

Die Stellung der antiken Philosophen zum tradierten Götterglauben

Klaus Döring

Platon beginnt die Darstellung seines Erziehungssystems in der *Politeia* mit einer rigorosen Kritik an der überkommenen Erziehungspraxis (II 377d ff.). Sie sei, so moniert er, mit dem kardinalen Fehler behaftet, daß sie als Vehikel der Erziehung die Werke Hesiods und Homers verwende, die für diesen Zweck völlig ungeeignet seien, da sie „über die wichtigsten Dinge“ (*περὶ τῶν μεγίστων*), über die Götter, die schlimmsten Unwahrheiten verbreiteten, wenn sie z. B. erzählten, was Uranos mit seinen Kindern gemacht und wie Kronos sich daraufhin an ihm gerächt habe, oder wenn sie von Kriegen, hinterhältigen Anschlägen, Kämpfen und Gehässigkeiten der Götter untereinander berichteten. Wie solle es wohl gelingen, junge Menschen zu Respekt gegenüber den Eltern und zu Eintracht untereinander zu erziehen, wenn man den Göttern derartige Taten zuschreibe? Grundlage einer jeden Erziehung müsse die rechte Darstellung des Wesens der Götter sein. Bevor er sein Erziehungssystem im einzelnen entwickelt, formuliert und erläutert Platon daher zunächst einmal zwei Normen, an denen sich alles Sprechen über die Götter auszurichten habe (*τύποι περὶ θεολογίας*). Sie lauten: 1. Gott ist gut und die Ursache allein von Gutem, und 2. Veränderung und Täuschung sind dem Wesen Gottes fremd.

Die Kritik, die Platon hier an dem Götterbild übt, das Homer und Hesiod in ihren Werken entwickelt hatten und das seither die Grundlage des tradierten griechischen Götterglaubens bildete, stellt eine der bekanntesten Stationen in der Geschichte der Auseinandersetzung der antiken Philosophen mit diesem Götterbild dar. Diese Geschichte soll im folgenden in ihren Grundzügen dargestellt werden.

Daß, was bei Homer und Hesiod über die Götter gesagt ist, nicht so ohne weiteres und unbesehen akzeptiert werden könne, stand unter den Philosophen schon sehr früh fest. Xenophanes hatte den kritischen Punkt dieses Götterbildes in der zweiten Hälfte des 6. Jhdts. ein für allemal bloßgelegt, indem er bemängelt hatte, daß „Homer und Hesiod den Göttern alles zugeschoben haben, was bei den Menschen Schande und Schimpf ist: stehlen, ehebrechen und einander betrügen“, und höhnisch die Konsequenzen eines solchen Götterbildes ausgemalt hatte: „Wenn Ochsen und Löwen Hände hätten oder vielmehr malen könnten mit ihren Händen und Kunstwerke herstellen wie die Menschen, dann würden Pferde pferdeähnlich und Ochsen oxsenähnlich der Götter Gestalten malen und solche Körper

bilden, wie jeder selbst gestaltet ist“ (VS 21 B 11.15).¹ Die Frage war fortan, welche Haltung man diesem Götterbild gegenüber einnehmen solle. Eine Möglichkeit war die, es als durch und durch verfehlt kompromißlos abzulehnen, wie dies Xenophanes und dann Platon in der *Politeia* taten. Das bedeutete freilich, Homer und Hesiod von ihren angestammten Thronen zu stoßen und ihre Werke gleichsam zu indizieren. Wollte man eine solche totale Demontage vermeiden, dann mußte man einen Weg finden, der es erlaubte, der Götterlehre Homers und Hesiods das Problematische und Anstößige zu nehmen und ihr einen akzeptablen Sinn zu geben. Ein solcher Weg wurde alsbald in der sog. allegorischen Mythenerklärung gefunden. Als ihr Begründer wird ein (wohl etwas jüngerer) Zeitgenosse des Xenophanes namens Theagenes aus Rhegion genannt. Im Hinblick auf das im 20. Buch der *Ilias* geschilderte aktive Eingreifen der Götter in den Kampf um Troja erläutert ein Iliasscholion das Wesen dieser Art von Homerdeutung so: Es gebe Interpreten, die den in diesem Buch dargestellten Kampf der Götter gegeneinander in der Weise deuteten, daß hier in allegorischer Form über die Natur der Elemente gesprochen werde: „Sie behaupten, daß ja auch das Trockene mit dem Feuchten und das Warme mit dem Kalten kämpfe und das Leichte mit dem Schweren. Auch habe das Wasser die Fähigkeit das Feuer auszulöschen, das Feuer die, das Wasser austrocknen zu lassen. Und ebenso liege sämtlichen Elementen, aus denen das Weltall bestehe, ein Gegensatz zugrunde, und teilweise unterliege dieses auf einmal dem Untergang; das Ganze aber bleibe in Ewigkeit. Schlachten aber lasse der Dichter stattfinden, indem er das Feuer Apollon und Helios wie auch Hephaistos nenne, das Wasser Poseidon und Skamandros, den Mond Artemis, die Luft Hera u. dgl. In ähnlicher Weise gebe er zuweilen auch geistigen Eigenschaften und Zuständen Namen von Göttern; so sage er für die Einsicht Athene, für den Unverstand Ares, für die Begierde Aphrodite, für die Vernunft Hermes. . . . Diese Art der Rechtfertigung (des Dichters) ist uralte; sie stammt von Theagenes von Rhegion, der als erster über Homer geschrieben hat“ (VS 8,2).²

Wieviel von dem, was in diesem Scholion gesagt ist, schon für Theagenes in Anspruch genommen werden darf, ist ungewiß. Sicher aber ist, daß die in ihm erläuterte Art der Homerdeutung, nachdem Theagenes sie ins Leben gerufen hatte, sich alsbald als so attraktiv erwies, daß sie sich bis in die späte Antike hinein einer ungebrochenen Beliebtheit erfreute. Dabei unterschied man zwei Spielarten allegorischer Deutung, nämlich I. die sog. *φυσική ἀλληγορία*, die physikalische oder besser kosmologische Allegorese, die die einzelnen Götter und Heroen als Naturelemente bzw. -kräfte deutete, und die sog. *ἠθική ἀλληγορία*, die ethische oder besser psychologische Allegorese, die sie als geistig-seelische Eigenschaften und Funktionen interpretierte. Beide Spielarten sind in dem zitierten Scholion angesprochen. Die „ethische“ Allegorese soll nach einer Notiz bei Dioge-

nes Laertios (2,11) übrigens der Philosoph Anaxagoras als erster aufgebracht haben. Die gleiche Notiz behauptet, sein Schüler Metrodor aus Lampsakos habe sich als erster um die „physikalische“ Allegorese bemüht (= VS 61,2). Der rund 100 Jahre ältere Theagenes bleibt in dieser Notiz also außer Betracht. Zu verstehen ist das vermutlich so, daß Metrodor die „physikalische“ Allegorese, nachdem Theagenes sie aufgebracht hatte, als erster im großen Stil praktiziert hat. Wie wir aus den nicht sehr zahlreich erhaltenen Zeugnissen erfahren, ging er dabei so vor, daß er einerseits die Götter und Heroen Homers als kosmische Erscheinungen deutete – z. B. Agamemnon als den Äther, Helena als die Erde, Paris als die sie umgebende Luft, Achill als die Sonne, Hektor als den Mond (sc. der vor dem Glanz der Sonne erbleichen muß) – und andererseits den olympischen Götterstaat als den menschlichen Organismus mit seinen einzelnen Teilen interpretierte – z. B. Demeter als die Leber, Dionysos als die Milz, Apollon (sc. den Pestgott) als die Galle (VS 61,3.4). Möglicherweise, d. h. wenn ein sehr spätes Zeugnis, das von den Anaxagoreern spricht, auf ihn oder auch auf ihn zu beziehen ist (VS 61,6), praktizierte er auch die „ethische“ Allegorese, indem er Zeus als den Geist (*νοῦς*) und Athene als die handwerkliche Kunst (*τέχνη*) deutete.

