

# Einleitung: „Abendländische Synthese“?

Die Verbindung von griechischer Philosophie und christlicher Glaubenslehre, die sich in der Spätantike und im Hohen Mittelalter in mannigfachen Transformationsprozessen<sup>1</sup> vollzog, bei dem der griechische Referenzbereich und der christliche Aufnahmebereich sich wechselseitig veränderten – es sind bipolare Transformationen – ist seit alters und bis in die Gegenwart umstritten und gilt den einen als Unglück und vom Christentum verursachter Untergang der paganen antiken Kultur, den anderen als wechselseitige Vollendung von griechischer Philosophie und christlicher Glaubenslehre.<sup>2</sup> Prominent ist die Position Hegels, der in seinen ‚Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie‘ das Christentum geradezu als Entelechie der griechischen Philosophie deutete, als den notwendigen Vorgang der Verwirklichung der Vernunft in der Geschichte.<sup>3</sup> Darin offenbare sich der höhere Geist, der mit dem Christentum in die Welt gekommen sei.

Eine ganz andere Position bezieht Friedrich Nietzsche. Er behauptet vehement die Unvereinbarkeit von griechischer Philosophie und Christentum. Die

---

<sup>1</sup> ‚Transformation‘ ist ein Wort, das in vielen Bedeutungen im Alltag und in den Wissenschaften verwendet wird. So ist in der Mathematik von Koordinaten- und Integraltransformationen, z. B. von der Hilbert-Transformation, die Rede; in der Politikwissenschaft von Transformation im Sinne einer Veränderung der politischen Ordnung, z. B. in den postkommunistischen Systemtransformationen. In der Medizin bedeutet ‚maligne Transformation‘ den Übergang von Zellen in Tumorzellen. Im Bereich des Rechts bezeichnet Transformation die Umsetzung von Völkerrecht in nationales Recht. In der Linguistik untersucht die Transformationsgrammatik die „Umwandlung eines Satzteils in eine andere grammatische Form“. Gegenwärtig bestimmt die digitale Transformation – die in digitalen Technologien begründeten Veränderungen der Gesellschaft – unseren Alltag. Im vorliegenden Zusammenhang geht es um die wechselseitige Veränderung von Kulturen.

<sup>2</sup> Vgl. Christoph Johannes Marksches, *Das antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München 2006; vgl. auch: *Transformation: ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels*, hg. v. Hartmut Böhme u. a., München 2011; Matthias Lutz-Bachmann, *Hellenisierung des Christentums?*, in: *Spätantike und Christentum: Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, hg. v. Carsten Colpe u. a. Berlin 1992, S. 77–98. Rolf Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, Berlin u. a. 1986; Winfried Schröder, *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011.

<sup>3</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *‚Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie‘* hg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/M. 1969ff., Bd. 19, S. 493–498.

modernen Menschen seien gegen die Radikalität der christlichen Lehre abgestumpft. Sie „fühlen das Schauerlich-Superlativische nicht mehr nach, das für einen antiken Geschmack in der Paradoxie der Formel ‚Gott am Kreuze‘ lag. Es hat bisher noch niemals und nirgendswo eine gleiche Kühnheit im Umkehren, etwas gleich Furchtbares, Fragendes und Fragwürdiges gegeben wie diese Formel: sie verhiess eine Umwertung aller antiken Werthe“.<sup>4</sup> Die Unvereinbarkeit von antiker Kultur und christlicher Religion hat Nietzsche im ‚Anti-Christ‘ an zwei Figuren zu exemplifizieren versucht: am Dionysos der Griechen als Inbegriff der Bejahung des ganzen, nicht verleugneten Lebens und Typus eines die Widersprüche und Fragwürdigkeiten des Daseins in sich hineinnehmenden und erlösenden Gottes, und am gekreuzigten Christus, Sinnbild der Verneinung des Lebens. Ihre entscheidende Differenz sieht er nicht in ihrem Martyrium, das beide erleiden, sondern in dessen Sinngebung. Im Fall des Dionysos bedinge die ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr des Lebens selbst die Qual und den Schmerz, das Sein gilt als heilig genug, um das Leid zu rechtfertigen. Im Fall des christlichen Gottes sei das Leiden Einwand gegen das Leben als „Formel seiner Verurteilung“. „Der Gott am Kreuz ist ein Fluch auf das Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen; – der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine Verheißung des Lebens: es wird ewig wiedergeboren und aus der Zerstörung heilkommen.“<sup>5</sup>

