

Das antike Bild vom Menschen – Versuch einer Standortbestimmung

Wolf-Lüder Liebermann

Publiziert auf Propylaeum-DOK. Publikationsplattform Altertumswissenschaften
Volltextserver von Propylaeum – Fachinformationsdienst Altertumswissenschaften,
Universitätsbibliothek Heidelberg 2023.

Diese Publikation ist auf der Webseite von Propylaeum-DOK
<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/> dauerhaft frei verfügbar (Open Access)
DOI: <https://doi.org/10.11588/propylaeumdok.00005795>

Ringvorlesung Gießen, WS 2005/06, Institut für Altertumswissenschaften, gemeinsam mit der Deutsch-Griechischen Gesellschaft: **Das Bild des Menschen in der Antike**

07.02.2006: Prof. Dr. Wolf-Lüder Liebermann: Das antike Bild vom Menschen – Versuch einer Standortbestimmung (in gekürzter Form)

Sie haben im jetzt zu Ende gehenden Semester eine Vorlesungsreihe über „Das Bild des Menschen in der Antike“ verfolgt und ich denke, Sie konnten wahrnehmen, dass auch die nach einem Wort Voltaires so langweilige Antike ihre spannenden und amüsanten Seiten hat. Vielleicht finde ich Ihre Zustimmung, wenn ich behaupte: „Der Mensch in der Antike“ wäre kaum ein sinnvolles Thema gewesen. „Der Mensch in der Antike“ ergäbe sicher ein facettenreiches, wahrscheinlich auch diffuses Bild. Man könnte gewiss charakteristische Handlungs- und Verhaltensweisen in diversen Lebensbereichen wie der Politik, dem Krieg, der Religion, der öffentlichen und privaten Geselligkeit, der Wirtschaft eruieren, wobei die Frage wäre, ob diese nicht letztlich durch soziale und kulturelle Zusammenhänge und Besonderheiten bedingt sind.

Wie steht es dagegen mit dem „Bild des Menschen in der Antike“? Bild und Abbild sind offenkundig sehr unterschiedliche Dinge. Während letzteres in seiner Verweisfunktion aufgeht, Verweis auf ein anderes, unabhängig Existierendes, das das Abbild lediglich zu identifizieren trachtet, wie etwa ein Passfoto, zeigt eine phänomenologische Analyse des Bildbegriffs, wie sie Hans-Georg Gadamer in „Wahrheit und Methode“ (zuerst 1960) vorgenommen hat, dass ein Bild „mehr als ein Abbild [ist]“. Was Archäologen und Kunsthistorikern vielleicht vertraut sein mag, zumal wenn sie sich mit dem Phänomen der ‚Repräsentation‘ befassen, gilt auch für den Philologen und Literaturwissenschaftler und dessen Gegenstände: Diese unterliegen – so hat es bekanntlich bereits Aristoteles in der ‚Poetik‘ im Hinblick auf die Dichtung formuliert – dem Prinzip der Nachahmung, der Mimesis. „Nachahmung hat [aber] als Darstellung eine ausgezeichnete Erkenntnisfunktion“ (WuM 110). Denn „Nachahmung und Darstellung“ sind „nicht bloß Wiederholung, sondern ‚Hervorholung‘“ (WuM 109). Aristoteles (Kap. 4 u. 9) erklärt ausdrücklich, dass durch Nachahmung „Lernen“ zustande komme. Das heißt: der Mimesisbegriff impliziert keinesfalls, wie man vielleicht zunächst annehmen könnte, Widerspiegelung der Wirklichkeit im Sinn einer Abbildtheorie, sondern beinhaltet von vornherein ein über die faktische Wirklichkeit hinausgehendes Moment, letztlich ein Wahrheitsmoment und ineins damit ein Erkenntnismoment. Genau das scheint mir durch die Formulierung „Das Bild des Menschen“ abgedeckt, und deshalb wäre es mit einer bloßen, scheinbar historisch-objektiven Aufzählung

dessen, was es so alles gegeben hat und was man getrieben hat in dem Zeitraum, den man als Antike bezeichnet, kaum getan.

Was ich mit dieser Vorbemerkung wollte, war unter anderem, mir den Freiraum zu eröffnen für das, was man vielleicht eine ‚eidetische Reduktion‘, also eine Reduktion auf das Wesentliche, nennen könnte. Dass es dabei nicht ohne Zuspitzungen und wohl auch Vereinfachungen abgehen kann, liegt in der Natur der Sache. Darüber hinaus hege ich die leise Hoffnung, dass von den im wesentlichen drei konkurrierenden Rechtfertigungsstrategien für das Fach und für die Beschäftigung mit historischen Gegenständen überhaupt - eine Thematik, die freilich inzwischen die Fachwissenschaft weitgehend der Fachdidaktik überlassen hat - 1. der etwas faden angeblichen Aktualität aufgrund dessen, dass sich ja gar nichts geändert habe, 2. der Verwendung des Modell-Begriffs, für den immer noch die nunmehr allerdings als *εντελεχεια* verstandene Tradition leitend ist (so zu Beginn des 19. Jh. August Boeckh und in neuerer Zeit Wolfgang Schadewaldt), 3. der, wie ich erst kürzlich gelernt habe, schon auf Hegel zurückgehenden und von Uvo Hölscher unter dem Schlagwort des „nächsten Fremden“, der „Chance des Unbehagens“ oder schlicht des „Unzeitgemäßen“ ins Licht gerückten Vorstellung der Differenz, die als Bereicherung und Herausforderung zu begreifen ist – sich eben diese dritte bestätigt. Hat man doch sogar, wie ich meine zu Recht, Bildung schlechthin auf die dadurch ermöglichte Distanznahme zu sich selbst und einer kurzsichtigen Ichbezogenheit zurückgeführt (wiederum Gadamer).

Man wird sich vor Augen halten müssen, dass das jeweils geltende Menschenbild für eine ganze Reihe von Vorstellungsbereichen von unmittelbarer Relevanz ist und mannigfache Disziplinen tangiert, nicht nur die sogenannte praktische Philosophie, also die Ethik. Die Publikationen der letzten 10 Jahre zeigen, dass dabei die Theologie eine herausragende Rolle spielt.

Tatsächlich stellt das Gottesverhältnis einen entscheidenden Indikator für das Bild vom Menschen dar. Daher will ich versuchen, dieses von jenem her zu entwickeln. Als das Christentum der paganen antiken Kultur begegnete, stieß es auf ein Bild vom Menschen und in notwendigem Zusammenhang damit ein Gottesbild, das feste Konturen aufwies, aber Irritationen und Gefühle der Fremdheit auslöste, auf beiden Seiten. Ausdruck dessen ist die Areopagrede des Paulus. Nach dem Bericht der Apostelgeschichte (17, 32) erntete Paulus mit seiner Rede in Athen Spott. Dieses antike Menschenbild weist in seinen Grundzügen eine erstaunliche Konstanz auf. Ich fasse daher die Antike als eine große Einheit – wie man das ja etwa auch bei ihrer Wiederaufnahme in der Zeit der Renaissance getan hat.

Thales, zu Beginn des 6. Jh. v. Chr., soll gesagt haben, die Welt sei voll von Göttern (A 3 D.-K., p. 6, Schol. zu Platon, Staat) – und ähnlich fast 100 Jahre später Heraklit (nach Aristoteles, *De partibus animalium* 1, 5). Diese beiden Äußerungen vorsokratischer Philosophen, ob authentisch oder nicht, sind für die antike Vorstellung von Gott und Welt bezeichnend. Menschen und Götter leben in der Welt zusammen, man könnte von der Allgegenwart des Göttlichen sprechen – wenn vielleicht auch nicht in der Form, wie das Walter F. Otto tat, der in den Damen der Frankfurter Gesellschaft griechische Göttinnen zu erkennen meinte. Der antike Mensch hatte nach allgemeinem Dafürhalten ein gleichsam unbefangenes, besser: vertrautes Verhältnis zu den Göttern. Man ging in diesem Zusammenhang sogar so weit, den Griechen den Begriff ‚Religion‘ abzusprechen (Mario Vegetti).

