

**Friedemann RICHERT, Platon und Christus. Antike Wurzeln des Neuen Testaments, 3., durchgesehene und um ein aktuelles Vorwort erweiterte Auflage. Darmstadt: WBG 2014, 170 S.\***

Wenn nun einer in seinen Gedanken nur die großen Dinge wichtig nimmt, während er die kleinen vernachlässigt – mit welcher Begründung könnten wir einem solchen Menschen Lob spenden? Würden wir damit nicht ganz falsch urteilen? Bei Friedemann Richert (im Folgenden: R.) finde[n s]ich im Detail so viele Steinchen des Anstoßes, dass am Ende die Frage steht, inwieweit dem Ganzen zu trauen ist; wer nur mitnehmen möchte, dass der Rezensent R.s Buch *Platon und Christus* für hochproblematisch hält, kann die Besprechung bereits an dieser Stelle beiseitelegen.

An ihren Fußnoten sollt ihr sie erkennen – dieses Stichwort möchte nicht nur im Hinblick auf Platon und seine Wirkungsgeschichte seine Berechtigung haben.<sup>1</sup>

„(D)ie tiefe Wahrheitserkenntnis, dass dem Gotte nicht nur die Attribute ‚ewig‘, ‚selig‘, ‚allmächtig‘, ‚allwissend‘ und ‚neidlos‘ entsprechen“, soll offenkundig über folgende Fußnote (45 auf S. 65) belegt werden: „Vgl. Platon, Gesetze 901d; Staat 365d; Phaidros 249c; Parmenides 134c; Gesetze 901a.“ Ob wohl die fünf Verweise genau den fünf genannten Attributen entsprechen werden? Drei Stellen sprechen den Punkt ‚Wissen‘ an, die letzte lässt (in der von R. zugrunde gelegten Übersetzung von Rudolf Rufener) wissen: „Wir dürfen also dem Gott nicht eine Eigenschaft zuschreiben, die ihm selbst zuwider ist, und dürfen auch nicht erlauben, daß jemand so etwas zu äußern versucht.“ Vier Eigenschaften Gottes und damit ein Großteil der tiefen Wahrheitserkenntnis bleiben dem suchenden Blick des Rezensenten verborgen.<sup>2</sup>

---

\* Dem Rezensenten ist das verzögerte Erscheinen dieser Rezension höchst unangenehm; der Autor des Buches wie vor allem die Leser seien ebenso aus- wie nachdrücklich um wohlwollende Nachsicht gebeten.

<sup>1</sup> „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.“ wird Alfred North Whitehead gern, wenn auch weit seltener mit präzisionskontrollierbarem Nachweis zitiert (*Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York: Macmillan 1929, p. 63 resp. in korrigierter Ausgabe New York: The Free Press 1978, p. 39. Vgl. auch Christoph Kann, *Fußnoten zu Platon. Philosophiegeschichte bei A.N. Whitehead*. Hamburg: Meiner 2001).

<sup>2</sup> Der großzügig gefasste und mir hier völlig unerfindliche Passus *Phaidros* 249c lautet: „Denn der Mensch muß gemäß dem, was man Idee nennt, Einsicht gewinnen, indem er von den zahlreichen Wahrnehmungen zu dem kommt, das durch die Überlegung zu einer Einheit zusammengefaßt wird. Das aber ist nichts anderes als die Wiedererinnerung an das, was unsere Seele einst gesehen hat, als sie gemeinsam mit dem Gott dahinfuhr, als sie auf das herabsah, von dem wir nun sagen, daß es *sei*, und als sie ihren Blick zu dem wahrhaft Seienden emporhob. Deshalb ist es auch gerecht, daß einzig das Den-

Ein „Zwar erkennt Platon die dichterischen Leistungen Homers und Hesiods durchaus an“ wird (S. 60 Fußn. 27) gestützt durch: „Vgl. etwa: Protagoras 316d; Ion 531a; Apologie 41a und öfters.“ Keiner der drei ja doch offenbar ausgewählten Belege erschließt sich dem Rezensenten<sup>3</sup> – man vergleiche dagegen nur ein durchaus mögliches (zudem auch noch Sokrates zugeschriebenes): „Nicht etwa, daß ich die Gilde der Dichter herabsetzen möchte ...“ (*Timaios* 19d).

Für „das in der Antike übliche und exemplarisch bei Platon bezeugte *Symposium*“ vergleiche man (S. 156 Fußn. 36) „Platon, Gastmahl“, um gleich in der nächsten Anmerkung zu den *Gesetzen* zu lesen: „In diesem Dialog findet sich die einzige eingehende schriftliche Beschreibung eines Symposions, vgl. ebd. 636e–641e.“<sup>4</sup>

Platon wolle „seine Gedanken mit der Autorität einer göttlichen Offenbarung beglaubigt wissen, die Gott als *Vater des Alls* bekundet“ – diese Behauptung wird beglaubigt (S. 66 Fußn. 50) durch „So mit Olof Gigon“; am angegebenen Ort<sup>5</sup> lese ich freilich, der Leser solle beim Lesen des *Timaios* nicht vergessen, dass er gerade nicht eine nüchterne Untersuchung vor sich habe, „sondern ein Unternehmen, dem die Unverbindlichkeit ebenso eigen ist wie die Autorität einer Offenbarung; nicht umsonst beginnt *Timaios* sowohl den ersten (27 CD) wie den zweiten Teil (47 CD) mit einer Anrufung Gottes, er möge der Rede

---

ken des Philosophen beflügelt wird; denn mit seiner Erinnerung ist er stets bei jenen Dingen, dank denen ein Gott eben göttlich ist, dadurch, daß er sich mit ihnen beschäftigt. Der Mensch allein, der nun von solchen Erinnerungen auf richtige Art Gebrauch macht und immer in vollkommenen Weihen geweiht ist, wird wahrhaft vollkommen. Indem er aber die menschlichen Bestrebungen aufgibt und mit den göttlichen umgeht, wird er von der Menge zurechtgewiesen, weil er verdreht sei; daß er aber gottbegeistert ist, das hat die Menge nicht gemerkt.“ Für die andere Seite der Medaille („nicht nur“) gibt R. keinerlei Verweise oder Belegstellen – umso bedauerlicher, als R. hier seine Grundpflöcke vermeintlich platonischer ‚Theologie‘ (Gott als ‚Person‘, Lehre eines ‚aufsteigenden Monotheismus‘) einzuschlagen sucht. So oder so gaben zwei Stellenverweise immerhin die Vorlage und buchstäblichen Rahmen für den Besprechungseinstieg (vgl. *Gesetze* 901b).

<sup>3</sup> Zunächst lässt Platon Protagoras darüber rasonieren, dass die Altvorderen ihre ‚Sophistenkunst‘ „hinter einem Vorwand und einem Deckmantel verbargen, die einen hinter der Poesie, wie Homer und Hesiod und Simonides“ usw. Dann schildert er eine Nachfrage des Sokrates an den Rhapsoden Ion: „Für heute gib mir auf eine einzige Frage Antwort: Bezieht sich deine Geschicklichkeit nur auf Homer oder auch auf Hesiod und Archilochos?“ Zuletzt geht es um mögliche Begegnungen in der Unterwelt: „Was würde wohl mancher unter euch darum geben, wenn er mit Orpheus und Musaios, mit Hesiod und Homer zusammentreffen dürfte?“

<sup>4</sup> Auf den angegebenen fünf Seiten der Stephanus-Zählung eine ‚eingehende Beschreibung eines Symposions‘ zu entdecken, übersteigt mein Fassungsvermögen; an Xenophons (erhaltenes!) Pendant zum platonischen *Gastmahl* scheint hier so oder so nicht gedacht zu sein.

