

Pohlenz, M., *Die griechische Philosophie im Dienste der christlichen Auferstehungslehre*,
Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 47 (1904) p.241-250

6722

POHLENZ, M.

1904

dauer nach dem Tode war das Unerhörte. Denn die Unsterblichkeit der Seele war ja längst schon für den grösseren Teil der philosophisch Gebildeten ein Glaubenssatz, der nicht bloss einem inneren Sehnen genugthat, sondern auch als wissenschaftlich erwiesen galt, aber es war eben immer nur die Seele, für die man ein Fortleben annahm, und gerade bei den eifrigsten und einflussreichsten Vertretern dieser Anschauung hatte das Hohelied von der gottverwandten, unsterblichen Seele sein Gegenstück in einer Geringschätzung des Leibes, die *σῶμα* gleich *σῆμα* setzte und sich ein wahres Leben der Seele erst vorstellen konnte, wenn sie durch die Trennung vom Leibe aus einem drückenden Gefängnis befreit sei. Kein Wunder, dass auch in den christlichen Kreisen der älteren Zeit uns diese Ansichten begegnen¹⁾, und dass die von der hellenischen Philosophie stark beeinflussten Männer, insbesondere die Gnostiker, gerade darum, weil sie an eine Unsterblichkeit der Seele glaubten, von einer Auferstehung des Leibes nichts wissen wollten²⁾. Allein, es hat auch einen Mann gegeben, der umgekehrt in der christlichen Auferstehungslehre die Bürgschaft für ein Fortleben nach dem Tode zu finden glaubte, das ihm die ihm nahestehende Philosophie als unmöglich hinstellte, und er hat es unternommen, die Männer, die wie er an einer Unsterblichkeit festhalten wollten, zu der Ansicht zu bekehren, dass diese nur für Leib und Seele zugleich möglich sei. Es ist Athenagoras.

In seiner Schrift über die Auferstehung widerlegt dieser zunächst die Einwürfe der Gegner³⁾ und geht dann in c. 11 dazu über, die positiven Gründe darzulegen, die

¹⁾ Ich nenne nur Ps.-Justin, c. 8 (III³, p. 240, Otto) und 10 (p. 248).

²⁾ Damit hängt die Verwerfung der Eschatologie eng zusammen.

³⁾ Dass er jedenfalls nicht ausschliesslich an heidnische Gegner denkt, tritt deutlich z. B. c. 9 hervor: *μη λογιζομένους, ὅτι διὰ τούτων ἐπ' ἰσῆς τοῖς χειρότεροις ἐξυβρίζουσιν εἰς θεόν*. Auch wenn er

zur Annahme der Auferstehung des Leibes zwingen¹⁾. Er geht dabei einmal von der Erschaffung des Menschen aus und erklärt, dass Gott den Menschen von vornherein zur Fortdauer, zur Auferstehung und zum ewigen Leben bestimmt habe. Dann sucht er von c. 14 an die Notwendigkeit der Auferstehung aus der Natur des Menschen nachzuweisen. Dieser ist, so führt er aus, seiner Natur nach ein aus der unsterblichen Seele und dem Leibe zusammengesetztes einheitliches Wesen, und auf dieses Einheitswesen, nicht auf Körper oder Seele im Besonderen, sind Geburt, Leben, *πάθη* und *πράξεις*, sowie seine Endbestimmung zu beziehen. Demnach müssen auch Fortdauer und Auferstehung von diesem Gesamtwesen gelten; mit dem Fortleben der ewigen Seele ist das des Leibes notwendig verbunden (15), mag es auch durch den Tod eine schlafähnliche Unterbrechung erleiden (16. 7). Dasselbe lehrt weiter die Rücksicht auf das Endgericht, das den Menschen als vernunftbegabtes, für seine Handlungen verantwortliches Wesen notwendig erwartet (von c. 18 an). Denn wenn dieses Gericht gerecht sein soll, darf es weder den Körper noch die Seele allein betreffen, da sie in vielfacher Wechselbeziehung zu einander stehen, sondern das Gesamtwesen, den Menschen. Dann ist aber ein Sondergericht für die allein fortlebende Seele ebenso undenkbar wie ein völliger Untergang von Leib und Seele. Denn es wäre ungerecht, wenn die Seele dann für Sünden bestraft würde, für die in erster Linie gar nicht sie verantwortlich ist, sondern der Leib, der sie in Mitleidenschaft

am Schluss von 3 sagt: *ὁ δὲ καὶ μάλιστα ταράττειν ἔδοξεν τινας καὶ τῶν ἐπὶ σοφίᾳ θαιμαζομένων*, möchte ich gerade wegen des *ταράττειν* an solche Männer denken, die eigentlich schon für die Auferstehungslehre gewonnen waren, d. h. an christliche „Weise“, also die Gnostiker. Diese hatten sich natürlich philosophische Argumente zu eigen gemacht.