Die allegorische Deutung faßte Homer und Hesiod als frühe Philosophen auf, die ihre Lehren unter Verwendung der überkommenen Göttervorstellungen in verhüllter Form unters Volk gebracht hätten. Vorausgesetzt war also, daß die Göttervorstellungen im großen und ganzen schon vor ihnen dagewesen waren. Xenophanes war in diesem Punkt gewiß derselben Meinung gewesen. Wenn er gesagt hatte, daß „von Anfang an alle nach Homer gelernt“ und „Homer und Hesiod den Göttern alles zugeschoben“ hätten (VS 21 B 10.11), dann hatte er nicht gemeint, die beiden Dichter hätten die Göttervorstellungen der Griechen aus dem Nichts heraus geschaffen, sondern nur, sie hätten ihnen die seither übliche, gleichsam kanonische Form gegeben. Herodot drückt die gleiche Auffassung an einer vielzitierten Stelle einmal so aus: „Woher ein jeder der Götter seinen Ursprung hat, ob sie alle schon immer waren und wie ihre Gestalten sind, das wußten sie (sc. die Hellenen) nicht, bis eben und gestern erst sozusagen. Denn Hesiod und Homer haben, wie ich meine, etwa vierhundert Jahre vor mir gelebt und nicht mehr. Und sie sind es, die den Hellenen Entstehung und Stammbaum der Götter geschaffen und den Göttern die Beinamen gegeben und ihre Ämter und Fertigkeiten gesondert und ihre Gestalten deutlich gemacht haben“ (2,53).³

Nun lag es natürlich nahe, die Frage aufzuwerfen, woher denn wohl die Göttervorstellungen stammten, die Homer und Hesiod übernommen und in ein System gebracht hatten. Herodots Antwort auf diese Frage war die folgende: Die Ureinwohner Griechenlands, die Pelasger, hätten zu den Göttern geopfert und gebetet, ohne sie zu benennen. Sie hätten sie „Götter“ (*θεοί*) genannt, weil sie alles geordnet

(κόσμῳ δέντες τὰ πάντα πρῆγματα) und unter sich verteilt hätten. Nach langer Zeit hätten die Pelasger die Namen der Götter aus Ägypten erfahren und sie sich auf den Rat des Orakels in Dodona hin zueigen gemacht. Von den Pelasgern hätten sie dann die Griechen übernommen,⁴ die – und hier folgt der gerade zitierte Text – über genauer fixierte Göttervorstellungen erst seit verhältnismäßig kurzer Zeit, eben seit Homer und Hesiod, verfügten. Herodot stellt sich die Sache mithin so vor, daß man in Griechenland zwar seit ältesten Zeiten Götter gekannt und verehrt, sie zunächst aber nicht einzeln benannt habe. Ein erster Schritt zu einem differenzierteren Götterbild sei dann dadurch getan worden, daß man von den Ägyptern Namen für die einzelnen Götter übernommen habe (gemeint ist offenkundig: in Übersetzung); der eigentliche Götterkosmos sei schließlich von Homer und Hesiod geschaffen worden.

Etwa zur gleichen Zeit stellten auch einzelne Philosophen und Sophisten Überlegungen darüber an, wie es wohl ursprünglich zu den religiösen Vorstellungen der Menschen gekommen sei.⁵

Von dem Atomisten Demokrit kannte man in späterer Zeit zwei diesbezügliche Theorien, eine, die die Entstehung des Götterglaubens physikalisch, und eine, die sie psychologisch zu erklären suchte. Die physikalische, über die wir nur unzureichend unterrichtet sind und die daher in mancher Hinsicht rätselhaft bleibt, besagte, soweit ich sehe, etwa folgendes (VS 68 B 166; A 74.79): Es gibt in der Luft bestimmte Atomverbindungen, die die Eigenschaften haben, 1. große, ja übergroße Menschengestalt zu besitzen, 2. schwer auflösbar, aber nicht unauflösbar zu sein (welch letzteres nach atomistischer Theorie unmöglich ist) und 3. in der Lage zu sein, Gutes und Schlechtes zu bringen und die Zukunft vorauszusagen (vor allem bei diesem dritten Punkt ergeben sich bis heute nicht gelöste Interpretationsprobleme). Atomverbindungen dieser Art nahm Demokrit offenkundig deshalb an, weil er auf diese Weise die Möglichkeit gewann, unter Zugrundelegung seiner eigenen atomistischen Theorie eine naturwissenschaftliche Erklärung für das Vorhandensein des Glaubens an Götter zu geben. Er führte nämlich weiter aus, daß die Menschen der Frühzeit diese Atomverbindungen als Götter angesehen hätten, und zwar deshalb, weil sie ihre Schwerauflösbarkeit irrtümlich für Unauflösbarkeit, ihre Langlebigkeit fälschlich für Unvergänglichkeit gehalten hätten. Auf diese Weise sei der Glaube entstanden, es gäbe Götter, obwohl sie in Wirklichkeit gar nicht existierten. Denn da zum Begriff Gottes mit Notwendigkeit der der Unvergänglichkeit gehöre, den genannten Atomverbindungen dieses Prädikat aber nicht zukomme, könne man sie nicht als Götter ansprechen.

Nach der anderen für Demokrit bezeugten Theorie, der psychologischen, ist der Götterglaube aus dem Schrecken über außergewöhnliche Himmelserscheinungen wie Donner und Blitz oder Sonnen- und Mondfinsternisse und dem ratlosen Staunen über die regelmäßige

Wiederkehr der Jahreszeiten entstanden: Da die Menschen der Frühzeit sich alles dies nicht zu erklären wußten, nahmen sie an, allmächtige Wesen, Götter, seien die Urheber davon (VS 68 A 75). Nach dieser Theorie sind die Götter reine Phantasieprodukte, denn bei den Dingen, in denen die Menschen der Frühzeit ihr Wirken erkennen zu können glaubten, handelt es sich samt und sonders um Phänomene, die nach Demokrits Auffassung rein naturwissenschaftlich zu erklären sind. Mit der gerade zitierten Theorie scheint übrigens ein Originalfragment Demokrits zusammenzugehören, das so lautet: „Einige der weisen Männer erhoben ihre Hände zu dem Ort, den wir Griechen jetzt ‚Luft‘ nennen, und sprachen: Alles beredet Zeus mit sich und alles weiß und gibt und nimmt er, und König ist er über alles“ (VS 68 B 30). Man kann sich die Verbindung dieses Fragmentes mit der zuvor genannten Religionsentstehungstheorie gut so vorstellen, daß Demokrit annahm, einige Weise der Frühzeit hätten als Kultstifter die noch vagen Göttervorstellungen der Menschen ihrer Zeit in den festen Rahmen eines Zeuskultes eingebunden.

