

Lothar Baus (Hrsg.)

Der Herakliteer Euripides

Auszüge aus dem Werk
>Euripides - der Dichter der griechischen Aufklärung<
von Wilhelm Nestle
mit Erläuterungen des Herausgebers

ASCLEPIOS EDITION

„In vielem bin ich anderen Sinnes als sonst die Welt.“
Euripides, >Medea<, Vers 570

Zeichenerklärung:

[] Text in eckigen Klammern = Erläuterungen des Herausgebers
[...] drei Punkte in eckigen Klammern = Auslassungen des Herausgebers

Copyright © by ASCLEPIOS EDITION - Lothar Baus

D-66424 Homburg/Saar

Alle Rechte der Verbreitung, insbesondere des auszugsweisen Nachdrucks, der Verbreitung durch Film, Funk und Fernsehen, fotomechanische Wiedergabe, Tonträger jeder Art, auch durch Einspeicherung und Rückgewinnung in Datenverarbeitungsanlagen aller Art, sind vorbehalten.

Freie Internet-Publikation

Germany 2024

ASCLEPIOS EDITION

ISBN 978-3-935288-68-2

Inhalt

Vorwort des Herausgebers
5

Die stoische und peripatetische Physiktheorie
15

Erläuterungen zu den Abkürzungen
87

Erstes Kapitel
Die Persönlichkeit des Euripides
88

Zweites Kapitel
Die Weltanschauung des Euripides
118

Drittes Kapitel
Die „Gottheit“ des Euripides
128

Viertes Kapitel
Die Physik[-theorie] des Heraklit
134

Fünftes Kapitel
Anthropologie - Der einzelne Mensch
139

Nachtrag des Herausgebers
161

Vorwort des Herausgebers

Wilhelm Nestle schrieb im vorliegenden Werk auf Seite 13 der Originalauflage über Euripides: „*Ganz besonders stark muss Heraklit ihn angezogen haben.*“

Die ersten Indizien zu dieser These fand Nestle mit Sicherheit in dem Werk >Leben und Lehren der Philosophen< von Diogenes Laertius, worin Euripides mehrmals erwähnt wird:

D.L. II., 22: Euripides soll Sokrates die Schrift >Über die Natur< des Heraklit zum Lesen überreicht haben und ihn dann nach einiger Zeit gefragt haben, wie er darüber denke. Sokrates habe erwidert: „*Was ich davon verstanden habe, zeugt von hohem Geist; und ich glaube, auch das, was ich nicht verstanden habe; denn [um alles zu verstehen] dazu bedarf es eines delischen Tauchers.*“ Die Schrift des Heraklit war als schwer verständlich angesehen und man brauchte dazu, nach Sokrates, wohl einen „langen Atem“.

Eine weitere Stelle ist D.L. II., 45: „*Beide, Sokrates und Euripides, waren Hörer des Anaxagoras ... Mir will es scheinen, als hätte Sokrates auch die Naturphilosophie zum Gegenstand seiner [philosophischen] Unterredungen gemacht.*“ Hierzu muss ergänzt werden, dass Anaxagoras ein Anhänger des Heraklit war, Herakliteer genannt. Die Physiktheorie des Anaxagoras, auf die ich weiter unten ausführlich eingehen werde, ist mit der des Heraklit völlig konkruent.

Euripides pflegte offensichtlich regen Kontakt mit den sogenannten Naturphilosophen wie Protagoras und Anaxagoras. Diogenes Laertius berichtet, D.L. IX., 54: „*Von seinen [des Protagoras] Schriften las er zuerst die >Über die Götter< vor, deren Anfang wir oben mitgeteilt haben. Seine Vorlesungen hielt er in Athen im Haus des Euripides ...*“

Im Kapitel über Anaxagoras, D.L. II., 10, wird ausdrücklich erwähnt, dass Euripides sein Schüler gewesen sei. Daher habe Euripides in seinem Drama >Phaeton< die Sonne einen goldenen Klumpen genannt.

Wilhelm Nestle fand im Oeuvre des Euripides zahlreiche Indizien, die dafür sprechen, dass Euripides ein sogenannter Herakliteer, ein Anhänger der heraklitischen Philosophie war. Ich zitiere nach der Originalauflage von >Euripides – der Dichter der griechischen Aufklärung<:

Seite 149-150:

Dass Euripides sich Dike als Weltvernunft [als Naturgesetz] gerade nach dem Vorgang des Heraklit vorstellt, dies beweist (neben den schon oben Kap. III 1, A. 27 beigebrachten Stellen) eben ihre Zusammenstellung mit dem „rückwärtsströmenden“ Geschick. Dieser Ausdruck weist deutlich genug auf die bekannten Bilder des Ephesiers von der „rückwärtsgewendeten“ Harmonie der Kithara und des Bogens hin (Fr. 45, 46, 56, 66): Denn wie die angezogene Sehne des Bogens nach dem Schuss wieder in ihre vorherige Lage zurückgeht und ebenso die Saite der Kithara, wenn sie den Ton hat erklingen lassen, so kehrt auch im Weltall alles wieder in seine ursprüngliche Stellung zurück: Aus Hoch wird Nieder; aus Nieder Hoch im Wechsel der stets nivellierenden Zeit.

Damit stimmt /150/ auch das bekannte weitere Bild Heraklits vom Aion, der einem Knaben gleicht, der mit sich selbst Brett spielt und, wenn das Spiel aus ist, wieder von vorne anfängt. Dies Spiel ist kein sinnloses, willkürliches; sondern die ewige Zeit legt einen „gerechten Maßstab“ an die Taten der Menschen an (>Bell.<, Fr. 303, 3 ff.) und „das Göttliche [das Naturgesetz] birgt Dike [die Göttin der Gerechtigkeit] in sich“ (>Androm.<, 439). Daher ist auch, wer von den Menschen auf Erden die Dike vertritt, unüberwindlich: „Ein einziger Gerechter siegt über tausend Ungerechte, weil ihm die Gottheit Dike [die Gerechtigkeit] zur Seite steht“ heißt es im >Palamedes< (Fr. 584) und im >Telephos< (Fr. 706) sagt jemand (Telephos?) zu Agamemnon: „Selbst wenn man mit dem Beil in der Hand meinen Nacken zu treffen droht, werde ich nicht schweigen, solange ich Gerechtes entgegen kann.“

Seite 152:

/152/ Nur bei Heraklit und Euripides ist sie [Dike, alias die Gerechtigkeit] ganz und gar immanent gedacht und ihres mythischen Gewandes völlig entkleidet. Sie allein haben auch den Versuch gemacht, das Walten eines „göttlichen“ Gesetzes [alias der Naturgesetze] in der Welt unter voller Anerkennung des Übels im Leben mit diesem in Einklang zu bringen und so in eigenartiger Weise einen gewissen Vernunftoptimismus mit einem tiefgehenden Gefühlspessimismus zu vereinigen.

Seite 161:

Der Geist in jeglichem von uns ist Gott [ein kleines Bruchstück

des *Aethers*].¹ Was nun die *Quellen* dieser Lehre anbelangt, so finden wir den zuletzt erwähnten Gedanken schon bei Heraklit (Fr. 121): „Der Geist ist für den Menschen Gott“. Noch viel auffallender aber ist die Übereinstimmung des Euripides mit einigen Versen des Epicharm²: „Es vereinigte sich und es schied sich und es ging wieder dahin, woher es kam: Erde zur Erde und der Geist nach oben [*zum Aether*].“

Seite 162-163:

Diese den /163/ Lebewesen innewohnende Luft [gr. *pneuma*], die ihr Bewusstsein ausmacht, ist „ein kleines [*Aether-Teilchen*] der „Gottheit“ [*des Aethers-Logos*]“ (Theophr. >de sens.< 42 bei Diels >Dox. Gr.< S. 611, 12 f.). Feuchtigkeit beeinträchtigt, wie auch schon Heraklit sagte (Fr. 73. 74), die geistigen Fähigkeiten (ib. 45, S. 512, 3 ff.). Die Psyche ist unvergänglich³ (Theodoret V. 23 bei Diels S. 392). Ihr Sitz ist die linke Kammer des Herzens (Plut. >Epit.< IV. 5; Diels S. 391).

Seite 199:

Hier wird die populäre Vorstellung vom „Neid der Götter“ auf ihren wahren Gehalt zurückgeführt, dass nämlich alles Übermaß, auch das des Glücks, im Lauf der Welt seine Korrektur erfährt und darum keinen Bestand hat (s. Kap. III, 1). Geht mit einem Übermaß des Glückes eine Überheblichkeit seitens des Menschen Hand in Hand, so ist ein Eingreifen der „Gottheit“ [der Naturgesetze] um so sicherer und gerechtfertigter (Heraklit, Fr. 258; 387 f.). Mäßigung [Besonnenheit] gilt in der ganzen Welt als das Höchste und ihr folgt der Ruhm (>Hipp.< 431 f.).

Jedoch das schwerwiegendste Indiz, welches mit allergrößter Evidenz und Klarheit bewiesen hätte, dass Euripides ein Anhänger, ein Epigone, des Ephesiers Heraklit war, wagte Wilhelm Nestle leider nicht klar und eindeutig mit Namen zu benennen. Er umschrieb es mit Formulierungen wie Seite /12/ „*erkenntnistheoretischer Subjektivismus*“, oder Seite /14/ Euripides sei „*als 25jähriger junger Mann noch*

1 Fußn. Hrsg.: In jedem Menschen befindet sich nach der Aethertheorie des Heraklit ein kleines Stück vom Aether-Logos, dem er seine Vernunft verdankt.

2 Fußn. Hrsg.: Epicharmos ist ebenfalls ein Herakliteer.

3 Fußn. Hrsg.: Das Pneuma der Psyche ist unvergänglich, denn es ist ein kleines Aetherteilchen. Nach dem Tod eines Lebewesens, auch des Menschen, kehrt es in die Aetherregion zurück, jedoch das Bewusstsein des Menschen erlischt dabei. Also doch keine Unvergänglichkeit.

gläubig gewesen und erst später in die aufgeklärte Richtung hineingekommen“, und „Diese [Richtung], welche kurzgesagt als wissenschaftliche Weltanschauung zu der überlieferten religiösen in einen Gegensatz treten musste, hat er [Euripides] auch niemals mehr geändert“, oder Seite /19/ Euripides sei „der götterfeindliche Aufklärer“, oder Seite /21/ er habe eine „zum Pessimismus hinneigende Weltanschauung“, oder Seite /26/ Euripides „kann es nicht ruhig mit ansehen, wie der Irrtum fortbesteht, während die Sonne der Wahrheit doch immer höher am Himmel emporsteigt und die Menschen nur die Augen öffnen dürfen, um sie zu sehen und den Irrtum zu erkennen [...] und darum verkündigt er mit solcher Wärme seine neuen Erkenntnisse“, oder Seite /28/ „Kann man angesichts allen Elends und aller Ungerechtigkeit überhaupt noch an eine göttliche Weltregierung, an eine Gottheit glauben?“

Ein Fortgeschrittener in der antiken Philosophie, sozusagen ein „Eingeweihter“, wusste natürlich genau, was Nestle damit sagen wollte: Euripides war, unter dem Einfluss der Philosophie und der Physiktheorie des Heraklit und seines Epigonen Anaxagoras, ein Materialist, ein Atheist geworden. Er glaubte nicht mehr an die alten Götter Griechenlands, ja er glaubte auch nicht mehr an eine ewig existierende Psyche des Menschen. Unsere Psyche ist, nach der Physiktheorie Heraklits, ein kleines Bruchstück des **Aether-Feuers**. Und wenn ein Mensch stirbt, kehrt seine Psyche zurück in den **Aether** des Weltalls, der Körper zerfällt in die irdischen Elemente. Heraklit war ein Atheist. In den Dramen des Euripides tritt daher an die Stelle des Göttervaters Zeus der Name **Aether**, im Text fett gedruckt. Der **Aether**, alias das Naturgesetz, war der Gott der Herakliteer und später der Stoiker und der Peripatetiker. Siehe dazu weiter unten >Die stoische und peripatetische Physiktheorie – „Gott“ ist der Aether, alias das Naturgesetz<.

Es stimmt daher, was die antiken Geschichtsschreiber über Euripides berichten. Er wurde in Athen des Atheismus' angeklagt, wie vor ihm die Herakliteer Protagoras, Sokrates und Anaxagoras. Er musste deswegen im hohen Alter seine Heimat Attika verlassen und beim Makedonenkönig Archelaos Asyl suchen.

Die Indizien für die These Nestles, Euripides sei ein Herakliteer gewesen, können wir noch beträchtlich erweitern. Anaxagoras, mit dem Euripides in Athen in persönlichem Verkehr stand, ist nach meiner Überzeugung ebenfalls ein Herakliteer. Die Philosophie des Anaxagoras ist – nach allem was wir über sie wissen – in allen Teilen mit der des Heraklit konkurrent.

Meine These wird in einschlägigen Schriften über die griechische Naturphilosophie zweifelsfrei bestätigt. So lesen wir in >Geschichte der Philosophie< von Ueberweg-Praechter, 12. Auflage, Berlin 1926, über Heraklit:

*„Herakleitos von Ephesos ... gibt der in den ionischen Lehren liegenden Anschauung einer fortwährenden Wandlung des Urstoffes durch seine Sätze vom **[Aether-] Feuer** als dem Urwesen und vom beständigen Flusse aller Dinge den schärfsten Ausdruck. Als substantielles Prinzip setzt Heraklit das Feuer. Gegen Feuer wird alles umgesetzt und Feuer gegen alles in dem Doppelprozess des Weges nach unten, der vom Feuer (welches mit der reinsten Luft identisch ist) zum Wasser und zur Erde herabführt, und des Weges nach oben, der von der Erde und dem Wasser zum **[Aether-] Feuer** hinaufführt. Beide Seiten des Doppelprozesses sind miteinander verflochten. Doch bewegt sich die Entwicklung überwiegend bald in der einen, bald in der andern Richtung: Krieg und Streit führen aus dem **[Aether-] Urfeuer** zum Werden der Welt. „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König.“ Eintracht und Friede zur Rückkehr der Welt ins Urfeuer (gr. ekpyrosis). So baut sich die Welt und geht wieder in **[Aether-] Feuer** auf, um sich dann wieder aufs neue zu bauen.*

*Das **[Aether-] Feuer** als rastlos bewegtes Element genügt zugleich am besten einem von Heraklit betonten metaphysischen Gesichtspunkte: es gibt kein beharrendes Sein, sondern nur ein stets wechselndes Werden. Was uns als Seiendes erscheint, sind nur augenblickliche Kreuzungen und Schnittpunkte verschiedener Werdeströmungen.*

Alles fließt. In denselben Fluß steigen wir kein zweites Mal hinab. Kein Ding befindet sich in einem bestimmten [ewig gleichbleibenden] Zustande, jedes trägt zugleich auch den entgegengesetzten Zustand in sich. Alles ist identisch und nicht identisch. Aller Wechsel aber ist beherrscht von einem einheitlichen Weltgesetz (gr. logos), das zugleich auch für den Menschen die Norm seines Handelns abgeben muß. [...]

Aristoteles stellt in seiner historischen Übersicht über den Entwicklungsgang der älteren griechischen Philosophie (>Metaph.< A 3 ff; 984 A 2 ff.) Heraklit einfach mit den früheren Ioniern [Thales, Anaximander, Anaximenes] zusammen, ohne einen Unterschied der Anschauungsweise und einen Fortschritt bei Heraklit hervorzuheben ... (Vorsokratiker 8, 7). In der Tat ist Heraklit von Hause aus Hylozoist.⁴

4 Fußn. Hrsg.: Hylozoist = ein Anhänger der „Stofflebenstheorie“. Dies ist ein weiteres Beispiel unter vielen, wie falsch die Physiktheorie des Heraklit von der Antike bis heute interpretiert wurde. Der Urstoff, das apeiron oder die arche, ist identisch mit dem Aether und der Aether ist der oberste „Gott“ der Herakliteer.

*Auch er stellt einen Grundstoff [apeiron] auf, aus dem er alles werden und in den er alles zurückkehren läßt. Darin liegt die Berechtigung, ihn hier den Milesiern anzuschließen, so sehr sich auch sein Gesichtskreis über den der früheren ionischen Kosmologen hinaus erweitert und den Ausblick in metaphysisch-ontologische Probleme eröffnet. Wie Thales das Wasser, Anaximenes die Luft, so erklärt Heraklit das **[Aether-] Feuer** für den Urstoff. **[Aether-] Feuer** setzt sich um [verwandelt sich] in alles, und alles [wieder zurück] in **[Aether-] Feuer**. [...] Vorsokratiker, 12 B 30: Diese Weltordnung, die dieselbe ist in allen Dingen, hat weder einer der Götter noch der Menschen geschaffen, sondern sie war immer und ist und wird sein ein ewig lebendes **[Aether-] Feuer** „nach Maßen erglühend und nach Maßen erlöschend.“*

Auch Adolf Bonhöffer hat als Bearbeiter der dritten Auflage der >Geschichte der antiken Philosophie< von W. Windelband, München 1912, versucht, die Physiktheorie des Heraklit zu entschlüsseln. Er schreibt ab Seite 38:

„Der Satz von der absoluten und rastlosen Veränderlichkeit aller Dinge gilt schon im Altertum als der Kern des Heraklitismus: sein Stichwort ist das „panta rei“ [alles fließt] [...] Hierdurch unterscheidet sich Heraklit „der Dunkle“⁵ wesentlich von den milesischen Forschern, mit denen er unter dem Namen der „ionischen Naturphilosophen“ zusammengefasst zu werden pflegt (vgl. § 16). Er findet in der wahrnehmbaren Welt nichts Bleibendes [Ewiges], und er gibt es auch auf, ein solches dahinter zu suchen. In den mannigfachsten Wendungen hat Heraklit diese Grundwahrheit der stetigen Verwandlung aller Dinge ineinander dargestellt: aus allen Sphären der Wirklichkeit greift er die Beispiele heraus, um den Übergang der Gegensätze ineinander aufzuzeigen, in kühnen Bildern beschreibt er diese Rastlosigkeit der Veränderung. Sie ist ihm das Wesen der Welt und bedarf ihrerseits keiner weiteren Ableitung und Erklärung. Es gibt keine wahrhaft seienden Dinge, sondern ein jedes wird [entsteht] nur und vergeht wieder in dem

Siehe unten >Die stoische und peripatetische Physiktheorie – „Gott“ ist der Aether, alias das Naturgesetz<.

- 5 Fußn. Bonhöffer: Man wird H. Diels Recht geben müssen, wenn er sagt: „Herakleitos des Dunklen Philosophie ist durchaus nicht so dunkel, wie das Altertum und die Neuzeit übereinstimmend klagen ... dunkel ist er nur in der Form“ (Herakleitos, Berlin 1909, Einl.). Wenn aber auch uns Modernen die pantheistische Grundanschauung des Mannes [Heraklit] in ihren Grundlinien durchaus nicht unverständlich ist, so mag es doch den Alten, von den Stoikern abgesehen, im allgemeinen nicht so leicht geworden sein, sich in seine Gedanken einzuleben.

*Spiele der ewigen Weltbewegung. Die arché ist also für Herakleitos nicht sowohl ein sich gleichbleibender Stoff, der von sich selbst her in Bewegung ist (wie bei den Milesiern), sondern diese Bewegung selbst, und alle Stoffe sind lediglich deren Produkte. Aber dieser Gedanke tritt nun bei Herakleitos durchaus nicht in abstrakter Klarheit, sondern vielmehr im sinnlichen Bilde auf. Schon die milesische Naturforschung war darauf aufmerksam gewesen, daß alle Bewegung und Verwandlung mit Temperaturveränderungen verbunden ist (§ 16), und so fand denn Herakleitos, das die ewige Weltbewegung /39/ sich im Feuer darstelle. Das **[Aether-] Feuer** ist also für ihn die arché [die Urmaterie], aber nicht als ein mit sich selbst in allen Verwandlungen identischer Stoff sondern vielmehr als der immer sich gleichbleibende Prozeß, in dem alle Dinge entstehen und wieder vergehen, die Welt selbst somit in ihrer ungewordenen und unvergänglichen Veränderlichkeit.*

*Ueber die metaphysische Grundanschauung des Herakleitos, speziell über die Bedeutung, welche für ihn das Feuer hat, herrscht noch keine völlige Uebereinstimmung. Die hier vertretene Anschauung, die z. B. auch E. ROHDE teilt (>Psyche<, II., 145 ff.: „Bei Heraklit ist der Urgrund aller Mannigfaltigkeit der Bildungen die absolute Lebendigkeit, die Kraft des Werdens selbst usw.), ist sich bewußt, nicht als die einzig mögliche Auslegung der überlieferten herakleitischen Sprüche gelten zu können sondern nur als ein Versuch, das unleugbar Eigene und Neue, was seine philosophische Deutung der Welt von den Lehren seiner Vorgänger unterscheidet, auf einen möglichst präzisen Ausdruck zu bringen. Es muß unbedingt zugegeben werden, daß Herakleitos an manchen Stellen sich so ausdrückt, wie wenn er das **[Aether-] Feuer** im selben Sinn zum Urstoff machte, wie Thales das Wasser oder Anaximenes die Luft, und es läßt sich auch in der weiter folgenden Darstellung nicht vermeiden, vom Feuer als von dem Urstoff zu reden, aus dem alles wird und in den alles sich wieder auflöst. Aber es spricht doch vieles dafür, daß H[eraklit] das **[Aether-]Feuer** nicht bloß als eine Phase des Weltprozesses, als Ausgangs- und Zielpunkt des Werdens, sondern als den „Träger der nie ruhenden, anfangslosen und nie endenden Werdekraft und Werdetätigkeit“ ansieht. [...]*

Wenn nun hiernach Herakleitos kein ursprüngliches, materiell bestimmtes Sein annimmt, so ist er doch weit entfernt, etwas irgendwie Konstantes und damit überhaupt jegliches Objekt der wissenschaftlichen Erkenntnis zu leugnen. Dieses Konstante liegt eben in dem Prozeß des Werdens selbst und zwar nicht etwa nur in dem Sinne, daß eben „nichts beständig sei als der Wechsel“, sondern in der höheren Auffassung, daß

diese ewige Bewegung sich in bestimmten, immer wiederkehrenden Formen vollziehe. Aus seiner metaphysischen Hauptthese entwickelt sich also die Aufgabe, die sich immer gleich bleibende Reihenfolge der Veränderungen, den Rhythmus der Bewegung, das Gesetz des Wechsels zu erkennen.

Deutlich, wenn auch noch nicht in lehrhafter Form, erscheint hier der Begriff des Naturgesetzes, und zwar nicht bloß im mythischen Gewande der heimarmene als des alles bestimmenden Schicksals oder der allwaltenden, jede Abweichung mit Strafe bedrohenden dike [Gerechtigkeit] sondern auch unter /40/ dem rein rationalen, von Herakleitos wahrscheinlich zuerst in diesem Sinne, als Bezeichnung der die Welt beherrschenden Vernunft, gebrauchten Namen Logos.

Es ist sehr schwer, aus den späteren Darstellungen dieser Lehre, worin überall ihre stoische Ausbildung zutage tritt, dasjenige herauszuschälen, was schon dem Herakleitos selbst eigen war (vgl. E. ZELLER, I., S, 667 ff.) ; aber der Grundgedanke einer vernünftigen Ordnung des natürlichen Geschehens kann ihm unmöglich abgesprochen werden. Was speziell den Begriff des Logos betrifft, so besteht das Urteil E. ZELLERS gewiß zu Recht, „daß H[eraklit] das Walten der Vernunft in der Welt zwar gelehrt und diese Weltvernunft auch wohl als den Logos bezeichnet hat, daß aber der Begriff des Logos bei ihm noch lange nicht so bedeutend hervortritt wie bei den Stoikern“. Vgl. die grundlegende Untersuchung von MAX HEINZE, >Die Lehre vom Logos<, S. 1-57, der den logos als „Vernunftgesetz“, „vernünftiges Verhältnis“ oder geradezu als „vernünftigen Weltprozeß“ auffaßt. [...]

*/41/ Die physikalische Anwendung dieser Grundlehren ergibt nun bei Herakleitos eine durchgeführte Theorie des Stoffwechsels im Universum. Die Verwandlungen und Rückverwandlungen der Dinge geschehen in gesetzmäßiger Reihenfolge, und zwar wiederum so, daß sie sich in ihren Wirkungen fortwährend ausgleichen. Auf diese Weise entsteht auch, meint Herakleitos, im einzelnen der Schein des Beharrens, wenn zwei gegensätzliche Kräfte sich in ihrem Erfolg zeitweilig das Gleichgewicht halten, wie etwa der Fluß als bleibendes Ding erscheint, weil stets ebensoviel Wasser zuströmt wie abfließt. Diesen Rhythmus der Verwandlungen bezeichnet Herakleitos als die beiden „Wege“, die einander entsprechen, auf dem ersteren verwandeln sich das Urfeuer [der **Aether**] durch Verdichtung in Wasser und dieses in Erde; auf dem zweiten durch Verflüssigung die Erde wieder in Wasser und in Feuer [in den **Aether**] zurück. Dieser Doppelprozeß gilt in einer Hinsicht für das ganze Weltall, welches im regelmäßigen Ablauf des großen Jahres aus*

dem Urfeuer sich in die einzelnen Dinge entwickelt und dann wieder in den rein feurigen Anfangszustand zurückkehrt, so daß sich daran die Vorstellung von einer abwechselnden Weltbildung und Weltauflösung knüpft; andererseits soll sich dieser gesetzmäßige Wechsel der Stoffe in allen einzelnen Vorgängen des Naturlebens bewähren. Wie weit aber Herakleitos nun diese Betrachtung auf besondere physikalische Gegenstände angewendet hat, wissen wir nicht; seine Kosmogonie scheint sich dabei beruhigt zu haben, aus dem [Aether-] **Urfeuer** das Meer und aus diesem thaletischen Zustande sodann einerseits das Feste, andererseits die warme Luft hervorgehen zu lassen, und das Einzige, was im einzelnen sicher berichtet ist, die an Xenophanes erinnernde Ansicht, die Sonne sei eine morgens sich entzündende und /42/ abends wieder verlöschende Dunstmasse, läßt den Verlust anderer Theorien, falls er solche gegeben hat, nicht übermäßig bedauerlich erscheinen.

Herakleitos ist eben weniger ein physikalischer Forscher als ein metaphysischer Denker, der die einmal gewonnene Grundauffassung mit grübelnder Spekulation und beweglicher Phantasie ausdenkt; sein Interesse liegt bei den allgemeinsten Prinzipien und andererseits bei den anthropologischen Fragen. [...]

Im Menschen als einem Mikrokosmos wiederholt sich der Gegensatz des reinen [**Aether-] Feuers** und der niederen Stoffe [den vier Elementen], in welche sich jenes [**der Aether**] verwandelt. Die Seele als das Lebensprinzip ist Feuer und verwandelt sich fortwährend in Wasser und Erde, natürlich nicht ohne daß sie zugleich den Abgang stetig ersetzt, d. h. immer wieder das Element des Feuers in sich aufnimmt, auf dessen hinreichendem Vorhandensein ihre Lebendigkeit und Vernünftigkeit beruht. Diese ihre Nahrung schöpft sie aus dem Weltfeuer [**Aetherfeuer**], aus der allgemeinen Vernunft, dem logos. Das ist schon physisch durch den Atem vermittelt, dessen Aufhören ihre Tätigkeit vernichtet, weiterhin aber durch die Sinneswahrnehmung, welche ein Auf/43/ saugen des äußeren durch das innere Feuer ist: daher die Depression der Seelentätigkeit im Schlaf. Je feuriger und trockener, um so besser und vernünftiger ist die Seele, um so mehr partizipiert sie an der allgemeinen Weltvernunft. Da aber diese das Weltgesetz ist, so besteht die Vernünftigkeit des Menschen in seiner Gesetzmäßigkeit, in seiner bewußten Unterordnung unter das [Natur-]Gesetz. Deshalb sieht Herakleitos die ethische und politische Aufgabe des Menschen in der Herrschaft des Gesetzes [...]

Nur durch Unterwerfung unter die [naturgesetzliche] Ordnung, in letzter Instanz unter das Weltgesetz [das Naturgesetz], kann der Mensch

die Heiterkeit der Seele gewinnen, die sein Glück ausmacht. In dem Erfassen des Gesetzes aber, in der Unterordnung unter das Allgemeingeltende [das Naturgesetz] sieht Herakleitos auch das theoretische Ziel des Menschen: nicht die sinnliche Wahrnehmung verbürgt die Erkenntnis der Wahrheit, sondern erst das verständige Denken, ohne welches Auge und Ohr schlechte Zeugen sind. Die große Masse der Menschen freilich geht auch in dieser Hinsicht in der Irre: sie denken nicht nach, sondern taumeln im Sinnenschein dahin, der uns das ewig Wechselnde und Entgegengesetzte als ein [angeblich] bleibendes, eindeutig faßbares Sein vorgaukelt.“

Soweit die Auszüge aus zwei einschlägigen Fachbüchern zur griechischen Naturphilosophie, die Wilhelm Nestle mit Sicherheit ebenfalls bekannt waren. Er hat daher völlig richtig erkannt, dass Euripides nicht mehr an die alten griechischen Götter glaubte und er war sich absolut sicher, dass Euripides ein Materialist und Atheist war.

Um alle Unwissenheiten, Halbwahrheiten und Zweifel über die materialistische Physiktheorie des Heraklit zu beseitigen, füge ich hier meine Abhandlung über die stoische und peripatetisch-aristotelische Physiktheorie ein, die mit der heraklitischen weitestgehend identisch ist.

Die stoische und peripatetische Physiktheorie - „Gott“ ist der Aether, alias das Naturgesetz ⁶

Die stoische Physiktheorie

Die Menschen der Vorzeit erkannten eines Tages, dass alles Leben auf der Erde von der wärmenden Kraft der Sonne abhängt. Seit dieser revolutionären Erkenntnis beobachteten sie den Lauf der Sonne und der anderen Himmelskörper während des ganzen Jahres bei Tag und bei Nacht.

Der Wechsel der Jahreszeiten - von der höchsten Erwärmung im Sommer bis zur tiefsten Abkühlung im Winter - war den Menschen zuerst ein unerklärliches Phänomen. Jedoch merkten sie bald, dank ihres unstillbaren Wissensdrangs, dass es mit dem Stand der Sonne am Firmament zusammenhängen muss. Befand sich die Sonne am höchsten Punkt, war es auf der Erde am heißesten, stand sie am tiefsten, war es am kältesten. Diese Erkenntnis stand am Beginn der sogenannten Megalithkultur. Die Steinanlagen von Stonehenge und anderer Orte dienten der Berechnung der Sommer- und Wintersonnenwende. Aus den physikalischen Erkenntnissen der Menschheit entstand die sogenannte Naturphilosophie.

Die stoische Physiktheorie ist – abgesehen von kleineren Abweichungen in speziellen Fragen – diese: Ehe es eine Erde und einen Kosmos gab, war das Urfeuer, Aether genannt. Dieses Urfeuer ist gleichzeitig die Urmaterie. Also einerseits die Grundlage der sichtbaren Welt, die Materie, die sich daraus entwickelte, und andererseits das Naturgesetz, die schöpferische Kraft, Logos genannt. Der Aether ist also Materie und Naturgesetz gleichermaßen. Die Materie ist passiv und das Naturgesetz - der Logos - aktiv.⁷

Der Aether wird mit den verschiedensten Namen benannt: als erster Stoff [gr. proto hyle], als Ursubstanz [gr. usia], als das Aether-Feuer, als das schöpferische Urfeuer, als das Wesen, als Logos, als Natur oder Naturgesetz, als kunstverständiges Feuer, als Schicksal und nicht

⁶ Zusammenstellung des Hrsg.

⁷ Wir können uns dies tatsächlich so vorstellen wie die Gravitation. Die Materie ist an sich passiv, jedoch große Materieansammlungen, wie Fixsterne, Planeten und Schwarze Löcher, bewirken etwas durch ihre Massenanziehungskraft: die Gravitation. Die Aether-Theorie der Stoiker (passive Materie und aktive Kraft, die der Materie innewohnt) erscheint mir wie eine Vorahnung der Gravitation.

zuletzt auch als Gott.

Alles, was in der Welt vorhanden ist, ging – nach der stoischen Physiktheorie - aus dem schöpferischen Urfeuer - dem Aether-Feuer - mit naturgesetzlicher, unabwendbarer Notwendigkeit hervor. Ein Teil des Aethers verwandelte sich zuerst in eine dunstartige Masse, diese in wässrige Flüssigkeit, aus welcher sich durch die nachwirkende Kraft des Feuers das Wasser, die Erde und die Luft ausschieden. Aus der Luft wiederum kann Feuer hervorbrechen, wie wir es bei einem Gewitter sehen. Dieses irdische Feuer ist vom Aether dadurch verschieden, da es mit Luft vermischt, also unrein ist. Es gibt demnach in der stoischen Physiktheorie fünf verschiedene Elemente⁸, wie in der Samkhya-Lehre, nämlich: das Urfeuer, alias die Urmaterie, alias der Aether, woraus wiederum vier weitere Elemente (gr. *stoikeia*) entstehen können: irdisches Feuer, Luft, Wasser und Erde. Darauf machte bereits Paul Barth, >Die Stoa<, Stuttgart 1903, aufmerksam. Am Ende dieser Entwicklung stand die Erde mit einer Vielzahl von Unterelementen, Pflanzen und Lebewesen.

Alles ist materiell gedacht bei den Stoikern: die Psyche, unsere Vorstellungen, die Affekte, die Tugenden, rein alles. Die stoische Philosophie ist materialistisch, wie die Samkhya-Lehre. Wie konnte eine Philosophie das Prädikat pantheistisch erhalten, obwohl sie alles andere als theistisch ist? Oder fragen wir anders herum: Wie konnte die Stoa der Verfolgung der Theisten anscheinend mühelos entgehen, obwohl sie eine materialistische Philosophie beinhaltet? In Athen gab es seit dem Jahr 432 v. u. Zt. die gesetzliche Handhabe für Asebieprozesse (Gottlosenprozesse). Religionskritische Philosophen, wie Theodoros von Kyrene, Diagoras von Melos, Anaxagoras, Diogenes von Apollonia, Protagoras, Kritias, Sokrates, Antisthenes, Demokritos und viele andere wurden des Atheismus angeklagt und günstigenfalls des Landes verwiesen.⁹ Zenon von Kition könnte durchaus die Asebieprozesse gegen Demades und Aristoteles, gegen Theophrast und vor allem gegen Stilpon von Megara, einen Kyniker und Schüler des Diogenes, unmittelbar miterlebt haben.¹⁰

8 Die Römer richteten eine Begriffsverwirrung an, indem sie den Aether als „quinta essentia“, „das fünfte Seiende“ bezeichneten. In Wahrheit hielten die Stoiker den Aether für das „erste Seiende“, die Urmaterie, aus der die vier Elemente irdisches Feuer, Luft, Wasser und Erde entstehen.

9 Siehe Marek Winiarczyk, >Wer galt im Altertum als Atheist?<, in *Philologus - Zeitschrift für klassische Philologie*, Band 128, Akademie-Verlag, Berlin 1984.

10 Siehe Peter Fischer, >Die Asebieklage des attischen Rechts<, Inaugural-Dissertation, Erlangen 1967.

Ihm und seinen Nachfolgern blieb daher nichts anderes übrig, als ihrer materialistischen Philosophie zumindest den Schleier eines theistischen Systems umzuhängen.

Diogenes Laertius schrieb in seinem Werk >Leben und Lehren berühmter Philosophen<, VII, 68: *[Nach Ansicht der Stoiker] ist alles eines und dasselbe: Gottheit und Logos, Schicksal und Zeus; und dieser [gemeint ist Zeus, der oberste Gott der Griechen] werde noch mit vielen anderen Namen [darunter auch mit dem Namen Aether, Natur oder Naturgesetz] bezeichnet.*

Aber wenn Gott gleich Aether ist und Aether gleich Vernunft und Vernunft gleich Schicksal und Schicksal gleich Naturgesetz, dann ist auch Gott gleich Naturgesetz. Und das ist nichts anderes als – Atheismus. Ich habe wiederentdeckt, der erste Entdecker war der irische Freethinker John Toland, siehe weiter unten, dass die stoische Philosophie in der Antike eine materialistisch-atheistische Geheimlehre war, um sich vor Angriffen und Verfolgungen theistischer Fanatiker zu schützen.

Aetios I,7,33; SVF 2,1027:

Zenon gibt von der Natur folgende Definition: Die Natur ist ein künstlerisches Feuer, das planmäßig auf Zeugung vorwärts schreitet ...

Diogenes Laertius VII, 84:

Die Stoiker sagen, Gott [alias der Aether] ist ein intelligentes, kunstverständiges Feuer (gr. pyr technikòn), welches methodisch zur Entstehung voran schreitet ...

Der absolute Beweis für die sogenannte Stufen- oder Geheimphilosophie der Stoiker ist diese Äußerung des Chrysippos:

Chrysippos sagt, dass die Lehren von den Göttern ganz mit Recht als teletê [Einweihungen] bezeichnet werden. Sie müssten nämlich teleutaioi [als letzte] und im Anschluss an alles andere gelehrt werden, wenn die Psyche eine Stütze habe, gestärkt sei und gegenüber den Uneingeweihten zu schweigen vermöge. Denn über die Götter ein richtiges Verständnis zu gewinnen und ihrer mächtig zu werden, das sei eine große [intellektuelle] Anstrengung.¹¹

¹¹ Siehe Karlheinz Hülsner, >Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker<, Nr. 650: Etymologicum Magnum s. v. teletê, p. 751, 16 - 22; Ed. Gaisford col. 2108.

Erst wenn die Psyche eines Neulings stark genug war, um die Wahrheit - d. h. die Gewissheit der Endlichkeit des Lebens - ertragen zu können, erst dann durfte er in die atheistische Geheimphilosophie eingeweiht werden. Außerdem musste gewährleistet sein, dass er gegenüber den fanatischen Andersdenkenden - den Theisten - zu schweigen verstand, denn man musste sehr vorsichtig sein, um die eigene Existenz und die der Gleichgesinnten nicht zu gefährden.

Einen weiteren klaren und eindeutigen Beweis für die Stufen- und Geheimphilosophie der Stoiker fand ich bei Klemens von Alexandria. In dem Werk >Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie< (Stromateis)¹², II. Buch, § 58, 2 lesen wir:

Ja auch die Stoiker sagen, dass Zenon der Erste [Zenon von Kition] manches geschrieben habe, was sie nicht leicht [im Sinne von: nicht ohne besondere Vorsichtsmaßnahmen] den Schülern zu lesen gestatten, ohne dass sie zuerst eine Prüfung darüber bestanden haben, ob sie in rechter Weise philosophieren.

In den Briefen Senecas an Lucilius fand ich noch einen weiteren eindeutigen Beweis für die Geheimphilosophie der Stoiker. Seneca schrieb im 95. Brief:¹³

Wie bei manchen Religionen nur die Eingeweihten die höheren Mysterien kennen, so werden auch in einigen Philosophien die höheren Wahrheiten ausschließlich dem in den Bund des Heils Zugelassenen und Aufgenommenen offenbart, also den Laien [und Neulingen] zuerst nur die allgemeinen Lehrsätze und anderes dergleichen bekannt gemacht.

Diese Vorsichtsmaßnahme diente natürlich einzig und allein zum Schutz der Anhänger der stoischen Philosophie vor den Angriffen religiöser Fanatiker. Wenn also in der Abhandlung eines antiken Stoikers von Gott die Rede war, dann wusste ein in die stoische Physiktheorie Eingeweihter, dass der Autor anstatt Gott eigentlich den Aether-Logos, alias das Naturgesetz meinte. Aether-Logos, alias Naturgesetz, ist synonym für Gott zu setzen.

Über Epiktets Lehre schrieb Adolf Bonhöffer, >Epictet und die Stoa<, Stuttgart 1890, Seite 65:

¹² In der Übersetzung von Franz Overbeck.

¹³ Siehe L. Baus [Hrsg.], >L. Annaeus Seneca – Briefe an Lucilius oder wie überzeugt man einen Epikureer von den Vorzügen der stoischen Philosophie?<, Online-Publikation, Asclepios Edition – Lothar Baus, Homburg 2021.

Während nun aber Seneca und M[arc] Aurel die persönliche Fortdauer nach dem Tod immerhin als eine, wenn auch entfernte, Möglichkeit im Auge behalten haben, hat Epictet darauf vollständig verzichtet. So lautet im wesentlichen auch Zellers Urteil (>Geschichte der griechischen Philosophie<, III, 1, 746), indem er freilich zugleich es ausspricht, dass Epictets Ansicht über das Schicksal der Seele nach dem Tod nicht leicht anzugeben sei (vergl. Stein, >Psychologie der Stoa<, I, 201). Jedoch meines Erachtens liegt dieselbe ganz klar zu Tage: eine persönliche Fortdauer nach dem Tod liegt gänzlich ausserhalb seines Gesichtskreises, ja sie wird durch seine Aeusserungen geradezu ausgeschlossen. Ganz unzweideutig lehrt er, dass der Mensch und damit natürlich auch das individuelle Bewusstsein aufhöre mit dem Tod (>Diatriben<, II, 5, 13: alles Entstandene muss vergehen [...]). Wenn also Epictet den Tod eine αποδημια nennt oder von jener Wohnung spricht, die jedem offen stehe (I, 25, 20), so meint er damit keineswegs eine Entrückung zu seligen Geistern, sondern, wie die Stelle III, 24, 92 etc. deutlich zeigt, nichts anderes als die Verwandlung der Bestandteile in etwas Neues. Zugleich ersieht man aus Stellen wie III, 13, 15 etc., dass Epictet offenbar die Götter und Dämonen, von welchen das ganze Weltall voll sein soll, nicht als persönliche Wesen gefasst hat: denn eben dort, wo er sagt, dass es keinen Hades gebe, sondern alles voll sei von Göttern und Dämonen, schildert er den Tod als Rückkehr zu den στοιχεια [stoikeia = den Elementen].

Diese Ansichten Epiktets stehen eindeutig auf dem Boden der stoischen Physiktheorie. Die Urmaterie, der Aether, besteht aus einer passiven Materie, der eine aktive Vernunftkraft (gr. logos) innewohnt. Die menschliche Vernunft ist ein Teil dieses Aether-Logos. Mit unserem Tod vergeht alles Irdische und kehrt in die stoikeia, in die Elemente zurück. D. h. auch unsere Vernunft ist sterblich, bzw. endlich; sie kehrt zur Urvernunft, in die Aetherregion zurück. Epiktet war sich daher der stoischen Geheimphilosophie absolut bewusst und er lehrte eindeutig danach. Nur der Eingeweihte wusste, dass mit Zeus eigentlich der materielle Aether-Logos gemeint war. Flavius Arrianus, der die mündlichen Lehrvorträge (Diatriben) Epiktets niederschrieb und der Nachwelt erhalten hat, war möglicherweise ein Theist. Er interpolierte die Lehre Epiktets ins Theistische; aber nur in geringem Umfang, denn die wahre Lehre der materialistischen Stoiker ist durchaus erhalten geblieben, siehe Bonhöffer. Wir können daher ohne Bedenken, ja wir müssen sogar ehrlicher Weise in den >Diatriben< und im >Handbüchlein

der stoischen Philosophie< das Wort Gott durch Naturgesetz ersetzen. Arrianus tat des öfteren das genaue Gegenteil; er setzte für Aether, alias Vernunft, alias Naturgesetz - Gott.¹⁴

Die Stoiker in der Antike waren unbezweifelbar der Überzeugung, dass der Urheber der Schöpfung der Aether oder das Aether-Feuer oder ein kunstverständiges Feuer (gr. pyr technikòn) sei. Sie hielten den Aether für erschaffend, sie nannten ihn kunstverständlich, der methodisch zur Entstehung der belebten und unbelebten Natur voranschreitet und der all die Samenprinzipien (gr. logoi spermatikoi) enthält, nach dem alles in der Welt entsteht und wieder vergeht. Es ist evident, dass die Samkhyin¹⁵ und die Stoiker damit die Evolution zu erklären versuchten. Der Aether war m. E. eine Vorahnung der Gravitation, denn die Drehbewegung der Sterne und Planeten war den antiken Naturphilosophen durchaus bekannt, siehe der Mechanismus von Antikythera, jedoch physikalisch unerklärlich.

Da es sowohl im Altertum als auch in der Neuzeit so viele falsche und halbrichtige Deutungen und Auslegungen über den Aether-Logos-Begriff der Stoiker gab, lasse ich hier noch einmal die wichtigsten Definitionen folgen:

SVF I, 87:

Zenon [von Kition] sagt: Die Ursubstanz [gr. usia] ist der erste [ursprüngliche] Stoff [gr. prote hyle] aller existierenden Dinge. Diese Ursubstanz ist als Ganzes gleichsam ewig und wird weder mehr noch weniger. Sie kann sich in [vier] Elemente verwandeln: [irdisches] Feuer, Luft, Wasser und Erde. Diese [vier] Elemente bleiben nicht immer gleich. Sie können sich auflösen und vermischen.

Die Ursubstanz oder der erste Stoff [der Aether] ist vom Logos [der Vernunft] durchdrungen.

SVF II, 413:

Über die [vier] Elemente, die aus der Ursubstanz [gr. usia oder prote hyle genannt] entstehen, sagt Chrysippos folgendes, indem er sich Zenon [von Kition] anschließt: Es gibt vier Elemente, [irdisches] Feuer, Luft, Wasser und Erde, aus denen alle Lebewesen, Pflanzen, die Welt und alles in der Welt bestehen. Aether-Feuer nennt man auch die

¹⁴ Siehe L. Baus, >Epiktet, der Philosoph der Freiheit – Was er wirklich sagte<, Homburg 2016.

¹⁵ Siehe L. Baus, >Buddhismus und Stoizismus, zwei nahverwandte Philosophien und ihr gemeinsamer Ursprung in der Samkhya-Lehre<, 4. erw. Aufl., Homburg 2013.

Ursubstanz, weil aus ihm als dem ursprünglichen Stoff [gr. prote hyle] alles Übrige [die vier Elemente und alles in der Welt, auch die Lebewesen] durch Verwandlung entsteht.

Diogenes Laertius, VII. 135 - 137:

(135) [...] Alles sei eines und dasselbe: Gottheit und Logos, Schicksal und Zeus; und dieser werde noch mit vielen anderen Namen [darunter auch mit dem Namen Aether, [Aether-Feuer], Natur oder Naturgesetz] bezeichnet.

(136) Dieser [der Aether-Logos] sei anfangs allein gewesen und habe alles Wesen durch die Luft in Wasser verwandelt. Und wie auch bei der Zeugung der Samen wirksam sei, so sei auch der Logos gleichsam der Samen in der Welt. Er habe den Samen im Wasser zurück gelassen und dadurch die Materie wirksam [fruchtbar] gemacht, so dass alles nach der Reihenfolge entstanden ist. Die Materie habe zuerst die vier Grundstoffe erzeugt: das [irdische] Feuer, Luft, Wasser und Erde. Das erklärt Zenon in der Schrift >Über das All<, Chrysipp im ersten Buch >Über die Physik< und Archedemos in dem Werk >Über die Grundstoffe<.

Ein Grundstoff ist, woraus das, was zum Dasein kommt, zuerst erzeugt wird und worin es zuletzt wieder aufgelöst wird.

(137) Die vier Grundstoffe [irdisches Feuer, Luft, Wasser, Erde] zusammen stellen die passive Materie dar. In der höchsten Region sei das reine Feuer, der Aether, in welchem sich die Fixsterne und Planeten befinden. Darauf folge die Luft, darauf das Wasser und dann die Erde. Das irdische Feuer sei in der Luft enthalten [was durch die Blitze erkennbar ist].

Aristokles-Zitat in Eusebius, >Praeparatio evangelica<, XIV, [Über die Physiktheorie der Stoiker]:

Sie [die Stoiker] sagen - wie Heraklit [von Ephesus] - dass das Urelement der bestehenden Welt das [Aether]-Feuer ist und dass die Prinzipien des [Aether]-Feuers Materie und Gott¹⁶ [alias der Logos] sind, wie auch Platon sagt. Die ersteren [die Stoiker] sagen jedoch, dass beide Prinzipien, das aktive und das passive [Logos und Aether-Feuer], körperlich sind, während der letztere [Platon] sagt, dass die erste aktive Ursache [der Logos] unkörperlich sei.¹⁷

16 Der Theist Eusebius hat m. E. den ursprünglichen Text des Aristokles interpoliert: Anstatt „Logos“ oder „Aether-Logos“ hat er „Gott“ geschrieben.

17 Platon war ein theistischer Philosoph.

Außerdem sagen sie [die Stoiker], dass zu gewissen vorhersehbaren Zeiten die ganze Welt vom Feuer verzehrt und danach wieder neu gebildet wird. Das Urfeuer [alias der Aether-Logos] ist sozusagen ein Samenkorn, das die Gründe und die Ursachen aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Dinge enthält und deren Kombination und Reihenfolge auch Schicksal, Wissen, Wahrheit und Gesetz von allem Sein genannt werden kann, von dem es kein Entkommen oder Vermeiden gibt. Auf diese Weise sind alle Dinge auf der Welt - wie in jedem wohlgeordneten Zustand - bewundernswert angeordnet.

Arius Didymus epit. (fr. phys. 33 p. 467 Diels):

Zenon sagt, die Sonne, der Mond und alle anderen Sterne seien vernünftig und verständig, feurig durch ein künstlerisches Feuer. Es gibt zwei Arten von Feuer, die eine [das irdische Feuer] ist unproduktiv und verschlingt nur ihre Nahrung, die andere [das Aether-Feuer] ist produktiv, es vermehrt und schützt, wie sie in Pflanzen und Tieren ist, was Natur und Psyche ist; das Wesen der Sterne ist das eines solchen Feuers.

Arius Didymus (fr. phys. 21 p. 458 Diels):

[Chrysisippos:] Über die Elemente des Seins legt er folgendes dar, wobei er dem Urheber dieser Anschauung, Zenon, folgt: Er sagt, es gebe vier Elemente [Feuer, Luft, Wasser, Erde, aus denen sich alles zusammensetzt, sowohl die Lebewesen] als auch die Pflanzen und das ganze All und das in ihm Enthaltene und das, was sich in ihm auflöst. Das Feuer werde vorzugsweise als Grundstoff bezeichnet, weil sich aus ihm als erstem alles übrige zusammensetze, wenn es sich verändert und alles sich in es als letztes zerstreut und auflöst; das Feuer aber heiße es nicht gut, dass sich etwas in etwas anderes zerstreue oder auflöse; [aus ihm setzen sich alle Dinge zusammen und werden in es als letztes zerstreut, wenn sie ihr Ende finden; deshalb wird es auch >Grundstoff< genannt, der als erster bestand, so dass es die Beschaffenheit von sich selbst weitergibt und die Zerstreung und Auflösung der übrigen Dinge in sich selbst aufnimmt]; gemäß diesem Argument wird das Feuer zwingend Grundstoff genannt; denn es ist rein; nach dem vorher Ausgeführten setzt es auch andere Dinge miteinander zusammen; die erste Umwandlung ist gemäß seinem Wesen die von Feuer in Luft, die zweite von eben diesem in Wasser; die dritte dementsprechend von Wasser, das noch dichter zusammengesetzt ist, in Erde. Wenn es sich

wieder aus diesem herauslöst und zerstreut, wird das, was sich zerstreut hat, zuerst zu Wasser; dann von Wasser zu Luft und drittens und letztens zu Feuer. Feuer wird alles Feuerähnliche und Luft alles Luftähnliche genannt und genauso die übrigen Dinge. Der Grundstoff wird laut Chrysippos auf dreifache Weise definiert: Auf eine Weise als Feuer, weil sich aus ihm die übrigen Dinge zusammensetzen, wenn es sich verändert, und das, was sich aufgelöst hat, in sich aufnimmt; auf andere Weise in so fern, dass die vier Elemente genannt werden, nämlich Feuer, Luft, Wasser, Erde [weil demnach die übrigen Dinge aus einem, mehreren oder aus allen bestehen; aus vieren, z.B. die Lebewesen und alle Körper auf der Erde, die zusammengesetzt sind; aus zweien, z.B. der aus Feuer und Luft zusammengesetzte Mond; aus einem, z.B. die Sonne allein aus Feuer, denn genau betrachtet besteht die Sonne aus Feuer]; auf eine dritte Weise wird als Grundstoff bezeichnet, was zuerst so zusammengesetzt ist, dass es aus sich selbst nach einem bestimmten Verfahren die Entstehung gibt bis zum Ende und von jenem Ende aus das, was aufgelöst wird, auf ähnliche Weise in sich aufnimmt.

SVF II. 329:

Ein Sein [ein Existieren] kann nur von Körpern [von Materie] ausgesagt werden.

Etwas Unkörperliches kann aufgrund seiner Beschaffenheit weder etwas bewirken noch erleiden.

SVF II. 1040:

Die Stoiker sagen, dass Gott [alias der Aether-Logos] körperlich [materiell] sei und [auch] durch die gemeinste [gewöhnlichste] Materie hindurch ströme.

SVF I. 159:

Zenon legte dar, dass Gott [alias das Naturgesetz] auch der Urheber des Schlechten sei, und dass er auch in Abwässern, Spulwürmern und Verbrechern wohne.

Cicero, >Über das Wesen der Götter<, II. 57-58:

Zenon gibt von der Natur folgende Definition: Die Natur ist ein künstlerisches Feuer [gr. pyr technikòn], das planmäßig auf Zeugung vorwärts schreitet. Erschaffen und erzeugen, meint er, sei das eigentlichste Wesen der Kunst; und was bei unseren Kunstwerken die Hand vollbringe, das vollbringe weit kunstreicher die Natur, das heißt,

wie gesagt, das künstlerische Feuer, der Lehrmeister aller Künste. Und insofern ist die ganze Natur künstlerisch tätig, als sie gleichsam einen Weg und eine Verfahrensweise hat, die sie befolgt. [58] Die Natur der Welt selbst, die in ihrem Bereich alles umschließt und zusammenhält, nennt derselbe Zenon nicht allein künstlerisch, sondern geradezu eine Künstlerin, Beraterin und Vorsorgerin alles Nützlichen und Zweckmäßigen. Und so wie die übrigen Naturen jede aus ihrem Samen entspringen, wachsen und bestehen, so hat die Weltnatur hingegen nur freiwillige Bewegungen, Bestrebungen und Bedürfnisse, welche die Griechen >hormai< nennen; und verrichtet die diesen entsprechenden Handlungen so wie wir selbst, die wir durch den Geist und die Sinne in Bewegung gesetzt werden. Da nun der Weltgeist so beschaffen ist und deshalb mit Recht Vorsicht oder Vorsehung genannt werden kann - griechisch heißt er >pronoia< - so sorgt er dafür vorzüglich und es ist ihm besonders angelegen, erstens dass die Welt aufs zweckmäßigste zur Fortdauer eingerichtet ist, sodann dass es ihr an nichts fehle, besonders aber, dass in ihr eine ausnehmende Schönheit und jegliche Pracht sei.

Tertullianus, >De anima<, 5, 1-6:

Zenon, der die Psyche als verdichteten Atem [gr. pneuma] definiert, legt sich die Sache so zurecht: Dasjenige, nach dessen Austritt ein lebendes Wesen stirbt, ist ein Körper; wenn aber der verdichtete Atem austritt, so stirbt das lebende Wesen, folglich ist der verdichtete Atem ein Körper; der verdichtete Atem ist aber die Psyche, also ist die Psyche ein Körper.