<sup>5</sup> „Einleitung S. XXXVIII, in: Platon, Spätdialoge II, eingeleitet von Olof Gigon, übertragen von Rudolf Rufener, Zürich, München 1974.“

seinen Beistand leihen.“ R. hingegen findet (S. 65 f.): „Bezeichnend ist schon die theologische Haltung, in der Platon seine Kosmologie eröffnet, nämlich im Gebet und der Anrufung Gottes.“ Platons Kosmologie? Dass Platon „geflissentlich jede unmittelbare, im eigenen Namen vorgetragene Darstellung seiner Lehre gemieden“ hat (und mögliche Gründe dafür),<sup>6</sup> wird kommentarlos ignoriert. Und wo sieht R. ein Gebet?<sup>7</sup>

Ob „Pilatus hier [sc. beim Verhör Jesu, *Joh* 18] nicht wie einer der Gesprächspartner in den aporetischen Platondialogen verstanden werden“ könne, „der als der Unwissende sich seiner Unwissenheit inne wird und darum am Ende ratlos die Szene verlässt?“, fragt R. suggestiv, als er zum ersten Mal in seinem Buch einen neutestamentlichen Autor ausdrücklich zu Platon in Bezug<sup>8</sup> und dabei folgende Fußnote (20 auf S. 38) setzt: „Zu denken wäre hier etwa an *Parmenides*, der Platons Ideenlehre grundsätzlich hinterfragt (vgl. 132a–135c), oder auch an *Menon* (vgl. 80d–86c), der in Bezug auf Platons Tugendverständnis ratlos die Szene verlässt.“ Das vielleicht von Johannes inspirierte ‚Verlassen der Szene‘ als Vergleichspunkt<sup>9</sup> lässt den Rezensenten ebenso ratlos zurück wie die übrigen Einzelheiten dieser Fußnote.

<sup>6</sup> So beginnt die erste Anmerkung Otto Apelts zu seiner Übersetzung des *Theätet*; etwas später heißt es darin zu diesem Grundsatz ‚gesprächsweiser Darstellung‘: „Dadurch wird einem gedankenlosen Hinnehmen des Vorgetragenen, auch gegenüber dem Leser, vorgebeugt. Man fühlt sich unter einem beständigen leisen Druck, der einen nötigt, sich das Gehörte zu vollem Bewußtsein zu bringen und sich Rechenschaft abzulegen, ob man sich des Gedankenganges auch wirklich geistig bemächtigt hat.“ Zum Stichwort ‚Schriftkritik‘ weiß auch R. zu referieren (S. 102), dass nach Platon geschriebene Texte gegenüber Missdeutungen wehrlos seien, „so der Text auf ‚ungeeignete‘ Leser trifft. Denn der gleichbleibende Wortlaut garantiert keineswegs schon das richtige Verständnis seiner selbst, kann sich doch der Text nicht selbst auslegen.“

<sup>7</sup> *Timaios* 48d (es spricht Timaios): „Zum neuen Beginn unserer Rede wollen wir also auch jetzt Gott als Retter zu Hilfe rufen, damit er uns aus einer seltsamen und ungewohnten Art der Erörterung zu einer Meinung durchhelfe, die auf der Wahrscheinlichkeit beruht, und so wollen wir unsere Darstellung wieder aufnehmen.“ Dass die letzten drei Worte des griechischen Textes offenbar schon zu Abschnitt ‚e‘ gehören, mag als pedantisch-philologische *Petitesse* unerwähnt bleiben.

<sup>8</sup> „Interessant ist hier die geistige Parallele zur Apologie des Sokrates.“ (S. 36) Der Untertitel des Buches lautete m.E. treffender ‚Spuren Platons bei Johannes und Paulus‘.

<sup>9</sup> Vgl. *Joh* 18,38: Spricht Pilatus zu ihm: Was ist Wahrheit? Und als er das gesagt hatte, ging er wieder hinaus zu den Juden ... ‚Faktisch‘ lässt Platon – vom offenen Auslaufen des *Parmenides* einmal abgesehen – Sokrates abtreten („Jetzt ist es aber Zeit für mich, zu gehen“) und Menons letzte Worte lauten: „Mich dünkt, Sokrates, du sagst das sehr schön.“ (*Menon* 100b; vgl. auch dessen abschließende Äußerungen am Ende der ‚Vergleichsstelle‘ [86b/c]: „Was du sagst, scheint mir richtig, Sokrates; ich kann gar nicht sagen, wie“ und „Auch darin hast du, scheint mir, recht, Sokrates.“) Was ein Vergleichen der sog. Anamnesis-Lehre (80d–86c) für Menons vermeintliche Probleme mit Platons Tugendverständnis austrägt, vermag der Rezensent nicht zu sagen.

Welche großen Dinge hat nun R. im Sinn? Bei Johannes und Paulus habe er schnell eine geistige Nähe zu Platon gefunden; es habe sich gezeigt, dass diese beiden Autoren bei aller Eigenständigkeit – R. spricht von „christlicher Erhabenheit“ – zur Formulierung (!) ihrer Theologie durchaus auf Platon zurückgreifen. So komme er „zu der närrisch klingenden These, dass man Platon kennen muss, will man Johannes und Paulus mit ihrer Gedankentiefe verstehen“ (*Vorwort* S. 7). Das Schlusskapitel formuliert dieses Programm mit den Worten, dieses Buch wolle „die geistige Nähe zwischen Platon einerseits und dem Johannesevangelium und den Schriften des Paulus andererseits aufweisen und die These aufstellen: Wer die Theologie des Evangelisten Johannes und des Apostels Paulus in ihrem traditionsgeschichtlichen Hintergrund wirklich verstehen will, der muss die Philosophie Platons kennen“ (S. 160).

Die Untersuchung beschränkt sich dabei auf die Begriffe ‚Wahrheit‘, ‚Gott‘ und ‚Leben‘, die bei R. freilich schon von vornherein ‚aufeinander bezogen‘ (s. S. 7) sind bzw. „in einem reflexiven Gedankenverhältnis zueinander“ stehen und „gedanklich untrennbar ineinander“ (S. 160) greifen.<sup>10</sup> Jedem Begriff ist ein Kapitel gewidmet, in dem jeweils nacheinander Platon, Johannes und Paulus<sup>11</sup> behandelt werden; einer obligatorischen „Zusammenfassung“ am Ende dieser Teilabschnitte folgt bei den christlichen Autoren noch ein „Parallelen zu Platon“.<sup>12</sup>

Eine dieser „geistige(n) Parallelen“ der Theologie (!) des Paulus zur Philosophie (!) Platons lautet (S. 121): „Wie einst Sokrates von Kindesbeinen an über sein Daimonion mit dem Göttlichen in Berührung gekommen und seither der wahren Frömmigkeit mit seinem Leben und Sterben verpflichtet gewesen ist, so weiß sich Paulus von Mutterleibe an von Gott dazu berufen, das Evangelium Gottes zu verkündigen.“ Dieses ‚Ergebnis‘ wird vorbereitet durch eine Frage anlässlich Gal 1,15-17 (S. 101): „Liegt hier, neben einer möglichen Anspielung auf alttestamentliche Berufungserzählungen<,> nicht auch eine gedankliche [?] Parallele zur ‚Berufung des Sokrates‘ vor, der, wie Paulus, von Kindesbeinen an durch sein Daimonion zu göttlichen ‚Geheimnissen‘ geführt wurde?“<sup>13</sup> Der Hintergrund dazu liest sich bei R. nun wie folgt (S. 57): „Platon ist nun

<sup>10</sup> „Wie nämlich Wahrheit gedacht wird, so wird auch Gott erschlossen, und wie Gott gedacht wird, bestimmt das Verständnis vom Leben.“

<sup>11</sup> Die Abfolge ist offenbar – wenngleich meines Sehens nirgends erörtertes – Programm; so stolperte ich geradezu über die beiden Ausnahmen „sowohl Paulus als auch Johannes“ (S. 162) und: „An diese Bildungstradition konnten Paulus und Johannes, wie gezeigt, nahtlos anknüpfen“, auf welcher Seite 164 im letzten Absatz des Buches noch zwei quasi reguläre „Johannes und Paulus“ folgen.

<sup>12</sup> Der mustergültig transparente Aufbau (*Inhaltsverzeichnis* S. 5 f.) kann über <http://www.onleihe.de/static/content/wbg/20140902/978-3-534-26292-2/v978-3-534-26292-2.pdf> leicht aufgerufen werden.

<sup>13</sup> Diesen Gedanken führt R. unmittelbar fort mit einem: „Wie dem auch sei:“ – !

von der Vorstellung geleitet, dass Sokrates durch seinen persönlichen Dämon, seinen Schutzgeist, eine besondere geistige Führung und Anleitung erlebt: Die Einweisung in die Wahrheit über das Göttliche. Diese Führung und Wirkung nennt Platon *Daimonion*.<sup>14</sup> R. scheint hier keine Spannung oder gar einen Sprung zu sehen zu seinem von ihm zitierten platonischen Ausgangspunkt (S. 56 = *Apolo- logie* 31d): „Schon von Kindheit an habe ich das: irgendeine Stimme, die mich jedesmal, wenn sie sich hören läßt, von dem abmahnt, was ich gerade tun will, die mich aber nie zu etwas auffordert.“<sup>15</sup>

[Anbei: Auf S. 59 knüpft R. daran an, wie Platon „im mythischen Stil vom Dämon als persönlichem Schutzgeist“ rede: „Im Dialog *Phaidon* (oder über die Seele) besorgt und begleitet solch ein Dämon schon zu Lebzeiten jeden Menschen.“ Folgt R. hier (sc. *Phaidon* 107d) noch Rufeners „eigene(m) Dämon, der einen fürs Leben erlost hatte“, oder treibt Schleiermachers „Dämon, der ihn [sc. jeden Gestorbenen] schon lebend zu besorgen hatte“ eine späte Blüte? Hätte die Wiedergabe von Franz Dirlmeier, dass „ja schon im Leben ein jeder einem Daimon zugeteilt gewesen“ sei, diesen platonischen Nebensatz in einem ihm weit eher gemäßen nüchtern-neutralen Rahmen gehalten?]

