

Franz Schupp

Band 2

**Christliche Antike
Mittelalter**

Meiner

Geschichte der Philosophie im Überblick



Franz Schupp
Band 2
Christliche Antike
Mittelalter

Geschichte der
Philosophie im
Überblick

Meiner

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Felix Meiner Verlag 2003

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks,
der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten.
Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte
durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf
Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien,
soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

Satz: H&G Herstellung, Hamburg

Druck und Bindung: Westermann Druck, Zwickau

Gestaltung: Jens-Sören Mann

Gedruckt auf Alster Werkdruckpapier: alterungsbeständig,
hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff

Printed in Germany

Inhalt

DIE PHILOSOPHIE DER CHRISTLICHEN ANTIKE

<i>I. Die Anfänge</i>	3
1. Allgemeine Vorbemerkungen	3
2. Philon von Alexandrien	10
3. Justinus	15
4. Klemens von Alexandrien	19
5. Origenes	27
 <i>II. Die Kappadokier und Dionysios Areopagita</i>	39
1. Der etablierte Platonismus	39
2. Die negative Theologie	45
3. Der Geist und die Materie	54
 <i>III. Augustinus</i>	57
1. Eine problematische Biographie	57
2. Gott und die Seele	67
3. Die Sprache als Vorletztes	74
4. Zeit und Ewigkeit	77
5. Möglichkeit und Unmöglichkeit sittlichen Handelns	80
6. Die Geschichte als Ort des Kampfes	85
7. (K)ein Schlußwort	92
 <i>IV. Das Ende der Antike</i>	95
1. Boethius	95
2. Cassiodor, Benedikt, Gregor der Große und Isidor von Sevilla	105

DIE PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS

V. <i>Die Philosophie des frühen Mittelalters</i>	113
1. Der Neubeginn im 8. und 9. Jahrhundert	113
2. Scotus Eriugena	127
3. Neue Texte in der Philosophie des 10. Jahrhunderts	138
4. Christentum und »heidnische« Philosophie	143
5. Die Philosophie in Byzanz	150
VI. <i>Anselm von Canterbury</i>	158
1. Veränderungen in der Welt des 11. Jahrhunderts	158
2. Anselms gläubiger Rationalismus	160
3. Der (ontologische) Gottesbeweis Anselms	165
4. Kritik und Zustimmung	167
VII. <i>Abaelard</i>	174
1. Die städtische Kultur des 12. Jahrhunderts	174
2. Funktion und Aufgaben der Logik	179
3. Einzelfragen der Logik	183
4. Die Ethik	194
VIII. <i>Neuansätze des 12. Jahrhunderts</i>	197
1. Interesse an der Natur	197
2. Der Beginn der <i>logica nova</i>	210
3. Neue Wissenschaftssystematik	212
4. Abgrenzungsprobleme der Theologie	216
5. Staatstheorie	219
IX. <i>Die Philosophie im islamischen Bereich</i>	223
1. Historische Vorbemerkung	223
2. Einzelne Vertreter	229
3. Die Bewegung der Sufis	265
X. <i>Die jüdische Philosophie des Mittelalters</i>	272
1. Die jüdische Philosophie des Mittelalters als historische Besonderheit	272
2. Einzelne Vertreter	276
3. Die Kabbala	306

<i>XI. Die Rezeption der Schriften des Aristoteles und der arabischen Wissenschaft</i>	314
1. Die Universitäten	315
2. Die Übersetzungen	321
3. Die Rezeption der Übersetzungen und deren Folgen	327
<i>XII. Robert Grosseteste und Roger Bacon</i>	337
1. Robert Grosseteste	339
2. Roger Bacon	343
<i>XIII. Bonaventura und Albertus Magnus</i>	352
1. Dualisten und Bettelmönche	352
2. Bonaventura	358
3. Albertus Magnus	369
<i>XIV. Thomas von Aquin</i>	380
1. Das schiefe Bild von Thomas von Aquin	380
2. Philosophie und Zeitgeschichte	382
3. Erkenntnis und Wissenschaft	388
4. Ethik und Politik	402
<i>XV. Die Dekrete von 1277: Ursachen und Folgen</i>	406
1. Die Vorgeschichte	406
2. Die Verurteilungen	409
3. Die Folgen	418
<i>XVI. Raymundus Lullus und Duns Scotus</i>	424
1. Raymundus Lullus	427
2. Duns Scotus	435
<i>XVII. Ockham und die Wissenschaft des 14. Jahrhunderts</i>	442
1. Zerfall und Kritik der Universalien	442
2. Erkenntnis und empirische Wissenschaft	446
3. Logischer Formalismus	465
4. Das Nominalistenstatut	474
5. Ethischer Positivismus	477
6. Der autonome Staat	481
7. Widerstand in Avignon	485

XVIII. Eckhart, Seuse und die <i>devotio moderna</i>	489
1. Eckhart	491
2. Heinrich Seuse und Johannes Tauler	505
3. Ruysbroeck und die <i>devotio moderna</i>	510
XIX. Nikolaus von Kues	513
1. Krise, Umbruch und System	513
2. Die <i>coincidentia oppositorum</i>	517
3. Die unbegrenzte Welt	523
4. Epilog	526
Literaturverzeichnis	529

Die Philosophie der christlichen Antike

Die Anfänge

1. Allgemeine Vorbemerkungen

Unsere Zeitrechnung mit ihrer Einteilung »vor Christus« und »nach Christus« legt uns eine Periodisierung mit einem Einschnitt nahe, was häufig wie ein Faktum, wie eine Selbstverständlichkeit hingenommen wird. Es ist jedoch offensichtlich, daß diese Chronologie bereits eine ganz präzise Ideologie enthält, d. h. das Interesse, einem bestimmten geschichtlichen Faktum – der Geburt Christi – eine permanente Bedeutung zu geben, dieses Faktum als das Unvergleichbare mit dem Vorhergegangenen und als einen weltgeschichtlichen Neubeginn hinzustellen. Auch dies ist jedoch kein einmaliger Vorgang. Die bis heute in den islamischen Ländern geltende Zeitrechnung setzt das Jahr 1 mit der Hidschra an, d. h. mit der Übersiedlung Mohammeds von Mekka nach Medina im Jahre 662 n. Chr. (unserer Zeitrechnung nach). Die Tatsache, daß sich in der westlichen Welt die Zeitrechnung mit »vor Christus und »nach Christus« durchgesetzt hat, weist also zunächst einmal einfach darauf hin, daß zu einer bestimmten Zeit eine bestimmte Ideologie die herrschende wurde und daß es ihr gelang, der Zeitrechnung ihren »Stempel« aufzudrücken.

| 3

Das Studium der Kultur- und Denkgeschichte darf sich jedoch nicht schon an solchen Konstruktionen orientieren. Es stellt sich daher die Frage, ob es sich beim Christentum, das ohne Zweifel einen ungeheuer weitreichenden Einfluß gewann, wirklich um einen solchen eindeutigen Einschnitt handelt. Mit anderen Worten: Wie ist das Verhältnis des Christentums zu der Kultur zu beurteilen, in die es eintrat, also zur hellenistischen Kultur? Eine klare Antwort mit »ja« (Umbruch) oder »nein« (Fortentwicklung) wird man nicht erwarten dürfen, da es sich hier ohne Zweifel um einen sehr vielschichtigen Prozeß handelt. Die These, die hier – in Fortsetzung der Darstellung der spätantiken Philosophie im 1. Teil dieser Vorlesungen – aufgestellt werden soll, ist folgende: Es handelt sich beim Christentum um eine Bewegung, die sich ganz und gar in die Entwicklung der verschiedenen Weltanschauungen der späten Antike einfügt. Die Wirkung des Christentums erklärt sich aus der Tatsache, daß das Christentum den orientalisierenden Bedürfnissen vieler Menschen dieser Zeit entsprach und daß es gleichzeitig in der Lage war, die zeitgenössische Kultur zu integrieren. Damit soll natürlich nicht behauptet werden, daß es im Christentum nicht Elemente gab, die wichtige Unterscheidungsmerkmale abgeben können. Diese

wurden indes erst später als solche erkannt, nämlich dann, wenn es sich zeigte, daß diese Elemente nur schwer oder gar nicht in die begrifflichen Formen einzubringen waren, die vom hellenistischen Denken vorgegeben wurden.