¹⁾ Als Inhaltsangabe vgl. J. Lehmann, Die Auferstehungslehre des Athenagoras, Leipz. Diss. 1890.

zicht. Stammt doch die Sünde grossenteils aus den Affecten; diese selber aber gehören nicht dem Wesen der Seele an sich an, sondern dürfen wieder nur von dem Gesamtwesen ausgesagt werden, da sie zumeist aus den leiblichen Bedürfnissen erwachsen, *εἰ δὲ τὸ τὰ πάθη ταῖς ψυχαῖς ἰδιαζόντως προσάπτειν ἄτοπον, τὸ τὰς ἐκ τούτων ἁμαρτίας καὶ τὰς ἐπὶ ταύταις τιμωρίας ἐπὶ μόνας φέρειν τὰς ψυχὰς ὑπερβαλλόντως ἄδικον καὶ τῆς τοῦ Θεοῦ κρίσεως ἀνάξιον* (21 a. E.). Ebenso ist es das Gesamtwesen, dem die Tugenden zufallen, und dieses allein kann dem Gericht unterzogen werden, da es als solches das Gesetz erhalten hat (22. 3). Schliesslich ist auch das endliche Loos, für das der Mensch bestimmt ist, nur in der Weise denkbar, dass es den ganzen Menschen betrifft, dass dabei Leib und Seele gleichmässig beteiligt sind (24, 5).

Sehen wir von den Ausführungen über die Erschaffung des Menschen ab, so ist es ein Gedanke, der die ganze Schrift durchzieht und die Grundlage für die ganze Beweisführung abgibt: das ist die Überzeugung, dass der Mensch ein Gesamtwesen ist, dass Leib und Seele untrennbar verbunden sind und deshalb eine Unsterblichkeit der Seele allein undenkbar ist. Dass diese Grundanschauung nun nicht von ihm selber stammt, können wir aus seinen eigenen Worten entnehmen. Denn in c. 23 sagt er in Bezug auf diese Lehre *ἀλλ' ὁ μὲν ἐντελέστερος περὶ τούτων λόγος ἀφείσθω τοῖς σπουδαιότερον ἑκαστον σκοπεῖν βουλομένοις ἢ φιλοτιμότερον διαγωνίζεσθαι πρὸς τοὺς διαφερομένους*, und will damit doch wohl andeuten, dass eine erschöpfendere Behandlung dieses Themas nicht blos möglich, sondern auch anderweitig üblich ist. Auf wen er dabei verweist, kann nicht zweifelhaft sein. Eine Philosophenschule giebt es nämlich, für deren Anthropologie gerade diese starke Betonung des Zusammenhanges von Seele und Leib charakteristisch ist: das sind die Peripatetiker. Aristoteles' Psychologie beruht ja darauf, dass zwischen Seele und Leib das Verhältnis von *εἶδος* und

ἢ ἂν bestehe, und gleich im Anfange seines Werkes über die Seele (p. 403^a 2 ff.) hat er dieses Verhältniß auch auf die einzelnen psychischen Vorgänge ausgedehnt. Dort wirft er nämlich die Frage auf, ob die Affecte dem Menschen als solchem zuzuweisen oder ob sie als specifisch seelische Vorgänge aufzufassen sind, und führt aus, dass das Meiste von dem, was die Seele thut oder leidet, offenbar unter Mitwirkung des Körpers sich vollzieht. Selbst das Denken möchte er nicht ausnehmen, da es der Vorstellung bedarf; namentlich aber von den Affecten erklärt er, dass man ihr Wesen erkennt, wenn man sie als rein psychisch ansieht und ihre physiologische Seite — beim Zorn z. B. die Aufwallung des Herzblutes — ausser Acht lässt. Diese kurze Erörterung des Aristoteles hat namentlich auf die Anschauungen der späteren Peripatetiker einen ausserordentlichen Einfluss ausgeübt. Keiner der Commentatoren verfehlt, an diese Stelle eine längere Erörterung über die von Aristoteles aufgeworfene Frage anzuknüpfen, und übereinstimmend gelangen sie zu dem Ergebnis, dass thatsächlich rein seelische Affecte überhaupt nicht existiren, da bei ihnen allen eine wechselseitige Beeinflussung von Leib und Seele stattfindet. Nicht von *πάθη* der Seele also dürfe man sprechen, sondern von solchen des Gesamtwesens, des aus Leib und Seele bestehenden Menschen, — *ὥς γὰρ οὐ βαδίζει ἡ ψυχὴ αὐτὴ οὐδὲ παλαίει ἀλλ' ὁ ἔχων αὐτὴν ἄνθρωπος, οὕτω καὶ λυπεῖται καὶ ὀρέγεται καὶ χαίρει καὶ ὀργᾷ τὸ τὴν ψυχὴν ἔχον ἀλλ' οὐχὶ ἡ ψυχὴ. πᾶσαι γὰρ αἱ λεγόμεναι τῆς ψυχῆς κινήσεις τοῦ συναμφοτέρου, τοῦ ζῶντος, εἰσὶν* (Alexander de anima libri mantissa p. 104, 34 ff.)¹⁾.