Vorsichtiger formuliert R. eine der „geistige(n) Parallelen“ zu Platon in der Theologie des Johannes (S. 95 f.):<sup>16</sup> „Die sieben ‚Ich-bin-Worte‘ Jesu im Johannesevangelium können ihrer Herkunft nach als Rekognitionsformeln ... dem platonischen Textkorpus geistig [!] entnommen sein.“ Auf S. 83 war zu lesen gewesen: „Zur Herkunft dieser Redewendungen [?] wurde vieles erwogen, auffällig jedoch ist es, dass sich entsprechende ‚Ich-bin-Formeln‘ auch bei Platon finden lassen, und zwar immer zur Selbstvorstellung einer Person anderen gegenüber. Ebenso lässt Johannes den Jesus diese ‚Ich-bin-Worte‘ als Rekognitionsformeln gebrauchen. Liegt es nicht nahe, dass Johannes hier wiederum bei Platon gedankliche Anleihe genommen hat?“ Mit Verlaub: Liegt es nicht, denn die Ausdrucksweisen entsprechen sich nicht.

<sup>14</sup> Im Anschluss an eine Stelle im *Euthyphron* heißt es dann eine Seite weiter (S. 58) quasi bestätigend: „In Wahrheit ... weist das Daimonion den Sokrates in die wahre Gotteserkenntnis ein“; etwas später (S. 60) will das Daimonion Sokrates „in die wahre Frömmigkeit mit dem Ziel der Eudaimonia einweisen“. (R.s ‚Eudaimonia‘-Begriff oder -Konzept wäre einer gesonderten Betrachtung wert.)

<sup>15</sup> R. fasst dies so: „Dieses Göttliche und Dämonische (θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον = *theíon ti kai dai- mónion*) überkommt den Sokrates von Kindheit an und zwingt [!] ihn, in Einheit mit dem Göttlichen zu leben, sodass Sokrates nicht gegen diese göttliche Eingebung angehen kann.“

<sup>16</sup> Der Rezensent kneift an dieser Stelle gleich vor der ersten sich unschwer (!) finden lassen- den „gedankliche(n) Nähe“: „So wie Platon lehrt Johannes Gott als *Vater* und *Geist*.“ Man sehe es ihm oder bei R. nach ...

Die zugehörige Fußnote 41 mit ihrem merkwürdigen Beginn „Vgl. etwa“<sup>17</sup> versieht alle sechs Verweise mit überaus irreführenden Kurzzustellungen (5x „wo Euthyphron / [3x] Sokrates / Dionysodoros“ sowie „Hier beschreibt sich Sokrates“). Hätte vielleicht schon R.s Referenz-Übersetzung, die zwei Stellen ohne ein doch so charakteristisches ‚Ich-bin‘ wiedergeben kann und mag,<sup>18</sup> diesen irritieren sollen? Zwei Drittel der in jedem einzelnen Fall eigens beschworenen „Ich-bin-Formeln“ stehen in abhängig-untergeordneten Satzkonstruktionen,<sup>19</sup> am Anfang einer Aussage steht die fragliche Wortkombination nie. Von einer wie auch immer gefassten ‚Selbstvorstellung‘ anderen Personen gegenüber kann m.E. nicht die Rede sein; diese fände man in schlichter Form in der christlichen Überlieferung des griechischen ‚Alten Testaments‘, der sog. Septuaginta (LXX), im Buch *Tobias* 12,15: „ich bin Rafael“ oder zur Wiedererkennung („Rekognition“?): „Ich bin’s, Joseph (euer Bruder)“ (*Gen* 45,3.4 LXX), aber auch an höchst prominenten Stellen göttlicher Selbstoffenbarung (*Ex* 3,6 und zumal 14 [ἐγώ εἰμι ὁ ὄν] sowie 20,2, aber auch *Jes* 45,18.19; 48,12 LXX u.ö.).

Am Anfang steht bei R. das Einzelwort. So beginnt seine Darstellung mit einer statistischen Auskunft (S. 9): „Platon verwendet das griechische Wort *alétheia*[<sup>20</sup>] (ἀλήθεια) 375-mal.“<sup>21</sup> Diesem Wort liege „die sprachgeschichtlich anschauliche Grundbedeutung ‚Unverborgenheit‘ zugrunde, der zufolge etwas oder jemand seiner Wirklichkeit gemäß erkannt wird“. Für R. folgt daraus: „Mit der Übernahme dieses Sprachgebrauchs gibt Platon zu erkennen, dass in seinem Verständnis die Wahrheit über den Weg des richtigen Denkens ans Licht gebracht werden kann.“ Und was gibt Aristoteles zu erkennen, wenn er das Wort ἀλήθεια verwendet?

<sup>17</sup> Vgl. das „und zwar immer“ im Text; R. scheint hier tatsächlich – mit Ausnahme des *Zweiten Briefes* (310c; zu dessen ‚Echtheit‘ S. 31 Fußn. 78) sowie zweier Vorkommen im von R. offenbar nicht (s. Fußn. 2, 21 und 52 auf S. 9, 17 bzw. 24) berücksichtigten *Alkibiades I* (113c & 131d) – alle Stellen mit exakt der Wortfolge ἐγώ εἰμι zu erfassen.

<sup>18</sup> *Euthyphron* 11c: „denn dieses Herumgehen und Nichtstehenbleiben habe nicht *ich* in sie [sc. unsere Reden] hineingebracht“ bzw. *Gastmahl* 194a: „Wenn du [sc. Eryximachos] aber jetzt an meinem Platze ständest“.

<sup>19</sup> *Phaidon* 115c, *Theaitetos* 149a und *Parmenides* 129d nach ὡς (in letztem Falle: „wird er [!] sagen, daß ich“ – !), *Gastmahl* 194a nach einem οὐδ.

<sup>20</sup> Im Original sind hier (wie noch öfter) Längenbezeichnung „ê“ und Akzent kombiniert.

<sup>21</sup> Ausgerechnet hier komme ich (ohne R.s technische Hilfsmittel einschlägiger CD-ROMs) unbedarft-netzunterstützt von zwei Seiten auf im Vergleich doch recht befremdliche „238 instances“; die Stellen des PERSEUS-Projekts (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>) könnten dabei im Einzelnen (samt meiner Addition) belegt werden. Sicher vertippt steht zur „Pluralbildung *theoí* (θεοί) ‚Götter‘“ des Johannesevangeliums, sie sei „nur einmal zu finden“ (S. 75): vielleicht wurde das θεοί von *Joh* 10,34 unmittelbar vor dem θεός von Vers 35 bei der Ermittlung aufgrund möglicher Großschreibung (ἐγὼ εἶπα· Θεοί ἐστε) nicht (mit)erfasst.

