Das Leben der Anderen im Gemenge der Weisheitswege

Pluralisierung & Autorität

Herausgegeben vom
Sonderforschungsbereich 573
Ludwig-Maximilians-Universität München

Band 35

De Gruyter

Christian Kaiser

Das Leben der Anderen im Gemenge der Weisheitswege

Diogenes Laertios und der Diskurs um die philosophische Lebensform zwischen Spätantike und Früher Neuzeit

De Gruyter

ISBN 978-3-11-029301-2
e-ISBN 978-3-11-029473-6
ISSN 2076-8281

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2012 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2011/2012 von der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation angenommen. Sie wurde für den Druck leicht überarbeitet und geringfügig ergänzt.

Die Studie entstand während meiner Mitarbeit im Teilprojekt A 12 *Diogenes Laërtius latinus zwischen ca. 1416 und 1533* des Sonderforschungsbereichs (SFB) 573 *Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit (15.–17. Jahrhundert)*, der an der Ludwig-Maximilians-Universität München angesiedelt war. An dieser Stelle möchte ich mich bei allen Beteiligten des SFB für die fruchtbare interdisziplinäre Zusammenarbeit bedanken: den Mitarbeiter(inne)n für den engagierten und erfindungsreichen Dialog und den Teilprojektleiter(inne)n für die wohlwollende Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses. Mein spezieller Dank gilt hierbei Uta Liebl, der 'Seele' des SFB, für die hervorragende Organisationsarbeit und freundschaftliche Hilfe, Eva-Maria Wilhelm, Martina Heger und Christina Hollerith für wertvollen Rat und unverzichtbare Unterstützung bei der Fertigstellung der Publikationen sowie Prof. Andreas Höfele für die kompetente und sympathisch-besonnene Ausübung des Sprecheramtes. Von der wissenschaftlichen Kooperation mit den Kolleg(inn)en der anderen Fachbereiche durfte ich in höchstem Maße profitieren; dafür bin ich insbesondere Duane Henderson, Claudia Bock, Patrizia Marzillo und Bernhard Kölbl verpflichtet. Dem Vorstand des SFB danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe *Pluralisierung & Autorität.*

Während der Abfassung der Doktorarbeit war es mir zudem vergönnt, im interdisziplinären Milieu des *Seminars für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance* an der Ludwig-Maximilians-Universität München unter der Direktion von Prof. Thomas Ricklin zu arbeiten und mich an vieldimensionalen Erfahrungen von Freiheit, Widerstand und Zustimmung zu bilden. In diesem Umfeld gedieh eine ambitionierte, liberale und zutiefst anregende Verständigung mit Magistrand(inne)n, Doktorand(inne)n und erfahrenen Wissenschaftler(inne)n unterschiedlicher Herkunft und Ausrichtung. Vor allem Manuela Kahle, meiner stets hilfsbereiten und

einfühlsamen Partnerin im SFB-Teilprojekt, möchte ich herzlich für den immer wieder aufs Neue motivierenden Austausch danken, ebenso Heinrich C. Kuhn, Annika Willer, Peter Schwertsik, Nikolaus Egel, Leo Maier, Severija Kubilius, Edith Glauß, Claudia Mayer-Murr, Kathrin Schlierkamp, Alexander Riehle, Gabriele Sprigath, Sabrina Ebbersmeyer, Cecilia Muratori, Gianluca Briguglia, Myrtha Ehlert, Andreas Fischer, Nina Niedermeier, Susanne Beiweis und Christina Abenstein. Auch der Dialog mit Georg Strack und den Mitgliedern des Zentrums für Mittelalter- und Renaissancestudien (ZMR) der LMU München war mir des Öfteren eine willkommene Hilfe. Helga Pirner-Pareschi danke ich für die liebenswerte Fürsorge während der ganzen Zeit. Desweiteren möchte ich Prof. Claudia Märtl für die Zusammenarbeit und den regelmäßigen Zuspruch sowie Prof. Albrecht Berger für die Zuversicht, die geduldige Wegweisung und das zur Selbstironie fähige παράδειγμα meinen innigsten Dank aussprechen.

Dem Betreuer der vorliegenden Arbeit und Leiter des SFB-Teilprojekts A 12 Prof. Thomas Ricklin gebühren meine höchste Wertschätzung und mein größter Dank. Unter der fördernden Ägide seiner äußerst freilassenden, vertrauensvollen Umsicht, seiner multidisziplinären Kompetenz und seiner Lust zur Ermöglichung innovativen, mitunter auch unbequemen oder wagnisreichen Denkens und Sprechens durfte ich nicht nur die Funktion und Praxis selbstbewusster Philosophiegeschichtsschreibung lernen und ausüben, sondern auch persönlich wachsen.

Bei meiner Frau, meinen Kindern und meiner Mutter bedanke ich mich liebevoll, weil sie mein Fehlen so lange toleriert und kompensiert haben und immer noch zu mir stehen.

Das Buch ist Anita gewidmet – ‘in guten wie in schlechten Zeiten’.

München, im März 2012

Inhalt

1. Einleitung 1

2. Grundthemen des Diskurses um die Philosophenbiographien im christlichen Milieu 17
   2.1. Christliches Leben als (Anti-)Philosophie bei Paulus 17
   2.2. Christlich-barbarische vs. heidnisch-hellenische Philosophen 21
   2.3. Die Blüten der Philosophie – Legitimierung und Adaptation bei Klemens 35
   2.4. Die Leidenschaften der Philosophen und der christliche Gegenentwurf 46
      2.4.1. Platons Eros in der Kritik oder Was sich der Leser von einer antiken Philosophenbiographie erwarten darf 47
      2.4.2. Platonische Liebesepigramme (nicht nur) in Diogenes Laertios und die Aporie der Authentizitätsfrage 57
      2.4.3. Kyniker und Christen im Asketengemenge 66
   2.5. Philosophenbiographien als Sammlungen von Anekdoten und Exempeln 84
   2.6. Diogenes Laertios und die christliche Erzählung vom Ursprung der Philosophie 92

3. Das Leben der Philosophen im Urteil der griechischen Kirchenväter 116
   3.1. Das παράδειγμα des Origenes und die Absenz atheistischer Philosophen bei Diogenes Laertios 118
   3.2. Die Exempla der Philosophen im patristischen Schriftgut 130
      3.2.1. Die Differenz der Beispiele bei Basileios von Kaisareia 132
      3.2.2. Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos als Erben der Apologeten 142

4. Pagane und christliche Philosophenbiographien in byzantinischer Zeit 159
   4.1. Das Leben der Heiligen vs. die Leben der Heiden 160
   4.2. Das Andere des Kynismus 186

5. Diogenes Laertios unter den Griechen in Byzanz und Italien . . . 208
5.1. Die Antike kommunizieren: Diogenes Laertios im byzantinischen Bildungsdiskurs 210
5.1.1. Die Philosophenschelte Gregors von Nazianz in biographieorientierter Kommentierung 212
5.1.2. Diogenes Laertios als Mittler historisch-rhetorisch-poetischer Bildung in Byzanz 217
5.1.3. Wahrheit und Wissenschaft in Byzanz am Beispiel der αἱρέσεις 228
5.1.4. Laertianische Viten in den Gefechten spätbyzantinischer Gelehrter 252
5.2. Die Migration des Diogenes Laertios nach Italien 271
5.2.1. Die Philosophenviten als Anstoß 272
5.2.2. Diogenes Laertios in der Kontroverse um Platon und Aristoteles 279

6. Konklusion 291

Bibliografie 294
Quellen 294
Forschungsliteratur 297

Personenregister 323

1. Einleitung

Als Anfang des 15. Jahrhunderts Diogenes Laertios' *Leben und Lehrmeinungen der Philosophen* zusammen mit zahlreichen anderen Klassikern des Altertums in die Hände der italienischen Humanisten gelangen, erregen die Philosophenbiographien ein nicht gerade unerhebliches Interesse. Dem spätantiken Werk (ca. 3. Jhd. n. Chr.) wird von den graecophilen Autoren umgehend eine eminente kulturelle Relevanz bescheinigt, weshalb es auch nicht lange dauert, bis der Kamaldulensermönch Ambrogio Traversari die erste lateinische Übersetzung zu fertigen gedrängt wird, welche unmittelbar anschließend eine weite Verbreitung erfährt.[1] Die in den zehn Büchern des Diogenes Laertios ausgebreitete Vielfalt philosophischer Möglichkeiten und literarisch-fiktional versicherter Realitäten regt auch in der intellektuellen Phantasie der humanistischen Gelehrten vielerlei Prozesse an. So ergeben sich Neubewertungen bereits bekannter antiker Autoritäten, es wird die Adaptation neu oder wieder entdeckter Denk- und Lebensweisen versucht und in diesem Zuge tritt ein sich in seinen Grundthemen pluralisierendes philosophisches Literaturschaffen zu Tage. Es sind aber bei den lateinischen Literaten auch Gegentendenzen wahrnehmbar, die sich u. a. in dem eifrigen Bemühen manifestieren, durch Neuverschriftlichungen der Biographien der jeweiligen Lieblingsphilosophen die Informationen des Diogenes Laertios zu verschleiern, wenn die laertianische Vita im speziellen Fall allzu anstößig wirkt.[2] Die *Vitae philosophorum*

1 Zu der Geschichte des kulturellen Transfers des laertianischen Buches von Konstantinopel nach Italien, der dort unmittelbar einsetzenden Rezeption sowie den Umständen der lateinischen Übersetzung siehe Sottili 1984, 699–745; Gigante 1988, 367–459; und jetzt Ricklin 2011, 121–152. Zur Texthistorie von der Antike bis zur Frühen Neuzeit siehe Dorandis Arbeiten der vergangenen Jahre, insbesondere Dorandi 2006 und 2009, 39–228.

2 In den letzten Jahren ist der Einfluss des Diogenes Laertios auf die humanistische Kultur im Westen intensiv untersucht worden. Neben der in der vorhergehenden Fußnote erwähnten Studie Thomas Ricklins sind hier in erster Linie die Arbeiten zu nennen, die sich mit den tendenziösen Platon-Biographien Marsilio Ficinos (Ricklin 2009), der Unterdrückung der problematischen Beziehung zwischen Platon und Diogenes von Sinope sowie den Umständen ihrer Integration in Raffaels 'Schule von Athen' (Ricklin 2008), der Übersetzung und der Diffusion der laertianischen Epigramme (Kahle 2011), den Widmungsbriefen des Übersetzers

dienen seit ihrer Verfügbarkeit (also ungefähr seit dem dritten Jahrhundert n. Chr.) als unverzichtbare Quelle in Bezug auf die Philosophie des griechischen Altertums, und dies bis heute; ihre Erschließung zu Beginn der Neuzeit generierte für die Nichtgriechen eine Fülle neuer Anschlussoptionen an bisherige philosophische Diskurse.

Der Erfolg des Diogenes Laertios kommt recht plötzlich, und relativ kurze Zeit nach seiner lateinischen Übersetzung wird er sogar zur philosophiehistorischen Autorität geadelt. Was für das lateinische Abendland problemlos und ohne weitere Erklärung einsichtig scheint, nämlich die Potenzierung des intellektuellen Horizonts durch das Eintreffen eines bisher nicht verfügbaren reichhaltigen und redseligen Zeugen, kann für den byzantinischen Osten, aus dem ja der Text importiert wird, in keiner Weise zutreffen. Bei den Griechen der Spätantike und des Mittelalters sind die Werke des Altertums, von denen im Westen allenfalls geträumt wird, durchgängig präsent; Diogenes Laertios bildet da keine Ausnahme. Er stellt auch für die Gelehrten in Byzanz die wichtigste Quelle für die Biographien und Doxographien der Philosophen dar. Nicht nur, aber auch und besonders in spätbyzantinischer Zeit herrscht ein sehr regsames Bemühen um die Erhaltung und Imitation antiken Literaturgutes,[3] und so beginnt eigentlich bereits dort in spezifischer Weise die Erfolgsgeschichte der laertianischen Viten.

