

Horsch · Tremel · Hrsg.
Grenzgänger der Religionskulturen

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

Grenzgänger der Religionskulturen

Kulturwissenschaftliche Beiträge
zu Gegenwart und Geschichte
der Märtyrer

Herausgegeben von
Silvia Horsch und Martin Tremel

Wilhelm Fink

Umschlagabbildung:
Heiliger Demetrius von Saloniki, Pusckin Museum, Moskau, 12. Jh.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2011 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Lektorat: Bettina Moll
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany.
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5076-0

SASHA DEGHANI

Die vielen Tode des Sokrates Zum Schicksal einer Figur der abrahamitischen Religionskulturen

Denn es gibt Probleme in der Geschichte, die niemals erledigt werden und die jede Generation neu anfassen muss ...¹

1. Der islamische Sokrates: Sohn der Prophetie

Es wird berichtet, dass dem siebten Abbasiden-Kalif al-Ma'mun (reg. 813–833) Aristoteles im Traum erschienen sei. Die einmalige Chance, einem so bedeutenden Mann zu begegnen, habe der Herrscher umgehend genutzt und ihm eine der wichtigsten philosophischen Fragen gestellt: „Was ist das Gute?“ Hierauf habe er die Antwort erhalten, dass man das Gute auf dreierlei Wegen erkennen könne: Zuerst durch die Vernunft, hiernach durch das Gesetz und schließlich durch das Volk.² So beginnt beinahe zwei Jahrhunderte nach dem Tod des Propheten Muhammad die wissenschaftliche Beschäftigung mit der griechischen Philosophie in der islamischen Welt auf traumhafte Art und Weise.

Die Übereinstimmung der ersten Antwort von Aristoteles mit der pro-mu'tazilitischen Weltanschauung des Kalifen, in welcher die Vernunft als die Waage der Wahrheit gesehen wurde, war sicher kein Zufall. Eben diese ausgeprägte mu'tazilitische Überzeugung des Herrschers war es, die der Erforschung der antiken Philosophie den Weg bereitete. Der Kalif hatte sich in seiner Amtszeit gegen die hanbalitische Rechtsschule ausgesprochen, die – besonders wenn es sich um Fragen der Koranexegese handelte – der Vernunft keine besondere Bedeutung beimaß. Sie bevorzugte einen amodalen Interpretationsmodus und folgte dem Grundsatz, dass der Leser, wenn er auf einen Koranvers stoße, den er ohne interpretatorische Anstrengung nicht deuten könne, die Frage danach, wie solch ein Vers zu verstehen ist, gar nicht stellen sollte. Die beiden Gruppen stritten in diesem Zusammenhang auch über das Postulat der Unerschaffenheit des Korans. Die rationale Argumentation der Mu'taziliten führte dazu, die Erschaffenheit des Korans zu propagieren, während ihre Gegenseite den Koran, Gottes Logos, als ewig und unerschaffen

1 Adolf Harnack: *Sokrates in der alten Kirche, Rede beim Antritt des Rectorates, gehalten an der königlichen Friedrich-Willhelms-Universität am 15. Oktober 1900*, Berlin 1900, S. 5.

2 Vgl. Abdelhamid I. Sabra: „Philosophie und Naturwissenschaften“, in: Bernard Lewis (Hg.): *Welt des Islam*, München 2002, S. 181. Eine ausführliche Analyse des Traumes befindet sich bei Dimitri Gutas: *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early Abbasid society*, London 1998, S. 95–104.

ansah. Al-Ma'mun entschied sich, die Lehre der Mu'taziliten zur offiziellen Doktrin seines Staates zu erheben und jeden, der sich weigerte, diese Lehre anzunehmen, wie Ahmad ibn Hanbal, den Begründer der nach ihm benannten Schule, in Haft zu nehmen.³

Doch so wichtig die Debatte zwischen den Mu'taziliten und Hanbaliten für die islamische Geistesgeschichte auch gewesen sein mag, viel erstaunlicher ist, dass ein islamischer Herrscher seine Überzeugung von der Superiorität des Intellekts mittels eines griechischen Denkers zu legitimieren suchte. Al-Ma'mun war es auch, der den Befehl gab, die Schriften diverser vorislamischer Kulturen nach Bagdad zu bringen, diese im Haus der Weisheit (*bait al-hikma*) zu sammeln und in die arabische Sprache übertragen zu lassen.⁴ Der Weg für die Entstehung der Philosophie (*falsafa*), die sich im Islam als eigenständige Disziplin von der Theologie abgrenzte, war geebnet und so wundert es nicht, dass die ersten muslimischen Philosophen (*falasifa*, Sg. *failasuf*) nach der Amtszeit al-Ma'muns auftraten.⁵ Mit Aristoteles zogen auch andere griechische Philosophen in die islamische Geisteswelt ein, und spätestens ab dem 9. Jahrhundert waren die Namen eines Platon, Sokrates oder Hippokrates bekannte Größen in muslimischen Gelehrtenkreisen. Daran lässt sich erkennen, wie bedeutsam die vom Kalifen geförderte Übersetzungsperiode für die kulturelle Entwicklung des Islams war.

Einer der ersten islamischen Philosophen, der sich mit der griechischen Philosophie eingehend befasste, war der iranische Gelehrte Abu al-Hasan al-Amiri (gest. 992).⁶ In seiner auf Arabisch verfassten Abhandlung *Al-Amad ala al-abad* (*Über das Leben nach dem Tod*) wird die Thematik des Lebens nach dem Tod auf eine Reihe von Argumenten gestützt, welche die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen suchen. Hierbei beruft sich al-Amiri nicht nur auf Aristoteles, sondern auch auf die Lehren von Empedokles, Pythagoras, Sokrates und Platon, die er in der Einleitung seiner Schrift namentlich erwähnt. Nur diese fünf Denker verdienten es, als die Weisen (*al-hukama*) bezeichnet zu werden. Auf andere griechische Denker trafe diese Bezeichnung nicht zu, da sich diese nur in einzelnen Wissensbereichen etabliert hätten, ohne grundlegende Kenntnis der Gotteslehre (*al-'ulum al-ilahiya*, wörtlich: ‚göttliche Wissenschaften‘), besessen zu haben.⁷ Im *al-Amad* findet sich auch eine bemerkenswerte, wenn auch äußerst knappe biographische Skizze von Sokrates.

Dieser, so schreibt al-Amiri, habe sich zeit seines Lebens auf eine Beschäftigung mit der „Gotteslehre“ beschränkt. Er habe ein asketisches und streng moralisches

3 Vgl. Majid Fakhry: *A Short Introduction into Islamic Philosophy, Theology, Mysticism*, Oxford 1997, S. 15 ff. Vgl. hierzu auch Josef van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 3. Jh. H.*, Berlin 1992, Bd. 3, S. 457 ff.

