

## INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung . . . . .	7
<b>ERSTES KAPITEL: Das alttestamentliche Erbe</b> . . . . .	9
Gott und die Welt . . . . .	11
Der Schöpfungsgedanke . . . . .	11
Die Erkenntnis Gottes . . . . .	19
Gottes Sorge für die Welt . . . . .	23
Gott und Volk . . . . .	33
Der Bund Gottes . . . . .	33
Das heilige Volk . . . . .	41
Gott und Mensch . . . . .	46
Grundzüge der Anthropologie . . . . .	46
Gut und Böse . . . . .	49
Sünde und Gnade . . . . .	52
<b>ZWEITES KAPITEL: Das Judentum</b> . . . . .	59
Synagoge und Gesetz . . . . .	60
Die jüdische Gesetzlichkeit . . . . .	60
Die Verkündigung Jesu . . . . .	76
Die Hoffnung . . . . .	85
Nationales und kosmologisches Zukunftsbild . . . . .	85
Jesu eschatologische Verkündigung . . . . .	93
Das hellenistische Judentum . . . . .	100

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Bultmann, Rudolf:**

Das Urchristentum : im Rahmen der antiken Religionen /  
 Rudolf Bultmann. – 3. Aufl. – Düsseldorf : Patmos-Verl., 2000  
 (Patmos Paperback)  
 ISBN 3-491-69015-3

© 1949 Artemis & Winkler Verlag, 5. Auflage 1986  
 ppb-Ausgabe 1998, Patmos Verlag Düsseldorf  
 3. Auflage 2000

Alle Rechte, einschließlich derjenigen  
 des auszugsweisen Abdrucks sowie der  
 fotomechanischen und elektronischen  
 Wiedergabe, vorbehalten.

Druck und Bindung: Pustet, Regensburg  
 ISBN 3-491-69015-3

## WISSENSCHAFT UND WELTANSCHAUUNG

*Sokrates und die Naturwissenschaft*

Soweit die *Sophistik* nicht dem persönlichen Ehrgeiz und dem Egoismus des Individuums dienen, sondern die Ordnung der Polis begründen will, setzt sie an die Stelle der Autorität der Religion die *Autorität der Wissenschaft*. Denn wenn in der Natur (φύσις) die Instanz gegeben ist, die die Maßstäbe für das menschliche Werten und Handeln liefert, so ist die Wissenschaft die Instanz, die die Natur erforscht und interpretiert. Die Natur ist das, was *wirklich ist* im Gegensatz erstens zu allem künstlich Gemachten, Hergestellten (und also auch zu den Nomoi der Menschen), zweitens zu allem Schein, und das heißt im griechischen Sinne zugleich zu allem Einzelnen, Jeweiligen, das nicht wirklich *ist*, sondern wird und vergeht. Die Natur, das wirklich Seiende, kann nur das dahinter Liegende sein, der Urgrund, aus dem das einzelne Phänomen sich erhebt, und aus dem es, soweit überhaupt von seinem Sein geredet werden kann, in seinem Werden und Vergehen ist. Die Frage nach dem wirklich Seienden, in der ionischen Philosophie aufgeworfen und von der Aufklärung nach Athen gebracht, wird hier zur entscheidenden Frage für das Problem der Begründung der Polis<sup>38a</sup>.

So auch bei *Sokrates*, der insofern im Zusammenhang der sophistischen Bewegung steht (in der Aristophanes ihn sieht), als er die traditionellen, in der Gegenwart gängigen Urteile kritisch prüft, – freilich nicht um sie einfach zu zersetzen und zu beseitigen, sondern um sie nach ihrem inneren Recht zu befragen. Beseitigt wird, was über seine Gültigkeit nicht Rechenschaft ablegen kann, was sich nicht als objektiv richtig erweisen läßt, als begründet in einer der individuellen Subjektivität, der bloßen Meinung, überlegenen autoritativen Instanz. Diese ist wohl der «Nutzen» (das συμφέρον), aber

der *wahre* Nutzen und nicht das, was dem Individuum zufällig als solcher erscheint. Der wahre Nutzen ist nicht unter der Frage nach dem Vorteil des Individuums zu entdecken, sondern unter der nach der Wohlfahrt der Gemeinschaft, der Polis. Das Nützliche und das Gute fallen daher zusammen und sind dem Einzelnen gegenüber gebietende Norm. Die Frage geht deshalb nicht nach denjenigen Nomoi, die dem Individuum sein subjektives Recht geben, sondern nach denen, die es in die Gemeinschaft binden. Zum Begriff des Nomos gehört von vornherein, die den Einzelnen verpflichtende Autorität, und wer nach den rechten Nomoi fragt, fragt nach dieser. Daher muß auch den jeweils bestehenden Nomoi als Nomoi unbedingt gehorcht werden, auch wenn sie unvollkommen sind, oder wenn im Einzelfall ihre Anwendung verfehlt ist. So beugt sich Sokrates dem über ihn ergangenen Fehlurteil, verschmäht die Möglichkeit der Flucht und dokumentiert durch seinen Tod seine Erkenntnis vom autoritativen Sinn des Nomos.

Sokrates sucht nach dem, was wirklich ist und was dem Urteil und dem Tun des Menschen Geltung zu geben vermag. Aber er schlägt einen der ionischen Philosophie entgegengesetzten Weg ein. In der *ionischen Philosophie* war die Wissenschaft entstanden mit der *Frage nach dem «Ursprung»* (der ἀρχή). Durch die Frage nach dem Ursprung wird die rätselhafte Vielfältigkeit und Unheimlichkeit der Welt bezwungen, wird die Welt als Einheit verstanden und damit das eine wirklich Seiende erkannt. Fragte der Mythos nach dem «Ursprung» im zeitlichen Sinne, nach dem Anfang der Welt in der Zeit, so fragt die Frage nach dem Ursprung, in der die Wissenschaft entspringt, nicht nach dem zeitlichen Anfang, sondern nach dem ursprünglich Seienden, aus dem der Bestand und das Werden und Vergehen der Welt rational verständlich wird, nach dem Ursprung, der nicht das einmal Gewesene, sondern das ständig Gegenwärtige und eben deshalb das immer und eigentlich Seiende ist. Nach Thales ist das

Wasser der Ursprung der lebendigen Natur und das, was alles zusammenbindet; denn «woraus ein jedes seinen Ursprung nimmt, aus dem wird es natürlicherweise auch erhalten»<sup>39</sup>. So definiert dann auch Platon die Philosophen als solche, die ständig nach einem Wissen streben, das ihnen Kunde gibt «von jenem Seienden, das immer ist und nicht durch Werden und Vergehen unstet gemacht wird»<sup>40</sup>.

Was aber erweist sich dem Forschen als das eigentliche Seiende? Was ist das Unveränderliche, das nicht entsteht und vergeht, und von dem her alles Werdende und Vergehende als aus seinem Ursprung verständlich ist? Die zuerst gegebenen Antworten nennen einen *Grundstoff*, Thales das Wasser, Anaximenes den Hauch oder die Luft (πνεῦμα beziehungsweise ἀήρ), Anaximander postuliert einen hinter allem Gegebenen liegenden Grundstoff, den er das Unbegrenzte (ἄπειρον) nennt. Aber von einem Stoff her ist die Differenzierung in der Einheit und die Zweckmäßigkeit in der Struktur der Welt nicht zu verstehen, und eine Theorie, die die Zweckmäßigkeit ohne Zwecktätigkeit begreifen will, genügt offenbar nicht<sup>41</sup>. Der Kosmos und seine Phänomene zeigen sich doch als *Gestalt*. Sie ist es, die dem formlosen Stoff erst das Sein gibt. So erwächst der eigentümlich griechische Dualismus, der die Welt aus der Zweiheit von Stoff und Form versteht. Der Kosmos ist also aufgefaßt nach Analogie des «Werkes» (ἔργον) der «Kunst» (τέχνη): das, was das Werk ins Sein bringt, ist nicht das Material, sondern die Gestaltung; es ist dann wirklich, wenn das dem Meister vorschwebende Bild im Material Gestalt gewonnen hat. Dies die Gestaltung leitende Bild ist also der eigentliche «Ursprung», – nichts Stoffliches, sondern ein Geistiges. Und wenn nun das einzelne Werk der Kunst dann zu seinem Sein gekommen ist, wenn es sinnvoll, zweckmäßig gestaltet ist, so ist die Gestalt, die ihm sein Sein gibt, zugleich das «Gute» (ἀγαθόν). Dann muß also letztlich der Ursprung des Kosmos das Gute schlechthin

sein. Die Frage nach dem eigentlichen Sein ist schließlich die Frage nach dem Sinn. Dieser griechische «Idealismus» ist im Streit der verschiedenen Theorien erwachsen: auf der einen Seite die Eleaten, die ein Werden für Schein erklären und nur ein ruhendes Sein anerkennen (wenngleich Parmenides, um die Scheinwelt zu erklären, dafür ein geistig-kosmisches Prinzip, den Eros, ansetzt); auf der anderen Seite Heraklit, der nur den vom Gesetz des Geistes (λόγος) durchwalteten Prozeß des ständigen Werdens anerkennt; und ferner die Atomisten, die nur die stofflichen Partikel bewegende mechanische Kraft annehmen; endlich Kosmologien wie die des Empedokles, wonach die vier stofflichen Elemente durch die Kräfte der Liebe (φιλότης) und des Streits (νεῖκος) bewegt werden, oder die des Anaxagoras, dessen «Samen» (σπέρματα) durch die Kraft des Geistes (νοῦς) zweckmäßig gelenkt werden.

*Sokrates* bedeutet hier eine entscheidende Wendung, indem er den Blick, der in der Naturphilosophie auf den Kosmos gerichtet war und dessen Phänomene erklären wollte, auf den Menschen zurückwendet, weil er in der Natur nicht findet, wonach er sucht, das «um deswillen», das heißt das Gute. Er meint damit die Forderung des delphischen Spruches zu erfüllen: «Erkenne dich selbst!» Er blickt in sich zurück, aber nicht, um in seiner Subjektivität den Sinn des Seins zu finden, sondern gerade, um die seine Subjektivität bestimmenden Normen zu finden. Wer die Mythen von den Kentauern und Chimären, den Gorgonen, Pegasen und anderen Fabelwesen «auf etwas Wahrscheinliches bringen will (nämlich in der naturphilosophischen Deutung), der wird mit einer primitiven Weisheit (ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ) viel Zeit verderben. Ich aber habe dazu ganz und gar keine Zeit. Und die Ursache davon ... ist diese: ich kann noch immer nicht nach dem delphischen Spruch mich selber erkennen. Lächerlich kommt es mir deshalb vor, solange ich hierin noch unwissend bin, nach anderen Dingen zu forschen. Daher lasse ich das alles auf sich be-

ruhen und glaube davon, was man davon zu halten pflegt. Aber wie gesagt: ich forsche nicht danach, sondern erforsche mich selbst, ob ich etwa ein Ungeheuer bin, noch verschlungener gebildet und ungetümer als Typhon, oder ein milderer, einfacheres Wesen, das von Natur an einem Göttlichen und Reinen teilhat<sup>42</sup>.»

