

Glaube

Das Verständnis des Glaubens
im frühen Christentum und in seiner jüdischen
und hellenistisch-römischen Umwelt

herausgegeben von
Jörg Frey, Benjamin Schliesser
und Nadine Ueberschaer

unter Mitarbeit
von Kathrin Hager

Mohr Siebeck

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages

JÖRG FREY, geboren 1962; Studium der Ev. Theologie in Tübingen, Erlangen und Jerusalem; 1996 Promotion; 1998 Habilitation; Professuren in Jena und München; seit 2010 Professor für Neutestamentliche Wissenschaft mit Schwerpunkt Antikes Judentum und Hermeneutik am Theologischen Seminar der Universität Zürich; seit 2016 Research Associate der University of the Free State, Bloemfontein, Südafrika.

BENJAMIN SCHLIESSER, geboren 1977; Studium der Ev. Theologie in Tübingen, Glasgow und Pasadena; 2006 Promotion; 2010–2016 Oberassistent in Zürich; seit 2016 außerordentlicher Professor für Neues Testament am Institut für Bibelwissenschaft der Universität Bern.

NADINE UEBERSCHAER, geboren 1979; Studium der Ev. Theologie in München und Tübingen; Mitarbeiterin im Projekt „Bibel und Literatur“ (Westfälische Wilhelms-Universität Münster) und Mentee der Ludwig-Maximilians-Universität in München; 2009–2014 wissenschaftliche Assistentin in Zürich; 2014–2016 Vikariat; 2016 Abgabe der Promotion; seit September 2016 Pfarrerin.

ISBN 978-3-16-153878-0

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

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

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

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 Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages

Inhaltsverzeichnis

JÖRG FREY

Was ist Glaube? Eine Hinführung XI

Einführung

BENJAMIN SCHLIESSER

Faith in Early Christianity. An Encyclopedic and Bibliographical Outline 3

Hebräische Bibel und Septuaginta

ANJA KLEIN

„Wie hast Du’s mit dem Glauben, Israel?“ – der Glaubensbegriff im
Alten Testament..... 53

FRANK UEBERSCHAER

Πίστις in der Septuaginta, oder: Der Glaube der Siebzig
Von was spricht die Septuaginta, wenn sie von πίστις schreibt? 79

FRIEDRICH V. REITERER

Glaube und seine Vorstellungsquellen. Das Zeugnis
späلتestamentlicher Schriften in der Septuaginta 109

Frühjüdisches und rabbinisches Schrifttum

ANKE DORMAN

Abraham’s Happiness and Faith in the Book of Jubilees 143

MARTINA BÖHM

Zum Glaubensverständnis des Philo von Alexandrien. Weisheitliche
Theologie in der 1. Hälfte des 1. Jahrhunderts n.Chr. 159

DENNIS R. LINDSAY Πίστις in Flavius Josephus and the New Testament.....	183
STEFAN KRAUTER „Glaube“ im Zweiten Makkabäerbuch.....	207
MICHAEL TILLY Der Begriff des „Glaubens“ in der rabbinischen Traditionsliteratur.....	219

Hellenistisch-römische Welt

PETER ARZT-GRABNER Zum Alltagssprachlichen Hintergrund von πίστις. Das Zeugnis der dokumentarischen Papyri	241
RAINER HIRSCH-LUIPOLD Religiöse Tradition und individueller Glaube. Πίστις und πιστεύειν bei Plutarch als Hintergrund zum neutestamentlichen Glaubensverständnis	251
TERESA MORGAN Πίστις Between Theology, Ethics, Ecclesiology, and Eschatology	275
THOMAS SCHUMACHER Den Römern ein Römer. Die paulinischen Glaubensaussagen vor dem Hintergrund des römisch-lateinischen <i>fides</i> -Begriffs	299

Neues Testament

MICHAEL WOLTER Die Wirklichkeit des Glaubens. Ein Versuch zur Bedeutung des Glaubens bei Paulus.....	347
JAKOB SPAETH Der Glaube des Einzelnen und der Glaube der Gemeinschaft im Ersten Korintherbrief.....	369
CHRISTFRIED BÖTTRICH Glaube im lukanischen Doppelwerk.....	399

MATTHIAS KONRADT Die Rede vom Glauben in Heilungsgeschichten und die Messianität Jesu im Matthäusevangelium	423
NADINE UEBERSCHAER „...damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes...“ (Joh 20,31). Das Johannesevangelium als Medium der Glaubensvermittlung	451
KARL-WILHELM NIEBUHR Glaube im Stresstest. Πίστις im Jakobusbrief	473
BENJAMIN SCHLIESSER Glauben und Denken im Hebräerbrief und bei Paulus. Zwei frühchristliche Perspektiven auf die Rationalität des Glaubens	503
BERNHARD MUTSCHLER Die Pastoralbriefe als kanonische „Vollender des Glaubens“. Integrierender und belastbarer Glaube als Grundbegriff des Christseins und als charakteristischer und zentraler Grundbegriff des Christentums	561
JÖRG FREY Between Holy Tradition and Christian Virtues? The Use of πίστις / πίστεύειν in Jude and 2 Peter	609

Frühchristliche und altkirchliche Perspektiven

BERNHARD MUTSCHLER Glaube als Transformationsraum für Kirche und Gemeinde? Zum Glaubensverständnis des Polykarp von Smyrna	643
WOLFGANG GRÜNSTÄUDL Kontinuität und Innovation. Πίστις im Ersten Clemensbrief und den Ignatianen	667
JAMES A. KELHOFFER Faith and Righteousness in <i>Second Clement</i> . Probing the Purported Influence of “Late Judaism” and the Beginnings of “Early Catholicism”	683

BEATRICE WYSS Gott denken oder Gott glauben. Zur Rolle der πίστις in den <i>Stromateis</i> des Klemens.....	721
TOBIAS NICKLAS und VERONIKA NIEDERHOFER „Glaube“ und „Glauben“ in den apokryphen Akten des Paulus und der Thekla.....	753
ENNO EDZARD POPKES Glaube und Erkenntnis – die Soteriologie des Johannesevangeliums und des Thomasevangeliums als Kontrast- und Konkurrenzkonzepte	773
 Kirchengeschichtlicher und systematisch-theologischer Ausblick 	
PETER OPITZ Die Rezeption des paulinischen Glaubensverständnisses in der reformierten Tradition am Beispiel von Heinrich Bullingers Römerbriefauslegung.....	793
VOLKER LEPPIN <i>Sola fide</i> und monastische Existenz. Die Amalgamierung von Paulus und Mystik in Luthers Römerbriefauslegung.....	807
ANNE KÄFER Glaube als Beziehungsfrage. Ein fundamentaltheologisches Gespräch mit Karl Barth und Friedrich Schleiermacher	829
JOHANNA RAHNER Glaube. Katholische Thesen zu einem scheinbar protestantischen Thema.....	857
Stellenregister.....	877
Register der Autorinnen und Autoren.....	933
Sachregister	945

Religiöse Tradition und individueller Glaube

Πίστις und πιστεύειν bei Plutarch als Hintergrund zum neutestamentlichen Glaubensverständnis

RAINER HIRSCH-LUIPOLD

1. Hinführung¹

Am Ende des Johannesevangeliums² fasst der Evangelist die Bedeutung der vorausgegangenen Erzählung folgendermaßen zusammen:

Noch viele weitere Zeichen hat Jesus vor seinen Jüngern getan, die nicht in diesem Buch aufgeschrieben sind. Dies aber wurde aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr als Glaubende Leben habt in seinem Namen. (Joh 20,31)³

Der Glaube als die zentrale Kategorie des Heils, die schließlich zum Leben führt, entzündet sich an den Überlieferungen von der Präsenz Gottes in Jesus, die in diesem Buch als Erfahrungen unmittelbarer Gottesbegegnung aufgefangen sind. In Jesu „Zeichen“ (σημεῖα), von denen das Evangelium erzählt, wird der Gott, den „keiner jemals gesehen hat“ (Joh 1,18⁴), gegenwärtig spürbar – und für den Leser gleichsam durch die Augen und Ohren der ersten Zeugen wahrnehmbar. Die Geschichten sind deshalb von einer geradezu irritierenden Körperlichkeit: der himmlische Geschmack des Weins, der den Speisemeister bei der Hochzeit zu Kana in Erstaunen versetzt (Joh 2), weil er die Herkunft des Weines nicht kennt, die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9), die diesem nicht nur körperlich die Augen öffnet, die Auferweckung des Lazarus, die nicht Todesgeruch (11,39), sondern den Geruch neuen Lebens in die Nase steigen lässt (12,3), schließ-

¹ Der Aufsatz ist entstanden im Zusammenhang des Engagements als External research collaborator, Faculty of Theology, North-West University (Potchefstroom-Campus).

² Wenn man, wie die Mehrheit der Exegeten, in Joh 21 ein Nachtragskapitel sieht.

³ ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

⁴ Noch auch ihn sehen kann (1Tim 6,16).

lich die Berührung des Auferstandenen durch Thomas (Joh 20,24–29).⁵ Die Körperlichkeit ist jedoch soteriologisch notwendig: Wenn Leben stiftender Glaube in geschichtlicher Gottesbegegnung gründet, solche Gottesbegegnung aber aufgrund der Unkörperlichkeit Gottes und damit der Unbrauchbarkeit unserer Wahrnehmungsorgane gar nicht möglich ist, muss der vollkommen transzendente Gott sich der Welt zunächst analog machen.⁶ Laut dem Evangelisten ist dies an einem einmaligen Punkt innerhalb der Geschichte geschehen, als nämlich der göttliche Logos in Christus Fleisch (Joh 1,14) und damit Gott körperlich⁷ erfahrbar wurde. So relativiert diese körperliche Hermeneutik des Johannesevangeliums die Aussage des Hebräerbriefs, echter Glaube richte sich auf das, was man nicht sieht (Hebr 11,1): Christlicher Glaube, so fasst der sog. 1. Johannesschluss diese Hermeneutik zusammen, lebt von dem, was vom Wesen und der Herrlichkeit Gottes in Christus sichtbar geworden ist. In Christus ermöglicht der unsichtbare Gott den Zugriff auf sich selbst.⁸ Nirgendwo wird dies deutlicher formuliert als in der Thomaserzählung. Und zugleich macht Jesu Antwort auf das vollgültige Bekenntnis des Thomas, das durch eine äußerste körperliche Erfahrung, durch Berührung, zustande gekommen war („Selig, die nicht sehen und doch zum Glauben kommen“; 20,29) die Spannung zwischen Präsenz und Entzogenheit, zwischen der Eindeutigkeit Gottes und der schillernden Vieldeutigkeit jeder historisch-körperlichen Vermittlung deutlich. Die Rückbesinnung auf die Christusbegegnung bewirkt erst durch den nachösterlichen Erschließungsvorgang, durch die rechte Deutung und das rechte Verständnis Glauben. Nur so wird aus religiöser Tradition, als welche man das literarische Zeugnis von den Taten und Worten Jesu begreifen kann, individueller Glaube, der den Zugang zu Wahrheit und Leben eröffnet. Jedenfalls aber bestreitet das Evangelium vehement, dass es indes irgendeinen anderen Zugang zu Wahrheit und Leben jenseits dieser geschichtlichen Erfahrung geben könnte: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater außer

⁵ Freilich erzählt die Geschichte nicht, ob Thomas Jesus tatsächlich berührt hat – der Möglichkeit zur Berührung eignet jedenfalls die Kraft, Glauben zu schaffen.

⁶ Zum Folgenden vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Gott wahrnehmen. Die Sinne im Johannesevangelium*, Habil. masch. Göttingen 2010 (ersch. Tübingen 2016).

⁷ Vgl. Kol 2,9: ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς („in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit körperlich“). Es ist kein Zufall, dass diese Formulierung im Kontext der einzigen Stelle steht, an der Philosophie terminologisch im Neuen Testament erscheint und als etwas qualifiziert wird, das als leere (weil sich bloß auf die Plausibilitäten [2,4] menschlicher Überlieferungen stützende) Täuschung die Christen einzunehmen droht, die doch ihrerseits ihren Glauben, das heißt ihre festgegründete Überzeugung (2,5.7) auf den gründen können, der als Bild des unsichtbaren Gottes in die Welt gekommen ist (Kol 1,15).

⁸ Vgl. 1Joh 1,1–3; Apg 17,27.

über mich.“ (Joh 14,6) Dieser Anspruch gilt gegenüber allen anderen Formen der Suche nach Erkenntnis der Wahrheit.

In mancherlei Hinsicht stehen der Pistisbegriff Plutarchs, den wir im Folgenden als Hintergrund zur Rolle der πίστις bei Paulus diskutieren wollen, und seine Hermeneutik der religiösen Tradition in einer frappierenden Nähe zu diesen johanneischen Gedanken. Die – wie wir sehen werden – durchaus religiös gefärbte Verwendung des Begriffs πίστις bzw. πιστεύειν bei dem mittelplatonischen Philosophen ist an die autoritative Tradition der Väter geknüpft. Die Verbindung von religiöser Tradition und philosophischer Erkenntnisfindung führt auch bei Plutarch auf die Begründungszusammenhänge von Glauben und Wissen. Während bei der Frage nach den Hintergründen des paulinischen Denkens in der zeitgenössischen Philosophie⁹ überwiegend die stoische Tradition im Blick war,¹⁰ richtet sich der Blick im vorliegenden Beitrag auf den kaiserzeitlichen Platonismus, und zwar auf jenen Teil, den man als religiöse Philosophie bezeichnen kann.¹¹

⁹Die Debatte um die zeitgenössische Philosophie als Hintergrund frühchristlichen Denkens hat in den letzten Jahren erneut wesentliche Impulse bekommen: D. RUNIA, *Ancient Philosophy and the New Testament. „Exemplar“ as Example*, in: A.B. McGowan/K. Richards (Hg.), *Method and Meaning (FS H.W. Attridge)*, SBL.RBS 67, Atlanta 2011, 347–361; J. THOM, *Popular Philosophy in the Hellenistic-Roman World*. *Early Christianity* 3 (2012), 279–295; S. VOLLENWEIDER, „Mitten auf dem Areopag“. Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament. *Early Christianity* 3 (2012), 296–320 (das ganze Heft ist dem Thema „Antike Philosophie und frühes Christentum“ gewidmet). Wichtig ist Vollenweiders Problemanzeige: „Philosophie ist in der kaiserzeitlichen Gesellschaft ein überaus vieldimensionales Unternehmen; das Spektrum reicht von elitären Philosophenschulen über Wanderprediger und Gruppen verschiedener sozialer und religiöser Konturen – fassbar beispielsweise in jenen Strömen, die die „Platonic Underworld“ hermetischer und gnostischer Zirkel bilden – bis zu unscharfem weltanschaulichem Material, das weit von seinem Ursprung entfernt in ganz andere Kreise und soziale Niveaus diffundiert“ (a.a.O., 298).

¹⁰Vgl. insbesondere die Monographie von T. ENGBERG-PEDERSEN, *Cosmology & Self in the Apostle Paul. The Material Spirit*, Oxford 2010; DERS., *Setting the Scene. Stoicism and Platonism in the Transitional Period in Ancient Philosophy*, in: ders./T. Rasmus/I. Dunderberg, (Hg.), *Stoicism in Early Christianity*, Grand Rapids 2010, 1–14. Völlig einverstanden bin ich mit Engberg-Pedersen darin, dass die Aussagen des Paulus auch als Beitrag zum philosophischen Diskurs gelesen werden können und sollten im Kontext einer Entwicklung der Philosophie, die sich in der frühen Kaiserzeit auch unter paganen Denkern immer stärker auf religiöse Traditionen zu stützen beginnt.

¹¹Zur religiösen Philosophie der Kaiserzeit als Kontext des Neuen Testaments vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Das Neue Testament im Rahmen der religiös-philosophischen Literatur der Zeit*, in: ders./M. v. Albrecht/H. Görgemanns (Hg.), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit*, *Ratio Religionis Studien* 1, STAC 51, Tübingen 2009, 117–146.

Zuvor ist indes zu fragen: Lässt sich das Denken des Apostels überhaupt sinnvoll mit zeitgenössischer Philosophie ins Gespräch bringen? Der französische Philosoph Alain Badiou hat besonders prägnant die Entgegensetzung von Glauben und Rationalität als Grundlage des paulinischen Denkens formuliert¹²: Was Paulus aufgrund der persönlichen Erfahrung als Heilsgewissheit zu sagen habe, sei als Antiphilosophie zu charakterisieren: „Dieser Diskurs kann also (und das ist die Pointe der paulinischen Antiphilosophie) in keiner Weise dem Wissen angehören.“¹³ Zum Begriff der Antiphilosophie gehören für Badiou die Berufung auf historisch Singuläres sowie die Subjektivität des mit Wahrheitsanspruch Ausgesagten¹⁴, der Bekenntnischarakter eines dem Wissen gegenübergestellten Glaubens, den man im Begriff der πίστις zusammengefasst sehen kann. Die „Verachtung der philosophischen Weisheit“ sei, so Badiou, ein Signum des Denkens des Paulus¹⁵, 1Kor 2,1–4 eine „Bilanz der Expedition eines Antiphilosophen auf philosophisches Terrain“.¹⁶ Dieser letzte Satz gibt Anlass zum Nach-

¹² A. BADIOU, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, Zürich 2002 (2009; franz.: *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris 1997).

¹³ BADIOU, *Paulus* (s. Anm. 12), 86. Diesen Satz gilt es mit Stellen wie 1Kor 8,1–3 ins Gespräch zu bringen, wo die Terminologie des Wissens zentral wird; in 1Kor 13,8.12 ist zwar von stückweisem Erkennen die Rede, das sich in der eschatologischen Begegnung mit Gott auflösen wird, aber keineswegs wird ein Kontrast von Glauben und Wissen hergestellt. Badiou stellt Paulus in der Interpretation dieser Stellen zwischen den (jüdischen) Propheten und den (griechischen) Philosophen als jemand, der im Grunde nichts weiß. So schreibt er in Fortführung der oben zitierten Stelle: „Der Philosoph kennt die ewigen Wahrheiten, der Prophet kennt den univoken Sinn dessen, was kommen wird (selbst wenn er ihn nur figural und in Zeichen freilegt). Der Apostel aber, der eine unerhörte Möglichkeit, die selbst von einer ereignishaften Gnade abhängt, verkündet, weiß eigentlich nichts“ (a.a.O., 86). Was Badiou beschreibt, ist aber nicht die Haltung des religiösen Antiphilosophen, sondern jene des erkenntnistheoretischen Skeptikers.

¹⁴ Ganz anders als bei Plutarch dienen bei Paulus das individuelle Erlebnis und die eigene Biographie als Bestätigung der Wahrheit („Damaskus“). „Paulus zieht aus den Umständen seiner ‚Konversion‘ die Konsequenz, dass man nur vom Glauben ausgehen kann, vom Bekenntnis des Subjekts“ (BADIOU, *Paulus* [s. Anm. 12], 36). Die Entscheidung zum Glauben sei, so Badiou, völlig subjektiv. „Die äußeren Kennzeichen und Riten können nichts zu ihrer Begründung beitragen, nicht einmal in Nuancen“ (a.a.O., 43). Der springende Punkt bleibt hier allerdings außer Acht: dass es nämlich gemäß der argumentativen Logik des Paulus eine neue „objektive“ Begründungsinstanz des Heils gibt: die historische Erfahrung der Realität Gottes in Christus. Bei Plutarch gibt es diese Form persönlich-biographischer Bestätigung im Rahmen der platonisierenden Kunstmythen, dort aber freilich deutlich als mythische Darlegung im Sinne Platons markiert. In beiden Fällen muss diese individuelle Erfahrung sich in der Auslegung der Tradition als gültig erweisen.

¹⁵ BADIOU, *Paulus* (s. Anm. 12), 53.

¹⁶ BADIOU, *Paulus* (s. Anm. 12), 54. Erstaunlich ist Badiou's Fazit, Paulus sei bei den „Griechen“ gescheitert (er denkt wohl wesentlich an den Misserfolg in Athen, von dem *ApG* 17 berichtet – sein unmittelbar paulinischer Beleg ist 1Kor 2,1–4, was er als Bilanz

denken: Was kann es bedeuten, wenn ein „Antiphilosoph“ eine „Expedition in philosophisches Terrain“ macht? Er wird sich dort nicht nur umschauen wollen, sondern vielmehr seine eigenen Claims auf der Suche nach der Wahrheit abstecken. Ist er aber dann noch ein Antiphilosoph, oder nicht vielmehr einer, der den Philosophiebegriff selbst zu verwandeln trachtet?¹⁷

In Auseinandersetzung mit Badiou's These hat jüngst G. v. Kooten¹⁸ gefragt, ob der Begriff der πίστις denn bei Paulus als spezifisch christlich zu bezeichnen sei oder sich auch in der zeitgenössischen Philosophie in ähnlicher Verwendung nachweisen lasse (so dass also – dies ist die Logik seiner Argumentation – die im Begriff der πίστις sich bündelnden Aussagen des Paulus nicht als *per se* unphilosophisch oder gar antiphilosophisch betrachtet werden müssten). Die Untersuchung van Kootens zielt darauf, philosophische Verwendungsweisen des Begriffs πίστις bei einem zeitgenössischen Philosophen nachzuweisen, um auf diese Weise die Verwendung des Begriffs bei Paulus philosophisch zu adeln: „Against this background, I

des Paulus über seine Beziehungen mit griechischem Denken liest; vgl. BADIOU, Paulus [s. Anm. 12], 53–55). Denn die Erben der „Griechen“, das sind doch wohl „wir“, das ist das von der Rationalität bestimmte Denken des westlichen Christentums. Wäre Paulus mit seiner Botschaft bei den Griechen gescheitert, gäbe es heute kein Christentum.

¹⁷ Wenn Paulus in 1Kor 1,17, wie BADIOU, Paulus (s. Anm. 12), 55 ebenfalls zitiert, sagt, seine Verkündigung des Evangeliums geschehe οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῆ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ, so zeigt der Verweis auf das Kreuz Christi, dass es nicht um einen Ausschluss geht, sondern um hermeneutische Priorität; vgl. 1Kor 2,2, wo der Satz, Paulus wolle nichts wissen außer Christus, und diesem als dem Gekreuzigten, natürlich nicht bedeutet, dass Paulus absolut keinen Anspruch auf Wissen erhebt – dafür erscheinen οἶδα und γινώσκω zu häufig bei ihm. Vielmehr formuliert er die Grundvoraussetzung und Richtschnur alles menschlichen Wissens. Ganz ähnlich ist Plutarchs Argumentation (im Mund des Stoikers Sarapion) in de Pyth. or. 396D: Gegenüber Menschen, die von der (mangelnden) literarischen Qualität der Sprüche der Pythia darauf schließen wollen, dass diese Sprüche nicht von der Gottheit sind, gilt es den hermeneutischen Ansatzpunkt zu verändern. Wenn wir davon ausgehen (πιστεύοντες), dass die Sprüche von dem Gott stammen, wie können wir dann behaupten, dass sie in ihrer Schönheit den Gedichten Homers und Hesiods nachstehen? Die Sprüche der Gottheit müssen der ästhetische Maßstab sein. Die Frage stellt sich später in ähnlicher Weise bei Tatian, dem man immer wieder unterstellt, er sei antiphilosophisch. Das kann m.E. nur gesagt werden, solange man von einer Trennung zwischen Christentum und Philosophie ausgeht (wobei letztere als grundsätzlich pagan gilt). Tatian geht aber viel weiter. Er wehrt sich nicht grundsätzlich gegen philosophische Überlegungen, sondern er bestreitet der *paganen* Philosophie ihren Wahrheitsanspruch und ihre Legitimation, weil sie sich nicht auf die einzig dem Menschen zugänglichen, weil offenbaren Grundlagen der Wahrheit beruft.

¹⁸ G. v. KOOTEN, A Non-Fideistic Interpretation of ΠΙΣΤΙΣ in Plutarch's Writings. The Harmony between ΠΙΣΤΙΣ and Knowledge, in: L.R. Lancillotta/I.M. Gallarte (Hg.), Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity, Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts 14, Leiden 2012, 215–233.

would suggest that many passages in Paul's writings about ‚belief in Christ‘ should not be taken to reflect a specifically religious belief in Christ.¹⁹ Plutarch bietet sich für einen solchen Vergleich an, da seine Verwendung von *pistis* bereits in früheren Untersuchungen in einige Nähe zu einem christlich-jüdischen Glaubensbegriff gebracht wurde.²⁰

In seiner Kategorisierung unterscheidet van Kooten zunächst solche Verwendungsweisen, die er *religious* oder *fideistic* nennt (definiert als „an unfounded religious faith as opposed to knowledge“²¹) von gewissermaßen philosophischen Verwendungsweisen, in denen *πίστις/πιστεύειν* „believing“ in philosophical statements“ meine.²² Besonders hebt van Kooten bei Plutarch solche Stellen hervor, in denen *pistis* im Sinne der *theologia tripartita* auf Mythos, Gesetz und vernünftige Darlegung zurückgeführt wird.²³ Auch wenn van Kooten in seinen abschließenden Bemerkungen dahin zielt, dass bei Plutarch philosophische und religiöse Verwendungen gerade ineinander gehen, greift diese Unterscheidung religiös-nicht-rationaler von philosophischen Verwendungsweisen zu kurz, wie wir bei genauerer Betrachtung der relevanten Stellen sehen werden, und sie birgt die Gefahr, die gängige Entgegensetzung von Rationalität und Religion wieder einzuführen, die van Kooten gerade als modernes Konstrukt zu überwinden sucht. Vielmehr lässt sich Plutarch als Zeuge dafür anführen, dass die Unterscheidung selbst im Blick auf die Kaiserzeit problematisch ist; gerade religiöse *πίστις* erscheint ihm als entscheidender Weg zu Gottes transzendenter Wahrheit.

Deshalb versuche ich im Folgenden zu zeigen, dass der umgekehrte Weg zum Ziel führt: Lässt sich die Verwendung des Begriffs der *πίστις* bei einem zeitgenössischen Philosophen in einer durchaus religiös aufgeladenen Weise²⁴, aber doch eingeordnet in philosophische Argumentations-

¹⁹ V. KOOTEN, Interpretation (s. Anm. 18), 230.

²⁰ G. BARTH, *Pistis in hellenistischer Religiosität*, ZNW 93 (1983), 110–126, bes. 115–118; G. SCHUNACK, *Glaube in griechischer Religiosität*, in: B. Kollmann u.a. (Hg.), *Antikes Judentum und frühes Christentum* (FS H. Stegemann), BZNV 97, Berlin 1999, 296–326, bes. 317–322, wo Schunack die Geschichte des Glaubensbegriffs in der paganen Tradition aufarbeitet und neben Platon und der antiken Tragödie auch Plutarch eine umfangreiche Analyse widmet.

²¹ V. KOOTEN, Interpretation (s. Anm. 18), 217.

²² V. KOOTEN, Interpretation (s. Anm. 18), 217. Weiter erscheine *πίστις* im relationalen Sinne der Glaubwürdigkeit einer Person (im Zusammenhang von Tugendlisten), im Sinne der rhetorischen Überzeugung (*persuasion*) oder im Sinne von „Beleg“, ebd.

²³ V. KOOTEN, Interpretation (s. Anm. 18), 216f.; am. 763C.

²⁴ F. Frazier hat in mehreren Aufsätzen auf die religiösen Konnotationen hingewiesen, die der Begriff in verschiedenen Zusammenhängen bei Plutarch annehmen kann: F. FRAZIER, *Platonisme et Patrios pistis dans le discours central de l'Érotikos* (chs 13–20), in: A. Pérez Jiménez/J. García López/R.M. Aguilar (Hg.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4–7 de Mayo de

zusammenhänge nachweisen, so ist dies ein Hinweis darauf, dass dem Religiösen in der frühen Kaiserzeit ein neues Gewicht auf dem Weg der philosophischen Wahrheitsfindung eingeräumt wird – und dies nicht nur bei jüdischen und christlichen Denkern.

Dieser religiöse Aspekt, der die Hermeneutik Plutarchs entscheidend mit prägt, bereitet Schwierigkeiten bei der philosophiegeschichtlichen Einordnung des Philosophen – und bietet zugleich entscheidende Anknüpfungspunkte zu Paulus. Die moderne Dichotomie zwischen Glauben und Vernunft erweist sich also nicht nur bei Paulus, sondern ganz wesentlich auch bei der Lektüre und Einschätzung Plutarchs als Problem.²⁵ Es geht deshalb m.E. weniger um die Frage, ob sich Paulus an der einen oder anderen Stelle philosophischer Terminologie bedient oder gar philosophisch argumentiert. Vielmehr wird am vorliegenden Problem eine Auseinandersetzung unter den philosophischen Autoren der frühen Kaiserzeit darüber sichtbar, was überhaupt als Philosophie zu gelten beanspruchen kann. Nimmt man den allgemein religiösen Charakter der Philosophie Plutarchs und seiner Verwendung des Begriffs der πίστις wahr, so hat dies Rückwirkungen auf den Philosophiebegriff selbst und die Entwicklung der Philosophiegeschichte im 1./2. Jahrhundert, wie ich an anderer Stelle dargelegt habe – und damit natürlich auch auf die Einordnung des Paulus in dieser Frage.²⁶ Dass hier ein paganer Philosoph die religiöse Tradition zur Begründungsinstanz von Wahrheitsaussagen macht, und dies – wie wir sehen werden – gerade in Auseinandersetzung mit den Wahrheitsaussagen anderer philosophischer Entwürfe und unter Verwendung des Begriffs der *pistis*, ist für die Untersuchung des Paulus von großer Bedeutung. Wird der religiöse Zusammenhang des Begriffs bei dem paganen Philosophen deutlich, dann lassen sich umgekehrt die religiösen Aussagen des Paulus als Beitrag im Streit um die Grundlagen der Wahrheit verstehen. Paulus entzieht sich, so deshalb meine These, nicht im Sinne einer Anti-Philosophie

1999), Madrid 1999, 343–356; DIES., Göttlichkeit und Glaube. Persönliche Gottesbeziehung im Spätwerk Plutarchs, in: R. Hirsch-Luipold (Hg.), Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder, RGVV 54, Berlin 2005, 111–137; DIES., Philosophie et religion dans la pensée de Plutarque. Quelques réflexions autour des emplois du mot πίστις, *Études platoniciennes* V (2008), 41–61.

²⁵ Üblicherweise behandeln philosophiegeschichtliche Darstellungen Plutarch aufgrund des literarischen und religiösen Charakters seiner philosophischen Darstellungsform als Teil einer sich in hellenistischer Zeit ausbildenden „popular philosophy“. Zum Begriff, der in der jüngeren Diskussion einige Popularität gewinnt, vgl. etwa THOM, *Popular Philosophy* (s. Anm. 9). Ähnlich schwer fällt die philosophiegeschichtliche Einordnung Philos – aus ähnlichen Gründen.

²⁶ Vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, Die religiös-philosophische Literatur der frühen Kaiserzeit und das Neue Testament, in: ders./H. Görgemanns/M. v. Albrecht (Hg.), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit*, *Ratio Religionis* Studien 1, STAC 51, Tübingen 2009, 117–146.

dem philosophischen Gespräch. Es geht ihm – wie einem Teil der apologetischen Literatur christlich-jüdischer, aber auch pagan-religiöser Provenienz – um wesentlich mehr. Wir haben es mit einem Streit um die Begründungszusammenhänge von Wahrheit zu tun, und darum, wie der körperlich verfasste Mensch überhaupt Zugang zur transzendenten Wahrheit (Gottes) und damit zum Leben gewinnen kann.²⁷ Einer sich absolut setzenden Vernunft, einer falsch verstandenen philosophischen Hermeneutik, die auch als Pseudo-Philosophie qualifiziert werden kann, weil sie sich lediglich in rhetorischer Attitüde gefällt, vor allem aber, weil sie eine vom göttlichen Ursprung der Weisheit abgelöste rein menschliche Weisheit propagiert, wird die eigene, auf göttlicher Offenbarung und der Tradition der Väter beruhende²⁸ Wahrheit entgegengestellt.

Dass Plutarch als philosophischer Denker eine ausgesprochen religiöse Hermeneutik vertritt, habe ich an anderer Stelle bereits mehrfach dargelegt und will es nur kurz in Erinnerung rufen, bevor ich an einigen ausgewählten Textbeispielen darlege, welche Rolle dem Begriff *πίστις* bzw. *πιστεύειν* in diesem Zusammenhang zukommt.

2. Religion und Philosophie bei Plutarch

Bei Plutarch verbindet sich die philosophische Suche nach der Wahrheit an vielen Stellen mit Aspekten des Religiösen. In den *Pythischen Dialogen* und im *Amatorius* etwa situiert er das philosophische Gespräch im kultischen Bereich.²⁹ Vor allem aber behauptet er die religiöse Tradition als

²⁷ Wenn die erkenntnistheoretischen Aussagen des Paulus als Antiphilosophie zu verstehen sind, dann würde das in noch höherem Maße für die Philosophie der akademischen Skepsis gelten müssen, die sich doch auf Sokrates selbst zurückführt. Während dies aber tatsächlich eine „Anti-Philosophie“, eine antidogmatische Philosophie war in dem Sinne, dass sie aufgrund der vollkommenen Unzugänglichkeit des intelligiblen Bereichs, der zugleich als der Bereich der Wahrheit zu gelten hat, auf die Unmöglichkeit von Wahrheitsaussagen geschlossen hat, sucht Paulus den Weg zu äußersten Wahrheitsaussagen. In diesem Sinne handelt es sich seinem Verständnis nach nicht um eine Antiphilosophie, sondern um eine höhere Weisheitslehre, die in der Wahrheit und Weisheit Gottes selbst gründet. Wir werden sehen, dass sich hier enge Berührungen mit Plutarch sichtbar machen lassen.

²⁸ Wunderbar zu sehen in Tatians *Oratio ad Graecos*, wo permanent der griechischen Philosophie, die als sophistische Klügelei figuriert, die eigene, barbarische Philosophie gegenübergestellt wird. Oder in den Weisheitsteilen der Septuaginta, wo Derivate von σοφός in genau diesem Sinne verwendet werden.

²⁹ R. HIRSCH-LUIPOLD, Plutarch. Religiöse Philosophie als Bildung zum Leben, in: I. Tanaseanu-Döbler/T. Georges/J. Scheiner (Hg.), „Die Lehre des Weisen ist eine Quelle des Lebens“ (Spr 13,14) – Bedeutende Lehrer in der Tradition der Antike und der monotheistischen Religionen, Tübingen 2014, 96–122.

eine eigene Quelle menschlicher Erkenntnis.³⁰ Nicht nur spekulative Theologie im Sinne des Nachdenkens über die ἀρχαί ist bei ihm also konstitutiv für die Philosophie, sondern der Bezug zur religiösen Tradition der Väter.³¹ Die religiöse Suche nach Gott und das philosophische Streben nach der Wahrheit gehören für Plutarch untrennbar zusammen, zumal bei ihm die platonische Ideensphäre zunehmend durch den Gottesgedanken interpretiert wird. Die phänomenale Welt und insbesondere die Traditionen der gelebten Religion³² mit ihren uralten Weisheitstraditionen enthalten gemäß der religiösen Ästhetik Plutarchs³³ Spuren der göttlichen Wahrheit und können so zur Quelle von Gotteserkenntnis und Gotteslehre werden³⁴, zu einer *theologia* als Krönung jeglicher Bemühung um die Wahrheit.³⁵ Deshalb wirbt Plutarch für ein Vertrauen in die religiöse Tradition, die er *πάτριος και παλαιὰ πίστις* nennt (756B) und als Ausgangspunkt, *ἔδρα και βάσις*, des Denkens versteht. Traditionen gelebter Religion sind materialer Ausdruck, Grundlage, Beleg aller möglichen Aussagen über die Götter.

³⁰ Vgl. etwa Is. 1.

³¹ Vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, „The Most Ennobling Gift of the Gods“ – Religious Traditions as the Basis for Philosophical Interpretation in Plutarch, in: P. Volpe Cacciatore (Hg.), *Plutarch's Writings: Transmission, Translation, Reception, Commentary*, Neapel 2013, 203–217.

³² Wenn ich von Traditionen der gelebten Religion spreche, dann ist damit zweierlei gemeint:

1. Plutarch beschäftigt sich nicht mit Theologie im Sinne spekulativer Metaphysik, sondern tatsächlich mit gelebter Religion bzw. deren Traditionen (wie etwa dem Mythos von Isis und Osiris, dem rätselhaften E-Zeichen am Tempel des Apollon in Delphi oder den pythagoreischen Symbola).

2. Plutarch geht es nicht primär um die Vollzüge der Religion oder die religiöse Gemeinschaft, sondern um Traditionen, Erzählungen und Gebräuche.

Mit Aussagen über seine eigene kultische Funktion als Priester ist er zurückhaltend, gibt aber insbesondere an einer Stelle einen wertvollen Einblick in seine Tätigkeit (An seni 17, 792F; vgl. 785C). Ebenso spricht er selten über die rituelle Praxis in seiner Vaterstadt Chaironeia (qu. R. 267D; qu. conv. 693F). Allgemein erfahren wir wenig über unmittelbare kultische Vollzüge, worin sich aber keineswegs eine Distanz zum Kult ausdrückt. Vielmehr gelten Opfervollzug, religiöses Fest und dergleichen Plutarch als Quelle der Lebensfreude, die nur von Atheisten und Abergläubischen nicht geteilt werde (Non posse 1002B–C; de tranq. anim. 477C–F). Er selbst war nicht nur Priester, sondern auch in die Mysterien des Dionysos und eventuell auch in jene der Isis eingeweiht (vgl. Is. 364E), woraus er in der Trostrede an seine Frau auch ein existentielles Argument bezieht, das er den philosophischen Überzeugungen der Epikureer entgegenhält (cons. ad ux. 611D).

³³ R. HIRSCH-LUIPOLD, *Aesthetics as Religious Hermeneutics in Plutarch*, in: A. Pérez Jiménez/F. Titchener (Hg.), *Valori letterari delle Opere di Plutarco. Studi offerti al Professore Italo Gallo dall' International Plutarch Society, Malaga/Logan 2005*, 207–213.

³⁴ cons. ad ux. 612A; am. 756A.

³⁵ Vgl. de def. or. 410B. Die Deutung der Stelle ist freilich umstritten.

3. Bedeutungsdimensionen von πίστις und πιστεύειν bei Plutarch

Nachdem die wichtigsten Stellen zu πίστις und πιστεύειν bei Plutarch von G. Barth im Überblick zusammengestellt³⁶ und von G. Schunack in einen weiteren Zusammenhang eingeordnet worden sind, bleibt die Aufgabe, sie angesichts der neueren Untersuchungen zur religiösen Philosophie Plutarchs in dessen religiöser Hermeneutik zu verorten, also die Funktion der *pistis* im System Plutarchs zu erörtern und herauszuarbeiten, wie religiöse Tradition hier Teil der philosophischen Argumentation wird.

3.1 Glaube an die Götter

Der Begriff πίστις erscheint zunächst zur Bezeichnung des allgemeinen Glaubens an die Götter³⁷ bzw. an die Vorsehung.³⁸ Parallel ist von den überlieferten Überzeugungen über die Götter die Rede³⁹ (δόξα περὶ θεῶν). δόξα ist hier also keineswegs abwertend als Gegensatz zur Wahrheit verwendet, sondern gewissermaßen phänomenologisch: Im Bereich des Körperlich-Menschlichen können wir uns immer nur Meinungen bilden, während uns eine unmittelbare Einsicht in das Wesen der Götter verwehrt ist. Zum Glauben an die Existenz der Götter gehört nach Plutarchs Überzeugung auch der Glaube an ihre Güte, Unvergänglichkeit und Ewigkeit.⁴⁰

3.2 Für-Wahr-Halten von Einzeltraditionen und -aussagen

Solcher Glaube an die Götter und die über sie kursierenden Traditionen sowie insbesondere die Orakel und ihre Sprüche, die dem delphischen Priester besonders naheliegen, grenzt notwendig an das Für-wahr-Halten bestimmter Einzel-Überlieferungen⁴¹. In diesen Bereich gehört manches

³⁶ BARTH, *Pistis* (s. Anm. 20), 115–118; SCHUNACK, *Glaube* (s. Anm. 20), 317–322.

³⁷ Z.B. de Pyth. or. 402E; am. 756B; 763C; Non posse 1101C.

³⁸ de sera 549B.

³⁹ τὰ καθεστῶτα ... καὶ πάτρια τῆς περὶ θεῶν δόξης; De communibus notitiis 1074F; vgl. am. 756B; 763C sowie u. S. 271.

⁴⁰ Z.B. De communibus notitiis 1075A.

⁴¹ Meist verbal ausgedrückt als πιστεύειν oder ἠγεῖσθαι; z.B. Septem sapientum convivium 151F; de Pyth. or. 396D; de gen. 593A; cons. ad ux. 612A–B; qu. conv. 624A; de Alex. fort. 328B; Num. 15,1; Sull. 12,5. Es gibt aber durchaus auch nominale Formulierungen: Historiker versuchen, die historischen Zusammenhänge so darzustellen, dass sich im Leser eine tiefe Überzeugung (πίστις ἰσχυρά) bildet, dass sich die Dinge tatsächlich so zugetragen haben (De Herodoti malignitate 855E–F). In 725C nennt Plutarch das unhinterfragte Für-wahr-Halten einer plausiblen Erklärung einer Sitte, das sich durch die Erfahrung (ἐμπειρία) des Fachmanns unterstützt und wissenschaftlich untermauert werden kann, ἄτεχνος πίστις. „Strengthened faith“ (VAN KOOTEN, Interpretation [s. Anm. 18], 217) scheint mir zu stark in eine religiöse Richtung zu weisen, die m.E. hier überhaupt nicht im Blick ist.

Volkstümliche und Dichterische wie Mythen und Wunderzählungen (mit einem mehr oder weniger ernst zu nehmenden Gehalt⁴²). Manches davon ist schlicht als unglaubwürdig⁴³ oder falsch zurückzuweisen, anderes – insbesondere aus dem Bereich des Mythischen – führt zu falschen Überzeugungen über die Götter, wenn man es oberflächlich *prima facie* versteht. Auch bei den Orakeln markiert der Historiker Plutarch das Problem der Manipulierbarkeit.⁴⁴ Rhetorisch ist das Ziel jeder Rede, bei den Hören für glaubwürdig gehalten zu werden.⁴⁵

Solches Für-wahr-Halten bezieht sich also durchaus auch auf religiöse Phänomene, die Plutarch problematisch erscheinen⁴⁶; bisweilen verhandelt er sie unter dem Stichwort *δεισιδαιμονία* (im Sinne des Aberglaubens⁴⁷). Eine eindeutige Trennlinie zwischen legitimem Glauben und irgeleitetem Aberglauben lässt sich indes nicht ziehen⁴⁸; die Legitimität hängt jeweils von dem Inhalt ab, auf den sich Vertrauen und Glauben beziehen. So kann *πιστεύειν* auch auf philosophische Positionen und ihre Vertreter bezogen sein, denen man Glauben schenkt – dies hebt v. Kooten mit Verweis auf *cons. ad ux.* 611D völlig zu Recht hervor.⁴⁹ Indes zeigt diese Passage gerade, wie nahe philosophische und religiöse Überzeugungen bei Plutarch beieinander liegen, und: dass keineswegs eine philosophische Aussage per se einen höheren Wahrheitsgehalt für sich beanspruchen kann.⁵⁰

⁴² Vgl. *Quomodo adulator ab amico internoscatur* 17B. Hierher gehören auch Wunder und *Mirabilia* wie etwa sich bewegende und schwitzende Götterbilder (*Cam.* 6). Oder mythische Überlieferungen wie die, dass Polydeukes einen Mann mit einem Faustschlag getötet habe (*de frat. amor.* 483C), der Verleumderisches über seinen Bruder gesagt hatte, oder die Erzählung über die Himmelfahrt des Romulus (*Rom.* 28,3).

⁴³ Z.B. *Is.* 360A. Die Leichtgläubigkeit unterliegt an verschiedenen Stellen der Kritik Plutarchs.

⁴⁴ Vgl. P.A. STADTER, *Plutarch and Apollo of Delphi*, in: R. Hirsch-Luipold (Hg.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, RGVV 54, Berlin 2005, 197–214.

⁴⁵ *de garr.* 503D; zur Glaubwürdigkeit vgl. auch *adv. Col.* 1114D–E mit Zitat aus Lehrgedicht des Parmenides; in *Septem sapientum convivium* 160E sagt Plutarch, man solle Feinden auch an Stellen misstrauen, wo sie vertrauenswürdig erschienen, Freunden indes auch in unglaubwürdigen Dingen Glauben schenken.

⁴⁶ So in *Is.* 377B–C auf das problematische wörtliche Verständnis mythischer Identifikationen von Göttern mit Naturphänomenen.

⁴⁷ Z.B. *De superstitione* 170F.

⁴⁸ Sowohl *ἀπίστεϊν* als auch ein übermäßiges *πιστεύειν* ist zu vermeiden (*Cam.* 6,6).

⁴⁹ Vgl. *Non posse* 1099D; ebenso auch von dem „weisesten Homer“: *Septem sapientum convivium* 164D.

⁵⁰ Ein methodischer Aspekt sei in Klammern hinzugefügt: Während die systematische Lektüre Plutarchs und insbesondere die Interpretation seiner religiös-philosophischen Position andernorts (in den pythischen Dialogen wie im *Amatorius*, in denen die religiöse Position besonders prominent laut wird) dadurch erschwert wird, dass wir es mit Aussagen unterschiedlicher *personae* in Dialogen zu tun haben, spricht Plutarch hier mit

Du vernimmst freilich auch, was jene andere Gruppe sagt, die viele davon zu überzeugen versteht, für das, was sich auflöst, gebe es nirgends mehr ein Übel oder Ungemach. Ich weiß: Daran, das zu glauben (πιστεύειν), hindert dich die von den Vätern überkommene Lehre, hindern dich die mystischen Formeln (ὁ πάτριος λόγος καὶ τὰ μυστικὰ σύμβολα) aus den geheimen Riten des Dionysoskults, deren Kenntnis wir, die wir (als Eingeweihte an den Feiern) teilnehmen, miteinander teilen.⁵¹

Plutarch tritt der philosophischen Einzelposition, der Menschen Glauben schenken, mit der philosophischen Lehre der Väter und mit den Symbolzeichen der Mysterien entgegen, die mit größerem Recht Glauben einfordern.

Solches Für-wahr-Halten gibt es also in unterschiedlichen Graden von Plausibilität. Insofern kann und soll, wie van Kooten zu Recht hervorhebt, eine ἄτεχνος πίστις durch die Kenntnis des Fachmanns argumentativ gestärkt werden (725C).⁵² Dies betrifft allerdings nicht speziell den Aspekt, den van Kooten „fideistic“ nennt. Denn die Hermeneutik eines grundsätzlichen Vertrauens in die Wahrheit der religiösen Tradition, auf die wir nun zu sprechen kommen, bleibt von solchen Überlegungen gänzlich unberührt.⁵³

3.3 Vertrauen in Grenzsituationen

Neben dem Für-Wahr-Halten von Einzeltraditionen meint πίστις bei Plutarch eine Haltung des Vertrauens in die Götter, ihre Güte und ihr Eingreifen zugunsten der Menschen, die als ἔδρα καὶ βάσις das Denken und Leben der Menschen trägt. Dieses Vertrauen stützt sich auf bestimmte Theologoumena, die auch in der religiösen Tradition zum Ausdruck kommen, wie etwa die Güte, Zugewandtheit und Gerechtigkeit Gottes⁵⁴ oder eben die Unsterblichkeit der Seele.⁵⁵

eigener Stimme, und er tut dies in einer sehr persönlichen Schrift, in der es um die Grundfesten des Lebens angesichts des Sterbens geht.

⁵¹ Καὶ μὴν ἂ τῶν ἄλλων ἀκούεις, οἱ πείθουσι πολλοὺς λέγοντες ὡς οὐδὲν οὐδαμῇ τῷ διαλυθέντι κακὸν οὐδὲ λυπηρὸν ἔστιν, οἷδ' ὅτι κωλύει σε πιστεῦειν ὁ πάτριος λόγος καὶ τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν, ἃ σύντισμεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες (cons. ad ux. 611D).

⁵² Wiederum zu Recht verweist van Kooten auf Aristoteles, rhet. 1355b35, wo Aristoteles über technische und untechnische Beweismittel (ἄτεχνου und ἔντεχνου πίστεως) redet, was hier von Plutarch auf die entsprechende Haltung des Rezipienten von Aussagen übertragen wird.

⁵³ Ob man indes diese Hermeneutik angemessen als „fideistic“ charakterisiert, steht auf einem anderen Blatt.

⁵⁴ Das Vertrauen in die göttliche Vorsehung hält Plutarch in *Über die späten Strafen der Gottheit* der skeptischen Kritik eines Epikureers entgegen (vgl. etwa de sera 549B–C, wo die verzögerte Bestrafung den Glauben an die Vorsehung zu untergraben scheint).

⁵⁵ Glaube wird bei Plutarch zum „Grundzug und Kennwort religiösen Selbstverständnisses. Inhalt dieses Glaubens ist die Anteilnahme der Götter am menschlichen Dasein,

Dies zeigt die eben genannte Stelle, die am Ende der *Consolatio ad uxorem* steht, Plutarchs Trostschrift an seine Frau anlässlich des Todes der zweijährigen Tochter Timoxena. Gerade hier, wo es um die Vergewissung angesichts der Grenzsituationen des Lebens geht, zeigt sich, wie untrennbar bei Plutarch philosophische und religiöse Aussagen miteinander verknüpft werden.⁵⁶ Als Plutarch in dem innigen Schreiben neben einer Reihe tröstlicher Erinnerungen gattungsgerecht auch die Bitte formuliert, die Gattin möge in der Trauer nicht das Maß verlieren, zeigt sich an der zitierten Stelle, dass der Trost, den die epikureische Philosophie bereithält (dass nämlich der Mensch sich mit dem Tod auflöst⁵⁷), dafür freilich nicht sinnvoll in Anschlag gebracht werden kann. Vielmehr zeugen die philosophische wie die religiöse Tradition, der *πάτριος λόγος* ebenso wie die *μυστικὰ σύμβολα*, übereinstimmend für ein Weiterleben der Seele und den Gedanken der Wiedergeburt. Mit diesem „Glaubenssatz“ widerspricht Plutarch der ebenso bekenntnishaft vorgetragenen Überzeugung Epikurs. Die altväterlichen Gebräuche und Gesetze (*πάτριοι καὶ παλαιοὶ ἔθη καὶ λόγοι*), so heißt es wenig später, untermauern die Wahrheit des Gesagten.⁵⁸ Die Festigung des Glaubens, von der van Kooten redet, kommt also nicht nur aus der philosophischen, sondern auch aus der religiösen Tradition. Das Stichwort *ἀλήθεια* ist hier entscheidend: Wenngleich es hier mit *περὶ τούτων* zunächst auf eine Einzelaussage bezogen ist, referiert Wahrheit für den Platoniker immer auf jenen transzendenten Bereich, der dem Zugriff menschlicher Rationalität letztlich entzogen bleibt. In Fragen nach dem Fortleben der Seele kann es deshalb keine glaubwürdigere Begründungsinstanz geben als die Lehren der Väter, die insbesondere in den Traditionen der Religion niedergelegt sind. Deshalb gilt, was im Anschluss in

ihr Vorherwissen, aber auch so etwas wie die Gewissheit, daß dem Menschen in allen Situationen seines Lebens Götter beistehen“ (SCHUNACK, Glaube [s. Anm. 20], 322). Die entgegengesetzte Position kann als *ἄπιστία* bezeichnet werden, als ein Nichtglauben gerade an das Gute, das in der jenseitigen Welt wartet (Fragmenta 178).

⁵⁶ Plutarch befindet sich, wie der Schrift zu entnehmen ist, auf der Heimreise in Tanagra, ca. 70 km vor Chaironeia, als ihn die Nachricht vom Tod der Tochter erreicht. Wir wissen von vier Söhnen Plutarchs und eben dieser einen Tochter, die als jüngstes Kind geboren wurde. Zur Schrift insgesamt vgl. H.-J. KLAUCK, Plutarch. Moralphilosophische Schriften, Stuttgart 1997, 130–144.

⁵⁷ Es geht um den zweiten der philosophischen Hauptsätze, der *κύρια δόξα*: „Der Tod geht uns nichts an. Was sich aufgelöst hat, hat keine Empfindung. Was aber keine Empfindung hat, geht uns nichts an.“

⁵⁸ cons. ad ux. 612A: *Τοῖς δὲ πατρίοις καὶ παλαιοῖς ἔθεσι καὶ νόμοις ἐμφαίνεται μᾶλλον ἢ περὶ τούτων ἀλήθεια.*

612B gesagt wird, dass es nämlich schwerer sei, diesen Dingen, also der Lehre vom Fortleben der Seele an einem besseren Platz, nicht zu glauben (ἀπιστεῖν), als ihnen Glauben zu schenken.⁵⁹ Einem atheistischen Nihilismus werden deshalb neben philosophischen Lehren die Überlieferungen der tradierten Religion entgegengehalten, hier eben die dionysischen Mysterien, die für ein Fortleben der unsterblichen Seele sprechen.

Zugleich betrachtet Plutarch einen „ehrfürchtigen Glauben, von dem nahezu alle von früher Kindheit durchdrungen sind“ (τιμὴν καὶ πίστιν ὀλίγου δεῖν ἅπασιν ἐκ πρώτης γενέσεως ἐνδεδυκυῖαν)⁶⁰ als selbstverständlichen und notwendigen Bestandteil der Götterverehrung, ja geradezu der menschlichen Existenz schlechthin.

3.4 *fides quae creditur*

πίστις bezeichnet weiter den Glaubensinhalt, insbesondere die religiöse Überlieferung (also die *fides quae creditur*).⁶¹ Solche Zeugnisse der religiösen Überlieferung interpretiert Plutarch an unterschiedlichsten Stellen seines Werkes als Grundlagen philosophischer Aussagen.

3.5 *Beleg oder Beweismittel*

Noch eine weitere Bedeutungsnuance zeigt sich in am. 763C: „Wahrscheinlich, mein Freund, gilt von allem, soweit es nicht durch die Sinneswahrnehmung in unsere Vorstellungen gelangt, dass es ursprünglich entweder durch mythische(r) Überlieferung oder durch Brauch und Gesetz oder durch rationale Überlegung seine Überzeugungskraft erhalten hat (πίστιν ἐξ ἀρχῆς ἔσχηκε). Erst recht sind für unsere Auffassung von den Göttern (τῆς δ' οὖν περὶ θεῶν δόξης) die maßgeblichen Führer und Lehrer die Dichter, die Gesetzgeber und drittens die Philosophen gewesen.“⁶² Hier greift πίστις in die Frage nach den Begründungsinstanzen unserer Überzeugungen hinein. Sie haben die „Grundlage ihrer Überzeugungskraft/ihre

⁵⁹ Das Argument der Evidenz, also des *consensus omnium*, tritt zum Altersargument hinzu (vgl. Non posse 1101C: τὴν πίστιν, ἣν οἱ πλεῖστοι περὶ θεῶν ἔχουσιν; Is. 369B–C: διὸ καὶ παμπάλαιος αὕτη κάτεισιν ἐκ θεολόγων καὶ νομοθετῶν εἰς τε ποιητὰς καὶ φιλοσόφους δόξα, τὴν ἀρχὴν ἀδέσποτον ἔχουσα, τὴν δὲ πίστιν ἰσχυρὰν καὶ δυσεξάλειπτον, οὐκ ἐν λόγοις μόνον οὐδ' ἐν φήμαις, ἀλλ' ἐν τε τελεταῖς ἐν τε θυσιαῖς καὶ βαρβάροις καὶ Ἑλλησι πολλαχοῦ περιφερομένη...; vgl. Is. 359F; De communibus notitiis 1075A).

⁶⁰ Is. 359F.

⁶¹ Vgl. BARTH, Pistis (s. Anm. 20), 116.

⁶² Übers. Görgemanns. (Plutarch, Dialog über die Liebe. Amatorius, Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von H. Görgemanns u.a., SAPERE 10, Tübingen 2011.)

Glaubwürdigkeit“ von Dichtern, Gesetzgebern und Philosophen.⁶³ In der Rhetorik meint πίστις in juristischem Zusammenhang ein Beweismittel oder einen Beleg.⁶⁴ Solche traditionellen Zeugnisse führt Plutarch als Beleg für eine bestimmte Position in einer philosophischen Debatte an und plädiert dafür, man solle den überlieferten Glauben, die überlieferte Tradition nicht fahrenlassen (τὴν δ' εὐσεβῆ καὶ πάτριον μὴ προῖσθαι πίστιν; de Pyth. or. 402E), weil sie eine unüberbietbare Quelle der Erkenntnis biete (am. 756A–B⁶⁵).

3.6 Nichtglauben als μάχεσθαι πρὸς τὸν θεόν

In der Auseinandersetzung mit den philosophischen Kontrahenten zur Frage eines Fortlebens der Seele nach dem Tod hatte sich bereits angedeutet, wie Plutarch philosophische Stellungnahmen beurteilt, die ihre eigene Rationalität über die den von den Vätern ererbten Glauben stellen: als ein μάχεσθαι πρὸς τὸν θεόν (de Pyth. or. 402E).⁶⁶ Denn, so fährt Plutarch fort, eine solche Haltung hebe mit der Mantik (man könnte auch sagen: mit dem Glauben an die Mantik) zugleich die Vorsehung und damit letztlich das Göttliche selbst auf⁶⁷. Diese Formulierung erklärt die Schärfe, in der Plutarch die Auseinandersetzung mit seinen philosophischen Kontrahenten bisweilen führt. Hier steht mehr auf dem Spiel als bloße Gedankenspiele-rien! Die philosophische Auseinandersetzung hat deshalb für den Chairo-neer zugleich religiöse Qualität und wird gerade auf dem Gebiet der Theologie, des Gottesbegriffs, geführt. Die Aussagen der philosophischen Gegner, seien sie nun Epikureer oder auch die Plutarch in vielem so nahen Stoiker, werden gerade dort angegriffen, wo sich aus ihnen problematische religiös-theologische und entsprechend auch ethische Konsequenzen ergeben. Eine atheistische Position ist demnach sowohl philosophisch unplau-

⁶³ Vgl. am. 763E. Was dort im Sinne einer *theologia tripertita* über die Rede von den Göttern gesagt wird, ist hier allgemeiner auf alle Aussagen ausgeweitet.

⁶⁴ Vgl. Görgemanns, Plutarch. Dialog über die Liebe (s. Anm. 62), 171f. Anm. 273 und oben Anm. 52 zu Aristoteles. πίστις ist hier also bewusst parallel zur vorausgehenden Forderung nach ἀποδείξεις durch Pemptides formuliert und dieser Forderung entgegengestellt. Hier wird der Streit um die Begründungszusammenhänge rationaler Aussagen über das Göttliche besonders greifbar. Von einer „strongly fideistic colour“ (VAN KOOTEN, Interpretation [s. Anm. 18], 219) kann man also nur reden, wenn man die moderne Aufspaltung bereits voraussetzt.

⁶⁵ Vgl. u. S. 267.

⁶⁶ Vgl. am. 756B: τὰ ἀκίνητα κινεῖν τῆς περι θεῶν δόξης ἦν ἔχομεν.

⁶⁷ de Pyth. or. 402E: δεῖ γὰρ μὴ μάχεσθαι πρὸς τὸν θεόν μηδ' ἀναρεῖν μετὰ τῆς μαντικῆς ἅμα τὴν πρόνοιαν καὶ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῶν ὑπεναντιοῦσθαι δοκούντων λύσεις ἐπιζητεῖν τὴν δ' εὐσεβῆ καὶ πάτριον μὴ προῖσθαι πίστιν; Alex. 75: δεινὸν μὲν ἢ ἀπιστία πρὸς τὰ θεῖα καὶ περιφρόνησις αὐτῶν.

sibel als auch religiös anstößig, vor allem aber ist sie eine Klippe, von der das Leben abstürzen kann.⁶⁸

Die Stelle zeigt zudem die Umkehrung der Hermeneutik: Nicht die Gottheit muss sich rechtfertigen für das, was dem klügelnden Denken unverständlich oder widersprüchlich erscheint, sondern die Aufgabe menschlicher Wahrheitssuche besteht darin, für die scheinbaren Widersprüchlichkeiten des Lebens und der Vorstellung von den Göttern Lösungen zu suchen, die im Einklang mit der überlieferten Tradition von den Göttern sind⁶⁹: πίστις schillert hier also zwischen den religiösen Zeugnissen der Wahrheit und der religiös-philosophischen Überzeugung, die sich daraus ergibt.

Wie die Kritik an der religiösen Tradition von Plutarch letztlich als Angriff auf die Gottheit begriffen wird, lässt sich eindrücklich an einer Stelle am Anfang der Schrift über das Nachlassen der Orakel (*De defectu oraculorum*) aufweisen, obwohl das Wort πίστις dort überhaupt nicht vorkommt. Die Stelle zeigt zudem, dass dem Mythischen bei Plutarch in der Folge Platons eine eigene erkenntnisgründende Würde zukommt, die einer rationalen Überprüfung nicht unterworfen werden kann, dort nämlich, wo menschliche Rationalität notwendig an ihre Grenzen stößt.⁷⁰ Es wird hier erzählt, wie der vorsokratische kretische Philosoph Epimenides den die Bedeutung des Apollonorakels (und das heißt: seinen Wahrheits-

⁶⁸ Vgl. Is. 378A; vgl. De superstitione 171E. Verschiedentlich stellt deshalb Plutarch dem Glauben, auch dem unreflektierten Glauben des δεισιδαίμων in kritischer Weise das Nichtglauben als die Haltung des Atheisten gegenüber: „Der Atheist glaubt, dass es keine Götter gibt, aber der Abergläubische wünscht, dass es keine gäbe, und glaubt nur wider Willen an sie, weil er sich davor fürchtet, nicht an sie zu glauben“ (οὐκ οἶται θεοὺς εἶναι ὁ ἄθεος, ὁ δὲ δεισιδαίμων οὐ βούλεται, πιστεύει δ' ἄκων· φοβεῖται γὰρ ἀπιστεῖν; De superstitione 170F). Zur ἀπιστία als Gegenseite des Aberglaubens vgl. cons. ad ux. 612B; Alex. 75.

⁶⁹ In *De Pythiae oraculis* stellt der Stoiker Sarapion den Glauben daran, dass die Sprüche tatsächlich von dem Gott stammen, hermeneutisch voran: Wenn man glaubt, dass die Sprüche tatsächlich von dem Gott stammen, dann darf man ihnen nicht mit den Maßstäben menschlicher Ästhetik entgegentreten, sondern muss letztere vielmehr nach jenen ausrichten (de Pyth. or. 396D). Ganz ähnlich in *De sera numinis vindicta*, wo ein „Epikur“ vor Beginn des Dialogs die Versammelten damit verunsichert hatte, der Lauf der Welt und insbesondere die Tatsache, dass mancher Übeltäter offensichtlich keine Strafe erhalte, widerspreche dem Gedanken einer guten Fürsorge Gottes für die Welt. Gerade umgekehrt, so entgegnet Plutarch, sind die historischen Ereignisse unter der Prämisse der Güte und Gerechtigkeit zu interpretieren, um zu einem sinnvollen Verständnis zu kommen. Diese Hermeneutik ist, wie bereits gesagt, durchaus vergleichbar mit derjenigen des Paulus in 1Kor 1–2. Was dem Menschen töricht scheinen mag, ist nicht töricht, wenn man es mit den Augen der Weisheit Gottes betrachtet.

⁷⁰ Typischerweise ist die Stelle durch den Kontext religiös eingebunden. Ebenso nicht untypisch findet sich eine solche Grundsatzaussage in einem Proömium, in dem Plutarch gerne grundsätzliche Bemerkungen vorausschickt.

gehalt) zementierenden Gründungsmythos Delphis⁷¹ auf die Probe stellen wollte und deshalb den Gott selbst befragt. Der Gott gab eine offenbar die Frage zurückweisende, jedenfalls ängstliche Antwort:

οὐκ ἄρ' ἔην γαίης μέσος ὀμφαλὸς οὐδὲ θαλάσσης·
εἰ δέ τις ἔστι, θεοῖς δῆλος θνητοῖσι δ' ἄφαντος.

„Also hat weder Erde noch Meer einen Nabel inmitten.

Gibt es ihn, ist er den Göttern bekannt, den Menschen verborgen.“ (Übers. Ziegler)

Die Gottheit wehrt sich dagegen, wie hier ein altehrwürdiger Mythos (μῦθος παλαιός) einem Kunstwerk gleich durch Anfassen inspiziert werden soll, so als wollte man die Qualität eines Bildes durchs Betatschen prüfen (de def. or. 409F–410A). πίστις bzw. πιστεύειν kommt in diesem Beispiel, wie gesagt, nicht vor. Ohne den *Begriff* zu verwenden beschreibt der Text aber sehr präzise die *Sache*, die Haltung der ἀπιστία gegenüber der religiösen Tradition. Mit dem Begrapschen als der niedrigsten, weil körperlichsten Erkenntnisform tritt der religiöse Skeptiker⁷² dem Göttlichen entgegen.

Dass das Phänomen an dieser Stelle gar nicht terminologisch auf den Begriff gebracht werden muss, zeigt, dass es im Denken und in der Theologie Plutarchs noch viel grundsätzlicher verankert ist, als die Belege zu πίστις κτλ. vermuten lassen.

Hier schließt eine Passage aus dem *Amatorius* an (am. 756A–D), wo gleich zweimal ἄπτεσθαι für eine Haltung verwendet wird, die sich an der göttlichen Wahrheit im Sinne der traditionellen Überzeugung im Bereich der Rede von den Göttern zu vergreifen versucht, eine Haltung, die hier als σοφιστικὴ πείρα, als „sophistische Prüfung“, bezeichnet wird. Die Passage erscheint in jener Schrift, die anlässlich der Hochzeit Plutarchs ein Preislied auf den Eros singt und diesen – in markantem Gegensatz zu seiner Rolle in Platons Symposium – in den Rang eines Gottes erhebt.

⁷¹ de def. or. 409E–F: Zwei Adler oder Schwäne seien einmal, so erzählt dieser alte Mythos (μυθολογοῦσιν), von den Enden der Erde losgeflogen und hätten sich in Delphi bei dem sogenannten Nabel der Welt getroffen.

⁷² Der religiöse ist grundsätzlich zu unterscheiden von einem erkenntnistheoretischen Skeptiker. Die mangelnde Unterscheidung hat hier zu viel Verwirrung geführt. Plutarch kritisiert heftig eine Haltung religiöser Skepsis, der es an Respekt für die überkommenen Weisheitstraditionen mangelt. Erkenntnistheoretisch dagegen ist er selbst ein Erbe der skeptischen Tradition: Ein Zugang zur transzendenten Wahrheit (des Göttlich-Intelligiblen) ist dem Menschen verschlossen. Gerade dieser Rückgriff auf die erkenntnistheoretische Skepsis legitimiert nach Plutarch den philosophischen Rekurs auf die religiöse Tradition; als von Gott selbst der Welt eingezeichnete und von den Vätern übermittelte Weisheit ist sie der zuverlässigste und letztlich einzig mögliche Zugang zur Wahrheit. Zu Plutarchs Verhältnis zur erkenntnistheoretischen Skepsis vgl. J. OPSOMER, In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism, Brüssel 1998, zu Skepsis und Religion insbesondere die ausgezeichnete Darstellung in 171–186.

Da rührst du, wie mir scheint, ein großes und heikles Thema, lieber Pemptides, – oder noch mehr: Du verrückst den unverrückbaren Kern des Glaubens an die Götter (τῆς περὶ θεῶν δόξης), den wir hegen, indem du für jeden einzelnen Gott Rechtfertigung und Existenznachweis verlangst. Es genügt aber die von den Vätern ererbte alte Überzeugung (ἡ πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις); über sie hinaus kann niemand einen klareren Beweis (τεκμήριον ἐναργέστερον) geben und entdecken,

„selbst wenn das Argument von feinstem Geist erdacht“.

Dies ist ein gemeinsames Fundament, eine Basis, die aller Frömmigkeit zugrunde liegt. Wenn ihre Festigkeit und Verbindlichkeit nur an einer Stelle gestört wird und ins Wanken gerät, wird sie überall brüchig und zweifelhaft...

... dieser Gott [Eros] ist nicht zu sehen, sondern nur mit dem Glauben zu erfassen (δοξαστός) als einer unter den ganz alten.⁷³

Diesmal steht die göttliche Natur eines Einzelgottes, des Eros, auf dem Prüfstand, die einer der Gesprächspartner in Frage stellt. Die Haltung religiöser Skepsis, die er damit an den Tag legt, betrifft indes, so macht Plutarch deutlich, das Göttliche insgesamt. Das Tragödienzitat aus Euripides Bacchien, also von *dem* großen Rationalisten unter den Tragikern soll zeigen: Sophistischem Klügeln muss der Erfolg versagt bleiben, weil die menschliche Rationalität hier in einen Bereich vordringt, der ihr notwendigerweise verschlossen ist; es rüttelt aber an den Grundfesten, auf die sich Leben allein gründen kann.⁷⁴ Solche sophistische Prüfung versagt der Gottheit bzw. der religiösen Tradition, die von ihr erzählt, den Glauben, wie die Verben am Ende von am. 756D zeigen, die aus dem Bereich der Gerichtssprache stammen:

Wollte man für jeden einzelnen von ihnen einen Nachweis (τεκμήριον) verlangen, würde man alles Heilige antasten und jeden Altar einer kritischen Prüfung unterziehen (σοφιστικὴν ἐπάγων πείραν), so dass keiner von Verdächtigungen und Untersuchungen verschont bliebe (ἄσυκοφάντητον οὐδ' ἄβασάνιστον).⁷⁵

Ein Verleumden (συκοφαντεῖν) im Sinne eines grundsätzlichen In-Frage-Stellens und eine Untersuchung (βασανίζειν) und Prüfung mit der sich selbst absolut setzenden Vernunft der Sophisten (σοφιστικὴ πείρα), das kommt, wie wir bereits gesehen hatten, einem unangemessenen Betatschen des Heiligen gleich.⁷⁶

⁷³ Übers. Görgemanns (mit gewissen Änderungen).

⁷⁴ In den Bacchien führt solches frevlerische Eindringen in den Bereich Gottes (dort des Dionysos) ins Verderben.

⁷⁵ ὃν ἂν περὶ ἐκάστου τεκμήριον ἀπαιτῆς, παντὸς ἀπτόμενος ἱεροῦ καὶ παντὶ βωμῶ σοφιστικὴν ἐπάγων πείραν, οὐδέν' ἄσυκοφάντητον οὐδ' ἄβασάνιστον ἀπολείμεις (am. 756D).

⁷⁶ Dass freilich ein körperlicher Zugang zur Wahrheit Gottes auch positiv mit dem Aspekt der Berührung verbunden werden kann, zeigt die johanneische Thomasperikope ebenso wie die Metapher der Berührung in Apg 17,27; diese positive Wertung befindet sich völlig im Einklang mit der religiösen Ästhetik Plutarchs. Positiv zu beurteilen ist der körperliche Zugang aus der Sicht Plutarchs dann, wenn er auf einer Hermeneutik des

Ist das eine Absage an Denken und rationale Prüfung? Oder gleich an das (philosophische) Denken insgesamt? Keineswegs. Es geht vielmehr um eine Begrenzung der Möglichkeiten und des Geltungsbereichs immanent-menschlicher Rationalität; ihr sind im Bereich des Göttlichen Aussagen mit letzter Gewissheit grundsätzlich nicht möglich, „und sei das Argument auch von noch so feinem Geist erdacht“ (am. 756B). Gewissermaßen wie Baron Münchhausen müsste sich der Mensch selbst am Schopf aus dem Schlamm seiner irdischen Existenz herausziehen.

3.6 Glauben ist mehr nützlich als Aberglauben schädlich: Augenlicht und Augenkrankheit

Religiöser Glaube, dies wurde bereits aus dem Vorhergehenden deutlich, ist nicht durch eine eindeutige Trennlinie vom Aberglauben abzugrenzen. Hatte Plutarch wahre Frömmigkeit bereits in *De superstitione* ins Spannungsfeld von Unglauben und Aberglauben eingeordnet, so nimmt er dieses Thema in der antiepikeureischen Schrift *Non posse suaviter vivi* auf, wo er sich mit der Lustethik Epikurs auseinandersetzt unter der (natürlich schon polemisch formulierten) Frage, ob man nach den Lebensmaximen Epikurs ein angenehmes, lustvolles Leben führen könne. In seiner Diskussion der Frage macht Plutarch deutlich, welche positive Bedeutung er dem religiösen Glauben selbst angesichts der Gefahr des Aberglaubens beimisst. Plutarch argumentiert erneut gegen die epikureische Aufklärung, die zur Vermeidung einer schädlichen Götterfurcht gleich jeglichen Glauben an Götter aufgibt.⁷⁷ In der Einschätzung der δεισιδαιμονία als etwas Schädlichem und Hinderlichem stimmt er dabei durchaus mit den Epikureern überein. Plutarch illustriert seinen Punkt mit einem medizinischen Vergleich:

Denn es ist besser, dass unser Bild von den Göttern (τῆ περι θεῶν δόξη) ein wenig emotionale Scheu und Furcht beigemischt enthält, als dass wir, um dies zu vermeiden, uns keinerlei Hoffnung auf ihre Gunst, keinerlei Zuversicht im Glück, keine Möglichkeit der Zuflucht zu den Göttern im Unglück mehr übriglassen.

Zweifellos müssen wir von unserem Bild von den Göttern alle abergläubische Götterfurcht abheben wie einen schädlichen Augenbelag. Sollte sich das aber als unmöglich erweisen, so darf man den Glauben (τὴν πίστιν) weder ausschlagen noch blind machen, den die meisten über die Götter hegen (*Non posse* 1101B–C).⁷⁸

Einverständnis fußt und nicht, wie bei Epimenides, auf einer Selbstüberschätzung menschlicher Rationalität.

⁷⁷ Jedenfalls den Glauben an solche Götter, die sich um die Welt kümmern.

⁷⁸ βέλτιον γὰρ ἐνυπάρχειν τι καὶ συγκεκριᾶσθαι τῆ περι θεῶν δόξη κοινὸν αἰδοῦς καὶ φόβου πάθος, ἢ που τοῦτο φεύγοντας μήτ' ἐλπίδα μήτε χάριν ἑαυτοῖς μήτε θάρσος ἀγαθῶν παρόντων μήτε τινὰ δυστυχοῦσιν ἀποστροφήν πρὸς τὸ θεῖον ἐναπολείπεσθαι. Δεῖ μὲν γὰρ ἀμέλει τῆς περι θεῶν δόξης ὥσπερ ὄψεως λήμην ἀφαιρεῖν τὴν δεισιδαιμονίαν· εἰ

Wie immer das gemeinte Phänomen medizingeschichtlich genau zu verorten ist, bei der λήμη handelt es sich jedenfalls um ein schädliches oder mindestens störendes Sekret, das sich in den Augen sammelt oder sie verklebt und so die Sicht behindert.⁷⁹

Wieder erscheinen hier δόξα περι θεῶν und πίστις als Parallelbegriffe. Mit der Formulierung τὴν πίστιν ἣν οἱ πλεῖστοι περι θεῶν ἔχουσιν spricht Plutarch weder von einem philosophisch geklärten Gottesverständnis, noch von einer beliebigen Meinung der Volksmassen, sondern vom *consensus omnium*, dem selbstverständlichen, von den Vätern überkommenen Glauben an das Göttliche. Der Vergleich der *deisidaimonia* mit einer Augenkrankheit⁸⁰ ist besonders interessant, weil er im Umkehrschluss eine Aussage enthält über das Organ, das von der *deisidaimonia* befallen wird: Der Götterglaube wird indirekt mit einem Auge verglichen. Das Bild dürfte kaum zufällig gewählt sein. Durch den Vergleich wird dem Glauben zunächst eine erkenntnistheoretische Bedeutung zugewiesen: Er macht es möglich, mit dem Göttlichen das tiefere Wesen der Welt zu erblicken! Damit kommt ihm zugleich eine Würde und Bedeutung für das individuelle Leben zu, die derjenigen des Auges entspricht.

4. Fazit

Wir fassen zusammen mit Blick auf die beiden Bedeutungsaspekte von *pistis*, die bereits im Titel dieses Beitrags genannt waren: Religiöse Tradition und individueller Glaube.

1. *Pistis* erscheint in Plutarchs religiöser Philosophie zunächst material zur Bezeichnung der „Glaubensüberlieferung der Väter“ (am. 756A–B), wie sie sich in Mythen und Riten, in Sprüchen von Weisen und Dichtern, in Gleichnissen, in Riten, Mythen, Ikonographie und Etymologie sowie weiteren Traditionen der gelebten Religion verdichten. Diese Glaubensüberzeugungen der Väter bilden – neben der Philosophie Platons – eine autoritative Grundlage und Begründungsinstanz philosophischer Wahr-

δὲ τοῦτ' ἀδύνατον, μὴ συνεκκόπτειν μηδὲ τυφλοῦν τὴν πίστιν, ἣν οἱ πλεῖστοι περι θεῶν ἔχουσιν.

⁷⁹ Vgl. z.B. Galen, *Quod animi mores* 4,788,18; Aetius, *Iatricorum liber* 7,44 u.a. Zur metaphorischen Verwendung vgl. das Diktum des Perikles, man müsse Aigina vom Piräus wegwischen wie einen Belag aus den Augen (bei Plutarch: *Per.* 8,7; *Demetr.* 1,2; *Praecepta gerendae reipublicae* 803A), sowie z.B. Plotin, *enn.* 1,6,9; Synesius, *De insomniis* 6,136C; Gregor von Nyssa, *c. Eun.* 2,1,22 (von der ἀσέβεια); Gregor von Nazianz, *De moderatione in disputando* 36,208; Johannes Chrysostomus, in *Joh.* 59,148 (Zusammenhang der Erkenntnis Gottes).

⁸⁰ Vgl. *Is.* 359F–360A: blind machen; das gilt gerade von der δεισιδαιμονία, die wie eine Augenkrankheit ist.

heitssuche. Diese ist notwendig, weil dem Menschen aufgrund seiner körperlichen Verfasstheit ein unmittelbarer Zugang zur Wahrheit entzogen ist. Die religiöse Tradition ist legitimiert durch ihr Alter und ihre allgemeine Akzeptanz (*consensus omnium*), also von einem allgemeinen Gottesverständnis (δόξα περί θεῶν). In Plutarchs Oeuvre findet diese Hermeneutik breiten Ausdruck in seiner philosophischen Deutung unterschiedlichster Elemente gelebter religiöser Tradition.

2. πίστις/πιστεύειν charakterisiert andererseits die persönliche Haltung des grundsätzlichen Vertrauens in diese religiöse Tradition und die entsprechende Hermeneutik; wird hier ein Stück in Frage gestellt, so drohen nach Plutarch die Fundamente des Götterglaubens insgesamt ins Wanken zu geraten. Die entgegengesetzte Haltung wäre als ἀπιστεῖν oder gar als μάχεσθαι πρὸς τὸν θεόν zu qualifizieren. Von einem solchen Vertrauen auf die verlässlichen und heilsamen Traditionen ist indes eine unreflektierte Angst vor dem Göttlichen (δεισιδαιμονία) abzuheben, also ein unreflektierter Glaube an religiöse Phänomene und Theologumena, die dem überlieferten Gottesbegriff gerade widersprechen und den Menschen gefangenhalten, anstatt ihn zu befreien; sie ist nicht nur für die Psyche des Einzelnen schädlich, sondern auch theologisch anstößig.⁸¹ Diese Haltung des Vertrauens auf das Göttliche (oder Gott) impliziert eine entsprechende Ethik (ὁμοίωςις θεῷ; ἔπεσθαι θεῷ) – und eine Hoffnung im Leben und über das Leben hinaus.

Aus dem Gesagten folgt:

3. Es lässt sich bei Plutarchs Verwendung des Begriffes πίστις nicht ein religiös-nichtphilosophischer Glauben von philosophischer Rationalität abheben in der Form, dass religiöse Überzeugungen einseitig durch philosophische Rationalisierung vertieft und bestärkt würden. Es geht vielmehr um die Begründungszusammenhänge jedweder Rationalität. Auf der Grundlage und zugleich in Überwindung skeptischer Erkenntniskritik erscheint die religiös-altväterliche Tradition, die sich der Initiative des den Menschen in seiner Wahrheitssuche anleitenden Gottes verdankt, als einzig möglicher Ausgangspunkt letzter Aussagen und damit individueller Gewissheit über das Göttliche und die ihm entsprechende Wahrheit. Solche Aussagen müssen sich freilich immer im Zusammenhang einer (an den Aussagen Platons orientierten) philosophischen Deutung der religiösen Tradition verstehen.

Diese religiös-philosophische Hermeneutik wird von Plutarch an verschiedenen Stellen theologisch darin begründet, dass die Gottheit nicht nur den Inbegriff der Wahrheit in sich trägt, sondern dass sie selbst ihre Wahrheit in die religiöse Tradition hineingegeben hat (in den Symbolen der

⁸¹ Wenn etwa Götter fälschlicherweise als schadenbringend angesehen werden; De superstitione 170F.

Tradition, in der Inspiration der Pythia u.ä.). Das freilich wird axiomatisch vorausgesetzt und kann nicht eigens begründet werden.⁸² Vielmehr steht der Wahrheitsanspruch göttlich-offenbarter Wahrheit jeder menschlichen Rationalität gerade gegenüber und stellt diese, sofern sie sich dem Göttlich-Überlieferten entgegenstellen will, radikal in Frage.

4. Für den religiösen Philosophen ist Religion damit in ihrem Wesen rational, ja sie repräsentiert – richtig verstanden und gedeutet – sogar die höchste Form der Rationalität. Es geht also nicht um einen Gegensatz und auch nicht um bloße Apologetik. Vielmehr fordert die religiöse Philosophie bloß immanente Begründungen der Rationalität hermeneutisch heraus. Hier scheint mir eine tiefe Übereinstimmung mit der religiösen Hermeneutik des Paulus zu liegen, wie sie Paulus in 1Kor 1–2 im Gegensatz zu immanent-menschlicher Rationalität etabliert.⁸³ Die ägyptische Mythologie handelt gemäß der platonischen Interpretation Plutarchs bildhaft davon, wie die Rationalität Gottes zur Grundlage menschlicher Erkenntnis wird: Osiris, der göttliche Logos, so erzählt der Mythos in *De Iside et Osiride*, wird in die wahrnehmbare Welt hinein zersplittert und muss deshalb von Isis, dem menschlichen Erkenntnisstreben, aus Liebe wieder zu einem Gesamtbild zusammengesetzt werden. Strukturell ganz ähnlich deutet der Prolog des Johannesevangeliums Christus platonisierend als den fleischgewordenen göttlichen Logos, der die Wahrheit des schlechthin jenseitigen Gottes, den keiner jemals gesehen hat (Joh 1,18), unter den Bedingungen der Welt Gottes gegenwärtig erkennbar macht und so menschliche Erkenntnis im eigentlichen Sinn erst ermöglicht. Man könnte wohl kaum die Grundlegung der Rationalität in religiöser Tradition mehr betonen als dies in solchen Formulierungen geschieht.

5. Für Plutarch gibt es nur eine Form des Religiösen, die der *ratio* entgegengesetzt ist (jenseits des Atheismus, den er sowohl Epikureern als auch Stoikern vorwirft): eben die *deisidaimonia*, der er eine eigene Schrift gewidmet hat. Sie ist, wie wir gesehen haben, eine Form des Götterglaubens, die sich nicht an den vernünftigen Vorgaben der religiösen wie der philosophischen Tradition orientiert, nicht eigentlich Aberglaube, sondern eine verfehlte, gottlose Furcht vor dem Göttlichen.

6. In seiner Hermeneutik, die eine Trennung zwischen religiöser und philosophischer Argumentation zu überwinden sucht, insofern sie die

⁸² Dies wird bei Plutarch auch verschiedentlich ausbalanciert mit einer immanenten Erklärungsmöglichkeit, dass nämlich die Weisen der Vorzeit ihre Weisheit in den Symbolen niedergelegt haben (so am Anfang von *De E apud Delphos*) oder aber, dass die Einführung bestimmter Symbolsysteme durchaus auch politisch instrumentalisiert wurde (so bereits durch den legendären Gesetzgeber Numa; vgl. Num. 8).

⁸³ Und auch mit der religiösen Hermeneutik Philos, die von ihrem Anspruch her in dieselbe Richtung geht.

Gottheit als Hort und Quelle jeglicher Wahrheit behauptet, scheint mir ein wesentlicher Punkt zu sein, in dem Plutarch als strukturelle Parallele zum frühchristlichen Denken dienen kann. Als „Antiphilosophie“ könnte diese religiöse Hermeneutik des paganen Philosophen und Lehrers, die sich wie diejenige des Apostels im Begriff der πίστις bündelt, allenfalls insofern bezeichnet werden, als sie den Kategorien rein immanent-logischer Wahrheitssuche vor dem Hintergrund der Überlegungen der akademischen Skepsis und auf der Basis platonischer Philosophie die einzig als Begründungsinstanz geeignete Wahrheit Gottes gegenüberstellt. Die Umwertung des Philosophiebegriffs, die damit zusammenhängt, findet sich schon bei Paulus in 1Kor 1–2 und bereitet ähnliche Argumentationen bei den sog. Apologeten vor. Die von griechischer Sprache und griechischem Denken beeinflussten Schriften der frühesten Christenheit dienen sich dem griechisch-philosophischen Denken nicht nur an und versuchen, sich verständlich zu machen, sondern setzen einer Weisheitssuche, die menschliche Erkenntnis zum Maßstab macht, ihre Hermeneutik der religiösen Tradition entgegen. Selbstbewusst und nicht nur apologetisch begeben sie sich auf diese Argumentationslinie, und konnten damit durchaus, im Gegensatz zu den Thesen Badiou, auf Erfolg auch bei den „Griechen“, mindestens bei den Vertretern einer religiösen Philosophie hoffen. Freilich: Die Wahrheit, die in der religiösen Tradition mit ihren vielfältigen Momenten gegenwärtig ist, erschließt sich erst in einer philosophischen Deutung. Darin ist sich Plutarch ganz einig mit Philo sowie später mit Klemens und Origenes.