4 Vgl. ebd., S. 6 ff.

5 Vgl. ebd., S. 21 ff.

6 Vgl. Everett K. Rowson: *Al-Amiri*, in: Seyyed Hossein Nasr/Oliver Leaman (Hg.): *The History of Islamic Philosophy*, Bd. 1, London 1996, S. 216 f.

7 Vgl. Everett K. Rowson: *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate. Al-Amiri's Kitab al-Amad ala al-Abad*, New Haven 1988, S. 75.

Leben geführt, sich von der diesseitigen Welt ab- und dem Jenseitigen zugewandt.⁸ Von den Jenseitsvorstellungen des Sokrates und der anderen Weisen Griechenlands erfahren wir im *al-Amad*, dass sie alle an eine Weiterexistenz des Geistes (*ruh*) nach dem leiblichen Tod glaubten. Den Gedanken an eine körperliche Auferstehung (*surat al-ma'ad*) hätten sie jedoch abgelehnt. Darum müssten die Annahmen der antiken Philosophen durch die koranische Lehre von Paradies und Hölle vervollständigt werden. Der begrenzte menschliche Intellekt bedarf nach al-Amiri der Hilfestellung der Offenbarung, um die Bedeutung des Todes und der Auferstehung umfassend zu verstehen. Auf agnostische Art gesteht er allerdings ein, dass er den exakten Ablauf der leiblichen Auferstehung nicht zu erklären vermag.⁹

Was das Gottesbild des Sokrates angeht, so wird an anderer Stelle des *al-Amad* weiter erklärt, dass dieser von den vorherrschenden religiösen Vorstellungen seiner Zeit abgewichen sei (*al-khilaf fi l-din*) und seine polytheistischen Zeitgenossen (*ru'asa dhi l-schirk*) mit rationalen Argumenten und logischen Beweisen konfrontiert habe, um ihnen seine monotheistische Weltansicht darzulegen. Sie aber hätten den Pöbel gegen ihn aufgewiegelt und den Herrscher gezwungen, gegen ihn einen Prozess anzustrengen und ihn zum Tod zu verurteilen. Sokrates sei alsdann durch die Einnahme eines Gifttrankes gestorben.¹⁰ Al-Amiri ergänzt, dass Sokrates sich von gewissen anderen Philosophen wie Pythagoras dadurch unterschieden habe, dass er die ‚Wahrheit‘ (*al-haqq*) statt der ‚Weisheit‘ (*al-hikma*) als die höchste Eigenschaft des Schöpfers (*sifat al-bari*) angesehen habe.¹¹ An der Existenz des *einen* Schöpfers hätten sie aber allesamt keine Zweifel gehabt. Ihre Überzeugung sei sogar so felsenfest gewesen, dass sie all jene, welche die Existenz dieses Schöpfergottes in Frage stellten, auf die gleiche Art und Weise verachtet hätten, wie Monotheisten (*muwabbid*) Häretiker (*mulhid*) verachten würden.¹²

Al-Amiri erläutert auch, woher die Gotteslehre des Sokrates stammt, die dieser mit Leib und Seele verfochten habe. Er habe sie von Pythagoras, dessen Wissen wiederum auf die Gefährten Salomons (*ashab sulaiman*), des Sohnes Davids, zurückzuführen sei, mit denen Pythagoras in Ägypten Gemeinschaft gepflegt habe. Dass die Verknüpfung der griechischen Philosophie mit der jüdischen Kultur, die al-Amiri hier vornimmt, weder ein Versehen noch eine Nebensächlichkeit darstellt, verdeutlicht ein weiterer Fall: der des Empedokles. Auch dieser habe seine philosophischen Einsichten einer Begegnung mit den Zeitgenossen Davids im Lande Syrien zu verdanken.¹³ Für die Deutung vom Schicksal des Sokrates ist die im *al-Amad* gezogene Genealogie, welche die metaphysischen Lehren der griechischen Vorsokratiker auf die jüdische Prophetie zurückführt (*iqtibas*), von größter Bedeutung. Ihr zufolge ist al-Amiris Sokrates für seinen Glauben an den einen Gott zum Tode verurteilt worden und gestorben, den der Prophet Muhammad im Koran

8 Vgl. ebd., S. 71.

9 Vgl. Rowson: *Al-Amiri* (Anm. 6), S. 218 f.

10 Vgl. ders.: *A Muslim Philosopher* (Anm. 7), S. 71.

11 Vgl. ebd., S. 83.

12 Vgl. ebd., S. 77.

13 Vgl. ebd., S. 71.

verkündete und dessen Ursprung in der monotheistischen Kultur des prophetischen Judentums liegt.

Al-Amiris Sokrates stellt innerhalb der islamischen Geisteswelt keinen Einzelfall dar. Zahlreiche muslimische Philosophen und Historiker – wie Sa'īd al-Andalusi (gest. 1070), Abu al-Fath al-Schahrastani (gest. 1153), Abu al-Fida (gest. 1331) bis hin zum berühmten Sadr al-Din al-Schirazi (gest. 1640) – haben ihrer Nachwelt eine allenfalls geringfügig abweichende Sokratesfigur übermittelt.¹⁴ Auch Baha'u'llahs Sokratesfigur im *Lawh-i Hikmat* (*Tafel der Weisheit*) einem Sendbrief, den der Religionsstifter des Baha'itums im späten 19. Jahrhundert an den iranischen Philosophen Nabil-i Akbar richtete, kann als Kontinuität zu dieser islamischen Sokratesfigur begriffen werden.¹⁵

Nabil-i Akbar hatte neben anderen Fächern islamische Philosophie bei Hakim-i Sabzawari studiert, bevor er sich den Lehren des Baha'itums anschloss.¹⁶ Daher sind Baha'u'llahs Ausführungen im *Lawh-i Hikmat* gerade unter dem Blickpunkt der Schülerschaft seines Adressaten bei Sabzawari von besonderem Interesse. Denn obschon Sabzawari als einer der wichtigsten Kommentatoren des Schirazi im 19. Jahrhundert gilt, weicht er von dessen Philosophiegeschichte ab. Während dieser in seinem Magnum Opus *Die vier Reisen* erläutert, dass die griechischen Philosophen ihre Weisheit der jüdischen Prophetie entnommen haben,¹⁷ schreibt Sabzawari, dass die griechischen Weisen ihre Lehren der alt-persischen Kultur verdanken würden.¹⁸ Sabzawari bringt hierdurch eine neue Komponente ins Spiel, die wir als das nationalistische Modell bezeichnen können. Baha'u'llah hingegen geht mit dem irano-zentrischen Verständnis seines Zeitgenossen nicht konform, sondern bestärkt das Modell von Schirazi.