Das aber hat Konsequenzen: zum einen die, dass das Göttliche resp. die Götter als der natürlichen und der menschlichen Welt immanent empfunden, ja sogar zu Garanten der Ordnung, Regelmäßigkeit und Sinnhaftigkeit der Welt wurden und fundierende Prinzipien menschlichen Handelns repräsentierten, zum anderen aber – das ist die notwendige Komplementärserscheinung – die Götter selber den Sinnansprüchen des autonomen, geradezu autarken Menschen, den Postulaten und Prinzipien menschlichen Denkens und Handelns unterworfen wurden.

Es ist wohl nicht einmal verfehlt – wie das geschehen ist (Jean-Pierre Vernant) - , die griechischen Götter weitgehend als Projektionen menschlicher Vorstellungen zu verstehen. Dazu gehört bereits der vielzitierte Anthropomorphismus, weiter aber werden mannigfache Bereiche menschlichen Lebens und Zusammenlebens durch die Götterwelt abgedeckt, eine Zuordnung zu einzelnen Göttergestalten ist immer wieder unternommen worden. Im Universum der Götter „differenzieren sich die Vorstellungen, Bilder und Handlungen und über ihre jeweiligen Verbindungspunkte entsteht eine Art Netz, in welchem grundsätzlich jeder Stoff menschlicher Erfahrung festgehalten und verteilt werden muß“, so urteilt Georges Dumézil, einer der führenden Religionswissenschaftler (bei Vegetti 308). Bei Figuren wie Dike, der Gerechtigkeit, oder Eirene, dem Frieden, oder auch Tyche, der Glücksgöttin, ist das evident. Doch gilt es nicht weniger, wenn jemand an Schönheit mit Aphrodite streitet und an kunstvollen Werken mit Athene (Il. 9, 389f.). Die allenthalben zu beobachtende Integration der Götter in das politische und gesellschaftliche Leben, in die menschliche Lebenswelt, macht es ja unmittelbar augenfällig.

Homer und Hesiod haben bekanntlich den Griechen ihre Götter gegeben. Gleichzeitig unterliegt es kaum einem Zweifel, dass im Zentrum des Interesses von Ilias und Odyssee der Mensch steht. Das machen schon die Proömien klar, die als Themen der beiden Epen den

Zorn des Achill und die Leiden des Odysseus benennen. Die homerischen Götter sind im Reden und Handeln Spiegelbilder der Menschen, teils bereits ethischen Maßstäben unterworfen, teils aber auch einfach „feudale Züge adliger Herren“ (Albin Lesky) widerspiegelnd. Genau dadurch ist es wohl bedingt, dass trotz des massiven Eingreifens der Götter das Handlungsgeschehen so natürlich wirkt – worüber man sich gewundert hat. Im Streit zwischen Achill und Agamemnon hat Achill bereits das Schwert gezogen, im letzten Augenblick besinnt er sich, richtiger (denn es ist kein rationaler Entscheidungsprozess): handelt er ganz unerwartet anders. Er steckt das Schwert zurück in die Scheide, verlegt sich auf Schimpfen und Drohen. Homer stellt diesen Vorgang in der Form dar, dass er Pallas Athene hinter den Helden treten und ihm befehlen lässt, vom Zorn zu lassen. Das überraschende, kaum erklärliche Geschehen wird der Einwirkung eines Gottes zugeschrieben, zugleich aber auf der Erzählebene gedeutet: Denn Athene handelt im Auftrag der Griechenfreundin Hera, die um beide Helden in gleicher Weise besorgt ist. Das heißt: Ein tödlicher Konflikt muss vermieden werden – der Kampf um Troja fände sonst nicht statt. Statt Parallelen, die sich zahlreich finden, verweise ich nur noch auf eine analoge Erscheinung: Phemios, der Sänger im Palast des Odysseus, bezeichnet sich als Autodidakten, zugleich aber erklärt er, ein Gott habe ihm die Sangesweisen verliehen (Od. 22, 347f.). Das ist nichts als ein Auszeichnungsmerkmal – wie ja auch die Attribute „göttlich“ und „gottgleich“ durchgängig bei Homer. Die homerischen Götter stellen demnach eine Extrapolation der Menschenwelt dar, stehen aber zugleich auch im Dienste ihrer Explikation und Deutung. An der von Homer gelegentlich eingeführten merkwürdigen Unterscheidung einer Götter- und einer Menschensprache ließe sich belegen, dass die Göttersprache die sinnerhellende und damit erkenntnisfördernde ist.

Gegenüber Homer spielten bei Hesiod, dem zweiten großen Epiker der griechischen Frühzeit, so sagt man, die Götter eine eigenständigere Rolle. Was ist aber Hesiods ‚Theogonie‘, die Erzählung vom Werden der Götter und ihrer Verwandtschaft, eine Art Götterstammbaum, der eher ein „rühmendes“ Aufzählen der Funktionen und Aufgaben der Götter darstellt, anderes als eine der Wahrheit ausdrücklich verpflichtete Welterklärung (bis hin zu den Frauen, die in dieser Welt nur Schaden stiften)? Die Götter der ‚Theogonie‘ lassen sich weitgehend als „Repräsentationsgestalten“ für „Phänomene der Natur und des sozialen Lebens“ bezeichnen (Ernst Günther Schmidt). Hesiod scheint selbst darauf hinzuweisen, wenn er in einem Vers (v. 66) „Gesinnung der Götter“ und „aller Dinge Gesetz“ zusammenrückt. Allerdings lauern hier philologische Probleme, sowohl was die genaue Übersetzung als auch was die Authentizität

des Verses angeht. Doch an der Sache ändert das nichts, das zweite Werk Hesiods, die ‚Werke und Tage‘, beweist es.

Dabei handelt es sich um eine kontrafaktisch, aus einem trotzigem ‚Dennoch‘ heraus entworfene, noch stärker als die ‚Theogonie‘ auf Wahrheit zielende Ethik, die mit allen Mitteln eines genuin ethischen Diskurses analysierbar ist und Hesiods denkerischer Leistung entspringt. Arbeit und Recht sind die beiden Werte, die Hesiod auszeichnend hervorhebt. Beide stehen in Interdependenz, denn nur Arbeit ermöglicht eine rechtmäßige Form des Gewinns. Legitimiert und begründet wird der hesiodische Entwurf durch den Prometheusmythos, den Hesiod explizit als seinen ‚Logos‘ bezeichnet, „trefflich und einsichtsvoll“ (v. 107). Dieser Mythos verdeutlicht, dass die Forderungen, die Hesiod erhebt, sich gleichsam logisch folgerichtig aus der spezifischen Situation des Menschen und den gegenwärtig herrschenden Existenzbedingungen ergeben. Die Notwendigkeit zu arbeiten und sich zu mühen resultiert aus dem Weltzustand des Mangels und ist Folge eines Urbetrugs des Prometheus an Zeus. Es ist nichts als Torheit, sich hiergegen aufzulehnen; und dies nicht nur, weil jede diese fundamentalen Gegebenheiten der menschlichen Situation leugnende Reaktions- und Verhaltensweise zum Misserfolg verurteilt ist (das ist die utilitaristische Komponente der ethischen Argumentation), sondern weil die, die solches versuchen, indem sie durch Betrug, also auf unrechtmäßige Weise, zu Besitz zu kommen suchen, sich nicht mit der natürlichen Ordnung im Einklang befinden, schlicht nichts verstanden haben, wiederholen sie doch geradezu den Urbetrag des Prometheus – hier verbirgt sich die deontologische, d.h. die Pflicht-Komponente der Argumentation, und deren Garant ist Zeus (v. 276ff.). Sache der Einsicht ist es, die rechte Wahl zu treffen, wie ja auch das ganze Werk von Erkenntnisakten bestimmt ist, bis hin zu dem Regress auf begriffs- und sprachkritische Differenzierung bei der Unterscheidung von zwei Formen des Streits. „Der steht allen voran, der selbst ein jegliches einsieht, / wenn er bedenkt, was danach und hin bis zum Ende das Beste“ (v. 293f.), sagt Hesiod selbst.

