

Antike Philosophie als Gegenstand religionswissenschaftlicher Analyse: Plädoyer für eine neue Historiographie

Christoph Jedan

Department Christianity and the History of Ideas
Faculty of Theology and Religious Studies
Groningen
Netherlands
E-mail: c.jedan@rug.nl

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.101



Abstract

The article addresses a methodological question: how to read ancient philosophical texts in such a way that they remain visible both as relevant cultural background of Christianity's formative phase and as a valuable voice in societal debates today? It argues that an approach inspired by the vocabulary of religious studies can help us to realise that double tenet. The article explores *inter alia* the analytical usefulness of Ninian Smart's differentiation of six dimensions of religions / worldviews and the application of the concept of lived religion to ancient philosophical currents and texts, with ancient Stoicism and the Epicurean thesis that one should not fear death serving as case studies.

1. Zur Einführung

Als ich eingeladen wurde, einen Beitrag zum Thema „Warum antike Ethik für den heutigen Diskurs von Bedeutung ist“ für die Eröffnungsausgabe der neu zu gründenden Zeitschrift *Journal of Ethics in Antiquity and Christianity* (JEAC) zu schreiben, habe ich gerne angenommen. Eine Zeitschrift, die vergleichend und kontextualisierend biblische und außerbiblische Texte erforschen und diese in ihrer Fremdheit und Nähe zu gegenwärtigen Theorien ins Gespräch bringen will, füllt eine Lücke im bisherigen Angebot wissenschaftlicher Zeitschriften.

Die Gründung einer neuen Zeitschrift ist eine gute Gelegenheit für eine Methodenreflexion. Die Frage sollte nicht nur sein, *ob* antike philosophische Texte für den heutigen Diskurs von Bedeutung sein können, sondern auch und vor allem, *wie* sie es sein können, ohne gleichzeitig aufzuhören, als historischer Kontext die Erforschung „biblischer“ Texte zu bereichern. Ich bin überzeugt, dass viele Zugänge, die unter dem Nenner der heutzutage dominanten analytischen Philosophiegeschichtsschreibung firmieren, es uns erschweren, die antiken philosophischen Texte in einer solchen Doppelrolle wahrzunehmen.

In diesem Sinne möchte ich hier die These vortragen und erläutern, dass ein religionswissenschaftlicher Zugang zur antiken Philosophie eine wichtige Bereicherung unseres Methodenrepertoires sein kann; dieser Zugang hilft uns nicht nur, die Kontextualisierung „biblischer“ Texte zu verbessern, sondern auch, die heutige breitere kulturelle Relevanz der alten Texte zu erfassen.

Der Aufbau meines Beitrages ist wie folgt: Ich werde zuerst einen religionswissenschaftlichen Zugang zur antiken Philosophie konzipieren. Sodann werde ich einen möglichen Einwand widerlegen: Ist ein religionswissenschaftlicher Zugang nicht das Paradebeispiel einer *anachronistischen* und damit methodisch unzureichenden Interpretationsweise? Im Anschluss weise ich auf eine gewisse Begrenztheit des religionswissenschaftlichen Zugangs: Gemeinhin hat sich die Religionswissenschaft mit normativen Claims schwergetan; dies ist ein Gebiet, in dem die Religionswissenschaft verstärkt Argumentationsstrategien aus der Philosophie aufnehmen sollte. Dann skizziere ich zwei Anwendungsbeispiele aus der hellenistischen Philosophie: die Bewegung der Stoa und eine konkrete Passage aus Epikurs *Brief an Menoikeus*. Zum Abschluss diskutiere ich kurz das teilweise komplementäre und teilweise korrigierende Verhältnis des hier propa-

gierten Ansatzes zum aktuellen Forschungstrend, die Autoren der Texte des Neuen Testaments als in einem aktiven Dialog mit der Philosophie ihrer Zeit stehend zu interpretieren.

2. Ein religionswissenschaftlicher Zugang

Wie könnte ein religionswissenschaftlicher Zugang zur antiken Philosophie aussehen? Am Anfang dieser Erörterungen sollte gleich ein Moment des Innehaltens und des „Erwartungsmanagements“ stehen.

Um einen religionswissenschaftlichen Zugang zur antiken Philosophie zu konzipieren, brauchen wir keine abschließende Definition dessen, was Religionswissenschaft „eigentlich“ ist. Wahrscheinlich ist eine solche abschließende Definition auch gar nicht zu liefern, genauso wenig, wie sich trennscharf angeben ließe, was Theologie oder Philosophie „eigentlich“ sind. Eine bewusst breit gehaltene Erklärung, die sich an den faktisch in der akademischen Religionswissenschaft zusammenarbeitenden Forschungstraditionen orientiert, ist für unsere Zwecke schon ausreichend. Der deutschsprachige Wikipedia-Eintrag spricht in diesem Sinne zu Recht von einer „Geisteswissenschaft oder auch Kulturwissenschaft, die Religion empirisch, historisch und systematisch erforscht. Dabei befasst sie sich mit allen konkreten Religionen, religiösen Gemeinschaften, Weltanschauungen und Ideologien sowie religiös konnotierten Narrativen der Vergangenheit und Gegenwart“.¹ Diese Begriffserklärung lässt bereits erahnen, dass die Religionswissenschaft ein besonders – vielleicht sogar einzigartig – reiches Ensemble von verschiedenen geistes- und sozialwissenschaftlichen Forschungstraditionen aufweist. Beachtenswert ist auch, dass bereits eine so allgemeine Begriffserklärung den Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft als sehr breit veranschlagt. Mit „Weltanschauungen“ und „Ideologien“ werden auch Phänomene in den Blick genommen, die für viele Zeitgenossen nicht auf den ersten Blick als „religiös“ gesehen werden. Ich kann im Rahmen meines Beitrages nicht rekonstruieren, wie diese weite Fassung des Gegenstandsbereichs der Religionswissenschaft historisch entstanden ist, und inwiefern sie eine folgerichtige Entwicklung darstellt. Für unsere Zwecke genügt es darauf hinzuweisen, dass jedenfalls von religionswissenschaftlicher Seite gar nicht die Erwartung bestehen würde, dass wir, wenn wir die antike Philosophie aus religionswissenschaftlicher Perspektive studieren wollen, diese zuallererst im Sinne eines Fundierungsdenkens mit Hilfe eines unabhängigen Kriteriums als „religiös“ oder als „Religion“ identifiziert haben müssen. Das ist auch gut so, denn eine solche Fundierung wäre gar nicht zu leisten: angesichts der Fülle konkurrierender Definitionen von „Religion“ läge ein Arbitraritätsvorwurf auf der Hand: Zwar wäre es

nicht unplausibel, etwa auf der Grundlage von Paul Tillichs Religionsdefinition² zu argumentieren, dass es auch in der antiken Philosophie um ein letztes, unbedingtes Anliegen (*ultimate concern*) gehe, das im Ernst der moralischen Forderung, in der Suche nach Erkenntnis und in ästhetischer Expression sichtbar werde. Philosophie in diesem Sinne wäre somit kein abgetrennter Lebensbereich, sondern eine Tiefendimension (*dimension of depth*) in allen Lebensbereichen. Vor allem die Neuentdeckung der antiken Philosophie als Lebenskunst hat Perspektiven bereitgestellt, die uns helfen könnten, die antike Philosophie in diesem Sinne zu charakterisieren. Aber dennoch läge der Einwand auf der Hand, dass es noch keineswegs ausgemacht ist, ob einer *inhaltlichen* Definition der Religion, wie derjenigen Tillichs, gegenüber *funktionalen* Definitionen, wie sie etwa Émile Durkheim³ oder Clifford Geertz⁴ vorgeschlagen haben, der Vorzug gebührt. Das Erfülltsein jener funktionalen Definitionen wäre zumindest zweifelhaft, und selbstverständlich wäre auch noch die Frage zu klären, ob Tillichs Definition gegenüber anderen inhaltlichen Definitionen von Religion den Vorrang verdient – wie etwa derjenigen James Martineaus, die sicherlich durch zahlreiche Schulen der antiken Philosophie nicht erfüllt ist.⁵

Dass ein derartiges Fundierungsdenken uns nicht weiterhilft, braucht also kein Hindernis für einen religionswissenschaftlichen Zugang zur antiken Philosophie zu sein. Es ist sogar so, dass die maßgeblich durch Wittgenstein propagierte Absage an ein klassisch-essentialisierendes Definitionsdenken gerade in religionswissenschaftlichen Charakterisierungen von Religion ihren Niederschlag gefunden hat. So hat etwa Ninian Smart⁶, auf dessen Vorschlag ich im Folgenden näher eingehen möchte, anerkannt, dass verschiedene Religionsdefinitionen unterschiedliche Facetten von Religionen betonen. Er liefert eine Liste von sechs „Dimensionen“ von Religionen, die ebenfalls in verschiedener Stärke – und das kann auch heißen: teilweise nicht – anwesend sind:

² TILlich 1959, 7–8.

³ DURKHEIM (1912/2003, 65): „Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.“

⁴ GEERTZ (1973/1993, 90): „Without further ado, then, a *religion* is: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.“

⁵ MARTINEAU (1889, 1): „Understanding by ‚Religion‘ belief in an Ever-living God, that is, a Divine Mind and Will ruling the Universe and holding Moral relations with mankind (...).“

⁶ SMART 1968.

¹ Art. „Religionswissenschaft“, Wikipedia, letzter Zugriff 08/01/2019.

- (1) Eine *doktrinale Dimension*: Religionen lehren (typischerweise) Doktrinen.
- (2) Eine *mythologische Dimension*: hiermit weist Smart auf die narrative Dimension von Religionen, die Geschichten erzählen, um etwa die Entstehung der Welt, das Leben eines wichtigen Lehrers usw. zu deuten. Es ist klar, dass die mythische Dimension mit der doktrinalen Dimension nahe verwandt ist.
- (3) Religionen haben eine *ethische Dimension*. Zusammen konstituieren diese drei Dimensionen das, was Smart die „Weltanschauung“ von Religionen nennt.
- (4) Religionen haben weiter eine *rituelle Dimension*, die in Praktiken der Verehrung, des Gebetes, der Kontemplation oder Meditation greifbar wird.
- (5) Religionen haben eine *Erfahrungsdimension*, die das innere Leben betrifft: Initiations-, Erleuchtungs- und Konversionserlebnisse sind typische Beispiele.
- (6) Schließlich haben Religionen einen wichtigen *sozialen Aspekt*, den institutionellen oder einfach nur Gemeinschaftsrahmen, der den anderen fünf Elementen ihren sozialen Platz gibt.⁷

Ninian Smart selber hatte bereits eine Anwendung dieser Dimensionen auf nicht offenkundig religiöse Strömungen und Weltanschauungen ins Spiel gebracht.⁸ Eine Analyse der antiken Philosophie nach Maßgabe dieser sechs Dimensionen braucht sich daher nicht auf die These festlegen zu lassen, dass vieles, das unter der Bezeichnung „antike Philosophie“ firmiert, einen institutionell-religiösen oder theologischen Charakter hat. Auch wenn ich selber theologische Aspekte in der antiken Philosophie betont habe⁹ – eine *Reduktion* auf solche Themen würde den vollen Nutzen eines religionswissenschaftlichen Zugangs zur antiken Philosophie unausgeschöpft lassen. Der volle Nutzen eines solchen Zugangs liegt vielmehr in der nötigen *Erweiterung* des historiographischen Fokus. Traditionelle Philosophiegeschichtsschreibung konzentriert sich auf das, was in Smarts Schema als „doktrinale“ und „ethische“ Dimension zu Buche steht. Es sind aber gerade die anderen vier Dimensionen, die uns

erlauben zu analysieren, wie und warum antiken Philosophien Bedeutsamkeit und Kraft innewohnt: in individuellen Biographien, in Gemeinschaften und als breitere kulturelle Strömungen.

