

Franz Schupp

Band 2

Christliche Antike

Mittelalter

Geschichte der Philosophie im Überblick

Meiner



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

XI. <i>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
XII. <i>Robert Grosseteste und Roger Bacon</i>	337
1. Robert Grosseteste	339
2. Roger Bacon	343
XIII. <i>Bonaventura und Albertus Magnus</i>	352
1. Dualisten und Bettelmönche	352
2. Bonaventura	358
3. Albertus Magnus	369
XIV. <i>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
XV. <i>Die Dekrete von 1277: Ursachen und Folgen</i>	406
1. Die Vorgeschichte	406
2. Die Verurteilungen	409
3. Die Folgen	418
XVI. <i>Raymundus Lullus und Duns Scotus</i>	424
1. Raymundus Lullus	427
2. Duns Scotus	435
XVII. <i>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.

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
4 | 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 müßte. 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 Rabbiner, 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

8 | Verbreitung der »neuen« Botschaft. Dasselbe galt für viele Kultformen.

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 gesellschaftsresignativ 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 Maximus 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-

dung 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 spermatikoi*, 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 währte ich, weise zu sein, und in meiner Beschränktheit hegte ich die Hoffnung, unmittelbar Gott zu schauen; denn dies ist das Ziel der Philosophie Platos. (*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:

18 |

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 Numenius 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 Philosophen, um die wahre Philosophie zu verteidigen, sondern auch seine Auseinandersetzung mit jenen Christen, denen philosophische Bildung als unnützlich 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/lateinische und griechische 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 Aufbauen 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

Tertullian faktisch keine philosophischen Einflüsse bemerkbar sind. Zu Seneca spricht er sich sogar positiv aus. Einfache stoische Lehren, vorausgesetzt sie stammen von einem lateinischen Autor, läßt er somit durchaus zu. Seine prinzipielle Haltung gegenüber allem Philosophischen und allem Griechischen aber war fanatisch ablehnend, und vermutlich stand er damit unter den lateinischen Christen nicht allein. Für ihn ist es klar, daß der Glaube auch den Ungebildeten in den Besitz von Wahrheiten versetzt, die die Reichweite jeder Philosophie übersteigen. Besonders störte es ihn, daß in den von ihm festgestellten Häresien mit philosophischen Argumenten gearbeitet wurde, woraus er rasch den Schluß zog, daß Philosophie für den Christen nicht nur überflüssig, sondern sogar schädlich und gefährlich sei, denn für ihn ist der Glaube gerade deshalb glaubhaft, weil er »ungereimt« (*ineptum*, nicht *absurdum*, wie es manchmal falsch wiedergegeben wird) ist. Philosophie kann hier nichts ausrichten, der »arme Aristoteles« mit seiner Logik behandelt schließlich doch gar nichts!

Klemens von Alexandrien wußte um die Berührungängste vieler Christen mit der griechischen Philosophie:

Die meisten aber fürchten sich vor der griechischen Philosophie wie die Kinder vor Gespenstern, und sie haben Angst, sie könnte sie mit sich fortnehmen. (*Stromata* VI 80, 4)

| 21

Klemens hält aber diese Angst nicht nur für unbegründet, sondern sogar für schädlich, da sie dem Auffinden der Wahrheit hinderlich ist. Bei der Verteidigung der Philosophie greift Klemens von Alexandrien auf den gemeinsamen Nenner zurück, der das Christentum mit der Philosophie des Hellenismus verband: das Streben nach Tugend, und fügt als weiteres Motiv den Vorsehungsglauben hinzu, der, wie wir gesehen haben, im Mittelplatonismus auch sehr verbreitet war.

Die Philosophie kann also, da sie die Menschen tugendhaft macht, kein Werk der Schlechtigkeit sein. So bleibt denn nur übrig, daß sie Gottes Werk ist, dessen einzige Tätigkeit das Gutestun ist, und alles, was von Gott gegeben wird, das wird zum Guten gegeben und empfangen. Tatsächlich ist die Beschäftigung mit der Philosophie nicht Sache schlechter Menschen; aber wenn sie den Besten unter den Griechen gegeben ist, dann ist auch offenbar, von wem sie gegeben ist, nämlich ohne Zweifel von der Vorsehung, die jedem einzelnen das ihm Zukommende nach Gebühr zuteilt. Mit Recht haben also die Juden das Gesetz, die Griechen die Philosophie bis zu der Erscheinung des Herrn. (Ebd. VI 159, 6–9)

Wo es um das Gute und das richtige Streben nach dem Guten geht, erhält die Erziehung eine große Bedeutung. Der Begriff der *Erziehung* (ein zentraler Begriff der Philosophie seit der Zeit der Sophisten) wird aber von Klemens auch *geschichtstheoretisch*

zur Anwendung gebracht: Die Philosophie war – ebenso wie das jüdische Gesetz – ein Element der Vorsehung, sie wird hier nun auch als *Erziehung des Menschengeschlechts* aufgefaßt. Die Philosophie wird angesehen als eine Erziehung auf Christus hin, sie findet daher ihre Fortsetzung im Christentum, aber so, daß im Christentum die Philosophie nicht aufhört, sondern in ihm weiter bestehen bleibt. Damit war ein weiteres theoretisches Element gegeben, das die Interpretation der Philosophie ermöglichte. So wie schon Justinus will auch Klemens von Alexandrien den Wahrheitsgehalt der Philosophie in die christliche Lehre aufnehmen, und zwar nicht als etwas ihr Fremdes, sondern als etwas, was ihr innerlich zugehört. Dies könnte so erscheinen, als würde von Klemens alles, was ihm als wahr erscheint, einfach für das Christentum vereinnahmt, das ist aber nicht der Fall. Klemens ist durchaus bemüht, »wahrheitsliebend und bescheiden auch hinsichtlich des bei den Andersdenkenden trefflich Gesagten die Wahrheit [zu] bezeugen« (Ebd. VI 154, 1). Aufgrund dieser Bescheidenheit und Aufmerksamkeit für den Wahrheitsgehalt bei den Andersdenkenden wurde – so nebenbei gesagt – Klemens von Alexandrien mit seinen *Teppichen* (*Stromata*) eine für uns unschätzbare Quelle für philosophiegeschichtliche Nachrichten sowie für zahlreiche Zitate aus Schriften, die als ganze nicht mehr erhalten sind (*Teppich* soll hier sagen: zusammengefügte Stoffteile, also kein systematisches Werk, sondern Einzelstücke).

22 |

Ähnlich wie Numenius bettet Klemens von Alexandrien die Philosophie in einen Strom alter, nichtgriechischer Weisheit ein:

Demnach war die Philosophie, ein überaus wertvolles Gut, in alter Zeit bei Barbaren zur Blüte gelangt, indem sie wie ein Licht unter den Völkern aufging, und erst später kam sie auch zu den Griechen. (Ebd. I 71, 3)

Thales und Platon haben von den Ägyptern gelernt; Thales noch dazu von den Chaldäern und den persischen Magiern. Demokrit hat Ägypten, Babylonien und Persien besucht, wo er Schüler der Magier gewesen sein soll; Pythagoras hat von den Ägyptern und den persischen Magiern gelernt, wobei auch Zoroaster sowie die Gymnosophisten, die Brahmanen und Buddha erwähnt werden (Ebd. I 66–70). Und so kann Klemens von Alexandrien mit Zustimmung Platon zitieren, der im *Timaios* (22 b) einen Barbaren zu Solon sagen läßt:

O Solon, Solon, ihr Griechen seid immer Kinder, und unter den Griechen ist keiner ein Greis; denn ihr habt kein altersgraues Wissen. (*Stromata* I 69, 3)

Alle die griechischen Weisen haben also von anderen gelernt, und jedenfalls sind sie alle »jünger« als Moses (Ebd. I 60, 1). Die Philosophen lieferten unvollkommene Bilder, durch die die Wahrheit nur hindurchschimmert (Ebd. I 94, 7), und so kann die Philosophie nur eine »Vorschule des Gnostikers« sein (Ebd. I 99, 1). Als solche

Vorschule läßt Klemens die Philosophie aber durchaus gelten, mehr noch: Er hält eine solche Vorschule sogar für erforderlich.

Wiederum ganz ähnlich wie Justinus und Numenius faßt Klemens von Alexandrien die ursprüngliche Wahrheit als nur *eine* auf, die später in viele Teile zerfallen ist und sich so von der authentischen Wahrheit entfernt hat.

Während es nur *eine* Wahrheit gibt (die Lüge hat ja viele Abwege), haben die verschiedenen Richtungen der barbarischen und der griechischen Philosophie sie in viele Teile zerrissen, wie die Bakchen die Glieder des Pentheus, und nun erklärt jede einzelne Richtung das Stück, das sie zufällig erhalten hat, prahlend für die ganze Wahrheit. Durch den Aufgang des Lichtes wird aber, meine ich, alles erleuchtet. (Ebd. I 57, 1)

Klemens von Alexandrien war ein gebildeter Mann, der keinerlei Probleme in der Verbindung von Philosophie, Wissenschaft und Christentum sah. Der Gnostiker, wie er ihn wollte, mußte dann allerdings all die wissenschaftlichen Anstrengungen auf sich nehmen, vor denen noch Justinus zurückgeschreckt war. Klemens von Alexandrien fordert ausdrücklich eine »eifrige Beschäftigung« mit Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie, und auch mit der Dialektik (Ebd. VI 80, 1–4). Er weiß natürlich, daß eine solche Forderung nicht unumstritten war, hält aber Befürchtungen für unbegründet. Immer wieder scheint bei Klemens die Auseinandersetzung mit jenen durch, die – wie schon weiter oben angemerkt – meinen, der Glaube allein reiche aus:

| 23

Einige Leute aber, die sich für besonders begabt halten, erklären es für richtig, daß man sich weder mit Philosophie noch mit Dialektik beschäftigt, ja daß man nicht einmal die Naturwissenschaft erlernt, und fordern einzig und allein den Glauben. Das ist gerade so, wie wenn sie, ohne irgendwelche Mühe auf die Pflege des Weinstocks verwendet zu haben, gleich von Anfang an die Trauben ernten wollten. (Ebd. I 43, 1)

Weder der Glaube allein (vgl. Tertullian), noch auch der rasche Weg »ohne irgendwelche Mühe« (vgl. Justinus) führt also zum Ziel. Das *Ziel*, das Klemens vor Augen hat, ist die *wahre Gnosis*. Die aber kann nicht erreicht werden, wenn sie nicht durch die *Vorschule der Philosophie* und der Wissenschaften gegangen ist. Bei Klemens wird also die Auffassung von der Philosophie und der Wissenschaft, die im mittleren Platonismus vorbereitet und im Neuplatonismus ausgearbeitet wurde, aufgenommen, nämlich daß die Philosophie die »Eingangshalle« zur höheren Erkenntnis ist. »Gnosis« und »Gnostiker« sind bei Klemens Ausdrücke, die noch keineswegs eine negative Bedeutung haben. Die Ablehnung der Gnostiker und damit die abwertende Bedeutung von »Gnostiker« tritt erst später auf, zu einem Zeitpunkt, als die Christen selbst schon Gnostiker geworden waren und sich gegenüber jenen, die sich selbst als »Gnostiker« bezeichneten, abgrenzen mußten. Bei Klemens ist ein Gnostiker derje-

nige, der die »wahre Philosophie« voll und ganz erfaßt hat, der sich aber auch alle erforderlichen Vorkenntnisse angeeignet hat.