Derselbe Satz, dass der Mensch ein Gesamtwesen sei und die Seele keine gesonderten Bewegungen habe, war ja nun aber, wie wir sahen, der Kernpunkt auch in den

¹⁾ Vgl. ausserdem Alexander de an. p. 12, 15 ff.; de an. l. mantissa 117, 18 ff.; Simplic. p. 19, 27 ff. 77, 5 ff.; Philopon. 45, 2 ff. 50, 21 ff. 154, 30 ff.; Themist. de an. p. 27, 14 ff. 29, 9.

Ausführungen des Athenagoras, und ganz klar tritt die Übereinstimmung darin hervor, dass dieser sich zur Bezeichnung des Gesamtwesens desselben Wortes τὸ συναμφοτέρον bedient, das auch in den peripatetischen Erörterungen immer wieder erscheint und offenbar die Geltung eines festes Terminus hat (z. B. Philoponus 44, 26 οὐ γὰρ ἔχομεν ἐκ τῆς αἰσθήσεως διακρίναι, φησὶν, ἀρα τὰ τῆς ψυχῆς πάθη ἅπαντα τοῦ συναμφοτέρου ἐστὶ, τοῦ ζώον λέγω, κοινὰ ἢ ἔχει τινὰ καὶ αὐτῇ ἴδια πάθη, ferner 50, 17; 154, 29 Alex. a. a. O. und p. 117, 21 ἀλλὰ ἐστὶ τὸ πάσχον τὸ συναμφοτέρον, Simpl. 77, 5 und aus Athenagoras selber die Worte des c. 18, wo er den Terminus öfter gebraucht: λέγω δὲ συναμφοτέρον τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἀνθρώπου)¹⁾.

Ein Unterschied besteht zwischen Athenagoras und den Peripatetikern darin, dass bei ihm die rein psychologische Betrachtungsweise gegenüber der Frage nach der Verantwortlichkeit der Seele für die πάθη zurücktritt. Allein, auch in dieser Hinsicht ist er von jenen nicht ganz unabhängig. Das zeigt uns das unter Plutarch's Namen erhaltene Fragment der Schrift πότερον ψυχῆς ἢ σώματος ἐπιθυμία καὶ λύπη (Moralia ed. Bernard. VII, p. 1 ff.). Denn diese Abhandlung, die namentlich von c. 7 an ausdrücklich die Lehre bespricht μήτε σώματος εἶναι τι μήτε ψυχῆς ἴδιον πάθος ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ, geht davon aus, dass es eine alte, schon von Demokrit behandelte Streitfrage sei, ob wohl der Leib oder die Seele bei einem Prozesse wegen gegenseitiger Schädigung obsiegen würde (c. 2).

¹⁾ Sonst gebraucht er den Terminus noch in c. 25 öfter. Der sonst ziemlich seltene Ausdruck stammt von Plato Symp. 209^b. Von Späteren gebrauchen ihn z. B. Ps.-Justin, Quaest. et Resp. 30 (Otto, III², p. 44), Gregor von Nyssa adv. Apollin., P.gr. 45 col. 1256. — In den christologischen Streitigkeiten wird das Wort für den Gottmenschen verwendet, so in der vierten athanasianischen Rede gegen die Arianer 15 und 23 (P.gr. 26 p. 497 und 503), sowie bei Apollinarius p. 397, 14 und 368, 9 f. Dr. (wo zu lesen ist πάλιν αὐτὸ τὸ συναμφοτέρον, nicht αὐτό).