Weiterhin verbinden sich im Tod des Sokrates verschiedene Merkmale der Baha'i-Märtyrerfiguration, obschon dieser in den Schriften des Baha'itums nicht explizit als ein Märtyrer (*shahid*) bezeichnet wird. Da sich das Baha'itum des militanten Dschihadkonzeptes entledigt und sich von einem bewaffneten Märtyrerkonzept distanziert, wie es uns etwa im frühislamischen Schlachtfeldmartyrer begegnet, ist davon auszugehen, dass der Tod des Sokrates eine Art Vorbild für das ethische Leben eines Baha'i darstellt, wenn er sich Verfolgungen ausgesetzt sieht. Dem Todesurteil eines ihm feindlich gesinnten Staates, bleibt er wie Sokrates loyal, indem er weder flieht noch zu Revolution oder Umsturz aufruft. Zugleich lässt er

14 Zur Sokratesfigur in der islamischen Literatur insgesamt vgl. Ilai Alon: *Socrates in Mediaeval Arabic Literature*, Leiden 1991.

15 Vgl. Baha'u'llah: *Lawh-i-Hikmat, Botschaften aus Akka*, Hofheim-Langenhain 1982, S. 171 f.

16 Vgl. Minu Fuadi: *Zindiginamih-i Aqa Muhammad Nabil-i Akbar-i Qaini wa Khandan* (*Eine Biographie zu Nabil-i Akbar und seiner Familie*), in: *Khoosh-i-Hai az Kharman-i Adab wa Honar* (*Literarische und künstlerische Ährenlesen*), Bd. 13, Darmstadt 2002, S. 20.

17 Vgl. Fakhry: *A Short Introduction* (Anm. 3), S. 115 f.

18 Vgl. Ghulam Hussein Riza-Nijad Nushin: *Hikmatnamih ya Sharh-i Kabir-i Mulla Hadi Sabzawari* (*Die Weisheitsschrift auch bekannt als der Große Kommentar des Mulla Hadi Sabzawari*), Bd. 1, Teheran 1380 H. sch./2001, S. 129 ff.

sich seine ‚Gewissensfreiheit‘ nicht nehmen und fürchtet den Tod nicht, da er an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele glaubt.

2. Sokrates in Alexandria: Zur jüdisch-christlichen Antike

So merkwürdig der islamische Sokrates, der im Baha'i-Schrifttum fortexistiert, aus heutiger westlich-säkularer Sicht auch erscheinen mag, so speisen ihn doch Quellen, die als Grundlage der abendländischen Kultur gelten und zugleich die Koine der spätantiken Welt des Mittelmeeres darstellen. Diesseits der theologischen Dispute gab es mehr Gemeinsamkeiten als der konfessionell gelenkte Blick es oft wahrnehmen will.¹⁹ Gerade die Figurationen des Märtyrers lassen dies deutlich werden, wie Daniel Boyarin es beispielsweise für das Übergangsfeld zwischen Judentum und Christentum gezeigt hat.²⁰ Auch die verschieden interpretierten Tode des Sokrates verdeutlichen, dass es Phänomene gibt, die nicht entlang von monolithisch gezogenen religionskulturellen Grenzen ablaufen, sondern sich problemlos in einen religions- und kulturübergreifenden Diskurs eingliedern lassen.

So besaß der griechische Philosoph auch für die martyriophilen christlichen Kirchenväter, die Jahrhunderte vor dem Auftreten des Islams wirkten, seinen besonderen Reiz. In der christlichen Literatur der Spätantike stellte Sokrates von Anfang an jedoch eine nicht nur prominente, sondern auch oft umstrittene Figur dar. Theophilus von Antiochien (gest. 183) sah in ihm einen heidnischen Polytheisten, der nichts von der Wahrheit erkannt habe und dessen Tod daher sinnlos gewesen sei.²¹ Theophilus spricht in seiner Schelte der paganen Philosophen, Dichter und Geschichtsschreiber, die er in der einzigen von ihm erhaltenen Schrift *Ad Autolyicum* im zweiten Kapitel vorträgt, als einer der ersten christlichen Autoren davon, dass die Griechen sich Diebstählen aus den Heiligen Schriften (und diese finden sich für ihn noch ausschließlich im Alten Testament) schuldig gemacht hätten.²² Doch für ihn geht mit diesem Diebstahl auch die Wahrheit zugrunde. Vielleicht hat deshalb der erste große Kirchenhistoriker, Eusebius von Cäsarea (gest. 339/340), seine Schriften als „elementar“ bezeichnet und damit ein höchst ambivalentes Urteil gefällt.²³ Tertullian (gest. 230), der Sokrates immerhin den Titel des Weisesten der Griechen verliehen hatte und überzeugt war, dass dieser die falschen Götter

19 Vgl. hierzu etwa Angelika Neuwirth: *De-Mythifying Islam. A Novel Hermeneutical Approach to the Relations between the Three Religious Traditions of Europe*, in: Reuven Amitai/Amikam Nachmani (Hg.): *Islam in Europe. Case Studies, Comparisons & Overviews*, Jerusalem 2007, S. 119 ff.

20 Vgl. Daniel Boyarin: *Dying For God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999.

21 Vgl. Harnack: *Sokrates* (Anm. 1), S. 11.

22 Vgl. Theophilus von Antiochien: *Ad Autolyicum* 3, 1, 14 u. 3, 2, 37. Zu Theophilus Schrift vgl. *Christian Classical Ethereal Library* (verfügbar unter: www.ccel.org/ccel/schaff/anf02.iv.ii.html; abgerufen am 15.4.2010).