So reizvoll Erzählungen auch sind, die von einem 'Neu'-Anfang zu berichten wissen, der in der Nachbetrachtung meist auch noch als epochemachend verkauft wird, so wird die Aussagekraft solcher Narrationen, d. h. deren deskriptiver Wert, doch meist in nicht geringem Ausmaß getrübt durch ihre historische Unbedarftheit bezüglich derjenigen diskursiven Evolutionen, die dem untersuchten Phänomen vorangehen und die zufällig gerade einmal nicht in das Forschungsspektrum der jeweiligen Historiker/innen fallen (wie sich an so vielen selbstbewusst reproduzierten, letztlich aber dennoch mehr oder weniger geschichtsvergessenen 'Neuheits'-Tatbeständen der Frühneuzeitforschung zeigen ließe). Gerade in der für die Renaissance und Frühe Neuzeit so signifikanten Antikenrezeption ist aber ein wirklicher 'Neu'beginn gar nicht vorstellbar; die Verbindung dieser Vorstellungen würde vielmehr eine unauflösbare Kontradiktion darstellen, geht es doch bei einem solchen Unterfangen immer schon um

Ambrogio Traversari (Iaria 2011) und der konkurrierenden Übersetzung der Biographie Platons durch Antonio Cassarino (Kaiser 2011a, 214–223) auseinandersetzen.

3 Siehe dazu Hunger 1952, 123–129, 138–155; Tinnefeld 1995, 19–28.

die Aktualisierung des bereits Bestehenden, mithin vielleicht Übersehenen oder Vergessenen, aber doch stets in irgendeiner Form Vorhandenen, weil der zeitlich vorausliegende Bezugspunkt nur rekonstruiert, aber nicht selbst kreiert werden kann. Die von den Humanisten West- und Mitteleuropas begeistert in Empfang genommenen Werke des Altertums haben zum Zeitpunkt ihres Eintreffens im spätmittelalterlichen Italien jedenfalls schon eine ungefähr tausendjährige byzantinische Rezeptionsgeschichte hinter sich. Wenn es nun richtig ist, dass die griechische Gelehrsamkeit auf das Engste mit der Antikenverehrung und dem Humanismus der italienischen Renaissance verknüpft ist – schließlich wirken etliche Byzantiner im 14. und 15. Jahrhundert als Lehrer und Literaten auf italienischem Boden und sollen nach Meinung einiger Experten nicht nur eine Generation von europäischen Humanisten auf das Nachdrücklichste beeinflussen –,[4] dann stellt sich die Frage, wie die Kultur, die ihr Wissen um die Philosophenbiographien mit nach Italien bringt, mit eben diesen Viten in ihrer ganzen Vielfalt und Vielstimmigkeit umzugehen pflegt und gepflegt hat, wie durch diesen Import etwaige Aneignungsoptionen für die neue Leserschaft bereitgestellt werden und ob und ggf. wie diese Bewältigungs- bzw. Gebrauchsstrategien in dem unterschiedlichen kulturellen Umfeld des lateinischsprachigen Europas implementierbar sind. Es soll hier zum ersten Mal in monographischer Form der Versuch gemacht werden, mögliche Antworten auf diese Fragestellung zu bieten.[5]

Es wird sich zeigen, dass das Werk des Diogenes Laertios im 15. Jahrhundert im unmittelbaren Anschluss an die umfassende lateinische Übersetzung des Ambrogio Traversari tatsächlich eine nie dagewesene Neuerung erfährt; um diese aber fernab gewisser bereits im Vorhinein feststehender Epochenkonzepte benennen, korrekt situieren und dementsprechend angemessen würdigen zu können, braucht es zunächst ein Bewusstsein für die Vorgänge in den etlichen Jahrhunderten, in denen der

4 Tatakis' Ansicht, dass mit dem kulturellen Austausch zwischen Byzanz und dem Westen (Griechischstudierende in Konstantinopel, byzantinische Gelehrte als Lehrstuhlinhaber an westlichen Universitäten) von den Lateinern auch der „byzantinische Humanismus" studiert wurde (Tatakis 2003, 190) findet sich ähnlich u. a. bei Oehler 1969, 330–335, Geanakoplos 1989a, 3–7, und (weniger enthusiastisch) bei Rosenqvist 2007, 151–154.

5 Eine umfassende Untersuchung zur intellektualhistorischen Wirkung der Philosophenbiographien des Diogenes Laertios (nicht nur) in Byzanz fehlt leider immer noch. In jüngster Zeit hat George Arabatzis in Form zweier Aufsätze versucht, Diogenes Laertios' Standort in der byzantinischen Kultur zu verorten (Arabatzis 2009 und 2010). Auf diese Studien wird im Weiteren noch zurückzukommen sein.

Text auch früher schon Funktionen ausfüllte, die ja letztendlich überhaupt erst dafür gesorgt haben, dass die Viten nicht in der Versenkung verschwunden waren. Wer sich dafür interessiert, was eigentlich ein so offenkundig einschlagendes Buch wie die *Leben und Lehrmeinungen der Philosophen* des Diogenes Laertios vor seinem von byzantinischen Humanisten begleiteten 'Hit' in Italien darstellte, wird sich in erster Linie auf seine griechischsprachige Rezeption beschränken können. Denn es liegt in der Natur der Sache, dass sich nur die Autoren und Diskurse, welche sich des bis ins 15. Jahrhundert nur auf Griechisch verfüg- und damit erst verhandelbaren laertianischen Werkes auch bemächtigen können, für einen Nachvollzug seiner Wirkungsgeschichte eignen.[6] Deshalb sollen im Folgenden vornehmlich die Beiträge derjenigen Schriftsteller in Betracht kommen, die Teil der byzantinischen Kultur oder zumindest eng mit ihr verbunden sind.

Die Ausgangslage lässt sich so skizzieren: Mit dem Ausklingen der Antike verschwinden im Westen wie auch in Ostrom nach und nach einstmals so beliebte philosophische Schulen wie die Stoiker, die Epikureer, Pythagoreer und Kyniker, und auch die pyrrhonische wie die akademische Skepsis haben keine Heimat mehr.[7] Die Philosophie als Lehrbetrieb, der in

6 Für eine allgemeine und indizienreiche Darstellung der seit dem fünften nachchristlichen Jahrhundert feststellbaren allgemeinen Unkenntnis bezüglich der griechischen Sprache und Literatur im westlichen Abendland s. Lemerle 1986, 1–16. Diogenes Laertios wurde vor der Übersetzung durch Traversari schon einmal in die lateinische Kultur eingeführt. Aus dem zwölften Jahrhundert soll nämlich eine vom sizilianischen Übersetzer des Platonschen *Menon* und *Phaidon*, Henricus Aristippus, angefertigte lateinische (Teil-)Übertragung des Laertios stammen, von der allerdings bisher keine Handschrift bekannt ist; den hochmittelalterlichen Philosophiegeschichtsschreibern ist sie auch nachweislich nicht geläufig. Auf eine andere Bearbeitung, zu datieren zwischen ca. 1160 und ca. 1280, die unter dem Titel *Cronica de nugis philosophorum* zirkuliert haben muss, kann indirekt geschlossen werden. Lediglich in *De vita et moribus philosophorum* (ca. 1300), einer umfassenden Sammlung von Philosophenbiographien, die auch – anders als Diogenes Laertios – lateinische und jüngere griechische Denker beinhaltet und (wohl fälschlicherweise) Walter Burley zugeschrieben wird, findet „Laercius" als Schriftsteller mehrmals zitatausweisende Erwähnung, dessen Name von da an bei den lateinischen Autoren als eine ernstzunehmende historische Größe gilt, jedoch – weil weiterhin in allgemeiner Unkenntnis des integralen, nicht umgearbeiteten Textes – ähnlich wie Platon eher als Phantom. Siehe dazu Ricklin 2011, 111–129; Dorandi 2006, 41–44; zu den Quellen und der Entstehung von Ps.-Burleys *Liber de vita et moribus philosophorum* s. Prelog 1990, 192–195; Grignaschi 1990, 131–169.

7 Hunger 1978, 11.

verschiedene 'Sekten' aufgeteilt ist, verabschiedet sich aus dem öffentlichen Leben, heidnische Religion und Wissenschaft werden zugunsten des Christentums, der neuen Staatsreligion, verdrängt. Philosophie als anerkennenswerte Lehre und Lebensform besteht zwar weiterhin, allerdings nun in einer dezidiert christlichen bzw. christlich adaptierfähigen Form – zumindest dem Idealbild nach. Überblicksdarstellungen zur Philosophie in Byzanz beschränken sich nun gewöhnlicherweise im Großen und Ganzen darauf, die Wichtigkeit und Beständigkeit der aristotelischen und der platonischen bzw. neuplatonischen Strömung vor Augen zu führen, alternative Philosophiesysteme bzw. -modelle jedoch entweder gar nicht wahrzunehmen oder aber für vernachlässigbar zu halten.[8] Wenn nun al-

8 Man konsultiere die thematisch einschlägigen Darstellungen bzw. Handbücher mit philosophiegeschichtlichen Abrissen, z. B. Podskalsky 1977, 64 ff.; Hunger 1978, 11 ff.; Tatakis 2003, 190 ff.; Kapriev 2005, 16–17; Schreiner 2008, 105. Es ist ja auch legitim, die große Bedeutung Platons und insbesondere den noch sehr viel gewichtigeren Rang des Aristoteles hervorzuheben, schließlich handelt es sich bei letzterem um denjenigen Profanautor, dessen Schriften in Byzanz am häufigsten kopiert werden (es sind über 1000 Handschriften erhalten; von Platon sind ca. 260 Handschriften überliefert; s. Hunger 1978, 15). Das kann aber keine ausreichende Begründung dafür sein, dass die byzantinische Rezeption anderer Philosophen so gut wie gar keinen Platz in besagten Überblicksdarstellungen findet, sondern auf (zumeist kleine) Spezialstudien oder gar nur Randbeobachtungen beschränkt bleibt (wie z. B. Irmscher 1962 zu Heraklit; Benakis 1984 zu Demokrit; Schmitt 1983, 234–235, zu Pyrrhon und Sextus Empiricus). Wenn byzantinische Philosophie schon eingeschränkt werden kann auf „the interest taken by Byzantine authors in the complex heritage of ancient philosophy" wie bei Ierodiakonou und O'Meara, dann wirkt eine nochmalige Einengung auf „in particular Aristotelian, Stoic, and (Neo-)Platonic texts" (s. Ierodiakonou / O'Meara 2008, 712) umso unbefriedigender, stellt sie doch lediglich eine Perpetuierung des (zumindest in der Forschungsliteratur) immer Gleichen und immer gleich Rudimentären dar; vgl. jedoch Katerina Ierodiakonous früher veröffentlichten, differenzierteren Hinweis darauf, dass es auch einen „limited dialogue with the other schools of ancient philosophy" in Byzanz gegeben habe: „for instance, they were interested in criticizing elements of Epicurean or Stoic doctrine, and they critically examined the implications of the Skeptics' view on the possibiliy of human knowledge" (Ierodiakonou 2006, 787). Wären die Byzantiner auf eine derart ignorante Weise mit den philosophischen Texten der Antike umgegangen, wie ihnen von manchen modernen Philosoph/innen und Philosophiehistoriker/innen unterstellt wird, hätte keiner der vermeintlich abgelegeneren Schriftsteller wie z. B. Sextus Empiricus das Mittelalter überlebt. Wie jedoch das Beispiel des Thedoros Metochites zeigt, dessen vielschichtiges Werk von den Göteborger Forschern vorbildlich ediert und untersucht wurde bzw. noch wird (Bydén 2003a und 2003b; Hult 2002), haben byzantinische Autoren eine durchaus vielfaltskompatible Wahrnehmung von ihrem philosophischen Erbe.