Dabei wird die Ansicht Theophrast's als massgebend erachtet, nach der die Seele ein Recht habe, sich darüber zu beschweren, dass sie durch die aus dem Leibe stammenden Affecte an ihrer eigenen Bethätigung gehindert und dann noch für Laster verantwortlich gemacht werde, die eigentlich im Leibe ihre Ursache haben. Danach werden wir nicht zweifeln, woher Athenagoras die Anregung zu der Behauptung empfangen hat (resurr. 21), das Endgericht dürfe nicht die Seele allein betreffen, da sie sonst für Vergehen bestraft würde, die nicht aus ihrem eigenen Wesen, sondern aus dem Leibe stammen. Ja, wir dürfen wohl ruhig so weit gehen, zu sagen, dass der ganze Gedanke, das Endgericht verlange die gemeinsame Aburteilung von Seele und Leib, mache also die Auferstehung des Leibes notwendig, in dieser peripatetischen Lehre wurzelt¹⁾.

Selbstverständlich macht es dabei nichts aus, dass die pseudoplatarchische Schrift mehrere Jahrhunderte nach Athenagoras geschrieben ist²⁾, und dass auch von den vorher genannten Werken der Commentatoren selbst die des Alexander wohl erst nach seiner Abhandlung verfasst sind. Denn die Übereinstimmung, die in allen Kreisen der späteren Peripatetiker über diese Lehre herrscht, ist ein klarer Beweis dafür, dass hier eine Überlieferung vorliegt, die bis in die ersten Zeiten des Wiedererwachens der peripatetischen Studien hinaufreicht³⁾. Leider sind uns ja die Schriften eines Andronikos und Boëthos nicht erhalten; so viel können wir aber ohne Weiteres sagen, dass die Lehre durchaus der Tendenz entspricht, die für die Anthropologie jener Männer charakteristisch ist.

¹⁾ Da es mir hier auf die Gesamtauffassung ankommt, erwähne ich von Einzelheiten nur, dass auch die Beurteilung der *πάθη* in c. 21: *ἐφ' ὧν πᾶν τὸ μὴ μέτριον ὑπόδικον* peripatetisch ist. Die vorher gegebene Vierteilung der Affecte spricht nicht dagegen.

²⁾ Vgl. meine Abhandlung „De Posidonii libris *περὶ παθῶν*“ in *Fleckeisen's Jahrb. Suppl. XXIV*, S. 593 Anm. 1.

³⁾ Es lässt sich dafür ein directer Beweis führen, doch nur mit Hülfe längerer Untersuchungen.

Andronikos hat nämlich die aristotelische Lehre von der Seele als der Form des Leibes dahin weitergebildet, sie sei nichts Anderes als das Mischungsverhältnis der körperlichen Elemente bezw. eine daraus sich ergebende Kraft¹⁾, und er hat im Grossen und Ganzen bei den Späteren Zustimmung gefunden²⁾. Wenn dabei auch dieses Mischungsverhältnis im Sinne der aristotelischen Form als Zweckursache gedacht wird, so ist doch klar, dass damit die Seele in engste Beziehung zum Leibe und in Abhängigkeit von diesem gebracht wird, und dass die Leugnung rein psychischer Vorgänge durchaus dazu stimmt.

Diese Lehre hatte Konsequenzen, und ihre Vertreter haben sich nicht gescheut, sie zu ziehen. Wenn nämlich psychische Vorgänge ohne Mitwirkung des Leibes nicht denkbar sind, so ist damit die Sonderexistenz der Seele überhaupt ausgeschlossen; daher war es nur folgerichtig, wenn schon Andronikos' Nachfolger Boëthos die Unsterblichkeit der Seele verworfen und in einer besonderen, noch nach Jahrhunderten wirksamen Schrift bekämpft hat³⁾. Nur einen Ausweg gab es, dieser Folgerung zu entgehen: „eine Sonderexistenz der Seele ist freilich nicht denkbar; wollen wir also an einem Fortleben nach dem Tode festhalten, so ist dieses nur für Seele und Leib gemeinsam, für den Menschen vorauszusetzen. Dieselben Gründe, die gegen die Unsterblichkeit der Seele als solcher sprechen, lassen sich für das Fortleben des Gesamtwesens geltend machen,“ — so hat Athenagoras gefolgert, und da er es vorwiegend mit Gegnern zu thun hatte, die von einer

¹⁾ Er hat die Seele definiert als *κράσις ἡ δύναμις ἐπομένη τῇ κράσει* (Galen *ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἔπονται*, c. IV p. 782 K; Scr. min. II, p. 44, 19 Ml.; vgl. Zeller III, 1, S. 624).

²⁾ Z. B. Alex. de an. p. 81 ff. 27 ff.