Was aber findet er, wenn er in sich blickt, als das Sinn und Sein Gebende? die Logoi!<sup>43</sup> Er flieht von der Naturphilosophie des Anaxagoras, die er studiert hat, zu den Logoi, da Anaxagoras höchstens kausale Prozesse erklären und so die *conditio sine qua non* für ein Geschehen aufzeigen kann, aber nicht die eigentlichen Gründe, die den Sinn des Geschehenen deutlich machen. «Ich meinte zu den Logoi meine Zuflucht nehmen zu müssen, um in ihnen die Wirklichkeit des Seienden in den Blick zu bekommen.» Im Reden überzeugt der eine den anderen durch Gründe. Es muß also möglich sein, im «Miteinanderreden» (*διαλέγεσθαι*) immer das kräftigste Wort (den *ἑρρωμενέστατος λόγος*) zu finden und so weiter zu schreiten, um es zur Übereinstimmung (zum *συμφωνεῖν*) der Logoi zu bringen. Solches Forschen ist die *«dialektische Methode»*. Im Prozeß des Dialogs muß die Wahrheit zutage kommen, und so muß sich erkennen lassen, was die «Tugend», die «Gerechtigkeit», das «Gute» ist. Dieser Arbeit dient sein Leben, und damit steht es im Dienste der Polis, auch wenn er nie ein Amt bekleidet hat; denn er fragt nach dem Fundament, auf dem die Polis ruht. Er hat sich nie auf Unternehmungen und Geschäfte, auf Streben nach Ämtern und Ehren eingelassen. «Ich war vielmehr nur darauf bedacht, wie ich jedem Einzelnen die meines Erachtens größte Wohltat erweisen könnte, und mich dessen allein, wie gesagt, befleißigt, jeden von euch zu bewegen, daß er weder für irgend etwas von dem Seinigen eher Sorge, als bis er für sich selbst gesorgt habe, um immer besser und vernünftiger zu werden, noch auch für die Angelegenheiten der Polis eher als

für die Polis selbst»<sup>44</sup>. Er verdiente also im Prytaneion gespeist zu werden wie ein Olympia-Sieger<sup>45</sup>.

### *Platon und der Idealismus*

Eben dieses ist auch das Anliegen *Platons*: die rechte Begründung der Polis<sup>46</sup>. Die Erfassung der echten Grundlagen der Polis und ihre praktische Verwirklichung ist nur möglich kraft der Philosophie und der Erziehung des Einzelnen. In seiner *«Staatsverfassung»* (*πολιτεία*) entwirft Platon in der Auseinandersetzung mit der Sophistik das Bild des Idealstaates, das Urbild der Polis, das nur im Himmel existiert, auf das aber der Blick gerichtet sein muß, wenn staatliches Handeln möglich sein soll. Das Ewige ist ja das «Gute», und unter seiner Herrschaft hat sich zu stellen, wer im irdischen Staate etwas Gutes ausrichten will. Der Sinn dieses platonischen Entwurfs des himmlischen Urbildes ist nicht primär der, das Urbild einer Verfassung zu zeichnen, sondern den Einzelnen zu lehren, was «Gerechtigkeit» ist, nämlich die innere Ordnung der Seele, deren der Mensch bedarf, weil die Wirklichkeit des Staates auf dem Tun der Menschen beruht. Der Blick auf das Idealbild lehrt den Menschen, sich selbst als staatliches Wesen zu verstehen<sup>47</sup>. Die sophistische Theorie vom Ursprung der Polis aus der «Natur» und von der normativen Bedeutung des Naturgesetzes führt Platon ad absurdum durch das Bild des Schweinestaates<sup>48</sup>. Dieser bedürfte freilich nicht der *Nomoi*, weil er nicht aus wirklichen Menschen besteht und keine Geschichte hat; hier gibt es keine Gerechtigkeit, weil es kein Unrecht gibt. Der wirkliche geschichtliche Staat aber bedarf der Gerechtigkeit, weil er aus Menschen besteht; und diesen ist die Gerechtigkeit als die entscheidende politische Fähigkeit gerade nicht «von Natur» (*φύσει*) zu eigen, sondern muß von ihnen im Blick auf das Idealbild erkannt und in der Erziehung dem Einzelnen zu eigen gemacht werden.

Hatte sich Sokrates zu den Logoi geflüchtet, um das wirklich Seiende zu erkennen, so erhebt Platon den Blick über die Welt des Werdens und Vergehens hinaus zur ewigen Welt der Ideen; sie sind das eigentlich Seiende, das «an sich und mit sich eingestaltig und ewig Seiende» (das  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \mu\epsilon\theta'\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \mu\omicron\nu\epsilon\iota\delta\epsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\ \epsilon\upsilon\acute{\nu}$ <sup>49</sup>). An dieser Welt der Ideen hat der Mensch teil in den Logoi, die die Ideen erfassen; das geistige Vermögen (das  $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ ) ist der präexistente Teil der Seele. Die Schau der Ideenwelt ist aber keine theoretisch spekulierende oder kontemplierende Betrachtung; denn die höchste Idee ist ja das «Gute»; das Sein ist zugleich der Sinn. Die erkennende Teilhabe am «Guten» ist zugleich die strebende, wollende. Das Erkenntnisstreben ist nichts anderes als der Eros, der zum «Guten» strebt. Der Weise blickt aus dem Wirrsal des menschlichen Treibens auf das Ideenreich, «wo alles seine Ordnung hat und ewig in gleicher Weise sich verhält, weder sich gegenseitig Unrecht tut, noch Unrecht empfangt, wo alles wohlgefügt und nach Verhältnissen da ist. Ihm folgt er nach und macht sich ihm so ähnlich, wie er vermag. Oder glaubst du, man könne in Bewunderung mit etwas verkehren, ohne es nachzuahmen?»<sup>50</sup>. In der vollkommenen Harmonie der Himmelsbewegung wird die Ideenwelt anschaulich; ihre Anschauung bedeutet für den Menschen die seiner Natur gemäße Nahrung; denn «dem Göttlichen in uns sind die Bewegungen, Gedanken und Umläufe des Alls urverwandt. Nach diesen Umläufen muß sich jeder richten, indem er unsere schon bei der Geburt verderbten Kreisläufe durch das Erforschen der Harmonien und Umkreisungen des Alls wieder in Ordnung bringt, und er muß so das Subjekt seines Erkennens seinem Objekt seiner alten Natur (das heißt seinem ursprünglichen Wesen) entsprechend ähnlich machen und nach Bewirkung dieser Ähnlichkeit das Ziel erreichen, welches dem Menschen von den Göttern sowohl für die gegenwärtige wie für die künftige Zeit des besten Lebens vorgesetzt ist»<sup>51</sup>.» Um

fromm ( $\theta\epsilon\omicron\sigma\epsilon\beta\acute{\eta}\varsigma$ ) zu werden, muß der Mensch das Wesen der Seele (als des Primären, Göttlichen und Unvergänglichen in allem) und den Geist ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ), der in der gesetzmäßigen Bewegung der Gestirne waltet, erkennen und zu diesem Zweck muß er «sich die strengen mathematischen Wissenschaften aneignen, deren enge Gemeinschaft mit der Musik ihm aufgegangen sein muß, damit er sie zur harmonischen Bildung des Charakters, des sittlichen und rechtlichen Bewußtseins gebrauchen kann»<sup>52</sup>.

Die Schau der Ideenwelt kann als *die neue Religion Platons* bezeichnet werden. Der Eros ist es ja, eine göttliche Macht, deren auch derjenige inne wird, für den der alte Mythos seine Kraft verloren hat, – der Eros ist es, der ihn beherrscht und ihn auf den Weg zur Schau des Schönen, des «Guten», treibt, wie denn Platon diese Schau als ein Mysterium beschreibt. Im Wissen um das «Gute» gewinnt das Denken, die von den Schranken des Mythos befreite Vernunft, die Direktion und die Verpflichtung, so daß es nicht auf die Bewältigung der Welt im Interesse des Individuums beschränkt bleibt. So wird denn die Ideenlehre, die an der Stelle des alten Mythos die Autorität des Rechtes der Polis neu begründen will, auch in der Sprache des Mythos vorgetragen<sup>53</sup>. Sie bedarf dessen deshalb, weil es darauf ankommt, das befreite Individuum seiner eigenen Verfügung zu entziehen. Nach der Zerstörung des alten Mythos, nach der Erschütterung des geltenden Rechtes ist das Individuum auf sich selbst zurückgeworfen. Hat es sich in freier Verfügung? Das auf sich selbst gerichtete, um sich selbst besorgte Leben, das sich von der Welt nicht mehr geborgen, sondern bedrängt weiß, wird vielmehr belehrt, daß es seinen Ursprung und sein Ziel und damit seinen Weg nicht selbst in der Hand hat. Das zu zeigen, dient die den Mysterien entlehnte Lehre von der Geschichte der Seele, ihrer Präexistenz und ihrem Fall. Aber freilich ist der Mythos kein Dogma, sondern nur der Ausdruck der rational nicht aufzuklärenden Ge-

wißheit der Verpflichtung gegenüber dem jenseitigen «Guten».

Der Mythos schließt die Arbeit des Logos, der denkenden Vernunft, nicht aus, sondern fordert sie. Das Gute und das wirklich Seiende sind Eines, und der Weg zum Guten ist zugleich der Weg zur Erkenntnis des Wahren. *Die Philosophie* hat, indem sie nach der Grundlage der Polis fragt, zugleich den Ursprung des Kosmos zu erforschen; denn dieser liegt wohl «jenseits des Seienden», aber nicht jenseits des Denkens<sup>54</sup>. Die Frage, ob theoretische Erkenntnis oder «Tugend» (ἀρετή) das Ziel des Philosophierens sei, ist diesem Philosophieren gegenüber falsch gestellt. Die Erkenntnis des «Guten» ist nicht das Mittel zu einem praktischen Zweck, als sei das «Gute» ein Maßstab, der, durch theoretische Untersuchung einmal gefunden, nunmehr als verfügbares Mittel zur Herstellung der Polis benutzt werden kann. Vielmehr ist die Erkenntnis des «Guten» Selbstzweck, und sie gibt dem Erkennenden die Eudämonie. Aber eben damit macht sie ihn auch zum echten Politiker, das heißt zum Staatsbürger (πολίτης), denn die Polis lebt nicht primär als Institution, sondern in den Menschen, die sich zu ihr zusammenschließen. In der Erkenntnis des «Guten» erfaßt sich der Mensch selbst als staatliches Wesen. Er erfaßt sich in seiner ihm im Ganzen des Kosmos zukommenden Bestimmung, und das heißt eben als Staatsbürger. Die theoretische und praktische Frage fallen also zusammen. Die Wissenschaft (die Philosophie) ist nicht einfach eine Lehre vom politischen Handeln, als könne sie – wie die Sophistik meint – ein abgeschlossenes Wissen liefern, mittels dessen der Staatsmann nun ans Werk gehen könnte, ohne den fragenden und erkennenden Blick ständig auf das jenseitige «Gute» zu richten. Vielmehr dient der echte Staatsmann der Polis gerade in der ständigen Frage nach dem «Guten»; sein erster, alles Einzelne begründender Dienst ist seine eigene Ausrichtung auf das «Gute».