## 1. Die Kritik paganer Philosophen am Christentum – Aspekte des griechischen Selbst- und Weltverständnisses

Die Verbindung von griechischer Philosophie und Christentum, die nach Nietzsche Diagnose den Untergang der antiken Kultur – das „bisher grösste Unglück der Menschheit“<sup>6</sup> – verursachte, hatte schon in der Spätantike auf Seiten paganer Philosophen zu scharfer Kritik am Christentum geführt. Insbesondere Porphyrios, Kelsos und Julian Apostata wiesen in ihren Schriften auf die Unvereinbarkeit der christlichen Vorstellungen von Glauben und Wissen und moralischem Handeln mit den Theoremen epistemischen Wissens und einer vernunftbasierten Praxis hin. Die Christen stellen nach ihrer Ansicht Grund-

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin u. a. 1999, Nr. 46.

<sup>5</sup> Zitiert nach Karl Schlechta, Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, München 1956, III, S. 773.

<sup>6</sup> Aber diese Katastrophe hat, nach Nietzsche, erst in zweiter Linie das Christentum verursacht. Platon und Sokrates sind die eigentlichen „Werkzeuge der griechischen Auflösung“, in: Kritische Studienausgabe, 1980, Bd. 6, S. 68.

positionen der griechischen Philosophie in Frage. Ihr Glaube sei eine ἄλογος πίστις, ein vernunftloser Glaube. Sie verträten absurde Lehren wie die Auferstehung des Leibes, die Unsterblichkeit der Seele und die Gottessohnschaft Jesu, ohne Begründungen dafür angeben zu können und unterminierten damit die Rationalität. Die paganen Philosophen sehen in dem Akt des Glaubens einen Akt des Gehorsams, der auf jede Überprüfung und Begründung – das λόγον διδόναι – verzichtet und damit auch den Anspruch auf vernünftige Selbstbestimmung des Menschen aufgibt. „Glaube nur, prüfe nicht“<sup>7</sup>, sei die Maxime der Christen. Und sie gingen sogar mit Bezug auf neutestamentliche Schriften darüber hinaus, indem sie behaupten, nicht einmal der Glaube sei im eigentlichen Sinn ein Akt des Menschen, sondern Werk Gottes. Während in der Philosophie das epistemische Wissen als Leistung des vernunftbegabten Wesens Mensch gelte, sei das unvernünftige Wissen des Glaubens eine Wirkung Gottes. Sie weisen nachdrücklich auf diese in ihren Augen empfindliche Schwachstelle der christlichen Lehre hin, dass etwa nach dem ‚Galaterbrief‘ des Paulus in dem Wissen, das im Glauben liegt, nicht der erkennende Mensch am Werk sei, sondern Gott. Der Mensch erkennt, indem er von Gott erkannt wird.<sup>8</sup>

Die Kontrahenten leben offensichtlich in getrennten Welten. Die Philosophen sprechen vom epistemischen Wissen, das, nach Aristoteles, begründbar ist und über das man Rechenschaft ablegen kann. Paulus meint dagegen ein existentielles Wissen. Dieses orientierende Wissen aus dem Glauben resultiert nicht aus menschlicher Leistung und kann sich, nach Paulus, bis zu einer σοφία, Weisheit, entfalten, die anders als die durch eigene Tätigkeit erworbene philosophische Weisheit, die vor Gott „Torheit“ ist, als Gnadengabe Gottes empfangen wird.

Die „unterschiedlichen Hintergrundannahmen der beiden Parteien“, die durch die verschiedenen Ansätze einer Synthese eher überdeckt werden, sind nicht so offensichtlich, solange das gemeinsame Telos in einer *contemplatio* besteht, der ein Heilscharakter zukommt.<sup>9</sup> So spricht z. B. auch der Neuplatoniker Porphyrios von der *pistis*. Er bezeichnet sie als Vorstufe zur *theoria*, die in der Schau des Einen sich vollendet. Man müsse *darauf vertrauen, dass unsere einzige Rettung darin liegt, dass wir uns Gott zuwenden, und dann, wenn man zu dieser pistis gelangt ist, alle Anstrengungen darauf wenden, die Wahrheit über Gott zu erkennen; und wenn man sie kennt, das Erkannte zu lieben*.<sup>10</sup> Diesen epistemischen Heilsweg bestreitet Augustinus in seinen ‚Retraktationen‘. Der Glaube sei keine propädeutische Stufe, die schon in dieser Welt zu einer beglückenden Schau Gottes

<sup>7</sup> Origenes, *Contra Celsum*, 1,9, PG 11, 672; vgl. Porph. Fr. 1; Fr. 73; vgl. Schröder, 2011, S. 90.

