

**Zeitschrift:** Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires  
**Herausgeber:** Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde  
**Band:** 47 (1951)

**Artikel:** Antike Gedanken über Voraussagung der Zukunft  
**Autor:** Wehrli, Fritz  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-114631>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 02.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Antike Gedanken über Voraussagung der Zukunft

Von Fritz Wehrli, Zürich

Wahrsagerei in ihren tausend Spielformen vom Kartenschlagen bis zur Sterndeutung scheint zu den unausrottbaren Betätigungen des Menschen zu gehören. Allem Grauen vor dem Offenbarten und aller Einsicht in das trügerische Wesen dieser Kunst zum Trotz lebt sich in ihr der Drang aus, die Schranken der Zeitlichkeit, die das Gesetz des menschlichen Lebens ist, zu durchbrechen. In der christlichen Kirche ist denn auch der Kampf wenigstens gegen die Erforschung der persönlichen Zukunft des einzelnen als unfrommes Bemühen so alt wie die Kirche selbst. So lehrt Eusebius (Praep. evang. 19, 2), dass der wahre Christ nichts mit ihr zu tun habe, weil er allein um sein Seelenheil besorgt sei und sich darum von allen Dingen, die das Orakelwesen zu ergründen versuche, abgewandt habe. Wenn für Eusebius die Weissagerei mit Recht, wie wir noch sehen werden, als etwas Heidnisches gilt, so ist auf der andern Seite ein prophetisches Element auch mit der christlichen Eschatologie gegeben. Diese ist alttestamentlich-babylonischen Ursprungs als eine Modifikation der etwa im Buche Daniel niedergelegten Vorstellungen von den letzten Dingen. Indem sie die Aufmerksamkeit auf alle Anzeichen kommender Ereignisse lenkt, schafft sie aber auch eine gewisse Bereitschaft für einzelne Formen der griechisch-römischen Mantik, welche den Untergang des antiken Kults überlebt haben. So entsteht eine Zwiespältigkeit der Zukunftserforschung gegenüber, in welcher sich ein umfassenderes Phänomen enthüllt, nämlich der Antagonismus zwischen alttestamentlicher und griechisch-römischer Tradition in christlicher Spätantike und Mittelalter<sup>1</sup>.

Die folgenden Betrachtungen beschränken sich auf die Antike, deren Weissagung Eusebius eindeutig ablehnt. Von ihren Formen ist für die christliche Gesinnung seiner Zeit und noch vieler kommender Jahrhunderte eine der gefährlichsten die Astrologie mit ihrer Bindung des menschlichen Schicksals an die Gestirne. In

<sup>1</sup> Über einen zeitlichen Ausschnitt dieses Themas Aby Warburg, Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten: Sitz.-Ber. Heidelb. Akad. 1919, Abh. 26 = Gesammelte Schriften 1, Leipzig 1932, 487 ff.

ihrer reinen Form behauptet sich diese Pseudowissenschaft über den Untergang des antiken Glaubens hinweg teils in direkter Tradition, teils durch Vermittlung der Araber, und dabei übt sie vom Zeitalter des Humanismus an erneut zunehmende Gewalt über die Gemüter aus<sup>2</sup>. Babylonischen Ursprungs, fängt die Astrologie spätestens im vierten Jahrhundert vor Christus an, das griechische Denken in ihre Fesseln zu schlagen. Sie ist schon der Hintergrund symbolischer Bilder im Platonischen Phaidros (252c) und Timaios (41d. 42b), und die stoische Schicksalslehre ist wohl trotz allen Versuchen einer Distanzierung<sup>3</sup> von Anfang an dem Glauben an astrale Determiniertheit verpflichtet. Jedenfalls ruhen beide Doktrinen auf der allgemeinen Vorstellung einer Sympathie zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos, die den Menschen in den Zusammenhang des Universums einbezieht, und diese Vorstellung stammt nachweislich aus alter orientalischer Spekulation<sup>4</sup>. Mit ihrer Hilfe rechtfertigen die Stoiker und dann die Neuplatoniker alle historischen Formen der Mantik, welche rechtmässiger Bestandteil der alten Kultfrömmigkeit der Griechen ist. Nun aber erhält diese ihren Platz in einem Himmlisches und Irdisches umfassenden theologisch-philosophischen System, dem sich dann die christliche Apologetik gegenüber sieht.