Beginnen wir also mit jenen Elementen, die das Christentum als ein Phänomen des Hellenismus verstehen lassen, welches zwar seine Besonderheiten aufweist, das sich aber durchaus im Rahmen der Denkbewegungen des Hellenismus verstehen läßt. Das *religiöse Interesse*, vor allem bezogen auf den Einzelnen, ist ein allgemeines Kennzeichen der hellenistischen Periode (vgl. 1. Teil, Kap. XI, 2), das sich im Laufe der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung sehr verstärkt hatte. Zum Problem war aber in der Spätantike – etwa seit dem 2. Jhd. n. Chr. – die *Immanenz-Frömmigkeit* geworden, d. h. eine Frömmigkeit oder Religiosität, die ihre Erfüllung in dieser Welt und in diesem Leben (also »immanent«) suchte. Diese Problematisierung läßt sich kaum auf philosophische Bewegungen zurückführen. Wichtiger war: Die Götter hatten gegen die absolutistischen Ausschreitungen von Diadochenherrschern, gegen die finanziellen Erpressungen römischer Stadthalter sowie gegen den sinnlosen Tod im Militärdienst an den Grenzen des Reiches nicht geholfen. Und schon vorher war durch das riesige Reich Alexanders des Großen mit seiner Umbürgerung vieler Griechen der Boden (im wahrsten Sinn dieses Wortes) der Immanenz-Frömmigkeit – zu der auch die Bindung an Städte, Quellen, Gärten usw. gehörte – verloren gegangen: Die »natürlichen« Örter göttlicher Gegenwart in der Welt waren nicht mehr vorhanden. Dem schwindenden Vertrauen in die Wirkkraft der Immanenz-Frömmigkeit hatte in vorsichtiger und eingeschränkter Weise die Stoa und dann – in immer stärker ausgeprägter Form – der Neuplatonismus Rechnung getragen: Jenseits dieser Welt, also transzendent, herrscht das Göttliche, das Eine, das im Neuplatonismus das *ganz Andere* wird. Dies ist ein Gott, der mit jenem der Mysterienkulte in Verbindung gebracht werden konnte. Der logischen und rationalen Betrachtung ist dieser Gott im letzten entzogen, was in der Fülle der *negativen Gottesprädikate* bei den Gnostikern und Neuplatonikern seinen Ausdruck fand (vgl. 1. Teil, Kap. XVII, 1, c). Der Ort, an dem sich Göttliches und Weltliches trafen, war einzig die *Seele* des Einzelnen geworden. Die Seele konnte jedoch nicht – hier wirkte die Transzendenz zu stark – unvermittelt am Göttlichen teilhaben, und so hielt man sie etwa im Neuplatonismus zunächst für teilhabend am Logos, der ersten Emanation, dem ersten aus dem Göttlichen Hervorgegangenen, ebenso aber für teilhabend am Pneuma, dem wieder aus dem Logos hervorgegangenen Lebensprinzip der Welt, das als Weltseele alles durchherrscht. Bei den Stoikern waren Logos und Pneuma noch eng an die Welt gebunden bzw. als deren innere Prinzipien in diese eingebunden gewesen, in immer stärkeren Abstufungen aber waren sie in der Gnosis und im Neuplatonismus von der Welt abgehoben und getrennt worden. Und die Welt war unter Einfluß des persischen Dualismus in immer stärkerem Maß als materielle Welt angesehen worden. Zur Welt gehörte auch die Seele als Lebensprinzip des Körpers, der eine davon verschiedene Geistseele gegenübergestellt wurde, der Mensch selbst war

gespalten, mit seiner Geistseele war er sich in seiner Körperlichkeit fremd, ja feindlich, geworden.

Das Erlebnis von Armut, Unterdrückung und Leid bildete den Boden für das Eindringen und Wirksamwerden von *Eschatologie* und *Apokalyptik*. Die Griechen hatten in diesem Bereich seit Jahrhunderten von den Ägyptern, Babyloniern und Persern gelernt, hatten sich aufgrund ihrer Diesseitsorientierung aber nie recht mit diesen Vorstellungen anfreunden können. Aber schon die Orphik hatte von einem Kreis der Wiedergeburten gesprochen und auch in der griechischen Naturphilosophie war gelegentlich mit vagen Vorstellungen von einer idealen Ur- und Endzeit experimentiert worden (vgl. z. B. bei Empedokles: I. Teil, Kap. V, I, c). So waren Endzeiterwartungen und Hoffnungen auf ein neues Paradies kein Monopol biblischer Vorstellungen. Vergil ist ein Zeuge dafür, wenn er ein goldenes Zeitalter vom Gottessohn Augustus erwartete. In der griechischen wie in der römischen Philosophie aber waren solche Vorstellungen eher Randerscheinungen. Erst im Neuplatonismus wurde auch philosophisch eine ideale Urweisheit einer ebenso idealen Urzeit relevant, der gegenüber alle Philosophien verderbt erschienen, so daß man wohl an eine ideale Endzeit denken konnte, in der die alte Weisheit wieder zum Durchbruch kommen würde. So wie die Seele sollte die Philosophie aus ihren gegenwärtigen weltlichen Verstrickungen gelöst werden und in ihre ursprüngliche, gottgeschenkte Reinheit zurückkehren, ohne daß damit allerdings die Realität der Welt verändert würde. Jedenfalls aber machte sich allenthalben eine *Erlösungssehnsucht* breit.

| 5

Diese Erlösungssehnsucht steht in Beziehung zur Erfahrung von *Leid*, aber auch zu der von *Schuld*. Die Griechen hatten diesen Begriff nicht unter ethischem, sondern unter – auf Glückseligkeit bezogenem – pragmatischem Gesichtspunkt betrachtet. Schuld wurde bei ihnen in einem Übermaß an Glücksgütern und der damit verbundenen *hýbris*, dem Hochmut, angesetzt, der den Neid der Götter und somit Unheil hervorrufen konnte. Aber schon bei den Kynikern und bei den Stoikern hatte sich dieser Begriff dem moralischen Sinn genähert, was im römischen Bereich unter dem Einfluß der alten Idealvorstellung der Tugend, der *virtus*, noch verstärkt wurde. Bei den Griechen war jedoch Schuld immer gebunden an die Vorstellung der *Unvernunft*. Sie hegten die Hoffnung, durch Vernunft zu richtigem Handeln zu gelangen, wobei Voraussetzung war, daß die Welt vernünftig geordnet ist und somit Einsicht in die Weltordnung und entsprechendes Handeln ein schuldfreies und damit glückseliges Leben bringen mußte. Schuld konnte aber auch ein Problem der Herrschafts- oder der Gesellschaftsform sein, d. h. ein schlechter Herrscher oder die unfähige Regierung einer Stadt konnten »schuld daran« sein, daß es den Bürgern der Stadt schlecht ging. Die Griechen meinten aber auch hier, daß durch vernünftiges Denken und entsprechendes Handeln Ordnung und damit ein glückliches Leben zu erreichen wäre. In der Zeit vom 1. Jhd. v. Chr. bis zum 2./3. Jhd. n. Chr. war dieser Glaube jedoch erschüttert worden. Der römische Bereich dieser Perioden mit Willkürmord, Bürgerkriegen, Proskription, Korruption usw. ließ ein Schuldgefühl entste-

hen, welches diese Welt verurteilte und nach einer anderen, besseren Welt Ausschau halten ließ, was dann von der Gnosis und den sich als Erlösungsreligionen verstehenden Mysterienkulten aufgefangen werden konnte. Entsprechend bildeten sich Gemeinden von Anhängern verschiedener gnostischer Konzeptionen und verschiedener Kulte, manchmal von beidem zusammen, die sich als *Alternativ-Gesellschaften* verstanden, in denen sich die ideale Gesellschaft – *gegenweltlich* – verwirklichen sollte. In den Mysterienkulten kam das Heil nicht durch Selbstdisziplin und Selbstüberwindung, dafür schien die Schuld, in die alle verstrickt waren, zu groß, zu sehr über jeden einzelnen hinausgehend. Vielmehr kam das Heil durch das Göttliche selbst, durch den göttlichen Heilsbringer, der als der »Reine« für die anderen kämpfte, eventuell auch litt und so den neuen Weg zur neuen Epoche nicht nur zeigte, sondern tatsächlich eröffnete. So leidet Herakles in dieser neuen Interpretation als Stellvertreter für die Menschheit, und die Freundlichkeit der Isis erlöst auch die Dirne von ihrer Schuld – hier wird der *Gott* selbst zum *Erlöser*. Der Weg zu diesem, nur von ihm selbst ermöglichten, gnadenhaft geschenkten Heil geschieht in Kult oder in Ekstase, im Mysterion oder in der Gnosis, oder in beidem zusammen.