Kleanthes behauptet, dass bei den Kindern eine Ähnlichkeit mit den Eltern vorhanden sei, nicht nur in den körperlichen Umrissen, sondern auch in den Eigenschaften der Psyche, im Spiegelbild des Charakters, in den Anlagen und Neigungen [...] Ebenso seien die körperlichen und die nichtkörperlichen Leiden keineswegs identisch. Nun aber leide die Psyche mit dem Körper mit; wenn er durch Schläge, Wunden, Beulen verletzt sei, so empfinde sie den Schmerz mit; und ebenso auch der Körper mit der Psyche, mit deren Leiden er bei Sorge, Angst und Liebe seinen Zusammenhang verrät durch den Verlust der entsprechenden Munterkeit, und von deren Scham und Furcht er durch sein Erröten und Erbleichen Zeugnis gibt. Folglich besteht die Psyche aus Materie, weil sie die körperlichen Leiden teilt.

Chrysippos reicht ihm die Hand, indem er konstatiert, dass das Körperliche vom Unkörperlichen durchaus nicht getrennt werden könne, weil es sonst auch nicht davon würde berührt werden. Deshalb sagt

auch Lukretius: Berühren und berührt werden kann kein Ding, als nur ein Körper [Materie]; wenn die Psyche aber den Körper verlässt, so verfallt dieser dem Tode. Mithin sei die Psyche ein Körper [sie besteht aus Materie], weil sie, wenn nicht körperlich, den Körper nicht verlassen würde.

SVF I. 518:

Kleanthes sagt: Nichts Unkörperliches leidet mit dem Körper, noch mit dem Unkörperlichen ein Körper, sondern [nur] ein Körper mit dem Körper. Es leidet aber die Psyche mit dem Körper, wenn er krank ist und operiert wird, und ebenso der Körper mit der Psyche, denn wenn sie sich schämt, wird er rot, und wenn sie sich fürchtet, blass. Ein Körper [Materie] ist also die Psyche.

Cicero, >Gespräche in Tusculum<, I. 32.79:

Denn er [Panaetios] behauptet, was niemand leugnet, alles, was entstanden sei, gehe auch unter. Nun aber entstehe die Psyche, was die Ähnlichkeit der Kinder mit ihren Eltern - die auch im Geistigen, nicht nur im Körperlichen ersichtlich sei - hinlänglich beweise. Als zweiten Grund führt er für seine Ansicht auch an, dass nichts Schmerz empfinde, was nicht auch erkranken könne; was aber in eine Krankheit verfallt, das werde auch untergehen. Nun aber empfinde die Psyche Schmerz, also gehe sie auch unter.

Philodemos von Gadara, >Über die Frömmigkeit<:¹⁸

Wenn auch die Anhänger des Zenon das Göttliche noch übrigließen, wie es die einen gar nicht, die anderen wenigstens in mancher Hinsicht getan haben, so behaupten sie doch alle, es gebe nur einen Gott [alias der Aether, alias das Urwesen]. Mag denn also das Weltall mitsamt seiner Seele bestehen, aber das ist Täuschung, wenn sie tun, als ob sie viele Götter übrigließen. So will ich denn - mögen sie [die Stoiker] sagen, was sie wollen - der Menge beweisen, dass sie sie [die Götter] beseitigen mit ihrer Behauptung, es gebe nur einen Gott und

18 Siehe >Herkulanische Studien<, von Theodor Gomperz, Teil 2: Philodemos (PHerc. 1428), >Über die Frömmigkeit<, Leipzig 1866; übersetzt von Wilhelm Nestle, in >Die Nachsokratiker<, 1. Band, Jena 1923. Der Text aus dem Papyrus Herculaneus Nr. 1428 ist von Albert Henrichs erneut übersetzt worden und in >Cronache ercolanesi - bollettino del Centro Internazionale per lo Studio del Papiri Ercolanesi<, Band 4, Napoli 1974, Seite 5 - 32 unter dem Titel >Die Kritik der stoischen Theologie< ediert. Philodemos ist ein römischer Epikureer und Gegner der Stoiker. Er will sie des Atheismus' überführen.

nicht viele oder gar alle, die der allgemeine Glaube überliefert hat, und dieser eine sei das All [alias der Aether], während wir [Philodemos ist Epikureer] nicht nur alle diejenigen anerkennen, von denen ganz Griechenland redet, sondern sogar noch mehr [auch die Götter der Nachbarvölker]; ferner dass sie auch nicht, wie sie schreien, die Götter so lassen, wie man sie allgemein verehrt und wie auch wir [Epikureer] es zugestehen. Denn sie [die Stoiker] halten sie nicht für menschenähnlich, sondern erblicken sie in Luft und Wind und Aether. So möchte ich denn zuversichtlich behaupten, dass diese Leute [die Stoiker sind gemeint] frivoler sind als Diagoras. Denn dieser hat nur eine scherzhafte [gotteslästerliche] Schrift verfasst, wenn diese wirklich von ihm stammt und ihm nicht untergeschoben ist, wie Aristoxenos in seinen >Sitten von Mantineia< behauptet.

Die Stoiker nennen zwar die Götter in ihren Schriften, beseitigen sie aber in Wirklichkeit vollständig und absichtlich und gehen mit ihrer unvornehmen Haltung noch über Philippos und andere hinaus, welche die Götter schlechtweg beseitigen.

Philodemos von Gadara, >Über die Götter<, III. Buch:¹⁹

Der Satz „Erfüllt wird immer, was ein Gott zu tun gedenkt“, steht, wie man sieht, keineswegs im Widerspruch mit dem Satz, dass es auch einem Gott nicht möglich ist, alles zu tun. Denn könnte er das, so hätte er auch die Macht, alle Menschen weise und glücklich zu machen und keine Übel zuzulassen. Eine solche Annahme verbindet aber mit dem mächtigsten [göttlichen] Wesen eine Art Schwäche und Mangelhaftigkeit. Und doch geben sie [die Stoiker] dies häufig zu, wodurch sie den Begriff des Gottes aufheben. So z.B. Chrysippos, der in seiner Schrift >Über die Mantik< sagt, Gott könne nicht alles wissen, weil dies unmöglich sei.

Plutarch von Chaironeia, >Über die Widersprüche der Stoiker<²⁰, 9. These: [Plutarch ist Gegner der Stoiker]

Nach Ansicht des Chrysippos sollen die jungen Leute zuerst die Logik, dann die Ethik, zuletzt die Physik hören und in dieser wiederum die Lehre von den Göttern zuletzt kennen lernen. Von den unzähligen Stellen, wo er dies sagt, mag es genügen, die einzige aus dem vierten

¹⁹ Siehe Philodemos, >Über die Götter<, 1. und 3. Buch, hrsg. von H. A. Diels, Berlin 1916, übersetzt von Wilhelm Nestle, >Die Nachsokratiker<, 1. Band, Jena 1923.

²⁰ Siehe Plutarch, >Moralische Schriften<, 24. Band, übersetzt von G. Fr. Schnitzer, 1861. Siehe auch L. Baus, >Widerlegung der Polemik Plutarchs gegen die stoische Philosophie<, Homburg 2016.

Buch >Über die Berufsarten< herzusetzen, die wörtlich so lautet: Fürs erste gibt es meines Erachtens nach der richtigen Einteilung der Alten drei Gattungen philosophischer Lehrsätze: die logischen, die ethischen und die physikalischen. Unter diesen müssen die logischen die erste, die ethischen die zweite, die physikalischen die letzte Stelle einnehmen; von den physikalischen muss die Lehre von den Göttern die letzte sein. Deshalb nannten sie [die Stoiker] auch den Unterricht in diesen [Lehren] teletae [abschließende Einweihungen].²¹

Allein gerade diese Lehre, welche den Schluss bilden soll - die von den Göttern - schickt er der Ethik voran und behandelt sie vor jeder ethischen Untersuchung. Denn über die höchsten Endzwecke, über die Gerechtigkeit, über das Ethischgute und -schlechte, über Ehe und Erziehung, über Gesetz und Verfassung sagt er nicht ein Wort, ohne dass er [Chrysippos] - wie die Urheber von Volksbeschlüssen ihren Anträgen [Gesetzesentwürfen] die Worte voransetzen „Zu gutem Glück“ - den Zeus, das Verhängnis, die Vorsehung und den Satz voranstellt, dass die einzige und begrenzte Welt von einer einzigen Kraft [dem Aether] zusammen gehalten werde; alles Dinge, von denen man sich nicht überzeugen kann, ohne in die Lehren der Physik [in die stoische Physiktheorie] tiefer eingedrungen zu sein.

Man höre, was er im dritten Buch >Über die Götter< hierüber sagt: Es lässt sich kein anderes Prinzip, kein anderer Ursprung der Gerechtigkeit denken, als der aus Zeus und der allgemeinen Natur. Denn daher muss alles seinen Ursprung haben, wenn wir vom Ethischguten [den Glücks-Gütern] und vom Ethischschlechten [von den Übel] reden wollen. Ferner in den >Physikalischen Sätzen<: Man kann auf keine andere oder schicklichere Weise zur Lehre vom Ethischguten und -schlechten, zu den Tugenden, zum Begriff des Glücks gelangen, als von der allgemeinen Natur und von der Weltregierung aus.

Und weiterhin: Hiermit muss man die Lehre vom Guten [von den Glücks-Gütern] und vom Schlechten [den Übel] verbinden, weil es kein besseres Prinzip, keine schicklichere Beziehung für dieselbe gibt und weil die Naturbetrachtung keinen anderen Zweck haben kann als die Unterscheidung des Ethischguten vom -schlechten. So kommt nach Chrysipp die Naturlehre zugleich vor und nach der Ethik zu stehen; ja es

²¹ Teletae hießen die Einweihungen in die Eleusinischen Mysterien als das Höchste aller Mitteilungen. Wilhelm Nestle, >Die Nachsokratiker<, 2. Bd, S. 45 übersetzt „teletae“ mit „abschließende Weihen“. Sie waren die Offenbarungen, dass mit dem „Aether-Zeus“ in Wirklichkeit das Naturgesetz analogisiert ist. Die stoische Philosophie beinhaltet eine atheistische Geheimphilosophie und die Mystifizierungen dienten dem Schutz ihrer Anhänger.

ist eine ganz unbegreifliche Verkehrung der Ordnung, wenn diejenige Lehre zuletzt stehen soll, ohne welche man das Übrige nicht begreifen kann; und es ist ein handgreiflicher Widerspruch, wenn er die Physik zum Prinzip der Lehre vom Ethischguten und -schlechten macht und doch verlangt, dass sie nicht früher, sondern nach jener vorgetragen werde.

Will jemand einwenden, Chrysipp habe in der Schrift >Über den Vernunftgebrauch< gesagt: „Wer die Logik zuerst studiert, darf die anderen Teile der Philosophie nicht ganz bei Seite lassen, sondern er muss auch sie so viel als möglich mitnehmen“, so ist dies zwar richtig, bestätigt aber nur den gemachten Vorwurf. Denn er ist im Widerspruch mit sich selbst, wenn er das eine Mal empfiehlt, die Lehre von der Gottheit zuletzt und am Ende vorzunehmen, weshalb sie auch teletae heißen, das andere Mal sagt, man müsse auch sie mit dem ersten Teil zugleich mitnehmen.

Es ist um die Ordnung geschehen. wenn man alles durcheinander lernen soll. Und was noch mehr sagen will, während er die Lehre von der Gottheit zum Prinzip der Lehre vom Ethischguten und -schlechten macht, verlangt er doch, dass man das Studium der Ethik nicht mit jener beginne, sondern bei demselben die Lehre von der Gottheit nach Möglichkeit mitnehme, dann erst von der Ethik zu der Lehre von der Gottheit übergehe, ohne welche doch die Ethik kein Prinzip und keinen Eingang haben soll.

Plutarch von Chaironeia, >Über die Widersprüche der Stoiker<, 31. These:

Noch auffallender machen sie ihren Widerspruch durch ihre Beweisführung. Was man sowohl gut als auch schlecht anwenden kann, sagen die Stoiker, das ist weder ein [Glücks]-Gut noch ein Übel. Reichtum, Gesundheit, Körperstärke wenden alle Toren schlecht an. Folglich ist keines dieser Dinge ein Gut. Wenn also Gott dem Menschen keine Tugend verleiht, weil das Ethischgute in seiner freien Wahl liegt, wohl aber Reichtum und Gesundheit ohne Tugend, so verleiht er jene Dinge nicht zu gutem Gebrauch, sondern zu bösem, d. h. zu schädlichem, schändlichem und verderblichem. Nun sind aber Götter, wenn sie Tugend verleihen können und nicht verleihen, nicht gut; können sie aber nicht tugendhaft machen, so können sie auch nichts nützen, da ja außer der Tugend sonst nichts gut und nützlich ist. Es geht nicht an, die Tugendhaften nach einem anderen Maßstab als dem der Tugend und der [ethischen] Kraft zu beurteilen, denn auch die Götter

werden von den Tugendhaften nach diesem Maßstab beurteilt; daher die Götter den Menschen nicht mehr nützen können als diese ihnen. Chrysippos gibt freilich weder sich noch einen seiner Schüler oder Meister für tugendhaft aus. Was werden sie [die Stoiker] nun erst von anderen denken. Nichts Anderes als was sie immer im Munde führen: dass alle toll sind, dass alle Toren, Gottlose und Bösewichter sind und den Gipfel des Unglücks erreicht haben. Und doch sollen die Schicksale der so elenden Menschheit von einer göttlichen Vorsehung regiert werden? Ja, wenn die Götter ihre Gesinnung änderten und uns mit Absicht schaden, elend machen, quälen und aufreiben wollten, so könnten sie nicht schlimmer mit uns verfahren als sie nach Chrysippos Meinung jetzt tun, da unser Leben keine Steigerung der Übel und des Elends mehr zulässt. Wenn dieses Leben Sprache bekäme, müsste es wie Herkules ausrufen: Von Übel bin ich übervoll. Was lässt sich nun Widersprechenderes denken als die Behauptung Chrysippos über die Götter und die über die Menschen, wenn er von den ersteren sagt, dass sie aufs Beste für die Menschen sorgen, von den letzteren, dass sie aufs Elendeste leben?

Plutarch von Chaironeia, >Über die Widersprüche der Stoiker<, 34. These:

Ja, eben diesen zuletzt angeführten Vers kann man nicht ein-, zwei- oder dreimal, nein, tausendmal Chrysipp selbst vorhalten: Die Götter anzuklagen, das ist leicht getan.

Im ersten Buch >Über die Natur< vergleicht er die Ewigkeit der Bewegung [des Weltalls] mit einem Getränk, in dem alles durcheinander gerührt wird, und fährt fort: Da die Weltordnung auf diese Art ihren Gang fortgeht, so ist es notwendig, dass wir uns nach derselben in dem Zustand befinden, in welchem wir nun einmal sind, sei es, dass wir gegen die eigene Natur an Krankheit leiden oder verstümmelt sind oder dass wir Grammatiker oder Musiker geworden sind. Und bald darauf weiter: Nach diesem Grundsatz müssen wir auch von unserer Tugend und vom Laster dasselbe sagen und überhaupt, wie gesagt, von der Geschicklichkeit und Ungeschicklichkeit in den Künsten. Und um jede Zweideutigkeit zu beseitigen, sagt er gleich darauf: Nichts Einzelnes, auch nicht das Geringste, kann anders geschehen als nach der allgemeinen Natur [den Naturgesetzen] und deren Weisheit. Dass aber die allgemeine Natur und ihre Weisheit nichts anderes als das Verhängnis, die Vorsehung und Zeus ist, das wissen selbst die Antipoden. Denn das wird überall von den Stoikern gepredigt und Chrysippos

erklärt den Ausspruch Homers: So wurde Zeus Wille vollendet für ganz richtig, sofern er darunter das Verhängnis und die Natur [das Naturgesetz] des Weltalls, nach welcher alles regiert wird, verstehe²². Wie kann nun beides zugleich sein, dass Zeus an keiner Boshaftigkeit schuld ist, und doch nichts, auch nicht das Geringste, anders als nach der allgemeinen Natur und ihrer Weisheit geschieht. Denn unter allem was geschieht ist auch das Böse von den Göttern abhängig. Gibt sich doch Epikur alle erdenkliche Mühe, um irgend einen Ausweg zu finden, den freien Willen von der ewigen Bewegung frei und unabhängig [zu halten], damit das Laster nicht schuldfrei bleibe. Chrysipp dagegen räumt ihm die unbeschränkteste Rechtfertigung ein, sofern es nicht nur aus Notwendigkeit oder nach dem Verhängnis, sondern nach göttlicher Weisheit und der besten Natur gemäß begangen werde. Betrachten wir noch folgende Stelle: Da die allgemeine Natur alles durchdringt, so muss auch, was immer in der Welt und in irgend einem Teile derselben geschieht, dieser Natur und ihrer Weisheit gemäß in bestimmter Folge und unabänderlich geschehen, weil nichts von außen her in den Gang der Weltordnung eingreifen und keiner ihrer Teile anders als nach den Gesetzen der allgemeinen Natur sich bewegen und verhalten kann.

Welches sind nun die Verhältnisse und Bewegungen der Teile? Verhältnisse sind augenscheinlich die Laster und Krankheiten, wie Geiz, Begierde, Ehrsucht, Feigheit, Ungerechtigkeit; Bewegungen sind Diebstahl, Ehebruch, Verrat, Meuchelmord, Vatemord. Keines von diesen, weder Kleines noch Großes, geschieht nach Chrysipps Meinung der Weisheit des Zeus, dem Gesetz, dem Recht, der Vorsehung zuwider; [...]

Plutarch von Chaironeia, >Über die Widersprüche der Stoiker<, 38. These:

[...] Nun denken sich zwar nicht alle Völker die Götter als gütige Wesen, man sehe nur, wie die Juden und Syrer sich die Götter vorstellen, man bedenke mit wie vielem Aberglauben die Vorstellungen der Dichter angefüllt sind, aber als vergänglich und als entstanden denkt sich Gott gewiss niemand. Um der Übrigen nicht zu erwähnen: Antipatros aus Tarsos²³ sagt in seiner Schrift >Über die Götter< wörtlich folgendes: Vor der ganzen Untersuchung wollen wir unseren unmittelbaren Begriff von Gott in kurzen Betracht ziehen. Wir denken uns Gott als ein seliges,

²² Plutarch hat völlig richtig erkannt, dass für die Stoiker das Verhängnis und auch die Natur des Weltalls, d. h. die Naturgesetze, synonym gedacht sind mit Aether-Zeus.

Der Stoizismus beinhaltet eine atheistische Philosophie.

²³ Vgl. K. 2, Seite 3028, Anm. 3.

unvergängliches und gegen die Menschen wohltätiges Wesen, und indem er jedes dieser Merkmale erklärt, setzt er hinzu: dass sie unvergänglich seien, glauben übrigens alle. Nach Antipatros ist also Chrysipp keiner von den allen, denn er glaubt, dass keiner der Götter, außer dem Feuer [dem Aether], unvergänglich sei, sondern alle ohne Unterschied entstanden seien und vergehen werden. Dies erklärt er fast überall. Ich will indessen nur eine Stelle aus dem dritten Buch >Über die Götter< anführen: Anders verhält es sich mit den Göttern. Sie sind teils geschaffen und vergänglich, teils unerschaffen. Dieses von Grund aus zu beweisen, gehört mehr der Physik an. Sonne, Mond und die übrigen in gleichem Verhältnis stehenden Gottheiten sind geschaffen; nur Zeus [alias der Aether] ist ewig. Und weiterhin: Das Gleiche, was von der Entstehung, muss vom Untergang in Beziehung auf Zeus und die anderen Götter gesagt werden: diese sind vergänglich, von jenem [Zeus-Aether] sind die Teile [die vier Elemente] unvergänglich [sie verwandeln sich wieder in den Aether zurück].

Hiermit will ich nur ein paar Worte von Antipatros vergleichen. Wer den Göttern die Wohltätigkeit abspricht, der greift die allgemeine Vorstellung von ihnen an; und den gleichen Fehler begehen diejenigen, die sie der Entstehung und dem Untergang unterworfen glauben. Wenn es nun gleich ungereimt ist, die Götter für vergänglich zu halten oder ihnen Vorsehung und Menschenfreundlichkeit abzusprechen, so ist Chrysipp in denselben Fehler verfallen wie Epikur; denn der eine leugnet die Wohltätigkeit, der andere die Unsterblichkeit der Götter.

Die Werke >Über die Widersprüche der Stoiker< und >Über die allgemeinen Begriffe – Gegen die Stoiker< des Plutarch erscheinen wie eine Sammlung von Anklagepunkten, um einen Asebieprozess gegen die Stoiker anstrengen zu können. Der Vielschreiber Chrysipp scheint sich in seinem Übereifer tatsächlich des öfteren in ungenauen oder gar widersprüchlichen Äußerungen verfangen zu haben. Die oben aufgeführten Zitate aus Werken Chrysipps, die man leicht verdreifachen könnte, sind meines Erachtens wiederum deutliche Beweise dafür, dass der Stoizismus eine Stufen-, bzw. eine Geheimphilosophie beinhaltet. Vor den Uneingeweihten spricht Chrysippos noch von Göttern als real existierenden göttlichen Wesen, andererseits widerlegt er sich selber, wenn er behauptet, dass die Götter den Menschen nicht mehr nützen können als diese ihnen und sie außerdem für vergänglich erklärt, außer dem Aether-Logos, alias dem Naturgesetz.

Die stoische Theorie von der Psyche

Nach der materialistischen Theorie der Stoiker ist die Psyche des Menschen ihrer Beschaffenheit nach ein warmer Hauch (gr. Pneuma), demnach körperlich wie alles in der Welt. Sie ist ein Strahl und Ableger des Urfeuers, alias des Aethers. Das Pneuma ist an das Blut gebunden und nährt sich von den Ausdünstungen desselben, wie die Aether-Sonne und die Sterne nach der stoischen Physiktheorie angeblich von den Ausdünstungen der Erde ihre Energie beziehen. Die Stoiker vermuteten den Sitz der Psyche im Herzen, denn hier ist die Hauptsammelstätte des Blutes. Diogenes der Babylonier hielt die arterielle Höhlung des Herzens für den Sitz der herrschenden Vernunft.²⁴ Hippokrates (Ausgabe von Littré, IX, 88) vermutete in seiner Schrift >Über das Herz<, der Sitz des Hegemonikons sei in der linken Herzkammer.

Die Stoiker unterscheiden acht Vermögen der Psyche: die herrschende Vernunft (gr. hegemonikon), die fünf Sinne, das Sprachvermögen und die Zeugungskraft. Das Hegemonikon, alias die Denk- oder Vernunftkraft, beinhaltet die gesamte Persönlichkeit.

Die Psyche wird nicht für jedes Kind neu geschaffen, sondern von den Eltern bei der Zeugung übertragen. Der Fötus besitzt anfänglich nur eine unvollkommene Psyche, ähnlich der einer Pflanze; erst nach der Geburt wird diese pflanzenähnliche Psyche durch Aufnahme von Feuer-, bzw. Aetherteilen aus der Luft allmählich zur menschlichen ergänzt.

Einige Stoiker nahmen an, dass die Psyche des Menschen nicht mit dem Körper sterben, sondern einige Zeit getrennt fortleben würde, aber wie die Sterne nicht auf ewige Zeit. Wenn der vom Schicksal bestimmte Augenblick gekommen ist, zehrt das Urwesen - alias die feurig heiße Aether-Sonne - den Stoff, den sie bei der Entstehung der Welt von sich ausgesondert hat, darunter auch die menschliche Psyche, allmählich wieder auf, bis am Ende dieser Entwicklung ein allgemeiner Weltenbrand alle Dinge in den Urzustand zurückführt, in welchem das Abgeleitete aufgehört hat und nur noch das Urfeuer - der Aether - in seiner ursprünglichen Reinheit übrig bleibt.²⁵ Danach beginnt der ganze Schöpfungsprozess wieder von vorne.²⁶

24 Siehe Jahrbuch f. klass. Philologie, 1881, S. 508 ff, Artikel von Dr. Georg P. Weygoldt.

25 Siehe Zeller, >Philosophie der Griechen<, III, S. 152.

26 Dass ganz die selben Dinge und Personen wieder hervorgebracht werden, wie wenn ein Spielfilm von neuem abgespielt wird, das halte ich allerdings für ein groteskes Missverständnis.

Hier einige Belege über die Theorie der Stoiker bezüglich der menschlichen Psyche:

Quelle: Plutarch, >Über die Widersprüche der Stoiker<, 41. These, Übers. von Wilhelm Nestle, in: >Die Nachsokratiker<, Bd. 2, S. 33:

Da die Welt im Ganzen feuriger Natur ist, so ist es auch die Psyche und ihr führender Teil. Wenn sie [die Welt] sich nun aber ins Feuchte verwandelt, so verwandelt sie gewissermaßen auch die in ihr enthaltene Psyche [Vernunftkraft] in einen Körper und eine Psyche um, so dass sie nun aus diesen beiden besteht und das Verhältnis ein anderes ist.

Quelle: Tertullian, de an. 5

Übers. von Wilhelm Nestle, in: >Die Nachsokratiker<, Bd. 2, S. 7:
Das Wesen, nach dessen Ausscheiden ein lebendes Wesen stirbt, ist ein Körper. Ein lebendes Wesen stirbt aber, wenn der ihm eingepflanzte Hauch [gr. Pneuma] ausscheidet. Also ist der eingepflanzte Hauch ein Körper. Der eingepflanzte Hauch [gr. Pneuma] ist aber die Psyche. Also ist die Psyche ein Körper.

Quelle: Chalcid., ad Tim. 220

Übers. Wilhelm Nestle, >Die Nachsokratiker<, Bd. 2, S. 38-39:
[Ebenso Chrysippos:] Es ist gewiss, dass es ein und dieselbe Substanz ist, durch die wir atmen und leben. Wir atmen aber durch den natürlichen Hauch, also leben wir auch vermöge desselben Hauches. Wir leben aber durch die Psyche; also ergibt sich, dass die Psyche ein natürlicher Hauch ist.

Sie [die Psyche] hat, wie sich findet, acht Teile: denn sie besteht aus dem führenden Teil [dem Hegemonikon], den fünf Sinnen, dem Sprachvermögen und der Zeugungs- oder Fortpflanzungskraft.

Quelle: Galen, hipp. et Plat. plac. 3,1

Übers. Wilhelm Nestle, >Die Nachsokratiker<, Bd. 2, S. 40-41:
Die Psyche ist ein mit uns verwachsener Lufthauch, der sich im ganzen Körper ununterbrochen verbreitet, solange die normale Atmung im lebendigen Körper stattfindet. Da nun jeder ihrer Teile [nach stoischen Theorie insgesamt acht Teile] für eines seiner Organe bestimmt ist, so nennen wir den Teil von ihr, der bis in die Luftröhre reicht, Stimme; den, der zu den Augen geht, Sehvermögen; den, der zum Ohr dringt, Gehör; den, der zur Nase und Zunge führt, Geruch und

Geschmack; den, der zu den gesamten Muskeln leitet, Tastsinn; und den, der zu den Hoden geht und der wieder eine zweite solche Vernunftkraft in sich birgt, Zeugungsvermögen; den Teil aber, in dem alles dies zusammenkommt und der seinen Sitz im Herzen hat, den führenden Teil [gr. Hegemonikon]. Dass die Sache so steht, ist man zwar im übrigen einig, aber über den führenden Teil der Psyche herrscht Uneinigkeit, da ihn jeder an eine andere Stelle verlegt: die einen in den Brustkorb, die anderen in den Kopf. Und gerade hier ist man wieder uneinig, indem keineswegs Übereinstimmung darüber herrscht, wo im Kopf und wo im Brustkorb er seinen Sitz habe. Platon behauptet, die Psyche habe drei Teile; sagt, die Denkkraft wohne im Kopf, das Gefühl im Brustkorb und die sinnliche Begierde im Nabel. So scheint uns also sein Sitz unbekannt zu bleiben; denn wir haben von ihm weder eine deutliche Empfindung, wie dies bei den anderen Teilen der Fall ist, noch gibt es dafür Merkmale, aus denen man einen Schluss ziehen könnte. Sonst hätte auch der Gegensatz der Meinungen hierüber bei den Ärzten und Philosophen keinen solchen Grad erreicht.

Quelle: >Zenon von Cittium und seine Lehre< von Georg P. Weygoldt

Gott [alias der Aether-Logos] ist nach Zenon, wie wir schon oben sahen, identisch mit dem Prinzip der Aktualität in der Welt. Er ist eben deshalb körperlich, aber sein soma ist das reinste, d. h. es ist Aether (Hippolyt. Ref. Haer. I. 21). Der Aether aber ist, wie wir gleichfalls schon bemerkten, nichts anderes als der äußerste Teil des Feuers. Folglich ist die Gottheit, wie schon Heraklit angenommen hatte, ihrem Wesen nach eigentlich Feuer und zwar nach Stobaeos I. 538, Cicero, De nat. deorum II. 22. 57²⁷ künstlerisches Feuer (griech.: pyr technikòn)

27 Siehe Cicero, De nat. deorum (Vom Wesen der Götter) II. 22. 57: Zenon gibt von der Natur folgende Definition: Die Natur ist ein künstlerisches Feuer, das planmäßig auf Zeugung vorwärts schreitet. Erschaffen nämlich und Erzeugen, meint er, sei das eigentliche Wesen der Kunst; und was bei unseren Kunstwerken die Hand vollbringe, das vollbringe weit kunstreicher die Natur; das heißt, wie gesagt, das künstlerische Feuer, der Lehrmeister aller Künste. Und insofern ist die ganze Natur künstlerisch, als sie gleichsam einen Weg und eine Verfahrensweise hat, die sie befolgt. (58) Die Natur der Welt selbst aber, die in ihrem Bereich alles umschließt und zusammenhält, nennt derselbe Zenon nicht allein künstlerisch, sondern geradezu Künstlerin, Beraterin und Vorsorgerin alles Nützlichen und Zweckmäßigen. Und so wie die übrigen Naturen jede aus ihrem Samen entspringen, wachsen und bestehen, so hat die Weltnatur hingegen lauter freiwillige Bewegungen, Bestrebungen und Begierden, welche die Griechen hormai nennen, und verrichtet die diesen entsprechenden Handlungen so wie wir selbst, die wir

und als solches wohl zu unterscheiden von unserem gewöhnlichen Feuer (griech.: *pyr atechnòn*). Die beiden Begriffe Feuer und Vernunft zusammenfassend, definiert dann Zenon (Stobaeos, I. 60) Gott [alias der Aether-Logos] auch als die feurige Vernunft der Welt [griech.: *nous pyrinos*]. Diese feurige Vernunft durchdringt die ganze Erscheinungswelt (Cicero, *nat. deorum* I. 14) und stellt sich dar als *physis* und *psyche*, d. h. als organisierende Kraft in den Pflanzen und Tieren (Stobaeos, I. 538); auf Grund dieser letzteren Stelle scheint Zenon in Übereinstimmung mit der ganzen späteren Stoa auch die *hexis*, d. h. die verbindende Kraft in der unorganisierten Welt, und den *nous* im Menschen für Ausflüsse der Gottheit gehalten zu haben (vgl. Krische a. a. O., S. 382 ff.). Gott ist also der Grund alles Zusammenhaltes und alles Lebens in der Welt; er ist der *logos toy pantos*, der durch die ganze *hyle* hindurchgeht (Stobaeos, I. 322), weshalb sich auch Tertullian des Bildes bediente (*ad. nat.* II. 4) Zenon lasse Gott durch die Welt hindurchgehen, wie Honig durch die Waben. Weil ferner die Seele, die also nach dieser Weltauffassung ein Teil der Gottheit ist, von Zenon auch ein warmer Hauch genannt wird (Diogenes, 157), so muss er auch Gott selbst als warmen, weil ja nämlich feurigen Hauch bezeichnet haben [griech.: *pneuma pyrinon*]; und es erklärt sich dann hieraus, wie Tertullian (*adv. Marc.* I. 12) sagen konnte, Zenon sehe die Luft als Gottheit an. Gott ist das die Welt erhaltende und leitende Vernunftprinzip (Cicero, *nat. deorum* II. 8., III. 9); er teilt seine Vernunft an den Kosmos mit und zwar eben weil er selbst vernünftig ist, ganz so wie auch durch den männlichen Samen eine Übertragung von Vernunft auf das Erzeugte notwendig stattfindet (*Sext. mth.* IX. 101). Ebendeshalb ist Gott aber auch im höchsten Grad selbstbewusst, weil derjenige, welcher seinem Wesen nach die personifizierte Vernunft ist und welcher selbstbewusste Geschöpfe hervorruft, notwendig selbst im eminenten Sinn selbstbewusst und persönlich sein muss (*ibid.*). Ist aber Gott die die ganze Welt lenkende Vernunft, so ist er auch identisch mit den Naturgesetzen oder mit dem, was Heraklit²⁸ *logos* genannt hatte (*Laktanz, de vera sap.* 9; Cicero, *nat. deorum* I. 14. 36: *naturalis lex divina est*), und weil ferner

durch den Geist und die Sinne in Bewegung gesetzt werden. Da nun der Weltgeist so beschaffen ist und deshalb mit Recht Vorsicht oder Vorsehung genannt werden kann - griechisch heißt er *pronoia* – so sorgt er dafür vorzüglich und ist damit besonders beschäftigt, erstens, dass die Welt aufs Zweckmäßigste zur Fortdauer eingerichtet sei, sodann dass es ihr an nichts fehle, besonders aber, dass in ihr eine ausnehmende Schönheit und jegliche Pracht vorhanden sei.

28 Heraklit war unzweifelhaft der erste Stoiker in Griechenland, d. h. er war ein Anhänger der indischen Samkhya-Philosophie.

das durch die Naturgesetze Bestimmte notwendig eintreffen muss und also das Schicksal nichts anderes ist als der nach den Gesetzen der ewigen Vernunft verlaufende Gang der Ereignisse, so ist Gott auch identisch mit dem Schicksal; er ist fatum, necessitas, heimarmene (Stobaeos, I. 322; Diog. 149; Laktanz, d. v. sap. 9; Tertull. apolog. 21), wie schon Heraklit das Schicksal als die das All durchwirkende Vernunft definiert hatte (Stobaeos, I. 178): es sei eins, Gott und Vernunft, Schicksal und Zeus und er werde mit noch vielen anderen Namen benannt, z. B. als Athene, weil seine Herrschaft im Aether sich ausbreite, als Hera, weil er die Luft, als Hephäst, weil er das künstlerische Feuer beherrsche u.s.w. (Diog. 135, 147, welche beiden Stellen dem Zusammenhang nach, in dem sie stehen, noch mehr aber ihrer Verwandtschaft nach mit dem bis jetzt Dargelegten zweifelsohne zenonisch sind). Ganz nahe lag es dann auch, Gott mit der Vorsehung zu identifizieren, welche alles weise einrichte und geordnet verlaufen lasse (Stobaeos, I. 178).

Ein angebliches stoisches Kuriosum²⁹

Ein angebliches stoisches Kuriosum ist die Behauptung, dass Denken, Vernunft und Weisheit etwas Körperliches, d. h. etwas Materielles seien. Hier die betreffende Stelle in Senecas >Briefe an Lucilius<:

Seneca, >Briefe an Lucilius<, 117. Brief:

Die Unsrigen [die Stoiker] behaupten: Alles, was ein Gut ist, besteht aus Materie, weil es wirkende Kraft besitzt; denn alles, was wirkt, ist Materie. Was ein Gut ist, das nützt. Es muss aber irgendetwas wirken, um zu nützen; wenn aber etwas wirkt, so ist es Materie. Die Weisheit erklären sie [die Stoiker] für ein Gut, folglich müssen sie ihr auch das Materielle zusprechen.

Cicero schrieb in den >Academici libri<, XI, genau dasselbe:

Über das Wesen der Materie erklärte sich Zenon dahingehend: [...] Das [Aether]-Feuer ist dasjenige Element, durch das alles erzeugt wird, selbst das Gefühl und das Denken. Er wich auch darin von allen anderen [Philosophen] ab, da er für geradezu unmöglich hielt, dass ein

²⁹ Siehe L. Baus, >Buddhismus und Stoizismus - zwei nahverwandte Philosophien und ihr gemeinsamer Ursprung in der Samkhya-Lehre<, IV. Erw. Auflage, Homburg 2013.

unkörperliches Wesen, wofür Xenokrates und die früheren Philosophen die Seele erklärt hatten, etwas hervorbringen könne. Alles, was etwas hervorbringt oder [selbst] hervorgebracht werde, müsse notwendig ein Körper [etwas Materielles] sein.

Zenon lehrte, dass alle Dinge existieren [aus Materie bestehen], die am Sein teilhaben, (Stobaeus, I.138,14-139,4 und II.54,18 = SVF 3,70). Dieser Lehrsatz ist mit der Samkhya-Lehre identisch: *Dem Samkhya ist alles Wirkliche [alles Reale] ein stoffliches [materielles] Sein, im Gegensatz zum absoluten [materielosen] Geist*, so Joseph Dahlmann³⁰.

Nemesius schrieb in seinem Werk >Über die Natur des Menschen<, SVF 1.518):

Kleanthes sagt: „Weder leidet etwas Unkörperliches mit einem Körper, noch ein Körper mit etweas Unkörperlichem. Die Psyche leidet aber mit einem kranken oder verletzten Körper, ebenso der Körper mit der Psyche, denn wenn die Psyche sich schämt, wird der Körper [das Gesicht] rot, oder wenn die Psyche sich fürchtet, wird der Körper [das Gesicht] blass. Ein Körper ist also die Psyche.“

Außerdem (SVF 2.790):

Chrysippus sagt: „Der Tod bedeutet die Trennung der Psyche vom Körper. Nichts Unkörperliches entfernt sich von einem Körper und nichts Unkörperliches kann an einem Körper haften. Die Psyche haftet aber am Körper und entfernt sich von ihm [nach dem Tod]. Demnach ist die Psyche ein Körper.“

Wir haben bereits früher gehört: für die Stoiker ist das Weltall, der Kosmos, ein einziges belebtes Wesen. Durch das bildende Feuer (pyr technikòn) entsteht alles Leben. Wie kamen die Stoiker und vor ihnen die indischen Samkhya auf diese These? Des Rätsels Lösung ist eigentlich ganz einfach. Sie erkannten, dass nur durch die wärmende Kraft der Sonne alles Leben existiert.

Das pyr technikòn wurde von ihnen als das schöpferische Prinzip, als die oberste Gottheit identifiziert. Feuer ist ein Phänomen, das durch Hitze spontan entsteht und durch die Verbrennung von etwas

³⁰ Siehe Joseph Dahlmann, >Die Samkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre - nach dem Mahabharata<, 2. Bd, Drittes Kapitel: Samkhya und Stoa, Berlin 1902.

Materiellem, u. a. von Holz, genährt wird und das etwas Materielles anscheinend in Nichts verwandeln kann. Zusammen mit Holz verbrennen auch andere Dinge, z. B. organische Körper, die der Verstorbenen, die ebenfalls zu Nichts werden. Ursache für das Brennen ist jedenfalls immer ein Seiendes, etwas Materielles, denn nur das kann etwas bewirken.

Zur Verteidigung, ja zur Rehabilitation der alten Stoiker möchte ich die Erkenntnisse unseres Computer-Zeitalters heranziehen. Ein Computer setzt sich bekanntlich aus einer sogenannten Hardware und einer Software zusammen. Die Hardware besteht unbestreitbar aus Materie, aus Schaltkreisen, usw. Und was ist die Software? - Sie ist ein Rechenprogramm, von einem Programmierer erstellt. Ein Computer denkt nicht, sondern er rechnet, er be-rechnet. Er bekommt von uns eine Rechenaufgabe gestellt und er berechnet das wahrscheinlichste Ergebnis.

Aus was besteht eigentlich unser menschliches Gehirn? - Einerseits aus organischen Zellverbindungen, aus etwas Materiellem, demnach ist es unsere Hardware. Andererseits müssen wir auch so etwas Ähnliches wie eine Software haben, um das Erreichen zu können, was wir erstreben, nämlich ein glückliches Leben. Anstatt Software können wir auch sagen, wir besitzen eine Philosophie, die uns durch Erziehung und vermittelt langer Erfahrung auf unsere Hardware fest, d. h. wohl mehrfach eingepägt wurde. Vielleicht ist unser Denken ebenfalls eine Art Rechenprozess, ein ständiges Addieren und Subtrahieren, ein Hin- und Herüberlegen, ein Abwägen von Vor- und Nachteilen? Denken ist ohne stoffliches Sein, egal ob Schaltkreise oder organische Nervenzellen, nicht möglich. Unser Denken ist daher kein absoluter Geist. Es ist abhängig von lebenden Nervenzellen, in denen elektrischer Strom und auch chemische Botenstoffe fließen. Einen Geist, ein geistiges Wesen, Weisheit und Vernunft ohne Materie kann es daher nicht geben.

Somit ist auch unsere Vernunft und unser Denken materiell, nämlich eine Software, ein Philosophieprogramm. Denn das, wovon die Materie gedacht wird, ist selbst Materie, siehe unten. Ohne Materie, ohne den Zellklumpen in unserem Kopf – Gehirn genannt – und ohne eine Software, eine aus Erziehung, Umwelteinflüssen und Lebenserfahrung selbsterschaffene Privat-Philosophie, können wir nicht denken und handeln.³¹

³¹ Einige Wissenschaftler sind der Überzeugung, dass es in naher Zukunft sogar Roboter mit Bewusstsein geben wird. Lesen Sie dazu das hochinteressante Buch von Bernd Vowinkel mit Titel >Maschinen mit Bewusstsein – Wohin führt die künstliche Intelligenz?<, Weinheim 2006.

Ohne die richtige Software können wir nicht das erreichen, wonach wir alle streben, nämlich ein glückliches Leben. Die stoische Philosophie - die uns zu geistiger Autonomie und damit zur Freiheit führt - ist das einzig richtige Lebens-Programm, das uns dazu verhilft, dass wir in größtmöglichem Maße glücklich sein werden.

Paul Barth schrieb in >Die Stoa<, Stuttgart 1903, II. Abschnitt, 2. Kapitel:

Es scheint einem Modernen paradox, die Theologie unter die Physik zu rechnen. In der That aber sind in der Stoa beide identisch oder höchstens nur verschiedene Betrachtungsweisen desselben Objektes. Denn die Gottheit wird von dem Gründer der Schule identifiziert mit dem schöpferischen Prinzip, dieses aber ist ein Element, das schöpferische Feuer, als ein Teil der Natur, so dass auch die Gottheit materiell wird. Natürlich wäre sie keine Gottheit, wenn sie nicht die höchste Fähigkeit des Menschen, die Vernunft, im höchsten Maße verträte. Somit ist auch die Vernunft selbst materiell; das, wovon die Materie gedacht wird, ist selbst Materie, das Subjekt identisch mit dem Objekt, was ja auch in der neuesten Philosophie als Ergebnis langer Untersuchungen erscheint³² [...] Dieses schöpferische Feuer [= Aether-Logos = Vernunft] herrscht über alles, was geschieht, sowohl in der belebten wie in der unbelebten Welt; es ist also auch identisch mit dem, was der Volksglaube Schicksal nennt, jener gewaltigen Macht, der nach Homer auch die Götter unterworfen sind. Jener Gründer und Lenker des Weltalls hat den Schicksalsspruch geschrieben, aber er befolgt ihn auch. Immer gehorcht er, ein Mal nur hat er befohlen.³³ [...]

Ohne Gleichnis, als sachliche Bezeichnung ist es gedacht, wenn Kleanthes und Seneca von einer stärkeren oder schwächeren Spannung³⁴ des schöpferischen, feurigen Hauches als dem schöpferischen Vorgang

32 Fußnote Barth: Bei den immanenten Philosophen (Schuppe, Ehmke, Schubert-Soldern) verschwindet das Objekt im Subjekt, was die eine Seite des Denkens, das Bewusstsein von der Subjektivität der Empfindung des Widerstandes der Objekte darstellt. Im Empiriokritizismus aber (Avenarius und seine Anhänger) verschwindet das Subjekt im Objekt, um schließlich alle seine Bestimmungen durch das Objekt zu erhalten.

33 Fußnote Barth: Vergl. Seneca, de providentia, K. 5. Vergl. O. Heine, Stoicorum de fato doctrina, Naumburgi 1859, S. 27. [Anmerkung des Hrsg.: Jener Gründer und Lenker des Weltalls sprach sozusagen den Urknall, ein grollendes Donnerwort, dann war Gott auf ewig stumm.]

34 Fußnote Barth: Vergl. Kleanthes, fragm. 24 (Pearson, S. 252) und Seneca, Nat. Quaest. II,8, wo die Spannung (lat. intentio) als spezifische Eigenschaft, dem spiritus (= psyche) zugeschrieben wird.

sprechen. Ein Gleichnis Zenons dagegen ist es, dass die Gottheit [d. h. der Aether] die Welt durchdringt, wie der Honig die Waben, was freilich keine Durchdringung sondern nur gleichmäßige Verteilung bedeuten würde.³⁵ Ein anderes Bild ergibt sich durch den Ursprung der Welt aus dem schöpferischen Feuer. Dieses ist dann gewissermaßen der Same, aus dem alle Dinge hervorgehen. Es wird zur samenartigen Vernunft (gr. *logos spermaticos*). Und wie gewisse verhältnismäßige Teilchen der Glieder zum Samen sich vereinigend sich mischen und, wenn die Glieder wachsen, wieder trennen, so entsteht alles aus Einem und wiederum durch Vereinigung aus allem Eines.³⁶

Die Aufeinanderfolge: Same – Körper – neuer Same ist vorbildlich für die Folge: Samenartige Vernunft – Welt – samenartige Vernunft, die nach der Verbrennung im schöpferischen Feuer übrig bleibt. Da sie am Anfang wie am Ende der Welt wirkt, so ist sie das Beharrende, aus dem die Vernunft des einzelnen Wesens, des Menschen, hervorgegangen ist, in das diese wieder zurückkehrt. Du wirst verschwinden in dem, was dich erzeugt hat. Oder vielmehr, du wirst nach dem allgemeinen Stoffwechsel zurückgenommen werden in seine samenartige Vernunft.³⁷

Wie die menschliche Vernunft aber – abgesehen von der Fähigkeit, die höchsten Prinzipien zu denken – zugleich die durch das Denken gewonnenen, allgemeinsten und speziellerten Begriffe und Gesetze enthält, so sind solche auch in der Weltvernunft enthalten. Die Welt ist ja nach stoischer Ansicht nicht einfach, sondern von höchster Mannigfaltigkeit, so dass es kein Ding gibt, das einem anderen völlig gleiche, jedes Weizenkorn z. B. von jedem anderen verschieden ist.³⁸ Es gibt also unzählige bestimmte Formen, die entstehen, wachsen und vergehen. Sie sind die samenartige Vernunftinhalte (*logoi spermaticoi*), von denen in der Stoa abwechselnd mit der einen Weltvernunft die Rede ist. So heisst es von dem schöpferischen Feuer, dass es methodisch zu den Schöpfungen der Welt schreitet, nachdem es alle samenartigen Vernunftinhalte nach denen jegliches in gesetzmäßiger Notwendigkeit wird, in sich aufgenommen hat. Diese Mehrzahl wird der Einzahl so sehr gleichgesetzt, dass Marc Aurel, von dem wir oben sahen, dass er die einzelne Seele in die samenartige Vernunft zurückgehen lässt, an einer anderen Stelle sie nach dem Tode in die samenartige Vernunftinhalte eingehen lässt.³⁹ Es ist also diese Weltvernunft eine

35 Fußnote Barth: Vergl. Pearson, S. 88.

36 Fußnote Barth: So Kleanthes bei Pearson, S. 252.

37 Fußnote Barth: Marc Aurel, IV, 14.

38 Fußnote Barth: Plutarch, de communibus notitiis, K. 36.

39 Fußnote Barth: Vergl. M. Heinze, >Die Lehre vom Logos in der griechischen

einzig große Kraft, und doch, ohne ein Chaos zu werden, in unendlich viele Einzelkräfte geteilt. Es spiegelt sich darin die erkenntnistheoretische Tatsache, dass das Einheitsstreben der Vernunft uns treibt, die Mannigfaltigkeit auf einige wenige, zuletzt nur auf ein Prinzip zurückzuführen, damit aber nur die Hälfte der Erkenntnis erreicht ist, die andere Hälfte darin besteht, aus der Einheit die Vielheit als logisch notwendig abzuleiten.

Es gibt nur eine Vernunft, eine Wahrheit, eine Logik. [...]

Wenn wir von der Annahme ausgehen, dass die Stoiker Materialisten waren, so wird die Sache plausibel: Wenn Gott, alias der Aether-Logos, identisch ist mit dem Naturgesetz, dann gehört er logischerweise in die Naturlehre, in die Physik.

Neben dem Logos, der Vernunftkraft des Aethers, erscheint noch ein zweiter Begriff für die Weltvernunft in der stoischen Physiktheorie: das Pneuma. Wie das aetherische Feuer, alias der Logos, die ganze Materie durchdringt, so durchdringt das Pneuma, ein warmer belebender Vernunft-Hauch, die Lebewesen. Das Urfeuer, der Aether, ist zugleich Vernunftkraft, der Logos zugleich Pneuma. Offensichtlich wurde mit logos die Vernunftkraft der Materie benannt, mit pneuma (verdichteter Atem) die Vernunftkraft der Lebewesen.

Dazu lesen wir bei Max Heinze, >Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie<, Oldenburg 1872, folgendes (ab Seite 94):

Auch die Veränderungen in den geformten Dingen müssen durch Veränderungen der Pneumata hervorgebracht werden. So entsteht der Schlaf, wenn die Spannung des Wahrnehmens in dem herrschenden Theile der Seele nachlässt; und die Affecte treten ein, wenn die Luftströmungen, welche die Seele des Menschen ausmachen, wechseln. (Vgl. Diogenes, VII, 158.) Dies Pneuma, woraus die Seele besteht, ist übrigens nicht das gewöhnliche, welches in der ganzen Natur bildendes und erhaltendes Prinzip ist, sondern es ist dünner und feiner, wie wir von Chrysippos selbst erfahren. (Vgl. Plutarch, Stoic. rep. 41. 1052.) [...] Kornutus sagt geradezu, dass unsere Seelen Feuer seien. (Vgl. Diogenes, VII, 157.) Damit ist aber keineswegs gemeint, dass dieses ein von dem Pneuma, was sonst das Wesen der Dinge ausmacht, verschiedener Stoff sei. [...]

Alles was lebt, lebt in Folge der von ihm eingeschlossenen

Philosophie<, Oldenburg 1872. A. Aall, >Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie<, I, Leipzig 1896, S. 110, hat mich nicht überzeugen können, dass schon die alte Stoa jene Prinzipien immateriell gedacht habe.

Wärme; und so hat dieser Wärmestoff eine Lebenskraft in sich, die sich durch die ganze Welt erstreckt, da ja die Welt ein lebendiges Wesen ist. Auch in den sogenannten unorganischen Stoffen sieht man deutlich die Wärme: Wenn Steine an einander geschlagen werden, sprüht Feuer heraus, das Wasser gefriert erst nach Verlust der Wärme, also muss es von vornherein diesen Stoff in sich haben. Dasselbe wird von der kalten Luft nachzuweisen versucht. (Vgl. Cicero, N.D. II, 9, 24 f.) [...]

Beide Qualitäten scheinen sich in der einen Bezeichnung Aether zusammenzufinden, welche die Stoiker ebenfalls für die Gottheit gebrauchen, wenn dieser auch meist als feurig dargestellt und von Cicero ardor übersetzt wird. Es ist dies vor allem der feurige Luftkreis, der die ganze Welt umgibt und sich hier in seiner vollen Reinheit darstellt, während er sonst nur in Vermischung mit anderen Stoffen vorkommt.

Der Pneuma-Begriff der Stoiker hat wiederum ein Analogon in der Samkhya-Lehre. Auch hier wird in fast gleicher Bedeutung von einem Hauch = Âtman gesprochen. Hellmuth Kiowsky schreibt in seinem Buch >Evolution und Erlösung - Das indische Samkhya<, Frankfurt 2005, ab Seite 24: *Doch die Verbindung zwischen dem Wort Brahman und seinem ursprünglichen Sinn hat sich gelockert. Ein neuer Begriff verbindet sich mit dem Brahman - der Âtman. Seine Grundbedeutung ist Atem und wird auch mit Wind, vâta, erwähnt, denn der Wind ist der Atem der Götter. Er unterscheidet sich vom Lebensgeist, Prâna, welcher Ausdruck sich mehr dem Körperlichen zuneigt als eingeatmete Luft, Energie, Kraft; im Samkhya als Seele wiedergegeben [...] Der Âtman wird auch für das Selbst eingesetzt. Wie im Körper der Atem lebt, so ist es nicht anders als Prâna-Âtma in der Natur. [...] Der Âtman wohnt in den Dingen, so wird erläutert, wie das Salz im Meer.*

Zenon gebrauchte eine ähnliche Metapher: Der Logos durchdringt die ganze Materie, wie der Honig die Waben. Die Stoiker übersetzten Atman mit Pneuma.

Das Kuriosum von der Dauer der Psyche

Der Epikureer Diogenes von Oinoanda prangerte die Ansicht der Stoiker von der unterschiedlichen Dauer der Psychen von Weisen und Unweisen an:

M. F. Smith, >Diogenes von Oinoanda - The Epicurean inscription<, Napoli 1993, Fragment Nr. 35⁴⁰:

⁴⁰ Übersetzung von Fritz Jürß, Reimar Müller und Ernst Günther Schmidt, abgedruckt

[Col. I] ... Da die Stoiker auch in diesem Fall /

[Col. II] originellere Behauptungen aufstellen wollen als andere, sagen sie nicht, dass die Seelen schlechthin unvergänglich sind, sondern behaupten, dass die Seelen der Toren sogleich nach der Trennung vom Körper zerstört werden, dass dagegen die der hervorragenden Menschen [der Weisen] noch [bis zum Weltenbrand] fortbestehen, freilich auch sie einmal zugrunde gehen. Seht nun die offenkundige Un-

[Col. III] glaubwürdigkeit / dieser Leute. Sie stellen diese Behauptung auf, als wenn die Weisen und die Nichtweisen nicht gleichermaßen sterblich wären, wenn sie sich auch im Denkvermögen voneinander unterscheiden.

Diogenes von Oinoanda kritisierte mit Recht, dass es eigentlich eine Inkonsequenz der Stoiker sei, wenn sie behaupten, dass die Psychen der Toren sogleich nach dem Tode untergehen, aber die der Weisen noch bis zur Ekpyrosis, dem Weltenbrand, bestehen können. Entweder sind alle Psychen sofort sterblich oder unbegrenzt unsterblich.

Dieses stoische Kuriosum hat wiederum seine Ursache in der Tatsache, dass der Ursprung der Stoa in der Samkhya-Lehre zu suchen ist: Die Unweisen fallen der Seelenwanderung anheim, d. h. sie werden so lange wiedergeboren, bis sie die unterscheidende Erkenntnis und damit die Erlösung erreicht haben. Die Stoiker versuchten sich möglicherweise von den Pythagoreern abzugrenzen, die bereits eine Seelenwanderung lehrten. Also blieb Zenon und seinen Nachfolgern nichts anderes übrig, als die Psychen der Toren untergehen zu lassen. Und was die Psychen der Weisen betrifft, dazu lesen wir bei Diogenes Laertius, >Leben und Lehren berühmter Philosophen< folgendes:

Diogenes Laertius, VII. 151:

Sie [die Stoiker] behaupten auch, es gebe gewisse Dämonen, die für die Menschen Teilnahme empfinden. Sie sind Beobachter der menschlichen Angelegenheiten [Handlungen], auch Heroen genannt; das sind die hinterbliebenen Psychen der Tugendhaften.

Diese Heroen, die hinterbliebenen Psychen der Tugendhaften, erinnern mich stark an die Bodhisattvas im Buddhismus. Demnach könnte diese Ansicht bereits in der Samkhya-Lehre vorhanden gewesen sein.

in >Griechische Atomisten - Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike<, Reclam-Verlag Leipzig 1991.

