

# Philosophische Lebensform, Erkenntnis und Erlösung

## || Zu Grundlagen und Entstehungsgeschichte der Gnosis

VON THOMAS HEINRICH STARK

Die Entstehung der Gnosis ist aus geistesgeschichtlicher und kulturtheoretischer Perspektive an bestimmte kulturelle Kontextbedingungen gebunden. Das Gegebensein dieser Kontextbedingungen in der hellenistischen Kultur der Spätantike, in der sich das gnostische Denken erstmals formiert, ist indes nicht allein ein historisches Phänomen, im Sinne einer singulären Erscheinung der Vergangenheit, sondern vielmehr kommt ihm paradigmatische Bedeutung zu. Die Gnosis stellt ein Grundmodell der Weltdeutung dar, das seit seinem ersten Auftreten in der Spätantike die gesamte europäische Geistesgeschichte begleitet und – je nach Region und Epoche mit je unterschiedlicher Intensität – partiell beeinflusst hat und weiterhin beeinflusst. Von einer Analyse der Entstehungsgeschichte der Gnosis in der Spätantike kann man sich, aufgrund ihrer paradigmatischen Bedeutung, auch einen Aufschluß über die systematischen Zusammenhänge des gnostischen Denkens erwarten, deren Grundstruktur in der Entwicklung des gnostischen Denkens im Verlauf der Geistesgeschichte stets erhalten blieb.

### 1. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen der Gnosis

Die mittelmeerische Kultur der Antike ist in ihrem Ursprung – wie zunächst jede Kultur – durch mythische Weltdeutungen bestimmt, die auch die Organisation der in dieser Kultur möglichen Lebensformen regelt. Die Überwindung der mythischen Weltdeutung erfolgt auf dem Feld der Religion, d. h., sie ist durch im weitesten Sinne mystisch-religiöse Erfahrungen bedingt, die sich im Umgang mit dem Sakralen einstellen und die die mythische Weltdeutung als diesen Erfahrungen unangemessen erscheinen lassen.<sup>1</sup> Die Überwindung des Mythos findet in der griechischen Antike, wiewohl sie auch hier originär religiösen Ursprungs ist, ihren Niederschlag nicht in der Religion als symbolischer Form, also nicht in genuin religiösen Ausdrucksformen wie dem Kult, sondern vor allem in den Weisheitslehren der sich zu dieser Zeit als neue geistige Kraft formierenden Philosophie, die in der Figur des (Platonischen) Sokrates ihren ersten Höhepunkt erreicht und ihr bleibendes Leitbild erhält.

<sup>1</sup> Vgl. T. Stark, Religion als Überwindung des Mythos. Anmerkungen zu einem Aspekt der Kulturphilosophie Ernst Cassirers, in: W. Vögele, „Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander“. Ernst Cassirers Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz, Loccum 1999, 150–166; sowie: T. Stark, Symbol, Bedeutung, Transzendenz. Der Religionsbegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers, Würzburg 1997, 423–511 u. 664–668 (im folgenden zitiert als: Stark, Symbol).

Indem die Überwindung des Mythos in der griechischen Antike ihre kulturell-objektive Manifestation nicht auf dem Feld der praktischen Religionsausübung erfährt, sondern auf dem theoretischen Feld der philosophischen Weisheitslehre, fallen der Philosophie nunmehr Aufgaben zu, die vormals der Religion (als in der mythischen Kultur integrierter symbolischer Form) zugeordnet waren. Der Philosophie obliegt (in der Sichtweise des Philosophen) nicht nur die Konstitution einer umfassenden, auch religiöse Aspekte einschließenden Weltdeutung, sondern ebenso die umfassende Formung des menschlichen Lebens. Die philosophische Weisheitslehre, die in ihren Ursprüngen eine noch ungeschiedene Einheit mit der Theologie bildete, beerbt also die mythische Religion auch hinsichtlich ihrer das Leben ordnenden und leitenden Kraft. Im Hinblick auf die Bewältigung all jener Aufgaben, die der philosophischen Weisheitslehre zugewiesen werden, stehen derselben naturgemäß lediglich ihre eigenen Mittel und Methoden zur Verfügung. Was die Organisation der Lebensform angeht, bedient sich die Philosophie – als eine Form der geistigen Betätigung – folglich der Methode der geistigen Übungen.<sup>2</sup>

### 1.1 Sokrates: Die Philosophie als Weisheitslehre und Wissenschaft

Was die besondere Gestalt der angesprochenen geistigen Übungen sowie auch die aus denselben resultierenden Konsequenzen im Hinblick auf Lebensform und Weltbild anlangt, so gilt es, das spezifische Charakteristikum in den Blick zu nehmen, das die Weisheitslehre der griechischen Philosophie von anderen (etwa auch außereuropäischen) Weisheitslehren unterscheidet. Dieses Charakteristikum der Philosophie besteht in der Voraussetzung, „daß der Weg der Weisheit mit der Ausbildung von Wissen und gar Wissenschaft verbunden ist“, bzw. daß man Weisheit nur erlangt vermittels der Aneignung von „Wissen, das Wissenschaft ist oder zumindest zur Wissenschaft tendiert“<sup>3</sup>. Als Begründer dieser Form der Weisheitslehre kann Sokrates angesehen werden, der gleichfalls als Begründer der Wissenschaft gelten kann, allerdings nicht „in dem Sinne, daß er den Anfang mit dieser oder jener Wissenschaft gemacht hätte, sondern daß er den Anfang mit der Wissenschaftlichkeit von Wissen gemacht hat“<sup>4</sup>.

Das Kriterium für die Wissenschaftlichkeit von Wissen ist seine Begründung und diskursive Rechtfertigung. Nur methodisch begründetes und diskursiv rechtfertigbares Wissen ist Wissen im eigentlichen Sinn – im Unterschied zur bloßen Meinung. Sokrates wendet seine Methode wissenschaftlicher Wissensgewinnung – und hier entsteht der Brückenschlag zwischen

<sup>2</sup> Vgl. P. Hadot, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991, besonders 9–47; P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954.

<sup>3</sup> G. Böhme, *Weltweisheit Lebensform Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1994, 21 f.

<sup>4</sup> Ebd. 22.

Wissenschaft und Lebensform – insbesondere auch auf die Frage nach den menschlichen Tugenden und mithin nach dem Guten an. Dadurch setzt er bei seinen Gesprächspartnern einen Reflexionsprozeß in Gang, der in diesen überhaupt erst jene Urteilsfähigkeit wachruft, die nach Sokrates' Auffassung eine notwendige Voraussetzung wahrhaft tugendhaften Lebens darstellt. Eine Tugend und eine Lebensführung, welche sich an dieser Tugend ausrichtet, kann einem Menschen nur dann attestiert werden, wenn er um diese Tugend weiß, d. h., wenn er sie definieren, begründen und diskursiv rechtfertigen kann. Umgekehrt ist jemand aber auch erst dann als im eigentlichen Sinn als weise zu bezeichnen, wenn er seinem Wissen gemäß lebt, d. h., wenn er sein Leben an dem ausrichtet, was in jedem Prozeß der Wissensgewinnung das eigentliche und letzte Ziel darstellt, nämlich am Guten. Folglich ist die Sokratische Weisheit eine Verbindung von Wissen und Gutsein, oder, präziser formuliert: ein Gutsein, welches um das Wesen des Guten weiß.

Die Sokratische Weisheit ist also eine Haltung, die nicht bloß theoretisch angeeignet werden kann, sondern die gelebt werden will. Das Vorbild eines weisen Lebens ist wiederum Sokrates selbst, der bekanntlich nichts schriftlich hinterlassen, sondern seine Philosophie gelebt hat. Die von Sokrates begründete philosophische Lebensform zeichnet sich durch drei Charakteristika aus: (1) ein Leben in reflexiver Bewußtheit, die den Philosophen aus affektiv oder gesellschaftlich bedingter Befangenheit befreit und ihn seinen subjektiven Standpunkt überschreiten und jede Gegebenheit vor dem Hintergrund der Gesamtwirklichkeit beurteilen läßt; (2) die Leitung des Handelns durch eine innere Instanz (Seele, Wille, Vernunft, Ich), die in souveräner Weise über der Mannigfaltigkeit äußerer Antriebe steht und sich des Leibes als ihres Instrumentes bedient; (3) die Distanz gegenüber allem Irdisch-Weltlichen und den mit diesem verbundenen Zielen (Reichtum, Macht, Ruhm), zugunsten des reinen Strebens nach Weisheit; damit einhergehend die tendenzielle Verachtung des ‚normalen‘ Lebens, der Leute, die es leben, sowie der Leiblichkeit.<sup>5</sup>

### 1.2 Die Philosophische Lebensform

Vermittlung und Pflege der philosophischen Lebensform setzen einen sie ermöglichenden lebensweltlichen Kontext voraus, der, um der Wirksamkeit der pädagogischen Vermittlung sowie der sich aus ihr ergebenden Traditionsbildung willen, nach institutioneller Verfaßtheit verlangt. Die die Vermittlung und Pflege der philosophischen Lebensform ermöglichende Institution ist die Philosophenschule. Die seit der Periode der attischen Philosophie gebräuchliche Institution der Philosophenschule kann jedoch auf sehr viel ältere Vorbilder zurückgreifen. Hier wäre vor allem an die reli-

<sup>5</sup> Zu Sokrates als Leitfigur, vgl. *Böhme*, *Weltweisheit Lebensform Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1994, 22–26; *ders.*, *Der Typ Sokrates*, Frankfurt am Main 1988.