Eine weitere Theorie ist unter dem Namen des Sophisten Prodikos überliefert. Er nahm an, daß die Menschen auf einer ersten ganz frühen Stufe ihrer Geschichte alle Dinge in der Natur, die ihnen als Nahrung dienten oder sonst von elementarem Nutzen waren wie Getreide und Wein, Wasser und Feuer, Sonne und Mond, Flüsse und Quellen als Götter angesehen und verehrt und deshalb z. B. das Brot für die Göttin Demeter, den Wein für Dionysos, das Wasser für Poseidon und das Feuer für Hephaist gehalten hätten. Eine solche Erklärung wurde dadurch nahegelegt, daß es in der Dichtersprache seit Homer etwas ganz Gewöhnliches war, wenn die Götternamen metonymisch gebraucht wurden, wofür als Beispiel gerne der Iliasvers B 426 angeführt wird, in dem es heißt, daß die Griechen „die Eingeweide (sc. der geschlachteten Opfertiere) aufspießten und über Hephaistos hielten“ (*σπλάγχνα δ' ἄρ' ἀμπεύραντες ὑπεύρεχον Ἥφαίστοιο*). Auf einer späteren Stufe nach der Erfindung der einzelnen Technai – so Prodikos weiter – hätten die Menschen dann von dieser primitiven Vorstellung Abschied genommen und nun nicht mehr die für ihr Leben nützlichen Dinge selbst als Götter verehrt, sondern diejenigen Menschen, die das für das menschliche Leben Notwendige und Nützliche erfunden und in der Welt verbreitet hätten, und demgemäß nun nicht mehr das Getreide und den Wein, sondern die Erfinder und Verbreiter des Getreideanbaus und des Weinbaus als Göttin Demeter und Gott Dionysos angesehen (VS 84 B 5).

Wieder eine andere, vierte, Theorie, die vermutlich im Umkreis der Sophistik entstanden ist, sah in der Entstehung des Götterglaubens das Ergebnis einer politischen Manipulation: Um die Menschen dazu zu bringen, das Gute zu tun und das Böse zu lassen, hätten kluge Männer der Frühzeit die Götter als allwissende Weltenlenker und

-richter erfunden, deren alles durchdringendem Blick nichts entgehe und die jeder guten Tat früher oder später eine Belohnung und jeder bösen mit Gewißheit irgendwann einmal eine Bestrafung folgen ließen. Das früheste Zeugnis, das auf diese Theorie Bezug nimmt, ist das berühmte Fragment aus dem verlorenen Satyrspiel *Sisyphos* des Kritias oder Euripides, über das Ebert Pöhlmann vor einigen Jahren hier in Marktoberdorf in überzeugender Weise gehandelt hat.⁶ Die dieser Theorie zugrundeliegende Deutung des überlieferten Götterglaubens als eines Instrumentes politischer Disziplinierung der Menge wird in der Folgezeit, wie wir sehen werden, in der Diskussion über Wesen und Funktion des Götterglaubens eine wichtige Rolle spielen.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich an dieser Stelle eine kurze Zwischenbemerkung einfügen: Die Tatsache, daß jemand die tradierte Götterlehre für inakzeptabel erklärte oder sie als rein menschliche Hervorbringung zu erweisen suchte, besagte natürlich nicht das mindeste darüber, ob der Betreffende an das Vorhandensein wie auch immer gearteter Götter glaubte oder nicht. Unter denen, die bisher genannt wurden, befanden sich ebenso solche, die (wie Xenophanes) mit Leidenschaft für eine geläuterte Gottesvorstellung kämpften, wie solche, die (wie Prodikos) dem Agnostizismus oder möglicherweise auch dem Atheismus huldigten. Über Theagenes und Metrodor von Lampsakos erfahren wir, was diesen Punkt anbetrifft, nichts; spätere Anhänger einer allegorischen Deutung der überkommenen Götterlehre haben jedoch durchweg an das Vorhandensein von Göttern geglaubt, und so wird man dies auch für Theagenes oder Metrodor annehmen dürfen, die im übrigen in späterer Zeit auch nie unter den Atheisten aufgeführt werden. Die zuletzt genannte Theorie, die die tradierte Religion als Mittel politischer Manipulation verstand, konnte im Prinzip gleichermaßen von Atheisten, Agnostikern und solchen, die die Existenz von Göttern anerkannten, vertreten werden. In der Folgezeit wird auch sie durchweg von solchen propagiert, die den zuletzt Genannten zuzurechnen sind.

Doch zurück zum eigentlichen Thema.

Über Platons Stellung zum tradierten Götterbild war eingangs schon kurz gesprochen worden. Neben und nach Xenophanes hat keiner dieses Götterbild so entschieden bekämpft wie er in der *Politeia*. Dort lehnt er auch ausdrücklich die allegorische Deutung der überkommenen Göttergeschichten ab und begründet dies damit, daß die jungen Menschen nicht in der Lage seien zu entscheiden, was allegorisch zu verstehen sei und was wörtlich. Was man ihnen präsentierte, müsse so geartet sein, daß es ohne irgendwelche Komplikationen geradlinig zur Arete hinführe (II 378de). Daß das tradierte Götterbild inakzeptabel sei, hat Platon auch sonst immer wieder zum Ausdruck gebracht, wenn auch in den anderen Dialogen nirgends in so scharfer Form wie in der *Politeia*, sondern eher mit herablassender

Ironie, so etwa wenn er – um je ein Beispiel aus einem frühen und einem späten Dialog zu nennen – den Seher Euthyphron, der sich gerade anschickt, seinen Vater wegen fahrlässiger Tötung zu verklagen, dieses sein Tun mit dem Hinweis darauf als fromme Handlung rechtfertigen läßt, daß auch Zeus einst seinen Vater Kronos und dieser seinen Vater Uranos wegen der von ihnen begangenen Vergehen zur Rechenschaft gezogen und aufs schärfste bestraft hätten, und Sokrates daraufhin Zweifel anmeldet, ob man derartige Geschichten denn wirklich für wahr halten solle (Euthyphr. 5d–6c), oder wenn er im 10. Buch der *Gesetze* den Athener sich im Hinblick auf Göttergeschichten dieser Art altersmilde so äußern läßt: „Ob diese Geschichten für die Hörer in anderer Hinsicht nutzbringend sind oder nicht, darüber ist es, angesichts ihres hohen Alters, nicht leicht ein verwerfendes Urteil zu fällen; was aber die Wertschätzung und Verehrung der Eltern betrifft, so möchte ich ihnen kein Lob erteilen und nicht behaupten, daß ihr Inhalt nützlich und überhaupt der Wahrheit entsprechend sei. Diese alten Geschichten wollen wir also beiseite schieben und auf sich beruhen lassen; ein jeder mag darüber urteilen, wie es Gott gefällt“ (886c–d).⁷

Platons Schüler Aristoteles zeigt kein besonderes Interesse am tradierten Götterglauben. Den Grund dafür gibt er selbst einmal so an: „Über die Klugheiten des Mythos (*περὶ τῶν μυθικῶς σοφισμένων*) lohnt es sich nicht ernsthafte Betrachtungen anzustellen“ (Metaph. B 1000a 18–19). Zwar ist er bereit anzuerkennen, daß in diesen Geschichten ein wahrer Kern enthalten sei, insofern sich in ihnen nämlich die uralte Gewißheit widerspiegele, daß „das Göttliche die gesamte Natur umfaßt“; das übrige aber ist nach seiner Auffassung „hinzugefügt zur Überredung der Menge und wegen seiner Brauchbarkeit im Hinblick auf die Anwendung der Gesetze und den allgemeinen Nutzen“ (Metaph. A 1074a38–b10). Aristoteles faßt den tradierten Götterglauben also im Sinne jener vorhin erwähnten Theorie auf, die seine Funktion darin sieht, die Menschen durch die Furcht vor den allmächtigen Göttern zu disziplinieren.