Das angebliche epiktetische Kuriosum

Wenn wir die Diatriben Epiktets aufschlagen, lesen wir auf fast jeder Seite von Gott oder von Zeus oder danke den Göttern oder Gott hat. Wenn ein Philosoph so häufig von Gott und Göttern redet, sollte man mit Recht annehmen dürfen, dass er ein Theist wäre, wie z. B. Platon. Aber das ist bei Epiktet keineswegs der Fall. Adolf Bonhöffer hat in seinem Werk *>Epictet und die Stoa – Untersuchungen zur stoischen Philosophie<*, Stuttgart 1890, eindeutig bewiesen und leicht verständlich dargelegt, dass Epiktet keineswegs an Gott und an ein ewiges Leben glaubte. Warum redet Epiktet dann aber von Gott, obwohl er ein waschechter Stoiker war, der in rein Garnichts von den stoischen Dogmen abwich, wie sie von Zenon von Kition und den späteren Schulhäuptern überliefert sind? Wie können wir uns dieses Kuriosum erklären?

Beginnen wir mit den Argumenten Bonhöffers. Er schrieb in dem o. g. Buch auf Seite 65: *Während nun aber Seneca und M[arc] Aurel die persönliche Fortdauer nach dem Tod immerhin als eine wenn auch entfernte Möglichkeit im Auge behalten haben, hat Epictet darauf vollständig verzichtet. So lautet im Wesentlichen auch Zellers Urteil - >Die Philosophie der Griechen<, III, 1, S. 746 - indem er freilich zugleich es ausspricht, dass Epictets Ansicht über das Schicksal der Seele nach dem Tod nicht leicht anzugeben sei (vgl. Stein I, S. 201). Jedoch meines Erachtens liegt dieselbe ganz klar zu Tage: eine persönliche Fortdauer nach dem Tod liegt gänzlich ausserhalb seines Gesichtskreises, ja sie wird durch seine Aeusserungen geradezu ausgeschlossen. Ganz unzweideutig lehrt er, dass der Mensch und damit natürlich auch das individuelle Bewusstsein aufhöre mit dem Tod (Diatriben, II, 5, 13: alles Entstandene muss vergehen). [...] Also der Mensch hört auf, seine Bestandteile aber dauern fort, da im Weltall nichts untergeht: sie lösen sich auf in die stoikea (IV, 7, 15). [...] Wenn also Epictet den Tod eine Veränderung nennt oder von jener Wohnung spricht, die jedem offen steht (Diatriben, I, 25, 20), so meint er damit keineswegs eine Entrückung zu seligen Geistern, sondern, wie die Stelle Diatriben, III, 24, 92 etc. deutlich zeigt, nichts anderes als die Verwandlung der Bestandteile [der vier Elemente: Feuer, Wasser, Erde, Luft] in etwas Neues. Zugleich ersieht man aus Stellen wie III, 24, 92 etc., dass Epictet offenbar die Götter und Dämonen, von welchen das ganze Weltall voll sein soll, nicht als persönliche Wesen gefasst hat: denn eben dort, wo er sagt, dass es keinen Hades gebe, sondern voll sei alles von Göttern und Dämonen, schildert er den Tod als Rückkehr zu*

den stoikeia. Er will aber doch offenbar sagen, dass der Mensch nach dem Tod dahin komme, wo Götter und Dämonen sind; wenn er nun zugleich sagt, dass derselbe sich in die stoikeia auflöse, so sieht man wohl, dass er die Götter ebensowenig als persönliche Wesen gefasst hat, wie er den Menschen als persönliches Wesen fortexistieren lässt.

Bonhöffer hat die wahre stoische Philosophie klar erkannt: Die Stoa beinhaltet eine atheistische Philosophie. Die Stoiker redeten zwar von Gott und von Zeus, meinten aber damit den Aether-Logos, alias das Naturgesetz. Das Naturgesetz ist unser Gott. Die Stoa war eine Geheim- oder Stufenphilosophie um der Verfolgung von fanatischen Theisten zu entgehen.

Das epiktetische Kuriosum ist meines Erachtens das Resultat von mehreren verhängnisvollen unglücklichen Umständen. Den ersten habe ich oben bereits erwähnt: die Stoa war eine atheistische Geheimphilosophie. Nur ein ausgewählter Kreis von geprüften Stoikern wurde in das Geheimnis der atheistischen stoischen Philosophie eingeweiht. Der zweite unglückliche Umstand besteht darin, dass Epiktet aus Armut keine Schriften hinterließ. Er lehrte die stoische Philosophie aus den Abhandlungen der Schulhäupter. Wie müssen wir uns daher die Entstehung der Diatriben vorstellen? Arrian, unter dessen Namen sie überliefert sind, war von den stoischen Lehren des Epiktet begeistert. Er beauftragte daher einen oder mehrere seiner Sklaven, die Vorträge des Epiktet regelmäßig zu besuchen und sich Notizen zu machen. Arrian hatte beschlossen, da Epiktet nichts Schriftliches hinterlassen wollte, dessen Lehrreden aufzuschreiben und so für die Nachwelt zu bewahren. Eine höchst verdienstvolle Arbeit. Die unterschiedlichen Textaufbauten der Diatriben rühren daher, weil mehrere Sklaven an der Niederschrift des Werkes arbeiteten. Wahrscheinlich benutzten die Schreiber die sogenannten tironischen Noten, eine antike Kurzschrift.⁴¹ So konnten sie die Vorträge Epiktets ziemlich vollständig zu Papier bringen und zu Hause in Ruhe ausarbeiten. Ein dritter unglücklicher Umstand könnte darin bestanden haben, dass sowohl Arrian als auch seine Sklaven über die wahre stoische Philosophie wenig Konkretes wussten, d. h. sie waren nicht darüber informiert, dass sie eine atheistische Geheimphilosophie beinhaltet und Gott mit Naturgesetz analog ist. Aber das war weiter kein Problem, denn die Schreiber bemühten sich, die Reden Epiktets so originalgetreu wie möglich niederzuschreiben. So erging es auch den

⁴¹ Siehe Karl Hartmann, >Arrian und Epiktet<, in: >Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur<, hrsg. von Johannes Ilberg, 8. Jahrgang 1905, mit weiterführenden Literaturangaben.

ersten Christen. Sie hielten die Stoiker für Monotheisten, weil sie so viel von Gott redeten.

Dann kam das Ende der antiken Welt. Im Jahr 535 u. Zr. brach ein Supervulkan aus, manche Forscher vermuten in Indonesien, manche in Südamerika, der beinahe das Ende der menschlichen Zivilisation bewirkt hätte.⁴² Die Sonne war fast zwei Jahre lang nur durch einen dichten Schleier aus Vulkanasche zu sehen. Viele Menschen starben vor Hunger, sie glaubten wohl, das Weltende würde bevorstehen. Diese Umweltkatastrophe verursachte den Untergang der liberalen Hochkultur in Europa. In der Folge erstarkte der fundamentale Theismus und die Intoleranz, das dunkle Zeitalter - das sogenannte Mittelalter - brach an. Der fanatische Theismus hatte kein Interesse, die Schriften der antiken Philosophen aufzubewahren, schon gar nicht solche der atheistischen Philosophen und Dichter. Ihre Werke gingen fast gänzlich verloren.

Wie kamen dennoch einige Werke der Stoiker durchs Mittelalter? Ganz einfach: Aus Unwissenheit und aus mangelhafter Griechisch- und Lateinkenntnis der christlichen Kopisten. Viele der christlichen Mönche konnten die Schriftrollen der antiken Philosophen zwar abschreiben, oder richtiger noch abmalen, eben kopieren, jedoch sie verstanden nicht alles Geschriebene in ihrer höchsten Konsequenz. Das erklärt einerseits die vielen Schreibfehler und andererseits die Tatsache, dass diese Texte überhaupt noch vorhanden sind.

Durch diese verhängnisvollen Umstände - atheistische Geheimphilosophie, theistische heidnische Sklaven schrieben die Vorträge Epiktets nieder, christliche Mönche kopierten die Werke Epiktets im Mittelalter, dabei wurden sie mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit erneut sehr stark theistisch interpoliert - kam es letztendlich dazu, dass die mündlichen Diatriben Epiktets schließlich zu einem schriftlichen Kuriosum mutierten. Das Irritierende daran ist zweifellos, dass sie auf den ersten Blick als Lehrreden eines theistischen Philosophen erscheinen. Ja man kann sie, je nach der persönlichen Weltanschauung des Lesers, sowohl theistisch als auch atheistisch auslegen. Erst nach einem tieferen Studium der stoischen Philosophie muss man gezwungenermaßen zu der Erkenntnis gelangen, dass Epiktet in Wahrheit ein Atheist war, wie seine Schulhüpter. Diesen eindeutigen Beweis lieferte Bonhöffer.

42 Lesen Sie dazu das hochinteressante Werk von David Keys >Als die Sonne erlosch – 535 n. Chr.: Eine Naturkatastrophe verändert die Welt<, München 1999. Nicht die Völkerwanderung verursachte den Niedergang der antiken Kultur, sondern eine Naturkatastrophe.

Hier einige Belege für meine Überzeugung:

Epiktet, >Diatriben<, I. Buch, 30, 50: *Nun hat der [Kaiser], der die Macht dazu hat, das Urteil über Dich gefällt: „Ich erkläre Dich für einen Mann, der an keinen Gott glaubt und keine Religion hat.“ - Was ist Dir an Leid begegnet? - „Ich bin für einen Gottesleugner und Verächter der Religion öffentlich erklärt [und verbannt] worden.“ - Sonst nichts?*

Epiktet, >Diatriben<, I. Buch, 30. Diatribe: *Wenn Du vor einen Mächtigen und Gewaltherrscher trittst, so denke daran, dass ein noch Mächtigerer [der Aether-Logos] von oben alles sieht, was geschieht, und dass es Deine angemessene Handlung ist, diesem [dem Aether-Logos oder dem Vernunftgesetz] mehr zu gefallen als dem anderen [dem Kaiser]. Dieser [der Aether-Logos] fragt dich: Was hast Du in der Schule [der stoischen Philosophie] gelernt: Was ist Landesverweisung, Haft, Tod und öffentliche Beleidigung? - Ich: Das sind gleichgültige Dinge [gr. adiaphora]. - Und wie nennst du sie jetzt [nachdem sie Dir begegnet sind?] Haben sich die Dinge etwa geändert? - Nein. - Oder hast du Dich etwa geändert? - Ebensowenig. - So sage mir: Was sind gleichgültige Dinge? - Alles was nicht von unserem Willen abhängt. - Und was folgt daraus? - Was nicht von meinem freien Willen abhängt, das hat nichts für mich zu bedeuten. - Sage weiter: Was für Dinge haben wir als die wahren Glücks-Güter erkannt? - Einen richtigen Willen und einen richtigen Gebrauch der Vorstellungen. - Und was ist das letzte Ziel? - Dir, dem Aether-Logos, alias dem Naturgesetz, zu folgen. - Und was hältst du gegenwärtig noch von diesen Dingen? - Genau dasselbe wie früher. - So geh denn getrost zu dem Tyrannen hinein und behalte nur diese Dinge fest im Geist. So wirst Du sehen, was ein Mann, der [die Schriften der Stoiker] studiert hat, unter Leuten darstellt, die nichts dergleichen gelernt haben.*

Epiktet, >Diatriben<, II. Buch, 4, 10: *... sobald der Gesetzgeber [gemeint ist: der Aether-Logos, alias das Naturgesetz]⁴³, wie ein*

43 Siehe Hendrik Selle, Verfasser des Artikels >Dichtung oder Wahrheit – Der Autor der epiktetischen Predigten<, in: >Philologus – Zeitschrift für Antike und Rezeption<, Band 145, 2001, Seite 279, spricht von *enigmatischer [nicht erklärbarer oder rätselhafter] Umschreibung Gottes mit „der Gesetzgeber“ (gr. nomothetes)*. Dies ist wiederum ein eindeutiger Beleg dafür, dass die Schriften Epiktets noch nach über einhundert Jahren seit Bonhöffers grundlegenden Arbeiten immer noch theistisch ausgelegt werden. Die Stoa war unbezweifelbar eine atheistische Philosophie und Epiktet wich keinen Deut von den Dogmen seiner

Gastgeber, die Austeilung gemacht hat, sollst Du Dich an das halten, was Dir zugeteilt geworden ist.

Epiktet, >Diatriben<, II. Buch, 5, 13: *Ich bin ja kein [unzerstörbares] Aeon, sondern ein Mensch, ein Teil des Ganzen, wie die Stunde ein Teil des Tages. Ich muss einmal, wie die Stunde, dasein und auch, wie die Stunde, verschwinden. Was liegt mir nun daran, wie ich verschwinde, ob im Wasser erstickt oder durch ein Fieber verzehrt; denn durch soetwas [oder etwas Ähnliches] muss ich doch einmal vergehen.*

Epiktet, >Diatriben<, II. Buch, 2, 1: *Wenn du vor Gericht gehst, sieh zu, was du bewahren und was du durchsetzen willst. Denn wenn du bewahren willst, dass dein Wille der Natur gehorsam bleibe, so steht es völlig sicher für dich, so lässt es sich ganz leicht erreichen, so hast du keine große Mühe.*

Epiktet, >Diatriben<, III. Buch, 13, 14: *Sobald mir dieser [der Aether-Logos] das Notdürftige nicht mehr darreicht, gibt er mir das Zeichen zum Abzug [zum Sterben], hat die Pforte geöffnet und sagt: Komm. – Wohin? – An keinen furchtbaren Ort, sondern dahin, woher du gekommen bist, unter Freunde und Verwandte, unter die Urstoffe [gr.: stoikea]. Was an dir Feuer war, geht in das Feuer, was irdisch war, in die Erde, was Luft war, in die Luft, was Wasser war, ins Wasser zurück. Es gibt keinen Hades, keinen Kotykos, keinen Acheron, keinen Pyriphlegethon ...*

Dass allein nur die Natur oder das Naturgesetz unser legitimer Gesetzgeber [gr. nomothetes] ist, davon spricht zweitausend Jahre später auch Michail Bakunin in seinem Werk >Gott und der Staat<. Ich zitiere nach der Übersetzung von Erwin Rholfs, >Michail Bakunin – Gesammelte Werke<, Berlin 1921, 1. Band, ab Seite 107: *Sie [die Theisten] sind in der Logik nicht stark; und man möchte glauben, dass sie sie verachten. Das unterscheidet sie von den pantheistischen und deistischen Metaphysikern und drückt ihren Ideen den Charakter eines praktischen Idealismus auf, der sein Trachten viel weniger aus der strengen Entwicklung eines Gedankens schöpft als aus den geschichtlichen, kollektiven und individuellen Erfahrungen, beinahe*

Philosophenschule ab. Aber diejenigen, die seine Diatriben aufschrieben und kopierten, waren Theisten, sowohl im Altertum als auch im Mittelalter.

sagte ich Bewegungen des Lebens. Dies gibt ihrer Propaganda einen Schein von Reichtum und Lebenskraft, aber nur einen Schein; denn das Leben selbst wird unfruchtbar, wenn es von einem logischen Widerspruch gelähmt wird.

Dieser Widerspruch ist folgender: Sie [die Theisten] wollen Gott und sie wollen die Menschheit. Sie versteifen sich darauf, zwei Begriffe zusammenzubringen, die, einmal getrennt, sich nur wieder treffen können, um sich gegenseitig zu zerstören. Sie sagen in einem Atemzug: Gott und die Freiheit des Menschen, Gott und die Würde, Gerechtigkeit, Gleichheit, Brüderlichkeit, das Wohl der Menschen, ohne sich um die unvermeidliche Logik zu kümmern, nach welcher, wenn Gott existiert, dies alles zum Nichtvorhandensein verurteilt ist. Denn wenn Gott existiert, ist er notwendigerweise der ewige, höchste, absolute Herr; und wenn ein solcher Herr da ist, ist der Mensch Sklave; wenn er aber Sklave ist, sind für ihn weder Gerechtigkeit, noch Gleichheit, noch Brüderlichkeit, noch Wohlfahrt möglich. Mögen diese Theisten sich immer gegen den gesunden Menschenverstand und alle geschichtliche Erfahrung ihren Gott von der zartesten Liebe für die menschliche Freiheit beseelt vorstellen: Ein Herr, was er immer tun und wie freiheitlich er sich zeigen mag, bleibt nichts desto weniger ein Herr; und seine Existenz schließt notwendigerweise die Sklaverei von allem, das unter ihm ist, ein. Wenn also Gott existieren würde, gäbe es für ihn nur ein einziges Mittel, der menschlichen Freiheit zu dienen: aufhören zu existieren. [...]

Als eifersüchtiger Anhänger der menschlichen Freiheit, die ich als die unbedingte Grundbedingung von allem, das wir in der Menschheit verehren und achten, ansehe, drehe ich Voltaires Satz um und sage: Wenn Gott wirklich existieren würde, müsste man ihn beseitigen. Die strenge Logik, die mir diese Worte diktiert, ist zu klar, als dass ich diesen Gedankengang weiter entwickeln müsste. Und es scheint mir unmöglich, dass dies den erwähnten ausgezeichneten Männern, deren Namen so berühmt und so mit Recht geachtet sind, nicht selbst aufgefallen ist und dass sie den Widerspruch nicht bemerkten, der darin liegt, dass sie gleichzeitig von Gott und von der menschlichen Freiheit sprachen. Zur Nichtbeachtung des Widerspruchs muss sie der Gedanke veranlasst haben, dass diese Inkonsequenz oder diese Hintansetzung der Logik in der Praxis [angeblich] zum Besten der Menschheit notwendig sei.

Vielleicht verstehen sie auch die Freiheit, von der sie als von einer von ihnen sehr geachteten, ihnen sehr lieben Sache sprechen, in

ganz anderem Sinn, als wir Materialisten und revolutionäre Sozialisten sie auffassen. Sie sprechen tatsächlich nie von ihr; ohne sofort ein anderes Wort hinzuzufügen, das Wort Autorität; ein Wort und eine Sache, die wir aus vollem Herzen verabscheuen.

Was ist die höchste Autorität eines Atheisten? Es ist die unvermeidliche Macht der Naturgesetze, die sich in der Verkettung und notwendigen Aufeinanderfolge der Erscheinungen der physischen und sozialen Welt äußern. Gegen diese Gesetze ist tatsächlich die Empörung nicht nur verboten, sondern auch unmöglich. Wir mögen sie verkennen oder sie noch nicht kennen, aber wir können ihnen nicht ungehorsam sein, weil sie die Grundlage und Grundbedingung unseres Daseins sind; sie umgeben und durchdringen uns, regeln all unsere Bewegungen, Gedanken, Handlungen, so dass, selbst wenn wir ihnen ungehorsam zu sein glauben, wir nur ihre Allmacht beweisen.

Ja, wir sind unbedingt die Sklaven dieser Gesetze. Aber es liegt nichts Erniedrigendes in dieser Sklaverei oder vielmehr, es ist gar keine Sklaverei. Denn Sklaverei setzt einen äußeren Herrn, einen Gesetzgeber voraus, der sich außerhalb desjenigen befindet, dem er gebietet; diese Gesetze liegen aber nicht außer uns, sie sind uns eigen, bilden unser Wesen, unser ganzes körperliches, geistiges und moralisches Wesen; wir leben, atmen, handeln, denken und wollen nur durch sie. Außerhalb ihrer sind wir nichts, existieren wir nicht. Woher käme uns also die Macht und der Wille, uns gegen sie zu empören?

Den Naturgesetzen gegenüber ist für den Menschen nur eine Freiheit möglich: sie zu erkennen und sie immer mehr seinem Ziel der kollektiven und individuellen Befreiung oder Humanisierung entsprechend anzuwenden. Sind diese Gesetze einmal erkannt, üben sie eine von der Masse der Menschen nie erörterte Autorität aus. Man muss zum Beispiel ein Narr oder ein Theologe oder wenigstens ein Metaphysiker, Jurist oder Bourgeois-Ökonom sein, um sich gegen das Gesetz, dass zwei mal zwei gleich vier ist, zu empören. Man muss Glauben besitzen, um sich einzubilden, dass man im Feuer nicht verbrennt und im Wasser nicht ertrinkt, außer man nimmt zu irgend etwas Zuflucht, das auch wieder auf einem anderen Naturgesetz beruht. Aber diese Empörungen oder vielmehr diese Versuche oder tollen [wahnhaften] Einbildungen einer unmöglichen Empörung bilden nur eine seltene Ausnahme; denn im Allgemeinen kann man sagen, dass die Masse der Menschen im täglichen Leben beinahe unbedingt vom gesunden Menschenverstand, das heißt von der Summe der allgemein anerkannten Naturgesetze, geleitet wird.

Das große Unglück ist, dass eine große Menge von der Wissenschaft schon erkannter Naturgesetze den Volksmassen unbekannt bleibt, dank der Sorgfalt der bevormundenden Regierungen, die bekanntlich nur zum Besten der Völker da sind. Ein anderer Nachteil ist der, dass der größte Teil der auf die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft bezüglichen Naturgesetze, die ebenso notwendig, unveränderlich, unvermeidlich sind, wie die, die physische Welt regierenden Gesetze, noch nicht von der Wissenschaft hinreichend festgestellt und erkannt sind. Sobald sie einmal von der Wissenschaft erkannt und aus der Wissenschaft durch ein großes System der Volkserziehung und des Volksunterrichts in das Bewusstsein aller übergegangen sein werden, wird die Frage der Freiheit vollständig gelöst sein. [...]

Die Freiheit des Menschen besteht einzig darin, dass er den Naturgesetzen gehorcht, weil er sie selbst als solche erkannt hat und nicht, weil sie ihm von außen her von irgend einem fremden Willen, sei er göttlich oder menschlich, kollektiv oder individuell, auferlegt sind.

Michail Bakunin war ein echter Stoiker.

Die materialistische „Vorsehung“ der Stoiker

Die Vorsehung oder das Verhängnis (gr. heimarmene) ist nur eine synonym gedachte Bezeichnung der Stoiker für Naturverlauf. Der Gang der Natur ist durch die Naturgesetze vorherbestimmt, d. h. berechenbar, daher auch von uns Menschen teilweise vorhersehbar. Das ist die materialistische Vorsehung der Stoiker.

Der Logos, die Urvernunft, auch als das Urwesen bezeichnet, ist das aktive, erschaffende Prinzip. Er ist der logos spermatikos, der den Verlauf der Natur hier auf Erden wie in den Weiten des Weltalls lenkt. Er ist das über allem stehende Schicksal. Die stoische Vorsehung ist daher nichts anderes als der natürliche Verlauf, das physikalische Naturgesetz, das bereits seit Milliarden von Jahren besteht und alles Geschehen beeinflusst.

Dies wurde von Chrysippos leicht verständlich dargestellt. Unter der Kapitelüberschrift >Wie Chrysippos zwar die Macht und Unvermeidlichkeit des Schicksals anerkennt, jedoch aber auch bekräftigt, dass uns eine freie Wahl in allen unseren Entscheidungen und Urteilen verbleibt<, hat uns Aulus Gellius in seinem Werk >Die attischen Nächte<, VII. Buch, 2. Kap., die einzig richtige und wahre Definition

des stoischen Schicksalsbegriffs überliefert:⁴⁴

Von der Bezeichnung >fatum< [gr. heimarmene], das die Griechen >Bestimmung< oder >Verhängnis< nennen, gibt das Schulhaupt der Stoa, Chrysippos, eine Erklärung in folgendem Sinne ab: Das Schicksal, schreibt er, ist eine ewige und unveränderliche Reihenfolge eintretender Umstände und eine Ringkette, fortwährend begriffen im Umsichselbstrollen und in schmiegsamer Verschlingung durch ein ununterbrochenes, ineinandergreifendes Gliedergefüge, dessen Enden durch enge Verbindung und festen Anschluss in steter Wechselwirkung bleiben. So weit ich [Aulus Gellius] mich erinnere, schreibe ich Chrysippos eigene Worte in Griechisch gleich mit her, damit, wenn einem Leser diese meine Übersetzung etwas unklar sein sollte, er die Worte des Philosophen gleich selbst vor Augen hat.

Im vierten Buche seiner Schrift >Über die Vorsehung< gibt er über den Schicksalsbegriff folgende Definition: Schicksal ist die in der unabänderlichen Natur begründete Notwendigkeit. Oder: Schicksal ist eine geordnete, aus den Gesetzen des Weltalls entspringende Reihenfolge aller von Ewigkeit an untereinander zusammenhängender Vorgänge und ihre ständige und unabänderliche Selbstverkettung.

Gegen diese Definition haben die Anhänger anderer Philosophenschulen allerhand Einwendungen laut werden lassen. So hört man sagen: Wenn Chrysippos behauptet, alles werde durch ein unabänderliches Schicksal bewegt und gelenkt und es sei unmöglich, die Schläge und Winkelzüge des Schicksals abzuwenden und zu umgehen, so werden auch die Sünden und Laster der Menschen ihren Willensantrieben weder zum Vorwurf gemacht, noch gar angerechnet werden können, sondern immer nur der aus dem Verhängnis entspringenden Unvermeidlichkeit und harten Notwendigkeit, die über alles gebietet und alles vertreten muss, auf deren Machteinfluss hin alles geschehen muss, was geschehen soll. Deshalb sei auch die Einführung von Strafen für Übeltäter den Gesetzen nach durchaus nicht gerechtfertigt und billig, wenn die Menschen nicht aus eigenem freien Willen dem Verbrechen anheimfallen, sondern von der starken Hand des Schicksals unaufhaltsam hingerissen werden.

Über diesen Einwurf hat sich Chrysippos mit großer Klarheit und Scharfsinnigkeit geäußert. Seine Argumente laufen kurzgefasst auf folgende Gedanken hinaus:

Mag nun alles einem unvermeidbaren Naturgesetz unterworfen und deshalb mit einer Vorherbestimmung des Schicksals eng verknüpft

44 Übersetzt von Fritz Weiss, Leipzig 1875.

sein, so sind doch die Charaktereigentümlichkeiten unseres Geistes selbst je nach ihrer Individualität und Beschaffenheit dem Schicksal unterworfen. Denn wenn die Charaktereigenschaften ihrem Wesen und ihrem Beschaffenheit nach von vornherein zum Heil und Nutzen angelegt sind, werden sie damit jenen ganz gewaltigen Einfluss, der ihnen von außen her wie ein schweres Unwetter seitens des Schicksals droht, ohne großen Widerstand und mit wenig Anstrengung zu überstehen und zu vermeiden wissen. Sind dagegen diese Charaktereigenschaften ungefüge, plump und roh, ferner auf keine Hilfe eines Bildungsmittels gestützt, so werden solche Menschen durch ihre Unwissenheit und durch eigenen Antrieb sich beständig in Laster und Selbsttäuschung stürzen, selbst wenn sie sich nur von einer kleinen und unbedeutenden Not oder einer vom Zufall über sie verhängten Unbequemlichkeit bedrängt fühlen. Dass diese Vorgänge selbst auf solche Weise sich vollziehen müssen, wird verursacht durch jenes beständige Ineinandergreifen und durch jene unabänderliche Verkettung aller Dinge, was man eben unter dem Begriff >Schicksal< versteht. Es ist nämlich im Allgemeinen eine Urnotwendigkeit und Folgerichtigkeit, dass Menschen mit gleichsam angeborenen [anerzogenen] bösen Neigungen dem Laster und dem Irrtum verfallen müssen.

Zum Beweise dieser seiner Behauptung bedient er sich eines wahrlich ganz aus dem Leben gegriffenen, passenden und recht geistvollen Gleichnisses und sagt: Wenn man z. B. einen runden Stein über eine schräge und abschüssige Bahn stößt, so wird man zwar die erste Ursache seines Herabrollens gewesen sein; bald rollt der Stein jedoch von selbst weiter, nun nicht allein mehr aufgrund des Anstoßes, sondern wegen seiner Eigenart [wegen seiner Schwere = Gravitationskraft] und eigentümlichen runden Form. Ebenso gilt die Anordnung, das Gesetz und die Notwendigkeit des Schicksals im Allgemeinen und von vorn herein als die Ursache der Bewegung. Doch den weiteren Verlauf unserer eigenen Beschlüsse, Gesinnungen und Handlungen bedingt und entscheidet erst eines jeden Menschen eigener Wille und seine angeborenen Fähigkeiten.

Hierzu fügt er noch folgenden, mit dem von mir Gesagten ganz übereinstimmenden Satz hinzu: Wirst leiden sehen die Menschen an selbstverschuldeten Übel.

Die meisten Menschen stürzen in ihr Verderben durch sich selbst. Durch ihre Begierden fehlen sie, fallen ins Verderben aus eigener Wahl und aus Vorsätzlichkeit. Deshalb, sagt Chrysispos, dürfe man auch die Entschuldigungen feiger Schelme oder frecher Übeltäter nicht gelten

lassen, die, selbst wenn sie ihrer Schuld oder ihres Verbrechens schon völlig überführt sind, immer noch Ausflüchte machen und ihre Zuflucht suchen in der angeblichen Unabänderlichkeit des Schicksals, wie zu einer heiligen Zufluchtsstätte eines Tempels. Sie bringen ihre ethischschlechten Handlungen nicht ihrer eigenen Unbesonnenheit in Anrechnung, sondern dem Schicksal.

Cicero, >Über die Wahrsagung<, I.125-126:

Dass alles durch das Fatum oder Schicksal geschieht, das zwingt uns die Vernunft einzugestehen. Fatum aber nenne ich, was die Griechen heimarmene nennen: das ist die Ordnung und Abfolge von Ursachen, indem eine Ursache an die andere anknüpft und alles aus sich erzeugt. Das ist die von aller Ewigkeit her fließende unvergängliche Wahrheit. Daher ist nichts geschehen, was nicht geschehen musste; und auf die selbe Weise wird nichts geschehen, wovon nicht in der Natur die Ursachen, die jenes bewirkten, enthalten wären. [126] Hieraus sieht man, dass das Schicksal nicht das ist, was nach der Art des Aberglaubens, sondern das, was nach Art der Physiker [der Rationalisten] so benannt wird: die ewige Ursache der Dinge, warum sowohl das Vergangene geschehen ist, als auch das geschieht, was bevorsteht, und was nachfolgend geschehen wird. So ist es möglich, dass durch Beobachtung bemerkt werden kann, was meistens, wenn auch nicht immer, die Folge einer jeden Ursache ist.

Plutarch schrieb in dem Werk >Physikalische Lehrsätze der Philosophen<:⁴⁵

XXVIII. Frage: Vom Wesen des Fatums

Heraklit erklärt das Wesen des Fatums als die das Wesen des Weltalls durchdringende Vernunft; dieses Wesen aber ist der aetherische Körper, der Same zur Entstehung des Alls.

Platon [erklärt das Wesen des Fatums] als den ewigen Begriff und das ewige Gesetz der Natur des Weltalls.

Chrysipp als die hauchende Kraft, die das All nach einem festen Verhältnis ordnet. Dann sagt er in den Definitionen: Das Fatum ist der Begriff der Welt oder das Weltgesetz, nach welchem alles durch die Vorherbestimmung geordnet ist oder die Vernunft, vermöge welcher das Gewordene geworden ist, das werdende wird und das künftige

45 Plutarchs Werke, 45. Band, übersetzt von E. Fr. Schnitzer, Stuttgart 1860.

geschehen wird.

Die übrigen Stoiker erklären es als Verkettung der Ursachen, d. h. als Ordnung und unüberschreitbaren Zusammenhang derselben.

Und bei Stobaeus, >Eclogae<, I, 5, 15, p. 78 finden wir wiederum eine sehr klare und eindeutige Erklärung des stoischen Schicksal-Begriffes⁴⁶:

Der Stoiker Zenon bezeichnete in dem Buch >Über die Natur< das Fatum in demselben Sinne und auf dieselbe Weise als die Kraft zur Bewegung der Materie, die keinen Unterschied zur Vorsehung aufweise und Natur [oder Naturgesetz] zu nennen sei.

Der wirkliche Glaube der Stoiker

Marcus Tullius Cicero

Cicero ist ebenso gut ein Stoiker wie ein Peripatetiker zu nennen. Ich halte ihn für einen zweiten Antiochos, dessen philosophische Überzeugung zwischen dem Peripathos und der Stoa hin und her schwankte. Ich glaube, Cicero wagte es nicht, seinen Wechsel zur Stoa öffentlich einzugestehen. In den >Gesprächen in Tusculum< (III, 6) nennt er die stoische Philosophie das *beste philosophische Lehrgebäude*.

Er gibt an mindestens einer Stelle seines philosophischen Oevres seine atheistische Weltanschauung unverhüllt zu erkennen. Im >Lucullus< (126) sagt er:

Denn von der Weissagekunst, an die ihr glaubt, halte ich [Cicero] gar nichts; und das Fatum, dem ihr alles unterordnet, verachte ich. Nicht einmal von dem Weltenbau glaube ich, dass ihm ein göttlicher Plan zu Grunde liege; und ich denke wohl, ich habe Recht.

Die Geheimphilosophie der Stoiker – Gott gleich Aether gleich Naturgesetz – war Cicero zu Beginn seiner philosophischen Studien über längere Zeit verborgen geblieben. Zeugnisse für meine Vermutung sind seine Werke >Über das Wesen der Götter< (de natura deorum) und >Über die Weissagekunst< (de divinatione), die als stark beeinflusst von

46 Siehe Karlheinz Hülsler, >Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker<, Oldenburg 1872, S. 700.

Poseidonios angesehen werden.⁴⁷ Er interpretierte anfänglich die Stoa theistisch. Möglicherweise resultierte daher der Trugschluss, dass die Stoa bis heute als eine sogenannte pan-theistische Philosophie angesehen wurde. Als ein überzeugter atheistischer Akademiker widerlegte er daher mühelos die pseudo-theistischen Gottesbeweise der Stoiker in dem Werk *>de natura deorum<*.⁴⁸

An anderen Stellen gibt Cicero seinen Atheismus nur indirekt zu erkennen. Ausgerechnet den Stoiker, der sich am offensten und deutlichsten zum Materialismus bekannte, den Griechen Panaetios, hält er geradezu für den bedeutendsten Stoiker.

Im *>Lucullus<* (107) schreibt er: *Selbst Panaetios, nach meinem Urteil geradezu der bedeutendste Stoiker, erklärt, er hege Zweifel über eine Sache, die alle Stoiker außer ihm für ganz ausgemacht halten, nämlich über die Wahrheit der Weissagungen aus den Eingeweiden, der Auspizien, der Orakel, der Träume, der Prophezeiungen und hält deshalb mit seiner Zustimmung zurück.*

Im I. Buch der *>Gespräche in Tusculum<*, I. 32.79 berichtet er über dessen Überzeugung in Bezug auf ein ewiges Leben: *Denn er [Panaetios] behauptet, was niemand leugnet: Alles, was entstanden ist, geht auch unter. Nun aber entsteht die Psyche, was die Ähnlichkeit der Kinder mit ihren Eltern - was auch im Geistigen, nicht nur im Körperlichen ersichtlich ist - hinlänglich beweist.*

Als zweiten Grund führt er für seine Überzeugung auch an, dass nichts Schmerz empfinde, was nicht auch erkranken könne; was aber in eine Krankheit verfallt, das werde auch untergehen. Nun aber empfinde die Psyche Schmerz, also gehe sie auch unter.

Den atheistischen Akademiker Dikaiarchos nennt Cicero seinen Liebling:

>Gespräche in Tusculum<, I, 77: *... merkwürdigerweise haben auch die gelehrtesten Männer und am leidenschaftlichsten mein Liebling Dikaiarchos gegen die Unsterblichkeit geschrieben. Dieser hat drei Bücher verfasst, die Lesbischen genannt, weil der Dialog in Mytilene spielt und worin er zeigen will, dass die Seele sterblich ist. Die Stoiker wiederum gewähren uns eine Anleihe, wie wenn wir Krähen wären. Sie*

47 Siehe Willy Theiler, *>Pos(e)idonius - Die Fragmente<*, 2 Bde, Berlin 1982.

Inzwischen sind Beweise gefunden, dass auch Poseidonios als ein Schüler des Panaetios ebenfalls ein Materialist war. Siehe L. Baus, *>Die atheistischen Werke der Stoiker<*, III. erw. Auflage.

48 Siehe die Dissertation von Ludwig Krumme *>Die Kritik der stoischen Theologie in Ciceros Schrift de natura deorum<*, Düsseldorf 1941.

sagen, die Seelen dauerten lange, aber nicht ewig.

>Gespräche in Tusculum<, I, 21: *Dikaiarchos jedoch lässt in einem zwischen Gelehrten zu Korinth gehaltenen Gespräch, das er in drei Büchern verfasst hat, im ersten Buch alle ihre jeweilige Ansicht sagen, in den beiden anderen Büchern jedoch führt er einen gewissen Pherekrates auf, einen Greis aus Phthia, von dem er sagt, er stamme von Deukalion ab. Dieser ist der Ansicht, eine Seele existiere überhaupt nicht. Der Name Seele bezeichne eigentlich gar nichts und grundlos spreche man von den Menschen als von beseelten Wesen. Weder im Menschen sei eine Seele, noch bei den Tieren. Die ganze Kraft, durch die wir etwas tun oder empfinden, sei in allen lebenden Körpern gleichmäßig verteilt und vom Körper untrennbar. Diese Kraft sei nur zusammen mit dem Körper vorhanden, der so gestaltet sei, dass er durch seine natürliche Organisation Lebens- und Empfindungskraft habe. Das sei alles.*

L. Annaeus Seneca

Die Skepsis Senecas in Bezug auf ein Leben nach dem Tod drückt sich im 93. Brief an Lucilius deutlich aus:

Wir wissen, von wo aus die alles beherrschende Natur ihren Aufschwung nimmt [nach der stoischen Physiktheorie von der Aether-Region aus]; wie sie [die Natur] die Welt ordnet; wie sie den Wechsel der Jahreszeiten herbeiführt; wie sie alles, was je gewesen ist, zu einem geschlossenen Ganzen vereinigt und sich selbst zu ihrer Grenze gemacht hat. Wir wissen, dass die Sterne durch ihre eigene bewegende Kraft dahin ziehen, dass außer der Erde [nach stoischer Physiktheorie] nichts still steht, [sondern] alles Übrige in ununterbrochener Schnelligkeit dahineilt. Wir wissen, wie der Mond an der Sonne vorbeigeht, warum er, als der langsamere, jene schnellere hinter sich zurücklässt, wie er sein Licht empfängt und verliert, welche Ursache die Nacht herbei- und den Tag zurückführt. (9) Dahin muss man [nach dem Tode] gehen, wo man dies näher erblicken kann⁴⁹. Aber auch mit dieser Hoffnung, sagt der

49 Hier muss ich wieder daran erinnern, dass die stoische „Götterlehre“ eine Stufenphilosophie war. Nach außen hin und gegenüber den Neulingen wurde der Aether als Gottheit ausgegeben. Die Psychen der Verstorbenen gehen dahin zurück, aus was sie entstanden sind: dem Aether. Die Psyche ist ein warmer, belebender Hauch. Sie besteht aus einem Gemisch aus Luft und Aether. Die Psychen ziehen nach dem Tode hinauf in die Himmelsregion und schweben in der Nähe des Mondes bis zur Ekpyrosis, dem Weltenbrand, wodurch sie untergehen, respektive in reinen Aether zurückverwandelt werden. Seneca scheint diesem pantheistischen

Weise, gehe ich nicht mutiger aus dem Leben, wenn ich glaube, dass mir der Weg zu meinen Göttern offen stehe. Ich habe zwar verdient, [zu ihnen] zugelassen zu werden - und war bereits unter ihnen - ich habe meinen Geist zu ihnen hingesandt und sie den ihrigen zu mir. Doch nimm an, ich würde völlig vernichtet werden und es bliebe von einem Menschen nach dem Tode garnichts übrig: [dennoch] habe ich einen gleich hohen Mut, auch wenn ich von hier weggehe, um nirgendwohin einzugehen.

Nach Tertullianus, >Über die Seele<, 42, soll Seneca sogar gesagt haben: *Nach dem Tode ist alles aus, auch der Tod.*

Augustinus zitiert in seinem Werk >Über den Gottesstaat<, 6. Buch, aus einem nicht erhaltenen Werk Senecas:

(10) Seneca war freimütig genug, die staatliche Theologie noch entschiedener zu missbilligen als Varro die fabelnde.

Die Freimütigkeit, die Varro mangelte, weshalb er es nicht wagte, die städtische Theologie trotz ihrer nahen Verwandtschaft mit der Theatertheologie offen zu missbilligen, wie er die letztere missbilligte, zeichnete den Annaeus Seneca aus, der nach manchen Anzeichen zu schließen zu den Zeiten unserer Apostel hervortrat, wenn auch nicht in seinem ganzen Gebaren, so doch in mancher Hinsicht. Sie war ihm nämlich eigen in seinen Schriften, in seinem Leben fehlte sie ihm. In seinem Buch >Über den Aberglauben< [leider nicht erhalten] hat er die staatliche und städtische Theologie viel ausgiebiger und entschiedener getadelt als Varro die fabelnde und die der Theater. Er sagt nämlich an der Stelle, wo er von den Götterbildnissen handelt: Die Heiligen, Unsterblichen, Unverletzlichen verehrt man in ganz minderwertiger, lebloser Materie; man gibt ihnen die Gestalt von Menschen, von wilden Tieren, von Fischen, mitunter gemischtes Geschlecht, zweierlei Körper; Gottheiten nennt man Gebilde, die man, wenn sie plötzlich Leben annähmen und uns entgegenträten, für Ungeheuer ansehen würde.

Und etwas weiter unten, nachdem er unter anerkennenden Worten für die natürliche Theologie die Meinungen einiger Philosophen auseinander gesetzt hat, legt er sich folgenden Einwand vor: Hier könnte man etwa sagen: Ich soll glauben, dass der Kosmos und die Erde Götter seien und dass über dem Mond andere Götter existierten und wieder andere unter dem Mond? Ich soll mir entweder Platon gefallen lassen, nach welchem Gott keinen Körper hat oder den Peripatetiker Straton, nach welchem er keine Seele hat? Und er [Seneca] erwidert

Märchen kein Vertrauen entgegengebracht zu haben, siehe oben.

darauf: Nun denn in aller Welt, kommen dir die Phantasiegebilde eines Titus Tatius oder eines Romulus oder eines Tullus Hostilius wahrhaftiger vor? Tatius hat die Cloacina zur Gottheit geweiht, Romulus den Picus und Tiberinus, Hostilius den Pavor und Pallor, diese hässlichen Gemütszustände der Menschen, der eine die Aufregung eines erschreckten Gemütes, der andere nicht einmal eine Krankheit, sondern nur die Entfärbung des Äußeren. An diese Gottheiten willst du lieber glauben und sie in den Kosmos versetzen?

Und wie freimütig hat er [Seneca] sich über die entsetzlich schändlichen Gebräuche ausgesprochen! Der kastriert sich, ein anderer schneidet sich in die Arme. Ja, wenn man auf solche Weise die Gunst der Götter herabzieht, womit wird man dann seine Furcht vor dem Zorn der Götter bekunden? Götter, die solches verlangen, darf man überhaupt nicht irgendwie verehren. Aber so groß ist der Wahnsinn des gestörten und außer sich gebrachten Geistes, dass man die Götter gnädig stimmen will auf eine Weise, wie nicht einmal die abscheulichsten Menschen von sprichwörtlicher Grausamkeit wüten. Wohl haben Tyrannen manchen die Glieder zerfleischt, aber niemandem haben sie [die Tyrannen] zugemutet, seine eigenen zu zerfleischen. Wohl sind manche, damit Könige ihrer Lust frönen können, verschnitten worden, aber nie hat einer auf Befehl seines Herrn an sich selbst Hand angelegt, sich zu entmannen. Aber in den Tempeln zerfleischen sie sich selbst, senden ihre eigenhändigen Wunden und ihr eigenes Blut als Gebete empor. Nimmt man sich die Mühe, zu beobachten, was sie tun und erleiden, so wird man es unziemlich finden für anständige Menschen, so unwürdig für freie, so weit ab vom Normalen, dass niemand zweifeln würde, sie seien dem Wahnsinn verfallen, wenn es sich nur um einige wenige handelte; so aber spricht die große Zahl der Verrückten [scheinbar] dafür, dass man gesunde Menschen vor sich hat.

Und erst das, was er [Seneca] als Gepflogenheiten, die auf dem Kapitol im Schwange sind, anführt und unerschrocken in den Grund hinein verdammt, wem wäre es zuzutrauen als Spottvögeln oder Tollhäuslern? Nachdem er sich nämlich darüber lustig gemacht hat, dass man bei den ägyptischen Kultfeiern über das Abhandenkommen des Osiris jammere und über dessen Auffindung in große Freude ausbreche, da doch sein Verschwinden und sein Auftauchen nur fingiert werde, während Trauer und Freude von Leuten, die nichts verloren und nichts gefunden haben, mit wahrer Empfindung ausgedrückt würden, fährt er fort: Doch diese Raserei hat ihre bestimmte Zeit. Es lässt sich noch ertragen, einmal im Jahre toll zu sein. Aber geh ins Kapitol, du wirst

dich schämen darüber, welcher Aberwitz sich da an die Öffentlichkeit drängt, welch gewichtige Miene hier eine ziellose Verrücktheit aufsetzt. Der eine unterbreitet dem Gotte Namen, ein anderer verkündet dem Jupiter die Stunden; der eine macht einen Bademeister, ein anderer nimmt sich des Salbens an und ahmt mit leeren Gestikulationen einen Salbenden nach. Da gibt es Zofen, die der Juno und der Minerva die Haare aufmachen - sie tun das auf Distanz, weit ab selbst vom Tempel, nicht nur vom Bildnis, und bewegen ihre Finger, als machten sie Haare auf - und wiederum Zofen, die den Spiegel halten; da gibt es Leute, die die Götter zu Bürgschaften aufrufen, und solche, die ihnen ihre Klageschriften vorlegen und sie in ihre Prozesse einweihen. Ein gelehrter Erzmime, es war ein gebrechlicher Greis, gab Tag für Tag im Kapitol eine Mimenrolle, als ob die Götter Freude hätten an einem Anblick, der nicht einmal die Menschen mehr zu erfreuen vermochte. Alle Arten von Künstlern haben sich dort eingenistet, für die unsterblichen Götter sich zu betätigen. Und weiter unten sagt er: Immerhin geloben diese Leute der Gottheit wenigstens nicht einen schändlichen und unehrbaren Dienst, wenn auch einen überflüssigen. Aber da sitzen im Kapitol auch weibliche Wesen, die von Jupiter geliebt zu werden glauben; und sie lassen sich nicht einmal durch die Rücksicht auf die nach den Dichtern - wer ihnen glaubte - furchtbar hitzige Juno einschüchtern.

Solchen Freimut hat Varro nicht an den Tag gelegt; er getraute sich nur die Theologie der Dichter anzufechten, nicht aber die staatliche, die Seneca zuschanden gemacht hat. Allein wenn wir die Wahrheit ins Auge fassen, müssen wir sagen: Schlimmer sind die Tempel, in denen derlei geschieht, als die Theater, wo es nur im Bilde vorgeführt wird. Deshalb hat nach Seneca der Weise seine Rolle gegenüber diesen Einrichtungen der Staatstheologie sich nicht innerlich eigen zu machen, sondern nur äußerlich zu spielen. Er sagt nämlich: All das wird der Weise beobachten, weil es geboten ist durch die Gesetze, nicht weil es den Göttern annehmlich wäre. Und kurz darauf: Wir stiften ja sogar Ehen von Göttern, und unfromm genug zwischen Brüdern und Schwestern! Bellona verheiraten wir an Mars, Venus an Vulkan, Salacia an Neptun. Einige jedoch lassen wir unverheiratet, gleich als hätte es ihnen an einer passenden Partie gefehlt, zumal da manche Witwen sind, wie Populonia, Fulgora und die Göttin Rumina, von denen es mich freilich nicht wundert, dass sie keinen Bewerber gefunden haben. Diese ganze unerlauchte Schar von Göttern, die langwährender Aberglaube in langer Zeit aufgehäuft hat, werden wir in der Weise anbeten, dass wir

uns erinnern, dass ihre Verehrung nicht so sehr in der Sache als in der Sitte begründet ist.

Die obigen Ausführungen und Erläuterungen zur stoischen Physiktheorie sind zwingend erforderlich, um die Schriften der Stoiker richtig verstehen zu können. Die stoische Philosophie war in der Antike - zum Schutz vor theistischen Fanatikern – als eine Geheim- und Stufenphilosophie konzipiert. Mit dem Aether-Zeus oder dem Aether-Logos ist das Naturgesetz analogisiert. Die christlichen Mönche im Mittelalter glaubten, die Stoiker wären Theisten gewesen. Sie verfälschten die Schriften der Stoiker, indem sie für Zeus oder Aether-Logos einfach nur Gott setzten.

Die Stoiker waren Materialisten. Sie glaubten weder an ein ewiges Leben, noch an eine ewig gleichbleibende Materie.

Die aristotelisch-peripatetische Physiktheorie

Nach dem Tod Platons spaltete sich die sogenannte akademische Philosophie in zwei Lager. Platons Schwestersonn Speusippus führte die theistische Philosophie seines Onkels unverändert weiter, während diejenigen Akademiker, die es mit Aristoteles hielten, zur Unterscheidung Peripatetiker genannt wurden, weil sie im Lyceum auf und ab wandelnd ihre philosophischen Untersuchungen anstellten. Die Peripatetiker waren, im Gegensatz zu den Akademikern, wie die Stoiker absolute Materialisten. Ich verweise hierzu auf die Abhandlung von Woldemar Görler mit Titel >Antiochos von Askalon: über die ‚Alten‘ und über die Stoa – Betrachtungen zu Cicero, Academici posteriores I, 24-43<.⁵⁰

In den >Untersuchungen zur akademischen Philosophie< des Marcus T. Cicero⁵¹, referiert Varro die aristotelisch-peripatetische Physiktheorie (I, 24):

„Über die Natur [...] erklärten sie [die Peripatetiker] sich so, dass sie dieselbe in zwei Teile trennten, wovon der eine der hervorbringende war, der andere aber sich diesem gleichsam darböte, um aus ihm etwas hervorzubringen. In dem hervorbringenden (Teil) lag nach ihrer Ansicht eine Kraft, in dem aber, aus welchem etwas hervorgebracht werden

⁵⁰ Abgedruckt in >Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom<, hrsg. von Peter Steinmetz, Stuttgart 1990, Seite 123 - 139.

⁵¹ In der Übersetzung von Wilhelm Binder, Stuttgart 1871.

sollte, ein Stoff; übrigens befand sich in beiden beides: denn der Stoff selbst könne keinen Bestand haben, wenn er nicht von einer Kraft zusammengehalten werde, eben so wenig die Kraft ohne einen Stoff; denn es gibt nichts, was nicht notwendig irgendwo sein muss. Was aber aus [der Verbindung von] beidem entsteht, das nannten sie einen Körper und, so zu sagen, eine Qualität.“

Die Ähnlichkeit, ja die Übereinstimmung der peripatetischen Physik-Theorie mit der stoischen ist augenfällig.

Weiterhin berichtet Varro über die peripatetische Physiktheorie: *„Von jenen Qualitäten [oder Elementen] sind einige ursprünglich vorhanden, andere sind aus diesen entstanden. So sind ... Luft, Feuer, Wasser und die Erde ursprünglich vorhanden, aus ihnen entstanden aber die Gestalten der lebenden Geschöpfe und diejenigen Dinge, welche die Erde erzeugt. Daher werden jene Uranfänge und – um das Griechische zu übersetzen – Elemente genannt, von denen zwei, die Luft und das Feuer, die Kraft besitzen zu bewegen und zu erschaffen, die beiden anderen die Eigenschaft zu empfangen und gewissermaßen zu erdulden, nämlich das Wasser und die Erde. Nach Aristoteles ‘ Ansicht gab es noch eine fünfte, ganz besondere und von den vier genannten völlig verschiedene Substanz [gemeint ist: der Aether], aus welcher die Sterne und die Geister [die Psychen] bestehen. Es besteht auch die Meinung, dass diesen allen ein völlig gestaltloser und aller jener Qualität [...] ermangelnder Stoff [der Aether] zu Grunde liege, aus dem alles herausgebildet und geformt sei, der alles und jedes in sich aufzunehmen vermöge, jeder Art von Veränderung in allen seinen Teilen zugänglich und deshalb auch dem Untergang ausgesetzt sei, zwar nicht so, dass er in nichts zerfalle, sondern nur in seine [einzelnen] Teile. [...] Teile der Welt aber seien alle Dinge, welche sich in ihr befinden, welche durch ein empfindendes Wesen [den Aether-Logos] zusammengehalten werden, dem die vollkommene und zugleich ewige Vernunft innewohne. [...] Diese Kraft, sagen sie [die Peripatetiker], sei die Seele der Welt und zugleich die vollkommene Vernunft und Weisheit, welche sie [synonym] Gott nennen, und worunter sie eine gewisse Vorsehung verstehen, welche für alle Dinge, die ihr untertan sind, Sorge trägt [...]. Zuweilen nennen sie [die Peripatetiker] dieselbe auch Schicksal, weil sie vieles bewirkt, was wir wegen der Dunkelheit [Verborgenheit] der Ursachen und unserer Unkenntnis derselben nicht voraussehen und keine Ahnung davon haben.“*

Und noch eine Besonderheit haben die Peripatetiker mit den Stoikern gemeinsam: Auch ihre Philosophie war eine Geheim- oder

Stufenlehre. So berichtet Augustinus, ad. academ. III, 20, 43: „*Cicero behauptet: die Akademiker [richtig: die Peripatetiker] hätten die Gewohnheit gehabt, mit ihrer eigentlichen Ansicht [über Gegenstände der Philosophie] geheim zu halten und sie lediglich denen zu offenbaren, welche bis in das späte Alter Umgang mit ihnen geflogen hätten.*“

Anstatt „Akademiker“ hätte Augustinus richtiger „Peripatetiker“ schreiben müssen.

Ein geradezu unwiderlegbarer Beweis für die materialistische Philosophie des Aristoteles ist die Tatsache, dass er aus Athen fliehen musste, weil eine Anklage wegen Asebie - Religionsfrevel und Leugnung der Götter - gegen ihn erhoben wurde.

Was unter anderem nicht geringe Verwirrung über die materialistische Philosophie der Stoiker verursachte, war das Werk >Über die Natur der Götter< von Cicero. Im zweiten Teil des Werkes trägt Balbus die Physiktheorie der Stoiker vor. Balbus war ein Stoiker und er lebte viele Jahre, wenn nicht sogar jahrzehnte in Ciceros Hausstand. Er weckte wohl in Cicero das Interesse für die Philosophie. Aber Balbus war möglicherweise ein theistischer Stoiker. Ihm war offensichtlich die Geheimphilosophie der Stoa unbekannt. Daher widerlegt Cotta, der ein Anhänger der Peripatetiker ist, die Argumente des Balbus im dritten Teil, wodurch er die Peripatetiker als Materialisten kennzeichnet und die Stoiker als Pantheisten. Cicero geht also in seinem Werk >de natura deorum< von falschen Prämissen aus. Zenon, Chrysippus und alle Stoiker bis zu Poseidonius hinauf waren keine Theisten! Wie Balbus zu dieser falschen Annahme kam, muss wohl ungeklärt bleiben. Noch einmal zur Klarstellung: Die stoische Philosophie war, wie die aristotelisch-peripatetische, eine materialistisch-atheistische Geheim- oder Stufenphilosophie. Es wird zwar von einem Aether-Zeus geredet, gemeint ist aber das Naturgesetz. Nur der Eingeweihte wusste das.

Der Streit des Peripatetikers Carneades gegen den Stoiker Zenon von Kition ist daher eigentlich unverständlich. Carneades beschuldigte Zenon des Theismus‘. Offensichtlich wollte er Zenon aus der Reserve locken. Jedoch Zenon ließ sich nicht provozieren. Er wahrte die Geheimphilosophie der Stoa, ganz offensichtlich deswegen, um das eigene Leben und das seiner Anhänger zu schützen. Der Peripatetiker Aristoteles wurde stattdessen in Athen des Atheismus‘ angeklagt und musste nach Makedonien fliehen. Zenon war also vorgewarnt.