### *Grundzüge der griechischen Weltanschauung*

Die theoretische und die praktische Frage fallen freilich nur so lange zusammen, als die Voraussetzung selbstverständlich ist, daß die menschliche Existenz Existenz in der Polis ist. Je mehr die Polis entartet und nicht mehr zu heilen ist, je mehr das Interesse an ihr bei dem durch die Problematik seiner Existenz bewegten Menschen zurücktritt, desto mehr *wird die wissenschaftliche Frage selbständig*. In der Frage nach dem Ursprung des Kosmos sucht der Mensch den Sinn seiner eigenen Existenz zu finden, durch eine «*Weltanschauung*» also. Natürlich fließt aus dieser auch ein bestimmtes praktisches Lebensverhalten. Aber die Meinung ist dabei doch die, daß die Weltanschauung theoretisch-wissenschaftlich erarbeitet werden kann; ihre Erkenntnisse werden zu Lehrsätzen (δόγματα, lateinisch dann *placita*), die es dann zu befolgen gilt. Voraussetzung ist die Vorstellung von einer uninteressiert erkennenden Wissenschaft. Wie die Philosophie nach Aristoteles aus dem Staunen, dem sich Wundern entsprungen ist<sup>55</sup>, so ist in ihr ein praktisch uninteressiertes Wissensbedürfnis lebendig, dessen existentielles Motiv freilich das ist, daß der Mensch, indem er den Kosmos versteht, auch sich selbst versteht. So ist nach Aristoteles die höchste Wissenschaft, die Philosophie, nicht mehr orientiert am (praktisch) Notwendigen, an der Lebensführung (πρὸς τὰ ἀναγκαῖα, πρὸς διαγωγὴν), sondern sie ist die Frage nach den ersten Ursachen und Ursprüngen (πρῶτα αἰτία, ἀρχαί), sie ist bloße betrachtende Schau (θεωρία). Schon Anaxagoras hatte auf die Frage, wozu er lebe, geantwortet: «um die Sonne, den Mond und den Himmel anzuschauen»<sup>56</sup>, und er hatte als das Ziel des Lebens die Schau und die aus ihr fließende Freiheit bezeichnet<sup>57</sup>. Und so besteht nach Aristoteles die vollkommene Eudämonie in einer Kraft des Schauens<sup>58</sup>. Über dem Leben des Genusses und dem des politischen Handelns steht das der Schau (βίος ἀπολαυστικός, πολιτικός, θεωρητικός).

Was sind nun die *Grundzüge der griechischen Weltanschauung*, die als Erbe der Zukunft überliefert wird? – Grundzüge, die, immer schon vorhanden, jetzt besonders deutlich sichtbar werden!

Der Mensch findet sich im Kosmos vor und sucht seine Existenz im Kosmos zu verstehen, indem er *den Kosmos im rationalen Denken objektiviert*. Der Kosmos wird in der Frage nach dem «Ursprung» als eine gesetzmäßig geordnete Einheit verstanden – eben als «Kosmos»: Die Weisen sagen: «Himmel und Erde, Götter und Menschen hält die Gemeinschaft zusammen und Freundschaft und Harmonie und Selbstbeschränkung und Gerechtigkeit. Darum nennen sie das Weltganze Ordnung (Kosmos), nicht etwa Unordnung oder Zügellosigkeit ... Dir entging es wohl, daß das mathematische Verhältnis unter Göttern und Menschen Gewalt hat»<sup>59</sup>. Die Weltseele ist Harmonie, und die Musik ist «die letzte Offenbarung des Seins, der alles hervorbringenden kosmischen Unkraft»<sup>60</sup>.

Darin liegt zugleich die Anschauung von der *Begrenztheit* oder *Abgeschlossenheit des Kosmos*, der als Einheit grundsätzlich übersehbar sein muß. Seine Einheit umfaßt Götter und Menschen<sup>61</sup>, und ein Jenseits seiner ist nicht vorstellbar, so wenig das nach rationaler Gesetzmäßigkeit verlaufende Weltgeschehen durch Wunder unterbrochen werden kann. Das eigentlich Seiende ist für griechisches Denken umgrenzt, abgeschlossen, gestalthaft<sup>62</sup>. Wohl gilt der Kosmos beziehungsweise das kosmische Geschehen als unbegrenzt in der Zeit; aber im Raum ist der Kosmos begrenzt. Das Unbegrenzte, Raum und Stoff – wo damit gerechnet wird –, ist nicht eigentlich seiend, sondern als das Unbestimmbare, Unerkennbare das «Nichtseiende» (*μη ὄν*), das erst durch Begrenzung und Form ins Sein kommt. Da die Kugelgestalt als die vollkommene Gestalt gilt, wird auch dem Kosmos Kugelgestalt zugeschrieben.

Charakteristisch ist ferner, daß *der Kosmos nach Analogie des «Werkes» der «Kunst» vorgestellt* wird, also unter dem «dua-

listischen» Gesichtspunkt von Form und Stoff<sup>63</sup>. Er ist das Kunstwerk, in dem die Materie (*ύλη*) geformt ist, Gestalt gewonnen hat. Daß Hyle (Holz) der Terminus zur Bezeichnung der Materie ist, ist eben aus dieser Analogie begreiflich. Im Einzelnen sind natürlich erhebliche Differenzierungen möglich in den Fragen, wieweit Stoff und Form einander entgegengesetzt sind, wieweit sie nur miteinander existieren (Heraklit, Aristoteles), wieweit die Hyle wirklich stofflich und das gestaltende Prinzip wirklich unstofflich vorgestellt sind und dergleichen. Das Denken erfaßt jedenfalls die gestaltenden Prinzipien und das Gesetz alles Gestaltwerdens. Ja, dem Idealismus zufolge ist das Gesetz des Denkens und das Gesetz des kosmischen Geschehens identisch.

*Der Mensch* aber versteht sich als Teil, als *Glied des Kosmos*, organisch eingegliedert in den objektiven Zusammenhang der Welt und darin beheimatet und gesichert. Er erfaßt sich selbst, indem er sich für die eigene Betrachtung gegenständlich macht, sich objektiviert wie die Phänomene der Natur<sup>64</sup>. Er versteht das Individuum als einen Fall des Allgemeinen und versteht also die Rätsel seines Daseins, wenn er die Gesetzmäßigkeit des Ganzen versteht; was diesem Sein und Gesetz gibt, gibt es auch ihm. Was als das wirklich Seiende den Kosmos konstituiert, das konstituiert auch das spezifisch menschliche Sein, – das heißt aber die Vernunft, der Geist (*λόγος, νοῦς*), der als Weltgesetz dem Kosmos seine Gestalt gibt, und der im Menschen einerseits denkend den Weltgeist erfaßt, andererseits wie dieser das menschliche Handeln gesetzgebend bestimmt.

Eine *rationale Ethik* und das *Ideal der Bildung* entsprechen dieser Grundauffassung<sup>65</sup>. Der Mensch ist ein Mikrokosmos, und wie die gesetzmäßige Ordnung den großen Kosmos konstituiert, so muß auch Ordnung, das heißt das rechte architektonische Verhältnis der Seelenteile, die menschliche Seele konstituieren, will sie zu ihrer Eudämonie gelangen. Als solche Ord-

nung interpretiert Platon die höchste «Tugend», die Gerechtigkeit. Aber ob nun Platon oder Demokrit, hierin besteht Gemeinsamkeit. Auch Demokrit erklärt: «Das Schöne ist in allem das Gleichmaß; Übermaß und Mangel verwerfe ich. – Heiterkeit erwächst den Menschen aus dem Maß der Lust und der Symmetrie des Lebens»<sup>64</sup>. Daher gilt denn auch die Musik «als die wahre Grundlage aller Erziehung und Bildung des Menschen überhaupt»; alle griechischen Philosophen «sehen in der Musik das Medium, durch das wir unmittelbar auf die Seelen der Menschen zu wirken und ihre Gemütsverfassung je nach der Wahl der Rhythmen und Harmonien bis in die Tiefe zu beeinflussen vermögen»<sup>65</sup>.

Auch sich selbst muß der Mensch zu einem Kunstwerk formen; er muß das Leben gestalten im Hinblick auf ein Ideal, das «Schöne und Gute» (καλὸν ἀγαθόν). Der Begriff der Bildung, der Selbstvervollkommnung, bestimmt die Lebensführung. Die «Tugend», die das Handeln leiten soll, ist nichts anderes als die Tüchtigkeit zum «Werk». Der dem Ideal Entsprechende ist «ordnungsgemäß», «wohlgegliedert», «wohlgefügt», «dem Maß entsprechend» (κόσμιος, εὐσχήμων, εὐρυθμὸς, εὐάρμοστος, ἔμμετρος) – und wie die ethischen Charakteristika lauten. Die Arbeit an sich selbst heißt ein «sich in die Ordnung bringen», ein «sich zurichten» (διακοσμεῖν, σκευάζειν ἑαυτόν). Die ethische Terminologie ist also aus der Kunst beziehungsweise dem Handwerk übernommen<sup>66</sup>.

Eine *systematische Ethik* kann hier entwickelt werden, die alles einzelne Verhalten als die Bewährung einer «Tugend» versteht und eine systematisch begrenzte Anzahl von «Tugenden» aufzählt, die in ihrer Einheit den Edlen (den καλὸς ἀγαθός) konstituieren, – so bei Platon die den drei Seelenteilen, der Kraft des Denkens, der Leidenschaft des Mutes, der Begierde (λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν), entsprechenden «Tugenden» der Weisheit, der Tapferkeit und des

Maßhaltens (σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη), die in der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) ihre Einheit haben.

Das Bild des Ideales bestimmt auch die *differenzierten Lebensformen* (βίος), die aus der jeweiligen historischen beziehungsweise sozialen Situation des Menschen und seiner spezifischen Begabung erwachsen, und in denen er das Ideal des Edlen in differenzierter Form zu verwirklichen hat. Nicht die konkrete Situation bringt in der Begegnung jeweils den Anspruch, die Forderung des Guten, die es jeweils neu zu hören gilt und die nie abschließend erkannt wird, sondern das Bild des Lebens ist im Schema einer bestimmten Rolle der Lebensführung (βίος, – der βιολόγος ist der Schauspieler!) vorgezeichnet. So erscheint es als gegeben, die verschiedenen Möglichkeiten des Lebens in einem Schema begrenzter Möglichkeiten zu systematisieren. Das Interesse an der einzelnen Lebensführung ist dann dieses, wieweit sie dem Schema entspricht, es exemplarisch darstellt. Deshalb ist im Griechentum keine Biographie im eigentlichen Sinne entwickelt worden und erst recht keine Autobiographie, die erst später im Laufe der christlichen Entwicklung mit einem neuen Verständnis des Individuums und seines Weltverhältnisses entsteht<sup>67</sup>.

Unter dem Gesichtspunkt des Ideals steht auch die *menschliche Gemeinschaft*. Bilder eines Idealstaates werden entworfen. Wie der Einzelne durch Erziehung fähig gemacht werden soll für die Polis, so tritt überhaupt das Verhältnis von Mensch zu Mensch unter den Gesichtspunkt der Bildung und Erziehung. Wenn die Selbstvervollkommnung das Ziel des ethischen Strebens ist und nicht die Offenheit für den Anspruch des Anderen in der jeweiligen konkreten Begegnung, so muß auch das Verhältnis von Ich und Du seinen Sinn darin finden, daß beide sich gegenseitig zur Selbstvervollkommnung führen. Der Eros, der Liebestrieb, der zunächst den Einen zum Anderen als Individuum zieht, wird aus der Sphäre des sinnlichen Wohlgefallens aneinander in die Sphäre der Erziehungsgemeinschaft

emporgehoben. Er ist nicht «Liebe» im Sinne einer das Ich und das Du verbindenden Kraft der Hingabe, sondern der durch den Anderen ausgelöste Trieb zur Selbstvervollkommnung. Der Dialog, in dem sich das gemeinsame Suchen nach der Wahrheit vollzieht, ist also die sachgemäße Weise für den Verkehr von Ich und Du.