Die Reihe der Belege und Zeugnisse ließe sich beliebig fortsetzen: Solon (ca. 600 v. Chr.) appelliert in einer seiner politischen Elegien (Eunomie) unter deutlichem Rückbezug auf Hesiod an die moralisch-politische Eigenverantwortlichkeit der Menschen, das heißt aber: sie sollen die „Grundsätze der Dike“ beachten, dann, und nur dann werde die Stadt gedeihen. Denn Dike ist schweigend Mitwisserin aller Rechtsverletzungen, aber eines Tages wird sie strafend und rächend erscheinen. Diese Erkenntnis seinen Mitbürgern zu vermitteln – sie zu „belehren“, sagt Solon – ist sein Anliegen. Das bedeutet nichts anderes, als dass Solon das hesiodische Vertrauen in die ungebrochene, fast märchenhafte Wirksamkeit der Dike nicht

teilt, anders formuliert: dass er das hesiodische trotzige „Dennoch“ durch eine die Wirklichkeit stärker ernstnehmende, infolgedessen aber auch reflektiertere theoretische Konzeption ersetzt. Genau dem dient das Wirken der Dike. Es ist die Konzeption von der Strafe, die den Schuldigen bis ins dritte und vierte Glied verfolgt, eine Strafe, die Unschuldige trifft, aber gleichwohl nicht ungerechtfertigt ist. Solon erläutert das ausführlich in einer weiteren Elegie (Musenelegie) – und hier kann, auch das bezeichnend, an die Stelle von Dike Zeus treten. Die Diskrepanz von empirischer Erfahrung und Idealvorstellung wird zwei Erkenntnisebenen zugeordnet, wobei die zweite, die zu der tieferen, nicht zu Tage liegenden, aber wahren Einsicht führt – ein Denkschema, das uns aus den Vorsokratikern vertraut ist, durch göttliches Wissen und göttliches Handeln charakterisiert ist. Das wird in dem schönen Schlussvers dieser Elegie unübersehbar, wo von dem „Verderben“ die Rede ist, „das, wenn es Zeus zur Strafe schickt“, scheinbar ganz planlos bald den, bald jenen ereilt. Mit der Sinnhaftigkeit dieser Welt kontrastiert die Ratlosigkeit derer, die diesen Sinn infolge ihrer Blindheit nicht erkennen können. In der systematischen Konsequenz dessen liegt es, wenn die Götter als die einzig Einsichtigen, als die, die über wahre Einsicht und wahre Denkfähigkeit verfügen, figurieren. So hat Sappho (ca. 600 v. Chr.) das Urteil der Götter als Beleg dafür herangezogen, dass der Tod ein Übel ist. Denn sonst würden sie sterben. Der dies überliefernde Aristoteles (Rhet. 1398 b) bewertet es als Autoritätsbeweis, ganz wie Urteile des Vaters oder des Lehrers. (Ob das freilich ganz zutreffend ist, sei dahingestellt. Es hat wohl eher mit der Wahlmöglichkeit der Götter zu tun, denn offenbar wird aus freiem Handeln auf ein ihm zugrunde liegendes Urteil geschlossen.)

Die Götter als Vollender menschlicher Eigenschaften und Fähigkeiten, als Repräsentanten menschlicher Erfahrungen und Empfindungen, als Garanten menschlicher Denk- und Handlungsprinzipien, ja sogar als Ersatz für die auch in der modernen Ethikdiskussion zugestandene Unmöglichkeit der Letztbegründung moralischen Verhaltens – Sie werden zu Recht fragen, wo bleibt da das so vielberedete „tremendum“ und „fascinum“, Zittern und Zagen des Menschen?

Meine Antwort lautet in der Tat: nirgends. Theophrasts (um 300 v. Chr.) Deisidaimon, der „Gottesfürchtige“, ist eine komische Figur. Warum? Ihm fehlt es offenbar an Reflexionsvermögen, wie eine Stelle aus Aristoteles, ‚Politik‘ (5.11 1314b 38ff.) klarmacht. Er benimmt sich in seiner kopflosen und irrationalen Angst „auf törichte Weise“. Hier scheint ein Rationalitätsdefizit eingeklagt zu werden, daher kann Theophrast einleitend ohne weiteres die deisidaimonia als „Feigheit im Hinblick auf das daimonion“ (δειλία πρὸς τὸ δαιμόνιον) definieren. Ein Erkenntnisakt wäre erforderlich.

Die aus Irrationalität resultierende, sich in unreflektierten Ängsten manifestierende „Feigheit im Hinblick auf das daimonion“ lässt sich auch andernorts belegen, so etwa bei Plutarch (De superst. 169C, s. auch 165B, 165D), wo der Gott ausdrücklich nicht als „Grund für Feigheit“, sondern als „Hoffnung auf Tüchtigkeit“ (ἀρετῆς ἐλπίς) klassifiziert wird. Mit dem Gegensatzpaar „Feigheit“ und „Tüchtigkeit“ ist deutlich der Rekurs auf menschliches Verhalten vollzogen, in stoischem Kontext (SVF III, 409, dazu A. Glibert-Thirry, Pseudo-Andronicus of Rhodes, *Peri pathon*, Leiden 1977) wird die „Feigheit“ (δειλία) als ein Abrücken von evident richtigem Verhalten (καθῆκον) infolge der Vorstellung von etwas Furchtbarem (δεινόν) definiert. Feigheit ist Folge eines Fehltrteils, und „Feigheit im Hinblick auf das Göttliche“ Folge eines Fehltrteils über die Götter. Die Grenze zum Aberglauben ist fließend. Daher fügt sich das, was Augustin (in *De civ. dei* 6, 9) von Varro berichtet, ganz dem eben Ausgeführten. Varro habe nämlich gesagt, „vom Abergläubischen würden die Götter gefürchtet, der Fromme aber scheue sie nur wie die Eltern, fürchte sie jedoch nicht wie Feinde“ (*a superstitioso ... timeri deos, a religioso autem tantum vereri ut parentes, non ut hostes timeri*). Bezeichnend ist, dass dabei von richtigem und falschem Verhalten der Menschen – des *superstitiosus* einerseits, des *religiosus* andererseits – ausgegangen wird, nicht von einem Verhalten der Götter – etwa derart, dass es hieße: die Götter lieben die Menschen wie Eltern ihre Kinder, und sind deshalb nicht zu fürchten. Das wäre eindeutig eine christliche Umformung, die, wenn ich recht sehe, Augustin auch tatsächlich vornimmt. Was dagegen in der varronischen Formulierung zum Tragen kommt, ist erneut das Moment des vertrauten, verlässlichen und berechenbaren Umgangs.

„Es fürchte die Götter / das Menschengeschlecht! / Sie halten die Herrschaft / In ewigen Händen, / Und können sie brauchen, / Wie's ihnen gefällt“ – eine solche Vorstellung, wie sie im Parzenlied aus Goethes ‚Iphigenie‘ zum Ausdruck kommt, ist unantik. Sie scheint erst möglich, nachdem durch das Christentum eine Kluft zwischen Gott und Mensch aufgerissen wurde. Gleiches gilt freilich auch von der Komplementärserscheinung, Goethes Prometheus-Ode vom Frühjahr 1773, die als ein „Fanal der Neuzeit“ gilt: „Bedecke deinen Himmel, Zeus, / mit Wolkendunst /... / Mußt mir meine Erde / doch lassen stehn /.../ Ich kenne nichts Ärmer's / Unter der Sonn' als euch Götter!“.

Ich bin mir bewusst, dass in der Forschung zu Goethes antikisierenden Dramen auch genau gegenteilig geurteilt wurde: Während bei Goethe eine Verbundenheit zwischen Gott und Mensch vorliege, ist kontrastiv für die griechische Tragödie und das antike Denken überhaupt die „ontische, in keiner Weise zu überwindende Geschiedenheit von Gott und Mensch“ in Anspruch genommen worden. Ich halte das nicht für zutreffend.