6 | Ein echter, struktureller Unterschied von Philosophie und Religion bestand hier nicht mehr (vgl. z. B. Jamblichos: 1. Teil, Kap. XVII, 3, c). In diesem, d. h. in einem historisch-präzisierten Sinn, ist es daher auch nur relativ richtig, zu sagen, das Christentum sei zunächst *nur* als Religion aufgetreten. Es trat als Erlösungsbotschaft auf, aber genau das wollten auch die Mysterienreligionen, die Gnosis, der Neuplatonismus, und genau das wollte auch schon die Stoa in ihren späten Formen. Und auch die Christen, oder wenigstens einige von ihnen, verstanden ihre Lehre schon sehr früh als die »*wahre Philosophie*«. Die Frage der Darstellungsform war eine der Bildung und der sozialen Schicht, in der ein solches Erlösungswissen formuliert wurde. Insofern das Christentum, wie die Mysterienreligionen, zunächst bei der ärmeren und ungebildeteren Schicht Eingang fand, war es dort zunächst »rein« religiös. Sobald es aber – etwa seit dem 2. Jhd. – in Gruppen der Bürokratie und der Offiziersränge Eingang fand, stellte sich die Frage nach seiner Bildungsform. Das Problem war nicht neu und die Christen konnten dabei auf den kulturellen Kontext zurückgreifen, aus dem sie selbst hervorgegangen waren, d. h. auf die jüdischen Gemeinden, vor allem auf jene in den Zentren der hellenistischen Kultur. Darauf wird weiter unten bei der Darstellung der Philosophie Philons näher eingegangen werden. Die Möglichkeit, die biblische Religion als die »*wahre Philosophie*« darzustellen, war also in jüdischen Gemeinden bereits gegeben, wurde aber dort nicht von allen akzeptiert. Auch bei den Christen war es nicht von vornherein klar, ob sie dem Weg eines Philon folgen sollten. Paulus – ein Zeitgenosse Philons – stand der Auffassung der Rabbinen, die eine solche philosophische Darstellung sehr skeptisch beurteilten, näher als der Philons. Und auch Tertullian wird sich vehement gegen die hellenisierenden Tendenzen bei Christen wenden. Im Bereich des Christentums hat sich jedoch die Linie, die auch Philon vertreten hat, durchgesetzt. Im 2. Jhd. scheint Philon bei den Christen noch

kaum bekannt gewesen zu sein, aber bei Klemens von Alexandrien und bei Origenes ist der Einfluß schon deutlich erkennbar und dokumentiert.

Wir haben also vom 2. bis etwa zum 5./6. Jhd. eine recht parallele Entwicklung vor uns: Der Neuplatonismus entwickelte sich immer stärker – ohne große innere Auseinandersetzungen – zur Religion, während die Christen – nach nicht unerheblichen inneren Auseinandersetzungen – beanspruchten, die »wahre Philosophie« zu besitzen, wobei sie große Teile des stoisch geprägten Platonismus und Neuplatonismus übernahmen. Man könnte daher die Geschichte dieser Periode nicht aufgeteilt auf »heidnische« und »christliche« Philosophie darstellen, sondern sie parallel behandeln, und sachlich wäre dies sogar richtiger: Die Geschichte der Philosophie bei den Christen der Spätantike ist weithin die des Platonismus dieser Periode. Es ergäbe sich etwa folgende Gegenüberstellung:

Heidnische/Christliche Platoniker

2. Jhd.	PLUTARCH APULEIUS	JUSTINUS
2./3. Jhd.	NUMENIOS	KLEMENS VON ALEXANDRIEN
3. Jhd.	PLOTIN	ORIGENES
4./5. Jhd.		AUGUSTINUS
5./6. Jhd.	PROKLOS	DIONYSIOS AREOPAGITA

| 7

Als die Christen sich dafür entschieden hatten, sich eine Bildungsform zu geben, waren zunächst – und größtenteils auch später noch – die *Populärphilosophien* ihr *Anknüpfungspunkt*. Justins Kenntnis der Philosophie entspricht dem, was die beliebten kleinen Handbüchlein vermittelten, dasselbe gilt auch für die anderen Apologeten. Dieser Bildungsstand wird sich bei Klemens von Alexandrien und vor allem bei Origenes entscheidend verbessern. Dies gilt aber nicht durchgängig und stellt auch keinen Entwicklungsprozeß dar, auch noch ein Augustinus wird weithin auf Handbuchwissen aufbauen. – Bei der Übernahme platonischer Philosophie-Religion hatten die Christen einen eindeutigen Vorteil: Als die Platoniker alte religiöse Texte benötigten, mußten sie sich auf die Suche bei den Ägyptern, Chaldäern usw. begeben und waren dabei zudem noch recht unsicher, wo wirklich solch altes und unverfälschtes Wissen aufzufinden war. Die Christen hingegen hatten ihren Kanon heiliger Schriften bald festgelegt, zu dem dann – nach einigen Auseinandersetzungen – auch das von ihnen so genannte *Alte Testament* gehörte. Damit hatten sie jedenfalls eine »alte Weisheit« zur Verfügung. Dazu hatten sie von den Juden – schließlich waren sie in der Gründerzeit selbst Juden – den Anspruch übernommen, eine *absolute* und *ausschließliche Wahrheit* zu besitzen. Das ist zwar nicht unbedingt

positiv zu beurteilen, historisch gesehen muß man aber feststellen, daß dies auf die unsicher gewordenen Menschen, denen auch eine unsicher gewordene Philosophie begegnet war, Eindruck machte. Der hellenisierte Judenchrist Paulus tritt mit einer Selbstsicherheit auf, dem die skeptisch angehauchten Philosophen wenig gegenüberzustellen hatten. Ein solcher Wahrheitsanspruch ermöglichte ein »hermeneutisches Prinzip« des Eklektizismus. Eklektizismus wurde seit langem und bei vielen Philosophen der späten hellenistischen Periode angewandt, dieser Vorgang wurde aber nur selten deutlich gemacht. Die Christen hingegen traten nun mit dem Anspruch auf, ganz klar auswählen – »eklektizieren« – zu können, was in den verschiedenen Philosophien wahr und was eben nicht wahr sei. Die – ursprünglich stoische – Theorie der *lógoi spermatikoí*, der »verstreuten Wahrheitsgehalte« des Justinus legt Zeugnis davon ab. Nicht nur die Philosophie, auch die Mythen konnten hier eingearbeitet werden. Schon in der stoischen Mytheninterpretation waren moralisierende Allegorien vorgelegt worden, und so war es nicht schwierig, christliche Allegorien aufzubauen. Christus wird zum wahren Orpheus, zum wahren Weinstock (Dionysos), usw. Antike Mythen in christlicher Deutung waren ein unerschöpfliches Feld der Auslegungskunst, und die Menschen hatten den Eindruck, etwas Neues zu bekommen, ohne das Alte aufgeben zu müssen. Das erwies sich als äußerst wirksam für die Verbreitung der »neuen« Botschaft. Dasselbe galt für viele Kultformen.