Natürlich ist es nicht so, dass uns heute noch das Material zur Verfügung steht, um für alle antiken philosophischen Strömungen das Erfülltsein aller sechs Dimensionen erschöpfend zu analysieren.¹⁰ Aber schon die Suche nach Belegen für diese sechs Dimensionen dürfte für die nötige Erweiterung unseres Blickfeldes sorgen. Im letzten Teil meines Beitrages werde ich anhand der stoischen Philosophie zeigen, welche Fragen und Initiativen ein Zugang mithilfe der sechs Dimensionen nahelegt.

Neben dieser Erweiterung des Blickfeldes durch Smarts sechs Dimensionen können wir uns auch von mehr konkreten Konzepten und Methoden der Religionswissenschaft anregen lassen. Im Folgenden will ich ein solches Konzept exemplarisch diskutieren, das Konzept der „gelebten Religion“ (*lived religion*).

Der Begriff „gelebte Religion“ hat in der angloamerikanischen Forschung seit der letzten Dekade des zwanzigsten Jahrhunderts Karriere gemacht. Er geht auf das Konzept einer „*religion vécue*“ in der französischen Religionssoziologie zurück¹¹ und beschreibt eine wichtige, aber lange nicht zureichend analysierte Facette von Religiosität. Während sich frühere Religionsbeschreibungen stark an einer „offiziellen“ Religion orientiert haben, wie sie von religiösen Institutionen und religiösen Eliten „definiert“ und „vorgeschrieben“ wird, hat die konkrete, gelebte Erfahrung von religiösen Menschen relativ wenig Aufmerksamkeit erregt. Das aber ist ein Fehler, wie Meredith B. McGuire erklärt:

Many scholars of religion have assumed that individuals practice a single religion, exclusive of other religious options; for example, if they take the Presbyterian option, supposedly they cannot also be Catholic and Buddhist. Unfortunately, that concept of individual commitment and belonging has been based, uncritically, on narrow Western (particularly Protestant) norms. I refer to these concepts of „religion“ and religious „commitment“ as normative, because they take for granted ideas about how adherents ought to be committed and about what consonance ought to exist between individuals' beliefs and practices and the proclaimed teachings of their chosen religion. The historically Protestant assumptions linked to these norms include voluntarism (i.e., the idea that the individuals, rather than family, tribe, or other relationships, ought to be the relevant unit for making such choices). Because Western scholars' concepts of religion and religious commitment developed out of the European crucible of religious contests, however, our conceptual apparatus has simply failed to question the image of religious membership and individual religious practice built on mutually exclusive, indeed antagonistic, categories. Those assumptions clearly fail to de-

⁷ Ich habe hier SMART (1968, 15–19) rekapituliert, da die dort von ihm genannten sechs Dimensionen für eine Analyse der antiken Philosophie am wichtigsten sein dürften. Smart hat seine Liste von Dimensionen später umstrukturiert und erweitert (vgl. u.a. SMART 1969, 1989, 1996).

⁸ SMART 1989, 21–25; 1996, 8–14. Smarts weite Fassung des Gegenstandsbereichs der Religionswissenschaft lässt es in besonderer Weise passend und attraktiv erscheinen, hier seine sechs Dimensionen zu verwenden. Wahrscheinlich dürften Smarts Einsichten auch hinter dem oben zitierten Wikipedia-Artikel stehen, obwohl Smart in ihm nicht direkt zitiert wird; Smart gilt als Grundleger der modernen, säkularen Religionswissenschaften in Europa, dessen Arbeiten das professionelle Selbstverständnis akademischer Religionswissenschaftler und akademische Curricula geprägt haben.

⁹ Vgl. z.B. JEDAN 2009, 2010, 2014, 2017.

¹⁰ Was den Reichtum an Texten für alle sechs Dimensionen betrifft, scheint der Neuplatonismus eine Ausnahmeposition innezuhaben.

¹¹ HALL 1997, vii.

scribe adequately how individuals engage in their religions in their everyday lives.¹²

Soziologen, die sich der gelebten Religion zuwandten, sahen eine überraschende religiöse Kreativität, die sich z.B. darin äußert, wie alltägliche Erfahrungen auf religiöse Praxis einwirken und wie Inhalte vermeintlich inkompatibler Religionen in der gelebten Religion zusammengefügt werden. Es ist klar, dass diese Befunde weitverbreiteten Konsistenzwartungen widersprechen:

Because religion-as-lived is based more on (...) religious practices than on religious ideas or beliefs, it is not necessarily logically coherent. Rather it requires a practical coherence: It needs to make sense in one's everyday life, and it needs to be effective, to „work“, in the sense of accomplishing some desired end (such as healing, improving one's relationship with a loved one, or harvesting enough food to last the winter). This practical coherence explains the reasoning underlying much popular religion, which may otherwise appear to be irrational and superstitious.¹³

Obwohl der Begriff der gelebten Religion ganz deutlich durch seinen Entdeckungskontext in empirischen soziologischen Arbeiten geprägt ist und von daher Aspekte enthält, die für die philosophiegeschichtliche Arbeit weniger hilfreich sein dürften, kann er doch gute Anregungen für eine Horizonterweiterung geben. Unter den Aspekten, die sich nicht gut übertragen lassen, ist der allzu scharfe Gegensatz zwischen Praxis und Texten (und im gleichen Atemzug auch Reflexionen, Ideen, Überzeugungen) zu nennen. Er ist, wie gesagt, zwar historisch verständlich aus der Frontstellung gegen ein übermäßig „protestantisches“, textfokussiertes Religionsverständnis, überzeugt aber letztlich nicht ganz, weil auch Texte, Reflexionen und Ideen eine wichtige Rolle in gelebter Religion spielen können. Wenn wir diese Übertreibung aber einmal beiseitelassen, kann der Begriff der gelebten Religion uns helfen, gute und neue Fragen für den Umgang mit der antiken Philosophie zu formulieren. Man sollte den Begriff einer *gelebten Philosophie* prägen, um religionswissenschaftliche Anregungen für die Historiographie der Philosophie zu formulieren. Ich hebe beispielhaft die folgenden Fragen heraus: Wird in der Historiographie der antiken Philosophie die Frage der Schulzugehörigkeit nicht übertrieben? Interpretieren wir Schulzugehörigkeit nicht in einem protestantischen Sinne als das Akzeptieren spezifischer Glaubensinhalte, die der betreffende Autor dann in seinem Werk zu wiederholen und in seinem Leben umzusetzen hat? Wie viel Toleranz haben wir eigentlich für Inkonsistenzen in antiken Texten? Leiden wir nicht an einer übertriebenen Konsistenzwartung, die uns nötigt, Inkonsistenzen auf eine hochspekulative Art und Weise wegerklären zu müssen? Sind Inkonsistenzen, das Nebeneinander verschiedener Traditionen und Gedanken, nicht vielmehr die Norm,

auch bei einer intellektuellen Elite wie den antiken Philosophen? Sind Inkonsistenzen nicht besser erklärbar aus der praktischen Funktion, die antike philosophische Texte hatten, und aus dem Kontext, in dem diese Texte standen?

Man könnte vielleicht meinen, dass der Begriff einer gelebten Philosophie nichts anderes liefert als das „Philosophie als Lebenskunst“-Konzept, das Pierre Hadot vorgelegt hat.¹⁴ Das wäre jedoch ein Irrtum. Zwar trifft es zu, dass es sowohl bei dem Konzept einer gelebten Philosophie als auch dem „Philosophie als Lebenskunst“-Konzept um die lebenspraktische Dimension der (antiken) Philosophie geht, aber danach hören die Übereinstimmungen schnell auf. Bei Hadot geht es um eine Behandlung der verschiedenen philosophischen Schulen als im Ganzen doch sehr „protestantisch“ aufgefasste, voluntaristische Gemeinschaften. Er versucht, trennscharf zu zeigen, wie verschiedene, in sich konsistente „offizielle“ Philosophien eine ganz allgemeine lebenspraktische Funktion haben konnten. Das Konzept einer gelebten Philosophie stimuliert dagegen die Suche nach viel konkreteren praktischen Funktionen, die hinter scheinbar inkonsistenten Lehren gelegen haben dürften.

3. Eine schlechte Historiographie? Methodologische Gegenargumente erwogen

Ich habe im Vorhergehenden behauptet, dass ein religionswissenschaftlicher Zugang zu antiken philosophischen Texten neue Perspektiven auf die alten Texte eröffnet und Probleme vermeiden kann, die sich aus der dominanten analytisch-philosophischen Zugangsweise zu diesen Texten ergeben. Nun gilt es, eine Sorge auszuräumen: Wie kann eine wissenschaftlich vertretbare Historiographie die Religionswissenschaft als Stichwortgeber verwenden? Werden hier nicht *von außen* Themen und Begriffe an das Material herangetragen? Werden hier nicht, anstelle eines die Besonderheiten jeder einzelnen Quelle nachzeichnenden, idiographischen Ansatzes Abstraktionen vorgenommen, die den Texten nicht gerecht werden? Muss man hier nicht pauschal einen *Anachronismusvorwurf* erheben, in dem Sinne, dass der hier vorgestellte religionswissenschaftliche Zugang Vorgeschiedenen von noch gar nicht formulierten Fragen und Problemen zu schreiben unternimmt?

Meine Antwort besteht in einem *Paritätsargument*.¹⁵ Es ist ein Gebot epistemischer Fairness, nicht von einem Zugang zu verlangen, dass er Standards erfüllt, die stringenter sind als die Standards, an die sich andere, ähnlich platzierte Disziplinen und Zugänge halten müssen. Wenn also gezeigt werden kann, dass die interpretativen Strategien und Kon-

¹⁴ Z.B. HADOT 1995, Vorläufer u.a. in I. HADOT 1969.

¹⁵ Paritätsargumente sind in der heutigen analytischen Religionsphilosophie weit verbreitet. Dort dienen sie typischerweise der Verteidigung gegen naturwissenschaftsnahen Religionskritiken (vgl. z.B. QUINN 1991).