In eben dieser Furcht sah Epikur neben der Todesfurcht die Hauptursache allen menschlichen Kammers, da nichts die Menschen stärker hindere, zum Seelenfrieden zu gelangen, als sie. Sein wichtigstes Ziel war es daher, den Menschen klarzumachen, daß diese Furcht völlig unbegründet sei. Die Handhabe dazu bot ihm die atomistische Theorie, die er – mit einigen Modifikationen – von Demokrit übernahm. War man wie er von der Richtigkeit dieser Lehre überzeugt, dann bestand in der Tat kein Grund mehr, sich vor dem Eingreifen übernatürlicher Mächte zu fürchten, da man in diesem Fall sicher sein konnte, daß alles Geschehen in dieser unserer Welt allein der durch die Naturgesetze bestimmten Mechanik folgt. Man könnte daher vermuten, Epikur habe seine Aufgabe darin gesehen, andere davon zu überzeugen, daß es keine Götter gäbe. Dem ist jedoch nicht

so. Nach seiner Auffassung gibt es durchaus Götter,⁸ und diese sind den Göttern des Volksglaubens in mehrfacher Hinsicht sogar zum Verwechseln ähnlich. Wie diese haben sie Menschengestalt, atmen, empfinden, nehmen Nahrung zu sich, sprechen Griechisch (oder eine ähnliche Sprache), pflegen Kontakte untereinander u. a. m. Allerdings gibt es zwei gravierende Unterschiede: Anders als die Götter Homers und der Überlieferung nehmen die in den Intermundien, den Räumen zwischen den einzelnen Welten, lebenden Götter Epikurs 1. keinerlei Einfluß auf das irdische Geschehen, weshalb denn auch nicht der mindeste Grund besteht, sich vor ihnen zu fürchten, und gehen ihnen 2. alle negativen Eigenschaften ab, also alle jene Eigenschaften, die Xenophanes und Platon an den traditionellen Göttern so scharf kritisiert hatten.

Nun stellt sich natürlich die Frage, weshalb Epikur denn überhaupt an die Existenz von Göttern glaubte, wo er doch sein Ziel, die Menschen von der Furcht vor den Göttern zu befreien, wie schon angedeutet, viel einfacher dadurch hätte erreichen können, daß er deren Vorhandensein schlichtweg leugnete. Wenn antike Kritiker den Verdacht geäußert haben, er habe dies nur aus diplomatischen Gründen getan, „um bei den Athenern keinen Anstoß zu erregen“ (*ne in offensionem Atheniensium caderet*, so der Akademiker Cotta in Ciceros Schrift *De natura deorum* 1,85), dann sind sie seinen Intentionen gewiß nicht gerecht geworden. Daß es Götter gebe, war für Epikur durch den *consensus omnium* bewiesen, desgleichen die Tatsache, daß diese Götter unsterblich, glücklich und menschengestaltig seien. Ihre Menschengestalt glaubte er zusätzlich durch rationale Argumente aufweisen zu können, durch die er auch zu den anderen Eigenschaften gelangte, die er den Göttern beilegte. Auf demselben Wege bewies er auch, daß es mit dem Wesen der Götter unvereinbar sei, in irgendeiner Form in das irdische Geschehen einzugreifen. Man hat zu Recht gesagt, Epikur habe sich die Götter vorgestellt wie eine Gesellschaft idealisierter, zur Unsterblichkeit erhobener Epikureer.⁹ In der Tat sind seine anthropomorphen Götter, insofern sie „in ungetrübter Freude und Selbstgenuß, unbekümmert um diese Welt und in ihren Lauf nicht eingreifend“, in den Zwischenwelten leben, die „reinsten Repräsentanten des hedonistischen Lebensideals“.¹⁰

Die Stoa ist von allen antiken Philosophenschulen diejenige, die sich am konsequentesten darum bemüht hat, die tradierten Göttererzählungen in die eigene philosophische Lehre zu integrieren. Das mag auf den ersten Blick verwunderlich erscheinen, weil der Pantheismus der Stoiker mit seinem immanenten Gottesbegriff der tradierten Vorstellung persönlicher Götter vom Grundansatz her besonders fern stand, ja, man kann sagen, diametral entgegengesetzt war. Indessen bewährte sich auch hier eine Eigenschaft der Stoa, die diese Schule für lange Zeit zu der am weitesten verbreiteten und einflußreichsten machte: ihr vergleichsweise geringer Dogmatismus

oder, positiv ausgedrückt, ihre große Flexibilität. Weitreichende Anerkennung konnte man eben nicht gewinnen, wenn man sich in einen Gegensatz zu den tradierten Göttervorstellungen begab, die ja, mochten sie inzwischen auch in vielfacher Hinsicht ausgehöhlt sein, doch immer noch das Rückgrat des religiösen Kultes bildeten, sondern nur indem man diese mit den eigenen Anschauungen zum Ausgleich brachte und sie auf diese Weise der eigenen Lehre einverleibte.

Die schon von anderen erprobte Möglichkeit dazu bot den Stoikern die allegorische Deutung, die sie in großem Stil und mit schier unerschöpflichem Einfallsreichtum handhabten. So deuteten sie etwa Zeus als die Weltvernunft (*λόγος*) und die Weltseele, als die Vorsehung und das alles ordnende Weltgesetz, ferner als den feurigen Äther, Hera als die Luft, Athena als die Einsicht (*φρόνησις*) usw. Daß diese Deutungen keine willkürlichen Phantasieprodukte seien, sondern mit ihnen ganz im Gegenteil der eigentliche Sinn dessen wiedergewonnen werde, was ursprünglich mit dem Götternamen gemeint gewesen, dann aber in Vergessenheit geraten sei, glaubten sie durch sprachliche, genauer gesagt, etymologische Überlegungen erweisen zu können. Sie waren überzeugt, daß die Sprache in der Frühzeit der Menschheit in der Weise entstanden sei, daß ein weiser „Namengeber“ (*ὀνοματοθέτης*) aufgrund seines Wissens von der Natur aller Dinge den einzelnen Objekten ihrer Natur gemäße Namen gegeben habe und sich daher in den einzelnen Namen ursprünglich die Natur der mit ihnen bezeichneten Objekte widergespiegelt habe. Da die Sprache im Laufe der Zeit mancherlei Wandlungen durchgemacht habe, sei dieser Zusammenhang zwar zumeist nicht mehr ohne weiteres erkennbar; durch etymologische Forschungen lasse er sich jedoch in erheblichem Umfang wiedergewinnen. Mit zum Teil sehr gewagten Etymologien suchten sie daher zu erweisen, welcher ursprüngliche Sinn sich hinter den einzelnen Götternamen verberge. So argumentierten sie z. B. folgendermaßen: Wenn man die einzelnen Kasus des Namens Zeus betrachte, z. B. die Akkusative *Δία* und *Ζῆνα*, dann werde deutlich, daß Zeus seinen Namen deshalb erhielt, weil durch ihn (*δι' αὐτόν*) als die Weltvernunft und die Weltseele alle Dinge seien und alle Dinge ihm ihr Lebendigsein (*ζῆν*) verdankten. In dem Namen Hera (*Ἥρα*) seien die Buchstaben vertauscht worden; die ursprüngliche Reihenfolge sei *ἁῖρ* (Luft) gewesen. Daß mit Athena die Einsicht gemeint sei, werde deutlich, wenn man erkenne, daß ihr Name ursprünglich nicht *Ἀθηνᾶ*, sondern *Ἀθρηναῖ* gelautet habe, also mit *ἀθρεῖω* (beobachten, erwägen) zusammenhänge. Es tue sich dies aber auch in ihren Beinamen kund: Tritogeneia (*Τριτογένεια*) heiße sie z. B. deshalb, „weil die Einsicht sich aus drei Bereichen philosophischen Nachdenkens (*ἐκ τριῶν λόγων*) zusammensetzt, dem physikalischen, dem ethischen und dem logischen“.¹¹