göse Lebensgemeinschaft des Pythagoreer-Bundes zu erinnern. Bezüglich des Pythagoreismus gilt, daß dieser „ursprünglich keineswegs rein theoretische, sondern wesentlich ‚praktische‘ Ziele verfolgte. Der Pythagoreische Bund war eine Lebensgemeinschaft, keine Lehrgemeinschaft – ein Verband, der seinen Mitgliedern nicht irgendwelche wissenschaftlichen Kenntnisse vermitteln, sondern der ihnen einen bestimmten religiösen und ethischen Heilsweg weisen wollte. So tragen auch alle Lehren, die wir mit einiger Sicherheit auf Pythagoras selbst zurückführen können, durchaus diesen sittlich-religiösen Grundcharakter.“ Die pythagoreische Lebensform, die durch asketische Vorschriften (etwa hinsichtlich der Kleidung und der Speisen) bestimmt ist, weist insgesamt den Charakter einer monastischen Lebensform auf, in der die theoretische Betätigung nur einen Einzelaspekt unter anderen darstellt. Alle Aspekte dieser einheitlich gestalteten Lebensform, einschließlich des theoretischen, erhalten ihren Sinn aus dem bestimmenden Kontext religiöser Existenz. „So erwächst aus der Forderung der sakralen und rituellen Reinigung der Grundgedanke des reinen Wissens. Wie in diesem Begriff des ‚Reinen‘ [...] sich die beiden Sphären des Religiösen und des Logischen berühren und wie sie sich miteinander durchdringen – das läßt sich in der Darstellung des Platonischen *Phaedon*, der am meisten von der echten Pythagoreischen Gedankenstimmung bewahrt hat, noch unmittelbar erkennen und nachfühlen.“<sup>6</sup> Im Streben nach dem reinen Denken und Wissen reflektiert sich das Streben nach dem reinen Leben. Die Reflexion des Denkens auf sich selbst sowie dessen logisch-diskursive Klärung fußt also nicht allein auf bestimmten, eher theoretische Aspekte der Weltbewältigung betreffenden religionsgeschichtlichen Voraussetzungen (etwa der Überwindung des magisch-mythischen Zahlenverständnisses<sup>7</sup>), sondern ist seinem motivationalen Ursprung nach durch die spezifischen Implikationen einer religiösen Lebensform bedingt.

Der Platonische Sokrates lebt noch aus einem originären (von magisch-mythischen Implikationen weitgehend gereinigten) religiösen Impetus. Die Zeit nach Sokrates ist jedoch geprägt durch ein stetiges Auseinanderdriften von philosophischer Rationalität und objektiver Religion. Die Inhalte der altgriechischen Religion, auf die Platon noch anspielt und deren er sich mit

<sup>6</sup> E. Cassirer, *Philosophie der Griechen von den Anfängen bis zu Platon*, in: *M. Dessoir*, *Lehrbuch der Philosophie*, Berlin 1925, 27f. Für die Pythagoreer war die Zahl der stofflose ideale Grund der Wirklichkeit. In der Reflexion auf die Zahl rein als solche, d. h. unabhängig von ihrer lebenspraktischen Anwendbarkeit, entwickelten sie eine Mathematik als reine Geometrie und reine Arithmetik. „Und mit diesem Schritt war nun auch ein neuer universeller und allumfassender Begriff der ‚Philosophie‘ als *Wissenschaft* erreicht“ (a. a. O., 29). Bezüglich des Zusammenhangs zwischen Reinheit des Geistes und Reinheit des Lebens bei Xenophanes und Empedokles, vgl. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens*, Stuttgart 1940, 122 (einschl. Anm. 80). Nestle zeigt ferner, wie die Ablehnung der Magie und die gleichzeitige wissenschaftliche Erforschung der Natur und ihrer Gesetzmäßigkeiten bei Hippokrates in der Ehrfurcht vor dem Göttlichen motiviert ist, das sich nicht durch Magie bezwingen, wohl aber aus der Gesetzmäßigkeit der Natur erkennen läßt (a. a. O., 245 f.).

<sup>7</sup> Vgl. Stark, *Symbol*, 487–490.

einer gewissen Selbstverständlichkeit in einer bestimmten metaphorischen Weise bedient,<sup>8</sup> werden immer deutlicher als mit einer philosophischen Rationalität Platonischer Provenienz schlechterdings inkompatibel durchschaut. Hierdurch entsteht in der griechischen Kultur ein unüberbrückbarer Hiatus zwischen öffentlicher religiöser Praxis einerseits und metaphysisch-religionsphilosophischer bzw. theologischer Spekulation andererseits. Allein der letztgenannte Komplex, der unter dem Begriff der *theologia naturalis* zusammengefaßt werden kann, genügt dem philosophischen Wahrheitsanspruch. Die seit Marcus Terentius Varro von der *theologia naturalis* zu unterscheidende *theologia civilis* und *theologia mythica* dienen lediglich der Aufrechterhaltung der Staatsraison, d. h. der Legitimation des seinerseits die politische Ordnung legitimierenden Staatskultes, was deren Ansprüche jedoch um so unaufgebbarer macht. Die aus der Gegenüberstellung einer wahrheitsfähigen philosophischen Theologie einerseits und einer nicht wahrheitsfähigen, jedoch die Gesellschaftsordnung sichernden praktischen Theologie und Kultpraxis andererseits resultierende Spannung trägt erheblich zur Erosion der antiken Kultur bei.<sup>9</sup>

### 1.3 Philosophie als Therapie versus Philosophie als Seel-Sorge

Die das geistige Klima der spätantiken Kultur im wesentlichen bestimmenden Philosophenschulen der Stoa und des Epikureismus reagieren auf die weltanschauliche Krise ihrer Zeit, indem sie die Religion durch Therapie ersetzen. Während die hergebrachte Religion einerseits (aufgrund ihrer Unglaubwürdigkeit) als existentielle Entlastungsstrategie für gebildete Schichten nicht mehr in Frage kommt, und andererseits noch immer im herrschenden Bewußtsein verankerte Reste der alten Religion (aufgrund des aus ihr resultierenden Aberglaubens) angsterzeugend und damit belastend wirken, versprechen die vermittels geistiger Übungen das menschliche Leben in therapeutischer Weise formenden Philosophenschulen eine zeitgemäße Entlastungsstrategie zu bieten, die eine Entlastung von der Religion mit einschließt. Stoa und Epikureismus kommen darin überein, daß sie den Menschen dazu aufrufen, ausschließlich sehr bescheidene Wünsche zu hegen und sich auf der Basis dieser bescheidenen Wünsche zu seines eigenen Glückes Schmied zu machen. Als Resultat der von ihnen empfohlenen therapeutischen Übungen stellen sie dem Menschen die Erlangung eines klaren Bewußtseins seiner selbst, inneren Frieden, innere Freiheit sowie die wahre Sicht der Welt in Aussicht.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Vgl. meine Ausführungen zum Begriff der „eikotes mythoi“ bei Platon und zu seiner Funktion in der Platonischen Ontologie, in: *Stark*, *Symbol*, 185–194.

<sup>9</sup> Vgl. *J. Stiglmayr*, Mannigfache Bedeutung von „Theologie“ und „Theologen“, in: *ThGl* 11 (1919), 296–309; *J. Ratzinger*, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, München/Zürich 1960.

<sup>10</sup> *P. Hadot*, *Philosophie als Lebensform*, Berlin 1991, 15–23, 180.

Die Stoa empfiehlt dem Menschen eine ständige geistige Anspannung und Wachsamkeit sowie die Ergebenheit dem Schicksal gegenüber. Als Quelle allen Unglücks betrachtet die Stoa das menschliche Bestreben, Güter zu erwerben und zu erhalten. Demgegenüber empfiehlt sie dem Menschen, nur das anzustreben, was er aus eigener Kraft erreichen kann, und nur jene Übel zu meiden, die er aus eigener Kraft vermeiden kann. Das einzige indes, was von der Willensfreiheit des Menschen abhängt und folglich in seiner Macht steht, ist das in moralischer Hinsicht Gute und Schlechte. Alle übrigen Gegebenheiten und Ereignisse sind das Ergebnis der sich menschlichen Einflusses entziehenden Natur und des in dieser wirkenden Prinzips der kausalen Determination. Gegenüber allem Naturgegebenen, nicht von seiner Willenskraft Abhängenden, hat der Mensch jedoch die leidenschaftslose Haltung „stoischer“ Gleichgültigkeit einzunehmen. Die Gleichgültigkeit gegenüber allem Unheil erlangt der Stoiker dadurch, daß er es – indem es nicht von seinem Willen abhängt – als ein ihn eigentlich nicht betreffendes deklariert und sich darüber hinaus alles mögliche Unheil beständig vor Augen hält, so daß er bei dessen allfälligem Auftreten nicht mehr davon überrascht wird. Da ferner alle (den Menschen lediglich verwirrenden) Leidenschaften aus einer Ausrichtung auf Vergangenheit und Zukunft resultieren, empfiehlt sich eine ausschließliche Konzentration auf den kleinsten gegenwärtigen Augenblick, um schließlich – von dieser ausgehend – zu einer Art kosmischem Bewußtsein zu gelangen, d. h. sich in einer die Individualität aufhebenden Weise in den von der „Allvernunft“ belebten Kosmos einzufühlen und maßnehmend am allumfassenden Gesetz des Kosmos jeden Augenblick seines Daseins gutzuheißen.