Als Bestandteil des antiken Ritus war die Mantik möglich, weil dieser seinen ursprünglichen magischen Charakter nie ganz abgelegt hatte. Wie man es im Kult bei aller Scheu wagte, durch Eingreifen in den Bereich dämonischer Mächte sich des Segens derselben zu bemächtigen, ebensogut mochte man auch erkenntnis-mässig in sie einzudringen versuchen. Dies geschah mittels der seherischen Kräfte, die in Traum oder Ekstase entbunden wurden, dank persönlichem Charisma bei Sehern und Priestern sowie im ortsgebundenen Kult als Erfahrung des Orakelpriesters oder des Offenbarung suchenden Gläubigen selbst. Von dieser 'natürlichen' Mantik unterscheidet die Antike die sogenannte künstliche der Beobachtung des Vogelflugs, der Bewegung und Farbe von Eingeweiden beim Opfer und anderer willkürlich ausgewählter Vorgänge, die von der Kritik der Skeptiker begreiflicherweise an erster Stelle angegriffen wurde. Andererseits erscheint die künstliche Mantik

<sup>2</sup> Literatur bei A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* 1: *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1944, 89.

<sup>3</sup> W. Theiler, Tacitus und die antike Schicksalslehre, in: *Phyllobolia* für P. Von der Mühl, Basel 1946, 41 ff.

<sup>4</sup> H. Hommel, Mikrokosmos: *Rheinisches Museum* 92 (1943) 56 ff.

gegenüber dem stets unheimlichen Einbruch des Dämonischen in der Vision als die vertrautere Form des Verkehrs mit den Göttern, sozusagen als eine Chiffresprache, die man jenen zur Verfügung stellte, um ihren Willen zu erfahren. Sie diente ja auch nicht so sehr der Befriedigung einer allgemeinen Neugier wie der Absicht, den Erfolg oder Misserfolg einzelner Unternehmungen zu erfahren, bevor man den Entschluss dazu fasste. Da der Erfolg aber göttliche Zustimmung bedeutet, war die Befragung des Orakels ein Akt frommen Gehorsams, der nichts gegen den Willen der Gottheit unternimmt.

In diesem Sinne begegnet Xenophon dem gegen Sokrates erhobenen Vorwurf der Gottlosigkeit mit dem Hinweis auf dessen mantischen Glauben. Er stellt dabei sein berühmtes Daimonion, die innere Stimme, neben den Vogelflug und die übrigen Zeichen der kultischen Wahrsagung und berichtet, Sokrates habe gelehrt, dass der Mensch zwar über handwerkliche Fähigkeiten als Mittel, sich selbst zu helfen, verfüge, dass aber der letzte Entscheid über das Gelingen bei den Göttern liege, die ihre Zustimmung in der Mantik offenbaren (Memorab. 1, 1, 2/9). An anderer Stelle lässt Xenophon die Weissagung von Sokrates unter die Zeugnisse gerechnet werden, aus denen sich die göttliche Fürsorge zu Gunsten des Menschen ergibt (ebd. 4, 12/15). Hier stellt er sie unmittelbar neben die geistige Ausstattung des Menschen durch die Götter, welche diesen befähige, durch kulturelle Fertigkeiten über Hunger und Durst, über Hitze und Kälte sowie über Krankheiten Herr zu werden. Die Mantik ist also auch hier nichts Müssiges, sondern ein Mittel, durch richtiges Verhalten das Leben praktisch zu bewältigen. Dass sie den Menschen zu diesem Zweck von den Göttern verliehen worden sei, lehren übereinstimmend mit Xenophon auch die Stoiker, in deren System sie, wie wir sahen, ihren festen Platz hat. Die durch sie bewiesene Menschenfreundlichkeit der Götter<sup>5</sup> ist der theologische Aspekt der teleologischen Weltordnung, welche die Stoiker im Anschluss an Diogenes von Apollonia lehren; mit dessen Einfluss ist darum auch schon bei Xenophon zu rechnen.

