

Ferdinand R. Prostmeier

## Φιλανθρωπία als theologisches Attribut

Vorbereitet durch das hellenistische Judentum<sup>1</sup>, allen voran durch Philo von Alexandrien<sup>2</sup>, verwendet das Christentum ab Anfang des zweiten Jahrhunderts für den Glauben, dass Jahwe »ein Gott für die Menschen«<sup>3</sup> ist, das Lexem *φιλανθρωπία*. Tit 3,4<sup>4</sup> begründet mit Gottes *χρηστότης καὶ φιλανθρωπία* seine Eiphanie in Jesus Christus.<sup>5</sup> Diese älteste christliche Verwendung von *φιλανθρωπία* als theologisches Epitheton ist zugleich neutestamentlich singular. Dabei besitzt dieser Sprachgebrauch ein klares christologisches Profil sowie eine ebenso deutliche soteriologische Zielrichtung. Diese Bestimmtheit ist durch das *ὅτε δέ* angezeigt, mittels des mit *χάρις* und *δικαιοσύνη*

<sup>1</sup> Das Lexem begegnet in der LXX fünfmal, und zwar ausschließlich für den zwischenmenschlichen Verkehr: Est 8,12l; 2 Makk 6,22; 14,9; 3 Makk 3,15.18 (vgl. Hatch/Redpath, 1430b; J. Lust u. a., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 1992/96, 503 notieren fälschlich »Est 8,21l«). Mit Ausnahme von 2 Makk 6,22, wo *φιλανθρωπία* (auch) als Dienst am Ideal der *φιλία* begriffen ist und – ähnlich Apg 28,2 (vgl. Apg 27,3) – die in der Empfindsamkeit für die Nöte und Bedürfnisse seiner Mitmenschen begründete Zuwendung an Bedürftige und die Rücksicht auf Unterlegene bedeutet, meint sie in den vier übrigen Belegen die spezifische Tugend des Regenten und ist dann synsemantisch mit Milde und Nachsicht (3 Makk 3,15). In der außerbiblischen jüdischen Gräzität wird betont, dass dem Herrscher die Milde und Güte Gottes Vorbild sein soll für seine *φιλανθρωπία*; Näheres U. Luck, Art.: *φιλανθρωπία, φιλανθρώπως*, in: ThWNT, Bd. 9, 107–111, hier 109,21–34.

<sup>2</sup> Vgl. H. Hunger, *Φιλανθρωπία*. Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Metochites, in: *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse* 100 (1963), 1–20, hier 7f; C. Spicq, *Notes de Lexicographie Néó-Testamentaire*, Bd. 2 (= OBO 22/2), Fribourg – Göttingen 1978, 922–927.

<sup>3</sup> Vgl. Clemens von Alexandrien, *Protrepticus* X 91,3: »Ὁ γὰρ θεὸς ἐκ πολλῆς τῆς φιλανθρωπίας ἀντέχεται τοῦ ἀνθρώπου.«; *Paedagogos* I 63,3: »Gott kümmert sich um den Menschen und sorgt für ihn.«

<sup>4</sup> Zur Datierung vgl. N. Brox, *Die Pastoralbriefe*. 1 Timotheus, 2 Timotheus, Titus (= RNT), Regensburg<sup>5</sup> 1989, 58.

<sup>5</sup> Zu Tit 3,4a (*ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπέφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ*) vgl. ebd., 306; dagegen die Interpretation von *φιλανθρωπία* durch E. Plümacher, s. v. in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. – Zum Wortgebrauch in der jüdischen Gräzität und vor allem zum paganen Sprachgebrauch vgl. C. Spicq, *La Philanthropie hellénistique, vertu divine et royale (à propos de Tit. II,4)*, in: *Studia theologica* 12 (1958), 169–191; R. Le Déaut, *Φιλανθρωπία dans la littérature grecque jusqu'au Nouveau Testament (Tite III,4)*, in: *Mélanges Eugène Tisserant*, Bd. 1: *Écriture Sainte – Ancien Orient* (= StT 231), Rom 1964, 256–294.

äquivalenten χρηστότης<sup>6</sup> biblisch fundiert und durch den Bezug auf die Taufe V. 5–7 zudem ekklesial geöffnet.

## 1 Verwendungsweisen

Das frühe Christentum hatte sich auf diesem in Tit 3,4 beschrittenen Weg en passant ‚ein Schlüsselwort der hellenistischen Epoche‘<sup>7</sup> zu eigen gemacht und mit ihm seine Anschlussfähigkeit gegenüber der griechisch-römischen Welt demonstriert. *Zum einen* vermochte das Christentum mittels des Begriffs φιλανθρωπία attraktiv für sein eminentes ethisches Niveau zu werben, denn dieses Signalwort versprach zugleich ein Höchstmaß an Gemeinsamkeit mit den Idealen griechisch-römischer Lebensart. Diese ethische Konsensstrategie wurde auch seitens der paganen Christentumskritik aufmerksam registriert, aber keineswegs zugunsten des Christentums gewertet.<sup>8</sup> *Zum anderen* konnte dieser urgriechische Begriff entsprechend jener Semantik, für die seine Verwendung in Tit 3,4 das erste Beispiel ist, dazu benutzt werden, in Auseinandersetzung mit Einwänden gegen die christliche Gotteslehre, wie sie auf der Basis einer mittelplatonischen Theosophie und Kosmogonie erhoben wurden, Aussagen über Gott und sein Handeln sowie über die mit Jesus Christus hereingebrochene heilsgeschichtliche Wende einsichtig zu machen.<sup>9</sup> Für die Avantgarde unter den frühchristlichen Theologen, die Apologeten, war Gottes φιλανθρωπία bald das Schlüsselargument für die Wahrheit gerade jenes christlichen Glaubensinhalts, der im monotheistischen Denkrahen<sup>10</sup> widersinnig<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Vgl. K. Weiß, Art. χρηστός κτλ., in: ThWNT, Bd. 9, 472–481, hier 480.