³⁾ Noch Porphyrios musste die Unsterblichkeit der Seele gegen Boëthos verteidigen (Euseb. pr. ev. XIV, 10, 3. XI, 28; vgl. Zeller III, 1, S. 625 f.). Über Alexander vgl. Zeller a. a. O. S. 798.

Unsterblichkeit der Seele überzeugt waren, so lässt sich wohl denken, dass er mit dieser Beweisführung Eindruck gemacht hat.

Auch die zeitlich von Athenagoras nicht weit entfernte pseudojustinische Schrift über die Auferstehung wendet sich ausdrücklich hauptsächlich gegen die Behauptung *ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ ἀθάνατος ἐστὶ, τὸ δὲ σῶμα φθαρτὸν καὶ οὐκέτι δυνάμενον ἀναστῆσαι*, und wenn ihr auch die scharfe Ausprägung der Lehre fehlt¹⁾, so streift sie doch auch in c. 7 die Frage, wie weit für die Sünden der Leib verantwortlich sei, und betont in c. 8, dass aus dem Versprechen Gottes, den Menschen zu erlösen, die Auferstehung auch des Leibes notwendig sich ergibt — *τί γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ἀλλ' ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζῶον λογικόν*; Einen anderen Geist atmen dagegen die mit Bibelworten und christlichen Gründen argumentirenden Ausführungen des Irenäus, sowie die Tertullian's, den nur die juristische Seite der bei Athenagoras behandelten Frage interessirt²⁾. Auch bei Origenes werden wir nach seiner ganzen Psychologie und seiner Auffassung von der Auferstehung Berührungen mit Athenagoras nicht erwarten. Dagegen merkt man dessen Ein-

¹⁾ Auch davon, dass diese Lehre seitens einer Philosophenschule vertreten wurde, weiss der Verfasser nichts, und namentlich nach c. 6, wo er Platon, Epikur und die Stoa allein nennt, ist ihm die Bedeutung der Peripatetiker ganz unbekannt. — Das ist natürlich nicht unwichtig für die Auffassung des Verhältnisses zwischen dieser Schrift und der des Athenagoras und die Chronologie beider, doch möchte ich bemerken, dass ich Bousset's Verlegung der pseudojustinischen Schrift in der Zeit der Reichskirche auf keinen Fall beistimmen kann.

²⁾ De resurr. carnis 14 ff. Dicimus plenum primo perfectumque credendum iudicium dei. Deshalb ist es bei der engen Gemeinschaft von Leib und Seele eine Forderung der Gerechtigkeit, dass die Seele mit dem Leibe zusammen für das leide, was sie gefehlt. Im Process zwischen Leib und Seele entscheidet er zu Ungunsten dieser. Vgl. de au. 58; adv. Marc. I, 24 (culpa principatus animae potius adscribendus).

fluss wieder bei Methodius, der ja zu den wenigen Männern der alten Zeit gehört, die Athenagoras kennen. Denn er hebt wieder stark hervor: ἄνθρωπος δὲ ἀληθέστατα λέγεται κατὰ φέσιν οὔτε ψυχὴ χωρὶς σώματος οὔτ' αὖ πάλιν σῶμα χωρὶς ψυχῆς, ἀλλὰ τὸ ἐκ συστάσεως ψυχῆς καὶ σώματος εἰς μίαν τὴν τοῦ καλοῦ μορφὴν συντεθέν (de resurr. I, 34, 4, p. 123 ext. Bonw.; vgl. 50, 3, p. 159 und „τὸ συν-αμφότερον“ c. 54, 3, p. 167, Bw.). Er weicht aber ausdrücklich von Athenagoras ab, wenn er auf Grund des Gleichnisses vom reichen Mann den Satz verfißt, dass die Seele auch eine Sonderexistenz führen könne (de resurr. III, 17 ff., p. 273 ff. Bw.). Auch bei Späteren (z. B. Epiphanius, Theodoret) finden sich wieder Anklänge, auf die ältere Zeit hat aber auch in diesem Punkte Athenagoras wenig Einfluss geübt.

XIV.

Patristische Beiträge.

Von

D. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

1. Zu Maximus Confessor.

Die folgenden Bemerkungen könnte ich auch als zu Clemens Alexandrinus oder Erigena gehörig bezeichnen. Jeder der genannten Männer hat, wenn auch in verschiedener Weise, Anlass zu ihnen gegeben. Ich wählte Maximus für die Aufschrift, weil ich seine Ausführungen zunächst zu verstehen mich bemühte.

In meiner Untersuchung über Erigena's Gewährsmänner in seinem Werke „De divisione naturae“ (Leipzig 1902) warnte ich (S. 28) vor dem aus gelegentlicher Er-