Der Gnostiker wird also nicht hinter denen zurückbleiben, die in der allgemeinen Bildung und in der griechischen Philosophie gute Fortschritte machen; aber er wird das nicht als die um ihrer selbst willen zu betreibende Hauptsache ansehen, sondern nur als etwas Nötiges und als etwas, das erst an zweiter Stelle kommt und durch die Umstände bedingt ist. (*Stromata* VI 83, 1)

Hier liegt natürlich eine Einschränkung vor, ein Studium der Wissenschaften um seiner selbst willen, wie es im Museum Alexandriens betrieben wurde (vgl. 1. Teil, Kap. XI, 3), das Klemens, der ja in dieser Stadt lebte, ohne Zweifel kannte, läßt der christliche Philosoph nicht zu, wobei er sich allerdings mit der Auffassung der Mittelplatoniker in völliger Übereinstimmung befand. Aber auch Klemens von Alexandrien läßt keinen Zweifel daran aufkommen, daß für ihn – ganz wie für die Platoniker – gilt:

24 | Der Gnostiker muß vielmehr die Beschäftigung mit den verschiedenen Wissenschaften als eine Vorübung verwenden, die einerseits mit dazu hilft, daß die Wahrheit, soweit das erreichbar ist, genau richtig und ungestört überliefert wird, und andererseits ein Schutz gegen die Reden ist, die mit ihren verderblichen Künsten die Wahrheit ausrotten wollen. (*Stromata* VI 82, 4)

Neben der Funktion der Philosophie als Vorschule kommt hier bereits das zweite wichtige Element der Verwendung der Philosophie zur Sprache, nämlich ihr Nutzen für die *Apologetik*, also für die Verteidigung der Wahrheit. Auch dieses letztere Element wurde in der Folgezeit bedeutsam für die Aufnahme der griechischen Philosophie im Bereich des Christentums. Schon zur Zeit des Klemens von Alexandrien galt es nicht nur, sich mit der »heidnischen« Philosophie auseinanderzusetzen, sondern es ging auch darum, die »wahre« Lehre von der »falschen« der Häretiker abzugrenzen. So wie dann im Neuplatonismus, so wird auch für das Christentum die Frage der *Rechtgläubigkeit*, der Orthodoxie, zu einem wichtigen Problem.

Keinesfalls darf das Christentum hinter den höchsten Anforderungen des hellenistischen Denkens zurückbleiben: der Tugend als Bedingung der Glückseligkeit und der Erkenntnis Gottes als der Glückseligkeit selbst oder als der unmittelbaren Folge der Erkenntnis Gottes. Nach Klemens von Alexandrien erreicht der christliche *Gnostiker* beides in höchstem Maß. Er gelangt u.a. an jenes Ziel, das die Stoiker in der *apatheia*, der Leidenschaftslosigkeit, angestrebt hatten. Der Gnostiker kennt kein »leidenschaftliches Streben« (Ebd. VI 71, 5), »er unterliegt also weder einer Begierde oder irgendeinem Verlangen« (Ebd. VI 71, 6), sondern besitzt eine »unwandelbare Haltung« (Ebd. VI 73, 5).

Wir müssen also unseren Gnostiker und Vollkommenen frei von jeder seelischen Erregung denken. Denn die Erkenntnis (*gnōsis*) bewirkt Selbstbeherrschung, die Selbstbeherrschung aber eine Haltung oder einen Zustand, eine solche Beschaffenheit aber Leidenschaftslosigkeit (*apátheia*), nicht nur Mäßigung in den Leidenschaften; denn Leidenschaftslosigkeit ist die Frucht der vollständigen Ausrottung der Begierden. Aber auch mit jenen vielgerühmten guten Trieben, nämlich mit den guten Regungen, die den Leidenschaften zur Seite stehen, hat der Gnostiker nichts zu tun. (Ebd. VI 74, 1 f.)

Bis hierher unterscheidet sich der Gnostiker kaum von dem vollendeten Weisen, wie ihn Apuleius schildert (vgl. I. Teil, Kap. XVI, 2). Dieser vollendete Weise ist in Wirklichkeit ein guter Stoiker. Apuleius blieb aber dabei nicht stehen, sondern forderte eine noch höhere Erkenntnis, eine, die in die Schau des Gottes Osiris mündete. Ganz ähnlich soll der christliche Gnostiker zu einer Schau gelangen. Dafür ist allerdings eine »gnostische Entscheidung« erforderlich, die zu dem »unzugänglichen Licht« führt (*Stromata* VI 75, 2).

Denn es ist unmöglich, daß jemand, der durch die Liebe einmal zur Vollendung gelangt ist und für alle Zeit und ohne je dessen überdrüssig zu werden, die nie stillbare Freude des Schauens genießen darf, sich noch an den geringen und irdischen Dingen ergötzen könnte. Denn welcher vernünftige Anlaß, wieder zu den weltlichen Gütern zurückzukehren, könnte für den bestehen, der zu dem unzugänglichen Licht gelangt ist, wenn auch noch nicht der Zeit und dem Ort nach, so doch vermittelt jener gnostischen Liebe, deretwegen auch die Erbschaft und die vollständige Wiedereinsetzung erfolgt [...]? (Ebd. VI 75, 1–2.)

| 25

Daß all dies auf einer gnostischen *Entscheidung* beruhen soll, ist aufschlußreich. In philosophisch-gnostischem Kontext bedeutet dies, daß nicht die Einsicht, die Erkenntnis für das Erreichen der höchsten Stufe entscheidend ist, sondern die Entscheidung, der *Wille*. Auch dies war schon bei den Platonikern vorbereitet, so etwa wenn Apuleius von einer Forderung des Gehorsams spricht. Bei Klemens von Alexandrien ist dieses Element des Willens zwar noch nicht zentral, es wird aber doch öfters betont. Der Wille war aber bei den Griechen immer der Erkenntnis nachgeordnet. Erhielt nun der Wille, die Selbstbestimmung, eine letztlich entscheidende Bedeutung, so lag hier ein so großer Unterschied gegenüber dem griechischen Denken vor, daß ein Konflikt unvermeidlich war. Dieser Konflikt erforderte eine systematische Aufarbeitung, was eine immer neue Aufgabe der späteren christlichen Philosophie wurde, die bis zur Kritik ihrer selbst führen konnte, denn diese zentrale Stellung von Wille und Freiheit mußte konsequenterweise auch in die Gottesproblematik hineingetragen werden, und damit wurde die Frage des Ursprungs des Bösen und des menschlichen Leidens zu einer unübersehbaren und unübergehbaren. Bei den Griechen waren die Götter ursprünglich alles andere als allmächtig, selbst Zeus

hatte große Probleme, wenn er seinen Willen durchsetzen wollte. Platoniker und Neuplatoniker setzten das EINE ganz an die Spitze der Seinshierarchie und über diese eigentlich noch hinaus. Wird dieses EINE dann aber mit der auch für den Menschen nun als entscheidend angesehenen Willenskraft ausgestattet, so ergibt sich der *allmächtige Gott*, so wie dies auch in der biblischen Gottesvorstellung enthalten ist. Dann aber stellt sich folgende Frage: Wieso wollte dieser allwissende und allmächtige Gott eine Welt mit Leiden und Bösem? Konnte oder wollte er keine andere, bessere Welt schaffen? Der auch im mittleren Platonismus gegenwärtige persische Dualismus bot hier eine plausible Lösung: Der gute Gott ist gar nicht allmächtig, denn ihm steht ein böser Gott gegenüber, so wie auch im Menschen eine gute einer bösen Seele oder zumindest ein guter Seelenteil einem bösen Seelenteil gegenübersteht. Die Christen wollten dem nicht folgen, und so blieben die Fragen bestehen. – Weiter stellte sich mit der Betonung des Willens die Frage nach dem Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlicher Allmacht. Bei Klemens von Alexandrien, der noch vorwiegend an einer erkenntnis- und schau-bestimmten Gnosis interessiert ist, tauchen diese Fragen nur am Rande auf, auf längere Sicht hin aber mußten diese »ungriechischen« Fragen drängend werden. Sie brachten dann die beiden ersten großen Systementwürfe christlicher Philosophie hervor, den des Origenes und den des Augustinus. Beiden ist eines gemeinsam: Indem sie diese Fragen ernst nahmen, kamen sie zu Konsequenzen, die für die Kirche unannehmbar waren. Bei Origenes wurde das schon bald sichtbar, bei Augustinus – vor allem dem späten Augustinus – und in dem von ihm ausgehenden und ihn konsequent zu Ende denkenden Augustinismus wurde dies erst später deutlich, was dann letztlich zur Reformation am Beginn der Neuzeit führte. Dies provoziert folgende Hypothese: Die »Lösung« der Kirche war eher jene unverbindliche des Justinus. Wird jedoch die vom Christentum selbst gestellte philosophische Frage bis zu Ende gedacht, so geht sie über die Grenzen jener unverbindlichen Harmonisierung hinaus, sprengt aber dadurch die gesellschaftliche Identität der Kirche, die die göttliche Allwissenheit und Allmacht sowie die unbedingte Notwendigkeit der Gnade für die Erlösung des Menschen ebenso festhalten will wie die Freiheit und somit die Verantwortlichkeit des Menschen. Dies bedeutet: Schon in den ersten entscheidenden Fragen der »christlichen Philosophie«, die zur Philosophie des Mittelalters führten, ist jenes Konfliktpotential gegenwärtig, das das Ende der mittelalterlichen Philosophie hervorrufen wird.

5. Origenes

a) *Leben und Werke*

Origenes (um 185–254) lebte, dachte und wirkte in einer Periode, in der der weitere Weg des Christentums noch sehr offen war. Es gab noch Fragen um den definitiven Kanon der Schriften des *Neuen Testaments*, es hatten noch keine Konzilien stattgefunden und man konnte noch von keiner Zentralgewalt sprechen. Dies bedeutete aber auch, daß es noch keine klaren Aufgabenstellungen für die Philosophie im Christentum gab, auch Klemens von Alexandrien hatte nur eine generelle Aufgabe der Philosophie aufgestellt, ohne schon in die Diskussion der einzelnen Probleme einzutreten. Es war immer noch, trotz Justinus und Klemens von Alexandrien, keineswegs unumstritten, daß sich Christen von der Philosophie einen Nutzen erwarten konnten. Sich mit Philosophie zu beschäftigen, war also für einen Christen auch in Alexandrien, dem damaligen kulturellen Zentrum der hellenistischen Welt, nicht selbstverständlich. Origenes ging diesen Weg, obwohl man ihm, der aus christlicher Familie stammte, keineswegs nachsagen kann, daß er den christlichen Glauben intellektualistisch verharmloste oder einebnete. Origenes wurde Schüler des Ammonios Sakkas, der später als Begründer des Neuplatonismus bezeichnet wurde. Einige Jahre nach Origenes war auch Plotin, der erste Systematiker des Neuplatonismus, Schüler des Ammonios Sakkas. Dies erklärt, warum Origenes und Plotin ähnlichen Fragestellungen nachgingen und auch in ihrem Verfahren der Philosophie als Auslegung autoritativer Texte ähnliche Züge aufweisen. Die Nachrichten über den Ammonios-Schüler Origenes stimmen allerdings bei dem antiken Kirchenhistoriker Eusebius (um 265–339) und dem Plotin-Schüler Porphyrios nicht überein, so daß es sich bei dem Schüler des Ammonios auch um einen anderen Origenes gehandelt haben könnte. Nimmt man jedoch die Ähnlichkeit der Auffassungen des Plotin und des Origenes, so erscheint diese Annahme doch als eher unwahrscheinlich.