Ebenso hat Xenophon nicht als erster die prophetische Fähigkeit unter die Kulturgüter gezählt, mit deren Hilfe der Mensch seine natürliche Schwäche ausgleicht. Schon Aischylos lässt Prometheus, den kulturschöpferischen Heros, sich ihrer als einer besonderen Leistung rühmen, indem er die Mantik in der langen

<sup>5</sup> Stoicorum Veterum Fragmenta ed. H. v. Arnim vol. 2 fr. 1187/95 u. ö.

Reihe seiner Gaben an ausgezeichneter Stelle hinter der Ärztekunst aufzählt (Prom. 484 ff.). Danach hat Prometheus die Menschen nicht nur in der Deutung von Träumen unterwiesen, sondern auch in der Beobachtung von Vogelflug, Eingeweiden, Opferbrand und anderen göttlichen Zeichen. Was Aischylos hier aber von Xenophon unterscheidet, ist dieses, dass die Mantik mit allen anderen kulturellen Fähigkeiten nicht als Gabe der Götter betrachtet wird, sondern den Menschen jenen zum Trotz von Prometheus verliehen worden ist. So erzählt Prometheus (V. 228), wie er für die Menschen eingetreten sei, als Zeus sie nach seinem Sieg über die Titanen vernichten wollte, und wie diese Hilfe sowie dann die Ausstattung mit dem Feuer und den anderen Kulturgaben ihn mit Zeus entzweit habe, bis er schliesslich von diesem gefesselt wurde. Wenn Aischylos hier auch an der alten Sage nach seinen dramatischen Bedürfnissen frei weiterdichtet, so verlässt er doch nicht ihren Nährboden, die uralte Scheu vor Herausforderung der Götter, die bei Auszeichnung jeder Art und damit auch bei allzugrossem Können droht. Die Aufnahme der Weissagung unter die dergestalt gefährlichen Künste bedeutet aber, dass religiöse Bedenken auch ihr gegenüber latent vorhanden sind.

Was uns ausdrücklich überliefert wird, sind freilich bloss Zweifel an der Wünschbarkeit der Mantik, zu denen eine säkulare Lebensweisheit führen kann. Zu ihrem beredtesten Anwalt hat sich im zweiten Jahrhundert vor Christus Karneades gemacht, der als Skeptiker alle dogmatischen Positionen der Stoa angriff und darunter auch die Mantik als Beweis einer auf das Wohl der Menschen bedachten Weltordnung; seine Gedanken haben noch den Christen bei ihrer Auseinandersetzung mit der heidnischen Frömmigkeit als Waffe gedient<sup>6</sup>. Indem er bei einem wirklich schwachen Punkt der stoischen Lehre einsetzt, der Antinomie zwischen ihrem Determinismus und der Behauptung menschlicher Freiheit, argumentiert Karneades, offenbar sei es unmöglich, bei aller Voraussicht drohendem Unheil auszuweichen, und so habe prophetisches Wissen nur die Wirkung, dass es jeden ruhigen Genuss der Gegenwart raube<sup>7</sup>. Der Einwand gegen den Segen der Mantik behält sein Gewicht aber auch ohne die stoischen Prämissen. Karneades brauchte bloss an eines der klassischen Paradigmen jähren Glückswechsels zu erinnern, welche vor allem die Tragödie

<sup>6</sup> Eusebius, Praep. evang. 4, 3, 6 ff.

<sup>7</sup> So nach Karneades Cicero, De divinatione 2, 14.

nicht müde wurde hinzustellen, wie den Sturz des troischen Königs Priamos, um darzulegen, dass das Leben nur in Blindheit der Zukunft gegenüber erträglich sei<sup>8</sup>.