<sup>8</sup> Auf diesen Satz wird sich auch Eckhart beziehen.

<sup>9</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019, S. 623.

<sup>10</sup> Zitiert nach Habermas, 2019, S. 623.

führe; erst im Jenseits komme es zu einer *visio beatifica*, einer Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht.<sup>11</sup>

Die Gegensätze in den Hintergrundannahmen betreffen aber nicht nur die Frage der Diesseitigkeit oder Jenseitigkeit der Schau Gottes, sondern auch den Erkenntnismodus selbst, der „in jüdisch-christlicher Lesart“ kein bloß theoretischer Akt ist, sondern auch ein praktisches, voluntatives Moment enthält. Der Modus des Fürwahrhaltens ist ein anderer, wenn es um Wahrheiten geht, die handlungswirksam sein, d. h. eine die praktische Lebensführung tragende Wirkung entfalten sollen. Diese „Phänomenologie des Glaubensmodus“ ist, nach Habermas, „auch über den Bereich religiöser Überzeugungen hinaus einleuchtend, sobald wir – was unter den antiken Platonikern noch nicht der Fall war – zwischen theoretischem und einem handlungswirksamen praktischen Wissen schärfer unterscheiden“ (ebd., S. 624f.). Er wendet gegen die pagane Kritik an der *alogos pistis* ein, dass sie ein „einseitiges, ja verständnisloses Bild vom christlichen Glauben entwirft, wenn sie das willentliche Moment der Zustimmung, das den Glauben nach patristischer Auffassung vom Wissen unterscheiden soll, als hinreichend betrachtet, um den theologischen Gegnern die Abkehr vom methodischen Zweifel der Wahrheitssuche zu unterstellen“ (ebd., S. 625).

Die pagane Kritik wendet sich insbesondere gegen die christliche Moral. Sie ist, nach Porphyrios, unmenschlich und übertreibe maßlos, wenn sie den Reichtum verdamme und die Armut als Bedingung des Heils verkünde oder übermäßige Demut und Selbsterniedrigung predige. Während für Porphyrios feststeht, dass gute Handlungen Ergebnis vernünftiger Überlegungen und Güterabwägungen und damit dem Menschen als eigene Leistungen anzurechnen seien, sei bei den Christen der eigentlich Handelnde wieder nur Gott. Mit diesem Argument könnte sich Porphyrios auf den *„Römerbrief“* beziehen, in dem Paulus die menschliche Gerechtigkeit nicht als Verdienst des Menschen, sondern als Gabe Gottes bezeichnet. Die menschliche Gerechtigkeit ist, nach Paulus, in Wahrheit die Gerechtigkeit Gottes (Rom 1,17; 3,21; 10,3; ferner Phil 3,9).

Überblickt man diese Kritik, so ist unverkennbar, dass sie sich vehement gegen ein Welt- und Selbstverständnis richtet, das die Menschen von Sünde und Erbschuld gezeichnet und der Erlösung bedürftig sieht. „Die tiefere Ursache für den Streit [...] ist das Unverständnis der Antike für die Sollgeltung göttlicher Gebote, für die Radikalität der Sünde, die Positivität des Bösen, überhaupt die dialektische Kraft des Negativen.“<sup>12</sup>

Die Einwände des Porphyrios bewahren mit ihrem Insistieren auf vernunftgeleiteter Selbstbestimmung, auf menschlicher Leistungsfähigkeit und nicht hinterfragbarer Weltzugewandtheit noch einen fernen Nachklang des antiken Selbst- und Weltverständnisses, für das namentlich die Polis Athen steht. Es war, nach Christian Meier, geprägt von einem „Könnens-Bewusst-

<sup>11</sup> S. u. H 2, Kap. 3,1.