Die so gewonnenen oder, besser gesagt, in ihrem zuvor festgelegten Sinn vermeintlich bestätigten und bekräftigten Bedeutungen der

einzelnen Götternamen bildeten dann den Ausgangspunkt für die Deutung der tradierten Göttergeschichten. In welcher Weise man dabei verfuhr, läßt sich sehr gut an einem bei Galen erhaltenen längeren Originaltext verdeutlichen, in dem der berühmte Stoiker Chrysipp, den man gern den „zweiten Gründer der Stoa“ nennt, die im Ostgiebel des Parthenon dargestellte Geschichte von der Geburt der Athena aus dem Haupt des Zeus im Sinne seiner philosophischen Lehre ausdeutete. Solange man, wie dies weithin üblich war, annahm, daß das Denkvermögen im Kopf angesiedelt sei, ließ sich diese Geschichte ohne jede Schwierigkeit mit der Deutung Athenes als Einsicht (*φρόνησις*) verbinden. Wesentlich schwieriger war dies, wenn man wie Chrysipp und vor ihm schon der Schulgründer Zenon überzeugt war, daß der „führende Teil“ der Seele (*τὸ ἡγεμονικόν*), in dem sich alle höheren seelischen Aktivitäten und damit auch und vor allem die Denktätigkeit abspielen, seinen Sitz nicht im Kopf, sondern in der Brust oder, genauer gesagt, im Herzen habe.¹² In dem erwähnten Text bemüht sich Chrysipp nun, diese Überzeugung mit der Deutung Athenes als Einsicht einerseits und der Geschichte von ihrer Geburt aus dem Haupte des Zeus andererseits in Übereinstimmung zu bringen. Entscheidend sei – so Chrysipp –, daß man die Geschichte von der Geburt der Athene, wie sie bei Hesiod stehe, ganz lese und nicht nur ihren letzten Teil. Als hesiodeisch zitiert er sodann zwei die Geburt der Athene betreffende Texte, von denen sich der eine aus Versen der *Theogonie* zusammensetzt, wie sie uns überliefert ist, nämlich den Versen 886–890, 900 und 924–926, und der andere nur hier und sonst nirgends erhalten ist (= Hes., fr. dub. 343 M.-W.). Die verzwickte Frage, in welcher Beziehung die beiden Texte zueinander stehen, kann hier als ein Problem der Hesiodkritik bzw. -philologie außer Betracht bleiben.¹³ Worauf es für unsere Zwecke ankommt, ist dies, daß Chrysipp, indem er die Aussagen beider Texte miteinander kombiniert, folgende Fassung der Geschichte von der Geburt der Athena gewinnt: Als zwischen Hera und Zeus einmal ein Streit ausgebrochen sei, habe Hera allein durch sich selbst den Hephaist geboren; Zeus aber habe sich der Metis (*Μῆτις*), „die von allen Göttern und sterblichen Menschen am meisten weiß“ (so Theog. 887), gegen deren Willen bemächtigt und sie verschlungen. Metis sei alsbald im Inneren seines Leibes mit Athene schwanger geworden, die dann nach einiger Zeit durch das Haupt des Zeus ans Tageslicht gelangt sei.

Die Deutung, die Chrysipp der auf diese Weise gewonnenen Geschichte im Anschluß daran in wortreicher Form gibt, läßt sich so zusammenfassen: Metis meine soviel wie Einsicht und Kunstfertigkeit in den praktischen Dingen (*φρόνησις καὶ περὶ τῶν κατὰ τὸν βίον τέχνη*). Wie Zeus die Metis verschlinge, so müsse man die Künste (*τέχναι*) und Kenntnisse (*ἐπιστήμαι*) verschlingen, d. h. in sein Inneres aufnehmen und dort speichern. Die solchermaßen gespeicherten

Künste und Kenntnisse brächten dann ihnen ähnliche Kinder, d. h. praktische und theoretische Einsichten, hervor. Aus dem Inneren heraus gelangten die so gewonnenen Einsichten aber in der Form sprachlicher Äußerungen durch den Mund, der ein Teil des Kopfes sei. Der Mythos von der Geburt der Athena sei also mit der Auffassung, daß der Teil der Seele, in dem die geistigen Fähigkeiten angesiedelt seien, in der Brust beheimatet sei, ausgezeichnet vereinbar, ja, er sei überhaupt nur mit ihr vereinbar und nicht mit jener anderen, die diesen Teil der Seele im Kopf beheimatet sein lasse; heiße es in dem Mythos doch, daß Athene im Bauch des Zeus entstanden und durch den Kopf nur ans Tageslicht getreten sei (Galen., *De plac. Hipp. et Plat.* III 8, pp. 222-228 de Lacy = SVF II 908.909).

Dies mag als Beispiel für die allegorischen Interpretationskünste der Stoiker und insbesondere ihres größten Dialektikers Chrysipp genügen. Angemerkt sei nur noch, daß von einem gewissen Kornutos, der höchstwahrscheinlich mit L. Annaeus Cornutus, dem Lehrer des Satirendichters Persius, zu identifizieren ist, eine im Sinne der Stoa abgefaßte Schrift mit dem Titel *Abriß der Überlieferungen über die griechische Götterlehre* (*Ἐπιδροὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων*) erhalten ist, in der allegorische Deutungen einzelner Göttergestalten und -geschichten handbuchartig zusammengestellt sind.¹⁴

Es war vorhin davon die Rede, daß die für uns zuerst in dem „Sisyphos-Fragment“ greifbare Auffassung, die in dem überkommenen Götterglauben ein Instrument sah, das einst zu dem Zweck erfunden worden sei, die Menge zu disziplinieren, im Laufe der Zeit breite Anerkennung gefunden habe. In welchem Umfang dies der Fall war, kann hier nicht in extenso dargelegt werden.¹⁵ Daß Aristoteles diese Auffassung übernahm, war schon erwähnt worden. Aus der Fülle der weiteren in Frage kommenden Beispiele möchte ich im folgenden zwei herausgreifen, die deshalb besonders interessant sind, weil diese Auffassung in ihnen jeweils in eine umfassendere Theorie eingebettet erscheint.