Was bezweckte Cicero mit der Niederschrift des Werkes >Über die

Natur der Götter<? Ich vermute, er wollte die Religionen im Römischen Reich unter die Kontrolle der Vernunft bringen. Wie heutzutage das Grundgesetz und die Charta der Menschenrechte über den Geboten der Religionen stehen, so wollte Cicero die vielen Religionen, die es damals im Römischen Reich gab, unter die Kontrolle der römischen Staatsverfassung, der Gesetze, bringen.

Ein Aristoteles-Forscher, der bereits vor über hundert Jahren die These aufstellte, dass Aristoteles seine Physiktheorie von der indischen Sankhya-Lehre übernahm, ist Christoph Bernhard Schlüter. In seinem Werk mit Titel >Aristoteles‘ Metaphysik – Eine Tochter der Sankhya-Lehre des Kapila<, A. Russell's Verlag 1874, schrieb er:

[Ab Seite 6:]

Vorwort

[...] Tritt unter [...] Umständen eine auffallende Ähnlichkeit und Übereinstimmung hervor; so ist es schwer, sich des Gedankens eines Einflusses, wo nicht einer Entlehnung zu erwehren; denn eine Uebereinstimmung im Eigenthümlichen, Besondern und gleichsam Zufälligen lässt sich aus keiner allgemeinen, gemeinsamen Quelle ableiten, sie muss in einem besondern, speziellen Einfluß ihren Grund haben. Welche Weltansicht aber kann künstlicher, gezwungener und paradoxer sein, als die aristotelische Ansicht über das Verhalten Gottes zur Welt, welche noch dazu nicht aus den ihm vorangehenden Systemen und Lehren der Griechen zu motiviren ist. Ein Gott, der in sich die vollkommenste Thätigkeit, sich wissend und in diesem Sichwissen selig, nach Außen aber vollkommen unthätig ist, ihm gegenüber eine Materie, welche alle Formen der Möglichkeit oder der Anlage nach in sich befasst, und unter seinem Aspect in die Existenz treten lässt; ein Gott, der nichts außer sich weiß noch will, nicht mehr sich bekümmern um die Welt und die Menschen, als die epikuräischen Götter, ihm gegenüber eine blinde, taubstumme Natur, aller Intelligenz und alles Willens ermangelnd, dennoch Nichts umsonst tuend und alles zweckmäßig ans Licht führend, die Pflanzen-, die Thier-, dann die intellektive Menschenseele producirend; ein wissender, doch nicht schaffenden noch erhaltender, noch lenkender Gott, der nicht Vorsehung nicht Gesetzgeber, noch Vollstrecker, ihm gegenüber die rein passive ‚hyle‘, die durchaus ohne Wissen und Wollen alles producirt, formt und erhält; ein Gott, der das höchste, einige Ziel der Welt und aller in ihr befindlichen Wesen, aber nicht ihr Urheber, ja für ihren Hervorgang und ihre Existenz, ihre Entwicklung, ihr Glück und Unglück und ihr letztes Loos völlig gleichgültig, so gleichgültig wie die Materie selber ist;

endlich ein Gott, der, trotz seiner völligen Entgegensetzung mit dem Chaos der Materie, doch an diese gebunden ist, indem er, wie Aristoteles ausdrücklich bemerkt, ohne die Welt Nichts zu bewegen hätte, folglich nicht der erste ewige Beweger wäre, als welchen die [theistische] Philosophie ihn gefunden, den die Wesen, insbesondere die intelligenten, ersehnen, und der doch gegen sie so kalt und gleichgültig ist wie ein Stein, der durch sein Licht für kurz die intellektiven Leiber erhebt und sie des Weltlichts seines ‚nous‘ genießen, dann aber eben so gleichgültig sie zurückfallen lässt, um das eine, wie das andere gleich unwissend: - wahrlich eine solche künstliche Weltansicht kann nicht aus des Menschen sittlich [ethisch] religiösem Sinne und aus dem „sensus communis“ des menschlichen Gemüthes geboren, noch aus einer gemeinsamen Urtradition erstanden sein. Und stimmen, wie das bei Aristoteles und Kapila der Fall ist, zwei Philosophen zweier weit auseinander liegenden Völker in einen solchen Ansicht überein, und ist es historisch denkbar, dass einer von dem andern influenzirt worden sei, oder von ihm entlehnt habe, so ist die Wahrscheinlichkeit eine sehr große.

[Ab S. 10:] [...] Sollte sich nun zeigen lassen, dass die Aristotelische Metaphysik keine ursprünglich von Aristoteles erfundene, sondern eine aus dem alten Indien stammende sei, so würde dies ein neues, interessantes Licht [...] werfen, und deren durchgängiger Charakter wäre nicht auf die Geschichte der Philosophie der Griechen, sondern auf die Indier zurück zu datiren. Ich glaube aber dieses von der indischen Sankhyalehre des Kapila zeigen zu können, mit welcher, wenn sie ihrer Terminologie und eigenthümlichen Einkleidung entkleidet wird, die Aristotelische Lehre von Gott, der Welt, der Natur und dem Menschen eine Aehnlichkeit zeigt, die fast zur Identität wird. Ich machte diese Entdeckung bei wiederholter aufmerksamer Lesung der Darstellung der Sankhyalehre in Professor Stöckl's >Geschichte der Psychologie und Philosophie<, wo er bei den Kirchenvätern Anlaß nimmt, auf die Philosophie der alten Hindu ausführlicher einzugehen. [...] Ich traue aber meiner Entdeckung um so lieber, da ja bekanntlich Alexander seinem Lehrer und Freunde Aristoteles nicht nur reichliche Naturseltenheiten, sondern auch viele Bücher aus Indien nach Griechenland sandte, unter denen sich nach Schlegel's und Windischmann's und, wie es scheint, Hegel's Vermuthung wohl auch die Logik des Gautama befand und gar wohl die alte, berühmte Sankhya-Philosophie des Kapila befinden konnte.

[Seite 32:] „Denkwürdig aber und mit der Prakriti des Kapila, die als feiner Stoff gefasst wird und so Buddhi und Ahankara erzeugt, ganz übereinstimmend, ist des Aristoteles Lehre, dass der aetherische Stoff der Sterne sich in den organischen Wesen als Prinzip der Lebenswärme zeige, nothwendig zur Erzeugung und Ernährung, und dieser Stoff in verschiedenen Graden der Reinheit der pflanzlichen Natur zur Grundlage diene, bis zur höchsten Lauterkeit im Menschen gestalte ...“

[Seite 34:] „Bestehen der Form nach Zerstörung des Geformten [nach dem Tod des Menschen] ist in gewissem Sinne möglich; wird die Seele nicht erhalten, so doch die Vernunft. Die Seele ist kein Feuer, besser wird sie als ein aetherischer Stoff angesehen.“

[Seite 43:] III. Zeller

Ungleich klarer und ohne Zweifel objectiv richtiger behandelt Zeller unseren Gegenstand in seiner >Philosophie der Griechen<, 2. Theil, 2. Abthl. 1862:

[Zeller S. 285:] Die thätige Vernunft allein ist ewig und unvergänglich, sie allein nicht blos trennbar, sondern ihrem Wesen nach schlechthin getrennt vom Körper... Ueber das Wie der Fortdauer des Denkens nach der Trennung vom Leibe, gibt Aristoteles keine Auskunft. Selbst das Denken ist ja nach ihm ohne die Phantasiebilder nicht möglich ... 465. (Unwillkürlich denken wir hier an die Yoga des Patandschali und die völlige Versenkung des endlichen Geistes in Puruscha, Urgeist; wo nicht an ein Zurücksinken in die Prakriti, von der ja auch die Buddhi und der Ahankara erzeugt ist.) Weder gibt die aristotelische Metaphysik einen klaren Aufschluß über die Individualität noch die Psychologie über die Persönlichkeit. Wie es dort unentschieden blieb, ob der Grund des Einzeldaseins in der Form oder im Stoff liege, so bleibt es hier im Dunkeln, ob die Persönlichkeit in den höhern oder den niedern Seelenkräften, in dem sterblichen oder unsterblichen Theil liege.

[Zeller S. 467:] Liest man Zeller über die thätige Vernunft bei Aristoteles, so glaubt man das wahrhaftige Conterfei des Puruscha zu finden. [...]

[Zeller S. 624:] Die Gottheit steht nach Aristoteles in einsamer Selbstbetrachtung außer der Welt; sie ist für den Menschen Gegenstand der Bewunderung und der Verehrung, ihre Erkenntniß ist die höchste Aufgabe für den Verstand, in ihr liegt das Ziel, dem er mit allem Endlichen zustrebt, dessen Vollkommenheit seine Liebe hervorruft; aber so wenig er eine Gegenliebe von ihr erwarten kann, ebensowenig erfährt

er überhaupt von ihr eine Einwirkung, welche von der des Naturzusammenhanges verschieden wäre, und seine Vernunft ist das Einzige, wodurch er mit ihr in unmittelbare Berührung tritt.

IV. Ueberweg

Werfen wir schließlich noch einen Blick auf Ueberweg und sehen auf welche Art und Weise er das Verhältnis von Gott und Natur bei Aristoteles auffasst. Ueberweg, >Geschichte der Philosophie der vorchristlichen Zeit<:

Aristoteles' Metaphysik p. 104. Statt der Platonischen Idee statuiert Aristoteles ein reales Correlat des subjektiven Begriffs und findet dasselbe in dem Wesen, welches dem betreffenden Objecte innewohne ... Niemals existiert ein Stoff ohne alle Form. Da Aristoteles sich weigert, die Form und den vernünftigen Gedanken, das Telos, die Zweckmäßigkeit der Einrichtung des Einzelnen, wie des Ganzen in der Welt aus den göttlichen Ideen zu erklären, so bleibt ihm nur die Materie als Inbegriff der Möglichkeit aller Formen übrig ... So erlangt dann in Wahrheit bei ihm die ‚hyle‘ denselben Charakter, wie die Prakriti in der Sankhya, nämlich die unerzeugte, allerzeugende [Materie] zu sein.

Kommentar des Hrsg.: Diese These Schlüters war einfach viel zu revolutionär, so dass sie bis heute wenig Glauben und Zustimmung gefunden hat.

In den philosophischen Schulen der Stoiker und Peripatetiker gab es öffentliche Schriften, sogenannte „exoterische“ Schriften, die für die Allgemeinheit, d. h. für die philosophisch Ungebildeten gedacht waren, und sogenannte „esoterische“ Schriften, im Sinne von Geheimschriften, die ausschließlich für geprüfte Anhänger der jeweiligen Schule gedacht waren. Ein weit verbreiteter Irrtum ist, dass der Peripatetiker Andronikos von Rhodos im 1. Jahrhundert v. u. Zt. eine Zusammenstellung der „esoterischen“ Lehrschriften des Aristoteles besorgt hätte, während die „exoterischen“ Schriften untergegangen wären. Es war mit Sicherheit umgekehrt: Die „esoterischen“ Schriften, die geheimen Schriften des Aristoteles gingen verloren, während die „exoterischen“ Schriften, die jedem Interessierten zugänglich waren, erhalten blieben und von Andronikos von Rhodos daher noch gesammelt werden konnten.

Der erste Entdecker der Geheimphilosophie der antiken Stoiker und Peripatetiker: John Toland

Der irisch-englische Philosoph John Toland (*30.11.1670 - †11.03.1722) war wahrscheinlich der erste Altphilologe, der aufgrund seiner herausragenden Latein- und Griechischkenntnisse eindeutig erkannte, dass die stoische und die peripatetisch-aristotelische Philosophie eine atheistische Geheim- und Stufenphilosophie beinhaltet. Um der Verfolgung der fanatischen Theisten in der Antike zu entgehen, gaben die Stoiker und Peripatetiker an, dass das Urwesen oder das Urfeuer, auch Aether oder Aether-Logos genannt, ihre Gottheit sei. In Wahrheit war der Aether-Logos nur eine Umschreibung für das Naturgesetz, was den Eingeweihten erst nach längerer Zeit der Prüfung offenbart wurde.

Die erste Veröffentlichung, in welcher er diese These vertrat, war das Werk

T E T R A D Y M U S [III. Kapitel:] CLIDOPHORUS oder

von der exoterischen und esoterischen Philosophie
das ist

von der äußeren und inneren Lehre der antiken [Philosophen]
[im Sinne von:]

Diejenige [philosophische Lehre], die äußerlich [exoterisch] veröffentlicht ist und auf die Vorurteile der Bevölkerung und auf die gesetzlich verankerten Religionen Rücksicht nimmt, und die andere private und geheime [esoterische philosophische Lehre], in der den wenigen geistig potenten und urteilsfähigen [Menschen] die reine Wahrheit, frei von allen [theistischen] Verkleidungen, gelehrt wurde.

London, gedruckt im Jahr 1720

Ab S. 74 des Originals:

V.

Ein solches Schweigen und eine solche Zurückhaltung waren den Pythagoräern nicht eigen. Gehen wir also vom Samischen [Philosoph Pythagoras] zum Stagyriten [Aristoteles] über. Die Aristotelier (sagt Clemens Alexandrinus [Quelle siehe unten]) behaupten, dass die Formen ihrer Schriften [teilweise] tatsächlich esoterisch [im Sinne von:

geheim] seien; während andere [Schriften] vulgär und exoterisch sind. Das trifft den Punkt sehr treffend, und die Passage wird von Aulus Gellius [Attische Nächte, Buch 20, Kap. 5] mit den folgenden Worten erwähnt: Es heißt, dass der Philosoph Aristoteles, König Alexanders Lehrer, seinen Schülern zwei Arten von Büchern und Künsten überbrachte. Einige nannte er exoterische, andere akroatische [ungewöhnliche]. Diejenigen [Schriften], die rhetorische Studien, die Fähigkeit zu Plädoyers oder strittigen Disputationen und das Wissen über politische Angelegenheiten lehrten, wurden exoterische genannt; aber diejenigen, die sich auf die Betrachtung der Natur und auf dialektische Abhandlungen bezogen, waren immer noch akroatisch [ungewöhnlich]. Er ließ alle seine Schüler ohne Unterschied und sogar diejenigen aus dem Volk, die es wünschten, zu seinen exoterischen Lektionen zu, die er am Abend las; aber er verbrachte den Morgen im Lyzeum, um die akroatische oder esoterische Lehre zu erklären, zu der (sagt Gellius) ließ er nicht jeden ungeprüft zu, sondern mit Vorsicht und Auswahl. Dem Alexander, der sich darüber beklagte, dass er seine akroatischen Bücher veröffentlicht und verbreitet habe, antwortete er: „Sie sind weder veröffentlicht noch unveröffentlicht. Denn nur denen, die meine Zuhörer waren, sind sie vollkommen verständlich.“ Die Exoterik des Aristoteles wird von Plutarch erwähnt [Pag. 1115], gegen /S. 75/ Colotes; und vor ihm von Cicero [Ad Attic., lib 4, ep. 16], der darunter manchmal unverständliche und unvollendete Abhandlungen vermutet, im Gegensatz zu solchen, die perfekt und sorgfältig ausgearbeitet wurden. Aber seine Exoteriken sind bei niemandem zu suchen, vor allem bei Aristoteles selbst, der sich an vielen Stellen auf sie bezieht. Die stoischen Philosophen, nein, die Epikureer, hatten bestimmte Geheimnisse untereinander, [Clem. Alex., Strom. Lib. 5] worüber sie es nicht leicht machten, es jedermann vorzulesen.⁵²

52 Fußnote Hrsg.: Hier liegt nach meiner Überzeugung eine Textverderbnis vor. Die betreffende Stelle in dem Werk von Clemens von Alexandria mit Titel >Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie<, abgekürzt >Stromateis<, 5. Buch, § 58, lautet: „(1) Nicht allein die Pythagoreer und Platon haben das meiste [von ihrer Lehre] verborgen gehalten, sondern auch die Epikureer sagen, dass auch von ihren Lehren manches geheim sei und dass sie nicht allen gestatten, diese geheimen Schriften zu lesen. (2) Ja auch die Stoiker sagen, dass Zenon der Erste [Zenon von Kition] manches geschrieben habe, was sie [die Stoiker] nicht leicht den Schülern zu lesen gestatten, ohne dass sie zuerst eine Prüfung darüber bestanden haben, ob sie in echter Weise philosophieren. (3) Es sagen aber auch die Schüler des Aristoteles [die Peripatetiker] dass von seinen Schriften die einen esoterisch [geheim] seien, die anderen öffentlich und exoterisch. (4.) Aber auch die Begründer der Mysterien haben, weil sie

Platon sorgte klugerweise für seine eigene Sicherheit und schrieb, nachdem Sokrates von profanen und gottlosen Personen der giftige Trank verabreicht worden war, eher poetisch als philosophisch: weshalb er die Natur der Dinge, der Elemente und der Himmelskugeln episch [richtiger: allegorisch] umwandelte. Er wandelte die Leidenschaften des Körpers und die Qualitäten des Geistes in Götter, Göttinnen, Genies und Dämonen um und lieferte den sogenannten Platonikern umfangreiche Materialien für Fabeln, denn die Nacht ist dem Tag nicht unähnlicher als der moderne dem primitiven Platoniker [richtiger: Peripatetiker?]. Ich übergehe mit Stillschweigen (sagt Apuleius [in Apologia, S. 419], der trotz seiner affektierten Üppigkeit des Stils ein ausgezeichnete Kommentator der Antike ist) diese erhabenen und göttlichen platonischen Lehren, die von sehr wenigen Frommen unterschätzt werden, und jedem der Profanen absolut unbekannt sind. Alle Bücher Platons [richtiger: Aristoteles] sind voller Unterscheidungen zwischen Exoterik und Esoterik, die der wahre Schlüssel zu seinen Werken ist, sodass ich allein aus ihnen einen finanzierbaren [rentablen] Band zu diesem Thema schreiben könnte.

Wer scheint positiver über einen Anfang der Welt oder eine Schöpfung in unserer Sprache zu sprechen als er? Und doch wird er von Phurnutus bestätigt, [de nat. deor., Kap. 2] behauptet zu haben, dass das Universum Jupiter sei. Nein, er schleicht sich offensichtlich an verschiedenen Stellen so sehr ein. Darüber hinaus unterteilt er in seinem zweiten Buch de republica die Theologie in symbolische oder mystische und in philosophische oder demonstrative; /76/ von dieser Unterscheidung macht er fast ständig Gebrauch. Deshalb würde ich bestimmten Personen, die gerne Platon vor anderen Autoren zitieren, raten, fair zu handeln, indem sie ihre Leser darüber informieren, in welchem Sinne er spricht: ob aus exoterischer Tradition oder philosophischer Überzeugung; ob exoterisch und vulgär oder esoterisch und als Philosoph. Aber die Akademiker [richtiger: die Peripatetiker?], die wahren Anhänger Platons (von denen sie derzeit allein sind), verfolgten einen ganz anderen und viel besseren Weg.

Der Ephesier Heraklit, in dem von ihm betitelten Buch >Über die Natur< [Diog. Laertius, Buch 9, Abschn. 3], erklärte nichts klar; daher erhielt er den Nachnamen der Dunkle oder der Obscure. Doch weil er wegen dieser Unklarheit von mehreren beschuldigt wurde, hat jemand

Philosophen waren, ihre Lehren mit Fabeln überdeckt, so dass sie nicht allen offenbar sind.“ Hier wird ausdrücklich erwähnt, dass auch die Stoiker esoterische Schriften hatten, die sie Anfängern und Gegnern ihrer Philosophie nicht preisgaben.

sein Andenken mit dem folgenden Epigramm gewürdigt [Diog. Laertius, lib. 9]:

„Du darfst Heraklit nicht leichtfertig lesen,
Der Weg ist rau und das Buch ist dunkel;
Aber wenn er dich in seinen Sinn eingeführt hat,
Ist alles deutlich und die Freude darüber ist hoch.“

Die Leser wollen einen Schlüssel, der ihnen einen Zugang zu seiner geheimen Bedeutung öffnen könnte; und einen solchen Schlüssel, damit ich ihn nebenbei andeuten kann, müssen sich die geschickten größtenteils von den Autoren selbst entleihen.

Die zweite Abhandlung, in welcher Toland die These von der Geheimlehre der Stoiker und Peripatetiker vertrat, ist das Werk

>Pantheisticon<⁵³

Abhandlung
Über antike und moderne Gelehrten-Bündnisse sowie
über das unendliche und ewige All

[Ab S. 94]

III.

[...] Sie [die „Pantheisten“, alias die Peripatetiker und Stoiker] behaupten demnach: das All, von dem diese sichtbare Welt nur ein geringer Teil ist, ist unendlich sowohl der Ausdehnung als auch der Kraftwirkung nach, dem Zusammenhang des Ganzen und der Verbindung der Teile nach eines, unbeweglich hinsichtlich des Ganzen, da außer ihm kein Ort oder Raum ist, beweglich aber hinsichtlich der Teile oder mittelst zahlloser Zwischenräume, unvergänglich zugleich und notwendig auf beiderlei Weise, nämlich ewig nach Existenz und Dauer, mit einer großartigen Vernunft [den Naturgesetzen] begabt, welche nur durch ein schwaches Gleichnis mit demselben Namen wie unser Erkenntnisvermögen [gr. Logos] benannt werden darf, kurz, ein Allwesen, dessen Bestandteile immer dieselben sind, wie seine

⁵³ In Latein geschrieben und auf eigene Kosten von John Toland im Jahr 1720 gedruckt. Im Jahr 1751 erschien eine erste englische Übersetzung. Erstmals vollständig ins Deutsche übersetzt im Jahr 1897 von Ludwig Fensch. Von mir zwecks besseren Verständnisses behutsam ins Neuhochdeutsche übertragen.

Grundteile sich beständig in Bewegung befinden. Summarisch konnte ich diese Dinge nicht deutlicher sagen; aber im Einzelnen werde ich es fasslicher auseinandersetzen.

IV.

Aus dieser Bewegung wie auch aus der Vernunft, welche die Kraft und Harmonie des unendlichen Alls ist, entstehen unzählige Arten von Dingen, von denen ein jedes ein Unteilbares für sich ist, hinsichtlich der Form nicht minder als des Stoffes, da die Form nichts anderes ist als die Anordnung der Teile in jeglichem Körper. So werden alle Dinge durch die unfehlbarste Vernunft und vollkommenste Ordnung im All verwaltet, in welchem unendliche Welten vorhanden sind, die sich voneinander wie die übrigen Teile durch eigentümliche Merkmale unterscheiden, wiewohl hinsichtlich des Ganzen keine Teile in Wahrheit getrennt sind. Auch beeinträchtigt es die Vollkommenheit des Alls in keiner Weise, dass die Dinge durch die Teile bewegt werden, da hieraus neue Vollkommenheiten in unaufhörlicher Zeugung hervorgehen.

Ebenso wenig schädigt es seine Vollkommenheit, dass viele Dinge, welche aus der Verbindung jener Teile entstehen, täglich wieder aufgelöst werden, da dies gerade ein Vorgang der höchsten Vollkommenheit ist: nichts nämlich im All vergeht, sondern der Untergang des einen ist der Ursprung des anderen und umgekehrt; ferner wirken alle Dinge durch beständige Änderung der Formen und eine gewisse sehr schöne Mannigfaltigkeit und Wechselseitigkeit zur Verbindung und Erhaltung des guten Alls mit Notwendigkeit zusammen und machen gleichsam einen immerwährenden Kreislauf durch. Auf gleiche Weise urteilte jener bekannte Musaeus⁵⁴, dass aus Einem⁵⁵ alle Dinge entstanden seien und in eben dasselbe alle Dinge wieder aufgelöst würden. Die Kraft endlich und die Wirksamkeit des Alls, die Schöpferin und Regiererin aller Dinge, welche sich auch immer zum besten Endzweck hin richtet, ist [gleichsam] Gott, welchen Du nach Belieben die Seele und den Geist des Alls nennen magst, weshalb auch die „Sokratischen Bundesgenossen“ mit dem Eigennamen der Pantheisten benannt werden, da eben diese Kraft nach ihrer Ansicht einzig und allein durch die menschliche Vorstellungsweise vom All getrennt werde. [...]

54 Fußnote des Übersetzers L. Fensch: Aus Athen, Dichter der mythischen Zeit.

55 Nach der peripatetisch-aristotelischen und stoischen Physiktheorie ist aus einem einzigen Urstoff, dem Aether, auch Aether-Logos genannt, alles entstanden.

XVI

Ich kehre zu dem zurück, wovon ich ausgegangen bin. Da allerdings bei den Pantheisten die Philosophie wie bei den Weisesten der Alten [der antiken stoischen und peripatetisch-aristotelischen Philosophen] in eine äußere oder volkstümliche und verdorbene und in eine innere oder reine und echte eingeteilt wird ⁵⁶, so entsteht unter ihnen kein Zwist, wenn einer der Genossen sich öffentlich zu einer durch Vererbung überlieferten Lehre, wenn sie nur nicht durch und durch falsch ist, oder zu derjenigen, welche überall sich festgesetzt hat, bekennt. [...]

Kurze Erläuterung über die Philosophie der Pantheisten und ihre Nachachtung sowie über das Ideal des sittlichen Menschen

[Ab S. 145]

II.

Es wird vielleicht den Pantheisten zum Vorwurf gemacht, dass sie eine doppelte Lehre haben, nämlich einerseits eine äußere [gemeint wohl: eine scheinbare], welche den Vorurteilen und den öffentlich als wahr verordneten Glaubenssätzen der großen Menge so gut als möglich anbequemt ist, und andererseits eine innere [gemeint wohl: eine geheime] Philosophie, welche durch und durch der Natur der Dinge und daher der Wahrheit selbst entspricht, und dass sie diese geheime Philosophie nackt und unverhüllt, ohne Maske und Umschweif nur bei geschlossenen Türen den Freunden von erprobter Rechtschaffenheit und Klugheit vorlegen.⁵⁷ Allein wer mag bezweifeln, dass sie weise handeln, es sei denn, dass er die menschliche Sinnes- und Handlungsweise nicht kennt? Der Grund springt in die Augen: Keine Religion, keine Sekte duldet nämlich, dass ihr widersprochen werde, dass ihre Ansichten des Irrtums oder der Falschheit, ihre [religiösen] Gebräuche der Nichtigkeit oder Torheit bezichtigt werden. Vom Kosmos, bilden sie sich ein, sei alles herabgeschickt; wiewohl es gar sehr nach der Erde schmeckt. Göttlich

56 Toland hatte bereits klar erkannt, dass die peripatetische und die stoische Philosophie eine Stufen- oder Geheimphilosophie war. Vor den Neulingen redete man noch von Göttern, nur die Fortgeschrittenen in der peripatetischen und der stoischen Philosophie erhielten das Geheimwissen offenbart, dass mit dem Aether-Zeus eigentlich das Naturgesetz gemeint war. Siehe auch L. Baus, >Die atheistischen Werke der Stoiker<, 2. erw. Auflage, Homburg 2015.

57 Ein klarer Beweis, dass John Toland als einer der ersten neuzeitlichen Altphilologen klar erkannt hatte, dass die antike peripatetische und stoische Philosophie eine materialistische, atheistische Geheim- oder Stufenphilosophie beinhaltet.

ist es – wer's glauben mag! - und zur Verbesserung des Lebens höchst notwendig, obwohl klar am Tage liegt, dass es menschliche, obendrein nichtige und überflüssige, nicht selten ungeheuerliche, ja, meistens dem gesellschaftlichen Leben und der öffentlichen Ruhe verderbliche Erdichtungen sind, wie die tägliche Erfahrung beweist. Wenn es nicht möglich wäre, dass unter so mannigfachen und verschiedenen Meinungen keine wahr sein sollte, so ist es sicherlich unmöglich, dass mehr als eine wahr sein kann. Dies hat in seiner Abhandlung >Von der Natur der Götter< längst Tullius [Cicero]⁵⁸ mit Scharfsinn auseinandergesetzt. Deshalb diskutieren die Pantheisten in ihrer Mäßigung mit den aberwitzigen und hartnäckigen Menschen [den Theisten] nicht anders als wie die Ammen mit ihren lallenden Zöglingen, welche in ihrer kindlichen Phantasie sich Könige und Königinnen dünken und sich einbilden, dass sie allein ihren Eltern teuer wären und den anderen niedlich und allerliebste vorkämen. Wer auf diese Kindereien nicht eingeht, dem werden die Kleinen unangenehm und lästig; und wer sich nicht genau zu den Ansichten dieser großen Kinder [der Theisten] bekennt, der gilt ihnen als verabscheuenswert und hässlich, ja, man geht dann soweit, dass man seine Gemeinschaft meidet, ihm keine Pflicht der Menschlichkeit erweist, ihn verbannt und mit ewigen Strafen belegt wissen will. Da jedoch der Aberglaube immer dieselbe Lebenskraft, wenn auch nicht immer dieselbe Strenge, besitzt, und da kein Weiser das schlechterdings Unmögliche, nämlich ihn aus aller Seelen gründlich auszurotten, vergeblich versuchen wird, so wird er dennoch nach seinen Kräften das einzig Mögliche tun und diesem allerschlimmsten und allerverderblichsten Ungeheuer [dem fanatischen Theismus] die Zähne ausbrechen und die Krallen beschneiden, damit es nicht nach seiner Sucht überall Schaden anrichte. Den in diese Denkweise eingeweihten Regenten und Politikern muss verdankt werden, was überall [in Europa] an religiöser Freiheit zum größten Nutzen der Wissenschaft, des Handels und der bürgerlichen Eintracht vorhanden ist. Den abergläubischen oder heuchlerischen Religionsanhängern - ich meine die unaufrichtigen und lügnerischen Frommen - sind zu verdanken Zwistigkeiten, Trennungen, Strafen, Beraubungen, Brandmarkung, Einkerkierung, Verbannung und Tötung.⁵⁹ Daher kommt es mit Notwendigkeit, dass es etwas anderes ist im Innern und im privaten Zusammensein und etwas anderes auf dem Markt und in öffentlicher Versammlung [darüber zu sprechen]. Dies ist kein seltener

58 Fußnote des Übers. L. Fensch: Toland am Rande [Quellenangabe]: Buch I, Kap. 6.

59 Siehe Karl-Heinz Deschner, >Kriminalgeschichte des Christentums<, 10 Bände.

Brauch; denn so war es nicht nur bei den Alten [den antiken Philosophen], sondern, wenn man die Wahrheit sagen darf, so ist es noch mehr bei den neueren [Philosophen], denn sie bekennen, dass es jetzt weniger als damals erlaubt sei [seine wahre Philosophie offen zu bekennen].

III.

Nach dieser kurzen Verteidigung der doppelten Philosophie [im Sinne von: der Geheim- und Stufenphilosophie] der Alten [der antiken stoischen und peripatetischen Philosophen], wird es nicht schwer fallen einzusehen, dass die „Pantheisten“, mitten unter so vielen Sektenunterschieden, welche überall im Schwange sind, und ihren gegenseitigen Anfeindungen, wenn man sie nicht Zerfleischungen nennen muss, vorsichtig sein müssen, um unbehelligt [vor theistischer Verfolgung] zu bleiben. [...]

Wir erinnern uns: Arthur Schopenhauer nannte den sog. „Pantheismus“ einen „höflichen Atheismus“.

Woher stammt die stoische Physiktheorie?

Nachdem wir nun die einzig richtige und wahre Physiktheorie der Stoiker erkannt und vor allem richtig ausgelegt haben, können wir uns auf die Frage konzentrieren, woher sie stammt. Die Übereinstimmungen mit der indischen Samkhya-Philosophie sind frappierend:

Auszug aus L. Baus, >Buddhismus und Stoizismus – zwei nahverwandte Philosophien ...<

1.4: „Ākâsha“ [Aether] gleich „Brahman“

[Eine häufige Verwechslung mit wahrhaft katastrophalen Auswirkungen ist diejenige zwischen Brahman (der kosmischen Weltvernunft) und dem indischen Schöpfergott Brahma. In der Philosophie kam und kommt es auch heute noch zu vielerlei irreführenden Behauptungen auf Grund dieser Verwechslung. Im Verlauf der weiteren Untersuchung möchte ich beweisen, dass in der ursprünglichen Samkhya-Lehre der Begriff des Brahman identisch ist mit dem Ākâsha.

In dem Werk >Die Sutra's des Vedanta oder die Cariraka-Mimansa des Badarayana nebst dem vollständigen Kommentare des Cankara [Shankara]<, aus dem Sanskrit übersetzt von Paul Deussen, Leipzig 1883,

finden wir eine hochinteressante Definition des Aethers (ind. Âkâsha) und seiner Merkmale:]

Erstes Adhikaranam

[6] In dem Lehrbuche der Vedânta-mimansâ [Erforschung der Upanishad's], welches wir erklären wollen, lautet das erste Sûtram wie folgt:

1. *atha ato brahma-jijñâsâ, iti*
1. Nunmehr die Brahmanforschung

[...]

Die Brahmanforschung (*brahma-jijñâsâ*) bedeutet die Erforschung des Brahman; Brahman aber ist, wie weiterhin erklärt werden wird, dasjenige, „woraus Ursprung u.s.w. dieses [Weltalls] ist“ (Sûtram 1, 1, 2). Darum darf man bei dem Worte Brahman nicht an eine andere Bedeutung, wie z.B. etwa an die Brahmanen-Kaste, denken. [...]

Die Forschung (*jijñâsâ*) bedeutet den Wunsch zu erkennen; denn das Erkennen, welches als sein Endziel das Erlangen hat, ist der Gegenstand des dabei ausgedrückten Wunsches, indem ein Wunsch sich bezieht auf einen gewünschten Erfolg. Es wird also gewünscht, das Brahman durch die Erkenntnis als Mittel zu erlangen; denn das Erlangen des Brahman ist das Endziel des Menschen, weil durch seine Erlangung das Nichtwissen und das übrige Unheil, welches den Samen der Seelenwanderung (*samsâra*) bildet, völlig ausgerottet wird. Darum also ist das Brahman zu erforschen.

„Ist nun dieses Brahman bekannt oder unbekannt? Wenn es bekannt ist, so braucht man es nicht zu erforschen, ist es aber unbekannt, so kann man es nicht erforschen!“ – Auf diese Einwendung antworten wir: was zunächst das Brahman betrifft, so ist es ein seiner Natur nach ewiges, reines, weises und freies, allwissendes und mit Allmacht ausgestattetes Wesen [alias der Akasha, der Aether]; denn diese Eigenschaften der Ewigkeit, Reinheit u.s.w. ergeben sich, wenn man das Wort Brahman analysiert, indem man der Bedeutung der Wurzel *br̥ih* (ausreißen) nachgeht. Die Existenz des Brahman aber wird daraus erwiesen, dass es das Selbst (die Psyche) von allem ist; denn ein jeder nimmt die Existenz seines eignen Selbstes an, indem er nicht sagen kann: „ich bin nicht“. Würde nämlich nicht die Existenz des eignen Selbstes allgemein angenommen, so könnte alle Welt sagen: „ich bin nicht“. Das Selbst aber ist das Brahman. – „Aber, wenn das Brahman wirklich als das Selbst allgemein anerkannt wird, so ist es doch schon bekannt, und hieraus folgt wieder, dass es nicht erst erforscht zu werden braucht?“ – Dem ist nicht so, weil in Bezug auf seine Merkmale

Uneinigkeit besteht.

[...]

Drittes Adhikaranam

[13] Das Brahman [alias der Ākāsha, alias der Aether-Logos] wurde, indem es als Weltursache aufgezeigt wurde, für allwissend erklärt.[...]

Fünftes Adhikaranam

[...] Das Brahman aber ist, wie wir sagten, die allwissende und allmächtige Ursache für Ursprung, [34] Bestand und Vergang der Welt. Die Sâmkhya's hingegen und andere, in der Meinung, dass [die Weltursache, als] ein wirklich vorhandener Gegenstand, sich auch durch andre [d.h. weltliche] Erkenntnismittel begreifen lassen müsse, geraten bei ihren Schlüssen auf andre Weltursachen, wie z.B. auf die Urmaterie (pradhânam) u.s.w.; und in diesem Sinne legen sie dann auch die Vedântaworte aus. „Auch in allen Vedântaworten aber“, so meinen die Sâmkhya's, „welche von der Weltschöpfung handelten, werde nur mittels Schlussfolgerung aus der Wirkung auf die Ursache geschlossen, und was die Verbindungen der Urmaterie mit den Purusha's [individuellen Psychen] betreffe, so würden dieselben [ganz ohne Offenbarung] lediglich durch Schlussfolgerung erkannt.“ [...]

Die Sâmkhya's also, indem sie als die Ursache der Welt die mit den drei Guna's (Qualitäten) ausgestattete, ungeistige Urmaterie (pradhânam) | ansehen, sagen wie folgt: „Die Vedântatexte, von denen du behauptetest, dass sie für das allwissende und allmächtige Brahman als Ursache der Welt Zeugnis ablegten, die lassen sich auch für die Ansicht, dass die Urmaterie [der Aether] die Ursache der Welt sei, verwenden. Eine Allmacht zunächst lässt sich auch von der Urmaterie hinsichtlich dessen, was eine Umwandlung derselben ist, annehmen; und ebenso lässt sich die Allwissenheit aufrecht halten. – Du willst wissen, wie? – Nun, was du unter Wissen verstehst, das ist nur eine Beschaffenheit des Sattvam [einer der drei Guna's der Urmaterie], denn die Smniti sagt: „das Sattvam bringt hervor das Wissen“ (Bhag. G. 14, 17). Und mit dieser Beschaffenheit des Sattvam, dem Wissen als Organ des Wirkens ausgerüstet, werden gewisse Purusha's allwissend, nämlich die bekannten Yogi'n's. Denn die Allwissenheit besteht nur in einem keiner Steigerung mehr fähigen Grade des Sattvam. Und von einem blossen [der Urmaterie und ihrer Guna's entbehrenden] Purusha, welcher keine Organe des Wirkens besitzt und aus blosser Perception besteht, kann man doch nicht behaupten, dass er allwissend sei, oder

auch nur, dass er irgend etwas wisse. [35] Die Urmaterie hingegen enthält, vermöge ihres Bestehens aus den drei Guna's, auch das die Ursache alles Erkennens bildende Sattvam im Urzustande in sich, und so kann auch der Urmaterie selbst, obwohl sie ein Ungeistiges ist, doch eine Allwissenheit in uneigentlichem Sinne von den Vedântatexten zugeschrieben werden. Und auch du, der du ein allwissendes Brahman annimmst, kannst die ihm zugeschriebene Allwissenheit doch nur dahin verstehen, dass sie in einer blossen Fähigkeit, alles wissen zu können, bestehe; denn das Brahman kann doch nicht so gedacht werden, dass es beständig ein auf alles bezügliches Erkennen thatsächlich ausübte. Denn in diesem Falle, bei einer beständigen Ausübung des Erkennens, würde die Freiheit des Brahman in Betreff der Thätigkeit des Erkennens aufgehoben werden. Gebt ihr aber zu, dass die Ausübung nicht beständig stattfindet, nun so wird bei einem Ruhen der Thätigkeit des Erkennens auch das Brahman ruhen; dann aber folgt, dass seine Allwissenheit nur in einer Fähigkeit, alles wissen zu können, besteht. – Hierzu kommt, dass, nach deiner eignen Annahme, das Brahman vor der Welterschöpfung von allem dem, was zu einem Thun erforderlich ist, entblösst ist. Und dass auch ohne die Mittel des Erkennens, ohne Leib, Sinnesorgane u.s.w., von irgend jemandem eine Erkenntnis zu Stande gebracht würde, das ist undenkbar. – Endlich ist zu bemerken, dass wohl die Urmaterie, weil sie ihrer Natur nach vielheitlich und somit, gleichwie Ton und dergleichen, einer Umwandlung fähig ist, zur Weltursache sich eignet, nicht aber das unzusammengesetzte und seinem Wesen nach einheitliche Brahman.“

[...]

6. gaunaç cen? na! âtma-çabdât

6. Bildlich, meint ihr? Nein! Wegen des Wortes Âtman

[40] Wenn behauptet wurde, dass die ungeistige Urmaterie unter dem Worte »das Seiende« (Chând. 6, 2, 1) zu verstehen sei, und dass das ihr zugeschriebene »Erwägen« (Chând. 6, 2, 3), ebenso wie bei dem Wasser und Feuer, bildlich zu nehmen sei, so ist das unzulässig. Warum? »wegen des Wortes Âtman.« Denn nachdem es zu Anfang hiess (Chând. 6, 2, 1): »Seiend nur, o Teurer, war dieses am Anfang«, und weiter »dasselbige erwog, ... da schuf es das Feuer«; und nachdem die Schöpfung von Feuer, Wasser und Nahrung berichtet worden ist, so werden jenes vorerwähnte, erwägende »Seiende« und die Genannten, Feuer, Wasser und Nahrung, unter der Benennung als Gottheiten zusammengefasst, worauf es heisst: »jene Gottheit [das Seiende] erwog:

»wohlan, ich will in diese drei Gottheiten [Feuer, Wasser, Nahrung] mit diesem lebenden Âtman [der individuellen Psyche] eingehen und auseinanderbreiten Namen und Gestalten« (Chând. 6, 3, 2.) Wäre hier die ungeistige Urmaterie in bildlichem Sinne unter dem Erwägenden zu verstehen, so müsste man auf eben dieselbe, als das in Rede Stehende, auch die Worte »diese Gottheit« u.s.w. beziehen, und dann könnte die Gottheit nicht die individuelle Psyche (Jîva) als ihren Âtman (ihr Selbst) bezeichnen.

Denn das Wort Jîva [individuelle, eigentlich: lebendige Psyche] bedeutet den geistigen Aufseher des Leibes und den Träger der Lebensorgane, wie der Sprachgebrauch und die Etymologie [von jîv leben] beweist. Wie könnte dieser »der Âtman« der ungeistigen Urmaterie heissen? Denn Âtman (Selbst) bedeutet ja die eigentliche Natur; die geistige individuelle Psyche kann aber nicht die eigentliche Natur der ungeistigen Urmaterie sein. Vielmehr muss man hier das Erwägende im eigentlichen Sinne auffassen als das geistige Brahman, denn bei diesem ist, wo es sich um die individuelle Psyche handelt, die Bezeichnung derselben als der Âtman (das Selbst) des Brahman zulässig. So wenn es heisst: »Was jenes Feine ist, dessen Wesens ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist der Âtman, das bist du, o Çvetaketu!« (Chând. 6, 8, 7), so bezeichnet hier die Schrift in den Worten »das ist der Âtman« mit dem Worte »Âtman« das vorhererwähnte Feine als den Âtman, und diesen weist sie in den Worten: »das bist du, o Çvetaketu« als die Psyche (âtman) des geistigen Çvetaketu auf. Was hingegen das Wasser und das Feuer betrifft, so ergibt sich ihre Ungeistigkeit daraus, dass sie Objekte sind, sowie auch daraus, dass sie bei der Auseinanderbreitung zu Namen und Gestalten u.s.w. nur als Mittel zur Verwendung kommen, so dass hier nicht, wie dort durch [41] das Wort Âtman, irgend ein Grund vorliegt, das ihnen zugeschriebene »Erwägen« im eigentlichen Sinne und nicht vielmehr, wie bei dem Ufer [welches einstürzen will] im übertragenen Sinne aufzufassen. Übrigens wird diesen beiden das Erwägen auch nur mit Rücksicht darauf beigelegt, dass sie von dem „Seienden“ regiert werden, während hingegen bei dem „Seienden“ das Erwägen, wie bemerkt, wegen des Wortes Âtman nicht uneigentlich aufgefasst werden darf.

Hier könnte man [von Seiten der Sâmkhya's] einwenden: „auch bei der ungeistigen Urmaterie ist das Wort Âtman zulässig, sofern sie es ist, welche [nach der Theorie der Sâmkhya's] alle Zwecke des Âtman verwirklicht; ähnlich wie ein Minister, der alle Zwecke eines Monarchen

verwirklicht, dessen *Âtman* (Selbst) genannt werden kann, indem der Fürst sagt: *Bhadrasena ist mein Selbst [mein andres Ich]*. Denn die Urmaterie ist, indem sie für den *Purusha*, den *Âtman* [der *Sâmkyalehre*], sowohl das Geniessen [der Frucht seiner Werke] als auch die Erlösung verwirklicht, demselben ebenso behilflich, wie es dem Fürsten in den Geschäften des Kriegs und des Friedens der Minister ist. – Oder auch man kann sagen, das eine Wort *Âtman* kann sich auf Geistiges und auch auf Ungeistiges beziehen, wie letzteres z.B. in den Ausdrücken »das Selbst der Elemente«, »das Selbst der Sinne« geschieht; ähnlich wie ja auch das eine Wort »Licht« das Opfer [den *Jyotishtoma*] und das Brennen bezeichnet. Mit welchem Rechte also behauptet man auf Grund des Wortes *Âtman*, dass das Erwägen nicht im bildlichen Sinne verstanden werden könne?“

[...]

*Achtes Adhikaranam
22. âkâshas, tal-lingat
der Aether, seine Merkmale*

Im Chandogyam kommt folgende Stelle vor: „Welches ist der Ausgangspunkt dieser Welt?“ – Der Aether, so sprach er, denn der Aether allein ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen, und in welchen sie wieder untergehen; der Aether ist älter als sie alle; der Aether ist das höchste Ziel“ (Chand. 1, 9, 1).

Hier erhebt sich die Frage, ob mit dem Wort >Aether< das höchste Brahman oder das Naturelement des Aethers gemeint ist. Woher diese Frage? Weil das Wort in beiderlei Sinne verwendet wird. Denn als Bezeichnung eines besonderen Elements ist das Wort Aether im Gebrauche des Lebens wie im Veda ja sehr üblich. Zuweilen jedoch wird es auch von Brahman gebraucht, in der Art, dass aus dem Zusammenhange der Rede oder wegen Erwähnung von Eigenschaften, die nicht beiderseits gemeinsam sind, die Beziehung auf Brahman eine unzweifelhafte ist. So z. B. wenn es heißt: „Wenn in dem Aether nicht diese Wonne wäre“ (Taitt. 2, 7), oder „der Aether, wahrlich, ist es, welcher die Namen und Gestalten auseinanderdehnt; worin diese beiden sind [oder: was in diesen beiden ist], das ist das Brahman“ u.s.w. (Chand. 8,14). Daher also obiger Zweifel. Aber welches ist nun hier das Richtige?

Man könnte denken: ,das Element des Aethers? Weil dieses wegen des häufigern Gebrauches sich zunächst im Bewusstsein einstellt. Denn es kann nicht behauptet werden, dass das eine Wort >Aether< eben wohl für beide [Element und Brahman] gebraucht werden könne, weil

dann bei dem Wort [der Fehler der] Doppelsinnigkeit eintreten würde. Man muss also annehmen, dass das Wort >Aether< von Brahman nur in übertragenem Sinne vorkommt, sofern das Brahman in vielen Stücken, z. B. in der Alldurchdringung u.s.w., allerdings dem Aether ähnlich ist. Wo aber der eigentlich Sinn eines Wortes ausreicht, da hat man kein Recht, zu dem uneigentlichen Sinne zu greifen. Und an unserer Stelle ist es ja doch möglich, den eigentlichen Aether zu verstehen.‘ - Aber zu der Annahme, dass das Element des Aethers gemeint sei, passt doch nicht das Folgende, wo es heißt: „Denn der Aether ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen u.s.w. (Chand. 1, 9). – ‚Das ist kein Fehler, weil auch das Element des Aethers als die Ursache angesehen werden kann, welche durch die Zwischenstufen des Windes u.s.w. zur Welt sich entwickelt hat. Denn es heißt bekanntlich: „Fürwahr, aus diesem Atman ist der Aether entstanden, aus dem Aether der Wind, aus dem Wind das Feuer“ u.s.w. (Taitt. 2, 1). Auch dass der Aether an unserer Stelle (Chand. 1, 9, 1) „der älteste und allervortrefflichste“ genannt wird, lässt sich von dem Element des Aethers, sofern man ihn mit den andern Elementen vergleicht, verstehen. Somit ist unter dem Wort >Aether< das Element des Aethers zu verstehen.‘

Auf diese Behauptung erwidern wir: „der Aether, weil seine „Merkmale“, d.h. unter dem Worte Aether muss man hier das Brahman verstehen; warum? Weil seine Merkmale dabei vorkommen; denn wenn es heißt: „der Aether ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen“, so ist dieses ein Merkmal des höchsten Brahman; denn nach den Grundsätzen der Vedantatexte ist es das höchste Brahman, aus welchem die Entstehung der Wesen statthat. – ‚Aber wurde nicht gezeigt, dass auch das Element des Aethers als die Ursache angesehen werden kann, welche durch die Zwischenstufen des Windes u.s.w. sich zur Welt entwickelt hat?‘ – Allerdings ja, das wurde gezeigt. Aber gleichwohl darf man hier nur die Wurzelursache d. h. das Brahman verstehen, weil sonst der Ausdruck: „der Aether allein ist es“, und das den Wesen beigegebene Adjektivum „alle“ nicht passend sein würden. Und wenn es weiter von den Wesen heißt, der Aether sei es „in welchen sie wieder untergehen“, so liegt auch hier ein Merkmal des Brahman vor; und auch in den folgenden Worten: „der Aether ist älter als sie alle, der Aether ist das höchste Ziel“, ist von einem Älter-sein die Rede, wie es in dieser Unbedingtheit nur dem höchsten Atman allein beigelegt werden kann, wie dies z.B. geschieht in der Stelle: „er ist älter als die Erde, älter als der Luftraum, älter als der Himmel, älter als diese Welten“ (Chand. 3, 14, 3). Ferner ist auch die Bezeichnung als „das höchste

Ziel“ nur auf den höchsten Atman, weil er die letzte Ursache ist, ganz zutreffend; wie denn auch eine Schriftstelle sagt: „Brahman ist Wonne und Verstand, des Gaben-Spenders höchstes Ziel“ (Brih. 3, 9, 28). Hierzu kommt, dass [von den drei Männern, die sich an unserer Stelle (Chand. 1, 8-9) über den letzten Urgrund des Udgitha unterreden] Jaivali, nachdem er gegen die Auffassung des Calavatya den Vorwurf der Endlichkeit [seines Erklärungsgrundes] erhoben hat, etwas Unendliches bezeichnen will und als solches den >Aether< nennt; und indem er diesen Aether mit dem Udgitha in Zusammenhang bringt, so schließt er mit den Worten: „dieser Allervortrefflichste ist der Udgitha, er ist der Unendliche“ (Chand. 1, 9, 2); diese Unendlichkeit aber ist ein Merkmal des Brahman. Was ferner die obige Bemerkung betrifft, dass man bei dem Worte >Aether< zunächst an das Element als das bekanntere denke, so entgegnen wir darauf: wenn man auch zunächst daran denkt, so kann man doch dabei nicht stehen bleiben, wenn man die im weitem Verlaufe vorkommenden, dem Brahman eigenen Bestimmungen zu Gesichte bekommt. Dass aber das Wort >Aether< auch von Brahman gebraucht wird, wiesen wir schon oben aus der Stelle nach: „der Aether, wahrlich, ist es, welcher die Namen und Gestalten auseinanderdehnt“ (Chand. 8, 14). Und in derselben Weise werden auch die mit >Aether< synonymen Worte von Brahman gebraucht, wenn es z. B. heißt: „des Liedes Laut, auf den im höchsten Raume die Götter allesamt sich niederließen“ (Rigv. 1, 164, 39); - „dieses ist die Lehre des Bhrigu, Sohnes des Varuna, die in dem höchsten Raume gegründet steht“ (Taitt. 3, 6); - Om! Brahman ist Freude, Brahman ist Weite, die uranfängliche Weite“ (Brih. 5, 1, 1 vermengt mit Chand. 4, 10, 5) u.s.w. – Hieraus ergibt sich, dass man auch schon zu Anfang unserer Stelle, da wo das Wort >Aether< vorkommt, dieses um des weiter Folgenden willen auf das Brahman beziehen muss; ähnlich wie man in der Stelle: „Agni studiert die Lektion“ auch schon unter dieser zu Anfang vorkommenden Bezeichnung als „Agni“ den Brahmanenschüler zu verstehen hat. Somit ist bewiesen, dass (Chand. 1, 9, 1) unter dem Worte >Aether< das Brahman zu verstehen ist.

[Außerdem ist „Brahman“ identisch mit „Prâna“:]

Neuntes Adhikaranam

23. ata' eva prânah

aus eben dem Grunde der Prâna (Odem, Leben)

Bei der Besprechung des Udgîtha heisst es: „die Gottheit, o Preisrufer, auf welche sich der Preisruf bezieht“, – und weiter: „Welches ist diese Gottheit? – Der Prâna, so antwortete er; denn alle diese Wesen (bhûta) gehen ein in den Prâna und aus dem Prâna [wörtlich: in Bezug auf den Prâna] entspringen sie; dieses ist die Gottheit, auf welche sich der Preisruf bezieht“ (Chând. 1, 10, 8 – 1, 11, 5.) Hier sind Frage und Klarstellung ebenso wie im Vorigen zu behandeln. Nämlich in Stellen wie: „denn das Leben (prâna) ist die Bindungsstätte des Manas“ (Chând. 6, 8, 2) oder „des Odems (prâna) Odem“ (Brih. 4, 4, 18), wird | das Wort „Prâna“ von Brahman gebraucht; hingegen bedeutet es gewöhnlicher im Leben und im Veda eine Abart des Windes; daher die Frage sich erhebt, welches von beiden hier unter dem Worte Prâna zu verstehen ist. Was ist also hier das Richtige?

Man könnte sagen: ‚das Richtige ist hier, unter Prâna den eine Abart des Windes bildenden, in fünf Funktionen [als Prâna, Apâna, Vyâna, Samâna, Udâna] sich bethätigenden Lebensodem zu verstehen; denn in dieser Bedeutung wird das Wort Prâna, wie bereits bemerkt, am gewöhnlichsten gebraucht.‘ [...]

Aus diesem Grunde, weil auch hier wieder seine Merkmale vorkommen, muss das höchste Brahman auch unter dem Worte »Prâna« verstanden werden, indem auch dem Prâna hier von der Schrift Merkmale beigelegt werden, welche dem Brahman angehören; nämlich es heisst: »denn alle diese Wesen gehen ein in den Prâna, und aus dem Prâna entspringen sie« (Chând. 1, 11, 5); wenn hier für den Ursprung und Untergang aller Wesen als Ursache der Prâna angegeben wird, so beweist dies, dass der Prâna das Brahman sein muss. – ›Aber wir sagten doch, dass, auch wenn man unter dem Prâna den Mukhya Prâna verstehe, das Eingehen und Hervorgehen der Wesen ohne Widerspruch bestehen könne, indem wir dabei auf die Erscheinungen des Einschlafens und Erwachens hinwiesen.‹ – Darauf dient zur Antwort: beim Einschlafen und Erwachen sind es nur die Sinnesorgane allein, welche in den Prâna eingehen und wieder aus ihm hervorgehen; an unserer Stelle hingegen redet die Schrift nicht nur von allen Sinnesorganen, sondern von allen Wesen mitsamt ihren Leibern und den in sie eingegangenen individuellen Seelen, wenn sie sagt: „alle diese Wesen (bhûta.)“. Und selbst wenn man hier unter den Wesen (bhûta) nur die [fünf] Elemente (mahâbhûta) verstehen will, so bleibt auch dann wahr, dass dem Prâna Merkmale beigelegt werden, welche nur dem

Brahman eigen sind. – ‚Aber lehrt nicht die Schrift, dass die Sinnesorgane mitsamt den Sinnendingen beim Einschlafen und Erwachen in den Prâna ein- und aus ihm wieder hervorgehen; denn es heisst doch: ‚wenn einer so eingeschlafen ist, dass er kein Traumbild | schaut, so ist er eins geworden in jenem Prâna; dann gehet in ihn ein die Rede mitsamt allen Namen, [das Auge mitsamt allen Gestalten, das Ohr mitsamt allen Tönen]‘ u.s.w. (Kaush. 3, 3)?‘ – Auch an dieser Stelle ist es, weil seine Merkmale vorkommen, Brahman allein, welches unter dem Prâna verstanden werden kann. Wenn aber weiter behauptet wurde, dass das Wort Prâna nicht Brahman bedeuten könne, weil daneben die Nahrung und die Sonne erwähnt würden, so ist das ungereimt; denn wenn einmal aus dem Zusammenhange die Beziehung des Wortes Prâna auf das Brahman festgestellt worden ist, so thut es gar nichts zur Sache, was ausserdem noch daneben erwähnt wird. Wenn ferner geltend gemacht wurde, dass das Wort »Prâna« am gewöhnlichsten den fünffachen Lebenshauch bedeutet, so ist dieser Punkt ganz ebenso zu behandeln wie es bei dem Worte »Äther« [im vorigen Adhikaranam] geschah. Somit steht fest, dass der als die Gottheit des Prastâva erwähnte Prâna (Chând. 1, 11, 5) das Brahman bedeutet. [...]“

Soweit der Auszug aus Paul Deussen.