Zur Demonstration will ich nur auf eine Einzelheit verweisen, den Gedanken vom jähen Sturz des Großen und Mächtigen. In einem Chorlied des ‚Agamemnon‘ distanziert sich der Dichter Aischylos (v. 750ff.) emphatisch von dem „verbreiteten Wort“, dass aus Reichtum und höchstem Glück ohne Beteiligung des Menschen unersättliches Leid hervorgehe. Das Problem ist im Rahmen der Diskussion um Koros, Hybris, Ate, φθόρος θεῶν, „Neid der Götter“, und menschliche Verantwortung angesiedelt, und man könnte zeigen, dass in allen Fällen ein menschlicher Fehler, ein Fehlverhalten zwischengeschaltet ist, nicht erst bei Aischylos, sondern z. B. auch bei Solon, dem wir bereits begegnet sind. Ohne menschliches Handeln ist die griechische Tragödie nicht denkbar, aber auch nicht ohne die Kategorien, denen dieses Handeln unterworfen ist – wie etwa Schuld und Unschuld, wobei die Götter zu integrieren sind. Die Tragik des ‚Agamemnon‘ kommt in der Fortsetzung zur Sprache, wenn es heißt, dass Gerechtigkeit „in rauchigen Hütten“ leuchte, „goldprangende Paläste“ aber verlasse. Wiedergaben, die hier ein „auch“ einfügen: „auch in rauchigen Hütten“, verändern und entstellen den Sinn. Hier wird ein notwendiger Zusammenhang von äußerlich-sachlichen Gegebenheiten (Armut und Reichtum) und Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit hergestellt, der die Sache so tragisch macht. Der strahlende Troja-Sieger muss notwendigerweise schuldig werden und notwendigerweise fallen. Das kann man getrost als Nachdenken über menschliche Existenz bezeichnen, wie umgekehrt ja auch niemandem entgehen kann, wie im dritten Stück der ‚Orestie‘, den ‚Eumeniden‘, etwa die Götter Apoll und Athene im Dienst moralischer Reflexionen, ja sogar politischer Institutionen stehen. Das Motiv des plötzlichen jähen Falls von allem Großen und Mächtigen und die damit verknüpfte Problematik kehrt mit unterschiedlichen Lösungskonzepten hinsichtlich der Interdependenz von Lebensumständen und Lebensführung bei Lukrez, Vergil, vor allem Horaz wieder, ebenso in den lateinischen Tragödien Senecas.

Wenn es aber so ist, dass schon von frühester Zeit an die Welt der antiken Götter menschlichen Bedürfnissen des Erklärens, Denkens, Handelns dient, dass also schon lange vor Protagoras der Mensch das Maß aller Dinge ist – was man auf den Begriff des Anthropozentrismus bringen kann - , dann ist es nicht erstaunlich, dass die Funktionen der Götter durch andere Kategorien ersetzt werden können: durch naturwissenschaftliche, philosophische, psychologische, ja sogar poetologische. Ich denke an die Inspirationsgottheit, die ganz in dichtungstheoretischen Funktionen aufgeht. Das will ich – notgedrungen nur ganz kurz - skizzieren.

Die antike Literatur kennt das Phänomen der Inspirationsgottheit, bis dahin, dass es nicht der Dichter selbst ist, der spricht, sondern eine Gottheit, die durch den Dichter spricht – das ist ja

bereits im Fall des früher genannten homerischen Sängers Phemios angeklungen. Schon bei frühen Autoren wie Hesiod oder Parmenides (5. Jh. v. Chr.), denen die Wahrheit von „göttlichen Mächten“ verkündet wird, dürfte es kaum angezeigt sein, „die Vision dieses geheimnisvollen Vorgangs der Wahrheits-Übermittlung“ als Widerspiegelung eines „echte[n] religiöse[n] Erlebnis[ses]“ zu fassen (Otto Regenbogen, Rez. v. Werner Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Gnomon 27, 1955, 309), es handelt sich schlicht um einen Legitimationsvorgang, der dann bei Horaz geradezu zur Begründung einer „Berufswahl“ führt (bes. *carm.* 1,1), verknüpft selbstverständlich mit einem Qualitäts- und Auszeichnungsmerkmal. Wenn nun aber Kallimachos zur Rechtfertigung seines poetischen Programms den Dichtergott Apoll bemüht, dann geht es einfach um die Frage der richtigen Dichtungsform. Vergil greift dies in einem seiner bukolischen Gedichte (*ecl.* 6) auf und funktionalisiert Apoll weiter im Sinne der Gattungsgesetze bukolischer Dichtung, wobei ein systematischer, rein poetologisch begründeter Zusammenhang von Stoff und Form hergestellt wird (*pastorem ... oportet ... deductum dicere carmen*), den Horaz noch einmal radikalisiert und variiert. Dem Liebeselegiker Properz wird die Geliebte, die *puella*, zu der den Dichter okkupierenden und die Dichtung bestimmenden göttlichen Potenz, restlos deduzierbar aus der für diese Art von Dichtung konstitutiven Dichtungskonzeption. Unter dem Aspekt des ebenfalls konstitutiven Moments der Anti-Kriegsdichtung wird hier nun denen der Abschied gegeben, die „Apoll noch unter den Waffen halten“ wollen (3, 1). Die Instrumentalisierung des Dichtergotts könnte kaum deutlicher sein, schon sprachlich-grammatisch. Ovid schließlich hat in der fiktiven Begegnung mit dem Liebesgott Amor, der jetzt als Inspirationsgottheit figuriert, sein Bekehrungserlebnis (*am.* 1,1). Das zugrunde liegende Denksystem ist poetologisch, aus dichtungstheoretischen Gründen – Dichtung wird nämlich hier, in der Liebeselegie, kompromisslos als Ausdrucksdichtung verstanden – psychologisch fundiert, und nichts sonst. Ovid weiß nicht, wie ihm geschieht: Plötzlich stehen statt der geplanten Hexameter Distichen und die durch diese charakterisierte Liebesdichtung auf dem Papier. Der Erkenntnisakt besteht dieses Mal darin, dass Amor eingewirkt und ihm scheinbar einen Versfuß, in Wirklichkeit aber das Herz gestohlen hat. Darin besteht des Rätsels Lösung. Ähnlich im darauffolgenden Gedicht, wo Ovid sich seine Schlaflosigkeit, seine Unruhe und die müden, schmerzenden Glieder zunächst nicht erklären kann, dann aber erkennt, dass der Liebesgott Amor von ihm Besitz ergriffen hat. Die Erkenntnis stellt eine Befreiung dar und führt zu bewusstem, reflektiertem Handeln, zum bedingungslosen Bekenntnis zu dem Liebesgott und zur Einreihung in dessen Triumphzug, oder aber zur Abfassung von Liebesdichtung. Ob es nun um die Erkenntnis des Gottes als solchem oder um die Erkenntnis

der spezifischen Aktivität des Gottes geht, die Struktur ist immer die gleiche, alles kommt auf die menschliche Erkenntnisfähigkeit an. Amor – der noch dazu mit Cupido austauschbar ist – ist kaum mehr als Chiffre für die dichterische Disposition, wie sie Ovid selbst in *Trist.* 4, 10, der sogenannten Autobiographie, ausführlich geschildert hat.

Was ich bisher zu entwickeln suchte, ist eine rechte ‚Profanantike‘. Als Beleg wäre ein Satz des Euklid v. Megara, eines Sokratesschülers – es ist nicht der berühmte Mathematiker – anzuführen: „das Gute ist das Eine, das mit vielen Namen genannt wird, bald heißt es nämlich Einsicht (φρόνησις), bald Gott und dann wieder Vernunft (νοῦς) und wie die sonstigen Bezeichnungen lauten“ (Diog. Laert. 2, 106). Dem ließen sich ganz ähnlich klingende Zeugnisse Heraklits oder des Euripides (Zeus, sei es ἀνάγκη φύσεως, sei es νοῦς βροτῶν; Gleichsetzung von Äther und Zeus, z. B. fr. 941 u. 1018 N.; s. Ennius [Ribbeck TRF p. 58]: *aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Iovem*) und später dann natürlich der Stoa an die Seite stellen.