23 Vgl. Peter Pilhofer: Art. „Theophilus von Antiochien“, in: Siegmund Döpp/Wilhelm Geerlings (Hg.): *Lexikon der christlichen Literatur*, Freiburg 2002, S. 690.

verworfen habe²⁴, kritisierte ihn dennoch, um zu zeigen, dass niemand mit der göttlichen Heilsfigur Christi verglichen werden könne.²⁵ Sokrates sei bereits in seiner Kindheit von Dämonen heimgesucht worden, was sein unerlöster heidnischer Geisteszustand hinreichend belege.²⁶

Tertullians Zeitgenossen Clemens von Alexandria (gest. 220) und Origenes (um 185–253) – der ebenso wie sein Vater Leonidas als Märtyrer starb – betrachteten Sokrates hingegen als Vorläufer der christlichen Märtyrer. Sie konnten ihn problemlos in die christliche Heilsgeschichte integrieren. Sowohl die Apostelgeschichte des Neuen Testaments als auch der Prolog des Johannesevangeliums über den göttlichen Logos mag ihnen Anlass zu solch einer integrativen Annahme gegeben haben. Diese neutestamentarischen Texte eröffneten nämlich eine doppelte Möglichkeit: einmal ein Raum und Zeit transzendierendes und omnipräsentes göttliches Wort – die Wirklichkeit Christi, die der gesamten Menschheit Erleuchtung spende – und dann eine in Raum und Zeit stattfindende Berufung der christlichen Gemeinde zu Gott, die erst durch Jesus von Nazareths Inkarnation ermöglicht worden sei. Die erstere Idee, dass der göttliche Logos von Anbeginn der Welt und vor der leiblichen Geburt von Jesus gleich einem Samen unter den Völkern der Welt wirke (*logos spermatikos*) wurde von Clemens und Origenes zugunsten der griechischen Weisen ausgelegt.²⁷

Ein Vorläufer dieser beiden Alexandriner und wohl der früheste Kirchenvater, der sich mit Sokrates im Rahmen eben dieser Logik befasste, war Justin Martyr (gest. 165), ein christlicher Platoniker, dem Tertullian den Ehrentitel „Philosoph und Märtyrer“ verlieh.²⁸ An einer zentralen Stelle seiner sogenannten *Zweiten Apologie*, die er an Kaiser Mark Aurel adressierte, erklärt er:

Sokrates aber [...] wurde derselben Vergehen wie wir angeklagt; denn man sagte, er führe neue Gottheiten ein und verwerfe die Götter, welche der Staat anerkenne. Er aber hatte gesagt, man solle den bösen Dämonen, die das verübt hatten, wovon die Dichter sprechen, absagen und verwies den Homer und die andern Dichter aus dem Staate; dagegen leitete er die Menschen an, den ihnen unbekanntem Gott mittels vernünftiger Untersuchung kennen zu lernen, indem er sagte: „Den Vater und Schöpfer des Weltalls zu finden, ist nicht leicht, und ebenso wenig ist es ungefährlich, den gefundenen vor allen zu verkündigen.“ Alles dies hat aber unser Christus durch seine Macht zustande gebracht. Denn dem Sokrates hat niemand so weit geglaubt, dass er für diese Lehre in den Tod gegangen wäre; dem Christus aber [durchaus], den auch

24 Vgl. Harnack: *Sokrates* (Anm. 1), S. 17.

25 Vgl. Tertullian: *Apologeticum* 46, in: *Bibliothek der Kirchenväter* (verfügbar unter: www.unifr.ch/bkv/awerk.htm; abgerufen am 15.4.2010).

26 Vgl. Tertullian: *De Anima* 39, in: *Bibliothek der Kirchenväter*, ebd.

27 Vgl. Hans Küng/Josef van Ess: *Christentum und Weltreligionen: Islam*, München ³1998, S. 55 f. Bowersock verweist auf Parallelen zwischen Sokrates und den christlichen Märtyrern, fügt aber hinzu, dass der christliche Märtyrertypus sich vom Tod des Sokrates letzten Endes doch unterscheidet. Vgl. Glen W. Bowersock: *Martyrdom and Rome*, Cambridge 1995, S. 8 f.

28 Vgl. Claus Peter Vetten: Art. „Tertullian“, in: Döpp/Geerlings: *Lexikon* (Anm. 23), S. 411–414, hier S. 414.

schon Sokrates teilweise erkannt hatte, war und ist er doch der Logos, der jedem innewohnt.²⁹

Justin war davon überzeugt, dass Sokrates ein neues Gottesbild verfocht, welches der vorherrschenden homerischen Weltanschauung seiner griechischen Zeitgenossen zuwiderlief. Dafür sei Sokrates getötet worden; ein Vergehen, für das man auch die Christen zu Justins Zeiten anklage. Er folgert, dass Sokrates, da er für seinen Glauben an den „Schöpfer des Weltalls“ starb, am präexistenten Logos teilgehabt und Christus zumindest partiell erkannt haben müsse. Er scheut sich daher auch nicht, Sokrates mit Christus zu vergleichen, doch folgt die Differenzierung, dass niemand bereit gewesen sei, für die Lehre des Sokrates zu sterben. In der *Mahnrede an die Hellenen* – die zwar unter Justins Namen läuft, möglicherweise aber von einem unbekanntem Zeitgenossen verfasst worden ist – findet sich die weitergehende Bemerkung, dass die griechischen Philosophen die Vorstellung des einen Weltenschöpfers durch ihre Kontakte mit der jüdischen Prophetie gewonnen hätten.³⁰

Selbst der wohl bedeutendste Kirchenvater des Westens, Augustinus (gest. 430), ging davon aus, dass Sokrates die letzten Ursachen nur im Willen des einen höchsten Gottes gelegen sah. Er verglich Sokrates jedoch nicht mit Christus.³¹ Trotzdem kam er nicht umhin, in der Lehre Platons – welche die Anschauungen des Sokrates wiederzugeben beansprucht – diejenige philosophische Schule zu sehen, die der christlichen Offenbarung am nächsten stand. Tatsächlich erschienen ihm dessen Übereinstimmungen mit der christlichen Offenbarung als so auffällig, dass er in seiner Schrift *De Doctrina Christiana (Die christliche Lehre)* annahm, Platon habe sein Wissen über die Schöpfung von einem jüdischen Propheten erworben, etwa von Jeremia. Die differierenden historischen Lebensdaten beider verunsicherten Augustinus allerdings, und so stellte er diese These im *Gottesstaat* wieder in Frage.³² In beiden Fällen wird die pagane Philosophie in der biblischen Lehre und dort vor allem in der Prophetie verankert.

Die christliche Sichtweise auf Sokrates, Platon – und nebenbei bemerkt auf noch andere antike griechische Philosophen – beruhte wiederum auf den Schriften jüdischer Denker. So verweist Clemens in seinem religionsphilosophischen Hauptwerk, den *Stromateis (Teppichen)*, zum einen auf Philo, der im 1. Jahrhundert n. Chr. lebte und um 40 n. Chr. eine jüdische Delegation von Alexandria nach Rom führte, um Beschwerde beim römischen Kaiser einzulegen und ein Ende der Diskriminierung der Juden in Alexandria zu fordern. Zum anderen beruft sich Clemens auf Aristobul, der drei Jahrhunderte vor Philo wirkte. Beide Denker hätten darauf hingewiesen, dass die griechischen Philosophen ihr Wissen aus der

29 Justin: *Die Zweite Apologie* 10, in: *Bibliothek der Kirchenväter* (Anm. 25).

30 Vgl. Justinus: *Mahnrede an die Hellenen*, in: ders.: *Dialog mit dem Juden Tryphon*, hg. v. Katharina Greschat/Michael Tilly, Wiesbaden 2005, S. 299 ff.