Es ist daher sehr begreiflich und eben für den griechischen Geist charakteristisch, daß die *Geschichte* nicht als eigenständige Sphäre neben der Welt als Natur zum Gegenstand der Reflexion geworden ist, daß keine Geschichtsphilosophie entstand. Als Ansatz dazu könnte vielleicht die Anschauung des Herodot gelten, wenn er in der Geschichte die Entsprechung von menschlicher Hybris und ahndender Strafe der Gottheit wahrnimmt. Aber bei Thukydides wird die Geschichte der gleichen rationalen Betrachtung unterworfen, wie sie für die griechische Weltbetrachtung charakteristisch ist. Er sucht als die das geschichtliche Geschehen bewegenden Kräfte die psychologisch erkennbaren Triebe und Leidenschaften und die politischen und ökonomischen Machtfaktoren aufzuzeigen. Aber wie die «Jenseitigkeit» Gottes (nämlich seine Jenseitigkeit gegenüber der Sphäre des Werdens und Vergehens) die Jenseitigkeit des (dem Kosmos doch immanenten) Geistes ist und nicht die Jenseitigkeit des ständig Zukünftigen, so ist die geschichtliche Bewegung nicht anders als die Bewegung des kosmischen Geschehens verstanden worden, in dem in allem Wechsel immer das Gleiche geschieht<sup>68</sup>. Geschichtliche Erkenntnis bemüht sich, in der Geschichte das Gleiche, das ewig Gültige, das Exemplarische zu sehen, und für die idealistische Betrachtung Platons ist die faktische Geschichte eine Geschichte des Verfalls, nicht eine Geschichte, in der sich angesichts der Verantwortung vor der Zukunft stets neue Möglichkeiten und Aufgaben stellen. Wäre – wie es das Ziel der Erziehung ist – der Geist zur beherrschenden Macht in der menschlichen Gemeinschaft geworden, so wäre die Geschichte

zum Stillstand gebracht; das Ende der ständigen Änderungen (der μεταβολαί), die die Geschichte als die Sphäre des Werdens (der γένεσις) ausmachen, wäre erreicht<sup>69</sup>.

Gilt es für den Menschen, das Allgemeine als das Ewige in sich herauszubilden, so daß alles Gegebene und Begegnende sozusagen aufgefangen wird, als zu formender Stoff anzusehen ist, – werden die Begegnungen des Nächsten wie des Schicksals dem Werk der Selbstvervollkommnung dienstbar gemacht, so ist damit die Möglichkeit gegeben, auch des rätselhaftesten Schicksals, des *Todes*, Herr zu werden. Er muß seines Charakters als eines schicksalhaften, unverständlichen Widerfahrnisses entkleidet werden. So wird er denn entweder verstanden als ein bloßer Naturvorgang, dem sich der Einzelne willig unterziehen kann in der Einsicht und der gebotenen Einfügung in den gesetzmäßigen Gang des kosmischen Rhythmus von Werden und Vergehen. Oder er wird als bewußte Tat in das Leben einbezogen als der letzte Akt der Lebensgestaltung, als ein adelig Sterben (καλῶς ἀποθνήσκειν). Für den Philosophen ist er die Krönung des Lebens, sofern für Platon das Leben des Philosophen ein ständiges «auf das Sterben bedacht sein» (μελετᾶν ἀποθνήσκειν) ist, nämlich ein Streben, sich frei zu machen vom Leben in seiner konkreten Gebundenheit an das Gegebene und Begegnende, an das Einzelne und Vergängliche zu einem Leben im Geist, das die Sphäre des Werdens und Vergehens transzendiert.

Es ist also die Aufgabe, alles Einzelne und Jeweilige unter den formgebenden Gesetzen, die das All zum Kunstwerk machen, zu begreifen; alles Einzelne und Jeweilige zu tun nach der Forderung dieser Gesetze und sich so zum Kunstwerk auszugestalten und sich in die Einheit des Kosmos einzufügen, also zu existieren in der Sphäre des Zeitlosen, Ewigen. Die Freiheit dazu hat der Mensch: er ist ja wesenhaft Geist.



Als die griechische Polis untergegangen war, hat die griechische Weltanschauung in der Stoa noch einmal eine zwar modifizierte, aber geschlossene und historisch außerordentlich wirksame Ausprägung erhalten<sup>1</sup>. Der Mensch sucht die Welt und sich in ihr rational zu verstehen und dadurch seine Sicherheit zu gewinnen; und zwar versteht er im Gefolge der griechischen Tradition die Welt als eine Einheit, die von einer ihr immanenten göttlichen Kraft und einem rationalen göttlichen Gesetz durchwaltet ist. So weiß er sich gesichert, indem er das Weltgesetz als das Gesetz seines eigenen Wesens versteht und bejaht und sich in den Kosmos eingliedert weiß, den Platz erfassend, der ihm zukommt.

Die *Einheit der Welt* wird in der Stoa insofern neu verstanden, als das alte Problem des Dualismus von Form und Stoff dadurch eine Lösung erhalten soll, daß der gestaltende Geist, der *Logos*, mit der Vitalkraft der Natur, der *Physis*, gleichgesetzt wird. Die Ursache und Kraft des materiellen Geschehens soll zugleich als die gesetzgebende, zweckmäßig bildende Vernunft gedacht werden. Der «*Logos*» ist zugleich «*Hauch*» (πνεῦμα) und wird als ein luftartiger Stoff (als σῶμα) vorgestellt, der als «*bewegte Luft*» (ἄηρ κινούμενος), als «*Äther*» (αἰθήρ), als «*feuriger Geist*» (νοῦς πυρινός), als «*geistiger und feuriger Hauch*» (πνεῦμα νοερόν καὶ πυρῶδες), als «*bildendes Feuer*» (πῦρ τεχνικόν) das Weltall durchströmt und gliedert. Es ist der «*alles durchziehende Hauch*» (πνεῦμα διήκον διὰ πάντων), der dem Ganzen die Einheit gibt, «*den die Gesamtheit des Seienden bildet (nach Chrysipp) eine Einheit, da ein Hauch es gänzlich durchzieht, durch den das All zusammengehalten wird und zusammenhält und eine organische Einheit bildet*»<sup>2</sup>. Der Hauch ist «*Spannkraft*» (τονικὴ δύναμις) und «*samenträchtiger Geist*» (λόγος σπερματικός); gliederndes Gesetz und zeugende Naturkraft sind

eins. Die zeugenden Geistkräfte (λόγοι σπερματικοί), in die sich der eine Logos teilt, wirken als «Winde» (πνεύματα) oder Kräfte (δυνάμεις) in allen Dingen und geben ihnen als «lufthafte Spannungen» (τόνοι ἀερώδεις) ihre Qualitäten (ποιότητες) und Formen. So ist der ganze Kosmos ein beseeltes Lebewesen (ζῶον ἔμψυχον); er ist die Gottheit selbst, beziehungsweise die Gottheit ist das «allgemeine Gesetz der Natur» (κοινὸς νόμος φύσεως) und ist als solche «Notwendigkeit» und «Zwang» (ἀνάγκη und εἰμαρμένη); sie ist die «den Kosmos durchherrschende Vorsehung» (πρόνοια), deren Walten im Ganzen und Einzelnen aus der Ordnung (τάξις) und Zweckmäßigkeit nachgewiesen werden kann. Das Problem der Theodizee erscheint hier als gelöst; denn innerhalb dieses Ganzen kann es keine wirklichen, sondern nur scheinbare Übel geben. Im Ganzen ist ja alles notwendig und zweckmäßig; es braucht nur als solches erkannt zu werden. Vor allem muß der Mensch sich selber im Zusammenhang des Ganzen verstehen.

Für das *Individuum* nämlich ist der Logos zugleich der «gerade», die Richtung weisende, Logos (λόγος ὀρθός), der Nomos. Der Mensch muß sein Sein als wesenhaft Logossein erfassen, seine Identität mit dem Weltlogos erkennen und in der «Zustimmung» (συγκατάθεσις) bejahen. In ihm muß der Logos die Herrschaft haben, wenn er seinen Endzweck (τέλος), die Eudämonie, erreichen soll. Das bedeutet zunächst, daß sein Leben in sich einheitlich gestaltet werden muß: er muß «nach eindeutiger Norm, nach dem Prinzip innerer Harmonie» (ζῆν κατ' ἓνα λόγον, κατὰ σύμφωνον) leben, er muß «die Einheit seiner gesamten Lebensführung» (die ὁμολογία τοῦ παντός βίου) erstreben, muß «einheitlich leben» (ὁμολογουμένως ζῆν). Das heißt aber zugleich: «in Einheit mit der Natur» (ὁμολογουμένως τῇ φύσει); denn der individuelle Logos ist ja zugleich der allgemeine Logos der Natur.

Dieser Grundsatz kann positiv gewendet werden: der

Mensch ist von Natur ein wesenhaft staatliches Lebewesen (φύσει ζῶον πολιτικόν), er ist zur *Gemeinschaft bestimmt* (φύσει κοινωνικός) und hat in den natürlichen Ordnungen der Gemeinschaft seine Pflichten gegen Familie, Freunde, Untergebene, Vorgesetzte und so weiter, Pflichten, die in Pflichtentafeln entwickelt werden. Im Logos ist das Gerechte (τὸ δίκαιον) begründet; es besteht «von Natur» (φύσει), nicht durch «Setzung» (θέσει). Das *Naturrecht* bedeutet nicht die Sanktionierung menschlicher Willkür, sondern ist die Norm der Gemeinschaft, an der alles positive Recht zu orientieren ist. Das positive Recht ist zwar nie mit dem Naturrecht identisch, hat es aber mehr und mehr zu verwirklichen. Von den römischen Juristen ist der stoische Gedanke des Naturrechts aufgegriffen und für die Rechtsgestaltung fruchtbar gemacht worden und hat so über das Mittelalter hinüber bis in die Neuzeit fortgewirkt. Wie das positive Recht, so hat auch der konkrete *Staat* seine relative Geltung. Er stellt die «menschliche Vorsehung dar, die dem Gesetz entspricht» (die πρόνοια ἀνθρώπων κατὰ νόμον); denn nicht nur Gott, sondern auch die Menschen, die am Logos teilhaben, üben «Vorsehung» aus. Als «menschliches Gefüge» (σύστημα ἀνθρώπων) ist der konkrete Staat freilich eine Einschränkung der der Natur entsprechenden «Gemeinschaft aller Menschen» (κοινωνία πάντων ἀνθρώπων), die über die Grenzen des Staates hinausreicht. Die wahre Staatsverfassung (πολιτεία) ist die Verfassung des Kosmos, der Polis Gottes, deren Gesetz der Logos ist. Jede konkrete historische Staatsverfassung ist einerseits eine Annäherung an die «Kosmopolitie», andererseits deren Beeinträchtigung; im Grunde ist der Mensch «Kosmopolit», und er ist es faktisch, wenn er nach dem Willen der Natur lebt. Von da aus werden alle konkreten historischen Unterschiede zwischen den Menschen nichtig; alle Unterschiede von Rang und Würde sind ungültig und müssen beseitigt werden, auch der Unterschied zwischen Freien und Sklaven; denn alle Men-

schen sind «von Natur» gleich und haben die Möglichkeit der Freiheit.

Da das Wesen des Menschen Logos, Geist, ist, kann auch eine andere Konsequenz gezogen werden, nämlich die einer *individualistischen und negativen Ethik*. Denn der Mensch – so geht dann die Reflexion – erreicht seine Eudämonie, wenn er sich ganz auf seine Innerlichkeit zurückzieht und sich ganz von allem frei und unabhängig macht, was ihm von außen begegnen kann. Das ethische Ideal ist das der *Freiheit* (ἐλευθερία). Der Mensch gewinnt sie, wenn er den grundlegenden Unterschied erkennt zwischen dem, was ihm zur Verfügung steht, und dem, was ihm nicht zur Verfügung steht (τὰ ἐφ' ἡμῖν und τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν). Er muß erkennen, daß die nicht zur Verfügung stehenden Dinge außer seiner Wahl, seiner Entscheidung stehen (daß sie ἀπροαιρετικά sind), und daß diese ihn auch nicht angehen (nicht πρὸς ἡμᾶς sind) und also als «fremde» (ἀλλότρια) zu gelten haben.

Was aber steht zu unserer Verfügung, was nicht? Zur Verfügung steht nur das innere Leben, das Vorstellen, Begehren und Wollen; nicht zur Verfügung alles andere, alles von außen Begegnende, schon der eigene Leib und alles, was ihm im Guten und Bösen zustoßen kann, jede äußere Lebenssituation, jedes Schicksal, das den Menschen treffen kann. Will der Mensch frei sein, so hat er sich deshalb auch frei zu machen von den konventionellen Urteilen über gut und böse. Es gibt nur *ein* Gutes und *ein* Böses, eben das, was die innere Freiheit fördert oder sie verlieren läßt. Alle irdischen Güter sind «wertfrei» (ἀδιάφορα), – was in der mittleren Stoa freilich dahin ermäßigt wird, daß relative Unterschiede anerkannt werden: vorzuziehende und zu verwerfende, würdige und unwürdige (προηγούμενα und ἀπροηγούμενα, ἀξία und ἀπάξια).

Vor allem aber muß sich der Mensch frei machen von den Affekten (πάθη), die ihn an die «fremden Dinge» binden wollen; er muß die äußere und innere Selbstgenügsamkeit (αὐτ-

άρκεια) erringen; es gilt «sich enthalten» und «aushalten» (ἀπέχεσθαι und ἀνέχεσθαι). Dann wird er frei und glücklich sein, und nichts wird ihn treffen können. Wer sich zum Sklaven seines Leibes und all der Mächte und Personen macht, denen der Leib unterworfen ist, der ist freilich der Not und dem Leiden verfallen; wer innerlich davon frei ist, dem kann nichts etwas anhaben. Alle äußeren Übel sind ihm ebenso gleichgültig geworden wie alle äußeren Güter. Wer auf diese verzichtet, dem können auch jene nichts bedeuten. Gesundheit und Krankheit, Reichtum und Armut, Amt und Würde oder Verbannung und Verachtung, – alles ist für den Weisen nur Stoff, um seine sittliche Kraft, seine geistige Freiheit zu bewähren. Er zieht sich auf sich selbst zurück und erkennt in der Klarheit seines Denkens das göttliche Weltgesetz, das er doch nicht ändern kann. Er bejaht es, er läßt das Schicksal machen mit ihm, was es will, und hat so seinen inneren Frieden, ja seine Freude an dem großartigen Schauspiel der göttlichen Weltregierung.

«Führe mich, o Zeus, und du, o Schicksal,  
Zu dem Ziele, das ihr mir verordnet habt.

Ich werde folgen ohne Zaudern. Wäre ich ein Tor  
Und wollt' es nicht, ich müßte dennoch folgen<sup>3</sup>.»

Also «du mußt alles fahren lassen, den Leib und den Besitz, den guten Ruf und deine Bücher, die Gesellschaft, das Amt, dein Privatleben. Denn wohin dich deine Neigung zieht, dort bist du zum Sklaven geworden, zum Untergebenen, bist gefesselt, gezwungen, kurz: bist du ganz von anderen abhängig<sup>4</sup>.»

«Unsere Erziehung hat nicht den Zweck, die Umstände zu ändern; das ist uns weder möglich noch nützlich; vielmehr, daß wir angesichts der Umstände, wie sie nun einmal notwendig sind, selbst unser Urteil (γνώμη) dem, was geschieht, einordnen<sup>5</sup>.»

Alles was geschieht, geschieht ja nach dem Gesetz der Natur, dem Gesetz Gottes, dem der Mensch im Innern verwandt

ist, der sein Vater ist. Und wer das bedenkt, daß er ein Sohn Gottes ist, «wie sollte der etwas fürchten, was Menschen ihm anhaben können? Wenn wir mit dem Kaiser verwandt sind oder sonst mit einem der Großen in Rom, so gibt uns das Sicherheit und Stolz und völlige Furchtlosigkeit. Und Gott zum Schöpfer und Vater und Pfleger zu haben, sollte uns das nicht von Leid und Furcht frei machen?»<sup>6</sup>

So spricht Epiktet zu Gott: «Brauche mich nun, wozu du willst. Ich bin mit dir eines Sinnes; ich bin der Deine. Gegen nichts will ich mich sträuben, was du mir ausersehen hast. Führe mich, wohin du willst, bekleide mich mit einem Gewande, wie du willst. Willst du, daß ich ein Amt führe? daß ich Privatmann sei? daß ich in der Heimat bleibe? daß ich in die Verbannung muß? daß ich arm, daß ich reich sei? ich werde dich bei all diesem vor den Menschen bekennen?»

Nach einer Schilderung der «Vorsehung», die sich in der zweckmäßigen Einrichtung der Natur bekundet, ruft Epiktet aus: «Das also ist alles, was die Vorsehung an uns getan hat? Ja, und welche Worte reichen hin, es gebührend zu loben und zu preisen! Ja, wenn wir Vernunft hätten, dürften wir etwas anderes tun – allesamt und jeder für sich –, als der Gottheit lobsingend und sie preisen und ihre mannigfache Gnade verkünden? Müßten wir nicht beim Spaten und beim Pflug, beim Essen und beim Trinken den Lobgesang Gottes anstimmen: ‚Groß ist Gott, denn er schenkte uns diese Werkzeuge, mit denen wir das Land bebauen; groß ist Gott, denn er schenkte uns Hände, schenkte uns Genießen und Verdauen, Wachsen, ohne daß wir es merken, und Erquickung im Schlaf? So müßten wir singen bei jedem Werk, doch den höchsten und göttlichsten Lobgesang müßten wir dafür singen, daß er uns die Kraft gab, all das zu begreifen und richtig zu gebrauchen. Wir aber? Da ihr verblendet seid, fast alle, muß da nicht einer sein, der diesen Platz ausfüllt und für alle den Lobgesang anstimmt zu Gottes Preis? Ja, was kann ich lahmer Greis denn überhaupt

anderes als Gott lobsingend! Wäre ich eine Nachtigall, wäre ich ein Schwan, ich würde es machen wie diese. Ein geistiges Wesen aber bin ich, darum muß ich Gott lobsingend. Das ist mein Amt; ich erfülle es und entziehe mich nicht dieser Pflicht, solange es mir vergönnt ist, und euch rufe ich auf, einzustimmen in diesen Lobgesang!»<sup>8</sup>

Dankbar gilt es aus dem Leben zu scheiden. «Bei welchem Tun sollen uns Krankheit und Tod überfallen? Den Landmann bei der Landarbeit, den Schiffer auf See. Und bei welchem Tun möchtest du überfallen werden? Hast du etwas Besseres zu tun, so tu das. Wäre es mir doch beschieden, vom Tode überfallen zu werden bei keiner anderen Sorge als der um mein Wollen, daß es frei sei von Leidenschaft, von Hemmung, von Zwang, daß es frei sei. Bei solchem Streben möchte ich erfunden werden, daß ich sprechen kann zu Gott: ‚Habe ich deine Gebote übertreten? habe ich die Fähigkeiten, die du mir gabst, falsch gebraucht? falsch meine Sinne? falsch meinen Verstand? Habe ich dich je gescholten? je dein Regiment getadelt? Krank ward ich, wenn du es wolltest; die andern freilich auch, aber ich freiwillig. Arm ward ich nach deinem Willen, aber voll Freude. Ich habe kein Amt gehabt, da du es nicht wolltest; nie habe ich ein Amt begehrt. Hast du mich deshalb verdrossen gesehen? Kam ich dir je anders als mit strahlendem Gesicht entgegen, bereit, wenn du etwas gebotest, wenn du etwas wiesest? Jetzt soll ich fort von dem Fest? Ich gehe; ich sage dir lauter Dank, daß du mich würdigtest, mit dir zu feiern, deine Werke zu sehen und deinem Walten nachzudenken.‘ Solches bedenkend, solches schreibend, solches lesend möge mich der Tod überfallen.»

Nur von unserer Auffassung der Dinge, von unserer Art, sie zu nehmen, hängt es ja ab, ob sie für uns gut oder böse sind. «Weder Tod noch Verbannung, weder Mühsal noch irgend etwas anderes, was uns begegnet, kann für uns ein Grund sein, etwas zu tun oder zu lassen, sondern nur unsere Begriffe

und Ansichten<sup>10</sup>. » «Sei nur immer dessen eingedenk, daß wir uns selber Not und Qual verschaffen, das heißt die Ansichten (δόγματα) sind es, die uns Not und Qual bereiten<sup>11</sup>. »

«Verlockst du den Weisen durch Geld? Er wird es verachten!

Was gilt ihm Liebesfreude, was Finsternis?

Was gilt ihm Ruhm oder Schande?

Was gilt ihm Lob? Was gilt ihm Tod?

Er vermag über das alles Sieger zu sein!<sup>12</sup>

Wie der Zauberstab des Hermes alles in Gold verwandelte, so verwandelt der Weise alles Übel in Gutes. «Heran mit Krankheit! Heran mit Tod! Heran mit Mangel! Heran mit Schande, mit dem Todesprozeß! Alles das wird durch den Hermesstab zum Heilsamen<sup>13</sup>. »

So lebt der Weise gleichsam entgeschichtlicht, entweltlicht, indem er alle Begegnungen abblendet, sich gegen jedes Schicksal verschließt. Wie ihm nichts etwas nehmen kann, so kann ihm auch nichts etwas geben; er kann nichts mehr erleben, es gibt für ihn nichts Neues, keine Zukunft. Denn alles, was ihm geschehen kann, ist für ihn das gleiche, eine Bewegung des Weltgeschehens, dessen Gesetz er kennt und von vornherein bejaht.

Das Ideal der Gemeinschaft und das Ideal des sich auf sich selbst beschränkenden Weisen, die positive und die negative Ethik, – sie können sich zu einer Einheit verbinden, indem der Weise in innerer Freiheit die aus der Gemeinschaft erwachsenden Pflichten auf sich nimmt. So versteht es Epikter, und so übt es der kaiserliche Stoiker, Mark Aurel. Für die Erziehung des Menschen kann die Haltung der Freiheit, die Beherrschung der Affekte nach dem traditionellen Schema der «Tugenden» beschrieben werden. Die Tugenden gruppieren sich in die des Maßes, der Einsicht, der Gerechtigkeit und der Tapferkeit (σωφροσύνη, φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία),

und die Pflichten (τὰ καθήκοντα) können im einzelnen entwickelt werden.