Mit den Göttern ist es demnach nicht weit her, um so mehr aber mit den Menschen. Aus dem Gesagten ist ablesbar, dass als deren entscheidendes und sie geradezu definierendes Charakteristikum die geistigen Fähigkeiten gelten, Intellektualität und Erkenntnis. Philosophische und philosophienahe Aussagen beweisen das in Hülle und Fülle, jedem Cicero-Leser drängt es sich auf. Ich will daran erinnern, dass man die feierliche Humanität Herderscher Prägung nahezu restlos auf die hellenistischen Philosophenschulen, insbesondere die Stoa, zurückführen kann. Der Mensch, zumal der Weise, seinerseits nunmehr die Vollendung des Menschen, kann mit Gott gleichgesetzt werden. Der alles durchdringende Logos wird „als der Träger unserer geistigen Existenz, der Gestalter der Welt und [...] Norm unseres Handelns“ (Max Pohlenz, *Stoa* I 161) angesehen und gilt als göttlich. Das lässt sich leicht dahersagen, aber man muss – um des Charakteristischen und Ungewöhnlichen solcher Vorstellungen gewahr zu werden - doch bedenken, dass dieser Logos auch der formalen Wissenschaft der Logik, der Erkenntnistheorie, ja sogar der Sprachphilosophie zugänglich ist. Bereits Kleanthes, einer der frühen Stoiker, der doch einen Hymnus auf Zeus verfasst hat, der bei genauerem Hinsehen allerdings auf menschliche Einsicht hinausläuft, und die Stoiker insgesamt erklären, dass die Tugenden der Menschen und der Götter die gleichen seien (SVF I, 564). Cicero hat das im ersten Buch seiner Schrift ‚*De legibus*‘ übernommen (1, 25), daran sogar die Verwandtschaft von Gott und Mensch festgemacht. Thema ist hier die „*definitio hominis*“: „Dieses Lebewesen, vorausschauend, scharfsinnig, vielseitig,, einsichtsvoll, begabt mit Erinnerungsvermögen und voll von Verstand und Klugheit“, das ist der Mensch. Da es aber nichts Besseres als das Denkvermögen gibt, teilt der Mensch dies mit Gott. Die

Definition des Menschen ist allgemeingültig, die Denkfähigkeit, „dank der[en] wir uns Meinungen bilden können, argumentieren, widerlegen, diskutieren, ein Ergebnis gewinnen, einen Schluss ziehen, ist [...] Allgemeingut“. Das Gleiche gilt von dem aus Erkenntnis resultierenden moralischen Handeln. „Es gibt keinen Menschen in keinem Volk, der nicht, wenn er die Natur zur Führerin nimmt, zur Tugend gelangen könnte“. „Wem das Denken von der Natur gegeben ist, dem ist auch das rechte Denken gegeben; also auch das Gesetz, welches das rechte Denken und Verfahren im Befehlen und Verbieten ist; und wenn das Gesetz, dann auch das Recht.“ Folglich sind wir „zur Gerechtigkeit geboren, und das Recht besteht nicht in einer Annahme, sondern ist in der Natur begründet.“ Damit ist sogar das Naturrecht auf die Denkfähigkeit des Menschen zurückgeführt, des λογικὸν ζῷον (Epiktet) – die Götter sind schlicht das unsterbliche (ἀθάνατον) ζῷον λογικόν. Nicht umsonst haben ja die Stoiker ausdrücklich die Logik zur Grundlagendisziplin der Philosophie gemacht, wobei sie diese mit einem Garten verglichen: die Logik ist die Mauer, die Physik die Bäume, die Ethik die Früchte (Pohlenz 33). Das heißt: die Logik vermittelt Sicherheit der Erkenntnis und der Lebensführung. Hierher gehören die syllogistischen Gottesbeweise, die Cicero im zweiten Buch von *De nat. deor.* (16ff., auch 3, 20ff.) zusammengetragen hat, dabei ist der Einleitungssatz höchst aufschlussreich, wonach der referierte Stoiker – der Systematiker Chrysipp nämlich – den Eindruck erwecke, an der Natur abzulesen, was er doch seinem eigenen Denken zu verdanken habe. Durch einen „Analogieschluss“ gelangt der Stoiker von dem Bewusstsein seiner eigenen Natur zu dem „Gedanken an ein absolutes und allmächtiges Vernunftwesen“ (Pohlenz 59, s. SVF I, 529). Das ist nun eine Projektion reinsten Wassers.

Die Ordnung der Welt ist nach stoischer Ansicht ganz auf den Menschen hin orientiert, hier sind wir mit einer kaum mehr überbietbaren Form des Anthropozentrismus konfrontiert: Die Erde, fest und kugelförmig, ist in den Mittelpunkt des Weltalls gestellt (*De nat. deor.* 2, 98) – es war ein Stoiker (Kleanthes), der nach dem Bericht des Plutarch meinte, die Griechen müssten Aristarch v. Samos vor Gericht ziehen, weil er erklärt hatte, der Fixsternhimmel stehe fest, die Erde aber bewege sich - , und „die wilden Tiere sind dazu da, die Kraft des Menschen zu üben, die Giftzähne der Schlangen liefern Heilmittel, die Mäuse erziehen zur Aufmerksamkeit, und die Wanzen sorgen dafür, dass wir nicht zu lange schlafen“ (Pohlenz 100, Philon).

Dem Epikureismus, dem Antipoden der Stoa, ist bereits in der Antike vorgeworfen worden, er schaffe die Götter *de facto* ab, wenn er sie auch aus mangelndem Mut formal beibehalte. Epikur selbst ist aufgrund seiner allein der aufklärerischen Rationalität und der Wahrheit verpflichteten materialistischen Atomlehre der eigentliche Gott. Die Götter hingegen, denen

jede praktische Funktion im Hinblick auf Mensch und Welt abgesprochen wird, stellen nichts anderes als Repräsentanten der idealen Lebensführung im epikureischen Sinn dar, sie sind gewissermaßen Versinnbildlichungen epikureischer Ethik. An der Darstellung durch Cicero (De nat. deor. 1, 43ff.), die zahlreiche Parallelen hat, lässt sich das zeigen: Zu dem Vorbegriff von den Göttern, den alle Menschen haben, gehört, so heißt es dort, dass die Götter unsterblich bzw. ewig und glücklich sind. Das heißt, der Begriff ‚Gott‘ wird auf seine Implikationen hin analysiert. Der Begriff „glücklich“ seinerseits impliziert aber wiederum, sofern man das epikureische ethische Ideal der Ataraxie, der Unerschütterlichkeit, als wesentlichen Bestandteil des Glücks zugrundelegt – aber auch nur dann -, dass die Götter weder selber Unruhe kennen noch sie einem anderen bereiten, das heißt wiederum, dass sie weder von Zorn bestimmt werden (nämlich gegen den Frevler) noch von Zuneigung (nämlich gegenüber dem, der sie durch Opfer zu beeinflussen sucht). Das führt zum rechten Begriff der Frömmigkeit: Götterfurcht ist absurd – es fällt wieder der Begriff ‚Aberglaube‘ -, aber eine allgemeine Verehrung gerechtfertigt, denn alles Herausragende verdient Verehrung – und die Götter überragen den Menschen durch ihre Unsterblichkeit ohnehin, doch auch dadurch, dass sie über das Glück in perfekter Form verfügen.

Ergänzend sei erwähnt, dass in Ciceros einleitender Stellungnahme, sicher im Rahmen des im römischen Bereich zwar nicht erst entdeckten, jedoch verstärkten Praxisbezugs der Philosophie, die Frage nach den Göttern, speziell nach ihrer Einwirkung auf die Welt des Menschen massiv auf menschliche Bedürfnisse zurückgeführt wird (1, 4): Ohne Interaktion von Gott und Mensch wären die fundamentalen Grundlagen des menschlichen sozialen Lebens wie Verlässlichkeit, Gemeinschaftsgefühl und sogar Gerechtigkeit nicht mehr gewährleistet. Anders gewendet: Die Götter dienen der Sicherung dieser sozialen Fähigkeiten.