Der Aether (ind. Âkâsha) ist gleich dem Brahman und der Brahman ist gleich dem Prâna, demnach ist auch der Aether gleich dem Prâna. Was können wir daraus schlussfolgern? – Nun, wir haben genau die gleiche Physiktheorie wie in der Stoa: Der Aether besteht aus einem passiven und einem aktiven Prinzip. Die Aether-Materie ist passiv, der Aether-Logos ist aktiv. Der Aether-Brahman ist das passive und der Aether-Prâna das aktive Prinzip, in der Samkhya-Philosophie bisher meist nur als pakriti (Materie) und als purusha (Geist) bezeichnet.

Diese Schlussfolgerung hat bereits Hellmuth Kiowski in seinem Buch >Evolution und Erlösung – Das indische Samkhya< gezogen. Er schreibt ab Seite 24:

„Brahman als Ursache der Welt und als sie selbst ist höchste Realität. Es ist die Basis alles Irdischen. Alles Existierende ist nur dessen Transformation [Verwandlung: aus dem Aether entsteht Wasser, Luft, irdisches Feuer und Erde] oder Metamorphose. Alles Seiende ist von ihm durchdrungen. [...]“

Ein neuer Begriff verbindet sich mit dem Brahman – der Atman.

Seine Grundbedeutung ist Atem und wird auch mit Wind, vâta, erwähnt, denn der Wind ist der Atem der Götter. – Er unterscheidet sich vom Lebensgeist, Prâna, welcher Ausdruck sich mehr dem Körperlichen zuneigt als eingeatmete Luft, Energie, Kraft; im Samkhya als Seele [Psyche] wiedergegeben. [...] Wie im Körper der Atem lebt, so ist es nicht anders als Prâna-Âtman in der Natur. [...]

Der Âtman wohnt in den Dingen, so wird erläutert, wie das Salz im Meer. [...]

Brahman ist das kosmische [physische] und Âtman das psychische Prinzip.“

Der Stoiker Zenon von Kition hat eine ähnliche Metapher gebraucht. Tertullian berichtet (ad. nat. II.4): „Zenon lasse Gott [alias den Aether-Logos] durch die Welt hindurchgehen, wie Honig durch die Waben“.

Unerheblich ist, dass für Prâna auch das Wort Âtman gebraucht wird. Auch die Stoiker setzten für Pneuma (warmer Hauch oder Lebenshauch) das Wort Logos, alias Vernunft.

Hellmuth Kiowsky liefert die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Âtman auf Seite 28 seines o. g. Werkes: „Âtman ist die Stammform vom maskulinen Âtmâ (Nom). Es bedeutet Wesenheit, Atem, Seele, Leben, das Selbst, Natur, Geist, Weltseele.“

Fassen wir noch einmal zusammen: Nach der Samkhya-Philosophie besteht der Âkâcha aus einer passiven und einer aktiven Kraft. Ebenso besteht bei den Stoikern der Aether aus einer passiven und einer aktiven Kraft oder Wirkung.

Folgende Begriffe sind daher identisch: Die passive Materie ist gleich Aether (ind. Âkâcha), ist gleich Prakriti, ist gleich Brahman.

Der aktive Logos (ind. Âtman) ist gleich Vernunft oder Naturgesetz, ist gleich Purusha, ist gleich Prâna oder Âtman (gr. Pneuma).

Der Advaita-Vedanta des Sankara (auch Shankara oder Shankaracarya, von Paul Deussen Cankara geschrieben) ist unzweifelhaft aus der Samkhya-Philosophie abgeleitet. Ich bin der Überzeugung, wenn wir die Sanskrittexte des Shankara in einer atheistischen Terminologie übersetzen, tritt die Nähe zur Samkhya-Philosophie offen zu Tage.

Die Einheit der individuellen Psyche mit dem Absoluten, dem Brahman oder Âkâsha, in der Samkhya-Philosophie ist mit der der Stoa identisch. Nach der stoischen Physiktheorie ist die Psyche des Menschen ein winziges Aether-Teilchen, das dem Aether-Logos entstammt, die

menschliche Vernunft ist daher ein winziges Bruchstück des Aether-Logos.

In der Frühzeit der indischen Philosophie, lange vor Siddhartha Gautama, dem Buddha, waren Brahman und Âtman identische Begriffe. Da Brahman sich als das Universum, alias die Urmaterie, alias Âkâsha manifestiert, ist alles, was existiert, mit Brahman identisch. Brahman ist homogen und besteht nicht aus Teilen. Brahman, alias Âkâsha, ist die materielle Ursache des Universums. Betrachtet man die absolute Realität [den Âkâsha] als Objekt, nennt man diese Brahman, betrachtet man sie als Subjekt, nennt man sie Âtman. Die Ähnlichkeit zur stoischen Physiktheorie ist evident: Der Âkâsha besteht aus Materie und einer geheimnisvollen bildenden Kraft, die m. E. als eine Vorahnung der Gravitation bezeichnet werden kann.

Die Urmaterie ist der Âkâsha, der Aether. Er ist wie in der stoischen Physiktheorie gleichzeitig das Naturgesetz, alias der Brahman-Âtmân, alias die Vernunft, die sich am Naturgesetz orientiert. Der Aether-Begriff der indischen Samkhya ist identisch mit dem der Stoiker.

Die Einführung des Aethers in die griechische Physiktheorie im 5. Jh. v.u.Zt. ist eine Innovation, die aus Indien stammt.⁶⁰ Es war der großartigste Gedanke, auf den die antiken Naturphilosophen jemals kamen, denn er ist eine Vorahnung der Gravitation.

⁶⁰ Lesen Sie dazu mein Sachbuch >Buddhismus und Stoizismus – Zwei nahverwandte Philosophien und ihr gemeinsamer Ursprung in der indischen Samkhya-Lehre<, 6. erweiterte Auflage, Homburg 2022, freie Internetpublikation.

Erläuterungen zu den Abkürzungen im Text

Im Werk von Wilhelm Nestle werden viele Dramen des Euripides in Abkürzungen erwähnt, z. B. >Hik.< für >Hiketiden<. Hier folgt eine Aufstellung der im Text erwähnten 18 erhaltenen Werke des Euripides. Titel und Abkürzungen in alphabetischer Reihenfolge:

Alkestis (Abk. Alk.)
Andromache (Abk. Androm.)
(Die) Bakchen (Abk. Bak.)
Elektra
Hekabe
Helena
Herakles (Abk. Herak.)
(Die) Herakliden (Abk. Herakl.)
Hippolytos (Abk. Hipp.)
Ion
Iphigenie in Aulis (Abk. Iph. A.)
Iphigenie bei den Taurern (Abk. Iph. T.)
(Der) Kyklop
Medea
(Die) Phoinikerinnen (Abk. Phoin.)
Rhesos
(Die) Schutzflehenden, gr. Hiketiden (Abk. Hik.)
(Die) Troerinnen (Abk. Troer.)

Dramenfragmente in alphabetischer Reihenfolge:

Aigeus - Aiolos - Alexandros - Alkmene - Alkmeon - Alope - Antigone -
Antiope - Archelaos - Auge - Autolykos - Bellerophon (Abk. Bell.) -
Busiris - Chrysis - Danae - Diktys - Erechtheus - Eurystheus -
Hippolytos - Hypsipyle - Ino - Ixion - Kadmos - Kresphontes - Kreter -
Kreterinnen - Likymnios – Die weise Melanippe - Meleagros - Ödipus -
Oineus - Oinomaos - Palamedes - Peirithoos - Peleus - Peliaden -
Phaethon - Philoktetes - Phoinix - Phrixos - Pleisthenes - Polyidos -
Protesilaos - Rhadamanthys - Sisyphos - Skiron - Skyrioi - Stheneboia -
Syleus - Telephos - Temeniden - Temenos - Tennes - Theseus – Thyestes.

Die nicht zuordenbare Fragmente werden nach der Nummerierung der Ausgabe von A. Nauck, >Tragicorum Graecorum fragmenta< benannt.

Wilhelm Nestle (1865 - 1959)
Auszüge aus >Euripides – der Dichter
der griechischen Auflärung<⁶¹

Erstes Kapitel
Die Persönlichkeit des Euripides

Jeder Mensch, auch der größte Geist, ist bis auf einen gewissen Grad durch die Zeit- und Lebensverhältnisse bedingt, in denen er aufwächst, und es ist daher zum Verständnis einer bedeutenden Persönlichkeit unumgänglich notwendig, sich deren zeitliche und örtliche Umgebung soviel wie möglich klar zu machen: Nicht als ob große Männer einfach das Produkt der Verhältnisse wären, eine Ansicht, die ebenso einseitig ist wie die ihr entgegengesetzte Anschauung, welche ganze Zeitströmungen auf eine einzige mächtige Persönlichkeit zurückführen zu können glaubt. Vielmehr besteht eine Wechselwirkung: Jeder große Mann ist ein Sohn seiner Zeit und trägt ihr Gepräge an sich, mag er sie auch noch so sehr überragen und ihr seinerseits den Stempel des eigenen Geistes aufdrücken.

Über die äußeren Lebensverhältnisse des Euripides haben wir leider nur dürftige Notizen, so dass von einer Biographie desselben im modernen Sinne nicht die Rede sein kann. Nach einer anmutigen literarischen Legende wäre der ruhmvollste Tag der griechischen Geschichte der Tag des Sieges von Salamis (20. Boedromion 480 v.u.Zr.), auch für die griechische Literaturgeschichte epochemachend, indem er auf der genannten Insel, um die damals der große Entscheidungskampf zwischen Asien und Europa, zwischen Orient und Okzident wogte, drei Rivalen einer friedlichen Tätigkeit zusammenführte, nämlich die drei großen griechischen Tragiker: Der kühne, in voller Manneskraft stehende Aeschylus, so heißt es, half den Sieg erkämpfen, der sechzehnjährige, blühend schöne Sophokles führte den Siegesreigen der Epheben an und /10/ Euripides wurde am selben Tag von seiner nach Salamis geflüchteten Mutter geboren. Jedenfalls gibt diese Erzählung das Altersverhältnis der drei Dichter annähernd richtig an und, wenn die hierin auf Philochoros zurückgehende Lebensbeschreibung des Euripides uns sagt, dass er im Jahr 406 v.u.Zr.

61 Fußn. Hrsg.: Erstauflage Stuttgart 1901. Vom Hrsg. behutsam der heutigen Orthographie und Sprache angepasst.

über 70 Jahre alt gestorben sei, so steht dies wenigstens in keinem Widerspruch mit ihr und auch die freilich wohl aus derselben Quelle stammende und also auf die gleiche Berechnung zurückgehende Nachricht, dass er 455 v.u.Zr. im 26. Lebensjahr zum erstenmal als Dramatiker aufgetreten sei, stimmt damit überein.

Die engere Heimat des Dichters war der östlich von dem Hymettosgebirge gelegene Demos Phlya, der zur Phyle Kekropis gehörte. Der Vater des Euripides hieß Mnesarchides und seine Mutter Klito. Die Angaben, dass jener Kleinkaufmann, diese Gemüsehändlerin gewesen sei, sind Erfindungen der Komödie, deren Entstehungsgrund wir heute nicht mehr ermitteln können, die aber schon Philochoros auf das Bestimmteste als unwahr bezeichnet. Dieser bezeugt überdies, dass der Dichter den „sehr vornehmen“ Kreisen angehört habe. Darunter werden wir den *„alteingesessenen guten Bürgerstand zu verstehen haben; und zwar den vom Landbau, nicht von der Industrie lebenden. Diese Kreise traten an Wohlstand zurück als Athen Industriestadt wurde, obwohl sie immer für etwas vornehmer galten“*.⁶² Als eine Folge dieser seiner eigenen Abkunft dürfen wir es auch betrachten, dass Euripides sein ganzes Leben lang eine Vorliebe für den Bauernstand behalten hat, in dem er das am meisten staaterhaltende Element der Bevölkerung erblickt und zwar gerade deswegen, weil er auch hinsichtlich des Vermögens eine Mittelstellung zwischen Arm und Reich einnimmt. Jedenfalls können die Vermögensverhältnisse der Eltern des Dichters und später seine eigenen keine ungünstigen gewesen sein: Sonst hätte er nicht eine so vorzügliche wissenschaftliche Ausbildung erhalten, wie es der Fall gewesen sein muss, [und er] hätte sich nicht eine Bibliothek anschaffen können, die zu den größten seiner Zeit gehörte, und wäre wohl auch nicht in einen Prozess wegen antidosis verwickelt worden⁶³: Denn zu dem allem gehörte Geld. Dass Euripides selbst sich solches durch einen geschäftsmäßigen Beruf erworben hätte, hören wir nirgends; vielmehr gehörte er offenbar zu der sehr zahlreichen Klasse von Rentnern⁶⁴, deren Lebensideal die Muse war, die, soweit sie nicht im öffentlichen Leben tätig waren - und das /11/ war Euripides nie - ohne Berufsleistung von der Arbeit anderer lebten. Wahrscheinlich besaßen seine Eltern ein Gut auf Salamis, das später in den Besitz des Sohnes

62 Fußn. Nestle: Wilamowitz, >Herakles< I., S. 6.

63 Fußn. Nestle: Aristoteles, >rhet.< III, 15, spricht von einem Prozess des Euripides mit einem gewissen Hygiainon wegen antidosis; der älteste Fall von Vermögenstausch, den wir kennen.

64 Fußn. Hrsg.: „Rentener oder Rentier“ ist eine altertümliche Bezeichnung für Leute, die von ihrem Vermögen, den Renditen, leben können.

übergang und auf dem er mit Vorliebe weilte.

Aus der Jugend des Dichters hören wir, dass er als Knabe Fackelträger bei einem Fest des Apollon Zosterios gewesen sei. Zoster hieß das heutige Kap Vari, eine Landspitze zwischen Kap Sunion und Kolia, in welche der Hymettos ausläuft. Hier hatten Apollon, Artemis und Leto Altäre.

Wenn Theophrast berichtet, Euripides habe in seiner Knabenzeit als Mundschenk der Tänzer bei einem Fest des Delischen Apollon in Athen fungiert und es werde dies durch eine Inschrift im Daphnephoreion von Phlya bezeugt, so liegt es nahe, auch diese Nachricht auf den Kult des Apollon Zosterios zu beziehen. Es versteht sich, dass die Knaben, welche derartige Kulthandlungen zu verrichten hatten, nur aus angesehenen Familien genommen wurden. Was uns sonst über die Jugend des Euripides überliefert wird, ist durchaus unzuverlässig: So ist die Geschichte, dass sein Vater, veranlasst durch einen Orakelspruch, der verkündigte, sein Sohn werde durch heilige Siegeskränze Ruhm erwerben, ihn zum Athleten habe ausbilden wollen, eine Wandersage und dazu in der auf Euripides angewandten Form nicht vor dem 2. Jahrhundert v.u.Zr. erfunden.

Auch die Nachricht, dass er sich in der Malerei versucht habe und in Megara ein Bild von ihm zu sehen gewesen sei, begegnet bei dem Schweigen des Pausanias und aus anderen Gründen berechtigten Zweifeln. Sinn für bildende Kunst lässt sich indessen bei dem Dichter nicht verkennen: Abgesehen von zahlreichen malerischen Landschaftsschilderungen gibt er zuweilen ausführliche Beschreibungen von Bildwerken (>Ion<, 184 ff.) und bezieht sich in Vergleichen und sonst gerne auf solche (>Ion<, 271; >Hipp.<, 1005; >Troas.<, 687; >Hekabe<, 560 f.; >Hypsipyle< fr. 764). Ob Euripides als junger Mann seiner Wehrpflicht genügt hat, ist uns nicht überliefert. Wenn er es getan hat, was an sich wahrscheinlich ist, so stand er jedenfalls nicht mehr gegen Barbaren, sondern gegen Bötier, Agineten und Peloponnesier im Felde. Das ist wohl zu beachten: Das Geschlecht der Marathonkämpfer ist dahin. Die junge Generation kennt den großen Nationalkrieg nur noch vom Hörensagen, nicht mehr aus eigenem Miterleben und eigener Erinnerung. Dafür erlebte sie am eigenen Leibe die unseligen Folgen der inneren Zerwürfnisse Griechenlands und der fortwährenden Stammesfehden, aus denen /12/ schließlich das „rohe“ [kriegerische] Sparta als Siegerin hervorging.

Kein Wunder, wenn diese unaufhörlichen Kriege, vollends der peloponnesische, eine tiefe Abneigung gegen den Krieg überhaupt und

eine entsprechende Sehnsucht nach endlichem Frieden hervorriefen, verbunden mit einem bitteren Hass gegen das durch die rauhe Kriegesmacht siegreiche Lakedämon [Sparta] und zugleich mit der Neigung, die Stammes- und Nationalitätsgrenzen aufzuheben und den Unterschied zwischen Griechen und Barbaren nicht mehr in der Geburt, sondern in der Bildung zu suchen, alle wahrhaft Gebildeten aber in kosmopolitischem Sinn als zusammengehörig zu betrachten.

Am wichtigsten wäre es für uns, Genaueres über die geistige Ausbildung des Euripides zu erfahren; allein die Überlieferung speist uns mit ein paar Namen ab: Anaxagoras, Protagoras, Prodikos und Sokrates sollen die Männer gewesen sein, die ihn geistig am meisten beeinflussten; ausserdem wird noch Archelaos genannt, den wir als Lehrer des Sokrates kennen. Indessen die mancherlei Anekdoten, wie diejenige, dass Protagoras eine seiner Schriften im Hause des Euripides vorgelesen habe⁶⁵, dass Sokrates nur das Theater besucht habe, wenn ein Stück des Euripides gegeben worden sei und dass er bei manchen Stellen seiner Dramen lauten Beifall gezollt, bei anderen sein Missfallen zu erkennen gegeben habe, führen uns nicht weiter und sind z. T. geradezu als erfunden nachweisbar, wie z. B. die angebliche Anspielung auf die Hinrichtung des Sokrates in dem 16 Jahre vor dessen Tod aufgeführten >Palamedes<. Im allgemeinen sind wir hinsichtlich der geistigen Beeinflussung des Dichters heute auf dieselben Quellen angewiesen wie vor 2.000 Jahren die hellenistischen Grammatiker und Literaturforscher: Nämlich auf die Werke des Dichters selbst und deren Vergleichung mit den freilich kümmerlichen Resten der vorhergehenden und gleichzeitigen philosophischen und überhaupt gelehrten Literatur. Dass Euripides nach der Sitte der damaligen Zeit eine gründliche rhetorische Schulung durchgemacht hat, beweist jede Seite seiner Werke. Sieht man sich unter den verschiedenen Sophisten um, so führt sowohl das Zeitverhältnis als die speziell rhetorische Technik auf Thrasymachos von Chalcedon, obwohl auch dieser ungefähr gleichzeitig mit Euripides lebte und also nicht im eigentlichen Sinne sein Lehrer gewesen sein kann. Auch der Einfluss der eristischen Kunst des Protagoras und seines erkenntnistheoretischen Subjektivismus ist unverkennbar, während wir Berührungen des /13/ Dichters mit Prodikos nur vereinzelt wahrscheinlich machen können. Dagegen hat man neuerdings mit einleuchtenden Gründen auf Beziehungen des Euripides zu den Sophisten Hippias und Antiphon hingewiesen. Die griechischen Philosophen kannte Euripides jedenfalls sämtlich aus ihren Werken und

65 Fußn. Nestle: Diog. Laert. IX. 54.

es gibt ausser Parmenides keinen bedeutenderen darunter, an den sich nicht da und dort Anklänge in seinen Werken fänden. Ganz besonders stark muss Heraklit ihn angezogen haben, aber auch der Monotheismus des Xenophanes hat ihm einen tiefen Eindruck gemacht; mit Anaxagoras kam er wohl während dessen Aufenthalt in Athen zur Zeit der Regierung des Perikles in persönliche Berührung.⁶⁶ [...]

/14/ Dass er [Euripides] die griechischen Dichter gekannt hat, ist selbstverständlich. Von denen, die nicht sowohl in mythographischer Hinsicht als durch ihren Gedankeninhalt auf ihn eingewirkt haben, nenne ich an erster Stelle den sizilischen Komiker Epicharmos, ferner Stesichoros, Pindar, Theognis und die beiden Simonides von Keos und Amorgos. Jedenfalls gehört Euripides zu den Männern, die nicht nur in der Jugend, sondern ihr ganzes Leben hindurch weitergelernt haben; auch er konnte von sich sagen wie Solon (Fr. 17): „*Obwohl ich altere, lerne ich ich immer noch viel*“.

Freilich forschte er weiter, nicht um wie eine Wetterfahne immer eine Richtung mit der anderen zu vertauschen, sondern um die einmal gewonnene Weltanschauung auszubauen und zu vertiefen. Es ist nämlich eigentümlich, dass wir von einer sichtbar fortschreitenden geistigen Entwicklung des Dichters nicht reden können, und es liegt dies schwerlich bloß an unserer Überlieferung. Wenn freilich fr. 606 der >Peliaden<, seines 455 v.u.Zr. aufgeführten ersten Stückes, allein stünde und sich nicht in viel späteren Dramen Analogien dazu fänden, so könnte man auf den Gedanken kommen, Euripides sei damals als 25jähriger junger Mann noch „gläubig“ gewesen und erst später in die aufgeklärte Richtung hineingekommen. So aber kann dieser Stelle kein Gewicht beigelegt werden, und der Dichter tritt vollends in seinem frühesten uns ganz erhaltenen Stücke, der >Alkestis< (438), uns schon als fertiger Mann im Besitz einer festen eigenen [rationalistischen] Überzeugung entgegen.

Diese, welche kurzgesagt als wissenschaftliche [atheistische] Weltanschauung zu der überlieferten religiösen in einen Gegensatz treten musste, hat er auch niemals mehr geändert. Und sein letztes Drama, die >Bakchen<, das man lange Zeit als einen Beweis für die Bekehrung des 74jährigen Dichtergreises zum alten Glauben ins Feld führen wollte, zeigt bei genauerer Untersuchung denselben Rationalismus wie die übrigen Stücke des Euripides und ist wohl ein Beweis für die

66 Fußn. Hrsg.: Diogenes Laertius (II., 10) bezeichnet Euripides sogar als einen Schüler des Anaxagoras. Im >Phaeton< nennt Euripides die Sonne einen goldenen Klumpen.

besonnenen ethischen Anschauungen des Dichters und für seine unverstärkte poetische Kraft, die wir auch noch in der >Iphigenie in Aulis< bewundern, aber keineswegs für einen reaktionären Umschwung in seiner Weltanschauung. Euripides hat eine lange Dichterlaufbahn zurückgelegt: Ein volles halbes Jahrhundert (455 – 406 v.u.Zr.) hat er im Dienst der tragischen Muse gearbeitet; 88 Stücke in 22 Tetralogien hat er aufgeführt, aber dabei nur fünfmal (und das 5. Mal erst nach seinem Tod mit einer hinterlassenen Tetralogie) den Siegespreis erhalten; das 1. Mal 442 v.u.Zr.; /15/ mit welchen Stücken, wissen wir nicht. Sicher überliefert ist das Aufführungsjahr von folgenden Stücken: 455 v.u.Zr. >Peliaden<; 438 v.u.Zr. >Kreterinnen<, >Alkmeon in Psophis<, >Telephos<, >Alkestis<; 431 v.u.Zr. >Medea<, >Philoktetes<, >Diktys<, >Theristai<; 428 v.u.Zr. >Hippolytos stephanephoros<; 415 v.u.Zr. >Alexander<, >Palamedes<, >Troades<, >Sisyphos<; 412 v.u.Zr. >Andromeda<, >Helena<; 408 v.u.Zr. >Orestes<; 405 v.u.Zr. (nach dem Tode des Dichters) >Iphigenie in Aulis<, >Alkmeon in Korinth<, >Bakchen<. Vollständig erhalten sind uns 18 Stücke, darunter das einzige vorhandene Satyr drama, der >Kyklop<, ausserdem über 1100 Bruchstücke, von denen fast 950 bestimmten Dramen zugewiesen werden können. Dieses trotz seiner Lückenhaftigkeit ansehnliche Material setzt uns in den Stand, zwar weniger die verlorenen Stücke zu rekonstruieren, aber doch die Weltanschauung des Dichters, die er in seinen Dramen niedergelegt hat, deutlich zu erkennen. Soviel ist klar, dass es dem Euripides nur sehr langsam gelang, Anerkennung zu finden. Eines seiner Stücke, die >Andromache<, wurde gar nicht in Athen, sondern auswärts, vielleicht in Argos, aufgeführt. Sein Vater soll seinen ersten Tragödiensieg nicht mehr erlebt haben.

Von den Familienverhältnissen des Euripides wissen wir nur sehr wenig: Nämlich, dass er verheiratet war und von seiner Gattin Melito drei Söhne hatte: Mnesarchides, Mnesilochos und Euripides. Der erste trug den Namen des väterlichen, der zweite den des mütterlichen Großvaters. Der älteste Sohn wurde Kaufmann, der mittlere Schauspieler und von dem jüngsten hören wir, dass er die drei hinterlassenen Dramen seines Vaters nach dessen Tod aufführte. Ob einer Anspielung des Aristophanes auf unglückliche eheliche Verhältnisse des Dichters Glauben zu schenken sei, ist sehr fraglich.

Politisch tätig ist Euripides nie gewesen, aber er verfolgte die Geschicke seiner Vaterstadt mit patriotischer Teilnahme und so spielt er auch in einigen seiner Stücke auf Zeitereignisse an und weist mit seinem Rat nach dieser oder jener Richtung. Gegen das Ende des

archidamischen Kriegs verfasste er geradezu politische Tendenzstücke, von denen uns in den >Hiketiden< eine Probe erhalten ist: Hier rät der Dichter zum Frieden mit Sparta, aber Anschluss an Argos, und wünscht Athen einen jungen edlen Feldherrn wie Theseus. Es liegt nahe, hierin eine Hindeutung auf Alkibiades zu sehen, der sich damals um die Strategie bewarb und dessen auswärtige Politik dahin zielte, Sparta durch ein Bündnis mit Argos lahmzulegen, was ihm auch bald nach dem Frieden des Nikias gelang. Freilich war dies zu/16/gleich das Signal zum Wiederausbruch des Krieges und dieser lag keineswegs im Sinne unseres Dichters, der Eirene als die schönste Göttin feierte. Mit Alkibiades stand Euripides vielleicht auch in persönlicher Beziehung: Zu dem mit seinen Viergespannen an der Feier der 90. Olympiade errungenen Sieg, woran Sparta nicht teilnehmen durfte, soll er ihm das Siegeslied gedichtet haben.

Bald darauf führte die sizilianische Expedition Athen seinem Verhängnis entgegen. Es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, dass in demselben Jahr, da die größte athenische Flotte den Piräus verließ, um nicht mehr zurückzukehren, Euripides seine troische Tetralogie aufführte, die damit schließt, dass die siegreichen Griechen vom troischen Strand dem von Athene und Poseidon über sie beschlossenen Verderben entgegenfahren. Und nach der Katastrophe wurde dem Euripides der Auftrag, das Epigramm für das Kenotaph zu machen, das den Tausenden, die auf Sizilien für das Vaterland gestorben waren, auf dem Staatsfriedhof errichtet wurde. Das Unglück seiner Vaterstadt, vielleicht auch die Empfindung, dass er von seinen Mitbürgern verkannt, ja zum Teil geradezu angefeindet werde, während das Ausland, z. B. Magnesia, ihn ehrenvoll auszeichnete, wirkte verbitternd auf den alternden Dichter und der Greis entschloss sich, die Heimat, in der er über 70 Jahre gelebt hatte, zu verlassen und einer Einladung zu folgen, die von einem Fürsten im fernen Norden an ihn erging: Er siedelte nach Pella über, an den Hof des Königs Archelaos von Makedonien.⁶⁷

Es war die Zeit, da die nördlichen Landschaften Griechenlands allmählich Anschluss an die hellenische Kultur suchten. Im thessalischen Larisa nahm der Sophist Gorgias seinen dauernden Aufenthalt und fand zahlreiche Schüler; Thrasymachos hielt eine Rede zu Gunsten derselben Stadt gegenüber makedonischen Annektierungsgelüsten, und als Sokrates in Athen angeklagt wurde, bot man ihm in Thessalien Asyl an. In Makedonien suchte Archelaos zunächst an seinem Hof und dadurch

67 Fußn. Hrsg.: Nestle verschweigt den Hauptgrund für die Flucht des Euripides aus Athen: Anklage wegen Gottlosigkeit.

mittelbar auch in seinem Volk der griechischen Bildung Eingang zu verschaffen. Wie immer die in Altertum und Neuzeit vielumstrittene Frage, ob die Makedonier Barbaren oder Hellenen seien, beantwortet werden mag, jedenfalls galt das sich von Herakles ableitende Königshaus immer für griechisch und sicherlich begann in den letzten Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts in Makedonien jener Hellenisierungsprozess, der allein eine Politik wie die Philipps und Alexanders ermöglichte. Schon Perdikkas II. (436 – 413 v.u.Zr.), der /17/ sich politisch vom athenischen Einfluss möglichst loszumachen versuchte und während des peloponnesischen Kriegs eine wechselnde, aber in der Hauptsache spartanerfreundliche Politik befolgte, hatte Dichter und Gelehrte an seinen Hof gezogen: So den Dithyrambenkomponisten Melanippides und den Begründer der medizinischen Wissenschaft, Hippokrates von Kos. Archelaos, ein aus einer illegitimen Verbindung entsprossener Sohn des Perdikkas, den dieser zum Vormund des minderjährigen Thronerben eingesetzt hatte, fühlte sich selbst zum Königtum berufen und bemächtigte sich desselben unter rücksichtsloser Beseitigung der nächstehenden Prätendenten. Als König (413-399 v.u.Zr.) muss er äußerst tätig gewesen sein: Er habe, so erzählt Thukydides (II., 100), für Makedonien mehr getan als alle seine Vorgänger zusammen. Er legte Straßen und feste Plätze an und reorganisierte vor allem auch das Heer, indem er neben dem bisher bestehenden ritterlichen Adel ein Hoplitenheer schuf. Das Material dafür fand er in dem nichtadeligen Bauernstand, dessen Angehörige in der Lage waren, für ihre Bewaffnung und Ausrüstung zu sorgen: indem er diese Pezetairoi neben die ritterlichen Hetairoi stellte, schuf er ein Gegengewicht gegen den Adel und, da die Akklamation der neuen Könige, d. h. eigentlich die Königswahl, in der Folgezeit von der Heeresversammlung ausging, so stellte er damit die Monarchie auf eine demokratische Grundlage. In den Jahren 411 bis 410 v.u.Zr. bekriegte er im Bunde mit Athen Pydna und eroberte es schließlich. Er war es auch höchstwahrscheinlich, der die Residenz von Ägae nach Pella verlegte, so dass ersteres künftighin in Makedonien nur noch eine Stellung einnahm etwa wie heute in Russland Moskau neben St. Petersburg. Der neuen Residenzstadt suchte er möglichsten Glanz zu verleihen: Der berühmteste Maler seiner Zeit, Zeuxis aus Heraklea, wurde berufen, um den königlichen Palast auszumalen, was einen Aufwand von 400 Minen verursachte.

Der König, der mit einem Viergespann zu Olympia und Delphi gesiegt hatte, suchte eine ähnliche Einrichtung, wie es die griechischen

Nationalspiele waren, auch in seinem eigenen Lande zu treffen: In Dion, am Fuße des Olympos, im „seligen Pierien“, dem Lieblingssitz der Musen, wo auch Orpheus begraben lag, stiftete er die Olympien, ein Fest, das jeden Herbst neun Tage lang dem Zeus mit dramatischen und gymnischen Wettkämpfen gefeiert wurde. So suchte denn der Fürst auch geistig bedeutende Männer in seine Umgebung zu /18/ ziehen: Wir finden an seinem Hof den Epiker Choirilos von Samos, den Reformator der Musik Timotheos von Milet, den Athener Agathon, der in der Tragödie ganz neue Bahnen einschlug, und es ist nicht unmöglich, dass auch der Geschichtsschreiber Thukydides dort verkehrte. Dagegen soll Sokrates einen angeblich von dem König an ihn ergangenen Ruf zurückgewiesen haben. Archelaos selbst scheint trotz seiner Neigung für die musischen Künste nicht frei von Aberglauben und sinnlicher Leidenschaft gewesen zu sein, weshalb Sokrates auf seinen Bildungsdrang nicht viel hielt. Selbstverständlich kamen diese seine Kulturbestrebungen zunächst nur dem Hof und den vornehmen Kreisen zu gut und die griechischen Dichtungen, welche an den Olympien zur Aufführung kamen, werden anfangs der Mehrzahl der gemeinen Makedonier nicht einmal sprachlich verständlich gewesen sein; aber es war damit doch ein Anfang gemacht, der weiterhin unwillkürlich die Hebung des allgemeinen Bildungsniveaus zur Folge hatte; und wenn wir ein Menschenalter später Männer wie Antipatros und Philipp in Makedonien finden, welche mit den ersten Geistern Griechenlands auf gleichem Fuße verkehrten und selbst schriftstellerisch tätig waren, so wird der Zusammenhang mit den Anregungen, welche Archelaos Makedonien zugeführt hatte, nicht in Abrede zu stellen sein. In diesen Kreis am Hofe zu Pella trat nun - wahrscheinlich bald nach der Aufführung des >Orest< in Athen im Jahr 408 - der größte von allen, der greise Dichterfürst Euripides ein. Es ist nicht unmöglich, dass eben die Stiftung der Olympien die Veranlassung zu seiner Berufung bildete⁶⁸ und dass er sein Drama >Archelaos< für die erste in Dion abgehaltene Festfeier dichtete. Er behandelte darin die makedonische Gründungssage in selbständiger Weise, indem er mit poetischer Lizenz dem Reichsgründer den Namen des jetzt regierenden Königs beilegte. In den Bruchstücken kehrt mehrfach der Gedanke wieder, dass ohne Mühe nichts Großes errungen werde und dass edle Geburt mehr wert sei als Reichtum. Selbst zum Preis der Monarchie, die er übrigens bezeichnender Weise „Tyrannis“ nennt, schwingt sich der offenbar der

68 Fußn. Hrsg.: Viel wahrscheinlicher ist doch, dass Euripides aus Athen fliehen musste, weil ihm hier eine Asebieklage, ein Atheistenprozess, drohte.

radikalen athenischen Demokratie überdrüssige Dichter auf: Es fehlt ihr zur Göttlichkeit nur die Unsterblichkeit. Vermutlich klang das Stück in eine Weissagung aus, welche die künftige Größe Makedoniens unter einem zweiten Archelaos in Aussicht stellte.⁶⁹

Nach der uns erhaltenen Lebensbeschreibung hätte Euripides in Pella auch ein Hofamt bekleidet, /19/ doch wohl nur nominell, vielleicht um ihm gewisse Einkünfte zuzuwenden; denn es ist kaum denkbar, dass der athenische Dichtergreis sich noch in die Verwaltungsgeschäfte des makedonischen Königreichs eingearbeitet haben sollte. Dass ihn der König in manchen Fragen zu Rate zog, mag ja wohl sein. Ob sich Euripides in den neuen Verhältnissen wohl fühlte? Angesichts der Schaffensfreudigkeit, die ihn noch in diesen letzten Jahren und Monaten belebt, kann man wohl geneigt sein, diese Frage zu bejahen; aber auf der anderen Seite deutet manches darauf hin, dass er es doch schwer empfand, unter „Barbaren“ zu leben; und auch die Reibungen mit den Hofschranzen, von denen die Anekdoten zu berichten wissen, werden trotz aller legendarischer Abzüge nicht ganz aus der Luft gegriffen sein.

Lange dauerte sein Aufenthalt in Makedonien nicht: höchstens anderthalb Jahre. Da erlöste der Tod den müden Greis von den Enttäuschungen seines Lebens. „Der Dienst der Wahrheit ist ein strenger Dienst“, das hat auch Euripides erfahren müssen im demokratischen Athen ebenso wie im monarchischen Makedonien. Er ist sich selbst treu geblieben und hat seine Überzeugung nie geopfert. Kein Wunder, wenn ein Mann seiner Art, der in so mancher Hinsicht mit seinen Anschauungen in weiten Kreisen Anstoß erregt hatte, wenn er, der götterfeindliche Aufklärer [der Anhänger Heraklits] nach der Meinung der [konservativen] Zeitgenossen keines natürlichen Todes gestorben sein durfte: Wie der untergehende Held seines letzten Stückes⁷⁰, der Dionysosfeind Pentheus, sollte er [Euripides] von Frauen [Bakchantinnen] zerrissen worden sein, die dann eine spätere rationalisierende Zeit durch eine Meute Jagdhunde ersetzte.

Noch allerlei bössartiger und pikanter Klatsch wurde mit der Zeit in diese Legenden hineinverwoben und später manch gekünstelte Erklärung

69 Fußn. Nestle: Vita 22 ff. Die Fragmente s. Bei Nauck 228-264 S. 426 ff. Dass das Stück in eine Prophezeiung auslief, vermutet nach der Analogie des >Ion< Köhler a. a. O. S. 500.

70 Fußn. Hrsg.: Gemeint ist das Drama >Die Bakchen<. Lesen Sie dazu den sehr interessanten Essay von Jochen Schmidt: >Der Triumph des Dionysos – Auflärung und neureligiöser Irrationalismus in den >Bakchen< des Euripides<, in: >Aufklärung und Gegenauflärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart< von Jochen Schmidt (Hrsg.).

der unverstandenen Erzählungen versucht. Sein Grab fand Euripides in makedonischer Erde bei Arethusa am Bolbesee. In Athen aber, wo Sophokles auf die Todesnachricht hin in Trauerkleidung im Theater erschien und den Chor und die Schauspieler unbekrönt auftreten ließ, errichtete man dem Dichter an der zum Piräus führenden Straße ein Kenotaph, dessen Inschrift von den einen dem Geschichtsschreiber Thukydides, von den anderen dem Musiker Timotheos zugeschrieben wird.

Eine Bitte der Athener, deren Dankbarkeit jetzt erwachte, die Gebeine des Dichters in seine Heimat überführen zu dürfen, wurde von der makedonischen Regierung abschlägig beschieden. Große Männer geben der Mit- und /20/ Nachwelt auch nach ihrem Tode noch zu denken. So wurde auch das Grab des Euripides von der Sage umrankt. Von den zwei wunderbaren Flüssen, die sich an ihm vereinigen sollten, war schon die Rede. Aber die Verehrung, welche die nachfolgenden Geschlechter dem toten Dichter bewahrten, äußerte sich auch noch in der Sage, dass der Blitz des Zeus auf beide Grabmäler in Makedonien und Athen herabgefahren sein sollte, eine Gunstbezeugung des höchsten Gottes, die, wie Plutarch ausdrücklich hervorhebt, Euripides nur mit Lykurgos teilte. Auch die Reliquienverehrung blieb nicht aus: Des Dichters Kithara und Schreibzeug erwarb der Herrscher von Syrakus, Dionysius der ältere, für ein Talent und legte sie im Heiligtum der Musen als Weihgeschenk nieder mit einer Inschrift, die seinen und des Dichters Namen nannte. Von der großen Volkstümlichkeit des Dichters aber zeugt die Tatsache, dass noch bis auf unsere Zeit tönernen Becher gekommen sind, deren Fußboden das Bild des Dichters zeigt, während die vertikalen Flächen Darstellungen aus seinen Tragödien tragen. Sie bildet ein Seitenstück zu der Erzählung, dass die nach der Niederlage bei Syrakus gefangenen Athener zum Teil ihr Los sich dadurch erleichtern konnten, dass sie im Stande waren, Verse aus den Dramen des Euripides vorzutragen.

Im 3. Jahrhundert v.u.Zr. lässt der Komiker Philemon eine seiner Personen sagen: „Wenn die Toten in der Tat Bewusstsein hätten, wie manche meinen, dann, ihr Männer, würde ich mich erhängen, um den Euripides zu sehen“. Ja es soll sogar in der alexandrinischen Zeit eine Komödie >Phileuripides< [Euripidesfreund] von einem gewissen Axionikos gegeben haben, woraus zu schließen ist, dass es geradezu fanatische Euripidesschwärmer gab. Solche Schwärmerei verspottet Lucian, wenn er erzählt, dass gelegentlich einer Aufführung der >Andromeda< in Abdera ein wahres Begeisterungsdelirium unter den

Zuschauern ausgebrochen sei. So hat sich Euripides selbst in seinen Werken ein Denkmal gesetzt „dauernder als Erz“ und, obwohl er fern der Heimat in makedonischer Erde die letzte Ruhestätte fand, nimmt ihn doch der Verfasser seiner Grabschrift mit vollem Recht für Athen nicht nur, sondern für ganz Griechenland als nationalen Dichter in Anspruch. Mit der Ausbreitung der hellenischen Kultur verbreitete sich auch der Ruhm des Euripides: An asiatischen Fürstenhöfen wurden seine Dramen aufgeführt und haben so vielleicht das indische Drama, an dem uns so liebliche Blüten wie Kalidasas >Sakuntala< erfreuen, /21/ ins Leben gerufen. Im Westen werden seine Stücke zum Vorbild für die römische Tragödie von Ennius bis auf Seneca; selbst im fernen Spanien werden sie gelesen (Eunap. S. 80), und aus dem Mund christlicher Schriftsteller klingen seine Verse aus dem absterbenden Altertum hinüber in eine neue Zeit. So ist „der Philosoph der Bühne“ erst nach seinem Tode im vollen Sinn das geworden, was zu werden er sich schon zu Lebzeiten bemüht hatte: ein Weltbürger.

Das Bild, das das Altertum vom Charakter des Euripides bewahrt hat und das ohne Zweifel auf seine späteren Jahre zurückgeht, ist kein liebenswürdiges. Schon sein Äußeres soll wenig anziehend gewesen sein: Sommersprossen entstellten das von einem starken Vollbart umrahmte Gesicht. Ein melancholisch nachdenklicher Zug fiel in seinem Antlitz auf; ja er hatte etwas Finsteres an sich, war wenig umgänglich und man sah ihn nicht lachen, selbst beim Wein nicht. Ausserdem wird besonders sein [angeblicher] Frauenhass betont und er wird geradezu zum Typus des Misogynen. An dieser Schilderung des Dichters mag so viel richtig sein, dass seine zum Pessimismus hinneigende Weltanschauung auch in seinem Äußeren zur Geltung kam. Und in der Tat, wenn wir die zahlreichen erhaltenen Büsten des Euripides mit der Lateranischen Sophoklesstatue vergleichen, so springt der Unterschied in die Augen: An Sophokles ist vor allem charakteristisch die heitere Ruhe und die Harmonie der ganzen Persönlichkeit: Das schöne Haupt leicht in den Nacken geworfen, die linke Hand in die Seite gestemmt und das linke Bein ein wenig vorgesetzt, steht er da wie ein Mann, der von erhabenem Standpunkt über die Welt hinschaut; die Wogen des Lebens schlagen nicht zu ihm empor; er fühlt sich sicher; und frei, ruhig, heiter, selbstbewusst, wie er ist, kann nichts den Frieden seiner edlen Psyche stören. Selbst in der Sorgfalt, die auf Kleidung, Bart und Haar verwandt ist, scheint sich der Sinn für harmonische Schönheit auszudrücken. Dem gegenüber haben die Büsten des Euripides etwas Gedrücktes, Sorgenvolles; das ein wenig gesenkte Haupt und die gefurchte Stirn, der

ernste, nachdenkliche, fast ans Düstere streifende Zug in diesem Antlitz scheint zu sprechen:

*Wer erfreute sich des Lebens,
Der in seine Tiefen blickt?*

Bart und Haupthaar erscheinen wenig gepflegt und man glaubt /22/ eher einen kynischen oder stoischen Philosophen als einen Dichter vor sich zu haben. Die hohe Stirne zeigt den Denker und ein gewisser herber Zug um den Mund weist darauf hin, dass der Geist, der in diesem Körper wohnt, die Folgerungen aus dem, was er für wahr erkannt, unerbittlich zu ziehen pflegt. So bestätigen denn die Werke der bildenden Kunst in der Hauptsache die literarischen Notizen der Alten über den Charakter des Euripides; doch wird man sagen dürfen, dass die letzteren etwas einseitig und übertreibend gehalten sind, was sich daraus erklärt, dass sie uns den durch seiner Vaterstadt und wohl auch durch eigenes Unglück verbitterten Greis schildern, wie er in den letzten zehn Jahren seines Lebens gewesen sein mochte: ist es doch schon ein gewisser Widerspruch, wenn einer solchen Schilderung beigesetzt wird: „was er aber schrieb, war honigsüß und bezaubernd“.⁷¹ Wenn wir uns daher den Euripides im kräftigen Mannesalter vorstellen, so dürfen wir uns die dunkelsten Schatten aus seinem Bild wegdenken. Dass wir dazu ein Recht haben, beweisen seine Dichtungen, aus denen wir bei seiner subjektiven Art auch sein Charakterbild nach mancher Seite ergänzen können und müssen. Voranzuschicken ist hier freilich, dass er sich seiner Eigenart, der besonderen Weltauffassung, die ihn von der Menge trennte, sehr wohl bewusst war, und wenn ein Lessing im Bewusstsein seines Wertes es stolz aussprach:

*Was braucht die Nachwelt, wen sie tritt, zu wissen,
Weiss ich nur, wer ich bin,*

so bekennt auch Euripides nicht minder selbstbewusst von sich durch den Mund seiner >Medea< (579):

In vielem bin ich anderen Sinnes als sonst die Welt.

„Ich gehöre mir selbst,“ sagt er ein andermal (Fr. 1005) und sich selbst treu zu bleiben im Glück und Unglück wie das Gold im Feuer, ist sein Grundsatz (Fr. 963).

In solchen Worten hat der Dichter seine ganze aristokratische Selbständigkeit zum Ausdruck gebracht, sein „odi profanum vulgus et arceo“, das er auch durchführte, wenn die Menge der sogenannten Gebildeten einer Moderichtung wie der sophistischen Rhetorik mit all ihren Auswüchsen zujauchzte, einer Richtung, der er selbst nicht fern

⁷¹ Fußn. Nestle: S. A. 58. Vgl. Eur. >Hik.< 180 ff.

stand, sofern sie nur auf das richtige Maß zurückgeführt wurde. Denn trotz seiner Verteidigung und Lobpreisung der Demokratie, die wir wenigstens in der mittleren Periode seines Lebens bei ihm finden, ist er ein Aristokrat, freilich nicht in /23/ Hinsicht der äußeren Abkunft, sondern ein Aristokrat des Geistes.

Seine Verschiedenheit von den athenischen Durchschnittsbürgern auch der besseren Kreise zeigte sich in doppelter Hinsicht, in theoretischer und praktischer. In theoretischer Beziehung stand er einmal hoch über dem traditionellen religiösen Glauben, dem z. B. ein Mann wie Nikias huldigte, um schließlich dadurch sein Vaterland geradezu ins Verderben zu stürzen; er war aber auch nicht der Modesophist, zu dem ihn Aristophanes machen möchte; sondern er hat in ernstester Weise den überlieferten Glauben, zu dem ihn manchmal eine stille Sehnsucht zog, geprüft, aber ihn zu seinem Schmerz unannehmbar gefunden. Und nun galt es, in hartem Kampf das Wissen zu erringen, das den Glauben ersetzen sollte, und mit eben dieser neu erworbenen Wissenschaft setzte er sich in einen bewussten Gegensatz zur Masse seines Volkes. Diesen Gegensatz, der vom religiösen sich auf das politische und soziale Gebiet hinüberspielte, sollen eben die folgenden Blätter im einzelnen aufzeigen.

[...]

Mit sichtlicher Freude malt er im >Ion<, das zurückgezogene Leben des jungen Mannes im friedlichen bergumschlossenen delphischen Heiligtum aus. Wie ihn sein vermeintlicher Vater Xuthos mit nach Athen nehmen will, setzt er ihm in langer Rede die Gründe dagegen auseinander (585 ff.) und preist das Leben in seinem stillen Tal (V. 633 ff.):

*Mein Vater, hör' was Gutes hier zuteil mir ward:
Fürs erste Muse, des Menschen liebstes Gut,
Und wenig Unruh. Nie auch trieb ein böser Mensch
Vom Weg mich ab; denn das ist zu ertragen kaum:
Selber weichen und den Schlechtem lassen freie Bahn.*

Man sieht : Es ist der Dichter selbst, der hier redet. Er empfindet es bitter, sich hinter Geringeren zurückgesetzt zu sehen, und /24/ würde das Leben der Großstadt gerne mit einem stillen ländlichen Asyl vertauschen. Und so lässt er seinen Ion mit der an dessen Vater gerichteten Bitte schließen (V. 646 f.):

*So lass mich hier denn leben! Gleich ist der Genuss
Der Freud' am großen wie am stillbescheidnen Glück.*

Hiermit stimmt ganz überein, was der Dichter in der >Antiope< (Fr. 193) den Amphion sagen lässt:

*Ein Thor, den vieles umtreibt und es doch lassen könnt',
Der ohne Umtrieb leben könnt' ganz angenehm.*

Freilich zog sich Euripides durch dieses sein untätiges Leben auch Vorwürfe zu, die ihn augenscheinlich empfindlich berührten: Denn in der >Medea< spricht er mit Bitterkeit von dem Vorwurf der Faulheit und der Nichtsnutzigkeit, welcher die Männer trifft, die die Weisheit zum Inhalt und Ziel ihres Lebens machen (V. 295 ff.). Und sein unversöhnlicher Gegner Aristophanes schleudert ihm noch ins Grab einen Tadel wegen seiner [angeblichen] müßiggängerischen Tätigkeit nach.⁷² Ganz ungrüchisch, oder doch im vollen Widerspruch mit dem Ideal [der Illusion] der guten alten Zeit stehend, ist auch des Dichters grundsätzliche und entschiedene Abneigung gegen die Gymnastik, die freilich damals offenbar schon in sportsmäßigen, ja professionellen Betrieb überzugehen drohte, was dem Euripides in der Psyche zuwider war.⁷³

Euripides ist eben auch hierin der Vertreter einer neuen Zeit: Das wesentlich die körperliche Ausbildung hochhaltende ritterliche Ideal der Dorer stirbt ab; die ionische Aufklärung und die athenische Demokratie haben die Herrschaft des Geistes zum Sieg geführt und damit ein neues Bildungsideal aufgestellt.⁷⁴

Indessen würden wir uns ein völlig falsches Bild von Euripides machen, wenn wir ihn uns wie einen weltflüchtigen Mönch dächten. Die Kunst und die Wissenschaft, denen er diente, machten ihn, wie er selbst bezeugt, wahrhaft glücklich; und dass er auch dem Wein und Saitenspiel nicht abhold war, sagt uns eine Strophe aus einem herrlichen Chorlied im >Herakles<, 674 ff.:

*Allzeit will ich zu holder Vereinigung die
Chariten⁷⁵ laden und Musen:
Ohne die Kunst kein Leben,
Immer bekränze mein Haupt der Epheu.
Grau ist der Sänger: doch tönt sein Lied,
Tönt der Erinnerung der Mutter der Musen,*

72 Fußn. Nestle: Aristophanes >Die Frösche<, V. 1498.

73 Fußn. Hrsg.: Viele sportliche Wettkämpfe, wie der Allkampf (gr. pankration) waren in ihrer Brutalität kaum zu überbieten. Um den Gegner zu besiegen ging man soweit, ihm die Augen auszudrücken. Viele Athleten kehrten als Krüppel von den Agonen nach Hause zurück. Dies schürte den Hass unter den griechischen Staaten und führte wohl auch zu vielen Kriegen innerhalb von Griechenland.

74 Fußn. Nestle: Autolykos Fr. 282: Kap. V. 2 A. 144.

75 Fußn. Hrsg.: Die Chariten sind in der griechischen Mythologie die Göttinnen der Anmut und entsprechen in der römischen den drei Grazien.

*Tönt den Siegen des Herakles.
/25/ Bei dem Wein, des Gottes Gabe,
Bei dem Klang der vollen Laute,
Bei dem Schall der fremden Flöte
Stellt sich noch immer
Ein meine Meisterin Muse.*

Und der dies sang, war schon ein Sechziger, wahrhaftig beneidenswert um seinen Lebensmut und seine Lebensfreude. Schließlich ist auch der [angebliche] Frauenhass des Euripides im Altertum zumindest sehr übertrieben worden. Kein antiker Dichter hat so tief im weiblichen Herzen gelesen wie er und gerade seine Frauen und Jungfrauen sind seine gelungensten Gestalten, mag er nun, wie in der [Figur der] Medea, die gekränkte, von Rachesucht getriebene Frau in dämonischer Leidenschaft schildern, oder die selbstlose, für den Gemahl sich aufopfernde Gattin, wie in der Alkestis, oder die an unüberwindlicher Liebesehnsucht krankende Frau, wie in der Phaedra des >Hippolytos< oder die heroische Jungfrau wie in der >Iphigenie in Aulis<.⁷⁶ Wer das weibliche Geschlecht so zu schildern versteht wie Euripides, kann ihm unmöglich selber ganz ferne gestanden sein. Ja an einer Stelle im >Kyklop< klingt es wie Selbstironie des Dichters gegenüber seinen zahlreichen böartigen und boshaften Ausfällen gegen die Frauen, wenn er den Satyrchor sagen lässt (V. 186 f.):

*Wäre doch der Frau'n Geschlecht
Gar nie geschaffen worden, als allein für mich.*

Und dem Sophokles wird ein Wort in den Mund gelegt, laut dessen sich die Frauenfeindschaft des Euripides [nur] auf dessen Tragödien beschränkt, der Dichter dagegen im Leben sie keineswegs betätigt [praktiziert] hätte. Es wäre überhaupt falsch, in Euripides vorwiegend einen Verstandesmenschen zu sehen. Seinem scharfen und kritischen Verstand entspricht ein tief empfindendes Gemüt. Darum ging ihm trotz seines tiefen Einblicks in das Leid des Lebens auch der Humor nicht ab, der ja in seiner wahren Gestalt immer auf einem ernsten Grunde ruht. Allerdings hat Euripides nur 8 Satyrspiele verfasst; aber das einzige, das davon wie überhaupt von der ganzen Gattung uns erhalten ist, der >Kyklop<, zeigt, dass der Dichter meisterhaft zu persiflieren und zu karikieren verstand. Auch die Charakteristik der verschiedenen Redner in der Volksversammlung zu Argos (Or. 884 ff.) zeugt von seiner Fähigkeit zur Satire und man hat nicht ohne Grund die Figur des

⁷⁶ Fußn. Nestle: K. Steinhart, >Euripides' Charakteristik und Motivierung<, in Gosches >Archiv für Litteraturgeschichte<, I., 1870, S. 16 ff.

