

# Über Gott

*Festschrift für Reinhard Feldmeier  
zum 70. Geburtstag*

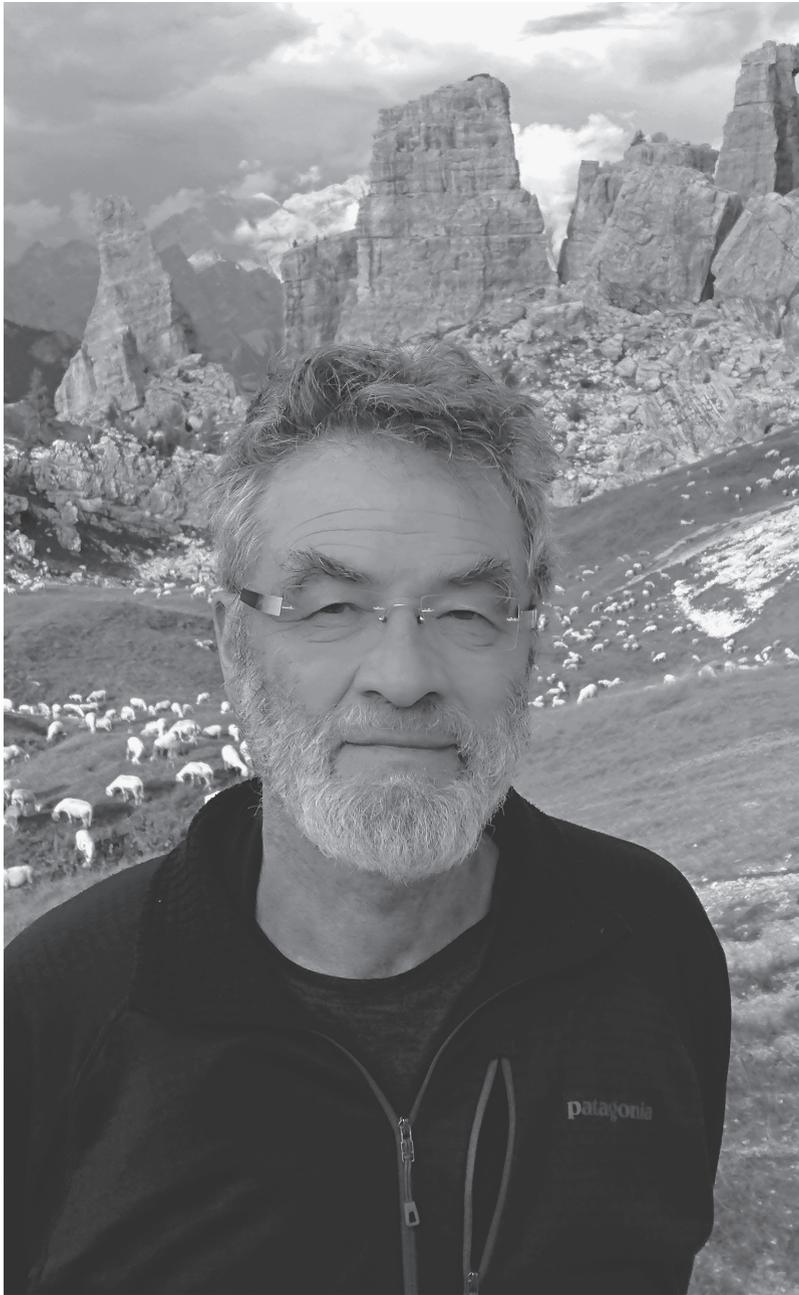
Herausgegeben von  
JAN DOCHHORN,  
RAINER HIRSCH-LUIPOLD und  
ILINCA TANASEANU-DÖBLER

---

**Mohr Siebeck**

*Über Gott*





# Über Gott

*Festschrift für Reinhard Feldmeier  
zum 70. Geburtstag*

Herausgegeben von

Jan Doehorn, Rainer Hirsch-Luipold  
und Ilinca Tanaseanu-Döbler

unter Mitarbeit von

Barbara Hirsch und T.R. Niles

Mohr Siebeck

*Jan Dochhorn*, geboren 1968; 2007–2014 Lektor/Associate Professor für Neues Testament in Aarhus; seit 2014 Senior Lecturer/Associate Professor für Neues Testament in Durham (Vereinigtes Königreich).

*Rainer Hirsch-Luipold*, geboren 1967; seit 2011 Ordentlicher Professor für Neues Testament und Antike Religionsgeschichte an der Universität Bern; seit 2015 zusätzlich Extraordinary Professor an der Stellenbosch University (SA), Department of Ancient Studies.

*Ilinca Tanaseanu-Döbler*, geboren 1979; seit 2015 Professorin für Religionswissenschaft – Schwerpunkt Europäische Religionsgeschichte an der Georg-August-Universität Göttingen.

ISBN 978-3-16-161728-7 / eISBN 978-3-16-161729-4

DOI 10.1628/978-3-16-161729-4

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

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

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 die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Reemers Publishing Services in Krefeld gesetzt, von Gulde Druck auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

## Zum Geleit

Bereit sollen die Christen allezeit sein, „Antwort“ (ἀπολογία) zu geben einem jedem, der ihnen „Rechenschaft“ (λόγος) abfordert hinsichtlich der Hoffnung, die sie bei sich haben (1Pet 3,15). Reinhard Feldmeier schreibt dazu unter anderem: „Dies impliziert auch die Verpflichtung zur ‚Apologie‘ gegenüber denen, die von den Christen einen ‚Logos‘ (λόγος – Grund, Vernunft, Antwort, Rechenschaft) fordern“. Christliche Existenz realisiere sich demzufolge „nicht in der sektiererischen Abschottung von der Mitwelt [...], sondern in der Bereitschaft zum Dialog“. Das dialogische Moment wie das Bekenntnis zur christlichen Hoffnung kennzeichnet Reinhard Feldmeiers gesamtes exegetisches Arbeiten; es geht ihm nicht allein um historische Rekonstruktion von Textgehalten, sondern um einen existentiellen Austausch mit den Texten – im Bewusstsein ihrer historischen Bedingtheit ebenso wie ihres überzeitlichen Anspruchs. Das Neue Testament, aber auch pagane und jüdische Autoren werden so auf ihre je eigene Botschaft über Gott, Welt und Mensch befragt. Diesem Anliegen entsprechend möchte diese Festschrift, die Reinhard Feldmeier anlässlich seines 70. Geburtstags in Dank und Anerkennung überreicht wird, in vielfältigen Perspektiven das Gespräch mit dem Jubilar und zugleich mit den von ihm behandelten Texten und Traditionen der Bibel und ihrer Umwelt aufnehmen.

Dialog ereignet sich in den hier zusammengestellten Beiträgen konsequent über Fachgrenzen hinweg, wie dies für die theologische Forschung des Jubilars kennzeichnend ist. Die Fragen und Denkfiguren der Systematischen Theologie macht er für die Exegese fruchtbar, wie er umgekehrt auch systematische Formulierungen am Maßstab der biblischen Tradition misst. Mit Religionswissenschaftlern blickt er auf Gegenwartskonstellationen, etwa wenn er beobachtet, wie Pneumatologie auf der Nordhalbkugel wenig, um so mehr aber in den sich dynamisch entwickelnden Christentümern auf der Südhalbkugel, etwa in Brasilien, eine gelebte Wirklichkeit ist. Als Orte solchen Gesprächs dienten gemeinsam mit Folker Siegert organisierten Religionsgeschichtlichen Studientage ebenso wie die interdisziplinären Forschungsprojekte rund um das Thema Religion, Weisheit und Bildung in Göttingen, für die er wesentlicher Impulsgeber war. Als Herausgeber von SAPERE hat Reinhard Feldmeier in den letzten beiden Jahrzehnten im konstanten interdisziplinären Kommentieren weniger bekannte jüdische, christliche und pagane Stimmen im Diskurs der späteren Antike einem breiteren Publikum hörbar gemacht.

Erster Gesprächspartner bleibt für den Neutestamentler immer die biblische Tradition, zentrales Thema die Frage nach dem lebendigen und lebensstiftenden Gott. Ein besonderes Ergebnis solchen exegetischen Gespräches über die Grenzen des Neuen Testaments hinaus war die Arbeit an einer Biblischen Gotteslehre mit seinem alttestamentlichen Kollegen Hermann Spieckermann. *Der Gott*

der *Lebendigen* (2011) wurde trinitarisch weitergeführt in der Erkundung der *Menschwerdung* (2018) und schließlich abgeschlossen – nun allein von Reinhard Feldmeier verantwortet – mit *Gottes Geist* (2020).

Als Thema, das die Festgaben aus unterschiedlichen Disziplinen der Theologie und der angrenzenden Fachwissenschaften zusammenführen sollte, haben die Herausgeber deshalb den *Höchsten* gewählt und die Beiträger gebeten, *Über Gott* zu schreiben.