Das methodische Verfahren, das wir soeben bei den Epikureern kennengelernt haben, findet sich in ähnlicher Weise bereits bei Aristoteles, zugleich wird deutlich, wie die dem Göttlichen und den Göttern zugeschriebenen Leistungsfunktionen unmittelbar von den denkerischen Voraussetzungen oder Vorgriffen abhängig sind. Bei der Zusammenfassung seiner ethischen Untersuchungen (EN Buch 10) kommt Aristoteles auf die Götter zu sprechen, sie beweisen, dass das vollkommene Glück ein Tätig-sein geistiger Schau ist. Das Ganze resultiert aber aus und ist fundiert in aristotelischen Grundüberzeugungen, in der Bestimmung des Glücks (εὐδαιμονία) als ein „Tätig-sein (ἐνέργεια) im Sinne der Trefflichkeit (κατ' ἀρετήν)“. Das „wahre Selbst“ des Menschen bestimmt sich danach, was seine ‚differentia specifica‘ ausmacht, was ihn spezifisch und graduell am stärksten unterscheidet (z. B. von den Tieren),

diese differentia specifica ist der Geist (νοῦς). Allein ihm gemäß leben heißt sein eigenes Leben führen, alles andere bedeutete, ein fremdes Leben führen. Tätig-sein des νοῦς „gemäß der ihm eigentümlichen Trefflichkeit“ ist „geistiges Schauen“. Damit ist der sich selbst genügende, keine anderen Ziele außerhalb seiner selbst anstrebende βίος θεωρητικός, die *vita contemplativa*, die philosophische Existenz bezeichnet. Diese stuft Aristoteles aber nun als etwas Übermenschliches, Göttliches ein, so wie der νοῦς selbst, „das, was in uns das Höchste ist“, etwas Übermenschliches und Göttliches ist. Die subsidiäre Rolle, die dem Göttlichen zukommt, ist, so meine ich, sofort einsichtig, es geht in seiner Funktion als Auszeichnungs- und Qualitätsmerkmal auf.

Das findet sofort seine Bestätigung, denn die Götter werden von Aristoteles gleich noch einmal ins Spiel gebracht, ebenfalls als Erweis dafür, dass das vollkommene Glück ein Tätig-sein geistiger Schau ist: Wir setzen voraus, dass „die Götter im höchsten Sinne selig und glücklich (μακάριος und εὐδαίμων) sind. Im Begriff der ἐνέργεια, des Tätig-seins, liegt, dass sie handeln müssen. Praktisches Handeln wird als mit der Vorstellung von der Würde der Götter unvereinbar erklärt – die Götter sind schließlich keine Kaufleute usw. - , „wenn man nun aber einem lebenden Wesen das praktische Handeln (πράττειν) [und mehr noch das Hervorbringen (ποιεῖν)] nimmt, was bleibt dann anderes übrig als die reine Schau?“ Auf die Götter könnte in diesem in sich geschlossenen Argumentationsgang gut verzichtet werden.

Eine Ausnahme bildet auf den ersten Blick Platon, nennt er doch in seinem Werk über die Gesetze Gott geradezu „das Maß aller Dinge, mehr als wohl irgendein Mensch“ (716c). Diese Formulierung ist aber bereits auffällig, auch zeigt sich im engeren Kontext, dass der „gute Mensch“ (ἀνὴρ ἀγαθός) und Gott geradezu stereotyp (717a) austauschbar sind. Die Grundthese des platonischen Staats- und Verfassungsentwurfs lautet (631): Die Gesetze müssen die Bürger „glücklich“ machen, das heißt: ihnen alle Güter verschaffen. Die Güter zerfallen aber, kaum erstaunlich angesichts des platonischen Idealismus, in zwei Gruppen: minderwertige wie Gesundheit, Schönheit, Körperkraft, Reichtum, und höherwertige wie Einsicht, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit. Die minderwertigen Güter werden nun auch als ‚menschliche Güter‘ bezeichnet, die höherwertigen verdienen den Namen ‚göttlich‘. Es ist sofort einsichtig, dass der Kontrast im Bereich der Bewertung liegt, ‚göttlich‘ und ‚menschlich‘ sind Bewertungskriterien. Missverständlich wird das Ganze, wenn deskriptive und bewertende Sprachebene nicht klar unterschieden werden. Nur so kann es dann zu der aufregenden Formulierung Ciceros von den Menschen kommen, die ‚Menschen nur dem Namen nach‘ sind, zu der Tatsache, dass das ‚Argument aus der Übereinstimmung aller Menschen‘, dessen sich wiederum ganz besonders Cicero, aber auch die moderne

Konsensustheorie der Wahrheit bedient, gleichwohl ein qualitativ-idealistisches Moment zulässt. Das vorgeschlagene Verständnis der Platon-Passage wird durch die dezidierte Äußerung Platons untermauert, die göttlichen Gesetze hätten sich am $\nu\omicron\delta\varsigma$, der Vernunft, zu orientieren. Damit ist nicht weniger als der Zentralpunkt der platonischen Philosophie berührt, wie sich bereits aus der Rekonstruktion der geistigen Biographie des Sokrates im ‚Phaidon‘ ablesen lässt (Phaid. 95), die ja auf ein Ungenügen der vorsokratischen Philosophie im Hinblick auf ein teleologisches Ordnungsprinzip hinausläuft. Sokrates erwartet von einem solchen Prinzip, dass „ein jedes dorthin gesetzt [werde], wo zu sein es ihm am besten sei“, ein unübersehbarer Vorverweis auf die platonische Idee des Guten, die allen anderen Ideen ihr Sein verleiht. Die von Sokrates hier noch suspendierte Antwort wird dann Platon geben, nicht zuletzt dadurch, dass er in dem Werk über die Gesetze den $\nu\omicron\delta\varsigma$ zur Grundlage der Erklärung der Welt und der Lebenswelt des Menschen macht oder aber – im ‚Timaios‘ (46c) – „die Idee des Besten zur möglichsten Vollendung zu bringen“ sucht. Diesem stringenten philosophischen, geradezu logischen Zusammenhang ist die Rede von „Gott als Maß aller Dinge“ integriert, sie setzt die Behauptung von der konstitutiven Autonomie menschlichen Denkens nicht außer Kraft.

In dem berühmten Anfang der ‚Metaphysik‘ des Aristoteles scheint mir im Großen und Ganzen das Selbstverständnis des antiken Menschen auf den Nenner gebracht: „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen.“ Die höchste Erkenntnis, im Fall des Aristoteles die Erkenntnis der ersten Ursachen und Prinzipien, ist „göttlich“, und sie ist jedenfalls grundsätzlich dem vernunftbegabten Menschen zugänglich.

Vielleicht haben Sie sich gewundert, dass ich nicht gleich von dem bekannten $\Gamma\nu\omicron\theta\iota\ \sigma\alpha\nu\tau\omicron\nu$, „Erkenne dich selbst“, ausgegangen bin, der Aufforderung an den Eintretenden, die seit dem 6. Jh. v. Chr. in der Vorhalle des Apollontempels in Delphi gestanden haben soll. Der Spruch ist jedoch ambivalent und nachweisbar bereits in der Antike in ganz unterschiedlichem Sinn verstanden worden. Die eine Bedeutung, nämlich: Bedenke, dass du eine göttliche Seele, eine göttliche Vernunft besitzt, bedenke deine Größe und deine Möglichkeiten, wird durch das bisher Ausgeführte abgedeckt. Sie erfährt ihre stärkste Profilierung in einer langen, überschwänglichen Ciceropassage (De leg. 1, 58ff.), geradezu einem Hymnus auf den Menschen, den man eigentlich vorlesen müsste, worauf ich aber natürlich verzichten muss. Es wimmelt von Verben, die intellektuelle Erkenntnis bezeichnen, und von dem Attribut „göttlich“. Sich selber erkennen, so heißt es da, bedeutet die Natur in ihrem ganzen Umfang erkennen und – bezeichnenderweise – Gott selbst geradezu mit Händen greifen. Alles ergibt sich aus der *sapientia*, der Weisheit, sogar die Aufgabe der Selbsterkenntnis – und dies ist

eine so großartige Aufgabe, dass man die Aufforderung dazu – man muss das genau hören – nicht einem Menschen, sondern dem Gott in Delphi zugeschrieben hat.