Den Ausgangspunkt des Epikureismus bildet, im Gegensatz zur stoischen Angespanntheit, das therapeutische Streben nach Entspannung. Die Ursache des menschlichen Unglücks bilden unbegründete Ängste und unbefriedigte Begierden. Der Beseitigung der Angst dient die epikureische Physik. Dieser zufolge braucht man die Götter nicht zu fürchten, da sie keinerlei Einfluß auf den Lauf der Welt haben. Die Gegebenheiten in Welt und Geschichte sind vielmehr durch das Deutungsmuster eines atomistischen Naturalismus vollständig zu erklären. Diesem Deutungsmuster zufolge braucht der Mensch auch den Tod nicht zu fürchten, da der Tod vollständige Auflösung bedeutet und mithin kein Bestandteil des menschlichen Lebens ist. Die durch physikalische Erörterungen von der Gottes- und Todesfurcht befreite Seele wird sodann durch die epikureische Ethik dazu angeleitet, sich von solchen Begierden zu befreien, die nicht befriedigt werden können. Der Epikureismus unterscheidet zwischen Begierden, die natürlich und notwendig, solchen, die natürlich, aber nicht notwendig, und schließlich solchen, die weder natürlich noch notwendig sind und empfiehlt, lediglich die erstgenannten zu befriedigen, hingegen auf die Befriedigung der letztgenannten und möglichst auch der zweitgenannten zu verzichten. Die maßvolle Bedürfnisbefriedigung sowie die Konzentration auf

den gegenwärtigen Augenblick, in dem sie erfolgt, führt zu jener entspannten Heiterkeit, die das Ziel der epikureischen Therapie bildet. Was den Umgang mit dem unvermeidlicherweise auftretenden Übel und Unheil anlangt, so verfolgt der Epikureismus im Gegensatz zur Stoa diesbezüglich eine Art von Verdrängungsstrategie. Statt sich durch die Imagination des Unheils auf dasselbe vorzubereiten, empfiehlt dieser, die Vorstellungskraft auf Augenblicke der Freude zu richten. Die epikureische Heiterkeit führt zur Dankbarkeit gegenüber der Natur und mündet schließlich, wie auch die stoische Lebensform, in eine Auflösung des Individuums im Kosmos, die im Epikureismus durch die Meditation der Grenzenlosigkeit des Kosmos, sowie seiner Entstehung und Auflösung vermittelt ist.

Die philosophische Praxis der spätantiken Philosophenschulen knüpft einerseits an die sokratische Tradition an, unterscheidet sich von dieser jedoch deutlich hinsichtlich der metaphysischen Grundkonzeption. Auch Sokrates hatte die Absicht verfolgt, nicht lediglich theoretisches Wissen zu vermitteln, sondern das Leben der Menschen zu formen. Das Welt- und Menschenbild, an dem sich die sokratische Lebensformung orientierte, war jedoch in mancher Hinsicht dem Welt- und Menschenbild der Stoa und des Epikureismus geradezu entgegengesetzt. Hier ist an erster Stelle die sokratische Stellung zur Religion zu nennen. Die (bereits auf vorsokratische Traditionen zurückgreifende) Überwindung der magisch-mythischen Religiosität durch den Platonischen Sokrates ist bedingt durch die den magischen Immanentismus durchbrechende Bezugnahme auf ein transzendentes Göttliches, gegenüber welchem Sokrates sich zur Treue bis in den Tod verpflichtet fühlt. Die Sokratische Frontstellung gegen den altgriechischen Paganismus gründet also in einem explizit religiösen Motiv. Die nachsokratischen vorchristlichen Jahrhunderte haben jedoch keine konkrete Religiosität im Sinne einer kulturell objektivierten religiösen Lebensform gefunden, in der die spezifische religiöse Haltung des Sokrates hätte beheimatet werden können. Die konkrete Religionsausübung der hellenistischen Kultur bewegt sich in den Bahnen eines magisch-mythischen Paganismus, der durch Sokrates eigentlich bereits überwunden worden war. Stoa und Epikureismus ziehen aus der offenkundigen Diskrepanz zwischen philosophischer Theorie und religiöser Praxis die Konsequenz der Entwicklung einer philosophischen Praxis, die die Religion durch Therapie ersetzt, wobei die therapeutische philosophische Praxis die pagane Religion hinsichtlich ihres kosmischen Immanentismus beerbt.

Dieser Zusammenhang läßt sich insbesondere am Menschenbild verdeutlichen. Stoa und Epikureismus empfehlen dem Menschen die vergangenheits- und zukunftsvergessene Konzentration auf den jeweiligen Augenblick, der als Sprungbrett dient für die Erlangung eines kosmischen Denkens, in dem die Individualität in der All-Einheit des ewigen Kosmos aufgehoben wird. In striktem Gegensatz dazu geht es Sokrates nicht um eine Psycho-Therapie, die es dem Individuum ermöglicht, von sich selbst

entlastet in die kosmische „Allvernunft“ auszufließen, sondern um Seel-Sorge: Sokrates empfiehlt dem Menschen, eingedenk seines vergangenen Lebens und in Sorge um die Gestaltung seiner Zukunft, sich gottesfürchtig um das Heil seiner (höchst individuellen) unsterblichen Seele zu bekümmern, die sich nach dem Ende ihres Erdendaseins vor einem Lohn oder Strafe zuteilenden Gericht zu verantworten hat. Demzufolge findet sich bei Platon auch nirgends jene immanentistische Kosmos-Mystik der hellenistischen Therapeuten, wie sie noch im hohl tönenden Pathos des Bildungsbürgertums des 19. Jahrhunderts nachklingt. Bei aller Bewunderung für die Ordnung der Dinge gilt die Verehrung des Platonischen Sokrates letztlich allein dem göttlichen „Agathon“, das – so sehr die Dinge auf dasselbe hin transparent sind – die Dinge und den Kosmos um ein Unendliches übersteigt. Diese Ausrichtung auf das transzendente Göttliche ist es dann auch, die – aufgrund der theomorphen Konstitution des Menschenbildes<sup>11</sup> – die spezifische Gestalt des sokratischen Menschenbildes und der diesem Menschenbild angemessenen Lebensform bedingt. Die Sokratische Lebensform zielt nicht auf die (kosmische) Erlösung von der Individualität, sondern auf das ewige Heil der ewig individuellen Seele.

Bereits in der Antike bewegt sich die Sorge um den Menschen in zwei unterschiedliche, einander entgegengesetzte Richtungen. Die daraus resultierende und lebensformkonstituierende Alternative zwischen Therapie und (therapeutische Bemühungen gegebenenfalls in dezidiert seelsorglicher Absicht einschließender) Seelsorge hat bis in die Gegenwart nichts an Aktualität eingebüßt.<sup>12</sup> Ebenfalls von bleibender Aktualität ist die (spät-)antike Verbindung von Erlösungssehnsucht und Intellektualismus. Eine Sehnsucht nach Erlösung, die sich ihre Erfüllung vom Gebrauch einer Weisheitslehre erhofft, die die Weisheit untrennbar an die Wissenschaft bindet, muß das methodisch gewonnene und gesicherte Wissen (episteme) als das eigentliche Instrument der Erlösung anstreben. Somit ist der Weg der Erlösung für sie der Weg der Erkenntnis, der Gnosis<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Anhand kulturgeschichtlicher Analysen läßt sich zeigen, daß die Entstehung von Gottesbildern nicht einfach durch die Projektion menschlicher Eigenschaften auf das Göttliche zu erklären ist, sondern daß umgekehrt die Entwicklung des Menschenbildes von der Entwicklung des Gottesbildes abhängt, so daß man eher von einer Theomorphie des Menschenbildes, als von einer Anthropomorphie des Gottesbildes sprechen kann. Vgl. dazu: Stark, Symbol, 362–374 u. 461–469.

<sup>12</sup> Zur Bedeutung der Therapie in der Gegenwart, vgl. P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, Chicago 1966; ders., *Fellow Teachers*, London 1975.

<sup>13</sup> Zum geistesgeschichtlichen Phänomen der Gnosis im allgemeinen vgl. J. P. Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma*, Paderborn 1922; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 Bände, Göttingen 1954 (1. Aufl. des 1. Bandes: 1934); G. Quispel, *Die Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951; H. Leisegang, *Die Gnosis* (4. Aufl., Stuttgart 1955); E. Peterson, *Der Haß wider das Fleisch*, in: Ders., *Marginalien zur Theologie*, München 1956, 65–78; ders., *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg i. Br. 1959; G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957; K. Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975; ders., *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1977; J. Taubes (Hg.), *Religionstheorie und politische Theologie*, Band 2: *Gnosis und Politik*, München [u. a.] 1984; H. Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*

## 2. Zur Grundstruktur des gnostischen Denkens

Unter den Entstehungsbedingungen der Gnosis in der Spätantike sind drei Faktoren hervorzuheben: (1) die Inkommensurabilität von objektiver Religion und philosophischer Rationalität; (2) das Fortbestehen auch durch Rationalität und Therapie nicht beseitigbarer religiöser Bedürfnisse (unter denen die Erlösungssehnsucht eine herausragende Rolle spielt); (3) der Intellektualismus der antiken Geisteskultur (der einen seiner Gründe in der Frontstellung gegen die Irrationalität der heidnischen Religion hat). Die unter diesen Ausgangsbedingungen entstehende Gnosis läßt sich, mit Max Scheler, hinsichtlich ihrer formalen Struktur wie folgt charakterisieren.<sup>14</sup>

### 2.1 Intellektuellen-Religiosität: *Metaphysik als Religion(sersatz)*

Der methodische Kern gnostischen Denkens besteht, wie Scheler herausgearbeitet hat, in der Identifikation von Religion und Metaphysik. Der Religion kommt, im Rahmen dieser Identifikation, die Aufgabe zu, vermittels der gleichen geistigen Akte wie die Metaphysik, die Wirklichkeit zu erkennen sowie die gleichen Themen zu behandeln und die gleichen Bedürfnisse zu befriedigen wie die Metaphysik, ohne dabei auf Voraussetzungen zurückgreifen zu können, die nicht grundsätzlich auch der Metaphysik zur Verfügung stünden. Es gibt für die Gnosis also kein religiöses Offenbarungswissen im engeren Sinne, d. h. kein religiöses Wissen, das nicht auch von der Metaphysik im Rahmen des spontanen Vernunftgebrauchs und der Reflexion auf die Erfahrung (und hier vor allem die Selbsterfahrung des Subjekts) gewonnen werden könnte. Demzufolge erscheinen die Religionsstifter aus gnostischer Perspektive nicht als Mittler göttlichen Wirkens, sondern als Lehrer (einer Metaphysik) und bestenfalls als Vorbilder in puncto Lebensführung. Fundament und Maßstab der Religion bilden hier nicht heilige Personen und die von ihnen begründete Tradition, sondern ein Ideensystem und die mit diesem verbundene Spekulation.