Dies war die Antwort des alten griechischen Pessimismus auf alle Schönfärberei des Lebens. Der gleiche Prometheus, der den Menschen die Mantik schenkt, rühmt sich bei Aischylos auch als ihr Wohltäter, weil er ihnen den Blick vom bevorstehenden Tode abgelenkt und dafür blinde Hoffnungen eingepflanzt habe (V. 246 ff.). Der Widerspruch ist nur scheinbar, da Aischylos wie Xenophon und die Stoiker die Mantik als Mittel versteht, die einzelne Unternehmung zum Ziel zu führen, und nicht allgemein die Zukunft zu enthüllen<sup>9</sup>. So scheut sich der zukunftskundige Titanen auch zuerst, der von Hera verfolgten Io zu verkündigen, welche Leiden ihr noch bevorstehen, da Unwissenheit ihr mehr fromme (V. 624); dass er die ihm selbst drohenden Qualen voraussieht, wenn er sich Zeus nicht fügt, und trotzdem Widerstand leistet, macht seine titanische Grösse aus (vgl. unten). Den Gedanken, dass der gewöhnliche Sterbliche auf täuschende Hoffnungen angewiesen sei, hat Aischylos aus alter Spruchweisheit übernommen<sup>10</sup>; dieser Gedanke liegt auch in Hesiods Erzählung vom Fasse der Pandora, in welchem allein die Hoffnung zurückbleibt, während sich alle Übel über die Welt verbreiten (Erga 94 ff.).

Aus dem Mythos in die Geschichte führt Herodots Erzählung vom Gespräch zwischen einem Perser aus dem Gefolge des Mardonios und einem Griechen, wie es in Theben vor der Schlacht bei Plataiai stattgefunden haben soll (9, 16). An einem Gastmahl, zu welchem Mardonios mit fünfzig vornehmen Persern geladen worden sei, habe jener Gefolgsmann seinem griechischen Nachbarn unter Tränen eröffnet, dass von den Anwesenden und dem übrigen persischen Heere binnen kurzem nur noch wenige am Leben sein werden. Die erschreckte Frage des Griechen, ob er denn seinem Herrn davon nichts sage, habe er verneint mit der Erklärung, dem von der Gottheit Verhängten sei doch nicht auszuweichen, da

<sup>8</sup> Cicero, De divinatione 2, 22.

<sup>9</sup> Vgl. B. Snell, Aischylos und das Handeln im Drama: Philologus Suppl. 20, 1 (1928) 101.

<sup>10</sup> Vgl. zum Beispiel Theognis 1135; weiteres bei F. Wehrli, *Λάθε βιώσας*. Studien zur ältesten Ethik bei den Griechen, Leipzig 1931, 6 ff. Statt zur Hoffnung im allgemeinen ruft das sympotische Lied zum Vergessen gegenwärtiger und künftiger Leiden oder überhaupt zur Preisgabe der Last des Lebens auf (Wehrli 20 ff.). Mit dem besonderen Rat dieser Lebensweisheit, die Todesstunde nicht erforschen zu wollen, kommen wir zum eigentlichen Thema unserer Studie zurück; vgl. Horaz, *carm.* 11, und Properz 2, 27.