Demagogen an dieser Stelle mit aristophanischen Gestalten /26/ verglichen (H. Steiger, >Wie entstand der Orest des Euripides?< in: >Progr. Augsburg<, 1898, S. 16). [...] und wenn Euripides (>Mel. desm.< Fr. 492, s. A. 136) erklärt, dass er die Komiker hasse, so wurzelt dieser Hass nicht in einem Mangel an Humor, sondern z. T. wohl in persönlicher, durch die fortwährend gegen ihn gerichteten Angriffe hervorgerufener Feindschaft, z. T. aber auch darin, dass an Stelle des echten Humors nicht selten die Posse trat, welche ernsten Problemen nicht gerecht zu werden vermochte und sich lediglich damit begnügte, sie ins Lächerliche zu ziehen. Selbst Aristophanes ist von diesem Tadel nicht ganz freizusprechen. Euripides ist gewiss keine kalte, sondern eine leidenschaftliche Natur gewesen.

Denn Leidenschaften, erschütterte und erschütternde Gemütszustände zu schildern, darin gerade liegt seine Stärke. Der intellektualistische Trieb in ihm macht nur die eine Seite seines Wesens aus; die leidenschaftliche Empfindung hält ihm zumindest die Wage, ja diese ist in letzter Linie auch die Quelle seiner Kritik: Er kann es nicht ruhig mit ansehen, wie der Irrtum [der theistische Unglaube] fortbesteht, während die Sonne der Wahrheit doch immer höher am Himmel emporsteigt und die Menschen nur die Augen öffnen dürfen, um sie zu sehen und den Irrtum zu erkennen. Darum ist auch seine Bekämpfung der Überlieferung, seine Kritik der bestehenden Zustände, wo er diese für verkehrt hält, von so heftiger Leidenschaft getragen; und darum verkündigt er mit solcher Wärme seine neuen Erkenntnisse. Aus demselben Grund aber fehlt ihm die Ruhe, die dem echten Philosophen eigen sein muss: Er kann sich nicht dauernd auf einzelne Punkte konzentrieren; dazu ist sein Gefühl zu lebhaft, sein Geist zu beweglich. Kurz er ist nicht Systematiker [kein philosophischer Dozent], sondern [als Dramatiker] Eklektiker: er nimmt das Gute, wo er es findet, und es kümmert ihn nicht, wenn er auch da und dort einmal sich widerspricht; denn er war bis zu einem gewissen Grad ein Stimmungsmensch, der jeweils sich den Gefühlen überließ, die ihn mächtig überkamen, und die er dann im Lied [im Drama] ausströmte. So hat er denn ab und zu vorübergehende Anwandlungen - wenn ich so sagen darf - von Altgläubigkeit⁷⁷ ebenso wie es ihm mitunter bei seiner Wissenschaft bange wird und er mit skeptischem Zweifel fragt, ob denn für die Menschen überhaupt eine Erkenntnis der Welt möglich sei. Aber das sind /27/ immer, wie gesagt, nur Stimmungen, über welche sein

⁷⁷ Fußn. Nestle: „Velleitäten der Altgläubigkeit“, Rohde, >Psyche<, S. 545 A. 4 Schluss.

Rationalismus stets wieder die Oberhand bekommt. Und wie jeder ernste Denker und Forscher empfindet er trotz des Gefühls menschlicher Unzulänglichkeit für die Lösung der höchsten und letzten Probleme der Welt und des Lebens dennoch auch den beseligenden und moralisch erhebenden Genuss, den redliche wissenschaftliche Forschung jedem, der sich ihr weihet, gewährt. Niemand hat dieser Befriedigung, die aus der wissenschaftlichen Tätigkeit entspringt, schönere Worte geliehen als eben Euripides in jenen Versen, bei deren Abfassung (nach Yalckenaers Vermutung, >Diatr.< S. 25), ihm das Bild des Anaxagoras vorschwebte (Fr. 910):

*Glücklich der Mensch, der Kunde der Wissenschaft
Durfte erlernen.
Niemand wird nach der Mitbürger Unheil
Noch nach verwerflicher Tat er trachten;
Sondern er schaut der ewigen Natur nie
Alternde Ordnung: wie sie geworden,
Woher und wozu.
Solch einen Mensch wird nie ein Gedanke
An Werke des Unrechts beschleichen.*

So bleibt denn Euripides trotz aller Spekulation ein Dichter, und zwar ein tragischer Dichter; und ehe wir seine philosophische Weltanschauung im einzelnen betrachten, müssen wir - von ihm selbst und von seinen Gegnern - noch erfahren, welches seine Auffassung der Poesie war, welche Vorstellung er von der Aufgabe und vom Beruf des Dichters hatte und wie er seine Grundsätze hierüber in seinen eigenen Werken verwirklichte.

Das ganze Altertum und auch Euripides hatte von der Aufgabe der Poesie eine wesentlich andere, nüchternere Vorstellung als wir Modernen: Die griechischen Dichter wollen ihre Leser, Zuhörer oder Zuschauer belehren und bessern, und so lässt denn auch Aristophanes in den >Fröschen< (1008 ff.) auf die Frage des Aeschylus: „Warum muss man den Dichter bewundern?“ den Euripides antworten: „Um der Bildung und Belehrung willen, weil wir die Menschen in den Städten besser machen“. Das ist nicht etwa aristophanische Verdrehung [der Tatsachen], sondern das war auch die ganz ernsthafte Meinung des Euripides, wenn diesem auch Aeschylus des weiteren vorhält, dass er mit seinen Dramen so ziemlich das Gegenteil von diesem Zweck erreiche. Denn allerdings strebte Euripides diesem gleichen Ziel auf einem ganz an/28/deren Wege zu, als derjenige war, den Aeschylus und Sophokles beschritten hatten.

Diese glaubten, in ihren Dramen die Welt und die Menschen und auch die Götter idealisieren zu müssen, und vermieden es möglichst, in ihren Stücken auch die Nachtseiten des Lebens zu berühren; und wo es der tragische Stoff mit sich brachte, dass sie es doch tun mussten, da geschah es so, dass der Gang der Ereignisse sich in Harmonie auflöste: Wie z. B. die erhabene Orestie des Aeschylos ausklingt in einen Preis der Gottheit, die den unschuldigen Frevler zu Gnaden annimmt, so dass die furchtbaren Rachegöttinnen sich in die verzeihenden Eumeniden verwandeln. So muss auch das Übel zu einem Triumph der Gottheit dienen. Ganz anders Euripides: Er benutzt die Tragödie, um darin das Leid der armen Sterblichen in seinem ganzen Umfang zur Darstellung zu bringen und dabei die Frage aufzuwerfen: Was sind das für Götter, die solches zulassen oder gar veranlassen? Ja noch mehr: Kann man angesichts allen Elends und aller Ungerechtigkeit überhaupt noch an eine göttliche Weltregierung, an eine Gottheit glauben?

Ausserordentlich charakteristisch ist eine uns von einem spätlateinischen Schriftsteller überlieferte Anekdote, die jedenfalls den Vorzug innerer Wahrheit besitzt, selbst wenn, was sie berichtet, sich nicht in Wirklichkeit ereignet haben sollte. Traurigkeit, sagt dieser, macht das Wesen der Tragödie aus; als daher der König Archelaos den Euripides bat, er möge eine Tragödie über ihn schreiben, lehnte er es ab mit dem Wunsch, es möge dem Archelaos nie etwas Übles zustoßen, womit er zeigte, dass die Tragödie nichts anderes sei als eine Zusammenfassung von Unheil. Die schon oben besprochene Art, wie Euripides sich in diesem Falle zu helfen wusste, sowie der Umstand, dass einige seiner Stücke einen glücklichen Ausgang haben, ändert an dieser Grundauffassung der Tragödie nichts, und man hat, freilich mit einiger Übertreibung, gesagt, Euripides sei „der Prophet des Weltschmerzes“ geworden. Aber er will durch die unverhüllte Darstellung des Übels in der Welt und des Bösen bei den Menschen nicht weniger seine Zuschauer belehren als durch die Vertreter erhabener Tugenden, die er ihnen auch des öftern vor Augen stellt. Freilich hat Euripides der Bühne und den tragischen Personen den heroischen Nimbus genommen, der sie bei Aeschylos und Sophokles noch umstrahlt. Er schildert das Leben und die Menschen, um modern zu reden, „realistisch“, ja mitunter „naturalistisch“. Er /29/ scheut sich nicht, auch das Widerwärtige und Hässliche, das Grässliche und Krankhafte auf die Bühne zu bringen: Er ist der erste Dichter, der uns auch „pathologische“ Zustände im eigentlichen Sinne vorführt. Man mag das loben oder tadeln, jedenfalls ist es eine neue Kunstrichtung, die wir

etwas später auch auf dem Gebiet der bildenden Künste Platz greifen sehen.

[...]

Der Gesichtspunkt, nach welchem die Stücke des Euripides hier beurteilt werden, ist vorwiegend ein moralischer: „Der Dichter“, sagt Aeschylos (1054 ff.) „muss das Böse verbergen und nicht auf die Bühne bringen und aufführen. Denn für die Kinder ist es der Lehrer, der ihnen Weisungen gibt, für die Erwachsenen die Dichter. Deshalb müssen wir durchaus Gutes reden.“ Auch den Einwand des Euripides, dass er die unmoralischen Motive nicht erfunden, sondern schon in den Mythen vorgefunden habe, lässt Aeschylos nicht gelten. Welch edle Heldengestalten, meint er (1013 ff.), habe Euripides von ihm übernommen und selber dann Schurken daraus gemacht! Frevelhafte und unnatürliche Ehen (850) und unzüchtige Frauen (1043) kommen in seinen Stücken vor, Kupplerinnen, Blutschänder und Frauen, die als unrein die Heiligkeit der Tempel nicht ehren (1079 ff.).

Es ist bezeichnend, dass sich hieran ganz unmittelbar der Vorwurf anreicht, Euripides habe auch Personen eingeführt, welche sagten, „das Leben sei kein Leben“ (1082). Hiermit soll die Einführung wissenschaftlicher, philosophischer Gedanken in die Tragödie getroffen werden, deren sich Euripides vorher als eines Fortschritts gerühmt hatte (971 ff.), und diese wird somit ohne weiteres unter die unmoralischen Elemente in der Kunst des Euripides mit eingerechnet. Es ist dies die heillose Art aller konservativen Apologeten, den Zweifel an der alleinseligmachenden Wahrheit des herrschenden [theistischen] Glaubens und den Anspruch, eigene Gedanken geltend machen zu dürfen, an sich schon als einen moralischen Fehler zu brandmarken. Und so wird denn auch am Schluss des Stückes Aeschylos als der Mann der „guten Gesinnung“ (1502) zugleich mit Sophokles (1516) dem „Schurken, Lügner und Intriganten“ (1520 f.) Euripides ent/30/gegengestellt. Man darf ja freilich diese hyperbolischen Kraftausdrücke der Komödie nicht zu wörtlich nehmen; aber ein tiefer Ernst liegt ihnen doch zu Grunde, zumal wenn man bedenkt, dass sie einem Toten gelten, der sich nicht mehr verteidigen kann.

Und was ist nun das Verbrechen des Euripides? Seine Hauptsünde besteht darin, dass er statt der Götter die Vernunft (893) auf den Thron gehoben hat. Dies ist das Grundübel [der Theisten], die Quelle aller seiner Laster.⁷⁸ In der ganzen Kritik des Aristophanes macht sich der instinktive Hass Luft, den zu allen Zeiten der Dogmatismus [der

⁷⁸ Fußn. Hrsg.: Siehe den Essay von Jochen Schmidt, Quellenangabe oben.

Theismus] gegenüber dem freien Denken und Forschen empfunden und bekundet hat. Die böse Gelehrsamkeit, welche es wagt, an dem eisernen Bestand der überlieferten Begriffe des Spießbürgers zu rütteln, wird als unnützer Bücherkram (943; 1114; 1409) ins Lächerliche gezogen oder als törichte Grübelei (931 f.; nach >Hipp.< 374 f.) und als „faulenzersische Tätigkeit sonderbarer Käuze“ (1498 f.) der allgemeinen Verachtung preisgegeben. Es werden nun einzelne Punkte aus der Weltanschauung des Euripides herausgegriffen und verspottet: So seine Theorie vom **Aether**⁷⁹ (100; 311; 892; >Thesmoph.< 13 ff. 272) und sein angeblicher extremer Subjektivismus [richtiger: Individualismus], der zu den scheinbar unsinnigsten (1477 nach Polyidos fr. 638 und Phrixos fr. 833) und unmoralischsten (1475 nach Äolus fr. 19; 101; 1471; >Thesmoph.< 275 f. nach >Hipp.< 612) Konsequenzen führen soll, der der Suada (1391) und ihren Vertretern, den Maulhelden (>Thesmoph.< 177 f.), zur Herrschaft verhilft, endlich seine Abneigung gegen die Athletik (1070 ff. 1088), durch deren Vernachlässigung es noch so weit kommen wird, dass niemand mehr auch nur eine Fackel bei den Prozessionen wird tragen können, wie denn Euripides mit seinem Atheismus auch den [angeblichen] Ruin der vom Kultus der Götter sich ernährenden Kranzverkäuferinnen auf dem Gewissen hat (>Thesmoph.< 448 ff.). Tiefer als mit diesen oberflächlichen Scherzen über die [atheistische] Philosophie des Euripides greift Aristophanes mit der ästhetischen Kritik der Euripideischen Dramen.

Der Grundunterschied zwischen der alten Äschyleischen und der neuen Euripideischen Tragödie besteht nach ihm darin, dass jener [Aeschylus] Halbgötter (1060), dieser [Euripides] Menschen, und zwar Alltagsmenschen, auf die Bühne brachte. Demgemäß zeigten bei Aeschylus Gedanken, Worte, Versmaß und Kostüm einen grandiosen Stil, wie er ganz mit Recht von sich sagt (1058 ff.), während Euripides seinen Stolz darin setzt, die Tragödie von diesem /31/ Bombast (940 ff.) befreit und dafür „Menschliches, Allzumenschliches“ in dieselbe eingeführt zu haben (959 ff.). Er lässt seine Personen, Herren, Frauen, Mädchen und Sklaven, „menschlich reden“ (1058) und rühmt sich dieser seiner „Demokratisierung“ der Tragödie (952), deren aufrichtige Absicht von Aeschylus mit Unrecht bezweifelt wird. Diese Herunterziehung der Tragödie ins Menschliche trat auch in der Kostümierung der Helden hervor, bei der Euripides selbst die Hässlichkeit nicht scheute, wenn er

79 Fußn. Hrsg.: Es war nicht die Theorie des Euripides, sondern des Anaxagoras. Und dieser hatte sie von Heraklit und dieser wiederum von der indischen Samkhya-Philosophie.

nur Rührung dadurch zu bewirken glaubte. [...]

/32/ Aber nur von jenem Standpunkt aus, der zwischen Tragödie und Komödie eine scharfe Grenzlinie zieht, kann die aristophanische Kritik begriffen und gerechtfertigt werden. Denn wie dürfte sonst Aristophanes, dessen eigene Stücke von Obszönitäten wimmeln, dem Euripides die Unmoral gewisser Motive in dessen Dramen vorwerfen? Wie dürfte er [Aristophanes], der den Frauen tatsächlich viel ärger mitspielt als jemals Euripides, den Tragiker [Euripides] wegen seiner Ausfälle gegen das weibliche Geschlecht verhöhnen? Ja wie dürfte er ihn auch nur wegen seiner Behandlung der Götter tadeln, er, der einen Dionysos und Herakles wahrhaftig in nichts weniger als göttlicher Majestät auftreten lässt? Indessen die derben Witze des Komikers [Aristophanes] waren eben populär, und er gibt ohne Zweifel der öffentlichen Meinung über Euripides Ausdruck. Dies wird uns durch einige Anekdoten bestätigt, nach denen gewisse Stellen bei der Aufführung Euripideischer Dramen auf lauten Widerspruch stießen. Als die uns in Fr. 324 erhaltenen Verse der Danae zum Vortrag kamen, in denen ausgesprochen ist, dass weder Vater- noch Mutter- noch Kindesliebe so köstlich sei als das Gold, brach das Publikum in einen Sturm der Entrüstung aus und wollte den Schauspieler von der Bühne treiben, bis Euripides vortrat und bat, man möchte doch abwarten, welches Ende dieser Anbeter des Reichtums nehmen werde. Ähnliche Empfindungen scheint der Ixion hervorgerufen zu haben, dessen Tadlern gegenüber sich der Dichter auch mit der schließlichen Bestrafung seines Helden rechtfertigte. Ferner erregte der erste Vers der weisen Melanippe (Fr. 480): *„Zeus, was er auch sei, denn ich kenn' ihn nur dem Namen nach“*, /33/ solchen Anstoß, dass der Dichter ihn zurücknehmen und durch die Worte ersetzen musste (Fr. 481):

*„Zeus, wie es von der Wahrheit uns verkündigt wird,
Erzeugte Helena ...“*

Eine Erzählung, deren Wahrheit allerdings nicht sicher steht und die möglicherweise aus späterer Kombination zweier Stellen hervorgegangen ist. Am meisten aber hat man dem Dichter den Vers 612 des Hippolytos übelgenommen, in dem man eine Verletzung der Heiligkeit des Eides erblickte und der, wenigstens wenn man ihn ausserhalb des Zusammenhangs als Sentenz für sich nimmt, in der Tat eine höchst bedenkliche „*reservatio mentalis*“ enthält:

„Die Zunge schwur es, nichts vom Eide weiß das Herz.“

Man hat auf Grund dieser Worte dem Dichter sogar vor Gericht den Vorwurf der Gottlosigkeit (gr. *asebeia*) ins Gesicht geschleudert.

Sind dies einzelne Verse, die Missfallen erregten, so tadelte man weiter die Unmoral ganzer Stücke oder doch der Hauptpersonen darin. Es ist nun zwar durchaus ungerecht, wenn die Phädra, wenigstens in der uns erhaltenen Bearbeitung des >Hippolytos< unter die Huren [gr. pornai] gerechnet wird (<Frösche<, 1043), und gewiss ist es auch komische Übertreibung, wenn Aristophanes den Euripides zum reinsten Peisithanatos [Selbstmordprediger] gegenüber der Frauenwelt macht (>Frösche<, 1050 f.); aber Tatsache ist es, dass Euripides sich nicht scheute, zuweilen auch wirklich unmoralische Dinge auf die Bühne zu bringen: So war der >Chrysis< ein päderastisches Drama; das Drama >Die Kreter< hatten die Liebe der Pasipha zu dem Stier zum Gegenstand; in >Die Kreterinnen< ließ sich Aerope von einem Sklaven verführen und wurde trotzdem die Gattin des Pleisthenes; im Äolus kam ein Inzest vor; >Stheneboia< war eine Ehebruchstragödie, in der Bellerophon dieselbe Rolle spielte wie in der alttestamentlichen Erzählung Joseph gegenüber der Frau des Potiphar. Wenn jedoch in den >Thesmophoriazusen< (546 ff.) dem Euripides vorgehalten wird, dass er nur schlechte Frauen, Melanippen und Phädren, aber keine tugendhafte wie Penelope gezeichnet habe, worauf Mnesilochos die boshafte Bemerkung macht, unter dem heutigen Frauengeschlecht gebe es eben keine einzige Penelope, sondern sie gleichen alle miteinander der Phädra, so ist dagegen zu sagen, dass Aristophanes hier, der Situation und Tendenz seines Stückes entsprechend, alle edlen /34/ Frauengestalten des Euripides, wie Alkestis, Iphigenie, Praxithea, Makaria, Laodamia, Euadne, absichtlich ignoriert.⁸⁰ Und ganz gewiss würde man dem Euripides Unrecht tun mit der Annahme, dass er aus Freude an der Unmoral solche Stoffe, wie die von Aristophanes gerügten [richtiger: lächerlich gemachten Dramen des Euripides, denn er war ein konservativer Satirenschreiber), behandelt habe. Leider sind die betreffenden Stücke sämtlich verloren, denn den zweiten >Hippolytos< kann man nicht dazu rechnen; und so können wir uns keine deutliche Vorstellung mehr machen, wie der Dichter solche Motive durchgeführt hat. Und doch kommt eben auf dieses Wie alles an. Dass er [Euripides]

80 Fußn. Nestle: Die >Thesmophoriazusen< sind 411 v.u. Zr. aufgeführt (siehe K. O. Müller, >Griech. Lit. Gesch.<, ed. Heitz II., S. 49 A.1), somit mussten die Alkestis (483), [das Drama] >Erechtheus, (um 421 v.u.Zr.) die >Herakliden< (429-427 v.u.Zr.), die >Hiketiden< (um 421 v.u.Zr.) jedenfalls dem Aristophanes bekannt gewesen sein. Die Aufführung des >Protesilaos<, in dem Laodamia verkam (Hygin. Fab. 108 und 104) ist unbekannt; unsicher auch diejenige der >Iphigenie auf Tauris< (frühestens 412 v.u.Zr.: Wecklein, >Einleitung zu seiner Ausgabe S. 18); die >Iphigenie in Aulis< ist später: 406 v.u.Zr.

überhaupt an diese Stoffe herantrat, hängt mit seiner Vermenschlichung der Tragödie zusammen: Es wird ihm eben alles im Menschenleben, auch das Böse und Krankhafte, zum Problem, und zwar gleichermaßen zum philosophischen wie zum poetischen: Er steht in dieser Hinsicht dem Aeschylos und Sophokles ähnlich gegenüber wie in der Neuzeit Ibsen einem Goethe und Schiller.

Geradezu ein gegen den Wunderglauben gerichtetes Tendenzdrama muss >Die weise Melanippe< gewesen sein. Dionysius von Halikarnassos gibt deren Inhalt kurz folgendermaßen an (Rhet. IX 11): „*Das Drama des Euripides, >Die weise Melanippe<, führt diesen Titel deshalb, weil sie philosophiert, und deshalb stammt sie von einer Mutter, die ebenfalls philosophiert, so dass ihre Philosophie nicht als unwahrscheinlich erscheine (vgl. Fr. 484). Das Stück zeigt eine Doppelgestalt: Einmal redet darin der Dichter und dann die dramatische Person, die Melanippe. Melanippe wurde schwanger von Poseidon und gebar zwei Kinder, die sie auf den Viehweiden ihres Vaters aussetzte. Der Vater meint nun, sie stammen von einem Rind, und will sie als Wunder verbrennen. Melanippe kommt ihnen zu Hilfe und versucht zu beweisen, dass es keine Wunder gibt. So ist das ganze Drama angelegt.*“ Offenbar ist hier dem Euripides die Verbindung seiner philosophischen Tendenz [der Aufklärung] mit dem mythischen Stoff besonders gut geglückt: Aus Mutterliebe wird Melanippe zur Philosophin.

Ausser der >Melanippe< muss insbesondere der >Bellerophon< ein philosophisches Tendenzstück gewesen sein. Aber trotz der zahlreichen erhaltenen Bruchstücke lässt sich hier das Leitmotiv nicht mehr erkennen (vgl. Gomperz, >Griech. Dicht.< I., S. 329; Bergk, >Griech. Lit. Gesch.< III., S. 473). Man kann solche Stücke einigermaßen mit Lessings [Aufklärungsstück] >Nathan der Weise< vergleichen.

Für uns aber ist es das wichtigste, dass Euripides die Tra/35/gödie zur Trägerin seiner eigenen Subjektivität gemacht hat, und zwar in einem Maße, dass es nicht selten zum Schaden der harmonischen Schönheit der Dichtung ausschlug. Wenn Aeschylos gelegentlich seine Zuhörer durch geographische Exkurse zu ergötzen suchte, wie z. B. durch die Beschreibung der Wanderung der Io durch die Welt im >Prometheus< (700 ff., 786 ff.), so lag es im Geschmack des Euripides ebenso wie in dem seiner Zeitgenossen in Redewettkämpfen (>Med.< 546. >Hik.< 428. Or. 491) die Kunst der Dialektik glänzen zu lassen und glänzen zu sehen. Dahin gehört die Auseinandersetzung zwischen

Theseus und dem Thebanischen Herold über die Vorteile und Nachteile der Monarchie und Demokratie (>Hik.< 403 ff.) und die für Euripides besonders charakteristische Erörterung über den Wert eines nur wissenschaftlicher [rationalistischer] und künstlerischer Tätigkeit gewidmeten beschaulichen Lebens im Vergleich mit praktischer, insbesondere politischer und kriegerischer Tätigkeit, welche Euripides in seiner uns leider nur in Bruchstücken erhaltenen >Antiope< dem Amphion und Zethos in den Mund legte. Doch lässt sich der Gedankengang gerade dieses Gesprächs, das offenbar den Glanzpunkt des Dramas bildete und auf das auch Platon einmal zu reden kommt, annähernd wiederherstellen. Es feierte, wie das ganze Drama, den Triumph des Geistes [der Vernunft] über die physische Kraft. Ausgehend von dem Satz des Protagoras, dass jeder Gegenstand zwei Betrachtungsweisen entgegengesetzter Art zulasse, macht sich Euripides hier viele der Einwendungen selbst, mit denen Leute wie Aristophanes ihn verspotten zu müssen glaubten. Zethus belehrt den Amphion, dass jeder bedeutende Mann den größten Teil seiner Zeit auf diejenige Tätigkeit verwenden werde, worin er sich am tüchtigsten wisse (Fr. 183), und wirft ihm vor, dass seine Muse ungeschickt, unnützlich, träge (vgl. >Die Frösche<, 1498; >Medea< 296 ff.), weinliebend sei und sich nicht um den Gelderwerb kümmere (Fr. 184), dass er selber entgegen seiner edlen Naturanlage in weibisches Wesen ver falle und sich nicht mit dem Kriegshandwerk und männlichen Entschlüssen abgebe (>Antiope< Fr. 185 u. 186; vgl. >Die Frösche<, 1088). Schließlich gibt er ihm den Rat, der Dichtkunst abzusagen und sich der Muse [im Sinne von: der Kunst] des Kriegs zu weihen, zu graben, zu pflügen und Herden zu weiden und dagegen die spitzfindige Dialektik (>Die Frösche<, 1069 u. /36/ 1108 ff.) aufzugeben; denn das seien brotlose Künste, die keinen Reichtum ins Haus bringen (>Antiope< Fr. 188). Amphion vertritt den entgegengesetzten Standpunkt: Töricht sei es, sich unnötig Geschäfte zu machen, wenn man ohne Geschäfte leben könne (Fr. 193). Ein derartig ruhiger Bürger sei seinen Freunden ein zuverlässiger Freund und auch dem Gemeinwesen am nützlichsten; denn er lasse sich auf keinerlei Risiko ein (>Antiope< Fr. 194; vgl. Fr. 910). Alle äußeren Güter seien doch vergänglich: Denn die Erde nimmt wieder, was sie gibt (>Antiope< Fr. 195); Glück und Unglück wechselt in dem armen Menschenleben; das beste ist, in bescheidenen Verhältnissen sich ein möglichst kummerloses Leben zu schaffen (>Antiope< Fr. 196). Ganz wird das freilich nicht [immer] gelingen: Denn „des Lebens ungemischte Freude wird keinem Irdischen zuteil“ (>Antiope< Fr. 197). Reichtum allein

macht nicht glücklich: Der Reiche, der nicht am Schönen teilnimmt, ist nur ein gutsituierter Hüter seines Geldes, aber nie wahrhaft glücklich (>Antiope< Fr. 198). Auch die körperliche Kraft darf man nicht überschätzen: Die Fähigkeit, richtig [vernünftig] zu denken, ist besser als ein starker Arm (>Antiope< Fr. 199). Denn mit dem Verstand verwaltet man den Staat wie das eigene Haus, und auch im Krieg ist er viel nütze: Ein einziger weiser Entschluss besiegt viele Hände. Unwissenheit aber ist das größte Übel der Menge (>Antiope< Fr. 200). Wer nur auf körperliches Wohlbefinden sieht, wird ein schlechter Bürger, sobald es ihm an Geld fehlt (Fr. 201). Dem Einwand schließlich, dass allzugroße Redefertigkeit auch für den Staat gefährlich werden könne, wenn sie der Unwahrheit zum Sieg ver helfe, und dass zuletzt die Dinge doch mächtiger seien als die Worte (Fr. 206), begegnet Amphion mit der Versicherung, dass er Weisheit singen und sagen wolle, ohne den Staat zu verwirren (Fr. 202). Es ist klar, welcher der beiden ungleichen Brüder die eigene Ansicht des Euripides ausspricht; aus den Einwänden aber, die er den Zethos machen lässt, sieht man auch, dass der Dichter nicht nur ein gelehriger Schüler der sophistischen Rhetoren und Dialektiker war, sondern auch, dass er die Grundsätze, die er festhält, nach allen Seiten wohl durchdacht hat.

Ein ganz kleines Beispiel eines solchen rhetorischen Agons bildet die Wechselrede zwischen Lykos und Amphitryon im >Herakles< (160 ff.), worin unter anderem der eine den Kampf mit der Lanze, der andere den mit Pfeil und Bogen preist. Ebendasselbst rechtet Herakles mit Theseus über den Selbstmord /37/ (1255 ff). Sind dies rein theoretische, sozusagen philosophische Erörterungen, wie sie in den Hörsälen der Sophisten geübt wurden, so finden wir anderwärts Streitszenen, wie sie sich ähnlich vor den athenischen Gerichten abspielen mochten (vgl. Aristoph. >Friede< 533 f.): So führen in der >Hekabe< diese und Polymestor ihre Sache vor dem Richterstuhl des Agamemnon (1129 ff.); im >Orestes< dieser [Orest] und Tyndareus vor Menelaos (Or. 491 ff.); in den >Herakliden< suchen Kopreus und Iolaos Entscheidung ihrer [jeweiligen] Sache bei Theseus (134 ff.). In den >Troerinnen< wird Helena von Hekabe bei Menelaos verklagt und sucht sich hiergegen zu verteidigen (914 ff.). Die Rede der Helena hier ist zugleich ein treffliches Beispiel für die sophistische Kunst, „der schwächeren Sache zum Sieg zu verhelfen“ (Aristoteles, >Rhetorik.< II, 24), die auch der Sophist Gorgias in seinem Lob der Helena auf diese angewandt hatte.

Zuweilen macht Euripides den Zuhörer selbst auf die Kunst seiner Rede durch andeutende Bemerkungen aufmerksam: „Du hast einen

scharfen Verstand“, sagt Iason zu Medea (529 f.), „aber du willst nichts von der Rede hören“, und deutet damit an, er erwarte, dass sie seinen Raisonsments [Ausführungen] folgen könne. Hippolytos wirft seinem Vater „unzeitiges Klügeln“ vor (923), Hekabe beschließt ihre Reflexionen über den Tod der Polyxena mit dem Selbsteinwurf, dass das alles in den Wind gesprochen sei (603); und in Fr. 924 lesen wir den kurzen Monolog: „Lass die spitzfindigen Geschichten, mein Herz! Was grübelst du unnötig? Es sei denn, um dich zu brüsten vor gleich gearteten [gesinnten] Menschen“.

Ferner sagt in der >Alkestis< (58) Apollon zum Tod:

„Wie sagst du? Unbemerkt wurdest du ein Weiser?“

Manchmal entschuldigt sich der Dichter, wenn er seine Personen Gedanken aussprechen lässt, die ihrer Rolle nicht entsprechen. So sagt der aus Frauen bestehende Chor in der >Medea< (1081 ff.):

*In die Tiefen der Weisheit hab' ich mich oft
Schon sinnend vertieft und kecker gekämpft,
Zu durchforschen die Wahrheit, als es geziemt
Dem Geschlecht der Frauen, denn Sinn und Geist
Wurde uns auch verliehen, und die Muse besucht und
Lehrt Weisheit uns — nicht jegliche zwar;
Denn wenige der Art fändest du wohl
In der Menge heraus:
Wir lieben die Künste der Musen.*

/38/ Die weise Melanippe erklärt (Fr. 484), dass sie ihr Wissen über die Weltentstehung nicht von sich selbst, sondern von ihrer Mutter überkommen habe, und Menelaos leitet in der >Helena< (513 f.) sein Wort von der unüberwindlichen Macht der Notwendigkeit mit der Bemerkung ein, dass dies nicht seine eigene Weisheit, sondern „ein Spruch der Weisen“ sei. Schließlich erwähnt Pollux (>Onom.< IV, 111) einen Frauenchor aus der >Danae<, der, seines Geschlechtes vergessend, ganz im Namen des Dichters sprach“. Auch das dreimal vorkommende und wohl nur einmal echte Schlussgebet des Dichters an die Nike, ihn auch künftig mit Sieg zu krönen, legt dieser unbedenklich einem weiblichen Chor in den Mund, wie schon die Scholiasten bemerken (>Iphig. Taur., 1497 ff. = >Orest.< 1691 ff. = >Phön.< 1764 ff.). So kehrt denn Euripides vielfach absichtlich seine Subjektivität [im Sinne von: seine persönliche Überzeugung] heraus, und es hat daher eine gewisse Berechtigung, wenn Aristophanes ihn wegen seiner philosophischen Exkurse (in >Die Frösche<, 942) und antilogistischen Streitszenen (>Frösche<, 775) angreift. Denn es wird dadurch in der Tat zuweilen der

Zusammenhang gestört und der Gang der Handlung unterbrochen, überhaupt die Aufmerksamkeit des Zuschauers von dem Schauspiel ab- und auf den Dichter hingelenkt, der doch hinter seinem Stück zurücktreten sollte. Aber das wollte eben Euripides nicht; vielmehr lag es in seiner Absicht, seine Zuhörer zu belehren [aufzuklären], wozu er sich besonders auch seiner schon im Altertum anerkannten Meisterschaft in der Gnomologie [Sammlung von Weisheitssprüchen] bediente. Treffend sagt Dio Chrysostomus in seiner Vergleichung des äschyleischen, sophokleischen und euripideischen >Philoktet< (>Orat.< 52 § 11): „Die verstandesmäßige Art des Euripides und seine sich auf alle Punkte erstreckende Sorgfalt, nichts unwahrscheinlich und nichts unmotiviert erscheinen zu lassen, aber auch nicht bloß allein an den Gegenstand sich zu halten, sondern in der Rede alle Kraft zu entfalten, bildet mit ihrer politischen und rhetorischen Färbung den geraden Gegensatz zur Schlichtheit des Aeschylos und kann den Lesern großen Nutzen gewähren“.

Indessen nicht nur zur Darlegung seiner philosophischen und politischen Ansichten, sondern auch zur ästhetischen Kritik muss dem Euripides die Tragödie mitunter dienen: So haben wir in der >Elektra< (527 ff.) ganz unverkennbar eine Kritik der Erkennungsszene zwischen Elektra und Orestes in den >Choephoren< des Aeschylos (180 ff.): Die von Aeschylos verwendeten äußeren Erkennungs-/39/zeichen, eine Haarlocke, die Größe des Fusses, das Gewand des Orest, werden von Euripides Stück für Stück als unzureichend erwiesen, so dass an einer bewussten Beziehung auf das äschyleische Stück nicht gezweifelt werden kann. Damit ist es keineswegs ausgeschlossen, dass die >Elektra< als Ganzes in absichtlicher Opposition gegen das gleichnamige Stück des Sophokles gedichtet wurde, das übrigens im wesentlichen dieselben im Epos gegebenen religiösen Voraussetzungen hat, wie die >Choephoren<. Voraussetzungen, welche für die fortgeschrittene Gotteserkenntnis⁸¹ [richtiger: den Nichtglauben] des Euripides überwunden waren. Ebenso polemisiert der Orestes des Euripides zwar auch zum Teil gegen die Eumeniden des Aeschylos, ist aber in der Hauptsache gewissermaßen eine Fortsetzung und damit eine Kritik der >Elektra< des Sophokles. Die Mythologie hat sich, wie Weil (>Sept tragedies d'Euripide<, S. 675) treffend sagt, „in Psychologie verwandelt“, und nicht nur dies, sondern der ganze alte Mythos wird aus

81 Fußn. Hrsg.: Nestle will sagen: Euripides hat - als Anhänger des Heraklit - für die alten Götter den Aether-Logos gesetzt. Was Nestle allerdings nicht ahnte war, dass für den Aether-Logos synonym das Naturgesetz gedacht werden muss.

moralischen Gründen verurteilt. Das Chorlied (V. 819 ff.) bezieht sich auf Sophokles' >Elektra< (1422 f.), wo Orestes und Pylades, aus dem Palast heraustretend, die bluttriefenden Schwerter zum Zeichen gerechter Rache gen Himmel hoben, während V. 544 ff. und V. 866-956 die Eumeniden des Aeschylos benützt und parodiert werden. Vers 1204 ff. ist eine Nachbildung der >Choephoron< (477 ff.); dagegen ist die Szene, wo Elektra mit dem Chor Wache steht, um eine Störung der Tat zu verhindern und die Ankunft des zweiten Opfers rechtzeitig zu melden (1246 ff.), eine Parodie der sophokleischen parallelen Szene (>Elektra< 1398 ff.), wie schon Wilamowitz (in >Die beiden Elektren<, Hermes XV. 1883) bemerkt hat; besonders die Phrygerszene ist ein übermütiges komisches Nachspiel, das schon der Scholiast „unwürdig der Tragödie“ findet. „Die polemische Tendenz, der Wunsch, an den >Eumeniden< Kritik zu üben und die Überlistungsszene bei Sophokles zu parodieren“, hat den Euripides geradezu verführt, den ursprünglich so schön angelegten Charakter seines Orestes zu entstellen und dadurch das ganze Stück zu verderben. Ganz deutlich enthalten ferner die Verse 846 - 856 der >Hiketiden< einen Tadel gegen die Botenrede in Aeschylos' >Sieben gegen Theben< (375 ff.), und auch in den >Phönizierinnen< (751 f.) wird auf dieselbe Stelle gestichelt. Dass Fr. 165 der >Antigone< eine polemische Beziehung auf die Worte der Ismene in Sophokles' >Antigone< (563 f.) enthält, ist zum mindesten wahrscheinlich, und Fr. 292, 7 des >Bellerophon< /40/ klingt wie eine Entgegnung auf Fr. 226, 4 des sophokleischen >Thyestes<. Schließlich macht der Dichter in einem Bruchstück der >Melanippe desmotis< (Fr. 492) seinem Hass und seiner Verachtung gegen die ihn mit ihren Schmähungen verfolgenden Komiker Luft:

*Gelächters halber üben viele Männer sich
Im Reiz des Spottes; aber ich, ich hasse sie,
Die Lacher, welche, selber jeder Weisheit bar,
Ein unverschämtes Maul haben und zur Zahl
Der Männer gar nicht zählen, doch, gewandt im Hohn,*

So strömt Euripides, die Grenzen des Dramas oft überspringend, sein ganzes Ich, seinen von Gedanken sprühenden Geist und sein von Empfindungen überquellendes Herz in seine Tragödie aus. Alle wahre Poesie hat eine doppelte Wurzel: Die Freude und das Leid. Auf dem Gipfel der Lust und in der Tiefe des Schmerzes genügt das gesprochene Wort nicht mehr: Es wird zum Lied [Gedicht]. So klingt auch bei Euripides an einigen, freilich nur wenigen Stellen, die Freude als ein Grundton seiner Poesie an, z. B. >Hik.< 180 ff.:

*Der Sänger selber soll die Lieder, die er singt.
Mit Freuden singen; ist sein Herz nicht so gestimmt
Und ist er selbst im Unglück, kann er niemals ja
Erfreun die anderen; solches war' ein Widersinn.“*

Ja die Prophetin Cassandra sagt sogar in den >Troerinnen<, 384:
*Viel besser ist's, vom Schlimmen schweigen; nichts will ich
Von einer Muse wissen, die vom Unheil singt.*

Besonders sind es Freud und Leid der Liebe, die selbst den prosaischen Menschen zum Dichter machen (>Stheneboia<, Fr. 663):

Den Dichter lehrt

Die Liebe, war' er vorher auch den Musen fremd.

Indessen wenn die Quelle und der Gegenstand der Poesie nur die Freude wäre, so müsste der Tragiker schweigen. Aber auch das Leid schafft sich sein Lied, und Trost im Unglück zu gewähren, das wäre erst die wahre Aufgabe der Poesie. Darum sagt in der >Medea< (190 ff.) die Amme von dem früheren „unweisen und verkehrten Geschlecht“:

*Sie haben Gesang beim fröhlichen Mahl,
Bei Tänzern und Hochzeitsfesten erdacht
Und das Leben erfreut mit den Tönen der Lust.
/41/ Doch niemand hat noch den schrecklichen Gram
Mit den Saiten, des Liedes vielstimmigem Klang
Zu verbannen gelehrt. Drum rafft das Geschick
In verheerendem Tod die Geschlechter dahin.
Wohl war' es Gewinn, wenn jegliches Leid
Uns heilte das Lied; doch wozu frommt
Bei fröhlichem Festmahl uns der Gesang?
Denn die Herzen der Menschen vergnügen sich schon
An der lockenden Fülle des Mahles.*

In der Tat, die Muse ist nicht nur für die fröhlichen, sondern auch für die Traurigen da: das spricht die schwergeprüfte Hekabe in den >Troerinnen (120 f.) aus, und der Chor äußert sich in demselben Sinn (608 f.):

*Wie süß sind Tränen denen, die im Unglück sind.
Und Trauergesang, ein Lied, das den Schmerz versteht.*

Es liegt im Beruf des tragischen Dichters, dass er es viel mehr mit dem Leid als mit der Freude im Menschenleben zu tun hat. Bei der Dichtung des Euripides kommt nun aber noch ein drittes Element hinzu: Er will durch seine Poesie der Wahrheit, dem Recht, dem Guten zum Sieg verhelfen, wie er im >Herakles< sagt (694 f.):

Gilt doch dem Recht mein Festgesang.

Diesem heiligen Beruf, durch Kunst und Wissenschaft seinem Volk und Vaterland zu dienen, hat er sich geweiht und ihm will er treu bleiben sein Leben lang (>Herakles< 674 f.):

*Allzeit will ich zu holder Vereinigung
Chariten und Musen laden.*

In diesen wenigen Worten hat Euripides die Summe seiner Dichtung niedergelegt und er hat sein Gelöbnis gehalten: Bis zum letzten Atemzug hat er gewirkt im Dienste seines Gottes [des **Aether-Logos**] und dem Schwan gleich sein Leben in Gesang ausgehaucht. Ja es war ihm beschieden, noch über das Grab hinaus in unabsehbare Ferne zu wirken; und so gilt auch von ihm und seinen Werken, was man vom ganzen Griechentum gesagt hat: „desinunt ista, non pereunt“ [sie (die Werke des Euripides) hören auf, aber sie gehen nicht zugrunde].⁸²

/42/

Zweites Kapitel Die Weltanschauung des Euripides Erkenntnistheoretische Grundlage

Der Zweifel ist der Vater aller Wissenschaft und jeder wahren Überzeugung. Wer zu wirklichem Wissen durchdringen will, darf die Dinge nicht einfach als gegeben hinnehmen, sondern er muss mit einem gewissen Misstrauen an sie herantreten und die überlieferten Ansichten über sie auf ihre Wahrheit hin prüfen.

Diese Prüfung wird dann entweder zur Widerlegung des bisherigen [alten] Glaubens führen oder zur Befestigung desselben, mit anderen Worten: Im ersteren Falle verwandelt sich der Glaube in [rationales] Wissen. Freilich ist auch noch ein dritter Fall denkbar: Nämlich, dass der Zweifelnde an der Möglichkeit einer wirklichen Erkenntnis verzweifelt und so den Glauben aufgibt, ohne zum Wissen zu gelangen: Dies führt

82 Fußn. Nestle: Rohde, >Psyche< S. 691. Nach dem Vorstehenden wird es einleuchten, wie verkehrt das von [Ludwig] Tieck über Euripides gefällte und das von Steinhart (>Archiv für Litt. Gesch.< I., S. 47) akzeptierte Gesamturteil ist, dass er [Euripides] „der romantische Tragiker des Altertums“ sei. Strauss hat [Kaiser] Julian mit Recht den „Romantiker auf dem Thron der Cäsaren“ genannt, weil er das absterbende Heidentum ins Leben zurückrufen wollte. Die Wirkung des Euripides war die entgegengesetzte: Er wollte nicht die mythische Religion konservieren, sondern hat, soviel an ihm lag, zu ihrem Niedergang beigetragen. Dass er an den mythischen Stoffen festhielt, war eine ihm von den Zeitverhältnissen abgedrungene Konzession. Euripides selbst spricht sich über seine ästhetischen Grundsätze nie aus. Wilamowitz, >Zukunftsphilologie< II. S. 17 A. 1.

dann zur Beharrung im Zweifel, zur Skepsis.

Vom Zweifel geht auch Euripides aus. In der >Helena< (1617 f.) schließt der Bote seinen ausführlichen Bericht ziemlich unvermittelt mit den Worten: „Besonnener Zweifel ist für die Sterblichen immer das Nützlichste.“ Er folgt damit der Mahnung des sizilianischen Komikers Epicharmos: „Sei nüchtern und lerne zweifeln; das ist das Mark des Geistes“ (Fr. 250 Kaibel). Mit Zweifel, mit Misstrauen tritt also Euripides an die Götter, an die Welt, an die Menschheit heran, an die darüber verbreiteten Meinungen und die bestehenden Sitten und Gebräuche.

Es ist natürlich, dass dieser Zweifel seinen Anfang nimmt beim Transzendenten, beim Unsichtbaren, [beim angeblichen] Überirdischen: Denn es ist dies ein für den Menschen dunkles Gebiet, in das sein Blick nicht hinüberreicht, von dem er keine deutliche Erfahrung hat. Diese Dunkelheit in allem, was die Götter betrifft, beklagt Megara im >Herakles< (62 f.):

*Wie ist dem Menschen
Doch dunkel alles, was die Götter senden!*

Und ein ähnlicher Seufzer entringt sich der Iphigenie angesichts ihres noch unerkannten Bruders und seines Freundes in Tauris (476 f.):

*Der Götter Rat, er schleicht
Im Dunkeln; keiner sieht, was kommt, voraus,
Denn unerforschlich sind des Schicksals Wege.*

/43/ Ebenso meint Orestes (ib. 572 f.), dass in göttlichen und menschlichen Dingen „viel Wirrnis“ sei. Also es fehlt an einer Offenbarung der Gottheit, an klarer Erkennbarkeit ihrer Weltregierung und so erhebt sich die Frage: Gibt es überhaupt Götter oder einen Gott? Ist der Glaube daran nicht eitler Wahn? Darum bekennt der Dichter in Fragment 901: „Oft schon stieg mir im Geist die bange Frage auf, ob der Zufall oder ein Gott die Welt regiere“. Damit stimmt es überein, wenn der durch den grauenvollen Untergang Trojas und seines Herrscherhauses erschütterte Herold Talthybios in der >Hekabe< (488 ff.) ausruft:

*Was soll ich sagen? Achtest du der Sterblichen,
Zeus, oder ist es Lüge, nenn' ich's eitlen Wahn,
Zu glauben, dass noch ein Geschlecht der Götter lebt,
Da wohl der Zufall alles lenkt, was menschlich heißt.*

Und wenn es eine Gottheit gibt, was beabsichtigt sie dann mit dem verworrenen Lauf der Welt? Offenbar nur, dass die Menschen ihre Macht und Größe staunend verehren. Das ist der einzige Trost, den der

scheinbar teilnahmevolle Polymestor der gestürzten Trojanerkönigin zu spenden weiß (>Hekatiden<, 958 ff.):

*Des Menschen Lose, Weh und Wohl, mischt ohne Wahl
Ein Gott verwirrend, dass wir Unerfahr'nen ihn
Verehren sollen.*

Aber der Zweifel geht noch weiter. Alles menschliche Bemühen, das Wesen der Gottheit zu ergründen und ihr Tun zu erkennen, ist vergeblich. Darum fragt der Dichter mit den Worten des Chors in der >Helena< (1137 ff.):

*Was Gott, was nicht Gott sei, was Mittelnatur,
Welch' Sterblicher ergründet es aus,
Der die fernsten Grenzen durchspäht,
Dass er schaue der Götter Tun,
Welches sich hierhin, dorthin.
Dann auf feindlicher Bahn
Durch ungeahnte Lose schlingt?*

Wohl gibt es Leute genug, die sich anheischig machen [sich anbieten], die im Menschengestalt wieder und wieder sich erhebende Frage nach Gott zu beantworten. Da sind neben den offiziellen Priestern der staatlich anerkannten Gottheiten jeder Stadt die Orakel und die Scharen der Seher, welche das Land durchziehen; da sind die eleusinischen Mysterien, die den Eingeweihten ein besseres Jen/44/seits versprechen; da ist die Sekte der Orphiker, welche dem von Gottesehnsucht erfüllten Gläubigen durch die Vermittlung des „Orpheus des Gebieters“ besondere Offenbarungen in Aussicht stellt und seinen Geist auf dem Weg der Askese, der Abtötung des Fleisches, zum Licht der Wahrheit zu führen verspricht. Euripides hat es mit dem allem versucht, aber keine Heilmittel [...] darin gefunden. Priester, Orakeldiener und Seher hat er als absichtliche oder betrogene Betrüger erkannt. Und wenn auch da und dort ein Gedanke der mystischen orphischen Ideenwelt bei ihm eine verwandte Saite anklingen lässt, so sind das doch nur vorübergehende Stimmungen; und im Grunde bleibt auch dem Orphismus das harte Urteil nicht erspart: Es ist Trug. Je mehr Euripides bei seiner prüfenden Forschung zu diesem Ergebnis kommt, desto mehr erfasst ihn eine moralische Entrüstung über die Leute, welche - gewiss vielfach gegen ihre eigene [innere] Überzeugung - sich in den Dienst des traditionellen Glaubens und Kultus stellten, und gerade bei seiner Überzeugung von der Unmöglichkeit, über göttliche Dinge im einzelnen etwas Sicheres zu wissen, musste ihn die Anmaßung dieser Leute, die mit affektierter Selbstverständlichkeit über alles Bescheid zu

wissen vorgaben, mit grimmigem Zorn erfüllen. So fährt er in einem Bruchstück seines >Philoktet< (Fr. 795) in heiligem Eifer gegen sie los:

*Warum denn sitzt auf Weissagestühlen ihr
Und schwört, der Götter Tun zu wissen hell und klar?
Nur Menschenwerk sind diese eure Sprüche ja.
Denn wer mit seinem Wissen von den Göttern prahlt,
Ist darum mehr doch als ein eitler Schwätzer nicht.*

Die beiden letzten Verse geben genau die Meinung des Protagoras von den Göttern wieder, der ihr Dasein weder zu beweisen noch zu widerlegen sich getraute, sondern in dieser Frage eine skeptische Zurückhaltung beobachtete, die er am Anfang seiner berühmten Schrift in die Worte fasst (Fr. 2): „*Von den Göttern kann ich nichts erkennen, weder dass sie sind, noch dass sie nicht sind; denn vieles hindert diese Erkenntnis: ihre Verborgenheit und die Kürze des menschlichen Lebens*“. Und auch Xenophanes hatte schon ganz ähnlich gedacht und geredet (Fr. 14):

*Deutliches hat noch niemand erkannt, noch wird man's erkennen
Über die Götter und über das Weltall, was ich da sage;
Und ob einer auch meint, Vollkommenes drüber zu reden
Weiss er es selbst doch nicht; nur Glauben kann es hier geben.*

/45/ Trotzdem verwirft er jedoch die Forschung nicht, sondern proklamiert einen allmählichen Fortschritt der Erkenntnis: „*Nicht haben die Götter alles von Anfang an den Sterblichen gezeigt, sondern forschend finden sie [die Menschen] mit der Zeit das Bessere*“ (Fr. 28 Lyr. Gr. S. 56). Ähnlich sprach sich auch der Pythagoreer Alkmeon von Kroton aus (Diog. Laert. VIII. 5, 2). In diesen Bahnen wandelt auch Euripides: Er befließigt sich gegenüber dem Transzendenten einer bescheidenen Zurückhaltung, wenigstens in der Aufstellung positiver [illusio-nistischer] Behauptungen; damit aber begibt er sich keineswegs des Rechts, auch auf diesem Gebiet das, was er als in sich widerspruchsvoll und unwahr erkannt hat, zu bekämpfen.

Das ist freilich nicht ganz folgerichtig; wir werden aber sehen, dass auch jene skeptischen Äußerungen noch nicht das letzte Wort des Dichters sind, sondern dass er zugleich unablässig und auch nicht erfolglos bemüht ist, zu einem positiven [richtigen] Ergebnis zu kommen.

Indessen nur ein unphilosophischer Kopf kann beim Zweifel am hergebrachten Glauben über das Überirdische und damit sozusagen auf halbem Wege stehen bleiben. Auch die diesseitige Welt und Menschheit bieten der Rätsel mehr als genug. Wie schwer, ja fast unmöglich ist es

schon, auch nur den wahren Charakter seiner Mitmenschen richtig zu erkennen und zu beurteilen, und so wünscht der Dichter im Anschluss an einen schon von Theognis (119 ff.) ausgesprochenen Gedanken, es möchte doch den Menschen ein äußerliches Merkmal aufgeprägt sein, an dem man die guten von den schlechten unterscheiden könnte, wie man die Edelmetalle auf ihre Echtheit prüft (Med. 516 ff.); und so lieb ist ihm diese Idee, dass er im >Hippolytos< (925 ff.), in der >Elektra< 367 ff. und im >Herakles< (655 ff.) sie in einem anderen Bilde ebenfalls vorbringt. Indessen nicht an so Äusserlichem bleibt Euripides haften. Er müsste kein Sohn der Sophistenzeit sein, wenn er an den inhaltsschweren Gegensatzpaaren von Nomos und Physis, Onomata und Chremata achtlos vorübergehen könnte.

Decken sich die Namen der Dinge wirklich mit diesen selbst oder sind es nur konventionelle Bezeichnungen, denen nichts Wesenhaftes entspricht? Das ist eine der tief sinnigen Fragen, welche die Sophisten aufgeworfen haben, nachdem sie freilich schon vorher von Heraklit in seiner Lehre vom Werden und von den Gegensätzen berührt worden war, wie denn auch der nach dem Herakliteer Kratylos benannte Platonische Dialog sie behandelt. Diese /46/ Frage wurde im höchsten Grade bedenklich, sobald man sie auf das moralische Gebiet übertrug und, je nachdem man sie beantwortete, musste sie zu einer Ethik führen, die „jenseits von Gut und Böse“ stand. Mag der berühmte Satz des Protagoras (Fr. 1): *„Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, dass sie sind, und der nichtseienden, dass sie nicht sind“*, mag dieser Satz, wie bisher die meisten neueren Gelehrten im Anschluss an Platon und Aristoteles angenommen haben, individualistisch oder wie man von anderer Seite zu beweisen gesucht hat, generell aufzufassen sein, jedenfalls muss es in der Sophistik eine durchaus subjektivistische Richtung gegeben haben. Würde Platon uns dies nicht sagen, so müsste es uns Euripides lehren. Letzterer folgt nämlich dieser Richtung, als deren Haupt wir vorläufig noch Protagoras betrachten, unstreitig, wenn er den Eteokles in den >Phönissen< (499 ff.) sagen lässt:

*Ja, wenn für alle „schön“ und „klug“ dasselbe wär',
Dann gäb's nicht Streit noch Hader in der Menschenwelt.
Doch nun ist gleich und ähnlich nichts den Sterblichen
Als nur die Namen; doch die Dinge sind es nicht.*

Hier ist es deutlich ausgesprochen, dass die Bezeichnungen „schön“ und „klug“ nicht für alle Menschen dasselbe bedeuten, sondern von den einzelnen verschieden ausgelegt werden.