8 |

Noch ein weiteres ist zu sehen. Die spätantiken Philosophie-Religionen hatten sich an den Einzelnen gewandt – später sogar nur noch an seinen höheren Seelenkern – und hatten die »Welt« und die Gesellschaft sich selbst überlassen. Hier trat nun eine Gruppe von Verkündern einer neuen Religion auf, die zwar behauptete, genau dasselbe, d. h. die *Erlösung der Seele*, zu bringen, die aber darüber hinaus beanspruchte, die *Gesellschaft neu zu ordnen*. Während sich die Philosophen seit langer Zeit aus allen Fragen des »normalen« Lebens heraus hielten, nehmen ein Tertullian, ein Klemens von Alexandrien und viele andere zu allen Fragen der Gesellschaft bis hin zur Mode Stellung. Daß dabei viel altes stoisches Material, vor allem aus Seneca, verwendet wurde, ist nicht zu übersehen, aber die Ethik wurde wieder konkret, löste sich nicht in Sinnfindung auf. Dabei war diese Ethik einfach und überschaubar – so wie wir es etwa in der Bergpredigt lesen können – und noch dazu bewirkte sie sichtbares soziales Handeln. Der Kappadokier Basilios schrieb nicht nur Traktate neuplatonischer Seelen- und Gotteslehre, sondern richtete auch Krankenhäuser ein. Es sollte zwar die Seele aus dem Kerker des Körpers erlöst werden – dieses platonische Programm war von den Christen kritiklos übernommen worden – aber in der Zwischenzeit sollte auch für den Körper etwas getan werden, wenn es not tat. Gegenüber dem welt- und gesellschaftsgestaltenden Elan der Christen, der sich nach dem zunächst schon für die nahe Zukunft erwarteten, dann aber doch nicht eingetretenen Ende der Welt herausgebildet hatte, hatte die im ganzen welt- und gesellschafts-resignativ gewordene Philosophie, die höchstens etwas elitäre Freundschaft empfahl, nicht viel zu bieten. Auch eine *politische Philosophie* hatte es schon seit Jahrhunderten

nicht mehr gegeben, demgegenüber entwarfen jetzt Eusebius und, recht verschieden von diesem, Augustinus ganz massive Theorien der Geschichte und der Gesellschaft. Auf eine wiederum andere Weise tut dies Dionysios Areopagita, der eben nicht nur Mystiker, sondern auch Gesellschaftstheoretiker ist. Die Leistung und zeitgeschichtliche Relevanz dieser Entwürfe bleibt auch dann bestehen, wenn wir mit diesen verschiedenen Gesellschaftskonzeptionen nichts zu tun haben möchten.

Damit war natürlich für die Christen von den ersten Anfängen an die Frage des *Verhältnisses zum Staat* gestellt, ebenso aber mußten umgekehrt auch die Vertreter des Staates sich die Frage stellen, wie sie sich gegenüber dieser neuen Bewegung verhalten sollten. Die Analyse dieses Verhältnisses gehört in den Bereich der Geschichtsforschung. Die Unsicherheit und das Schwanken der römischen Kaiser bei der Bestimmung dieses Verhältnisses ist bekannt. Je mehr aber die Christen um öffentliche Anerkennung kämpften – dies begann schon im 2. Jhd. –, um so mehr waren sie gezwungen, sich im Rahmen der antiken Kultur und Gesellschaft zu legitimieren. Dies bedeutete mit Notwendigkeit, daß sie sich auch im Rahmen der antiken Philosophie(n) eine Bildungsform gaben. Nach der politischen Anerkennung durch Kaiser Konstantin kehrte sich das Verhältnis um: Die spätantike Philosophie wurde in die Defensive gedrängt. Sie hatte tatsächlich nicht mehr viel anzubieten, hatten doch ihre Vertreter selbst die Philosophie als Vorschule der Religion verstanden, und inzwischen hatten die Christen so gut wie alles aus dieser Vorschule übernommen. Konstantin konnte das Buch des Neuplatonikers Porphyrios gegen die Christen einfach verbrennen lassen (vgl. 1. Teil, Kap. XVII, 2). Auch christliche Gruppen Ungebildeter, von denen es nicht wenige gab, beteiligten sich an der Vernichtung antiker »heidnischer« Philosophie, wenn nötig mit Ermordungen, so im Fall der Philosophin Hypatia im Jahre 415 in Alexandrien (vgl. 1. Teil, Kap. XI, 3, a). Und Kaiser Justinian schließlich schloß die athenischen Schulen der Philosophie und die platonische Akademie. Natürlich gab es auch Versuche, das antike »Heidentum« und seine Philosophie zu retten oder erneut zur Geltung zu bringen. Das bekannteste Beispiel ist Kaiser Julian, der von 361 bis 363 regierte. Er erhielt Unterricht vom Neuplatoniker Maximos von Ephesus und ließ sich in die Eleusischen Mysterien einweihen, dann versuchte er es mit dem Mithraskult. Wenn man aber genau hinsieht, so kann man erkennen, daß er in Wirklichkeit bereits sehr viel weniger griechisch-antik gebildet war als seine christlichen Gegenüber, so vor allem die Kappadokier, die viel bessere und konsequentere Neuplatoniker waren (vgl. Kap. II). Ein solcher Revisionsversuch hatte keine Basis mehr; alles, was wieder eingeführt werden sollte, war bei den Gegnern längst eingeführt. Dieser Versuch mußte scheitern.

Es wird oft gesagt, die weitere Geschichte Europas (und später auch die Amerikas) sei bestimmt worden durch eine Synthese von Antike und Christentum, dies ist aber als Formel ziemlich unscharf. Erstens erwartet man sich von »Synthese« zu viel. Es handelte sich eher um eine »Koalition«, also um ein interessegeleitetes Bündnis und um einen Verschmelzungsprozeß, bei dem es ganz und gar nicht klar war, wie

leistungsfähig das Resultat dieses Prozesses sein würde, wie es ja bei Koalitionen nicht selten der Fall ist. Und zweitens ist die Rede von einer Synthese von Antike und Christentum zu ungenau. Schon etwas besser ist die Formel des Zusammengehens von Paulus und dem (späten) Platon bzw. dem Neuplatonismus, welches jedenfalls seit Augustinus das frühere Zusammengehen von Johannes und Platon in den Hintergrund drängte. Diese formelhafte Präzisierung ist erforderlich, da man sich schließlich auch ein Zusammengehen von Christentum und Antike in der Form von Markus und Aristoteles vorstellen könnte – dies hätte möglicherweise ein toleranteres, humaneres und rationaleres Europa ergeben. Ganz zu schweigen von einer Synthese von Sokrates und Jesus, die wir uns aber mangels genauer Nachrichten nur schwer vorstellen können. Faktisch hat sich indes eine Koalition von Platon und Paulus durchgesetzt, und dies war auch tatsächlich die zeitgeschichtlich gesehen attraktivste Koalition. Über das, was gewesen wäre, wenn ... kann der Historiker nichts Verbindliches aussagen.

2. Philon von Alexandrien

10 | Zahlreiche Juden waren schon seit einigen Jahrhunderten in erheblichem Maß hellenisiert, sprachen Griechisch und konnten oft entweder gar nicht mehr oder nur noch sehr mangelhaft Hebräisch. Ihre heiligen Schriften, also das später von den Christen so genannte *Alte Testament*, waren ihnen daher nur in der griechischen Übersetzung, der *Septuaginta*, zugänglich, die in der Zeit vom 3. bis zum 1. Jhd. v. Chr. hergestellt wurde. Die Frage nach der Beziehung dieser heiligen Schriften zu der hellenistischen Kultur, in die die meisten Juden sprachlich und kulturell fest eingebunden waren, war also drängend.

Ein Beginn der Hellenisierung spielte sich bereits innerhalb der heiligen Schriften der Juden ab. Das Buch der *Weisheit Salomons* wurde etwa in der Mitte des 1. Jhd.s v. Chr. in Alexandrien abgefaßt, und zwar auf Griechisch. Es gab dafür vermutlich nicht einmal teilweise eine hebräische Vorlage, deshalb wurde es auch nicht in den jüdischen Kanon der heiligen Schriften aufgenommen; wohl aber findet es sich in der *Septuaginta*, also der griechischen Übersetzung des *Alten Testaments*. Das gesamte Buch ist deutlich an hellenisierte Juden gerichtet und arbeitet mit einer platonisch-stoischen philosophischen Terminologie, die sich hauptsächlich an Poseidonios (135–50 v. Chr.) orientiert. Ein philosophisches oder theologisches System ist in der *Weisheit Salomons* nicht enthalten, wohl aber wird versucht, Glaubensgehalte der Juden in hellenistisch-philosophischer Sprache zu präsentieren. Die Tendenz dabei ist es, dem hellenisierten Juden zu zeigen, daß bestimmte philosophische Thesen bei den Juden bereits bekannt waren. Dies ist jedoch nicht zu genau zu nehmen. Nicht nur die Terminologie von »Materie« und »Seele« ist dem ursprünglichen biblischen Denken fremd, sondern ebenso der mit diesen Begriffen in platonischer Verwen-

derung verbundene metaphysische Dualismus von Körper und Seele. Und auch die Schöpfungsgeschichte der *Genesis* läßt sich nicht ohne weiteres in der Terminologie von »Materie« und »Form« wiedergeben. In jedem Fall aber ist das Buch der *Weisheit Salomons* ein Zeugnis dafür, daß unter den hellenisierten Juden ein Interesse vorhanden war, den jüdischen Glauben mit griechischer Philosophie in Verbindung zu bringen.