niemand dem Einsichtigen Glauben schenke. So sei es das hassenswerteste Geschick, das Kommende zu sehen und doch nichts dagegen tun zu können. Diese Tragik des Menschen, den sein Wissen nicht nur der eigenen Unbefangenheit beraubt, sondern durch den Gegensatz zur Sorglosigkeit der anderen überdies einsam macht, hat die Dichtung in der troischen Seherin Cassandra klassisch verkörpert. Drohendes Unheil stets ungehört verkünden zu müssen, kennt schon Aischylos als Strafe, die Apollon über sie verhängte, weil sie seine Liebe verschmähte (Agamemnon V. 1212). Und in ähnlicher Weise lässt Sophokles den Seher Teiresias im König Oidipus unter seiner prophetischen Gabe leiden. Mit dem Ausruf, schrecklich sei ein Wissen, das nichts fruchte (V. 317), weigert sich dieser zuerst, dem König seine Frage nach dem Mörder des Laios, dessen Frevel gesühnt werden müsse, zu beantworten, und dann wird er, statt Glauben zu finden, in der Tat beschimpft und verdächtigt (V. 380 ff.). Was Teiresias andeutet, ist nur ein Teil all der Enthüllungen, durch welche Oidipus' blutschänderische Vergehungen allem Sträuben zum Trotz einmal zu Tage treten müssen; immerhin trägt die Sehergabe dazu bei, den König durch Öffnen seiner Augen zu vernichten. Vollends fragwürdig wird in unserem Stück alle Wahrsagung aber dadurch, dass jener in seine Sünde recht eigentlich durch ein zweideutiges Orakel getrieben worden ist. Vom optimistischen Glauben Xenophons und der Stoiker, dass sich in der Mantik die Fürsorge der Götter betätige, ist die Sophokleische Tragödie offensichtlich weit entfernt. Die Orakel dienen hier vielmehr gerade dazu, den Menschen in seiner Blindheit und Ohnmacht den unbegreiflichen Mächten des Daseins gegenüber zu zeigen<sup>11</sup>.

Von Oidipus mit seinen fehlgeschlagenen Versuchen, dem Verhängnis auszuweichen, gelangen wir zum tragischen Helden, welcher sich der Nötigung nicht entziehen kann, wissend den Weg zum Verderben zu gehen. So erzählt das alte Epos, das den Zug des Polyneikes und seiner Helfer gegen Theben schilderte, die Thebais, wie der Seher Amphiaraos durch den Verrat seines Weibes zur Teilnahme gezwungen worden sei, obwohl er wusste, dass er nicht zurückkehren werde. Dem von der enthüllten Zukunft ausgehenden Grauen gibt die Erfindung Ausdruck, Amphiaraos habe aus einem Versteck zu den Waffen geholt werden müssen.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Hans Diller, Göttliches und menschliches Wissen bei Sophokles, Kieler Universitätsrede 1950.

Für seine Heldenehre ist dies allerdings bedenklich, doch hatte der Dichter der Thebais die Möglichkeit, sie dadurch zu retten, dass er Amphiaraios nicht nur als furchtsam darstellte, sondern ihn zugleich den Angriff des Polyneikes auf seine Vaterstadt moralisch verurteilen liess. Als den gegen sein Gewissen zum Kriege Gezwungenen schildert ihn dann jedenfalls Aischylos in den Sieben, wo freilich wohl ganz allgemein entschiedener als im Epos das sittliche Recht der Belagerten betont worden ist. So gewinnt Aischylos auch die Möglichkeit, den Seher in heldischer Gelassenheit dem Untergang entgegensehen zu lassen (V. 580/89), welche der Dichter der Thebais sich durch das Versteckmotiv verbaut hatte.

An sich ist der hochgemute Sinn dem vorbestimmten Tode gegenüber auch der alten Epik nicht fremd, wie vor kurzem durch eine Würdigung des homerischen Achilleus gezeigt worden ist, der ein kurzes Heldenleben langer Tatenlosigkeit vorzieht<sup>12</sup>. Und an gleicher Stelle wurde diese Wahl des Achilleus mit der Erzählung vom Seher Megistias verglichen, die sich bei Herodot (7, 219. 224. 228) findet. Megistias kämpfte bei den Thermopylen freiwillig gegen die Perser, um die Spartaner nicht im Stich zu lassen, obwohl er vorauswusste, dass er fallen werde. Simonides ehrte ihn dafür mit einem von Herodot mitgeteilten Epigramm; als Prophet historisch heller Zeit erfüllte er jenes Mass heldischer Grösse, welches dem Amphiaraios beim epischen Dichter versagt blieb.