Aus einem späteren Brief des Origenes geht hervor, daß seine Hinwendung zur Philosophie nicht nur persönlichen Interessen entsprungen ist, sondern auch aus einer gesellschaftlichen Anforderung, wobei es für uns ganz gleich ist, ob dieser Bericht biographisch oder eher literarisch ist:

Während ich dem Studium des Wortes [der Heiligen Schrift] oblag und der Ruf unserer Schule sich weithin verbreitete, kamen zu mir bald Häretiker, bald Männer, die der griechischen Wissenschaften sich beflissen, und vor allem Philosophen. Daher entschloß ich mich, sowohl die Lehren der Häretiker zu untersuchen als auch die Lösungen, die die Philosophen in der Frage nach der Wahrheit zu geben versprachen. (Eusebius: *Kirchengeschichte* VI 19, 12)

Origenes kam also von den Heiligen Schriften zur Philosophie. Er beruft sich dabei auf Vorgänger, die Ähnliches unternommen hatten, u.a. auf Herakles, der Presbyter in Alexandrien war und den Origenes bei seinem Lehrer Ammonios kennengelernt hatte. Dieser Herakles trug, obwohl Amtsträger der Kirche, immer noch den Philosophenmantel und beschäftigte sich auch weiter mit Philosophie (Ebd. 19, 13–14). Aus diesem Brief des Origenes ist die Verteidigung seiner philosophischen Studien herauszuhören, und Eusebius, der diesen Brief in seine *Kirchengeschichte* aufgenommen hat, berichtet selbst, daß es sich dabei um eine Antwort auf jene handelte, die ihm diese Tätigkeit zum Vorwurf machten (Ebd. 19, 11). – Damit war folgender Ausgangspunkt für Origenes gegeben: *Philologie und Philosophie*. Beschäftigung mit dem Wort der Schrift bedeute in alexandrinischer Umgebung genaue Bearbeitung des Textes. In diesem Rahmen sind seine eigenen großen Werke zu sehen: die *Hexapla* (= hebräischer Text des *Alten Testaments* + die vorhandenen griechischen Übersetzungen) und *Peri Archôn*, die philosophische Darlegung der Grundprinzipien des christlichen Glaubens. Dazu kamen noch die Schriften des *Neuen Testaments*, die er in vielen Kommentaren erörterte. In welcher Weise er Philologie und Philosophie zusammenzubringen suchte, wird gleich noch erörtert werden.

28 | Der Eindruck, den Origenes auf seine Schüler machte, muß sehr groß gewesen sein. Die philosophische Gestalt, die er dem Christentum gab, ließ und läßt bis heute verschiedene Interpretationen offen und schon seine Gegner taten sich mit einer Einschätzung schwer. Porphyrios, ein Gegner des Christentums, schreibt über Origenes:

Er war Schüler des Ammonius, des verdientesten Philosophen unserer Zeit. Wissenschaftlich hatte Origenes von seinem Lehrer sehr viel gewonnen, doch schlug er – was die rechte Entscheidung fürs Leben anbelangt – einen entgegengesetzten Lebensweg ein. Ammonius nämlich wandte sich, obwohl von seinen Eltern als Christ im Christentum erzogen, sobald er zu denken und zu philosophieren anfang, sofort der den Gesetzen entsprechenden Lebensweise zu. Origenes aber irrte, obwohl als Grieche unter Griechen erzogen, zu barbarischer Dreistigkeit ab. Ihr zuliebe verkaufte er sich und seine Bildung. Sein Leben war das eines Christen und widersprach den Gesetzen. In seiner Auffassung von der Welt und von Gott dachte er wie ein Grieche und schob den fremden Mythen griechische Ideen unter. Ständig beschäftigte er sich nämlich mit Plato. Er war vertraut mit den Schriften des Numenius, Kronius, Apollonphanes, Longinus, Moderatus, Nikomachus und der berühmten Männer aus der pythagoräischen Schule. Er benützte aber auch die Bücher des Stoikers Chäremón und des Kornutus, von welchen er die allegorische Auslegung der heidnischen Mysterien erlernte, und wandte diese Methode auf die jüdischen Schriften an. (Ebd. 19, 6–8)

Wir begegnen hier also wieder den typischen Elementen der Philosophie des 2. und 3. Jhd.s: Platon, der Stoa, den Neupythagoreern und Numenios. Die breite und gründ-

liche Bildung des Origenes in stoischer und platonischer Philosophie anerkennt also auch der Gegner. Daß Porphyrios, der selbst ein umfangreiches Werk gegen die Christen verfaßt hatte, kein Verständnis für den Lebensweg des Origenes aufbringen konnte, ist verständlich. Mit seinem Urteil, Origenes schiebe den fremden Mythen griechische Ideen unter, traf er allerdings durchaus etwas Richtiges. Als Vorwurf eignete sich diese Feststellung aber im Munde des Porphyrios kaum, denn Porphyrios tat genau dasselbe, nur verwandte er anstelle der jüdischen Mythen eben ägyptische (vgl. 1. Teil, Kap. XVII, 2). Und bei Numenios, der nach dem eigenen Urteil des Porphyrios größten Einfluß auf Plotin gehabt hatte, war ein solcher Rückgriff auf die »alte Weisheit« geradezu zum philosophischen Programm erhoben worden (vgl. 1. Teil, Kap. XVI, 4, a). Die Kritik des Porphyrios wendet sich also eigentlich gar nicht gegen die philosophische Methode des Origenes, sondern nur gegen die spezifische Mythologie, die dieser heranzieht. Vor allem steht dahinter die Befürchtung des Porphyrios, die »wahre Philosophie« der Christen könnte der »wahren Philosophie« der Heiden den Rang ablaufen (ich verwende hier »Heiden« und »Christen« völlig wertungsfrei als Kurzformeln).

Im Jahr 217 wurde Origenes durch den Bischof von Alexandrien zum Leiter der dortigen Katechetenschule ernannt, wodurch diese eigentlich erst ins Leben gerufen wurde. Origenes hatte bei seiner Arbeit ideale Bedingungen. Er hatte in Ambrosius, einem von ihm zum »wahren Glauben« Bekehrten, einen Sponsor gefunden, der ihm ein Schreibbüro finanzierte, das jeden Professor des 20. oder 21. Jhd.s vor Neid erblassen läßt:

| 29

Es standen nämlich Origenes beim Diktieren mehr als sieben Schnellschreiber zur Verfügung, welche sich zu bestimmten Zeiten ablösten; nicht geringer war die Zahl der Reinschreiber nebst den im Schönschreiben geübten Mädchen. Die für dieses ganze Personal notwendigen Ausgaben bestritt Ambrosius in reichlichem Maße. (Eusebius: *Kirchengeschichte* VI 23, 2)

Obwohl Origenes bald eine anerkannte Autorität war, kam es zum Konflikt mit dem Alexandriner Bischof Demetrios, als dieser die Schule des Origenes unter seine Kontrolle bringen wollte. Origenes war zwar ein treues Mitglied der christlichen Gemeinde von Alexandrien, vertrat jedoch die Überzeugung, daß die Amtsträger die »wahre Gnosis« nicht reglementieren durften. Dies führte zum ersten großen Konflikt zwischen Amt und »Geist«. Den pragmatisch durchaus möglichen Ausweg für den Bischof, Origenes selbst zum Amtsträger zu machen, wollte Demetrios nicht gehen. Als Origenes um 230 in Cäsarea (Palästina) war, wurde er aber vom Ortsbischof von Jerusalem zum Presbyter geweiht, was den Bischof von Alexandrien so erzürnte, daß er Origenes aus der Gemeinde ausschloß. Origenes sah sich gezwungen, Alexandrien zu verlassen. Er ging daher nach Cäsarea und gründete dort erneut eine Schule, die bald großen Zulauf erhielt. Dieser Schule des Origenes lag ein

Programm zugrunde, das die platonischen Schulen ebenso vertraten: Die Schüler sollten lernen, sich intellektuell und sittlich dem Logos anzugleichen; alles andere – Grammatik, Mathematik, Geometrie und Astronomie – sollte diesem Ziel dienen. Das Grundlegende aber war: Die Schüler sollten die *Selbständigkeit des Geistes* üben, die in der Überwindung alles Unvernünftigen liegt. All dies ist gute griechische Tradition: Überall sollte das aufgesucht werden, was wahr und somit förderlich ist, dies galt für die *Bibel* ebenso wie für die Schriften der Philosophen und der Dichter. – Origenes gewann schon zu Lebzeiten einen außergewöhnlichen Bekanntheitsgrad. Als die Mutter des Kaisers Alexander, Mamäa, sich in Antiochien aufhielt, ließ sie Origenes unter Militärschutz an ihren Hof kommen, um einige Vorträge, »Proben seines Könnens«, von ihm zu erleben (Ebd. 21, 3–4). Während der ersten allgemeinen Christenverfolgung im Jahre 249 wurde Origenes gefangengenommen und gefoltert. Er kam jedoch wieder frei und starb im Jahre 254.

Die philosophisch wichtigste Schrift des Origenes ist *Peri Archôn*. Die Interpretation dieses Werkes bereitet einige Schwierigkeiten, die unter anderem mit der Textüberlieferung zusammenhängen. Gegen Ende des 4. Jhd.s begann die Diskussion darüber, ob die Lehren des Origenes als »rechtgläubig« anzusehen seien oder nicht. Wortführer war dabei Hieronymus (um 347–420), der zunächst die Schriften des Origenes bewunderte, dann aber deren scharfer Kritiker wurde. Im 4. Jhd. waren die Griechischkenntnisse ganz allgemein bereits zurückgegangen, für eine Diskussion der Lehren des Origenes war also eine Übersetzung erforderlich. Ein Verteidiger des Origenes, Rufinus, stellte im Jahr 398 eine Übersetzung von *Peri Archôn* her. In seinem Vorwort bezieht er sich auf frühere Übersetzungen von Texten des Origenes und auf die »Grundsätze seiner Vorgänger« und sagt von einem derselben (womit Hieronymus aus seiner Origenes-Anhänger-Periode gemeint ist):

30 |

[...] und da sich im Griechischen eine Anzahl von kleinen Anstößen findet, glättete und reinigte der alles beim Übersetzen derart, daß der lateinische Leser nichts in ihnen findet, was von unserem Glauben abweiche. Ihm schließen auch wir uns an, soweit wir können, wenn auch nicht in der Kraft der Beredsamkeit, so doch in den Grundsätzen der Methode. (*Peri Archôn*. Rufinus: *Praefatio* 2).