Die positive Religion betrachtet der Gnostiker als eine Metaphysik fürs Volk, die Metaphysik hingegen als Religion der Gebildeten. Was die Religion auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe der metaphysischen Erkenntnis in unsystematischer, unvollständiger und eher das Gemüt ansprechender Weise in Bildern und Symbolen zum Ausdruck bringt, das bringt die wissenschaftliche Metaphysik in systematischer und vollständiger Form auf Begriffe der Vernunft. Heilige Schriften, Symbole und Handlungen erfahren eine allegorisch-spekulative Auslegung, bei der die Spekulationsresul-

---

schichte, Band 1, Freiburg i. Br. [u. a.] 1985, 212–230 (man beachte besonders die hier angegebene weiterführende Literatur), P. Koslowski (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich/München 1988.

<sup>14</sup> Zum folgenden vgl. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, 5. Aufl., München 1968, besonders 127–131, 148, 221 f.

tate in dieselben, als deren „eigentlicher“ Sinn, hinein interpretiert werden. Während in der authentischen Religion die Erkenntnis im Kontext einer umfassenden, dem Menschen das Heil eröffnenden religiösen Lebensform steht, bildet in der gnostischen Intellektualisierung der Religion die Erkenntnis das höchste Ziel derselben. Heil ist nur durch Erkenntnis zu gewinnen, und Konsequenzen hinsichtlich der Lebensform ergeben sich aus der Gnosis nur insofern, als diese sich mit Notwendigkeit aus ihren kognitiven Spekulationen deduzieren lassen.

Die die gnostische Religiosität tragende soziologische Organisationsform ist dementsprechend nicht die Kirche, sondern die Schule. Was die inhaltliche Seite anlangt, so tendiert die Gnosis grundsätzlich zum Pantheismus, in dem das Göttliche als Substanz und Ordnung der Welt fungiert, bzw. als logisches, nicht aber als im eigentlichen Sinne personales Subjekt und in welchem Schuld und Übel ontologisiert bzw. vergöttlicht werden. Sofern die Metaphysik aber als Form der Erkenntnis der göttlichen Weltsubstanz verstanden wird, lösen sich in ihr sowohl alle positiven Wissenschaften als auch alle positive Religion auf, was wiederum zur Folge hat, daß einer solchermaßen überhöhten Metaphysik ihre eigene Geschichte, indem sie auf dieselbe reflektiert, als epiphanischer, wenn nicht gar theogonischer Prozeß erscheinen muß.<sup>15</sup>

Was die soziologischen Voraussetzungen betrifft, die den religiösen Intellektualismus befördern, so können diese, wie Max Weber gezeigt hat, in zwei einander entgegengesetzten Richtungen gefunden werden, weshalb vom „vornehmen Intellektualismus“ der „proletaroiden Intellektualismus“ zu unterscheiden ist. Im ersten Fall ist der Intellektualismus ein (etwa von „apolitischen Adligen oder Rentnern, Beamten, kirchlichen, klösterlichen Hochschul- oder anderen Pfründnern“ in Anspruch genommenes) Standesprivileg. Gleichzeitig dient er der Bewältigung jener „inneren Not“, die die Angehörigen privilegierter Schichten, von äußerer Not unbelastet, in der Rückwendung auf sich selbst erfahren. Im zweiten Fall ist die Motivation der des ersten Falls entgegengesetzt. „Soweit es sich hier um einen ‚Paria‘-Intellektualismus handelt, – wie bei allen proletaroiden Kleinpfründnern, den russischen Bauern, den mehr oder minder ‚fahrenden‘ Leuten, – beruht dessen Intensität darauf, daß die außerhalb oder am unteren Ende der sozialen Hierarchie stehenden Schichten gewissermaßen auf dem archi-

<sup>15</sup> Scheler sieht im Pantheismus eine Lehre, die „die Kontingenz und das Realsein der Welt und die Unableitbarkeit ihrer Dinge und Vorgänge aus den in ihr realisierten Wesensbeziehungen und Wesenheiten verkennt“. Was die Stellung des Bösen im Pantheismus anlangt, so ist diese ein Anwendungsfall „der grundfalschen ‚dialektischen‘ Lehre von der schöpferischen Kraft der Negation (omnis determinatio est negatio), einer Anschauung, die schon seit Nicolaus von Cues eines der fragwürdigsten Elemente im deutschen Volksgeist geworden ist“ (Scheler, 221 f.). Das in erster Auflage 1921 erschienene religionsphilosophische Hauptwerk Schelers enthält – nota bene – auch eine Theorie des Mythos, die die Cassirersche Theorie vom Mythos als einer ursprünglichen, sich im Verlauf der Geschichte differenzierenden, ursprünglichen Komplexion aller kulturellen Leistungen, bereits vorwegnimmt (vgl. ebd. 315–328).

medischen Punkt gegenüber den gesellschaftlichen Konventionen, sowohl was die äußere Ordnung wie was die üblichen Meinungen angeht, stehen.“ So kann hier der Intellektualismus zur Kompensation der mißlichen Lage dienen, gleichzeitig aber, aufgrund der aus dieser Lage resultierenden konventionellen Ungebundenheit, eine erhebliche Variationsbreite erreichen. Mit beiden Formen des Intellektualismus verbindet sich jedoch gleichermaßen ein Zug zum ethischen Rigorismus wie zum Okkultismus. So kann sich die Intellektuellenreligiosität auf der Seite der privilegierten Schichten in einem rigoristischen Standesethos ausprägen, oder sie nimmt, auf dem Wege der Gründung von Geheimgesellschaften, „die Form der Mystagogie mit einer Hierarchie von Weihen an – wie in der Gnosis und verwandten Kulturen –, von deren Erreichung der unerleuchtete ‚Pistiker‘ ausgeschlossen bleibt“. Auch sind beide Ausprägungen kombinierbar. Analoges gilt für die nicht privilegierten Vertreter der Intellektuellenreligiosität. „Soweit sie den Mittelklassen angehören, wie die religiös autodidaktischen Kleinbürgerschichten, pflegt ihr religiöses Bedürfnis entweder eine ethisch-rigoristische oder okkultistische Wendung zu nehmen.“ Der aus dem Intellektualismus resultierende Konflikt zwischen Anspruch und Wirklichkeit bedingt das Phänomen der „Intellektuellenweltflucht“. Rückzugspunkte bilden hier entweder die Einsamkeit, die „unberührte Natur“ oder das unverdorbenes „Volk“. Die Weltflucht kann entweder mehr auf das individuelle Heil abzielen oder aber die Form einer religiösen Erlösungslehre annehmen, die eine kollektiv-revolutionäre ethische Weltveränderung zu bewirken sucht.<sup>16</sup>

Wir können es freilich nicht damit bewenden lassen, die Charakteristika des gnostischen Denkens lediglich zu benennen, sondern müssen der Frage nachgehen, welches die Bedingungen dafür sind, daß eine solchermaßen zu charakterisierende Denkform sich ausbilden konnte und in welchem Verhältnis sie zu den sich im Laufe ihrer Entwicklung stetig wandelnden gesamt-kulturellen Rahmenbedingungen steht. Als Zeitraum für die Entstehung der Gnosis ist die Spätantike anzusetzen, wobei die Debatte über den genauen Zeitpunkt (und Ort) dieser Entstehung in der geistesgeschichtlichen Forschung noch nicht abgeschlossen ist. Da wir – aufgrund des gewählten Zugangs zum Phänomen der Gnosis – jedoch beabsichtigen, unter Berücksichtigung der unterschiedlichen geistesgeschichtlichen Traditionsstränge und Aspekte, die in der Gnosis zusammengefaßt sind, ein gleichsam typologisches Profil dieser Denkform zu zeichnen, bildet der Abschluß der genannten Debatte keine notwendige Voraussetzung für unsere Überlegungen.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5. Aufl., Tübingen 1972, 307f. Zum Phänomen der Gnosis und des religiösen Intellektualismus vgl. auch 279–285, 304f., 310f., 318, 321–348, 374 u. ö.