Wörter bereiten (Verständnis-)Schwierigkeiten. „Um die vollkommene Weite und Tiefe der johanneischen Logos-Christologie zu verstehen, muss man freilich wissen, dass das griechische Wort *lógos* (λόγος) in seiner deutschen Übersetzung mit ‚Wort‘ nur unvollständig wiedergegeben werden kann. Denn *lógos* bedeutet neben dem Begriff ‚Wort‘ auch ‚Ausspruch, seelsorgerlicher Zuspruch, Weissagung, Verkündigung, Unterricht, Offenbarung Gottes, vernünftiger Grund.“ (S. 39) Ist das Wort damit zureichend, gar vollständig erfasst? R. gibt eine (im Einzelfall hoch tendenziöse)<sup>22</sup> Auswahl der Angaben (s)eines hier herangezogenen Wörterbuchs, das nicht nur eine komplementäre oder alternative Liste ‚Sprechen; Aussage, Befehl, Gerücht, Sprichwort, Rede, Gespräch, (geschriebener) Text‘ zuließe; am angegebenen Ort wäre vielmehr als Hinweis eine (wenn auch etwas enge) Variante der hermeneutischen Grundregel *The ultimate arbiter is context* zu lesen – und zu beherzigen – gewesen: „d. Äußerung verschiedenster Form, so daß sich die jeweils richtige Übers. aus dem Zshg. ergibt“.<sup>23</sup> Stattdessen liest man zu Paulus (S. 102): „Das griechische Wort *pneúma* (= πνεύμα) bedeutet nämlich hier [sc. 2Kor 3,6] ‚Hauch, Seele als Ausdruck der Lebendigkeit, Lebenskraft, Lebenswille, Geist, Geistwesen und Gott selbst‘, beschreibt also [!] das freiheitliche *Geistleben* aus dem Evangelium“, oder allgemein (S. 16 Fußn. 17) „Der im obigen Text verwendete Begriff ‚vernünftig‘ heißt im Griechischen φρόνιμος = *phrónimos* und bedeutet ‚bei Verstande, vernünftig, einsichtsvoll, klug““ und (S. 69 Fußn. 68) „Das griechische Substantiv, welches hier mit ‚Überlegung‘ übersetzt worden ist, heißt λογισμός = *logismós* und bedeutet ‚Rechnen, Überlegung, Nachdenken““ – !

Die Bedeutungsangaben verschiedener Wörterbücher durchziehen das ganze Werk – irgendeinen methodischen oder theoretischen Klärungsbedarf sieht R. hier so wenig wie irgendwo anders und eröffnet sein drittes Kapitel mit: „Das Griechische kennt drei unterschiedliche Begriffe für Leben: das Substantiv *bíos* (βίος), ... dann das Substantiv *zôé* (ζωή) ... und schließlich *diáita* (δίαιτα)“ (S. 123); „Johannes kennt“ kurz darauf (S. 137) „zur Bezeichnung des Wortes ‚Leben““ auch noch „zum anderen das Substantiv *psyché* (ψυχή)“ – soll hier nahegelegt werden, griechische Autoren, ja das Griechische selbst frage sich, wie bzw. was es wohl zu ‚Leben‘ sagen könne und/oder solle?<sup>24</sup> Ganz ausschließen möchte

<sup>22</sup> Der Übersetzungsvorschlag des Wörterbuchs für eine ganz spezielle Stelle (1Kor 2,4a) „(Neb. κήρυγμα viell.) = d. seelsorgerliche Zuspruch (unter vier Augen)“ kommt R.s Faible für ‚Seelsorge‘ entgegen, die (S. 7) von Platon in das abendländische Denken eingeführt worden sei und im nicht beigegebenen Register einen unverächtlichen Platz eingenommen hätte.

<sup>23</sup> Die klassisch-dramatische Gestaltung eines Übersetzungsvorgangs ist in Goethes *Faust I* nachzulesen, wo die Hauptfigur anlässlich des ersten Verses des Johannesevangeliums über die Bedeutungen ‚Wort‘, ‚Sinn‘, ‚Kraft‘ und ‚Tat‘ nachsinnt (v.1217-37).

<sup>24</sup> Mit *Gorgias* 448c oder *Gesetze* 701c ließe sich noch αἰών in die muntere Runde werfen ...

man solch trübe Gedanken nach Fußnote 83 auf S. 113 nicht: „Freilich verwendet Platon zur Benennung des ‚Treibens törichter Dinge‘ das Verb: περιεργάζεσθαι (*periergázesthai*) in der Bedeutung ‚unnütze Dinge treiben, um die man sich nicht kümmern sollte‘“.<sup>25</sup>

Die Fixierung auf das Wortäußere kann den Blick für die Sache verstellen (S. 77 Fußn. 12): „Im Pentateuch begegnet die Vorstellung von Gott als Vater (אב = *’āb*) nur einmal, nämlich 5. Mose 32,6“ – und wenn der HERR Pharao ausrichten lässt (2. Mose 4,22): „Israel ist mein erstgeborener Sohn“? Umgekehrt kann R. aber auch festhalten (S. 94): „Bei Johannes ist der ‚erhöhte Gerechte‘ ein christologischer Schlüsselbegriff seiner Theologie.“ So? „Das Stichwort ‚Gerechter‘ erscheint zwar im Johannesevangelium nicht ausdrücklich“ (S. 91 f.), doch<sup>26</sup> gilt es, einen wichtigen Anschluss herzustellen (S. 96): „Die im Johannesevangelium [nb. nirgends] anzutreffende Rede vom ‚erhöhten Gerechten‘ ist ihrerseits durch Platons Rede vom ‚Gekreuzigten‘ als gedanklich angereichert zu sehen.“<sup>27</sup>

„Als ganz eigentümlicher Gedanke Platons ist seine Rede des *gekreuzigten Gerechten* zu verstehen“, hatte R. entspannt zusammengefasst (S. 73).<sup>28</sup> Obwohl „(n)icht eigentlich zur Theologie [!] Platons gehörend“, sei die ‚Rede vom Gekreuzigten‘ „in der späteren theologischen Gedankenbildung äußerst wirksam

<sup>25</sup> Fußnote 61 (S. 135) sekundiert: „Platon verwendet hierzu die Formulierung: μοχθηρὸς τὴν ψυχὴν = *mochthêrós tēn psyhén* in der Bedeutung: eine schlechte, elende, unbrauchbare Seele“. Auf ein „Vgl. Pape-GDWH [lies: -GDHW wie ‚Handwörterbuch‘; dto. S. 98 Fußn. 4], Bd. 1, S. 960, Artikel: ἐπιμέλεια = *epiméleia* mit der Bedeutung: ‚Sorge, Sorgfalt, sorgfältige Betreibung einer Sache.‘“ folgt S. 128 Fußn. 26 das denkwürdige (wie in der vermutlich gemeinten Sache durchaus zweifelhafte, vgl. *Herodot* 6,105,2) „Diese Bedeutungen finden sich als einziger vorplatonischer Beleg bei Thukydides (5. Jh. v.Chr.)“, an den R. wohl auch bei dem „attischen Redner Thukydides (etwa 455–396 v.Chr.)“ dachte (S. 106) – oder etwas weniger als dachte ... Für schlagend (*at least* unglücklich) halte ich schließlich die Formulierung (S. 90 Fußn. 71): „anstelle des Wortes ‚erhöhen‘ steht im LXX-Text hier das Verb *theínai* (= θείναι [übliche Zitierform τιδέναι bzw. τίθημι]) in der Bedeutung von ‚aufstellen, aufhängen‘“. Wenig verwundert da (S. 99): „48-mal verwendet Paulus das Substantiv ‚Evangelium‘ ...“ (mit der Abrundung: „welches er immer zur Hervorhebung betont im Singular gebraucht.“)

<sup>26</sup> R.s Fortsetzung lautet (nunmehr S. 92): „wohl aber der Sinnzusammenhang vom ‚Gehen Jesu zum Vater‘ mit dem der Gerechtigkeit. So lehrt Jesus seine Jünger:“ usw. Zu Vorgehensweise wie ‚Logik‘ R.s hätte es allerdings auch gepasst, sich auf *Joh* 5,30 zu berufen, wo Johannes Jesus sagen lässt: „mein Gericht ist gerecht“ (ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ δίκαια ἐστίν) – wessen Gericht gerecht ist, ist der nicht auch irgendwie ein ‚Gerechter‘?

<sup>27</sup> Der hier vernachlässigte Parallel-Passus zu Paulus lautet (S. 121 f.): „Das paulinische ‚Wort vom Kreuz‘ kann seinerseits durch Platons Philosophie als hermeneutisch ergänzt verstanden werden“; seine Verkündigung sei „in Platons Rede vom ‚gekreuzigten Gerechten‘ vorgezeichnet“.

<sup>28</sup> Die eigentümliche Formulierung „Platons Rede des gekreuzigten Gerechten“ findet sich auch S. 93. Der Rezensent denkt dabei unwillkürlich an Jean Pauls *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei* ...

geworden“ (S. 70) und erfährt deshalb eine eigene Behandlung.<sup>29</sup> Entfaltet und konkretisiert wird einem diese ‚äußerste Wirksamkeit‘ mit keiner Silbe – und führt zu einem, wenn nicht dem Hauptanstoß dieser Veröffentlichung.