lerdings das philosophiegeschichtliche Werk des Diogenes Laertios und insbesondere dessen Nachwirkung in Byzanz in das Zentrum des Forschungsinteresses rückt, wird man sich mit einer solchen Erklärungsstrategie letztendlich nicht zufrieden geben können. Denn so bleibt z. B. unklar, weshalb dieser Text in all seiner Reichhaltigkeit, aber auch Widersprüchlichkeit, so erfolgreich überliefert wird,[9] während die allermeisten Quellen, welche sowohl Diogenes als auch seine Zeitgenossen benützen, verloren gehen. Sollte sich die anhaltende Bemühung um den laertianischen Text allein den Nachrichten verdanken, die er über die akademische und die peripatetische, vielleicht auch noch die stoische Tradition – welche ja angeblich fast ausschließlich das Interesse der byzantinischen Leser auf sich zogen – zu geben vermag? Um dieser Frage auf den Grund zu gehen, soll hier versucht werden, der Wahrnehmung auch von anderen philosophischen Größen im byzantinischen Kulturbereich zumindest ansatzweise nachzuspüren.

Eine grundlegende Betrachtung zum philosophischen Selbstverständnis der oströmischen, also der byzantinischen christlichen Literaten, am Beginn einer solchen Studie scheint deswegen unabdingbar zu sein, weil auf dem Gebiet der Philosophie diese ideelle Basis eine unhintergehbare Rezeptionsbedingung für die Werke der heidnischen Autoren darstellt. Zunächst soll also die Differenz zwischen christlicher und heidnischer philosophischer Tradition beleuchtet werden, soweit sie mit Diogenes Laertios und seinen Biographien in Verbindung gebracht zu werden erfordert. Dabei werden exemplarisch Schriftsteller zu Wort kommen, die um die Entstehungszeit der laertianischen Viten Fragestellungen erörtern, die von der modernen Forschung mit beachtenswerten Gründen regelmäßig mit unserem Philosophiehistoriker in Verbindung gebracht werden. Im Vordergrund wird die Frage stehen, wie Christen generell mit den doxographischen und biographischen Informationen umgehen, die von heidnischen Philosophen überliefert sind. Die Untersuchung setzt zu-

9 Dorandis Liste der erhaltenen griechischen Handschriften, welche die *Bioi* des Diogenes Laertios entweder integral oder in Exzerpten enthalten (einschließlich derjenigen Sammelhandschriften, in welchen von DL nur die *Vita Platonis* tradiert wird), umfasst 100 Codices (Dorandi 2009, 1–37). Davon wurden allein 58 im 15. und 16. Jahrhundert kopiert, also zu einer Zeit, als das Werk im Westen schon großes Interesse auf sich gezogen hatte. Immerhin 28 Exemplare stammen aus der Zeit davor, davon 19 Handschriften aus dem 14. Jahrhundert. Es könnte dies ein weiteres Indiz dafür, dass die laertianischen Biographien in den letzten beiden byzantinischen Jahrhunderten eine merklich intensivere Zuwendung erfahren haben.

nächst einmal zwei Kontrapunkte, nämlich die totale Ablehnung sämtlicher vorchristlicher Philosophie vornehmlich durch Apologeten wie Tatian und Hermias sowie die größtmögliche Offenheit, vertreten durch die eklektische Herangehensweise eines Klemens von Alexandria. Sowohl dieser als auch Tatian werden ja in neuesten Studien in ein kontroverses Verhältnis zu Diogenes Laertios gesetzt, was weiter unten zu diskutieren sein wird. Damit ist das Untersuchungsfeld der sich selbst zuerst als christliche Philosophen stilisierenden Autoren abgesteckt, innerhalb dessen sich noch mehrere, ebenfalls zu besprechende Varianten ergeben.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Präzisierung der Forschungsfrage: Einer Sammlung wie den *Leben und Lehrsätzen der Philosophen* kann man auf verschiedene Arten gegenübertreten. Gewisse Annäherungsweisen werden während der historischen Beobachtung aber häufiger als andere aufscheinen; die Anlage und der Inhalt des laertianischen Buches machen bestimmte Rezeptionstypen wahrscheinlicher bzw. für die kommunikative Aneignung und Weiterverwendung effektiver als andere. Hier lohnt ein kleiner Seitenblick auf zwei moderne Philosophen, für die Diogenes Laertios ebenfalls eine sehr wichtige Rolle spielt:

Wenn etwa Michel Foucault innerhalb seiner Geschichte der Sexualität den (philosophisch reflektierten) „Gebrauch der Lüste" im antiken Griechenland, genauer in Athen, rekonstruiert, dann bezieht er sich hauptsächlich auf die Werke Platons, Xenophons und Aristoteles'. Diejenige nicht-klassische Autorität aber, die er mit Abstand am häufigsten zu Rate zieht, ist Diogenes Laertios.[10] Das ist nicht weiter verwunderlich, wenn man bedenkt, dass er dies in erster Linie unternimmt, um die Sexualvorstellungen und -praktiken auch derjenigen Philosophen in seine Darstellung zu integrieren, von denen wenige bis keine eigenen Schriften überliefert (wie z. B. in den Fällen des Sokrates, Antisthenes, Diogenes von Sinope, Epikur usw.), die aber dennoch unverzichtbar für eine Analyse der antik-griechischen Mentalitätsgeschichte sind. Damit ist gleichzeitig einer der Bereiche markiert, in dem Diogenes Laertios regelmäßig ausgezeichnet reüssieren kann und deshalb im Laufe seiner Rezeptionsgeschichte auch mit am häufigsten konsultiert wird, nämlich die Lebensführung der Philosophen, geprüft nicht nur in unverfänglichen Allerweltssituationen, sondern auch an moralisch delikaten Fragestellungen wie eben dem Liebes- und Sexualgebaren und dessen Kongruenz mit den philosophischen Theorien des jeweils in Betracht zu ziehenden Denkers.

10 Foucault 2008, 1153–1370; vgl. den 'index des textes cités' in Foucault 1984, 329–339.

Ein anderer wichtiger Aspekt wird augenfällig, wenn man Paul Feyerabends Begründung für seine Wertschätzung des kaiserzeitlichen Philosophiehistorikers verfolgt. In seiner aufsehenerregenden Streitschrift *Against Method*, in der er dem Wissenschaftssystem dessen angeblich unvermeidliche epistemologische Mängel bewusst machen will, plädiert Feyerabend vehement für eine pluralistische Methodologie, um den Erkenntnisfortschritt nicht (wie seiner Ansicht nach bisher so oft) an den Eitelkeiten von Wissenschaftlern oder Hochschulstrukturen verhindern, verzögern oder gar ganz scheitern zu lassen. Pluralismus in der Methode bedeutet demnach, dass möglichst alle Ideen und Theorien, die mit einem zu erklärenden Phänomen verbunden sind oder sein können, gesammelt und ernsthaft in Erwägung gezogen werden. Widerspruch ist dabei nicht ausgeschlossen, sondern liegt in der Natur der Sache: Das Ziel ist ein „ever increasing ocean of mutually incompatible alternatives", bei der keine Hypothese je das Wahrheitsmonopol für sich beanspruchen kann, sondern immer wieder neu von anderen, zuweilen besser artikulierten oder plausibler vorgebrachten Erklärungsansätzen herausgefordert wird. Das Wissenschaftsmodell, das ihm vorschwebt, ist eines, welches die eigene Geschichte samt aller (nach jeweils geltender Mode) bereits 'überholt' oder 'irrational' erscheinender Erklärungsansätze in die aktuelle Theoriebildung integriert; die Vorbilder dafür bieten seiner Meinung nach Plutarch und Diogenes Laertios.[11] Paul Feyerabend versteht die *Leben und Lehrmeinungen der Philosophen* in diesem Sinne als Kollektion eines epistemologischen Relativisten, der für einen bestimmten Zeitraum der Philosophiegeschichte möglichst viele verschiedene Theorien und Lebensentwürfe, ja auch Märchen und Geschichten zur Verfügung gestellt hat, deren man sich bedienen kann und soll, um die eigene philosophische Forschung auf das Stärkste zu hinterfragen und zu prüfen. Auf die Nähe der Feyerabendschen Philosophie zur Methode des Diogenes Laertios, die ja bei anderen Philosophiehistorikern durchaus auf Ablehnung und Unverständnis stößt,[12] braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden; das

11 Feyerabend 1993, 20–21.

12 Feyerabend nimmt sich vor allem an den in Diogenes Laertios dargestellten Skeptikern ein Beispiel (vgl. etwa ebd., 114, passim), was unter Philosophen und Vertreter/innen der philosophiegeschichtlichen Forschung zur Zeit nicht gerade der Mainstream ist. Stellvertretend für die vielen systematisch interessierten und arbeitenden Philosophiehistoriker, denen es um die 'richtige' Rekonstruktion des Verlaufs der Philosophie zu tun ist (was jedoch immer auch ein – nach der Diktion des Diogenes Laertios – dogmatisches Lehrsystem voraussetzt, anhand dessen man das Wahrheitskriterium überhaupt erst prüfen kann) sei Pirmin Stekeler-Weit-

Erwähnte genügt um darauf hinzuweisen, dass es einigen Rezipienten – unter ihnen befinden sich auch ausgewiesene Koryphäen der Forschung zu Diogenes Laertios – keineswegs abwegig erscheint, in den *Leben und Lehrmeinungen* ein pluralistisches und sogar – was noch viel entscheidender ist – ein indifferentes, untendenziöses Prinzip zu erkennen, welches der Verfasser seinem Sammelwerk wohl zugrunde gelegt hat.[13] Diogenes La-

hofers Ansicht erwähnt: Einem skeptischen Zugang zur Geschichte wie im Fall Paul Feyerabends, aber auch einem weitgehend unentschiedenen Philosophiehistoriker wie Diogenes Laertios würde er wohl eine „Verweigerung als Rückzug auf eine Form des ungeistigen, subhumanen Lebens" vorwerfen (vgl. Stekeler-Weithofer 2006, 53). Einer Forderung wie die Feyerabends, möglichst viele Geschichten über Philosophen zu sammeln, steht Stekeler-Weithofer verächtlich gegenüber; das Interesse beispielsweise an persönlichen Schwächen und Stärken der Philosophen bezeichnet er als „Tratsch", für den Diogenes Laertios zwar eine „unerschöpfliche Quelle" darstelle, der aber philosophisch unerheblich sei (ebd., 20–21). Man könnte nun dieser Meinung einiges entgegenhalten, z. B. dass sie viel zu kurz sieht, wenn sie so sehr auf eine „methodische Ordnung" pocht, die folgendermaßen aussehen soll: „Biographische Charakterdarstellung von Persönlichkeiten der Geschichte sind in aller Regel nur deswegen besonders interessant, weil es sich um Ergänzungen oder Korrekturen von schon im Umlauf befindlichen Heroisierungen eben dieser Personen handelt" (ebd., 20). Wenigstens im Fall des Pyrrhon und der Wiederentdeckung der pyrrhonischen Skepsis in der Frühen Neuzeit ist dies nicht so, sondern ziemlich genau umgekehrt; zuerst beginnen die biographischen Anekdoten über Pyrrhon zu zirkulieren und verarbeitet zu werden, bevor die Philosopheme nach einer 'Vorlaufzeit' von mehreren Jahrzehnten das erste Mal deutlich wahrgenommen werden (s. Kaiser 2011b, 26–35). Darüber hinaus sehen Kenner der über Diogenes Laertios und den Pyrrhon-Schüler Timon überlieferten Skepsis wie etwa Alfons Reckermann in deren Theoremen einen eigenständigen Beitrag zur Diskussion um das 'summum bonum'; an zeitgenössische epikureische und stoische Positionen anknüpfend vertrete sie eine weit darüber hinausgehende Teloskonzeption, wonach der Zustand göttlicher Seinsweise (vorgestellt als kontinuierliche Einheit des vollkommen gleichförmigen Lebens) angestrebt wird. Dieser wiederum sei nur durch die vollständige Nicht-Aktivität erreichbar, bewirkt durch die mittels philosophischer Reflexion zu bewerkstelligende Beseitigung der spezifisch menschlichen 'Teile' aus der eigenen Natur (s. Reckermann 2011, 102–105). Wenn also schon anders als menschlich, könnte man die skeptische Verweigerung dementsprechend und in Anlehnung an die gegensätzliche Aussage Stekeler-Weithofers eher als Form des 'geistigen, suprahumanen Lebens' charakterisieren.