Die hier zum Ausdruck kommende Absicht des Rufinus ist zwar durchaus verständlich und auch ehrenwert, ob sie aber als Grundsatz der Methode des Übersetzens angewandt werden soll, ist doch etwas fraglich. Es besteht der begründete Verdacht, daß Rufinus einige Textstellen entschärft hat. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß Hieronymus nun seinerseits eine Übersetzung anfertigte, die er dann nach Rom sandte. Diese Übersetzung ist nur in Teilen, die in einem Brief enthalten sind, überliefert. Der Streit um die Lehren des Origenes ging weiter, verschärfte sich im 6. Jhd. und führte schließlich zu zwei Verurteilungen in den Jahren 543 und 553. Dabei ergibt sich die Frage, ob die dort verurteilten Thesen tatsächlich von Origenes

stammen oder solche der Origenisten des 6. Jhd.s sind. Für die Interpretation bedeutet dies: Inwieweit können die verurteilten Sätze zur Rekonstruktion der Lehre des Origenes herangezogen werden, also auch zur Ergänzung bzw. sogar zur »Verschärfung« des Rufinus-Textes? Die Forschung war früher eher der Meinung, daß diese Frage bejahend beantwortet werden kann, in den letzten Jahrzehnten gibt es jedoch auch Arbeiten, die zwischen der Lehre des Origenes und der Origenisten strenger unterscheiden wollen. Ich schließe mich eher der älteren Forschung an, da ich meine, daß die meisten der verurteilten Thesen so sehr in der Konsequenz der Lehren von *Peri Archôn* liegen, daß ich nicht recht sehe, warum sie Origenes nicht selbst hätte vertreten sollen. Wenn sie teilweise nicht genau so in der Übersetzung des Rufinus zu finden sind, so ist dies eher auf die »Glättung« zurückzuführen, von der Rufinus ja selbst spricht.

Die Streitigkeiten um die Lehre des Origenes führten in den folgenden Jahrhunderten dazu, daß auch der Text von *Peri Archôn* seltener wurde. Der letzte Zeuge für das Vorhandensein des vollständigen griechischen Textes ist der Patriarch Photios im 9. Jhd. Der griechische Originaltext ist also nicht mehr überliefert. Eine Anzahl von Textteilen ist in der im 4. Jhd. von Basilios und Gregor von Nazianz zusammengestellten *Philokalia* enthalten (vgl. weiter unten Kap. II, 1), sie enthält aber leider keine Texte, die die umstrittenen und angegriffenen Thesen erläutern. Der lateinische Text von *Peri Archôn* wurde im Mittelalter zwar weiter kopiert, aber nicht auch gelesen. Gelesen wurden nur die Homilien und Bibelkommentare des Origenes. Die Auffassungen des Origenes aus *Peri Archôn* waren nur durch die Weitergabe allgemeiner Schulmeinungen bekannt.

| 31

b) Die Einheit von Bibel und Philosophie

Origenes hat weder die Prinzipien philologischer Arbeit noch die Methode allegorisierender Textinterpretation erfunden: Beides war stoische und alexandrinische Tradition. Und auch die Vereinigung philologischer und philosophischer Verfahrens- und Denkweisen ist keineswegs neu, sondern stammt aus dem Platonismus seiner Zeit. Bei der Textinterpretation konnte man an eine alte Tradition anknüpfen: an die Homeregeese. Die *Ilias* und die *Odyssee* waren immer noch ein maßgeblicher Bildungsfaktor der griechischen Welt. Der Hellenismus kannte viele heilige Schriften und viele Offenbarungsurkunden, aber auch die Schriften Homers stellten für die Griechen eine ehrwürdige und autoritätsreiche Offenbarung des Göttlichen dar. An ihr hatte sich jede Philosophie, die sich auf alte Weisheit berief, zu bewähren, und so wurden alle Formen philologisch genauer wie »höherer« Auslegung an den Texten Homers eingeübt. Die Christen lernten alle Formen der Auslegung der *Bibel* von dieser Exegese, und der erste, der innerhalb christlicher Philosophie dieses Erbe systematisierte, war Origenes. Er folgte dabei dem Weg der Exegese, die auch schon

die Auslegung des *Alten Testaments* durch Philon bestimmt hatte. Diese Methode, die vor allem durch das Stichwort »Allegorie« gekennzeichnet ist, ist schon von ihrer Homer-exegetisch geprägten Herkunft her »entmythologisierend« in dem Sinn, daß in ihr von vornherein damit gerechnet wurde, daß der »wissenschaftlich Gebildete« in den alten Texten vieles zunächst als inakzeptabel betrachten wird. Deshalb muß man nach Origenes »sorgfältig prüfen, wo der Wortlaut wahr ist und wo er unmöglich ist, und nach Kräften aus den ähnlichen Worten den überall in der Schrift verstreuten Sinn des wörtlich Unmöglichen aufspüren« (*Peri Archôn* IV 3, 5). Schon die Selbstverständlichkeit, mit der Origenes von »wörtlich Unmöglichem« spricht, kennzeichnet ihn als vorurteilsfreien und philosophisch aufgeklärten Mann und man hat den Eindruck, daß es sich bei ihm nicht um eine Einzelerscheinung handelt. Philosophierende Christen hatten also im 3. Jhd. noch ziemlich viel Spielraum. Es stellt sich dann natürlich die Frage, woher dieser »Sinn des wörtlich Unmöglichen« genommen werden soll. Die Antwort lautet:

Da nun aber, wie den Lesern klar sein wird, der durchgehende Zusammenhang des Wortsinnes unmöglich, der des Hauptsinnes aber nicht unmöglich, sondern vielmehr wahr ist, muß man ernstlich danach streben, den ganzen geistigen Sinn zu erfassen. (Ebd.)

32 |

Damit ist gesagt, daß der eigentliche Sinn nur aus dem Zusammenhang heraus begriffen werden kann: Es gibt einen tieferen Sinn, der nirgends an der Oberfläche des Textes liegt, der aber dann erfaßt werden kann, wenn der gesamte *Text als Einheit* aufgefaßt wird. Man muß also erst einmal dieses Prinzip der Einheit herausfinden. Wo dieses liegt, wird sich gleich noch zeigen. Der philosophische Ausgangspunkt dieser Hermeneutik wird von Origenes deutlich angesprochen, wenn er sagt,

[...] daß es Dinge gibt, deren Bedeutung im eigentlichen Sinn mit Worten menschlicher Sprache überhaupt nicht ausgedrückt werden kann, sondern sich eher durch bloßes Denken als durch irgendwelche unmittelbaren Wortbedeutungen klarmachen läßt. An diese Regel muß man sich auch beim Verständnis der göttlichen Schriften halten, um das [in ihnen] Gesagte nicht nach der Niedrigkeit des Ausdrucks, sondern nach der Göttlichkeit des heiligen Geistes einzuschätzen, durch dessen Eingebung sie abgefaßt worden sind. (Ebd. IV 3, 15)

Die platonische Zwei-Ebenen-Theorie von Sinnlichem und Geistigem wird also hier ganz im Sinne der stoischen Hermeneutik als die Ebene des unmittelbaren Textsinnes und die des »höheren«, »pneumatischen« Sinnes eines Textes gedeutet. Hier haben wir also sehr deutlich die Lehre vom *zweifachen Schriftsinn* vor uns. Erst durch diese Methode erlangte die Philosophie im christlichen Raum eine eigentliche, über Propädeutik hinausgehende Rolle. Bei Origenes muß man allerdings eigentlich von

einem dreifachen Schriftsinn sprechen, der auch wieder der – nun neuplatonischen – Anthropologie entspricht. So wie wir im Menschen Leib, Seele und Geist unterscheiden, so müssen wir an einem Text eine »leibliche« (somatische), eine »seelische« (psychische) und eine »geistige« (pneumatische) Bedeutung unterscheiden; faktisch fallen aber die beiden letzteren bei Origenes häufig zusammen. Diese Lehre vom mehrfachen Schriftsinn ging als festes Element in das spätere mittelalterliche Denken ein. Oft wurde es ausgebaut zu einem vierfachen Sinn, bei dem auch noch ein ekklesiologischer, also ein auf die Kirche bezogener Sinn angesetzt wurde. Dem heutigen historisch-kritischen Bewußtsein ist ein solches Verfahren fremd, es wurde auch später von den humanistisch-exegetisch geschulten Reformatoren angegriffen. Dies soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, welche enorme geistesgeschichtliche Funktion dieses Verfahren hatte (und hat): In ihm wird versucht, den Übergang vom Mythos zum Logos in ein hermeneutisches Verfahren umzuwandeln. Daß mit diesem Verfahren, welches unter dem Stichwort »Allegorie« gerade auch im Mittelalter Tür und Tor zur Belieblichkeit »tieferer Sinnfindung« geöffnet hat, sehr viel Unhaltbares produziert wurde, soll nicht bestritten werden. Es hatte aber auf jeden Fall zwei Dinge zur Folge, die wichtig wurden: (1) Es verhinderte das ganze Mittelalter hindurch, daß ein primitiver Fundamentalismus die Herrschaft übernahm, da immer wieder versucht wurde, rationale Erkenntnis mit der *Bibel* in einen Zusammenhang zu bringen. (2) Es verhinderte, daß die Rationalität den Mythos als »Vergangenes« abstieß. Es zwang also jene, die sich für Rationalität einsetzten, diese Arbeit als Ab- und Aufarbeitung des Mythos zu verstehen. – Im Grunde arbeitet jede Philosophie, die nicht rein formal bleiben will, origenistisch, d. h. sie sucht den rationalen Gehalt mythologischer, religiöser, künstlerischer, politischer usw. Komplexe aufzufinden. In diesem Sinn ist der Deutsche Idealismus besonders bei Hegel und in der Spätphilosophie Schellings Origenes ebenso verpflichtet wie die sogenannte existentielle oder transzendente Interpretation der Theologen des 20. Jhd.s.