<sup>7</sup> Spicq, Notes (wie Anm. 2), 922: »La philanthropie ... est un mot-clef de l'époque hellénistique, tant dans la littérature que dans les papyrus et les inscriptions.«

<sup>8</sup> Kelsos resümiert, die von den Christen vertretene und gelebte Ethik »sei dieselbe wie die der anderen Philosophen und keine ehrwürdige noch eine Wissenschaft« (Origenes, Contra Celsum 1,4; BKV<sup>2.1</sup> 52,9). Dem prominenten Christentumskritiker galt dieser unspektakuläre Konsens als weiteres Indiz für die defizitäre Gotteslehre des Christentums. Für die frühchristliche Ethikgeschichte ist zum einen der in dieser Generalabrechnung durch Kelsos bestätigte Konsens der Christen mit außerchristlichen ethischen Standards und die in Form der moralischen Unauffälligkeit en passant bescheinigte soziale Kompetenz bedeutsam, zum anderen die Antwort des Origenes darauf. In Anwendung seines kosmologisch-anthropologischen Grundrasters hält Origenes entgegen, dass Gott für diesen ethischen Konsens gesorgt hat.

<sup>9</sup> Hierbei rückt Tit 3,4a zum Referenztext auf, um theologische Aussagen zu autorisieren; vgl. Justin, Dialog 47,5; Clemens von Alexandrien, Protreptikos 4,4; Origenes, Contra Celsum 1,64 (vgl. philocalia 18,10); 1,67; 7,44; homiliae in Jer. 5,1; commentarium in Mt. 15,27. Weit häufiger als das förmliche Zitat sind die Anklänge an diese Passage im Titusbrief, das gilt vor allem für den Ausdruck »Menschenfreundlichkeit und Güte Gottes«, z. B. Clemens von Alexandrien, Teppiche VII 85,5.

<sup>10</sup> Vgl. Origenes, Contra Celsum 4,18.

schien und darum im Visier heidnischer Kritik<sup>12</sup> war: der Hervorgang des Logos aus Gott und seine Inkarnation. Für Vertreter der mittelplatonischen Theosophie bedeutete dieses Theologumenon des Christentums<sup>13</sup> – ebenso wie seine aus dem Alten Testament übernommene Schöpfungsvorstellung, die aus dem Judentum ererbten Anthropomorphismen in der Gottesrede, der Glaube an eine (leibliche bzw. fleischliche) Auferstehung<sup>14</sup> und die eschatologische Rettung<sup>15</sup> – eine eklatante Verletzung des philosophischen Dogmas von der Unveränderbarkeit und Unwandelbarkeit Gottes<sup>16</sup> und machte für sie evident, dass die christliche Gottesrede unseriös ist und das Christentum Unfug.

Vor diesem Hintergrund analysierten philosophisch arrivierte Forscher wie der Mediziner und Mittelplatoniker Galen (129–199) die christliche Gottesrede als Ausdruck eines fundamentalen Dissenses zwischen dem Christentum und der griechisch-römischen Kulturüberlieferung. Weil dem Christentum das kulturprägende Gefüge aus philosophischer Bildung, Lebensführung und Frömmigkeit, die παιδεία, fremd sei, sah man von ihm die Stabilität, Einheit und Kontinuität von Staat und Gesellschaft gefährdet. Damit war die christliche Religion unter Generalverdacht.

## 2 »Gott ist gut, schön und glücklich ...«<sup>17</sup>

Ende der 70er Jahre des zweiten Jahrhunderts wandte Kelsos in seinem Ἀληθῆς λόγος<sup>18</sup> die von Galen in seiner Gegenüberstellung der platonischen Kosmogonie und der christ-

<sup>11</sup> Diesbezüglich avanciert 1 Kor 3,19a zur hermeneutischen Regel christlicher Gottesrede; vgl. Origenes, *Contra Celsum* 1,13.

<sup>12</sup> Näheres vgl. W. Krause, *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur*, Wien 1958, 45–50; W. Nestle, *Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum*, in: J. Martin / B. Quint (Hg.), *Christentum und antike Gesellschaft* (= WdF 649), Darmstadt 1990, 17–80.

<sup>13</sup> Der Gedanke, die Inkarnation sei Ausdruck der φιλανθρωπία Gottes, findet sich bei Philo, *Cher* 99: »... aus Gnade und Menschenliebe schenkt Gott dem Geschaffenen Beachtung und kommt von den Enden des Himmels zu den Grenzen der Erde herab, um unserem Geschlecht Wohltaten zu erweisen.« Der Frage, ob hier eine Inkarnationsvorstellung vorliegt oder an eine Theophanie nach atl. Vorbild gedacht ist, sowie dem religionsgeschichtlichen Konnex wäre eigens nachzugehen.

<sup>14</sup> Vgl. Theophilus von Antiochien, *An Autolykos* 2,27; Näheres H. E. Lona, *Die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie* (= BZNW 66), Berlin – New York 1993, 173–187.

<sup>15</sup> Vgl. insbesondere Diog 9,2; Näheres H. E. Lona, *An Diognet* (= Kommentar zu frühchristlichen Apologeten 8), Freiburg u. a. 2001, 262f.

<sup>16</sup> Näheres vgl. H. Dörrie, *Die andere Theologie*, in: *Theologie und Philosophie* 56 (1981), 1–46; M. Baltes, *Was ist antiker Platonismus?*, in: *Studia Patristica* 26, Löwen 1993, 219–238.