31 Vgl. A. E. Holt: „Review of ‚Sokrates und die alte Kirche bei Adolf Harnack‘“, in: *The American Journal of Theology*, 6 (1902), S. 629.

32 Vgl. Augustinus: *Gottesstaat* 8, 11, in: *Bibliothek der Kirchenväter* (Anm. 25).

jüdischen Kultur erworben hätten.³³ Auch der bereits genannte Eusebius bestätigt in seiner *Historia Ecclesiastica* (*Kirchengeschichte*) diese Annahme, verweist hierbei auf dieselben Gewährleute, nennt aber auch noch andere jüdische Autoren wie Josephus.³⁴ In der Tat teilt Philo seinen Lesern an verschiedenen Stellen seiner Schriften mit, dass die Inspirationsquelle der griechischen Gesetzgeber und Philosophen die mosaische Offenbarung gewesen sei.³⁵ Die älteren Ausführungen von Aristobul, die durch die Schriften der christlichen Kirchenväter fragmentarisch erhalten geblieben sind, gehen davon aus, dass Plato mit einer griechischen Übersetzung der Tora vertraut gewesen sei, aus der er seine philosophische Lehre entnehmen konnte. Auch Pythagoras wird in diesem Zusammenhang genannt.³⁶

Philo und Aristobul waren beide Diasporajuden, die, wie ihre christlichen Nachfolger Clemens und Origenes, aus Alexandria stammten. Aristobul wird gemeinhin als der erste bekannte jüdische Philosoph der vorchristlichen Antike betrachtet. Es ist davon auszugehen, dass er mit der griechischen Kultur vertraut war und sich mit den philosophischen Fragestellungen der Peripatetiker bestens auskannte.³⁷ In seinen Schriften wandte sich Aristobul aller Wahrscheinlichkeit nach an andere hellenisierte Juden seiner Zeit und versuchte das jüdische Volk vor einer vollständigen Assimilierung zu bewahren. Die Aussage, dass die Lehren der bekannten griechischen Philosophen bereits im Pentateuch enthalten seien, mag er zu diesem Zwecke genutzt haben.³⁸ Zudem setzte der jüdische Philosoph hiermit dem intellektuellen Antisemitismus, der im antiken Ägypten bei gewissen Denkern durchaus präsent war, eine gewichtige und provozierende Apologie entgegen.³⁹

Die jüdische Apologie des Aristobul, Sokrates sei von der mosaischen Lehre beeinflusst gewesen, kam auch all jenen christlichen Kirchenvätern gelegen, welche die Inferiorität heidnischer Philosophie gegenüber der Offenbarung des biblischen Gottes beweisen wollten, ohne aber den Wert der Philosophie zu verleugnen, da sie doch der Überzeugung waren, der Glaube müsse durch die Ratio gestärkt werden. So geschah es, dass Athen zur Tochter Jerusalems und die griechische Sophia zur Nachfahrin der hebräischen Chokma und Wegbereiterin der Weisheitsfigur des christlichen Logos deklariert werden konnte. Dass solch eine Interaktion von Offenbarung und Philosophie nicht allen frühen Christen zusagte, ist der bissigen Rhetorik Tertullians zu entnehmen, der in seiner Schrift über die Häresie fragte: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et

33 Vgl. Clemens von Alexandrien: *Stromateis* 1, 15, 72, in: *Bibliothek der Kirchenväter* (Anm. 25).

34 Vgl. Eusebius: *Historia Ecclesiastica* 6, 13 unter Bezug auf Philo: *Quaestiones in Genesim*, in: *Bibliothek der Kirchenväter* (Anm. 25).

35 Vgl. David T. Runia: *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986, S. 528 f.

36 Clemens bezieht sich hierbei auf eine Schrift des Aristobul, die an den Herrscher über Ägypten, Ptolemaios VI. Philometer, gerichtet war. Vgl. Clemens von Alexandrien: *Stromateis* 1, 22, 150, in: *Bibliothek der Kirchenväter* (Anm. 25).

37 Vgl. Heinrich Simon/Marie Simon: *Geschichte der jüdischen Philosophie*, Leipzig 1999, S. 32 ff.

38 Vgl. ebd.

39 Zum kulturellen Umfeld der Juden im antiken Ägypten vgl. Louis Feldman: *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993, S. 316 ff.

christianis?“ (Was hat Athen mit Jerusalem zu tun? Was die Akademie [Platons; Anm. u. Übers. S. D.] mit der Kirche? Was die Häretiker mit den Christen?)⁴⁰ Tertullians Kampffragen stellen eine verblüffende Parallele zu al-Tawhidi (gest. 1023) dar, der zur Zeit al-Amiris die exzessive Entwicklung der islamischen Philosophie kritisierte und ebenfalls die Frage stellte: „Was hat die Religion mit der Philosophie zu schaffen? Was verbindet eine vom Himmel herab gesandte göttliche Offenbarung (*al-wahy al-nazil*) mit einer dahinschwindenden Meinung (*al-ray al-za'ih*)?“⁴¹ Der berühmte islamische Theologe al-Ghazali, der die islamische Philosophie fast im Alleingang zerstörte, vollendete solche Gedanken, indem er schrieb, dass der gottlose Sokrates als Vater der Häresie und als große Bedrohung für die islamische Kultur zu betrachten sei.⁴²

Al-Amiris Sokrates, dessen Wurzeln im antiken Juden- und Christentum liegen, steht für eine Weltanschauung, die Prophetie und Philosophie zu vereinen sucht, zugleich aber in der prophetischen Offenbarung die höhere Kraft sieht. Dem gegenüber standen einerseits jene, die, wie al-Ghazali oder Tertullian, davon ausgingen, dass die Wahrheit nur durch göttliche Offenbarung vermittelt werden könne, und andererseits solche, die meinten, dass die monotheistische Prophetie der Menschheit gar keinen Nutzen bringe, stattdessen aber die reine und abstrakte Philosophie das Mittel zur Glückseligkeit darstelle. Zu Letzteren gehörten der alexandrinische Sophist Apion, der gegen die jüdische Offenbarung polemisierte, der griechische Philosoph Celsus, der sich gegen das Christentum wandte, oder aber auch der persische Arzt Muhammad Zakariya al-Razi, der für die islamische Religion nur Spott übrig hatte. Sie alle, auch wenn sie zu sehr unterschiedlichen Zeiten lebten, können als Gegenpol zur theologischen Orthodoxie begriffen werden.