Origenes sah auch ganz klar die *gesellschaftlichen Implikationen* seiner Theorie. Auch hier konnte er auf griechische Traditionen zurückgreifen. Einige Stoiker hatten bereits eingeräumt, daß es für die Menge besser sei, etwas zu glauben, als dem Skeptizismus zu verfallen. Und die Pythagoreer hatten damit gerechnet, daß es verschiedene Grade bei den Anhängern ihrer Lehren geben könne: Solche, die die ganze Lehre verstünden, die sogenannten Mathematiker, und solche, die bestimmte Verhaltensregeln befolgten, aber nur eine ganz einfache Kenntnis der Lehre ohne ein wirkliches Verständnis hätten, die sogenannten Akusmatiker (vgl. 1. Teil, Kap. III, 1). Origenes übernahm solche Thesen, weil er sah, daß viele über den bloßen Glauben nicht hinaus gelangten und er gestand zu, daß diese, die *Pistiker*, also die nur Glaubenden, durch den Glauben sittlich besser und schließlich glücklich werden können. Er gab jedoch nicht zu, daß dies der einzig mögliche oder gar der beste Weg sei. Die Stufe der *Pistiker* ist eine, die im Grunde überwunden werden sollte, und zwar von allen. Das eigentliche Ziel wird nur vom *Gnostiker* erreicht, d. h. von jenem,

der alle Heteronomie des Autoritätsglaubens überwunden hat und zum autonomen, rationalen Verständnis des Christentums gelangt ist. Letztlich war es dieser Anspruch des Gnostikers, der Origenes in Konflikt mit dem Amtsträger in Alexandria brachte. – Es ist klar, daß Origenes hier von den Vorstellungen griechischer Bildungsaristokratie her denkt – aber er verbindet diese mit griechisch-demokratischen und sophistischen Bildungsidealen und er kann sich sogar auf biblische Aussagen berufen, die in die Richtung einer Aufhebung gesellschaftlicher Rangordnungen gehen, wenn er den prinzipiellen Übergang vom Pistiker zum Gnostiker fordert. Bildung des Geistes ist und darf nach Origenes kein Privileg sein: Er fordert, daß alle zu Gnostikern werden. Die Seinshierarchie neuplatonischer Art, die er voraussetzt und übernimmt, ist bei ihm nicht gleichzeitig eine ontologische Gesellschaftstheorie. Im System des Origenes gibt es keine festen, von Gott gewollten Positionen, er kennt keinen gesellschaftlichen Stufenkosmos. Die gesellschaftliche Stufentheorie des Mittelalters konnte also nicht von Origenes übernommen werden, weil es sie bei ihm eben gar nicht gibt. Sie stammt vielmehr von Dionysios Areopagita (vgl. Kap. II, 2). Es gibt bei Origenes keine ontologische und gesellschaftliche Rangbestimmung, der eigene Wille ist entscheidend, und das heißt: der autonome Wille des Einzelnen. Bildung und somit Gnosis sind weder ontologisch noch gesellschaftlich festgelegt, sondern sind Möglichkeiten, die jedem offenstehen. Gnosis ist an keinerlei Zugehörigkeit zu irgendeiner gesellschaftlichen Gruppe gebunden. Gerade dieser antiautoritäre Zug bei Origenes, der bis zur Apokatastasis-Lehre durchgezogen wurde (vgl. dazu die Bemerkungen weiter unten) rief später die autoritäre Reaktion der auf Machtprinzipien Beharrenden hervor: Daß schließlich alle zur Gnosis gelangen würden, war mit dem kirchlichem Gnaden- und Wahrheitsmonopol nicht vereinbar, wie es seit Augustinus beansprucht wurde.

c) Die Einheit des Systems: die Geistigkeit Gottes

Der »höhere Sinn«, der die eigentliche Wahrheit der *Bibel* ausmachen soll, ist nach Origenes die Geistigkeit Gottes, das Hervorgehen der geschaffenen Geister aus Gott und die Rückkehr der geschaffenen Geister zu Gott. Es ist sofort sichtbar, daß hier ein eindeutig neuplatonisches Verständnis maßgebend ist. Origenes selbst muß zugeben, daß das Wort »körperlos« (*asomáton*) nicht nur beim Volk, sondern auch in der Schrift unbekannt ist (*Peri Archôn* I Praefatio 7). Die Herkunft dieses Begriffs ist unzweifelhaft neuplatonisch.

Gott ist also nicht als ein Körper oder als in einem Körper wohnend anzusehen, sondern als einfache geistige Natur, die keinerlei Beifügung in sich zuläßt; sonst müßte man etwas Größeres und etwas Geringeres in ihm annehmen, so aber ist er in jeder Hinsicht eine Einheit (*monás*) und sozusagen eine Einsheit (*henás*), sowie Vernunft

und die Quelle, aus der jegliche geistige Natur, jede Vernunft ihren Ursprung hat. (Ebd. I 1, 6)

Mit diesem *neuplatonischen intellektualistischen* Einsatzpunkt wird jedoch bei Origenes der *biblisch voluntaristische* Einsatzpunkt in eine äußerst interessante Verbindung gebracht. Gott hat – nach dem Hervorgehen des Logos und des Pneuma – die Vernunftwesen durch seinen Willen geschaffen, d. h. sie sind keine notwendige Emanation aus dem Wesen Gottes. Gott hat jedoch nach Origenes keine Vielzahl verschiedener Wesen geschaffen, sondern alle gleich, »da es für ihn keinen Grund für Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit gab« (Ebd. II 9, 5). Den eigentlichen Grund der Verschiedenheit setzen erst die Vernunftwesen selbst, wiederum durch ihren Willen:

Aber da die Vernunftgeschöpfe selbst [...] mit der Fähigkeit der freien Entscheidung beschenkt sind, regte die Willensfreiheit einen jeden entweder zum Fortschritt durch Nachahmung Gottes an oder zog ihn zum Abfall durch Nachlässigkeit. Dies wurde für die Vernunftwesen [...] zur Ursache der Verschiedenheit; sie hat ihren Ursprung also nicht im Willen und der Entscheidung des Schöpfers, sondern im eigenen freien Entschluß. (Ebd. II 9, 6)

| 35

Einige dieser Wesen entschieden sich dazu, sich von ihrem Ursprung zu entfernen, was einem »Fall« gleichkommt. Origenes scheint angenommen zu haben, die Materie sei dann durch die »Schwere« des Falls entstanden, sei also die Folge der Verfehlung bestimmter Vernunftwesen. In den *Anathematismen* findet sich folgende Verurteilung:

Wenn einer sagt oder dafürhält, die Seelen der Menschen seien präexistent gewesen, insofern sie früher Intelligenzen und heilige Mächte gewesen seien; es habe sie aber Überdruß ergriffen an der Schau Gottes und sie hätten sich zum Schlechteren gewendet; darum seien sie abgekühlt von der Liebe zu Gott, hätten davon den Namen »Seelen« bekommen und seien zur Strafe in Körper hinabgeschickt worden – so sei er im Banne. (*Anathematismus* 1 von 543. Texte im Anhang zu *Peri Archôn*.)

Diese Konstruktion kommt uns zunächst sonderbar vor. Sie ist auch nicht so sehr als Konstruktion selbst interessant, sondern in der Problemstellung, die diese, in manchem gnostischen Systemen sehr ähnliche Konstruktion hervorgebracht hat. Gott ist nach christlich-biblischer Auffassung persönlich und willenshaft, außerdem ist er der Schöpfer der Welt, die er frei geschaffen hat. Bei dieser Annahme bestand die Gefahr, alles Übel und Leid auf Gott zurückzuführen, was den »reinen« Gottesbegriff beeinträchtigen konnte. Daher verlegte Origenes die Gesamtheit der konkreten Existenzbedingungen des Menschen in dessen eigene Entscheidung, bzw. in

eine seiner jetzigen körperhaften Existenz vorausliegende Entscheidung. Dies bedeutet, daß die Welt als Um-Welt des Menschen genau der Willensentscheidung der Menschen entspricht. Die »Welt« wird hier nicht zum Bösen selbst, wohl aber zur Manifestation des Vorhandenseins des Bösen. Wird so dem Willen eine zentrale, über Existenzbedingungen entscheidende Rolle zugesprochen, so war es schwer, die Urverfehlung in die *hýbris*, den Stolz, die prometheische Selbstbehauptung zu verlegen, wie dies die *Bibel* nahelegte, denn das »Sein wollen wie Gott« ist ja nach Origenes das genau richtige, höchste Ziel der Vernunftwesen. Wenn sie dies gewollt hätten, wäre es gar nicht zum »Fall« gekommen. Origenes kennzeichnete daher *Schuld* als *mangelnde Aktivität*:

Doch Trägheit, Überdruß an der Mühe, das Gute zu bewahren, und Abwendung und Nachlässigkeit gegenüber dem Besseren gaben den Anstoß zur Entfernung vom Guten. (Ebd. II 9, 2)

36 | Die spätere offizielle Auffassung wird sich Origenes nicht anschließen, Trägheit (*acedia*) erschien ihr weniger gefährlich als *hýbris*, das Über-sich-Hinauswollen. – Ursprünglich bildeten alle Vernunftwesen eine Einheit und waren nicht verschieden, deshalb hatten sie auch keinen Namen. Erst die Trägheit, der Überdruß, also der »Fall« machte sie schwer, und erst hier erhalten sie entsprechend der »Schwere« einen *Namen* (*Anathematismus* 2 von 553). Der Eigenname wird also zum Zeichen des Falles. Entsprechend ist auch der Weg der Rückkehr bei Origenes konzipiert:

Ausgangs- und Endpunkt von alledem ist die Vernunft (Nus). Der Nus wird durch seinen Fall zur Seele, und die Seele wiederum wird, wenn sie mit Tugenden ausgestattet ist, zum Nus. (Ebd. II 8, 3)

Es ist klar, daß hier in strenger Korrespondenz zum Abstieg auch der Aufstieg der Seele zum Einen autonom konzipiert ist. Der Gedanke einer Erlösung, in der Gott faktisch in das irdische Geschehen eingreift, hat nur auf der Ebene der Pistis einen Platz, nur dort kann auch von etwas wie »Sühneleiden des Sohnes Gottes« gesprochen werden. Auf der Ebene der Gnosis ist klar, daß es beim *Logos* nur um den Erzieher, den *Paidagogos*, geht, der als Vorbild den Weg der Seele vorzeichnet. Der Gnostiker hat letztlich die Aufgabe, selbst *logos*-gleich zu werden. Diese These findet sich wiederum sehr präzise ausgedrückt in den verurteilten Sätzen:

Wenn einer sagt: Christus werde sich in gar nichts unterscheiden von irgendeinem Vernunftwesen, sei es im Wesen, in der Erkenntnis oder der Macht und Wirksamkeit zu allem; sondern alle würden zur Rechten Gottes sein wie der Christus, den sie lehren, ebenso wie es in der von ihnen erdichteten Präexistenz war – so sei er im Banne. (*Anathematismus* 13 von 553)

So wird, nach dem Durchgang durch viele Welten und Existenzen

[Gott] alles in allem sein, was bedeutet, daß Gott auch in jedem einzelnen »alles« ist. In dem einzelnen aber wird er auf folgende Weise »alles« sein: Wenn der vernünftige Geist gereinigt ist von aller Hefe der Sünde, wenn alle Trübung der Bosheit gänzlich beseitigt ist, dann wird alles, was er empfinden, erkennen und denken kann, Gott sein; er wird nichts anderes mehr denn Gott empfinden, Gott denken, Gott sehen, Gott haben; Gott wird das Maß all seiner Bewegung sein; und so wird Gott für ihn alles sein. (*Peri Archôn* III 6, 3)

Als Bedingung dafür wird – in wieder strikter Parallele zum Abstieg – angegeben, daß dann die Vernunftwesen in keiner Weise durch eine Gemeinschaft mit der Körpersubstanz »weggezogen« werden (Ebd.). Dies widersprach der Lehre der Auf-erstehung des Leibes und wurde später verurteilt. Man muß dazu allerdings sagen, daß die Christen des 3. Jhd.s, also in der Zeit des Origenes, zu dieser Frage noch keine ganz klaren und einheitlichen Vorstellungen hatten.