<sup>17</sup> Origenes, *Contra Celsum* 4,14: Ὁ θεὸς ἀγαθὸς ἐστὶ καὶ καλὸς καὶ εὐδαιμῶν ...

lichen Schöpfungsvorstellung aufgeworfene und für alles weitere entscheidende Frage, ob nämlich Gott Teil der Natur und darum veränderbar ist oder über sie und ihre Gesetze erhaben, explizit gegen die christliche Gottesrede ein, indem er die christliche Rede von der Inkarnation mit dem Dogma von der Unveränderbarkeit Gottes konfrontierte. Dass Gott in die Geschichte eintritt und eingreift, war für den Monotheisten<sup>19</sup> Kelsos ausgeschlossen und darum galt ihm die christliche Gottesrede als fataler Irrtum<sup>20</sup>.

Dem Referat des Origenes zufolge hatte Kelsos betont, er »sage nichts Neues, sondern was längst als richtig angenommen ist. Gott ist gut, schön und glücklich und befindet sich in dem schönsten und besten Zustande. Steigt er nun zu den Menschen hernieder, so muß er sich einer Veränderung unterziehen, und zwar einer Veränderung vom Guten zum Schlechten, vom Schönen zum Häßlichen, vom Glück zum Unglück und von dem besten zu dem schlimmsten Zustand. Wer möchte nun wohl eine solche Veränderung wählen? Und nur das Sterbliche ist von Natur der Wandlung und Umgestaltung unterworfen, das Unsterbliche aber ist seinem Wesen nach immer ein und dasselbe. Gott könnte also eine derartige Veränderung nicht eingehen.«<sup>21</sup>

Diesen philosophischen Einwand versucht Origenes zu parieren, indem er konzediert, Gott sei »der in seinem Wesen unwandelbar Bleibende«, dann aber präzisiert, Gott lasse »sich durch seine Vorsehung und seinen Heilswillen zu den menschlichen Verhältnissen herab.«<sup>22</sup> Origenes stimmt also mit der von Kelsos referierten, durch den Hinweis auf die Anciennität und Akzeptanz<sup>23</sup> als »wahr« signierte Lehre prinzipiell überein.<sup>24</sup> Dieser Konsens ist durch die Gegenüberstellung der auf Gott zu beziehenden οὐσία und τοῖς ἀνθρωπίνους πράγμασιν sowie durch die Wiederholung des Signalwortes ἄτρεπτος festgehalten, denn mit dieser Kennzeichnung Gottes ist der platonischen Überzeugung

<sup>18</sup> Zum Titel vgl. K. Pichler, Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes (= Regensburger Studien zur Theologie 23), Frankfurt/M. – Bern 1980, 39–42.

<sup>19</sup> Vgl. Origenes, Contra Celsum 1,24 (τὸν ἐπὶ πᾶσι θεόν); 2,74.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 4,18.

<sup>21</sup> Ebd., 4,14.

<sup>22</sup> Ebd., 4,14: Μένων γὰρ τῇ οὐσίᾳ ἄτρεπτος συγκαταβαίνει τῇ προνοίᾳ καὶ τῇ οἰκονομίᾳ τοῖς ἀνθρωπίνους πράγμασιν.

<sup>23</sup> Ebd.: Λέγω δὲ οὐδὲν καινὸν ἀλλὰ πάλαι δεδομένα.

<sup>24</sup> Beim Versuch, Kelsos' Vorwurf, das Christentum habe ein anthropomorphes Gottesbild, zu parieren, stellt Origenes klar, »daß keiner von uns eine Veränderung Gottes im Handeln oder Denken behauptet. Denn indem Gott ‚derselbe‘ bleibt, regiert er die Dinge, die der Veränderung unterworfen sind ...« (Origenes, Contra Celsum 6,62). Dieselbe Ansicht vertritt Theophilus von Antiochien, An Autolykos 1,4: »Gott heißt er, weil er alles auf seine Unbewegtheit festgegründet hat.« Unter Rekurs auf »Plato und seine Schule« notiert er ebd. 2,4: »Gott [ist], weil ohne Anfang, unveränderlich.«

von einem abstrakten Göttlichen entsprochen, das per se der (zeitlichen) Schöpfung als dem Veränderlichen gegenübersteht.

Ohne dieses Einvernehmen zu revidieren, signalisiert Origenes, dem der scharfsinnigste aller antiken Christentumskritiker, Porphyrius, die παιδεία attestierte<sup>25</sup>, dass mit dem von Kelsos bemühten philosophischen Dogma die zutreffende Rede über Gott nicht ausgeschöpft ist. Sie ist nämlich in soteriologischer Hinsicht genauer zu bestimmen. Diese heilsökonomische Präzisierung (τῆ προνοίᾳ καὶ τῆ οἰκονομίᾳ) bereitet er subtil vor: Origenes vermeidet es, die menschliche Sphäre mit jener Pejoration zu charakterisieren, die Kelsos eingesetzt hatte, um Unüberbietbares über (den einen) Gott zu sagen und damit jeden Kontakt zwischen Gott und Kosmos als undenkbar anzuzeigen. Dadurch fehlt der scharfe Kontrast zwischen Göttlichem und Kosmos, ohne dass die dogmatisch geforderte Differenz verschwinden würde. Entsprechend erscheint die von συγκαταβαίνει ausgesagte Kontaktaufnahme Gottes mit der menschlichen Sphäre nicht schon aus sich widersinnig. Statt nun mit dem Instrumentarium kaiserzeitlicher Philosophie plausibel zu machen, dass mittels dieser soteriologisch akzentuierten, theologischen Rede nicht doch en passant Zeitliches in Gott eingetragen wird, so dass nach Lesart des Kelsos Gott nicht mehr Gott wäre, zieht sich Origenes hinter einen Wall einschlägiger Bibelzitate zurück, um seine heilsökonomische Präzisierung wie zuvor ebenso seine Konsensbekundung zu autorisieren. Das von Kelsos repräsentativ für die Skepsis seitens der Gebildeten aufgeworfene und durch die soteriologische Akzentuierung von neuem akute denkerische Problem bleibt unerledigt.