[...]

c) Allgemeine Kritik des Polytheismus

Wir haben gesehen, wie sich dem Euripides die Kritik eines einzelnen Mythos gelegentlich zur Kritik des Polytheismus überhaupt erweitert: So im Ausgang des >Herakles< (1307 ff.; 1314 ff.; 1340 ff.), wo wir ihn in den Spuren des Xenophanes wandelnd fanden. Es ist für die griechische Aufklärung charakteristisch, dass es nicht in erster Linie der urteilende Verstand, sondern das moralische Gefühl war, welches sich gegen die Vorstellungen der Volksreligion auflehnte. Nicht die widerspruchsvolle Vielheit der göttlichen Individuen sondern ihr mit moralischen Fehlern beflecktes Wesen war die Stelle, an der die Kritik eines Xenophanes und Heraklit einsetzte. Diese Tatsache ist tief begründet im Wesen des griechischen Volkes. Einmal nämlich erlaubte eben der Anthropomorphismus⁸³ des griechischen Götterstaates eine gewisse rationalistische Zurechtlegung der Schwierigkeiten, welche der Polytheismus als solcher in sich trägt; man stellte sich vor, dass die Götter, wo ihre Absichten in Kollision geraten, miteinander einen Vergleich treffen und dass in streitigen Fällen Zeus als höchster /125/ Richter entscheide; schließlich war ja der Macht jedes Gottes nach alter Anschauung durch die Moira ein Ziel gesetzt. So ist es verständlich, dass selbst manche Philosophen den Glauben an eine Mehrheit göttlicher Wesen zur Not festhalten konnten. Was dem Griechen feststand war, dass die Götter an Macht und Vollkommenheit ihres Wesens (nur nicht an moralischer) über den Menschen stehen, dass vor allem ihr Wissen ein viel umfassenderes, ja geradezu ein unbegrenztes sei. Nun ist es aber eine tief eingewurzelte Eigenheit griechischer Anschauung, dass Denken und Wollen nicht genügend unterschieden wird: Wer das Gute weiß, der tut es auch. Das ist für den Mann aus dem Volk ebenso selbstverständlich wie für Sokrates. Daraus folgt aber, dass der Grund des Bösen Mangel an richtiger Erkenntnis ist. Die Sophia der Griechen umfasst beides: Richtiges Wissen und richtiges Verhalten; und ebenso ihr Gegensatz, die Amathia, mangelndes Wissen und unrichtiges Verhalten. Daraus folgt, dass wenn es die Götter an richtigem Verhalten fehlen ließen, hieraus auf einen Mangel an Weisheit ihrerseits weiter zu schließen war. Ein solcher aber ließ sich mit der Vollkommenheit eines göttlichen Wesens nicht mehr vereinigen und musste schließlich gerade zur Verneinung der Existenz der Götter führen. Zunächst jedoch wandte man sich gegen den Anthropomorphismus in der Mythologie: Dass der

83 Fußn. Hrsg.: Das Zuschreiben von menschlichen Eigenschaften, die Vermenschlichung von Göttern, den Göttern menschliche Fehler zu unterstellen.

eine größte Gott [Zeus] den Sterblichen weder an Gestalt noch an [moralischer] Gesinnung gleich sei, betont Xenophanes in erster Linie (Fr. 1), dass die Götter nicht wie die Sterblichen geboren werden (Fr. 5), dass überhaupt die griechischen Götter in ihrem Wesen auf das Urbild des Menschen zurückgehen (Fr. 6; vgl. Epicharm Fr. 173 Kaibel) und endlich, dass Homer und Hesiod den Göttern alles aufgebürdet haben, was bei den Menschen Schimpf und Schande ist, und viele schlimmen Taten der Götter erzählt haben: Diebstahl, Ehebruch und gegenseitigen Betrug (Fr. 7). Solon sagt: „*Vieles lügen die Dichter*“ (Fr. 26).

Darum bedauert es Heraklit, dass die unverständige Menge den Dichtern als ihren Lehrern folgt (Fr. 14; 16; 111), und wünscht, dass Homer von den öffentlichen Festfeiern ausgeschlossen und mit Ruten weggepeitscht würde (Fr. 119), gleichwie Archilochos und Hesiod (Fr. 16; 35); denn sie sind in seinen Augen „Erfinder und Zeugen von [theistischen] Lügen“ (Fr. 118). Wie im Lauf des 5. Jahrhunderts v.u.Zr. Protagoras, Prodikos, Kritias sich den Götterglauben erklärten, wurde bei der Besprechung der >Hiketiden< auseinandergesetzt. Auch dass Diagoras von Melos ebenso wie der Philosoph /126/ Hippon als „Atheisten“ von der Komödie gebrandmarkt wurden, ist schon erwähnt worden. Euripides folgt durchaus den Bahnen der genannten Männer. Die Vielheit der Götter - obwohl er sie nicht akzeptiert - würde ihn am wenigsten kümmern: Zwar erklärt er im >Herakles< (1344) in genauem Anschluss an Xenophanes (Diels, >Dox. Gr.<, S. 580 s. o.), er glaube nicht, dass ein Gott über den anderen herrsche; aber in der >Helena< (878 ff.) führt er uns eine regelrechte Beratung der Götter vor und im >Hippolytos<, in dem es sich um eine Kollision der Interessen der Aphrodite und Artemis handelt, erklärt letztere dem Theseus (1327 ff.):

*Kypris [Aphrodites] Wille hat es so gefügt,
Um ihrem Zorn genug zu tun. Es kreuzt
Ein Gott nicht eines anderen Gottes Wunsch;
Er steht zur Seite, was auch jener thue.
Denn, glaube mir, nur Scheu vor den Gesetzen
Des Zeus hat mich vermocht, mit anzuseh'n.
Wie mir zur Schmach der einz'ge sterben musste.
Der mir vor allen Menschen teuer war.*

Jedenfalls ist für Euripides der ausschlaggebende Grund für die Ablehnung der Volksreligion nicht die Vielheit, sondern die Unsittlichkeit der Götter. Man kann den Gegensatz zwischen der Anschauung der Volksreligion und derjenigen des Euripides nicht schärfer präzisieren, als es in den beiden folgenden Versen geschieht.

Sophokles (>Thyestes<, Fr. 226,4) sagt:

Was Götter auch treiben, niemals ist es bö.

Und Euripides antwortet darauf (>Bellerophon<, Fr. 292,7):

Wenn Götter etwas Böses tun, sind's Götter nicht.

Beide Dichter haben die [gleiche] Voraussetzung: Göttlichkeit und Sünde schließen einander aus; aber beide ziehen daraus den entgegengesetzten Schluss: Sophokles folgert: Somit muss alles, was die Götter tun, gut sein, und damit ja kein Zweifel bestehe, setzt er ausdrücklich hinzu: „auch wenn sie befehlen, den Boden des Rechts zu verlassen.“ Euripides schließt: „Somit sind die Wesen, von denen der griechische Mythos Böses erzählt, überhaupt nicht vorhanden [keine Götter].“ Dies ist der Grundgedanke seiner Kritik des Polytheismus.

[...]

/141/ Blicken wir auf unsere Untersuchung zurück, so ergibt sich: Euripides nimmt nicht nur, wie etwa Pindar, an einzelnen Mythen Anstoß, er verwirft nicht nur diese und jene Gebräuche des Kultus, sondern er lehnt den Polytheismus überhaupt aus intellektuellen und noch mehr aus moralischen Gründen ab. Wenn schon der Sänger der >Odyssee< (Homer, 32 ff.) die Frage aufgeworfen hat, woher das Übel und das Böse in der Welt komme, und sie den Zeus dahin beantworten lässt, dass die Menschen selbst wider den Willen der Götter und des Schicksals dasselbe verursachen, so lässt der Dichter der Aufklärung diese Ansicht nicht gelten.

Was ist der schwache Mensch gegen einen mächtigen Gott und das allgewaltige Schicksal! Er kann nichts sein, als deren Werkzeug. Somit kommt auch das Böse von den Göttern: Bosheit und Göttlichkeit ist aber unvereinbar und darum gibt es keine Götter derart, wie das griechische Volk sie sich vorstellt.

Dies ist das negative Ergebnis des theologischen Nachdenkens des Euripides.

[...]

/142/ In der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts bildeten sich in Griechenland, und zwar sowohl im Mutterland als in den westlichen Kolonien, im Anschluss an den Kultus des Dionysos-Zagreus Orphische Sekten, die in mancher Hinsicht eine Verwandtschaft mit den Pythagoreern aufwiesen, wie uns als ältester literarischer Zeuge Herodot (II. 81) bezeugt. Sie huldigten einer halb philosophischen, halb mystisch-religiösen Lehre, die sie in einer Menge von Schriften niederlegten. Es war eine Art Pantheismus (Anfang Zeus, Zeus Mitte, in Zeus ist alles vollendet), durch den sie sich die Entstehung der Welt zu

erklären versuchten.

Dabei macht sich das Streben geltend, die Vereinigung mit der Gottheit, die der Mensch in seinem Einzeldasein verloren hat, möglichst wiederherzustellen. Das Mittel dazu ist die Askese (Enthaltung von Fleischnahrung u. dgl.). Der Leib ist das Gefängnis der Psyche, aus dem sie durch den Tod befreit wird, um dann erst zum wahren Leben einzugehen. In Athen bürgerte sich dieser Orphismus durch Onomakritos ein, der am Hof der Pisistratiden lebte.⁸⁴ Pindar und Aeschylos sind von solchen Vorstellungen berührt, wenn auch nicht tief.

[...]

Vermischt mit dem Kultus des Idäischen Zeus finden wir den orphischen Zagreuskult in den >Kretern< des Euripides (Fr. 472) [erwähnt]. In weissen Gewändern halten die Eingeweihten sich fern von Geburt und Tod und meiden den Fleischgenuss.

[...]

/143/ Die Stelle im >Phrixos< ist besonders interessant durch die Art, wie Euripides den orphischen Gedanken mit seiner pessimistischen Lebensauffassung verbindet. Ihm selber steht zweierlei fest: Nämlich einmal, dass Leben Leiden ist, und dann, dass der Tod dem Leiden ein Ende macht. Von dem ersten Satz aus ist er geneigt, dem Gedanken der Orphiker beizustimmen, dass dieses Leben kein Leben sei; von dem zweiten aus kann er noch in gewisser Hinsicht zugeben, dass Freiheit vom Leiden mehr den Namen Leben verdiene; aber man sieht zugleich, dass seine eigene Vorstellung vom Zustand nach dem Tod eigentlich nur diese negative ist: „Es gibt kein Leiden mehr“ und so leistet er den Orphikern auch hier nur scheinbar Gefolgschaft.

Eine Notwendigkeit, das Wort des Menelaos in der Helena (513 f.) /144/ von der Unüberwindlichkeit der Ananke gerade auf die Orphiker zurückzuführen, vermag ich nicht einzusehen, da es auch ausser ihnen Weise genug gab, welche diese Ansicht teilten. Der Satz kehrt wieder in einem Chorlied der >Alkestis< (962 ff.) und wird hier eben dem Anspruch der Orphiker entgegengestellt, mit gewissen Zauberformeln die Macht der Ananke brechen zu können.

Diese helfen dagegen so wenig, als gegen den Tod kein Kräutlein gewachsen ist. Euripides will von irgendwelchen zauberhaften Besprechungen, wie sie in solchen Kreisen gang und gäbe waren, nichts wissen, ebenso wie der Verfasser der Schrift >Von der „heiligen

⁸⁴ Fußn. Nestle: Über die Orphiker vgl. Rohde, >Psyche<, S. 395 ff.; Gomperz, >Griech. Dichtung< I. Band, S. 65 ff.; Einführung des Orphismus durch Onomakritos in Athen: Pausanias, VIII. Buch, 37,5; Rohde, >Psyche<, S. 398.

Krankheit“ [Geisteskrankheit]< alles derartige zurückweist. Solche Besprechungen verhöhnt Euripides geradezu im >Kyklop< (646 ff.). Der aus Satyrn bestehende Chor ist zu feige, um dem Odysseus zu helfen, dem Kyklop den glühenden Pfahl ins Auge zu bohren und er sucht sich daher anderweitig zu helfen, indem er sagt:

*Doch ist von Orpheus mir bekannt ein Zauberlied,
Bei dessen Tönen ihm der Pfahl von selbst ins Hirn
Einführt und diesen Eisensohn in Flammen setzt.*

Deutlicher konnte Euripides seine Verachtung orphischer Phantastereien und Wundertaten nicht bezeugen.

Auch von der Askese der Orphiker hält Euripides nichts: sie ist blosser Scheinheiligkeit. Diese seine Überzeugung lässt er im >Hippolytos< den Theseus gegenüber seinem vermeintlich schuldigen Sohn aussprechen (952 ff.):

*Jetzt wirf dich in die Brust, erschachere dir
Die Heiligkeit, weil nur blutlose Kost
Dich nährt, schwärme jetzt im Dienst des Orpheus
Und such' andächtig des Propheten Wort
In manchem dicken Buch. Du bist erkannt.
Vor dieser ganzen Rotte rat' ich jedem
Sich wohl zu hüten. Ihre frommen Worte
Sind Köder und das Ärgste steckt dahinter.*

Nun erweist sich ja freilich am Ende des Dramas Hippolytos als unschuldig; aber nichtsdestoweniger dürfen wir diese Expektoration gegen die Orphiker als eigene Überzeugung des Euripides in Anspruch nehmen, so gut wie die Ausfälle gegen Apollon und die Mantik im >Ion< und in der >Iphigenie auf Tauris< trotz der scheinbaren Rechtfertigung der Götter am Schluss dieser Stücke (s. o.).

Schließlich wird Orpheus noch in der >Medea< (543 ff.) erwähnt, / 145/ aber nur als berühmter Sänger, nicht in seiner Eigenschaft als Religionsstifter.

Aus alledem geht hervor, dass Euripides als ein Mann, der für sämtliche Erscheinungen seiner Zeit ein offenes Auge hatte, auch dem Orphismus einige Beachtung geschenkt hat. Aber nur dessen Ideen über Leben und Tod haben sein Denken wirklich beschäftigt. Das Ergebnis war jedoch auch hier für ihn ein negatives. An den phantastischen Elementen der orphischen Lehre hat er geradezu eine abschätzige Kritik geübt. Bei dieser ablehnenden Haltung des Dichters gegenüber den Orphikern ist es auch von vornherein unwahrscheinlich, dass die Idee der Dike [der Gerechtigkeit], welche in der Gedankenwelt des Euripides

eine hervorragende Stelle einnimmt, auf orphische Quellen zurückgehe, obwohl sie hier eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt.

Noch weniger als vom Orphismus zeigt sich Euripides von den Eleusinischen Mysterien beeinflusst. Es findet sich in seinen Werken, soweit diese uns bekannt [und erhalten] sind, auch nicht eine [einzige] Stelle, worin auf dieselben in zustimmender oder ablehnender Weise hingedeutet würde. Ohne Zweifel hat er hier die Ansicht des von ihm aufs höchste geschätzten Heraklit geteilt, nach der es bei all diesen Mysteriendiensten recht „unheilig“ zuzuging (Fr. 124; 125); und bei seinem Bedürfnis nach klarer verstandesmäßiger Erkenntnis ist es überhaupt wohl begreiflich, dass ihm alle Mystik von Hause aus zuwider war.

/46/

Drittes Kapitel Die „Gottheit“⁸⁵ des Euripides

Euripides hat den Göttern des griechischen Volksglaubens gänzlich abgesagt: Nicht etwa, dass er sich nur an den wunderlichen Elementen in einzelnen Mythen stieß oder diesen und jenen Gebrauch im Kultus absurd fände, sondern er verwirft den ganzen Anthropomorphismus der griechischen Götterwelt; und damit diese überhaupt aus Gründen der Vernunft und der Ethik. Man darf es daher seinen Mitbürgern vom Durchschnittsmaß der damaligen Bildung nicht übelnehmen, wenn sie ihn [Euripides] so gut wie Sokrates und noch manch anderen /146/ Denker als Atheisten betrachteten.⁸⁶ Für sie war er das. Denn was konnte das für ein Gott sein, der keiner Tempel und Opfer zu seiner Verehrung bedurfte, dessen Gestalt man sich in keinem Bild vorstellen konnte? Es ist gewiss echte Volksstimmung, wie sie in der Menge gegenüber den aufgeklärten Kreisen herrschte, wenn Aristophanes eine Blumenverkäuferin sich darüber beklagen lässt, dass Euripides durch die

85 Fußn. Hrsg.: Ich möchte noch einmal daran erinnern, dass der „Gott“ der Herakliteer der Aether war. Für Aether, Aether-Zeus und Aether-Logos ist synonym das Naturgesetz zu setzen. Die Herakliteer hatten eine Geheimphilosophie um sich und ihre Anhänger vor den Atheisten-Prozessen der fanatischen Theisten zu schützen. Siehe oben >Die stoische und peripatetische Physiktheorie - „Gott“ ist der Aether, alias das Naturgesetz. Die Physiktheorie der Stoiker beruht auf der des Heraklit, wie die des Heraklit auf der indischen Samkhya-Philosophie beruht.

86 Fußn. Nestle: Als atheoi [Atheisten] galten Diagoras von Melos und Hippon (Athen. XIII. 91, 610 B). Vgl. Gomperz, >Griech. Denker<, I., S. 304 ff.; Zeller, >Philosophie der Griechen<, I., S. 1019 A. 4.

Verbreitung des Atheismus in seinen Dramen ihren Handel ruiniere.⁸⁷

Dagegen fragt es sich nun, ob Euripides mit dem Volksglauben zugleich überhaupt den Glauben an eine Gottheit zurückgewiesen oder, wenn dies nicht der Fall, wie er sich dieselbe philosophisch gedacht habe. Schon bei der Erörterung seiner Stellung zur traditionellen Religion hat es sich gezeigt, dass diejenige Eigenschaft, ohne die er sich die Gottheit überhaupt nicht denken kann und die er an den Göttern des Volks, obwohl sie ihnen zugeschrieben zu werden pflegt, dennoch tatsächlich durchaus vermisst, die Gerechtigkeit ist (>Elektra<, 583 f.; >Phrixus<, Fr. 832 ; >Oinom.<, Fr. 577; >Herakles<, 841 ff. ; >Helena<, 1030 ff.).

Diese Eigenschaft menschenähnlich gedachter Götter, die für ihn die Grundlage und den alleinigen Wert des religiösen Glaubens ausmacht, hypostasiert [personifiziert] sich ihm nun zur Gottheit selbst, die er Dike [Gerechtigkeit] nennt. Diese Dike umfasst aber viel mehr als den bloßen Begriff der Gerechtigkeit im juristischen und auch im moralischen Sinn. Sie ist nicht nur das Recht, sondern auch das Rechte, das Vernünftige, kurz sie ist ein kosmisches Wesen, der Weltgeist, die Weltvernunft [alias der **Aether-Logos**]. Sie ist immanent in der Welt tätig, sowohl in der geistig-ethischen als in der materiellen Sphäre. Sie lebt und webt nicht weniger im Fühlen, Denken und Handeln jedes einzelnen Menschen als im unendlichen und unvergänglichen Weltall. Als ihr materielles Substrat ist [...] der **Aether** zu denken, der [wie die Gravitation] alles durchdringt. Diese allmächtige, allwissende und allgegenwärtige „Gottheit“ sich vorzustellen, übersteigt freilich die menschliche Denkfähigkeit. Sie bleibt ein Rätsel für unsere Vernunft, die aber nichtsdestoweniger das Bedürfnis hat, an sie zu glauben. Seltsam genug legt Euripides das Bekenntnis zu dieser pantheistisch gedachten Gottheit in den >Troerinnen< (884 ff.) der alten Trojanerkönigin Hekabe in den Mund und, als wollte er seine Zuhörer noch besonders auf diese seine von der gewöhnlichen Anschauung abweichende „Gottesvorstellung“ aufmerksam machen, lässt er den Menelaos zu ihr sagen (889):

*Was ist das? Welch ein neues Gebet bringst du da vor?
/147/ Dieses „neue Gebet“ lautet folgendermaßen:
Der Erde Träger [der **Aether**], der über der Erde thront,
Wer du auch seist, du Rätsel unserer Vernunft,
Ob Zeus, Naturgesetz, Geist in den Sterblichen,
Dich bete ich an; denn überall ja wandelst du*

⁸⁷ Fußn. Nestle: Aristophanes, >Thesmoph.<, 443 ff.

Auf stillem Pfad und lenkst das Irdische gerecht.

Diese Stelle ist für die „Theologie“ des Euripides grundlegend. Sie bestätigt zunächst, was oben über die Zurückhaltung des Dichters gegenüber transzendenten Fragen ausgeführt wurde. Das höchste Wesen [der **Aether-Logos**] ist ihm ein „schwer zu erratendes Rätsel“⁸⁸ und er scheut sich, [den unwissenden Menschen im Theater] unter den verschiedenen Theorien über dasselbe einer einzelnen bestimmt den Vorzug zu geben. Aber eines hält er fest: Dieses Wesen [der **Aether-Logos**] wirkt überall in der Stille und lenkt die Welt gerecht. Auf dies letztere kommt es hier für uns an: Die physikalischen Fragen, welche die Verse andeuten, werden uns im nächsten Abschnitt beschäftigen.⁸⁹ Wenn der Dichter hier von jeder bestimmten Bezeichnung des höchsten Wesens absieht und es ihm für die Sache offenbar gleichgültig ist, ob man sich dafür des populären Namens Zeus [als der höchste „Gott“ = **Aether-Zeus**] oder irgend eines anderen bedienen will, so gibt er an anderen Stellen seiner „Allgottheit“ [alias dem **Aether-Logos**] den Namen Dike. Ihre Allgegenwart und Allwissenheit und ihr unfehlbares Wirken zu schildern, wird er nicht müde. So heißt es im >Archelaos< (Fr. 255):

*Glaubst du, dass du der Götter Walten je besiegst
Und dass wohl Dike weile fern den Sterblichen?
Nein, nah ist sie und, selber nicht gesehen, sieht
Und kennt sie jeden, welcher Strafe braucht, und nie
Weiß man, ob sie nicht raschen Schlags den Frevler trifft.*

Allerdings scheint Dike oft zu verziehen [im Sinne von: nicht anwesend zu sein] und auch dem Dichter ist oft die bange Frage aufgestiegen, ob nicht einzig und allein der Zufall die Welt regiere im Widerspruch mit allen Anforderungen der Gerechtigkeit (Fr. 901; >Hek.< 488 ff.). Und dieser Zweifel bringt zuweilen in schlimmen Lebenslagen Stimmungen hervor, in denen aus der gepressten Brust auch ein so bitteres Wort sich hervorringen mag wie das der Antigone (>Phön.<, 1726): „*Dike sieht die Bösen nicht, noch vergilt sie törichtes Tun der Sterblichen.*“ Aber derartige Urteile sind voreilig: die „Gottheit“

88 Fußn. Hrsg. Über dieses Rätsel wurden von der Antike bis heute unzählige Bücher und Abhandlungen verfasst. John Toland hatte es bereits im 17. Jahrhundert gelöst. Siehe oben >Die stoische und peripatetische Physiktheorie – „Gott“ ist das Naturgesetz<.

89 Fußn. Nestle: >Troad.< 884 ff. Wichtig ist hier vor allem die Unbestimmtheit der Bezeichnung der „Gottheit“, ferner die Betonung der Unergründlichkeit derselben und daneben die Behauptung ihrer Immanenz in der Welt und des rechtmäßigen, d. h. gesetzmäßigen Verlaufs der Dinge.

waltet langsam aber sicher und nichts entgeht ihr (>Ödipus<, Fr. 555):
 „Die Götter sind nicht etwa bissige Hunde, aber Dike blickt auch durch die Finsternis.“ Und in der >Antiope< (Fr. 223) heißt es:

/148/ „Dike, ja Dike waltet langsam; aber dennoch bricht sie aus dem Versteck hervor, wenn sie einen frevelnden Menschen trifft.“

Ebenso Fr. 979:

*Sei ruhig; nie tritt an dich Dike je heran;
 Und von den anderen Menschen auch stößt nicht ins Herz
 Den Frevler sie; nein, leisen Tritts und ruhigen Gangs
 Kommt sie einher und greift den Bösen, den sie trifft.*

Eine Zeit lang mag ja wohl der Frevler triumphieren, aber auf die Dauer entgeht er dem Gericht nicht. Dies wird des öfteren ausgesprochen, z. B. im >Phrixos<, Fr. 835:

*Wer von den Menschen meint, er könne sünd'gen heut',
 Ohn' dass die Götter es erfahren, der glaubt falsch;
 Und seines falschen Glaubens wird er überführt,
 Sobald einmal für ihn Dike Muse hat.*

Denselben Gedanken fasst Elektra in das schöne Bild (953 ff.):

*Nie glaube, wer die Bahn siegreich ein einzig Mal
 Durchlaufen erst, er habe Dike besiegt, ehe er
 Das Ziel erreicht und um des Lebens Ecke bog.*

Und der Chor rühmt (957 f.) Dikes Macht, die den Ägisthos der Strafe überlieferte. Zuweilen treffen wir auch den schon von Theognis zurückgewiesenen Gedanken, dass die Sünden der Väter an den Kindern gerächt werden. Und so ist denn Dike dem Euripides allerdings in erster Linie eine die Welt nach ethischen Gesetzen regierende Gottheit. Wie er aber dabei bestrebt ist, jede anthropomorphistische Vorstellung von ihr fern zu halten und namentlich von einem Gericht im Jenseits nichts wissen will, das zeigt ein Bruchstück der >Melanippe desmotis< (Fr. 606):

*Glaubt ihr denn, dass die Sünden zu den Göttern hin
 Auf Flügeln eilen, dass sie in ein Buch für Zeus
 Dann jemand schreibe und dass Zeus, der dort sie liest,
 Danach die Menschen richte? Selbst der Himmel wäre,
 Schrieb Zeus der Menschen Sünden auf, nicht groß genug,
 Noch könnte er alles überschauen und jeden strafen. Nein,
 Überall ist Dike nah, wenn man nur sehen will.*

Wenn die hier vorliegende Zurückweisung der Vorstellung von einem jenseitigen Gericht, das Zeus auf Grund der in einem Buch aufgezeichneten Verfehlungen über die Menschen abhielte, wirklich, wie

man vermutet hat, an die Adresse der Orphiker gerichtet sein sollte, so wäre dies zugleich der beste Beweis dafür, dass die Dike des Euripides mit derjenigen der Orphiker nichts zu /149/ tun hat.

Aber wie dem sein mag, jedenfalls weisen uns auch sonstige Stellen nach einer anderen Richtung für die Herkunft der Euripideischen Dike. In der >Antiope< (Fr. 222) wird sie eine „Tochter der Zeit“ und in der >Andromeda<, Fr. 151, eine Tochter des Zeus, die nahe der menschlichen Sünde wohne, genannt. Im >Herakles< (739) ruft der Chor „Dike und das rückwärtsströmende Göttergeschick“ an in dem Augenblick, da der übermütige Lykos seinem Verderben entgegengeht. Und in einer dieser ganz entsprechenden Situation sagt der Chor in der >Elektra< (1155; vgl. auch 958 f.) von der Klytämnestra, welche eben ermordet wird, dass „rückwärtsströmend“ Dike sie fasse. Hier wie auch in einem Chorlied der >Andromache< (778 ff.) erscheint Dike immer noch vorwiegend als eine aus ethischen Gründen strafende Macht. Allgemeiner wird die „Gottheit“, die allerdings hier nicht mehr Dike heißt, in der >Helena< (711 ff.) als ein vielgestaltiges und rätselhaftes Wesen bezeichnet, dessen Wirkung sich in der fortwährenden Wandlung aller Verhältnisse auf Erden geltend macht.

Es wurde ferner schon oben bei der Besprechung der Schicksalsidee gezeigt, dass Euripides die höchste Macht, deren Walten er eben in dem ewigen Wechsel alles scheinbar Bestehenden erkennt, mitunter als Nomos und Aion bezeichnet, und wir glaubten dort diese beiden Ausdrücke auf die Philosophie des Heraklit zurückführen zu dürfen. Auch Dike ist nur ein anderer Name für diese selbe Macht, in dem nur eben ihr Wirken nach der ethischen Seite hin besonders ausgeprägt ist. Wenn Euripides öfters hervorhebt, dass Dike zu ihrer Auswirkung Zeit brauche, so finden wir erstere durch letztere geradezu ersetzt in Fr. 441 des ersten >Hippolytos<: „Die Zeit in ihrem Lauf bringt alles an den Tag.“

Dass Euripides sich Dike als Weltvernunft [als Naturgesetz] gerade nach dem Vorgang des Heraklit vorstellt, dies beweist (neben den schon oben Kap. III 1, A. 27 beigebrachten Stellen) eben ihre Zusammenstellung mit dem „rückwärtsströmenden“ Geschick. Dieser Ausdruck weist deutlich genug auf die bekannten Bilder des Ephesiers von der „rückwärtsgewendeten“ Harmonie der Kithara und des Bogens hin (Fr. 45, 46, 56, 66): Denn wie die angezogene Sehne des Bogens nach dem Schuss wieder in ihre vorherige Lage zurückgeht und ebenso die Saite der Kithara, wenn sie den Ton hat erklingen lassen, so kehrt auch im Weltall alles wieder in seine ursprüngliche Stellung zurück: Aus Hoch

wird Nieder, aus Nieder Hoch im Wechsel der stets nivellierenden Zeit.

Damit stimmt /150/ auch das bekannte weitere Bild Heraklits vom Aion, der einem Knaben gleicht, der mit sich selbst Brett spielt und, wenn das Spiel aus ist, wieder von vorne anfängt. Dies Spiel ist kein sinnloses, willkürliches; sondern die ewige Zeit legt einen „gerechten Maßstab“ an die Taten der Menschen an (>Bell.<, Fr. 303, 3 ff.) und „das Göttliche [das Naturgesetz] birgt Dike [die Gerechtigkeit der Naturgesetze] in sich“ (>Androm.<, 439). Daher ist auch, wer von den Menschen auf Erden die Dike vertritt, unüberwindlich: „*Ein einziger Gerechter siegt über tausend Ungerechte, weil ihm die Gottheit Dike [die Gerechtigkeit] zur Seite steht*“ heißt es im >Palamedes< (Fr. 584) und im >Telephos< (Fr. 706) sagt jemand (Telephos?) zu Agamemnon: „*Selbst wenn man mit dem Beil in der Hand meinen Nacken zu treffen droht, werde ich nicht schweigen, solange ich Gerechtes entgegen kann.*“

In der >Alkestis< (39) schließlich klingt es fast komisch, wenn der Tod zu Apollon sagt: „*Was brauchst du einen Bogen, wenn du Recht hast?*“ Diese Stellen erinnern wiederum an Heraklit, besonders das Bruchstück aus dem >Palamedes< an das Wort des Ephesiers [Heraklit] (Fr. 113): „*Einer gilt mir für tausend, wenn er [ethisch] gut ist.*“ Auch im >Diktys< (Fr. 343), im >Erechtheus< (Fr. 353; 354) und in den >Hiketiden< (Fr. 564 f.) betont Euripides die Macht der Gerechtigkeit und den Misserfolg des Unrechts.

Aber, so fragt man sich, entspricht denn in der Tat der Weltlauf diesem „Vernunftoptimismus“? Musste nicht dem Dichter die Diskrepanz zwischen der Wirklichkeit und seiner idealistischen Konstruktion in die Augen springen? Und diese Frage drängt sich um so mehr auf, als Euripides in der Auffassung des Menschenlebens einem ausgesprochenen Pessimismus huldigte. Andererseits erleichterte ihm wieder seine Überzeugung von der ethischen Schwäche des Menschen (s. u.) die Theodizee. Bezeichnend ist Fr. 606 der >Peliaden<:

*Der Götter Walten ist nicht ungerecht; faul ist's
Im bösen Menschenherz, das birgt des Unheils viel.*

Hier nähert sich also der Dichter wieder der homerischen Auffassung, dass das Übel der Welt auf die Sünden der Menschen zurückzuführen sei. Der Widerspruch ist nur lösbar auf der Grundlage der Heraklitischen Weltanschauung, welche eine doppelte Betrachtungsweise der Welt kennt: Diejenige, welche nur die Einzelercheinungen ins Auge fasst, da freilich Übel in Menge gewahr wurden, und diejenige, welche den ganzen Weltgang überschaut und

durch die einzelnen scheinbaren Dissonanzen die Harmonie des Ganzen hindurchhört (Fr. 43. 45. 46. 47. 56. /151/ 61. 62. Byw.). Die ganze Welt, die materielle wie die moralische, besteht in dem Ineinanderspielen von Gegensätzen, die aber eben darum keine absolute Geltung haben. Und so stellt sich der ganze Kosmos als ein Werk unabänderlicher Gesetzmäßigkeit dar, welche Heraklit und, ihm folgend, Euripides Dike nennt: Diese ist also in beider Sinn nicht mehr nur eine moralische, sondern eine kosmische Macht. Schon oben wurde das Wort angeführt (Fr. 29): „*Helios wird seine Bahn nicht überschreiten; wenn doch, so werden die Erinyen, die Helferinnen der Dike, ihn zu finden wissen.*“ In der Welt nur Gerechtigkeit zu verlangen, ist absurd: Denn, wenn das Unrecht nicht wäre, so würden die Menschen den Namen der Dike überhaupt nicht kennen (Fr. 60). Als menschlich gedachtes Recht bildet auch sie nur einen relativen Gegensatz zum Streit (Fr. 62); als kosmische, in der Welt immanent waltende Macht, ergreift sie die Frevler (Fr. 118). Dass diese bei Heraklit vorliegende Auffassung der Dike sich mit derjenigen des Euripides deckt, wird kaum bestritten werden können. [...]

Denn es zeigt ja freilich ein Blick in die griechische Literatur, dass Dike nicht nur als mythische Personifikation, sondern auch als philosophischer Begriff ausser bei Heraklit noch bei zahlreichen anderen Dichtern und Denkern erscheint. [...]

/152/ Nur bei Heraklit und Euripides ist sie [Dike, alias die Gerechtigkeit] ganz und gar immanent gedacht und ihres mythischen Gewandes völlig entkleidet. Sie allein haben auch den Versuch gemacht, das Walten eines „göttlichen“ Gesetzes [alias der Naturgesetze] in der Welt unter voller Anerkennung des Übels im Leben mit diesem in Einklang zu bringen und so in eigenartiger Weise einen gewissen Vernunftoptimismus mit einem tiefgehenden Gefühlspessimismus zu vereinigen.

Viertes Kapitel Die Physik[-theorie des Heraklit]

Die „Gottheit“ des [Heraklit und] Euripides [der **Aether-Logos**, alias das Naturgesetz] hat sich als eine nach ewigen Gesetzen immanent in der Welt wirkende kosmisch-moralische Macht gezeigt. Diese allgemeinen Bestimmungen ihres Wesens im Gegensatz zum anthropomorphistischen Polytheismus sind dem Dichter offenbar auch die Hauptsache, während er sich für die verschiedenen Theorien über die

Entstehung und den Bestand der materiellen Welt weniger interessiert und es wenigstens in den oben angeführten Versen der >Troerinnen< ablehnt, sich zu einem bestimmten philosophischen System dieser Art zu bekennen, vielmehr sich bei der Erkenntnis der Tatsächlichkeit eines den Weltlauf lenkenden höchsten Wesens bescheidet [begnügt], ohne dessen Natur und Schaffensweise im einzelnen enträtseln zu wollen.

Immerhin hat er sich /153/ aber auch seine Gedanken über das Zustandekommen des Kosmos gemacht und die physikalischen Theorien der Naturphilosophen [speziell des Heraklit und der Herakliteer] gekannt. Was er ihnen entlehnt hat und welche von ihnen am meisten auf ihn eingewirkt haben, soll nachher untersucht werden; zunächst sollen die Stellen, in denen Euripides auf die Entstehung des Kosmos zu reden kommt, aufgeführt werden.

An die Spitze stelle ich ein Bruchstück, das man zwar dem Euripides absprechen wollte, das aber mit hoher Wahrscheinlichkeit seiner >Antiope< zuzuweisen ist, weil dasselbe das dualistische Grundprinzip⁹⁰ der Euripideischen Physik am einfachsten und ohne alle weiteren Zutaten zum Ausdruck bringt (Fr. 1023, wozu 1004 zu vergleichen):

Aether und Erde⁹¹ besing' ich, sie aller Dinge Erzeuger.

Indessen auch wenn dieser Hexameter dem Euripides je nicht zugehören sollte, so stände dennoch der auf den beiden Urelementen **Aether** und Erde fußende Dualismus⁹² seiner Physik[theorie] ausser aller Frage. Hochberühmt waren schon im Altertum die Verse des Fr. 935:

*Siehst du in der Höhe den endlosen Aether, der
Mit seinen feuchten Armen rings die Erde umfängt?
Ihn sieh für Zeus an und in ihm erkenne den Gott.*

Schon Ennius und Pacuvius haben diese Stelle nachgeahmt und

90 Fußn. Hrsg.: Man hat früher die heraklitische und stoische Physiktheorie als eine dualistische gehalten, weil dem Aether eine unbekante, ja mysteriöse Kraft innewohnt. Das ist anschaulich mit der Gravitationskraft zu analogisieren. Der Materie [dem Aether] ist eine mysteriöse Kraft immanent. Die Stoiker nannten sie „logos spermatikos“. Ohne die Gravitation gäbe es kein Sonnensystem und keine Lebewesen. Die Physiktheorie des Aethers ist m. E. eine Vorahnung der Gravitation.

91 Fußn. Hrsg.: Die Erde besteht aus 4 Elementen, die aus dem Aether hervorgegangen sind: Irdisches Feuer (nicht zu verwechseln mit dem reineren Aether-Feuer) Luft, Wasser und Erde. Siehe oben >Die stoische und peripatetische Physiktheorie – Gott ist das Naturgesetz<.

92 Fußn. Hrsg.: Der (scheinbare) Dualismus der Aethertheorie des Heraklit besteht in Wirklichkeit darin, dass der Urmaterie, dem Aether, eine evolutionäre (erzeugende) Kraft innewohnt. Sie ist mit der Gravitation vergleichbar.

Cicero sie übersetzt. [...]

So [im Drama] >Chrysispos< (Fr. 839):

„Große Erde und **Gott Aether** [gr. *theos aither*]⁹³: Dieser [der **Aether**] ist aller Menschen und Götter Erzeuger; jene [die Erde], die nassen, feuchten Tropfen aufnehmend, gebiert die Sterblichen, gebiert die Pflanzen und die Scharen der Tiere. Darum wird sie nicht mit Unrecht Allmutter genannt. Aber was aus Erde wurde, kehrt zur Erde zurück. Was aus des **Aethers** Zeugung entspross, kehrt wieder in die Höhe des Himmels. Es vergeht nichts von dem, was wird, sondern indem sich das Eine von dem Anderen absondert, zeigt es eine andere Gestalt.“

Hier ist deutlich der Gedanke ausgesprochen, dass **Aether** und Erde [richtig: die vier Elemente der Erde: irdisches Feuer, Luft, Wasser und Erde], [...] die die Grundelemente des Kosmos [des **Aethers**] bilden, der durch ihre Vereinigung entsteht; und wenn die Erde „Allmutter“ genannt wird, so bildet dieser Ausdruck das genaue Korrelat zur Bezeichnung des **Aethers** als des Allerzeugers. [...] Und der Bestand dieser Welt ist unvergänglich, unzerstörbar: Nur die Einzelwesen gehen vorüber; ihre Bestandteile kehren zu ihrer Quelle, zu **Aether** und Erde, zurück. Die letztere Vorstellung finden wir auch in der >Antiope< (Fr. 195): „Alles bringt die Erde hervor und nimmt es wieder.“

Zu der Idee nun, dass die ganze organische Natur aus der Vermählung von **Aether** und [den vier Elementen] der Erde hervorgegangen sei, tritt in Fr. 898 noch der weitere Gedanke, dass diese Vermählung das Werk der Aphrodite sei, die somit hier als ein metaphysischer Begriff eingeführt wird:

*Siehst du nicht, welch große Gottheit Aphrodite ist?
Kein Mensch kann sagen und ermessen je, wie groß
Die Macht ist, die ihr ward, und wie weit diese reicht.
Sie ist's, die dich und mich und alle Menschen nährt.
Hier der Beweis, dass nicht nur meinem Wort du glaubst,
Dass du die Macht der Göttin siehst in Wirklichkeit.
Die Erde liebt den Regen, wenn das trockene Feld,
Durch Hitze unfruchtbar, der Feuchtigkeit bedarf.
Der hehre Himmel, der von Regen voll, lässt gern
Zur Erde nieder sich durch Aphrodites Macht.
Wenn beide sich vermählen zum innigen Bund,
Dann erzeugen sie und lassen sprossen alles das,
Wodurch der Sterblichen Geschlecht lebt und erblüht.*

93 Fußn. Hrsg.: Diese Stelle wurde – so unglaublich es klingen mag – bis heute falsch übersetzt! Im Text steht eindeutig „*theos aither*“ - **Gott Aether**.

Der in den früher angeführten Stellen ausgesprochene Gedanke ist hier allerdings insofern etwas abgewandelt, als hier der Nachdruck auf die Ernährung der Menschheit durch die Früchte der Erde gelegt ist; aber deren Entstehung wird wiederum auf dieselbe Weise erklärt, wie diejenige der Tiere und Menschen.

Dass nach dem Sinn des Dichters beides ganz gleichbedeutend ist, beweist eine Parallelstelle im >Hippolytos<, wo Phaedras Kammerfrau den großen Gedanken zu bösem Zweck missbraucht (447 ff.): /155/

*Aphrodite [alias der Aether-Logos]
Herrscht in Aethershöhen, in Meerestiefen,
Allschaffend, allhaltend. In den Busen
Pflanzt sie [er] den Trieb, durch den die Wesen alle
Geworden sind, auf die die Sonne scheint.*

Wiederum nur in anderer Form hat Euripides seine dualistische Physik[-theorie]⁹⁴ in den >Bakchen< (274 ff.) niedergelegt, wo Demeter-Ge (275 f) und **Dionysos-Aether** (277 f.; 291 f.) als das trockene und feuchte Element eingeführt werden, welche die Menschheit ernähren, die aber auch, wie man zwischen den Zeilen lesen kann, als die Prinzipien (275) der materiellen Welt gedacht werden (vgl. oben Kap. III.1 die Besprechung der >Bakchen<).

[...]

Man wird durch die Physik[-theorie] des Euripides zunächst an den uralten Naturmythos von Uranus und Ge erinnert: Von diesem Paar leitet schon Hesiod „das heilige Geschlecht der ewigen Unsterblichen“ ab (Theog. 45; 105 f.; 126 ff.; 463 ff.); ebenso wie ihre Gegner, die Titanen (ib. 147 ff.; 154 ff.; 421 ff.; 644 ff.). Indessen ist es ja klar, dass diese mythischen Gestalten für Euripides keine Bedeutung mehr haben, und es sich bei ihm lediglich um Naturkräfte handelt, oder vielmehr um Natursubstanzen, nämlich **Aether** und [die vier Elemente] der Erde. [Die Erde besteht aus vier Elementen: irdisches Feuer, Luft, Wasser und Erde.]

[...]

/157/ Versuchen wir nun, die verschiedenen Elemente der Euripideischen Physik auf ihre Quellen zurückzuführen.

Vor allem springt die hervorragende Stellung in die Augen, welche Euripides in seiner Physik[-theorie] dem **Aether** angewiesen hat: Schon die Identifizierung desselben mit dem höchsten Gotte der Volksreligion beweist diese [daher der Name **Aether-Zeus**].

94 Fußn. Hrsg.: „dualistische Physik[-theorie]“, da ist Wilhelm Nestle der Realität bereits sehr nahe gekommen.

[...]

Der **Aether** spielte überhaupt in der Physik[-theorie] des 5. Jahrhunderts v.u.Zr. eine große Rolle: Auch der Sophist Antiphon (Fr. 103a Blass) kennt „die feuchte Luft um die Erde“, auf der die feurige Sonne gewissermaßen schwimmt, und sogar dem frommen Sophokles sind die ewigen Gesetze „im **Aether** geboren“ (>Öd. Tyr.< 863 ff.). Am auffallendsten aber ist die Übereinstimmung zwischen Fr. 898 des Euripides und Fr. 44 der >Danaiden< des Aeschylos: Hier wie dort wird die gegenseitige „Liebe“ von Himmel und Erde und ihre dadurch herbeigeführte Verbindung als die Ursache alles Lebens in der Welt gefeiert.

Selbst noch im Platonischen >Kratylos< (25 pg, 410 Bj werden **Aether** /158/ und Ge unter Berufung auf Homer in einer Weise neben einander gestellt, welche lebhaft an Fr. 1023 des Euripides erinnert.

Die Leugnung des Entstehens und Vergehens, wie sie in Fr. 839 des [Dramas] >Chrysispos< sich findet, mag Euripides nach der Annahme der Alten von Anaxagoras übernommen haben und auch in Fr. 484 der >weisen Melanippe< glaubt man das Anaxagoreische Wort „alle Dinge waren beisammen“ (Fr. 1) noch durchklingen zu hören. Aber im einzelnen ist Euripides der Lehre des Anaxagoras keineswegs gefolgt: Er weiß nichts von seinen „Samen“ und auch der gänzlich ausserweltliche Nus des Anaxagoras (Fr. 6) ist ihm fremd.⁹⁵

Die Einführung der Aphrodite als eines kosmischen Prinzips in Fr. 898 und Hipp. 447 ff. scheint mir in unzweideutiger Weise auf Empedokles hinzuweisen, der bekanntlich den Streit und die Liebe („mit dem Beinamen Aphrodite“, V. 62 ff. Mullach) als die Kräfte einführte, welche die Mischung und Trennung seiner vier Elemente bewirkten. Diese Lehre scheinen dann die Orphiker aufgenommen zu haben; wenigstens lässt Apollonius Rhodius in seinen >Argonautica< (I, 494 ff.) den Orpheus eine Kosmogonie vortragen, welche in geradezu frappanter Weise mit Fr. 484 der >weisen Melanippe< des Euripides übereinstimmt, wodurch übrigens der anaxagoreische Zug im Anfang desselben keineswegs ausgeschlossen ist.

[...]

95 Fußn. Hrsg.: Vielleicht war es auch nur zu schwierig, diese schwer verständliche Physiklehre des Heraklit in ein Drama zu integrieren.

Fünftes Kapitel Anthropologie - Der einzelne Mensch I. Psychologie

Die Vorstellung des Euripides vom Wesen des Menschen schließt sich aufs engste an seine Physik an und ist lediglich die Anwendung seines dualistischen Grundprinzips auf die spezielle Gattung. Wie die ganze Welt aus **Aether** und [den vier Elementen, aus denen die] Erde besteht, so ist auch der Mensch eine Mischung aus diesen Elementen und wie (im >Chrysisippos<, Fr. 839) das Vergehen aller Dinge eben in der Trennung dieser Stoffe besteht, so dass der **aetherische** Bestandteil [der **Aether-Logos** im Menschen] wieder zum **Aether**, die irdischen Bestandteile zur Erde zurückkehren. Aus dem allgemeinen Gedanken am Schluss des Chrysisipposfragments wird die Folgerung für den Menschen im Besonderen gezogen, wenn Theseus in den >Hiketiden< (531 ff.) sagt:

*So übergebt die Leichen denn der Erde Schoß.
Von wo jedes in den Körper kam, dahin
Kehrt es zurück; der Geist entweicht zum **Aether** hin,
Zu Erde wird der Leib; nicht eigen ist er uns.
Ein Haus nur für dies Leben ...*

Also das Geistige im Menschen, die Psyche, ist **Aether**, der Leib ist Erde [besteht aus den vier irdischen Bestandteilen] und der Tod besteht darin, dass jeder dieser beiden Bestandteile in sein Element zurückkehrt. Von den beiden hier vereinigten Sätzen: Der Geist kehrt in den **Aether**, der Leib zur Erde zurück, finden wir an manchen Stellen nur den einen ausgesprochen, der aber immer selbstverständlich den anderen als sein Korrelat zur Voraussetzung hat [daher hielt man bis heute die Physiktheorie des Heraklit für dualistisch].

In dem [Theater-]Stück >Sieben gegen Theben< werden von den Söhnen die Aschen[-Urnen] der gegen Theben gezogenen Helden (1167) getragen und sie sprechen (1139 f.): „*Sie sind dahin; wir haben sie nicht mehr. Sie sind dahin; der **Aether** birgt sie jetzt.*“

Ferner heißt es in einem wahrscheinlich dem >Phaethon< zugehörigen Bruchstück (Fr. 971):

*Der eben noch blühenden Leibes dastand, er erlosch
Wie ein vom Himmel gefallener Stern und seinen Geist
Verhauchte er in den **Aether**.*

/161/ Auch in den >Phönikierinnen< (809), in der >Helena<

(1016) und in Fr. 911 wird diese Vorstellung angedeutet. Dagegen ist die Erwähnung des **Aethers** in Fr. 330 der >Danae< nur bildlich zu verstehen: Wie der Himmel bald hell, bald bewölkt ist, so liegt auch über dem Menschenleben bald der Sonnenschein des Glücks, bald ziehen sich die Wolken des Unglücks darüber zusammen. Allerdings steht es auf der Grenze von bildlicher Ausdrucksweise und eigentlicher Schilderung der Wirklichkeit, wenn von dem **Aether** noch weiter gesagt wird, dass er nicht nur den leuchtenden Sommer und den finsternen Wintersturm heraufführe, sondern auch das Blühen und Verblühen, das Leben und Dahinschwinden [Sterben] bewirke.

Nur den zweiten der obigen Sätze, dass der Leib zur Erde zurückkehre, finden wir als Umschreibung des Todes in der >Hypsipyle< (Fr. 757):

*Was ich dich lehre, Frau, darauf merke wohl auf!
Kein Sterblicher ist, den nicht Unglück heimgesucht,
Der Kinder nicht begräbt und andere dann bekommt,
Der selbst nicht stürbe. Und die Menschen klagen darob,
Wenn Erde sie der Erde geben. Doch man muss
Auch Leben ernten wie der Ähre reife Frucht.
Sein muss der eine und der andere nicht. Warum
Darüber klagen, da dies der Lauf der Natur?*

Nichts ist dem Menschen furchtbar, was notwendig ist. Auch hier muss endlich noch an die oben angeführten Verse der Troerinnen [in den >Hiketiden<] erinnert werden, in denen die Gottheit mit dem „Geist der Menschen“ identifiziert wird (886) ebenso wie in Fr. 1018:

*Der Geist in jeglichem von uns ist Gott [**Aether**].⁹⁶*

Was nun die Quellen dieser Lehre anbelangt, so finden wir den zuletzt erwähnten Gedanken schon bei Heraklit (Fr. 121): „Der Geist ist für den Menschen Gott“. Noch viel auffallender aber ist die Übereinstimmung des Euripides mit einigen Versen des Epicharm: „*Es vereinigte sich und es schied sich und es ging wieder dahin, woher es kam: Erde zur Erde und der Geist nach oben [zum **Aether**]. Was ist daran schrecklich? Nichts.*“ (Fr. 345 Kaibel.)

Und (Fr. 247): „*Wenn du tugendhaft von Charakter bist, kann dir im Tode nichts Schlimmes geschehen; der Geist wird fort dauern oben im Himmel [in der **Aether**-Region]*“. In dem ersten dieser Bruchstücke ist die geistige Verwandtschaft namentlich mit dem Fragment im >Chrysippos< und den Versen aus der >Hypsipyle< nicht zu verkennen;

⁹⁶ Fußn. Hrsg.: In jedem Menschen befindet sich nach der Aethertheorie des Heraklit ein kleines Stück vom Aether-Logos, dem er seine Vernunft verdankt.

im zweiten unterscheidet sich allerdings Epicharm dadurch von Euripides, /162/ dass er für die Fortdauer der Psyche im **Aether** Tugendhaftigkeit zur Bedingung macht, was sich bei dem Tragiker nirgends findet.⁹⁷

Wie verbreitet dieser Glaube, dass die Psyche aus **Aether** bestehe und beim Tode in den **Aether** zurückkehre, im 5. Jahrhundert v.u.Zr. war, sieht man daran, dass sie sogar in der offiziellen Grabschrift der im Jahr 432 v.u.Zr. vor Potidäa gefallenen Krieger erscheint (C.I.A. I., 442):

*Ihre Psychen empfang der **Aether**, die Leiber die Erde,
Die vor Potidäas Toren erlitten den Tod.*

Aristophanes richtet mehrfach (Vogel 689; Friede 827; 832) seinen Spott gegen sie und bringt sie merkwürdigerweise mit dem Namen des Prodikos und des Ion von Chios in Verbindung, wobei die Variation auftaucht, dass die Psyche als Stern zum **Aether** zurückkehre.⁹⁸ Nun war unter den griechischen Philosophen Xenophanes der erste, welcher die Psyche als „Pneuma“ bezeichnete (Diog. Laertius, IX. 19), und es ist sehr wahrscheinlich, dass er es auch ist, von dem Epicharm diese Lehre übernommen hat. Im fünften Jahrhundert v.u.Zr. aber hat sie besonders Diogenes von Apollonia wieder in Aufschwung gebracht; und zwar in der Form, dass er die Psyche für wesensgleich mit dem **Welt-Aether** und geradezu für einen Teil desselben erklärte. Aus ihm ist sie auch in die Pseudo-Hippokratische Schrift >peri physon< übergegangen (Kap. 3).

Freilich stand Diogenes mit dieser Lehre keineswegs allein und folgte auch nur den Spuren älterer Denker: „Anaximenes, Anaxagoras, Archelaos, Diogenes erklärten die Psyche für luftartig“, heißt es einmal bei Stobaeus (>Ecl.< I. 49; Diels, >Dox. Gr.< S. 387 b, 10 f.).

Aber er hat die Ansätze, die er dort vorfand, am selbständigsten weitergebildet und auch Euripides ist ihm in der [Ansicht des Heraklit über die] Psychen entschieden mehr gefolgt als dem Archelaos, dessen Theorie sich übrigens in der Hauptsache, nämlich in der Gleichsetzung des Geistes mit der Luft von derjenigen des Diogenes kaum unterschieden zu haben scheint (Rohde, >Psyche<, S. 651 A. 2).

[...]

Diese den /163/ Lebewesen innewohnende Luft [gr. pneuma], die ihr Bewusstsein ausmacht, ist „ein kleines [**Aether-]Teilchen** der „Gottheit“ [des **Aethers-Logos**]“ (Theophr. >de sens.< 42 bei Diels

97 Fußn. Hrsg.: Auch dies ist laut der stoischen Physiktheorie erklärbar: Nur die Psychen der Tugendhaften existieren einige Zeit weiter, und zwar in der Mondregion, während die der Tugendlosen sogleich vergehen.

98 Fußn. Hrsg.: Die Fehlinterpretationen der Physiktheorie und der Aethertheorie des Heraklit von der Antike bis heute würde Bände, ja eine halbe Bibliothek füllen.

>Dox. Gr.< S. 611, 12 f.). Feuchtigkeit beeinträchtigt, wie auch schon Heraklit sagte (Fr. 73. 74), die geistigen Fähigkeiten (ib. 45 S. 512, 3 ff.). Die Psyche ist unvergänglich⁹⁹ (Theodoret V. 23, bei Diels S. 392). Ihr Sitz ist die linke Kammer des Herzens (Plut. >Epit.< IV. 5 Diels S. 391). Wenn das im Körper zirkulierende Blut die Luft dadurch, dass es die Adern ganz ausfüllt, gegen den Brustkorb und den Unterleib drängt, so tritt Schlaf ein; wenn aber alle Luft aus den Adern entweicht, dann erfolgt der Tod (Plut. >Epit.< V. 24, bei Diels S. 436). Platon berücksichtigt im >Phaedon< (45 S. 96 B) neben der Lehre des Empedokles, Heraklit und Alkmaeon auch diese auf Anaximenes zurückgehende Theorie des Diogenes. Was nach dem Tode aus der Psyche wird, ist in den uns erhaltenen Bruchstücken des Diogenes nirgends gesagt: aber es ergibt sich dies aus seinen eigenen Voraussetzungen und kann unbedenklich aus Euripides ergänzt werden : Das „göttliche“ **Aetherteilchen** kehrt in den das Weltall erfüllenden **Aether** zurück. Von einer persönlichen Unsterblichkeit ist also nach der Lehre des Diogenes und Euripides keine Rede.