13 Arnaldo Momigliano bezeichnet das laertianische Werk als eine „gallery of memorable philosophers", deren Verfasser ein pluralitätsfreundliches Bild von der Philosophie zeichne: „His vision of Greek philosophers is a symposium of various sages, each with his brand of wit and wisdom. […] Greek philosophy was to Diogenes Laertius a form of notable rationality with many possible variants." (Momigliano 1987, 172–173.) Mittlerweile wird die Unparteilichkeit des Dio-

ertios ist ein unparteiischer Erzähler, der die griechische Philosophie unvoreingenommen präsentiert und nicht beurteilt, was sein Buch dadurch zu einem vielseitig verwendbaren Quellentext macht.

Anhand der bereits genannten frühchristlichen Autoren sollen zunächst die für die vorliegende Untersuchung maßgeblichen Aspekte bestimmt und genauer erläutert werden, denn die (wahrscheinlichen) Zeitgenossen des Philosophiehistorikers stehen paradigmatisch für einige kontinuierlich beschrittene Zugänge zu den Biodoxographien, die im Konkreten dann zum Tragen kommen, wenn sie sich

a) den biographischen Anekdoten und doxographischen Kurzkonzepten bzw. Schlagwörtern zuwenden, um die hellenische Philosophie einmal zu schmähen und ein andermal zu stärken, stets aber die eigene (also die christlich-philosophische) Sache zu forcieren oder
b) für die Darstellung der Lebensführung der antiken Geistesgrößen interessieren, um vorbildliche oder auch abschreckende Verhaltensmodelle, also positive wie negative *exempla* zu generieren und damit das moralphilosophische Potenzial der laertianischen Viten auszuschöpfen bestrebt sind oder
c) mit der Sukzession der Philosophen und ihrer Schulen beschäftigen, welche dann als Basismaterial für die eigene historiographische Produktion und geschichtliche Selbstkonstruktion dient.

Unter dem ersten Aspekt wird vornehmlich um die Vereinbarkeit der christlichen Weltanschauung mit einer oder mehreren der philosophischen Schulen gerungen, wobei die Angelegenheit – wenn sie nicht rundheraus

---

genes Laertios auch von anderen modernen Gelehrten konstatiert und bisweilen gar als Vorzug erkannt; vgl. z. B. Janáček 1968, 160; Niehues-Pröbsting 1979, 26; Gigante 1986, 97, 101; Dihle 1989, 336. Zahlreichen Versuchen, ihn einer bestimmten philosophischen Sekte zuzuordnen, z. B. den pyrrhonischen oder akademischen Skeptikern oder den Epikureern, entzieht er sich immer wieder erfolgreich durch die Vielfalt – manche sagen Widersprüchlichkeit – seines Werks; s. dazu Mansfeld 1986, 301–302. Plausibel argumentiert Thomas Schirren dahingehend, dass Diogenes Laertios die Differenz von „Faktualem und Fiktivem" verwische oder zumindest für irrelevant halte und dass Widersprüche in der Darstellung, deren formales Prinzip nichts anderes als die διαφωνία sei, durchaus nicht als ein Versehen oder gar die Unfähigkeit des Autors, sondern als wohl gewählte Narrationspraxis verstanden werden können; s. Schirren 2005, 134–137. In diesem Zusammenhang sei auch auf die Gegenüberstellung von Hegels und Kierkegaards Gebrauch des laertianischen Werks hingewiesen, die G. Arabatzis vornimmt, der seine Ergebnisse anschließend in die Unterscheidung zwischen „systematischer Philosophie" und „biomatischer Philosophie" münden lässt (Arabatzis 2010, 378–380).

für unmöglich erklärt wird (dann meist dezidiert unter dem Patronat des Apostels Paulus) – zwischen den aus metaphysischer Sicht am weitesten voneinander entfernten Positionen, also Platons Ideen- und Seelenlehre sowie Epikurs diesseitig orientiertem Materialismus und seiner Lustphilosophie oszilliert. Der zweite Gesichtspunkt schließt grundsätzlich alle von Diogenes Laertios bereitgestellten Biographien ein. In der vorliegenden Studie werden jedoch diejenigen Lebensbeschreibungen, die im Lauf der Jahrhunderte das meiste Interesse geweckt haben, die Schwerpunkte bilden, also die Viten der beiden großen Antagonisten Platon und Diogenes von Sinope sowie der anderen Kyniker. Diogenes Laertios ist für die genannten Philosophen (und eine ganze Reihe weiterer Denker, z. B. Epikur und Pyrrhon) schon in byzantinischer Zeit eine der wenn nicht sogar die Hauptquelle.[14] Das dritte Thema wird im Rahmen der historischen Selbst- und Universalerklärung akut, zunächst in Hinblick auf den mit Verve angestrebten Nachweis des höheren Alters der 'wahren' jüdisch-christlichen Philosophie, später auch etwas nüchterner als didaktisch motivierter geschichtlicher Überblick über das Altertum. Es wird sich zeigen, dass die historischen Rahmenbedingungen unweigerlich zu einem unbequemen Zusammentreffen z. T. höchst unterschiedlicher Wege zur Weisheit führen, die sich in dem beobachteten Zeitraum miteinander vermengen und deren Verhältnis zueinander entweder herausgefunden oder – wenn bereits etabliert – mit polemischen Mitteln erhalten werden

14 So liefert Diogenes Laertios beispielsweise zahlreiche sonst verlorene Anekdoten aus Platons Leben (darunter vor allem auch unvorteilhafte) und präsentiert die unter dessen Namen tradierten Liebesepigramme (vgl. Brisson 1992, 2671–2678; Swift Riginos 1976, 1), weiterhin ist er neben Lukian die wichtigste und über diesen hinaus die materialreichste und objektivste Quelle zu Antisthenes, Diogenes von Sinope und den anderen Kynikern (s. Kusch 1957, 1066; Niehues-Pröbsting 1979, 26, 211; Ricklin 2008, 28) sowie einer der Hauptautoren zur Rekonstruktion der Philosophie Pyrrhons und quasi der einzige Berichterstatter darüber, wie der Erzskeptiker anhand oder trotz seiner nicht gerade unheiklen Theorie seine Lebensführung gestaltet haben soll (vgl. Schmitt 1983, 233; Naya 2009, 19–22; Kaiser 2011b, 26–31). Nicht zuletzt ist Diogenes Laertios auch für das Verständnis der Philosophie Epikurs von unschätzbarem Wert, weil er mit den drei Briefen des Schulgründers, die dessen Lehre ausführlich darlegen, sowie den 'Hauptlehrsätzen' (*κύριαι δόξαι*) der epikureischen Schule das inhaltlich aussagekräftigste doxographische Material im zehnten Buch der *Leben und Lehrmeinungen* überliefert hat (s. Hossenfelder 1991, 23–26; Erler 1997, 1131–1132; Reckermann 2011, 67). Ilaria Ramelli weist zudem noch darauf hin, dass einzig durch Diogenes Laertios die Testamente von Platon, Aristoteles, Theophrast, Straton, Lykon und Epikur erhalten sind, genauso wie das amtliche Dekret der Athener zu Ehren Zenons (Ramelli 2005, cxxvi).

soll. Dieser Prozess drückt sich regelmäßig im Bemühen um herrische Indienstnahme, allermeistens sogar Niederringung der 'Anderen', nämlich der paganen Philosophen, aus, damit aus dem besagten Gemenge der Weisheitswege heraus die philosophische Hegemonie des Christentums erstehen bzw. erkämpft werden könne.

Damit ist nun bereits angedeutet, dass mit dieser Festlegung des Fokusses auf drei wesentliche Kriterien und dem Einstieg mit den genannten Autoren – die zwar griechischsprachige Römer, aber noch keine Byzantiner sind – nicht suggeriert werden soll, dass es keine weiteren Zugangsweisen zu dem laertianischen Text oder bestimmte, nach dem zweiten bzw. dritten nachchristlichen Jahrhundert bis zum Ende des christlichen Konstantinopels stets gleich bleibende Rezeptionsmodi gäbe. Vielmehr stehen folgende Überlegungen am Beginn der Darstellung: Mit der Übernahme des Christentums konstituiert sich eine deutliche Differenz zwischen Altertum und byzantinischer Zeit; die christlichen Leser im oströmischen Kulturgebiet sind von einem wesenhaft anderen Interesse geleitet als ihre heidnischen Vorgänger oder Zeitgenossen, wenn sie die Doxographien und Lebensbeschreibungen der Philosophen in die Hand nehmen. „Byzantinische Literatur ist nicht nur von antiker zu unterscheiden, sie muss im Sinne einer Entwicklung, in steter Veränderung betrachtet werden."[15] Im Anschluss an diese von Kazhdan zu Recht geforderte Berücksichtigung der Eigenständigkeit und inneren Heterogenität der byzantinischen Schriftstellerei lässt sich unmöglich davon ausgehen, die Apologeten und nach ihnen die Kirchenväter hätten das Ihrige zu den Philosophenbiographien gesagt, dem in den nachfolgenden Zeitläuften weder etwas hinzugefügt noch widersprochen worden wäre. Dieser Schwierigkeit bewusst, lassen sich die eben positionierten Themen dennoch als wiederkehrende Antriebe identifizieren, sich mit dem laertianischen Werk auseinanderzusetzen. Die Art und die Ausführung des Zugangs ist aber je nach Interessenlage und geistesgeschichtlicher Konstellation unterschiedlich. Die drei Bezugspunkte der *doxai*, der biographischen Exemplarität und der philosophiehistorischen Diadochien sind sowohl bei den vor- als auch bei den spätbyzantinischen Gelehrten präsent. Klemens, Tatian und ihre Zeitgenossen eignen sich nicht nur deshalb hervorragend als Paradigmata für die Auseinandersetzungen um die antiken Philosophen, weil sie bereits gewisse, höchst relevante Rezeptionstypen repräsentieren, die im ausgehenden Mittelalter und in der Frühen Neuzeit wieder beobachet werden können, und nicht nur, weil sie als Bezugsgrößen verdeutlichen helfen, wie ele-

15 Kazhdan 1979, 18.

mentar anders beschaffen das Erkenntnisinteresse der späteren Leser letztendlich dann doch ist, sondern auch weil sie die Gewissheit um den Besitz der wahren Philosophie (des Christentums) erst noch erringen und innerhalb der eigenen sozialen Umgebung versichern müssen, was im späten Byzanz natürlich längst obsolet geworden sein wird. Die zielgerichtete Arbeit an der Überlieferung, deren vehemente Ablehnung oder konstruktive Anverwandlung stellt für diese Autoren noch eine existentielle Notwendigkeit dar. Und weil sie in diesem Zuge in starkem Ausmaß auf die biodoxographischen Informationen über die antiken Philosophen bauen, korrespondieren sie unverweigerlich auch mit dem Werk des Diogenes Laertios.

Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung in und um den byzantinischen Kulturkreis muss also stets die von den christlichen Autoren immer wieder hervorgehobene epistemische Differenz berücksichtigen, welche zwischen heidnischer Vergangenheit und einer sich jeweils neu zu reflektierenden Gegenwart besteht, die sich selbst im Zustand des 'besseren', weil von Gott offenbarten Wahrheitsbesitzes wähnt. Durch die gesamte byzantinische Zeit hält sich die Unterscheidung zwischen der 'eigenen Philosophie' (καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία), d. h. der christlichen Weltanschauung und Offenbarung, und der 'Philosophie von außen' (ἔξωθεν φιλοσοφία), d. h. der heidnischen Philosophie.[16] Unter wechselnden Begrifflichkeiten wird stets die grundsätzliche Verschiedenheit zweier Konzepte von Philosophie herausgestellt.[17] Dass die christliche

16 Hunger 1978, 5–6.

17 Für einen Überblick über die Konstruktion des Christentums als 'wahre Philosophie' s. Honnefelder 1992, 55–75. Podskalsky 1977, 19 ff., sammelt die Stichworte, die sich im Verlauf der byzantinischen Geschichte kontinuierlich finden lassen: auf der einen Seite die βάρβαρος (im Sinne der positiven Abgrenzung, da der jüdisch-semitische Kulturkreis wie das daraus hervorgegangene Christentum ja im hellenischen Verständnis 'Barbarenland' ist), ἡμετέρα (καθ' ἡμᾶς), ἀληθής, θεῖα, ὄντως (τῷ ὄντι) oder ἔσω φιλοσοφία, auf der anderen Seite die vorchristliche Philosophie als ἔξω(-θεν), θύραθεν oder κοσμικὴ (φιλο-)σοφία. Dölger 1964, 197–203, fragt nach den wechselnden Inhalten des Begriffs φιλοσοφία in Byzanz und kommt auf grundsätzlich vier unterschiedliche Bedeutungen: a) die 'reine' Philosophie im wissenschaftstechnischen Sinn; b) die 'wahre' Philosophie, d. h. die mönchische Askese; c) der σοφός als Künder weiser Lehre oder der Prophezeiung; d) der Philosoph bzw. σοφός als allgemein Gebildeter. Diese Aufzählung ist sehr wertvoll für jede Forschung, die sich mit der byzantinischen Philosophie beschäftigt. Gleichwohl will Dölger in ihr einen allmählichen chronologischen Abstieg erkennen, nämlich von a) nach d): „Welch ein Wandel! Welch ein Gegensatz zwischen den hehren Gestalten der φιλόσοφοι des alten Hellas und diesen kümmerlichen 'φιλόσοφοι' des späten Byzanz!" (ebd., 208). Diese

Philosophie als unanfechtbare Wahrheit die absolute Superiorität hat, steht dabei immer außer Frage. Wie allerdings mit dem heidnisch-antiken Erbe umzugehen sei, darüber gibt es reiche Auseinandersetzungen. Die grundlegende Unterscheidung aber, nämlich dass die Menschen des byzantinischen Jahrtausends die eine Wahrheit in Form ihrer Philosophie kennen, die essentiell, ja mitunter dramatisch von demjenigen getrennt ist, was die Altvorderen unter Philosophie verstanden haben, soll in der vorliegenden Untersuchung sehr ernst genommen werden. Man muss, wenn man die einschlägigen Arbeiten zur Geschichte der byzantinischen Philosophie (oder Philosophie in Byzanz) überblickt, leider feststellen, dass diese Grundsatzdifferenz zwar regelmäßig konstatiert wird (meist irgendwo am Anfang des Textes), im Verlauf der darauf folgenden Erörterungen jedoch allzu oft der Blick darauf eingeschränkt wird, wie die Byzantiner die antike Philosophie – und da wiederum insbesondere die Platoniker und Aristoteliker – rezipiert oder nutzbar zu machen versucht haben; die zugrundeliegende Systemdifferenz erfährt dann keine oder doch nur sehr geringe Berücksichtigung. Dass und wie jedoch der tiefe Graben zwischen den beiden Philosophiekonzepten die (dennoch vielstimmige) Selbstwahrnehmung, vor allem aber die Grenzen der Rezeptionsbereitschaft gegenüber der antik-heidnischen Tradition bestimmt, soll im folgenden Kapitel (Kap. 2) an denjenigen Denkern herausgearbeitet werden, welche die Tradition der καθ᾽ ἡμᾶς φιλοσοφία begründen. Die während dieser Erörterung zu erstellenden Problemskizzen werden ein wenig ausführlicher gestaltet sein; in den folgenden Kapiteln wird eine solche Explikation dadurch aber entbehrlich sein, weil auf das hier Grundgelegte leicht zurückverwiesen werden kann.

Für die Wirkungsgeschichte der *Leben und Lehrmeinungen der Philosophen* ist das methodologische Rüstzeug, das die griechischen Kirchenväter

---

Einschätzung scheint der doch recht exemplarischen, nicht immer unvoreingenommenen Herangehensweise Dölgers geschuldet – so könnte man bei entsprechend geneigter Denkweise während der Durchsicht der Biographien des Diogenes Laertios durchaus nach den Bedingungen eines gelingenden Philosophenlebens fragen und die Überhöhung der antiken Figuren doch zumindest teilweise relativieren; für eine konträre Rekonstruktion der „hehren Gestalten der φιλόσοφοι des alten Hellas“, die sich bei näherem Hinsehen bis ins 2. Jahrhundert v. Chr. als allgemein geringgeschätzte, sich elitär gerierende Außenseiter in der griechischen Polis, vor allem in Athen, erweisen, siehe z. B. Scholz 2006, 38–53. Im Laufe der vorliegenden Untersuchung sollte sich die Gelegenheit bieten zu zeigen, dass sich Dölgers Holzschnitt durch ein buntes Gemälde ersetzen lässt, wenn man die unterschiedlichen Diskurse um die Philosophie in der Spätantike und in der Renaissance mit zusätzlichem Material anreichert.

bereitgestellt haben, und deren Umgang mit den Biographien der paganen Denker sehr wichtig. Die in der Nachfolge des Klemens, des Origenes und des Gregor Thaumaturgos stehende Approbation der intensiven Beschäftigung mit den Philosophenbiographien stellt den byzantinischen Lesern zunächst einmal die Lizenz aus, sich innerhalb bestimmter Grenzen u. a. auch des laertianischen Œuvres bedienen zu dürfen. Anhand der Empfehlungen des Basileios von Kaisareia wird die besagte 'Gebrauchslizenz' beschrieben. Doch sind auch höchst autoritative Stimmen vernehmbar – Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos werden exemplarisch behandelt werden – die sich gegen die heidnische Philosophie abgrenzen, auch und vor allem unter Nutzbarmachung der Philosophenbiographien. Aber gerade das in ihren überaus wirkmächtigen Schriften auf polemische Art und Weise Explizierte macht für die Epigonen die Heranziehung korrespondierender Texte wie z. B. der laertianischen Viten erforderlich, weil die kirchenväterlichen Auslassungen sonst unverständlich zu werden drohen (Kap. 3).

Insbesondere das monastische Milieu macht durch eine vehemente Abneigung gegen das pagane Erbe auf sich aufmerksam – und muss sich (ob gewollt oder nicht) doch auch selbst immer wieder den Vergleich mit bestimmten antiken Philosophenschulen, allen voran den Kynikern, gefallen lassen, ein Thema, das auch in der byzantinischen Hagiographie nicht gerade unüblich ist (Kap. 4). Die Biographien des Diogenes Laertios sind aber so vielfältig, dass sie auch anderen literarischen Zwecken dienen können, wie die *Suda* und die *Anthologia Palatina* zeigen, die weite Teile übernehmen bzw. verarbeiten und Diogenes damit zu einem festen Bestandteil des kulturellen Selbstverständnisses der gebildeten Byzantiner machen. Im fünften Kapitel wird über Diogenes Laertios, wie er von den Byzantinern selbst oder in der wissenschaftlichen Beobachtung von modernen Forschern in Byzanz verortet wird, zu sprechen sein. Gerade in der Spätzeit des byzantinischen Reiches flammt ein besonderes Interesse an den Philosophenviten auf. Die Aneignung antiken Gedankenguts aus Wissenschaft, Künsten und Philosophie durch so illustre Literaten wie Nikephoros Blemmydes, Michael Psellos, Nikephoros Gregoras und Barlaam von Kalabrien bringt einige bedeutende Schwierigkeiten mit sich, die zu einer Auseinandersetzung über hellenische Gelehrsamkeit an sich führt. Deren Gegner wie etwa Gregorios Palamas und Gregorios Akindynos nehmen ebenso wie die gerade genannten Humanisten die Biographien und Doxographien der umstrittenen Philosophen genau in Augenschein. Diogenes Laertios wird nun in besonderer Intensität als eine Quelle positiver wie negativer *exempla* wahrgenommen, sicherlich auch ein Grund

dafür, warum es zu zahlreichen neuen Abschriften der *Leben und Lehrmeinungen* kommt.

Diogenes Laertios hat, als er zu Beginn der Frühen Neuzeit nach Italien 'emigriert', eine bewegte Rezeption in Byzanz zu verzeichnen. Den Gelehrten, die entweder in Konstantinopel studieren oder selbst im griechischen Kulturraum sozialisiert worden sind, ist diese Tradition durchaus vertraut. Der Wunsch einiger einflussreicher, kulturfördernder und -schaffender Männer in Florenz, auf die Philosophenbiographien in lateinischer Sprache zurückgreifen zu können, wird wie bereits erwähnt vom Prior des Kamaldulenserordens erfüllt. Am Ende des fünften Kapitels sollen die Lektüre- und Aneignungsweisen thematisiert werden, welche im humanistischen Milieu Italiens entstehen und auch die byzantinischen Emigranten nicht unberührt lassen. Im Zentrum dieser Darstellung steht die Kontroverse um Platon und Aristoteles, wie sie die Griechen Nikolaos Sekoundinos, Georg von Trapezunt, Bessarion und Andreas von Trapezunt führen, denn gerade in dieser Auseinandersetzung ist die moralphilosophische Brisanz antiker Philosophie wiederum auf das Engste mit den Berichten des Diogenes Laertios verknüpft. Der byzantinische Rezeptionshintergrund des laertianischen Werks ist dafür verantwortlich, dass es dieses als die einzige umfassende antike Philosophiegeschichte überhaupt bis in die Frühe Neuzeit geschafft hat, allerdings erweisen sich die in dieser Tradition stehenden kommunikativen Anschlussmöglichkeiten im Milieu der italienischen Renaissance als einer anderen Gesellschaft angehörig.