<sup>17</sup> Eine der in diesem Zusammenhang am häufigsten diskutierten Fragen, nämlich die Frage nach der Existenz einer vorchristlichen Gnosis, dürfte deshalb als unentscheidbar einzustufen sein, da ihre Beantwortung die Möglichkeit voraussetzt, eine scharfe Grenze zu ziehen zwischen

## 2.2 *Fragwürdigkeit der Welt und Erlösungssehnsucht*

Eine entscheidende Voraussetzung für die Entstehung der Gnosis bildet die in der spätantiken Kultur zu verzeichnende Interessenverschiebung weg von der (wissenschaftlichen) Philosophie hin zur Religion. Das religiöse Klima dieser Zeit ist geprägt von einer Problematisierung der Welt, die als Ort menschlicher Existenz nicht mehr fraglos hingenommen, sondern auf ihre Sinnhaftigkeit und ihren Wert hin befragt wird. Diese Fragwürdigkeit der Welt resultiert aus einer kulturellen Situation, in der sich – bedingt durch die fortschreitende Überwindung des mythischen Bewußtseins – die traditionelle mythisch-religiöse Einbettung des Individuums in die Gemeinschaft und der menschlichen Gemeinschaft in die Natur zunehmend auflösen, was einen verstärkten (sich etwa philosophisch in der Stoa und künstlerisch in der realistischen Portraitplastik niederschlagenden) Zug zum Individualismus und Subjektivismus zur Folge hat, der das individuelle Subjekt seine Umwelt als ein ihm gegenüberstehendes anderes erfahren läßt, wobei dieses andere – nicht zuletzt bedingt durch die Zeitumstände einer Phase des allgemeinen Umbruchs – zunehmend als bedrohlich und feindselig und demzufolge als tendenziell sinnlos und minderwertig erlebt wird.

Diese neue Form des Welterlebens findet sodann ihre theoretisch-philosophische Stütze in einer metaphysischen Tradition, die die Sphäre der vermittels der Sinnlichkeit erfassbaren Gegebenheiten in ihrer Pluralität lediglich als Schein, d. h. als eine Wirklichkeit zweiter Ordnung einstuft, während das eigentliche Sein, d. h. die Wirklichkeit erster Ordnung, im reinen Denken zu suchen ist, das in der Idee der reinen Einheit gipfelt. Die folglich gleichermaßen erfahrbare wie begründbare Fragwürdigkeit der (natürlichen wie soziokulturellen) Welt und das daraus resultierende Gefühl der Unbehaustheit erzeugt – zumal im individualisierten und damit tendenziell isolierten Subjekt – in der Spätantike eine allgemeine Erlösungssehnsucht. Worauf aber sollte diese Erlösungssehnsucht ihre Hoffnung setzen? Wo sollte das ersehnte Heil zu finden sein?

Durch die philosophische Überwindung des Mythos war die traditionelle Quelle der Sinnstiftung versiegt. Die praktische Religiosität, die sich auf den Mythos gestützt hatte, war nach dessen Überwindung ihrer Plausibilität verlustig gegangen und damit ihrerseits ihrer sinnstiftenden Funktion beraubt. In dieser Situation legt sich der Versuch nahe, eine existentielle Sinnstiftung von jener Instanz zu erwarten, die sich als machtvoll genug erwiesen hatte, den Mythos zu besiegen, also von der Metaphysik. Die klassische Metaphysik der attischen Philosophie ist jedoch mit dem Problem belastet,

---

einem gnostischen Denken im eigentlichen Sinne und einem noch nicht eigentlich gnostischen, aber zur Gnosis tendierenden oder diese vorbereitenden Denken. Da die Entstehung der Gnosis aber nicht als ein (zeitlich oder räumlich) punktuelles Ereignis, sondern als ein Prozeß erfolgt (der mit einer gewissen inneren Konsequenz aus den kulturellen Rahmenbedingungen der spätantiken Kultur hervorgeht), muß einer solchen Grenzziehung stets etwas Willkürliches anhaften.

das Göttliche, als die höchste und letzte, gleichermaßen Sein und Sinn garantierende Instanz, wiewohl sie es von der nunmehr fragwürdig gewordenen welthaft-kosmischen Wirklichkeit distanziert, dennoch auf die Aufrechterhaltung dieser Wirklichkeit hin zu funktionalisieren.<sup>18</sup> Dies hat zur Folge, daß das Göttliche der attischen Metaphysik, der eine radikale existentielle Fragwürdigkeit der Welt noch fremd war, nach dem Auftreten dieser Fragwürdigkeit, nun seinerseits durch dieselbe kontaminiert wird. Es muß also ein jenseits des alten Göttlichen gelegenes, radikal Transzendentes gesucht werden, dem zugetraut werden kann, daß es den angestrebten Lebenssinn und die Erlösung aus der Unheilssituation der Welt zu realisieren vermag. Ferner kann diese Suche nur erfolgreich sein, wenn sie den Weg der metaphysischen Erkenntnis einschlägt, denn nur hier, d. h. im Denken und Erkennen, bewegt sich der Mensch in der Sphäre der Ideen, also in der Wirklichkeit erster Ordnung und damit außerhalb des als Unheilzusammenhang interpretierten bloßen Scheins, wie ihn die Welt darstellt. Wenn also die Lösung des aus der Fragwürdigkeit der Welt entstehenden existentiellen Problems nur auf kognitivem Wege erreicht werden kann, und wenn die traditionellen kognitiven Instrumentarien der attischen Philosophie zu dieser Problemlösung nur bedingt beitragen können, so ergibt sich hieraus die Notwendigkeit, nach neuen Erkenntnisquellen Ausschau zu halten.

### 2.3 Orientalische Religionen, Orphik und Mysterien

Diese neuen Erkenntnisquellen glaubt man schließlich in den intellektuell aufbereiteten altorientalischen Religionen gefunden zu haben, die in der Epoche des Hellenismus im gesamten Mittelmeerraum eine bereitwillige Annahme finden. Da die intellektuelle Entwicklung im Orient aber nicht, wie in Griechenland, den Weg der philosophischen *Reflexion*, sondern den Weg der mystischen *Spekulation* eingeschlagen hatte, war die Aufarbeitung der alten (mythischen) Religion hier auch nicht primär so erfolgt, daß man sie einer Kritik von seiten des philosophischen Reflexionswissens unterzogen hätte, sondern so, daß man sie in spekulativer und insofern intellektualisierter Form weiterdachte. Andererseits war freilich auch die orientalische Geistesgeschichte, insbesondere seit dem letzten Drittel des vierten Jahrhunderts vor Christus, nicht unbeeinflusst von der griechischen Philosophie verlaufen. In diesem Zusammenhang war es vor allem Platon, der – wohl aufgrund der mythisch-narrativen und für eine spekulative Fortführung offenen Bestandteile seines Werkes – eine verstärkte Rezeption erfahren hatte. Und da Platon schließlich auch derjenige Autor ist, der im Rahmen der attischen Philosophie (als des methodischen Fundamentes aller späteren Philosophie in Griechenland) hinsichtlich der Konzeptualisierung des Göttlichen als eines Transzendenten am weitesten gegangen war, bildet der

<sup>18</sup> Vgl. dazu Stark, Symbol, 577–613.

Platonismus (freilich in einer recht selektiven Lesweise Platons) nun auch, im Zeitalter des nach der erlösenden Kraft der absoluten Transzendenz strebenden Hellenismus, den methodischen und begrifflichen Rahmen der neuen, religiös ambitionierten philosophischen Mystik. Dabei kommt das mystische Moment am mittleren Platonismus dem aus dem hellenistischen Individualismus entspringenden Bedürfnis nach einer auf das Kognitive und die subjektive Innerlichkeit konzentrierten, von der fragwürdigen Welt und den mit dieser fragwürdig gewordenen Institutionen (insbesondere der öffentlichen Religion) unabhängigen, privaten Religiosität entgegen.

Damit haben wir nun in groben Zügen den kulturellen und geistesgeschichtlichen Kontext bestimmt, in dem die Gnosis entsteht und aus dem heraus auch erst jene inhaltlichen Optionen verständlich werden, die allen typisch gnostischen Systemen in leichten Variationen gemeinsam sind. Das auffälligste inhaltliche Merkmal der Gnosis, um welches sich dessen übrige Inhalte gruppieren, ist ein extremer Dualismus, in dem sich Gut und Böse bzw. Ordnung und Chaos gegenüberstehen. Dieser extreme Dualismus hat, in der Form, in der er das geistige Klima der Spätantike prägt, seinen religionsgeschichtlichen Ursprung vermutlich in der altorientalischen Religiosität und Mythologie, die seit dem Beginn des Hellenismus der offiziellen griechischen und römischen Staatsreligion zur Seite tritt und diese, soweit sie sie nicht in einen allgemeinen Synkretismus auflöst, zunehmend verdrängt.<sup>19</sup> Auffällig an den altorientalischen Kosmogonien und Theogonien ist, daß in ihnen die chaotischen Mächte des Bösen, wenn auch in besiegter und somit (zumindest vorläufig) gebändigter Form, ein konstitutives Element der kosmischen und göttlichen Wirklichkeit darstellen. (Dies findet seinen mythischen Niederschlag etwa darin, daß man sich die geordnete Wirklichkeit als aus dem Stoff der getöteten Chaosmächte geformt vorstellt.)