Die Anlage des Bandes zielt darauf, strukturell vergleichbare Anliegen, Fragen oder Antworten ohne Ansehen religiöser oder chronologischer Grenzen zusammenzubringen, um jüdische, christliche und pagane Texte gleichermaßen als theologische Gesprächspartner ernstzunehmen. Leserinnen und Leser sind dazu eingeladen, eigene Verbindungen und Konstellationen zu entdecken.

Den Anfang machen zwei Reflexionen über wissenschaftlich bzw. vernünftig verantwortete *Rede von Gott* in der antiken Philosophie wie im polyphonen Diskurs gegenwärtiger systematischer Theologie.

*Gottes Name und Sein* zeigt beispielhaft, wie antike Akteure sich Gottes Wesen und Attributen im Wissenshorizont und den religiösen Konstellationen und Kontroversen ihrer Zeit annähern und diese artikulieren. *Gott in Aktion* fokussiert jüdische, christliche und pagane Vorstellungen göttlichen Handelns: Schöpfung und Neuschöpfung, Relation Gottes zur Welt, Offenbarung, erlösendes göttliches Handeln am Menschen, Gott/Götter in der Geschichte und in Geschichtswerken. Dass von der Antike bis zur Gegenwart Rede und Nachdenken über Gott nicht einfach nur Selbstzweck sind, sondern auf ein Leben vor und mit Gott zielen, zeigen die Beiträge im Abschnitt *Im Angesicht Gottes*. Der Abschnitt *Biblische Theologie?* vereint Beiträge, die dem untrennbaren wie spannungsvollen Miteinander von Christentum und Judentum, Tenakh, Septuaginta und Neuem Testament gewidmet sind. *Die Götter der Anderen* zeigt anhand der anfänglichen Ablehnung des Isiskultes in Rom und seiner schwierigen Rezeption und ‚Domestizierung‘ wie an der christlichen Polemik gegen pagane Kulte in der Apostelgeschichte, dass Christen und Heiden nicht nur zentrale Topoi der Theologie, sondern auch eine Koiné der religiösen Fremdwahrnehmung und Polemik teilen. Vergleichen und Verknüpfungen biblischer Texte mit der paganen Umwelt wie der Moderne sind die *Synkrisis* gewidmet. Ein schmackhaftes religionswissenschaftliches *Symposium* rundet als Geist-volle Festtafel den Band ab.

Es bleibt uns nur noch die angenehme Aufgabe, Dank zu sagen: Wir danken all denen, die diesen Band durch ihre Beiträge bereichert haben. Für die unermüdliche redaktionelle Bearbeitung des voluminösen Bandes danken wir T.R. Niles, Helen Traupe, Julia Freidig, David Staub, Andrea Zysset, Barbara Hirsch. Und nicht zuletzt danken wir auch Elena Müller und dem Verlag, die uns wie immer tatkräftig, kompetent und freundlich betreut und bei der Herstellung des Bandes unterstützt haben. Er sei nun als Geburtstags- und Dankesgabe in die Hände des Jubilars gelegt, dem wir für seinen weiteren Lebens- und Forschungsweeg Gottes Segen wünschen.

*Jan Dochhorn, Rainer Hirsch-Luipold und Ilinca Tanaseanu-Döbler*

# Inhaltsverzeichnis

Zum Geleit . . . . .	V
Liste der Autorinnen und Autoren . . . . .	XI
Abkürzungen. . . . .	XIII

## *I. Rede von Gott: Theologie in Antike und Gegenwart*

*Maximilian Forschner*

Von philosophischer Theologie zu religiöser Theosophie.

Der Weg der Antike . . . . .	3
------------------------------	---

*Wolfgang Schoberth*

„Gotteswissen“, oder: Was heisst „Ich glaube an Gott“? . . . . .	19
--	----

## *II. Gottes Name und Sein*

*Hermann Lichtenberger*

Substitutionen des Gottesnamens in Texten vom Toten Meer, im

1. und 2. Makkabäerbuch und im Neuen Testament . . . . .	47
--	----

*Folker Siegert*

„Der Name, der über alle Namen ist“ (Phil 2,9).

Eine rechtsgeschichtliche Bemerkung zu <i>kyrios</i> . . . . .	59
--	----

*Karl-Wilhelm Niebuhr*

Gott als „Vater der Lichter“ (Jak 1,17). Das Vaterprädikat im

Jakobusbrief im Kontext von Platonismus und Frühjudentum . . . . .	67
--	----

*Wolfgang Kraus*

Zur Rede von Gott im Hebräerbrief . . . . .	83
---	----

*Felix Albrecht*

Zur Beschreibung des apokalyptischen Gottesthrons:

Erwägungen zu Offb 4,3 vor dem Hintergrund

zeitgenössischer Quellen (Pseudo-Orpheus und Plinius der Ältere). . . . .	103
---	-----

- Tobias Georges*  
*Ut instructiores per Paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis*  
 (Adversus Praxean 2,1) – Tertullian, der Heilige Geist und der  
 Montanismus . . . . . 115
- Peter Gemeinhardt*  
 „Gott ist Geist“ (Joh 4,24). Beobachtungen zu einer Doppelkodierung  
 in der patristischen Pneumatologie . . . . . 129

### III. Gott in Aktion: Gott, Welt und Mensch

- Heinz-Günther Nesselrath*  
 Gott bei Herodot. Göttliche Instanzen im ersten großen  
 griechischen Geschichtswerk . . . . . 151
- Friedrich V. Reiterer*  
 Was tut Gott nach Ben Sira's Darstellung?  
 Bausteine der Theologie des Weisheitslehrers . . . . . 167
- Jan Dochhorn*  
 Paulus unterwegs in gefährlicher Gegend.  
 Gott, Mensch und Schöpfungsmächte bei Paulus . . . . . 191
- Eve-Marie Becker*  
 Wie Lukas über den „Gott der Lebenden“ spricht und für den  
 sachkundigen Leser Geschichten schreibt.  
 Lk 20,27–40 par. Mk 12,18–27 im Vergleich . . . . . 207
- Jörg Frey*  
 Gottes Offenbarung in Jesus Christus.  
 Zur theologischen Bedeutung von Joh 1,18 . . . . . 223
- Ilinca Tanaseanu-Döbler*  
 Der Demiurg und der Kosmos. Ein anonymes platonisches Fragment in  
 der Philosophiegeschichte der Spätantike  
 (Stobaios, *Anthologion* 1,1,28) . . . . . 247
- Günter Stemberger*  
 Gott spricht zum Menschen. Die Sinaioffenbarung in  
 der rabbinischen Tradition . . . . . 285

### IV. Im Angesicht Gottes: Theologie, Ethik und Liturgie

- Barbara Hirsch/Rainer Hirsch-Luipold*  
 „Von Angesicht zu Angesicht“ (1Kor 13,12). Gott, Christus und  
 Mensch im Spiegel . . . . . 299

*Jane Heath*

- „That we might serve *him*“ (Luke 1,74).  
 Scriptural Liturgy and the Little Word “God” . . . . . 335

*Matthias Becker*

- Der Gott der Ehepaare und Kinder. Ehe- und Familientheologie  
 bei den Apostolischen Vätern . . . . . 351

*Maren Niehoff*

- Selbsterkenntnis in Philon von Alexandrias  
*Von der Freiheit des Tüchtigen* . . . . . 375

*Christian Polke*

- „Niemand ist gut, als nur einer, Gott“ (Lk 18,19).  
 Zur ‚Funktion‘ Gottes in der Ethik. . . . . 383

*Uwe Wegner*

- Theologische und politische Reflexionen über den von Jesus  
 verkündeten und versprochenen Frieden im Horizont der  
 epidemiologischen und politischen Situation in Brasilien. . . . . 403

#### *V. Biblische Theologie? Rede von Gott im Spannungsfeld von Judentum und Christentum*

*Hermann Spieckermann*

- Gemeinsam auf dem Weg. Biblisch-theologische Einsichten  
 aus dem letzten Jahrhundert. . . . . 425

*Florian Wilk*

- Alte und neue Rede von Gott in den Korintherbriefen?! . . . . . 451

*Reinhard Weber*

- JHWH und das Kreuz. Der Gott Israels/des Judentums und  
 das irdische Schicksal Jesu – eine Skizze . . . . . 475

*Roland Deines*

- Warum Jesus nicht Gott ist und Juden nicht an ihn glauben.  
 Eine Argumentation aus dem 13. Jahrhundert. . . . . 523

#### *VI. Die Götter der Anderen*

*Dorothee Gall*

- Die fremde Göttin. Isis in der fiktionalen Literatur der Römer . . . . . 551

*Stefan Alkier*

- Götterdämmerung: Religionsgeschichtliche, intertextuelle,  
 narratologische, theologische und interkulturelle Aspekte der  
 Götterkritik in der Apostelgeschichte . . . . . 577

## VII. Synkriseis

*Detlev Dormeyer*Der Schrei nach einem rettenden Gott. Ovids *Tristia* und Jesus in Getsemani 607*George van Kooten*

Bleeding Blood, Not Ichor – Christ the ‘Gottmensch’. A Comparison of the Johannine Incarnate God of Love with Homer’s Aphrodite, Plato’s Daimōn of Love, and Modern Discourse . . . . . 631