2. Grundthemen des Diskurses um die Philosophenbiographien im christlichen Milieu

Das geistige Ambiente in Byzanz wird beherrscht von einer diffizilen Einstellung gegenüber der heidnischen Philosophie und deren Repräsentanten, die sich bereits seit den Anfängen christlicher Textzeugenschaft wahrnehmen lässt. In den Bemühungen der als 'Apologeten' bezeichneten frühchristlichen Schriftsteller wird einerseits dem Bedürfnis Rechnung getragen, die neue Weltanschauung auf intellektuell anspruchsvolle Weise darzulegen, andererseits sind diese Autoren sehr auf Abgrenzung zu anderen, konkurrierenden Philosophie- und Religionssystemen bedacht. Daran anschließend setzen die griechischen Kirchenväter Standards für den Umgang mit dem heidnischen Schrifttum, die für sämtliche nachfolgenden Generationen byzantinischer Gelehrter prägend werden und ihre Gültigkeit bewahren. Für ein fundiertes Verständnis der mittelalterlichen Rezeption der Philosophenbiographien ist es daher unabdingbar, auf deren Behandlung zunächst bei den Apologeten und dann bei den Kirchenvätern (s. u., Kap. 3) zu rekurrieren.

2.1. Christliches Leben als (Anti-)Philosophie bei Paulus

Der bedeutendste Gewährsmann für die Art und Weise der Abgrenzung der christlichen Gemeinschaft von den griechischen Heiden ist für die allermeisten der im Folgenden behandelten Autoren, die ihre Wirksamkeit in der Zeitspanne vom 3. bis zum 15. nachchristlichen Jahrhundert entfalten, ohne Zweifel Paulus. Die Einstellung des Apostels zur profanen Philosophie und Wissenschaft klingt zunächst einmal unmissverständlich: Die Weisheit der Welt, also die griechische *sophia*, sei Torheit vor Gott; Gottes Weisheit hingegen werde durch Christus und die Predigt von Christus offenbar.[18] Mit in den Blick genommen werden sollte hier die in der

18 *1. Kor* 1,18–22: „Denn das Wort vom Kreuz ist eine Torheit (μωρία) denen, die verloren werden; uns aber, die wir selig werden, ist's eine Gotteskraft. Denn es steht geschrieben: 'Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen (ἀπολῶν τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν), und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen.' Wo

Apostelgeschichte des Lukas kolportierte Auseinandersetzung Paulus' mit den epikureischen und stoischen Philosophen auf dem Athener Areopag. Indem er die dort versammelten Heiden darüber aufklärt, dass der von ihnen „unwissend verehrte", in einer Altarinschrift so bezeichnete 'unbekannte Gott' sein Gott sei, vor allem aber, dass Paulus von der Auferstehung der Toten predigt, ruft unter seinen Zuhörern gleichermaßen Interesse wie Spott hervor, wenngleich auch einige unter ihnen seine Anhänger werden (*Apg* 17, 16–34). Damit ist ein Grundthema der kommenden Jahrhunderte fundiert: die Überwindung des gelehrten, aber hinsichtlich der wirklich relevanten Weisheitsinhalte unwissenden Heidentums durch den Glauben an die Offenbarung und das aus naturphilosophischer und empirischer Sicht Unmögliche, die leibliche Auferstehung der Toten. Der Gegensatz ist scharf; für das Anliegen der neuen, christlichen Religion, die von Paulus dezidiert als Antiphilosophie propagiert wird, kann die weltliche Weisheit kaum Verständnis aufbringen. Die Gläubigen sollen sich deshalb möglichst von letzterer abwenden.

Es scheint nicht unbedeutend zu sein, dass Paulus seine Schmähung der weltlichen Weisheit durch den Stil seiner eigenen Argumentationsführung augenscheinlich untermauert. Zwar sind Einflüsse griechischer Beredsamkeit in seinen Schriften nachweisbar,[19] jedoch vermeidet er bewusst oder unbewusst die Zurschaustellung philosophisch-rhetorischer Bildung

---

sind die Klugen? (ποῦ σοφός;) Wo sind die Schriftgelehrten? (ποῦ γραμματεύς;) Wo sind die Weisen dieser Welt? Hat nicht Gott die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht? (οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου;) Denn weil die Welt, umgeben von der Weisheit Gottes, Gott durch ihre Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch die Torheit der Predigt selig zu machen, die daran glauben (εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας). Denn die Juden fordern Zeichen, und die Griechen fragen nach Weisheit (Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν), wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit (Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν); denen aber, die berufen sind, Juden und Griechen, predigen wir Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit (κηρύσσομεν […] Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν)."

Paulus gebraucht die Bezeichnung σοφία; er bezieht sich an dieser Stelle nicht wörtlich und unmittelbar auf die Philosophie. Zum paulinischen Gebrauch des Wortes 'φιλοσοφία' als Summe menschlicher Weisheit (und deren damit einhergehende Abwertung) s. Podskalsky 1977, 28–29. Eine eingehende Untersuchung des Hintergrundes der Auseinandersetzungen zwischen Paulus und den Sophisten seiner Zeit findet sich bei Winter 1997, 145–230.

19 Eine exemplarische, aber ausführliche Analyse liefert Long 2004, 117–229.

oder eines besonders redegewandten Stils.[20] Paulus entstammt dem hellenistischen Judentum und ist mit der populären kynisch-stoischen Ethik vertraut. Direkte Übernahmen werden jedoch vermieden, Analogien verbleiben im Bereich des Allgemein-Einsichtigen, während die Argumente klar biblisch untermauert werden.[21] Somit ist Paulus schon allein aus rhetorischer Sicht ein glaubwürdiger Agitator gegen die antik-griechische Philosophie. Viel wichtiger jedoch wirkt seine theologisch-anthropologische Konzeption, wonach der Mensch aus eigener (Geistes-)Kraft nichts zu einem Erfassen des Guten und Gerechten, sei es im theoretischen oder im praktischen Bereich, zu bewerkstelligen vermag, sondern nur durch die Öffnung hin zum Glauben, weil er sich im fundamentalen, unhintergehbar sündhaften und jedem extramundanen Erkennen gegenüber ohnmächtigen Zustand des 'Fleisches' befindet.[22] Diese Prämisse der grundständigen Fehlerhaftigkeit menschlicher Existenz übersteigt Paulus' persönlichen Zwist mit den Weisen seiner Zeit, welcher dann für seine Anhänger ohnehin nur noch eine marginale Bedeutung hat. In der Spätantike, während des Mittalters und in der Frühen Neuzeit gleichermaßen wird seine Theologie immer wieder zum Anknüpfungspunkt für unzufriedene christliche Autoren, um in einer von weltanschaulicher Pluralisierung und durchaus auch Profanisierung herausgeforderten Zeit überkommene Autorisierungskonzepte zu reforcieren.[23] Davon wird im Folgenden ausführlich zu sprechen sein.

Es fällt also auf, dass Paulus sich selbst nicht mit philosophischer Bildung oder einem explizit philosophischen Anspruch in Verbindung bringt. Doch bereits Lukas setzt in seiner Apostelgeschichte andere Schwerpunkte, wenn das vermeintliche Martyrium in Rom unerwähnt bleiben, den Apostel dafür aber wie bereits erwähnt auf dem Areopag zu Athen – das immerhin noch der kulturelle und intellektuelle Mittelpunkt

20 Vgl. Hengel / Schwemer 1998, 267. Dort auch Hinweise auf die Forschung zur Frage nach etwaigen stoischen Elementen und Korrespondenzen Paulus', wobei betont wird, dass deren Nachweisbarkeit kaum möglich sei (ebd., 265–266). Weitere Hinweise in ähnlicher Richtung bei Zeller 2006a, 208 u. 212.

21 Vgl. Zeller 2006a, 207; ders. 2006b, 216–218, 220, 227.

22 Siehe dazu Alfons Reckermanns luzide Darstellung des Verhältnisses zwischen paulinisch-christlicher Religion und der *theologia naturalis* griechischer Weisheit; dabei wird neben der Erörterung der hier vorgestellten Passagen aus dem ersten Korintherbrief und der Apostelgeschichte auch der Römerbrief in die Analyse miteinbezogen (Reckermann 2011, 213–220).

23 Einen Überblick über die Geschichte der Rezeption des Paulus gibt Vollenweider 2011, 638–643, wobei sich die Skizzierung im Wesentlichen auf den Westen bezieht.

der griechischen Welt ist – mit zeitgenössischen Geistesgrößen disputieren und dabei sogar zwei antike Dichter zitieren lässt.[24] Das aber bedeutet nichts anderes als die diskursive Bezugnahme auf die heidnische Literatur, um mit neuen und besseren Argumenten die christliche Weltanschauung einzuführen, mithin seine poetisch und philosophisch gebildeten Gesprächspartner zu überzeugen.[25] Weltliche Weisheit kann also in einer solchen Modellierung auch mit der Autorität des Paulus vorneweg durchaus zur Stärkung der eigenen Mission eingesetzt werden. Die Behandlung, welche die Philosophie durch Paulus und dessen 'Anwalt', den Evangelisten Lukas,[26] erfährt, lässt folglich trotz vermeintlich eindeutiger Frontstellung gegenüber der weltlichen Bildung genügend Spielraum, um auch die Befürworter einer Verbindung von christlichem Glauben und profaner Philosophie von deren Legitimität überzeugt sein zu lassen. Dass das philosophische Bemühen unter dem Patrozinium des Paulus gleichermaßen als Verteidiger des Glaubens wie als Ursprung der Häresien verantwortlich zeichnen kann, bestimmt seinen höchst umstrittenen Wert in der frühchristlichen Kultur.[27]

---

24 Zeller findet das lukanische Setting dementsprechend unwahrscheinlich, vor allem wenn man zusätzlich die angeführte Bildungsaskese des Predigers aus Tharsos bedenke (Zeller 2006b, 216). Die Verse, die eine gemeinsame Verständigungsebene der Dialogpartner suggerieren sollen, stammen aus Epimenides und Aratus (Barnard 1978, 372; vgl. Eckey 2000, 404). Bereits Hieronymus (*Epist.* 70,2) greift – neben zwei anderen Belegstellen, die er ausfindig machen konnte – auf diese Stelle aus der Apostelgeschichte zurück, als er verdeutlichen will, dass die heidnischen Schriftsteller gelesen und benutzt werden dürfen, schließlich habe schon Paulus, der „Führer des Christenheeres und unbesiegte Fürsprecher Christi", das genauso gehandhabt. Die paulinische Verachtung der weltlichen σοφία lässt Hieronymus in diesem Zusammenhang wohlweislich unerwähnt: „sed et Paulus apostolus Epimenidis poetae abusus uersiculo est scribens ad Titum: 'Cretenses semper mendaces, malae bestiae, uentres pigri'. cuius heroici hemistichium postea Callimachus usurpauit. […] in alia quoque epistula Menandri ponit senarium: 'corrumpunt mores bonos confabulationes pessimae'. et apud Athenienses in Martis curia disputans Aratum testem uocat: 'ipsius enim et genus sumus', quod Graece dicitur: 'τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν' et est clausula heroici. ac ne parum hoc esset, ductor Christiani exercitus et orator inuictus pro Christo causam agens etiam inscriptionem fortuitam arae retorquet in argumentum fidei" (Hieronymus 1996, 701–702).

25 Jaeger 1965, 11–12.

26 Eckey 2000, 603–604.

27 Paulus' „indecisive attitude toward the philosophy of the Greeks" diskutiert Wolfson 1956, 7–10; vgl. Fiedrowicz 2010, 616–617. Dass sich die christlichen Autoren der Väterzeit durchweg auf Paulus' Autorität berufen, wenn es um das

2.2. Christlich-barbarische vs. heidnisch-hellenische Philosophen

Um einem größeren Publikum zugänglich zu sein und um sich vielfältiger Anfeindungen zu erwehren, beginnen die Autoren im 2. Jahrhundert das Spezifische an der christlichen Lebensführung literarisch zu thematisieren. Anlass ist die Dringlichkeit, den Wandel der Lebensweise und die neuen Glaubensüberzeugungen rational zu begründen, indem diese mit den anderen, früheren und zeitgenössischen philosophischen Konzepten in Beziehung gesetzt werden.[28] Zwar sind die daraus entstehenden literarischen Zeugnisse geprägt von den Schmähungen der Apologeten gegen die heidnischen Wissenschaften und Götterkulte,[29] gegen die sie sich ja durchzusetzen haben. Trotzdem intendieren sie eine Überzeugungsleistung auch auf dem Feld der hellenistischen Kultur, anstatt sich mit der paulinischen Paränese der Nichtbeachtung der weltlichen Weisheit zu begnügen. Und diese Weisheit – mit einem deutlichen Schwerpunkt auf ethischer und praktischer Relevanz – ist in einer in dialektischen und naturphilosophischen Feldern wenig eifrigen Form immerhin Teil der allgemeinen Erziehung, die einige Forscher als 'popularphilosophische Allgemeinbildung' bezeichnen möchten.[30]

Selbst in der Polemik derjenigen, die gegen die antike Tradition und deren zeitgenössische Epigonen ankämpfen und sich nicht intensiv um Vermittlung und Verschmelzung bemühen, wird auf den antiphilosophischen Tenor verzichtet und die christliche Weltanschauung selbst als Philosophie hervorgehoben. Dadurch wird dem Erfordernis begegnet, der griechisch-römischen Welt die neue Heilslehre attraktiv und verständlich nicht nur zu erklären, sondern – vor dem Hintergrund der Christenverfolgungen und -verleumdungen – auch zu verteidigen. Die Liebe zur Weisheit wird dabei äußerst positiv konnotiert, allerdings nur, wenn sie sich auf die Weisheit Gottes im apostolischen Sinn bezieht, wenn sie sich also auf die Übereinstimmung mit dem göttlichen Logos, der durch Christus verkörperten vollkommenen Vernunft, konzentriert. Das Christentum

Verhältnis zwischen profaner und christlicher Philosophie geht, zeigt Wolfson 1956, 11–23.

28 Barnard 1978, 372–373.

29 Hunger 1965, 300 f.

30 Vgl. Barnard 1978, 374.

wird so zur Philosophie transformiert.[31] Die vorchristliche Philosophie dagegen hat dieser Konzeption gemäß keinen Eigenwert, sie baut als Gesamtes auf Schein und Unwissen und ist somit zumindest wertlos, wenn nicht gar gefährlich, nämlich dann, wenn sie die Empfänglichkeit des Geistes bzw. der Seele für die göttliche Wahrheit abstumpft. Das hindert die Apologeten jedoch nicht daran, sich eifrig bei dem zu bedienen, was sie für ihre Absichten nutzbar machen können. Charakteristisch für das 2. Jahrhundert n. Chr. ist dementsprechend auch der philosophische Eklektizismus. Der in dieser Zeit blühende Platonismus (der sogenannte 'mittlere') beispielsweise verfügt nicht mehr über die 'esoterischen' Schriften Platons und behilft sich zur Einführung in dessen Werk der aristotelischen Logik sowie neuplatonischer Kosmologie. Dieser Mischplatonismus ist die philosophische Hauptquelle etwa der Apologeten Aristides, Justin und Athenagoras, die es in diesen Zeiten mangelnder Trennschärfe zwischen den philosophischen Schulen leicht haben, aus unterschiedlichen Lehrmeinungen gleichermaßen ergiebig zu schöpfen.[32] In diesem pluralistischen, offenen Klima sind es vornehmlich die christlichen Autoren, die sich für die Einsetzung einer neuen hegemonialen Instanz engagieren, auch wenn sie vehement bestreiten, etwas Neues einzuführen.

Die christlichen Verteidiger sehen sich ja durchaus mit der Gefahr durch Anklagen, die physische Folgen haben können, konfrontiert. Der Genuss des Fleisches und des Blutes ihres Gottes – also die liturgische Feier des Abendmahls – bringt den Christen geradewegs Kannibalismusvorwürfe ein, und weil die heidnischen Götter, deren Kult immerhin staatlich gefördert und gefordert wird, von ihnen nicht verehrt werden, muss ihr vermeintlicher Atheismus als Bedrohung der gesellschaftlichen Ordnung und Stabilität wahrgenommen werden.[33] Der Polemiker Tatian (2. Jhd.) wählt nun den Weg der direkten Gegenüberstellung der Weltanschauungen, um seine Apologie wirkmächtig zu gestalten. Bevor er in seiner *Rede an die Griechen* die Grundlagen des christlichen Glaubens erklärt, attackiert er die griechische Kultur und dabei vornehmlich die Redner und Philoso-

31 Hadot 1999, 275; s. a. Stählin 1924, 1275–1276; Jaeger 1965, 28–30; Rhee 2005, 50–71.

32 Barnard 1978, 374–378, 381. Diese Apologeten erhielten den Beinamen φιλόσοφος, ebenso Melito und Pantaenus (Waszink 1988, 812). Einen Einblick in die eklektische Methode des mittleren Platonismus und dessen Integration durch apologetische Autoren am Beispiel der Gottesvorstellung bietet Rhee 2005, 50–55.

33 Jaeger 1965, 26–28.

phen. Mit einem Aristophanes-Zitat unterstreicht Tatian seine höchstpersönliche, wenn auch relativ späte Abkehr von dem Weisheitsideal seiner Hörer („ἀπεταξάμεθα τῇ παρ' ὑμῖν σοφίᾳ") und geißelt die Rhetorik und Poetik als moralische Verwerflichkeit. Die Redekunst sei von den Griechen auf Unrecht und Verleumdung gestellt worden, und was jetzt als gerecht gelte, sei ein anderes Mal schon nicht mehr gut. Die Dichtkunst aber diene nur dazu, Kämpfe und erotische Affären von Göttern sowie Seelenverführung darzustellen.[34] Doch auch und vor allem die Leuchten der griechischen Philosophie werden mit Kritik bedacht:

> Was habt ihr denn Großes durch euer Philosophieren hervorgebracht? Wer auch von den ganz Ausgezeichneten ist frei von Prahlerei geblieben? Diogenes brüstete sich mit seiner Enthaltsamkeit, auf das Fass hinweisend, starb aber durch Unmäßigkeit, indem er einen rohen Polypen verschlang, der ihm die Eingeweide einschnürte. Aristippus prunkte im Purpurkleide einher, um Niemanden im Zweifel zu lassen, dass er ein Schlemmer sei. Der Philosoph Platon wurde von Dionysios der Schwelgerei wegen verkauft. Und nun erst Aristoteles! Dieser war unwissend genug, der Vorsehung Schranken zu setzen und die Glückseligkeit auf solche Dinge einzuschränken, die ihm Vergnügen machten. […] Ich möchte doch lachen über jene, welche auch jetzt noch an seinen Lehren hängen, die da sagen, für die Dinge unter dem Monde gebe es keine Vorsehung. Da sie der Erde näher sind als der Mond und tief unter seinem Kreislaufe, so versehen sie wohl für diese Dinge das Amt der Vorsehung. Für diejenigen, welche ohne Schönheit, Reichtum, Leibesstärke und Adel sind, gibt es nach Aristoteles keine Glückseligkeit. Und das sollen Philosophen sein![35]

---

34 *Oratio ad Graecos* 1.5 (Tatian 1995, 8): „Τούτου χάριν ἀπεταξάμεθα τῇ παρ' ὑμῖν σοφίᾳ, κἂν εἰ πάνυ σεμνός τις ἦν ἐν αὐτῇ. […] Ῥητορικὴν μὲν γὰρ ἐπ' ἀδικίᾳ καὶ συκοφαντίᾳ συνεστήσασθε, μισθοῦ πιπράσκοντες τῶν λόγων ὑμῶν τὸ αὐτεξούσιον καὶ πολλάκις τὸ νῦν δίκαιον αὖθις οὐκ ἀγαθὸν παριστῶντες· ποιητικὴν δέ, μάχας ἵνα συντάσσητε θεῶν καὶ ἔρωτας καὶ ψυχῆς διαφθοράν."

35 *Oratio ad Graecos* 2.1–2.3 (Tatian 1995, 9): „Τί γὰρ σεμνὸν φιλοσοφοῦντες ἐξηνέγκατε; Τίς δὲ τῶν πάνυ σπουδαίων ἀλαζονείας ἔξω καθέστηκεν; Διογένης, πιθάκης καυχήματι τὴν αὐτάρκειαν σεμνυνόμενος, πολύποδος ὠμοβορίᾳ πάθει συσχεθεὶς ἰλεῷ διὰ τὴν ἀκρασίαν ἀποτέθνηκεν. Ἀρίστιππος ἐν πορφυρίδι περιπατῶν ἀξιοπίστως ἠσωτεύσατο. Πλάτων φιλοσοφῶν ὑπὸ Διονυσίου διὰ γαστριμαργίαν ἐπιπράσκετο. Καὶ Ἀριστοτέλης, ἀμαθῶς ὅρον τῇ πρόνοιᾳ θεὶς καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἐν οἷς ἠρέσκετο περιγράψας […]. Γελάσαιμι δ' ἂν καὶ τοὺς μέχρι νῦν τοῖς δόγμασιν αὐτοῦ καταχρωμένους, οἳ τὰ μετὰ σελήνην ἀπρονόητα λέγοντες εἶναι, προσγειότεροι παρὰ τὴν σελήνην ὑπάρχοντες καὶ κατώτεροι τοῦ ταύτης δρόμου προνοοῦσι τῶν ἀπρονοήτων· παρ' οἷς γὰρ οὐκ ἔστι κάλλος, οὐ ῥώμη σώματος, οὐ πλοῦτος, οὐκ εὐγένεια, παρὰ τούτοις οὐκ ἔστι κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη τὸ εὔδαιμον. Καὶ οἱ τοιοῦτοι φιλοσοφείτωσαν."

Deutsche Übersetzung (leicht angepasst) v. Valentin Gröne (Tatian 1872, 31–32).