Die grundlegenden Vorstellungsmuster der orientalischen Religiosität und Mythologie fallen in Griechenland jedoch nicht – wie die ältere Forschung etwa Winckelmannscher Prägung (die die Fama von der angeblich ungebrochen weltzugewandten und daseinsbehahenden heidnischen Antike in Umlauf gebracht hatte) geglaubt hatte – auf den fremden Boden einer ihnen geradezu entgegengesetzten religiösen Weltanschauung, sondern es lassen sich in der authentisch griechischen Tradition zahlreiche Anknüpfungspunkte für dieselben ausfindig machen. Hier ist an erster Stelle die Orphik zu nennen.<sup>20</sup> Bei der Orphik handelt es sich um eine spätestens im sechsten Jahrhundert vor Christus in Thrakien nachweisbare religiöse Bewegung, die, ihren Wurzeln nach älter als der offizielle griechische Staatskult, in der Folgezeit neben diesem existierte.<sup>21</sup> Die kultischen Begehungen der Orphik

<sup>19</sup> Vgl. *F. Cumont*, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, 4. Aufl., Darmstadt 1959.

<sup>20</sup> Vgl. *W. K. C. Guthrie*, *Orpheus and the Greek Religion*, 2. Aufl., London 1952; *K. Prümm*, *Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung*, in: *ZKTh* 78 (1956), 1–40.

<sup>21</sup> Aufgrund inhaltlicher Parallelen, die die Orphik mit den seit dem achten vorchristlichen

stützen sich auf eine mythische Theogonie und Kosmogonie, die Elemente der Theogonien Homers und Hesiods mit Elementen der thrakischen Mythologie (also den Mythen von Dionysos und Orpheus) sowie mit religiösen Vorstellungen des vorderasiatischen Raumes und Elementen des ägyptischen Totenbuches verbindet. Die orphische Weltsicht ist tragisch und die daraus resultierende Haltung gegenüber der Welt ist von einem extremen Asketismus geprägt. Die Orphik stellt die Welt als Verbannungsort der Seele und den Leib als deren Gefängnis dar. Das Ziel ist es, auf dem Wege der mystischen Versenkung und einer Reihe von Reinkarnationen, Erlösung aus der unheilvollen leiblichen Existenz in dieser Welt zu finden. Die Orphik hat einen bestimmenden Einfluß auf Pythagoras und seine Schule und auf diesem Wege auch auf Platon sowie auf alle von Platon abhängigen weltanschaulichen Systeme, bis hin zum Neuplatonismus ausgeübt.

Der Einfluß der Orphik ist dadurch nicht gemindert, daß sie seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert als eigenständige Kultgemeinschaft nicht mehr auftaucht, da ihre mythischen Inhalte in literarischer Form weiter präsent sind und die zentralen Elemente des orphischen Kultes in anderen Mysterienkulten (insbesondere den Bacchus-Mysterien) weiterleben. Die Mysterienkulte, wie sie in der Spätantike immer stärkere Verbreitung fanden (so etwa die Mysterien von Eleusis, Dionysos, Adonis, Mithras, von Attis und Kybele oder von Isis und Osiris), haben, wie bereits die Orphik, ihre Wurzel in den Vegetations- und Fruchtbarkeitskulten und umfassen daher exzessiv vitale und zum Teil sexualmagische Elemente, bisweilen auch – wie etwa die ursprüngliche Form des Dionysoskultes – das Element des Ritualmordes. In den Kulthandlungen, die im einzelnen nicht bekannt sind, da die Mysterien in Form von Geheimbünden organisiert waren, spielen ferner suggestiv wirkende, den angestrebten Zustand der Ekstase befördernde Licht- und Toneffekte eine Rolle. Die Kulthandlungen als ganze bilden die magisch-rituelle Realisierung der Inhalte des dem jeweiligen Kult zugeordneten Mythos. Der eine Partizipation am Leben und Geschick der mythischen Gestalten bewirkende Vollzug des Kultes soll dem eingeweihten Mythen die Erlösung und das im Mythos verheißene Heil sicherstellen.

Im Laufe ihrer Entwicklung blieben die einzelnen Mysterienkulte nicht streng voneinander getrennt. Nicht nur, daß es üblich war, sich in mehrere Mysterien gleichzeitig einweihen zu lassen: Auch kam es im Laufe der Zeit zu einer fortschreitenden synkretistischen Vermischung der einzelnen Mysterien, was schließlich die Ausbildung einer den verschiedenen Kulten gemeinsame Formensprache zur Folge hatte. Eine wesentliche inhaltliche Gemeinsamkeit der Mysterien bildet der ausgeprägte Dualismus, in dem sich hier Seele und Leib, Geist und Materie sowie Diesseits und Jenseits gegen-

---

Jahrhundert als Kommentar zu den Veden entstehenden Upanishaden aufweist, wird in der Literatur bisweilen auch Indien als Herkunftsort der Kerngehalte der orphischen Religion angenommen.

überstehen, wobei Leib, Materie und Diesseits, d. h. alles Weltliche, stets mit dem Unheil und nur Seele, Geist und Jenseits mit dem Heil in Verbindung gebracht werden. Die eschatologische Ausrichtung auf das Heil sowie die Verheißung, den Menschen dieses Heil zu erwirken und sie so zu erlösen, die zu den Wesensmerkmalen aller Mysterienreligionen gehören, lassen diese – zumal in einer durch die Sehnsucht nach individueller Erlösung geprägten Zeit wie der Spätantike – gegenüber der alten griechischen und römischen Religion als attraktiver erscheinen. Hierin liegt vermutlich die sozialpsychologische Ursache ihres Erfolges.<sup>22</sup>

In der durch den (stark eklektische Züge tragenden) mittleren Platonismus geprägten Phase der antiken Geistesgeschichte ist nun all jenes Material präsent, welches der, im Rahmen der Interessenverschiebung von der wissenschaftlichen Philosophie zur Religion neu entstandenen, religiös ambitionierten (Metaphysik und Religion tendenziell identifizierenden) philosophischen Mystik als Erkenntnisquelle dient. Von einer kompilatorischen Auswertung des Homerischen Mythos, der orientalischen Kosmogonien und Theogonien, der Weisheitsliteratur und Spruchdichtung, der Mysterienkulte und ihrer mystischen Seelenwanderungsspekulationen, sowie babylonisch-chaldäischer Astrologie und Magie, in Kombination mit Versatzstücken der philosophischen Tradition, erwartet man sich eine die letzten Geheimnisse der Welt und des Göttlichen aufdeckende Erkenntnis (gnosis), deren Gewinnung Heil und Erlösung garantieren soll.

Im gleichen Maße jedoch, in dem man sich bemüht, die religiöse Sehnsucht nach Heil und Erlösung auf rein kognitivem Wege zu erfüllen, schwindet der nüchtern-rationale Impetus, mit dem der Gebrauch der kognitiven Instrumentarien seit der Entwicklung des philosophischen Reflexionswissens in attischer Zeit stets verbunden war. Das Vertrauen in das diskursive Argument schwindet in dem Maße, in dem mystische Intuition und inspiratorische Schau in den Vordergrund treten. Eine typische Erscheinungsform der Epoche des mittleren Platonismus ist der (aus den pythagoreischen Geheimbünden hervorgehende) Neopythagoreismus, dessen Religiosität gekennzeichnet ist durch eine Welt und Leiblichkeit verachtende Asketik, durch Mantik und Magie sowie durch eine auf das „ganz Andere“ und Unfaßbar-Jenseitige gerichtete Mystik. Dem Einwand, daß der mittlere Platonismus sich deshalb noch gänzlich auf den Spuren Platons bewege, da das Werk Platons neben mythischen Erzählungen auch eine Hochschätzung etwa des Delphischen Orakels sowie anderer paganer religiöser Praktiken und damit eine ganze Reihe nicht philosophisch-rationaler Elemente aufweist, ist mit dem Hinweis zu begegnen, daß das Platonische Denken aus

<sup>22</sup> Vgl. O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906; H. E. de Jong, *Das antike Mysterienwesen in ethnographischer, religionsgeschichtlicher und psychologischer Bedeutung*, 2. Aufl., Leyden 1919; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 2 Bände, jeweils 2. Aufl., München 1955 und 1961.

dem magisch-mythischen Bewußtsein herausführt, und daß Platon dort, wo er sich der literarischen Form des Mythos bedient, er dieser einen methodisch präzise bestimmten Ort im Rahmen des philosophischen Reflexionswissens zuweist,<sup>23</sup> wohingegen zahlreiche Erscheinungsformen des mittleren Platonismus wiederum zum magisch-mythischen Bewußtsein zurückführen, was eine Verwischung der durch Platon gezogenen klaren Grenzlinie zwischen der aus dem philosophischen Reflexionswissen gewonnenen „*episteme*“ einerseits und der mythischen Phantasie andererseits zur Folge hat. Die Begegnung zwischen Platon und dem mittleren Platonismus ist die Begegnung zweier, den gleichen Weg, allerdings in entgegengesetzter Richtung beschreitender Entwicklungsverläufe.<sup>24</sup>

#### 2.4 Der gnostische Kunstmythos

Der mittlere Platonismus bildet jenes aufgeheizte geistige Klima, in dem, durch die Verdichtung der unterschiedlichsten, kompilatorisch angeeigneten religiösen Strömungen hellenischer und orientalischer Provenienz, jener (zum ersten Mal im zweiten Jahrhundert nach Christus nachweisbare) spekulativ erzeugte Kunstmythos entsteht, dessen Kerngehalte die Grundstruktur dessen bilden, was wir als die klassische gnostische Weltanschauung kennen. Diese Grundstruktur bleibt, wenn auch in unzähligen Variationen, in allen gnostischen Systemen im wesentlichen unverändert. Gemäß der gnostischen Weltanschauung bilden Geist und Materie zwei nicht nur getrennte, sondern einander entgegengesetzte und einander feindlich gegenüberstehende Prinzipien, wobei der Geist das Gute und Lichthafte, die Materie hingegen das Böse und die Finsternis repräsentiert. Die Welt ist nicht das Werk des unerreichbar transzendenten, an der Welt uninteressierten und daher auch nicht in ihre Geschichte eingreifenden höchsten Gottes (wie etwa des unbewegten Bewegers bei Aristoteles), sondern das Werk eines diesem untergeordneten Demiurgen, d. h. eines Weltenbaumeisters, der die Welt aus der Materie und somit aus der bösen Substanz errichtet hat und über dieselbe herrscht.