Das Ideal des auf seine Selbsterziehung konzentrierten Weisen kann aber auch zum *asketisch-mönchischen Ideal* der «Einsamkeit» und «Ruhe» (ἐρημίωσις und ἡσυχία) führen, wie denn stoische Ideologie samt ihrer Terminologie vom christlichen Mönchtum übernommen wurde<sup>13a</sup>. Dies um so mehr, als in der späteren Stoa, bei Seneca, aber auch bei Mark Aurel, Motive einer dualistischen Anthropologie einwirken, die schon bei Platon sichtbar sind und hier der sogenannten orphischen Frömmigkeit entstammen. Der Leib gilt als Fessel, als Gefängnis der Seele, als eine Last, von der der Geist frei zu werden strebt. Gerne wird der Leib mit dem verächtlich machenden Deminutivum als σωματίον bezeichnet oder statt seiner «Fleisch»- und wiederum manchmal verächtlich σαρκίδιον genannt. Ihm gegenüber ist das geistige Innere des Menschen sein «Dämon», ja es erhält gar die Bezeichnung *spiritus sacer*.

Die Einheit des stoischen Monismus oder Pantheismus wird dadurch freilich noch nicht gesprengt. Der im Körper wohnende Geist ist ja nicht ein wirklich Fremdes – sei es ein aus der Lichtwelt gefallener göttlicher Funke wie in der Gnosis, sei es eine supranaturale Gabe wie im Christentum –, sondern er ist der mit dem Weltlogos identische Logos des Menschen, seine Kraft zu denken, zu streben, zu wollen; er ist das Göttliche in ihm, das in seiner Verfügung steht. Am Zusammenstimmen des individuellen Lebenszieles mit dem Gang der Weltordnung entsteht kein Zweifel. Die Welt bleibt die von der göttlichen Vorsehung regierte Einheit, und so bleibt sie für den Menschen die Heimat.

Die Freiheit des stoischen Weisen ist eine großartige Analogie zur christlichen Freiheit, wie Paulus sie versteht. Ein vorläufiger Vergleich kann ihr Wesen noch verdeutlichen. Die stoische Anschauung enthält einen eigentümlichen inneren Widerspruch, der in der Gleichsetzung des Logos als Kraft und Gesetz der

Natur und als geistiger Norm beruht. Wenn alles, was geschieht, durch den Weltlogos gewirkt ist, woher dann der dem Logos widersprechende Affekt (πάθος)? Muß er nicht auch in der Natur des Menschen begründet sein? Faktisch wirkt der Logos im Menschen doch nicht mit der Notwendigkeit einer Naturkraft, so daß der Mensch mit selbstverständlicher Notwendigkeit das ihm Gemäße täte wie Pflanze und Tier. Vielmehr begegnet der Logos der Subjektivität als fordernde Norm, und erst in der «Zustimmung» muß das Subjekt seine Einheit mit dem Weltlogos ausdrücklich vollziehen. Warum ist diese «Zustimmung» so schwer und wird sie so selten wirklich?

Das Problem wird durch den *Optimismus* oder *Rationalismus* verschleiert. Das vernünftige Denken gilt als autonom; es gehorcht nur seinem eigenen Gesetz und hat die Kraft, das Begehren und Wollen zu leiten. Denn der Mensch begehrt und will im Grunde nur, was ihm gemäß und heilsam ist. Eben dieses zeigt ihm die Vernunft, und ihr folgt der Wille. Fehlt der Mensch, so tut er es aus Irrtum und tut also nicht, was er will. Die Vernunft braucht es ihm nur zu zeigen, so wird er vom Verkehrten ablassen. Man braucht nur die «Ansichten» (δόγματα) zu korrigieren!<sup>14</sup> Der Mensch also, da er des vernünftigen Denkens fähig ist, verfügt über sich selbst, er ist im Inneren frei. Dabei ist die Freiheit verstanden als die Unabhängigkeit von dem, was anders ist als ich, während nach christlicher Anschauung die Frage nach der Freiheit gerade die Frage nach der Freiheit des Inneren ist, die Frage nach dem Können oder Nichtkönnen der sich selbst überlassenen Person<sup>15</sup>. Auch Paulus sagt, daß der Mensch, wenn er das Böse tut, nicht tut, was er will. Aber er meint nicht, daß das auf einem Irrtum beruhe, meint vielmehr, daß der Mensch gar nicht das tun kann, was er eigentlich will, da sein Wille schon pervertiert ist, verführt und vergewaltigt vom Bösen, so daß keine vernünftige Belehrung ihm hilft. «So ist die ,Beschrän-

kung<sup>4</sup> auf das Selbst, in der Stoa der Gewinn der erstrebten Seins-Sicherheit (und das ist für sie die Freiheit), im Christentum die Schwelle zu dem Abgrund der absoluten, Rechenschaft schuldigen – und schuldig werdenden sittlichen Subjektivität<sup>16</sup>.» Für den stoischen Weisen ist daher die Abkehr von der Welt der Weg zur Beruhigung und Sicherung; den Christen führt sie gerade in die Unruhe des Schuldbewußtseins, weil der Mensch in der Abkehr von der Welt vor Gott gestellt ist. Entsprechend ist die Zukehr zur Welt für das Christentum die Versuchung einer falschen Beruhigung, und der Mensch, der sich an die Welt verloren hat, wird aus ihr herausgerufen, nicht daß er beruhigt bei sich selbst sei, sondern zur Verantwortung vor Gott. Daß er sich – als verschieden von allem Weltlichen – selbst übernehmen muß, führt ihn gerade in die Verzweiflung, und die Freiheit kann er nur als Freiheit von sich selbst, und das heißt als geschenkte, erhalten.

Der Sachverhalt läßt sich auch so formulieren: *der Stoiker meint seine Zeitlichkeit eliminieren zu können*; seine «Entweltlichung» ist «Entzeitlichung». Indem er sein eigentliches Wesen im zeitlosen Logos sieht, sich völlig auf das Logos-Sein konzentriert und sich so aus allen Bindungen heraushebt und alle Zukunft für sich negiert, nimmt er auch seiner Gegenwart und Vergangenheit ihren Zeitcharakter. Seine Gegenwart ist keine echte Gegenwart, denn sie kennt keine Entscheidung vor der Zukunft; die einzige ihm zustehende Entscheidung hat der Weise ja grundsätzlich ein für allemal vorweggenommen. Sie muß freilich durchhalten, und das heißt jeweils neu vollzogen werden; aber sie ist nie konkrete Entscheidung im Augenblick aus der Verantwortung für je ein bestimmtes Tun oder Verhalten; sie ist paradoxer Weise gerade die stets gleiche Entscheidung für die Bedeutungslosigkeit des Augenblicks. Sie kann nicht jeweils konkrete Entscheidung sein, da er, der in den Augenblick kommt, nicht der konkrete, und das heißt der durch seine Vergangenheit für seine gegenwärtige

Verantwortung qualifizierte Mensch ist, sondern der abstrakte Logos Mensch, dessen Vergangenheit gar nicht *seine* Vergangenheit ist. Gerade das Individuelle seiner Vergangenheit, das der gegenwärtigen Entscheidung ihre konkrete Gestalt gibt, darf ihm nicht zu eigen sein, da er alles an die Vergangenheit Bindende, das Beglückende wie das Belastende, von sich abstreifen soll, um sich in das Zeitlos-Ewige des Logos-Seins emporzuschwingen. Für das Christentum gehört die Zeitlichkeit zum Wesen des Menschen. Seine Gegenwart ist Gegenwart der Entscheidung vor der stets neuen Zukunft. In seine Gegenwart kommt der Mensch aus der Vergangenheit als *seiner* Vergangenheit, die er im Guten und im Bösen nicht los wird, sondern die sein Sein bestimmt. Die Frage kann dann nur sein: wie weit reicht diese Bindung? Kann der Mensch sich frei vor der Zukunft entscheiden? Das würde bedeuten, daß er sich auch frei gegenüber seiner Vergangenheit entscheiden kann. Paulus spricht dem Menschen solche Freiheit ab; sie wäre ja die Freiheit des Menschen von sich selbst; denn er *ist* seine Vergangenheit! Freiheit kann dann nur als Geschenk der Gnade empfangen werden.

#### GESTIRNRELIGION · SCHICKSALSGLAUBE UND ASTROLOGIE

Wohl hatten den Griechen die Gestirne des Himmels stets als göttlich gegolten, aber das klassische Griechentum kannte keinen Gestirnkult<sup>17</sup>. In der Zeit des Hellenismus dringt jedoch die *religiöse Verehrung der Gestirne aus dem vorderen Orient* in die Welt der Oikumene vor und erobert allmählich die römische Welt. Und wenn auch die griechischen Götter der Astralisierung durchweg widerstanden, so wurde doch die in der griechischen Tradition weiterlebende Philosophie von den Gedanken der astralen Frömmigkeit mannigfaltig beeinflusst. Kultische Verehrung gewannen vor allem *syrische Baale* («Her-

ren»), die – ursprünglich Vegetationsgottheiten – unter dem Einfluß der chaldäischen Religion zu Gestirn- beziehungsweise Himmelsgottheiten geworden waren. Durch syrische Kaufleute, durch Sklaven und durch Soldaten wurden sie – wie die «Jupiter» von Doliche oder der «Jupiter» von Heliopolis – in den Westen gebracht, und schon gegen Ende der Republik waren solche Kulte nach Italien gedrungen. In der Kaiserzeit gewannen sie wachsenden Einfluß, zumal unter den Severen. Julia Domna (= Martha), die Frau des Septimius Severus (193–211), war die Tochter des Hohenpriesters des Baal von Emesa. Der 218 auf den Thron erhobene Heliogabal war selbst ein Priester dieses Gottes. Aurelian (270–75) erhob den syrischen Sonnengott, dessen Bild er aus Palmyra geraubt hatte, als den «Sol invictus» zum Reichsgott. Zur Ausbreitung und Ausgestaltung des «Sol invictus» hat wesentlich auch der Mithraskult beigetragen, der besonders im Heer seine Stätte hatte.

Wichtiger als die kultische Verehrung der syrischen Götter war die *Theologie*, die in ihrem Gefolge eindrang. Den orientalischen Himmels- und Sonnengottheiten war die *Tendenz zur Allgottheit* eigen; und der monotheistischen Tendenz der philosophischen Aufklärung, zumal auch der Stoa, kam die orientalische Priestertheologie entgegen, in der der *Sonnengott* zu einer allmächtigen, die Welt mit ihrer Lebenskraft durchdringenden Gottheit geworden war. So kam es dahin, daß der «solare Pantheismus» während der Kaiserzeit die gesamte römische Welt eroberte. «Eine einzige, allmächtige, ewige, allumfassende, unnennbare Gottheit, die sich in der ganzen Natur kundgibt, deren glänzendste und kraftvollste Offenbarung jedoch die Sonne darstellt, – das ist die letzte Formel, in welche die Religion der heidnischen Semiten und in ihrer Nachfolge die der Römer ausmündete<sup>18</sup>.»

Die geschichtliche Bedeutung dieses Einströmens der orientalischen Gestirnreligion erschöpft sich jedoch nicht in der

Ausbildung eines solaren Pantheismus. Im Zusammenhang mit der siderischen Frömmigkeit entwickelt sich der Begriff der Gottheit in der Richtung auf die *Transzendenz*, und es greift ein *Schicksalsglaube* um sich, dessen Symptom die Astrologie ist. Im Zusammenhang mit dem Eindringen der orientalischen Religion, wenn auch keineswegs als deren bloße Wirkung! Denn in der hellenistischen Welt war das Lebens- und Weltgefühl in einer Wandlung begriffen, die in der Rezeption orientalischer Ideen ihren Ausdruck fand, durch sie aber natürlich auch gefördert wurde.