Dazu kam noch, daß sich die jüdische Gemeinde dieser Zeit – im Unterschied zu den jüdischen Gemeinden späterer Perioden – missionarisch verstand. Alle Völker sollten zu Zion kommen, die Offenbarung der Heiligen Schriften sollte das Licht der Welt werden. Die Juden strebten also danach, neue, nicht-jüdische Mitglieder zu gewinnen, die sogenannten Proselyten. Die kamen aber selbstverständlich aus der hellenistischen Kultur und man mußte somit für diese einen Übergang von dieser Kultur zum biblischen Offenbarungsglauben schaffen. Dabei sollte nicht verlangt werden, daß diese neuen Mitglieder ihre Kultur aufgeben, ebensowenig wie die hellenisierten Juden die Kultur ihrer Umgebung, die längst ihre eigene geworden war, aufgeben wollten. Es gab schon im 2. und 1. Jhd. v. Chr. verschiedene Versuche, sich diesen Problemen zu stellen. So kennen wir zumindest den Namen des Aristobul, der im 2. Jhd. v. Chr. gelebt hat. Von Aristobul wird die etwas abenteuerliche These berichtet, Platon und Pythagoras seien von Moses beeinflusst worden, eine These, die aber später auch von Nicht-Juden aufgegriffen wurde. Um eine Übereinstimmung von *Bibel* und griechischer Philosophie zu erweisen, dürfte er das Verfahren der stoischen allegorischen Interpretation angewandt haben. Vermutlich gab es nach Aristobul Vertreter der jüdisch-hellenistischen Gemeinde, die diese Versuche fortsetzten. Historisch gut greifbar wird dies aber erst in einem recht ausgearbeiteten Stadium, nämlich bei Philon von Alexandrien. Philon gewann allerdings für die christliche Philosophie eine sehr viel größere Bedeutung als für das Judentum. Normativ für das Judentum im 2. und 3. Jhd. n. Chr. wurde die rabbinische Exegese, die kaum etwas mit der hellenisierenden Exegese eines Philon gemeinsam hatte und mit dieser auch nichts gemeinsam haben wollte.

Die spätere rabbinische Tradition hat, soweit sie Philon überhaupt erwähnt, kein gutes Wort für ihn. Der Grund für diesen Abbruch der Beziehung des Judentums zur Philosophie liegt vor allem in äußeren Ursachen. Im Jahre 70 wurde der Tempel in Jerusalem zerstört und die Juden verloren ihren eigenen Staat, viele Juden zogen in andere Länder, und damit wurde der Zusammenhalt des Volkes zum Problem. Nicht mehr Assimilierung der umgebenden Kultur war gefragt, sondern innerer Zusammenhalt der verstreuten Gemeinden und somit auch Abgrenzung von der übrigen Gesellschaft. Das Studium der jüdischen Gesetze und ihre genaue Auslegung wurde das zentrale Anliegen der Rabbiner, und dies führte dann zu den verschiedenen Formen des *Talmud*. In diesem Kontext war kein Raum mehr für eine philosophische Interpretation der *Bibel*, wie sie Philon erfolgreich versucht hatte. Und als etwa seit dem 9. Jhd. das Judentum sich wieder um einen Kontakt mit der Philosophie

bemühte (vgl. Kap. X), hatte es nur eine ganz geringe und nicht sehr tiefgehende Kenntnis der Philosophie Philons. Es gibt also von der zweiten Hälfte des 1. Jhd.s bis ins 9. Jhd. keine jüdische Philosophie.

Philon (erste Hälfte des 1. Jhd.s n. Chr.) war jüdischer Herkunft, aber ganz und gar hellenistisch geprägt. Er stammte aus einer reichen Familie in Alexandrien und hatte eine sehr gute Ausbildung innerhalb griechischer höherer Schulbildung genossen. Die für ihn wichtige Frage war, wie er diese Bildung mit seinem jüdischen Glauben vereinbaren konnte. Wir würden daher heute sagen: Sein hermeneutischer Ausgangspunkt war hellenistisch, nicht biblisch. Er führte sein Unternehmen jedoch nicht als ein von der jüdischen Gemeinde abgehoben lebender und schreibender Intellektueller durch, sondern als aktives Mitglied dieser Gemeinde; vermutlich waren viele seiner Schriften ursprünglich Vorträge in der Synagoge. Sein Anliegen war es dabei, die *biblische Weisheit* als die *wahre Philosophie* zu erweisen. Daß er von diesem Ausgangspunkt aus an Texte heranging, die wir heute als weithin mythologische bezeichnen würden, stellte kein besonderes Problem dar. Die philosophische Auslegung mythologischer Texte hatte in Alexandrien bereits eine lange, an der Homer-Interpretation orientierte Tradition. Auch dort ging es um einen hellenistischen Ausgangspunkt: Wie ist hellenistische Bildung mit den alten, autoritativen Schriften Homers vereinbar? Aber auch das Interesse von Philosophen an mythologischen Texten war in der Zwischenzeit ständig gewachsen. Man braucht sich nur an Plutarchs *Isis und Osiris* zu erinnern (vgl. 1. Teil, Kap. XVI, 1). Plutarch gehört zwar der Generation nach Philon an, ist aber sicher nicht der Urheber dieses Interesses an Mythen gewesen. Auch die pseudo-pythagoreischen Texte dieser Periode legen Zeugnis von diesem Interesse ab. Sich in philosophischer Absicht mit mythologischen Texten zu beschäftigen, lag also durchaus im Trend der Zeit. Die zentrale Frage war nun eigentlich nicht, ob solche heiligen Texte allegorisch und philosophisch interpretiert werden konnten – das wurde einfach vorausgesetzt –, sondern die, ob auch nachgewiesen werden konnte, daß die Verkünder der in diesen Texten enthaltenen Botschaft dies auch schon gewollt hatten. Für diesen Nachweis wurden allerdings keine besonders großen Anstrengungen unternommen, denn welcher »vernünftige« Weise sollte nicht die Absicht gehabt haben »philosophisch« ausgelegt zu werden, auch wenn seine Zeit dafür noch nicht »reif« war? Richtige Philosophen sind eben immer ihrer Zeit voraus! Philon war der Überzeugung, daß eine solche philosophische Auslegung schon in der ursprünglichen Absicht der Autoren der heiligen Schriften der *Bibel* gelegen hatte, was sicher eine recht problematische Annahme darstellt. Moses wird hier als Philosoph verstanden, der seine philosophischen Wahrheiten nur deshalb in Bilder kleidete, um sie dem Volk verständlich zu machen. Diese These, angewandt auf die verschiedensten Offenbarungsträger bis hin zu Mohammed, sollte eine große Zukunft haben.

Philon konnte, wie viele Juden seiner Zeit, nur sehr wenig Hebräisch. Sein Versuch war es, sich seine jüdisch-biblische Tradition anzueignen, und zwar so weit, als

diese mit seiner griechischen Bildung vereinbar war. Im Unterschied zu vielen Kirchenvätern kannte er die griechische Philosophie nicht nur aus Florilegien, also aus Zitatensammlungen, und auch nicht nur aus den bekannten Handbüchlein, sondern aus den Originaltexten. Die allegorische Interpretation von Texten hatte Philon aus der stoischen Homerexegese gelernt, Philons eigener philosophischer Hintergrund war allerdings mehr platonisch als stoisch. Um nur ein Beispiel seiner *Allegorese* zu bringen: Der eigentliche, »höhere« Sinn der biblischen Geschichte von der Gefangenschaft Israels in Ägypten und des Auszugs, des Exodus aus Ägypten, wird bei ihm zum platonischen Weg der Seele aus der Gefangenschaft im Körper, zur Befreiung der Seele aus diesem Kerker. Dies ist also die Vorgehensweise Philons, wobei der »höhere« Sinn der Texte – wie oft bei solchen Exegesen bis zu jenen Hegels und darüber hinaus – nur mit mehr oder weniger Gewaltanwendung gefunden werden konnte.