¹² MCGUIRE 2008, 11–12.

¹³ MCGUIRE 2008, 15.

zepte, die in einem religionswissenschaftlichen Zugang zur antiken Philosophie zum Tragen kommen, epistemisch „auf gleicher Höhe“ (*on a par*) sind mit Strategien und Konzepten, die in anderen, etablierten Zugängen verwendet werden und breit akzeptiert sind oder sogar als exemplarisch gelten, kann der religionswissenschaftliche Zugang in demselben Maß als gerechtfertigt gelten wie die anderen, bereits etablierten Zugänge.

Es ist klar, dass diese Argumentationsstrategie nur eine relativ schwache Form der Rechtfertigung liefert: die zu rechtfertigende Methode (A) ist genauso vertrauenswürdig wie eine andere, schon etablierte (B). Wer B misstraut, bekommt keine unabhängige Begründung geliefert, wieso man A anwenden sollte. Man sollte diese relativ schwache Form der Rechtfertigung nicht als einen Mangel werten, denn es ist überhaupt nicht zu sehen, wie eine Letztbegründung historischer Arbeitsweisen aussehen sollte. Die heutige Pattstellung zwischen Historiographien mit idiographischen Ambitionen, die letztlich im Historismus des 19. Jahrhunderts gründen, und der postmodernen Devaluierung der Bedeutung einer Quelle zugunsten späterer Aneignungen gibt wenig Grund für einen Letztbegründungsoptimismus.¹⁶

Konkret schlage ich vor, die Methodenreflexion von Philosophen und Philosophiehistorikern, die kritisch auf das methodische Defizit der analytisch-philosophischen Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte reagieren, als Vergleichspunkt für ein Paritätsargument zu verwenden. Ein klassisch gewordener Sammelband in dieser Diskussion ist *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*.¹⁷ Rorty, Schneewind und Skinner setzen sich in ihrem Vorwort explizit von einem in der angelsächsischen analytischen Philosophie verbreiteten Zugang zur Philosophiegeschichte ab. Da die drei einen typischen Vorwurf gegen eine analytische Philosophiegeschichte auf exemplarische Weise formulieren, zitiere ich hier einen längeren Passus:

Analytic philosophers have seen no need to situate themselves within Gadamer's „conversation which we are“ because they take themselves to be the first to have understood what philosophy is, what questions are the genuinely philosophical ones. The result of having this self-image has been an attempt to tease out the „genuinely philosophical elements“ in the work of past figures, putting aside as irrelevant their „religious“ or „scientific“ or „literary“ or „political“ or „ideological“ concerns. (...) Such an attitude produces a history of philosophy which eschews continuous narrative, but is more like a collection of anecdotes – anecdotes about people who stumbled upon the „real“ philosophical questions but did not realize what they had discovered. It is hard to make a sequence of such anecdotes mesh with the sort of narratives intellectual historians construct. So it is inevitable that such narratives should strike analytic philosophers as „not getting at the philosophical point“ and that intellectual historians should see

analytic philosophers as „anachronistically“ reading current interests back into the past.¹⁸

Dieses Zitat illustriert die Frontstellung, die Rorty, Schneewind und Skinner zwischen Geistesgeschichte und (analytischer) Philosophiegeschichte sehen. Analytische Philosophen tragen dabei von außen Konzepte und Fragen an das historische Material heran, die aus heutigen analytisch-philosophischen Diskursen stammen, mit dem Resultat, dass Philosophiegeschichte zu einer Kette von Vorläufern heutiger Debatten wird. Etwas später im Text suggerieren die drei, dass die analytische Philosophie sich zu sehr auf die Naturwissenschaften als Gesprächspartner richte und dadurch produktive Verbindungen zur Kultur als ganzer und zu den anderen Geisteswissenschaften erschwert habe.

Zu beachten ist jedoch, dass Rorty, Schneewind und Skinner keine Kritik am Vorgehen der analytischen Philosophiehistoriker üben, Kategorien und Konzepte *von außen* an das historische Material heranzutragen. Ein solches Vorgehen erscheint den dreien vielmehr unvermeidlich. Die Idee einer „reinen“ Vergangenheit, die nicht kontaminiert wäre durch heutige Perspektiven und Interessen, gilt ihnen als ein illusorisches, romantisches Reinheitsideal.¹⁹ Rorty, Schneewind und Skinner vergleichen die Arbeit eines Philosophiehistorikers mit der eines Ethnographen, der ebenfalls *etische*, von außen an das Material herangetragene Kategorien verwenden müsse (1984: 6–7). Dass heutige Konzepte und Interessen unsere Historiographie der Philosophie strukturieren, dass Philosophiegeschichtsschreibung mithin immer einen starken *präsentischen Aspekt* hat, ist für Rorty, Schneewind und Skinner also kein Problem; den analytischen Philosophiehistorikern wird vielmehr eine *Blickverengung* vorgeworfen. In dieser Situation formulieren Rorty, Schneewind und Skinner nur eine einzige allgemeine Regel: „There is, in our view, nothing general to be said in answer to the question ‚How should the history of philosophy be written?‘ except ‚As self-consciously as one can – in full awareness as possible of the variety of contemporary concerns to which a past figure may be relevant“.²⁰

Diese Kombination von unvermeidlichem Präsentismus aller Philosophiegeschichtsschreibung bei gleichzeitiger Öffnung für eine Diversität an Perspektiven, wie Rorty, Schneewind und Skinner sie vorschlagen, dürfte heute einen De-facto-Standard in methodologischen Reflexionen darstellen. Für unsere Zwecke kann es nun nicht darum gehen zu evaluieren, inwieweit der von Rorty, Schneewind und Skinner formulierte Standard praktiziert wird.²¹ Unser Paritätsargument beruht vielmehr einzig und allein auf der Tatsa-

¹⁸ RORTY, SCHNEEWIND und SKINNER 1984, 11–12.

¹⁹ RORTY, SCHNEEWIND und SKINNER 1984, 8.

²⁰ RORTY, SCHNEEWIND und SKINNER 1984, 11.

²¹ COTTINGHAM (2005) etwa stellt seinen Zunftgenossen das vernichtende Zeugnis aus, im „Publish or perish“-Betrieb häufig nicht auf der Höhe solcher methodologischer Erkenntnisse zu operieren.

¹⁶ Vgl. auch BEVIR 1999.

¹⁷ RORTY, SCHNEEWIND und SKINNER 1984.

che, dass der von mir propagierte religionswissenschaftliche Zugang den von Rorty, Skinner und Schneewind formulierten methodologischen Standard nicht verletzt. Dass ein religionswissenschaftlicher Zugang die alten Texte mit deutlich *etischen* Kategorien und Konzepten (wie es die Smartschen Dimensionen sind) befragt, ist nichts, was man gegen ihn in Anschlag bringen könnte. Methodisch befinden sich er und eine philosophische Historiographie, wie sie Rorty, Schneewind und Skinner vorschwebt, auf gleicher Höhe. Es spricht sogar vieles dafür, dass ein religionswissenschaftlicher Zugang gerade zu der notwendigen Öffnung von Perspektiven beitragen kann, die Rorty, Schneewind und Skinner für die Historiographie der Philosophie einfordern. Dies ist vor allem deshalb der Fall, weil die Religionswissenschaft mit ihrer charakteristischen disziplinären Breite im Laufe ihrer Geschichte nicht nur immer wieder kritisch auf reduktive Interpretationen naturwissenschaftlicher Ergebnisse reagiert hat, sondern auch ein breites Repertoire von sozial- und geisteswissenschaftlichen Forschungstraditionen ernst- und aufnehmen kann.²² Damit eignet sich ein religionswissenschaftlicher Zugang wie kein zweiter, um produktive Verbindungen zwischen der Philosophiegeschichte und der Kultur als ganzer herzustellen. Dadurch wird zugleich die gesellschaftliche Relevanz einer Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte besser sichtbar.

Während das hier vorgetragene Paritätsargument zeigt, dass es keinen Grund gibt, einem religionswissenschaftlichen Zugang zur antiken Philosophie *prinzipiell* zu misstrauen, dürfte es sicher der Fall sein, dass das Vertrauen in die *konkreten* Interpretationen, die mithilfe dieses Zuganges gewonnen werden, in dem Maße zunimmt, als sie plausiblen und breit akzeptierten Standards für die Evaluation historischer Erklärungen genügen. Diese Standards sollten sich an der Praxis akademischer Geistesgeschichte anlehnen. Der bereits erwähnte Mark Bevir²³ hat sechs fundamentale Kriterien formuliert, denen wir uns anschließen können.²⁴ Bevirs Kriterien sind:²⁵ (1) Genauigkeit (*accuracy* – wie nah bleibt eine historische Erklärung bei den sie unterstützenden Fakten), (2) Umfang (*comprehensiveness* – wie groß ist die Vielfalt von

Fakten, die eine Erklärung abdeckt), (3) Konsistenz (*consistency* – ein Theorienetz sollte soweit möglich ohne interne Widersprüche auskommen),²⁶ (4) Progressivität (*progressiveness* – ein Theorienetz sollte neue Theorien enthalten, die neue Vorhersagen erlauben), (5) Fruchtbarkeit (*fruitfulness* – solche neuen Vorhersagen sollten typischerweise von den Fakten unterstützt werden) und (6) Offenheit (*openness* – das Theorienetz besteht aus klar definierten Aussagen, die Kritik erleichtern).

Während Bevirs Kriterien die Evaluation konkurrierender Theorien innerhalb derselben, bereits etablierten Disziplin ausgezeichnet beschreiben, sollten wir außerdem der Besonderheit Rechnung tragen, dass sich ein religionswissenschaftlicher Zugang zur antiken Philosophie in einer Konkurrenzsituation zu Interpretationen derselben Texte in einer *anderen* Disziplin befindet, und dass dieser neue Zugang sich noch beweisen muss. In dieser besonderen Situation wird ein weiteres Erfordernis sein, dass es dem religionswissenschaftlichen Zugang zur antiken Philosophie gelingt, bisherige Erkenntnisse der (analytisch-philosophischen) Historiographie produktiv aufzunehmen und sie neu zu kontextualisieren. Mit anderen Worten, bei der Beurteilung konkreter Interpretationen wird ein *Konvergenzkriterium* eine wichtige Rolle spielen.

4. Das normative Surplus

Nachdem ich gezeigt habe, dass ein religionswissenschaftlicher Zugang zur Philosophiegeschichte unser Vertrauen verdient, und kurz dargelegt habe, an welchen Kriterien sich konkrete Interpretationen werden messen lassen müssen, ist es jetzt an der Zeit, die Grenzen eines religionswissenschaftlichen Zugangs zu besprechen. Der wichtigste Aspekt ist m.E. die zentrale Rolle der *Normativität* in philosophischen Texten: selbst wenn wir es hier bei einer analytisch-philosophisch ausgedünnten Sichtweise der Philosophie als einer Meta-Disziplin halten, die nicht selber für normative Claims argumentiert,²⁷ argumentiert sie zumindest für die Fundierung normativer Konzepte – Konzepte, die uns sagen, was wir denken sollen, was wir lieben sollen, was wir sagen, tun und sein sollen.²⁸ Für viele Religionswissenschaftler wäre schon eine solche „Meta-Reflexion“ ein Schritt zu weit, um von den direkt normativen Einlassungen vieler antiker Philosophen zu schweigen. Dies führt manchmal sogar dazu, dass Darstellungen der Religionswissenschaft

²² Vgl. etwa die Überblicke in DIEM-LANE (2014) und CHITAKURE (2016).