An der von Origenes gewählten Beglaubigungs- und Beteuerungsstrategie ist für die Verwendung und Funktion von φιλανθρωπία in frühchristlicher Zeit aufschlussreich, dass er für die Zulässigkeit seiner Anwendung des Lexems nur neutestamentliche Belege heranzieht (Phil 2,6–8; 1 Petr 2,22; 2 Kor 5,21). Dadurch ist schon evident, dass er das ‚Mehr‘ und zugleich im monotheistischen Denkraum ‚Zutreffende‘ der christlichen Gottesrede in der inkarnatorischen Basis und Bindung des Heils sieht. In der Inkarnation greift demzufolge jene Vorsehung und jener Heilswille, wegen der sich der seinem Wesen nach unveränderbare Gott ‚zu den Menschen herabließ‘. Damit ist bereits das Christusereignis als der Skopos der gesamten Heilsveranstaltung Gottes signiert.

In konsequenter Fortsetzung dieser Argumentationslinie führt Origenes das für Kelsos und seinesgleichen Unvorstellbare und Widersinnige, dass Gott Mensch wurde, auf Gottes φιλανθρωπία zurück. Mit Rekurs auf den Philipperhymnus erklärt er: »Jenes Wesen aber, das zu den Menschen herabstieg, ‚war in Gottes Gestalt‘ [Phil 2,6a], und

<sup>25</sup> Vgl. die Personalnotiz in Euseb, h. e. VI 19,5–7, hier 7b.c: »Origenes ... irrte, obwohl als Grieche in griechischer Bildung erzogen, zur barbarischen Phantastik ab. ... Seine Lebensführung war fortan die eines Christen und damit gesetzwidrig.«

aus Liebe zu den Menschen (διὰ φιλανθρωπίας)<sup>26</sup>, entäußerte er<sup>27</sup> sich selbst' [Phil 2,7a].«<sup>28</sup> Die Inkarnation ist also Folge der Menschenfreundlichkeit Gottes, genauer des Logos<sup>29</sup>, denn ‚er führt aus großer Menschenfreundlichkeit den Retter zu dem Menschengeschlecht herab‘<sup>30</sup> Wenn Origenes bezüglich dieses Vorgangs betont, dass der Logos keinerlei ‚Verwandlung von dem besten zu dem schlimmsten Zustand erfuhr‘, und an Ambrosius die rhetorische Frage stellt: »wie sollte das Gute und Menschenfreundliche ‚den schlimmsten Zustand‘ bedeuten?«<sup>31</sup>, so tut sich darin ein von der mittelplatonischen Gottesvorstellung grundverschiedenes Gottesbild auf. Verantwortlich dafür ist Origenes' Auffassung der φιλανθρωπία. Diese ist von Origenes nämlich nicht als statische Eigenschaft des göttlichen Wesens aufgefasst,<sup>32</sup> die ebenso abstrakt wie das Wesen selbst zu denken ist, sich in der Ordnung des Kosmos zeigt, und daher als Maxime für Staat und Gesellschaft zu gelten hat. Im Kontext der christlichen Gottesrede beinhaltet das Lexem φιλανθρωπία vielmehr die Vorstellung eines geschichtsmächtigen Schöpfergottes. Dabei ist die Inkarnation Ausdruck der irreversiblen Entscheidung Gottes, die die Geschichte in ein ‚einst‘ und ‚jetzt‘<sup>33</sup> scheidet, in eine vorchristliche Vergangenheit und eine christliche Gegenwart, die in die Vollendung des Gottesreiches münden wird und sich in Jesu Tod und Auferstehung erfüllt. Darum beinhaltet die theologische Kennzeichnung mittels φιλανθρωπία, dass Gottes geschichts-

<sup>26</sup> Vgl. in Joh. 26,166 (τοῦ κυρίου ἡμῶν διὰ φιλανθρωπίαν θάνατον τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀνειληφότος [GCS 10]).

<sup>27</sup> Origenes, Contra Celsum 4,15. Diese Übersetzung von P. Koetschau (BKV<sup>2.1</sup> 52,313) bezieht das aus Phil 2,7a zitierte εἰς τὸν ἐκένωσεν stillschweigend auf Χριστῷ Ἰησοῦ in Phil 2,5. Dieser Bezug ist aber in Cels. 4,15 nicht (mehr) gegeben, weil Origenes mit τὸ δὲ καταβεβηκὸς die beiden folgenden Philipperzitate an die vorausgehende Aussage in Origenes, Contra Celsum 4,14 über das göttliche Wesen anschließt.

<sup>28</sup> Origenes, Contra Celsum 4,15.

<sup>29</sup> Vgl. Clemens von Alexandrien, Teppiche VIII 72,1, wo es heißt: »... der Herr, der Freund der Menschen, der auch uns zuliebe Mensch geworden ist.« Zuvor war die Inkarnation vom »Sohn« ausgesagt worden, vgl. ebd. VIII 1.