Deutlich sagt dies der Dichter in der >Helena< (1014 f.): „*Der Geist der Toten lebt zwar nicht; doch hat er unsterbliches Bewusstsein, wenn er in den unsterblichen Aether eingegangen ist.*“ Eben mit den Worten, dass der Geist der Toten „nicht lebt“, will Euripides andeuten, dass er nicht an eine Fortdauer der Individualexistenz denkt, sondern weil der **Welt-Aether** selbst Geist ist, so hat auch das in ihn zurückkehrende Geistpartikelchen Anteil an seinem Bewusstsein. Es ist der Rest von Unsterblichkeit oder besser gesagt Unvergänglichkeit, den der Pantheismus¹⁰⁰ allein noch übrig lässt und den ein moderner Denker angesichts des Todes in die schönen Worte gekleidet hat:

*Heute gilt's: verglimmen,
Wie ein Licht verglimmt;
In der Luft verschwimmen,
Wie ein Ton schwimmt.¹⁰¹*

[...]

⁹⁹ Das Pneuma der Psyche ist unvergänglich, denn es ist ein kleines Aetherteilchen. Nach dem Tod eines Lebewesens, auch des Menschen, kehrt es in die Aetherregion zurück, jedoch das Bewusstsein des Menschen erlischt dabei. Also doch keine Unvergänglichkeit.

¹⁰⁰Fußn. Hrsg.: Der sog. „Pantheismus“ ist eine Fehlinterpretation der heraklitischen Physiktheorie. Siehe meine Abhandlung >Die stoische und peripatetische Physiktheorie – Gott ist das Naturgesetz<.

¹⁰¹Fußn. Nestle: David Friedrich Strauss, >Ausgewählte Briefe<, hrg. von E. Zeller, Brief Nr. 602, S. 573.

Aber freilich hat er auch andere Möglichkeiten gelegentlich berücksichtigt. Insbesondere konnte sein skeptischer Geist sich der Tatsache nicht verschließen, dass eben doch alles, was wir über den Tod und das Jenseits mutmaßen, keinen Anspruch auf vollkommene Sicherheit erheben kann. Wir kennen nur das Leben, nicht den Tod und was auf ihn folgt, und dies allein ist auch der Grund der Todesfurcht (>Phoenix<, Fr. 816, 10 f.; >Hipp.< 195).

[...]

Das anderemal (>Hik.< 1080 ff.) erscheint ein zweites Leben darum wünschenswert, dass man die Verfehlungen des ersten in demselben gut macht:

*Weh, warum ist's nicht im Menschenleben so,
Dass zweimal jung und zweimal wieder alt man wird!
Wenn in dem Hause etwas sich nicht recht verhält.
Kann man durch spät're Anordnung verbessern es,
Im Leben aber nicht. Wenn zweimal jung man wär
Und zweimal alt, ein zweifach Leben lebte, dann
Könnt' man verbessern, was im ersten man gefehlt.*

Indessen ist es klar, dass dies nur „spielende Ausmalungen“ sind; ernsthaft hat Euripides die Seelenwanderungslehre nie erörtert. Viel näher scheint ihm die Möglichkeit zu liegen, dass der Tod die gänzliche Vernichtung bedeute. Im >Meleager< (Fr. 532) heißt es:

Jeder tote Mann

Ist Erde und Schatten; nichts kehrt in das Nichts zurück.

In der >Iphigenie in Aulis< (1251) wird das Jenseits, in der Alkestis (381; 527) der Tote als „Nichts“ bezeichnet. Im >Kresphontes< (Fr. 450) standen die Worte:

*Wohnt einmal dort er, in dem unterird'schen Haus,
Bei denen, welche nicht mehr sind, ist kraftlos er.*

Und in den >Troerinnen< (636) sagt Andromache:

Nicht geboren sein und Sterben halte ich für gleichbedeutend.

Im >Herakles< (296 f.) schließlich richtet Megara an Amphitryon die verwundert ungläubige Frage:

*Du glaubst an deines Sohnes Wiederkehr?
Wann aber war jemals ein Toter auferstanden?*

Aber wie dem nun sein mag, ob mit dem Tode die Psyche zum **Aether** zurückkehrt, ob er gänzliche Vernichtung und damit zwar das Ende aller Freude, aber auch ewige Ruhe von allem Kummer und Leid bringt, jedenfalls ist er notwendig eine Einrichtung der /166/ ewigen Natur und darum nicht schrecklich (>Hypsip.<, Fr. 757, 9).

Wenn er daher kommt, so kann man ihm ruhig ins Auge schauen. Es ist, wie der deutsche Dichter in kongenialen Versen seinen antiken Chor sagen lässt:

*Da gehorcht die Natur
Ruhig nur
Ihrem alten Gesetze,
Ihrem ewigen Brauch,
Da ist nichts, was den Menschen entsetze.*¹⁰²

Bei solchen Anschauungen ist es selbstverständlich, dass jeder Glaube an Einwirkungen der abgeschiedenen Psychen auf das diesseitige Leben ausgeschlossen ist. Schon die vorhin angeführte Stelle aus dem >Kresphontes< scheint dies andeuten zu wollen. Dann hat es aber auch gar keinen Sinn, den Verstorbenen irgend welche Verehrung zu bezeugen und Gaben darzubringen. Diesen in Athen allgemein üblichen Brauch kritisiert der Dichter mit Worten, die er der greisen Hekabe an der Bahre ihres Enkels Astyanax in den Mund legt (>Troad.<, 1247 ff.):

*Die Kränze hat er, wie den Toten sie gebühren.
Doch, glaub' ich, ist's den Toten ziemlich einerlei,
Ob reiche Opfertgaben man noch ihnen weiht.
Das ist nichts als ein eitler Prunk der Lebenden.*

Und noch viel schärfer heißt es im >Polyidos< (Fr. 640):

*Die Menschen sind verrückt,
Die den Verstorbenen setzen vor ein eitles Mahl.*

Und ebensowenig kann man den Abgeschiedenen im Tode noch wehe tun, indem man sie entehrt wie Kreon den Polyneikes. Zu ihm sprach sein Sohn Hämon die Worte (>Antig.<, Fr. 176):

*Der Tod ist für die Menschen allen Haders Ziel.
Dies wahrzunehmen ist so leicht für jedermann.
Wer stößt wohl eine Felsenklippe mit dem Speer,
Dass es sie schmerze? Wer tut noch den Toten weh?
Fürwahr sie fühlen nicht mehr, was man ihnen tut.*

Die Überzeugung von der Empfindungslosigkeit der Toten ist hier klar und deutlich ausgesprochen: Staub ist Staub und eine empfindende Psyche gibt es nach dem Tode nicht mehr. Man vergegenwärtige sich, was solche Reden bedeuten auf einer Bühne, über die einige Jahrzehnte vorher das weihevollere Stück der >Choephoren< des Aeschylos gegangen war; wie sie wirken mussten auf ein Publikum, das größtenteils noch in den Anschauungen der /167/ Väter befangen war und das jeden Frühling das Anthesterienfest (siehe >Iphigenie auf Tauris<, 958 ff.) mit dem

¹⁰²Fußn. Nestle: Friedrich Schiller, >Die Braut von Messina<, IV, 4.

obligaten Totenmahl feierte, wobei jede Verletzung der Verstorbenen, auch nur mit einem Wort, als Frevel galt. Für Euripides ist, was die überlieferte Religion vom Hades erzählt, nichts als Fabel (>Hipp.<, 196).

Nichtsdestoweniger hat sich der Dichter [in seinen Dramen] vielfach der populären Vorstellungen bedient; aber es ist bei ihm dies nichts weiter als eine Anbequemung an den geläufigen Sprachgebrauch, oder es ist ein künstlerisches, dramatisches Interesse, das ihn veranlasst, seine eigene Überzeugung hinter den öffentlichen Glauben zurückzustellen. Besonders merkwürdig ist in dieser Hinsicht die >Alkestis<, die man ein „romantisches Schauspiel“ nennen könnte. Zwar entschlüpft auch hier dem Dichter gelegentlich ein seinem eigenen Glauben entsprechendes Wort (381. 527. 744 f.) und das den Prolog bildende Gespräch zwischen Apollon und dem Tod hat trotz des ernsten Gegenstandes eine leichte komische Färbung, die man fast für Ironie nehmen könnte, aber trotzdem liegt über dem ganzen Drama eine, man möchte fast sagen, mystisch-fromme Stimmung; und es ist eine feinsinnige Bemerkung Rohdes, dass Euripides offenbar absichtlich hier mehr als sonst den Volkston anschlägt und durch „die leichte Heroisierung, die man vorzugsweise in Thessalien kannte, seinem Gedicht ein wenig thessalische Lokalfärbung geben wollte“.¹⁰³

„Daimon“ nennt der Chor die Alkestis nach ihrem Tod (1003); sie ist dabei eine Art Mittelwesen (vgl. >Troad.< 55 f.; >He.< 1137) zwischen Göttern und Menschen und man erkennt hierin einen Rest des uralten Glaubens, dass die Psychen der Verstorbenen zu Göttern werden, der in den pythagoreischen Kreisen weiterlebte. An die letzteren erinnert auch Fr. 782 des >Phaethon<, wo von „kühlenden Bäumen“ die Rede ist, welche die Abgeschiedenen „mit liebenden Armen aufnehmen“. Ganz nach dem Volksbrauch bringt Iphigenie in Tauris (159 ff.) dem vermeintlich gestorbenen Orestes die Grabspenden dar und im >Herakles< (490 ff.) ruft Megara ihren Gemahl an, ihr und ihren Kindern „sei's auch als Schatten oder Traumgebilde“ zu Hilfe zu kommen. Im >Hippolytos< (732 f.; besonders 741 ff.) malt sich der Dichter durchaus nach der Art des Volksglaubens den seligen Göttergarten aus, zu dem er entschweben möchte. An anderen Stellen treffen wir noch Reminiszenzen an die alten Vorstellungen vom /168/ Todesgott, der das Blut der ihm dargebrachten Opfer schlürft oder auf die Beute der Verstorbenen wartet (>Alkestis<, 843 ff. ; >Hekatiden<, 265; >Kyklop< 397), von den Erinyen, die in der >Elektra< (1252) noch

¹⁰³Fußn. Nestle: Rohde, >Psyche<, S. 540 A. 1.

als „Keren“ [gr. Mythologie: dunkle Gottheiten] benannt werden und im >Phaethon< (Fr. 781) als feuerschnaubende Wesen mit lustraler Bedeutung erscheinen.

Dem allgemein menschlichen im Volk lebendigen Gefühl verleiht der Dichter endlich auch Ausdruck, wenn er da und dort die Schönheit und Süßigkeit des Lebens im Licht der traurigen Nacht im Hades entgegenstellt. Wie Achilles in der >Odyssee< bekennt, dass er lieber ein Tagelöhner auf Erden als der König der Schatten sein möchte, so schließt die zum Tod verurteilte Iphigenie (>Iphigenie in Aulis< (1249 ff.) ihre an Agamemnon gerichtete Bitte um Schonung mit den Worten:

*Nichts Süßeres gibt es, als der Sonne Licht
Zu schauen. Niemand verlangt nach da unten.
Der raset, der den Tod herbeiwünscht! Besser
Verachtet leben als bewundert sterben!*

Damit stimmten die Worte der Althäa im >Meleager< (Fr. 533) genau überein:

*Süß ist dies Licht! In Hades unterirdische Nacht
Ist's selbst im Traum einzugehen nicht schön dem Menschen.
Ich, die ich schon so alt bin, hasse sie
Und wünsche mir niemals zu sterben, nimmermehr!*

Und im >Orestes< (1082 ff.) wünscht dieser seinem Freund Pylades, dass er in Freude weiterleben möge, während ihm selbst, der in den Tod gehe, da unten keine Freude mehr winke.

Die eigene Anschauung des Dichters ist das nicht: Er möchte nicht noch eine Fortdauer dieses mühsalvollen Lebens wünschen; ihm ist es gerade das Tröstliche am Tod, dass er auch allem Leid und Kummer ein Ende macht (Heraklid 591 ff.; Fr. 916). Man hat Euripides mehrfach den Vorwurf gemacht, dass er hinsichtlich des Schicksals der Psyche nach dem Tode „völlige Unsicherheit“ zeige. Mir [W. Nestle] scheint dies nicht berechtigt. Mindestens steht ihm negativ fest, dass es kein persönliches Fortleben nach dem Tode gibt; positiv ist ihm das Wahrscheinlichste, dass das Wesen des Menschen sich in seine Elemente, die Psyche in den **Aether**, der Leib in die [vier Elemente der] Erde auflöst. Wenn er da und dort noch andere Lehren über diese ewig ungelöste Frage berührt, so ist dies weiter nichts als ein Zeichen seines beweglichen Geistes und seines vielseitigen Interesses, seiner Abneigung, sich, zumal auf einem so dunkeln /169/ Gebiet, auf irgend ein einzelnes bestimmtes System einzuschwören und von diesem Standpunkt aus alle anderen Ansichten zu verdammen.¹⁰⁴ Den

¹⁰⁴Fußn. Hrsg.: Euripides musste vor allem Rücksicht auf den Volksglauben nehmen,

Volksglauben hat er gänzlich überwunden. Und wenn er sich auch nicht immer „auf der Höhe der pantheistischen Erhabenheit“ jener oben skizzierten Anschauung [in seinen Dramen] erhalten hat, so bleibt doch wahr, was Rohde von ihm sagt: „*Keiner der Physiologen [richtiger: der Materialisten], denen die gleiche Vorstellung einer die persönliche Unsterblichkeit des Einzelnen ausschließenden Unvergänglichkeit des im Menschen lebendigen Allgemeinen vorschwebte, hat seine Meinung so bestimmt ausgesprochen wie dieser philosophische Laie*“.

[...]

/173/

2. Ethik

Bei der Untersuchung der Physik[-theorie] des Euripides, der seiner Psychologie durchaus entspricht, hat sich gezeigt, dass er nirgends dem Menschen eine Ausnahmestellung im Ganzen der Welt zuweist: Wie Pflanzen und Tiere so sind auch die Menschen aus der Verbindung von **Aether** und [den vier Elementen der] Erde hervorgegangen (>Chrysispos<, Fr. 839; >Melanippe<, Fr. 484). Von irgend einer Art von Deszendenztheorie, wie sie in rohen Anfängen bei Anaximander vorliegt, findet sich bei Euripides nichts und es ist daher wahrscheinlich, dass er sich die geistige Überlegenheit des Menschen über die anderen lebenden Wesen nicht wie z. B. Archelaos aus einer allmählichen Entwicklung des Unvollkommenen zum Vollkommeneren (Fr. 10 Mull.), sondern im Anschluss an Diogenes von Apollonia (Fr. 6 Mull.) aus der verschiedenartigen Verteilung des **Aethers** auf die Gattungen der lebenden Wesen erklärt hat: Er nahm /174/ also zwischen dem Menschen, dem Tier und der Pflanze keinen qualitativen, sondern nur einen quantitativen Unterschied des ihnen zugewiesenen Anteils an dem **aetherischen** Lebenselement an. Es leuchtet ein, dass eine solche Anschauung vom Wesen des Menschen unmöglich zu irgendwelcher Überschätzung der Bedeutung und der Leistungen der Menschen führen konnte. Und so ist denn auch der Dichter tiefdurchdrungen nicht nur von der Hinfälligkeit alles Irdischen und so auch des Menschenlebens überhaupt, sondern auch von der Ohnmacht des Menschen nicht nur gegenüber der ihn umgebenden Natur und seinesgleichen, sondern vor allem auch von der Ohnmacht gegenüber sich selbst, von seiner Unfähigkeit, moralische Vollkommenheit zu erreichen, ja überhaupt [immer] das Gute zu tun, auch wenn er will.

um nicht als Atheist angeklagt und zum Tode verurteilt zu werden.

a) Das moralische Wesen des Menschen

Die Grundlage der Euripideischen Ethik bildet der Satz, dass die Naturanlage im Menschen das ausschlaggebende ist:

*So wollte es die Natur; die kümmert sich um kein [menschliches]
Gesetz,*

hieß es in einem der verlorenen Dramen (Fr. 920). Gegen die Naturanlage ist weder durch Einsicht noch durch Willensstärke [immer] aufzukommen und sie selber ist zwar bei den einzelnen Menschen verschieden, weist aber bei allen eine Neigung zum Bösen auf. So waren im >Chrysisippos< (Fr. 840) dem Laios die Worte in den Mund gelegt:

*Ich sehe alles ein, wozu du mich ermahnst;
Doch weiß ich's gleich, Natur tut doch Gewalt mir an.*

[...]

War es im >Chrysisippos< die widernatürliche [sexuelle] Leidenschaft des Laios, welche dem Dichter solche Betrachtungen nahelegte, so fühlte ihn im >Hippolytos< die Darstellung der unüberwindlichen Liebe der Phädra zu ihrem Stiefsohn zu demselben Ergebnis. Die Kammerfrau sucht dort die Königin zu trösten und zu entschuldigen mit der allgemeinen Erfahrung (358 f.) :

*Denn auch die Weisen lieben, widerstrebend zwar,
Dennoch das Böse.*

Und Phädra selbst äußert sich folgendermaßen (374 ff.):

*Woher des Menschenlebens Elend stammt,
Darüber hab' ich manche lange Nacht
/175/ Auch früher schon gegrübelt und ich finde:
Es liegt nicht an der menschlichen Vernunft,
Wenn Menschen sündigen. Denn die Einsicht haben
Ja viele. Sondern so muss man es ansehen:
Was gut ist, weiß man wohl und sieht es ein.
Allein man tut es nicht. Bald ist man träge;
Dann wieder tut man lieber, was man mag,
Als was man soll. Ach, dazu bietet das Leben
So viel Versuchung! Die Gesellschaft nimmt
Für ihr Geschwätz uns in Beschlag. Die Muse
Entnervt uns durch Genuss. Und dann die Scham!
Sie ist ja doppelt: Tugend ist die eine,
Die falsche lastet schwer auf unsrem Leben
Und, ließen sich die Grenzen sicher ziehn,
So würde beide nicht dasselbe Wort*

*Bezeichnen. Also dieser Überzeugung
Leb' ich und wüsste nicht, was sie mir rauben,
Zu and'rer Ansicht mich bekehren sollte.*

Schon die weite Ausführung des Gedankens und insbesondere die Schlussworte zeigen, wie wichtig dem Dichter diese Überzeugung ist und wie tief sie bei ihm wurzelt. Auch in anderen Stücken bringt er sie gelegentlich zum Ausdruck, so in der >Medea<, welche die Ermordung der Kreusa und ihrer eigenen Kinder vollbringt in dem vollen Bewusstsein, ihrer leidenschaftlichen Rachsucht zu unterliegen (1078 ff.):

*Wohl weiß ich, welchen Greuel ich anrichten will;
Doch über Einsicht siegt meine Leidenschaft,
Sie, die die größten Leiden über Menschen bringt.*

Im >Bellerophon< (Fr. 297, 1) schließlich wird es ausgesprochen, dass „die Bosheit allen Menschen eingepflanzt“ sei. So führt also schon die Betrachtung der menschlichen Gattung als solcher den Dichterphilosophen zu dem Ergebnis, dass derselben die Neigung zum Bösen von Natur innewohne und dass dieser Trieb so stark sei, dass keine bessere Einsicht, ja kein widerstrebender Wille des Individuums ihn im einzelnen Falle zu überwinden vermöge.

[...]

/176/ Vielmehr ist nach seiner [Euripides] Ansicht in der menschlichen Natur Gutes und Böses gemischt vorhanden und es kommt nun darauf an, was im Einzelnen die Oberhand bekommt (Fr. 954). Jedenfalls aber ist der ethische Pessimismus des Euripides der polare Gegensatz zu dem Vernunftoptimismus der Sokratischen Lehre, nach welcher das Wissen und das Tun des Guten zusammenfällt.

Ist so der Mensch als Angehöriger seiner Gattung mit einer [beinahe] unwiderstehlichen Neigung zum Bösen wider sein besseres Wissen behaftet, so liegt schon hierin eine wesentliche Beschränkung der Freiheit des Handelns, der Willensfreiheit. Diese Beschränkung steigert sich aber noch, wenn man alle die komplizierten Verhältnisse dazu nimmt, welche den Einzelnen beeinflussen: Die Abstammung, die Umgebung (das Milieu), worin er lebt, die individuellen Neigungen. Und dies veranlasst den Dichter geradezu zu der Behauptung, dass überhaupt kein Mensch frei sei und [frei] handle. Dies lässt er die Hekabe (864 ff.) aussprechen:

*Es gibt keinen einzigen freien Menschen auf der Welt:
Dem Geld dient dieser; jener ist des Zufalls Knecht.
Die Menge hindert den und jenen*

Zu handeln, wie ihm seines Herzens Trieb gebietet.

[...]

/181/ Nach den bisher dargelegten [philosophischen] Anschauungen des Euripides läge der Gedanke sehr nahe, dass er auch der sozialen Klasse, der Volksschichte, aus der der Einzelne hervorgeht, an sich einen für dessen moralisches Wesen bestimmenden Einfluss zuschriebe. Das ist z. B. die Meinung des Theognis, für den der Adel der Gesinnung mit dem Adel der Geburt zusammenfällt; nur findet allerdings eine Degeneration des Adels statt, wenn er eine Verbindung mit dem Reichtum, dem nichtadeligen Protzenthum, eingeht (183 ff.). Anders dachte schon der gleichzeitige Phokylides (Fr. 2), vollends aber Euripides: Dieser ist hier keineswegs Sozialist, sondern Individualist. Soviel auch auf die Naturanlage des Einzelnen ankommt, so wird ihre Qualität dennoch keineswegs durch die Volksklasse, der er entstammt, beeinflusst; sondern der Charakter jedes Individuums neigt ganz unabhängig davon entweder mehr zum Bösen oder zum Guten. Mit sichtlicher Begeisterung trägt Euripides diese Theorie in seiner >Elektra< vor: Dem verbrecherischen Königspaar Ägisthos und Klytämnestra wird hier mit aller Absicht der edelgesinnte schlichte Landmann gegenübergestellt, den Elektra zu heiraten gezwungen wurde, der aber die Königstochter mit ehrfurchtsvoller Rücksicht behandelt. Er selbst sagt zu Elektra und Orestes (362 f.):

Bin ich auch arm geboren,

Nicht sollt ihr niedrig finden meine Denkungsart.

Und Orestes, der sich von seiner Redlichkeit überzeugt hat, trägt seine oder vielmehr des Dichters Gedanken und Erfahrungen in einer langen Rede vor (367 ff.):

Nichts ist ein sicheres Zeichen tugendhaften Sinns.

Verworren ist der menschlichen Naturen Art.

So sah ich oft vom edlen Vater schon den Sohn

Nichtswürdig und geringer Leute Kinder gut,

Sah im Gemüt des reichen Mannes Dürftigkeit

Und oft im armen Körper einen großen Geist.

Nach welcher Regel also richtet einer recht?

Nach Reichtum? Einen schlechten Richter wählt er dann.

/182/ *Vielleicht nach Armut? Aber diese kränkelt auch*

Und lehrt den Menschen Böses oft im Drang der Not.

Nach Waffen also? Aber wer bewiese wohl,

Auf Kriegers Lanze blickend, dass er bieder sei?

Am besten scheint's, wir lassen das dahingestellt.

*Denn dieser Mann, der weder groß in Argos Volk
 Noch auch von seines Hauses Wahn überheblich ist,
 Obwohl zum Volke zählend, zeigt sich hochgesinnt.
 Wollt nicht klug ihr werden, die ihr voll täuschender
 Blendwerke fehlt, richten nach dem Benehmen nie
 Den Menschen, nach dem Charakter, wer geadelt sei?
 Nur solche Männer walten gut in Stadt und Haus.
 Jedoch die Fleischesmenschen, leer am Geist, sind
 Bildsäulen auf dem Markt. Selbst ein starker Arm
 Besteht den Kampf nicht besser als der schwächere;
 Mut und angeborene Kraft der Psyche erringt den Sieg.*

Wie man sieht, verkennt der Dichter nicht, dass in der Armut eine Versuchung zum Bösen liegt (vgl. >Bellerophon<, Fr. 288 Kap. VII. 2 A. 33); aber er ist weit entfernt, deshalb das Böse als eine notwendige Folge der Armut zu bezeichnen. Hiergegen ist eben sein Landmann der beste Beweis. Wahrhaft große Psychen wissen sich auch mit Wenigem zu bescheiden (406 f.), während ein äußerlich glänzendes Auftreten für den Adel der Psyche nichts beweist (386 ff.; 550 f.). Am Schluss der langen Deklamation kommt der Dichter wieder auf seinen alten Satz, dass alles auf die angeborenen Naturanlagen des Einzelnen ankomme, die er sich aber von den sozialen Verhältnissen, aus denen er hervorgeht, durchaus unabhängig denkt.

Die Leidenschaftlichkeit, mit der Euripides seine Ansicht vertritt, zeigt, dass er es mit einem weitverbreiteten und tiefgewurzelten Vorurteil zu tun hat, dessen Bekämpfung und Widerlegung ihm Herzenssache ist. Dass die Tendenz gegen einen bestimmten einzelnen Gegner, etwa einen Philosophen, gerichtet wäre, dürfte kaum anzunehmen sein, eher wohl gegen gewisse aristokratisch und oligarchisch gesinnte Kreise, wie sie zwei Jahre nach der Aufführung der >Elektra< in der Revolution von 411 v.u.Zr. das Haupt erhoben hat unter der Führung von Männern wie Antiphon von Rhamnus, den Thukydides (VIII. 68) als einen ehrenwerten aber stolzen Volksfeind charakterisiert. Auch an den sonst vielfach dem Euripides gleichgesinnten Kritias könnte man denken, dessen Grabinschrift sogar noch vom „verfluchten Demos“ /183/ sprach.

Doch dies geht schon in das politische Gebiet hinüber und wir haben es hier nur mit dem ethischen zu tun. Freilich lässt sich beides nicht ganz trennen und es muss hier wenigstens erwähnt werden, dass für Euripides sowohl der Geburts- als der Geldadel lediglich etwas Konventionelles ist; nicht einmal ein historisches Recht des ersteren [des Geburtsadels] erkennt er an. Nach seiner Meinung ist vielmehr die

Vernunft [der wahre] Adel und den Verstand verleiht die „Gottheit“ [alias der **Aether-Logos**] und nicht der Reichtum (>Alex.<, Fr. 52). Er erkennt nur den Adel der [moralischen] Gesinnung an, der sich bloß bei guten, nicht bei schlechten Menschen findet (>Alex.<, Fr. 53).

Im >Diktys< (Fr. 336) heißt es:

*Nur wenig Gutes weiß vom Adel ich zu sagen:
Denn mir erscheint als ein Adeliger der edle Mann,
Unedel aber bleibt der Ungerechte, rühmt
Er gleich sich eines besseren Vaters noch als Zeus.*

Trifft beides, Adel der Geburt und der Gesinnung, in einem Menschen zusammen, dann ist es allerdings um diese Vereinigung zweier Vorzüge etwas Schönes (>Hekatiden< 379 ff.; >Temenid.<, Fr. 739).

[...]
/187/

b) Das Wesen des Ethischen - Die Tugendlehre

Wie in der Aufklärungsperiode des 18. Jahrhunderts so war auch im letzten Drittel des 5. Jahrhunderts v.u.Zr. die Tugend ein Schlagwort der Zeit. Das Ziel der Erziehung hatte sie freilich schon lange gebildet, aber der Begriff selbst machte eine Wandlung durch. In der guten alten Zeit hatte man unter Tugend (gr. arete) die vorwiegend auf gymnastischer Bildung beruhende männliche Tüchtigkeit verstanden, wie sie hauptsächlich im dorischen Sparta gepflegt wurde und wie sie sich an den Nationalfesten, besonders in Olympia, in den gymnischen und hippischen Wettkämpfen zeigte. Die Sieger in denselben wurden von ihren Landsleuten hochgehrt und die Kithara eines Pindar und Bakchylides erklang zu ihrem Preis. Der erste, der gegen die Überschätzung der körperlichen Tüchtigkeit auftrat, war Xenophanes, und das Vordringen der ionischen Geisteswissenschaft aus Kleinasien in das Mutterland bewirkte allmählich eine völlige Umwandlung des Bildungsideals. Der Mittelpunkt der neuen, auf geistig-moralischer Grundlage ruhenden Bildung, wurde Athen und das Ziel der /188/ ionisch-attischen Erziehung war die harmonische Ausbildung von Geist und Gemüt, neben der zwar die körperlichen Übungen nicht vergessen wurden, hinter der sie aber doch zurücktraten: „Wir pflegen das Schöne mit mäßigem Aufwand und betreiben die Wissenschaft ohne Weichlichkeit“. Diesen Grundsatz spricht der größte Staatsmann Athens öffentlich aus, Perikles, der Freund des Anaxagoras, Phidias und Euripides (Thukydides II, 40).

Beide, Kunst und Wissenschaft, hält der Grieche nicht scharf auseinander; die zwei Begriffe gehen ineinander über: Zur Kunst gehört ein Wissen und wer das Wissen besitzt, dem ist damit auch das Können gegeben. Das ist ein im griechischen Geistesleben tief eingewurzelter Gedanke.

[...]

/190/ Es fragt sich nun, was des Euripides Begriff der Tugend (gr. arete) ist. Dass er zuweilen einer jenseits von Gut und Böse stehenden Ethik das Wort zu reden scheint, wurde schon bei der Erörterung seines erkenntnistheoretischen Standpunktes hervorgehoben (>Aeol.<, Fr. 19; >Phönikierinnen<, 499 ff. Kap. II), eben dort aber auch gezeigt, wie der Dichter mit Hilfe der Heraklitischen Philosophie die radikale Skepsis, der ein Teil der Sophisten huldigte, überwand und sich zur Überzeugung von der Einfachheit der Wahrheit erhob, welche der durch die wechselnde Oberfläche der Dinge in deren Tiefe dringende Geist erkennt.¹⁰⁵ Und so redet er denn auch nicht von einer Mehrheit von Tugenden im Sinne technischer Fertigkeiten, sondern die Tugend ist ihm eine Einheit: Sie ist die auf richtiger Einsicht beruhende, durch nichts irre zu machende Hingabe des Menschen an das Gute (>Thyestes.<, Fr. 393). Mit herrlichen Worten wird dies in Fr. 1029 ausgesprochen :

*Die Tugend ist der aller wertvollste Besitz;
Denn sie ist niemand untertän: dem Geld nicht
Und nicht dem Adel, noch der Schmeichelei des Volks.
Je mehr du deinen Willen ihr zu eigen gibst,
Um so viel mehr wächst und vervollkommnet sie sich.*

Und Fr. 1030 fügt hinzu:

Die Tugend nur ist auf der Welt das höchste Gut.

Demnach muss die Tugend durch Übung, durch Gewöhnung des Willens an das Gute erworben werden; dann führt sie zur wahren Freiheit und Unabhängigkeit der Persönlichkeit. Wie schwer das ist und wie oft „der Geist willig, aber das Fleisch schwach“ ist, weiß der Dichter nur zu gut; aber dies entbindet den Menschen nicht von der notwendigen Pflicht der Selbstüberwindung. Diese trägt ihren Lohn ebenso in sich wie die Hingabe an das Laster seine Strafe. Dies bekennt die schuldbewusste Phädra im >Hippolytos< (426 ff.):

*/191/ Ja, es ist wahr, wie köstlich auch das Leben,
Eins wiegt es auf, die Reinheit des Gewissens.
Und einmal kommt der Tag, wo jedem Sünder
Die Zeit den Spiegel, wie dem eitlen Mädchen,*

¹⁰⁵Fußn. Nestle: Heraklit, Fr. 61.

Vors Antlitz hält.

Fragt man nun weiter, was ist das Gute, so antwortet der Dichter „dem Recht zu dienen“. So sagt Hekabe zu Agamemnon (>Hek.<, 844 f.):

*Dem edlen Manne ziemt es, sich dem Recht zu weihen
Und Bösen Böses [hartes Urteil] überall und stets zu tun.¹⁰⁶*

Es ist wohl zu beachten, dass dieser Grundsatz über die der ganzen alten Welt geläufige populäre Regel ‚den Freund lieben und den Feind hassen (>Her.<, 585 f.; 732 f.; >Med.<, 809; Fr. 1092; >Iph. Aul.<, 345 ff.; >Ion<, 1046 f.; <Hek.< 1250 f.), doch wesentlich hinausgeht, indem alles Persönliche ausgeschieden und das Recht zur Norm des Handelns gemacht wird.

[...]

Das Ideal des mutigen, trotz aller Not nicht verzweifelnden Dulders ist wiederum Herakles, zu dem Theseus (1227 f.) sagt:

*Das ist Menschenadel,
Der sein Schicksal ohne Murren trägt.*

Dieser von Euripides so oft wiederholte Grundsatz (>Iphig. Taur.< 489; >Mel. Des.< Fr. 491, 5) gilt nicht nur für die einzelnen Schicksale im Leben, sondern auch für die Auffassung des Lebens als Ganzes, des Menschenschicksals, das schließlich im Tode endigt. Auch darüber ist nicht zu klagen; sondern man soll die Notwendigkeit des Naturverlaufs einsehen und sich dabei zufrieden geben. Dies spricht besonders eindringlich Fr. 757 der >Hypsipyle< aus:

*Kein Sterblicher ist, den nicht Unglück heimgesucht.
Der Kinder nicht begräbt und andere dann bekommt.
Der selbst nicht stürbe. Und die Menschen klagen darob,
Wenn Erde sie der Erde geben. Doch man muss
Auch Leben ernten wie der Ähre reife Frucht:
Sein muss der eine und der andere nicht. Warum
Darüber klagen, da dies der Lauf der Natur?
Nichts ist dem Menschen furchtbar, was notwendig ist.*

Mit diesen Worten tröstete bei Euripides Amphiaraios die Mutter des Archemoros über den Tod ihres Sohnes; später hat sie Plutarch in der >Trostschrift an Apollonios< (Kap. 16 S. 110 F) verwendet; und aus Cicero, der sie übersetzt hat (>Gespräche in Tusculum< III., 25, 59), erfahren wir, dass der Stoiker Chrysippos darin eine seiner

¹⁰⁶Fußn. Hrsg.: Wenn ein Richter „Bösen Böses“ antut, ist er kein gerechter Richter, sondern selber ein Böser. Es muss daher sprachlich richtig lauten: „Bösen ein manchmal hartes, aber gerechtes Urteil“ sprechen.

Lebensauffassung verwandte Saite anklingen hörte. Wie Aeschylos (>Prom.<, 10 f.) und Sophokles (Fr. 809; 861) predigt also auch Euripides der Menschheit als oberste Lebensweisheit „die Notwendigkeit zu akzeptieren“, wie auch der deutsche Dichter in dem gesetzmäßigen Verlauf der Natur nichts findet, „was den Menschen entsetzen könnte“.

Gehen wir nach der Darlegung dieser Hauptgrundsätze der Euripideischen [und Heraklitischen] Ethik etwas mehr ins Einzelne, so machen wir auch hier die Beobachtung, dass die von dem Dichter gestellten ethischen Anforderungen im wesentlichen auf dem Tugendideal seines Volkes beruhen. Als den innersten Kern griechischer Lebensweisheit kann man den Sinn für das Maß bezeichnen, die /199/ Sophrosyne, aus der sich alle anderen von den Griechen hochgehaltenen Tugenden, die Gerechtigkeit, die Weisheit, die Tapferkeit (um nur die „Kardinaltugenden“ zu nennen) von selbst ergeben. Sie nennt der Chor in der >Medea< (635 f.) „das schönste Geschenk der Götter“ und in Fr. 959 heißt es: „Nichts ist mir ehrwürdiger als Sophrosyne; denn sie wohnt immer den Guten bei“.

Den Gegensatz zur Sophrosyne [Mäßigkeit] bildet das Zuviel, wo es auch immer sei, und wie Horaz die aurea mediocritas, so preist auch Euripides nicht selten das Einhalten der richtigen Mitte zwischen den Extremen. So knüpft in der >Medea< (125 ff.) die Kammerfrau an eine kurze Vergleichung von Monarchie und Demokratie (119 ff.) eine allgemeine Betrachtung über den Vorteil eines mittleren Lebensloses:

*Der Mäßigkeit Name hebt siegreich sich
Vor den Höchsten empor und das glücklichste Los
Ist bescheidener Genuss: nichts Gutes verschafft
In der Menschen Geschlecht unmäßiges Glück.*

Hier wird die populäre Vorstellung vom „Neid der Götter“ auf ihren wahren Gehalt zurückgeführt, dass nämlich alles Übermaß, auch das des Glücks, im Lauf der Welt seine Korrektur erfährt und darum keinen Bestand hat (s. Kap. III, 1). Geht mit einem Übermaß des Glückes eine Überheblichkeit seitens des Menschen Hand in Hand, so ist ein Eingreifen der „Gottheit“ [der Natur] um so sicherer und gerechtfertigter (Heraklit, Fr. 258; 387 f.). Mäßigung [Besonnenheit] gilt in der ganzen Welt als das Höchste und ihr folgt der Ruhm (>Hipp.< 431 f.). Als das Muster eines Bescheidenen wird in den >Hiketiden< [der verstorbenen] Kapaneus von Adrastos dargestellt (861 ff.):

*Dies hier ist Kapaneus, der große Güter besaß;
Doch brüstete er sich niemals seines Reichtums;*

*Bescheidenen Sinnes war er wie ein armer Mann.
 Fern hielt er sich von allzu überladnem Tisch,
 Der übers Maß hinausging. Nicht des Gaumens Lust,
 So sagt' er, sei das Richtige; Weniges sei genug.
 Treu und wahrhaftig war den Freunden er, ob nah,
 Ob fern sie waren: Solche Männer gibt es nicht viele.
 Ein redlicher Charakter und leutselig auch
 Ließ keines Sklaven Bitte selbst er unerhört,
 Noch auch der Bürger.*

/200/ Es berührt eigentümlich, dass bei der Charakteristik des verstorbenen Helden sein mäßiger Aufwand für Tafelfreuden besonders erwähnt wird. Der Umstand, dass Euripides darauf öfter zu sprechen kommt, weist darauf hin, dass er mit Absicht den Kampf gegen die Unmäßigkeit auch hier aufgenommen hat.

Fr. 893 sagt: „*Mir genügt ein mäßiger Lebensunterhalt bei bescheiden besetztem Tisch; doch alles Übermäßige und Übertriebene lasse ich nicht zu.*“

Und in Fr. 892 heißt es:

*Was weiter braucht der Mensch als der Dinge zwei,
 Brot aus Demeters Frucht und einen Wassertrunk.
 Das gibt es ja; und uns zur Nahrung ist es da.
 Damit begnügt sich nicht die Üppigkeit: Es jagt
 Die Schwelgerei nach Leckerbissen anderer Art.*

Wir hören, dass der Stoiker Chrysippos diese Verse besonders gern zitierte.¹⁰⁷ Eine Gelegenheit, die Unmäßigkeit zu verspotten, bot sich dem Dichter in dem Satyrspiel >Kyklop< wo Polyphem sich rühmt, dass er neben dem Reichtum (316) den Bauch als seinen Gott betrachte (334 f.).

Die Überwindung sinnlicher Neigungen und Leidenschaften ist übrigens nur ein Teil der Selbstbeherrschung, die jeder moralische Mensch gegen sich üben muss. „Mit Vergnügungen hat sich noch niemand Ruhm erworben“ (Fr. 1043). Und an den bekannten Ausspruch Aristipps erinnert das selbst/201/bewusste Wort: „Ich gehöre mir selbst“ (Fr. 1005). Wie dies zu verstehen ist, zeigt Fr. 634 des >Polyidos<:

*Wer gut die eigene Natur beherrschen kann,
 Der ist ein weiser Mann und nützlich für die Welt.*

Besonders verderblich ist es, sich von der Leidenschaft des Zornes

¹⁰⁷Fußn. Nestle: Aulus Gellius, >Attische Nächte<, VI. 16, 7: Indagine cuppediarum majore detestatione dignas censebimus, si versus Euripidi recordemur, quibus saepissime Chrysippus philosophus [usus est].

hinreißen zu lassen (>Aeolus<, Fr. 31):

*Wer sich dem Zorn sogleich überlässt, der nimmt
Ein schlimmes Ende; dies bringt Menschen Unheil oft.*

Der weise Mensch wird dies vermeiden (>Hypsip.<, Fr. 760):

Denn frei vom Zorn ist jeder wirklich weise Mensch.

Und im >Philoktet<, Fr. 799 steht:

*Und wie vergänglich unser irdischer Körper ist,
So soll vergänglich auch der Zorn des Menschen sein,
Der weise und besonnen geht durchs Leben.*

Das Mindeste ist also, dass man einer Aufwallung [von Zorn] nicht lange Raum gewährt, sondern ihrer rasch Herr zu werden versucht.

[...]

Zu den allerschlimmsten Erscheinungen auf ethischem Gebiet gehört endlich der Neid, den man, wenn es möglich wäre, mit allen Mitteln ausrotten sollte (>Ion<, Fr. 403):

*Von welchem Vater, welcher Mutter stammt der Neid
Zum Fluch den Sterblichen erzeugt, ein böses Wort?
In welchem Teile unseres Körpers haust er wohl?
Sitzt in der Hand, im Eingeweide, im Auge er?
Ach, dass wir es wüssten! Dann, wenn auch mit vieler Müh',
Vermöchte wohl der Arzt durch Schnitt oder Arznei
Zu heilen diese schlimmste Krankheit von der Welt.*

[...]

/241/ Der tiefste Grund, warum doch alle Menschen den Tod fürchten, mögen sie auch am Leben noch so schwer zu tragen haben, ist der, dass man nicht weiß, was nach ihm kommt. Diese Erfahrung hat der geblendete Phoenix an sich selbst gemacht (Fr. 816):

*Wenn früher ich einen Blinden durch die Stadt sah gehen
An seines Führers Hand sich hängend und gar sehr
Beklagend sein Geschick, stimmt' ich mit ein:
Wie arm er sei, dass ihn der Tod noch nicht erlöst.
Und jetzt lebe' ich meinem eignen Wort zum Trotz,
Ich Elender: Wie hängt ihr Menschen am Leben doch.
Die ihr den kommenden Tag zu sehen wünscht, indes
Ihr doch die Last von tausendfachem Unheil tragt!
Die Lust zu leben ist dem Menschen eingepflanzt:
Das Leben ist uns bekannt, aber nicht der Tod.
Darum scheut jeder das Scheiden aus der Sonne Licht.*

[...]

Auf diese Weise also erklärt es sich, dass die Menschen trotz allen

Elends am Leben hängen und sich vor dem Tod fürchten. Aber nichtsdestoweniger ist das Leben ein Gut von zweifelhaftem Wert, ja, wie „der die griechische Lebensbetrachtung so tief durchdringende theoretische Pessimismus“ es in jener Sage vom gefangenen Silen ausgedrückt hat, ist das größte Glück, /242/ nicht geboren zu sein, das nächste, möglichst früh in die Pforten des Hades einzugehen. In den Spruchgedichten des Theognis (425 ff.) und in den Liedern des Bakchylides (Fr. 2) ertönt diese trübsinnige, jedenfalls schon ältere Lehre, und wer kennt nicht die Verse des Chors in Sophokles' >Ödipus auf Kolonos< (1224 ff.):

*Nie geboren zu werden, ist
Weit das beste; doch wenn du lebst,
Ist das andere, schnell dahin
Wieder zu gehen, woher du kamst.¹⁰⁸*

Und so bekennt denn auch der Euripideische Bellerophon (Fr. 285):

*Ich halt' es mit dem allbekannten Wort:
Am besten ist's dem Menschen, nicht geboren sein.*

Und in den >Troades< (636 f.) setzt die gefangene Andromache das Nichtgeborensein dem Sterben gleich und erklärt dieses für besser als ein elendes Leben (ebenso Fr. 596 des von Kritias verfassten >Peirithoos<). Eine ganz eigenartige Wendung aber gibt der Dichter dem Gedanken in einem Bruchstück des >Kresphontes< (Fr. 449). Hier heißt es:

*Fürwahr, wir sollten schließen einen Bund, darin man
Beklagt den Neugeborenen, der in soviel Not
Erst kommt, den Toten aber, der von Qual erlöst,
Mit Freud' und Lobgesang bestatten zur Ruh.*

Schon Welcker (>Griech. Tragödien<, S. 832 f. und Prodikos von Keos, >Kl. Schr.<, II S. 510) sah in diesen Versen eine bewusste Beziehung auf die von Herodot (V. 4) erwähnten Gebräuche der Thraker: „Um den Neugeborenen sitzen die Verwandten herum und beklagen ihn wegen des vielen Elends, das ihn noch erwartet, indem sie alle menschlichen Leiden aufzählen; den Verstorbenen aber bestatten sie unter Scherzen und Freudenbezeugungen zur Erde, indem sie dabei sagen, von wieviel Not erlöst er sich jetzt in vollkommener Glückseligkeit befinde.“ Und in der Tat ist die Übereinstimmung beider Stellen eine so frappante, dass sie unmöglich zufällig sein kann, wie

¹⁰⁸Fußn. Hrsg.: Der Anti-Natalismus ist kein Phänomen der Neuzeit sondern bereits 2.500 Jahre alt.

denn auch Rohde in dem Bruchstück des >Kresphontes< einen Hinweis auf Herodot sieht (>Psyche< S. 325 A. 1).

[...]

/246/ Berechtigt nun die hier dargelegte Auffassung des Menschenlebens dazu, in Euripides den „Propheten des Weltschmerzes“, den „Herold des Pessimismus“ zu sehen? Diese Frage ist meines Erachtens zu verneinen. Ja, wenn Welcker, der geistvolle Wiederhersteller der verlorenen Tragödien [des Euripides], die Trümmer des >Bellerophontes<, eines der Stücke, deren Verlust am meisten zu beklagen ist, richtig gedeutet hat (>Griech. Trag.<, S. 785 ff.), so hat sie Euripides selbst verneint. Denn wir haben Grund, dieses Drama in ganz besonderem Sinn als ein Selbstbekenntnis des Dichters zu betrachten. Diesem Helden hat er großenteils seine eigenen Züge verliehen: Den Hang zur Einsamkeit und zur Melancholie, die an Menschenverachtung streift (Aristot. >Probl.< 30, 1; Galen, >de med.< 13; Cicero, >Gespräche in Tusculum<, III. Buch, 26, 63), den Zweifel an einer göttlichen Weltregierung, ja am Dasein der Götter selbst (Fr. 286; 292), die tiefe Empfindung für das Leid im Leben (Fr. 286), den unbezwingbaren Drang, die Wahrheit zu erkunden und hinter das Geheimnis der Welt und der [wahren] „Gottheit“ [des **Aether-Logos**, alias der Naturgesetze] zu kommen (Fr. 308), aber auch neben dem Bewusstsein eines gewissen Hanges zum Bösen (Fr. 297) den Glauben an sich selbst und seine im tiefsten Herzen wohnende Tugendhaftigkeit und Rechtschaffenheit (Fr. 311) und die Ergebung in das Geschick, auch da, wo es schwer, wie eine Strafe auf dem Menschen lastet (Fr. 299; 300). Diese Überzeugung erhebt sich schließlich zu einer auch die menschlichen Schicksale ausgleichenden Macht (Fr. 303; /247/ 304). Und so stirbt der himmelstürmende Bellerophon nach seinem Sturz „beruhigt, von der Krankheit seines Inneren geheilt, im Bewusstsein seiner früheren natürlichen Tugendhaftigkeit und Menschenfreundlichkeit“ (siehe Welcker). So lässt Euripides seinen Helden das Bewusstsein seiner Unschuld und damit den Frieden wiederfinden und rechtfertigt hiermit ebenso seinen Zweifel und Wahrheitsdrang, als er die pessimistische Verneinung des Lebens verwirft.

Gewiss also, Euripides beschönigt und verhüllt in keiner Weise das Übel in der Welt und im menschlichen Leben und Wesen; im Gegenteil, er macht das Leiden der Menschen zum Gegenstand seines Studiums und seiner Kunst [und seiner Aufklärung]. Dabei stellt er sich nicht, wie Aeschylus und Sophokles, auf den religiösen, sondern auf den rein rationalen Standpunkt. Aber er lässt sich von dem Leid, das er selbst

fühlt und bei anderen sieht, nicht zu Boden drücken; er behält den Kopf oben, und bei seinem kritischen Geist macht sich immer auch gleich das praktische Bestreben geltend, die auf falschen [theistischen] Anschauungen beruhenden Notstände zu heben und zu lindern, wie sich unten bei der Erörterung der sozialen Verhältnisse deutlich zeigen wird. Von Euripides kann man nicht sagen:

Er hatte nicht Zeit, zu achten

Auf eines Volkes Schmerz.

Er konnte nur betrachten

Sein groß zerrissen Herz.

Im Gegenteil: „der Menschheit ganzer Jammer fasst ihn an“, aber er führt ihn nicht zur Verzweiflung, nicht zur Verneinung des Lebenstriebes. Er bewahrt sich den Sinn für die Freuden des Lebens, und mit dem Wahlspruch „hoffe und ertrage“ schlägt er sich auch durch das Ungemach tapfer durch und, indem er den Blick aufs Ganze richtet, schaut er doch durch das Wirrsal der Einzelheiten an der Oberfläche des Weltlaufs jene für den gedankenlosen Beschauer „unsichtbare Harmonie“, die sich dem tiefstinnigsten der vorsokratischen Philosophen enthüllte und die auch Euripides anerkannte, indem er Dike [eine den Naturgesetzen immanente Gerechtigkeit] als den Urgrund alles Seins bezeichnete.

Nachtrag des Herausgebers

Wilhelm Nestle hat weitere Fragmente, aus denen die atheistische Philosophie des Euripides - „Gott“ ist der Aether, alias das Naturgesetz - die auf der Lehre des Heraklit beruht, übersehen:

Im Drama >Iphigenie auf Tauris<, Zeile 43: „*Dem **Aether** will ich verkünden das Traumgesicht, das jüngste Nacht mich erschreckte ...*“

Im Drama >Bellerophon<, Fr. 310: „*Bellerophon, indem er emporschwebt, nicht nur von der moralischen Frage bewegt ist, sondern voll Wonne den **Aether** zu schauen eilt und zu erkunden, welche Stellung zur Erde der Mond einnimmt.*“

Fragment 332 (aus der >Danae<): „*Ich sage, dass die Geschicke der Sterblichen mit diesem **Aether** da, wie er auch heißen mag, zusammenhängen.*“

Fragment 488: „*Ein Ganzes waren Himmel und Erde einst [nämlich **Aether**]. Nachdem sie sich aber getrennt und gemischt erzeugten sie die ganze Welt und brachten sie ans Licht; Baum, Vogel, Wild, was sich in der Salzflut regt [die Lebewesen des Meeres] und das Geschlecht der Sterblichen [der Menschen].*“

Fragment 596 aus dem >Peirithoos<: (über den Weltgeist, alias den **Aether-Logos**, der alles durchdringt) „*Dich, den aus dir selbst Erzeugten, der in dem **aetherischen** Kreislauf die Natur von allem umschlingt, um welchen das Licht, um welchen die dunkle, düsterfarbige Nacht sich schlingt und die zahllose Schar der Sterne unaufhörlich kreist.*“

Fragment 877: „*der **Aether** erzeugte dich, Mädchen, Zeus heißt er bei den Menschen.*“

Fragment 908 b = ad. 112: „*... als der **Aether** anfing uns alle zu ernähren durch den Atem, den er uns gab.*“

Fragment 919: „*Haupt der Götter (ist der) strahlende **Aether**, der die Erde rings umfasst.*“

Fragment 944: „... Mutter Erde, Hestia nennen dich die Gelehrten, da du im **Aether** ruhst.“

Fragment 968: „Wenn die Menschen die Reden sich kaufen müssten, so würde keiner schön zu reden begehren. Jetzt aber, wo es gestattet ist, die Reden vom tiefen **Aether** ohne Bezahlung zu erlangen, da freut sich jeder, die Wahrheit so gut wie die Unwahrheit zu sprechen, denn es droht ihm keine Strafe [keine Atheismusanklage].“

Fragment 971: „er aber, eben noch blühenden Leibes, verlöschte wie ein Stern, der vom Himmel fällt, und verhauchte seinen Atem in den **Aether**.“

Lothar Baus

Buddhismus und Stoizismus –

zwei nahverwandte Philosophien
und ihr gemeinsamer Ursprung
in der Samkhya-Lehre

IV. erweiterte Auflage
ISBN: 978-3-935288-32-3

V. erweiterte Auflage: Netzpublikation
ISBN: 978-3-935288-51-4

ASCLEPIOS EDITION

163

Lothar Baus [Hrsg.]

DIE
ATHEISTISCHEN
WERKE DER
STOIKER

Eine Auswahl der bedeutendsten
Abhandlungen der antiken Stoiker

II. erweiterte Auflage
ISBN: 978-3-935288-37-8

III. erweiterte Auflage: Netzpublikation
ISBN: 978-3-935288-49-1

ASCLEPIOS EDITION

164

Lothar Baus [Hrsg.]

>Der stoische Weise –
ein Materialist<

und

>Über die Freiheit<

Texte und Abhandlungen
zur stoischen Philosophie

II. erweiterte Auflage

ISBN: 978-3-935288-31-6

ASCLEPIOS EDITION

165

Lothar Baus

Quo vadis Kaiser Nero? -
Die Rehabilitationen von
KAISERIN AGRIPPINA,
KAISER NERO
und dem Stoiker
L. ANNAEUS SENECA

ASCLEPIOS EDITION

166

Diese Edition enthält drei separat veröffentlichte Werke:

I. Chronologie der kritischen Nero-Biographie

II. Kaiserin Agrippina und Seneca – Die Rehabilitation

III. Quo vadis Kaiser Nero? - Die Rehabilitation des Nero Caesar

in erweiterten und überarbeiteten Versionen.

Zeichenerklärung:

[] Text in eckigen Klammern = Erläuterungen des Herausgebers
[...] drei Punkte in eckigen Klammern = Auslassungen des Herausgebers

Copyright © by ASCLEPIOS EDITION - Lothar Baus
D-66424 Homburg/Saar

Alle Rechte der Verbreitung, insbesondere des auszugsweisen Nachdrucks, der Verbreitung durch Film, Funk und Fernsehen, fotomechanische Wiedergabe, Tonträger jeder Art, auch durch Einspeicherung und Rückgewinnung in Datenverarbeitungsanlagen aller Art, sind vorbehalten.

Kostenlose Internet-Publikation - Germany 2023

ASCLEPIOS EDITION

ISBN 978-3-935288-65-1

Lothar Baus [Hrsg.]

Epiktet, der Philosoph der Freiheit

Was er wirklich sagte

ISBN: 978-3-935288-45-3

ASCLEPIOS EDITION

168

Lothar Baus [Hrsg.]

L. Annaeus Seneca - Neue Biographie und Werke

Die Rehabilitation eines großen Humanisten

ISBN: 978-3-935288-47-7

ASCLEPIOS EDITION

169

Lothar Baus [Hrsg.]

L. Annaeus SENECA - Briefe an Lucilius

oder

Wie überzeugt man einen Epikureer von den
Vorzügen der stoischen Philosophie?

Netzpublikation

ISBN: 978-3-935288-56-9

ASCLEPIOS EDITION

170

Lothar Baus [Hrsg.]

Die
materialistische
Philosophie
der
Stoiker

ISBN: 978-3-935288-57-6

ASCLEPIOS EDITION

171

Heinz Deike

Lothar Baus (Hrsg.)

Widerlegung der Polemik Plutarchs
gegen die stoische Philosophie
in seinen Werken
>Über die Widersprüche der Stoiker<
und
>Über die allgemeinen Begriffe<

ISBN: 978-3-935288-43-9

ASCLEPIOS EDITION

172