<sup>12</sup> Habermas, 2019, I, S. 625.

sein“<sup>13</sup> ihrer Bürger, das auf epochalen kulturellen, gesellschaftlichen und technischen Leistungen beruhte. Unter ‚Können‘ ist, wie Sokrates im platonischen ‚*Hippias Maior*‘ (281d) feststellt, das formierte Vermögen zu verstehen, in den verschiedensten Tätigkeitsbereichen rational und methodisch vorzugehen, um so „Herr [zu werden] über das, worin wir durch die Natur besiegt werden“.<sup>14</sup> φρόνησις ist bisweilen der zusammenfassende Ausdruck für die rationalen Fähigkeiten im theoretischen, praktischen und poetischen Bereich, wie sie Aristoteles philosophisch auf den Begriff bringt. Das größte Geschenk der Götter für die Menschen ist das φρονεῖν.<sup>15</sup> Nach diesem Selbstverständnis waren „in umfassendem Sinne die Dinge in die Verfügungsgewalt der Könnner gestellt (oder schienen sie dies doch zu sein)“.<sup>16</sup> Philosophen und Dichter rühmten zahlreiche Innovationen, die man nicht als Ergebnis von Wandel und Veränderung, sondern als Erfolg eigenen Handelns verstand, das die πόλις voranbrachte.<sup>17</sup> Auf allen Gebieten, stellt Sokrates fest, sei gegenwärtig die Fähigkeit zu sachgemäßen, methodischen und rationalen Verfahren weit fortgeschritten, in Wissenschaft und Philosophie, in den Künsten, in Medizin, im Gerichtswesen, in der Nautik sei ein neues Niveau erreicht. In klassischer Form hatte schon das Chorlied aus Sophokles’ ‚*Antigone*‘<sup>18</sup> dieses Selbstbewusstsein reflektiert: Der Mensch ist der παντοπόρος (V. 359), der immer einen Weg und ein Mittel findet und nur dem Tod gegenüber ἄπορος (V. 359–361), ratlos, hilflos, ist. Er schafft in allen Bereichen Großes: Er „jagt über das graue Meer vor dem winterlichen Föhn dahin“ (V. 334f.), unermüdlich pflügt er die Erde; er versteht sich auf Jagd und Vogelfang und macht sich alle Lebewesen dienstbar. Häuser baut er, Sprechen und Denken brachte er sich bei und errichtete staatliche Ordnungen. „Der Nimmer-Verlegene: verlegen geht er an kein Künftiges“ (V. 359f.). Er ist aber auch der δεινός, der Ungeheure, der sein Können zum Guten oder Bösen einsetzen kann (V. 364–367). Es sind die Leistungen seines Vernunftvermögens, die ihm innerweltliche Autonomie, Freiheit und Selbstbehauptung durch τέχνη und Wissenschaft ermöglichen.<sup>19</sup> Aristoteles bringt insbesondere in ‚*De anima*‘

<sup>13</sup> Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M. 1983, S. 469–499.

<sup>14</sup> Antiphon, fr. 4, zitiert nach Felix Heinimann, *Eine vorplatonische Theorie der τέχνη*, in: *MusHel* 18 (1961), S. 118, Anm. 60.

<sup>15</sup> Sophokles, ‚*Antigone*‘, V. 1348f.

<sup>16</sup> Meier, 1983, S. 492.

<sup>17</sup> Der σοφός oder φρόνιμος, der über Kunstfertigkeit, Wissenschaft und Weisheit verfügt, wirkt durch sein Wissen lebenserhaltend und lebenssteigernd, so Platon, *Politeia*, ed. Ioannes Burnet, Oxford 1968, IV, 341d; vgl. dazu Heinimann, 1961, S. 117.

<sup>18</sup> Sophokles, ‚*Antigone*‘, übers. und eingel. von Karl Reinhardt, Göttingen 1961.

<sup>19</sup> Den Freiheitswillen der Bürger feierte Aischylos in seiner Tragödie ‚*Die Perser*‘ (472) acht Jahre nach dem Sieg der Griechen bei Salamis. Es war aus seiner Sicht ein gerechter, mit Hilfe der Götter errungener Sieg der Freiheit über die Tyrannei. Die Bürger der Polis besaßen äußere und innere Freiheit. Athen kannte keinen Despoten. Die Polis ist eine Gemeinschaft freier, selbstständiger Bürger, die keinem Herren untertan, „keinem Sterbli-

und in der ‚*Nikomachischen Ethik*‘ dieses auf lebensweltlichen Erfahrungen beruhende Selbstverständnis des Menschen auf den Begriff: als eines Wesens, das durch seine Vernunft zu einem ἐνεργεῖν δι’ αὐτοῦ, einem Tätigsein aus eigener Kraft, befähigt ist und dessen Glück sich nicht im Jenseits vollendet, sondern innerweltlich in der Perfektionierung seiner höchsten Möglichkeiten in Theorie und Praxis besteht. Das Tätigsein aus eigener Kraft ist ein Kennzeichen der Kultur ‚Athens‘, verstanden als Abbreviation für ‚griechische Kultur‘. Christian Meier hat diese Kultur mit ihrer Vielzahl zivilisatorischer Leistungen und Innovationen in den Wissenschaften und im politischen Bereich, die z. T. bis heute nachwirken, eine „Kulturbildung aus Freiheit“<sup>20</sup> genannt.