Zugespitzt: R.s ‚Untersuchung‘ liest sich wie die ambitionierte Neufassung eines ungeschriebenen Erlebnisberichts *Platon, John & Paul und ich*. „So muss man nüchtern sagen, dass eine Anbindung dieses Werks an die laufende Forschungsdiskussion nahezu vollständig unterbleibt“, (be)findet Daniel Lanzinger in seiner Besprechung der Erstauflage. „Man hat den Eindruck, dass die zitierte Literatur nicht über den privaten Bibliotheksbestand des Verfassers hinausgeht.“<sup>30</sup>

Die (doch wohl vom Verlag verantwortete) Buchrückseite bescheinigt R. in erfreulicher Unbefangenheit, dass man derlei assoziativ-spekulative Parallellektüre betreiben und für eine Publikation aufbereiten kann, „ohne zu tief in die wissenschaftliche Diskussion einzusteigen“. In der Tat lässt sich fragen, ob das nunmehr nachgetragene *Literaturverzeichnis* (S. 169 f.) dem Unbehagen eines wissbegierigen Lesers nicht ungewollt Vorschub leistet. Bibliographisches Geschwätz ersetze nie ein Argument, aber soll man wirklich einmal die hier zusammengestellten 54 Titel durchgehen und ‚sichten‘? Neben einem guten

<sup>29</sup> So kann R. auch nicht ‚Gott‘ bei Paulus untersuchen, ohne ‚Evangelium‘ (S. 97-105) und „Das Wort vom Kreuz“ (S. 110-119) in den Blick zu nehmen. Ziemlich in der Luft hängt hingegen ein Exkurs zu „Jesus und Dionysos“ (S. 85-89), der entsprechend im Resümee „Parallelen zu Platon“ (S. 95 f.) nicht auftaucht, obwohl er unmittelbar zuvor (S. 95) in der „Zusammenfassung“ für Johannes noch einen Unterpunkt (sc. „3.“) abgegeben hatte; R. eröffnet ihn mit einem nicht weiter erläuterten – sollte man sagen: SO nichtssagenden? – „Noch ein anderer Aspekt der weltverwandelnden Herrlichkeit Jesu muss bedacht werden“. Statt über den ‚Weinstock‘ Jesus hätte man hier sicher auch ein paar Seiten zum ‚guten Hirten‘ auf der (Negativ-)Folie von *Staat* 343a f. oder *Gorgias* 516a f. verlieren können.

<sup>30</sup> [http://biblische-buecherschau.de/2012/Richert\\_Platon.pdf](http://biblische-buecherschau.de/2012/Richert_Platon.pdf) („Zitierweise Daniel Lanzinger. Rezension zu: Friedemann Richert: *Platon und Christus*. Darmstadt 2011. in: bbs 3.2012“). Stellvertretend wie exemplarisch für warum auch immer ausgeblendete Literatur stehe *Platons Begriff der Wahrheit* (von Jan Szaif, Freiburg/München: Karl Alber 1996 [als durchgesehene Studienausgabe 1998, 561 S.] Kaum gestützt wird Lanzingers Vermutung „einer populärwissenschaftlichen Darstellung“, die vielleicht einiges in einen anderen Rahmen stelle, durch R.s aktuelles *Vorwort* (S. 8), dass „in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Theologie so gut wie keine Bezugnahme auf Platon als gedanklichen Vorläufer des Neuen Testaments zu finden ist. Dem will dieses Buch einen bescheidenen Beitrag entgegenstellen.“ R.s Einschätzung momentaner (theologischer) Fachliteratur kann ich nicht beurteilen, stieß aber immerhin auf eine Arbeit von Theo K. Heckel: *Der Innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs* (WUNT II 53), Mohr Siebeck: Tübingen 1993 [X, 257 S.] und warte sonst wie überhaupt getrost auf weitere Lieferungen des RAC (*Reallexikon für Antike und Christentum*), das bereits bis zum Stichwort „Perle“ gekommen zu sein scheint („Paulus“ erschien Ende März 2015) – ‚Platon‘ rückt in Sichtweite. [Inzwischen wurde nach [https://www.antike-und-christentum.de/rac\\_tools/stichwortliste](https://www.antike-und-christentum.de/rac_tools/stichwortliste) – zwischen "Plagiat" und "Platzordnung" – der "Platonismus" behandelt (2016 in Band 27, S. 837-955).]

halben Dutzend „Weitere Nachschlagewerke“ bietet R. unter „Literatur“ genau wie ausschließlich die in seinen Anmerkungen (überwiegend ein einziges Mal)<sup>31</sup> angeführten Arbeiten.

So erfährt der Leser auch in Abschnitt „5. Der Gekreuzigte“ (S. 70-72) nichts über ‚die berühmte Stelle‘ (sc. *Staat* 361e–362a)<sup>32</sup> in Rezeption und Forschung: nichts zu Ciceros *Staat* III 27 oder Clemens von Alexandriens *Teppichen* 5,108,2<sup>33</sup> – selbst eine so naheliegende Parallele wie *Gorgias* 473c („wenn er dann schließlich gekreuzigt ... wird“) bleibt unbemerkt oder zumindest unerwähnt. Erhellende Informationen und/oder Interpretationen aus der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Platon: Fehlanzeige. Selbst „(d)as entsprechende Verb für ‚ans Kreuz schlagen‘“<sup>34</sup> scheint keiner näheren Betrachtung wert oder bedürftig, obwohl

<sup>31</sup> So bei 34 der hier verzeichneten Titel. Als man das *Literaturverzeichnis* anfügte, beließ man die ausführlichen Nachweise der Fußnoten weitestgehend unverändert (23-mal „Walter Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin, New York 1971“ – eine „6., völlig neu bearbeitete Auflage“, der sog. Bauer-Aland, hätte seit 1988 zur Verfügung gestanden), so dass die Angaben praktisch in doppelter Ausfertigung vorliegen. Durch dieses Raster fiel meines Sehens nur Hesiods *Theogonie* (S. 60 Fußn. 24). – Am (für R. vielleicht durchaus relevanten) Rande: „Das Projekt einer Revision des Bauerschen Wörterbuchs (BAA) ... befindet sich z.Zt. [sc. Projektbeginn: 1.1.2010] in der Planungs- und Vorbereitungsphase. Geplant ist eine komplette Revision von BAA in zwei [hier durch das Semikolon bezeichnete?] Phasen (semantische Definition aller Lexeme, konsistente Rubrizierung der Einträge nach semantischen Kriterien, Verortung der Lexeme in semantischen Feldern; Minimierung des Luther-Idioms, Vermehrung des lexikologischen Belegmaterials bes. um Papyrus- und Inschriftfunde).“ S. [http://www.nt1.evtheol.uni-muenchen.de/forschung/projekte/daten/dutoit\\_baa.html](http://www.nt1.evtheol.uni-muenchen.de/forschung/projekte/daten/dutoit_baa.html)

<sup>32</sup> „Writers on Plato and Christianity have often compared the fate of Plato’s just man with the crucifixion.“ (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D2%3Asection%3D362a>)

<sup>33</sup> Mit dem ausdrücklichen Bezug auf τὰ τοῦ Πλάτωνος ἐν Πολιτείᾳ – Vgl. (deutsch) <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel256-19.htm>.

<sup>34</sup> Bei R. irrtümlich „ἀνασχινδύλειν = *anaschindyleín*“ – die Grundform zum platonischen ἀνασχινδύλευθήσεται lautet ἀνασχινδύλεύειν. Ähnlich befremdlich ist die Verwechslung von (sc. ἡ) εὐαγγελία – für 2. Samuel 18, 25 korrekt zitiert resp. akzentuiert, aber mit „gute Botschaften“ wiedergegeben! – und (sc. τὰ) εὐαγγέλια (so nur 2. Samuel 4,10) und die Unschärfe bei der Erfassung „alle(r) LXX-Stellen zum Begriff ‚εὐαγγέλιον = *euangélion*<‘>“ (S. 98 Fußn. 8). Auf derselben Seite hält R. das lateinische Substantiv *nuntius* offenbar für ein Neutrum: „Dieses Geschehen [sc. die Aufnahme in den Himmel – bei R. (je-?)des Kaisers; im ausführlich zitierten Beleg bei Seneca (Fußn. 7) geht es um die ‚Himmelfahrt‘ Drusillas] wird als *bonum nuntium*, d.h. als *euangélion* gefeiert.“ (Genus-Assimilation ans ‚Evangelium‘?) und verbreitet (Fußn. 4) einiges Durcheinander: „Vgl. Theaitetos 144b, wo Sokrates das Lob des Theaitetos in Bezug auf den Sohn des Euphronios wie folgt beantwortet“ – Theaitetos *ist* der Sohn des sonst offenbar unbekanntenen Euphronios (aus Sunion); somit kann ‚Lob des Theaitetos‘ kein Genitivus subjectivus sein, es sei denn, dieser wollte oder sollte sich selbst loben (abgesehen davon, dass Theaitetos erst in Abschnitt 144e mit: „Doch, wir würden das zuerst prüfen.“ die Szene im engeren betritt und zu Wort kommt); ein möglicher Genitivus objectivus ergäbe aber ein in sich verdrehtes ‚Lob

es „nur an dieser Stelle begegnet“ (S. 71 Fußn. 71). Bei Schleiermacher wird der ‚Gerechte‘ „zuletzt ... noch aufgeknüpft“, und ein Herausgeber merkt an: „Gemeint ist die ‚Pfählung‘, eine der Kreuzigung ähnliche Hinrichtungsart.“ Alles eins bzw. einerlei?<sup>35</sup>