*Karin Schöpflin*Lukas’ Verlorener Sohn und Rilkes *Malte Laurids Brigge*.  
Eine rezeptionsgeschichtliche Notiz . . . . . 673

## VIII. Symposion

*Fritz Heinrich*Geist(er)eswissenschaften: Ein religionswissenschaftliches Festmahl.  
Hommage à Reinhard Feldmeier . . . . . 695

Stellenregister . . . . . 715

## Liste der Autorinnen und Autoren

- Dr. Felix Albrecht*, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Georg-August-Universität Göttingen
- Prof. Dr. Stefan Alkier*, Fachbereich Evangelische Theologie, Goethe Universität Frankfurt am Main
- Prof. Dr. Eve-Marie Becker*, Evangelisch-Theologische Fakultät, Westfälische Wilhelms-Universität Münster
- Prof. Dr. Dr. Matthias Becker*, Theologische Fakultät, Universität Heidelberg
- Prof. Dr. Roland Deines*, Internationale Hochschule, Bad Liebenzell
- Prof. Dr. Jan Dochhorn*, Department of Theology and Religion, Durham University
- Prof. em. Dr. Detlev Dormeyer*, Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dortmund
- Prof. i.R. Dr. Maximilian Forschner*, Philosophische Fakultät, Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg
- Prof. Dr. Jörg Frey*, Theologische Fakultät, Universität Zürich
- Prof. Dr. Dorothee Gall*, Philosophische Fakultät, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
- Prof. Dr. Peter Gemeinhardt*, Theologische Fakultät, Georg-August-Universität Göttingen
- Prof. Dr. Tobias Georges*, Theologische Fakultät, Georg-August-Universität Göttingen
- Prof. Dr. Jane Heath*, Department of Theology and Religion, Durham University
- PD Dr. Fritz Heinrich* *Theologische Fakultät*, Georg-August-Universität Göttingen
- Barbara Hirsch M.A.*, Theologische Fakultät, Universität Bern
- Prof. Dr. Rainer Hirsch-Luipold*, Theologische Fakultät, Universität Bern
- Prof. i.R. Dr. Wolfgang Kraus*, Philosophische Fakultät, Universität des Saarlandes
- Prof. em. Dr. Hermann Lichtenberger*, Theologische Fakultät, Eberhard Karls Universität Tübingen
- Prof. Dr. Heinz-Günther Nesselrath*, Philosophische Fakultät, Georg-August-Universität Göttingen

- Prof. i.R. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr*, Theologische Fakultät, Friedrich-Schiller-Universität Jena
- Prof. Dr. Maren Niehoff*, Faculty of Humanities, Max Cooper Chair of Jewish Philosophy in the Department of Jewish Thought, The Hebrew University of Jerusalem, und Mitglied der Israelischen Akademie der Wissenschaften
- Prof. Dr. Christian Polke*, Theologische Fakultät, Georg-August-Universität Göttingen
- Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer*, Katholisch-Theologische Fakultät, Paris Lodron Universität Salzburg
- Prof. Dr. Wolfgang Schobert*, Philosophische Fakultät, Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg
- Apl. Prof. Dr. Karin Schöpflin*, Theologische Fakultät, Georg-August-Universität Göttingen
- Prof. i.R. Dr. Folker Siegert*, Evangelisch-Theologische Fakultät, Westfälische Wilhelmsuniversität Münster
- Prof. i.R. Dr. Dr. h.c. Hermann Spieckermann*, Theologische Fakultät, Georg-August-Universität Göttingen
- Prof. em. Dr. Günter Stemberger*, Historisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät, Universität Wien
- Prof. Dr. Ilinca Tanaseanu-Döbler*, Philosophische Fakultät, Georg-August-Universität Göttingen
- Prof. Dr. George van Kooten*, Faculty of Divinity, University of Cambridge
- PD Dr. Reinhard Weber*, Theologische Fakultät, Georg-August-Universität Göttingen
- Prof. em. Dr. Uwe Wegner*, Escola Superior de Teologia de São Leopoldo, Brasilien
- Prof. Dr. Florian Wilk*, Theologische Fakultät, Georg-August-Universität Göttingen

## Abkürzungen

ABIG	Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte
BThS	Biblisch-theologische Schwerpunkte
BThSt	Biblisch-theologische Studien
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
DZPh	Deutsche Zeitschrift für Philosophie
EBR	Encyclopedia of the Bible and its Reception
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
FTS	Frankfurter Theologische Studien
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KuD	Kerygma und Dogma
LCL	Loeb Classical Library
LSJ	Henry George LIDDELL/Robert SCOTT/ Henry Stuart JONES, A Greek-English Lexicon
NTD	Das Neue Testament Deutsch
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RPT	Religion in Philosophy and Theology
SAPERE	Scripta Antiquitatis ad Ethicam RELigionemque pertinentia
SVF	Stoicorum veterum fragmenta
ThHKNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThSt	Theologische Studien
ThSt NF	Theologische Studien Neue Folge
ThTh	Themen der Theologie
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
WBC	Word Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament



I. Rede von Gott:  
Theologie in Antike und Gegenwart



# Von philosophischer Theologie zu religiöser Theosophie

Der Weg der Antike

*Maximilian Forschner*

Diese Synthese von Religion und Philosophie bzw. Weisheit findet nun aber nicht nur auf Seiten der Philosophie statt, sondern auch und vielleicht sogar noch entschiedener von Seiten der Religion. Eine der Sakralisierung des Weisen entsprechende Sapientisierung des Heiligen lässt sich im frühen Christentum bereits relativ früh beobachten und bestimmt das Christentum bis heute.

Reinhard Feldmeier<sup>1</sup>

## 1. Philosophische Theologie und Volksreligion in Rom

Vom späten zweiten vorchristlichen Jahrhundert an (beginnend mit dem Stoiker Panaitios, 185–110 v. Chr.) rezipierten Teile der römischen Elite griechische Philosophie. Ungleich breitenwirksamer war schon früher griechische Mythologie in die Religion der Römer eingesickert. Der Einfluss griechischer Kultur in Rom war, wie man weiß, bei der dortigen Führungsschicht über all die Jahre nicht unumstritten. Plinius der Ältere (23/24–79 n. Chr.) etwa bezeugt eine seit Cato dem Älteren<sup>2</sup> vertraute und zu seiner Zeit noch in konservativen Kreisen vertretene Ansicht, die Griechen seien *omnium vitiorum genitores*.<sup>3</sup> Immerhin sah noch Kaiser Domitian (51–96 n. Chr.) den Anspruch seiner Alleinherrschaft (auch) durch Philosophen bedroht und wies sie 89 nach Christus aus Rom und Italien aus.

Aurelius Augustinus (354–430 n. Chr.) setzt sich im 4. Buch von *De civitate dei* ebenso ausführlich wie kritisch mit der paganen Religion und Theologie Roms auseinander.<sup>4</sup> Seine bevorzugte Referenz ist dabei Marcus Terentius Varro (116–27 v. Chr.) und dessen monumentales Werk *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*. Und dies nicht ohne Grund. War Varro doch der vielleicht größte römische Gelehrte, mit prägender Wirkung für die Kultur

---

<sup>1</sup> Reinhard FELDMIEIER, „Göttliche Philosophie“. Die Interaktion von Weisheit und Religion in der späteren Antike, in: Reinhard FELDMIEIER, *Der Höchste. Studien zur hellenistischen Religionsgeschichte und zum biblischen Gottesglauben* (WUNT 330), Tübingen 2014, 31–48, 35.

<sup>2</sup> Sc. aus Anlass der Athener Philosophendelegation in Rom 155 v. Chr.

<sup>3</sup> Plin. *Nat. hist.* XV, 19; vgl. Peter A. BRUNT, *Philosophy and Religion in the Late Republic*, in: Miriam GRIFFIN/Jonathan BARNES (Hg.), *Philosophia Togata I*, Oxford 1997, 174–198, 174.

<sup>4</sup> Vgl. BRUNT, *Philosophy and Religion* (wie Anm. 3), 175.

der augusteischen Zeit bis in die Spätantike. Varro formulierte in seiner Darstellung und Würdigung des Verhältnisses von Religion, Theologie, Philosophie und Politik eine für Augustins Auseinandersetzung wichtige Dreiteilung in mythische (*genus mythicon*), natürliche bzw. philosophische (*genus physicon; theologia naturalis*) und politische Theologie (*genus civile*).<sup>5</sup>

Nach dem Zeugnis Augustins hatte bereits „der hochgelehrte Oberpriester Scaevola“<sup>6</sup> drei Arten von Göttern unterschieden: die der Dichter, der Philosophen und der Staatsmänner.

Die erste Art, sagt er, sei nicht ernst zu nehmen, weil hier den Göttern viel Unwürdiges angedichtet werde, die zweite sei für den Staatskult ungeeignet, weil da manches überflüssig, manches auch, was dem Volk zu wissen schädlich sei.<sup>7</sup>

Die Götter der Dichter seien mit widernatürlichen und höchst unsittlichen Zügen behaftet, die Philosophen dagegen, so der Tenor seiner Kritik, betrieben im Blick auf das breite Volk zu viel der Aufklärung, indem sie die Götter aller anthropomorphen Züge entkleideten. Für den Staatskult wichtig und dienlich, weil dem Volk fasslich und für sein Verhalten erforderlich sei wohl eine anthropomorphe, doch sittlich weitgehend gereinigte und vorbildhafte Götterlehre.

Varro begegnet ganz ähnlich wie Scaevola den überwiegend von Griechen stammenden Dichterfabeln mit großer Skepsis, weil sie die ursprünglich reine Religion der Römer verdorben hätten. Er zeigt deutlich mehr Sympathie für die (ebenfalls von den Griechen betriebene) philosophische Theologie, wengleich er sie von der Menge ferngehalten wissen möchte und die Streitigkeiten der philosophischen Schulen missbilligt, die gar manches enthalten, *quae facilius intra parietes in schola quam extra in foro ferre possunt aures*.<sup>8</sup>

Augustinus' scharfe Kritik trifft Varros kompromisshaft befürwortende Auffassung von römischer Staatsreligion. Nach Varro stünden nämlich

[...] die Produkte der Dichter [...] zu niedrig, als dass die Völker sich danach richten dürften, die der Philosophen dagegen zu hoch, als dass es der Menge heilsam sein könnte, darüber zu grübeln [...] Beide, sagt er, schrecken ab, doch nicht in dem Maße, dass man nicht von beiden etwas in die bürgerliche Denkweise übernommen hätte.<sup>9</sup>

Dieser, der Bürgerreligion, eignet nach Varros Überzeugung deutlich die Funktion der Wahrung politisch-gesellschaftlicher Ordnung und alltagstauglicher, gemeinschaftsstiftender Praxis. Das Ziel der Priesterschaft sei neben ihrer kultischen Verpflichtung zu lehren, warum wir jeden „echten (*certus vel selectus*)“ Gott verehren sollen und was an Bestimmtem wir jeweils von ihm erbitten können.<sup>10</sup>

Varro selbst vertrat, wohl vom synkretistischen Akademiker Antiochos von Askalon (125–68 v. Chr.) beeinflusst, im Sinne eines Kompromisses zwischen

<sup>5</sup> Vgl. Aug. *De civ. dei* VI, 5.

<sup>6</sup> Quintus Mucius Scaevola, 140–82 v. Chr.

<sup>7</sup> Aug. *De civ. dei* IV, 27, Übers. Wilhelm Thimme.

<sup>8</sup> Aug. *De civ. dei* VI, 5.

<sup>9</sup> Aug. *De civ. dei* VI, 6, Übers. W. Thimme.

<sup>10</sup> Aug. *De civ. dei* VI, 1; VI, 5; VI, 9.

Schulphilosophie und Volksreligion eine ‚natürliche‘ Theologie, die ein Amalgam aus platonischen, peripatetischen und stoischen Elementen darstellt: Der höchste Gott sei die Weltseele, niederere Götter und Daimones auch die Gestirne und luftige Seelen, eine Theologie, von der Augustinus behauptet, sie hätte (bis in seine Zeit) vielen Philosophen zugesagt:

Varro erklärt also [...], seiner Meinung nach sei Gott die Seele der Welt, die die Griechen Kosmos nennen, und diese Welt selber sei Gott. Aber wie der vernünftige Mensch, obschon aus Leib und Seele bestehend, doch nur im Hinblick auf die Seele vernünftig genannt werde, nenne man auch die Welt, obschon sie ebenfalls aus Leib und Seele bestehe, im Hinblick auf ihre Seele Gott. Hier scheint er sich immerhin zu einem einzigen Gott zu bekennen. Doch um nun auch von mehreren reden zu können, fügt er hinzu, die Welt zerfalle in zwei Teile, Himmel und Erde, und auch der Himmel sei zwiefältig, denn man unterscheide Äther und Luft, und was die Erde anlangt, Wasser und Festland [...]. Alle vier Teile seien voller Seelen, Äther und Luft voll unsterblicher, Wasser und Erde voll sterblicher Seelen. Im Zwischenraum zwischen dem höchsten Umkreis des Himmels und dem Kreis des Mondes sei die Behausung der ätherischen Seelen, der Sternbilder und Sterne, und diese himmlischen Götter könne man nicht nur mit Geistesaugen, sondern auch mit leiblichen Augen schauen. Zwischen der Bahn des Mondes aber und den höchsten Schichten der Wolken und Winde seien die Luftseelen daheim, die man jedoch nur geistig, nicht leiblich erblicke und Heroen, Laren und Genien nenne. Das also in Kürze die in der genannten Vorrede entwickelte natürliche Theologie, wie sie übrigens nicht nur ihm, sondern vielen Philosophen zusagte.<sup>11</sup>

Bei Cicero, dem großen Zeitgenossen Varros, sieht die Sache noch etwas aufgeklärter, doch im Grunde nicht viel anders aus. Er plädiert um der Moral der Bürger willen<sup>12</sup> für die Bewahrung aller in Rom eingespielten öffentlichen religiösen Riten und Praktiken, auch etwa der Praxis der *Divinatio*,<sup>13</sup> stellt in *De natura deorum* aus akademisch-skeptischer Perspektive die Theologien der Epikureer, Stoiker und Akademiker gegenüber, und bekennt sich trotz verstandesmäßiger philosophischer Skepsis angesichts der Ordnung und Schönheit des Kosmos und um des Sinns des Lebens willen zum ‚großartigen‘ Glauben an die Existenz eines alles überragenden und wirkenden göttlichen Wesens. Diese von der akademisch-peripatetisch-stoischen Schulphilosophie gestützte Ansicht war unter aufgeklärten Gebildeten der späten Republik und frühen Kaiserzeit verbreitet.

Zwischen schulphilosophischer Theologie und öffentlich wie privat gepflegter Volksreligion klappte, wie unschwer zu erkennen ist, in der späten Republik und frühen Kaiserzeit eine sichtliche Kluft. Die Philosophie ebenso wie die von ihr beeinflusste politische und gesellschaftlich-kulturelle Elite hielt die Berührung der Menge der Menschen mit fachphilosophischen Gedanken für unsinnig und überflüssig, wenn nicht (angesichts der Subtilitäten und schulischen Differenzen) für ausgesprochen schädlich, die Sittlichkeit der Bürger dagegen für abhängig von der Wahrung der Tradition öffentlich gepflegten religiösen Kultes und der mit ihr verbundenen (nicht sehr zahl-

<sup>11</sup> Aug. *De civ. dei* VII, 6, Übers. W. Thimme.

<sup>12</sup> Vgl. Cic. *De nat. deor.* I, 3–4; *De leg.* II, 15–16.

<sup>13</sup> Vgl. Cic. *De div.* II, 148.

reichen) althergebrachten Mythen, auch wenn diese einem kritischen philosophischen Blick nicht standhalten sollten. Professionelle Schulphilosophen gab es ohnehin nur wenige an der Zahl, und der Zugang zu ihren Schulen und Verbänden war einer der Menge nach kleinen Oberschicht vorbehalten. Cicero erklärte, Philosophie begnüge sich mit dem Urteil der Wenigen und meide mit Absicht die Menge, die ihrerseits die Philosophen mit Argwohn und Feindschaft betrachte.<sup>14</sup> Laktanz (240–320 n. Chr.) kommentiert dies später dahingehend, Stoiker und Epikureer versuchten zwar alle möglichen Menschen zu erreichen, doch dies mit geringem Erfolg. Erfordere Philosophie doch vorhergehende Ausbildung in Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Musik und Astronomie, alles Beschäftigungen, die jenen verschlossen seien, die mit täglicher, oft auch sklavischer Arbeit ihr Leben fristen.<sup>15</sup> Und von der (in sich zerstrittenen) Theologie paganer Philosophen sei ohnehin wenig zu halten.

## 2. Philosophie als Lehre und Lebensform

Lukian von Samosatas (120–192 n. Chr.) Satire *Hermostimus* belustigt sich ein Jahrhundert vor Laktanz („gebildetenintern“) über die Kluft zwischen Lehre und Lebensführung der Philosophen und warnt mögliche Proselyten vor den jahrzehntelangen Mühen philosophischer Ausbildung und Einübung, die in einem verstiegenen Weisheitsziel gipfele, das illusionären, lächerlich lebensfremden Charakter habe. Lukian macht uns da, wenn auch satirisch spottend, auf etwas Wichtiges aufmerksam: Antike Philosophie<sup>16</sup> bestand in professionellem Studium, in wissenschaftlicher Forschung und Betrachtung, in begrifflicher Analyse, in rational-spekulativer Theoriebildung, in schulgerechter Diskussion und Argumentation, gewiss. Doch sie verstand sich in aller Regel auch als eine besondere Lebensform. Sehr viele Philosophen lehrten und forschten nicht an öffentlichen wissenschaftlichen bzw. schulischen Institutionen, sondern im privaten Rahmen in kleinen Gruppen von Freunden und Schülern, oder als Erzieher, Lehrer, Berater, Begleiter oder Gäste in herrscherlichen bzw. aristokratischen Häusern. Philosophie war dabei nicht zuletzt ein Prozess der Einübung, der Bildung und Selbstbildung, der sich darin äußerte, wie man sprach und sich bewegte, wie man sich kleidete, wie und was man aß und trank, wie man Göttern, Menschen und Tieren begegnete, kurz, wie man sich im Leben und im Sterben verhielt. Deshalb gehört ja neben dem Referat der Lehre auch die Erwähnung sprechender Anekdoten ganz wesentlich zu antiker Philosophiegeschichte, wie das Beispiel von Diogenes Laertius' Werk *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* beispielhaft zeigt.<sup>17</sup> Und man muss sich im

<sup>14</sup> Vgl. Cic. *Tusc. disp.* II, 4; vgl. BRUNT, *Philosophy and Religion* (wie Anm. 3), 195.

<sup>15</sup> Vgl. Lact. *Inst.* III, 25; vgl. BRUNT, *Philosophy and Religion* (wie Anm. 3), 125–126.

<sup>16</sup> Wie sie etwa der große Vermittler Cicero von den Griechen gelernt und selbst verstanden hat.

<sup>17</sup> Vgl. Glenn MOST, *Philosophy and Religion*, in: David SEDLEY (Hg.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge 2003, 300–322, 305.

Klaren sein: Fachphilosophie *und* Popularphilosophie spielen in der späten Republik ebenso wie in der Kaiserzeit in einem kleinen Kreis von Menschen; ihre Differenz betrifft auch nur diesen Kreis. Popularphilosophie wird entweder von Fachphilosophen betrieben, die sich an Gebildete wenden, oder ist Ausdruck von Gebildeten, die Fachphilosophen zu Lehrern und Freunden hatten.

### 3. Philosophische Schulbindung und kanonische Texte

Was philosophischen Bewegungen und Schulen in der Zeit des Hellenismus und der römischen Kaiserzeit ihre Kohäsion und Identität verleiht, ist weniger eine interessefreie gemeinsame Suche nach der Wahrheit, als eine im Grunde genommen religiöse Bindung an eine Gründerfigur.<sup>18</sup>

Dies ist gewiss etwas zu pointiert gesagt; doch es gilt *cum grano salis* für Stoiker und Epikureer, für die Kyniker und die sog. kleinen Sokratiker, für Pythagoreer und Platoniker, ja auch für alle Spielarten der Skepsis. Die Ausnahme des Peripatos bestätigt im Grund die Regel. Theophrast wusste sich in gewisser Weise der Philosophie und den Forschungsprojekten von Aristoteles verpflichtet; sein Nachfolger Straton von Lampsakos ging ganz eigene Wege und die Schule des Aristoteles wurde folgerichtig nach ihm für den Rest des dritten vorchristlichen Jahrhunderts bedeutungslos. Kritolaos im zweiten vorchristlichen Jahrhundert bezog sich zwar wieder in orthodoxer Manier auf Aristoteles zurück. Doch eine gewichtigere Präsenz auf der schulphilosophischen Bühne (und in gehobenen Schichten) erlangte der Aristotelismus erst wieder durch die Edition der (esoterischen, dem Schulbetrieb erwachsenen) Aristotelischen Texte durch Andronikos von Rhodos gegen Ende der römischen Republik (um 40 v. Chr.).

Kurz zuvor hatte der Akademiker Antiochos von Askalon zu zeigen versucht, dass die Lehren der Stoiker sich im Wesentlichen bereits bei Platon finden,<sup>19</sup> und dass die Stoiker sich von den Peripatetikern nicht in der Sache, sondern nur in der Terminologie unterscheiden.<sup>20</sup> Antiochos von Askalons Synkretismus, der sich auf Platon als Gründerfigur von Akademie, Peripatos und Stoa berief, wirkte, nicht zuletzt über Varro und Cicero, einigermaßen stark in die Kaiserzeit hinein. Es mag uns heute als allzu gewagt erscheinen: Doch er sah und betonte hier mehr das Verbindende als das Trennende. „Plato, Aristoteles und Zeno bildeten [sc. für ihn, M.F.] ein philosophisches Triumvirat,

<sup>18</sup> David SEDLEY, Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World, in: GRIFFIN/BARNES, *Philosophia Togata I* (wie Anm. 3), 97–119, 97: „I shall be claiming in this paper that in the Greco-Roman world, especially during the Hellenistic and Roman periods, what gives philosophical movements their cohesion and identity is less a disinterested common quest for the truth than a virtually religious commitment to the authority of a founder figure.“

<sup>19</sup> Vgl. Sext. *Pyrrh. Hypot.* I, 235; Cic. *Ac. I*, 33–34.

<sup>20</sup> Vgl. Cic. *De nat. deor.* I, 16.

das die Republik der Erkenntnis und der Tugend gegen die barbarischen Attacken der Skeptiker und Lustfreunde verteidigte.“<sup>21</sup>

Die quasireligiöse, am Heroenkult<sup>22</sup> orientierte Treue der hellenistischen Schulen zu den Gründern<sup>23</sup> verband sich mit einer Verpflichtung auf ihre als kanonisch geltenden Texte.<sup>24</sup> Dies erklärt auch die zahlreichen Fälschungen von Briefen, die etwa Sokrates, Diogenes dem Kyniker, Platon, oder Aristoteles zugeschrieben wurden. Die kanonischen Texte bildeten einen Rahmen, innerhalb dessen eine philosophische Bewegung bei kontinuierlicher Forschung und durchaus auch kontroverser Debatte ihren Zusammenhalt bewahren konnte.<sup>25</sup> Dabei diente, trotz einer gewissen dogmatischen Verpflichtung, die Autorität des Gründers nicht zum Beweis seiner Lehre; diese selbst erhob allemal Anspruch auf Rationalität. Diejenigen, die sich auf ihn beriefen, suchten seine Lehre zu erklären, (stringenter) zu begründen, zu ergänzen, zu differenzieren, zu systematisieren, gegen Angriffe mit Argumenten zu verteidigen etc.; man wusste sich im Rahmen der eigenen Schultradition auf rationale Theorie, auf begriffliche Analyse und Argumentation verpflichtet.<sup>26</sup> Cicero nennt und missbilligt einzig die Pythagoreer, von denen er gehört haben will:

Wenn sie in einer Diskussion etwas behaupteten, sollen sie auf die Frage, warum dies so sei, stets geantwortet haben: „Er selbst hat das gesagt“. Dieser „er selbst“ war aber Pythagoras. So viel vermochte die vorgefasste Überzeugung, dass seine Autorität auch ohne Begründung galt.<sup>27</sup>

#### 4. Die Rezeption (nah)östlicher Weisheitstraditionen

Als der römische Feldherr Sulla im Rahmen des ersten Mithridatischen Krieges im Jahre 86 v. Chr. Athen einnahm, bedeutete dies für die dortigen Philosophenschulen einen Schlag, von dem sie sich niemals mehr ganz erholten.<sup>28</sup> Bis dahin das unbestrittene Zentrum aller schulgerechten Philosophie im gesamten Mittelmeerraum, musste Athen diese Rolle mehr und mehr mit Alexandria, und schließlich auch mit Rom teilen. Zahlreiche Fachphilosophen kamen von da an

<sup>21</sup> Jonathan BARNES, Antiochus of Ascalon, in: GRIFFIN/BARNES, *Philosophia Togata I* (wie Anm. 3), 51–96, 81.

<sup>22</sup> Vgl. dazu das Stichwort „Heroenkult“, *Der Neue Pauly* Bd. 5 (2003/2012) 476–480.

<sup>23</sup> „The heroes were mortals who had provided benefits of one sort or another to mankind and whose memory continued to be revered by groups of worshippers focused upon a specific cultic centre, usually the tomb“, MOST, *Philosophy and Religion* (wie Anm. 17), 320.

<sup>24</sup> Vgl. MOST, *Philosophy and Religion* (wie Anm. 17), 319–322.

<sup>25</sup> Vgl. SEDLEY, *Philosophical Allegiance* (wie Anm. 18), 101.

<sup>26</sup> Dies gilt auch und gerade für die Schule Epikurs, die sich (von den esoterischen Pythagoreern abgesehen) unter den hellenistischen Schulen am meisten der Verehrung des Gründers und Meisters verpflichtet wusste.

<sup>27</sup> Cic. *De nat. deor.* I, 10; vgl. SEDLEY, *Philosophical Allegiance* (wie Anm. 18), 102.

<sup>28</sup> Vgl. Michael FREDE, Celsus' Attack on the Christians, in: Jonathan BARNES/Miriam GRIFFIN (Hg.), *Philosophia Togata II*, Oxford 1999, 218–240, 218.