Es bleibt aber eine andere, sicher sogar die ursprüngliche Bedeutung: Bedenke als Mensch deine Sterblichkeit, Hinfälligkeit, Schwäche. Gar keine Frage, dass auch dies zum antiken Bild vom Menschen gehört. Nur sollte man sich klarmachen, dass darin kein Widerspruch liegt und dass es daher keinesfalls angemessen ist (trotz Nietzsche und Jacob Burckhardt), ein pessimistisches gegen oder auch nur neben ein positives Menschenbild zu setzen. Schwäche, Hinfälligkeit und Vergänglichkeit gehören zu einer realistischen Beschreibung der *condicio humana*, wie der Mensch damit umgeht, ist eine ganz andere Frage. Einen Kompensationsmechanismus stellt bereits die die Antike prägende Vorstellung vom Nachruhm dar, von den frühesten Zeiten bis in die Spätantike. Die Epoche, in der der Erfahrung von Vergänglichkeit und Wandelbarkeit menschlichen Lebens am stärksten Ausdruck verliehen wurde, ist vielleicht das 7. und 6. Jh. v. Chr. Ephemer, dem Tage ausgeliefert, das ist neben der ἀμηχανία, der Hilflosigkeit, ein Stichwort der den Menschen radikal in seine Zeitverfallenheit stellenden Lyrik dieser Zeit. Das homerische Gleichnis, wonach die Geschlechter der Menschen wie die Blätter im Wald sind, die im Frühjahr sprießen, aber bereits im Herbst wieder absterben und vom Wind davongetragen werden, um dann im nächsten Frühjahr wieder erneut zu grünen (Il. 6), wird verkürzt: von einem neuen Frühjahr ist nicht mehr die Rede. Wo der Epiker souverän und distanziert das Auf und Ab der Menschenwelt überblickt, konzentriert sich der Lyriker auf einen kleinen Ausschnitt, das eigene Leben. Und das ist kurz und mühevoll, rasch nahen Alter und Verfall. Die Menschen sind Eintagsfliegen, von unberechenbaren Schicksalsschlägen betroffen, ja in Denken und Empfinden wie der Tag, den Zeus heraufführt, und die Umstände, in denen sie sich finden (Archilochos 68 D.). Das ist eine Situationsanalyse, die jedenfalls realistisch ist. Auffällig ist aber nun, wie schon das frühe Griechentum sofort die intensive Erfahrung von Zeitlichkeit und Hinfälligkeit produktiv verarbeitet. Die Erscheinungsformen des Bewältigungsprozesses lassen sich idealtypisch vielleicht folgendermaßen rekonstruieren: 1. die existenzielle Variante: Gegen das „Anbranden der Zeit“ (Zitat aus Pindar; Ol. 6,97; 10,7: χρόνος ἐφέρπων - ἐπελθὼν ὁ μέλλον χρόνος) richtet man sich im Gegenwärtigen, dem sogenannten lyrischen „Jetzt“ ein; 2. die erkenntnistheoretische Variante: alles Geschehen, zumal Werden und Vergehen, ist bloßer Schein. Dahinter liegt die eigentliche, wohlgeordnete Wirklichkeit, die allerdings nur der tieferen Einsicht (bzw. einem speziellen Erkenntnisorgan) zugänglich ist. Ich füge hinzu, dass man ansprechend vermutet hat, die gesamte vorsokratische Philosophie sei als ein Versuch zu verstehen, mit der Sterblichkeit fertig zu werden; 3. in engem

Zusammenhang mit 2.) das, was man vielleicht als geschichtsphilosophische Variante bezeichnen könnte: Bei Solon haben wir sie kennengelernt: Wann immer Zeus Verderben schickt, überfällt es scheinbar willkürlich, aber doch plan- und sinnvoll, bald den einen, bald den anderen. Die Gesamtbilanz ist stimmig, sofern man nur Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einen großen, von Gesetzlichkeit durchwalteten Zusammenhang rückt und diesen als solchen erkennt.

Alle drei Ansätze verraten nichts von einem pessimistischen Menschenbild, sie führen geradewegs zu der beschriebenen Absolutsetzung menschlicher Intellektualität. Von Pessimismus lässt sich da ebenso wenig sprechen, wie wenn Lukrez seinem Publikum den Verfall des Menschen, genauer: der Leichen, aus denen die Würmer hervorkriechen, höchst plastisch vor Augen führt, ihn gnadenlos mit der menschlichen Realität, und das heißt: der Wahrheit konfrontiert, um ihn gerade dadurch für das Ideal epikureischer Lebensführung, das sinnvolle Ausschöpfen der zur Verfügung stehenden Lebenszeit zu gewinnen. Niemand könnte hier von einem pessimistischen Menschenbild sprechen. Bezeichnend, wie wiederum Cicero mit menschlicher Schwäche umgeht (Tusc. 5, 1 u. 3): Wenn ich mir die schweren Schicksalsschläge, die mich getroffen haben, vergegenwärtige, dann kommen mir gelegentlich Zweifel an der Richtigkeit jener Lehre, die die Autarkie der Tugend vertritt und meint, diese sei zum glücklichen Leben ausreichend, und ich beginne, die „Schwäche und Brüchigkeit“ (*imbecillitas* u. *fragilitas*) des Menschengeschlechts zu fürchten. Aber man darf nicht seine Schwäche und die eigene Verirrung (*error*) zum Kriterium machen – das Ganze mündet in einen Lobpreis der Philosophie. Die Formulierungen von der Verachtung des Menschlichen schließen sich hier unmittelbar an. Die wohl prominenteste Stelle, an der das Γνωθι σαυτόν im Sinne eines „Ganz und gar beweinenenswert ist das Leben“ (Sen. Ad Marciam X,7, XI,3) gedeutet wird, steht ausgerechnet in einer Trostschrift Senecas, die über den Tod eines Menschen hinwegtrösten will und in der übermäßige Trauer als unnatürlich ausgegeben wird. Schon das sollte zu denken geben. Vollends eine skeptische Haltung hinsichtlich der menschlichen Erkenntnisfähigkeit aber kann nicht als Indiz eines Pessimismus gewertet werden, wie das tatsächlich geschehen ist. Zweifel hat dem Denken noch nie geschadet: Von Sokrates weiß man es, und Cicero betont unablässig den hohen intellektuellen Anspruch des Skeptizismus, während der Dogmatismus nur der Denkfaulheit entspringe.

Hinzuzufügen ist – im Grunde ist es aus dem Ausgeführten schon hervorgegangen - , dass das antike Menschenbild immer den exemplarischen Menschen, die Gattung Mensch im Auge hat. Individualität in dem uns geläufigen Sinn ist unbekannt (die Diskussionen um die Differenzierung von Individuum, Subjekt und Ich lasse ich außer Acht). An der

biographischen und autobiographischen Literatur ließe sich das gut zeigen, was ich hier nicht tun kann. Ich will nur sagen, dass Augustins ‚Confessionen‘ die erste eigentliche Autobiographie sind – mit Vorstufen, aber auch nicht mehr, in der Antike, z. B. in der sogenannten Autobiographie Ovids (ich erwähnte sie bereits). Das ist einer der Gründe, warum Ovid uns als ein ausgesprochen ‚moderner‘ Dichter erscheint. Zwar ist das ‚Ich‘ unzählige Male entdeckt worden, bei Hesiod in Abgrenzung gegen das Epos Homers, in der frühgriechischen Lyrik, in der subjektiven erotischen Elegie der Römer, überhaupt in der angeblich persönlichen lateinischen Dichtung der augusteischen Zeit. Aber man muss sehr genau hinsehen, was ‚Ich‘ und ‚persönlich‘ jeweils heißen. Ob ein Autor im eigenen Namen spricht oder auf der Objektebene über sich selbst spricht, macht einen Unterschied, und auf beiden Ebenen ist weiterhin zwischen individuellem und repräsentativem Ich zu unterscheiden, ganz abgesehen von den Funktionalisierungen, denen das Ich im Rahmen der Argumentation jeweils unterworfen ist. Aufs Ganze gesehen, ist das Ich der antiken Literatur ein repräsentatives Ich, der Dichter stellt sich nicht in seiner einmaligen Besonderheit dar, schon gar nicht, wenn er wie der Elegiker Properz ein Lebensprogramm vertritt, das Lebensprogramm der Liebe nämlich, das mit anderen, eher normalen und konventionellen Lebensentwürfen kontrastiert. Das gilt sogar noch für Ovid. Nur wegen ihrer überindividuellen Gültigkeit, ihrer Repräsentativität, rechnen beide mit einem Publikum und erwarten von daher Nachruhm.