Der Mensch ist seinem Wesen nach Geist und insofern gut. Die Geistseele des Menschen ist ihrer Herkunft nach göttlich. Sie ist ein göttlicher Lichtfunke, der aus irgendwelchen (in Gestalt mythischer Erzählungen narrativ ausgemalten) Gründen in die seinem Wesen fremde materielle Welt abgestürzt oder verbannt worden ist. Aufgrund der daraus resultierenden Unheilssituation ist es das Ziel des Menschen, die Welt und seinen Leib, der ein Bestandteil der materiellen Welt und daher ein Kerker der Seele ist, zu ver-

<sup>23</sup> Es sei in diesem Zusammenhang nochmals an meine oben bereits erwähnten Ausführungen zu Platons Begriff der „*eikotes mythoi*“ erinnert (vgl. *Stark*, *Symbol*, 185–194).

<sup>24</sup> Vgl. *R. E. Witt*, *Albinus and the History of Middle-Platonism*, Cambridge 1937; *A.-J. Festuigière*, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley 1954.

lassen und, in einer Aufstiegsbewegung, als reiner Geist zu seinem göttlichen Ursprung zurückzukehren.

Das eschatologische Ziel der Geschichte insgesamt besteht in der endgültigen Trennung von Geist und Materie, d. h. in der Wiederherstellung eines Zustandes, der der Schöpfung, als einer unbilligen Vermischung von Geist und Materie, vorangegangen war. Der den Menschen erlösende Aufstieg seiner Seele kann durch einen göttlichen Heilbringer vermittelt sein, der sich aber nicht wirklich, sondern nur zum Schein in Welt und Geschichte hineinbegibt, d. h., der nicht eine wirkliche Inkarnation des Göttlichen darstellt, sondern lediglich einen Scheinleib annimmt und somit der Welt gegenüber distanziert und von derselben letztlich unberührt bleibt. Sein Heilswirken besteht daher auch nicht in einer historischen Tat, sondern in der intellektuellen Vermittlung jener metaphysischen Erkenntnis („*gnosis*“), deren Aneignung dem Menschen die Erlösung gewährt.

Hinter diesen kognitiven Momenten tritt das Gewicht der menschlichen Tat völlig in den Hintergrund. Die Sünde besteht nicht in einem Handeln, das den göttlichen Willen mißachtet oder diesem entgegensteht, sondern in der (unausweichlichen) Verstrickung in die Materie. Demzufolge ist die Erlösung nicht im wesentlichen die Vergebung der Schuld, sondern die Herauslösung aus der materiellen Wirklichkeit. Hieraus resultieren auf der Ebene der Moral ein extremer Asketismus und eine Lebenshaltung, welcher der, jegliche Berührung mit der Welt vermeidende, tatenlose und folglich quietistische Rückzug auf die eigene Innerlichkeit als Ideal zugrunde liegt. Aufgrund der in der gnostischen Weltverachtung implizierten Annahme der vollständigen Bedeutungslosigkeit und eigentlichen Nichtigkeit der Welt vermag die in dieser Weltanschauung motivierte Haltung der Tatenlosigkeit und Askese jederzeit in ihr dialektisches Gegenstück umzuschlagen, so daß sich die Weltverachtung nunmehr in einem zügellosen Libertinismus und Hedonismus, im Willen nach Weltbeherrschung und schließlich in einer aggressiven, auf die Vernichtung der gehaßten Welt gerichteten Destruktivität (die in letzter Konsequenz stets in einen autoaggressiven Selbstzerstörungswillen mündet) praktisch manifestiert. Da Hedonismus und Destruktivität zwar eine aktive Haltung gegenüber der Welt darstellen, dieser aktiven Haltung jedoch keine am Ganzen der Wirklichkeit und ihrer Ordnung orientierte konstruktive Funktion zukommt, können Hedonismus und Destruktivität als Quietismus mit negativem Vorzeichen gewertet werden.

Der Erfolg der klassischen Gnosis liegt darin begründet, daß sie auf die emotionale Befindlichkeit der Spätantike antwortet, indem sie der in dieser Epoche erstmals in aller Radikalität aufbrechenden Vermutung der Wertlosigkeit und Feindseligkeit der Welt und der daraus resultierenden Vermutung der Sinnlosigkeit des menschlichen Daseins eine systematische Deutung zu geben vermochte. Und auch die Fragwürdigkeit des in der klassischen griechischen Philosophie auf die Gründung und Ordnung der kosmisch-immanenten Wirklichkeit hin funktionalisierten und folglich durch die Infrage-

stellung dieser Wirklichkeit gleichfalls kontaminierten Göttlichen erfährt hier nunmehr eine Deutung, indem es als eine böse Macht vorgestellt wird, die dem eigentlichen, nicht nur nicht auf die Welt hin funktionalisierten, sondern mit der Welt in keinerlei Berührung stehenden und deshalb auch jeglicher rationalen epistemischen Bemühung absolut unzugänglichen, radikal transzendenten Göttlichen antithetisch gegenübersteht.

### 2.5 Ein Gegenprogramm zu Platon

Was an dieser gnostischen Deutung der Welt und des Göttlichen auffällt, ist, daß sie dem Platonischen Ursprung der griechischen Philosophie, sowohl hinsichtlich ihres Ausgangspunktes als auch hinsichtlich ihres Ergebnisses, tendenziell vollständig entgegengesetzt ist. Den systematischen Ausgangspunkt und Kern der Platonischen Philosophie bildet die Frage nach dem Guten. Den systematischen Ausgangspunkt und Kern der Gnosis bildet hingegen die Frage nach dem Grund des Bösen. Platon fragt, wie das erkannte Gute, nicht zuletzt auch gesellschaftlich, aktiv realisiert werden kann. Die Gnosis fragt, wie die Berührung mit dem Bösen zu verhindern ist. Daher zielt die Platonische Philosophie auf eine verantwortliche schöpferische Gestaltung der Wirklichkeit, wohingegen die Gnosis letztlich eine rein defensive und daher tendenziell quietistische Haltung einnimmt. Darüber hinaus ist die Kategorie des Bösen, die eine zentrale Kategorie der Gnosis darstellt, kein Bestandteil der philosophischen Systematik Platons. Für die Gnosis ist das Böse nicht nur eine metaphysisch notwendige substantielle Gegebenheit *sui generis*, sondern darüber hinaus sogar ein Prinzip der erfahrungsmäßig gegebenen Wirklichkeit und mithin ein notwendiges Moment des Seins als solchen. Bei Platon hingegen konstituiert sich die onto-logische Sphäre der Ideen und in Abhängigkeit von dieser die Sphäre der erscheinenden Wirklichkeit ausschließlich durch ihren Bezug auf das *agathon*. Zwar existieren auch Gegebenheiten, die sich nicht hinreichend am *agathon* orientieren und daher außerhalb der durch das *agathon* bestimmten Ordnung liegen, von daher nicht affirmierbar und somit als schlecht oder auch böse zu qualifizieren sind. Nachdem aber alle Wirklichkeit allererst durch ihren partizipatorischen Bezug auf das *agathon* konstituiert ist, haben folglich alle Gegebenheiten, in dem Maße, als sie nicht am *agathon* partizipieren, als unwirklich zu gelten. Das Böse ist demnach als ein letztlich „Nicht-Seiendes“ aufzufassen. Indem das Sein für Platon also stets das Gute ist bzw. indem etwas als in dem Maße seiend zu gelten hat, als es am Guten partizipiert und auf das Gute verweist, erlaubt die Platonische Philosophie auch nicht die Konstruktion eines Dualismus zwischen einem guten, mit der Welt in keinerlei Verbindung stehenden Göttlichen einerseits und einer bösen Welt andererseits.<sup>25</sup> Das Verhältnis zwischen Gott und

<sup>25</sup> Überlegungen wie die von der Gegebenheit einer bösen Weltseele (vgl. Nomoi, X896e und

Welt ist bei Platon nicht das einer Antithese, sondern das der symbolischen Repräsentation und somit der Interaktion.<sup>26</sup>

Es kann freilich nicht geleugnet werden, daß sich auch im Werk Platons gewisse pessimistische Untertöne finden.<sup>27</sup> Der Pessimismus lauert, bereits seit dem klassischen Mythos und der Orphik, im Organismus der griechischen und später der hellenistischen Kultur gleichsam wie ein Virus, der freilich erst dann aktiv wird, wenn der durch die fortschreitende Überwindung des mythischen Bewußtseins bedingte Prozeß der Entzauberung der Welt und der Individualisierung des Menschen einen Punkt erreicht hat, an dem die gleichermaßen erschreckenden wie bergenden Mächte des Mythos ihre sinnstiftende Funktion endgültig eingebüßt haben. In dem solchermaßen geschwächten Organismus der ursprünglich mythischen Kultur kommt nun die zuvor nur latent vorhandene Krankheit des Pessimismus voll zum Ausbruch. Und die daraus resultierende existentielle Krise läßt die Geneigtheit entstehen, nach jedem sei es noch so obskuren Heilmittel zu greifen, was eine Blüte des Aberglaubens und der Magie, der Astrologie und des Okkultismus zur Folge hat und allerlei grüblerische Spekulationen befördert, die dem Ziel dienen, sich des grundsätzlich nicht Wißbaren dennoch in irgendeiner Weise kognitiv zu bemächtigen und auf diese Weise in den Besitz einer Erkenntnis zu gelangen, die das Heil garantiert.