Das Gefühl, dem Schicksal ausgeliefert zu sein, bemächtigt sich weiter Schichten, zumal der wachsenden großstädtischen Bevölkerung<sup>18a</sup>. Die politischen Umwälzungen, denen die alte Polis wie auch das republikanische römische Bürgertum zum Opfer fällt, und die wirtschaftlichen Veränderungen sind für den Einzelnen in ihren Gründen und Folgen nicht mehr übersehbar; ihr Gesetz ist nicht verständlich, und der Einzelne vermag nicht mehr, wie einst im begrenzten und überschaubaren Raum der Polis, an der Gestaltung des Schicksals selbsttätig mitzuwirken, sondern fühlt sich ihm ausgeliefert. Der Sturm der Ereignisse, Eroberungszüge, Gründung und Sturz von Reichen, innerpolitische Wirren und Bürgerkriege bringen dem Individuum seine Ohnmacht zum Bewußtsein. In kräftigen Personen, Männern des Wagemutes und der Tat ohne Bindungen und Skrupel, in Feldherrn und Herrschern, aber auch in Abenteuern, kann dieses Bewußtsein zur stolzen Überzeugung werden, vom Schicksal getragen zu sein; die launische, im Weltgeschehen waltende Tyche (τύχη der «Zufall», im Lateinischen *fortuna*) ist für sie das «Glück». Für die vielen anderen, die sich als Sklaven des Schicksals wissen, ist sie der bittere Zwang (ἀνάγκη), das unentrinnbare Verhängnis (εἰμαρμένη).

«Auf der ganzen Welt, an allen Orten, zu allen Stunden, von allen Stimmen wird allein Fortuna angerufen und genannt. Sie

allein wird beschuldigt, sie allein wird verklagt, ihr allein gilt Lob, ihr allein Verurteilung. Mit Schmähungen wird sie verehrt, sie die Veränderliche, die den meisten gar als blind gilt, die schweifende, unbeständige, ungewisse, die veränderliche, die Begünstigerin der Unwürdigen. Ihr ist alles ausgeliefert, ihr verdankt man alles, und im Rechnungsbuch der Sterblichen füllt sie allein beide Seiten. Und so sehr sind wir dem Schicksal verhaftet, daß uns das Schicksal selbst als Gott gilt, weil Gott als ungewiß gelten muß – so der ältere Plinius<sup>19</sup>. Aber ist das launische Schicksal noch als Gottheit vorstellbar? Begreiflich, daß es geradezu auch den Namen des «Von selbst» (τὸ αὐτόματον) erhält. «Das Von-selbst scheint Gott zu sein» lautet ein Wort des Menander<sup>20</sup>, und dem Von-selbst ist eine pergamenische Inschrift der Kaiserzeit geweiht<sup>21</sup>.

Dieses Bewußtsein, dem Schicksal wehrlos preisgegeben zu sein, in eine Welt eingespannt zu sein, in der kein eigener Entwurf des Lebensplanes Gültigkeit hat, stellt das Heimatgefühl in dieser Welt in Frage. Die Welt gewinnt ein feindliches Gesicht, sie wird zur Fremde. Diesem Bewußtsein aber gibt der Gestirnglaube adäquaten Ausdruck. Er besagt, daß der Kosmos keine in sich schwingende harmonische Einheit ist, sondern daß er in zwei Sphären auseinanderklafft, die niedere sublunare Welt und die Welt der Gestirne; und er besagt weiter, daß die niedere Welt ihr Zentrum nicht in sich selbst hat, sondern von den Gestirnen beherrscht wird. Alles was hier unten geschieht, ist abhängig von dem, was in der Gestirnwelt vor sich geht. Alles hiesige Tun und Treiben ist also im Grunde nichtig und, sofern es selbständig zu sein meint, trügerischer Schein.

Nicht überall ist die dualistische Konsequenz radikal gezogen worden. Die späte Stoa versucht den Schicksalsglauben und die siderische Frömmigkeit mit dem alten griechischen Kosmosgedanken zu vereinen. Das erschütterte Weltgefühl wird mit einem gewissen Trotz aufrecht erhalten: der Mensch soll sich nicht gegen das Schicksal sträuben, sondern es bejahen;

das Schicksal ist zugleich Vorsehung, ist rational verständlich, und die Einheit des Kosmos ist nicht gesprengt<sup>22</sup>. In Gelassenheit vertritt Epiktet solche Überzeugung<sup>23</sup>. Krampfhafter ist das Bemühen Senecas, solchen Glauben festzuhalten. «Es leitet uns das Schicksal (*fata*), und die erste Stunde der Geburt schon hat über die Zeit verfügt, die einem jeden zugemessen ist. Ursache hängt an Ursache ... Also gilt es, alles tapfer zu ertragen; denn alles ereignet sich nicht, wie wir glauben, zufällig einmal, sondern es trifft nur ein (*non, ut putamus, incidunt cuncta, sed veniunt*). Längst ist bestimmt, worüber du dich freuen, worüber du weinen sollst; und so verschieden auch die Lebensläufe der Einzelnen zu sein scheinen: alles läuft doch nur auf Eines hinaus: als Vergängliche empfangen wir Vergängliches (*accipimus peritura perituri*). Was entrüsten wir uns also? was beklagen wir uns? Dazu sind wir geboren (*ad hoc partis sumus*). Möge die Natur ihre Leiber gebrauchen, wie sie will; wir wollen freudig bereit für alles und tapfer dessen eingedenk sein, daß nichts von dem vergeht, was unser eigen ist. Und was gehört einem guten Manne zu eigen? sich dem Schicksal darbieten (*praebere se fato*). Ein großer Trost ist es, mit dem All dahingerissen zu werden (*cum universo rapi*). Was es auch sein mag, das uns so zu leben, so zu sterben gebietet, die gleiche Notwendigkeit fesselt auch die Götter. Ein unwiderruflicher Gang (*cursum*) führt das Menschliche und das Göttliche in gleicher Weise mit sich. Er selbst, der Gründer und Lenker des Alls, der die Schicksale geschrieben hat, muß ihnen auch folgen. Ständig gehorcht er; nur einmal hat er geboten<sup>24</sup>.»

Solcher Fatalismus kann sich jedoch gleichsam auflösen in eine religiöse Betrachtung der Gestirnwelt, in deren gesetzmäßigem Gang sich das Walten des göttlichen Weltgesetzes reiner darstellt als in der sublunaren Welt. Zu solcher Betrachtung schwingt sich der Weise – nicht nur der stoische – empor, indem er sich von dem wirren, durch Leidenschaften des Ehrgeizes und der Lüste getrübbten Leben der niederen Welt ab-

kehrt. «Die Betrachtung des Himmels ist zur Kommunion geworden<sup>25</sup>.» Im Anschauen der harmonischen Bewegungen des Chores der Gestirne nimmt der Beschauer «selbst an ihrer Unsterblichkeit teil, und schon vor dem Tode unterhält er sich mit den Göttern», – so Vettius Valens, der astrologische Schriftsteller des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts<sup>26</sup>. Aber solche religiöse Versenkung in das Bild der Gestirnwelt findet sich auch schon bei Seneca. An die Mutter Helvia schreibt er: «Keine Stätte der Verbannung gibt es innerhalb der Welt, die für den Menschen Fremde wäre. Von überall her richtet sich aus gleicher Entfernung der Blick zum Himmel. In gleichen Abständen ist überall die menschliche Sphäre von der göttlichen entfernt. Solange nur meine Augen von jenem Schauspiel, an dem sie sich nicht sättigen können, nicht fortgezogen werden, solange ich die Sonne und den Mond anschauen darf, solange ich bei den übrigen Gestirnen weilen darf, solange ich ihre Auf- und Untergänge und die Abstände und Ursachen ihres schnelleren oder langsameren Laufes erforschen darf, ... solange ich bei ihnen weile und mich, soweit es dem Menschen gestattet ist, unter die Himmlischen mische, solange ein Geist mir eigen ist, der sich zur Betrachtung der ihm verwandten Dinge in der Höhe emporreckt, – was macht es mir aus, welchen Boden ich betrete?»<sup>27</sup> So beschreibt er in der Trostschrift an die Marcia die Schau, die einst nach dem Tode ihre emporsteigende Seele genießen wird: «Schauen wirst du dort die unzählbaren Sterne, staunen wirst du, wie der Glanz eines Gestirnes alles erfüllt, wie die Sonne in ihrem täglichen Lauf die Bezirke von Tag und Nacht bezeichnet und im Jahreslauf Sommer und Winter gerecht abteilt. Schauen wirst du den nächtlichen Gang des Mondes, wie er das ihm begehrende Bruderlicht entlehnt und milde widerstrahlt und bald verborgen ist, bald mit vollem Antlitz der Erde leuchtet, veränderlich in seiner Ab- und Zunahme, ständig wechselnd. Schauen wirst du fünf Sterne, die verschiedene Wege gehen und von entgegengesetzten Richtungen auf

die Erde drunten hinabfunkeln. Von ihren geringsten Bewegungen hängen die Geschicke der Völker ab; das Größte wie das Kleinste wird durch sie gestaltet; je nachdem ein freundliches oder feindliches Gestirn aufgeht<sup>28</sup>. » Endlich in den Briefen an Lucilius, wo Seneca den Tag des Sterbens als den «Geburtstag der Ewigkeit» schildert, an dem der Geist den irdischen Leib verläßt, um sich zu den Göttern zurückzubegeben. Dann «werden sich die Geheimnisse der Natur dir enthüllen; jene Finsternis wird sich verteilen und das helle Licht wird von allen Seiten durchbrechen. Stelle dir vor, wie groß der Glanz sein wird, wenn so viele Gestirne ihr Licht miteinander vereinen. Kein Schatten wird die Heiterkeit trüben; in gleicher Weise wird jeder Teil des Himmels erglänzen; der Wechsel von Tag und Nacht besteht nur in der untersten Luftregion. Dann wirst du meinen, du habest bisher in Finsternis gelebt, wenn du die Fülle des Lichtes anschauend voll aufnehmen wirst, das du jetzt nur durch die engen Pforten deiner Augen dunkel schimmern siehst und es doch schon aus der Ferne bewunderst. Wie wird sich dir das göttliche Licht darstellen, wenn du es an seinem Orte sehen wirst?»<sup>29</sup>

In solchen Visionen oder Phantasien ist der alte Gedanke der Einheit des Kosmos noch festgehalten; er kann so lange festgehalten werden, als die stoische Haltung der Freiheit des Weisen vom äußeren Weltgeschehen und der Gedanke der Unabhängigkeit des inneren Ich und seiner Verwandtschaft mit dem göttlichen kosmischen Gesetz festgehalten wird. Ist das nicht mehr der Fall, so gewinnt das in der Gestirnwelt waltende Gesetz ein anderes Gesicht: es ist nicht mehr das den ganzen Kosmos durchwaltende Gesetz, dem auch die Gestirne gehorchen, sondern es ist jetzt *das von den Gestirnen als von den allmächtigen kosmischen Herren verbängte Gesetz*. Eben als solches erscheint es in der orientalischen *Astraltheologie*, für die die alten Gestirngötter ihr persönliches Wesen verloren haben und zu abstrakten kosmischen Mächten geworden sind, deren Wirksamkeit

streng kausal verläuft und mathematisch berechnet werden kann. Solche Wissenschaft, die nun auch aus der Konstellation der Gestirne die Zukunft errechnen kann, ist *die Astrologie*. Sie dringt aus dem Osten ein und gewinnt mächtigen Einfluß in allen Schichten, ob sie nun von Gelehrten oder von Charlatanen praktiziert wird. Es wird Mode, sich das Horoskop stellen zu lassen und in großen wie in kleinen Unternehmungen den «Chaldäer» nach der günstigen Stunde zu befragen<sup>30</sup>. Augustus läßt sein Horoskop veröffentlichen und Münzen mit dem Gestirn seiner Geburt, dem Steinbock, prägen. Im Leben des Tiberius spielte die Astrologie eine verhängnisvolle Rolle<sup>31</sup>. Manilius, der in Rom ein dem Tiberius gewidmetes astrologisches Lehrgedicht schreibt, tritt damit als Stoiker dem Lukrez entgegen. Im zweiten Jahrhundert verfaßt Vettius Valens sein Buch über die Sterneutung, während zur gleichen Zeit in Alexandrien Claudius Ptolomäus in seiner «Tetrabiblos» den astrologischen Glauben mit der wissenschaftlichen Astronomie zu verbinden strebt. Firmicus Maternus (im vierten Jahrhundert) war Astrolog, ehe er zum Christentum übertrat und zum Bekämpfer der heidnischen Religion wurde.