Dabei gibt auch der sporadische und höchst selektive Rekurs auf vorhandene Literatur sehr zu denken. Beim Referat d e s Referenzwerkes R.s für das Johannesevangelium<sup>36</sup> wird aus „Täuferjünger“ die sonst meines Sehens praktisch unbekannte Gruppierung der „Taufjünger“ (S. 75 Fußn. 4) – lediglich ein Versehen, wie es jedem einmal passiert? Ebenda nennt R. unter Berufung auf Berger: „Palästinäer, die sich um die christlichen Führungsfrauen Maria, Martha und Maria Magdalena scharten“ – irgendwie interessant, aber leider in der Sache völlig irreführend herausgelesen aus „eine palästinische Gruppe, die sich am Glaubenszeugnis der großen christlichen Frauen der Frühzeit orientiert (Maria und Martha; Maria Magdalena) (»Palästinäer«)“.<sup>37</sup>

Das Zitat (!) aus Carl Schneider<sup>38</sup> hätte schon für sich genommen stutzig machen können: Im Dionysoskultus hätten Mainaden (R. erklärt: „= dionysische Kultanhängerinnen“) mit den Zähnen rohes Fleisch zerrissen – „als Sakrament der Vereinigung mit Gott“ (S. 88). Unabhängig vom ‚Sakraments‘verständnis

---

auf Theaitetos in Bezug auf diesen selbst‘. Kurz: der tatsächliche Lobredner ist der Gesprächspartner Theodoros – bzw.: Theodoros lobt(e) den Theaitetos.

<sup>35</sup> Dieser Abschnitt steht in erheblicher sprachlich-gedanklicher ‚Nähe‘ zu einem erst zwanzig Seiten weiter (S. 92 Fußn. 83) in anderem Zusammenhang („Vgl. zum Folgenden:“) genannten Titel, der im Netz verglichen werden kann (<http://catholic-church.org/ao/ps/reiser5.html>); die ungekennzeichnete ‚Verarbeitung‘ dieser Vorlage gibt dem Rezensenten fast unlösbare Rätsel auf. Um etwaig Interessierten an diesem hochsensiblen Punkt ein eigenes Urteil zu ermöglichen, stellt er gerne (s)eine Datei mit den beiden Texten zur Verfügung.

<sup>36</sup> Berger, Klaus: *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*. Stuttgart: Quell Verlag 1997 [312 S.] – mit 14 ‚Nennungen‘ der Spitzenreiter unter den Verweisen (neben und nach den Wörterbüchern).

<sup>37</sup> Berger hatte diese Gruppe in seinem Buch als „nur hypothetisch erschlossen“ bezeichnet und sein Stochern im Nebel unseres weitreichenden Unwissens mit dem (zumindest den Rezensenten plättenden) Zusatz verbrämt: „(O)hne Zweifel gab es Menschen, die wesentlich an diesen Frauengestalten orientiert waren, ob sie nun eine abgrenzbare Gruppe bildeten oder nicht.“ Alle „kleineren Gruppen, die sich meines Erachtens als Adressaten des JohEv ausmachen lassen“, hat Berger aus dem Evangelium herausgesponnen. Wäre da nicht zur Abwechslung der Einstiegssatz: ‚Wir kennen den oder die Adressaten des Johannesevangeliums nicht‘, erfreulich erfrischend, bevor man – vielleicht – vorsichtige, d.h. umsichtig abgesicherte Mutmaßungen über mögliche Zielgruppen anstellt?

<sup>38</sup> *Geistesgeschichte der christlichen Antike*. (Gekürzte Sonderausgabe der 1954 unter dem Titel ‚Geistesgeschichte des antiken Christentums‘ erschienenen zweibändigen Originalausgabe) München: C.H. Beck 1970 [IX, 693 S.]; dieses Werk stand auch Pate für R.s in seiner (hier wie dort) unbelegten Pauschalität entwaffnendes „Der Lieblingsgott der damaligen Zeit war Dionysos“ (S. 85). Zur ‚Geburt von Platon und Christus aus dem Geiste Carl Schneiders‘ gibt es leider keinerlei weiterführenden Hinweise.

vorchristlicher Anhängerinnen des Dionysoskultes ahnt man fast – und tatsächlich: Im Original steht „mit dem Gott“!<sup>39</sup> Ob R. hier auf sich selbst bzw. den von ihm referierten neutestamentlichen Sprachgebrauch zurückgegriffen hat? „Meist wird das Wort *theós* (θεός) mit dem maskulinen Artikel *ho* (ὁ) bestimmt, um so den christlichen Gott näher zu bezeichnen, bisweilen wird jedoch aus stilistischen Gründen nur das artikellose Nomen *theós* (θεός) verwendet.“ (S. 74) Das Auslassen des Artikels bei ‚Gott‘ ist im Deutschen allerdings keine Frage nur oder überhaupt der Stilistik.<sup>40</sup>

Für ein wenig Aufsehen ‚im Großen‘ könnten zwei ‚Thesen‘ sorgen, die R. im letzten Kapitel *Die Wendung zu den Alten* (S. 160-164) ganz unterschiedlich unterbreitet. Die eine könnte man tendenziös so zusammenfassen, das Christentum sei in erster Linie im theologisch-gebildeten Gespräch mit Platon entstanden (und hätte so zugleich einen möglichen Zugang zum Untertitel gewonnen); tatsächlich heißt es aber (S. 160): „Demnach ist das Christentum, wie Johannes und Paulus es lehren, in erster Linie nicht aus dem hebräisch-alttestamentlichen Judentum hervorgegangen, sondern im theologisch-gebildeten Gespräch mit Platon und dem davon inspirierten Hellenismus, auch jüdischer Provenienz, entstanden.“ Die hier in einer Fußnote (2 auf S. 160 f.) namentlich zugeordnete „entgegengesetzte Position“ sehe das Christentum ganz aus einem hellenistisch beeinflussten Judentum hervorgegangen, stütze sich aber in ihrer Argumentation vor allem auf Markus und Lukas. Diese scheinbar so abgrundtiefe Gegensätzlichkeit löst sich freilich m.E. praktisch von selbst auf, wenn man berücksichtigt, von welchem bzw. wessen Christentum jeweils die Rede ist. R. rührt hier an das Pulverfass des Verhältnisses von Judentum und Christentum; ob seine diesbezüglichen Äußerungen<sup>41</sup> in der Sache einer konstruktiven Auseinandersetzung dienlich sind, möchte ich bezweifeln. Der Satz: „Das Alte Testament des jüdischen Glaubens wird durch das Neue Testament des Evangeliums Gottes ersetzt“ (S. 120) hätte allerdings m.E. so oder so (als

<sup>39</sup> So zuvor schon (S. 87) die Freud'sche Verschreibung bei der „Ekstase des Heiligen Geistes“ (bei Schneider: „heiligen“).

<sup>40</sup> Von diesen „stilistischen Gründen“ des artikellosen Gottes (wiederholt S. 105) weiß Fußnote 1 „Vgl. Friedrich Blass/Albert Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1979<sup>15</sup>, § 254“ (seit der „14., völlig neubearbeitete(n) und erweiterte(n) Auflage“ von 1975 in der Bearbeitung von Friedrich Rehkopf mit „Blass / Debrunner / Rehkopf“ auf dem Umschlag betitelt und unter dem Kürzel ‚BDR‘ geläufig) nichts.

<sup>41</sup> So das Resümee S. 95, das Personenverständnis Gottes bei Johannes sei „nicht der alttestamentlichen Tradition geschuldet, sondern weist vielmehr eine gedankliche Nähe zu Platons Gotteslehre im *Timaios* auf“; S. 121 wird bei Paulus ausdrücklich („wie auch bei Johannes“) darauf Bezug genommen (ähnlich heißt es für diesen S. 108 zu der hier nur ganz obenhin anzutippenden Konzeption ‚Gott als Vater‘: „weniger der alttestamentlichen Tradition zu entnehmen als vielmehr der Theologie Platons verwandt“, mit selbstbewusstem: „wie schon bei Johannes nachgewiesen“ [sc. S. 77 f.]).

wie auch immer gedachtes Referat paulinischer Theologie) irgendjemandem aufstoßen müssen.