Das Verhältnis von Mensch und Welt ist in ihr von „Weltkongruenz“<sup>21</sup> geprägt. „Der Kosmos ist für den Griechen die Heimat des Menschen, die er, und in der er sich grundsätzlich versteht.“<sup>22</sup> Aristoteles begründet diese Zusammengehörigkeit mit einem Vernunftbegriff, dessen Kern die „Untrüglichkeitsthese“<sup>23</sup> ist: Der νοῦς ist das Vermögen der Prinzipien, die er in unmittelbarer Anschauung erkennt; er „berührt“ das Wesen der Dinge in einer einfachen Apprehension, die jeden Irrtum ausschließt (1051b25f.).<sup>24</sup> Der Mensch gehört zur Welt, er ist in ihr zu Hause.<sup>25</sup> Diese Einheit stellt, nach Bultmann,

---

chen zu Dienst“ sind, wie Aischylos hervorhebt. Sie lassen sich unter kein Joch beugen. Sie sind frei und wollen es bleiben.

<sup>20</sup> Christian Meier, Die griechisch-römische Tradition, in: Die kulturellen Werte Europas, hg. v. Hans Joas und Klaus Wiegandt, Frankfurt/M. 2010, S. 97.

<sup>21</sup> Wolfgang Welsch, Mensch und Welt. Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie, München 2012, S. 32f.

<sup>22</sup> Rudolf Bultmann, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum, in: Phil 97 (1948), S. 23.

<sup>23</sup> Vgl. Dominik Perler, Theorien der Intentionalität im Mittelalter, Frankfurt/M. 2004, S. 66–70.

<sup>24</sup> Vgl. Klaus Oehler, Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, Hamburg 1985, S. 213f. Thomas von Aquin hat diese These übernommen; vgl. dazu Perler, 2004, S. 104.

<sup>25</sup> Die Weltbezogenheit und „Äußerlichkeit“, ja „Oberflächlichkeit“ (Nietzsche) der griechischen Kultur spiegelt sich auch in der Eigenart ihrer Religion. Ein eigenes Wort für ‚Religion‘ haben die Griechen nicht (vgl. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I, Basel 1956, S. 15). Sie sprechen von εὐσέβεια und meinen ein Verhalten, das die Bürger im Verhältnis zu den Göttern auszeichnet. Es beinhaltet die Erfüllung kultischer Pflichten gegenüber den Göttern. Die θεραπεῖα τῶν θεῶν, die Kulthandlungen im Tempel, verlangen kultische Reinheit. Das Gegenteil von εὐσέβεια ist ἀσέβεια, die Versäumnis oder Verweigerung der hergebrachten, dem Brauch und Herkommen entsprechenden und von der Polis gesetzlich anerkannten kultischen Verehrung der Götter. Opfer, Prozessionen, Festspiele, gemeinsame Mahlzeiten, Gebete in Tempeln, Ehrengaben, Gebete, Weihungen, Geburts-, Hochzeits- und Begräbnisriten bestimmten das öffentliche Leben und gliederten den Einzelnen in die Polisgemeinschaft ein. Sie demonstrierten nach außen Macht und Reichtum der Stadt, die sie den im Kult verehrten Göttern verdankte. Die Götterfeste waren Veranstaltungen der Polis, sie waren der Ort der Epiphanie der Götter. In dieser „Religion der Öffentlichkeit“ (Burkert, Griechische Religion, Stuttgart 1977, S. 413) wurden Weltliches und Religiöses nicht getrennt. Die Institutionen der Polis waren religiös bestimmt.

auch der platonische „Dualismus“ nicht in Frage; „denn die jenseitige Welt der Ideen ist dem sichtbaren Kosmos gegenüber nicht jenseitig im Sinne des ausschließenden Gegensatzes, sondern als seine ἀρχή, sein Ursprung“ (ebd., S. 23). Trotzdem ist wohl unstrittig, dass Platon die „Welt-Mensch-Adäquanz“ kritisch sieht. Der Mensch gehört nur bedingt zu dieser Welt; denn er besteht aus einem Körper und einer Seele, die immateriell und unsterblich ist und in der sinnlichen Welt fremd ist. Die ψυχή ist das eigentliche Selbst des Menschen, aber während des Erdenlebens mit dem vergänglichen Körper verbunden. Die zwei Seinsbereiche, der noetische, immaterielle Bereich der Ideen, der immer gleichbleibt und sich nicht verändert, und der sinnliche Bereich, der sich ständig verändert, stehen auf ganz verschiedenen Stufen. Wegen ihrer Verwandtschaft mit der Welt der Ideen strebt die Seele in die Ideenwelt zurück. Diese dualistischen Tendenzen verstärken sich im Neuplatonismus.