3. Sokrates in Deutschland: Das Ideal des Philosophen

Während die islamische Welt zurzeit al-Amiris und al-Ghazalis heftige Debatten über Sokrates führte, geriet der griechische Weise im europäischen Mittelalter zunehmend in Vergessenheit. Die früh-christliche Sokratesfigur hatte vor allem dazu gedient, den heidnischen Völkern die Bedeutung der christlichen Offenbarung zu beweisen. Nach der Christianisierung Europas aber nahm die Notwendigkeit solcher Beweisführungen ab und Sokrates wurde ebenfalls zu den Akten gelegt. Mit der Schwächung des Christentums gegen Ende des Mittelalters tauchte Sokrates allmählich wieder, konsequenterweise möchte man sagen, aus der Versunkenheit auf und spätestens ab der Aufklärung begann eine erneute Phase der intensiven Beschäftigung mit ihm.

⁴⁰ Vgl. Tertullian: *Liber de Praescriptione Haereticorum*, Abschnitt 7 (verfügbar unter: www.tertullian.org/latin/de_praescriptione_haereticorum.htm; letzter Zugriff am 15.4.2010).

⁴¹ Vgl. Everett K. Rowson: *A Muslim Philosopher* (Anm. 7), S. 22.

⁴² Vgl. Ilai Alon: *Socrates in Mediaeval Arabic Literature* (Anm. 14), S. 92. Vgl. ebenso Christopher C. W. Taylor: *Sokrates*, Freiburg 1999, S. 110.

Seine philosophische Auferstehung zur Zeit der Aufklärung hatte Sokrates nicht zuletzt dem jüdischen Denker Moses Mendelssohn, dem Begründer des modernen Judentums und dem „ersten deutschen Juden im emphatischen Sinn“,⁴³ zu verdanken. Mendelssohn lebte wie seine antiken jüdischen Vorfahren Philo und Aristobul in einer minoritären Diasporasituation, umgeben von einer philhellenischen Welt. Aus dem Ghetto Dessaus kommend und in Berlin als Kaufmann seinen Unterhalt verdienend, gewann Mendelssohn gerade durch *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* 1767 europaweit Ruhm. Als „Sokrates von Berlin“ hatte er sich, wie es der Titel seiner Schrift unschwer erkennen lässt, Platons *Phaidon* zum Vorbild genommen und diesen in kommentierender Form in die deutsche Sprache übertragen. Mendelssohn beabsichtigte mit diesem Werk, dem französischen Materialismus seiner Epoche entgegenzuwirken.⁴⁴

So sehr Mendelssohn auch von der platonischen Lehre angezogen war, so hielt ihn dies doch nicht davon ab, Platons Unsterblichkeitsargumente als „seicht und grillenhaft“ zu bezeichnen. Er ergänzte daher seine Übersetzung mit eigenen Beweisen, welche die Unsterblichkeit der Seele nachdrücklicher belegen sollten. Mendelssohn war sich bewusst, dass ein gewisser Anachronismus die unvermeidbare Nebenwirkung solcher Ergänzungen ist.⁴⁵ Seine Schrift umfasst insgesamt drei Gespräche, die nach Mendelssohn den „esoterischen“ Charakter der sokratischen Lehre zeigten, die Sokrates exklusiv seinen eingeweihten Schülern vorbehalten habe. Um seine philosophische Wahrheit der Auffassungsgabe des gemeinen Volkes anzupassen, habe er sie hingegen diesem in einer „exoterischen“ und stark verkürzten Form dargereicht.⁴⁶ Mendelssohns *Phädon* beginnt mit einem Abschnitt, der sich, in Anlehnung an Platon, mit dem Leben und Charakter von Sokrates befasst. Er sei der „weiseste und tugendhafteste aller Athener“ gewesen, bewandert in „allen Künsten und Wissenschaften“ seiner Zeit.⁴⁷ In den Sophisten und Priestern habe er einflussreiche Feinde gehabt, die ihn hassten, da er das Volk von jener Einstellung der Unverbindlichkeit abbringen wollte, die nur ihnen zugute kam und Vorteile brachte.⁴⁸ Die Priester und Sophisten seien es auch gewesen, die Aristophanes den Auftrag gaben, seine Komödie *Die Wolken* zu schreiben, mit der Intention, Sokrates vor den Augen seiner Mitbürger ins Lächerliche zu ziehen.⁴⁹ Durch die „Weisheit eines wahren Philosophen“, die „Geduld eines Heiligen“ und die „Entschlossenheit eines Helden“ habe Sokrates alle Hindernisse, die ihm im Wege standen, überwunden.⁵⁰ Mendelssohn sieht im Tod des Sokrates keine Niederlage,

43 Martin Tremel: „Doppelte Adressierung. Mendelssohns marranische Schreibweise“, in: *Frankfurter Rundschau* v. 8.4.2003, S. 13.

44 Vgl. Dominique Bourel: *Moses Mendelssohn. Begründer des modernen Judentums*, Zürich 2007, S. 226.

45 Vgl. Moses Mendelssohn: *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, Hamburg 1979, S. 8 f.

46 Vgl. ebd., S. 33.

47 Vgl. ebd., S. 13.

48 Vgl. ebd., S. 14 f.

49 Vgl. ebd., S. 22 f.

50 Vgl. ebd., S. 16.

sondern einen „Erfolg“, wodurch der weise Athener sein „Bekentniß“ versiegelt habe. Für ihn ist die Bereitschaft, sein Leben zu opfern, der letzte Schritt in einer Abfolge zahlreicher Entsagungen:

Gesundheit, Macht, Bequemlichkeit, Leumund, Ruhe und zuletzt das Leben selbst, gab er auf die lieblichste Weise für das Wohl seiner Nebenmenschen hin. So mächtig wirkte in ihm die Liebe zur Tugend und Rechtschaffenheit, und die Unverletzlichkeit der Pflichten gegen den Schöpfer und Erhalter der Dinge, den er durch das reine Licht der Vernunft auf die lebendigste Art erkannte.⁵¹

Sokrates habe demnach nicht nur an einen Schöpfer geglaubt, sondern sei diesem sogar bis in den Tod hinein verpflichtet gewesen. Im Unterschied zu den jüdischen Darstellungen der alexandrinischen Antike habe Sokrates seinen Schöpfer aber durch „das reine Licht der Vernunft“ erkannt. Mendelssohns Sokrates ist eine Figur der deutschen Aufklärung. Er steht für die Anschauung, dass die menschliche Vernunft auch ohne Beihilfe der prophetischen Offenbarung zur Erkenntnis Gottes gelangen könne. Mendelssohns Sokrates ist in Anlehnung an die Schrift des Cambridge Gelehrten John Gilbert Cooper entstanden, die unter dem Titel *The Life of Socrates* 1749 in England veröffentlicht wurde.⁵² Coopers Absicht war eine Streitschrift, die seine Ablehnung der christlichen Priesterschaft verdeutlichen sollte. Er beschuldigte die Priester, die ursprünglich reine Naturreligion der Menschheit verdunkelt zu haben. Zwischen den Priestern aus der Zeit des Sokrates und denen der eigenen Zeit, machte Cooper keinen Unterschied.⁵³ Dieses antiklerikale Sokratesbild, welches sich auch in Mendelssohns Sokrates widerspiegelt, musste zu Widerspruch führen.