An einem Punkt dachte er allerdings ganz und gar nicht allegorisch, sondern meinte es historisch ernst: Er verlängerte – wie Aristobul – die Geschichte der Philosophie von Platon über Pythagoras bis zu Moses, dem ersten Philosophen. Dieser *Philosoph Moses* vertritt dann eine Lehre, die etwa dem Mittelplatonismus des 1. Jhd.s n. Chr. entspricht. Diese Interpretation ist natürlich sehr zirkulär: Man interpretiert Moses allegorisch-mittelplatonisch und »findet« dann einen Moses, der ein guter Platoniker ist. Aber auch eine solche These war zu seiner Zeit nicht extravagant, sondern durchaus vertretbar, schließlich verfolgte auch Plutarch die Lehre des Pythagoras zurück zu den Mythen der Ägypter, und im Neuplatonismus wird das Interesse, Philosophie auf mythologische Grundlagen zurückzuführen, ganz allgemein werden.

Daß das Ziel des menschlichen Lebens und somit die Glückseligkeit in der Verähnlichung mit Gott besteht, wußte Philon schon von Eudor her (vgl. 1. Teil, Kap. XI, 1). Gewisse Zugeständnisse in Hinsicht darauf, daß auch äußere Güter zum Glück gehören, legten sich aufgrund der biblisch eindeutigen Zeugnisse in dieser Richtung nahe, sie waren aber auch manchen Platonikern – trotz aller Polemik in diesem Punkt gegen die aristotelische Lehre – nicht ganz fremd. Neu sind bei Philon jedoch Aussagen, die ganz deutlich in die Richtung dessen weisen, was später als *negative Theologie* bezeichnet werden wird: Gott ist »unbegreifbar«, »unbenennbar« usw. Wenn man also von einem Ursprung der negativen Theologie sprechen will, so muß man ihn am ehesten bei Philon ansetzen. Wir müssen uns daran erinnern, daß wir hier drei Jahrhunderte vor Plotin sind! Wie auch bei den meisten späteren Vertretern negativer Theologie, so gelangt schon bei Philon die Philosophie – und dies heißt eben auch: der philosophisch interpretierte jüdische Glaube – schließlich zur Mystik. Die Verbindung von negativer Theologie und den Texten der biblischen Offenbarung ist natürlich problematisch, denn eigentlich dürfte dann die Offenbarung auch nichts anderes als negative Gottesprädikate enthalten. Dies nimmt aber Philon doch nicht an, vielmehr spricht er Gott auch alle positiven Vollkommenheiten

zu. Dies legte sich durch die Texte der *Bibel* nahe. Von jeder Form eines Offenbarungspositivismus ist Philon aber weit entfernt, d.h. er erwartet nicht, daß irgend etwas einfach deshalb akzeptiert wird, weil es in den Heiligen Schriften steht, und dies ist letztlich auch der Grund dafür, warum die Talmudisten keinerlei Verständnis für Philon aufbringen konnten. Auch bei den positiven Gottesprädikaten läßt er aber nicht alle gelten. Was philosophisch nicht erklärbar oder nicht gut annehmbar ist, wird bei Philon dann allegorisch interpretiert. An der Möglichkeit und sogar der Notwendigkeit von Offenbarung hält Philon aber fest: Offenbarung ist eine – geschichtlich notwendige – Hilfe für die Vernunft. Die Verteidigung der Möglichkeit von Offenbarung ist für Philon wegen der Bedeutung von Moses und den Propheten selbstverständlich zentral. Die Verteidigung selbst liegt indes ganz auf der Linie dessen, was in den frühen Dialogen Platons gefunden werden konnte: Moses und die Prophet werden interpretiert wie der göttlich inspirierte Dichter Platons:

Darum bedient sich der Gott auch, indem er sie der Überlegungskraft beraubt, ihrer sowie auch der Wahrsager und göttlichen Seher als seiner Diener, auf daß wir, die Hörer, erkennen, daß nicht sie, die der Vernunft Baren, diese kostbaren Offenbarungen verkünden, sondern daß der Gott selbst der Kündende ist und durch sie zu uns redet. (*Ion* 534c–d)

14 |

Offenbarung ist für Philon primär Selbstoffenbarung Gottes und in nur ganz untergeordneter Hinsicht Offenbarung des Gesetzes. Auch dies war eine Auffassung, die bei den Rabbinern, die eigentlich mehr an Gesetzesauslegung als an Theologie interessiert waren, keine Zustimmung finden konnte. Für Philon ist der Logos die eigentliche Offenbarung Gottes. Die platonischen Ideen werden von Philon als Gedanken Gottes aufgefaßt und im Logos lokalisiert. Philon ist der erste für uns greifbare Zeuge dieser Vorstellung der *Ideen als Gedanken Gottes*, einer Vorstellung, die im weiteren Platonismus und dann bei Augustinus eine wichtige Rolle spielen wird. Auch solche Logos-Spekulationen sind dem Judentum seiner Zeit nicht fremd, finden sich solche doch schon im Buch der *Weisheit Salomons* angelegt. Faktisch sind Philons Logos-Spekulationen aber doch mehr platonisch und stoisch als biblisch geprägt. Sie weisen den Weg zu ähnlichen Spekulationen im mittleren Platonismus und im Neuplatonismus, wo verschiedene Ebenen des Göttlichen angenommen werden, sie weisen aber auch in die Richtung der frühen christlichen (arianischen) Logos-auffassung, wo der Logos als eine dem höchsten Gott nach- und untergeordnete göttliche Hypostase aufgefaßt wird. Der Logos ist der Mittler zwischen Gott und Mensch, und diese Funktion kann er vor allem deshalb ausüben, weil er bereits das Schöpfungsprinzip ist: Gott schafft die Welt nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung des Logos.

In diese im großen und ganzen recht mittelplatonische Welt treten jedoch Elemente ein, die deutlich *dualistische* Züge tragen, so wie wir sie dann in der Gnosis

wiederfinden werden. Die Welt – gemeint ist hier die sublunare Welt – ist in ihrer Herkunft wie in ihrem Beherrschtwerden nicht vom höchsten Gott, sondern von einem anderen, unteren Wesen abhängig. Im kosmologischen Bereich geht Philon nicht so weit, dieses weitere Wesen als böses Prinzip zu bezeichnen, im anthropologischen Bereich aber findet sich doch ziemlich deutlich die Vorstellung zweier Mächte, die um die Herrschaft im Menschen kämpfen. In diesem Dualismus ist auch der platonische Leib-Seele-Dualismus mit der entsprechenden Abwertung des Körperlichen enthalten. Solche Vorstellungen waren aber bereits im Buch der *Weisheit Salomons* enthalten, brauchten also gar nicht mehr eigens gerechtfertigt zu werden. Der Mensch stammt nach Philon in seinem Ursprung aus einem Fall, zu dessen Erklärung er den platonischen Mythos heranzieht, der von einer Seele berichtet, die die Kraft ihrer Flügel verloren hat und die sich jetzt nicht mehr erheben kann (Platon: *Phaidros* 248a–e). Es ist also anzunehmen, daß in der jüdischen Gemeinde Alexandriens gnostische Vorstellungen durchaus akzeptiert waren, und solche auch philosophisch bei den Platonikern nicht auf großen Widerstand stießen, wenn sie nur genügend vorsichtig formuliert waren. Und all dies war nach der Auffassung Philons die wahre, durch Moses begründete Philosophie.

3. Justinus

Es war also keineswegs auffällig, wenn eine Religion sich als die »wahre Philosophie« bezeichnete. Selbstverständlich war dies aber wiederum auch nicht, es gab zahlreiche Mysterienkulte und -religionen, die keine solchen Ambitionen hatten. Auch innerhalb der christlichen Gemeinden war es zunächst nicht klar, in welche Richtung die Entwicklung gehen sollte. Daß der beste Anknüpfungspunkt für eine philosophische Interpretation der christlichen Lehre im *Johannesevangelium* lag, war offensichtlich. Dort war die Nähe zur Gnosis ganz deutlich, und die Gnosis war auch für den Mittelplatonismus der Beziehungspunkt zur Religion. Es ist aber bezeichnend, daß das *Johannesevangelium* erst spät in den Kanon der christlichen Lehrschriften aufgenommen wurde, noch gegen Ende des 2. Jhd.s wurde es ebenso wie die *Apokalypse* von Vertretern der Kirche als gnostische Schrift abgelehnt. Im 3. Jhd. zählt Origenes das *Johannesevangelium* aber bereits zu den anerkannten Schriften. Möglicherweise hängt diese Anerkennung schon mit der Tendenz zusammen, die christliche Lehre als »wahre Philosophie« zu verstehen, ein Verständnis, das sich seit der Mitte des 2. Jhd.s zahlreiche Christen wünschten.