Tatian schildert eindringlich die seiner Meinung nach ablehnungswürdige Lebensführung und die üblen Charakterzüge berühmter griechischer Philosophen, um das geistig-moralische Versagen der heidnischen Kultur zu verdeutlichen, deren Verfall er verurteilt.[36] In diesem Zuge können sowohl Platon als auch Aristoteles keine Vorbilder sein, der eine wegen seiner vermeintlich ausschweifenden Lebenshaltung (s. a. Abschn. 2.4.1.), der andere wegen seinem Verhaftetsein in der kontingenten Welt, welches die Tugend in äußerlichen bzw. angeborenen Attributen sucht. Für seine Polemik genügen Tatian doxographische und biographische Schlaglichter. Bevor er nun seine eigene Lehre, d. h. die christliche Philosophie, als Gegenentwurf zu den nicht weiter ausgeführten Lehrsätzen der gerade Getadelten darstellt, holt er noch einmal weiter aus, um die heidnischen Philosophen in einer größeren Bandbreite einer Kritik zu unterziehen:

> Den Heraklit möchte ich ebensowenig gelten lassen, der da sagte: „Ich habe mich selbst ausgesucht", weil er ein Autodidakt und hochmütig war. […] Ihn hat nun freilich sein Tod der Unwissenheit überführt. Er bekam die Wassersucht, und da er die Heilkunst wie die Philosophie traktierte, bewickelte er sich mit Kuhfladen; als der Kot hart wurde, zog er den ganzen Leib zusammen und zerriss ihn, was seinen Tod zur Folge hatte. Ebenso verbitte ich mir den Zenon, der lehrte, nach dem Weltende würden die Menschen wieder zu denselben Beschäftigungen auferstehen, die sie früher betrieben: ich sage also Anytos und Meletos, um wieder anzuklagen, Busiris, um seine Gastfreunde zu morden und Herakles, um seine Arbeiten noch einmal auszuführen. In seiner Verbrennungstheorie führt er mehr Böse als Gute an. Freilich! Es gibt ja auch nur einen Sokrates und einen Herakles und einige andere ähnliche; wie denn überhaupt mehr Böse als Gute gefunden werden. Auch wird nach ihm Gott zum Urheber des Bösen, da er ihn in Kloaken, Würmern und anderen abscheulichen Dingen wohnen lässt. Des Empedokles lügenhafte Prahlerei haben die Feuerausbrüche auf Sizilien an den Tag gebracht, nämlich dass er kein Gott war; aber dennoch hätte er sich fast dazu gelogen. Ich verlache auch das Altweibergeschwätz des Pherekydes, sowie den Pythagoras, den Erben seiner Lehre, und den Platon, der ihn nachahmte, obgleich manche dies nicht zugeben wollen. Wer wollte einstehen für die Hundsehe (Kynogamie) des Krates und nicht verabscheuen die übermütige Zungenwut seiner Anhänger, um desto eifriger die Wahrheit zu suchen? Daher lasst euch nicht fortreißen von den Versammlungen der Liebhaber des Lärmens, nicht der Weisheit (τῶν φιλοψόφων καὶ οὐ φιλοσόφων); sie streiten ja selbst gegen einander und jeder spricht, wie es ihm einfällt. Außerdem gibt es vielfache Reibereien unter ihnen,

36 Lössl 2007, 138 – 139. Die von Lössl geäußerte Vermutung, hinter der Abwendung Tatians vom paganen Griechentum und seiner Bekehrung zum Christentum stecke wahrscheinlich „eine konsequente Weiterentwicklung in eine Richtung, in der die griechische Kultur als Medium einer barbarischen, nämlich der jüdisch-christlichen Kultur ihre Erfüllung finden würde", erscheint sehr plausibel (ebd., 137).

hasst der eine den andern, widerlegen sie sich gegenseitig und drängen sich voll Anmaßung an die ersten Plätze.[37]

Ein nicht gerade bescheidenes philosophisches Panorama ist es also, das Tatian mit seiner Beispielreihe zeichnet und gleichzeitig bekämpft:[38] Mit Diogenes, Aristipp, Platon, Aristoteles, Heraklit, Zenon, Empedokles, Pherekydes, Pythagoras und Krates werden neben einigen sogenannten Vorsokratikern die Begründer bzw. wichtigsten Häupter verschiedener bedeutender Philosophenschulen attackiert; deren Dissens ist für den christlichen Apologeten ein wichtiger Anhaltspunkt, um ihnen Wahrheitsferne zu bescheinigen,[39] denn hätte irgendeine Sekte das absolut Wahre gefunden, dann hätte sie die anderen überzeugen können müssen oder zumindest wäre kein Widerspruch mehr zu der als wahr erkannten Lehre möglich, was ja offensichtlich (nach Ansicht Tatians) nicht der Fall

37 *Oratio ad Graecos* 3.1–7 (Tatian 1995, 10–11): „Τὸν γὰρ Ἡράκλειτον οὐκ ἂν ἀποδεξαίμην, ‘ἐμαυτὸν ἐδιδαξάμην’ εἰπόντα, διὰ τὸ αὐτοδίδακτον εἶναι καὶ ὑπερήφανον […]. Τούτου μὲν οὖν τὴν ἀμαθίαν ὁ θάνατος συνήλεγξεν· ὕδρωπι γὰρ συσχεθεὶς καὶ τὴν ἰατρικὴν ὡς φιλοσοφίαν ἐπιτηδεύσας βολβίτοις τε περιπλάσας ἑαυτόν, τῆς κόπρου κρατυνθείσης συνολκάς τε τοῦ παντὸς ἀπεργασαμένης σώματος, σπασθεὶς ἐτελεύτησε. Τὸν δὲ Ζήνωνα, διὰ τῆς ἐκπυρώσεως ἀποφαινόμενον ἀνίστασθαι πάλιν τοὺς αὐτοὺς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς (λέγω δ’ Ἄνυτον καὶ Μέλητον ἐπὶ τῷ κατηγορεῖν, Βούσιριν δ’ ἐπὶ τῷ ξενοκτονεῖν καὶ Ἡρακλέα πάλιν ἐπὶ τῷ ἀθλεῖν), παραιτητέον· ὅστις ἐν τῷ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν λόγῳ πλείονας τοὺς μοχθηροὺς τῶν δικαίων εἰσηγεῖται (Σωκράτους ἑνὸς καὶ Ἡρακλέους καί τινων ἄλλων τοιούτων γεγονότων ὀλίγων, καὶ οὐ πολλῶν). Οἱ γὰρ κακοὶ πάνυ πλείους εὑρεθήσονται τῶν ἀγαθῶν, καὶ ὁ θεὸς κακῶν ἀποδειχθήσεται κατ’ αὐτὸν ποιητής, ἐν ἀμάραις τε καὶ σκώληξι καὶ ἀρρητουργοῖς καταγινόμενος. Ἐμπεδοκλέους δὲ τὸ ἀλαζονικὸν αἱ κατὰ τὴν Σικελίαν τοῦ πυρὸς ἀναφυσήσεις ἀπέδειξαν, ὅτι μὴ θεὸς ὤν (τοῦτο ὅπερ ἔλεγεν εἶναι) κατεψεύδετο. Γελῶ καὶ τὴν Φερεκύδους γραολογίαν καὶ τοῦ Πυθαγόρου τὴν περὶ τὸ δόγμα κληρονομίαν καὶ τοῦ Πλάτωνος, κἄν τινες μὴ θέλωσι, τὴν περὶ τούτους μίμησιν. Τίς γὰρ ἂν ἐπιμαρτυρήσαι τῇ Κράτητος κυνογαμίᾳ καὶ οὐ μᾶλλον παραιτησάμενος τὴν ἔντυφον τῶν ὁμοίων αὐτῷ γλωσσομανίαν ἐπὶ τὸ ζητεῖν τὸ κατ’ ἀλήθειαν σπουδαῖον τρέψαιτο; Διόπερ μὴ παρασυρέτωσαν ὑμᾶς αἱ τῶν φιλοψόφων καὶ οὐ φιλοσόφων πανηγύρεις, οἵτινες ἐναντία μὲν ἑαυτοῖς δογματίζουσι, κατὰ δὲ τὸ ἐπελθὸν ἕκαστος ἐκπεφώνηκε. Πολλὰ δὲ καὶ παρ’ αὐτοῖς ἐστι προσκρούσματα· μισεῖ μὲν γὰρ ἕτερος τὸν ἕτερον, ἀντιδοξοῦσι δὲ ἑαυτοῖς διὰ τὴν ἀλαζονείαν τόπους ἐπιλεγόμενοι τοὺς προὔχοντας.“

Deutsche Übersetzung (leicht angepasst) v. Valentin Gröne (Tatian 1872, 32–34).

38 Auf die *exempla* bzw. Beispielreihen als literarisches Phänomen wird später näher eingegangen (s. u., Abschn. 2.5.). Zur Einordnung Tatians in diese Tradition s. Lumpe 1966, 1248.

39 All diese Punkte hatte bereits Philon von Alexandria gegen die hellenische Philosophie vorgebracht; s. Wolfson 1956, 15.

war. Dass sich die argumentative Kampfführung auf längst verstorbene philosophische Größen konzentriert, ist nicht verwunderlich, aber doch hervorhebenswert: Die explizite Hinwendung zu den philosophischen Klassikern ist im 2. und 3. Jahrhundert weit verbreitet, die Autorität der Schulgründer – allen voran Epikur für den Kepos und am meisten Platon für sämtliche Ausformungen der Akademie – von größter Wichtigkeit.[40] Diese Art der Diskursführung bleibt für die nachfolgenden Jahrhunderte der allgemein geltende Maßstab.

Es ist höchst relevant, dass in Tatians Polemik stets *exempla* lasterhafter Lebensführung bzw. die Inkongruenz von Leben und Lehre im Vordergrund stehen.[41] Der hochmütige Autodidakt Heraklit stirbt aufgrund seiner Unwissenheit (was nahelegen soll, dass er sich doch besser bei einem Experten kundig gemacht hätte), Diogenes, Platon und Aristipp seien unverbesserliche Hedonisten und der Kyniker erscheint als cholerischer Giftspucker mit tierischer Lebensart. Die Alternative zu den gerade in abschreckender Weise dargestellten Anti-Heroen, nichts Geringeres als eine überlegene Philosophie nämlich, wird gleich darauf vorgestellt: „Θεὸς

40 Dass es für die spätantiken und mittelalterlichen Philosophiegeschichtsschreiber höchst bedeutsam ist, wer der 'Erste' war, der ein Philosophem formuliert oder eine Lebensweise begründet hat, wird im Lauf der vorliegenden Untersuchung noch öfter deutlich werden. Zu den Rückbezügen auf die antiken Geistesgrößen in späthellenistischer Zeit s. Gigon 1966, 36–37; die Autorität Platons, dem von seinen akademischen Anhängern die „unquestioned possession of the truth" zugesprochen wird, beleuchtet Boys-Stones 2001, 99–105, insbes. 104. Dass die berühmtesten Philosophen jedem einigermaßen Gebildeten sogar plastisch geläufig waren, weil die Porträts der Geisteshelden in Häusern, Villen und anderen, öffentlichen Plätzen ausgestellt wurden (vgl. Borg 2004, 172), mag nicht zuletzt der Grund dafür gewesen sein, dass die antiphilosophischen Polemiken immer wieder gerade auf diese illustren Alten zielten. So konnte der Kulturkampf vor einem allgemein nachvollziehbaren Hintergrund betrieben werden.

41 Damit steht die Schrift natürlich nicht allein. Auch nichtchristliche Autoren, allen voran Philostrat und Lukian, machten sich über den Zank und Hader unter den Philosophen und Sophisten lustig oder beschwerten sich über diesen Missstand. Zu den Streitereien zwischen den Sekten im römischen Kaiserreich, die eine freundschaftliche Beziehung zwischen den rivalisierenden Philosophen allerdings nicht unbedingt ausschlossen, siehe die Skizze von Hahn 1989, 109–118. Im Gegensatz zu Tatian, der dem Aufzeigen der Widersprüche das Angebot einer neuen Philosophie, eben des Christentums, folgen lässt, verbleiben die heidnischen Autoren im tradierten philosophischen Bezugssystem. Lukian prangert die Missstände nicht unbedingt als 'Systemfehler' an (wie die Christen dies tun), wie beispielsweise sein *Leben des Demonax* beweist, das ein durchaus gelungenes und verehrungswürdiges, somit auch vorbildhaftes Philosophenleben zeichnet.