Im 1. Buch von Strabons *Geographika*, in dem der Autor zu beweisen sucht, daß die Geographie ein Teil der Philosophie sei, begegnen wir der besagten Auffassung als Bestandteil einer platonische, aristotelische und stoische Gedanken miteinander vermengenden pädagogischen Theorie,¹⁶ die die poetische Technik Homers (und der Dichter überhaupt) rechtfertigen soll. Der berühmte Philologe und Geograph Eratosthenes aus Kyrene, ein Schüler des Kallimachos, hatte in dem Streit, der in hellenistischer Zeit darüber ausgetragen wurde, welchen Zweck die Dichtung verfolge, ob sie belehren oder unterhalten oder beides zugleich wolle, die Ansicht vertreten, alle Dichtung verfolge allein den Zweck zu unterhalten. Der Dichter könne daher ohne jede Rücksicht auf sachliche Richtigkeit alles erzählen, was Vergnügen bereite; je mehr es dies tue, desto geeigneter sei es als

Stoff der Dichtung. Dies gelte auch und in Sonderheit für Homer und seine Werke. Es sei daher unsinnig, sie als Informationsquelle für geographische oder andere Sachfragen in Anspruch zu nehmen. Strabon lehnt diese Ansicht mit Entschiedenheit ab. Zwar bestreitet er nicht, daß sich bei Homer mancherlei Fiktives und Fabulöses findet. Gegen Eratosthenes besteht er jedoch darauf, daß Homer gerade auch damit den Zweck verfolgt habe, zu belehren. Er habe nichts anderes getan, als sich einer seit alters verbreiteten und bewährten pädagogischen Methode zu bedienen. Lange vor den Dichtern – so führt Strabon diesen Gedanken im folgenden aus – hätten nämlich schon die Städte und die Gesetzgeber Mythen, d. h. fabulöse Geschichten, zu pädagogischen Zwecken benutzt. Sie hätten dies getan im Hinblick auf die folgende naturgegebene Eigenschaft des λογικὸν ζῶον, des Menschen: Der Mensch sei von Natur wißbegierig, der Wißbegierde Anfang aber sei die Lust an fabulösen Geschichten. Daher komme es, daß sich die Kinder von früh an Geschichten anhörten und mehr und mehr an ihnen Anteil nähmen. Dies habe seinen Grund darin, daß diese Geschichten nie von den gewöhnlichen Dingen redeten, die man vor Augen habe, sondern immer von Ungewöhnlichem und Fremdartigem. Das Neue und Unbekannte aber bereite Vergnügen; es sei zugleich das, was die Wißbegierde in Gang setze. Komme dann noch das Erstaunliche und Wunderbare hinzu, dann steigere sich das Vergnügen und damit der Anreiz zum Lernen. Mit dem „Köder“ (δολέασι) des Mythos beginne daher die Erziehung, um dann mit zunehmendem Alter, wenn der Verstand erstarke, immer mehr zur Unterweisung in der Wahrheit fortzuschreiten. Zu ihr gelangten allerdings nur verhältnismäßig wenige Menschen. Die meisten blieben in gewisser Weise ihr Leben lang Kinder, ihr Verstand erstarke nicht wirklich. Sie kämen daher geistig nie über das Vergnügen am Mythos hinaus, drängen also nie zum Vergnügen an der Wahrheit vor. Nun gebe es, was den Mythos und seine Wundererzählungen anbetreffe, bekanntlich nicht nur Vergnügliches und Lusterregendes (ἡδύ), sondern auch Schreckenerregendes (φοβερόν). Beides sei sowohl bei den Kindern als auch bei den Erwachsenen vonnöten. Den Kindern erzähle man vergnügliche und lusterregende Geschichten, um sie zum Guten hinzuleiten, und furchterregende, um sie vom Bösen abzuschrecken; hierher gehörten nämlich die fabulösen Geschichten von der Lamia, der Gorgo und anderen Schreckgestalten, die dazu erfunden worden seien, den Kindern Angst zu machen und ihnen zu drohen. Analog sei es bei den Erwachsenen: Der Hinleitung zum Guten dienten bei ihnen mythische Geschichten von Heldentaten wie denen des Herakles oder Theseus oder von Ehrungen, die solchen Menschen von seiten der Götter zuteil geworden seien, der Abschreckung vom Bösen mythische Geschichten von gottverhängten Strafen, Drohungen und Schrecknissen. Auf die Menge der Menschen mit philosophischen Argumen-

ten einzuwirken, sei unmöglich. Sie zu Ehrfurcht, Frömmigkeit und Treue zu bekehren, gelinge allein mit Hilfe des Aberglauberts (*δεισι-δαιμονία*); Aberglauben aber gebe es nicht ohne Mythen und Wundererzählungen. Hierher gehöre im Grunde genommen die ganze überkommene Götterlehre. Sie habe den Staatengründern dazu gedient, die Menge zu disziplinieren und zu zivilisieren. Zu Homer zurückkehrend stellt Strabon sodann fest, daß dieser im Prinzip das Gleiche gemacht habe: Um der Belehrung, um die es ihm ging, Zugang zu den Menschen zu verschaffen, habe er sie in seinen Werken in ein fabulöses Gewand gekleidet. Entferne man dies, dann kämen darunter Wahrheiten hervor (Strabo I 2,8–9).

Einen anderen, in mancher Hinsicht verwandten Versuch, die Deutung der überkommenen Götterlehren als eines politischen Mittels in ein System einzuordnen, stellt die Lehre von der sog. *theologia tripertita* dar, die explizit zuerst für den römischen Pontifex Quintus Mucius Scaevola, den Konsuln des Jahres 95, und Varros im Jahre 47 veröffentlichte *Antiquitates rerum divinarum* bezeugt ist. Sie besagt, daß es drei Arten von Götterlehren gebe, nämlich die der Dichter, das *genus mythicon* oder *fabulosum*, die der Philosophen, das *genus physicon* oder *naturale*, und die im Staate gültige Götterlehre, das *genus civile* oder auch *gentile*. Diese seien vom Gesichtspunkt ihres Nutzens her folgendermaßen einzuschätzen: Was die Dichter von den Göttern erzählen, sei wegen der zahlreichen ungereimten und moralisch höchst anfechtbaren Fabeleien auf das entschiedenste abzulehnen. Die Spekulationen der Philosophen seien zwar von der Sache her gesehen die einzige akzeptable Art der Theologie, sie seien jedoch nur etwas für Eingeweihte, für die Menge seien sie unverständlich und irritierend. Für sie sei allein die vom Staat festgesetzte Götterlehre geeignet, auch wenn vom Standpunkt der Wahrheit her vieles an ihr anfechtbar, ja eindeutig falsch sei; gebe es in diesem Bereich doch mancherlei Wahrheiten, die die Menge besser nicht kenne, und Lügen, die sie besser für Wahrheiten halte.¹⁷

Abschließend möchte ich noch in gebotener Kürze auf die Rolle zu sprechen kommen, die Fragen der im Vorangehenden erörterten Art in der Auseinandersetzung zwischen den heidnischen Philosophen und den frühchristlichen Theologen gespielt haben. Als Demonstrationsobjekt wähle ich eine Partie aus der Schrift *Gegen Kelsos* (*Κατὰ Κέλσου*), die der Kirchenvater Origenes um die Mitte des 3. Jhdts. als Antwort auf die scharfe Kritik verfaßte, die der Neuplatoniker Kelsos im Jahre 178 in seinem Werk *Der wahre Logos* (*Ἀληθῆς λόγος*) an der jüdisch-christlichen Religion geübt hatte.¹⁸ Im Alten Testament gab es mancherlei Geschichten, die dazu angetan waren, Anstoß zu erregen, so etwa die Geschichte von Lot und seinen Töchtern, die ihren Vater nach dem Untergang Sodoms auf der Flucht in einer Höhle betrunken machten, um sich dann, ohne daß er es bemerkte, von ihm schwängern zu lassen (1. Mose 19, 30–38). Kelsos hatte diese