²³ BEVIR 1999.

²⁴ Zu beachten ist hierbei, dass Bevir aus der Perspektive eines historischen Holismus eine Konkurrenz zwischen Netzen historischer Theorien sieht, wobei ein Theorienetz genau dann unsere Unterstützung verdient, wenn es die sechs Kriterien zusammengekommen stärker erfüllt als konkurrierende Netze. Meine Behauptung ist natürlich nicht, dass Bevirs Holismus und der mit diesem einhergehende Versuch, eine vermittelnde Position zwischen Objektivität und Skeptizismus einzunehmen, in der Geschichtsphilosophie unumstritten sind, sondern dass seine sechs Kriterien sehr gut einen breiten Konsens unter akademischen Geistesgelehrten bei der Evaluation konkreter historischer Arbeiten widergeben.

²⁵ BEVIR 1999, 102–106.

²⁶ Dies steht nicht im Widerspruch zu meinen Ausführungen über ein religionswissenschaftlich inspiriertes Konzept gelebter Philosophie; dieses kann Widersprüche in philosophischen Texten aus einer *übergeordneten* Perspektive besser erklären als traditionelle analytisch-philosophische Historiographien, die auf ein zu einfaches Konsistenzideal bauen.

²⁷ Es wäre allerdings fraglich, ob ein Sokrates oder Platon diese Beschreibung für ihr Tun hätten akzeptieren können.

²⁸ KORSGAARD 1996, 8–9.

eine wie auch immer geartete normative Dimension ausblenden oder ablehnen. Ein gutes Beispiel hierfür ist der deutsche Wikipediaeintrag zu „Religionswissenschaft“. Dort heißt es:

Eine Untersuchung von Glaubensinhalten auf der Sachebene, beispielsweise die Suche nach transzendenter Wahrheit, nimmt die Religionswissenschaft nicht vor. (...) Religionsphilosophie und Religionstheologie [sind] *ausdrücklich nicht* Teil der Religionswissenschaft, *da sie normative Elemente enthalten*.²⁹

Eine solche Ablehnung des Normativen wird verständlich aus der Geschichte der Religionswissenschaft, vor allem dem permanenten Abgrenzungsversuch gegenüber der Theologie. Während die Theologie als Hort normativer Reflexionen gilt, mit denen die Wahrheit einer bestimmten „Innenperspektive“ verteidigt werden soll, wird Religionswissenschaft als synonym mit einem neutralen, deskriptiven Zugang von einer „Außenperspektive“ präsentiert. Wie bereits Thomas A. Lewis³⁰ gezeigt hat, ist eine solche Gegenüberstellung kontraproduktiv, weil sie Religion gegen Vernunft setzt (als *reason's other*) und Religion damit als Refugium gefühlter und nicht begründbarer Glaubenssicherheiten charakterisiert. Eine solche Gegenüberstellung entspricht auch nicht dem, was tatsächlich im operativen Geschäft religionswissenschaftlicher Forschung geschieht. Vielmehr ist die normative Dimension auch in der Religionswissenschaft unentzerrbar. Sie zeigt sich beispielsweise schon in der Auswahl eines Themas, in Urteilen darüber, „was es mit einer Sache wirklich auf sich hat“,³¹ und darin, dass die Religionswissenschaft, indem sie kritische Information zur Verfügung stellt, Gründe unterminieren kann, aus denen jemand (ohne adäquate Information) handeln würde.³²

Wenngleich der normative Aspekt also auch in der Religionswissenschaft präsent ist, spielt er sicherlich eine eher bescheidene, wenig explizite Rolle. Hierzu zwei Gedanken: 1. Es ist sicher so, dass viel zu viel Philosophiegeschichte zu schnell in den Modus einer Apologetik für diesen oder jenen Autor verfällt.³³ Man wünscht sich oft mehr Distanz und den mit mehr Energie und Empathie durchgeführten Versuch zu verstehen, was den gewählten Autor umtreibt, anstelle vorschneller Versuche, einem Autor mit selbsterfundene Argumenten beizuspringen. In diesem Sinne könnte die Historiographie der Philosophie sich also ein Beispiel nehmen am deskriptiven Eifer vieler Religionswissenschaftler.

2. Dennoch wird für die philosophische Historiographie die normative Dimension ein wichtiges Element bleiben. Sie wird regelmäßig ein „normatives Surplus“ gegenüber religi-

onswissenschaftlicher Forschung behalten. Obwohl die Religionswissenschaft keine eigenen Methoden für normative Reflexionen zur Verfügung stellt, kann der religionswissenschaftliche Zugang auch für solche normativen Reflexionen bereichernd sein. Für die Qualität solcher normativen Reflexionen ist nämlich ganz entscheidend, wie breit unser Blick ist. Gerade weil ein religionswissenschaftlicher Zugang unser Sensorium für die Vielfalt dessen schärft, „was für einen Autor oder eine Autorin eine Begründung oder ein Wert sein kann“,³⁴ erweitert er unsere Wahrnehmung von Gütern. Damit erlaubt er umfassendere, bessere Güterabwägungen und Anwendungen von Kohärenzmethoden wie das Streben nach einem „Überlegungsgleichgewicht“.³⁵

5. Zwei Anwendungsbeispiele

Zum Abschluss will ich anhand zweier Beispiele einen religionswissenschaftlichen Zugang illustrieren. Das erste Beispiel ist die Anwendung der sechs von Ninian Smart formulierten Dimensionen auf eine philosophische Strömung, die Stoa. Die Frage ist dabei, inwieweit ein solcher Zugang im Sinne des Konvergenzkriteriums bestehende Forschungen aufnehmen und welche Anregungen er produzieren kann. Das zweite Beispiel ist ein Vorschlag zur Interpretation eines konkreten Textes bzw. Lehrstückes: Epikurs These von der Gleichgültigkeit des Todes, wie sie im *Brief an Menoikeus* formuliert ist.³⁶ Ich habe diese zwei Beispiele gewählt, weil Stoa und Epikureismus eine zentrale kulturelle Position zur Zeit der formativen Phase des Christentums eingenommen haben dürften. Beide Strömungen sind deutlich verschieden; bei den Stoikern wird vielfach – auch von mir – ein explizit theologischer Gehalt betont; ein „Einfluss“ auf Autoren neutestamentlicher Texte wird gegenwärtig wieder vielfach angenommen. Im Falle der Epikureer dagegen prolongiert auch die neuere Historiographie vielfach einen scharfen Kontrast zum Christentum – eine Interpretationsweise, die aus der traditionellen christlichen Polemik stammt.

Um mit den Stoikern zu beginnen: In der älteren Forschung wurden komparative Arbeiten mit dem Ziel durchgeführt, den Stoizismus als Vorläufer des frühen Christentums darzustellen.³⁷ Auf diese Versuche ist zum Teil heftig reagiert worden³⁸ und damit leider auch der theologische Akzent

²⁹ Art. „Religionswissenschaft“, Wikipedia, letzter Zugriff 08/01/2019.

³⁰ LEWIS 2012, 2015.

³¹ LEWIS 2015, 50.

³² LEWIS 2015, 52.

³³ Vgl. RORTY, SCHNEEWIND und SKINNER 1984, 7, aber auch COTTINGHAM 2005.

³⁴ Vgl. COTTINGHAM 2005.

³⁵ Zur Methode eines Überlegungsgleichgewichts vgl. RAWLS 1975, 68–71.

³⁶ GIGON 1983. Die wichtigsten Texte Epikurs sind erhalten geblieben, weil Diogenes Laertius sie im zehnten Buch seiner Philosophiegeschichte wiedergegeben hat. Deshalb werden konkrete Texte häufig auch nach Buch- und Abschnittnummer bei Diogenes Laertius zitiert (D.L.). Im Folgenden verwende ich diese Zitationsweise.

³⁷ Z.B. FARRAR 1868, BONHÖFFER 1894, ALSTON 1906.

³⁸ Z.B. SELLARS 2006.

der stoischen Ethik verdrängt worden. In letzter Zeit wird der explizit theologische Gehalt der stoischen Philosophie wieder stärker in den Mittelpunkt gestellt.³⁹ Ungeachtet solcher Diskussionen kann es natürlich keinen Dissens darüber geben, dass die Stoiker Doktrinen und eine Ethik formuliert haben. Der Zugang mithilfe der Smartschen Dimensionen sollte als Einladung zu komparativen Arbeiten begriffen werden, in denen Motive der stoischen Philosophie z.B. mit konfuzianischen und buddhistischen Doktrinen und Ethiken verglichen werden sollten.

Was die Dimension des Mythos betrifft: Die bisherige Forschung hat richtig gesehen, dass die Stoiker kritisch-modifizierend Stellung nahmen zu „polytheistischen“ Mythen in der griechisch-römischen Umgebungskultur. Die Stoiker interpretierten z.B. Götternamen so, dass sie als Ausdruck einer stoischen Theologie gelten konnten.⁴⁰ Es sollte allerdings nicht bei dieser Feststellung bleiben; zu leicht würde hier eine Dichotomie aufgebaut, in der die vorgeblich raffinierten, quasi-wissenschaftlichen Einsichten der Stoiker gegen eine vorgeblich krude polytheistische Mythologie ausgespielt würden. Dieses Vorgehen würde damit ein Verständnis von Mythos als nicht-wahr befördern, als bloßer (Aber)Glaube, der methodischer Wahrheitsfindung entgegengesetzt sei. Es wäre wichtig, in den Blick zu nehmen, in welchem Sinne die Stoiker mythologisch-narrativ produktiv waren. Die zahlreichen Schilderungen der Idealfigur des Weisen und der kosmischen Stadt wären hier näher zu untersuchen, und zwar nicht, wie bisher geschehen, analytisch-philosophisch „bereinigt“ im Blick auf deren Begründungsfunktion im philosophischen System der Stoiker,⁴¹ sondern als narrative Produkte, die wiederum mit narrativen Strukturen in anderen Schulen verglichen werden sollten. Ebenso wären die idealisierten Kurzbiographien der Schulgründer, die u.a. in Diogenes Laertios greifbar sind, näher zu untersuchen.

Mit den übrigen drei von Ninian Smart identifizierten Dimensionen verlassen wir auf eine interessante Weise den Bereich der traditionellen Philosophiegeschichte und nähern uns kulturgeschichtlichen Interessen an. Aspekte der stoischen Philosophie, die mit Smarts ritueller Dimension übereinkommen, haben bisher noch das relativ größte Interesse gefunden: hier sind Texte zu nennen, in denen die Stoiker sich zum Gebet äußern,⁴² aber natürlich auch der bekannte Zeushymnus des Cleanthes.⁴³ Für die spätere Stoa, vor allem für Mark Aurel, sind Rituale belegt, die als geistliche Übungen im Zuge der „Philosophie als Lebenskunst“-Bewegung beschrieben und mit heute aktuellen Meditationstechniken

verglichen worden sind.⁴⁴ Wir sind aber noch weit entfernt von einem Überblick der rituellen Praktiken, die in der stoischen Bewegung zu finden waren. Viel weniger Interesse hat der Erfahrungsaspekt des Stoizismus erfahren. Zwar wurde angemerkt, dass das Erreichen der höchsten Stufe des stoischen Curriculums in einem späten Referat als eine „Initiation“ bezeichnet wird,⁴⁵ aber der Erfahrungshorizont, der mit diesem Vokabular gesetzt wird, hat relativ wenig Beachtung gefunden. Dasselbe gilt auch für Schilderungen der Erfahrung des Erreichens der *eudaimonia*, wie wir sie etwa im fünften Buch von Ciceros *Tusculanae disputationes* finden.⁴⁶ Man würde zu kurz greifen, solche Texte nur literarisch-historisch als Verarbeitung platonischer Motive zu evaluieren und zu fragen, über welche Rezeptionswege diese Motive in Ciceros Text zurechtgekommen sind. Es wäre fruchtbar zu untersuchen, welche Erfahrungen mit solchen Texten beschrieben werden, und inwiefern sie vergleichbar sind mit anderen (religiösen) Bewegungen im kulturellen Umfeld der Stoiker. Völlig unterbelichtet ist schließlich der soziale Aspekt geblieben. Deutlich ist, dass es sich bei der Stoa um eine eigenständige Tradition handelte, die es auch Autoren in der Spätphase erlaubte, sich als Stoiker zu identifizieren und/oder von (vermeintlich) verkehrten Lehren abzusetzen. Was aber den Zusammenhalt der stoischen Bewegung ausmachte, wäre gerade zu untersuchen. Der Erklärungsversuch, ein wichtiger Kontinuitätsfaktor habe in der stoischen Theologie gelegen,⁴⁷ geht an den wahrscheinlich notwendigen sozialen Strukturen vorbei.

Eine weitere Möglichkeit, aus den Smartschen Dimensionen eine innovative Forschungsagenda zu gewinnen, läge in einem empirisch-ethnographischen Zugang zum *heutigen* Stoizismus. Seit etwa zwei Jahrzehnten ist ein deutlicher Trend greifbar, den antiken Stoizismus als Lebensanschauung für Menschen heute nutzbar zu machen.⁴⁸ Charakteristischerweise haben Philosophen, die sich zum Thema einer „stoischen Tradition“ geäußert haben,⁴⁹ diesem Phänomen keinerlei Aufmerksamkeit geschenkt. Für eine religionswissenschaftliche Forschungsrichtung dagegen liegt dieses Phänomengebiet auf der Hand. Dabei sollte es in erster Linie nicht darum gehen, die Inhalte des modernen Stoizismus mit dem antiken Stoizismus zu vergleichen und gewissermaßen seine „Orthodoxie“ zu messen, auch wenn dies sicherlich interessant wäre. Ein religionswissenschaftlich inspirierter Zugang könnte sich der breiten Präsenz eines „modernen Stoizismus“ in vergleichender Perspektive zu anderen heutigen Erscheinungen zuwenden: Eine Buchpublikation wie

³⁹ Z.B. SEDLEY 1999, 2007, ALGRA 2003, SEDLEY 2007, MEIJER 2007, VOGT 2008, JEDAN 2009, PIÀ COMELLA 2017.

⁴⁰ Z.B. MANSFELD 1999, ALGRA 2003, 2007.

⁴¹ Z.B. SCHOFIELD 1999, VOGT 2008, BROUWER 2014.

⁴² Vgl. z.B. PIÀ COMELLA 2014, 2016, McDOWELL 2017.

⁴³ Z.B. THOM 2005, ASMIS 2007.

⁴⁴ Z.B. HADOT 1992, SELLARS 2009, ROBERTSON 2016.

⁴⁵ Z.B. BABUT 1974, MANSFELD 1999, ALGRA 2003, JEDAN 2009.

⁴⁶ KIRFEL 1997.

⁴⁷ JEDAN 2009.

⁴⁸ Wichtiger Wegbereiter u.a. BECKER 1998.

⁴⁹ Vgl. etwa SELLARS 2016.

„The Daily Stoic“⁵⁰ erinnert schon in ihrer Druckgestalt (stoische Losung des Tages und eine kleine Meditation) an den Herrnhuter oder Neukirchner Kalender. Texte wie „How to be a Stoic“,⁵¹ „Stoicism: Introduction to the Stoic Way of Life“⁵² oder „Stoicism: Full Life Mastery“⁵³ sind ganz vergleichbar mit evangelisierenden Selbsthilfebüchern christlicher Signatur. Buchserien wie „Stoic Six Pack“⁵⁴ versuchen ganz deutlich eine Kanonisierung stoischer Texte. Wie werden solche Kalender und Bücher verwendet? Sind Online-Foren wie der Blog „Modern Stoicism“⁵⁵ und flankierende Online-Kurse,⁵⁶ die ein modernes, an stoischen Prinzipien orientiertes Leben präsentieren und lehren wollen, z.B. mit über das Internet verbreiteten islamischen Predigten und Fatwas vergleichbar? Welche Autorität schreiben die Rezipienten ihren Lehrern und deren Aussagen zu? Auch könnte man „Eventformate“ wie die internationale „Stoic Week“ einmal mit Kirchentagen oder Evangelisierungscamps vergleichen. Was suchen (und finden) moderne Stoiker in diesen Events und welchen Einfluss hat das auf ihr tägliches Leben? Evangelisieren diese neuen Stoiker ihre Zeitgenossen, oder finden sie solche Aktivitäten in einem säkularen kulturellen Klima unangebracht?

Antworten auf diese und ähnliche Fragen sind nicht nur interessant, weil sie ein Licht auf ein neues kulturelles Phänomen werfen, sie erfüllen auch eine *heuristische* Funktion: Ganz so, wie sich Wissenschaftshistoriker in den letzten Jahren der Replikation von historischen Experimenten in der Hoffnung zugewandt haben, dadurch eine größere Sensibilität für historische Quellen zu bekommen,⁵⁷ können sich auch Philosophiehistoriker und Geistesgeschichtler von Studien des modernen Stoizismus Anregungen für die Erforschung der Beweggründe, Erfahrungen und so weiter der antiken Stoa erhoffen. Ich kann im Kontext meines Beitrages keine Antworten auf diese Fragen skizzieren, aber diese kurzen Überlegungen dürften zeigen, dass die Interpretation der stoischen Philosophie anhand der sechs Dimensionen von Religion eine deutliche und innovative Forschungsagenda suggeriert.

Was mein zweites, epikureisches Beispiel betrifft, so wäre es natürlich möglich, ganz allgemein die rituelle und die soziale Dimension der epikureischen Schule hervorzuheben, die in der Verehrung des Schulgründers, aber auch in der vermutlichen Funktion der Spruchsammlung *Ratae sententiae*

zum Ausdruck kommt; ihr Titel wird u.a. von Olof Gigon pointiert als „Katechismus“ übersetzt und scheint eine vergleichbare, normierende Funktion erfüllt zu haben. Auch wäre es möglich, die epikureische Erklärung der Weltentstehung vergleichend religionswissenschaftlich unter die Lupe zu nehmen oder den in einigen Texten deutlich werdenden Erfahrungsaspekt zu analysieren.

Auch wenn solche allgemeinen Überlegungen parallel zu dem oben über die Stoa Angemerkten möglich wären, will ich im Folgenden auf eine konkrete Passage und damit auf ein konkretes Lehrstück des Epikureismus eingehen. Epikurs These, dass wir uns nicht vor dem Tod zu fürchten brauchen, ist für uns in einer Anzahl Passagen in den Schriften Epikurs greifbar, von denen die bekannteste diejenige im *Brief an Menoikeus* sein dürfte:

Gewöhne dich an den Gedanken, daß der Tod uns nichts angeht. Denn alles Gute und Schlimme beruht auf der Wahrnehmung. Der Tod aber ist der Verlust der Wahrnehmung. Darum macht die rechte Einsicht, daß der Tod uns nichts angeht, die Sterblichkeit des Lebens genußreich, indem sie uns nicht eine unbegrenzte Zeit dazugibt, sondern die Sehnsucht nach der Unsterblichkeit wegnimmt. Denn im Leben gibt es für den nichts Schreckliches, der in echter Weise begriffen hat, daß es im Nichtleben nichts Schreckliches gibt. Darum ist jener einfältig, der sagt, er fürchte den Tod nicht, weil er schmerzen wird, wenn er da ist, sondern weil er jetzt schmerzt, wenn man ihn erwartet. Denn was uns nicht belästigt, wenn es wirklich da ist, kann nur einen nichtigen Schmerz bereiten, wenn man es bloß erwartet.

Das schauerlichste Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr. Er geht also weder die Lebenden an noch die Toten; denn die einen geht er nicht an, und die anderen existieren nicht mehr. Die Menge freilich flieht bald den Tod als das ärgste der Übel, bald sucht sie ihn als Erholung von den Übeln im Leben. Der Weise dagegen lehnt weder das Leben ab noch fürchtet er das Nichtleben. Denn weder belästigt ihn das Leben, noch meint er, das Nichtleben sei ein Übel. Wie er bei der Speise nicht einfach die größte Menge vorzieht, sondern das Wohlgeschmeckendste, so wird er auch nicht eine möglichst lange, sondern eine möglichst angenehme Zeit zu genießen trachten.⁵⁹

In dieser Passage liefert Epikur drei ineinandergreifende Argumente für seine These: (i) Güter und Ungüter beruhen auf Wahrnehmung, aber der Tod ist Verlust der Wahrnehmungsfähigkeit. Epikurs Überzeugung speist sich aus einem atomistisch-materialistischen Weltbild, nach dem sich das Bewusstsein der komplexen Organisation von Seelenatomen verdankt. Mit dem Tode wird diese Organisation und damit die Wahrnehmungsfähigkeit unwiederbringlich zerstört. Auf dieser nicht explizierten Prämisse scheint auch das zweite Argument zu beruhen: (ii) Wenn der Tod da ist, sind wir nicht da (als Subjekt der Wahrnehmung). Ohne ein solches Subjekt aber gibt es weder Güter noch Ungüter. (iii) Klagen

⁵⁰ HOLIDAY und HANSELMAN 2016.

⁵¹ PIGLIUCCI 2017.

⁵² GALE 2017.

⁵³ GALE 2018.

⁵⁴ N.N. 2014, 2017.

⁵⁵ Vorher „Stoicism Today“, modernstoicism.com.

⁵⁶ „Stoic Mindfulness and Resilience Training“, online unter: learn.modernstoicism.com/p/smrt.

⁵⁷ Vgl. etwa HÖTTECKE 2000.

⁵⁸ D.L. 10.139–154 (GIGON 1983).

⁵⁹ D.L. 10.124–127, Übers. GIGON 1983.

über ein zu kurzes Leben sind verkehrt, weil es – genau wie beim Essen – nicht um die Quantität sondern um die Qualität geht.⁶⁰

Epikurs These *könnte* eine wichtige Stimme in heutigen Diskursen sein: In unserem heutigen kulturellen Kontext, der durch ein rapide anwachsendes technologisches Können gekennzeichnet ist, ist das konkrete Wann und Wie des Lebensendes mehr und mehr Gegenstand medizinischer Entscheidungen geworden. Der Haltung von Patienten und Angehörigen gegenüber dem Tod kommt eine wichtige Rolle zu bei der Frage nach dem Insistieren auf, dem Nicht-nötig-Finden von, oder eventuell selbst der Ablehnung von bestimmten medizinischen Interventionen.

Neben dieser unzweifelhaften breiten kulturellen Relevanz für uns heute ist auch zu fragen, in welchem Sinne der Epikureismus eine *wichtige Stimme in der formativen Phase des Christentums* gewesen sein könnte, von der zu erwarten ist, dass sich „biblische“ Autoren und Texte in der einen oder anderen Weise zu ihr verhalten mussten. Auch wenn man nicht so weit gehen möchte wie z.B. Jaime Clark-Soles,⁶¹ die das Johannesevangelium als in einem geradezu freundschaftlichen Dialog mit dem Epikureismus stehend liest, wird eine Interpretation anzusteuern sein, die entgegen der traditionellen anti-epikureischen Polemik Gemeinsamkeiten zwischen dem Epikureismus, den anderen Philosophenschulen der Antike und dem entstehenden Christentum betont: Nur auf der Grundlage einer gewissen *Kommensurabilität* kann begrifflich werden, wieso die frühen Anhänger der Jesusbewegung sich hätten genötigt sehen können, auf jene philosophischen Strömungen zu reagieren.

Ich will hier kurz zeigen, wie ein religionswissenschaftlicher Zugang mithilfe des Konzepts einer gelebten Philosophie sowohl die heutige Relevanz als auch die historische Kommensurabilität zur Zeit der formativen Phase des Christentums zur Sprache bringen kann. Dabei ist zu beachten, dass dieser Ansatz wichtige Aspekte der analytisch-philosophischen Historiographie aufnehmen und verstärken kann, mithin unser Konvergenzkriterium erfüllt. Während sich die Zuwendung zur epikureischen These in der analytischen Philosophie zunächst an zwei bahnbrechenden Artikeln – Thomas Nagels „Death“ (1970) und Bernard Williams’ „The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality“ (1973) – orientierte, die beide eine überraschend *negative* Sicht auf das epikureische Argument nahelegten, sind auch Gegenstimmen laut geworden.

Nagel hatte vor allem zwei Faktoren diskutiert, die bewirken, dass der Tod – entgegen dem epikureischen Diktum – etwas Schlechtes sei: (i) Die Asymmetrie der Zeit: Weil wir Pläne machen und Wünsche für die Zukunft haben, könne der Tod uns nicht gleichgültig sein; er beraube uns der Güter des Lebens in einem Sinne, in dem eine spätere Geburt uns

keiner Güter berauben könne. (ii) Der epikureische, auf Wahrnehmung fokussierte Begriff von gut und schlecht sei irreführend, weil auch viele niemals wahrgenommene Ungüter (wie etwa eine heimliche Untreue oder Verrat) ein Leben schlechter machen als es ohne diese Ungüter der Fall gewesen wäre.

Bernard Williams erweiterte Nagels Kritik durch den Begriff „kategorischer Wünsche“. Kategorische Wünsche seien in dem Sinne „unbedingt“, dass sie nicht unter der Bedingung des eigenen Fortlebens stehen (und sich mit dem Tod erledigen). Es seien solche kategorischen Wünsche, die dem Menschen einen Grund geben, weiter zu leben. Williams erklärte, dass die epikureische These von einer Gleichgültigkeit des Todes an diesem Begriff kategorischer Wünsche vorbeigehe und deshalb letztlich nicht überzeugen könne.⁶²

Analytische Philosophen führten die Motive aus Nagels und Williams’ Artikeln zunächst in zwei Diskussionslinien weiter: Die erste Diskussionslinie konzentrierte sich auf den von Nagel kritisierten, wahrnehmungsgestützten Güterbegriff. Die Interpreten argumentierten mit Nagel, dass Ungüter auch dann bestehen können, wenn das Subjekt selbst keinen Schaden konstatiert habe,⁶³ und schlugen Konzeptualisierungen vor, die es erlaubten, mögliche Verläufe eines menschlichen Lebens gewissermaßen zeitlos, „absolut“ zu vergleichen.⁶⁴ Dadurch wurden Vergleiche zwischen verschiedenen (möglichen) Lebensläufen konzeptualisierbar und wurde ein Instrumentarium angeboten, um in konkreten Fällen für die These zu argumentieren, dass ein früher Tod ein Leben schlechter mache als es hätte sein können. Die zweite herauszustellende Linie betonte mit Williams die wichtige Rolle von kategorischen Wünschen.⁶⁵ Diese beiden Diskussionslinien implizieren nun aber, dass es – gegen Epikur – eigentlich doch vernünftig ist, Angst vor dem Tod oder zumindest einem zu frühen Tod zu haben: (i) der Genuss der Güter des Lebens ist in dem Sinne ein „aggregatives Konzept“, dass mehr besser ist: ein Leben ist besser, wenn es einen längeren Genuss und/oder mehr Güter bietet; (ii) Angstfreiheit angesichts des Todes kann nur durch ein radikal ausgedünntes Leben erreicht werden, ein Leben, das sich von allen kategorischen Wünschen, die einem Leben Gewicht und Interesse geben, verabschiedet. Damit aber kommt die epikureische Ethik weder als wichtiger Gesprächspartner für den heutigen Diskurs noch als kulturell relevanter und interessanter Kontext des entstehenden Christentums in den Blick.

⁶² Dies ist jedoch für Williams kein Argument dafür, dass umgekehrt ein unendliches Leben ein Gut wäre. Vielmehr müsse ein unendliches Leben unter den Vorzeichen der Langeweile und Verzweiflung stehen, weil in einer unendlichen Lebensspanne alle kategorischen Wünsche erlöschen würden.

⁶³ Vgl. z.B. PITCHER 1984.

⁶⁴ Vgl. z.B. MURPHY 1976, SILVERSTEIN 1980.

⁶⁵ Vgl. z.B. LUPER-FOY 1987, LUPER 2009.

⁶⁰ D.L. 10.126 (GIGON 1983).

⁶¹ CLARK-SOLES 2006.

Selbstverständlich gibt es in unserem Text Signale dafür, dass diese beiden Diskussionslinien nicht (restlos) „aufgehen“: So scheint Epikur mit seiner dritten Begründung gegen ein aggregatives Verständnis von Eudämonie zu argumentieren. Trotzdem hatte und hat die in den beiden Diskussionslinien angelegte negative Einschätzung des epikureischen Arguments eine erstaunliche Konjunktur.⁶⁶

Neben diesen beiden Diskussionslinien gab und gibt es aber auch wichtige Gegenstimmen; eine religionswissenschaftliche Interpretation wird sich diesen Gegenstimmen anschließen können: Diese Gegenstimmen weisen vor allem darauf hin, dass eine Interpretation von Epikur als im heutigen Sinne hedonistischem Denker, der ein aggregatives Konzept von Gütern vertreten habe, anachronistisch ist, und dass ein nicht-aggregatives Konzept verteidigt werden kann.⁶⁷ In diesem Zusammenhang weist u.a. Mitsis auf Gemeinsamkeiten zwischen der epikureischen und der sokratischen Haltung gegenüber dem Tod, aber es werden keine weiterführenden Analysen angeboten, *warum* die epikureische Haltung gegenüber dem Tod der sokratischen Haltung so ähnelt und *warum* diese Haltung eine breite Akzeptanz in der Antike genoss und damit auch für die frühen Anhänger der Jesusbewegung relevant gewesen sein könnte. Auch fehlt ein Gesichtspunkt, von dem her verständlich würde, warum die epikureische These von der Gleichgültigkeit des Todes für den heutigen gesellschaftlichen Diskurs noch relevant ist. All das aber kann ein religionswissenschaftlicher Zugang leisten, der mithilfe des Konzepts einer gelebten Philosophie die praktische Funktion antiker Texte fokussiert.

Eine religionswissenschaftliche Interpretation könnte deutlich machen, wie Epikur seinen Lesern die Angst vor dem Tod (und damit auch die Trauer über den Tod anderer) nehmen will. Diese praktische Zielsetzung ist uns aus einem antiken Genre, der Trostschrift, bekannt. Epikur und seine Schüler bewegen sich im Rahmen einer durch den Platonischen Sokrates aufgespannten Alternative: entweder ist der Tod das radikale Ende menschlichen Lebens oder er ist der Durchgang zu einem wünschenswerten, postmortalen Leben, aber in keinem Falle ist er ein Übel. Deshalb ist es verkehrt, mit Angst oder Trauer auf den Tod zu reagieren.⁶⁸ Epikur und seine Schüler optieren für das erste Glied dieser Alternative, aber sie verbindet mit den anderen Autoren der antiken Trostschriften das Bemühen zu zeigen, wie ein gut geführtes Leben auch bei einem frühen Tod nicht unvollendet und misslungen ist.⁶⁹

Der Fokus auf die praktische Funktion als kohärenzstiftendes Motiv erlaubt, die gegensätzlichen Interpretationen der epikureischen These von einem übergeordneten Gesichtspunkt her zu verstehen. Sowohl die Interpreten von Epikur als Vertreter eines aggregativen Güterkonzepts als auch deren Gegner können sich auf Äußerungen Epikurs berufen. In der Literatur ist vielfach ein Gegensatz zwischen einer „kinetischen“ (aggregativen) und „katastematischen“ (nicht-aggregativen) Lustkonzeption festgestellt worden und sind Versuche unternommen worden, den Gegensatz wegzuerklären.⁷⁰ Das religionswissenschaftliche Ansetzen bei der praktischen Funktion antiker Texte, das uns nahelegt, antike Trostschriften als kulturelle Schablone für die epikureische These zu verwenden, wird darauf verweisen können, dass Trostschriften generell ein dialogisches Element aufweisen. Es wäre also gar nicht ungewöhnlich, wenn Epikur aggregative und nicht-aggregative Gütervorstellungen kontrastiert hätte. In diesem Sinne steuert Epikur im dritten Argument unserer Menoikeusbriefpassage in Richtung eines nichtaggregativen Konzepts, um dem Einwand zu begegnen, dass ein zu früher Tod doch zu Recht ein Gegenstand der Furcht sei. Er tut dies nicht, um in diesem Kontext ein aggregatives Konzept prinzipiell zurückzuweisen, sondern er schließt bei der Tradition antiker Trostliteratur an, die für die Funktion des Tröstens und Beruhigens auf nicht-aggregative Konzepte zurückgreift.

In dieser Interpretationsskizze habe ich wohlgermerkt nicht versucht, den Nachweis zu führen, dass Autoren aus der formativen Phase des Christentums *tatsächlich* in einem intellektuellen Dialog mit dem Epikureismus standen. Meines Erachtens kann ein solcher Versuch aus prinzipiellen methodischen Gründen nicht gelingen (siehe unten). Was diese Interpretationsskizze aus religionswissenschaftlicher Perspektive leistet ist, ein plausibles Szenario zu entwickeln, in dem sich jene Autoren für den Epikureismus hätten interessieren können oder sogar müssen. Die epikureische These von der Gleichgültigkeit des Todes sollte als Beitrag zu einer breiteren Strömung antiker Trostphilosophie verstanden werden. Als Teil dieser Strömung dürfte der Epikureismus eine breite gesellschaftliche Bekanntheit und Akzeptanz gehabt haben. Es wäre mithin plausibel, wenn sich Autoren in der formativen Phase des Christentums für die weltanschau-

die epikureische Auffassung von der Gleichgültigkeit des Todes für den Fall, dass der Tod das unwiderrufliche Ende der menschlichen Existenz bedeutet, mit einer gewissen Zustimmung (z.B. CICERO, Tusculanae disputationes 1.10–12 [KIRFEL 1997], SENECA, Ad Marciam 19.4–20.6 [BASORE 1932]). Übrigens können wir auch hier eine religionswissenschaftliche Interpretation nutzbringend anwenden: Im antiken Trostschriftgenre hat die gemeinsame praktische Absicht Vorrang vor dem Ausloten entgegengesetzter Schulidentitäten; der Vorwurf eines Eklektizismus, der gegen die antiken Trostschriften regelmäßig erhoben wird, trifft daher die Sache nicht.⁷⁰ Vgl. z.B. HOSSENFELDER 1985, LONG und SEDLEY 2000.

⁶⁶ WARREN 2004, OLBERDING 2005, TSOUNA 2006, GORDON 2011.

⁶⁷ Z.B. ROSENBAUM 1986, 1989, DRAPER 2004, MITSIS 2002, 2012, RIDER 2014.

⁶⁸ PLATON, Apologie 40C–41D (BURNET 1900).

⁶⁹ Die Zugehörigkeit der epikureischen These zur Tradition antiker Trostschriften wird auch durch die breite Rezeption dieser These in späteren Trostschriften bestätigt: Auch Autoren, die selber dem Epikureismus zuwiderlaufende Auffassungen haben, zitieren

liche Option, die im Epikureismus angeboten wurde, interessiert hätten. Damit ist in keiner Weise präjudiziert, ob jene Autoren direkte Kenntnis von epikureischen Schriften gehabt haben müssen oder ob sie diese als Teil eines breiteren gesellschaftlichen Diskurses (in mündlicher Form, in Gestalt nichtepikureischer Trostschriften oder auf eine andere Weise) rezipiert haben können.

Gleichzeitig liefert die skizzierte Interpretation unserer Menoikeusbriefpassage mit ihrem Nachdruck auf die praktische Funktion dieses und vergleichbarer Texte auch eine Strategie dafür, die Relevanz der These Epikurs für den heutigen Diskurs deutlich zu machen. Gegen bioethische Diskussionen, die die Akzeptabilität medizinischer Interventionen abstrakt erwägen, legt unsere Menoikeusbriefpassage einen Ansatz nahe, der dicht beim Selbstverständnis palliativer Patienten bleibt: Unter welchen Voraussetzungen kann man heute noch ein Leben als abgeschlossen und als gelungen erfahren? Kann eine bestimmte Patientin ihr Leben so verstehen? Die Antwort auf diese gewissermaßen pastorale Frage dürfte die Basis liefern, von der aus medizin- und bioethische Fragen allererst entscheidbar sind.

Ich hoffe, mit diesen Überlegungen gezeigt zu haben, dass ein religionswissenschaftlicher Zugang zu den antiken philosophischen Texten uns wie kein anderer in die Lage versetzt, der doppelten Herausforderung zu entsprechen, die antiken Texte einerseits als wichtigen Kontext für die formative Phase des Christentums zu analysieren und andererseits als Gesprächspartner im heutigen gesellschaftlichen Diskurs ernst zu nehmen.

6. Zum Abschluss

Der hier von mir vorgestellte religionswissenschaftliche Zugang zu antiken philosophischen Texten erweitert und korrigiert gängige Interpretationen der Philosophiegeschichte. Er ist auch teilweise komplementär zu dem deutlichen neutestamentlichen Forschungstrend der letzten Jahre, die Autoren aus der formativen Phase des Christentums als aktive Teilnehmer an philosophischen Diskursen zu lesen,⁷¹ aber er korrigiert auch Übertreibungen in diesem Trend. Für meine folgenden kurzen Anmerkungen wähle ich Udo Schnelles außergewöhnlich klaren und klugen Artikel⁷² als Gesprächspartner.

Wenn wir diesen Forschungstrend als den Versuch verstehen, den intellektuellen Anspruch und Gehalt der neutestamentlichen Texte gegen frühere wegwerfende Behauptungen, es handele sich um intellektuell anspruchslose, an die eigene, unterprivilegierte Gruppe gerichtete Kleinliteratur, zu verteidigen,⁷³ dann ist mein Ansatz ohne Weiteres komplementär:

Er stellt gewissermaßen spiegelbildlich heraus, dass antike philosophische Texte und ihre Autoren ganz vergleichbare intellektuelle Interessen und Ambitionen hatten wie die christlichen Autoren. Der religionswissenschaftliche Zugang stellt also eine intellektuelle Kommensurabilität heraus und hilft uns so, zu verstehen, wieso es plausibel ist anzunehmen, dass sich die Autoren in der formativen Phase des Christentums für die zeitgenössische Philosophie interessiert haben dürften.

Zugleich setzt sich der hier vorgestellte Ansatz aber wie gesagt auch von gewissen Übertreibungen bei der „philosophischen“ Interpretationen neutestamentlicher Texte ab. Ein Beispiel dafür ist die Art und Weise, in der Schnelle die antiken Philosophenschulen als Interpretationsschablone für die hinter neutestamentlichen Texten stehenden Gemeinschaften verwendet.⁷⁴ Es ist natürlich richtig, die Gemeinschaften, in deren Kontext neutestamentliche Texte wahrscheinlich entstanden sind, nicht auszublenden. Die Gefahr besteht aber darin, den antiken Philosophenschulen eine zu große Einheitlichkeit und feste Struktur anzudichten und diese dann auch für neutestamentliche Textgemeinschaften zu vermuten. Ein religionswissenschaftlicher Zugang, der mit dem Konzept einer gelebten Philosophie arbeitet, betont aber gerade die Offenheit und Flexibilität solcher Gemeinschaften und die praktische Funktion und Kohärenz philosophischer Texte.

Des Weiteren: Wenn behauptet wird, es könne gezeigt werden, dass die Autoren des Neuen Testaments *tatsächlich* aktive Teilnehmer an philosophischen Diskursen gewesen seien – wenn man also weiter geht als das oben skizzierte Plausibilitätsargument –, wird m.E. Unmögliches versucht. Schnelle⁷⁵ etwa benennt vier Kriterien einer tatsächlichen, aktiven Teilnahme am philosophischen Diskurs: (1) Die Einführung eindeutig philosophisch konnotierter Begriffe; (2) das Aufgreifen von Themen, die durch die Philosophiegeschichte bestimmt sind, (3) das Sich-Einbringen in Debatten, die in der zeitgenössischen Philosophie geführt werden; und (4) inhaltliche Parallelen zwischen neutestamentlichen Texten und den Texten antiker Philosophen. Nicht nur sind diese Kriterien in problematischer Weise formuliert – Kriterium (3) scheint gleichbedeutend mit der Konklusion zu sein und Kriterium (4) scheint eine Wiederholung der Kriterien (1) und (2). Wir können uns auch *prinzipiell* niemals sicher sein, dass Parallelen im Vokabular und in der Thematik zweier Autoren im Sinne eines bewusst-gewollten „Aufgreifens“ oder „Einführens“ einer Terminologie und des „Sich-Einbringens“ in eine Debatte zu interpretieren sind. Hierzu hat bereits Quentin Skinner⁷⁶ im Zuge seiner Warnung vor leichtfertigen Feststellungen eines „Einflusses“ eines Autors auf einen anderen alles Wesentliche gesagt. Die Beweislast

⁷¹ Vgl. etwa ENGBERG-PEDERSEN (2000, 2017) und VAN KOOTEN (2003, 2008).

⁷² SCHNELLE 2016.

⁷³ Vgl. SCHNELLE 2016, v.a. 213–218.

⁷⁴ Vgl. SCHNELLE 2016, 168–172.

⁷⁵ Vgl. SCHNELLE 2016, 174.

⁷⁶ SKINNER 1969.

für den Einfluss eines Autors auf einen anderen ist dermaßen hoch, dass sie für viele historische Epochen und für viele Autoren und Textgenres nicht zu führen ist. Die Texte des Neuen Testaments sind nun einmal keine modernen, wissenschaftlichen Publikationen, deren Autoren ihre intellektuellen Schulden in Fußnoten abtragen. Wir können nie wissen, was die Autoren neutestamentlicher Texte lasen, worauf sie reagieren wollten oder ob sie bloß Begriffe aus der Umgangssprache aufnahmen und mit welcher Intention sie das womöglich taten. Gerade deshalb spreche ich in der Anwendung meines religionswissenschaftlichen Zugangs von „Plausibilisierung“ und von „Möglichkeiten“. Das genügt, um berechtigte Zweifel an der früheren Unterschätzung des intellektuellen Profils neutestamentlicher Texte zu formulieren, aber wir haben keine Gewissheit darüber, ob es einen Kontakt zwischen philosophischen und neutestamentlichen Autoren und Texten gegeben hat, und wie er ausgesehen haben könnte.