Knapp zwei Jahre nach dem Erscheinen des *Phädon* versuchte der protestantische Pfarrer Johann Caspar Lavater Mendelssohn zum Übertritt zum Christentum zu bewegen. In aller Öffentlichkeit sollte dieser zu einem Werk Stellung nehmen, welches Lavater selbst mit dem Titel *Untersuchungen der Beweise für das frühe Christentum gegen Ungläubige* ins Deutsche übersetzt hatte.⁵⁴ Diese Übersetzung hatte er mit einer an Mendelssohn gerichteten Botschaft versehen, in welcher der jüdische Gelehrte aufgefordert wurde, die Beweise dieser Schrift entweder zu widerlegen, oder aber, sollte er sie anerkennen, zum Christentum zu konvertieren. Lavater rief Mendelssohn dazu auf, das zu tun „was Klugheit, Wahrheitsliebe und Redlichkeit Sie tun heissen“, dem fügte er hinzu: „was *Socrates* gethan hätte, wenn er diese Schrift gelesen und unwiderruflich gefunden hätte.“⁵⁵ Im Namen von Sokrates brachte Lavater Mendelssohn in die unangenehme Situation, entweder Christ zu werden oder das Christentum öffentlich abzulehnen. Mendelssohn antwortete

51 Vgl. ebd.

52 Vgl. ebd., S. 9.

53 Vgl. Benno Böhm: *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewusstseins*, Neumünster 1966, S. 79 ff.

54 Vgl. Hermann Simon: *Moses Mendelssohn. Gesetzestreuer Jude und Deutscher Aufklärer*, Berlin 2003, S. 15 f.

55 Vgl. ebd.

dem Züricher Geistlichen schließlich unter anderem mit dem folgenden Satz: „Ich bleibe bei meinem jüdischen Unglauben, der mir gestattet, bis an die äußerste Grenze der Vernunft zu prüfen und zu denken, bei meiner Freiheit, die zwischen mir und meinem Schöpfer keinen Richter, keinen Vermittler duldet, die mich mit meinem Gott alles allein abmachen lässt und keinen Dritten erlaubt, sich einzumischen.“⁵⁶ Die Betonung der Vernunft, einer persönlichen Verbindung zum Schöpfer sowie der Unabhängigkeit von Vermittlern in puncto Wahrheitssuche, all dies spricht dafür, dass Mendelssohns (abgezwungener) Glaubenssatz in völliger Übereinstimmung mit jenem Sokrates stand, den er zwei Jahre zuvor in seinem *Phädon* portraitiert hatte.

Mendelssohns *Phädon* bildete für die Entwicklung der modernen Philosophie, vor allem der deutschen Philosophie, gewissermaßen eine Pionierarbeit. Sie fokussiert das philosophische Denken, nachdem es sich zuvor im Mittelalter wesentlich stärker dem Aristotelismus verpflichtet sah, auf den Platonismus und die Figur des Sokrates. Der heroisch verklärte und zum Ideal erhobene Sokrates bleibt der nachfolgenden deutschen Philosophie aber nicht nur erhalten, sondern findet – nach gewissen Zwischenstationen des langen 19. Jahrhunderts, in denen Sokrates keineswegs nur positiv beleuchtet wurde – im 20. Jahrhundert sogar noch eine Steigerung. Hier transzendiert Sokrates das reine Gebiet der Philosophie und wird plötzlich zum Ausgangspunkt eines kulturgenerierenden Prozesses welthistorischen Ausmaßes. Dieser Höhepunkt der Verklärung der sokratischen Figur geschieht im Werk von Karl Jaspers, der ein Philosophieren ohne Sokrates sogar für unmöglich hält.⁵⁷ Sokrates ist aus seiner Sicht einer von ganz wenigen maßstabsetzenden Menschen der antiken Weltgeschichte. Sein fast gleichzeitiges Wirken mit anderen herausragenden religiösen und philosophischen Figuren wie Buddha, Konfuzius und Jesus hätten der Menschheit verholfen, dem mythischen Denken zu entsagen und sich der Frage der Wahrheit zu widmen.⁵⁸ Für Jaspers, der die These des zeitnahen Auftretens mit dem Begriff der „Achsenzeit“ bezeichnet, ist Sokrates somit weitaus mehr als nur Dreh- und Angelpunkt des europäischen oder deutschen Denkens.

Auch in seiner Deutung vom Tod des Sokrates geht Jaspers einen Schritt weiter als Mendelssohn. Er kommt zu dem Ergebnis, dass das gegen Sokrates verhängte Todesurteil die Folge einer lebenslangen Mission des Griechen gewesen sei.⁵⁹ Die Anklagepunkte gegen ihn lauteten, dass er nicht an die vaterländischen Götter glaube, stattdessen aber neuen Gottheiten huldige und die Jugend verführe.⁶⁰ In dessen Aussage, dass Gott ihm den Auftrag gegeben habe, sich selbst und seine Mitbürger lebenslang zu prüfen, sieht Jaspers das zentrale Argument, mit dem Sokrates sich gegenüber seinen Anklägern zu verteidigen suchte. Er nimmt ihn

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 20 f.

⁵⁷ Vgl. Karl Jaspers: *Die großen Philosophen*, München 72004, S. 124 f.

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 105 ff.

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 113 f.