(bis zu dessen Ende) nach Rom als dem Zentrum der zivilisierten Welt.<sup>29</sup> Gleichwohl blieb Philosophie eine griechische Sache: die meisten philosophischen Texte sind (bis Augustinus und Boethius) in Griechisch verfasst. Cicero hielt es für seine (kulturpolitische) Aufgabe, die wesentlichen Lehren der verschiedenen Schulen ins Lateinische zu übertragen. Zeitlich mit und nach ihm verfassten nur Lukrez und Seneca gewichtige philosophische Texte in Latein, doch alle drei sind zwar exzellente Kenner der Philosophie, aber keine ‚professionellen‘ Philosophen.<sup>30</sup>

Andererseits setzte mit der Ausdehnung Roms nach Osten und dem Ende der hellenistischen Königreiche eine Tendenz ein, dass durchaus hellenisierte, aber nicht-griechische Philosophen sich auf Weisheits- und Wissenschaftstraditionen nicht-griechischer, zumeist östlicher bzw. nah-östlicher Herkunft beriefen, die, wie sie behaupteten, an Alter und Einsicht mit der griechischen konkurrieren konnten, etwa auf die der Inder, der Perser, der Assyrer, der Ägypter, der Juden etc.<sup>31</sup> Ob dies nun weitgehend Projektion war oder auf Fakten beruhte, sei dahingestellt. Jedenfalls implizierte der geistig-kulturelle Trend integrierender Inklusion verschiedener (stark religiös imprägnierter) Weisheitstraditionen im späteren Hellenismus, und speziell in der Philosophie den Gedanken eines gemeinsamen Kerns eines Welt- und Menschenbildes, das einerseits die Verschiedenheit der jeweiligen Traditionen respektierte, das andererseits die Artikulation und Rekonstruktion des durch das Verschiedene durchscheinenden Selbigen, Gemeinsamen, und Verbindenden in Begriffen griechischer Philosophie ermöglichte und nahelegte.

Dieser Gedanke war verbunden mit einer kulturellen Ursprungsgeschichte, nach der in einer goldenen Zeit die noch nicht korrumpierte Menschheit eine wahre Erklärung der Dinge und eine gesunde Einstellung zu ihnen teilte, dass sie, wenn auch verschlüsselt und in fragmentarischer Form, in den alten religiös-poetischen Mythen der Völker, etwa bei Homer und Hesiod, oder in Mythen, Prophetien und Lehren der Inder, Ägypter, Babylonier bzw. Chaldäer oder Phönikier tradiert und enthalten sei, und dass Denker wie Pythagoras und Plato sie in ihrer philosophischen Lehre aufzunehmen und zu entschlüsseln verstanden, jedenfalls deutliche Hinweise auf dem Weg zu ihrer Entdeckung und Rekonstruktion gegeben hätten. Ja noch mehr, dass diese Lehren mit jener Platons im Grunde übereinstimmen. Schulphilosophie und religiös-mythische (Weisheits-)Tradition kamen sich auf diese Weise (wieder) ausgesprochen nahe; den religiösen Mythen, Lehren und Mysterien der Völker wurde ein veritabler philosophischer Gehalt, der alte ἀληθής λόγος (Kelsos) zugeschrieben.

<sup>29</sup> Asklepiades, Panaitios, Philon von Larissa, Poseidonios, Staseas, Athenodoros, Diodotus, Xenarchus, Arius Didymus, Nikolaos von Damaskus, Thrasyllus, Attalus, Sotion, Cornutus, Chairemon, Musonius, Favorinus, Epiktet, Euphrates, vielleicht Numenius, Galen, Plotin, Amelius, Porphyrius. Vgl. FREDE, *Celsus' Attack* (wie Anm. 28), 218.

<sup>30</sup> Vgl. dazu Anthony A. LONG, Roman philosophy, in: SEDLEY, *The Cambridge Companion* (wie Anm. 17), 184–210.

<sup>31</sup> Vgl. FREDE, *Celsus' Attack* (wie Anm. 28), 219.

Diese die verschiedenen geistigen Traditionen des römischen Reiches veröhnende Idee brach sich in der späteren Stoa (Seneca, Chairemon, Cornutus u. a.), vor allem aber im späteren Platonismus mehr und mehr Bahn, in Anfängen bereits bei Aristobulos und Philon Judaeus, dann von Plutarch (um 45–um 125), Numenios von Apameia (Mitte des 2. Jahrhunderts), Kelsos (zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts), Porphyrios (233–305), Jamblich (240/245–320/325), bis hin zu Plutarch von Athen (350–430), Hierokles von Alexandria (erste Hälfte des 5. Jahrhunderts), Proklos (412–485), Damaskios (458–550) und Simplicios (480/490–nach 550). Dieser späte Platonismus gewann im Kaiserreich (ab dem 2. Jahrhundert) immer mehr Anhänger unter Fachphilosophen und Gebildeten. Unterfüttert und vermischt mit der Logik und Ethik der Peripatetiker und überhöht durch die spekulative Mystik der Neu-Pythagoreer, verdrängte er im 2. und 3. Jahrhundert alle philosophischen Alternativen des Hellenismus, und entwickelte sich so zur einzigen intellektuellen Alternative zum sich ausbreitenden und zunächst in kleinen, dann in großen Schritten zur Macht gelangenden Christentum.<sup>32</sup>

## 5. Paganer Platonismus und Christentum

Der Platonismus spielte insofern auch eine bedeutende *politische* Rolle, als er den paganen Fachphilosophen und Gebildeten das Bewusstsein vermittelte, mit dem römischen Reich und seinen Institutionen dem einigenden Rahmen der Kultivierung und Verteidigung des gemeinsamen Erbes der zivilisierten Menschheit anzugehören. Dieser einigende Rahmen wurde durch das sich ausbreitende Christentum in Frage gestellt und bedroht. Weder Fragen von Monotheismus oder Polytheismus noch Probleme der Trinitätsspekulation waren dabei Gegenstand eines tiefgreifenden Dissenses zwischen paganem Neuplatonismus und christlicher Religion und sich formierender christlicher Theologie. Hier kam man im hochabstrakten spekulativen Bereich von Hypostasen und Emanationen des göttlich Einen im Gegenteil auf viel Ähnliches, Verwandtes und Gemeinsames. Christliche Theologen formulierten denn auch ihrerseits ihre neue religiöse Botschaft bevorzugt in platonischer Begrifflichkeit. Was dem paganen Neuplatoniker am Christentum und seiner Theologie verstörend, ja blasphemisch oder absurd vorkommen musste, war ganz anderes, war das Verhältnis des Göttlich-Geistigen zum Materiell-Leiblichen und Triebhaft-Bedürftig-Verletzbaren, war etwa dies, dass der christliche Gott selbst die materielle Welt erschaffen haben, dass er Mensch geworden sein, dass er freiwillig Schreckliches für uns gelitten haben soll und dass wir am Ende der Tage unsere Leiblichkeit nicht definitiv abgestreift haben, sondern wenn, dann in leiblicher Form in die Gemeinschaft mit Gott eingehen sollen. Was das politisch einigende Band verschiedener religiöser Traditionen mit identischem Kern im Reich auflösen und in den Augen

<sup>32</sup> Vgl. dazu Simon SWAIN, Plutarch, Plato, Athens and Rome, in: GRIFFIN/BARNES, *Philosophia Togata II* (wie Anm. 28), 165–187, 174.

etwa eines Kelsos oder Porphyrios politisch zersetzend wirken musste, war der Anspruch der Christen, dass ihr Gott der einzig wahre sei und Verehrung verdient, und alle anderen falsche Götter seien und ihre Verehrung schändlicher, ja teuflisch inspirierter Idolatrie gleichkäme.<sup>33</sup>

## 6. Der ‚philosophische‘ Gott des Aristoteles

Die Edition der esoterischen Texte des Aristoteles durch Andronikos von Rhodos bildete die Grundlage für eine reiche schulische Diskussion und Kommentierungstätigkeit, die im 1. Jahrhundert n. Chr. einsetzte und beim Peripatetiker Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr.) und den Neuplatonikern Porphyrios und Simplicios ihre antiken bzw. spätantiken Höhepunkte hatte. Das Werk des Aristoteles wurde in der Kaiserzeit und Spätantike intensiv diskutiert und (überwiegend aus neuplatonisch imprägnierter Perspektive und Zielsetzung) interpretiert.<sup>34</sup>