Für die Wandlung des Lebens- und Weltgefühls, die sich in diesen Vorgängen bekundet, ist wesentlich einmal, daß sich *der Gedanke der Transzendenz der Gottheit* infolge der Abwertung der irdischen Welt gegenüber der Gestirnwelt in einem dem Griechentum fremden Sinne ausbildet. Gottes Transzendenz ist nunmehr nicht seine Geistigkeit, die der an ihr teilhabende Mensch im vernünftigen Denken als die formgebende, den Stoff gestaltende Macht im Kosmos, dem sie immanent ist, zu erkennen vermag. Vielmehr tritt an die Stelle des griechischen Dualismus von Form und Stoff, beziehungsweise von Geist und Sinnlichkeit, der Dualismus von irdischer Welt und Gestirnwelt. Symptomatisch ist es, daß das Licht, das für den Griechen die Helligkeit des Tages war, in dem sich die Fülle der Welt artikuliert und in dem der Mensch seinen Weg fand, jetzt

zum Gegenstand direkter Schau wird für den Blick, der diese irdische Welt hinter sich läßt<sup>32</sup>. Symptomatisch ist ferner, daß die Gottheit jetzt durch Attribute charakterisiert wird, die den Griechen fremd waren und die die Transzendenz zum Ausdruck bringen sollen, wie die Bezeichnungen Gottes als des «Höchsten» (ὕψιστος) und des «Allmächtigen» (παντοκράτωρ), welch letzteres Attribut ja auch seine Aufnahme in das christliche Symbolum fand. Die Theologie entwickelt die Begriffe der Allmacht und Ewigkeit.

Höchst bedeutsam ist weiter, daß sich im Zusammenhang mit dem Glauben an das Regiment der Gestirne *das Verhältnis zur Zeit* ändert. Die Gestirne sind die Weltherrscher, indem sie die Zeitherrscher sind. Ihrem periodisch gegliederten Gange entspricht die Gliederung des Weltgeschehens. Dieses folgt nicht seiner eigenen ihm immanenten Gesetzlichkeit, kraft deren es in jedem Zeitpunkt in sich vollendet ist, eine in sich gerundete Harmonie darstellt, sondern es ist dem durch die Gestirne gelenkten Wechsel der Zeit unterworfen. Es spielt sich in Perioden ab, die – ob Tage, Wochen oder Epochen – unter der Herrschaft eines Gestirnes stehen. Symptomatisch ist es, daß aus dem Osten in der Kaiserzeit die Planetenwoche vordringt. Die Periodisierung der Zeit bietet die Möglichkeit zur Entwicklung eschatologischer Vorstellungen, zur Hoffnung auf eine Heilszeit, die auf die wirre und unheilvolle Gegenwart folgen wird; und solcher Glaube vermag dann eine Deutung der politischen Umgestaltungen an die Hand zu geben. Das Ende der Bürgerkriege und die Regierung des Augustus kann als der Anbruch einer neuen Epoche, als das goldene Zeitalter, als die Zeit des Heiles, die durch ein neues Gestirn heraufgeführt wird – in der vierten Ekloge des Vergil, die die Geburt des Weltheilandes feiert, als Apoll gedeutet –, verstanden werden. Ihr Symbol findet die Vorstellung von der allmächtigen Zeit in der Gestalt des Aion einer Gestalt der iranischen Mythologie, fortgebildet durch die chaldäische Theologie<sup>33</sup>.

Endlich führt der Gestirnglaube eine das Schicksal des Individuums betreffende *Eschatologie* mit sich. Die Seele des Menschen, die aus der Gestirnwelt stammt, wird nach dem Tode wieder in sie emporsteigen; ein Glaube, der ursprünglich wohl nur von den Seelen der Könige galt, dann aber «demokratisiert», das heißt auf alle Menschenseelen übertragen wurde<sup>34</sup>. Dort oben ist die Heimat der Seelen, und dorthin geht ihre Sehnsucht, solange sie hier im Gefängnis des Leibes weilen müssen.

Freilich handelt es sich zunächst nicht um einen allgemein anerkannten Glauben, sondern um eine tröstliche Verheißung, die von den Kreisen der Glaubenden der Menge derer, die sich als Sklaven des Schicksals fühlen, verkündet wird, neben anderen *Heilsbotschaften* oder in Verbindung mit ihnen. Denn viele Stimmen erklingen, die dem Menschen Befreiung aus dem Zwang des Verhängnisses, aus der Herrschaft der Gestirne versprechen.

Das versprechen *die Mysterien*. Der durch sie Geweihte ist über das Schicksal Herr geworden. «Mag nun das Schicksal (*fortuna*) seinen Weg gehen und sich für seine Wut und Grausamkeit andere Gelegenheit suchen!», ruft der Isispriester, auf Lucius, den die Göttin berufen hat, hinweisend. «Denn über diejenigen, deren Leben die Majestät unserer Göttin in ihren Dienst genommen hat, besitzt ein feindliches Geschick (*casus infestus*) keine Macht ... Schauen mögen es die Gottlosen (*irreligiosi*), schauen mögen sie es und ihren Irrtum einschen. Hier steht Lucius, befreit von den früheren Leidensstürmen durch die Vorsehung der großen Isis, voller Freude über sein Schicksal (*fortuna*) triumphierend<sup>35</sup>.»

Das verspricht *die Gnosis*. Diejenigen, die die «Erkenntnis» haben, sind nicht nur sicher vor allen Angriffen der Dämonen, sondern sind auch dem Schicksal (*fatum*) nicht mehr verhaftet<sup>36</sup>. Vom Gnostiker gilt: «Denn wirklich ist der Geist (νοῦς), die Gott gehörige Seele (ἡ τοῦ θεοῦ ψυχὴ), Herr über alle

Dinge, über das Schicksal (εἰμαρμένη), über das Gesetz und über alles Übrige. Und nichts ist für ihn unmöglich, weder die menschliche Seele hinauszuhoben über das Schicksal, noch auch sie dem Schicksal zu unterwerfen, gleichgültig gegen das was geschieht<sup>37</sup>. » « Der pneumatische Mensch, der zur Erkenntnis seiner selbst gelangt ist, hat es nicht nötig, durch Magie irgendeinen Vorteil zu gewinnen, auch wenn es an sich als ein Gut gilt, noch auch den Versuch zu machen, die Ananke zu bezwingen; sondern er läßt alles laufen, wie es nach Natur oder Richterspruch verläuft. Er geht seinen Weg, indem er allein sich selbst sucht; und wenn er Gott erkannt hat, hält er an der unaussprechlichen (göttlichen) Dreiheit fest und läßt das Schicksal (εἰμαρμένη) machen, was es mit seinem Lehm, das heißt mit dem Leibe, machen will<sup>38</sup>. »

Das verspricht endlich die christliche Botschaft. Paulus setzt es voraus, wenn er zu den Galatern sagt: « Als wir noch Unmündige waren, waren wir unter die Gestirnmächte (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) geknechtet. Als aber die Zeit erfüllt war, entsandte Gott seinen Sohn ..., daß er die unter das Gesetz Gefangenen freikaufe, damit wir die Sohnschaft empfangen ... Jetzt nachdem ihr Gott erkannt habt, vielmehr von ihm erkannt wurdet, – wie könnt ihr euch wieder zu den schwachen und armseligen Gestirnmächten zurückwenden, denen ihr von neuem Knechtsdienst leisten wollt! » (Gal. 4, 3 f. 9.)

Aus der christlichen Gnosis stammt der Satz: « Verschiedenartig sind die Gestirne und die Mächte (οἱ ἀστέρες καὶ αἱ δυνάμεις), wohlthätige und schädliche, rechte und linke, ... Aus diesem Widerstreit und Kampf der Mächte rettet uns der Herr und gibt uns den Frieden, daß wir aus dem Krieg, den die Mächte und Engel – die einen für uns, die andern wider uns – führen, befreit werden<sup>39</sup>. »

## DIE MYSTERIENRELIGIONEN

Mit den orientalischen Kulturen und ihrer Vorstellungswelt strömte auch allerlei Dämonenglaube in die westliche Welt ein. Natürlich hatte es schon bei Griechen und Römern Gespenster- und Dämonenglauben gegeben, doch hatte er nur eine untergeordnete Rolle gespielt. Jetzt gewinnt er an Ausdehnung und Macht und wird durch orientalische Motive bereichert. Neben ägyptischen und chaldäischen Einflüssen spielen dabei besonders solche eine Rolle, die aus dem iranischen Dualismus stammen: die Gestalt des Teufels und das Heer seiner üblen Geister, die sich von Opferfleisch und Opferdampf nähren, die in menschliche Leiber hineinzuschlüpfen begehren und Krankheiten und allerlei Böses wirken, – Vorstellungen, die nicht nur in der breiten Schicht der ungebildeten Bevölkerung verbreitet sind und sie ängstigen, sondern die auch von philosophischen Schulen, besonders vom Neuplatonismus aufgenommen werden<sup>40</sup>.

Mit dem Dämonenglauben zugleich verbreiten sich – wie schon mit der Astrologie – alle möglichen Praktiken von Exorzismus und Geisterbeschwörung, verbreitet sich die Magie<sup>41</sup>. Indessen lohnt es sich nicht, ein Bild davon zu zeichnen. Diese ganze Welt des Dämonenglaubens und der Magie ist symptomatisch für die Atmosphäre und trägt dazu bei, der Welt, die durch die rationale Wissenschaft so durchsichtig und beherrschbar zu werden schien, wieder den Charakter des Unheimlichen und Fremden, ja Feindseligen zu geben. Nicht Geisteskraft und Tat – so scheint es wenigstens für weite Schichten – lassen den Menschen Herr seines Schicksals werden; er fühlt sich den Nachstellungen ungreifbarer tückischer Mächte preisgegeben und sieht sich um nach übermenschlichen Kräften, die ihm helfen können. Er öffnet sich nicht nur dem Angebot berufsmäßiger Beschwörer und Zauberer, die Geister bezwingen und sogar in ihren Dienst stellen können, sondern auch der Propa-