<sup>30</sup> Vgl. Origenes, Contra Celsum 4,18: καὶ τί ἄτοπον ἀπαντᾷ τῷ λόγῳ, ἀπὸ πολλῆ φιλανθρωπία καταβιβάζοντι σωτῆρα τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων; ferner Clemens von Alexandrien, Paedagogos I 74,4; ähnlich Paedagogos I 74,4b: φιλάνθρωπόν ἐστιν εἰ πάθη καταβαίνοντος τοῦ θεοῦ διὰ τὸν ἄνθρωπον, δι' ὃν καὶ γέγονεν ἄνθρωπος ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.

<sup>31</sup> Origenes, Contra Celsum 4,15.

<sup>32</sup> Ebenso hat Clemens von Alexandrien, Paedagogos I 63,1, Gott als Agens φιλανθρωπία begriffen; dasselbe gilt vom Logos (ebd.; I 63,1.3), von Christus (ebd. Protreptikos I 5,4; 6,1f), vom Kyrios und damit auch vom Inkarnierten, denn »jetzt erschien den Menschen dieser Logos, der allein beides ist, Gott und Mensch, er, dem wir alles Gute zu verdanken haben« (Protreptikos I 7,1).

<sup>33</sup> Vgl. auch Lona, An Diognet (wie Anm. 15), 280–282.

mächtiges Handeln die eschatologische Zeit eröffnet hat. Der Begriff *φιλανθρωπία* markiert also die Koordinaten der gesamten Heilsökonomie. Für Origenes ist es – wie schon für Clemens Alexandrinus<sup>34</sup> – wichtig herauszustellen, dass sich Gottes Heilswille in der gesamten Heilsveranstaltung durch- und austrägt, und dass dafür *φιλανθρωπία* stets die zutreffende Bezeichnung ist. Demzufolge ist Gott gerade dadurch Gott, dass er sich in der Weise der *φιλανθρωπία* für die Welt entscheidet.

Von diesem Begründungszusammenhang rührt ebenfalls die singuläre Qualität der weltgeschichtlichen Endphase her, die mit dem Christusereignis da ist. Indem die Inkarnation auf Gottes *φιλανθρωπία* zurückgeführt wird, ist Gott als der sich den Menschen zuwendende Gott ausgewiesen. Innerhalb der frühchristlichen Gottesrede besagt *φιλανθρωπία* darum die mit dem Christusereignis bereits gegenwärtige Zuwendung Gottes zu den Menschen.<sup>35</sup> Insofern wird in der christlichen Gottesrede mittels *φιλανθρωπία* ein wesentlicher Inhalt der Botschaft Jesu artikuliert.

Die Verwendung des in paganer Tradition als theologisches Attribut etablierten Begriffs *φιλανθρωπία* zur Kennzeichnung der Inkarnation als die auf das Heil für die Menschen gerichtete definitive Zuwendung Gottes ruht auf der biblischen Glaubensstradition von dem seiner Schöpfung treuen Gott, dem Gott, der sich den Menschen zu ihrer Rettung offenbart. Darum ist diese terminologische Anleihe weder Beleg für eine subtile Hellenisierung des Christentums noch bewirkt sie eine solche. Sie verschleiert vielmehr fundamentale Differenzen in der Gottesvorstellung. Galen und Kelso haben diesen hellenistischen Deckmantel der frühchristlichen Gottesrede zutreffend registriert und als konstitutionelle Andersartigkeit des Christentums aufgedeckt.

### 3 »Damit er der menschlichen Fassungskraft erreichbar wäre ...«

Eng verknüpft mit der Verwendung von *φιλανθρωπία* zur Plausibilisierung des christlichen Gottesbildes ist die Zweckangabe des mit diesem Begriff erfassten theologischen Sachverhalts: Die Inkarnation geschah, »damit er der menschlichen Fassungskraft erreichbar wäre«<sup>36</sup>. Demzufolge ist die aus *φιλανθρωπία* geschehene Inkarnation die Möglichkeitsbedingung für theologisch zutreffendes Erkennen.<sup>37</sup> Die Inkarnation ist da-

<sup>34</sup> Vgl. Clemens von Alexandrien, *Protreptikos* I 6,2: »Du hast die Verheißung, du siehst die Menschenfreundlichkeit; ergreife die Gnade.« Ähnlich ebd., *Protreptikos* I 7,1.3; *Paedagogos* I 8,63,3; 9,75,1.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., *Protreptikos* II 27,3.

<sup>36</sup> Ebd. 4,15: ἵνα χωρηθῆναι ὑπὲρ ἀνθρώπων δυναθῆι.

<sup>37</sup> Dieser »Effekt« der inkarnatorisch wirkenden *φιλανθρωπία* besitzt eine ebenso reiche Traditions- wie beachtliche Wirkungsgeschichte; näheres vgl. F. R. Prostmeier, *Der Barnabasbrief* (= Kommentar zu den Apostolischen Vätern 8), Göttingen 1999, 248f, ferner Clemens von