Wir müssen also bescheiden sein. Ist das ein Nachteil des hier vorgestellten Ansatzes? Ich denke nicht. Ich möchte vielmehr daran erinnern, dass auch Bescheidenheit eine Tugend ist.⁷⁷

Bibliographie

- ALGRA, K. 2003. Stoic Theology, in INWOOD, B. (Hrsg.) *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press, 153–178.
- ALGRA, K. 2007. *Conceptions and Images: Hellenistic Philosophical Theology and Traditional Religion*. Amsterdam: KNAW.
- ALSTON, L. 1906. *Stoic and Christian in the Second Century: A Comparison of the Ethical Teaching of Marcus Aelius with that of the Contemporary and Antecedent Christianity*. London: Longmans.
- ASMIS, E. 2007. Myth and Philosophy in Cleanthes' Hymn to Zeus, in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 47, 413–429.
- BABUT, D. 1974. *La religion des philosophes grecs: De Thales aux Stoïciens*, Paris: Presses Universitaires de France.
- BASORE, J. W. 1932. *Seneca, Moral Essays: Volume II*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- BECKER, L. C. 1998. *A New Stoicism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- BEVIR, M. 1999. *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- BONHÖFFER, A. F. 1894. *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart: Enke.
- BROUWER, R. 2014. *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BURNET, J. 1900. *Platonis opera: Tomus I*, Oxford: Oxford University Press.
- CHITAKURE, J. 2016. *The Pursuit of the Sacred: An Introduction to Religious Studies*, Eugene, OR: Wipf & Stock.
- CLARK-SOLES, J. 2006. *Death and Afterlife in the New Testament*, London: T & T Clark.
- COTTINGHAM, J. 2005. Why Should Analytic Philosophers Do History of Philosophy?, in SORELL, T. AND ROGERS, G. A. J. (Hrsg.) *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 25–41.
- DIEM-LANE, A. 2014. *How to Study the Sacred: An Introduction to Religious Studies*. Neuausgabe, Walnut, CA: MSAC Philosophy Group.
- DRAPER, K. 2004. Epicurean Equanimity towards Death, in *Philosophy and Phenomenological Research* 69, 92–114.
- DURKHEIM, É. 1912/2003. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Fünfte Auflage, Paris: Presses Universitaires de France.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. 2000. *Paul and the Stoics*, Edinburgh: T & T Clark.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. 2017. *John and Philosophy: A New Reading of the Fourth Gospel*, Oxford: Oxford University Press.
- FARRAR, F. W. 1868. *Seekers after God*. London: Macmillan.
- GALE, J. 2017. *Stoicism: Introduction to the Stoic Way of Life: Beginners Guide to Mastery*. Wrocław: Amazon Fulfillment.
- GALE, J. 2018. *Stoicism: Full Life mastery: Mastering the Stoic Way of Living and Emotions*, Leipzig: Amazon Distribution.
- GEERTZ, C. 1973/1993. Religion as a Cultural System, in DERS. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, London: Fontana Press, 87–125.
- GIGON, O. (Übers.) 1983. *Epikur: Von der Überwindung der Furcht*, München: dtv.
- GORDON, D. R. 2011. Lucretius and Death, in SUITS, D. B. UND MADIGAN, T. J. (Hrsg.) *Lucretius: His Continuing Influence and Contemporary Relevance*. Rochester: RIT Press, 107–116.
- HADOT, I. 1969. *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin: De Gruyter.
- HADOT, P. 1992. *La citadelle intérieure: Introduction aux „Pensées“ de Marc Aurèle*, Paris: Fayard.
- HADOT, P. 1995. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard.
- HALL, D. D. (Hrsg.) 1997. *Lived Religion in America: Toward a Theory of Practice*, Princeton: Princeton University Press.
- HÖTTECKE, D. 2000. How and What Can We Learn from Replicating Historical Experiments? A Case Study, in *Science and Education* 9, 343–362.

⁷⁷ Ich danke zwei anonymen Gutachtern des JEAC für hilfreiche Fragen und Anregungen.

- HOLIDAY, R. UND HANSELMAN, S. 2016. *The Daily Stoic: 366 Meditations on Wisdom, Perseverance, and the Art of Living*, London: Profile.
- HOSSENFELDER, M. 1985. *Die Philosophie der Antike 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis*, München: Beck.
- JEDAN, C. 2009. *Stoic Virtues: Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, London/New York: Continuum.
- JEDAN, C. 2010. Göttliches und menschliches Handeln in der frühen Stoa, in MÜLLER, J. UND HOFMEISTER PICH, R. (Hrsg.) *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*, Berlin/New York: De Gruyter, 25–44.
- JEDAN, C. 2014. Troost door argumenten: Herwaardering van een filosofische en christelijke traditie, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 68, 7–22.
- JEDAN, C. 2017. The Rapprochement of Religion and Philosophy in Ancient Consolation: Seneca, Paul, and Beyond, in VAN KOOTEN, G. H. UND KLOSTERGAARD PETERSEN, A. (Hrsg.) *Religio-Philosophical Discourses in the Mediterranean World: From Plato, through Jesus, to Late Antiquity*, Leiden/Boston: Brill, 159–184.
- KIRFEL, E. A. 1997. *Tusculanae disputationes – Gespräche in Tusculum*. Übers. und hrsg. von E. A. KIRFEL, Stuttgart: Reclam.
- KOOTEN, G. H. VAN 2003. *Cosmic Christology and Paul and the Pauline School*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- KOOTEN, G. H. VAN 2008. *Paul's Anthropology in Context: The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- KORSGAARD, C. 1996. *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LEWIS, T. A. 2012. On the Role of Normativity in Religious Studies, in ORSI, R. A. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 168–185.
- LEWIS, T. A. 2015. *Why Philosophy Matters for the Study of Religion – and vice versa*, Oxford: Oxford University Press.
- LONG, A. A. UND SEDLEY, D. N. 2000. *Die hellenistischen Philosophen: Texte und Kommentare*. Übers. von K. HÜLSER, Stuttgart/Weimar: Metzler.
- LUPER, S. 2009. *The Philosophy of Death*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LUPER-FOY, S. 1987. Annihilation, in *The Philosophical Quarterly* 37, 233–252.
- MANSFELD, J. 1999. Theology, in ALGRA, K. ET AL. (Hrsg.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 452–478.
- MARTINEAU, J. 1889. *A Study of Religion: Its Sources and Contents*. Bd. 1. Revidierte zweite Ausgabe, Oxford: Oxford University Press.
- MCDOWELL, M. 2017. *Prayer in the Ancient Stoic Tradition: A Preliminary Study with Comparisons to Prayer in the New Testament*. Neuausgabe, Los Angeles and London: Sulis.
- MCGUIRE, M. B. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- MEIJER, P. A. 2007. *Stoic Theology: Proofs for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods*, Delft: Eburon.
- MITSI, P. 2002. Happiness and Death in Epicurean Ethics, in *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 35, 41–56.
- MITSI, P. 2012. When Death Is There, We Are Not, in BRADLEY, B., FELDMAN, F. UND JOHANSSON, J. (Hrsg.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, Oxford: Oxford University Press, 200–217.
- MURPHY, J. G. 1976. Rationality and the Fear of Death, in *The Monist* 59, 187–203.
- NAGEL, T. 1970. Death, in *Noûs* 4, 73–80.
- N.N. 2014. *Stoic Six Pack: Meditations of Marcus Aurelius and More*, o.O.: Enhanced Media.
- N.N. 2017. *Stoic Six 2: By Musonius Rufus et al*, o.O. Enhanced Media.
- OLBERDING, A. 2005. The Feel of Not to Feel It: Lucretius' Remedy for Death Anxiety, in *Philosophy and Literature* 29, 114–129.
- PIÀ COMELLA, J. 2014. *Une piété de la raison: Philosophie et religion dans le stoïcisme imperial*, Turnhout: Brepols.
- PIÀ COMELLA, J. 2016. Prière et „appropriation“ des dogmes dans le stoïcisme impérial romain, in *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 90, 139–164.
- PIGLIUCCI, M. 2017. *How to Be a Stoic: Ancient Wisdom for Modern Living*, London: Rider.
- PITCHER, G. 1984. The Misfortunes of the Dead, in *American Philosophical Quarterly* 21, 183–188.
- QUINN, P. L. 1991. Epistemic Parity and Religious Argument, in *Philosophical Perspectives* 5, 317–341.
- RAWLS, J. 1975. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Übers. von H. VETTER, Frankfurt: Suhrkamp.
- RIDER, B. A. 2014. Epicurus on the Fear of Death and the Relative Value of Lives, in *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 47, 461–484.
- ROBERTSON, D. J. 2016. The Stoic influence on modern psychotherapy, in SELLARS, J. (Hrsg.) *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, London and New York: Routledge.
- RORTY, R., SCHNEEWIND, J. B., SKINNER, Q. 1984. *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ROSENBAUM, S. E. 1989. Epicurus and Annihilation, in *The Philosophical Quarterly* 39, 81–90.

- ROSENBAUM, S. E. 1986. How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus, in *American Philosophical Quarterly* 23, 217–225.
- SCHNELLE, U. 2006. Philosophische Interpretation des Johannesevangeliums: Voraussetzungen, Methoden und Perspektiven, in VAN DER WATT, J. G., CULPEPPER, R. A. UND SCHNELLE, U. (Hrsg.) *The Prologue of the Gospel of John: Its Literary, Theological and Philosophical Contexts*, Tübingen: Mohr Siebeck, 159–187.
- SCHOFIELD, M. 1999. *The Stoic Idea of the City*. Second edition. Chicago: University of Chicago Press.
- SEDLEY, D. N. 1999. Hellenistic physics and metaphysics, in ALGRA, K. ET AL. (Hrsg.) *The Cambridge Companion to Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 355–411.
- SEDLEY, D. N. 2007. *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- SELLARS, J. 2006. *Stoicism*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- SELLARS, J. 2009. *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Second edition, London: Bristol Classical Press.
- SELLARS, J. (Hrsg.) 2016. *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, London and New York: Routledge.
- SILVERSTEIN, H. S. 1980. The Evil of Death, in *Journal of Philosophy* 77, 401–424.
- SKINNER, Q. 1969. Meaning and Understanding in the History of Ideas, in *History and Theory* 8, 3–53.
- SMART, N. 1968. *Secular Education and the Logic of Religion*, London: Faber and Faber.
- SMART, N. 1969. *The Religious Experience of Mankind*, New York: Scribner.
- SMART, N. 1989. *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SMART, N. 1996. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, London: HarperCollins.
- THOM, J. C. 2005. *Cleanthes' Hymn to Zeus: Text, Translation, and Commentary*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- TILLICH, P. 1959. *Theology of Culture*. Hrsg. von R. C. KIMBALL, New York: Oxford University Press.
- TSOUNA, V. 2006. Rationality and the Fear of Death in Epicurean Philosophy, in *Rhizai: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 3, 79–117.
- VOGT, K. M. 2008. *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- WARREN, J. 2004. *Facing Death: Epicurus and his Critics*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- WILLIAMS, B. 1973. The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality, in DERS. *Problems of the Self*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 82–100. <https://de.wikipedia.org/wiki/Religionswissenschaft> (letzter Zugriff: 08/01/2019).
- <https://modernstoicism.com> (letzter Zugriff 08/01/2019).
- <https://learn.modernstoicism.com/p/smrt> (letzter Zugriff 08/01/2019).