Geschichte in seinem Werk aufgegriffen und erklärt, was in ihr berichtet werde, sei „verwerflicher als die thyesteischen Greuel“, d. h. der Kannibalismus der Christen, von dem immer wieder gemunkelt wurde.¹⁹ Origenes entgegnet, was Kelsos da behauptet habe, lasse sich nur so deuten, daß er sich weder die Mühe gemacht habe, diese Geschichten in ihrem wörtlichen Sinn genauer zu prüfen, noch, ihre mögliche allegorische Bedeutung zu erkunden. Was das erstere anbetreffe, so zeige sich bei eingehenderem Nachdenken, daß die Geschichte gar nicht so empörend und abwegig sei, wie Kelsos behauptet habe; jedenfalls hätten heidnische Philosophen, vor allem die Stoiker die geschlechtliche Vereinigung von Vater und Tochter unter bestimmten Voraussetzungen für durchaus erlaubt erklärt. Bei ihnen finde man nämlich folgende Überlegung: Gesetzt den Fall, bei einer Weltkatastrophe sei das gesamte Menschengeschlecht zugrunde gegangen und nur der Weise und seine Tochter hätten überlebt, dann sei es offenbar nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten, daß der Vater mit seiner Tochter Kinder zeuge, um so das Weiterleben der Menschheit zu sichern.²⁰ Wenn dem aber so sei, dann sei es doch wohl unbillig, sich über zwei junge Mädchen zu empören, die in der Meinung, ein Weltbrand (die Vernichtung Sodoms durch das Feuer) habe außer ihnen und ihrem Vater alle Menschen vernichtet, den Entschluß faßten, sich von ihrem Vater schwängern zu lassen, um auf diese Weise das Überleben des Menschengeschlechtes zu ermöglichen. Im übrigen sei diese Geschichte ebenso wie alles Weitere, was in diesem Zusammenhang berichtet werde (der Untergang Sodoms, die Erstarrung von Lots Frau zur Salzsäule usw.), natürlich auch und vor allem allegorisch zu verstehen, doch sei es nicht nötig, dies hier im einzelnen auszuführen (Orig., Contra Cels. 4,45).

Daß es solche allegorischen Deutungen biblischer Geschichten gab, war Kelsos grundsätzlich natürlich durchaus bekannt gewesen. Wie wir bei Origenes lesen, fand sich zu diesem Punkt in seinem Werk u. a. folgender Satz: „Weil sie sich wegen dieser Geschichten (d. h. solcher Geschichten wie der von Lot und seinen Töchtern und anderer, die Kelsos zuvor erwähnt hatte) schämen, versuchen die Einsichtigeren unter den Juden und Christen, sie irgendwie allegorisch zu deuten; doch sind diese Geschichten nicht von der Art, daß sie irgendeine allegorische Deutung zulassen, vielmehr handelt es sich um die einfältigsten Fabeleien“ (fr. IV 48 Bader).²¹ Dieser Satz des Kelsos enthält eine zweifache Abqualifizierung des Gebrauchs der Allegorese durch Juden und Christen. Zu der ersten bemerkt Origenes, daß sie, wenn sie denn zutreffe, mehr noch als für die jüdisch-christlichen für die entsprechenden heidnischen Schriften gelte: Wenn es bestimmte Geschichten und Fabeleien verdientes, daß man sich ihretwegen schäme, dann treffe dies zuallererst auf eine größere Zahl von Geschichten zu, die die Griechen von ihren Göttern erzählten, z. B. die, in denen davon die Rede sei, daß Söhne ihre Väter

entmannt (Kronos den Uranos), Väter ihre Söhne verschlungen (Kronos seine Söhne mit Ausnahme des Zeus), ein Vater mit seiner Tochter geschlechtlich verkehrt (Zeus mit Persephone)²², eine Frau ihren Mann gefesselt (Hera den Zeus) und sich dabei des Bruders und der Tochter des Gefesselten (Poseidons und Athenes) als ihrer Helfer bedient habe²³ usw., was alles sich ihren Erzählungen zufolge wohlge-merkt unter Göttern abgespielt habe (Orig., Contra Cels. 4,48).

Mit der anderen Abqualifizierung, der Behauptung, die heiligen Schriften der Juden und Christen „seien nicht von der Art, daß sie irgendeine allegorische Deutung zuließen“, hatte Kelsos diese Schriften rigoros von bestimmten an anderer Stelle genannten griechischen Schriften wie denen des Musaios, Orpheus, Homer, Hesiod, aber auch des Pythagoras, Heraklit und Platon abgehoben, für die er eine solche Deutung ausdrücklich anerkannt hatte, und zwar mit der Begründung, daß es sich bei ihnen um die Schriften wahrhaft weiser Männer und nicht wie im Falle der jüdisch-christlichen Schriften um solche von Volksverdummern und Scharlatanen handle.²⁴ Origenes setzt sich gegen diese Abqualifizierung besonders nachdrücklich und ausführlich zur Wehr, da sie den Kern seines Verständnisses der Heiligen Schrift betraf, wie er es in seiner Lehre vom dreifachen Schriftsinn entwickelt hat. Gegen Kelsos sucht er anhand von Beispielen zu beweisen, daß eine allegorische Deutung in vielen Fällen sowohl im Alten als auch im Neuen Testament nicht nur möglich, sondern, da die Verfasser der Texte sie unmißverständlich intendiert hätten, die einzige wirklich angemessene sei (Orig., Contra Cels. 4,49 ff.).

Was Origenes in diesem Zusammenhang ausführt, muß, wie gesagt, vor dem Hintergrund seiner Lehre vom dreifachen Schriftsinn verstanden werden.²⁵ In ihr, der ersten systematischen biblischen Hermeneutik, spielt die allegorische Interpretation der Heiligen Schrift eine zentrale Rolle: Mit der Möglichkeit allegorischer Interpretation steht und fällt für Origenes das gesamte Schriftverständnis. Sie ist das methodische Mittel, das allein es ermöglicht, zum Wesentlichen, zum Kern dessen vorzudringen, was die Heilige Schrift zu sagen hat.

Doch dies ist ein anderes Thema. Ich breche daher hier ab und komme zum Schluß.

Ausgehend von Platons Kritik an der homerisch-hesiodeischen Götterlehre habe ich versucht, einen Überblick über die wichtigsten Stationen in der Auseinandersetzung der griechischen Philosophen mit dem tradierten Götterglauben und damit über einen kleinen Ausschnitt aus der Geschichte der Auseinandersetzung des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens mit den traditionellen religiösen Vorstellungen zu geben. Diese Auseinandersetzung und mit ihr die Auseinandersetzung über die richtige Antwort auf die Frage nach der angemessenen Deutung jener Texte, von denen sich