bei als Verhüllung begriffen. Das Ziel dieser Zweckangabe ist es, den Gnadencharakter der Inkarnation hervorzuheben bzw. sie als unverzichtbare Voraussetzung der Erlösung auszuweisen. Die Fleischwerdung ist Gnade, weil Gott sich in ihr den Menschen zugewandt und sich im Inkarnierten als Gott für die Menschen geoffenbart hat und weil er, indem er sich in der Inkarnation zugleich verhüllte, erkennbar wurde. In Jesus Christus und mit seiner Geschichte ist Gottes endgültige Entscheidung für die Welt, die er geschaffen hat, enthüllt worden. Beide Aspekte – Enthüllung und Verhüllung – konvergieren in der *φιλανθρωπία* als theologisches Epitheton. Dabei wird die Erlösung als personales Geschehen transparent, und *φιλανθρωπία* wird beinahe synsemantisch mit Gnade Gottes.<sup>38</sup> Der Ertrag der *φιλανθρωπία* ist folglich nicht nur die hermeneutische Befähigung, den Willen Gottes zu erkennen, sondern ebenso die moralische Zurüstung, diesem Willen zu entsprechen. Mit dieser doppelten Kompetenz ist freilich ein eminenter Anspruch verbunden: Nur Christen sind in der Lage, den Willen Gottes zu erkennen; weder Heiden noch Juden vermögen daher über Gott Zutreffendes zu sagen.<sup>39</sup> Dieses Exklusivitätsbewusstsein lokalisiert die Wahrheit in der Kirche, beschränkt Kommunikation und markiert Grenzen der möglichen Inkulturation des frühen Christentums. Menschenliebe ist dann ausschließlich eine Tugend der Kirche.<sup>40</sup> Ihre Norm ist dabei nicht die *φιλανθρωπία* Gottes, sondern die Ethik Jesu, in der Gottes *φιλανθρωπία* konkret wurde. Die Tugend der *φιλανθρωπία* ist daher nicht wie etwa für Kelsos und Julian Apostata Dienst an einem Ideal. Solcherart *φιλανθρωπία* erschöpft sich in einer unbestimmten Sympathie. *Φιλανθρωπία* als Tugend für Christen kann nur ein tätiges Offen- und Bereitsein für andere Menschen sein, das auf der Basis der Entscheidung Gottes in Jesus Christus für die Menschen die Frage des Schriftgelehrten in Lk 10,29b im Sinne Jesu revidiert und sich fragt: Wem bin ich Nächster (vgl. Lk 10,36), wem habe ich Liebe zu erweisen? Das bedeutet freilich, dass man der *φιλανθρωπία* Gottes nur in der Jesusnachfolge auf der Spur bleiben wird (1 Petr 2,21).

---

Alexandrien, Teppiche VII 72,1.3. Indirekt bestätigt Theophilus von Antiochien, An Autolykos 1,5 diese Ansicht: Gott »wird ... aus seiner Vorsehung und seinen Werken erkannt«, und nur kraft dieser Vermittlung, denn »das Auge eines sterblichen Menschen [kann] die Herrlichkeit Gottes, die unaussprechlich ist, [nicht] ertragen.«

<sup>38</sup> Vgl. Origenes, Contra Celsum 7,41.

<sup>39</sup> Dieses hermeneutische Argument steht Pate, wenn Apg 18,26 berichtet, Aquila und Priszilla hörten Apollo zu und »legten ihm den Weg Gottes noch genauer (ἀκριβέστερον) aus«. Laut dem Barnabasbrief ist die Geistbegnadung und die liebende Haltung gegenüber dem Herrn (Barn 1,2–5; 6,10b passim) Bedingung für das Verstehen der Schrift. Ähnlich Theophilus von Antiochien, An Autolykos 1,2.

<sup>40</sup> Vgl. Clemens von Alexandrien, Teppiche II 42,1: »Wenn aber der wirkliche Mensch in uns der Geistmensch ist, so ist Bruderliebe die Menschenliebe gegen diejenigen, die des gleichen Geistes teilhaftig sind.«; ferner VII 8,1.

#### 4 Die hellenistische Tarnkappe des Christentums

Leuten wie dem »gottliebenden Ambrosius«<sup>41</sup>, Gebildeten in den eigenen Reihen also, mag die Argumentation hinsichtlich Theologumena wie der Inkarnation, die Origenes mit Hilfe des Begriffs *φιλανθρωπία* unternimmt, ebenso eingeleuchtet haben wie die biblische Autorisierung der theologischen Verwendung dieses Schlüsselbegriffs griechisch-römischen Selbstverständnisses. Für Christentumskritiker vom Schlage des Kelsos waren solche Ausführungen zur Gottesfrage allerdings unzureichend. Erläuterungen wie sie Origenes ins Feld führte, und die implizite Behauptung, Nichtchristen sei der Sachverhalt ohnedies verschlossen, erwiesen in ihren Augen nur umso klarer die Insuffizienz des Christentums und bestätigte für sie, dass christlichen Theologen das intellektuelle Niveau fehlt oder abhanden gekommen ist, das für einem wissenschaftlichen Diskurs Voraussetzung ist.<sup>42</sup> Man liest diese Reserven in aller Deutlichkeit und Schärfe bei jenem Christentumskritiker, der als einziger in der Antike die Macht besaß, seine anti-christliche Polemik politisch umzusetzen: Kaiser Julian.

Für den Philhellenen, als der sich Julian gerne sah, war die *φιλανθρωπία* selbstredend Ausdruck der *παιδεία*, die ihm gemeinsam mit der ‚ererbten Furcht vor den Göttern‘, wozu er rechte Frömmigkeit, Lebensführung und Piätät zählte, griechisch-römische Lebensart kennzeichnete. Julian galt die *φιλανθρωπία* zudem als die seit alters her<sup>43</sup> vorzüglichste Herrschertugend. Diese hatten ihm die Götter aufgetragen, auf deren Willen er seine Abkehr vom Christentum hin zum ‚Gott der Väter‘ sowie seinen Aufstieg zum Alleinherrscher zurückführte. Kaiser Julian, dem wie niemand auf dem Thron des Imperium Romanum seit Marcus Aurelius feines Gespür für die Werte der antiken Kultur attestiert wurde und dem die Christen den Beinamen *Apostata* gaben, verstand darum sein politisches Handeln so, dass er versuchte, jene *φιλανθρωπία* nachzuahmen, die sich ihm in seiner göttlichen Berufung sowie im göttlichen Wohlwollen für ihn und das Imperium aufgetan hatte.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Origenes, *Contra Celsum* 1,1.