Wenn einer sagt: Das kommende Gericht bedeute eine völlige Aufhebung der Körper, und am Ende dieser erdichteten Ereignisse stehe die immaterielle Natur, und in der Zukunft werde nicht Materielles bestehen, sondern bloß der Nus – so sei er im Banne. (*Anathematismus* 11 von 553)

| 37

Was wir an diesem System des Origenes sehen können, ist die Schwierigkeit, dem Willen, der Selbstbestimmung oder der Freiheit eine positive Rolle zuzuschreiben. Das Christentum forderte Freiheit als Grundbestimmung des Menschen und Gottes, und hier folgte Origenes dem biblischen Denken. Die Gnosis forderte die Negation der Welt und des Materiellen als Wert, und hier folgte Origenes der Gnosis. Er versuchte dann, beides in Eins zu bringen. Da jedoch die Erkenntnis, gut griechisch, das Höchste blieb, konnte die Freiheit nur die Bedingung von nicht-sein-sollender Vielheit, von Welt und Materie sein, und der höchste Akte der Freiheit war dann folgerichtig ihre eigene Aufhebung, d. h. das freiwillige Eingehen in das Eine, das Alles ist. In diesem Endzustand werden die *Namen*, also die Kennzeichnungen für Individuen, wieder *aufgehoben*. Auch diese Aufhebung der Individualität im Endzustand kennen wir von Plotin (1. Teil, Kap. XVII, 1, c). In voller Schärfe finden wir diese These allerdings wiederum nur unter den verurteilten Sätzen:

Wenn einer sagt: Es werde eine einzige Einheit (*henás*) aller Vernunftwesen geben; gesondertes Dasein und zahlenmäßige Verschiedenheit werde gleichzeitig mit dem Körper aufgehoben; der Erkenntnis bezüglich der Vernunftwesen folge die Zerstörung der Welten, die Ablegung der Körper, die Aufhebung der Namen, und es werde Identität der Erkenntnis ebenso wie des Daseins geben, und in der erdichteten Wiederher-

stellung würden nur die bloßen Intelligenzen existieren, wie sie es auch in der Präexistenz taten, von der sie schwatzen – so sei er im Banne. (*Anathematismus* 14 von 553)

Der Kreislauf ist damit vollendet, gnostisch gesprochen: Das Pleroma ist wiederhergestellt, oder, wie es die Verurteilungen dem Origenes zusprechen, »daß der Anfang gleich dem Ende ist und das Ende das Maß des Anfangs« (*Anathematismus* 15 von 553).

Was an Origenes, der wohl der intelligenteste uns bekannte Christ des 3. Jhd.s gewesen ist, sehr deutlich wird, ist folgendes: Das Christentum sah Erlösung in der Befreiung von Ungerechtigkeit und von Schuld, die Gnosis und der Neuplatonismus sahen Erlösung in der Befreiung vom Materiellen und von der Welt. Beide kamen darin überein, daß die bestehende Welt zu verneinen war. Da dies auch dem Bewußtsein breiter Massen entsprach, rief gerade die Kombination dieser beiden Negationen eine ungeheure Faszination hervor. Das Problematische daran war jedoch, daß hier *Schuld* und *Materie* zwar nie offiziell identifiziert wurden, daß sie aber doch in ein Beziehungsverhältnis gebracht wurden, das der Philosophie im Rahmen des Christentums eine positive Bewertung des gesamten materiellen Bereichs ungeheuer erschweren mußte. Für die Lehre vom Menschen mußte dies zur Folge haben, daß die philosophierenden Christen immer mit schlechtem Gewissen körperlich waren. Bei Augustinus wird diese Tendenz noch verstärkt hervortreten und erhält dort in der späten Lehre des Augustinus eine Richtung, die den Grundsätzen des Origenes direkt entgegengesetzt ist.

38 |

Am Ende des Mittelalters wird daher die Renaissance genau dagegen auftreten: Sie interessierte sich nicht für die Antike als solche, sondern für die Antike als Repräsentanten eines sinnenfreudigen Menschen. Die durch die Gnosis und das Christentum verursachte Abwertung der Körperlichkeit sollte im Rückgriff auf die griechisch-römische Antike überwunden werden. Damit soll nicht gesagt sein, daß aus der Kombination von Christentum und Gnosis-Neuplatonismus nicht eine materielle Kultur hervorgehen konnte, und faktisch ist ja auch eine solche hervorgegangen, sondern nur, daß diese Kultur immer eine immaterielle Rechtfertigung materieller Kultur brauchte, materielle Kultur immer als das Zweitbeste, als der Abglanz begriffen werden mußte, was allerdings wieder eine Symbol-Kunst hervorbrachte, wie sie später nie mehr erreicht wurde.

Die Kappadokier und Dionysios Areopagita

1. Der etablierte Platonismus

Ein Jahrhundert nach Origenes war die äußere und innere Situation des Christentums wesentlich verändert. Zwei Jahreszahlen kennzeichnen diese neue Situation des 4. Jhd.s. Im Jahre 313 wurde von Kaiser Konstantin das Edikt von Mailand erlassen, das es jedem freistellte, seine Religion zu wählen. Praktisch bedeutete dies die Anerkennung des Christentums durch den Staat, was auch das eigentliche Ziel des Edikts gewesen war. Die Kirche wurde als juristische Person anerkannt und der Klerus erhielt jene Privilegien, die die heidnischen Priester besessen hatten. Erst jetzt konnte sich eine kirchliche Verfassung und eine organisierte kirchliche Hierarchie ausbilden. Gleichzeitig war auch das kirchliche und staatliche Interesse vorhanden, der christlichen Lehre eine einheitliche Form zu geben, und so berief derselbe Kaiser Konstantin 325 das erste allgemeine Konzil nach Nikaia ein, um die strittige Frage der Gottheit Christi zu klären. Die Tendenz, Orthodoxie, d.h. die »wahre Lehre«, in Formeln festzuschreiben, war auch bei den Mittel- und Neuplatonikern vorhanden, Orthodoxie ist also keine Erfindung der Christen. Da inzwischen das Christentum ein politisch bedeutsamer Faktor geworden war, wurde es auch wichtig, in strittigen Fragen der Lehre offizielle Sprachregelungen zu treffen, um zu verhindern, daß aus strittigen Fragen gesellschaftliche Probleme entstehen. Es lag also durchaus im politischen Interesse des Kaisers, für entsprechende Lehrentscheidungen zu sorgen. Auch die Kaiser Konstantinopels werden später in ähnlicher Weise versuchen, durch politischen Einfluß Entscheidungen, also Konzilsdekrete, in strittigen Lehrfragen herbeizuführen. Für die Kaiser war es dabei gar nicht entscheidend, was, sondern daß entschieden wurde. Nur die Einheit der Lehre der Kirche sicherte auch die Stabilität des Reiches.

Was die Christen letztlich bewogen hat, am Konzil von Nikaia die Annahme einer göttlichen Natur Christi als verbindliche Glaubenslehre festzuschreiben, ist schwer zu sagen. Für die ältere griechische Tradition ist die Annahme eines in Menschengestalt auftretenden Gottes nichts Ungewöhnliches, anders sieht allerdings die Situation in der platonischen Philosophie des Hellenismus aus: Dort wurde die Transzendenz Gottes so stark betont, daß eine solche Vorstellung eigentlich nicht mehr möglich war. Eine vorurteilslose Lektüre der Schriften des *Neuen Testaments* zwingt auch

keineswegs zu dieser Annahme, sie legt vielmehr die arianische These einer Unterordnung des Logos unter den höchsten, ganz transzendenten Gott nahe, was sich auch besser in das neuplatonische Schema der verschiedenen Hypostasen einordnen ließ. Theologisch nennt man diese Auffassung »Subordinationismus«, eine Auffassung, die auch Origenes vertreten hatte. Wie diese Frage im einzelnen behandelt wurde, welche Machtgruppen von Bischöfen dahinterstanden, und welche Folgeprobleme die Festlegung des Konzils von Nikaia hervorrief, gehört in die Geschichte des christlichen Dogmas und braucht hier nicht behandelt zu werden. Was daran jedoch für die weitere Entwicklung der Philosophie im Bereich des Christentums entscheidend ist, ist folgendes: Am Konzil von Nikaia waren fast nur Vertreter der Kirchen des griechischen Ostens und des griechischen Ägyptens anwesend. Diese Kirchen hatten unter dem Einfluß vor allem des Origenes, aber auch unter dem Einfluß des allgemeinen, weithin neuplatonischen Bildungsdenkens der griechischen Philosophie breiten Raum gewährt und so erfolgte auch die Formulierung des Dogmas am Konzil von Nikaia in philosophischer Sprache. Mit dem Begriff »gleichwesenhaft« (*homooúsios*) – womit ausgedrückt werden sollte, daß Jesus Christus die gleiche Wesenheit wie Gott besitzt – wurde ein zentraler Begriff platonisch-aristotelischer Tradition, nämlich »Wesenheit« (*ousía*), in das erste zentrale Dogma der Kirche hinein genommen. Damit hatte sich die philosophisch interessierte Gruppe, die auch bildungsmäßig und gesellschaftlich maßgebend war, durchgesetzt. Für die Geschichte der Philosophie ist also gar nicht so sehr die am Konzil formulierte Glaubenslehre wichtig, sondern vor allem die Tatsache, daß durch diese mit philosophischer Fachterminologie arbeitende Formulierung faktisch die Entscheidung gefallen war, daß fortan an philosophisch-begrifflicher Arbeit nicht mehr vorbeizukommen war. Neben und mit der inhaltlichen Entscheidung war also faktisch eine formale, den *Gebrauch philosophischer Sprache* legitimierende und erfordernde Entscheidung gefallen. Die Christen konnten jetzt, wo sie politisch und gesellschaftlich als Machtfaktor anerkannt waren, dem philosophischen Denken, das für sie, d. h. im Bewußtsein der Menschen damals, kein ernsthafter gesellschaftlicher Konkurrent mehr war, auch freier gegenüberreten. Das Verhältnis von griechisch-philosophischem Denken und Christentum wurde dadurch jedoch keineswegs unproblematischer, in vieler Hinsicht wurde es sogar wesentlich problematischer. Die Auseinandersetzung des Christentums mit der Philosophie war jetzt nicht mehr eine mit etwas, das ihm von Außen entgegentrat, sondern wurde in es selbst hineingetragen. Gerade dies brachte die besondere sachliche Problemsituation der späteren mittelalterlichen Philosophie hervor. Durch die faktische Entscheidung für die Verwendung philosophischer Begrifflichkeit war die Frage des Verhältnisses von Philosophie und christlichem Glauben in keiner Weise gelöst, sondern eigentlich erst ausdrücklich gestellt. Dies stellt sich allerdings erst für uns historisch rückblickend so dar, die griechischen Konzilsväter von Nikaia, überzeugt, im Christentum die »wahre Philosophie« gefunden zu haben, waren sich der Tragweite ihrer Entscheidung nicht bewußt.