## 2. Paulinische Theologie – die griechische Philosophie als Torheit

Den Positionen einer mundanen Kultur, in der der Mensch sich verwirklicht, steht das christliche Welt- und Selbstverständnis gegenüber, wie es maßgeblich in den paulinischen Briefen formuliert ist. Der Christ ist ein Fremdling (1Petr 2,11) in dieser Welt, in der er *keine bleibende Stätte* (Hebr 13,14) findet, und ist auf dem Weg in die jenseitige Heimat, das himmlische Jerusalem. *Unser Bürgertum, πολιτεύμα, ist im Himmel*, sagt Paulus (Phil 3,20).<sup>26</sup> Jerusalem ist gewissermaßen die Abbreviation für diese christliche Orientierung.

---

Der Amtseid, den die Beamten, Richter und Feldherren bei Amtsantritt schworen, war eine kultische Handlung (vgl. Nestle, Vom Mythos zum Logos, Stuttgart 1975). Die Polis stellte sich in den Dienst der Religion und die Religion in den Dienst der Polis. Wer sich gegen die Religion verging, verging sich gegen die Stadt. Die Feinde der Polis waren die Feinde der Götter.

Überall sind Götter, weil überall Mächte und Gewalten sind. Und da diese Mächte zahllos sind – Naturgewalten, Sonne, Mond, Sterne, Quellen, wilde Tiere, Tod, Geburt – sind auch die Götter zahllos. Sie sind die im Vergleich mit den Menschen Stärkeren, die mächtig Wirkenden, unsterblich und glückselig. Θεός ist ein „Prädikatsbegriff“ (Wilamowitz, S. 17). Prädiziert wird immer „eine dem Menschen überlegene Macht“ (ebd., S. 18).

<sup>26</sup> Diese „Bürgerschaft“, die civitas dei und ihr Gegenbild, die civitas diaboli, unterscheiden sich, nach Augustinus, je nachdem welcher amor ihre Mitglieder beseelt. Die Bürger der civitas terrena sind durch Selbstliebe, amor sui, geprägt, der sich bis zur Verachtung Gottes steigert, die Bürger der civitas dei durch Gottesliebe (II, S. 210f.). Durch die beiden Prinzipien, Selbstliebe und Gottesliebe, bilden sich jeweils Vereinigungen vernünftiger Wesen, die gemeinsam erstreben und besitzen, was sie lieben. Das Volk einer civitas wird an seiner Liebe erkannt. „Um festzustellen, was für ein Volk man jedesmal vor sich hat“, muss man „darauf achten, was für Dinge es sind, die geliebt werden“ (II, S. 578). Über die Zugehörigkeit zu den civitates entscheiden also nicht äußere Bedingungen, sondern ein