<sup>42</sup> Bereits Galen hatte bemängelt, dass Christen überkommene Ansichten unkritisch festhalten, statt sich um eine wissenschaftliche Durchdringung und Beurteilung zu mühen (Galen, *puls. diff.* 2,4).

<sup>43</sup> Themistios befasst sich in drei Kaiserreden, nämlich an Constantius II. (Or. 1), Valens (Or. 6) und Theodosios I. (Or. 19), ausschließlich mit der *φιλανθρωπία* als der Herrschertugend; näheres bei Hunger, *Φιλανθρωπία* (wie Anm. 2), 4–7; Luck, *φιλανθρωπία* (wie Anm. 1), 108,22–32.

<sup>44</sup> Näheres vgl. J. Kabiersch, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian* (= *Klassisch-Philologische Studien* 21), Wiesbaden 1960, hier 3; O. Hiltbrunner, Art.: *Humanitas* (*φιλανθρωπία*), in: *RAC*, Bd. 16, 716.721.745f. Dion Cassius LIX 16,10 berichtet, dass der *φιλανθρωπία* des Tiberius kultische Verehrung gezollt wurde.

Diese theosophische Dimension von Julians Auffassung der φιλανθρωπία und vor allem deren unlösbare Verklammerung mit seinem Selbstbild als Augustus erklärt die Vehemenz, mit der er dem Christentum in Abrede gestellt hat, dass φιλανθρωπία ein zutreffendes Epitheton in der christlichen Gottesrede und Siegel christlicher Glaubenspraxis ist. Julian zufolge erwies das Christentum durch sein Erscheinungsbild<sup>45</sup> seine konstitutionelle Menschenfeindlichkeit (μισανθρωπία)<sup>46</sup> und diese eklatante Fremdartigkeit konnte nach Überzeugung des Kaisers ihre Ursache nur in einer grundverkehrten Gottesvorstellung haben. Entsprechend tat er christliche Theologie als eine aus ‚Schlechtigkeit angestiftete Fabelei‘<sup>47</sup> ab, sie stellte sich ihm als »ein Irrwahn von primitiven, unwissenden Fischer-Theologen«<sup>48</sup> dar, als Verrat an der Wirklichkeit, die überdies die Unbildung (ἀπαιδεία)<sup>49</sup> der Christen belege. Darum ereiferte sich Julian über das soziale Engagement der Christen,<sup>50</sup> es sei eine heimtückische, weil staatsgefährdende Missi-

<sup>45</sup> Neben den andauernden dogmatischen und kirchenpolitischen Streitigkeiten, die die staatliche Einheit massiv bedrohten, waren es Frömmigkeitsformen wie monastischer Rückzug aus sozialen Bindungen, Kasteiung und Martyriumssehnsucht, die Julian befremdeten; vgl. Jul., Ep. 48 (288 [K. Weis, Julian. Briefe, München 1973; W. C. Wright, The Works of the Emperor Julian, 3 Bde. London – Cambridge/Mass. 1913/1923]).

<sup>46</sup> Die μισανθρωπία war ein geläufiges antijüdisches Etikett, mit dem das Judentum wegen seiner Reserven gegen die φιλανθρωπία, die Juden als Propagandawort hellenistischen Oppression galt, belegt worden ist. Da Julian das Christentum als eine in Galiläa entsprungene jüdische Häresie ehemaliger Hellenen begriff (Jul., Gal. 209D.238A–E), lag es nahe, auch den Christen die μισανθρωπία nachzusagen; die genannten Phänomene eines eifernden, extremistischen Christentums schienen Julian recht zu geben (vgl. sein gleichlautendes Verdikt Ep. 48 [288B]).

<sup>47</sup> Vgl. Jul., Gal. 39A–B; vgl. A. v. Harnack, Porphyrius »Gegen die Christen« 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate, in: Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1, Berlin 1916, 1–115, 45 (= Frag. 1): ... παρά πᾶσι διαβεβλημένων Ἰουδαϊκῶν μυθολογημάτων γενόμενοι ζηλωταί.

<sup>48</sup> Vgl. Jul., Ep. 30 (Weis 86f); ähnlich bereits Porphyrius: vgl. v. Harnack: Porphyrius 45 = Frag. 1: ἀλόγῳ ... καὶ ἀνεξετάστῳ πίστει.

<sup>49</sup> Der Doppelvorwurf der Unvernunft christlicher Theologie und dem Unverstand der Christen hat Tradition: vgl. Lukianos v. Samosata, De morte Peregrini 12f; Origenes, Contra Celsum 3,44; Minucius Felix, Octavius 8,4; ferner W. Krause, Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur, Wien 1958, 49f; W. Jaeger, Das frühe Christentum und die griechische Bildung, Berlin 1963, 9–19.51–64; B. Studer, Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451), Paderborn u. a. 1998, 31f.90.

<sup>50</sup> Julians Kritik bezieht sich auf die Xenodocheia, das Bestattungswesen, das »vorgeblich« hohe ethische Niveau und vor allem auf die christliche Agape; vgl. Jul., Ep. 48 (305D): διὰ τῆς λεγομένης παρ' αὐτοῖς ἀγάπης καὶ ὑποδοχῆς καὶ διακονίας τραπεζῶν. Auch das ist ein anti-christlicher Topos: Minucius Felix, Octavius 9,6 (CSEL 2,13) zufolge hat Caecilius die Agapen als Schmausereien (conuiuio) persifliert und dem Vorwurf der Menschenopfers und Heiligtumsschändungen zugesellt (9,5).

onspropaganda.<sup>51</sup> Sein Verdikt bezüglich der Verwendung von *φιλανθρωπία* im christlichen Kontext gipfelt in der Ächtung des Christentums als Aberglauben (*δεισιδαιμονία*)<sup>52</sup>. Neben der politischen Brisanz bestand die Bedeutsamkeit dieser Etikettierung darin, dass sie einen unüberbrückbaren Dissens mit dem Christentum in der Gottesvorstellung konstatierte und in der Folge ebenso in der Anthropologie sowie im Welt- und Geschichtsbild. Die Unvereinbarkeit des Christentums mit der Kultur, der Zivilisation und der Wirklichkeitsauffassung der griechisch-römischen Welt wurde Julian zufolge durch das christliche Verständnis der *φιλανθρωπία* evident.