Die günstigen äußeren Umstände ermöglichten es, daß bedeutende christliche Denker des griechisch-christlichen Bereichs sich erneut den Fragen stellen konnten, die Origenes aufgeworfen hatte. Von diesen Denkern sollen drei bzw. vier kurz behandelt werden: Die sogenannten »großen Kappadokier« – Basilios (ca. 330–379), dessen Bruder Gregor von Nyssa (um 334–394) und deren Freund Gregor von Nazianz (330–390), sowie Makrina (gest. 379), mit der man eigentlich die Aufzählung beginnen sollte. Sie war die älteste Tochter der Familie, aus der auch Basilios und Gregor von Nyssa stammten und spielte bei der Erziehung der Brüder die entscheidende Rolle. Makrina besaß eine ausgezeichnete philosophische Bildung, wie das kurz vor ihrem Tod von Gregor von Nyssa aufgezeichnete *Gespräch mit Makrina über Seele und Auferstehung* beweist, in dem Makrina der führende Gesprächspartner gewesen sein dürfte. In Kappadokien gab es für Frauen die Möglichkeit, eine »philosophische Rolle« zu spielen, die so gar nicht mit dem übereinstimmte, was Paulus als Rolle der Frau ansah und was mit den Lateinern und vor allem mit Augustinus zur vorherrschenden Auffassung der katholischen Kirche werden sollte. Makrina leitete später, als sie nicht mehr die Sorge für ihre zahlreichen Geschwister hatte, eine klösterliche Gemeinschaft, in der nicht nur Frauen ihres Standes, sondern auch frühere Sklavinnen und Frauen einfacher Herkunft lebten. Gregor von Nyssa hat ihr eine kulturgeschichtlich aufschlußreiche Lebensbeschreibung gewidmet (Gregor von Nyssa: *Schriften*. S. 337–368).

| 41

Die drei Kappadokier und die Kappadokierin stammten aus dem reichen Landadel, waren aus christlichen Familien hervorgegangen und hatten beste griechisch-hellenistische Bildung genossen. Basilios und Gregor von Nazianz hatten in Athen studiert. Für entsprechend reiche Christen war es inzwischen eine Selbstverständlichkeit geworden, sich das gesamte literarische und platonisch-philosophische Wissen ihrer Zeit anzueignen und darin nicht nur zu denken, sondern auch zu leben. Gregor von Nazianz betont, daß die platonische Philosophie jene ist, die dem Christentum am nächsten kommt (*Oratio XXXI* 5; PG 36, Sp. 137B), und diese Nähe war ihm wichtiger als die Herausarbeitung der Unterschiede. In dieser Haltung stimmte er mit den anderen Kappadokiern überein. Alle betrachteten sich als Philosophen, und Gregor von Nyssa war überzeugt, in Basilios geradezu das Idealbild eines Philosophen gefunden zu haben. Gregor von Nazianz äußert sich in einer anlässlich des Todes des Basilios gehaltenen Rede sehr scharf gegenüber jenen, die das heidnische Wissen ablehnen: Sie sind »dumm und inkompetent« (*stulti atque imperiti*), wie er selbstsicher und im Sinne des Basilios betont (*Oratio XLIII* 11; PG 36, Sp. 510A). Eher wurde ein Problem in der äußeren, gesellschaftlichen Verweltlichung des Christentums gesehen, welches sich von dieser »wahren Philosophie« entfernt hatte, weshalb das Mönchtum, in dem man die authentische Form des Christentums erblickte, an Attraktivität gewann. Die Kappadokier waren vom Ideal des zurückgezogenen, apolitischen Lebens als dem »wahren christlichen Leben« fasziniert, sahen aber auch die Erfordernisse des faktischen christlichen Lebens,

d. h. der politischen, mit Lehrstreitigkeiten belasteten Probleme der Gemeinden. Basilius widmete sich vor allem kirchlichen Verwaltungsaufgaben und der Verteidigung der Lehre von Nikaia. Gregor von Nazianz glänzte durch zahlreiche Reden in klassischer Form, war aber bei der Durchführung praktischer Aufgaben eher erfolglos. Gregor von Nyssa verfügte über das beste und breiteste philosophische Wissen der drei: Vermutlich hat er sowohl Philon als auch Plotin gelesen. Vor allem hatte er aber Origenes studiert und zusammen mit Basilius die *Philokalia*, eine Sammlung von Texten des Origenes, herausgegeben, in die allerdings keine der problematischen Stellen aufgenommen wurde. Gregor von Nyssa steht in mancher Hinsicht allerdings Plotin näher als Origenes. Letztlich werden bei ihm Philosophie und Theologie ununterscheidbar zusammengenommen zu einem großen gnostischen System, das die Grundlage einer mystischen Frömmigkeit liefert, die den Lehren des Dionysios Areopagita schon sehr nahe kommt. Gregor von Nyssa vertrat auch ganz offen die origenistische Lehre von der Rückkehr aller Wesen in den göttlichen Urgrund (*apokatástasis*).

42 |

Die Übernahme des Platonismus war bei den drei Kappadokiern verschieden intensiv. Basilius ist der selektivste, d. h. er verwendet platonische Auffassungen dort, wo es ihm für die Erklärung von Glaubenswahrheiten dienlich erscheint. In viel allgemeinerer Weise wird bei Gregor von Nazianz der Platonismus zum eigentlichen Schlüssel für das Verständnis der Wahrheiten des Christentums. Unter den platonischen Dialogen erhält bei ihm der *Timaios* eine hervorragende Rolle: Implizit wird der Demiurg Platons zum Schöpfergott, wird also mit dem höchsten Gott identifiziert. Bei der Harmonisierung der Schöpfungslehren des *Timaios* und der *Genesis* der *Bibel* gab es natürlich einige Probleme, die von den Kappadokiern nicht immer einheitlich behandelt wurden. In seinen Homilien zum *Hexaemeron* (= Sechstageswerk der Schöpfung) versuchte Basilius eine größtmögliche Übereinstimmung herzustellen, wobei er die Auffassung vertrat, daß die natürliche Erkenntnis der Phänomene des Kosmos nicht verschieden sein könne von der in der Heiligen Schrift vorgelegten Lehre. Er zieht daher zur Interpretation der *Genesis* den platonischen *Timaios* ebenso heran wie naturwissenschaftliche Theorien des Hellenismus. Basilius war der wissenschaftlichste der drei Kappadokier und auffallenderweise war er auch derjenige, der als Politiker und Administrator mit den empirisch gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen am besten zurechtkam, der beste Empiriker erwies sich also auch als der beste Politiker. Auch Gregor von Nyssa verfaßte eine Schrift zur *Genesis*, die *Apologia in Hexaemeron*, in der er aber nicht mit wissenschaftlichen Daten arbeitete, sondern die *Genesis* ganz und gar allegorisch interpretierte. Die *Genesis* als Weg der Schöpfung vom Licht bis zu den untersten Dingen wird dabei in umgekehrter Richtung zu einem Bild für den Aufstieg der Seele, die den Rückweg zu ihrem Ursprung sucht.

Die große Nähe von Platonismus und platonisierendem Christentum, aber auch die Zweideutigkeiten, die sich aus dieser Nähe ergeben konnten, lassen sich gut am

Beispiel des Synesios von Kyrene (um 370–413), einem Zeitgenossen der Kappadokier, beobachten. Synesios war kein Christ, aber mit einer Christin verheiratet, er selbst verstand sich als platonischer Philosoph. Er stammte wie die Kappadokier aus dem reichen Landadel. Studiert hatte er in Alexandrien bei der heidnischen Philosophin Hypatia (vgl. 1. Teil, Kap. XI, 3, a), die er sehr verehrte und mit der er zeitlebens in Kontakt blieb. Später besuchte er auch Athen, war aber von dem Niveau der dortigen Philosophie enttäuscht. Er selbst, der Tradition entsprechend mit dem Philosophenmantel bekleidet, vertrat eine Form des Platonismus ähnlich der des Porphyrios, die ja auch schon sehr stark religiös geprägt war (vgl. 1. Teil, Kap. XVII, 2). Im Unterschied zu Porphyrios sah er seine Philosophie jedoch nicht als in Gegensatz zum Christentum stehend, und so verwendete er in seinen Schriften und Hymnen auch Bilder aus dem christlichen Mythos. Synesios war aber auch ein Mann der konkreten Politik. Er hielt sich mehrere Jahre als Vertreter seiner Provinz am Kaiserhof in Konstantinopel auf, um dort Steuererleichterungen zu erreichen. Dieser hochgebildete und politisch fähige Mann wurde 410 zum Bischof von Ptolemais, der wichtigsten Stadt der Kyrenaika, gewählt, und dies obwohl er kein Christ war. Synesios verfaßte nun eine Art offenen Briefes an seinen Bruder, in dem er klar machte, daß er auch in Zukunft seiner Philosophie treu bleiben wolle, daß er aber bereit sei, als Bischof die christliche mythologische Sprache zu gebrauchen:

| 43

So daß ich zu Hause freilich philosophiere (*philosophôn*), außerhalb aber Mythen erzähle (*philomythôn*) [...]. Was kann denn das Volk mit der Philosophie gemeinsam haben? Es ist passend, daß die Wahrheit der göttlichen Dinge verborgen ist, das Volk muß auf andere Weise angeregt werden. (*Epistula* 105; PG 66, Sp. 1488A. Übers. v. F. S.)

Dies stellt eine interessante Variante zum Gnosis-Pistis-Problem dar. Christliche Platoniker wie Origenes hatten gemeint, daß es eine philosophische und eine populäre Form des Christentums gebe, während hier bei Synesios der Philosophie des Platonismus einfach der christliche mythologische Glaube des Volkes gegenübergestellt wird. Synesios war der Überzeugung, daß es eine für einen christlichen Bischof mögliche Position sei, »privat und zu Hause« strikt Platoniker zu sein, öffentlich und predigend aber einen christlichen Mythos zu vertreten. Von den diesbezüglichen Verhandlungen mit Teophilos, dem zuständigen Metropoliten von Alexandrien, den Synesios schon von früher her kannte, sind leider keine Nachrichten überliefert. Nach einem längeren Aufenthalt in Alexandrien wurde Synesios Christ und Bischof, ohne aber irgend etwas widerrufen zu haben. Dieser Vorfall ist aufschlußreich, weil er zeigt, daß die christlichen Autoritäten, ohne darin ein besonderes Problem zu sehen, bereit waren, einen politisch einflußreichen Platoniker einfach zum Amtsträger der Kirche zu machen, und daß auf der anderen Seite ein Platoniker ruhig Platoniker bleiben und gleichzeitig eine herausragende Funktion in der christlichen Kirche übernehmen konnte; er mußte nur in der Öffentlichkeit

den gewünschten Mythos verkünden. Synesios war vermutlich nicht ein Einzelfall im 4. Jhd.