Aristoteles entwickelt seine Theologie im Rahmen seiner Physik bzw. Kosmologie, und näher hin aus dem Begriff der Bewegung: Das Universum ist kugelförmig, mit konzentrischen, ineinander geschachtelten Sphären. Den äußersten Rand und Umfang des Universums bildet die Sphäre der Fixsterne, im Zentrum liegt die Erde. Zwischen diesen beiden liegen sphärische Schichten, die die Planeten tragen. Die Wertigkeit der Sphären und der in ihnen fixierten Objekte nimmt zum Zentrum hin ab; am göttlichsten ist die äußerste Sphäre mit ihren Objekten. Eine wesentliche Grenze bildet die Mondsphäre, die den sublunaren zum translunaren Bereich des Universums hin abgrenzt. Im sublunaren Bereich herrschen Entstehen und Vergehen und neben Regulärem und Formgerechtem auch Irreguläres und Defizientes vor. Der translunare Bereich ist der des Gleichförmigen, des Formvollendeten, des Beständigen und Ewigen. Erde, Wasser, Luft und Feuer bilden die Elementarkörper im sublunaren Bereich, je nach Leichtigkeit und Schwere mit einer natürlichen geradlinigen Bewegungstendenz nach oben bzw. nach unten, der Äther den des translunaren Bereichs mit einer natürlichen Tendenz zu kreisförmiger Bewegung. Aristoteles' Schrift *De caelo*, in der eines der Hauptthemen die natürliche, intern-verursachte Bewegung von Körpern ist, schweigt sich nahezu völlig über die Figur eines externen, unbewegten Bewegers aus. Der Text legt den Gedanken nahe, dass für Aristoteles in dieser Schrift noch der äußerste Himmel das primär Seiende ist, das durch selbstverursachte Umdrehung die Bewegung von allem anderen im Universum verursacht. Die Seele als Prinzip der Selbstbewegung ist ein Platonischer Gedanke; der äußerste Himmel ist beseelt, ist Träger und Kern der göttlichen Weltseele. Aristoteles scheint nach einer entwicklungsgeschichtlichen Interpretation in *De caelo* noch diesem Gedanken anzuhalten. Mit der eigenständigen Ausbildung der Lehre von

<sup>33</sup> Vgl. dazu FREDE, *Celsus' Attack* (wie Anm. 28), 232–240.

<sup>34</sup> Hellmut FLASHAR, *Aristoteles. Lehrer des Abendlandes*, München 2013, 65.

Form und Materie, von Aktualität und Potentialität verabschiedet Aristoteles sich (wohl allmählich) vom Gedanken der Selbstbewegung.<sup>35</sup> Bewegung ist Veränderung, ist Übergang von Potentialität in Aktualität. Alles, was in Bewegung ist, bedarf einer externen Instanz, die es von der Möglichkeit in die Wirklichkeit bringt, und die das bereits ist, wozu es das Bewegte anregt und bewegt. Die Reihe von bewegtem Sich-bewegen lässt sich nicht ins Unendliche fortsetzen. Das Modell eines in Bewegung befindlichen Himmels, seiner Sphären und Objekte bedarf eines externen unbewegten Bewegers als Prinzip aller Bewegung; dies ist dann der zentrale Gedanke von Metaphysik  $\Lambda$  (XII). Hier wird, im Abschnitt 7, 1072 b 13–30, ein einziges Mal, das Sein und die Funktion des Göttlichen bzw. des Gottes im Zusammenhang dargestellt, und zwar in skizzenhafter, hochabstrakter, gleichwohl zum Teil geradezu hymnischer Diktion,<sup>36</sup> als reine Wirklichkeit, als intelligibler Geist ( $\nu\omicron\delta\varsigma$ ), als höchste Form von Leben ( $\zeta\omega\eta$ ), als ewiges, ununterbrochenes Denken seines Denkens ( $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$   $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ), das durch sein Denken (als der wertvollsten und freudvollsten Tätigkeit überhaupt) eine Bewegung auslöst „wie etwas, das man liebt“ ( $\acute{\omega}\varsigma$   $\epsilon\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ), und das „durch ein Bewegtes alles andere bewegt“,<sup>37</sup> als Geliebtes durch ein Bewegtes, nämlich den ersten Himmel, und über diesen vermittelt alles andere.

Der aristotelische Gott ist Teil eines rationalen, auf Beobachtung, Phänomen-Analyse und spekulative Hypothese gegründeten Weltmodells, und er ist die objektivierende Projektion eines wertenden Seinsverständnisses. Ob er als Person anzusprechen wäre, ist umstritten. Er ist jedenfalls kein Schöpfer, kein Herrscher, kein Verwalter oder Richter, gar ein Erlöser der Welt. Er ist keine Person, die als Person mit anderen Personen kommuniziert. Er spielt nicht die Rolle eines göttlichen Vaters, der sich um die Menschen sorgt, der entscheidet und verfügt, der belohnt und bestraft, an den man sich in seinen Bedürfnissen und Nöten wenden kann. Er fungiert als meta-physisches Prinzip der Erklärung von physischen Phänomenen, und er fungiert als Subjekt idealen Seins, einer Weise zu sein, nach der alles Leben in der Form und im Rahmen seiner Möglichkeiten strebt. Vom religiösen Volksglauben ist der aristotelische Gott, wie man sieht, einigermaßen weit entfernt; Aristoteles erinnert denn auch nur noch in gelegentlichen, systematisch irrelevanten Nebenbemerkungen oder, wie etwa in *Eth. Nicom.* X, 8,<sup>38</sup> in dialektischer, an gängige Meinungen anknüpfender Argumentation an ihn.

<sup>35</sup> Vgl. William K. C. GUTHRIE, *Aristotle, On the Heavens* (LCL 338), London/Cambridge MA 1939, repr. 1971, XIX–XX. Von manchen Aristoteles-Interpreten wird die Perspektive einer allmählichen Entwicklung der aristotelischen Kosmologie nicht mehr geteilt. Man kann sich bei der Lösung des Problems dann einfach mit dem Gedanken behelfen, dass Aristoteles in *De caelo* „seine Aufmerksamkeit mehr auf die immanente Ursache der Himmelsbewegungen richtet als auf den transzendenten unbewegten Beweger, während in seiner Metaphysik diese Priorität [...] umgekehrt ist“, so Alberto JORI in: Aristoteles: Über den Himmel. Übersetzt und erläutert von Alberto JORI, Berlin 2009, 224. Eine rein systematische Rekonstruktion der aristotelischen Theorie ohne entwicklungsgeschichtliche Perspektive bietet Thomas BRUNOTTE, *Reine Wirklichkeit und Kosmos. Eine Analyse naturphilosophischer Konzepte im Hinblick auf das erste Prinzip bei Aristoteles*, Frankfurt u.a. 2010.

<sup>36</sup> Vgl. dazu FLASHAR, *Aristoteles* (wie Anm. 34), 226–233.

<sup>37</sup> *Metaph.* XII 7, 1072 b 3.

<sup>38</sup> *Eth. Nicom.* X, 1178 b 7–24.

## 7. Der ‚mythologische‘ Gott Platons

Dies ist anders bei seinem Lehrer Platon. Platon liebt die direkte Konfrontation mit dem Volksglauben; er will ihn zwar bewahrt, doch im Blick auf ontologische, ethische und ästhetische Vollkommenheitsvorstellungen konsequent gereinigt wissen. Platons Gott ist aller Bindung an Körperliches und der damit einhergehenden Mängel ledig; er ist letztes Prinzip aller Ordnung, engstens verbunden mit den ihrerseits göttlichen Ideen des Einen, des Guten und Schönen. Und Frömmigkeit des Menschen besteht für Platon darin, dem Gott im sittlichen Verhalten, insbesondere aber in Übungen des Geistes soweit irgend möglich ähnlich zu werden. Seine expliziteste Theologie findet sich im *Timaios*, der die philosophische Theologie der Stoa beeinflusst, vor allem aber die des ihm folgenden Platonismus nachhaltig geprägt hat. Im Zentrum steht die Figur eines gütigen Demiurgen, der die körperliche Welt erschaffen, bzw. der im Blick auf die Ideen einer widerspenstigen Materie eine möglichst gute physische Ordnung abgerungen hat. Doch der Demiurg fungiert als Mittler, nicht als höchste göttliche Instanz. Platons Vorstellung vom höchsten, an sich Göttlichen ist ganz und gar nicht-anthropomorph und welttranszendent, deshalb mit den alltäglichen oder philosophischen Begriffen, mit denen wir uns selbst und die Welt buchstabieren, nicht mehr zu fassen. Deshalb bedient sich Platon denn auch, anders als sein auf durchgängig erfahrungsgestützte, wissenschaftlich stringente Rationalität vertrauender Schüler Aristoteles, der Sprache des Mythos, der Mysterien, der Gleichnisse, der skeptisch-ironischen Brechung, wo begriffliche Analyse der Phänomene, wo rationale Argumentation und erklärende Hypothesenbildung seiner Meinung nach an ihre Grenze kommen. Kein Wunder, dass in der kommentierenden Interpretation des *Timaios* von der Antike bis heute umstritten ist, ob seine Aussagen und Erklärungen metaphorisch oder wörtlich, systematisch oder zeitlich, ernsthaft oder ironisch gemeint und zu verstehen sind.<sup>39</sup>

Anders als in der Stoa, die das Göttliche pantheistisch-weltimmanent verstanden wissen möchte und konsequent die überkommenen religiösen Mythen allegorisch in Naturphänomene und Naturkräfte zu übersetzen versucht,<sup>40</sup> und anders als im Epikureismus, der die Mythen schlichtweg als wunschgeborene Märchen oder angsterzeugende Ammengeschichten ablehnt und die Göttervorstellungen strikt atomistisch zu erklären trachtet,<sup>41</sup> bleibt bei Platon der (moralisch und ästhetisch tragbare) Mythos als wesentliche, eigenständige und unübersetzbare Rede vom Göttlichen und der proto- und eschatologischen Wahrheit über den Menschen bestehen.