⁶⁰ Vgl. ebd. u. Gottfried Martin: *Sokrates in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1980, S. 132.

gegenüber dem posthumen Vorwurf, dass der griechische Philosoph sein Leben problemlos hätte retten können und daher lediglich von einem „Justizselbstmord“ die Rede sein könne, in Schutz, indem er schreibt: „Solche Auffassung, die statt des Mörders den Ermordeten für schuldig erklärt, verkennt, daß Sokrates die göttliche Berufung zum Wirken für die Wahrhaftigkeit nicht in einer gehörigen Anpassung an die durchschnittliche Unwahrhaftigkeit verloren gehen ließ. Er war ein echter Märtyrer, das heißt Zeuge.“⁶¹

Für Jaspers ist Sokrates ein Märtyrer und Zeuge der Wahrheit, und eben diese Charakterisierung und Bezeichnung fehlt bei Mendelssohn vollständig.⁶² Nun weist Jaspers' Deutung aber nicht nur Abweichungen, sondern auch Gemeinsamkeiten zu Mendelssohn auf. Jaspers' Sokrates ist ebenfalls in einem göttlichen Auftrag unterwegs; ein Auftrag, der den Religionsvorstellungen seiner griechischen Zeitgenossen offenbar zuwiderlief. Darüber hinaus besteht eine weitere Gemeinsamkeit darin, dass weder bei Jaspers noch bei Mendelssohn von einem Sokrates die Rede ist, der den Athenern die Lehre des biblischen Monotheismus vermitteln wollte. Überraschend ist dies aber nicht, denn nirgends in den Schriften Platons – der wichtigsten Quelle zur Erforschung des sokratischen Schicksals – begegnen wir einer solchen Aussage.

Dass die Absenz einer solchen Stelle auch den offenbarungstreuen Denkern der Antike nicht entgangen ist, verdeutlicht der bereits erwähnte christliche Märtyrer Justin in seiner *Mahnrede an die Hellenen*. Jedoch deutete er, ungleich zu Mendelssohn oder Jaspers, die Abwesenheit einer solchen Stelle bei Platon gänzlich anders:

Plato hatte nun in Ägypten von dieser göttlichen Offenbarung erfahren, und die Lehre von einem Gotte sagte ihm außerordentlich zu. Aber für gefährlich hielt er es den Namen Moses wegen seiner Lehre von dem einen und einzigen Gott bei den Athenern zu nennen; er fürchtete sich nämlich vor dem Areopag. Was Moses trefflich gesagt hat, bietet er nun nicht als dessen Lehre, sondern als seine eigene Anschauung in der sorgfältigen ausgearbeiteten Schrift Timäus, worin er sich in der Theologie versucht. Über Gott hat er in gleicher Weise wie Moses geschrieben; denn er erklärte: „Nach meiner Meinung ist nun zunächst zu unterscheiden: was ist das ewig Seiende, dem kein Werden zukommt, und was ist das ewig werdende, niemals Seiende?“ Ihr Hellenen, wenn einer denken kann, dann sagt er sich doch: ein und derselbe Ausdruck, nur der Artikel ist verschieden. Denn Moses sagte „der Seiende“, Plato dagegen „das Seiende“. Der eine wie der andere Ausdruck bezieht sich offenbar auf den ewig seienden Gott; denn er allein ist der ewig Seiende, der nicht wird.⁶³

61 Vgl. Karl Jaspers: *Die großen Philosophen* (Anm. 57), S. 115.

62 Das Jaspers im 20. Jahrhundert mit seiner philosophischen Märtyrerdeutung des Sokrates nicht alleine dasteht, verdeutlicht auch der deutsche Religionswissenschaftler und Märtyrerforscher Peter Gerlich, der unter direktem Verweis auf den griechischen *martyrs*-Terminus in Platons *Apologie* schreibt: „Der Philosoph [Sokrates] bezeugte im Leben wie im Sterben die Wahrheit dessen, was er lehrte. Dadurch wurde er zum Vorbild der Überzeugungstreue ohne Rücksicht auf die Folgen [...] für die athenische Jugend, ein Märtyrer der Wahrheit“ (vgl. Peter Gerlich: Art. „Martyrium“, Teil 1: *Religionsgeschichtlich, Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 22, Berlin 1992, S. 197).

63 Vgl. Justinus: *Mahnrede an die Hellenen* (Anm. 30), S. 308 f.

Justins Platon ist offensichtlich ein Vorläufer der Schia, der großen Religionsminderheit der islamischen Welt. Denn einerseits kennt Platon die Wahrheit, zugleich aber verleugnet er sie, da er sich durch die Äußerung einer solchen in eine lebensgefährliche Situation bringen würde. Im schiitischen Islam wird dieses Phänomen als *Taqiya* bezeichnet. Platon habe es bevorzugt, die Wahrheit zu verschweigen, beziehungsweise sie durch die Kunst des Schreibens und die Sprache der Anspielung geschickt zu kodieren.⁶⁴ Die These von Platons *Taqiya* impliziert, dass er nicht gewillt war, das Märtyrerschicksal seines Lehrers zu teilen. Justin zufolge habe Platon sich vor dem Areopag, jener Instanz also, die seinen verehrten Lehrer zu Tode verurteilte, gefürchtet. Bemerkenswerterweise entsteht die Handlungsmaxime der *Taqiya* im schiitischen Islam durch einen vergleichbaren Moment. Husains Martyrium,⁶⁵ das geradezu christologische Dimensionen für die Schia annimmt, gebietet den nachfolgenden Schiiten *Taqiya* zu üben. In den Jahren und Jahrzehnten, die auf die Tragödie von Karbala folgen, ist die sonst eher leidenswillige schiitische Gemeinschaft darauf bedacht, ihr kollektives Überleben zu sichern. Ihre eindeutige Ausformulierung findet die Maxime der *Taqiya* zur Zeit des Enkels und Urenkels von Husain.⁶⁶ So betrachtet hat das Martyrium Husain eine ganz ähnliche Auswirkung auf die schiitische Nachwelt, wie der Tod des Sokrates auf den Platon Justins.

64 In diesem Punkt weist Justin beachtliche Übereinstimmungen zum jüdischen Philosophen Leo Strauss (gest. 1973) auf, der in seiner Abhandlung über *Persecution and the Art of Writing* darauf hinweist, dass Platon, wie auch zahlreiche andere antike und moderne Philosophen, die Wahrheit ‚between the lines‘ und durch eine esoterische Sprache zu vermitteln wussten, um weiteren Verfolgungen aus dem Weg zu gehen. Vgl. Leo Strauss: *Persecution and the Art of Writing*, Chicago 1952, S. 22 ff., 29 ff.

65 Hierzu vgl. auch Angelika Neuwirth: *Al-Husain – Stiftungsfigur der Schia*, in: Sigrid Weigel (Hg.): *Martyrerenporträts. Von Opfertod, Blutzügen und Heiligen Kriegen*, München 2007, S. 78–80.

66 Zur ersten klaren Ausformulierung dieser Lehre vgl. Etan Kohlberg: *Some Imami-Shi'i Views on Taqiyya*, in: ders. (Hg.): *Belief and Law in Imami Shi'ism*, Aldershot u. a. 1991, Nr. 3, S. 396.