Die Welt in ihrer Gesamtheit besteht nicht wie für Aristoteles seit Ewigkeit und in alle Ewigkeit, sondern sie wurde von einem allmächtigen Gott in der Zeit, aber in einem zeitlosen Schöpfungsakt aus dem Nichts erschaffen und wird am Ende der Zeit vergehen. Das absolute Dependenzverhältnis des Geschöpfes vom Schöpfer haben die Heiden, wie Paulus an die Römer schreibt, verkehrt, indem sie *dem Geschöpf Verehrung und Anbetung erwiesen anstelle des Schöpfers* (Rom 1,25). Die Welt ist nun zwar Schöpfung Gottes, aber sie *liegt im Machtbereich des Bösen* (1Joh 5,19) und so enthält die Rede vom κόσμος οὗτος als Schauplatz des Menschenlebens, „ein bestimmtes theologisches Urteil“<sup>27</sup>: Die ‚Welt‘ steht in Gegensatz zu Gott, und die Ursache ist die Sünde, die durch Adam in die Welt kam und der Menschheit vererbt wurde. ‚Welt‘ bezeichnet ein universales Unheilsgeschehen, einen Bereich widergöttlicher Mächte (1Kor 2,8), dämonischer Gewalten (Rom 8,38), die als Mächte des Fleisches, der σάρξ, wirksam werden. Wenn der Mensch nach dem Fleische lebt und dem „fremden Gesetz“ in seinen Gliedern (Rom 7,23) folgt und, auf die eigene Tüchtigkeit und Leistung bauend, aus eigener Kraft das Leben für sich zu gewinnen strebt, dann gründet er sein Dasein auf Irdisches (Rom 8,8), das ihn in den Tod reißen wird. Der von der σάρξ getriebene Mensch verkennt die eigene Geschöpflichkeit und erliegt der Einbildung, aus sich selbst, aus eigener Energie, nicht durch Gott und seine Gnade, zu leben und sich selbst zu erlösen. In diesem verblendeten Stolz auf die eigene Wirkkraft und die eigene Weisheit, die eine Weisheit der Welt ist (1Kor 2,6), und im Selbstlob der eigenen Gerechtigkeit, das die Gerechtigkeit Gottes verkennt (Rom 10,3), liegt, nach Paulus, die eigentliche Sünde. Wenn der Mensch seine Hoffnung auf das Fleisch setzt, sei es auf seine Abstammung vom Volk Israel (Phil 3,3f.), auf die Erfüllung des mosaischen Gesetzes (Gal 3,2–6), auf asketische Übungen (Kol 2,18) oder auf menschliche Vorzüge, wird die σάρξ zum handlungsdeterminierenden Prinzip des Menschen. Er setzt auf die eigene Selbstmächtigkeit und will sein wie Gott. Die menschliche Tatkraft, Weisheit und Gerechtigkeit müssen aber in ihrer Substanzlosigkeit erkannt und preisgegeben werden (Rom 10,3; 1Kor 1,19–31). Der Mensch kann sich nur seiner Schwachheit rühmen (2Kor 11,30; 12,9). Alles, was er hat, hat er von Gott empfangen, seine Gerechtigkeit ist kein durch eigene Tüchtigkeit erworbener habitus, sondern die Gerechtigkeit Gottes – eine Position, die Eckhart teilt und philosophisch begründet.

Aus der Welt, dem Ort kosmischer, dämonischer Mächte kann sich der Mensch nicht aus eigenen Kräften befreien, sondern muss durch den präexistenten Gottessohn erlöst werden (Phil 2,6–11), der in die Welt gesandt wurde. Er bringt Licht, Leben und Wahrheit in die Welt und versammelt die Menschen

---

inneres Unterscheidungsmerkmal: der amor dei. (Wir zitieren die deutsche Übersetzung nach Wilhelm Thimme, Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat, München u. a. 1977 und 1978.)

<sup>27</sup> Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen <sup>6</sup>1968, S. 256.

zu dem einen pneumatischen Leib Christi. Die Mächte sind entmachtet, die Glaubenden sind Söhne Gottes und eins in Christus (Gal 3,26–29). Wenn jemand in Christus ist,<sup>28</sup> so ist er ein neues Geschöpf. Die Formel  $\epsilon\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$  ist geradezu das „Kennzeichen der Christumystik des Paulus“.<sup>29</sup> Zwar lebt der Mensch jetzt noch sein natürliches Leben, aber nicht mehr im Vertrauen auf die eigenen Kräfte. Nicht das Fleisch bestimmt ihn, sondern Christus. Indem die Glaubenden  $\epsilon\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$  sind, sind sie für Gott lebendig (Rom 6,11f.), Söhne Gottes (Gal 3,26), frei vom Gesetz (Gal 2,4), gerechtfertigt (2Kor 5,17; Rom 8,1f.) und bestimmt zur Auferstehung (1Thess 4,16). „In Christus sein“ heißt also in einem neuen Leben sein. In dieser Formel findet Dibelius das neue Sein des Glaubenden bezeichnet.<sup>30</sup> Der Glaubende lebt in Christus und zieht seine Lebenskraft aus dieser Verbindung mit dem göttlichen Leben. Der paulinischen Christumystik liegt, nach Wikenhauser, die Überzeugung zugrunde, „dass der Christ in innigster Seins- und Lebensverbindung mit dem pneumatischen Christus steht“.<sup>31</sup> Die Möglichkeit des Glaubenden, Sohn Gottes zu werden, ist ein zentrales Thema Eckharts in der ‚*Recollectio*‘ seines ‚*Johanneskommentars*‘.