Die andere ‚steile These‘ tarnt R. zunächst hinter dem möglichen Einwand, „der da etwa lautet: Weder Johannes noch Paulus haben die Philosophie von Platon je gehört, geschweige denn selbst gelesen. Das mag sein, wer wollte das bestreiten?“, um sogleich zu kontern (S. 160): „Das Gegenteil ist aber, wie sich gezeigt hat, indes viel wahrscheinlicher.“ Heißt das denn nicht: Johannes und Paulus haben hochwahrscheinlich von Platon gehört, ja ihn womöglich sogar selbst gelesen – ? Die „Brücke des Hellenismus“, über die Platon und seine Gedanken bei einer Zeitdifferenz von circa 400 Jahren sowohl zu Johannes als auch zu Paulus gebracht worden sein sollen, scheint aber doch recht luftig konstruiert. Für die „bildungsbedingte Verwandtschaft“ wird (S. 161) „das [?!] antike Bildungssystem zur Zeit der frühen Christen“ bemüht: In „sogenannte(n) Florilegien“ sei den Schülern „eine klassische Zusammenstellung der Lehren Platons, Aristoteles<‘> und der Stoa“ gegenübergetreten. „Platons Gedanken wurden in der frühen Kaiserzeit wie eine Richtschnur für das richtige Denken angesehen, um der Wahrheit, Gott, der Welt- und Lebenserschließung auf die Spur zu kommen. Freilich nicht in der Weise, dass jeder Gebildete alle Texte Platons gelesen hätte, vielmehr bediente man sich der bereits erwähnten Florilegien der Grammatikschulen, die auch die Lehren Platons beinhalteten“, holt R. dann noch einmal weit wie absichernd aus (S. 163), ohne ein Wort über die Überlieferungslage und konkrete Gestalt(ung) dieser ‚Blütenlesen‘ zu verlieren – waren alle im Buch herangezogenen Platon-Stellen darin zu finden?

Und welche allgemeinbildende oder weiterführend-höhere Schule des Altertums hat Paulus „beliebte rhetorische Stilmittel“ wie „Apologie“ und „Schriftbeweis“ (S. 162) gelehrt?<sup>42</sup> Eine Vermutung zu Johannes mit dem Stichwort „Platonismus im weitesten Sinne“ führt R. ebenda<sup>43</sup> zu einem bündigen: „Wir bejahen diese Frage und gehen mit guten Gründen davon aus, dass sowohl Paulus als auch Johannes aufgrund ihrer Bildung in der Tat mit dem Gedanken gut Platons in Berührung gekommen sind und sich dessen zu Zwecken ihrer Theologie in Auswahl bedient haben.“<sup>44</sup> Wenn solche Gedanken „zudem Anhalt

<sup>42</sup> Die Auskunft: „Hier [sc. im ‚Aufsatzunterricht‘] wurde die Beherrschung bestimmter Literaturgattungen wie Fabeln und Mythos, Erzählung und Geschichte, Chrie (weisheitliche Lebensregeln) und Sprichwörter eingeübt“ (S. 161) geht als Ganzes wie in ihren Teilen dem Rezensenten wie ein Mühlrad im Kopf herum ...

<sup>43</sup> Gleich zu Beginn von *II. Johannes* (S. 34) hatte R. selbst noch weit allgemeiner formuliert, dass „auch der Platonismus als geistige Folie zur Konzipierung des Johannesevangeliums gedient haben dürfte“.

<sup>44</sup> Vage ‚Berührungen‘ und zweckgebundene Bedienung „in Auswahl“ entziehen schärferen Rückfragen vorsorglich einen soliden Diskussions-Boden.

an einem neu aufbrechenden Bildungsverständnis in der ersten Hälfte der römischen Kaiserzeit (30 v.Chr. bis 284 n.Chr.)“ finden, vermag der Rezensent – Berufung auf ausgewiesene Fachmänner für Dogmengeschichte hin oder her – angesichts eines Aufbruchs in Verbindung mit einem Zeitraum von rund 300 Jahren oder 3 Jahrhunderten nicht mehr zu folgen. R. hingegen kommt zu dem Schluss (S. 164): „Ein neuer Geistesfrühling kündigte sich an. An diese Bildungstradition konnten Paulus und Johannes, wie gezeigt, nahtlos anknüpfen.“<sup>45</sup>

Der Verlag verbreitet über das Internet<sup>46</sup> „Das Lob der Presse“ (!): „Insgesamt bietet das verständlich geschriebene Buch nicht nur einen interessanten Quereinstieg ins Neue Testament, sondern auch manche Anregung, Platon von der Bibel her neu zu entdecken“, wird eine oder die *Reformierte Presse* zitiert, und aus der Zeitschrift der Katholischen Lehrer- und Erziehergemeinschaft *Begegnungen* wird ein ungenannter Rezensent Christian Goldstern durchaus sinnwährend zusammengeschnitten:<sup>47</sup> „Es gibt Bücher, bei deren Lektüre man sich fragt, warum dieses Buch eigentlich erst jetzt erschienen ist. Zu diesen gehört das vorliegende Werk. Insgesamt ein höchst lesenswertes Werk, das jedem, der sich für die Philosophie der Antike oder für die Ursprünge der christlichen Theologie interessiert, nur wärmstens empfohlen werden kann.“ Die Verfasser dieser beiden ‚Pressestimmen‘ haben ein anderes Buch gelesen – oder entschieden anders gelesen.

R. scheint solche Reaktionen fast schon beängstigend bewusst intendiert zu haben: „Und das alles wird den geneigten Lesern so vorgelegt, dass man weder Philosoph, Altphilologe noch Theologe sein muss, um an diesem Buch Gefallen zu finden“, lautet die Selbsteinschätzung des Verfassers (S. 7), und eine bereits dritte Auflage nur drei Jahre nach der Erstauflage (2011) scheint ihm Recht zu geben; „das Buch“ sei „sowohl in Fachkreisen als auch in der gebildeten Leserschaft über Deutschland hinaus positiv und anerkennend aufgenommen worden“, heißt es im *Vorwort zur 3. Auflage* (S. 8 – "im Frühjahr 2013"!).

Mir wäre schon an einer treffenden Charakterisierung von R.s Darstellungsform sehr gelegen, wie R. seinerseits dem Evangelisten Johannes „den besonderen

<sup>45</sup> Sympathisch wie bezeichnend kommt R. unmittelbar im Anschluss an obiges Zitat auf eine Platon-Freske in der Sebastian-Rinz-Straße (Frankfurt/Main) zu sprechen, die für ihn zusammen mit einem Fresko eines Klosters in der rumänischen Moldau die ungebrochene Wertschätzung des antiken Philosophen in der orthodoxen Kirche versinnbildlicht.

<sup>46</sup> [http://www.wbg-wissenverbindet.de/shop/ProductDisplay?urlRequestType=Base&catalogId=10051&categoryId=&productId=202533&urlLangId=-3&langId=-3&top\\_category=&parent\\_category\\_rn=&storeId=10151](http://www.wbg-wissenverbindet.de/shop/ProductDisplay?urlRequestType=Base&catalogId=10051&categoryId=&productId=202533&urlLangId=-3&langId=-3&top_category=&parent_category_rn=&storeId=10151) [Nunmehr nur noch als „Pressestimme“ unter <https://www.wbg-wissenverbindet.de/6682/platon-und-christus...>]

<sup>47</sup> [http://ka.graz-seckau.at/upload/file/begegnungen\\_3-12\\_web.pdf](http://ka.graz-seckau.at/upload/file/begegnungen_3-12_web.pdf) (dort auf S. 44 f. - NICHT, wie lt. Inhaltsverzeichnis [S. 3], ab Seite "42" ...)

Sprachstil einer mitunter monoton schwebenden Sprache“ zuschreibt (S. 75). Begriffskombinationen wie ‚veritativer Sprachgebrauch‘ oder ‚doxologisches Wahrheitsverständnis‘ (vereint etwa auf S. 52) sind überaus selten; bereitet die Verselbständigung von Begriffen und Gedanken (dem Rezensenten!) Schwierigkeiten? Aus „Er [s. sogleich!] verwendet hierfür *expressis verbis* den Begriff ‚Theologie‘ (θεολογία = *theología*), der im gesamten Werke Platons nur an dieser Stelle [sc. *Staat* 379a] erscheint“ (S. 63) wird binnen weniger Seiten ein „stellt dem [sc. abgelehnten Mythologien der Dichter] *expressis verbis* seine positiv gefasste *Theologie* gegenüber“ (S. 72).<sup>48</sup> Hätte man gleich zu Beginn aufmerken bzw. abwinken sollen, wenn Sokrates unvermittelt „als wahrhaftig kundiger Seelsorger“ eingeführt wird (S. 10) und seine Ankläger „nicht aus der reinen Wahrheit heraus“ leben (S. 11)?