<sup>39</sup> MOST, *Philosophy and Religion* (wie Anm. 17), 312.

<sup>40</sup> Vgl. Maximilian FORSCHNER, *Die Philosophie der Stoa. Logik, Physik und Ethik*, Darmstadt 2018, 144–156.

<sup>41</sup> Vgl. Cic. *De nat. deor.* I, 18–124.

## 8. Die Ausdehnung der Philosophie zur Theosophie und Theurgie

Aristoteles' *Metaphysik* und Platons *Timaios* entwickeln die Theologie im Kontext der Kosmologie und Physik. Dieser enge Zusammenhang löst sich im späteren Platonismus Schritt für Schritt weitgehend auf. Die Entstehung der sinnlich erfahrbaren Welt bedarf, vom höchsten Prinzip des Göttlichen aus gesehen, immer zahlreicherer Vermittlungsinstanzen. Der philosophische Weg des Menschen zu Gott bzw. zum zuhöchst Göttlichen verweist nun primär auf das Innere der menschlichen Seele. Die Materialität des physischen Kosmos gilt mehr und mehr als zu unterwertig bzw. gar als unheilbar defekt und primäre Quelle alles Schlechten. Der praktische Weg zum höchsten Gott führt über das Lockern und Lösen aller Bande, die unsere Seele an die sinnlich erfahrbare Welt und ihre scheinhafte Wertigkeit, an die Bedürfnisse, Triebe und Vergnügen unseres Leibes ketten.<sup>42</sup> Der Weg zu ihm führt über Stufen der leiblichen Askese und geistigen Einübung, Reinigung, Erbauung und Erleuchtung bis hin zur gleichförmigen Annäherung oder Vereinigung mit ihm in diesem oder jedenfalls einem künftigen rein geistigen Leben. Ob das Ziel, dieser höchste Gott rational erkennbar und das Erreichen, die Angleichung bzw. Vereinigung mit ihm mit natürlichen menschlichen Mitteln realisierbar ist oder auch göttlicher Offenbarung und gnadenhaft göttlicher Hilfe bedarf, das war unter so profilierten neuplatonischen Autoren wie Plotin und Jamblich umstritten, wobei der insbesondere von Jamblich eingeschlagenen zweiten Richtung im 3. und 4. Jahrhundert immer mehr Neuplatoniker folgten. Dies führt dazu, und Platons Verständnis des Mythos hatte früh das Tor geöffnet, dass in das Konzept von philosophischer Erkenntnis auch religiöse Offenbarung, in die Praxis eines philosophischen Lebens auch der Vollzug religiösen Kultes und religiöser Rituale einbezogen wird.<sup>43</sup> Die heiligen Schriften der Juden, die Chaldäischen Orakel, Texte der Orphik, die Dichtungen Homers und Hesiods und pythagoreische Verse, theosophische Traditionen und anderes mehr werden als alte Verkündigung philosophischer Wahrheit geschätzt und subtiler, teils recht phantasievoller allegorischer Interpretation unterzogen. Und ein philosophisches Leben schließt mystagogische Hinführung und theurgische Praxis ein, den Vollzug verschiedener Initiationen und magischer Rituale, dazu bestimmt, den nötigen Beistand der Götter und Daimones im Rahmen eines religiös-philosophischen Lebensprojekts zu gewinnen.<sup>44</sup>

Jamblich (240/245–320/325) etwa schrieb nicht nur Abhandlungen und Kommentare zu Platon und Aristoteles, sondern auch zur Lehre des Pythagoras und zu den Chaldäischen Orakeln; zu letzteren einen riesigen Kommentar mit wenigstens 28 Büchern.<sup>45</sup> Pythagoras erschien ihm als philosophische Erlösergestalt; die Lehren von Pythagoras, Platon und den Chaldäern

<sup>42</sup> Vgl. MOST, *Philosophy and Religion* (wie Anm. 17), 316.

<sup>43</sup> Vgl. dazu etwa Reinhard FELDMIEIER, *Philosoph und Priester. Plutarch als Theologe*, in: FELDMIEIER, *Der Höchste* (wie Anm. 1), 49–60.

<sup>44</sup> Vgl. MOST, *Philosophy and Religion* (wie Anm. 17), 316.

<sup>45</sup> Vgl. John DILLON, *Jamblich: Leben und Werke*, in: *Jamblich, Pythagoras: Legende-Lehre-Lebensgestaltung*, eingeleitet, übersetzt und mit erklärenden Essays versehen von Michael

stimmten nach seiner Überzeugung dem Inhalt nach überein und verkörpern die Wahrheit. In den Platonismus führt er eine feingegliederte Hierarchie der Seinsebenen ein, die sich mit traditionellen Göttern und etwas niedriger gestellten Daimones identifizieren lassen.<sup>46</sup> Auf dem Weg der Interpretation ägyptischer Mysterien rechtfertigt er Sinn und Nutzen theurgischer Praxis. Die hergebrachten Götterkulte erhalten einen bedeutenden Platz in einem religiös-philosophischen Weltbild und einer ihm entsprechenden philosophischen Lebensform.<sup>47</sup>

Seinen Vorgaben folgt mehr als ein Jahrhundert später in Theorie und Praxis Proklos (412–485), die bedeutendste Figur unter den Philosophen des 5. Jahrhunderts, der seinen Zeitgenossen ob seiner Annäherung an das neuplatonische Tugendideal als „göttlicher Mann“ (θεῖος ἀνὴρ) erschien.<sup>48</sup> Als außerordentlich produktiver Autor verfasste er nicht nur zahlreiche Kommentare zu Aristoteles und Platon, zu Plotin und Jamblich, sondern auch systematische, teils wissenschaftsnahe, teils hochspekulative Werke zu Mathematik, Physik und Metaphysik (etwa die *Στοιχειώσις θεολογική*). Doch daneben stehen Werke zur religiös-theologischen Tradition und zur Theurgie: Scholien zu Hesiod, ein Kommentar zur Theologie des Orpheus, ein Kommentar zu den Chaldäischen Orakeln, eine Schrift über die hieratische Kunst, eine über die mystischen Symbole, ein Buch über die Göttermutter Kybele, ein Werk über die rituelle Herbeiführung (die Theurgie).<sup>49</sup> An Aristoteles interessiert ihn die wesentlich nur propädeutisch verstandene Funktion des Organon, an Platon vor allem der theologische Gehalt der Dialoge. Besonders wichtig ist ihm neben dem *Timaos* der *Parmenides*, da hier „alle Axiome der theologischen Wissenschaft zutage treten und alle Ordnungen des Göttlichen als vorhanden gezeigt werden“.<sup>50</sup> Für Proklos bezieht die Lehre von der Natur (φυσιολογία) ihre Prinzipien aus der Metaphysik, die allerdings ihren höchsten Punkt in einem Prinzip hat, dem „überseiend Einen“, das „dem Geist völlig transzendent und [...] unsagbar ist“, dem alles seine Existenz verdankt,<sup>51</sup> und das sich nicht rational, sondern wenn, dann nur auf mystischem Weg fassen lässt.<sup>52</sup> Alle Philosophie hängt an Theologie und diese gipfelt in einer *theologia*

---

VON ALBRECHT/John DILLON/Martin GEORGE/Michael LURJE/David S. DU TOIT, Darmstadt 2002, 18.

<sup>46</sup> Vgl. DILLON, *Jamblich* (wie Anm. 45), 13.

<sup>47</sup> Vgl. Jan OPSOMER/Bettina BOHLE/Christoph HORN, Jamblichos und seine Schule, in: Christoph RIEDWEG/Christoph HORN/Dietmar WYRWA (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike* Bd. 5/2, Basel 2018, 1349–1396.

<sup>48</sup> Es sei daran erinnert, dass Proklos' Philosophie nicht nur stark auf Dionysios Areopagites und die christliche Theologie gewirkt, sondern auch eine bedeutende Renaissance im Deutschen Idealismus erlebt hat.

<sup>49</sup> Vgl. Matthias PERKAMS unter Mitwirkung von Christoph HELMIG/Carlos STEEL, Proklos, in: RIEDWEG et al., *Philosophie der Antike* 5/2, 1909–1971, v. a. 1912–1928.

<sup>50</sup> Procl. Ath. *Theol. Plat.* 1, 7, I, 31, 22–27 SAFFREY-WESTERINK; zitiert bei PERKAMS, *Proklos* (wie Anm. 49), 1931.

<sup>51</sup> Procl. Ath. *Theol. Plat.* 1, 3, I, 13, 8–23 SAFFREY-WESTERINK.

<sup>52</sup> Vgl. Procl. Ath. *Theol. Plat.* 1, 3, I, 15, 1–16, 15; SAFFREY-WESTERINK; PERKAMS, *Proklos* (wie Anm. 49), 1935.