Kehren wir zu Aischylos' Sieben zurück, so steht dort dem Amphiaraios in ähnlicher Haltung als Verteidiger Thebens Eteokles gegenüber. Dieser ist kein Seher, aber er weiss, dass er dem über sein Geschlecht verhängten Fluch nicht entrinnen wird, und stellt sich ihm nun in trotziger Todesbereitschaft entgegen. Die Art, wie er die Zumutungen des Chors von sich weist, das Schicksal zu beschwören (V. 689/712), grenzt an Gottlosigkeit, aber in seiner wilden Lust zu sterben findet er den Heldenruhm eines Retters seiner Vaterstadt. Mit seiner Verbissenheit kommt Eteokles unter den Aischyleischen Helden keinem so nahe wie Prometheus. Die Kraft seinem Schicksal gegenüber findet auch dieser nicht nur im heldischen Stolz, sondern als Wohltäter der Menschen im Bewusstsein, eine gute Sache zu vertreten.

Etwas anderer Art ist die Thematik in den Hiketiden, dem Frühwerk des Aischylos, wo der Kampf um einen sittlichen Ent-

<sup>12</sup> Ilias 9, 412; dazu A. J. Festugière, *L'enfant d'Agrigente, suivi de: Le Grec et la nature*, Paris 1950, 35 ff.



schluss ohne Rücksicht auf seine Folgen ausgefochten wird<sup>13</sup>. Die dramatische Bewegung des Stücks verläuft auf dem Wege zur schliesslichen Aufnahme verfolgter Mädchen in Argos; dazu gehört das lange Schwanken des Königs Pelasgos zwischen der Verpflichtung zur Asylgewährung und der Furcht vor einem aus dieser drohenden Krieg, dazu auch das schliessliche Abschieben des Entscheides auf die Volksversammlung. Seine Unschlüssigkeit verrät der König mit dem Wunsche, nicht wissen zu müssen, was Schlimmes bevorstehe, wenn er auch hoffe, die Wendung zum Guten komme wider Erwarten (V. 453 ff.). In der besonderen Lage des Pelasgos bedeutet dieser Stosseufzer mehr als die uns schon bekannten Erklärungen, nicht in die Zukunft blicken zu wollen; der König anerkennt mit ihm die Verpflichtung zu einem Entschluss ohne Rücksicht auf dessen praktische Folgen. Müsste nämlich Pelasgos nicht fürchten, die Asylgewährung bedeute für Argos den Krieg, so würde die Entscheidung ihm nicht so schwer fallen; so wünscht er sich Ahnungslosigkeit, um unbeschwert das Rechte tun zu können.

Die Aischyleische Tragödie ist in ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung zutreffend gewürdigt worden als Zeugnis einer dem Epos gegenüber neuen sittlichen Gesinnung<sup>14</sup>. Deren Grösse liegt darin, dass die Pflicht von jeder Rücksicht auf den Nutzen getrennt wird. Wenn Eteokles und Prometheus ihre Heldenehre dem Schicksal oder Zeus gegenüber behaupten, so zeigt sich im Hiketiden-drama die Hilfe an Bedrängte als Verpflichtung, mögen die Götter ihre Erfüllung belohnen oder nicht. Wir sahen, dass der Sophokleische König Oidipus den mantischen Glauben der herrschenden Kultreligion ausschliesst. Grossartiger als der dort latent vorhandene Widerspruch ist ein solcher, der nicht bei der Resignation einer unverstandenen Weltordnung gegenüber stehen bleibt, sondern ihr zum Trotz seine sittlichen Forderungen behauptet. Auf dieser Höhe des Denkens hat das Griechentum seinen mantischen Glauben selbst überwunden.

<sup>13</sup> Snell a. a. O. (oben Anm. 9) 59 ff., der auch die Verse 453 ff. in ihrer Bedeutung würdigt.

<sup>14</sup> In Snells oben Anm. 9 erwähntem Buche.