die religiösen Traditionen herleiten und auf die sie sich berufen, wird und muß es geben, solange es religiöse Traditionen gibt, und so gibt es sie natürlich auch heutzutage, zum Teil sogar in sehr spektakulärer Form. Vor kurzem ging die folgende Meldung durch die Zeitungen: „Der in den USA seit Jahrzehnten schwelende Streit um die Frage, ob der Mensch von Gott geschaffen wurde oder am Ende einer langen Evolutionsreihe steht, hat jetzt 72 amerikanische Nobelpreisträger zu einer engagierten Stellungnahme gegen die Schöpfungsgeschichte als pseudowissenschaftliche Lehre veranlaßt. In einer Eingabe an den obersten Gerichtshof in Washington betonen die Wissenschaftler, die Evolutionstheorie sei die einzige Erklärung für die Entwicklung des Menschen. Sie sollte deshalb an den Schulen nicht lediglich als eine von mehreren Möglichkeiten zusammen mit der biblischen Schöpfungsgeschichte gelehrt werden. – Anlaß für die Stellungnahme der 72 Laureaten ist ein Verfahren, das zur Zeit beim obersten Gericht als höchster Berufungsinstanz anhängig ist. Dabei geht es um die Frage, ob ein Gesetz des Bundesstaates Louisiana verfassungsmäßig ist, das den Lehrern vorschreibt, die Evolutionstheorie und die Lehre von der Schöpfung gleichberechtigt nebeneinander darzustellen . . . „Das Unterrichten religiöser Ideen, die fälschlich als Wissenschaft ausgegeben werden, läuft der wissenschaftlichen Erziehung diametral entgegen“, argumentieren die Nobelpreisträger in ihrer Eingabe, „es schafft einen *falschen* (Hervorhebung von mir) Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion, führt unsere Jugend hinsichtlich der Natur wissenschaftlichen Forschens in die Irre und schadet dadurch unserer Fähigkeit, auf die Probleme einer zunehmend technisierten Welt zu antworten“.²⁶ Ein ähnlicher Prozeß wie der vor dem obersten Gericht in Washington ist zur Zeit, wie kurz vorher gemeldet wurde, auch vor dem Bezirksgericht in Greeneville im Bundesstaat Tennessee anhängig. Man darf gespannt sein, wie sich die Richter in beiden Fällen aus der Affäre ziehen.²⁷

Anmerkungen

- 1 Text und Übersetzung der Fragmente nach: Xenophanes, Die Fragmente, hrsg., übers. u. erl. von E. Heitsch, München-Zürich 1983, 36–37. 42–43.
- 2 Übersetzung nach: Die Vorsokratiker. Übers. von W. Capelle, 4. Stuttgart 1953, 54.
- 3 Übersetzung nach: Herodot, Geschichten und Geschichte, übers. von W. Marg, Bd. I, Zürich-München 1973, 151.
- 4 Zu den Vorstellungen, die Herodot von dem Verhältnis der Griechen zu den Pelasgern hatte, vgl. G. Strasburger, Lexikon zur frühgriechischen Geschichte, Zürich--München 1984, 340–341.
- 5 Die folgenden Absätze greifen zum Teil auf, was ich in meinem Aufsatz Antike Theorien über die staatspolitische Notwendigkeit der Götterfurcht, Antike und Abendland 24, 1978, 43–56 auf den Seiten 45–46 ausgeführt habe; vgl. auch W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, 463–465.

- 6 E. Pöhlmann, Sisyphos oder der Tod in Fesseln, in: P. Neukam (Hrsg.), Tradition und Rezeption, München 1984, 7–20 (Dialog Schule – Wissenschaft 18).
- 7 Übersetzung in Anlehnung an: Platon, Gesetze. Übers. u. erl. von O. Apelt, Leipzig 1916, Bd. 2, 399 (Philos. Bibl. 159. 160).
- 8 Die ausführlichste derzeit verfügbare Erörterung der zahlreichen die Theologie Epikurs betreffenden Probleme ist: D. Lemke, Die Theologie Epikurs, München 1973 (Zetemata 57); eine ausgewogene Darstellung dessen, was als einigermaßen gesichert gelten kann, findet man bei A. A. Long, Hellenistic Philosophy, London 1974, 41–49.
- 9 E. Zeller, Die Philosophie der Griechen III 1, ⁵Leipzig 1923, 436.
- 10 P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, ^{2/3}Tübingen 1912, 106.
- 11 Vgl. SVF II 910. 1021. 1062. 1076. III Diog. 33.
- 12 Vgl. M. Pohlenz, Die Stoa, ³Göttingen 1964, Bd. I 87 und Bd. II 51–52.
- 13 Vgl. dazu M. L. West in seinem Kommentar zur *Theogonie* (Oxford 1966) zu V. 886 ff. (S. 401–403).
- 14 Letzte (erneuerungsbedürftige) Ausgabe: Cornutus, *Theologiae Graecae compendium*. Rec. C. Lang, Leipzig 1881.
- 15 Eine ausführlichere Behandlung dieser Thematik findet sich in meinem Anm. 5 zitierten Aufsatz.
- 16 Vgl. K. Reinhardt, Poseidonios, München 1921, 409–411. W. Aly, Strabon von Amaseia, Bonn 1957 (= Strabo, *Geographica* rec. W. Aly Bd. IV) 377.380. Aristoteles, *Metaph.* A 2,982b12–21. *Rhet.* A II,1371a31–34. *Poet.* 4,1448b12–15. 24,1460a17–18.
- 17 Tert., *Ad nat.* II 1,8–15. Augustin., *De civ. Dei* IV 27.31. VI 4–6. G. Lieberg, Die ‚theologia tripertita‘ in Forschung und Bezeugung, in: ANRW I 4, Berlin–New York 1973, 63–115.
- 18 Die Schrift des Kelsos ist nicht erhalten, läßt sich aber aus der Gegenschrift des Origenes vielfach bis in den Wortlaut hinein rekonstruieren, was nach mehreren Vorgängern zuletzt R. Bader in seiner Arbeit *Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ* des Kelsos, Stuttgart 1940 (Tüb. Beitr. 40) unternommen hat. Eine eindringende Analyse der philosophischen Konzeption dieses Werkes findet man bei C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955 (Arbeiten z. Kirchengesch. 30), eine das Wichtigste zusammenfassende Charakterisierung bei H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford 1966, 22–30; vgl. auch O. Gigon, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966, 104–118. Ausgaben des Werkes des Origenes: Origenes, *Gegen Celsus*. Hrsg. von P. Koetschau, Leipzig 1899 (= Origenes, *Werke* Bd. 1 u. 2). Origène, *Contre Celse*. Introd., texte crit., trad. et notes par M. Borret, Paris 1967–76 (*Sources chrétiennes* 132. 136. 147. 150. 227). Deutsche Übersetzung: Origenes, *Acht Bücher gegen Celsus*. Aus dem Griech. übers. von P. Koetschau, München 1926/27 (BKV² 52 und 53). Vgl. auch Origenes, *Contra Celsum*. Transl. with introd. and notes by H. Chadwick, Cambridge 1953, ³1980.
- 19 Vgl. dazu z. B. L. Friedlaender, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, III⁹, Leipzig 1920, 218–219.
- 20 = SVF III 743.
- 21 Zum Text vgl. Bader (s. Anm. 18) 116 Anm. 1 zu c. 48.
- 22 Vgl. *Orphicorum fragmenta*, coll. O. Kern, Berlin 1922, fr. 58 und 59. Nonnus, *Dionys.* 5,563 ff.
- 23 Vgl. *Ilias* I 399–401.
- 24 Vgl. Andresen (s. Anm. 18) 118–145. 167–188.
- 25 Expliziert hat Origenes diese Lehre in den Kapiteln 2 und 3 des 4. Buches seiner Schrift *De principiis*, für die jetzt die folgende zweisprachige Ausgabe vorliegt: Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*. Hrsg., übers., mit krit. und erl. Anm. versehen von H. Görgemanns und H. Karpp. Darmstadt 1976.
- 26 *Süddeutsche Zeitung* vom 20. August 1986 S. 36 unter „Vermischtes“.
- 27 Der Gerichtshof in Washington hat das erwähnte Gesetz des Bundesstaates Louisiana inzwischen für verfassungswidrig erklärt.