## 5 »Κρηπὶς θεοσεβείας φιλανθρωπία.«

Diesen Spruch 371 aus den *Sententiae Sexti*<sup>53</sup>, wonach die Menschenfreundlichkeit Grundlage der Gottesverehrung ist, hätte wohl auch Kaiser Julian vertreten, weil in ihm die *φιλανθρωπία* zum einen als theologisches Attribut aufgefasst werden kann und zum anderen als menschliche Tugend. Dieser Konnex zwischen Ethik und Gottesvorstellung war für Julian essentiell und bot ihm dem Hebel, um anhand ungrischer Frömmigkeitsformen die christliche Gottesrede zu diskreditieren. Unmittelbarer Zweck seiner massiven antichristlichen Polemik war es freilich, flankiert durch hergebrachte Ressentiments seinem geistigen und politischen ‚Kampf um die Kultur‘ intellektuell Rückhalt

<sup>51</sup> Vgl. Jul., Ep. 48 (305C–D): οἱ δυσσεβεῖς Γαλιλαῖοι κατανοήσαντες ἐπέθεντο ταύτῃ τῇ φιλανθρωπία. Weil durch die Apostasie die Einheit, Stabilität und Kontinuität des Imperiums, für die die alten Götter und ihr Kult gesorgt hatten (vgl. Cicero, *De natura deorum* III 2,5; Zosimos, *Nea historia* 4,59) zersetzt wurde, stufte Julian Missionserfolge des Christentums als staatsgefährdend ein (vgl. Jul., Ep. 39 [429D]) und schmähte die Christen als »die gottlosen Galiläer« (οἱ δυσσεβεῖς Γαλιλαῖοι; vgl. Jul., Ep. 37 [378B]; 39 [430D]; 48 [305C]; vgl. Or. VII, 18 [224B]; Mis. 28 [357C]; 35 [363A]). Vor Julian ist das Lexem *Γαλιλαῖος* kein antichristliches Pejorativum. Die ältesten Belege für diese Verwendung nach 363 finden sich – abgesehen von Ammian Marcellinus – bei Kirchenhistorikern des 5. Jhs. und zwar ausschließlich mit Bezug auf den julianischen Sprachgebrauch. Sokrates erklärt: »Γαλιλαῖον γὰρ εἰώθει ὁ Ἰουλιανὸς καλεῖν τὸν Χριστὸν, καὶ τοὺς Χριστιανούς Γαλιλαίους« (h.e. III 12). Sein Kollege und Zeitgenosse Sozomenus zitiert in dieser Sache Jul., Ep. 39 (430B.D). Korrigierend hebt Cyr., *Juln.* II 3,6 auf landestypische Verwendungen ab. – Die Bezeichnung *Χριστιανοί* findet sich bei Julian nur in Zitaten; vgl. Ep. 58 (437D).

<sup>52</sup> Zu den Lexemen *ἄθεος* und *ἀθεότης* vgl. vor allem Jul., Ep. 48 (288A): οἱ πολλοὶ παροιστρούμενοι τῶν ἀθέων ἀναπειθόνται θανάτῳ. Ep. 48 (305D): πλείστους ἐνήγαγον εἰς τὴν ἀθεότητα. In Julians Argumentation unterstellen beide Stichworte die Ablehnung der Götter des griechisch-römischen Götterglaubens, womit zum einen zum Vorwurf gemacht ist, dass das Christentum außerhalb der griechisch-römischen Wirklichkeitsauffassung steht, und zum anderen, dass die christliche Denk- und Lebensweise mit der griechisch-römischen Welt unverträglich ist.

<sup>53</sup> Vgl. H. Chadwick, *The sentences of Sextus*, Cambridge 1959, 12–72.

zu verleihen und als moralische Pflicht auszuweisen. Von dieser politischen Abzweckung abgesehen ist seiner Kritik folgendes zu entnehmen: Offenkundig war es der theologischen Forschung der Alten Kirche bis dato nicht gelungen überzeugend darzutun, dass im Christentum die Antike erhalten ist. Die hellenistische Prägung des Christentums im Imperium Romanum, wozu nicht unwesentlich beitrug, dass es vom hellenistischen Judentum die griechischen Bibelübersetzungen als Heilige Schrift okkupierte, sich griechisch-römische Lebensformen erschloss und sich griechisch-römischer Bildung und Denktradition öffnete, war also nur vordergründig. In dieser Kritik zeichnen sich – ungewollt – zugleich Grenzen des Zugriffs auf die griechisch-römische Kulturtradition ab, und zwar positiv, weil deutlich wird, dass das für Christen gültige Gottesbild, wie es bei der altkirchlichen Verwendung von *φιλανθρωπία* zur Begründung der Inkarnation aufscheint, nicht mit den Denkmustern griechisch-römischer Philosophie kongruent zu machen ist. Zu diesen Grenzen, in Glaubenssachen Wahres auszusagen gehört, dass die Rede vom Eingreifen Gottes in die Geschichte, und dass dieses in Jesus von Nazaret konkret wurde, nur im Glauben und der Sprache des Glaubens nachvollziehbar wird.