

Antike Theorien über die staatspolitische Notwendigkeit der Götterfurcht*

In der antiken Diskussion über Wesen und Bedeutung der Religion begegnen wir mehrfach einer Auffassung von der Funktion der Volksreligion, deren konsequenteste Form man mit den Worten des C. Aurelius Cotta in Ciceros *De natura deorum* folgendermaßen formulieren kann: Manche haben «behauptet, daß der gesamte Glaube an die unsterblichen Götter von weisen Männern im Interesse des Gemeinwesens ersonnen sei, damit diejenigen, die nicht durch die Vernunft zu pflichtgemäßem Handeln veranlaßt werden könnten, durch die Religion dazu geführt würden» (1,118: *dixerunt totam de dis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus rei publicae causa, ut quos ratio non posset eos ad officium religio duceret*).

Von dem erstmaligen Vorkommen und der Geschichte dieser Auffassung soll im folgenden die Rede sein.

Vorgetragen wird sie zuerst in einem Fragment aus dem Drama *Sisyphos*, das in der Überlieferung teils dem Tragiker Euripides, teils dem athenischen Aristokraten Kritias zugeschrieben wird¹. Die Titelfigur Sisyphos entwickelt dort folgende Theorie²: Am Anfang der Menschheitsgeschichte, als Belohnung und Strafe noch unbekannt waren, lebten die Menschen in chaotischem, von Gewalttätigkeit gekennzeichneten Durcheinander. Um diesen Zustand zu beenden, gaben sie sich Gesetze, in denen Strafen für die festgesetzt wurden, die anderen Unrecht tun. Der mit dieser Maßnahme angestrebte Erfolg stellte sich jedoch nur zum Teil ein, denn die Gesetze vermochten nur das für andere erkennbare Unrecht zu verhindern, nicht aber das heimliche. Um diesem Mangel zu begegnen, erfand «ein schlauer und gedankenkluger Mann für die Menschen die Götterfurcht (θεῶν δέος), damit es ein Schreckmittel gebe für die Bösen auch dann, wenn sie im Verborgenen etwas täten oder sprächen oder auch nur dächten. Er führte daher das Göttliche (τὸ θεῖον) ein: «Es gibt einen Gott, der in unvergänglichem Leben prangt, der mit dem Geiste hört und sieht, . . . der alles, was unter den Menschen gesagt wird, hören und alles, was unter ihnen getan wird, sehen kann. Und wenn du heimlich etwas Böses planst, dann wird dies den

* Etwas erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung der Antrittsvorlesung, die ich am 1. Februar 1977 an der Universität Freiburg i. Br. gehalten habe. Für hilfreiche kritische Hinweise danke ich den Herausgebern von *Antike und Abendland* Albrecht Dihle und Ernst A. Schmidt sowie meinem Freund Heiner Stiebeling.

1 Da die Frage der Zuweisung für das Folgende ohne Belang ist, gehe ich hier nicht näher auf sie ein. Es sei nur darauf hingewiesen, daß das Fragment, nachdem es viele Jahrzehnte lang nahezu ausnahmslos Kritias zugeschrieben worden war, jüngst von A. Dihle (*Das Satyrspiel «Sisyphos»*. *Hermes* 105, 1977, 28—42) mit Entschiedenheit für Euripides in Anspruch genommen worden ist.

2 VS 88 B 25 = Snell, *TrGF* I 43 F 19.

Göttern doch nicht verborgen bleiben, denn ihre Einsicht übersteigt menschliches Maß (?)³. Mit diesen Worten führte er die schlaueste⁴ aller Lehren ein, indem er die Wahrheit mit trügerischem Wort verhüllte» (12—26). Als Wohnsitz gab er den von ihm ersonnenen Göttern den Himmel, weil von dort, wie er wußte, den Menschen Schrecken und Nutzen kommen, Schrecken, wenn es donnert und blitzt, Nutzen, wenn die Sonne scheint und es regnet. Auf diese Weise also wurden die Menschen zuerst dazu überredet zu glauben, daß es Götter gebe.

Es ist seit langem erkannt, daß die hier entwickelte Theorie einen Beitrag zu der damals geführten Diskussion über den Ursprung der Religion darstellt, die ihrerseits wiederum in den Rahmen der schon seit längerem geführten Diskussion über Entstehung und Entwicklung der menschlichen Zivilisation und Kultur gehört. Spätestens seit der 2. Hälfte des 6. Jh.s begann sich die Auffassung durchzusetzen, daß die Geschichte der Menschheit nicht ein Prozeß des Verfalls von mythischer Größe zu gegenwärtiger Dürftigkeit sei (wie es z. B. in dem homerischen *οἱ τοὺν βροτοῖ ἐῖσι*⁵ zum Ausdruck kommt) bzw. von der Goldenen zur Eisernen Zeit (wie es Hesiod im Weltaltermythos der *Erga* darstellt⁶), sondern umgekehrt ein Prozeß kontinuierlichen Aufstiegs von primitiven tierhaften Anfängen zur in der Gegenwart erreichten zivilisatorischen und kulturellen Höhe. Ausgesprochen finden wir diese Auffassung zuerst in einem Fragment des Xenophanes. Dort heißt es: «Die Götter haben den Menschen nicht von Anfang an alles enthüllt, sondern erst nach und nach finden sie (*sc.* die Menschen) das Bessere» (VS 21 B 18). Aus dem 5. Jh. ist dann eine ganze Reihe von Texten erhalten, in denen aus unterschiedlicher Perspektive und in unterschiedlicher Absicht beschrieben wird, aus welchen Gründen und in welcher Weise die Menschen sich sukzessive, sei es durch kollektive Leistung, sei es durch die Leistung einzelner «erster Erfinder» (*πρωτοὺ εὐρεταί*), einerseits die einfacheren und komplizierteren manuellen und geistigen Technai zu eigen machten wie Ackerbau und Viehzucht, Häuserbau, Web- und Nähkunst, Sprache, Schrift, Musik, Mathematik, Medizin und Mantik und andererseits die sozialen Technai wie die Fähigkeit, zunächst kleinere, dann größere Gemeinschaften zu bilden, das Gemeinschaftsleben durch Gesetz und Sitte zu regeln und ein geordnetes Zusammenleben zu praktizieren⁷.

Als ein Kulturprodukt, mithin als etwas erst allmählich Gewordenes wurde zur gleichen Zeit auch mehr und mehr die Volksreligion erkannt. Die vorsokratischen Physiologen hatten sich, angeführt von Thales, mit wachsendem Erfolg um den Nachweis bemüht, daß die Naturvorgänge einschließlich solcher außerordentlicher wie Sonnen- und Mondfinsternisse oder Blitz und Donner allesamt auf natürliche Weise erklärbar seien, daß man zu ihrer Erklärung folglich die Götter nicht in Anspruch zu nehmen brauche. Ferner war seit

3 Ich ergänze mit Diels *ἄγαν*.

4 Ich übernehme Naucks Konjektur *κέρδιστον*; vgl. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* III, Cambridge 1969, 243 A. 4.

5 E 304. M 383.449. Y 287; vgl. auch A 272.

6 Hes., *Erga* 106—201.

7 Vgl. bes. Aesch., *Prom.* 436—506. Soph., *Ant.* 332—375. Eur., *Suppl.* 196—218. Protagoras bei Plat., *Prot.* 320c—322d = VS 80 C 1. Demokrit, VS 68 A 171 (Nachtrag zum 2. Band S. 423). B 16.144.154. Hippocr., *vet. med.* 3; s. ferner die Reflexe vorsokratischer Gedanken bei Diod. 1,8 = VS 68 B 5,1.

Xenophanes die geographische und ethnische Bedingtheit sowie die sachliche Unangemessenheit der verbreiteten Gottesvorstellungen immer deutlicher geworden. Unter aufgeklärten Geistern war daher anerkannt, daß die Volksreligion zumindest zu erheblichen Teilen eine menschliche Schöpfung sei. Manche gingen sogar noch weiter. Sie dehnten ihre Kritik und ihre Zweifel über die Vorstellungen von den Göttern und deren Wirken hinaus auf die Götter bzw. das Göttliche selbst aus. Protagoras erklärte sich außerstande, die Frage zu beantworten, ob es Götter gebe oder nicht und wie sie gegebenenfalls beschaffen seien (VS 80 B 4), und möglicherweise gab es auch damals schon — wie dann nachweislich im 4. Jh.⁸ — den einen oder anderen, der die Existenz von Göttern grundsätzlich abstritt.

Wenn man so zu der Auffassung gelangte, daß die verbreiteten Vorstellungen von den Göttern und ihrem Wirken zum größten Teil oder auch ganz Menschenwerk seien, mußte man sich natürlich die Frage stellen, wie es denn wohl zu diesen Vorstellungen gekommen sei.

Aus der 2. Hälfte des 5. Jh.s kennen wir außer der im *Sisyphos*fragment vorliegenden Erklärung drei weitere, von denen zwei hier erwähnt werden müssen⁹. Nach einer der beiden für Demokrit bezeugten Erklärungen¹⁰ 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 Urheber¹¹. Aus einem verwandten Kontext scheint das Fragment B 30 zu stammen, das folgendermaßen lautet: «Einige wenige der weisen Männer erhoben die Hände zu dem Ort, den wir Griechen jetzt <Luft> nennen, und sprachen: Alles beredet Zeus mit sich und alles weiß er und gibt er und nimmt er und König ist er über alles.» Man kann sich die Verbindung dieses Zeugnisses mit der zuvor genannten Religionsentstehungstheorie am besten so vorstellen, daß Demokrit annahm, einige Weise der Vorzeit hätten den noch unbestimmten Götterglauben ihrer Zeitgenossen in die geregelten Bahnen eines Kultes gelenkt. Eine andere Erklärung gab der Sophist Prodikos von Keos. Er nahm an, daß die Menschen auf einer ersten ganz frühen Stufe 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 hätten¹². Auf einer späteren Stufe nach der Erfindung der einzelnen Technai hätten sie dann

8 Vgl. Plat., *Legg.* X 885bc. 888c. XII 948c. Dihle (s. A. 1) 32—33.40 mit A. 25.

9 Vgl. dazu zuletzt A. Henrichs, *Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion.* *HS:ClPh* 79, 1975, 93—123.

10 Die andere Demokrit zugeschriebene Erklärung (VS 68 A 74.77.79. B 166), die eine Fülle von bis heute nicht völlig gelösten Problemen bietet, kann hier außer Betracht bleiben.

11 Die VS 68 A 75 abgedruckten Texte aus Sextus Empiricus und Philodem müssen zusammengenommen werden; das zum Vergleich hinzugefügte Lukrezzitat sollte besser schon mit Vers 1183 beginnen. Vgl. außer Henrichs (s. A. 9) 103—104 E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig 1913, 397—399.

12 Eine solche Erklärung wurde dadurch nahegelegt, daß es in der Dichtersprache seit Homer etwas ganz Gewöhnliches war, wenn die Götternamen metonymisch gebraucht wurden, wofür man als Beispiel gerne den *Ilias*vers B 426 anführt, in dem es heißt, daß die Griechen «die Eingeweide (sc. der geschlachteten

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 angesehen¹³.

Es ist seit längerem erkannt, daß in der im *Sisyphos*fragment entwickelten Theorie Grundgedanken der beiden gerade referierten Religionsentstehungstheorien des Demokrit und des Prodikos aufgegriffen und miteinander kombiniert sind: Auch im *Sisyphos*fragment spielen die Furcht vor außergewöhnlichen Himmelserscheinungen und der Nutzen lebensnotwendiger Naturgegenstände eine entscheidende Rolle¹⁴. Ferner tauchen in der Person des Religionserfinders die weisen Männer Demokrits wieder auf, die ihrerseits zu jenen «ersten Erfindern» gehören, von denen schon die Rede war. Das eigentlich Wichtige und zugleich Neuartige und Zukunftsträchtige der Theorie ist damit jedoch noch nicht in den Blick gekommen. Es liegt in der erstmals offen ausgesprochenen Einschätzung der Religion als eines Mittels der Politik.

Auch sie beruht natürlich auf bestimmten historischen Voraussetzungen. Drei davon scheinen mir von besonderer Bedeutung zu sein.

Eine erste wichtige Voraussetzung ist die Tatsache, daß die Religion über lange Zeit hin sowohl im öffentlichen als auch im privaten Bereich tatsächlich eine Stabilisierung bewirkt hatte, die über die durch die Gesetze bewirkte Stabilisierung hinausging: Im öffentlichen Bereich hatten der allen gemeinsame Glaube an dieselben Götter, die gemeinsame Herleitung von denselben mythischen Vorfahren und der gemeinsame Kult die Polis insgesamt und ihre Untergliederungen (Phylen, Deme, Phratrien) zusammengebunden und zu Einheiten gemacht, in denen man sich gegenseitig füreinander verantwortlich fühlte; und im privaten Bereich hatte die Überzeugung, daß die Götter der Gerechtigkeit letztlich immer zum Sieg verhelfen würden¹⁵, daß auf Unrechtun letztlich doch immer Strafe und auf rechtes Tun letztlich doch immer Belohnung folgen werde, einen ständigen zusätzlichen Anreiz zu rechtem Handeln gegeben.

Eine zweite wichtige Voraussetzung ist die folgende: Schon immer hatte es Einzelne und Gruppen gegeben, die sich den starken Einfluß, den der Glaube an die Götter und ihr Walten auf die Menschen oder zumindest auf die Mehrzahl der Menschen ausübte, für politische Zwecke zunutze machten. Ein weites Feld für Manipulationen dieser Art bot jener Bereich, in dem Religion und Geschichte untrennbar miteinander vermenget waren, der Bereich des Mythos. Da allgemein der Grundsatz galt, ein Gebiet gehöre rechtmäßig

Opfertiere) aufspießten und über Hephaistos hielten (σπλάγχνα δ' ἄρ' ἀμείραντες ὑπείροχον Ἡφαίστιο).

13 VS 84 B 5, wo die Stelle Min. Fel., Oct. 21,2 hätte ausgeschrieben werden sollen und Pap. Herc. 1428 fr. 19 (abgedruckt bei Henrichs — S. A. 9—107) hinzugefügt werden muß.

14 Vgl. Vers 29—30 φόβους und δνήσεις.

15 Vgl. das solonische πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη (fr. 1,8; vgl. 1,28.31. 3,16.28) und das aischyleische δρᾶσαντι παθεῖν (*Choeph.* 313; vgl. *Agam.* 1564).

dem, dessen Väter und Vorväter es bewohnt hatten, war es seit alters ein verbreitetes Verfahren, unrechtmäßigen territorialen Ansprüchen dadurch den Anschein der Rechtmäßigkeit zu geben, daß man die eponymen Heroen des betreffenden Gebietes samt ihren Kulten für sich vereinnahmte und in die eigene Genealogie einfügte oder einfach neue Heroen erfand¹⁶. Ein besonders dreister Fall religiöser Manipulation wird von Peisistratos berichtet: Nachdem er aus der Herrschaft vertrieben worden war, soll er, um seine Rückkehr nach Athen und an die Macht zu bewerkstelligen, einen leibhaftigen Auftritt der Göttin Athene inszeniert haben. Er ließ einer besonders schönen und stattlichen Frau eine Kriegsrüstung anlegen und befahl ihr sodann, auf einen Wagen zu steigen und in die Stadt Einzug zu halten. Herolde, die ihr vorausgeschickt wurden, verkündeten, die Göttin Athene ziehe in die Stadt ein, um den von ihr besonders geliebten Peisistratos zurückzuleiten. Die Athener fielen auf diesen Schwindel herein, und so gelangte Peisistratos erneut an die Macht¹⁷. Viel herummanipuliert wurde auch mit und an Orakeln und Götterzeichen. Der spartanische König Kleomenes brachte z. B. im Jahre 491 seinen Mitkönig Demarat, mit dem er aufs äußerste verfeindet war, dadurch um seine Königswürde, daß er die Oberpriesterin des delphischen Heiligtums durch einen Mittelsmann überredete, in einem Orakelspruch die königliche Abstammung Demarats zu bestreiten¹⁸. Eine gern geübte Praxis war es ferner, schwer durchsetzbare politische Maßnahmen als göttliche Weisungen auszugeben. So scheint — um auch hier ein Beispiel zu nennen — das berühmte Orakel von der «hölzernen Mauer», mit dem es Themistokles vor der Schlacht bei Salamis gelang, die Evakuierung Athens zu erzwingen, nicht ohne sein kräftiges Zutun zustande gekommen zu sein, sei es daß er die Priester in Delphi überzeugt hatte, daß seine Pläne tatsächlich die Möglichkeit einer Rettung mit sich brächten, und sie dies auf vorsichtige Weise in die Formulierung des Orakels eingehen ließen, sei es daß er den Orakelspruch durch Einflußnahme weitgehend mitformuliert hatte¹⁹.

Eine dritte wichtige Voraussetzung stellt schließlich die damals geführte Diskussion über ein Problem dar, das Werner Jaeger das «Zeugenproblem» genannt hat²⁰. Dieses Problem ist Teil der berühmten Nomos-Physis-Kontroverse, die sich mit dem Aufkommen der Einsicht herausbildete, daß Gesetz, Sitte und Religion nicht etwas Naturgegebenes, also φύσει, sondern etwas von Menschen Gemachtes, also νόμῳ, seien, und in deren Hintergrund die damals erstmalig mit voller Schärfe gestellte Frage stand, wieweit der Mensch

16 Beispiele bei M. P. Nilsson, *Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece*. Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen 8° I, Lund 1951, 49—80.

17 Selbst wenn diese Geschichte, wie manche Historiker (z. B. F. Schachermeyr, Art. Peisistratos 3, *RE* XIX, 1937, 163; dagegen z. B. H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, München 1967, I 49. II 545) annehmen, eine unhistorische Legende sein sollte, so bliebe als hinreichend bezeichnendes Faktum immer noch dies, daß Herodot sie ohne weiteres für möglich hielt (1,60,3—5). Zwar zeigt er sich über die Naivität der damaligen Athener verwundert, die Historizität der Geschichte zu bezweifeln sah er jedoch offenkundig ebensowenig Anlaß wie später Aristoteles (*Ath. pol.* 14,4).

18 Hdt. 6,66; vgl. H. W. Parke—D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, Oxford 1956, II 38 Nr. 87; vgl. dazu I 161.

19 Hdt. 7,141; Parke—Wormell (s. A. 18) II 41—42 Nr. 95; vgl. dazu I 169—171.

20 W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, 211—213; vgl. schon früher *Paideia* I, Berlin—Leipzig 1933, 414—418. II, 1944, 276—277.

die durch den Nomos verfügten Einschränkungen hinzunehmen habe und wie weit er seiner Natur folgen und sich gegen den Nomos auflehnen dürfe und müsse. Den Vorrang des Nomos betonten in dieser Kontroverse, angeführt von Protagoras, alle die, die in der Erschaffung von Gesetz und Sitte den letzten und wichtigsten Schritt auf dem Wege zu einem zivilisierten Dasein sahen, den die Menschen nicht rückgängig machen könnten, ohne erneut auf eine niedrigere Stufe zurückzusinken. Da sie überzeugt waren, daß dies niemand ernsthaft wünschen könne, stand für sie fest, daß das Vorhandensein und die strikte Einhaltung des Nomos letztlich in jedermanns Interesse liegen müßten. Die Fürsprecher der Physis entgegneten, dies sei keineswegs der Fall. Es sei vielmehr offenkundig, daß, was Gesetz und Sitte von einem forderten, nur zu oft mit den eigenen Wünschen und Interessen keineswegs übereinstimme, ja ihnen häufig geradezu entgegengesetzt sei, weshalb der Nomos denn auch immer wieder als eine Fessel empfunden werde, die die eigenen Wünsche und Bedürfnisse vergewaltige. Im Hinblick auf dieses Dilemma stellt nun der Sophist Antiphon, einer der Fürsprecher der Physis, folgende Überlegung an: Am zweckmäßigsten sei es, wenn man in der Gegenwart von Zeugen den Geboten der Polis folge, solange man jedoch allein und unbeobachtet sei, denen der Natur. Und er begründet dies damit, daß ein solches Verhalten am meisten Lust und am wenigsten Unlust mit sich bringe. Gegen die Gebote der Polis zu verstoßen, sei nämlich nur dann mit Schaden und Unlust verbunden, wenn man dabei beobachtet werde und auf diese Weise Strafe und Schande auf sich ziehe; gegen die Gebote der Natur zu verstoßen, führe dagegen, weil sich ihnen prinzipiell niemand entziehen könne, zwangsläufig immer zu Schaden und Unlust (etwa wenn man, um ein simples Beispiel zu nennen, nichts oder zu wenig ißt)²¹.

Der Gedanke, daß es für das Verhalten gegenüber den Forderungen des Nomos ausschlaggebend sei, ob man von anderen beobachtet werde und deshalb Bestrafung befürchten müsse oder nicht, erscheint auch im *Sisyphos*-Fragment an zentraler Stelle. Nur ist der Blickwinkel hier ein ganz anderer: In der Möglichkeit, unentdeckt zu bleiben, wird hier nicht wie bei Antiphon etwas für den Einzelnen Vorteilhaftes gesehen, sondern etwas für die Gesamtheit außerordentlich Nachteiliges. Der Grund für diese Veränderung des Blickwinkels liegt auf der Hand: Der Urheber der im *Sisyphos*-Fragment entwickelten Theorie steht anders als Antiphon nicht auf der Seite derer, die der Physis, sondern auf der Seite derer, die dem Nomos das Wort reden, ja er ist von den uns bekannten Verfechtern dieser Position der extremste. Das zeigt sich gerade an seiner Haltung zum Zeugenproblem auf deutlichste. Wie Protagoras ist auch er überzeugt, daß strikter Gehorsam gegenüber dem Nomos unerlässlich sei. Trotzdem besteht zwischen beiden ein fundamentaler Unterschied. Protagoras geht davon aus, daß bis auf ganz vereinzelte Ausnahmen, die die Gemeinschaft «wie eine Krankheit der Polis» ausmerzen müsse (Plat., *Prot.* 322d4—5), alle die πολιτικὴ τέχνη lernen könnten und müßten, daß mithin jeder zu der Einsicht gelangen könne, daß es nicht nur für die Allgemeinheit, sondern auch für ihn selbst das Zuträglichste sei, sich dem Nomos, dem gesetzten oder vereinbarten Recht, zu fügen. Dem *Sisyphos*-Fragment

21 VS 87 B 44 A col. 1—5; die Fragmente aus Antiphons Ἀλήθεια sind zuletzt ausführlich behandelt worden von C. Moulton, Antiphon the Sophist, On Truth. *TAPhA* 103, 1972, 329—366.

liegt genau die entgegengesetzte Auffassung zugrunde, nämlich die, daß die Mehrzahl der Menschen dies von sich aus nie werde lernen können, und daß daher die wenigen zur Einsicht Befähigten Wege ersinnen müßten, auf denen sie die Menge in deren eigenem Interesse zur strikten Einhaltung der Gesetze zwingen. Das Mittel, mit dem dies einst in der Frühzeit der Menschheit erreicht wurde, ist — so die in dem Fragment entwickelte Theorie — die Religion: Die Tatsache, daß sich durch die Strafandrohung der Gesetze nur das für andere sichtbare Unrecht tun verhindern ließ, nicht aber das heimliche, zwang dazu, eine Instanz zu finden bzw., da es sie nach der dem Fragment zugrundeliegenden atheistischen Weltansicht in Wirklichkeit nicht gibt, zu erfinden, die auch das heimliche Unrecht tun sieht und ahndet. Zu diesem Zweck griff man auf die Beobachtung zurück, daß die breite Menge einerseits eine elementare Angst vor außerordentlichen Naturerscheinungen wie Donner und Blitz hatte und sich andererseits in elementarer Weise abhängig wußte von lebenswichtigen Naturerscheinungen wie Sonne und Regen. Wollte man auch das heimliche Unrecht tun verhindern, so brauchte man nichts anderes zu tun, als die Menge glauben zu machen, daß ein — in Wirklichkeit nicht vorhandener — Zusammenhang zwischen dem heimlichen Denken und Handeln der Menschen und eben diesen Naturerscheinungen bestehe, ein Zusammenhang von der Art, daß es allgegenwärtige und allmächtige Wesen gebe, die alles, auch das heimlich Getane und Gedachte registrierten und die die gefürchteten Naturerscheinungen als Strafe für heimliches Unrecht tun und die erwünschten als Belohnung für rechtes Denken und Handeln geschehen ließen. Die auf diese Weise künstlich geschaffenen alles überwachenden Polizisten und Richter sind die Götter.

Ich lasse hier die beiden von den Interpreten durchaus unterschiedlich beantworteten²² Fragen beiseite, ob der Verfasser des *Sisyphos*fragmentes — mag dies nun Euripides oder Kritias sein — 1. die in dem Fragment entwickelte Theorie selbst erfunden oder ob er sie aus der zeitgenössischen Diskussion übernommen hat und ob er 2. durch den Mund der Dramenperson seine eigene, auf diese Weise entschärfte Meinung über die Entstehung der Religion ausgesprochen oder ob er nur einer Dramenperson eine damals vorgetragene Ansicht in den Mund gelegt hat, und wende mich gleich der weiteren Geschichte der im *Sisyphos*fragment erstmals greifbaren Auffassung vom Wesen der Volksreligion zu.

Wer die Frage nach den Gründen für die Entstehung des Götterglaubens in der Weise beantwortete, wie es im *Sisyphos*fragment geschieht, mußte natürlich auf die andere Frage gefaßt sein, warum es diesen Götterglauben nach wie vor gebe bzw. warum weiterhin an ihm festgehalten werde. Sie wird im *Sisyphos*fragment nicht beantwortet, und wir wissen nicht, ob der Urheber der in ihm entwickelten Religionsentstehungstheorie, wer immer dies gewesen sein mag, überhaupt je eine Antwort auf sie gegeben hat. Falls er dies aber getan hat, kann sie schwerlich anders als so gelautet haben: Die einst erfundenen Götter und der Glaube an sie sind nach wie vor erforderlich und werden auch in Zukunft erforderlich bleiben, weil ohne sie das einmal erreichte moralische Niveau alsbald wieder verlorengehe. Die Vermutung, daß er in eben dieser Weise geantwortet haben würde, stützt

²² Vgl. die Zusammenstellung bei M. Untersteiner, *I sofisti*, Mailand 1949, ²1967, 406 A. 90 (englische Übersetzung *The Sophists*, Oxford 1954, 347 A. 90) und zuletzt Dihle (s. A. 1) 38—40.

sich auf zweierlei: zum einen darauf, daß eine solche Antwort in der Konsequenz der im *Sisyphos*-fragment entwickelten Religionsentstehungstheorie liegt, und zum anderen darauf, daß dies die Antwort ist, die in der Folgezeit in ähnlichem Zusammenhang tatsächlich gegeben zu werden pflegte. Zwar scheint die Religion in der Antike nie mehr mit einer solchen Einseitigkeit wie im *Sisyphos*-fragment ausschließlich als Mittel zur Besserung der allgemeinen Moral angesehen worden zu sein; in der gemilderten Form indessen, daß bestimmte, sachlich nicht gerechtfertigte religiöse Vorstellungen erfunden oder bewußt beibehalten worden seien und, was als zweites vielfach hinzukommt, bewahrt werden müßten, weil sich ohne sie die allgemeine Moral nicht aufrecht erhalten lasse, scheinen Gedanken dieser Art schon wenig später zum verbreiteten Bestand staats-theoretischer Überlegungen gehört zu haben.

Isokrates spricht um 385 im *Busiris* (XI 24—27) von den überragenden Verdiensten derer, die den Menschen der Vorzeit die Furcht vor göttlicher Strafe eingeflößt hätten. Ihnen sei es zu verdanken, wenn die Menschen nicht völlig wie die Tiere miteinander umgingen. Das Beispiel der Ägypter zeige, wieviel sich auf diese Weise erreichen lasse: Ihr mythischer König Busiris habe einst durch Gesetz von ihnen die göttliche Verehrung bestimmter bei den Griechen durchaus verachteter Tiere gefordert²³, nicht weil er sich über deren wirkliches Vermögen im Unklaren gewesen sei, sondern um auf diese Weise das Volk an strengen Gehorsam zu gewöhnen. Infolgedessen seien Frömmigkeit und Gottesfurcht bei ihnen so ausgeprägt, daß niemand meine, ein Vergehen könne möglicherweise verborgen bleiben oder die Strafe dafür könne vielleicht erst seine Kinder treffen, sondern alle überzeugt seien, daß die Strafe dem Vergehen auf dem Fuße folge. Meineidigkeit sei deshalb bei ihnen etwas völlig Unbekanntes. Und Aristoteles bemerkt in der *Metaphysik* einmal nebenher von den anthropomorphen und theriomorphen Anschauungen der Volksreligion (A 8, 1074b3—5), sie seien einst zu der die Wahrheit erahnenden Vorstellung von den Gestirnen als Göttern hinzugefügt worden «zur Überredung der Menge und wegen ihrer Brauchbarkeit im Hinblick auf die Anwendung der Gesetze und den allgemeinen Nutzen» (πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν).

Bemerkenswert ist die Stellung Platons, der Theorien von der Art der im *Sisyphos*-fragment entwickelten als Theologe aufs schärfste ablehnt, ihnen als Staatstheoretiker aber merkwürdig nahe steht.

Im 10. Buch der *Nomoi* erwähnt er als eine von drei verbreiteten Irrlehren über die Götter die, daß «die Götter nicht von Natur, sondern aufgrund bestimmter Gesetze seien (θεοὺς . . . εἶναι . . . φαίνονται οὗτοι . . . οὐ φύσει ἀλλὰ τισιν νόμοις) und daß sie von Ort zu Ort verschieden seien, je nachdem man sich bei der Gesetzgebung geeinigt habe» (889e3—5) — also die im *Sisyphos*-fragment entwickelte Theorie in verallgemeinerter Form. Diese Auffassung — so Platon weiter — gehe Hand in Hand mit einer Relativierung der moralischen Werte und führe zu Ansichten wie der: Recht sei, was der Stärkere durchsetze. Die

²³ Zum Tierkult der Ägypter vgl. das von Pease zu Cic., *ND* 1,43 gesammelte Material (*M. Tulli Cicero- nis De natura deorum libri III*, ed. A. S. Pease, Cambridge Mass. 1955/58, Repr. Darmstadt 1968, I 289—291).

Folge sei, daß die Jugend den vom Gesetz vorgeschriebenen Götterglauben in Frage stelle und sich Auflehnung gegen die bestehende Ordnung ausbreite, da jeder meine, er müsse ein solches Leben führen, wie es als das naturgemäße hingestellt werde, er müsse also über andere herrschen, nicht aber, wie es das Gesetz fordere, anderen untergeordnet sein (889e—890a).

Auffassungen dieser Art müssen nach Platons Meinung aufs schärfste bekämpft werden. Das geschieht, wie er glaubt, am besten und am überzeugendsten, indem man den strengen philosophischen Beweis führt, daß sie sachlich falsch sind. Ebendies tut er denn auch im 10. Buch der *Nomoi* (891b—899c). Auf so anspruchsvolle Weise kann man nun aber natürlich nur sehr wenige vom falschen zum richtigen Götterglauben bekehren. Was aber geschieht mit denen, denen die Einsicht in die Existenz und das wahre Wesen der Götter versagt ist, die die Wahrheit nicht zu erkennen vermögen? Für sie muß an die Stelle des fehlenden eigenen Wissens die vom Gesetz vorgeschriebene Religion treten, denn ohne einen allgemein gültigen und als gültig anerkannten Götterglauben ist nach Platons schon erwähnter Auffassung eine Relativierung der Werte und ein Verfall der Sitten unausweichlich. Der Götterglaube bildet also das Fundament der allgemeinen Moral. Daher auch die außerordentliche, ja erschreckende Strenge der von Platon in den *Nomoi* formulierten «Gesetze gegen die Gottlosigkeit» (νόμοι περὶ ἀσεβείας), die auch für im übrigen völlig untadelige Leute, wenn ihre Ansicht über die Götter von der in der Polis vorgeschriebenen Ansicht abweicht, folgende Bestrafung vorsieht: Zunächst soll während einer fünfjährigen Erziehungshaft verursacht werden, sie zum vorgeschriebenen Götterglauben zu bekehren. Halten sie auch nach dieser Zeit noch an ihrer ursprünglichen Ansicht fest, so sollen sie hingerichtet werden (X 908b—909a).

Erinnert schon dieser Versuch, die allgemeine Moral durch einen verbindlich vorgeschriebenen Götterglauben zu sichern, stark an Theorien wie die des *Sisyphos*fragmentes, so gilt dies in noch stärkerem Maße für die berühmt-berüchtigte Theorie vom γενναῖον ψεῦδος²⁴.

Im 2. Buch der *Politeia* (382a—c) unterscheidet Platon zwei Arten von Täuschung bzw. Lüge (ψεῦδος), nämlich 1. diejenige Täuschung, die er mit einem Oxymoron als die «wahre Täuschung» (τὸ ὡς ἀληθῶς ψεῦδος, 382a4; vgl. b8. c3) bezeichnet und die darin besteht, daß man sich über die Wahrheit im Irrtum befindet; und 2. die «verbale Täuschung» (τὸ ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος, 382b9. c6), die darin besteht, daß man, selbst ein Wissender, andere aus bestimmten Gründen täuscht. Von diesen beiden Arten der Täuschung ist die erste bei den Menschen durchgehend verhaßt: Niemand möchte sich hinsichtlich der Wahrheit im Irrtum befinden. Die zweite ist zwar an sich auch etwas Ungutes und damit grundsätzlich zu Verabscheuendes, doch gibt es Fälle, in denen sie zu billigen, ja sogar zu fordern ist, da durch sie Schlimmes verhindert und Gutes bewirkt werden kann.

Ein solcher Fall ist der Gebrauch von Täuschungen seitens der Regierenden zum Wohle der Allgemeinheit. Platon erläutert dies wie so oft mit Hilfe einer Analogie: Wie man im privaten Bereich gemütskranken Freunden gegenüber bisweilen «gleichsam als Medika-

24 Dieser Terminus ist abgeleitet aus Plat., *Rep.* III 414b9—c1.

ment» (ὡς φάρμακον, 382c10; vgl. III 389b4. V 459d1) Täuschungen anwenden muß, um sie zu ihrem eigenen Wohl und zu dem der anderen daran zu hindern, Unheil anzurichten, so muß man sich auch im öffentlichen Bereich der Menge gegenüber bisweilen im Interesse der Allgemeinheit (ἐπ' ὠφελίᾳ τῆς πόλεως, III 389b8; vgl. V 459c9) der Täuschung bedienen. Doch ist dabei folgendes unbedingt zu beachten (III 389bc): Medikamente gehören allein in die Hände der Sachverständigen, auf keinen Fall in die von Laien. Für den Bereich des Körpers sind dies die Ärzte, für den Bereich des Sozialkörpers, der Polis, sind es die, die gelernt haben, wie die Polis und ihre Bürger strukturiert sind und was für sie das Beste ist, d. h. nach der in der *Politeia* entwickelten Lehre die Regenten und letztlich die Philosophen-Könige. Nur sie dürfen von derartigen Täuschungen zum Nutzen der Polis und der in ihr Zusammengefaßten Gebrauch machen, sonst niemand.

In der *Politeia* finden sich zwei berühmte Beispiele für die Anwendung derartiger Täuschungen. 1. Um sicherzustellen, daß jeder Bürger freiwillig und ohne Aufbegehren bereit ist, in demjenigen Stand zu bleiben, in den er aufgrund seiner Veranlagung und Erziehung gehört und in dem er daher sein Bestes leisten kann, sollen die Bürger dazu gebracht werden, einen Mythos zu glauben, der besagt, daß jedem von ihnen bei seiner Geburt von Gott entweder Gold oder Silber oder Bronze oder Eisen unsichtbar beigemischt und dadurch seine Zugehörigkeit zu einem der drei Stände — dem der Regenten, dem der Wächter oder dem der Handwerker — unabänderlich vorherbestimmt sei. Zusätzlich soll ein Orakel des Inhalts fingiert und propagiert werden, daß die Polis zugrunde gehen werde, sobald ein Bürger mit bronzener oder eiserner Beimischung in den Stand der Wächter gelangt sei und die Funktionen eines Wächters übernommen habe (III 415a—c). 2. Damit ein möglichst qualifizierter Nachwuchs entsteht, müssen — nach Platons Vorstellungen von den Gesetzen der Vererbung — die hervorragendsten Bürger beiderlei Geschlechts in ihren besten Jahren so häufig wie möglich miteinander Kinder zeugen, die schlechteren dagegen so selten wie möglich. Daß dies geschieht, soll vor allem dadurch bewerkstelligt werden, daß an den festgesetzten Hochzeitsterminen durch ein manipuliertes Losverfahren die jeweils Besten einander zugeführt werden, die Schlechteren dagegen leer ausgehen. Durch diesen Losbetrug soll gewährleistet werden, daß die zu kurz Gekommenen ihr Mißgeschick nicht — wie in Wirklichkeit der Fall — der bewußten Planung der Regenten, sondern ihrem Losglück oder besser Lospech anlasten und sich daher nicht persönlich zurückgesetzt fühlen und zu einer Quelle der Unzufriedenheit und des Aufruhrs werden (V 459c—460a).

In sozusagen lupenreiner Form vertritt die hier diskutierte Auffassung von Wesen und Bedeutung der Volksreligion Polybios. Daß Lykurg sich bei seiner Gesetzgebung auf Weissagen der Pythia und der ältere Scipio sich bei schwerwiegenden Entschlüssen seinen Soldaten gegenüber auf Träume und göttliche Stimmen berief, erklärt er im 10. Buch seines Geschichtswerkes gleichermaßen damit, daß man die Menge auf diese Weise am besten dazu bringen könne, Außergewöhnliches zu akzeptieren und sich auf gefährliche Wagnisse einzulassen (10,2,8—13). Vor allem aber ist in diesem Zusammenhang die bekannte Einschätzung zu nennen, die er im 6. Buch der römischen Religion zuteil werden läßt. Unter den Gründen, die dazu führten, daß sich die römische Staatsordnung und das römische

Staatswesen als allen anderen überlegen erwiesen, nennt er dort als einen der wichtigsten den folgenden: «Der größte Vorzug des römischen Gemeinwesens scheint mir in der Auffassung von den Göttern zu liegen, und was bei anderen Menschen getadelt wird, ebendies scheint mir den Bestand des römischen Staates zu sichern, ich meine die abergläubische Furcht vor den Göttern (δεισιδαιμονία). Diese Dinge spielen bei ihnen im privaten wie im öffentlichen Leben eine dermaßen dominierende Rolle, daß eine Steigerung undenkbar ist. Vielen wird das vermutlich seltsam vorkommen. Mir aber scheinen sie dies um der Menge willen getan zu haben. Wäre es nämlich möglich, ein Staatswesen zu bilden, das nur aus Weisen besteht, so wäre ein derartiges Vorgehen vielleicht nicht nötig. Da aber jede Menge unbeständig und voll von gesetzwidrigen Wünschen, unvernünftigem Zorn und gewalttätiger Leidenschaft ist, bleibt nichts anderes übrig, als die Massen durch bestimmte Ängste und durch Schauergeschichten solcher Art zu disziplinieren. Deshalb scheinen mir die Alten die Vorstellungen von den Göttern und den Glauben an die Vorgänge im Hades nicht ohne Bedacht und aufs Geratewohl unter die Menschen gebracht zu haben. Viel eher scheinen mir umgekehrt die Menschen heutzutage diese Dinge ohne Bedacht und Überlegung zu beseitigen.» Zum Beweis für die Wirksamkeit derartiger tief verankerter Götterfurcht weist Polybios — ähnlich wie Isokrates mit Bezug auf die Ägypter (s. S. 50) — darauf hin, daß Meineidigkeit und Bestechlichkeit bei den Römern anders als bei den Griechen so gut wie unbekannt seien (6,56,6—12).

Die hier ausgesprochene Einschätzung der römischen Religiosität ist die eines auf dem Boden der hellenistischen Philosophie stehenden Griechen — der Unterschied zwischen der dem Verfasser geläufigen rationalistischen Einstellung der Griechen gegenüber religiösen Fragen und der, wenn man so sagen darf, naiven Frömmigkeit der Römer ist ja ausdrücklich hervorgehoben. Nur wenig später werden jedoch in der Lehre von der *theologia civilis* verwandte Gedanken auch auf römischer Seite vernehmlich. Der Pontifex Quintus Mucius Scaevola (Konsul im Jahre 95) und nach ihm Varro in seinen im Jahre 47 veröffentlichten *Antiquitates rerum divinarum* vertraten Augustin zufolge die Auffassung, daß es drei Arten der Theologie, d. h. drei Arten von Götterlehren gebe, nämlich die der Dichter, das *genus mythicon*, die der Philosophen, das *genus physicon*, und die im Staate gültige Götterlehre, das *genus civile*. Diese sind nach Varro vom Gesichtspunkt ihres politischen Nutzens her folgendermaßen einzuschätzen: Was die Dichter von den Göttern erzählen, ist wegen der zahlreichen ungereimten und moralisch höchst anfechtbaren Fabeleien auf das entschiedenste abzulehnen. Die Spekulationen der Philosophen sind zwar von der Sache her gesehen die einzige akzeptable Art der Theologie, sie sind jedoch nur etwas für Eingeweihte, für die Menge sind sie unverständlich und irritierend. Für sie ist allein die vom Staat festgesetzte Götterlehre geeignet, auch wenn vom Standpunkt der Wahrheit vieles an ihr anfechtbar, ja eindeutig falsch ist; gibt es in diesem Bereich doch mancherlei Wahrheiten, die die Menge besser nicht kennt, und Lügen, die sie besser für Wahrheiten hält (Augustin., *Civ. Dei* 4,27.31. 6,4—6)²⁵.

25 Vgl. jetzt B. Cardauns, *M. Terentius Varro, Antiquitates rerum divinarum*. Abh. Akad. Mainz, Wiesbaden 1976, I 18—21 (fr. 6—13). II 139—145 (Kommentar dazu).

Die Differenz zwischen dem *genus physicon* und dem *genus civile* der Götterlehre bildet auch den Hintergrund für manches, was wir bei Cicero zum Thema Religion lesen. Hier liegt z. B. die Erklärung für die nicht selten mit Befremden konstatierte Diskrepanz zwischen den beiden divergierenden Beurteilungen, die Cicero in den Schriften *De legibus* und *De divinatione* der Institution der Vogelschau zuteil werden läßt. In *De legibus* betrachtet er es als erwiesen, daß es sich bei der Vogelschau um eine Form echter Prophetie handelt (2,32—33). Demgemäß formuliert er die gesetzliche Bestimmung, daß einem Spruch des Augurs nicht zu folgen, ein Kapitalverbrechen sein soll (2,21) — eine Vorschrift, die in ihrer Strenge an Platons *Nomoi* erinnert (vgl. S. 51). In *De divinatione* führt er dagegen den Beweis, daß es sich bei der Vogelschau keineswegs um eine Form echter Prophetie handle, und dies, obwohl er selbst dem Collegium der Auguren angehörte²⁶. Die Brücke zwischen den beiden gegensätzlichen Beurteilungen baut er indessen in *De divinatione* selbst, indem er darauf hinweist, daß man bei der Vogelschau ebenso wie bei manchem anderen im Bereich der Religion die Frage nach der sachlichen Berechtigung von der nach der politischen Zweckmäßigkeit säuberlich trennen müsse (vgl. 2,28.43.70.74.75.148).

Es ließen sich noch eine ganze Reihe weiterer in diesem Zusammenhang relevanter Texte anführen²⁷. Der Rundblick soll indessen hiermit beendet sein, und es sollen noch einige Überlegungen zu Struktur und Absicht der hier behandelten Auffassung von Wesen und Funktion der Volksreligion angeschlossen werden.

Alle im Vorangehenden behandelten Texte haben dieselbe gedankliche Grundstruktur. Alle gehen von den gleichen drei Faktoren aus: Da ist 1. die Menge der Menschen, die nicht in der Lage ist, ein geordnetes und zivilisiertes Zusammenleben, wie es im Interesse aller liegt, aus eigener Einsicht und Kraft zu praktizieren. Da ist 2. der sich aus der Menge heraushebende Einzelne bzw. die sich aus der Menge heraushebende kleine Gruppe derer, die wissen, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit ein solches geordnetes und zivilisiertes Zusammenleben aller zustande kommen kann und wie diese Voraussetzungen geschaffen werden können und müssen. Und da ist schließlich 3. die Volksreligion als das ideale Mittel, dies zu bewerkstelligen.

Angesichts dieser Konstellation ergeben sich einige Fragen.

1. Wie kann man die Vorstellungen der Volksreligion einerseits öffentlich für Fiktionen erklären und andererseits von der Menge erwarten und fordern, daß sie dieselben auch weiterhin für Wahrheiten hält? Wie kann man öffentlich verkünden, daß die Volksreligion nichts anderes als ein Mittel zum Zweck sei, und sie trotzdem in ebendieser Funktion weiterhin benutzen wollen? Die Antwort muß m. E. lauten: Man konnte sich offenbar auf das «Bildungsgefälle» verlassen. Das heißt: Man konnte davon ausgehen, daß Äußerungen dieser Art nicht wirklich bis zur Menge durchdringen würden bzw. daß sie, falls dies geschehen sollte, nicht wirklich rezipiert würden.

26 Vgl. Cic., *ND* 1,14 mit der Anmerkung von Pease (s. A. 23).

27 Vgl. die Stellensammlung von Pease (s. A. 23) zu Cic., *ND* 1,118.

2. Wenn es möglich ist, mit Hilfe der Volksreligion einen derartigen Einfluß auf die Menge auszuüben, stellt sich als zweite Frage die, wie gewährleistet wird, daß mit diesem so wirksamen Mittel kein Mißbrauch getrieben wird. Was garantiert, daß nicht jemand an dem so wirksamen Mittel Gefallen findet und es für eigennützige Zwecke einsetzt, daß mithin nicht dasselbe geschieht wie z. B. bei der Manipulation der Orakel, bei der zwar die einen — wie z. B. Themistokles bei dem Orakel von der «hölzernen Mauer» (vgl. S. 47) — das Interesse der Allgemeinheit im Auge hatten, die anderen aber — wie z. B. Kleomenes bei der erwähnten Bestechung der Pythia (s. S. 47) — höchst eigennützige Interessen verfolgten?

Eine Antwort auf Fragen dieser Art finden wir nur bei Platon. Wie wir sahen (s. S. 52), ist bei ihm die Befugnis zur Anwendung eines γερναῖον ψεῦδος strikt auf die Regenten bzw. die Philosophen-Könige beschränkt. Damit ist sie — vom Gesamten der *Politeia* her — an drei Voraussetzungen gebunden, von denen sie nicht getrennt werden darf: daß es ein Wissen, und zwar ein absolut sicheres Wissen des Guten gibt; daß, wer das Gute weiß, notwendigerweise auch das Gute tut — der berühmte sokratisch-platonische Satz οὐδείς ἐκὼν ἁμαρτάνει —; und daß die Herrschaft sich allein in den Händen derer befindet, die über dieses Wissen des Guten verfügen. So gesehen kann es einen Mißbrauch des Mittels der Täuschung zu eigennützigen Zwecken in der Tat nicht geben. In allen anderen Fällen erfahren wir nichts darüber, wie die betreffenden Autoren über Fragen dieser Art dachten, doch läßt sich ihre Antwort mit ziemlicher Sicherheit erschließen. Sie sahen, daß Religion und Kultus bis in ihre Zeit eine starke stabilisierende Wirkung ausgeübt hatten und daß Fälle offenkundigen Mißbrauchs aufs Ganze gesehen selten gewesen waren. Sie zogen daraus den Schluß, daß dies auch weiterhin so sein werde, wofern nur alles beim Alten bleibe: Um auch weiterhin ein geordnetes und zivilisiertes Zusammenleben garantiert zu haben, müsse nur dafür gesorgt sein, daß die Religion ihre bewährte Funktion beibehalte und daß die Menge auch weiterhin durch sie in Schranken gehalten werde. Daß andererseits diejenigen, die diesen Mechanismus durchschauen, und damit sie selbst von sich aus sittlich handeln und von der Religion und der ihnen durch sie gegebenen Möglichkeit der Einflußnahme auf die Menge nur im Interesse der Allgemeinheit Gebrauch machen würden, sahen sie als selbstverständlich an. Der Mann, der als erster die im *Sisyphos*fragment entwickelte Theorie vortrug, war gewiß der Meinung, daß er das, was die Religion bei der Menge erzwingen sollte, selbst aus eigener Einsicht und Kraft praktiziere; und der Augur Cicero zweifelte gewiß nicht daran, daß er seine von ihm selbst als sachlich richtig erkannte Kunst immer nur zum Wohle der Allgemeinheit ausgeübt habe und auch weiterhin ausüben werde.

So positiv man also von den Wissenden und Einflußreichen — und damit von sich selbst — dachte, so negativ dachte man andererseits von der Menge. Damit komme ich zu einer dritten Frage. 3. Allen besprochenen Texten ist, wie erwähnt, die Annahme gemeinsam, daß die Mehrzahl der Menschen letztlich unfähig sei, durch Belehrung und Aufklärung dazu zu gelangen, aus eigener Einsicht und Kraft so zu handeln, wie es für die Allgemeinheit und sie selbst am besten ist, und daß sie deshalb durch Zwang dazu gebracht werden müsse. Worauf gründet sich diese Annahme? Auch auf diese Frage erhalten wir

in den behandelten Texten keine Antwort, und hier nun gilt dies auch für Platon. Doch läßt sich wiederum mit hinreichender Gewißheit vermuten, in welcher Richtung die Antwort zu suchen ist. Die betreffenden Autoren hätten wahrscheinlich geantwortet, diese ihre Ansicht beruhe auf der Erfahrung, die man seit eh und je gemacht habe. Aber was ist das für eine Erfahrung? Handelt es sich nicht vielmehr um ein Vorurteil, das stark an den angeblich naturgegebenen und unveränderbaren Unterschied erinnert, den Männer wie Theognis und Pindar zwischen den εσθλοί und den κακοί, zwischen den Adligen als den Guten und Trefflichen und den Nichtadligen als den Menschen minderen Wertes, sehen zu können meinten? Eine solche Frage zu stellen heißt durchaus nicht, moderne Fragestellungen in unzulässiger Weise an die behandelten Texte heranzutragen. Schon zur Zeit der Abfassung des *Sisyphos*fragmentes wurde sie gestellt, und wer die attische Demokratie ernst nahm, mußte sie stellen. Protagoras, der, wie erwähnt (s. S. 48), in der Nomos-Physis-Kontroverse auf derselben Seite wie der Urheber der im *Sisyphos*fragment entwickelten Theorie stand, vertrat in diesem Punkt, wie gleichfalls schon angedeutet (s. S. 48), eine völlig andere Auffassung, nämlich die, daß αἰδώς und δίκη, die Scheu vor Unrecht und der Sinn für Gerechtigkeit, in jedem Menschen angelegt seien, daß mithin in jedem Menschen eine Anlage zur πολιτικὴ ἀρετὴ sei und diese Anlage bei jedem Menschen ausgebildet werden müsse und könne (Plat., *Prot.* 322cd). Er gab also auf die Frage nach der sozialen Erziehbarkeit der Menschen die genau entgegengesetzte Antwort, und auch er berief sich dafür, wofern wir Platon glauben dürfen (*Prot.* 323c—328c), auf die Empirie. Es wäre interessant, auch die an ihn sich anknüpfende Tradition zu verfolgen. Das kann hier nicht mehr geschehen. Deutlich dürfte aber sein, daß wir hier am Anfang einer Kontroverse über das Wesen des Menschen stehen, die heute wie damals dazu angetan ist, die Geister sich scheiden zu lassen.