Was den Philosophen mit dem Dichter verbindet, ist – wie Thomas von Aquin bemerkt hat –, daß beide es mit dem Erstaunlichen zu tun haben.<sup>28</sup> Das Staunen bildet indes nicht nur den Anfang der Philosophie und der Dichtung, sondern begleitet sie stetig. Jede neue Einsicht ist Anlaß zum Staunen, wirft neue Fragen auf und führt wiederum zu erstaunlichen Antworten. Auch läßt das philosophische Erkenntnisstreben sich nicht eingrenzen; es schreitet fort bis zur Frage nach dem Absoluten. Eine philosophische Erkenntnis des Absoluten jedoch kann nur dann als adäquat gelten, wenn sie das Absolute als staunenswertes Mysterium aufscheinen läßt und darin die Begrenztheit endlicher Vernunft miterkennt und anerkennt. Das philosophische „scio nescio“ hat in der Erkenntnis des Absoluten einen privilegierten Ort, indem diese Erkenntnis das Erkannte nicht in vollständige

898c) sind, vor dem Hintergrund des Platonischen Gesamtwerkes, eher als singular einzustufen und lassen sich aus dem systematischen Zusammenhang der Platonischen Metaphysik nicht ableiten, ja, sie fallen aus dieser eigentlich heraus. Zum Problem des Bösen bei Platon vgl. *F.-P. Hager*, Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der Platonischen Ethik und Metaphysik, Bern 1970.

<sup>26</sup> Das Moment der Interaktion bildet ein grundlegendes Strukturprinzip der Platonischen Ontologie. Platon führt dieses Prinzip auf dem Wege der dialektischen Erweiterung der (eleatischen) Logik ein. Es außer acht zu lassen, versperrt den Zugang zum Verständnis der Ontologie Platons. Zur „interaktionistischen Ontologie“ Platons vgl. *Stark*, *Symbol*, 172–194, besonders aber: 491–503.

<sup>27</sup> Denken wir in diesem Zusammenhang etwa an den Mythos vom Fall der Seele im „Phaidros“ oder die Aufforderung, die Welt so bald als möglich zu verlassen im „Theaitetos“.

<sup>28</sup> *Thomas von Aquin*, *Metaphysik-Kommentar*, 1, 3. Zur Bedeutung des Staunens in der Philosophie vgl. *J. Pieper*, *Was heißt philosophieren?*, 8. Aufl., München 1949, 65–82.

Gewußtheit auflöst, sondern es gerade als ein vom Wissen nicht Ausschöpfbares erkennt. Der Terminus ‚Philosophie‘ bezeichnet eine Liebe zur Weisheit, die mit dem Streben nach einer Weisheit verbunden ist, die in Zeit und Geschichte mit den Mitteln der Philosophie alleine nie erlangt werden kann. Daher wußte eine philosophische Tradition von Platon bis Kant und darüber hinaus, daß die Philosophie nur in der Weise zu ihrem Abschluß zu gelangen vermag, daß sie schließlich in die Theologie einmündet.<sup>29</sup> Theologie jedoch existiert nur als reflexives Moment an der erfahrungsgebundenen Begegnung mit dem Göttlichen und dem das Göttliche repräsentierenden Heiligen sowie dem dauerhaften geregelten Umgang mit demselben, d. h. als reflexives Moment religiöser Praxis. Daß die Philosophie – rein für sich – einen unabschließbaren, vom Staunen vorangetriebenen Prozeß des Strebens nach Weisheit darstellt, bedeutet also nicht, daß sie – im Lessingschen Sinne – dem Besitz der Wahrheit das nie endende Streben nach der Wahrheit vorziehen müßte, es bedeutet lediglich, daß sie nur so zu der erstrebten Wahrheit und damit zu ihrem Abschluß gelangt, daß sie diese Wahrheit vorfinden und sich zusagen läßt. Unbeschadet der Tatsache, daß jede Philosophie die von ihr vertretene Wahrheit im kritischen Diskurs zu rechtfertigen hat, vermag sie sie nicht rein aus sich selbst zu erzeugen, sondern muß ihr als vorgefundener und zugesagter vertrauen. Dieses letzte Wagnis ist auch mit geistigen Mitteln prinzipiell nicht zu umgehen.<sup>30</sup> Es liegt in diesem, mit jedem Akt der freiwilligen Zustimmung und des Vertrauens stets verbundenen Wagnis jedoch auch ein Ermöglichungsgrund der Freiheit, wohingegen der gnostische Versuch dem Wagnis durch die Erlangung totalen Wissens auszuweichen stets einen Zug ins Totalitäre aufweist.<sup>31</sup>

Formale Struktur und weltanschaulicher Gehalt gnostischen Denkens gehen gleichermaßen aus dem Ursprung und der Fortentwicklung der Philosophie im sie bestimmenden Kontext der griechischen Kultur der Antike hervor und reflektieren einander wechselseitig. Die griechische Weisheitslehre und die mit ihr verbundene Lebensform begünstigten religiöse Intuitionen und Evidenzen (etwa bezüglich des Wesens des Göttlichen), die die traditionelle magisch-mythische Religiosität als obsolet erscheinen lassen. Da die neu gewonnenen religiösen Einsichten sich jedoch nicht mit einer neuen, ihnen gemäßen explizit religiösen Praxis und Lebensform verbinden, erfährt die Suche nach Weisheit und die auf diese Suche ausgerichtete Lebensform (als Entstehungskontext der neuen religiösen Einsichten) selbst eine religiöse Aufladung. Aufgrund der für die griechische Philosophie charakteristischen Bindung der Weisheit an die Wissenschaftlichkeit erhält die

<sup>29</sup> Vgl. etwa *I. Kant*, Kritik der Urteilskraft, B 335.

<sup>30</sup> Zum Wagnischarakter der Erkenntnis und der Notwendigkeit der freien Zustimmung zur erkannten Wahrheit, vgl. *P. Wust*, Ungewißheit und Wagnis, Salzburg 1937; *J. H. Newman*, An Essay in Aid of a Grammar of Assent, New York [u. a.] 1947.

<sup>31</sup> Vgl. *E. Voegelin*, Die neue Wissenschaft der Politik, München 1959; *ders.*, Wissenschaft, Politik und Gnosis, München 1959.

Metaphysik als die wissenschaftliche Systematisierung universaler Weisheitssuche tendenziell den Charakter religiöser Praxis. Diese Intellektualisierung der Religion und die religiöse Aufladung der intellektuellen, insbesondere der metaphysischen Betätigung, die Scheler als formale Struktur des gnostischen Denkens herausgearbeitet hat, liegt ihrer Möglichkeit nach also in der konkreten Gestalt der antiken Philosophie begründet. Die Realisierung dieser Möglichkeit schreitet im Verlauf der Antike in dem Maße fort, in dem die traditionellen Formen religiöser Praxis an Plausibilität und Attraktivität verlieren.

Auf der inhaltlich-weltanschaulichen Seite korrespondiert der religiös aufgeladenen Betonung des Intellektuell-Geistigen eine Abwertung alles Sinnlich-Materiellen, die ebenfalls einen der charakteristischen Züge der griechischen Philosophie seit ihren Anfängen darstellt. Damit wird die Bindung der menschlichen Existenz an die Sphäre des Sinnlich-Materiellen zu einem latenten Problem, das in dem Maße virulent wird, in dem die lebensweltlichen Kontexte politischer, sozialer und kultureller Art krisenhafte Züge annehmen, wie dies in der Spätantike der Fall ist. Die Abwertung des Sinnlich-Materiellen läßt indes nicht zuletzt auch den Wert der Erfahrung hinsichtlich der Erlangung von Wissen fragwürdig werden und befördert so eine Hinwendung zu spekulativ-apriorischem Denken, dessen Erfahrungsgrundlage lediglich die Versenkung in die Innerlichkeit des eigenen Selbst und seine Befindlichkeit bildet. Der mit einem spekulativen Denken dieses Typs nicht selten verbundene Rationalismus kann jedoch auf die Dauer nicht durchgehalten werden. Die in asketischer Erfahrungsabstinenz verharrende und in permanenter Selbstbezüglichkeit leerlaufende und sich dabei aufheizende Vernunft schwebt in der stetigen Gefahr, in ein spekulatives Delirium zu verfallen. Die solchermaßen verrückt gewordene Vernunft schickt sich an, um der Gewinnung „höherer“ Einsichten willen, die Grenzen stets erfahrungsgebundener Rationalität zu sprengen und entrichtet dafür zwangsläufig den Preis ihrer fortschreitenden Selbstauflösung. Es zeigt sich also: Gerade für die philosophische Erkenntnis und die Selbsterhaltung der Vernunft ist jener Grundsatz zu beachten, den Horaz in die Worte kleidete: „Est modus in rebus, sunt certi fines denique.“