

Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit

Herausgegeben von
RAINER HIRSCH-LUIPOLD
HERWIG GÖRGEMANNS
MICHAEL VON ALBRECHT
unter Mitarbeit von TOBIAS THUM

*Studien und Texte zu
Antike und Christentum*

51

Mohr Siebeck

Studien und Texte zu Antike und Christentum
Studies and Texts in Antiquity and Christianity

Herausgeber/Editor: CHRISTOPH MARKSCHIES (Berlin)
MARTIN WALLRAFF (Basel) · CHRISTIAN WILDBERG (Princeton)

Beirat/Advisory Board

HUBERT CANKIK (Berlin) · GIOVANNI CASADIO (Salerno)
SUSANNA ELM (Berkeley) · JOHANNES HAHN (Münster)
JÖRG RÜPKE (Erfurt)

51



Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit

Literaturgeschichtliche Perspektiven

Ratio Religionis Studien I

Herausgegeben von
Rainer Hirsch-Luipold, Herwig Görgemanns
und Michael von Albrecht

unter Mitarbeit von Tobias Thum

Mohr Siebeck

e-ISBN PDF 978-3-16-151350-3

ISBN 978-3-16-149593-9

ISSN 1436-3003 (Studien und Texte zu Antike und Christentum)

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

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Held in Rottenburg gebunden.

Ratio Religionis Studien

Die *Ratio Religionis Studien* veröffentlichen monographische Studien und Aufsatzbände zur religiösen Philosophie und philosophischen Religion in der frühen Kaiserzeit.

In der frühen Kaiserzeit werden Traditionen der gelebten Religion verstärkt als Quelle philosophischen Denkens interpretiert und plausibilisiert. Heilige Erzählungen, Riten und Kultgegenstände erscheinen als Reflex göttlicher Wahrheit. Umgekehrt beruft sich philosophische Weltdeutung auf die religiöse Tradition als letzten Erkenntnisgrund.

Diese Verschmelzung religiöser und philosophischer Diskurse, der kreative Neudeutungen in beiden Feldern entsprungen, untersucht das an der Universität Göttingen angesiedelte DFG-Emmy-Noether-Projekt *Ratio Religionis*, das sich inzwischen zu einem interdisziplinären Forum junger Forscher im Bereich der religiös-philosophischen Literatur der frühen Kaiserzeit insbesondere im hellenistischen Judentum, im frühen Christentum und im pagan-religiösen Platonismus entwickelt hat.

Die *Ratio Religionis Studien* geben die Ergebnisse dieses Dialogs zusammenhängend, aber in die jeweiligen Fachreihen eingeordnet, heraus. Dies spiegelt eine Ausgangsthese des Projekts: Eine religiös-philosophische Hermeneutik entwickelt sich im kaiserzeitlichen Platonismus jüdischer, christlicher und pagan-religiöser Provenienz als übergreifendes und verbindendes Phänomen.

Vorwort

In der frühen römischen Kaiserzeit bildet sich eine eigentümliche Form religiöser Philosophie und philosophischer Religion aus. Der vorliegende Band nähert sich diesem Phänomen von der Literaturgeschichte her. Fokus der Darstellung ist die charakteristische Verbindung von Religion und Philosophie, speziell von (gelebter) religiöser Tradition und philosophischer Deutung. Dieses Phänomen umgreift – je nach religiöser und kultureller Herkunft – unterschiedlichste Literaturgattungen: Nicht allein in religiösen und philosophischen Texten im engeren Sinne findet sich die philosophische Interpretation überlieferter Texte, Riten und Artefakte und die religiöse Einfärbung philosophischer Vorstellungen und Gedankengänge, sondern ebenso in literarischen und poetischen Texten, in Briefen, in protreptischer und weisheitlicher Literatur, in naturwissenschaftlichen und medizinischen Traktaten. Das Phänomen ist weder auf eine bestimmte Sprache noch auf einen bestimmten religiösen Hintergrund einzugrenzen.

Dieser erste Band der *Ratio Religionis Studien* basiert auf Vorträgen, die bei der „Impulstagung“ des Projekts *Ratio Religionis* vom 13.–15. Februar 2007 in Göttingen gehalten wurden. Er ist geleitet von der Absicht, ein Panorama der religiös-philosophischen literarischen Landschaft der frühen Kaiserzeit über Herkunftsbereiche und Sprachgrenzen hinweg zu zeichnen und auf diese Weise zugleich verschiedene Fachdiskurse miteinander ins Gespräch zu bringen. Namhafte Forscher aus den Bereichen der lateinischen und griechischen Literatur- und Philosophiegeschichte, der Theologie, Judaistik und Religionswissenschaft waren eingeladen, in Überblicksvorträgen nach Art eines archäologischen *survey* das Gelände der Literatur abzuschreiten und aufzunehmen, was für die Fragestellung wichtig erscheint. An einigen Stellen graben die Einzeluntersuchungen im zweiten Teil des Bandes – vorwiegend aus dem Kreis der Nachwuchsforschergruppe – in die Tiefe. Nun geht es darum, die im Überblick gewonnenen Thesen an Spezialuntersuchungen zu bestätigen und zu verfeinern. In einem einleitenden Beitrag analysiert Albrecht Dihle, wie der Philosophiebegriff in der frühen Kaiserzeit aus verschiedenen historischen, philosophie- und kulturgeschichtlichen Entwicklungen neue Aspekte gewonnen hat und so anschlussfähig für den religiösen Diskurs geworden war.

Etwas überraschend mag sich ein Beitrag über die Literatur aus Qumran ausnehmen. Zeigen aber bestimmte griechische jüdische Texte eine Affinität zur paganen und später christlichen religiös-philosophischen Literatur, so liegt die Frage nicht allzu fern, in welchem Verhältnis hebräische Texte zur

entsprechenden Literatur stehen. Insbesondere die Pescharim aus Qumran stellen eine Form der bildhaft-interpretierenden Literatur dar, die Ähnlichkeiten im literarisch-hermeneutischen Zugriff zu manchen im vorliegenden Band behandelten Texten aufweist.

Ein Anliegen des vorliegenden Bandes ist es, einen Eindruck der besonderen Eigenart der religiös-philosophischen Literatur der frühen Kaiserzeit zu vermitteln. Hierzu soll der Textteil am Schluss des Bandes einen Beitrag leisten, der Texte aus den unterschiedlichen Sprachen und Literaturgattungen vereint. Er orientiert sich an den in den einzelnen Beiträgen vorrangig diskutierten Autoren und Texten, bietet aber größere Zusammenhänge, die zur Lektüre und zu weiterem Nachdenken einladen sollen. Die Übersetzungen wurden für den Band neu erstellt oder (an einzelnen Stellen leicht bearbeitet) aus maßgeblichen Ausgaben übernommen.

Mit dem vorliegenden Band legt die Nachwuchsforschergruppe *Ratio Religionis* zugleich erste Ergebnisse ihrer interdisziplinären Arbeit vor. Methodische und terminologische Fragen, die in dieser Arbeit bestimmend sind, fließen immer wieder in die einzelnen Beiträge ein; einige Arbeitshypothesen des Projektes sind in dem Beitrag von Rainer Hirsch-Luipold breiter ausgeführt.

Auch die Produktion des Tagungsbandes entstand als Ergebnis der Zusammenarbeit des *Ratio-Religionis*-Teams. Insbesondere Tobias Thum und den studentischen Hilfskräften Felix Albrecht, Julian Bergau, Sonja Brockmann, Heidrun Gunkel, Johanna Rose und Janina Schulz sei für ihre konstante, unermüdliche und dennoch stets fröhliche Arbeit gedankt! Zu danken ist überdies PDin Dr. Annette Steudel (Göttingen) für die Durchsicht der Qumran-Abschnitte. Ein besonderer Dank gilt dem Verlag Mohr Siebeck, Frau Ilse König und Herrn Dr. Henning Ziebritzki für die kompetente Betreuung und die vertrauensvolle Zusammenarbeit sowie die Bereitschaft, die Ergebnisse von *Ratio Religionis* im Zusammenhang zu veröffentlichen.

November 2008

Michael von Albrecht
Herwig Görgemanns
Rainer Hirsch-Luipold

Inhalt

<i>Ratio Religionis Studien</i>	V
Vorwort.....	VII

I. Orientierung

ALBRECHT DIHLE Die griechische Philosophie zur Zeit ihrer Rezeption durch Juden und Christen	3
--	---

II. Literaturgeschichtliche Perspektiven

MICHAEL VON ALBRECHT Philosophie und Religion in der lateinischen Literatur der Kaiserzeit	23
HERWIG GÖRGEMANNS Religiöse Philosophie und philosophische Religion in der griechischen Literatur der Kaiserzeit.....	47
GREGORY E. STERLING Philosophy as the Handmaid of Wisdom: Philosophy in the Exegetical Traditions of Alexandrian Jews.....	67
REINHARD FELDMEIER „Göttliche Philosophie“: Die Interaktion von Weisheit und Religion in der späteren Antike.....	99
RAINER HIRSCH-LUIPOLD Die religiös-philosophische Literatur der frühen Kaiserzeit und das Neue Testament.....	117
DEVORAH DIMANT Time, Torah and Prophecy at Qumran	147

ZLATKO PLEŠE	
Gnostic Literature.....	163
ADOLF MARTIN RITTER	
Christentum und Philosophie als Thema der frühkaiserzeitlichen Kirchenväterliteratur	199

III. Exemplarische Studien

TOBIAS THUM	
,Welche Fülle von Reden!': Plutarchs Schrift <i>De E apud Delphos</i>	237
PETER G. KIRCHSCHLÄGER	
Die Frage nach der Wahrheit im Johannesevangelium anhand der Pilatusfrage (Joh 18,33–38a)	251
JANE HEATH	
Corinth, a Crucible for Byzantine Iconoclastic Debates? Viewing Paul as an Icon of Christ in 2 Cor 4,7–12	271
ILINCA TANASEANU-DÖBLER	
Gräber und Symbole: Tempel im Werk Clemens' von Alexandrien	285
FRITZ HEINRICH	
Der religiöse Intellektuelle: Apuleius und Ali Schariati als Repräsentanten eines religionswissenschaftlichen Typus	315

IV. Texte

Lateinische Literatur.....	330
Griechische Literatur.....	338
Hebräische Literatur.....	376
Koptische Literatur.....	378
Erläuterungen zum Textteil und Quellennachweise.....	380
Verzeichnis der Autoren.....	383
Stellenregister	385
Personenregister	410

I. Orientierung

Die griechische Philosophie zur Zeit ihrer Rezeption durch Juden und Christen

ALBRECHT DIHLE

1. Griechische und barbarische Philosophie

Juden und Christen bezeichneten in den Jahrhunderten um Christi Geburt ihre Religion gern als Philosophie. Josephus z.B. beschreibt die wichtigsten Gruppen im Judentum des 1. Jahrhunderts n.Chr. – Sadduzäer, Pharisäer und Essener – als Anhänger verschiedener Philosophenschulen. Er unterscheidet sie nach ihren Lehren zum Verhältnis zwischen Vorbestimmung und Willensfreiheit, bekanntlich in der Physik und Ethik der griechischen Schulphilosophien eine zentrale, verschieden beantwortete Frage. Ein von dem Alexandriner Clemens anonym zitierter Autor versteht die Einteilung der biblischen Bücher als Gliederung jüdischer Philosophie, der Systematik hellenistischer Schulphilosophie vergleichbar. Übrigens, auch die griechische Kanzlei des Maurya-Herrschers Ashoka im 3. Jahrhundert v.Chr. bezeichnete die indischen Sekten als *Diatribai*, also mit einem der *termini technici* zur Bezeichnung griechischer Philosophenschulen.¹

Diese Verwendung des Philosophennamens bedeutete etwas anderes als die Versuche, jüdische oder christliche Lehren in den griechisch-philosophischen Begriffen und Kategorien zu explizieren, wie es etwa für den Alexandriner Philon gilt und die christliche Theologie bis heute kennzeichnet. Auch liegt der Gedanke nahe, diese Bezeichnungsweise als Werbung in griechischer Umwelt zu verstehen. Dagegen spricht jedoch, dass sich auch die paganen Gegner, an denen es Juden und Christen nicht fehlte, derselben Benennung bedienten. Der Platoniker Celsus im 2. Jahrhundert n.Chr. z.B. betrachtete die christliche Lehre als korrumpierte jüdische Philosophie, die jüdische als Plagiat der ägyptischen.²

¹ Jos. *Ant. Iud.* 13,171ff.; *Bell. Iud.* 2,119ff.; Clem. Al. *Strom.* I 28,176; zu Ashoka vgl. D. SCHLUMBERGER, Une nouvelle inscription grecque d'Açoka, CRAI 1964, 126–134.

² Celsus bei Orig. *Cels.* 1,14; 3,5; 4,31.

Diese Terminologie lag im Konzept der sogenannten Philosophie der Barbaren begründet.³ Die Errungenschaften der östlichen Hochkulturen hatten die Griechen in ihrer Frühzeit bewundert, nachgeahmt und ihr hohes Alter mit besonderem Respekt zur Kenntnis genommen. Der Erfolg im Perserkrieg von 480 und die anschließende Entfaltung und Ausstrahlung der griechischen Kultur ließ nun umgekehrt ihren Einfluss auf die Barbaren steigen. Das und besonders der Stolz auf das freiheitliche, von keinem Monarchen bestimmte politische Leben begründeten ein deutliches Überlegenheitsgefühl gegenüber den Nichtgriechen, gerade auch während der Zersplitterung und des Machtverlustes der griechischen Staatenwelt im 4. Jahrhundert v. Chr. Die Durchdringung und Beherrschung des Ostens im Anschluss an den Alexanderzug bestätigte dann zwar die Überlegenheit der Griechen, stärkte aber zugleich ihr Interesse an der exotischen Welt. Damit konnten sie an frühere Wertschätzungen anknüpfen, als der Osten ihnen nie verleugnete Vorbilder geliefert hatte. Schon in frühhellenistischer Zeit verfasste Hekataios von Abdera eine Landeskunde Ägyptens als Darstellung idealer Verhältnisse, und Megasthenes, der Gesandte Seleukos' I. am Hof in Pataliputra, verfuhr ähnlich in seinem Indienbericht.⁴

Wichtiges Element dieser Vorstellungswelt war die Überzeugung, dass ägyptische Priester oder persische Magier Überlieferungsträger uralter Weisheit seien. Bei Megasthenes hieß es, es gebe keine kosmologische Einsicht der Griechen, die man nicht schon bei indischen Brahmanen und jüdischen Schriftgelehrten finden könne. Diese Aussage verrät die Perspektive der Philosophen, die – abgesehen von den Skeptikern – stets ein zuverlässiges Bild des Kosmos als Grundlage der Lebensführung zu vermitteln suchten. Diese zentrale Aufgabe der Philosophie formulierten der Aristoteles-Schüler Dikaiarch im 4. Jahrhundert v. Chr. und Boethius im 6. Jahrhundert n. Chr. mit ganz ähnlichen Worten: Die Lebensführung soll den Gesetzmäßigkeiten der Natur angepasst sein. Naturgemäßheit – wie immer definiert – kennzeichnet das rechte Leben.⁵

Nun gab es außerhalb der Philosophie Traditionen, an denen sie ihre Lehren für das gute Leben messen konnte. Schon Aristoteles zitierte zur Bekräftigung eigener Argumente gern Sprichwörter, die auch im rhetorischen, gleichfalls mit ethischem Anspruch erteilten Unterricht beliebt waren. Der Stoiker Chrysipp veröffentlichte eine Sprichwortsammlung, und der Epikureer Polystratos richtete einen eigenen Traktat gegen die Ver-

³ A. DIHLE, Die Philosophie der Barbaren, in: T. HÖLSCHER (Hg.), *Gegenwelten*, München/Leipzig 2000, 183–203.

⁴ Hecat. Abd. FGrHist 264 F 1–6; Megasth. FGrHist 715 *passim*, vor allem F 3; dazu K. KARTTUNEN, *India and the Hellenistic World*, Helsinki 1997, 69–94.

⁵ Dicaearch. frg. 29 WEHRLI; Boeth. *Consol. Philos.* 1,4,4.

ächter der Volksweisheit.⁶ Mit Recht hielt man deren Maximen für alt, und Alter verleiht Autorität. Schon bei Euripides gibt es den Gedanken, dass alles, was seit jeher gilt, mit der Natur gleichzusetzen sei.⁷ Eine alte Lebensregel konnte also dem Anspruch der Philosophie genügen, moralische Forderungen auf die Natur zu gründen.

Dass die orientalische Weisheit uralt sei, war unter den Griechen seit langem ausgemacht. Bei Herodot und Platon etwa gibt es dafür Belege, und seit dem 4. Jahrhundert häufen sich die Geschichten von langen Reisen griechischer Philosophen, auf denen sie ihre Erkenntnisse in den Unterhaltungen mit exotischen Weisen erwarben. Sokrates, zu dessen Bild es gehörte, seine Vaterstadt nie verlassen zu haben, sei gar von einem reisenden Indier belehrt worden, so der Aristoteles-Schüler Aristoxenos. Ein anderer Aristoteliker, Klearchos, dessen Vortagsreisen bis in eine Griechenstadt im heutigen Afghanistan bezeugt sind, sei von einem jüdischen Schriftgelehrten unterwiesen worden.⁸ Der ägyptische Priester Manethon und sein babylonischer Kollege Berossos verfassten schon in frühhellenistischer Zeit Darstellungen der Geschichte ihrer Heimat, und zwar in griechischer Sprache, um so den neuen Herren Alter und Würde ihrer Überlieferungen im Detail vor Augen zu führen. Eine einschlägige Theorie deutet sich bei Aristoteles an, in einer *Magikos* betitelten, also auf Persien bezogenen Schrift. Vor allem Stoiker haben die darin ausgeführten Gedanken aufgegriffen: Im Urzustand hatten die Menschen ein angeborenes Wissen von der Natur, das ihnen das rechte Handeln ermöglichte. Dieses ging durch Naturkatastrophen und durch gesellschaftliche Zwänge als Allgemeinbesitz verloren. Es erhielt sich aber teilweise in exotischen Weisheitstraditionen.⁹ Die Philosophie der Barbaren verfolgte also aus dieser Sicht wie die griechische das Ziel eines naturgemäßen Lebens.

Nun war die allgemeine Bewertung exotischer Tradition leichter zu behaupten als durch einen Vergleich mit der griechischen Philosophie zu beweisen. Soweit wir wissen, hat es eine ernsthafte Beschäftigung mit Hieroglyphen, Keilschrift oder Sanskrit bei den Griechen nie gegeben, obwohl die Zusammenarbeit babylonischer und griechischer Astronomen bezeugt ist und im Alltagsleben zweifellos viele Griechen orientalische Sprachen beherrschten. Aber Fremdsprachen als Medien der Bildung anzusehen, ist den Griechen nie eingefallen. Zu ausgeprägt waren über Jahrhunderte ihr

⁶ Arist. frg. 13 ROSE; SVF II 16; dazu A. DIHLE, *Vom gesunden Menschenverstand*, Heidelberg 1995.

⁷ Eur. *Ba.* 895f.

⁸ Hdt. 1,143; Plat. *Tim.* 22bc; Aristox. frg. 53 WEHRLI; Clearch. frg. 6 WEHRLI. Pyrrhon, der Begründer einer skeptischen Richtung, der wie Sokrates nichts Schriftliches hinterließ, kam als Soldat Alexanders wirklich bis Indien: Test. 1A DECLEVA-CAZZI.

⁹ Arist. frg. 32; 53 ROSE; SVF III 218; 228f.

kulturelles Prestige und ein entsprechendes Selbstbewusstsein. Die hochentwickelte griechische Sprachwissenschaft konzentrierte sich auf die eigene Sprache und verzichtete auf den Sprachenvergleich. Die indischen Wörter in der griechischen Lexikographie stammen aus Politik und Handel, nicht aus dem Studium indischer Literatur. Schon die *Epinomis*, eine frühe pseudoplatonische Schrift, äußert den Gedanken, dass die Barbaren vieles erfanden, erst die Griechen es jedoch zur Vollendung brachten. Dasselbe sagt Celsus in seiner antichristlichen Polemik.¹⁰ Indessen verlieh ein anerkannt hohes Alter der „barbarischen“ Weisheit auch dann unbestrittene Autorität, wenn man über ihren Inhalt wenig zu sagen wusste. Die Doxographie, die Zusammenstellung philosophischer Lehrmeinungen – etwa im Werk des Diogenes Laertios – begann stets mit der Philosophie der Barbaren. Da wurden persische Magier, keltische Druiden, ägyptische Priester, indische Brahmanen und andere als barbarische Philosophen aufgezählt, ohne dass der Leser etwas über ihre Lehren erfuhr, im Gegensatz zur anschließenden Darstellung der griechischen Schulphilosophien.

Eine Sonderstellung unter den Barbarenphilosophen nahmen freilich die jüdischen Schriftgelehrten ein. Die Juden Ägyptens, die dort seit babylonisch-persischer Zeit ansässig waren, übernahmen nach dem Alexanderzug sehr schnell das Griechische, die Sprache der neuen Herren, die sich sogar in Palästina geltend machte. Vermutlich im 3. Jahrhundert v.Chr. gab es in Ägypten die ersten Übersetzungen biblischer Texte, vor allem der Thora, und noch in hellenistischer Zeit wurde der griechische Bibeltext zur Grundlage des religiösen Lebens der Juden in der Diaspora. Das graecophone Judentum breitete sich rings um das Mittelmeer aus, verstärkt seit der Einbeziehung der hellenistischen Welt in das Römerreich. Erst die großen Judenkriege von 70, 115 und 135 n.Chr. ließen die jüdische Literatur in griechischer Sprache zugunsten einer Rückkehr zum Hebräischen und Aramäischen allmählich zurücktreten. Doch das griechische Alte Testament war inzwischen zur Bibel der Christen geworden, die auch Teile der außerbiblischen griechisch-jüdischen Literatur übernahmen und vor dem Untergang bewahrten.

Ein jüdischer Text, wohl aus dem 2. Jahrhundert v.Chr. nach der Sprache zu urteilen, der sogenannte Aristeas-Brief, erzählt die bekannte Septuaginta-Legende von der Übersetzung der Thora ins Griechische durch 72 Schriftgelehrte, die König Ptolemaios II. aus Jerusalem nach Alexandrien kommen lässt. Nach der Arbeit gibt der König ihnen ein Gastmahl, bei dem sie in lebhaften Diskussionen ihre Weisheit zeigen. Wiederholt und mit Selbstverständlichkeit wird auch hier die auf dem Bibeltext gründende jüdische Religion „Philosophie“ genannt. Wiederum gibt es eine indische

¹⁰ Orig. *Cels.* 1,2.

Parallele. Ein in Pali abgefasster Text erzählt die Geschichte von einer Diskussion des Königs Milinda mit indischen Weisen. Hinter dem Namen verbirgt sich der griechische König Menandros. Er beherrschte um die Mitte des 2. Jahrhunderts v.Chr. ein Reich im nordwestlichen Indien, förderte den Buddhismus und wurde nach indisch-buddhistischer Sitte in einem Stupa bestattet.¹¹

2. Autoritative Schriften

Die buddhistisch-jüdische Parallele liegt auf der Hand, doch die Auswirkungen auf beiden Seiten waren verschieden. Die Kunde von den indischen Yoghins, den Gymnosophisten, mit denen Alexander ins Gespräch kam, geriet nie in Vergessenheit, denn die Alexander-Überlieferung blieb lebendig¹², und indische Gesandte und Kaufleute erschienen während der hellenistisch-römischen Zeit wiederholt am Mittelmeer. Nicht nur die asketischen Kyniker, sondern auch andere Literaten und Philosophen wie die Alexanderhistoriker, Philostrat, Plotin und Porphyrios interessierten sich für indische Asketen, ohne indische Texte zu kennen.

Ebenso ist das Interesse an den Juden und ihrem Gemeinwesen seit den ersten Schülern des Aristoteles bezeugt. Aber anders als im Fall der indischen „Barbarenphilosophen“ gab es jüdische Gemeinden in der griechisch-römischen Welt. Auch ihre heiligen Schriften und eine daran anknüpfende jüdische Literatur waren in griechischer Sprache zugänglich. Schon im 2. Jahrhundert v.Chr. verfasste der Alexandriner Aristobul Bibelauslegungen, in denen die Anthropomorphismen in der biblischen Rede von Gott ganz im Sinn der griechisch-philosophischen Mythenexegese allegorisch erklärt wurden. Der Verfasser sieht wie der sogenannte Aristeas-Brief seine Religion als Philosophie, und zwar als die älteste. Nicht erst Sokrates und Platon, sondern schon Homer und Hesiod haben von Moses gelernt. Aristobul hat in der Überlieferung den Beinamen Peripatetiker erhalten, was seinen Status als Philosoph oder Gelehrter bestätigt. Die Fragmente seines Werkes¹³, ebenso wie die seiner Zeit- und Glaubensgenossen – nicht weniger als 14 Werke jüdischer Autoren zwischen dem 2. Jahrhundert v.Chr. und dem 2. Jahrhundert n.Chr. zählt die Sammlung der

¹¹ *Ep. Arist.* 31; zu Menandros W.W. TARN, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge²1951, 414ff.

¹² Zur Gymnosophisten-Tradition KARTTUNEN, *India* (s. Anm. 4), 60 mit Anm.; A. DIHLE, Art. „Indien“, *RAC* 11 (1996) 7f.

¹³ C.R. HOLLADAY, *Aristobulus (Fragments from Hellenistic Jewish Authors, Vol. 3)*, Atlanta (Georgia) 1995.

griechischen Historikerfragmente –, sind meist bei christlichen Autoren erhalten.

Oft zitieren sie aber nicht die Originale, sondern Auszüge aus der Schrift des Alexander Polyhistor über die Juden.¹⁴ Dieser Alexander kam in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts v.Chr. als Kriegsgefangener nach Rom, wurde freigelassen, damit römischer Bürger und entfaltete eine vielseitige literarisch-wissenschaftliche Tätigkeit. Aus seinem Werk konnte der griechische Leser viel über den Inhalt biblischer Bücher erfahren. Alexander war nur ein Vertreter einer umfangreichen Literatur *περὶ Ἰουδαίων*, zu der allerdings auch polemische Schriften *κατὰ Ἰουδαίων* zählten. So schrieb Apollonios Molon, der Lehrer Ciceros, einen antijüdischen Traktat. Die Schrift des Philosophen Apion aus der frühen Kaiserzeit kennen wir durch die Entgegnung des Josephus. Apion bestritt ein hohes Alter der jüdischen Philosophie und betrachtete sie als Plagiat ägyptischer Lehren. Man sieht die Bedeutung, die das Altersargument besaß. Echte Zitate aus der Septuaginta sind bei paganen Autoren zwar selten. Aber die Kenntnis des Inhaltes der Bibel war aus jüdischen und nichtjüdischen Büchern unschwer zu gewinnen. Immerhin las später, als es um die Auseinandersetzung mit den Christen ging, der Philosoph Porphyrios die Bibel so genau, dass er die Abfassungszeit des Buches Daniel richtig erkannte.¹⁵

Indessen legte es auch der Wandel der griechischen Philosophie im 1. Jahrhundert v.Chr. den Außenstehenden nahe, aus einer derart vermittelten Information über das Alte Testament die jüdische Religion als Philosophie zu verstehen. In den Philosophenschulen der hellenistischen Zeit, die mit ihren sehr verschiedenen Lehren untereinander in scharfer Konkurrenz standen, vollzogen sich Forschung und Unterweisung anfänglich im Medium der Diskussion ständig neuer Probleme, wie sie eine lebendige philosophische Tradition hervorbringt. Besonders deutlich wird das etwa in der skeptischen Phase des Platonismus, dem es gelang, die stoische Dogmatik aus den Angeln zu heben. Der gelehrte und scharfsinnige Chrysipp hatte vollauf zu tun, die Lehren seiner Schule erneut zu begründen. Im 1. Jahrhundert v.Chr., einer Zeit des demütigenden Niederganges der hellenistischen Staatenwelt, richteten sich die Blicke mehr als zuvor auf die unvergessene, große Vergangenheit. Der nie verleugnete, nunmehr aber verstärkte Klassizismus machte sich auf mehreren Gebieten des Geisteslebens bemerkbar. In der Philosophie, zuerst bei Akademikern und Peripatetikern, rückten die Schriften der Schulgründer in den Mittelpunkt. Die Pragmatien des Aristoteles, im frühen 1. Jahrhundert v.Chr. wiederentdeckt, verdrängten allmählich die bis dahin allein bekannten exoterischen, veröffentlichten Schriften. Ihr wissenschaftlicher Charakter erforderte eine

¹⁴ Jos. c. Ap. 2,154; Alex. Pol. FGrHist 273 F 19; 102.

¹⁵ Hier. *Comm. in Dan.*, PL 25, 491 B.

Kommentierung, ebenso wie – unter anderen Voraussetzungen – die kunstvoll komponierten und gelegentlich kryptischen Dialoge Platons. Damit begann die lange, bis tief in Spätantike reichende Reihe der Platon- und Aristoteles-Kommentare. Aus dem unablässigen Bemühen um die rechte Auslegung dieser großen Texte erwartete man nunmehr den philosophischen Fortschritt. Plotin bezeichnete seine gesamte, höchst originelle Philosophie als Auslegung platonischer Texte. Stoiker und Epikureer folgten dieser Tendenz. So wurde, wie es Seneca einmal ausdrückt, aus der Philosophie Philologie, also gelehrte Tätigkeit.¹⁶ Man konnte nämlich die ständig verfeinerte Auslegung nicht ohne einen hinlänglichen, auch außerphilosophischen Wissensvorrat leisten. Zudem suchte man die in verschiedenen Schulen erarbeiteten Methoden für die Exegese fruchtbar zu machen, so dass sich aus ihrer wechselseitigen Anwendung die Schulgegensätze in den nächsten Jahrhunderten zunehmend einebneten. Es verbreitete sich die Auffassung, dass Platon, Aristoteles und die Stoiker – freilich nicht die Epikureer – im Grunde dasselbe gesagt und jedenfalls gewollt hätten. Den Kern des philosophischen Unterrichtes bildeten nunmehr Textlektüre und -interpretation, und nur im Anschluss daran gab es freiere Problem Diskussionen. Sie sind z.B. in Arrians Aufzeichnungen aus der Schule des Stoikers Epiktet bezeugt. Porphyrios berichtet in der Plotin-Vita von einem Neuankömmling im Schülerkreis, der Zeuge einer solchen Diskussion über ein Problem vom Vortag wird und ungeduldig fragt, wann man denn endlich zur Sache – d.h. zur Textlektüre – komme. Längst gab es damals eine systematische Leseliste aristotelischer und platonischer Texte im Schulbetrieb, und in der Exegese entdeckt man immer wieder auch stoische Begriffe. Der fromme Jude, der, wie der 1. Psalm sagt, „Tag und Nacht von der Thora redet“, verdiente aus dieser Sicht also in der Tat den Philosophentitel.

3. Religiöse Orientierung der Philosophie

Eine weitere Eigentümlichkeit der Philosophie seit späthellenistischer Zeit ist hier zu nennen, nämlich die zunehmende Einwirkung der Religion. In der frühhellenistischen Epoche erlebten die Wissenschaften eine hohe Blü-

¹⁶ Zum Wandel im philosophischen Schulbetrieb P. HADOT, *Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque*, in: M. TARDIEU (Hg.), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, 13–34, Ndr. in: P. HADOT, *Études de philosophie ancienne*, Paris 1998, 27–60; Plot. *Enn.* 5,1,8,10; Sen. *Ep.* 108,24. Dass die Philosophie der Philologie, d.h. der gelehrten Tätigkeit, übergeordnet sei, blieb dabei unbestritten. Vgl. Porphyrios' herablassendes Urteil über den gerade durch seine philologischen Arbeiten berühmten Neuplatoniker Longinos (Porph. *VPlot.* 13); vgl. Epict. *Diss.* 1,10,8.

te, und im gesamten Geistesleben scheint die Atmosphäre recht rationalistisch gewesen zu sein. Wissenschaftliche Produktivität setzte sich zwar auf etlichen Gebieten, z.B. der Mathematik und der Geographie, bis tief in die Kaiserzeit fort. Insgesamt aber ließ sie deutlich nach, während sich die religiöse Empfänglichkeit unter den Griechen und damit auch das Interesse an den religiösen Traditionen des Ostens deutlich steigerten. Dem wiederum kam das seit dem 2. Jahrhundert v.Chr. wachsende Selbstbewusstsein der Orientalen entgegen. Sie brauchten auch nach einer Integration in die Sprache und Kultur der privilegierten griechischen Gesellschaft die alten Götter nicht zu verleugnen. Griechische Spekulation hatte schon früh in den Göttern Ägyptens oder Kleinasiens das eigene Pantheon unter anderen Namen entdeckt. Die Griechen ihrerseits fühlten sich in der exotischen Umgebung von den dortigen Kulturen angezogen. Das hängt mit der Mobilität der Bevölkerung in einer größer gewordenen Welt zusammen. Dass man nämlich den für ein Land zuständigen Göttern die Verehrung nicht versagen dürfe, ist ein Credo vieler polytheistischer Religionen. Für den einzelnen Griechen, der sich in einem der großen Territorien des Ostens niedergelassen hatte, um seine Lebenschancen zu erhöhen, bedeutete das zugleich den Verlust der Sicherheit, die ein traditionelles Gemeinwesen unter dem Schutz der zuständigen Götter vermittelt. Die Zuwendung zu den Göttern des neuen Wohnsitzes, ob von den griechischen Herren des Territoriums ihren Vorstellungen in Kult und Sprache angeglichen oder auch nicht, konnte diesen Verlust kompensieren. Ähnlich die Mysterienkulte. Diese galten zum Teil exotischen Gottheiten, z.B. der Ägypterin Isis, deren Anhänger eifrig Mission trieben. Sie waren nicht auf eine Region oder politische Gemeinde beschränkt. Der Eingeweihte betrachtete sich als Glied einer über die ganze Kulturwelt verteilten Gemeinschaft, in der Herkunft und sozialer Status keine Rolle spielten. Selbst über den physischen Tod hinaus versprachen sie Rettung und Heil. Auch Astrologie, Magie und Orakelwesen gewannen vor allem in der Kaiserzeit ständig an Boden, also gleichfalls Handlungen, die eher dem Einzelnen als der Gemeinde – bisweilen allerdings auch dieser – Sicherheit verhießen.

Die Philosophie blieb von diesen Wandlungen in der Mentalität der Menschen nicht unberührt. Die Schulen hatten durchweg ihre Theologie, die Lehre vom Göttlichen, entwickelt, und zwar als Teil der Physik.¹⁷ Die Gottheit war nach griechischer Anschauung ein Teil der Natur, fügte sich ihrer Ordnung ein und stand ihr nicht als Schöpfer oder Regent gegenüber. Nur die epikureische Theologie entwarf ein aller religiösen Tradition zu-

¹⁷ SVF II 1008–1105. Frömmigkeit als Teil rechter philosophischer Lebensführung erörtert Epiktet (*Diss.* 2,20,21ff.; *Ench.* 31) und ähnlich Marc Aurel (9,1; 12,1,1–2). Vgl. P. HADOT, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris 1992, 151.

widerlaufendes Bild von Göttern, die in seliger Abgeschiedenheit sich weder um das Naturgeschehen noch um das Ergehen der Menschen kümmern. In den meisten Schulen hielt man die Beteiligung am traditionellen Kult mit philosophischen Überzeugungen für vereinbar. Die Stoiker interpretierten die Götter als Verkörperungen der Naturkräfte, auch wohl der moralischen Wertbegriffe, die Platoniker als Geistwesen verschiedenster Art, die im Kosmos und seinen Lebensvorgängen ihre Aufgaben unter der Herrschaft eines obersten kosmischen Gottes wahrnehmen. Mit der wachsenden Bedeutung des Denkens in religiösen Kategorien verstärkte sich bei den Philosophen das Bedürfnis, die Fülle religiöser Phänomene zu deuten. Das führte in neue Felder der Interpretation mit der bekannten langen Nachwirkung. Die Theorie der sogenannten *theologia tripertita* systematisierte die Formen der Verehrung der Gottheit: Der traditionell praktizierte, selbstgenügsame Kult stabilisiert das Gemeinwesen, die Mythen der Dichter veranschaulichen, richtig interpretiert, das Wirken der Gottheit, die Philosophie endlich lehrt, das Wesen der Götter und den Sinn ihrer kultischen Verehrung zu verstehen.¹⁸

In der religiösen Atmosphäre des delphischen Heiligtums lässt Plutarch an einen ungläubigen Epikureer die Mahnung ergehen, er solle sich um die Aufklärung der Widersprüche in den vielen dort gepflegten religiösen Überlieferungen bemühen, dabei aber weder mit der Gottheit in Streit geraten noch den Glauben der Väter verletzen. Gegenüber diesem pietätvollen Traditionalismus trägt die Religiosität des Aristeides, des berühmten Sophisten, durch übersteigerte Wundergläubigkeit geradezu hysterische Züge, und die gelassene, stoisch bestimmte Weltfrömmigkeit des Kaisers Marc Aurel repräsentiert wiederum einen anderen Typ religiösen Verhaltens der Bildungsschicht. Bei Aelian, also etwa in derselben Zeit, ist ein Zitat überliefert, das die Frömmigkeit der barbarischen Philosophen den gottlosen Epikureern entgegenstellt. Dass man sich diese Philosophen durchweg als Priester vorstellte, war nicht abwegig, aber es erhöhte, ganz unabhängig vom Kenntnisstand, ihre Autorität. Der Platoniker Celsus bezeichnet Inder und Ägypter als Völker, die der Gottheit besonders nahe stünden.¹⁹

Vor diesem Hintergrund versteht man, dass aus der Zeit seit dem 1. Jahrhundert n.Chr. Texte erhalten sind, die Heilslehren angeblich babylonischer, ägyptischer oder persischer Herkunft enthalten. Es geht darin um die *Soteria* des Menschen auf Grund eines offenbaren Wissens, wobei diese Rettung die Unsterblichkeit meint, die Rückkehr der Menschenseele

¹⁸ Vgl. A. DIHLE, Die *Theologia tripertita* bei Augustin, in: H. CANKIK (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion* (FS M. HENGEL) 2, Tübingen 1996, 183–202.

¹⁹ Plut. *De Pyth. orac.* 18; Ael. *VH* 2,31; Celsus bei Orig. *Cels.* 6,80 (Indien/Ägypten); 7,62; Numen. frg. 8 DES PLACES.

oder doch ihres wertvollsten Teiles in die intelligible Welt des wahren Seins, aus der sie stammt. Sieht man sich die darin vorgetragenen, oft einem göttlichen Wesen in den Mund gelegten Lehren genauer an, zeigt sich sehr bald, dass sie vornehmlich aus Stücken griechischer, zumeist platonischer Philosophie zusammengesetzt und nur äußerlich „orientalisiert“ sind. Es ist schwer auszumachen, welche philosophisch und religiös interessierte Gruppe etwa hinter den Hermetischen Schriften zu suchen ist. In der Philosophie jedenfalls hielt sich dieser Orientalismus lange. Im 2. Jahrhundert n. Chr. nannte der Platoniker Numenios Platon einen attisch sprechenden Moses, Plotin hoffte, durch die Teilnahme an einem Perserfeldzug mit indischen Weisen in Kontakt zu kommen, und für Porphyrios und Jamblich waren die sogenannten *Chaldäischen Orakel* eingehender Exegese würdig. Freilich zeigten die besten unter den Philosophen des 3. und 4. Jahrhunderts wie Plotin und Alexander von Aphrodisias oder der Christ Johannes Philoponos sich gegenüber solchen Texten deutlich zurückhaltend. Doch das seit dem Hellenismus sich regende Interesse an Wundertättern nach der Art des Apollonios von Tyana steigerte sich durch die ganze Kaiserzeit. Es kulminierte im späten Platonismus in der Vorstellung, dass sich der vollkommene Philosoph durch übernatürliche Kräfte legitimiere, wie es etwa Marinus in der Biographie seines Lehrers Proklos beschreibt. Das passt zur sogenannten *Theurgie*, der kultisch-magischen Kommunikation mit der Gottheit mit dem Ziel der Erkenntnis höherer Wahrheit, was gleichfalls für etliche Neuplatoniker bezeugt ist.²⁰

Auch aus dieser Perspektive also konnten die jüdische und die christliche Religion der Philosophie subsumiert werden. Dabei spielte das Altersargument eine bedeutsame Rolle, auch im Verhältnis zum römischen Staat. Das Judentum, das älter war als die Herrschaft der Römer in der griechischen Welt, konnte sich aus diesem Grunde, wie man aus Philon erfährt, trotz seiner Ablehnung des staatlich sanktionierten Götterkultes der Duldung erfreuen. Das Christentum hingegen, das erst nach dem Beginn der Kaiserherrschaft als eigene, vom Judentum getrennte Religion wahrgenommen wurde, hatte auf solche Duldung keinen Anspruch. Dem entsprach in der literarischen Polemik, dass man das Christentum vom Judentum zu trennen und seine Berufung auf die Thora zu bestreiten suchte. Das hohe Alter der jüdischen Tradition war seit langem ein Thema. Aristobul hatte schon im 2. Jahrhundert v. Chr. behauptet, die griechische Philosophie gehe auf Moses zurück, den er mit dem mythischen Sänger Musaios identifizierte. Sein Zeitgenosse Artapanos machte Moses sogar zum Stifter der ägyptischen Religion. Im 1. Jahrhundert n. Chr. schloss Josephos aus dem Fehlen des Wortes *νόμος* bei Homer, dass dieser die Thora des Moses

²⁰ Zu den Wundertättern G. ANDERSON, *Sage, Saint and Sophist*, London 1994; Marin. *Procl.* 28f.; 33 u.ö.

nicht gekannt habe. Dass derlei Spekulationen auch auf Griechen Eindruck machten, zeigt der eben zitierte Ausspruch über Platon als den attisch sprechenden Moses. Indem der Platoniker Celsus aber den Christen ihre Berufung auf die Thora bestritt, trennte er sie von der Philosophie der Barbaren. Celsus, im 2. Jahrhundert n.Chr., war kein Judenfreund und hielt die „jüdische Philosophie“, wie erwähnt, für ein Plagiat der ägyptischen. Aber er bewunderte die Treue der Juden zu ihrer Überlieferung und sah die Christen nur als Abtrünnige.²¹

Schon der früheste christliche Apologet, Aristeides, ein Zeitgenosse Kaiser Hadrians, tritt uns als Philosoph entgegen, und dasselbe gilt für den etwas jüngeren Justin. Er war der Meinung, dass der göttliche Logos die Griechen durch die Philosophie und die Juden durch das Gesetz auf die endgültige Offenbarung Jesu Christi vorbereitet habe. Justin war vor seiner Bekehrung professioneller Philosoph gewesen. Seine Schriften bezeichnen die christliche Religion ganz selbstverständlich als Philosophie, und der Verfasser wird nicht müde, auf die gottgewirkten Gemeinsamkeiten zwischen Christus, Moses und Sokrates hinzuweisen. Sein Schüler Tatian hingegen will der paganen Philosophie, die er römischen Hochmut und athenische Spitzfindigkeit nennt, den Laufpass geben und sich an „unsere“ – die christliche – *philosophia barbaros* halten. Meliton von Sardes endlich betont, dass die Philosophie, wie die Christen sie pflegen, schon in früher Zeit bei den Barbaren in Blüte stand. Eusebius, dem wir diese Zitate aus Meliton verdanken, präzisiert das dahingehend, dass christliche Philosophie weder mit der jüdischen noch der griechischen zu identifizieren sei. Vielmehr sei sie älter als beide, doch erst jüngst der Menschheit offenbart.²²

4. Philosophie und Lebensgestaltung

Neben den Motiven, die griechische Philosophie und biblische Überlieferung den Zeitgenossen als vergleichbare Größen erscheinen ließen – Barbarenphilosophie, autoritative Schriften und religiöse Orientierung – gab es ein weiteres. Es kam schon am Anfang unserer Betrachtung kurz zur Sprache, doch verdient es nähere Erörterung.

Das Wort Philosophie mit seinen Derivaten hat im Laufe der Geschichte viele Veränderungen seiner Bedeutung erlebt. Wir sprechen heute von der Verkaufsphilosophie des REWE-Konzerns oder der Philosophie der militä-

²¹ Aristobul frg. 2, 3 und 4 bei Eus. *Praep. Ev.* 8,9–10 und 13,12; Artapanos FGrHist 726 F 3 bei Eus. *Praep. Ev.* 9,27; Jos. c. *Ap.* 2,154f.

²² Aristeides bei Eus. *HE* 4,3,3; Justin. *Apol.* 1,5; 1,26; 2,10; Tat. *Ad Gr.* 35; Meliton bei Eus. *HE* 4,26 mit der ausdrücklichen Beziehung „unserer“ Philosophie auf die Philosophie der Barbaren und ihr hohes Alter; Eus. *Dem. Ev.* 1,2.

rischen Abschreckung, von Philosophie als Grundlage einer individuell gewählten Lebensweise oder als akademischer Disziplin. Diese wiederum lässt sich in Sprach-, Geschichts-, Naturphilosophie und andere Bindestrichphilosophien einteilen.

Der ältesten Bedeutung dieser Wortgruppe kommt das durchaus nahe.²³ Sie bezieht sich nämlich, sehr ähnlich wie σοφός und σοφία, ganz allgemein auf Klugheit, Können und Wissen. Freilich erfasste griechisches Denken schon früh den Unterschied zwischen Theorie und Praxis als gestaltende Faktoren eines Menschenlebens. Der Tragiker Euripides etwa hat das wiederholt zum Thema gemacht.²⁴ Das Wort Philosophie konnte man der theoriebestimmten Lebensweise zuordnen, wie es der Aristoteles-Schüler Herakleides im Vergleich mit den drei Arten der Besucher der Olympischen Spiele erläuterte: Die einen kommen, um im Wettkampf zu siegen, die anderen, um Handel zu treiben und wieder andere, um zu schauen.²⁵ Dabei spielt in diesem Verständnis der Gegenstand der Schau und damit des Nachdenkens keine entscheidende Rolle. Ein etwa gleichzeitiger pseudoplatonischer Dialog vergleicht den Philosophen wegen der Vielfalt seines Wissens und seiner Interessen mit dem Fünfkämpfer. Beide werden nur vom Spezialisten in den einzelnen Disziplinen übertroffen.²⁶ Platon hatte den Unterschied zwischen dem Philosophen, dem Weisheitsfreund und dem Weisen anders begründet. Nur der Gott ist weise oder wissend, σοφός. Der Mensch muss sich mit dem Bemühen um Weisheit begnügen. Entscheidend für dieses Verständnis war zuvor das Auftreten des Sokrates geworden. Sein unablässiges Fragen und Prüfen brachte zutage, dass weder er selbst noch seine Gesprächspartner im Besitz des erhofften oder beanspruchten Wissens waren, und zwar vor allem in Fragen des alltäglichen Lebens. Diese Unzulänglichkeit und Vorläufigkeit menschlichen Wissens forderte demnach eine lebenslange und deshalb lebensgestaltende Suche nach Wahrheit. Philosophie musste also weniger gelernt und gelehrt als gelebt werden. Platon hat dieses sokratische Konzept nach mehreren Seiten hin ausgestaltet, ohne seinen Kern zu verändern. Im *Phaidros* definiert er das vollkommene Leben als die unablässige, mit anderen gemeinsame Suche nach Wahrheit. Dabei wird jede gewonnene Erkenntnis zur Grundlage neuen Fragens.²⁷ Aber während Sokrates bei den Vorstellungen der All-

²³ Zur Geschichte des Wortes Philosophie C. RIEDWEG, Zum Ursprung des Wortes „Philosophie“ oder Pythagoras von Samos als Wortschöpfer, in: A. BIERL (Hg.), *Antike Literatur in neuer Deutung* (FS J. LATACZ), München/Leipzig 2004, 144–177.

²⁴ Eur. frg. 179ff.; 910 KANNICHT.

²⁵ Herakleides frg. 87f. WEHRLI.

²⁶ [Plat.] *Amat.* 135e–136a.

²⁷ Plat. *Phdr.* 276e–277a; ebd. 278d der Verweis darauf, dass nur Gott σοφός genannt werden könne.

tagswelt blieb, ordnete sein Schüler diese Ethik des Suchens in eine umfassende Seinslehre ein. Dadurch versah er sie mit dem zwar empirisch unerreichbaren, aber spekulativ eindeutig bestimmten, sinnstiftenden Ziel, der Einsicht in die allein wahrhaft seiende, intelligible Welt. Das bedeutete zugleich, dass der als moralischer Aufstieg verstandene Erkenntnisprozess nicht nur bei den Fragen des täglichen Lebens, sondern bei jedem empirisch gegebenen Gegenstand einsetzen, also die gesamte Wissenschaft einschließen konnte.

In diesem Rahmen haben die ersten Schüler Platons²⁸ und dann vor allem Aristoteles und seine Schule eine alle damals bekannten Gebiete umfassende wissenschaftliche Tätigkeit entfaltet. Dabei blieb die moralische Bewertung dieser Aktivität und damit die Beziehung zur philosophischen Lebensgestaltung erhalten. Aristoteles gab dann eine ausdrückliche Definition der Philosophie im Unterschied zu den ja gleichfalls um der Erkenntnis willen betriebenen Einzelwissenschaften: Die Philosophie befasst sich mit den Erscheinungen, die alles Seiende betreffen, wie Werden und Vergehen, Raum und Zeit und dergleichen, also dem Allgemeinen. Den wissenschaftlichen Disziplinen ist das beobachtete Einzelne auf ihren jeweiligen Gebieten als Gegenstand vorgegeben. Die Lösungen der dabei auftretenden Probleme gelten nur für das jeweilige Gebiet, wenn auch in bestimmten Fällen die induktive, vom Einzelnen ausgehende Methode bis zum Allgemeinen vordringen kann. Jedenfalls aber darf ein Resultat wissenschaftlicher Forschung nicht den deduktiv, von Prinzipien her gewonnenen Einsichten der derart übergeordneten Philosophie widersprechen. In diesem Sinn subsumierte Aristoteles sogar alle Wissenschaften der Philosophie.²⁹ Dass jedes Bemühen um Erkenntnis der Wahrheit das Leben prägt, also ethische Konsequenzen hat, war in der platonisch-aristotelischen Tradition zentraler Gedanke. Der große und vielseitige Gelehrte Eratosthenes, der während seiner Athener Studienzeit im 3. Jahrhundert v.Chr. in stoischen und platonischen Kreisen hospitiert hatte und auch philosophische Bücher verfasste, erläuterte das in seinem *Platonikos* durch eine Anekdote: In Delos brach eine Seuche aus, und die Delier befragten deshalb in Delphi das Orakel des Apollon, des Gottes, der Seuchen schicken und beenden kann. Der Gott wies sie an, seinen kubischen Altar auf ihrer Insel auf die doppelte Größe zu bringen. Die Delier wussten mit diesem Auftrag, der ein mit den Mitteln damaliger Geometrie unlösbares Problem stellte, nichts anzufangen und befragten Platon. Der antwortete

²⁸ Komiker machten sich über die wissenschaftlichen Untersuchungen in der Schule Platons lustig: Alexis frg. 1; Epikrates frg. 10 KASSEL-AUSTIN.

²⁹ Zu Aristoteles' Unterscheidung zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften und ihrer Nachwirkung A. DIHLE, *Lebenskunst und Wissenschaft*, in: C. RAPP, T. WAGNER (Hgg.), *Wissen und Bildung in der antiken Philosophie*, Stuttgart 2006, 25–36.

ihnen, dass das Orakel sie zu lebenslanger Beschäftigung mit der Mathematik aufrufe. Das werde sie moralisch bessern und den Gott fortan von der Sendung einer Seuche abhalten.³⁰

Dieses Verständnis der Philosophie als Suche nach Wahrheit um der reinen Erkenntnis willen, die sie mit den Einzelwissenschaften gerade unter moralischem Aspekt teilte, widersprach den meisten Richtungen und Schulen, die sich im 4. Jahrhundert v.Chr. auf das *exemplum Socratis* beriefen, wie Kyrenaiker, Kyniker oder Megariker. Hier lag, unerachtet sehr verschiedener Grundanschauungen – etwa Askese oder Lustgewinn, Möglichkeit oder Unmöglichkeit beweisbaren Wissens – der Akzent auf der Lebenspraxis. Ihr habe alles Nachdenken zu dienen. Wissenschaftliche Forschung nur um der Erkenntnis willen war aus dieser Perspektive Zeitverschwendung. Lediglich die später Logik genannte Dialektik wurde allenthalben gepflegt. Es galt, in der Diskussion Argumente fehlerfrei und überzeugend zu formulieren, denn die zweite Bildungsmacht der Epoche, die Rhetorik, hatte die sprachliche Sensibilität geschärft. Einige, wie die Kyniker, verwarfen sogar jegliche intellektuelle Tätigkeit.

Die Systeme Epikurs und der Stoa seit etwa 300 v.Chr. überbrückten diese gegensätzlichen Positionen. Das stand im Zusammenhang mit der Professionalisierung des Philosophenstandes und der steigenden Breitenwirkung der Philosophie. Mit einer in sich geschlossenen Theorie der Naturordnung, der daraus herzuleitenden Anweisung zum rechten Leben und einer eigenen Lehre von der Argumentation entwarfen beide Schulgründer eine dreigeteilte Dogmatik nach dem Vorbild des Platonikers Xenokrates. Sie sollte jedermann einleuchten, aber auch dem intellektuell Anspruchsvollen genügen. Es handelte sich um philosophische Entwürfe im Sinn der aristotelischen Unterscheidung zwischen Allgemeinem und Einzelem. Durch wissenschaftliche Resultate waren sie nicht zu widerlegen. Epikur etwa akzeptierte gegensätzliche Erklärungen einzelner Phänomene, solange sie der Atomtheorie nicht widersprachen.³¹

Natürlich fanden die Systeme sogleich Widerspruch, insbesondere von denjenigen Nachfolgern Platons, die das sokratische Nichtwissen zu einer systematischen Skepsis fortentwickelt hatten. Auch die Resultate der Wissenschaften blieben dabei nicht wirkungslos, denn etliche Philosophen, nicht nur in der Schule des Aristoteles, befassten sich auch mit einzelnen Wissenschaften. Stoikern wie Chrysippos und Poseidonios galten sie darum als nützliche Vorbereitung auf die Philosophie. Man soll sie gelernt

³⁰ Eratosthenes bei Theo Smyrn. p. 2, 3–12 HEIBERG.

³¹ Epicur. *ad Pythocl.* 87 u.ö.

haben, aber nicht betreiben, sagen Seneca und Epiktet.³² Andere wie Epikur und Bion von Borysthenes hielten sie, weil sie nicht dem rechten Leben dienten, für überflüssig oder gar schädlich. Wer Wissenschaft statt Philosophie betreibt, gleicht den Freiern in der Odyssee, die den Mägden nachstellten statt um Penelope zu werben.³³ Diese Rangordnung blieb überall im Hellenismus und der Kaiserzeit unbestritten. Bezeichnenderweise gab es gelegentlich Vertreter einzelner Wissenschaften, unter anderem der Medizin und der Geographie, die für ihr Fach den Rang der Philosophie, der Lebenskunst, beanspruchten.³⁴ Die Unterscheidung zwischen philosophischer Physik als Prinzipienlehre und wissenschaftlicher Erklärung der Naturphänomene blieb unter diesen Bedingungen unerachtet aller Differenzen in der Schulphilosophie unerschüttert, sorgte freilich auch für heftige Kontroversen im Einzelfall.³⁵

Die nachklassische Philosophie war zwar bis zu der schon erwähnten Wendung zur Textexegese durch scharfe Kontroversen innerhalb und zwischen den Schulen gekennzeichnet. Trotzdem kann man in einer Hinsicht von einer Einheit aller nacharistotelischen antiken Philosophie sprechen. Mit ihrer begrifflichen wie inhaltlichen Trennung von den Einzelwissenschaften wurde die Philosophie eine Art von Spezialwissenschaft vom rechten Leben, und zwar mit dem Anspruch, über allen anderen Wissenschaften zu stehen. Das Erziehungswesen akzeptierte diese Auffassung und räumte der Philosophie neben der gleichfalls mit moralischem Anspruch auftretenden Rhetorik die dritte und höchste Stufe des Bildungsganges ein. Dass man, auch ohne dem Berufsstand der Philosophen anzugehören, sich für einige Zeit in ihre Schule begab oder den Philosophen als Berater in schwierigen Lebenssituationen konsultierte, gilt für die ganze nachklassische Zeit. Die platonisch-aristotelische Konzeption, nach der jedes Streben nach Erkenntnis ethische Konsequenzen hat, verengte sich aber auf das Bemühen um die Einsichten, die unmittelbar auf den Lebensvollzug anzuwenden waren. Die Natur der Seinslehre der philosophischen Tradition, nicht die Wissenschaft, lieferte dafür die Grundlage. So ist es kein Wunder, dass die Umwelt Philosophen oft mehr nach ihrer Lebensführung als nach ihrer Lehre beurteilte. Das gilt schon für die Philosophenbiographien des Antigonos von Karystos in der Zeit um 200 v. Chr., später

³² Sen. *Ep.* 88,2; Epict. *Diss.* 2,23; Epiktet bestreitet auch nicht den Nutzen rhetorischer Ausbildung, doch weder Wissenschaft noch Rhetorik sollten zur Dauerbeschäftigung werden (ebd. 30; 48f.; 43f.).

³³ Aristippos frg. 23 MANNEBACH.

³⁴ Str. 1, 1; Vitruv. *De architect.* 1,1,7; 2,2; Cels. *De medicin. prooem.* 8.

³⁵ Zu Poseidonios in einer Kontroverse um den Unterschied zwischen wissenschaftlicher und philosophischer Physik vgl. I.G. KIDD, *Philosophy and Science in Posidonius*, A&A 24 (1978) 7–15.

für die satirischen Schriften Lukians, der Philosophengestalten und ihre Lebensweise nach den Vorgaben ihrer spezifischen Lehre konstruiert. Philosophen unterschieden sich gerade im Alltag, etwa durch Tracht und Ernährungsweise, vom Normalbürger. So geht es z.B. aus einer beiläufigen Bemerkung des Arztes Galen in der Anweisung für die Behandlung eines Epileptikers hervor.³⁶ Das rechte Leben ist Inhalt und Ziel philosophischer Lehre und sonst gar nichts, meinen kaiserzeitliche Autoren wie die Stoiker Musonios und Epiktet.³⁷ Man berief sich für diese Maxime auf Sokrates, der als erster gezeigt hatte, dass rechte Philosophie nur gelebt werden könne. Zwar galt dieser Grundsatz für alle Philosophie, Platon und Aristoteles eingeschlossen. Aber erst in nachklassischer Zeit wurde er soweit verschärft, dass man dem Streben nach Erkenntnis um ihrer selbst willen, also ohne Bezug auf die Lebenspraxis, die Würde der Philosophie absprach.

Den Philosophen konnte man an seiner Lebensweise erkennen, auch ohne von seiner Lehre viel zu wissen. Das hatte er mit Juden und Christen in paganer Umwelt gemein. Ihre Lebens- und Verhaltensweise erregte bei den Zeitgenossen durch ihre Andersartigkeit Abneigung oder Bewunderung. Ganz in diesem Sinn betont etwa Philon den Lebensbezug der jüdischen Religion und nennt sie gerade in solchem Zusammenhang Philosophie.³⁸ Das rechte Leben lehren zu wollen, die Bezugnahme auf autoritative Texte sowie die Hochachtung vor der Philosophie der Barbaren mit ihrer religiösen Färbung teilten Juden und Christen mit der Philosophie, weshalb Insider, Freunde und Gegner sie entsprechend bezeichneten. Das galt bereits zu der Zeit, als viele Christen der paganen Kultur noch fremd oder, wie etwa im Fall Tatians oder Tertullians, geradezu feindlich gegenüberstanden, was der Mitwelt nicht verborgen blieb.

Als sich die Christen dann – und damit will ich schließen – die anfangs abgelehnte pagane Bildungstradition aneigneten, spielte dabei die Philosophie eine herausragende Rolle. Sie wandte sich mit vergleichbaren Ansprüchen und Forderungen an die Menschen und erzwang schon deshalb eine Auseinandersetzung. Ihr in langer Tradition entwickeltes begriffliches Instrumentarium diente nun der immer subtileren Spekulation zur Vermittlung und Deutung der religiösen Botschaft. Wie nachhaltig dabei die Botschaft selbst sich veränderte, steht hier nicht zur Debatte. Dieser lange, bis heute andauernde Prozess hatte jedoch eine nicht unwichtige Voraussetzung: Wesen und Aufgabe der Philosophie in der griechisch-römischen Umwelt ließ das werdende Christentum in den Augen der Zeitgenossen

³⁶ Gal. *de epilept.* 4 p. 371 KÜHN.

³⁷ Muson. p. 9,14f.; 76,14f. HENSE; Epict. *Diss.* 1,15,2; zum Problem der „gelebten“ Philosophie P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995.

³⁸ Die verlorene Schrift Philons trug den Titel „Über das rechte Leben nach der Lehre der jüdischen Philosophen in der Frühzeit“ (Eus. *Praep. Ev.* 8,11).

von Anfang an als – gute oder schlechte – Philosophie, als Anweisung zu einem rechten, ja über den physischen Tod hinausführenden Leben erscheinen.

II. Literaturgeschichtliche Perspektiven

Philosophie und Religion in der lateinischen Literatur der Kaiserzeit

MICHAEL VON ALBRECHT

I. Einleitung: *Theologia tripertita*

Als Ausgangspunkt diene eine Unterscheidung, die geeignet ist, für unser Thema als Hintergrund zu dienen. Der große römische Gelehrte Varro, ein Zeitgenosse Ciceros, kennt nicht nur eine, sondern drei „Theologien“.¹ Die erste, mythische (*theologia fabulosa; genus mythicon*) gilt in Poesie und Kunst. Sie ist polytheistisch. Ihr dreigeschossiges Weltbild – die Erde als Scheibe zwischen Himmel und Unterwelt – entspricht dem Augenschein und der psychologischen Selbstwahrnehmung des Menschen. Die zweite, *theologia naturalis sive rationalis (genus physicon)* beruht auf der Philosophie, die damals überwiegend einen (abstrakten) Monotheismus vertrat. Ihr Weltbild ist das naturwissenschaftliche: die Erde erscheint als Kugel mit fünf Klimazonen; das Universum wird von der damaligen Astronomie geozentrisch vorgestellt. An dritter Stelle steht die *theologia civilis (genus politicon)*, die Staatsreligion. Der Staat war damals nichts Säkulares, sondern eine Kultgemeinschaft, der Kaiser ein Kosmokrator. Varro weist der ersten Theologie als passenden Raum das Theater zu, der zweiten die Welt, der dritten die Stadt. In dieser Einteilung, so treffend sie ist, fehlen allerdings die religiös besonders fruchtbaren Mysterienreligionen.

Das varronische Schema der „dreigeteilten“ Theologie ist seiner Herkunft nach vielleicht stoisch, Vorstufen gibt es aber auch bei Platon; es beleuchtet den Gegensatz zwischen der vorchristlichen und der späteren Situation. Der Heide ordnet verschiedenen Daseinsbereichen unterschiedliche theologische bzw. philosophische Anschauungsformen zu, die er koexistieren lässt, ohne sich um eine Vereinheitlichung zu bemühen. Für unser Thema ist wichtig, dass in diesem Schema Philosophie und Religion nebeneinander stehen und beide als „Theologien“ betrachtet werden. Überspitzt könnte man die Philosophenschulen der Antike als unterschiedliche theologische Fakultäten bezeichnen.

¹ Überliefert bei Aug. *Civ.* 6,5 (Varro, *Antiquitates rerum divinarum* frg. 6–11 CARDAUNS).

Ziel der Philosophie war die Befreiung des einzelnen Menschen, wenn auch nicht durch Einweihungsriten (wie in den Mysterienreligionen), sondern durch die Kraft des Logos, der Einsicht in das Wesen der Welt und der Gottheit vermittelte. Wegen der vergleichbaren Zielsetzung verwendeten die Philosophen vielfach auch die Sprache der Initiation. In diesem Punkt konkurrierten sie mit den Mysterienreligionen, die im varronischen Schema fehlen. Von der Sache her stehen diese der mittleren Gruppe nahe, zumal hier der Mensch als Individuum angesprochen wird.

Philosophen umkleiden die Aufklärung, die sie im Zeichen des Logos bringen wollen, gerne mit der Würde des Mysteriums. Das trifft sogar auf Lukrez zu, der sonst mit der Religion hart ins Gericht geht.² Dennoch schlägt Lukrez religiöse Töne an, wenn von seinem Dichten³, besonders aber wenn von seinem Lehrer Epikur die Rede ist. Im ersten Buch ist dieser der Durchbrecher aller Bande⁴, der Erlöser der Menschheit; das Proömium des fünften Buches stellt Epikur emphatisch als Gott (*deus*) vor, der dem Menschengeschlecht größere Wohltaten erwiesen habe als die (nur geglaubten) Mysteriengötter Ceres und Bacchus und als Hercules, das Vorbild der Stoiker. Göttliche Worte habe er über die Götter verkündet (5,52f.). Gott ist hier – wie sehr oft in der Antike – Funktionsbegriff: Lebensspender, Lebensretter, Lehrmeister. Der Eingang des dritten Buches artikuliert in unvergesslicher Weise die Nachfolge des Jüngers auf den Spuren des Meisters (*imitari* 3,6). Der Schüler empfindet angesichts der Offenbarung der Lehre einen heiligen Schauer (*quaedam divina voluptas/horror*; 3,28f.). Sprache und Stil sind hymnisch.⁵ Lukrezens Anreden an Epikur ließen sich mühelos auf Christus übertragen, was schon Arnobius und Laktanz vollzogen haben (noch bei Dante klingt dies nach).⁶ Die Parallele ist umso bezeichnender für die römische Mentalität, als es sich bei Epikur (im Unterschied zu dem nur mythischen Dionysos) um einen historisch realen Erlöser handelt. Die Intensität dieser Texte beruht (abgesehen von der dichterischen Kraft) vor allem darauf, dass hier zwei besonders lebendige Ströme des antiken Geisteslebens zusammenfließen: Philosophie und Mysterienreligionen.

² Schulbeispiel ist die Opferung Iphigeniens: *tantum religio potuit suadere malorum* („zu soviel Übel konnte die Religion raten“: Lucr. 1,101).

³ Vgl. die Erwähnung des Thyrsusstabs (1,923); die Sprache der Inspiration *instinctus mente vigenti* (1,925).

⁴ Einschließlich der *religio* (1,62–79).

⁵ Anaphorisches Du in verschiedenen Casus usw.

⁶ M. v. ALBRECHT, *Terror et pavor*. Politica e religione in Lucrezio, in: G. URSO (Hg.), *Terror et pavor*. Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 22–24 settembre 2005, Mailand 2006, 231–245, bes. 242–245. Zur Typologie und allgemein zur Hermeneutik bei Dante und Vergil wegweisend A. HEIL, *Alma Aeneis*. Studien zur Vergil- und Statiusrezeption Dante Alighieris, Bern/Frankfurt a. M. 2002.

Da in der römischen Kaiserzeit der Mythos weitgehend zu Literatur geworden und die Staatsreligion vielfach zur kultischen Formalität erstarrt ist, sind die Erlösungsreligionen und die Philosophie diejenigen Gebiete, von denen neue religiöse bzw. theologische Impulse ausgehen, die freilich immer wieder auf das Verständnis des Mythos wie auch die Staatsreligion zurückwirken. Wir können also für den lateinischen Bereich die Politik und vor allem die Dichtung in unserer Untersuchung nicht übergehen. In der Dichtung wird die mythische Religion immer wieder neu gedeutet und zum Teil sogar neu geschaffen – angeregt von der Philosophie, den Mysterienreligionen und der Politik.

Erst Augustinus klammert den Mythos und die Staatsreligion aus und lässt nur noch den von der damaligen Wissenschaft überwiegend vertretenen Monotheismus gelten. Damals hatte das Christentum keine Berührungspunkte mit der Wissenschaft, ja es konnte sich als die einzige wissenschaftlich vertretbare Religion bezeichnen. Es kam hinzu, dass die Kirche philosophisch hochgebildete Vertreter hatte, die den Dialog mit den Fachleuten nicht zu scheuen brauchten.

Die einzigartige, umfassende Position des Christentums im spätantiken Rom lässt sich vom varronischen Schema her so beleuchten: Ein erster Schritt bei seinem Aufstieg zur allgemeinen Gültigkeit war, dass es sich als Philosophie darstellte, der letzte, dass es auch den Staatskult ersetzte.

Im Folgenden exemplifizieren wir einige in der römischen Literatur besonders ausgeprägte religiöse Fragestellungen, die teils den Zugang zur Philosophie mitbestimmen, teils durch Philosophie in die Helle des Bewusstseins gehoben wurden.

II. Existentieller Bezug

Die römische Literatur ist in geringerem Maße als die griechische von philosophischen Theorien geprägt. Auffallend lange gab es Vorbehalte gegen Philosophen (von Catos Reaktion auf die Philosophengesandtschaft 155 v. Chr. bis hin zu Kaiser Domitian, der alle Weisheitslehrer aus Rom auswies). Dementsprechend sind in der lateinischen Literatur philosophische Fachautoren nicht eben zahlreich. Auf der anderen Seite ist die Dichtung vielfach von Philosophie berührt. Wir können daraus nur einige wenige Fälle beispielhaft berücksichtigen.

Die erhaltenen philosophischen Schriften sind für die Öffentlichkeit bestimmt und streben danach, auch für Laien verständlich zu sein. Ihr Charakter ist exoterisch. Dabei entwickeln sich verschiedene Spielarten leserfreundlichen dialogischen Vorgehens. Die griechisch-römische Kultur war seit der späten Republik zweisprachig. Die eigentlich wissenschaftliche Philosophie

bediente sich des Griechischen. Da griechische Philosophen vielfach als persönliche Seelsorger fungierten, war auch die private philosophische Meditation weitgehend griechisch geprägt. Kaiser Marc Aurel, der im 2. Jahrhundert seine *Selbstbetrachtungen* griechisch schreibt, ist ein lebendiger Beweis dafür. Vor diesem Hintergrund wird die Kühnheit der lateinischen philosophischen Schriftsteller erst so recht deutlich. Einerseits entdeckt Cicero neue Möglichkeiten sprachlichen Ausdrucks für theoretische Diskussionen; andererseits versucht Seneca, die philosophische Meditation des Individuums in der Muttersprache zu realisieren. Damit leisten beide durch ihre literarischen Schriften Vorarbeit für die Spätantike, in der die griechischen Sprachkenntnisse im Westen zurückgehen und es daher notwendig wird, wichtige Texte exakt zu übersetzen und eine lateinische Fachsprache der Philosophie zu entwickeln.

Mit Ausnahme von Lukrez, der seine epikureische Philosophie mit der missionarischen Leidenschaft des Neubekehrten vertritt, ist die römische philosophische Literatur eher undogmatisch: Cicero diskutiert im Zeichen der akademischen Skepsis unterschiedliche Lehrmeinungen; Seneca nennt sich einen Stoiker, ist aber weit von altstoischer Intransigenz entfernt und zeigt sich z.B. auch für epikureisches Gedankengut offen. Auch sonst werden in Prosa und Dichtung philosophische Gedanken vielfach übernommen und auf die Deutung der eigenen Existenz bezogen. Es überrascht nicht, dass ein und derselbe Autor je nach dem Lebensbereich ganz unbefangenen unterschiedliche Denkmodelle verwendet: in Gedichten, die sich auf das öffentliche Leben beziehen, hören wir bei Horaz vielfach stoische, im privaten Bereich epikureische Klänge. Die Erfassung und Beschreibung der eigenen Existenz hat den Vorrang vor einer in sich geschlossenen Theorie. In Bezug auf Philosophie und Religion fühlt man sich gelegentlich an die Haltung der Menschen im alten China erinnert: der Chinese wurde als Taoist geboren, lebte als Konfuzianer und starb als Buddhist. Unterschiedlichen Lebensbereichen sind unterschiedliche religiöse und philosophische Anschauungsformen zugeordnet. Nicht zufällig ist uns daher der religionsphilosophisch wichtige Ansatz einer *theologia tripertita* am ausführlichsten bei einem *römischen* Autor erhalten.

Der Vorrang des persönlichen Zugangs zu Philosophie und Religion und das Zurücktreten allumfassender Systematik oder kosmologischer Spekulation sind charakteristisch für die lateinische Literatur und für den Zugang der römischen Autoren zu Philosophie und Religion. Theologisch gesprochen: Der westliche Zugang zu Religion und Philosophie ist schon in vorchristlicher Zeit weniger kosmosophisch als vielmehr heilsindividualistisch. Dieser Unterschied zwischen griechischem und römischem Empfinden wird sich in der unterschiedlichen Ausprägung des Christentums in Ost und West fortsetzen.

Für das römische Verständnis von Philosophie ist der enge Bezug zur Praxis bezeichnend. In seiner Schrift *De re publica* stellt der vorgebliche Platoniker Cicero – in diesem Punkt gut aristotelisch – fest, man könne Tugend

nicht besitzen, ohne sie auszuüben.⁷ Hierin liege ein Unterschied zu Künsten, die man auch rein theoretisch beherrschen könne. Nähe zu Aristoteles zeigt Cicero auch darin, dass er anders als Platon keinen Idealstaat entwirft, sondern einen realen Staat beschreibt. Das römische Selbstverständnis hat hier den Vorrang vor der Schulzugehörigkeit. Ähnlich spottet Seneca in seinen *Moralischen Briefen* über Philosophiestudenten, die mit Zitaten großer Denker um sich werfen: all dies sei fremdes Gut. Man könne nur beweisen, dass man es sich zu Eigen gemacht habe, indem man danach handle: *faciant, quae dixerint* (Ep. 108,38). Im tiefen Misstrauen gegenüber reiner Theorie hat man eine Spur der bäuerlichen Wurzeln des alten Rom sehen wollen. Das von *mens* („Verstand“) abgeleitete Verb *mentiri* müsste eigentlich „denken“ heißen, heißt aber „lügen“. Praxisbezug und Konkretheit des Denkens sind übrigens ein Berührungspunkt zwischen Römertum und Judentum. Nicht zufällig steht in dem judenchristlichen Jakobusbrief der Satz: „Zeige mir deinen Glauben ohne die Werke, dann zeige ich dir meinen Glauben aus meinen Werken“ (Jak 2,18).

III. Bezug auf das Gemeinwesen

Die wohl dauerhafteste und selbständigste Leistung der Römer ist die Schöpfung des römischen Rechtes. Das Recht basiert in Rom auf vorjuristischen, ethischen Wertvorstellungen, zu deren Wesen die Wechselseitigkeit gehört (*fides* „Vertrauen“ und „Verlässlichkeit“; *pietas* „Eltern-“ und „Kindesliebe“: Generationenpakt; *gratia* „Gnade“ und „Dankbarkeit“). Solche „Prinzipien des römischen Rechts“ stehen zwischen Ethik und Religion, haben also einen religiösen und einen philosophischen Aspekt. Für römisches Denken bezeichnend ist der Bezug des Einzelnen zu einem größeren Ganzen, ursprünglich zur Gemeinde Rom (*res publica*), die sich später zum Weltreich weitete.

In der Literatur zeigt sich der Zusammenhang von Rechtsdenken und Religion am eindrucksvollsten bei dem frühesten der lateinischen Kirchenväter, Tertullian. Ob er mit dem juristischen Schriftsteller gleichen Namens identisch ist, mag unsicher sein; jedenfalls ist seine Denk- und Argumentationsweise vom Juristischen tief geprägt. So beweist er – in seiner katholischen Phase – die Richtigkeit der katholischen Lehre nicht mit einem theologischen, sondern einem juristischen Argument: sie ist älter als andere und hat deshalb das Vorrecht vor ihnen. Das Verhältnis zwischen Gott Vater und Sohn erläutert Tertullian nicht philosophisch, sondern juristisch als Mitregentschaft: Der Grieche denkt eher in Substanzen, der Römer in Rechtspersonen.

⁷ *Virtus in usu sui tota posita est* (Cic. *Rep.* 1,2,2).

Tertullian ist aus den afrikanischen Gemeinden hervorgegangen, in denen die christliche lateinische Literatur eine erste Blüte erlebte. Die Gemeinden waren judenchristlich geprägt. Das starke Interesse der westlichen Konfessionen an dem paulinischen Rechtfertigungsgedanken (von Augustinus bis Luther, Calvin und den Jansenisten) lässt eine weitere Konvergenz zwischen römischem und jüdischem Denken erkennen.

Bedeutung des Staatskultes

Die überragende Bedeutung des römischen Staatskultes musste zum Zusammenstoß mit dem Christentum führen. Mögen auch die Kulte der einzelnen Gemeinden in der Kaiserzeit an Bedeutung eingebüßt haben, so blieb doch auch und gerade in der Kaiserzeit die Teilnahme am Staatskult das entscheidende Kriterium für die Zugehörigkeit des Einzelnen zum Römerreich, zur Rechtsgemeinschaft und damit für seine Würde als römischer Bürger. Der Zusammenstoß mit der hebräischen Exklusivität des Christengottes war also unausweichlich, gerade weil der römische Staat sich nicht als ein rein weltliches Gebilde, sondern als Kultgemeinschaft verstand, noch dazu als weltweite Verkörperung der stoischen Kosmopolis. Die Analogie des römischen Universalanspruchs und der in anderer Weise nicht weniger absoluten hebräisch-christlichen Denkstrukturen führt zunächst zum Zusammenstoß; danach wird es umgekehrt möglich, den Begriff *populus* vom römischen Volk auf das Volk Gottes und die Bezeichnung *gentes* („nichtrömische Völker“) auf die Nichtchristen zu übertragen.

Wir übergehen hier die orientalischen und hellenistischen Wurzeln des Herrscherkults. Die römischen Kaiser waren, jeder auf seine Weise, sehr darauf bedacht, ihrer Herrschaft eine religiöse oder philosophische Grundlage zu geben. Die Versuche sind gerade wegen ihrer Unterschiedlichkeit höchst aufschlussreich. Augustus und Nero stellten sich unter den besonderen Schutz Apollons (daher in Rom die überdimensionale Sonnenuhr aus augusteischer Zeit; daher die musikalischen Auftritte Neros; das Sonnenkönigtum wird in unterschiedlichen Formen später wiederkehren).⁸ Kaiser Caligula wurde für verrückt gehalten, weil er sein Pferd zum Senator und Gott machte und mit seiner Schwester lebte: Als Religionshistoriker erkennt man, dass er sich dadurch als Pharao ägyptischer Prägung präsentieren wollte. Domitian betrachtete sich als irdischen Juppiter (schon Augustus wurde von den Dichtern so bezeichnet), sein Palast war ein Abbild des Kosmos; besonders verehrte er Minerva, die Göttin der attischen Kultur und der Vernunft (das unterschied ihn vorteilhaft von Caligula); Commodus war ein neuer Hercules (auch diesen

⁸ Eine der Ausnahmen: Augustus' Nachfolger Tiberius war philosophisch interessiert und religiösen Verbrämungen abgeneigt. Aber gerade sein nüchternes ‚Altrömertum‘ hielt man für eine besonders raffinierte Heuchelei.

Titel hatten die Dichter bereits Augustus zugeordnet: eine mythische Gestalt, auf die sich Stoiker gern beriefen); Elagabal versuchte, orientalisch-kultische Kulte einzuführen; Aurelian verehrte den Sol Invictus, und noch der Apostat Julian wollte an die Stelle Jesu Christi wieder den Sonnengott setzen. Die Annahme des Christentums durch Kaiser Constantinus stellt sich in diese religiöse Reihe und hat zugleich eine weitere, vielleicht noch wichtigere Vorgeschichte, eine philosophische. Erinnern wir uns: Im 1. Jahrhundert n. Chr. war die sogenannte stoische Opposition die stärkste geistige Macht im Senat. Domitian verbannte die Philosophen. Die sogenannten „guten Kaiser“, die auf ihn folgten (bis hin zu Marc Aurel), öffneten sich zunehmend der Philosophie, überwandern also die stoische Opposition dadurch, dass sie sich an die Spitze dieser stärksten geistigen Macht im Staat stellten und diese für ihre Herrschaft in Anspruch nahmen. Mit ähnlicher staatsmännischer Weisheit nahm später Constantinus der bedeutendsten geistigen Macht seiner Zeit, dem Christentum, die staatsgefährdende Sprengkraft, indem er es für sich usurpierte. Dadurch entthronte er seine Nachfolger der Pflicht, die Christen verfolgen zu müssen; hatten sich doch auf Grund der in diesem Punkt beiderseits unvereinbaren Denkstrukturen mit innerer Notwendigkeit gerade die tüchtigsten Kaiser auf diesem Gebiet hervorgerufen (die fähigen Organisatoren Domitian und Diokletian, und leider auch der Philosophenkaiser Marc Aurel).

IV. Innerlichkeit

a) Abstrakte Gottesidee und deus in nobis

Neben Praxisbezug und Universalanspruch liegt eine weitere Ähnlichkeit zwischen dem römischen und dem hebräischen Denken in der bildlosen Gottesidee – im Gegensatz zu den gestalthaften Göttern der Griechen. Cicero erläutert dies an einer der ältesten römischen Gottheiten, *Fides* (Nat. Deor. 2,23,61):

<i>Tum autem res ipsa, in qua vis inest maior aliqua, sic appellatur, ut ea ipsa nominetur deus, ut Fides, ut Mens.</i>	Etwas, dem eine höhere Macht innewohnt, wird so genannt, dass dieses selbst als Gottheit bezeichnet wird, wie z.B. <i>Fides</i> oder <i>Mens</i> .
---	--

Dieser doppelseitige Begriff („Vertrauen“ und „Verlässlichkeit“) wurde allenfalls symbolisch durch zwei ineinander gelegte rechte Hände dargestellt. Wichtig ist, dass es sich hierbei nicht um eine späte Allegorie, sondern um eine der ältesten römischen Gottheiten handelt. Vom Einwohnen der *Fides* im Menschen spricht der stoische Dichter Silius Italicus (2,515ff.):

<i>Invadit mentes et pectora nota pererrat / immittitque animis numen, tum fusa me-</i>	Sie ergreift ihre Gemüter, durchzieht die vertrauten Herzen und schickt ihre göttli-
---	--

dullis / implicat atque sui flagrantem che Macht in ihren Geist, dann breitet sie
inspirat amorem. sich in ihrem Mark aus, umfängt sie und
flößt ihnen brennende Liebe zu sich ein.

Auch Vesta, deren Symbol das Herdfeuer war, hat keine Kultstatue. Ovid betet zu ihr; doch an die Stelle der nach griechischen Denkmustern zu erwartenden leibhaftigen Erscheinung der Gottheit (Theophanie) tritt eine innere Erleuchtung des Betenden (Fast. 6,252–256):⁹

In prece totus eram: caelestia numina sensi, Ich war ganz im Gebet versunken: ich
/ laetaque purpurea luce refulsit humus. / fühlte die himmlische Macht, und froh
Non equidem vidi – valeant mendacia strahlte die Erde in Purpurlicht. Ich habe
vatum! – / te, dea, nec fueras aspicienda dich, Göttin, nicht gesehen – lebt wohl, ihr
viro. / Sed quae nescieram, quorumque Lügen der Dichter! –, und kein Mann
errore tenebar, / cognita sunt nullo durfte dich sehen. Aber was ich nicht ge-
praecipiente mihi. wusst hatte und worüber ich im Wahn be-
fangen war, das erkannte ich, ohne dass
mich jemand lehrte.

Ovid ist derjenige antike Dichter, der am häufigsten davon spricht, dass „Gott in uns“ lebe, vor allem natürlich im Zusammenhang mit der dichterischen Inspiration und der Liebe: „Ein Gott ist in uns“ (*Est deus in nobis*).¹⁰ Tacitus lobt ausdrücklich die Juden und die Germanen wegen ihrer bildlosen Gottesverehrung (Germ. 9,9):¹¹

Lucos ac nemora consecrant deorumque Sie halten Haine und Wälder heilig und
nomnibus appellant secretum illud, quod benennen mit Götternamen jene geheim-
sola reverentia vident. nisvolle Macht, die sie allein in der An-
dacht schauen.

Die Innerlichkeit der römischen Gottesvorstellung kam der stoischen Philosophie besonders entgegen. Der Kirchenvater Laktanz zitiert zustimmend aus einer verlorenen Schrift Senecas:¹²

Vultisne vos [...] deum cogitare magnum et Wollt ihr Gott denken, groß und mild,
placidum et maiestate leni verendum, ehrwürdig in sanfter Majestät, uns freund-
amicum et semper in proximo, non immo- lich und immer ganz nahe, nicht mit
lotionibus nec sanguine multo colendum Opfern und viel Blut zu verehren [...],
[...], sed mente pura, bono honestoque pro- sondern durch reine Gesinnung, guten und
posito? Non templa illi congestis in alti- ehrenhaften Vorsatz? Man braucht ihm
tudinem saxis extruenda sunt: in suo keine Tempel aus aufgetürmten Steinen zu

⁹ Merkwürdigerweise gehen die Kommentare von Frazer und Bömer zur Stelle auf diesen wichtigen Sachverhalt nicht ein.

¹⁰ Ov. Ars 3,549; Fast. 6,5; vgl. Pont. 3,4,93 in *pectore nostro*; Met. 8,55 *intra me*.

¹¹ Vgl. Tac. Hist. 5,5 *Mente sola unumque numen intellegunt*; Hist. 2,78 *nec simulacrum deo aut templum [...] ara tantum et reverentia*.

¹² Lact. Inst. 6,25,3 = Sen. Ex. frg. 123 HAASE = 88 VOTTERO (Seneca, I frammenti, Bologna 1998).

cuique consecrandus est pectore.

errichten, jeder soll ihn im eigenen Herzen heiligen.

Laktanz zitiert die Stelle in dem typisch römischen Argumentationszusammenhang, die Gottesverehrung vollziehe sich in der praktischen Lebensführung.¹³ Güte und Größe sind die traditionellen Eigenschaften des obersten römischen Gottes *Iuppiter optimus maximus*. In der Ablehnung blutiger Opfer begegnen sich Vertreter unterschiedlichster Philosophien vom Epikureer Lukrez bis zum Neupythagoreer Ovid.¹⁴ Das Einwohnen der Gottheit im Menschen kennen wir aus dem Dionysoskult und aus der Mantik, auch der apollinischen. Bei Homer ist ein Held von Ares besessen (Il. 17,210ff.). Platon überträgt die Idee auf den Dichter (Ion 533d–536d) und schließlich (im *Phaidros*) sogar auf den Philosophen. Mit dieser Akzentverschiebung beginnt die Durchdringung der Enthusiasmos-Vorstellung mit dem Logos. Für den Stoiker schließlich erscheint der Logos als das Göttliche im Menschen. Diese durch stufenweise Rationalisierung fast in ihr Gegenteil verwandelte Vorstellung des *deus in nobis* verbindet sich im römischen Bereich mit der Auffassung der Gottheit als *vis*, die im Menschen wohnt. Vor diesem Hintergrund sind die Äußerungen Senecas ebenso zu verstehen¹⁵ wie diejenigen der Dichter. Lucan (2,285) wählt für seinen doch gewiss von der *ratio* beherrschten Cato Bilder aus dem Bereich der Mantik:

arcano sacras reddit Cato pectore voces.

Cato äußert heilige Sprüche aus der geheimen Tiefe seiner Brust.

Der Logos ist für denjenigen, der seine Größe empfindet, mit ehrfürchtigem Schauer umgeben. Philosophie erscheint in pythagoreisch-platonischer Tradition als Initiation. Im Gespräch mit Außenstehenden meidet sie die religiösen Töne keineswegs. Doch ihre Sprache für Fortgeschrittene ist von heiliger Nüchternheit. Platon soll seine esoterische Lehre „über das Gute“ als Mathematik vorgetragen haben, so vertrieb er – heißt es – schon in der ersten Vorlesung diejenigen Zuhörer, die auf Sensationen erpicht waren.¹⁶ Bei diesem Lehrer waren Aufklärung und Erleuchtung noch eines.¹⁷

¹³ Für Laktanz überbietet Seneca hier eine Stelle aus Platons *Gesetzen* 12,956a, vermittelt durch Cic. *Leg.* 2,45, Elfenbein sei keine reine Opfergabe für die Gottheit, da es aus einem toten Körper stamme.

¹⁴ Lucr. 1,80ff. gegen Menschenopfer; Ov. *Met.* 15,127ff. gegen Tieropfer.

¹⁵ Sen. *Ep.* 41,5 folgt vielleicht Poseidonios.

¹⁶ Aristox. *Harm.* 2 (p. 30/1 MEIBOM = 3D p. 39/40 DA RIOS [= Aristoteles, *De bono*, p. 111 ROSS]); K. GAISER, Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart 1963, 6f. und 452; H.J. KRÄMER, Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie, Heidelberg 1959, 404–407.

¹⁷ Als unsere Aufklärung noch nicht zum Aufklärer verkommen war, ging vom Logos ein ähnlich starker Zauber aus, der geradezu religiöse Empfindungen erwecken konnte.

Ähnlich wie die Stoiker die urrömische Gottheit *Fides* ins Innere des Menschen verlegen, vergeistigt der Epikureer Lukrez ein zweites Grundprinzip des römischen Rechtsgefühls: *Pietas*, das Band zwischen Eltern und Kindern, aber auch zwischen Mensch und Gott. Im alten Rom wie im alten Israel gab es eine fruchtbare Spannung zwischen Ritualismus und bildloser Gottesidee.

Lukrez (5,1198–1203) beschreibt das Verhalten des frommen Römers folgendermaßen:

<p><i>Nec pietas ullast velatum saepe videri / vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras / nec procumbere humi prostratum et pandere palmas / ante deum delubra, nec aras sanguine multo / spargere quadrupedum nec votis nectere vota, / sed mage pacata posse omnia mente tueri.</i></p>	<p>Es ist keineswegs Frömmigkeit, sich oft verhüllten Hauptes¹⁸ zu zeigen, sich einem Stein¹⁹ zuzuwenden, an alle Altäre zu treten; auch nicht, sich bäuchlings auf den Boden zu werfen und die flachen Hände auszubreiten vor den Heiligtümern der Götter; auch nicht, Altäre mit reichlichem Blut von Tieren zu besudeln; auch nicht, Gelübde an Gelübde zu reihen, sondern vielmehr alles mit befriedetem Sinn betrachten zu können.</p>
--	---

Entgegen einer verbreiteten Meinung verurteilt Epikur nicht den Götterkult (er empfiehlt Einhaltung aller vorgeschriebenen Riten)²⁰, sondern lediglich die falsche Götterfurcht. Man solle, so sagt er nach dem Zeugniss Plutarchs, „den Gott nicht fürchten, sondern aufhören, sich zu beunruhigen“.²¹ Epikur beseitigt nicht die Frömmigkeit, sondern er vergeistigt sie: der Mensch betrachtet die Vollkommenheit der Götter und gewinnt auf diese Weise Anteil an deren innerer Ruhe.²² In der Spätantike konnten christliche Autoren wie Arnobius und Laktanz an Epikur anknüpfen, vor allem in der Kritik am Pakt der Stoiker und Neuplatoniker mit dem etablierten Heidentum, Arnobius sogar hinsichtlich der Nichtigkeit der Riten und der Zornlosigkeit Gottes.

J. KALKA, *Phantome der Aufklärung. Von Geistern, Schwindlern und dem Perpetuum mobile*, Berlin 2006, 82 zitiert Elisa von der Recke, die durch die Lektüre von Lessings *Nathan* in einer quasi religiösen Konversion zur Vernunft ihr Interesse an der Magie verlor: „Vorzüglich war die Stelle mir aufgefallen. – „Begreifst du aber, / wieviel andächtig schwärmen leichter als / gut handeln ist? ...“ Meine Augen wurden nass! Ich erforschte mich ... Mein Herz schlug heftiger ...“ Treffend spießt Kalka das Paradox auf: „Die Vernunft setzt sich durch – mit nassen Augen und klopfendem Herzen.“ (Und doch sind die religiösen Klänge nicht unangebracht: Angenommen, die Vernunft würde sich heute in der Weltpolitik durchsetzen, die Betroffenen würden wahrlich mit klopfendem Herzen über dieses göttliche Wunder erstaunen).

¹⁸ Im Unterschied zu den Griechen beteten die Römer mit verhülltem Haupte.

¹⁹ Einer Götterstatue oder einem Grenzstein (*terminus*).

²⁰ Vgl. Philod. *Piet.* 2,108 = Epicur. frg. 387 USENER; 57 BAILEY.

²¹ τὸ μὴ φοβέσθαι θεόν, ἀλλὰ παύσασθαι ταρρατομένους (Plut. *Non posse* 8,1092B = frg. 384 USENER).

²² Vgl. Lucr. 6,68–78.