Aus dem Sein in Christus müssen auch praktische Konsequenzen gezogen und das neue Leben durch richtiges Handeln entfaltet werden. Neben dem Indikativ: „der Christ lebt in Christus ein neues Leben“, steht der Imperativ, ein „neues Leben“ in helfender Liebe führen zu sollen.<sup>32</sup> Die Erkenntnis (Wissen, Gnosis) dagegen verführt leicht zu Dünkel, während die Liebe aufbaut. Wer meint, etwas erkannt zu haben, hat noch nicht die rechte Weise des Erkennens erkannt. Aber wer Gott liebt, der ist von ihm erkannt (1Kor 8,1–3). Nicht kontemplative Akte, sondern Taten der Nächstenliebe, nicht selbstbezogene Schau, sondern selbstloser Einsatz für andere führen zu Christus. Der Abstieg zum Dienst am Mitmenschen vollzieht die Bewegung der Selbstentäußerung Gottes nach und führt dadurch zur höchsten Annäherung an Christus.

<sup>28</sup> Vgl. Albrecht Oepke,  $\epsilon\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}\ \iota\eta\sigma\omega\upsilon$ , in: ThWB II, S. 537f. Zur korrespondierenden Formel  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}\ \epsilon\upsilon\ \eta\mu\iota\upsilon\upsilon$  vgl. Günther Bornkamm, in: ThWB IV, S. 827.

<sup>29</sup> Martin Dibelius, Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Günther Bornkamm, Tübingen 1956, S. 146f.

<sup>30</sup> Dibelius, 1956, S. 147.

<sup>31</sup> Alfred Wikenhauser, Die Christumystik des Apostels Paulus, Freiburg/Br. 1956, S. 57.

<sup>32</sup> Vgl. Bultmann, 1968, S. 334f.

### 3. Die Brückenfunktion platonischer und neuplatonischer Philosophie: der „epistemische Heilsweg“

Die Hellenisierung des Christentums und damit auch die Christianisierung der griechischen Welt begannen schon in frühchristlicher Zeit.<sup>33</sup> Das hing mit der historischen Entwicklung der eschatologisch ausgerichteten Urgemeinde zu einer in der Welt sich etablierenden Kirche und mit den Anschlussmöglichkeiten zusammen, die sich ihr in der platonischen und neuplatonischen Philosophie boten.

Das frühe Christentum war in einer vom Hellenismus beherrschten Welt gezwungen, seine Lehre auf dem Boden der griechischen Kultur zu entwickeln. Die weite Verbreitung der griechischen Sprache und Kultur war zugleich die Voraussetzung für seine Ausbreitung über die Grenzen Palästinas hinaus. Die Apostel und Missionare mussten, um sich verständlich zu machen, auf die griechische Welt und ihre kulturellen Formen und Diskurse eingehen, hatten damit aber auch die Chance, verstanden zu werden. Mit dem Ausbleiben der Parusie hatte sich die Urgemeinde auf ein Weiterleben in der Welt einzurichten. Es begann eine Zeit des Lernens, der Adaptierung und Übersetzung der eigenen Lehre und ihrer Vermittlung an die heidnische Umwelt. Die Christen mussten die Verständigung mit den Heiden suchen und ihre Lehre begründen. In ihrer anfänglichen Missionspredigt bedienten sie sich z. B. der kynisch-stoischen Diatribe, einer von hellenistischen Philosophen verwendeten Form volkstümlicher moralphilosophischer Belehrung, die sich an ein breites Publikum wandte,<sup>34</sup> während die ersten Apologeten, die das Christentum als vernünftige Religion auszuweisen versuchten, auf die schulphilosophische Ethik ihrer Zeit zurückgriffen.<sup>35</sup> Sie gaben die eschatologische Weltlosigkeit des Urchristentums preis, um Anschluss an die Welt, Diskutabilität und Wirkungsmöglichkeiten zu behalten.<sup>36</sup> Außerordentliche Anknüpfungspunkte ergaben sich für das Christentum aus den soteriologischen Aspekten der Philosophie Platons und des Neuplatonismus. Konvergenzen und daraus resultierende Anschlussmöglichkeiten zeigten sich insbesondere in drei Punkten: Erstens in der *θεωρία* als

<sup>33</sup> In der Einleitung und im 2. Hauptteil übernehmen wir mit freundlicher Genehmigung der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt einige Sätze und kurze Passagen aus: Otto Langer, *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*, Darmstadt (wbG) 2004.

<sup>34</sup> Vgl. Werner Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963, S. 4; Carl Andresen, *Antike und Christentum*, in: TRE III, S. 57f.

<sup>35</sup> Vgl. Andresen, ebd., S. 59f.

<sup>36</sup> Vgl. Hans Blumenberg, *Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition*, in: StGen 12 (1959), S. 487.