Sachlich gehört in diesen Zusammenhang auch Dionysios Areopagita, jener unbekannte Autor des 5. oder beginnenden 6. Jhd.s, der heute Pseudo-Dionysios Areopagita genannt wird. Von ihm stammen die Schriften *Über die himmlische Hierarchie*, *Über die kirchliche Hierarchie*, *Über die göttlichen Namen* und *Über die mystische Theologie*. Die Person, letztlich aber auch die Schriften des Dionysios und ihre Rezeption stellen ein bis heute historisch nicht völlig geklärtes Rätsel dar. Der Autor stellt sich selbst als Paulus-Schüler Dionysios vor, die Echtheit dieser Schriften wurde jedoch gleich bei ihrem Auftauchen bestritten. Anfang des 6. Jhd.s weist Bischof Hypatios von Ephesus (gest. nach 537/38) die Berufung auf sie zurück, mit dem Hinweis, daß sie, wären sie authentisch, auch der Tradition bekannt gewesen wären. Das sollte heißen: Die Schriften sind *Fälschungen*. Bald aber hört man nichts mehr von diesen sehr berechtigten Einwänden. Schon Papst Gregor der Große (gest. 604) war von ihrer Authentizität überzeugt. Im 7. Jhd. begann mit Maximus Confessor, der den ersten Kommentar zu den Schriften des Dionysios verfaßte, die Auslegung dieser Schriften. Und durch Maximus Confessor wurde Dionysios im östlichen Bereich in den Rang einer *Autorität* erhoben. Aber auch im lateinischen Mittelalter war die Wirkung der Schriften des Dionysios sehr groß. Zahlreiche Autoren verfaßten Kommentare zu seinen Schriften, so z. B. Albertus Magnus und Thomas von Aquin, um nur zwei bekannte Autoren unter einer Vielzahl zu nennen. Die Bedeutung dieser Schriften für die Philosophie und Mystik des Mittelalters kann überhaupt nicht überschätzt werden. Abaelard erhob Zweifel am Alter der Schriften sowie an der Meinung, Dionysios Areopagita sei der Gründer der Abtei St. Denis in Paris, in der er zu dieser Zeit selbst Mönch war. Diese Bedenken hatten aber keine Folgen, kritische Stimmen erhoben sich erst wieder zur Zeit des Humanismus (Lorenzo Valla, Erasmus von Rotterdam).

44 |

Dionysios hat sicher viel von den Kappadokiern übernommen, besonders von Gregor von Nyssa. Eindeutig ist auch die Nähe seiner Auffassungen zu denen des Proklos (412–485), so daß sich eine direkte Abhängigkeit nahelegt. Mit Dionysios wird die letzte Stufe des Neuplatonismus in der christlichen Philosophie wirksam. Das triadische Prinzip, das auch von Proklos her bekannt ist, wird hier zum entscheidenden Konstruktionselement. Eine bedeutende Rolle erhält bei Dionysios auch die Theurgie, d. h. kultische Handlungen, die für die Einigung mit Gott hilfreich sein sollen, und damit wird ein wichtiges Element des Neuplatonismus auch im Bereich des Christentums wirksam. Bei den Platonikern war die Theurgie seit Jamblichos (3./4. Jhd.) stark in den Vordergrund des Interesses getreten (vgl. I. Teil, Kap. XVII, 3, c), während die christlichen Platoniker diesem Bereich bisher keine Beachtung geschenkt hatten, jedenfalls hatten sie nicht versucht, die kultischen Handlungen, die auch bei ihnen vorhanden waren, als theurgische Praktiken zu erklären. Dionysios tut diesen Schritt, der evidenterweise folgenschwer für die Entwicklung der christlichen Sakramentenlehre und Sakramentenpraxis wurde.

2. Die negative Theologie

Für den Mittel- und Neuplatonismus wie für Origenes war die Philosophie, begleitet von der Askese, die Vorbereitung auf die »überphilosophische«, mystisch-ekstatische Gotteserkenntnis, der jener Gott, jenes Eine entspricht, das jenseits aller Kategorien rationaler Erkenntnis liegt: Gott ist letztlich unbegreiflich, wie Origenes gleich zu Beginn von *Peri Archôn* (I 1, 5) ausdrücklich gesagt hatte. Alles, was von Gott ausgesagt werden kann, hat also die Form negativer Prädikate wie »un-ermeßlich«, »unendlich«, »un-körperlich« usw., die aber eben nur sagen, *was Gott nicht ist, nicht aber, was er ist*. Dies ist der Ausgangspunkt, der schon bei Philon von Alexandrien vorliegt, der dann bei Klemens von Alexandrien und bei Origenes weiter ausgebaut, bei den Kappadokiern noch gesteigert wird und bei Dionysios Areopagita einen nicht mehr überbietbaren Höhepunkt erreicht.

Der Grund der Unerkennbarkeit Gottes liegt nach dieser Auffassung in der Materialität des Menschen, der die reine Geistigkeit und Unkörperlichkeit Gottes gegenübergestellt wird. Der körperhafte Mensch kann Unkörperliches und Immaterielles nicht erkennen. Der Leib ist der Grund unserer geistigen Beschränktheit. Wir sehen, wie hier ein *gnostischer* metaphysischer *Dualismus* eine beherrschende Schlüsselstellung einzunehmen beginnt. Über die anthropologischen Konsequenzen dieser Auffassung wird gleich noch etwas zu sagen sein. Man muß sich natürlich fragen, wieso dieser Dualismus im Bereich des Christentums eine solche Bedeutung erlangen konnte. In den Schriften des *Alten Testaments* gibt es mit Ausnahme der ganz späten, schon während des Hellenismus verfaßten Schriften (vgl. Kap. I, 2) dafür keinen Ansatzpunkt. Im *Neuen Testament* ist ein gnostischer Einfluß vor allem im *Johannes-evangelium* und in anthropologischer Hinsicht in den *Briefen des Paulus* zu spüren, wobei es für unseren Zusammenhang keine Rolle spielt, welche Briefe authentisch von Paulus stammen und welche von späteren Autoren. Im *Johannesevangelium* wird vom Kosmos als der Finsternis gesprochen, in die das Licht kommt, allerdings ging es bei Johannes eher um einen ethischen als um einen metaphysischen Dualismus. Die Nähe der frühchristlichen Autoren zum Mittel- und Neuplatonismus, wo starke dualistische Elemente vorgelegen hatten, verstärkte die dualistischen Tendenzen bei christlichen Autoren, im großen und ganzen fügten sich die christlichen Autoren des 2. und 3. Jhd.s aber in die weithin verbreiteten, mehr oder weniger deutlich formulierten dualistischen Tendenzen der Zeit ein. Hinter der im 4. Jhd. spürbaren Anziehungskraft dualistischer Konzeptionen steht jedoch auch ein bei den Kappadokiern deutlich erkennbares kulturkritisches Element. Sie und viele auch weniger bekannte Einsiedler und Mönche hatten den nicht unberechtigten Eindruck, daß das Christentum auf dem Wege war, sich der »Welt« anzupassen und der weltlichen Macht auszuliefern. Sie zogen sich in die Wüste, in die Einsamkeit zurück, da sie meinten, nur mit einer solchen Lebensform Christen bleiben zu können. Um eine solche, als radikal gedachte Trennung von der »Welt« zu interpretieren, legten sich gnostisierende

dualistische Modelle nahe. Daß solche Modelle jedoch auch im genau umgekehrten Sinn interpretiert werden konnten, wird sich bei Augustinus zeigen. Hier liegt eine Doppeldeutigkeit vor, die das ganze Mittelalter begleiten wird: Wenn die Welt ein Raum der Finsternis ist, konnte es als Aufgabe und Pflicht angesehen werden, die Welt, und dies heißt vor allem: die Menschen, wenn nötig auch mit Gewalt, auf den Weg des Lichts zu bringen. Dies ist die Auffassung des Augustinus, den Kappadokiern lag eine solche Folgerung aber fern.

Der Mensch, der den Weg zu Gott sucht, findet sich nach der Auffassung der Kappadokier letztlich einem »Abgrund« und einer undurchdringlichen »Finsternis« gegenüber, so wie zu starkes Licht nicht zum Sehen hilft, sondern den Menschen blendet und ihn gar nichts mehr sehen läßt. Gott ist das Grenzenlose, wir sagen daher von ihm die *Grenzenlosigkeit*, die Unendlichkeit, aus (worin das alte kosmische Prädikat des *ápeiron* enthalten ist, vgl. 1. Teil, Kap. II, 2, a). Damit wird dieses Prädikat, das ursprünglich im Griechischen einen Mangel der Bestimmtheit ausdrückte, zu einem Prädikat, das zwar immer noch ein Nicht-Gegebensein von Bestimmung zum Ausdruck bringt, das aber werthaft positiv besetzt ist. Hier liegt der Beginn jener Entwicklung, in der Gott als das reine, *unendliche Sein* bezeichnet wird, wobei diese Bezeichnung schon bei Gregor von Nazianz – in exegetisch unhaltbarer Weise – mit dem biblischen Gottesnamen »Jahwe« in Verbindung gebracht wird. Bei Dionysios Areopagita werden jedoch auch Begriffe wie »Sein« und »Wesen« der Negation unterzogen. So heißt es gleich im ersten Kapitel der Schrift *Die Namen Gottes*:

46 |

Man darf demnach überhaupt nicht wagen, irgendetwas über die überwesentliche und verborgene Gottheit zu sagen oder gleichwohl zu denken mit Ausnahme dessen, was uns durch göttliche Eingebung in der Heiligen Schrift geoffenbart worden ist. Es besteht nämlich Unkenntnis ihrer Verstand, Vernunft und Sein übersteigenden Überwesenheit. Dieser müssen wir die überwesentliche Erkenntnis überlassen, indem wir nur soweit nach oben schauen, wie sich uns der Lichtstrahl der erzöttlichen Orakel selbst zeigt, und wir uns somit in bezug auf jene noch herrlicheren Strahlen mit der gegenüber dem Göttlichen angezeigten Enthaltbarkeit und Gottesfurcht beschränken. (*Die Namen Gottes* 11)

Hier übersteigt alles, was von Gott gesagt werden kann, nicht nur den Verstand, sondern auch die Vernunft. Damit wird auch der Neuplatonismus noch überboten, der dem Verstand die Erkenntnis des Göttlichen zwar verweigert hatte, aber doch der höheren Kraft der Vernunft noch intuitive Möglichkeiten offengelassen hatte. Davon ist hier nun nicht mehr die Rede. Es wäre jedoch auch verfehlt, zu meinen, daß Dionysios Areopagita nach dieser philosophisch negativen Gotteserkenntnis wie Philon eine positive biblische anfügen könnte: Seiner Meinung nach sagt die Offenbarung dasselbe, Gott hat sich also selbst als der Unzugängliche geoffenbart: