

Die Schuld der Hellenen

Autor(en): **Morard, M.S.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **14 (1936)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762262>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Schuld der Hellenen.

Von P. M. St. Morard O. P., Freiburg.

..... εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους.
(Rom. 1, 20.)

I. Das Verhältnis zwischen dem christlichen Glauben und den religiösen Gegebenheiten der hellenistischen Kulturwelt¹ wird seit Jahren, besonders seitdem man es unternommen hat, das Christentum « religionsgeschichtlich » zu erfassen, mit leidenschaftlichem Eifer erörtert. Dabei kommt je nach Weltanschauung und persönlicher Einstellung der Forscher ein doppeltes entgegengesetztes Bestreben zum Vorschein. Die einen wollen das Christentum aus seiner Umwelt restlos ableiten; so sind sie geneigt, überall und in allem Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen zwischen beiden Vergleichsgrößen anzunehmen oder vorzusetzen. Andere glauben hingegen, die völlige Eigenständigkeit des christlichen Lehr- und Kultgutes samt seinen bewußten Anleihen bei der jüdischen Offenbarungsreligion feststellen zu müssen; sie werden dementsprechend versucht sein, dessen unüberbrückbare Gegensätzlichkeit zum religiösen Befund der antiken Weltanschauungen in jeder Beziehung hervorzukehren.

Ein ähnlicher Widerstreit in der Beurteilung dieser Frage begegnet uns schon bei den altkirchlichen Schriftstellern. Es sei nur auf Tertullian und auf Clemens von Alexandrien als auf die markantesten Vertreter dieser zwei Richtungen hingewiesen.²

¹ Vgl. K. Prümm S. J.: *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*. 2 Bde. Leipzig, Hegner 1935; A. J. Festugière O. P.: *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*. Paris, Lecoffre 1932. Beide Werke sollen noch eigens besprochen werden. Hier möge es vorläufig genügen, auf ihren hochbedeutsamen Wert hingewiesen zu haben. Das erste stellt sich als eine umfassende Untersuchung aller einschlägigen Probleme dar, von ungewöhnlicher Reife und Tiefe. Das zweite behandelt mehr einzelne Fragen mit einer meisterhaften Beherrschung des Stoffes und mit sehr ausgesprochener Selbständigkeit des Urteils.

² Vgl. unter anderen *Histoire de l'Église* II. Paris, Bloud et Gay, 1935, p. 172 f. zu Tertullian, p. 238-244 zu Clemens von Alexandrien (beides von J. Lebreton S. J.).

Allerdings ist bei den Lehrern der ersten christlichen Jahrhunderte der Fragepunkt nicht derselbe wie bei den modernen Historikern. Den ersteren steht der selbständige Ursprung der christlichen Religion aus der göttlichen Offenbarung des alten und neuen Bundes unbestreitbar fest. Für sie kommt irgend eine Abhängigkeit der christlichen Glaubens- und Lebensinhalte von etwaigen heidnischen Einflüssen gar nicht in Frage. Für Clemens von Alexandrien ebensowenig wie für Tertullian hat das kirchliche Christentum Anleihen bei der heidnischen Weisheit und Religion je gemacht. Sie würden viel eher umgekehrt, nach einer Anschauung, die bereits in der vorchristlichen Zeit Verbreitung fand, die heidnische Weisheit von Moses und den Propheten abgeleitet sein lassen.

Uneinig sind die altkirchlichen Lehrer über den Eigenwert der heidnischen Religionsweisheit, wie sie vor allem in der hellenischen und hellenistischen Philosophie ihren Ausdruck fand. Tertullian scheint ihn grundsätzlich zu verneinen und verwehrt sich entschieden dagegen, bei der Verteidigung und Erklärung der christlichen Wahrheiten von der Philosophie Gebrauch zu machen (*De Praescriptione* 7, 1-13; cf. *Apologeticum* 19. 46-48). Das hindert ihn jedoch nicht, sich selbst gelegentlich auf heidnische Philosophen zu berufen (« Et Seneca saepe noster », *De Anima* 20). Übrigens weiß man auch, daß er sich in seinen theoretischen Anschauungen von der Stoa nicht unerheblich beeinflussen ließ.

Clemens von Alexandrien, wie schon vor ihm die ersten Apologeten, der hl. Justinus ganz besonders, aber auch Athenagoras und Theophilus von Antiochien, hat eine ganz andere Ansicht. Er sieht in der heidnischen Philosophie, — und auch in der Weisheit der großen Dichter Griechenlands, verdanken wir denn ihm z. B. an die sechzig Fragmente des Euripides, — ein wertvolles Gut von providentiellm Ursprung und von providentieller Bedeutung, eine Wirkung des göttlichen Logos, durch den von Gott gespendeten Logosregen hervorgebracht (καταφαίνεται τοίνυν προπαιδεία ἡ Ἑλληνικὴ σὺν καὶ αὐτῇ φιλοσοφίᾳ θεοθεν ἤκειν εἰς ἀνθρώπους . . . εἷς γὰρ ὁ τὸν κύριον ἐπομβρίας λόγον *Stromata* I 37). Sie hat auf die Hellenen rechtfertigend gewirkt (καὶ καθ' ἑαυτὴν ἐδικαίου ποτὲ καὶ ἡ φιλοσοφία τοὺς Ἑλληνας *Stromata* I 99; vgl. Justinus, *Apologia* I 46, 3; S. Paulus, *Rom.* 2, 6-11. 14-16). Sie hat die Hellenen auf das Christentum vorbereitet (τὴν φιλοσοφίαν ἐκ τῆς θείας προνοίας δεδόσθαι προπαιδεύουσαν εἰς τὴν διὰ χριστοῦ τελείωσιν *Stromata* VI 153 cf. 67). Sie bietet ein recht brauchbares, ja kaum

entbehrliches Hilfsmittel (συναίτιον) zur Verteidigung und Erforschung der christlichen Wahrheit (Hauptstelle zum Ganzen *Stromata* I 97-100). Man kann ruhig sagen, daß die katholische Theologie, wenn sie sich auch vorsichtiger auszudrücken pflegt, Clemens in der Hauptsache Recht gegeben hat.

Aber aus dieser seiner Einstellung heraus hat Clemens mit einer manchmal unglaublichen Weitherzigkeit die heidnischen Denker und Dichter im christlichen Sinn verstanden und herangezogen. Und obwohl sehr viele ihm hierin mehr oder weniger Gefolgschaft leisteten, haben sich andere, so sehr sie ihm grundsätzlich beistimmten, viel kritischer verhalten. So stehen wir denn wieder in Bezug auf die Religionsweisheit der heidnischen Denker einem doppelten entgegengesetzten Bestreben gegenüber. Die einen sind geneigt, sie günstig zu beurteilen und im Sinne der anima naturaliter christiana zu deuten; die anderen glauben Grund zu haben, sie in einem ungünstigen Sinn zu verstehen und mehr Mängel als Vorzüge an ihr aufzuzeigen. So kann z. B. A. J. Festugière (l. c. p. 87) ein Kapitel seines Werkes geradezu « L'échec des philosophes » (Das Scheitern der Philosophen) überschreiben.

Damit sind wir auf die historische Frage gekommen, die uns hier beschäftigen soll. Wie weit sind denn eigentlich die Vertreter der vorchristlichen heidnischen Weisheit, innerhalb des natürlich Erkennbaren, den Grundwahrheiten der christlichen Religion nahe gekommen? Worin haben sie es hauptsächlich fehlen lassen?

2. Wir gehen hier vom Römerbrief des hl. Paulus I, 18-32, als vom gewichtigen Zeugnis eines tiefblickenden Zeitgenossen aus.

Der Apostel bespricht in diesem bekannten Texte die Sünde und Strafe der Hellenen. Ihre Sünde wird bezeichnet als die « Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit derer, die da die Wahrheit (über Gott, wie aus dem Zusammenhang ersichtlich) mit Unrecht niederhalten » (*Rom.* I, 18). Hierin ist es, daß sie nicht zu entschuldigen sind (cf. 20); nämlich, « obwohl sie Gott erkannt hatten, haben sie Ihn nicht als Gott verherrlicht und dankend gepriesen, sondern sie verfielen auf nichtige Überlegungen und ihr unverständiges Herz verfinsterte sich; während sie sich für Weise ausgaben, haben sie sich zu Narren gemacht » (ib. 21 f.). « Sie hielten es nicht für wichtig, mit der Erkenntnis Gottes Ernst zu machen » (ib. 28 θεὸν ἔχειν ἐν ἐπίγνωσει: wörtlich, « Gott in Erkenntnis zu halten »; ἐπίγνωσις bedeutet eine so oder anders qualifizierte Erkenntnis, entweder theoretisch als vertiefte Erkenntnis, oder praktisch

als beachtete, beherzigte, nachgelebte Erkenntnis ; obige Übersetzung versucht beides zum Ausdruck zu bringen, aber der Apostel meint wohl in erster Linie das zweite, nämlich das ernst ergriffene Anerkennen des einen wahren Gottes).

Der entrüstete Vorwurf des Apostels gilt der sträflichen Inkonzsequenz und der gottlosen Ungerechtigkeit, die darin bestand, trotz besseren Wissens (ib. 19-21. 28) den heidnischen Götzendienst zu billigen und an ihm teilzunehmen, somit dem Geschöpf die Ehre zu geben, die dem Schöpfer allein gebührt (ib. 23-25).

Das ist in den Augen des Apostels die Hauptsünde der Hellenen, ihr gottloses Unrecht, das nicht zu entschuldigen ist. Strafe dafür sind die sittlichen Verirrungen, denen sie sich hemmungslos ergeben haben, ganz besonders die Verirrungen jener naturwidrigen Unzucht, die schon im Altertum als das griechische Laster verrufen war (ib. 24. 26-31). Und auch hierin handelten sie gegen ihre bessere Einsicht : « obwohl sie das Rechtsurteil Gottes wohl kennen, wonach die solches tun, den Tod verdienen, tun sie es nicht bloß selbst, sondern pflichten noch denen bei, die es tun » (ib. 32).

Wenn nun der Apostel seine Anklage ganz allgemein ausspricht, so hat er doch offenbar die Hellenen seiner Zeit im Auge. Er will nicht einen historischen Rückblick auf die Vergangenheit geben, sondern einen Überblick über die gegenwärtigen Zustände. Da sind aber die führenden, verantwortlichen Kreise vor allem gemeint und unter diesen in erster Linie die berufsmäßigen Vertreter der hellenischen Weisheit und Erzieher der bürgerlichen Jugend, die Philosophen. Sie sind übrigens ausdrücklich unter jenen bezeichnet, die sich als Weise ausgeben (ib. 22). Und « die nichtigen Überlegungen », wir würden sagen « die windigen Theorien », durch die sie zu Narren geworden sind, dürften gerade an die gelehrten Versuche erinnern wollen, durch physikalische oder sonstige willkürliche Deutungen den mythologischen Fabeln einen halbwegs haltbaren Sinn zu geben und dem Götzendienst eine irgendwie begründete Rechtfertigung zu verschaffen, die ganz besonders in der Stoa, aber auch sonst bei den Philosophen, eifrige Pflege fanden (vgl. Arnim, *Vet. Stoic. Frag.* II 1061-1105 ; Cornutus, *Theologiae graecae compendium*; Plutarchus, *De Iside et Osiride*; schon Plato, z. B. *Epinomis* 979d-988e und auch sonst gelegentlich).

Die auffallend ausführliche Erwähnung der naturwidrigen Unzucht samt der Schlußbemerkung (v. 32) ist ebenfalls ganz besonders auf die

Philosophen zu beziehen, vorab auf die Stoiker ¹, die Paulus aus seiner Vaterstadt Tarsus näher gekannt haben muß und tatsächlich auch (*Act.* 17, 18. 28) nicht bloß dem Namen nach gekannt hat.

Die Schuld der Hellenen ist somit hinreichend klargestellt, soweit nämlich es sich um das Zeugnis des hl. Paulus handelt.

Um sie noch stärker zu beleuchten, fügt der Apostel seiner Anklage einen gedrängten, gehaltvollen Umriß der natürlichen Gotteserkenntnis ein, wie er sie aus der religiösen Überlieferung seines Volkes (*Psalmen, Isaias*), aus dem Buch der Weisheit (*Sap. Salom.* 13, 1-9), aus eigenem Nachdenken und wahrscheinlich auch aus persönlicher Berührung mit philosophischen Kreisen (*Act.* 17, 16-34 ist wohl nur *ein* Beispiel unter vielen früheren und späteren Fällen) in Erfahrung gebracht hatte. « Was an Gott zu erkennen ist, das ist unter ihnen offenbar (φανερὸν : dies kann nur von einer unter den Hellenen der Gegenwart vorhandenen Einsicht zu verstehen sein). Gott hat es ihnen offenbar gemacht. Denn seit der Erschaffung der Welt werden seine unsichtbaren Eigenschaften, nämlich seine ewige Macht und Göttlichkeit (der absolute Vorrang an Herrschaft und Herrlichkeit, τὸ κράτιστον καὶ μέγιστον, der zum Grundbestand der hellenischen Gottesvorstellung gehört, wie wir aus Xenophanes ersehen werden) aus seinen Werken durch die Vernunft deutlich erschaut » (*Rom.* 1, 19 f.). ² Wenn ein anderes Mal der

¹ Über Stoa und naturwidrige Unzucht vgl. Seneca, *Epist.* 123 circa fin. (« Illos quoque nocere nobis existimo, qui nos sub specie stoicae sectae hortantur ad vitia. Hoc enim jactant: Solum sapientem doctum esse amatorem usw. Haec graecae consuetudini data sint ». Das Zitat ist vielleicht aus Chrysippus); denselben apud Lactantium, *Div. Inst.* III 15, 11-13; Cicero, *Tuscul. Disp.* IV 70 ff.; Arnim, *Vet. Stoic. Frag.* I 247-253 (Zenon), III 650-653, 716-722 (Chrysippus). Zu diesen Stellen kann noch Diog. Laert. *Vitae* VII 34 hinzugefügt werden. Da kommt aber Plato, trotz *Charmides, Lysis, Symposium, Phaedros*, nicht in Betracht, wenigstens nicht der greise Plato, der in den *Gesetzen* sein sittlich-religiöses Vermächtnis der Nachwelt übergeben hat. Man lese nur seine feierlich bewegte und umständlich begründete Verwahrung: *Gesetze* VII, 835 c-842 a. Früher mag er darüber gelächelt haben, aber jetzt ist es ihm bitterster Ernst, wenn er auch wenig Hoffnung hat, Gehör zu finden. Es müßte da Gott selbst eingreifen.

² Zum Gedanken (*Rom.* 1, 20) der Erkenntnis des unsichtbaren Gottes aus seinen sichtbaren Werken können wir zwei vorchristliche Texte hier anführen. Xenophon, *Memorabilia* IV 3, 13 f.: « Warte nicht ab, bis du die Gestalten der Götter mit eigenen Augen siehst; es sei dir genug, ihre Werke zu sehen ... Der Gott, der die ganze Welt zusammenordnet und zusammenhält, den sehen wir die größten Werke ausführen; er selbst aber bleibt uns unsichtbar ... Die Seele des Menschen, die, wenn irgend eines unter den menschlichen Dingen, am Göttlichen teil hat, sie übt über uns offensichtlich ihre Herrschaft aus, und doch wird sie selbst nicht gesehen. Man soll dergleichen bedenken und das Unsichtbare nicht geringschätzen, sondern aus den Ereignissen seine Macht ver-

Apostel (1 *Cor.* 1, 21) bemerkt, daß « die Welt mit ihrer Weisheit an der (aus der Schöpfung hervorleuchtenden) Weisheit Gottes Gott nicht erkannt habe », so ist dies ganz im selben Sinn wie der gegenwärtige Text, *Rom.* 1, 19-21, gemeint (vgl. Allo, *Première Epître aux Corinthiens*, p. 15 ff.: « ἔγνω veut dire ici reconnaître »), von der Schuld den erkannten Gott nicht anerkannt zu haben.

Hierher gehört auch *Act.* 17, 28, wo Paulus seine Belehrung an die Athener über die Pflicht dem Götzendienst zu entsagen, ausdrücklich an die stoische Theologie anknüpft, wonach « wir in Gott leben, uns bewegen und sind », und hinzufügt: « So haben ja auch einige von euren Dichtern gesagt: Wir sind von seinem Geschlecht ». Beides, in der Tat, der Satz und der Vers, sind stoisches Gut, wenn es auch nicht sicher ist, daß der Satz, wie es einige meinen, ebenfalls Zitat ist. (Der Vers findet sich bei Aratos, *Phaenomena*, der ihn der *Zeushymne* des Cleanthes mit einer kleinen Änderung entnommen hat; vgl. Boudon S. J., *Les Actes des Apôtres*, p. 387 f., und Arnim, *Vet. Stoic. Frag.* I 537 v. 4). Paulus setzt also auch hier bei den Stoikern die Erkenntnis des einen wahren Gottes voraus; er dringt nur auf folgerichtige Anerkennung und Anwendung dieses ihres theologischen Satzes. Es wird in der Athenerrede vor dem Areopag derselbe Gedanke ausgesprochen wie im 1. Kapitel des Römerbriefes, dort in der Form einer Aufforderung, hier in der Form einer Beschuldigung: « den erkannten Gott sollen sie anerkennen » (Athenerrede), « den erkannten Gott haben sie nicht anerkannt » (Römerbrief).

Aus den besprochenen Äußerungen des hl. Paulus (*Rom.* 1, 18-32; 1 *Cor.* 1, 21; *Act.* 17, 28) ergibt sich also nicht bloß, daß er selbst die natürliche Erkennbarkeit des einen wahren Gottes (und des allgemeinen Sittengesetzes, *Rom.* 1, 32; 2, 24 f.) behauptet, sondern auch, und das ist das historisch Wichtige, daß nach seiner Überzeugung die Hellenen

stehen lernen und das Göttliche in Ehren halten ». Cicero, *Tuscul. Disp.* I 70: « Haec igitur et alia innumerabilia cum cernimus, possumusne dubitare, quin eis praesit aliquis vel effector, si haec nata sunt, ut Platoni videtur, vel, si semper fuerunt, ut Aristoteli placet, moderator tanti operis et muneris? Sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut deum non vides, tamen, ut deum agnoscis ex operibus ejus, sic ex memoria rerum et inventionem et celeritate motus omnique pulchritudine virtutis vim divinam mentis agnoscito ». Diese Texte sind historisch um so bedeutsamer, als sie bei so wenig selbständigen Denkern wie Xenophon und Cicero eine feststehende Überlieferung voraussetzen, die schon am Anfang des vierten vorchristlichen Jahrhunderts die Populärphilosophie beherrscht. Vgl. noch Augustinus, *In psalmos* 73, 25: « Stulte, ex operibus corporis agnoscis viventem, ex operibus creaturae non potes agnoscere creatorem ».

seiner Zeit, gemeint sind hauptsächlich ihre Weisen, die Philosophen, sich im Besitz dieser natürlichen Erkenntnis des einen wahren Gottes befunden haben. Eben deswegen sind sie in seinen Augen nicht zu entschuldigen, weil sie den erkannten Gott nicht anerkannt haben, mit dessen Erkenntnis nicht Ernst machten, indem sie den Götzendienst mitgemacht und gar durch windige Theorien zu rechtfertigen versucht haben.

3. Hier angelangt, hätten wir nun die Aufgabe, an Hand der überlieferten Texte und Berichte den Stand der Gotteserkenntnis und der Kultanschauungen bei den Zeitgenossen des Apostels festzustellen und somit die Richtigkeit seines Zeugnisses nachzuprüfen. Erschwert wird aber diese Aufgabe durch den sehr bedauerlichen Umstand, daß uns die zwei hervorragendsten und maßgebendsten Philosophen des letzten vorchristlichen Jahrhunderts, Posidonius von Apamea, der Stoiker, und Antiochus von Ascalon, der Platoniker, nur unvollständig und aus zweiter, oft unsicherer Quelle bekannt sind. Denn kein einziges ihrer zahlreichen Werke ist auf uns gekommen. Cicero und Philo von Alexandrien, die zweifellos ihnen manches entnommen haben, können uns diesen Verlust nicht ersetzen: der erstere nicht, weil er doch im Grund ein unheilbarer Skeptiker blieb; der zweite auch nicht, weil in seiner Theologie mehr jüdischer Glaube als philosophische Erkenntnis zum Ausdruck kommt.

Festugière, l. c. p. 87-100, führt zwar *De natura deorum* Ciceros als repräsentativ für den damaligen Stand der Gotteserkenntnis und eben daher als schlagenden Beweis für das Scheitern der Philosophen an. Nun aber zuerst, als Anhänger der skeptischen Akademie des Carneades, spricht Cicero nur für eine Sekte, und zwar für eine damals bei den Griechen fast vollständig verlassene Sekte, wie er ja selbst bemerkt: *quam nunc propemodum orbam esse in ipsa Graecia intelligo* (*De nat. deor.* I 11). Seine unschlüssige Haltung darf also nicht zur Norm der allgemeinen Geisteslage unter den Philosophen und ihren Jüngern gemacht werden. Sodann darf der Umstand nicht unterdrückt werden, daß Cicero unter Vorbehalt seiner grundsätzlichen Skepsis sich doch für eine sehr positive Gottesanschauung — freilich bloß theoretisch und mit geringem inneren Anschluß — endgültig ausspricht (vgl. *Tuscul. Disp.* I 68-70; *De divinatione* II 148 f.; *De natura deorum* II). Letzteres aber ist gerade das Charakteristische für die gewöhnliche Auffassung der Gebildeten zu seiner Zeit.

So schicken wir denn der ganzen Untersuchung einen Ausspruch Ciceros voraus, der, abgesehen vom skeptischen Unterton, den er im

Munde des römischen Akademikers annimmt, das Urteil des hl. Paulus in jeder Beziehung bestätigt. Er steht am Schluß seines *De divinatione* und wird ausdrücklich als Endergebnis seiner Erörterungen über das religiöse Problem vorgebracht. Zunächst erklärt Cicero: « Multum enim et nobis ipsis et nostris profuturi videbamus, si eam (sc. superstitionem) funditus sustulissemus ». Eben daran war ihm bei seinen Schriften über die Götter am meisten gelegen. Sodann fügt er abschließend hinzu: « Nec vero (id enim diligenter intellegi volo) superstitione tollenda religio tollitur. Nam et majorum instituta tueri sacris caeremoniisque retinendis sapientis est, et esse praestantem aliquam aeternamque naturam, et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum coelestium cogit confiteri ». (*De divinatione* II 148).

Gott wird erkannt, und auch einigermaßen, aber wie kühl! innerlich anerkannt. Es gibt ein überragendes und ewiges Wesen. Die Menschen sollen ihm Verehrung und Bewunderung entgegenbringen. Dies zu bekennen, zwingt uns die Schönheit der Welt und die Ordnung der Gestirne.

Aber der Weise wird dennoch an den überlieferten Einrichtungen der Volksreligion festhalten und sich an den Kulthandlungen des offiziellen Götzendienstes beteiligen. Und so wird eben weiter, trotz besserer Einsicht, den Geschöpfen die Ehre gegeben, die dem Schöpfer allein gebührt. Also gerade das, was Paulus mit der ganzen Entüstung seiner gläubigen Seele als die Schuld der Hellenen gebrandmarkt hat. Von Sokrates an, haben es alle, auch die Größten und Besten, so und nicht anders gehalten. Wenn es auf die « frommen » Weisen des Hellenismus angekommen wäre, hätte der furchtbare Bann des heidnischen Aberglaubens nie aufgehört das menschliche Leben in Knechtschaft zu halten: *oppressa gravi sub religione* (Lucretius, *De rer. nat.* I 63). In der Tat war die Rechtfertigung des Götzendienstes allen Philosophen des Altertums eine wichtige Aufgabe, von der selbst die Epikuraeer sich nicht gänzlich entschlagen haben. Man weiß einen gewissen Theagenes von Rhegion aus dem Ende des VI. Jahrhunderts als jenen zu nennen, der zuerst in seiner Homererklärung diese Apologie, wie sie ausdrücklich bezeichnet wird, der mythologischen Göttergeschichten vorgenommen habe (vgl. Diels *Vorsokratiker*, 5. Aufl. = DV⁵, 8 n. 2). Weitere Belege für diese Schwäche der antiken Philosophen werden uns noch später begegnen. Daß sie aber den wahren Gott erkannt haben, liegt nicht so eindeutig klar

am Tag und man ist vielfach gewöhnt, es nur in einem sehr beschränkten Sinne gelten zu lassen.¹

Wie steht es damit? Wir beschränken uns auf einen historischen Rückblick über die Gotteserkenntnis unter den Weisen Griechenlands.

4. Die Uranfänge der hellenischen Theologie liegen in einem tiefen Dunkel gehüllt. Es herrscht allenthalben eine vielgestaltige und überaus fluktuierende Mythologie, deren tiefere Grundgedanken sich recht schwer ermitteln lassen. Die ältesten Zeugnisse einer Theologie gehören mit Hesiod zum Anfang des VII. Jahrhunderts, die meisten alten Zeugnisse sind beinahe um ein Jahrhundert jünger.

Aus diesen spärlichen Quellen dürfte man vielleicht eine dreifache « Urtheologie » der Griechen unterscheiden: eine « naturalistische », eine halbwegs « monotheistische » und eine ausgesprochen « pantheistische ».

Die erste Urtheologie ist durch die verschiedenen Theo- und Kosmogonien jener alten Dichter vertreten, die Aristoteles als die « Theologen » bezeichnete. Sie lassen die Welt samt den verschiedenen Göttergeschlechtern aus der Nacht oder aus dem Chaos oder aus beiden entstehen oder auch sonst noch aus anderen ähnlichen unteren Mächten von tiefster Unvollkommenheit (vgl. Hesiod, *Theogonie* 116 ff.; Aristophanes, *Vögel* 693 ff.; Aristoteles, *Metaph.* 1071b 26 ff., 1091b 4 ff.). Dazu gehören auch die sogenannten orphischen Theogonien, von denen uns berichtet wird. Wie bekannt, geht das orphische Schrifttum in seiner ältesten Gestalt auf Onomacritos zurück, der um die Mitte des VI. Jahrhunderts im Athen des Peisistratos die orphische Überlieferung zum ersten Male in Versen formte (DV⁵ I B 10).

Die zweite, « monotheistische », Urtheologie ist uns nur durch zwei Texte bekannt, die auch als orphisch ausgegeben oder angesehen werden. Wir haben zuerst einen bei Plato, *Gesetze* IV 715e angeführten Spruch aus dem παλαιὸς λόγος, der da lautet: « Gott, der Anfang und Ende und Mitte aller Dinge in Händen hat, beschreitet unentwegt, gemäß der Natur, ringsum seine Bahn. Als Begleiterin folgt ihm stets Dike, die Bestraferin derer, die vom göttlichen Gesetze abweichen. Und wer selig werden soll, schließt sich ihr folgend an mit Demut und Wohlanstand usw. ». Die ganze Stelle dient bei Plato

¹ In seinem oben erwähnten Werke hat sich A. J. Festugière O. P. mit sehr beachtlichen Gründen bemüht, Wert und Gehalt der hellenischen Gotteserkenntnis auf ein Minimum herabzusetzen. Da ist von der kritiklosen Weitherzigkeit eines Clemens von Alexandrien wahrlich nichts übriggeblieben.

der Einschärfung ernster Sittlichkeit als Vorbedingung zu einem gottgefälligen Opferdienst. Die Verbindung von Zeus und Dike kommt schon bei Hesiod vor (*Werke und Tage* 256-262) und ist auch sonst als orphisch bezeugt (DV⁵ I B 14 Pseudo-Demosthenes). Das Scholion zur Stelle Platos (in der Platoausgabe von Hermann, Teubner, 6. Bd. S. 379) deutet den Spruch monotheistisch vom göttlichen Demiurg, bezeichnet ihn als orphisch und begründet dies durch Zitieren des 2. und 3. Verses aus dem soeben anzuführenden Texte.

Dieser zweite Text, ausdrücklich als orphisch überliefert, entspricht in der Tat dem Spruch bei Plato ganz auffallend. Der unbekannte Philosoph, der ihn bringt, hat selber die Verwandtschaft beider Texte unterstrichen, indem er im selben Gedankengang etwas später den Spruch aus Plato zu wirksamerem Abschluß seiner Schrift heranzieht. Leider aber kommt dieser zweite Text erst im pseudoaristotelischen *De mundo* 7 vor, welches frühestens in der Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts entstanden ist. Wilhelm Capelle (*Die Vorsokratiker* S. 28 f.) hält ihn dennoch für altorphisch. Jedenfalls ist der eine Vers, der dem Spruch bei Plato so auffallend entspricht, als altbezeugt anzusehen, mag aber dem Plato in anderer Form und wohl auch in einem anderen Zusammenhang vorgelegen haben.¹

Wenn aber diese zwei Texte wirklich orphisch sein sollten, dann müssen wir annehmen, daß unter dieser Marke gar sehr verschiedene Waren herumgeboten wurden. Denn vieles ganz zuverlässig als orphisch bezeugte bewegt sich sonst mit seinem bunten Gemisch von wüster Mythologie und krassem Aberglauben auf viel niedrigerer Ebene (vgl. DV⁵ I A 8. 10. 14b. 15. 16; I B 2. 4. 5. 8. 9. 10).

Nun aber bringen wir den Text, den der entschieden monotheistische Verfasser des *De mundo* gerade zur Bestätigung seines Monotheismus anführt.

Zeus war der Erste, Zeus ist der Letzte, der Beherrscher der Blitze.
 Zeus das Haupt, Zeus die Mitte; von Zeus ist alles erschaffen.
 Zeus ist der Urgrund der Erde sowie des gestirnten Himmels.
 Zeus ward Mann, Zeus ward unsterbliche Braut.

¹ Festugière O. P. (*Revue Biblique* 1935, p. 367) behauptet wohl mit Recht: aucun vers « orphique » non cité par les auteurs classiques ne peut être considéré sérieusement comme ancien. Wir halten die hier besprochenen Verse für ein stoisch inspiriertes Machwerk. Nur der *πλατὸς λόγος* bei Plato darf als alt — und vielleicht auch als orphisch — angesehen werden.

Zeus ist der Odem aller, der Drang des unermüdlichen Feuers.
 Zeus ist des Meeres Wurzel, Zeus ist Sonne oder Mond. [Blitze.
 Zeus ist König, Zeus ist Herrscher über alles, der Beherrscher der
 Alles in sich verbergend, führt er's wieder zum wonnigen Lichte
 Aus der heiligen Brust empor, Denkwürdiges schaffend.

Der 4. Vers und die zweite Hälfte des 6. fallen offenbar aus dem Hauptgedanken des Gedichtes heraus. Der Verfasser hat sie in seinem Zitate dennoch stehen lassen. Dies zeigt uns, mit welcher Bedenkenlosigkeit damalige Schriftsteller Pantheistisches und Monotheistisches nebeneinander ertragen konnten. Bei Clemens von Alexandrien z. B. kann man diesbezüglich noch viel ärgeres erleben.

Dies führt uns zur dritten Urtheologie, zur ausgesprochen « pantheistischen ». Sie kommt zum Ausdruck, so weit mir bekannt, nur in zwei alten Texten der vorphilosophischen Zeit. Zunächst in einem Fragment Pindars. « Τί θεός; ὅ τι τὸ πᾶν ». « Was ist Gott? Eben das was das All ist » (Clem. Alex. *Strom.* V 129, der dies bewundernd zitiert). Sodann in einem berühmten Fragment aus den Heliaden des Aischylos:

« Zeus ist der Äther, Zeus ist die Erde, Zeus ist der Himmel,
 Zeus ist alle Dinge und was sonst noch über ihnen steht »

(ebenfalls Clem. Alex. *Strom.* V 114, der dies ebenfalls höchlich bewundert).

Ähnlich lautet ein Text Senecas: « Quid est Deus? quod vides totum et quod non vides totum » (*Quaest. nat.* I praef. 13). « Ipse enim est hoc quod vides totum » (ib. II 45, 3). Aber Seneca hat es nicht versäumt, die nötige Korrektur beizufügen, wie es sein stoisches Bekenntnis forderte.¹

5. Damit hätten wir so ungefähr die vorphilosophische Theologie der Hellenen in ihren drei Hauptgestalten. Die philosophische Theologie beginnt erst beim Dichterphilosophen Xenophanes (circa 570-475), aber gleich mit einem plötzlichen, glänzenden Aufstieg. Die Milesier des VI. Jahrhunderts hingegen haben eigentlich keine Theologie. Ihnen sind die Götter, wie alles andere in der Welt, von unten herauf

¹ *Quaest. nat.* I praef. 13: « opus suum et intra et extra tenet » ... « nostri melior pars animus est: in illo nulla pars extra animum est; totus est ratio ». II 45, 3: « partibus suis inditus, et se sustinens et sua ». Das erste Buch ist nach Gercke eigentlich das letzte vom ganzen Werk (in seiner Ausgabe Teubner 1907).

aus der ungestalteten Urmaterie entstanden. Das ist so ungöttlich wie nur immer!

Xenophanes¹, sonst ein nüchterner und vorsichtiger Empiriker, wie seine Naturphilosophie beweist (DV⁵ 21 B 27-38, begann mit B 34, ein Bekenntnis gewissenhafter Selbstbesinnung), unterzieht in seinem Spottgedicht, *Σίλλοι* betitelt, die homerische und hesiodische Mythologie einer vernichtenden Kritik. Die Menschenähnlichkeit, die Unsittlichkeit und das Entstandensein ihrer Götter werden mit schärfster Entschiedenheit verworfen (DV⁵ 21 B 11. 12. 14-16). Bei dieser Gelegenheit bringt er seine eigene Überzeugung positiv zum Ausdruck. Denn, daß die betreffenden Fragmente nicht zum *περὶ φύσεως*, sondern zu den *Σίλλοι* gehören, hat nun Olaf Gigon so gut wie bewiesen (l. cit.). Nur die Schlußformulierung des Philosophen ist uns mit seinen eigenen Worten überliefert worden. Sie ist von wuchtiger Klarheit. Solche Götter gibt es nicht, es ist nur allein

« Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der Größte,
Weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken.
Ganz sieht er, ganz denkt er und ganz hört er.
Stets im Selbigen verharret er ohne sich irgend zu bewegen
Und es geziemt ihm nicht, sich bald hierhin bald dorthin zu begeben.
Sondern ohne Bemühn waltet er über das All mit des Geistes
[Denkkraft] ». (21 B 23. 24. 26. 25.)

An der Eindeutigkeit dieses Monotheismus könnte man sich nur erbauen, gäbe es nicht eine doxographische Überlieferung, die sich von Plato an über Aristoteles und seine Schule bis zu den spätesten Zeugen hartnäckig erhalten hat und wonach der eine Gott des Xenophanes dem Weltall gleichzusetzen wäre. Also doch Pantheismus! Olaf Gigon hat die Zuverlässigkeit dieser Überlieferung mit guten Gründen beanstandet.² Es läge eine Kontamination der Berichte über Xenophanes durch Rückwirkung aus der eleatischen Schule vor, von der man annahm, daß sie dem Xenophanes ihre ersten Impulse ver-

¹ Über Xenophanes und seinen Monotheismus ist jetzt unbedingt Olaf Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935, S. 149-159, einzusehen.

² Dennoch bleibt ein Zweifel übrig und zwar hauptsächlich wegen der sehr eigenartigen Wendung, die Aristoteles gebraucht (21 A 30 « auf die ganze Welt hinblickend ») und die vom Skeptiker Timon wieder aufgenommen wird (A 35 « wohin ich nur immer meine Gedanken lenkte »). Das scheint doch aus erster Quelle zu fließen.

danke und die sich zudem wahrscheinlich auch auf ihn zu berufen pflegte.

Mit Unrecht. Denn bei Xenophanes gibt es nebeneinander eine Welt, über die er in seiner Physik schrieb, und einen Gott, der sie von oben her beherrscht. Bei Parmenides aber gibt es nur einen Gott, und neben ihm rein gar nichts, oder nur höchstens eine Scheinwelt, die der Eleate entschieden verneint, wenn er auch über sie ebenso gut und noch besser als irgend einer, der an sie glaubt, mitzusprechen versteht.¹

Übrigens sind die Gründe des Xenophanes ganz andere als die des Parmenides. Xenophanes geht vom Gottesbegriff aus. Gottes Dasein und Wesen werden einfach vorausgesetzt, wohl aus vorphilosophischer Überzeugung und gemäß der « monotheistischen » Urtheologie.² Aus Gottes Macht (τὸ κράτιστον 2I A 28 § 3-5. 3I § 3. 32; C 1) und Größe (μέγιστος 2I B 23), das heißt aus seiner Macht- und Seinsvollkommenheit, werden die Einzigkeit, die Ewigkeit, die Geistigkeit und die transzendente Überlegenheit seines Wesens gefolgert. Daß Gott dennoch als sphärischer Körper angesehen wird, ist aus dem damaligen Stadium der Metaphysik erklärlich. Damit soll vor allem seine Seinswirklichkeit betont werden. Fast alle doxographischen Berichte haben es eigens vermerkt, daß Xenophanes vom Gottesbegriff ausging (2I A 28. 30. 3I. 32. 33).

Parmenides hingegen wandelt auf den Bahnen reinster Seinsmetaphysik. Er geht vom Sein aus, das er ohne weiteres mit dem absoluten Sein gleichsetzt. Neben ihm gibt es nichts. Platonisch gesprochen, steht dem παντελῶς ὄν nur das μηδαμῶς ὄν gegenüber. Das absolute Sein, das nur ist und in keiner Beziehung nicht ist, schließt jedwede Vielheit, Teilung, Änderung sowie jedweden Mangel an positiven Gehalten aus. Es ist einzig und ganz, ewig und unwandelbar, vollendet an Sein und Denken!

Da wird die bunte Scheinwelt durchaus nicht Gott gleichgesetzt, weder durch Verweltlichung Gottes noch durch Vergöttlichung der Welt. Die Welt wird völlig verneint. Es gibt nur Gott allein. Das

¹ Meist wird die Physik des Parmenides, im zweiten Teil seines Gedichtes, als bloßer Bericht über fremde Meinungen verstanden. Wir halten dafür, daß es sich auch hier um die eigenen Anschauungen des Dichters handelt.

² Vielleicht im Anschluß an Pythagoras, der etwa zehn Jahre älter als Xenophanes war und von ihm berücksichtigt wird (2I B 7). Aber die Theologie des Pythagoras ist uns gänzlich unbekannt, wenn man sie nicht hinter den Καθαρμοί des Empedocles vermuten darf. Da ist nämlich die Parallelität mit Xenophanes ganz augenscheinlich (DV⁵ 3I B 131-134, vgl. 28. 29).

ist also nicht eigentlicher Pantheismus, sondern akosmischer Monismus oder, wenn man will, monistischer Theismus (DV⁵ 28 B 7-8 und sonst passim). So sehr auch Parmenides aller Naturforschung dadurch den Garaus macht, dürfen doch seine hervorragenden Verdienste um das metaphysische Verständnis des absoluten Seins, also des göttlichen Wesens, nicht verkannt noch geschmälert werden. Er auch hat einen wichtigen Beitrag zur Erkenntnis des wahren Gottes unter den Hellenen gesteuert. Aber sein diesbezügliches Nachwirken wird erst mit Plato und noch später einsetzen. Von den Zeitgenossen wurde er nur physisch verstanden, wodurch sie zu neuen Anschauungen über die Natur der Körperwelt veranlaßt wurden (Physik von Empedocles, Anaxagoras, Leucippos usw.).

Indes, um es nochmals zu betonen, sind wir bei Parmenides von Xenophanes recht weit entfernt. Xenophanes nimmt ja die Erfahrungswelt durchaus ernst, wie seine Physik beweist (vgl. oben) und fühlt sich überhaupt recht behaglich wohl in ihrer Mitte (DV⁵ 21 B 1. 5-8. 22), wenn er auch die Weisheit allen anderen Dingen vorzieht (B 2) und als tieffrommer Mann, Gottes stets eingedenk zu sein mahnt (B 1, v. 13-16 und 24).

Bei der weiteren Entwicklung der Gotteserkenntnis unter den Griechen bleibt der Einfluß des Xenophanes maßgebend. Heraklit mit seinem Logos, der die ganze Welt durchwaltet und harmonisch gestaltet (DV⁵ 22 B öfters); Anaxagoras (ib. 59 B 12-14) und Diogenes von Apollonia (ib. 64 B 3-5) mit ihrem göttlichen Nus (bei Diogenes, aber durchaus nicht bei Anaxagoras, als körperlich gedacht), der die Weltordnung einrichtet, gehen in vielem auf ihn zurück. Sie führen aber ausdrücklich einen neuen Gedanken ein, der sich überaus fruchtbar erweisen wird, den Gedanken einer alles beherrschenden göttlichen Vorsehung.

6. Im xenophontischen Sokrates kommt diese ganze Geistesarbeit zu einem gewissen Abschluß, von dem wir allerdings nicht sicher wissen, wem er eigentlich zu verdanken sei. Es wird nämlich in den *Memorabilia* an zwei Stellen zum ersten Mal versucht, aus der Entstehung und aus der Zweckmäßigkeit der Dinge, in erster Linie des Menschen, das Dasein und die menschenfreundliche Vorsehung Gottes (einmal als δημιουργός I 4, 7) oder der Gottheit (τὸ δαιμόνιον, τὸ θεῖον) oder der Götter regelrecht zu beweisen (Xenophon, *Memorabilia* I 4, 2-19; IV 3, 2-12; vgl. hierüber Diès, *Autour de Platon* II, p. 532-537). Die Anregung dazu geht wohl von Heraklit und jedenfalls von Anaxagoras

aus. Außerdem findet sich bereits bei Diogenes von Apollonia (DV⁵ 64 B 2. 3.) ein erster Anlauf zum teleologischen Gottesbeweis. Die Hauptgedanken der xenophontischen Ausführungen sind mindestens, wenn sie nicht, wie ganz gut möglich, auf Sokrates selbst zurückgehen, in dessen unmittelbarem Schülerkreis entstanden. Es liegt also, allgemein gesprochen, Sokratisches in ihnen vor.

Besonders bedeutsam für unsere Frage ist der Schlußteil der ersten Stelle. «Bedenke, daß auch deine dir innewohnende Vernunft deinen Körper nach Belieben handhabt. So mußst du denn auch annehmen, daß die im All vorhandene Weisheit (τὴν ἐν τῷ παντί φρόνησιν) alle Dinge anordnet, wie es ihr genehm ist. Da darfst du aber nicht glauben, daß zwar dein Auge viele Stadien weit reicht, das Auge Gottes aber (τοῦ θεοῦ) unfähig sei, alles zugleich zu sehen, noch auch, daß zwar deine Seele sich zugleich um die Dinge bei uns und um die in Ägypten und in Sizilien bekümmern könne, die Weisheit Gottes aber (τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν) nicht imstande sei, für alles zugleich zu sorgen. . . . Du sollst erkennen, daß die Gottheit (τὸ θεῖον) so groß und so vollkommen ist (τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον), daß sie alles zugleich sieht und hört, allüberall gegenwärtig ist und für alles zugleich sorgt » (ib. I 4, 17-18).

Das ist zum Teil ganz xenophanisch, geht aber auch zum Teil durch den ausdrücklichen Gedanken der göttlichen Vorsehung und der Allgewalt Gottes weit über Xenophanes hinaus. Die Einheit Gottes hingegen wird höchstens stillschweigend miteingeschlossen, wie bei einem abergläubischen Götzendiener von der Art des Xenophon zu erwarten.

Wenn man nun bedenkt, wie sehr der xenophontische Sokrates, in dem man sogar den Ahnherrn der Stoa Antisthenes wieder zu erkennen vermutete, bei der Stoa Anklang gefunden hat, kann man die historische Bedeutung dieser Theologie leicht ermessen. In der Tat hat die Stoa, um sie hier gleich vorweg zu nehmen, den bei Xenophon ausgesprochenen Gedanken nur noch einen einzigen wesentlich neuen hinzugefügt, den von der völligen Entstehung aller Dinge samt Stoff und Form aus dem einen alleinigen göttlichen Weltlogos, also die genaue Parallele zum christlichen Schöpfungsgedanken (zu diesem «schöpferischen» Hervorgang der Dinge aus dem Logos, vgl. Arnim, *Vet. Stoic. Frag.* I 102. 107 ; II 580. 596. 602. 605. 622. 1107 [«materiae fictricem divinam esse providentiam» Cicero]. 1108, und bei Seneca, *Natur. Quaest.* I praef. 16, die aus stoischen Überlegungen sich erge-

bende Frage : « quantum deus possit, materiam ipse sibi formet an data utatur » usw.). So sehr nämlich die stoische Theologie Gott den reinen Geist sich körperlich dachte, und so sehr sie auch die Entstehung der Dinge aus ihm unter der groben Form physischer Emanation sich vorstellte, so sehr sie endlich eben deshalb die innere Zusammengehörigkeit von Schöpfer und Geschöpf pantheistisch überspannte, eines muß ihr billig zuerkannt werden : sie hat mit großartiger Entschiedenheit den Gedanken geltend gemacht und bis in die weitesten Kreise verbreitet, daß des einen alleinigen göttlichen Logos Macht, Vorsehung und Gegenwart sich auf gar alles in der Welt ohne die geringste Ausnahme unmittelbar erstreckt.

Dadurch hat die Stoa so vielen Seelen außerhalb des Christentumes jenen echten und tief religiösen Sinn eingeflößt, den wir an einem Cleanthes (*Zeushymne* bei Arnim, *Vet. Stoic. Frag.* I 537) und später noch mehr an einem Epictet bewundern müssen. So sind wir denn gar nicht erstaunt, daß bei seiner Athenerrede der hl. Paulus die Verkündigung des christlichen Glaubens gerade an ein wichtiges Stück stoischer Theologie anknüpfen wollte. Er mußte sich um so mehr dazu veranlaßt fühlen, als es ihm vielleicht nicht unbekannt war, daß der Schulgründer Zenon die Forderung nach Abschaffung der Götzentempel und Götzenbilder, die einen der Hauptgedanken seiner Rede am Areopag bildet, bereits vor dreihundert Jahren schon aufgestellt hatte (Arnim, *Vet. Stoic. Frag.* I 264 f.).

7. Da haben wir aber bereits der nachsokratischen Entwicklung der hellenischen Theologie um ein ganzes Jahrhundert vorausgegriffen. Dazwischen liegt noch die gewaltige Geistesarbeit der zwei größten vorchristlichen Philosophen, des Plato und des Aristoteles. Wir werden uns etwas kürzer fassen. Denn die Theologie dieser zwei Männer müßte viel eingehender besprochen werden als es im Rahmen dieses Artikels möglich wäre. So muß es hier genügen, wenige Hauptpunkte einfach hinzustellen.

Also zuerst Plato.¹ Der göttliche Demiurg des *Timaios* ; die göttliche Vernunft des *Philebos*, die als erste Allursache des Gewordenen

¹ Plato hat seine Theologie durch die ganze Folge der Dialoge vom *Gastmahl* an immer weiter vertieft. Die Hauptstellen sind in chronologischer Ordnung : *Gastmahl* 210a-212a (das Schöne an sich : Gottesbeweis aus den Ideen¹) ; *Politeia* II 379a-383c (die Grundnormen der Theologie τῶτοι) ; VI 506d-509d, 517d, 532a (die Idee des Guten als Sonne des Seins : Gottesbeweis aus den Ideen²) ; X 596a-598c (Gott als φουρουργός der Ideen) ; *Phaedros* 245 (die Seele als erster

erfordert wird ; die höchste Seele der *Gesetze*, von der alle Bewegung ausgeht, sind identisch mit dem Schönen an sich des *Gastmahl* und der Idee des Guten der *Politeia*: der eine Schöpfergeist, der alles hervorgebracht hat, indem er die gestaltlose, ungeordnete Materie nach dem höchsten Urbild formte und zu einem Kosmos machte. Nur allein die Materie verdankt ihm nicht das Dasein. Wenigstens wird an keiner Stelle nur irgendwie angedeutet, daß die Materie von Gott erzeugt sei. Ein späterer Platoniker, Plutarchos, rechnet es gerade der platonischen Theologie als hohen Vorzug an, daß sie nicht alles durch die göttliche Vernunft und Vorsehung entstehen läßt. Das sei denn auch ein Hauptfehler der stoischen Lehre, daß nach ihr « ein und derselbe Logos durch seine Vorsehung, nachdem er die qualitätslose Materie selbst geschaffen habe, alles ohne Ausnahme durchführe und beherrsche » (ἀποίου δημιουργὸν ὕλης ἕνα λόγον καὶ μίαν πρόνοιαν περιγινομένην πάντων καὶ κρατούσαν : *de Iside et Osiride* 45, 369a). Indes hat es nach den *Gesetzen* X die göttliche Vorsehung ebenfalls mit allem auch dem geringsten in der Welt zu tun (besonders 902e). Überhaupt spielt der Vorsehungsglaube eine sehr wichtige Rolle im religiösen Denken Platos, wie aus demselben Buch der *Gesetze* hervorgeht.

Da ist es bei Aristoteles ganz anders. Er beweist, Platos Vorarbeiten weiterführend, das Dasein eines ersten ewigen und unbewegten Bewegers als Erstursache der gesamten Weltbewegung (*Phys.* VIII c. 3-6, 253a 22-260a 18; *Metaph.* XII c. 6 und 7, 1071b 3-1072b 14). Aber dieser Urbeweger ist viel eher Beweggrund als Beweger (nicht moteur sondern motif), denn er bewegt nur als « geliebtes » Gut (*Metaph.* 1072b 3: κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον). Wenigstens wird nirgends eine andere Art seines Wirkens in Betracht gezogen. Dies ist noch bezeichnender, wenn man die Ausführungen Platos in *Timaios*, *Philebos* und *Gesetze* daneben hält. Die Vorsehung spielt also in der Welt keine Rolle. Gott kann ja nur allein sich selbst denken. Dafür entschädigt uns Aristoteles mit seinen genialen Darlegungen über die « Lebensführung » des Urbewegers (*Metaph.* XII 1072b 15-30, 1074b 15-1075a 11). Er

Beweger : Gottesbeweis aus der Bewegung¹); *Sophistes* 219a (Kausalitätsprinzip = *Timaios* 28a, *Philebos* 26e); 246a-248a (das absolute Vollsein = höchste Idee hat Kraft, Leben und Wissen); 265a-266d (Gott als δημιουργός der Naturerzeugnisse); *Timaios* 28a-31b (der Demiurg als Weltschöpfer, Gottesbeweis aus dem Werden¹); *Philebos* 23c-31a (die Vernunft als erste Allursache, Gottesbeweis aus dem Werden²); *Gesetze* X 885b-907c (Dasein, Vorsehung und Gerechtigkeit der Götter; besonders 892d-897b: Priorität der Seele als erster Beweger, Gottesbeweis aus der Bewegung²); *Epinomis* 979d-988e (philosophische Theogonie).

ist ewiges, selbständiges, selbsttätiges, sich selbst denkendes Denken. dem Wesen nach Leben und Tat (ἐνέργεια).

Ist er ein einziger? Ja und nein. Ja, insofern es für eine einheitliche ewige Bewegung nur einen einzigen ewigen unbewegten Beweger gibt. Nein, weil mehrere solche Bewegungen in der Welt vorkommen, so viele als es himmlische Sphären mit eigener Bewegung gibt, nämlich je nach der Berechnung der Astronomen 47 oder 55. So werden denn schließlich 47 oder 55 erste unbewegte Beweger angenommen (*Metaph.* XII ch. 8, 1073a 14-1074b 14). Unbedenklich kommt die Sache Aristoteles selbst nicht vor. Eine kräftige Randbemerkung, die später in den Text geraten ist und die wohl von Aristoteles selbst herrühren dürfte, gibt es klar zu erkennen. Da heißt es kategorisch: « der erste unbewegte Beweger kann nur ein einziger sein, sowohl der Zahl wie der Art nach » (ib. c. 8, 1074a 31-38). Indes bleibt das ganze Kapitel in seinem klaren Wortlaut bestehen. Und um uns ja nicht in Zweifel zu lassen, schließt Aristoteles mit ausdrücklicher Berufung auf den heidnischen Götterglauben seines Volkes das ganze Kapitel feierlich ab: « Es ward aber von den Alten und den Vätern aus grauer Vorzeit den Nachkommen im Gewande des Mythos überliefert, daß diese (Wesen) Götter sind und daß das Göttliche die ganze Natur rings umschließt. Das übrige ist dann in mythischer Weise hinzugefügt worden zur Überredung der Menge, und um die Beobachtung der Gesetze und das Gemeinwohl zu sichern. Man legt ihnen nämlich menschliche Gestalt und Ähnlichkeit mit manchen anderen Lebewesen bei und anderes damit Zusammenhängendes und dem Gesagten Ähnliches. Sondert man nun hiervon einzig jenes Erste ab und hält sich daran, nämlich den Glauben, daß die (siebenundvierzig oder fünfundfünfzig) ersten Substanzen Götter sind, so wird man wohl diese Lehre für erhaben und göttlich halten müssen Die Ansicht der Väter also und die Überlieferung aus der Urzeit hat sich uns nur so weit als richtig erwiesen » (ib. 1074b 1-14).

So trägt Aristoteles seinen ganzen schweren Teil an der Schuld der Hellenen. Aber auch Plato. Schon dadurch, daß er seine sonst richtige Gottesanschauung¹ mit bewußter und gewollter Zurückhaltung vorzutragen pflegt, wenn man auch nicht bei ihm von einer

¹ In seinem bekannten Werk über Plato (II. Bd., *Platos Gedanken von Gott*, p. 735-796) steht Constantin Ritter nicht an, die Religion Platos ganz in die Nähe der christlichen zu rücken, besonders S. 769-771 und S. 776 (« Ist das nicht ein väterlich fürsorgender Gott, ist es nicht ein Gott der Liebe, ist er deutlich

eigentlichen Geheimlehre sprechen darf (vgl. *Politeia* 506 e; *Timaios* 28 c; *Epist.* II 312 d, 314 b f.; VII 341 b ff., 344 c f.). Das ganze zehnte Buch der *Gesetze*, weil eben für weitere Kreise bestimmt, ist von dieser systematischen Zurückhaltung gegenüber der mythologischen Vielgötterei ganz besonders belastet. Noch mehr aber die *Epinomis*, wenn sie wirklich von ihm ist (vgl. oben S. 382 und 394 n. 1).

Auf diesem Gebiet, wie auch sonst, hielt Plato eine gewisse Verschleierung der Wahrheit, trotz seines gegenteiligen Grundsatzes, die Wahrheit zu lieben und immer zu bekennen (*Charm.* 166 d; *Politeia* 382 c, 485 c, 490 a ff.; *Gesetze* 779 e, 821 a f.: indes hier mit einschränkender Klausel), aus Rücksicht auf das allgemeine Staatswohl für manchmal angezeigt (*Politeia* 331 c, 377 a, 389 b, 414 b ff., 459 c; *Gesetze* 663 d f. « die Wahrheit ist zwar schön und unvergänglich, aber es ist schwer, ihr Gehör zu verschaffen »). Es sei schon viel in Bezug auf die mythologischen Fabeln, den Irrtum so weit als möglich der Wahrheit anzupassen (*Politeia* 382 d).

Eine noch schwerwiegendere Mitverantwortung am falschen Götzenglauben liegt darin, daß Plato grundsätzlich, überall wo er über die gesetzliche Regelung des religiösen Kultus zu sprechen kommt, an den offiziellen Brauch des Staates oder an die Anweisungen des pythischen Orakels sich zu halten vorschreibt (*Politeia* 427 a, 469 a f.; *Gesetze* 738 b ff., 771 b ff., 828 a ff.). Hierin folgt er nur zu gewissenhaft dem Beispiel und der ausdrücklichen Meinung des Sokrates, von dem es wohl allgemein bekannt ist, daß er die Kultgebräuche des Athenischen Staates eifrig beobachtete (vgl. Xenophon, *Memorabilia* I 1. 2. 3) und daß er seinen jungen Freunden die Weisung gab, nach dem Orakel der Pythia den Göttern zu dienen, die Pythia aber verordne, es nach dem Brauch der Polis zu tun (νόμῳ πόλεως ib. I 3, 1; IV 3, 16).

Der moderne Leser empfindet es als einen jähen Fall in die Tiefen dunkeln Aberglaubens, wenn nach der großartigen, von rein monotheistischem Geiste getragenen Mahnung zu einer sittlich würdigen Auffassung von religiösen Opfern und Sühnen (*Gesetze* 715 e-716 e) so ganz unvermittelt die Weisung folgt, zuerst den olympischen Staatsgöttern, nächst ihnen den unterirdischen Göttern, sodann den Dämonen,

unterscheidbar von dem Gott, den der Christ als den seinigen verehrt? Ich glaube nicht »). Bei A. J. Festugière O. P. wird man alle Gründe finden, die gegen diese Verchristlichung Platons, zum Teil mit Recht, angeführt werden können (vgl. *L'Idéal religieux des Grecs*, besonders p. 43-53, und in einem günstigeren Sinn, p. 170-194).

weiter noch den Heroen und schließlich den Hausgottheiten Ehren und Opfer darzubringen (ib. 717 a ff.). Das heißt wahrlich, den Götzen allein die Ehre zu geben, die Gott gebührt. Der wahre Gott, den er erkennt und, wenn auch mit zu viel mißverständlicher Behutsamkeit, bekennt, hat keinen Platz im religiösen Kult, wie ihn Plato lehrt und versteht. Alles dabei wird nur den Götzen allein zugedacht.

Nun müßten wir anschließend untersuchen, wie es um die Weisen Griechenlands zur Zeit des hl. Paulus, sowohl in Bezug auf Gotteserkenntnis als auch in Bezug auf Gottesanerkennung, allgemein bestellt war. Wir haben schon oben das Nötige, wenn auch äußerst flüchtig, angegeben. Da die wichtigsten Vertreter der damaligen Philosophie nicht vernommen werden können, müßten wir uns an Persönlichkeiten zweiten Ranges wenden. Wir haben oben, an der betreffenden Stelle, Cicero namhaft gemacht. Wir hätten auch, ebensogut, ja mit noch größerem Recht, das pseudo-aristotelische *De Mundo* heranziehen können, wenn es auch möglich ist, daß es in dieselbe spätere Zeit gehört, wie sein lateinischer Übersetzer Apuleius, in die Mitte des II. Jahrhunderts nach Christus. Aber Zeit und Raum gestatten es nicht mehr, daß wir es an dieser Stelle unternehmen. Wir behalten uns vor, auf die Frage zurückzukommen. Da könnten wir dann auch am Beispiel des römischen Philosophen Seneca zeigen, zu welcher religiös-sittlichen Weltanschauung ein ehrlicher, aufgeschlossener Schüler der hellenischen Weisheit sich zu erheben vermochte. Auch bei ihm werden wir trotz allem die betrübende Wahrnehmung machen müssen, daß die Hellenen, obwohl sie Gott erkannten, ihn doch nicht so wie es ihre Pflicht gewesen wäre, mit genügender Folgerichtigkeit bis zu den letzten praktischen Schlüssen anerkannt und bekannt haben. Die Schuld der Hellenen!