Ein letztes, etwas umfänglicheres Beispiel (S. 77): „Dieser Gott-Vater wird im Johannesevangelium allen anthropomorphen Missdeutungen<sup>[49]</sup> entzogen, indem er allein als geistige Gottheit zu verstehen ist. Deutlich wird dies anhand der Formulierung: *Gott ist Geist* (πνεῦμα ὁ θεός). Denn diese ist ihrem Satzbau nach dem klassischen Griechisch entnommen, sodass hier das Wort ‚Geist‘ (*pneúma* = πνεῦμα) als Prädikatsnomen zu ‚Gott‘ (*ho theós* = ὁ θεός) ausgemacht werden kann. Insofern ist der inhaltliche Schwerpunkt dieser Aussage die *Geistigkeit* Gottes. Zielpunkt dieser Wendung ist es demnach, Gott sprachlich so zu bestimmen, dass er sich allen wie auch immer ortsgebundenen Kulttheologien entzieht. Mithin ist die theologische Redeweise von der Geistigkeit Gottes als abstrakte Denkleistung des Johannes zu begreifen, die jegliche materielle Konnotation in Bezug auf Gott verhindern will. Die Geistigkeit Gottes als Vater wahrt somit die Freiheit und Unvordenklichkeit Gottes. Mit anderen Worten: Gott ist als *geistige Person* zu verstehen. Mit diesem Gottesverständnis greift Johannes nicht nur platonisches Denken auf, sondern“ – halt: da vers schlägt es mir denn doch die Sprache.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Das unmittelbar hierauf folgende erratische „Das *Sein des Gottes*.“ [!] möchte man für einen Satz- und Setzfehler halten; ein halbes Dutzend Zeilen weiter heißt es: „Das *Sein des Gottes* theologisch erfassend, kommt Platon letztlich zur Erkenntnis“ usw.

<sup>49</sup> Gleich zu Beginn von *II. Johannes* hatte R. festgehalten (S. 74): „Die von Platon eingeleitete Überwindung der anthropomorphen Theologie (!) der hellenistischen Antike ist im gesamten Neuen Testament zur vollen Blüte gekommen: Seine Autoren verlieren kein ausdrückliches Wort der Kritik an einer anthropomorphen Gottesvorstellung. Vielmehr setzen sie alle den personenhaft gedachten, *einen* Gott voraus, der mit dem maskulinen Substantiv *theós* (θεός) in der Bedeutung von ‚Gott‘ bezeichnet wird.“

<sup>50</sup> Hinlänglich verunsichert hat mich dabei vielleicht auch das Endurteil des LG München I vom 8. September 2011 (Az. 7 O 8226/11): „1. Das Zitat ‚Mögen hätte ich schon wollen, aber dürfen habe ich mich nicht getraut‘ von Karl Valentin ist ein urheberrechtlich geschütztes Sprachwerk i.S.d. § 2 UrhG.“ – An solchen Stellen allerdings (fast möchte man sagen: wie beim Ganzen ...) als Korrekturleser, Lektorat oder was immer nicht ein-

Ist dem biographisch beizukommen – und R. nur vor dem Hintergrund seines beruflichen wie akademischen Werdegangs, hier insbesondere seiner Doktorarbeit *Der endlose Weg der Utopie. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte, Konzeption und Zukunftsperspektive utopischen Denkens*,<sup>51</sup> wirklich zu verstehen?

Hat womöglich der Rezensent das Ganze aufgrund seiner persönlichen Disposition allzu verkniffen betrachtet und verfolgt?<sup>52</sup> R. hatte schon zur Erstaufgabe bemerkt, sein Buch wolle (!) „in der Haltung christlicher Narrenfreiheit gelesen werden“ (S. 7). Für sich selber folgert er dabei eine *win-win*-Situation: „Leiht mir jemand sein Ohr und sagt: ‚Der Narr hat recht gesprochen‘, soll es gut sein. Werde ich darob ausgelacht, so trage ich das Los des Narren, wenigstens gesprochen zu haben, aber nicht gehört worden zu sein. Mit Lachen will ich es dann nehmen, kommt diesem doch nach Platon auch ein heilsames Moment zu.“<sup>53</sup>

---

zugreifen, scheint mir den Tatbestand einer unterlassenen Hilfeleistung zu erfüllen und sollte unter Strafe gestellt werden.

<sup>51</sup> Die „Internet-Fassung 2005 der gleichnamigen Dissertation. Eingereicht 1999 an der Augustana. Theologische Hochschule der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. Neuendettelsau – Satzidentisch mit der 2001 veröffentlichten Verlagsausgabe, erschienen bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt“ ist unter [http://www.augustana.de/fileadmin/user\\_upload/dokumente/promotionen/Richert\\_Der\\_endlose\\_%20Weg\\_2005.pdf](http://www.augustana.de/fileadmin/user_upload/dokumente/promotionen/Richert_Der_endlose_%20Weg_2005.pdf) zu studieren. Zur Person teilt die Rückseite des Buchumschlags mit: „**Friedemann Richert**, geb. 1959, ist promovierter Theologe, evangelischer Pfarrer und Feuerwehrseelsorger im Ehrenrang eines Brandmeisters. Seit Herbst 2011 ist er Dekan des Kirchenbezirks Künzelsau.“

<sup>52</sup> Für eine ‚durchgesehene‘ Auflage enthält das Buch bemerkenswert viele Unschärfen und Druckfehler (zumeist im weiteren Sinne), von etwas komme „in drei Kapitel“ zur Sprache (S. 7) bis zu einem „in Tübingen erschienen Werk“ (S. 160 Fußn. 2): In einem Platon-Zitat steht (S. 15) „nach deiner Absicht“ statt ‚Ansicht‘, im Homer-Zitat nach Johann Heinrich Voß (S. 97 Fußn. 2) „mit Rock und Mantel begleiten“ statt ‚bekleiden‘, biblisch (für *Joh* 17,2 auf S. 41) „damit er das ewige Leben gebe denen, die“ statt ‚allen‘ (richtig S. 80 und 140); der Gewährsmann Ferdinand Christian Baur blieb bei beiden Nennungen (S. 68 Fußn. 61 und S. 169) ein „Bauer“ (seine ‚religionsphilologische [!] Untersuchung‘ von 1837 *Das Christliche des Platonismus* mit dem bei R. unterdrückten Alternativtitel *oder Sokrates und Christus* gemeinfrei z.B. unter [https://archive.org/stream/bub\\_gb\\_liq2w1QgyoQC#page/n5/mode/2up](https://archive.org/stream/bub_gb_liq2w1QgyoQC#page/n5/mode/2up)); „Theaitetos 262c“ kann (S. 24 Fußn. 51) nicht verglichen werden, da es diese Stelle ebenso wenig gibt (der Dialog steht nach Stephanus-Zählung auf den Seiten 142a bis 210d) wie „Phaidros 66d–67a“ (S. 131 Fußn. 45); im Evangelium nach Johannes 1,16 steht nicht ‚treffend zum Ausdruck gebracht‘ (S. 39): „Und von seiner Gnade [?!] haben wir alle genommen Gnade um Gnade.“

<sup>53</sup> Platon habe (lt. *Vorwort* S. 7) darum gewusst, dass (gebildetes) Lachen gedankliche Gegensätze in eine höhere Ordnung der Vernunft aufzulösen vermag – wie beim dem Lachen nach Platon auch zukommenden heilsamen Moment erführe (und wüsste dann) der Rezensent nur zu gern, wo dieses zu finden.

Für R. schließt sich derart ein Kreis, der von einem Gelächter ausging, dem sich dieses Buch verdanke: „Staunen und verwundertes Gelächter“ auf einer Tagung für Pfarrerinnen und Pfarrer nach einem Hinweis auf die Bedeutung von Platon für die Theologie. „So fing ich an ...“ – der Rezensent endet mit seinem verblieben-verbleibenden Eindruck: hochproblematisch.

Friedemann Weitz  
Hochvogelstraße 7  
D-88299 Leutkirch i.A.  
E-Mail: Hmg.weitz@web.de