Diese Tendenz zeigt sich sehr deutlich bei Justinus (Mitte 2. Jhd.), dem bedeutendsten der sogenannten Apologeten. Justinus stellt das Christentum als die »wahre Philosophie« dar. Durchaus im Sinne des hellenistischen Synkretismus, der es immer zuließ, Elemente anderer Schulen in die eigene hinein zu nehmen, setzte er diese »wahre Philosophie« nicht einfach in Gegensatz zu »falschen Philosophien«,

sondern gesteht auch den anderen Philosophien einzelne verstreute Wahrheitsgehalte, *lógoi spermatikoí*, zu. Damit war eine leistungsfähige Theorie aufgestellt, die es Justinus ermöglichte, vor allem bei Sokrates, Platon und den Stoikern solche Logos-Keime zu finden. Die ideale Anknüpfungsmöglichkeit ergab sich für Justinus in der von ihm schon in den biblischen Schriften vorgefundenen Bezeichnung Jesu als des »Logos«. Dies baute Justinus nun zum hermeneutischen Prinzip aus: Wenn es irgendwo eine Wahrheit gäbe, die vom Christentum nicht als ein Element seines eigenen Denkens aufgenommen werden könnte, so wäre Jesus nicht der universale Logos; insofern aber Jesus als der universale Logos anerkannt wird, kann es *per definitionem* keine in das Christentum nicht-integrierbare Wahrheit geben. Und um den Logos richtig zu erfassen, müssen alle irgendwo vorhandenen Logos-Keime aufgefunden werden, aus der Möglichkeit der Integration der Philosophie wird also die Notwendigkeit dieser Integration.

Einen aufschlußreichen Hinweis, wie man sich diesen Zusammenhang vorstellen konnte, erfahren wir aus dem *Dialog mit dem Juden Tryphon* des Justinus. Schon der Philosophiebegriff, der dort vorausgesetzt wird, führt uns in die Welt des mittleren Platonismus:

- 16 | Sprechen die Philosophen denn nicht immer von Gott und stellen sie nicht ständig Untersuchungen an über seine Einheit und Vorsehung? Oder ist es nicht Aufgabe der Philosophie, über das Göttliche nachzuforschen? (*Dialog mit dem Juden Tryphon* I 3)

Damit ist die Frage nach der Einheit von Philosophie und Offenbarung schon beantwortet:

Dürftest du denn aus der Philosophie den großen Nutzen ziehen, den du von deinem Gesetzgeber und den Propheten hast? (Ebd.)

Justinus, der im Philosophenmantel spazieren geht, stimmt der Beschreibung der Aufgabe der Philosophie, »immer von Gott zu sprechen«, und der Einheit von Philosophie und Heiligkeit ohne jeden Einwand zu:

Es ist nämlich in der Tat die Philosophie ein sehr großes Gut, das auch vor Gott sehr viel gilt, zu dem sie allein uns führt, und mit dem sie allein uns verbindet, und wirklich heilig sind diejenigen, welche sich der Philosophie hingeben. (Ebd. II 1)

Es stellt sich dann natürlich die Frage, *welche* Philosophie dieser Aufgabe richtig entspricht. Justinus, ein »professioneller« Philosoph, weiß genau, daß das Angebot auf dem philosophischen Markt groß ist: Platoniker, Stoiker, Peripatetiker, Pythagoreer und andere bieten dort ihre Lehren an. Justinus machte sich daher auf seinen – echt oder typisiert biographischen – Weg, die echte und ursprüngliche Wahrheit

zu finden. Er wendet sich zunächst an einen *Stoiker*, ist aber enttäuscht, da dieser seine Kenntnisse von Gott nicht bereichern kann und ein solches Wissen auch gar nicht für notwendig hält (Ebd. II 3). Das Mißgeschick des Justinus ist philosophiegeschichtlich leicht zu erklären: Er war auf einen Stoiker getroffen, der noch ein echter traditioneller Stoiker war, der zwar eine unpersönliche Weltvernunft annahm, aber keinerlei Erfordernis dafür sah, diese in einen persönlichen Gott zu verwandeln. Die Schilderung der Begegnung mit dem Peripatetiker ist von vornherein polemisch und unsachlich: Dieser *Aristoteliker* sah sich für geistreich an, so Justinus, und forderte für seinen Unterricht Geld, woraus Justinus rasch schloß, daß dieser gar kein Philosoph ist (Ebd. II 3). Daß damals jemand für seinen Unterricht bezahlt wurde, war in keiner Weise ungewöhnlich, und daraus ein Argument gegen die Wahrheit des Unterrichtsgegenstandes zu bilden, ist einfach unsachlich. Auch Sokrates, der im Unterschied zu anderen keine Bezahlung für seinen Unterricht nahm, hat daraus kein Argument für die Wahrheit seiner Lehre gemacht. Im übrigen vermittelten die Aristoteliker zur Zeit des Justinus eher Wissen als Weisheit, und sogar elementares Schulwissen war zu dieser Zeit nicht kostenlos. Und womit Justinus seinen Lebensunterhalt bestritt, teilt er uns auch nicht mit. Justinus hat sich offensichtlich gar nicht ernsthaft mit aristotelischer Philosophie befaßt und was hinter dieser Abneigung der Mittelplatoniker gegen Aristoteles steht, konnten wir schon bei Attikos deutlich sehen (vgl. 1. Teil, Kapitel XVI, 3). Justinus wendet sich dann an einen *Pythagoreer*. Als dieser ihn darauf aufmerksam macht, daß er sich zunächst einmal mit Musik (= mathematische Musiktheorie), Astronomie und Geometrie beschäftigen müsse, Justinus aber eingestehen muß, davon nichts zu wissen, wird er von dem Pythagoreer weggeschickt (*Dialog mit dem Juden Tryphon* II 4 f.), wohl nicht einfach deshalb, weil Justinus nichts von Wissenschaft versteht, sondern deshalb, weil er sich damit auch nicht beschäftigen will: »Ich achtete auf die Zeit, welche ich mit jenen Wissenschaften hätte verbringen müssen, und wollte mich deshalb nicht lange hinhalten lassen.« (Ebd. II 5) Auch diesem Trend der Zeit, dem Desinteresse an der Wissenschaft, waren wir schon bei den Mittelplatonikern begegnet. Dabei konnte sich Justinus in diesem Fall nicht beklagen, er hatte hier einen Pythagoreer vor sich, der dem Trend seiner Zeit durchaus entgegenkam: Er versprach, gut mittelplatonisch, die Schau des Guten und Schönen, wenn sich jemand erst einmal durch das Studium der Wissenschaften für das Geistige empfänglich gemacht hat (Ebd. II 4). Aber über Studien der Mathematik und Astronomie war mit Justinus nicht zu reden, er suchte den kurzen und direkten Weg. Also wandte sich Justinus an einen *Platoniker*, d. h. hier natürlich an einen Vertreter des mittleren Platonismus. Diese waren den Bedürfnissen ihrer Zeit schon sehr stark entgegengekommen und hatten einen zweiten Bildungsweg erfunden, in dem von den Wissenschaften nur noch einige ganz allgemeine Sätze einer metaphysischen Naturphilosophie übrig geblieben waren, die niemandem ein langwieriges Studium abverlangten (vgl. 1. Teil, Kap. XVI, 2). Es handelte sich um ein gegenüber dem authentisch plato-

nischen Weg arg verkürztes und auf religiöse Bedürfnisse zugeschnittenes Programm. Hier findet nun Justinus beinahe das, was er suchte:

Sehr interessierte mich die Geistigkeit des Unkörperlichen, das Schauen der Ideen gab meinem Denken Flügel, in kurzer Zeit wähnte ich, weise zu sein, und in meiner Beschränktheit hegte ich die Hoffnung, unmittelbar Gott zu schauen; denn dies ist das Ziel der Philosophie Platons. (*Dialog mit dem Juden Tryphon* II 6)

Daß es das Ziel der Philosophie ist, unmittelbar Gott zu schauen, ist allerdings nicht die Auffassung Platons, sondern die der Philosophie der Mittelplatoniker. Justinus zieht sich also zurück, um seinem Ziel näher zu kommen will er »der Menschen Pfade meiden« (Ebd. III 1). Auch dies stellt nichts Außergewöhnliches dar. Der Rückzug aus der Geschäftigkeit des täglichen Lebens wurde zu dieser Zeit in den verschiedensten philosophischen Schulen als eine wichtige äußere Bedingung für philosophische Meditation angesehen. Da begegnet ihm wieder jemand, diesmal ein *alter Mann*, der sich mit Justinus in ein Gespräch über – nun hauptsächlich platonische – Philosophie einläßt. Justinus fällt es auf, daß er »zufällig« an einem Ort, an dem er niemanden erwartete, diesen alten Mann trifft (Ebd. III 2). Dies ist natürlich nichts anderes als der literarische Topos der »Fügung«, des unerwarteten Geschenkes, der »Gnade« einer schicksalhaften Begegnung. Die beiden sprechen über Philosophie, und sie stimmen darin überein, daß Philosophie Glückseligkeit verleiht und daß daher alle Menschen sich mit Philosophie befassen sollten (Ebd. III 3 f.). All dies ist in keiner Weise originell, für uns ist es aber aufschlußreich zu sehen, daß der spätere Christ Justinus von den *allgemein verbreiteten Erwartungen* ausging. Der alte Mann legt Justinus auch eine weitere These vor, durch die auf eine alte, noch vor Pythagoras und Platon liegende Weisheit hingeführt werden soll. Und daß dieser Mann von Justinus als »alt« beschrieben wird, erhält dabei seine symbolische Bedeutung, denn was die Mittelplatoniker suchten, war eine solche »alte«, unverdorbene Weisheit:

Es ist schon lange her, da lebten Männer, älter als alle diese sogenannten Philosophen. Sie waren glücklich, gerecht und von Gott geliebt. Sie predigten im Geiste Gottes, sie sagten die Zukunft voraus, das nämlich, was nun tatsächlich eintritt. Propheten nennt man sie. Sie allein sind es, welche die Wahrheit gesehen und sie den Menschen, ohne dieselben zu fürchten und ohne ihnen zu schmeicheln, frei von Ruhmsucht verkündet haben. Sie haben ja nur das gelehrt, was sie, vom Heiligen Geiste erfüllt, gehört und gesehen hatten. (Ebd. VII 1 f.)

Der Ausdruck »Heiliger Geist« ist hier ganz allgemein – also nicht im Sinne der späteren Trinitätslehre – zu verstehen als *pneúma*, so wie dieser Ausdruck auch von Stoikern und Platonikern gebraucht wurde. Der Rückgriff auf die Männer, die vor

allen Philosophen gelebt haben und bei denen die Weisheit noch nicht verdorben war, ist uns schon im Mittelplatonismus bei Plutarch und Numenios begegnet (vgl. 1. Teil, Kap. XVI, 4). Ihre Weisheit war eigentlich nicht ihre eigene: Sie hatten sie als Gabe empfangen. Die Philosophie ist auch nach Justinus nicht eigene Leistung, sondern den Menschen ursprünglich »geschickt worden« und sie ist ein hohes Gut, das »der Menge verborgen« ist (*Dialog mit dem Juden Tryphon* II 1). Die ursprüngliche Weisheit ist dann später – und das ist nach Auffassung der Mittelplatoniker eine Verfallserscheinung – in den Schulbildungen »vielköpfig« geworden (Ebd. II 2).

Der alte Mann gibt Justinus noch einen Rat mit auf den Weg:

Bete aber, daß dir vor allem die Tore des Lichtes geöffnet werden! Denn niemand kann schauen und verstehen, außer Gott und sein Christus gibt einem die Gnade des Verständnisses. (Ebd. VII 3)

Auch dies war zu dieser Zeit kein »unphilosophischer« Rat, denn inzwischen hatten auch mittelplatonische Philosophen um Erleuchtung zu beten gelernt. Das Ende der Geschichte folgt wieder literarischer Topik: Der alte Mann geht weg und Justinus hat ihn nie mehr gesehen (Ebd. VIII 1), ist aber ergriffen und findet nun seine »Philosophie«:

| 19

Ich dachte bei mir über die Lehren des Mannes nach und fand darin die allein verlässige und nutzenbringende Philosophie. Dies ist der Weg und dies sind die Gründe, welche mich zum Philosophen gemacht haben. (Ebd. VIII 1 f.)

Justinus ist also überzeugt, erst dort richtig »Philosoph« geworden zu sein, wo er sich einer Offenbarung und einer Mysterienreligion zuwendet. Der Weg des Justinus ist gar nicht so sehr von dem eines Apuleius verschieden. Beide sind erst einmal Platoniker, dann erklärt ein Priester der Göttin Isis dem Apuleius mit »verklärtem Blick« den Weg zur Wiedergeburt, und ganz ähnlich erscheint Justinus ein Greis und zeigt ihm den Weg zurück zur Weisheit der Alten, die über Platon und Pythagoras hinausführt. Der Weg zur wahren Philosophie hat hier immer etwas Mysteriöses an sich, die wahre Philosophie kommt zum Menschen, nicht er kommt zu ihr.

4. Klemens von Alexandrien

Die Interpretation der christlichen Lehre als der wahren Philosophie, die somit alles das, was in anderen Philosophien als wahr erkannt wird, in sich aufnehmen kann und muß, wurde vor allem in Alexandrien, dem Zentrum antiker Bildung, intensiv ausgebaut. Die Entscheidung gebildeter Christen, eine solche Verbindung mit der Philosophie einzugehen, war nicht unumstritten. Hinter vielen Äußerungen des

Klemens von Alexandrien (um 140/150–216/217) steht nicht nur seine Auseinandersetzung mit anderen Philosophien, um die wahre Philosophie zu verteidigen, sondern auch seine Auseinandersetzung mit jenen Christen, denen philosophische Bildung als unnütz und schädlich, ja als Teufelswerk erschien. Etwa zur gleichen Zeit wie Klemens lebte in Nordafrika Tertullian (um 160 – nach 220), der erste bedeutende lateinische Schriftsteller der Kirche. Tertullian versuchte, dem Christentum eine entscheidend antigriechische und antiphilosophische Richtung zu geben. Von ihm stammt die berühmte Frage:

Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen? Was die Akademie mit der Kirche?«
(Tertullian: *Die Prozeßreden gegen die Heiden* 7)

Es ist ziemlich deutlich, daß es hier nicht nur um das Verhältnis von Christentum und Philosophie, sondern auch um das römisch/lateinischer und griechischer Kultur ging. Nichtsdestoweniger: Tertullian wollte ganz ausdrücklich keine Verbindung von christlichem Glauben und Philosophie. Er hatte allerdings einen besonderen Grund für diese Ablehnung:

20 | Auch die Häresien selbst empfangen durch die Philosophie ihre Ausrüstung. [...] Dieselben Gegenstände werden bei Häretikern und bei Philosophen behandelt, dieselben verwickelten Verhandlungen werden angestellt: Woher das Böse und warum ist es da? Woher der Mensch und wie ist er beschaffen? und woher Gott? [...] Du armer Aristoteles! Du hast die Dialektik gelehrt, die Meisterin im Aufbau und Zerstören, die so verschmitzt ist in ihren angeblichen Schlüssen, so hart in ihren Beweisen, so geschäftig im Wortstreit, die sogar sich selbst zur Last fallend, alles behandelt, um schließlich gar nichts behandelt zu haben. [...] Mögen sie meinethalben, wenn es ihnen so gefällt, ein stoisches und platonisches und dialektisches Christentum aufbringen! Wir indes bedürfen seit Jesus Christus des Forschens nicht mehr, auch nicht des Untersuchens, seitdem das Evangelium verkündet worden. Wenn wir glauben, so wünschen wir über das Glauben hinaus nichts mehr. Denn das ist das erste, was wir glauben: es gebe nichts mehr, was wir über den Glauben hinaus noch zu glauben haben. (Ebd.)

Interessant ist, daß durch dieses Zeugnis Tertullians deutlich wird, daß sich die Christen seiner Zeit offensichtlich auf dem Markt der Weltanschauungen und Philosophien umgesehen hatten: Tertullian rechnet mit der Möglichkeit eines stoischen, eines platonischen und eines dialektischen (aristotelischen) Christentums. Er selbst will von all dem nichts wissen, denn »wir bedürfen des Forschens nicht mehr«. Dies ist schon eine eigenartige – aber auch später immer wieder auftretende – »Dialektik des Glaubens«: Es wird zunächst gar nicht gefordert, *etwas* zu glauben, sondern zu glauben, daß man außer dem Glauben nichts mehr zu glauben braucht. Modern nennt man so etwas eine »Immunisierungsstrategie«. Dies bedeutete nicht, daß bei