Es versteht sich, dass derartige Überlegungen Konsequenzen für den Interpreten haben, die jedoch im Alltagsgeschäft leider weitgehend unbeachtet bleiben. Aber es gibt natürlich auch dezidierten Widerspruch. So ist etwa zuzugestehen, dass ein verbreitetes Verständnis der platonischen Dialogform und damit der sokratisch-platonischen Philosophie überhaupt gerade auf Subjektivität und jeweilige, auch personale Bedingtheit, abhebt. Danach „beginnt die Wahrheit zu zweien“. „Der Weg zur Wahrheit“ erfolgt ausschließlich im philosophischen Gespräch, was sich aus der „Einheit von Denken und Existieren“ herleitet. Man muss aber sehen, dass diese Art von Interpretation aus dem Verständnismodell des Existentialismus herrührt – die Platondeutung durch Jaspers hat da eine entscheidende Rolle gespielt - , allerdings hat sie in erstaunlicher Weise sowohl in die philosophische als auch die philologische Platonforschung hineingewirkt. Erst in jüngerer Zeit beginnt man, davon abzurücken. Dabei hat sich auch gezeigt, dass die moderne Dialogphilosophie sich eben nicht aus der griechisch-römischen Antike, sondern aus dem jüdisch-christlichen „Personalismus“ speist – neben der fortschreitenden Problematisierung des „Anderen“ im Gefolge der cartesischen Subjekt-Objekt-Differenzierung (Johannes Heinrichs, Art. Dialog, dialogisch,

HWPPh). Der platonische Dialog hilft jedenfalls keiner Schwäche des Logos ab - dass das Wissen „gerade in der Vielfalt und Vieldeutigkeit des geschichtlichen Lebens, in der besonderen Situation und im Schicksal jedes einzelnen Menschen das Wahre sieht, das gerade hier nottut“ (Hermann Gundert), ist einfach nicht zutreffend. Bei Sokrates und Platon geht es, wie in den Texten selbst unermüdlich betont wird, weder um den Gesprächsführer noch um den menschlichen Gesprächspartner, sondern um die Sache. Der einzig ernstzunehmende ‚Gesprächspartner‘, auf dessen Zustimmung es ankommt, ist der Logos, die Folgerichtigkeit des Denkens – auch dies sagt Platon ausdrücklich (Phaidr. 270c).

Was den römischen Bereich angeht, so kann man natürlich auf die gelegentlich hervorgehobene Bedeutung der Person hinweisen, darauf, dass hier bei der rhetorischen Ausbildung die Hauptfrage lautet, an wen man sich anschließt (*quem imitetur*, Cic. De orat. 2,90,2; Quintilian inst. or. 10.5.19.6), überhaupt auf die Rolle des Lehrers in Rom, auf die berühmte für die Römer wohl typische Orientierung an Vorbildern, darauf, dass Cicero in einer ganz ungewöhnlichen Weise bei Abfassung seiner philosophischen Dialoge darüber nachdenkt, wem er welche Position in den Mund legt. Man könnte sogar weitergehen und die Psychologisierung der Personen im lateinischen Drama gegenüber dem griechischen geltend machen, die immensen Schwierigkeiten, die Cicero bei all seiner aggressiven Ablehnung des Epikureismus dann doch mit angesehenen Männern seiner Umgebung hat, die dieser philosophischen Schule anhängen, die in Rom zu beobachtende Tendenz zur Konkretisierung, zur Aufwertung des Besonderen gegenüber dem Allgemeinen, zur Einbeziehung konkret-historischer Erfahrung in die theoretische Reflexion, zur Wirklichkeitserfassung und praktisch-konkreten Wirklichkeitsgestaltung gerade in der römischen Philosophie. All das führt aber nicht zur Individualität. Auf die Schwierigkeiten, Begriffe wie das Ich, Gesinnung, Gemüt, Selbstbestimmung ins Griechische oder Lateinische zu übersetzen, ist längst hingewiesen worden (Julius Stenzel, Humanismus 87 u. Metaphysik 186ff.). Es hat allenfalls etwas mit Einzelpersonen als repräsentativen Rollen-, Funktions- und Leistungsträgern in der Gesellschaft zu tun. Und das entspricht nun auch genau dem, was wir bei der Romanisierung der Stoa durch Panaitios im 2. Jh. v. Chr. beobachten können. Ciceros Äußerungen sind eindeutig, *auctoritas* lautet das Stichwort (Laelius 4, Cato m. 3). Insofern war es auch verfehlt, wenn die deutsche Latinistik, die gegenüber der Tyrannei des Griechentums und der Griechenbegeisterung ins Hintertreffen geraten war, zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts sich und ihre Gegenstände ausgerechnet durch den Rückgriff auf die angeblich den Griechen sogar überlegenen Autor-‚Persönlichkeiten‘ der lateinischen Literatur zu retten suchte.

Ich komme zum Schluss: Mit dem Aufkommen des Christentums treten einschneidende Veränderungen auf. Augustin, so scheint mir, hat sehr genau verstanden, worin das Spezifische der heidnischen Antike liegt. Wenn überhaupt von antiker Theologie zu sprechen ist, dann handelt es sich – bei Zugrundelegung der varronischen Dreiteilung der Theologie – um „natürliche“ oder „philosophische“ Theologie, die aber ist an der Welt und ihren Bedürfnissen orientiert – „der Welt angepaßt“, wie Augustin sagt (De civ. 6, 5). Gott repräsentiert die Prinzipien der Welt, des moralischen Handelns und der Erkenntnis. Das bedeutet zugleich: der Mensch steht im Zentrum und gestaltet denkend und erkennend die Welt und Gott. Die Antike gelangt im Grunde nur „bis zum Wesen der vernünftigen Seele“ – „nicht bis zum wahren Gott, der die Seele schuf“ (De civ. 7, 5). (Eine Ausnahmestellung wird einzig den Platonikern eingeräumt, aber auch hier reduziert es sich bei genauem Hinsehen – zu Recht – auf Gott als Stifter wahrer Erkenntnis und Vermittler der Eudaimonie – und zwar durch Erkenntnis der Wahrheit [De civ. 8, 1].)

Dort, wo das Christentum sich als „wahre Philosophie“ verstand, setzt es direkt die antike Tradition fort – man könnte geradezu von einer Theologisierung der Philosophie sprechen. Justin der Märtyrer erklärt (2. Jh. n. Chr.), das Christentum, die „allein sichere und heilsame Philosophie“ ermögliche es einem jeden, vollkommen und glücklich zu werden. Im ‚Octavius‘ des Minucius Felix (viell. Anfang 3. Jh. n. Chr.) sieht es nicht anders aus. Verbleibende Erkenntnisdefizite und Wissenszweifel, das sokratische Erbe, werden durch den Rekurs auf die Offenbarung aufgehoben und überboten. Die patristische Literatur ist voll davon. Von theologischer Seite ist diese Konzeption, die man vielleicht sogar als einen der Säkularisierung analogen, gegenläufigen Prozess verstehen könnte (Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, zuerst 1966), sowohl systematisch als auch historisch aufgearbeitet worden – mit dem an sich selbstverständlichen Ergebnis, dass auf diese Weise das Spezifische weder des christlichen Gottesbegriffs noch des christlichen Menschenbilds zu erfassen ist (Wolfhart Pannenberg). Immerhin ist schon hier eines klar: der Schwerpunkt verlagert sich vom Menschen auf Gott, bis dahin, dass menschliche und göttliche Vernunft nicht mehr kommensurabel sind.

Das gilt noch mehr für eine zweite Strömung, die ja auch in dem Augustin-Zitat anklang: Aufgabe des Menschen ist Selbstergründung, Welterkenntnis ist ihm versagt. Tertullian (De testimonio animae 1, ca. 200 n. Chr.) redet die einfältige, ungebildete und unwissende Seele an: „ich will aus dir herausfragen [...], wie du von dir selbst oder durch deinen Urheber [...] fühlen gelernt hast.“ Quelle des Wissens auch über die Seele ist die göttliche Offenbarung (Grundlage viell. 1. Kor. 2, 12), nicht die Authentizität des Menschen, denn allein Gott

verfügt über die Wahrheit - für Laktanz (ca. 300 n. Chr.) ist dann Wahrheit wörtlich ein ‚*arcanum*‘ Gottes (div. inst. 1,1,5), und Augustin wird seine ‚Confessionen‘ unter die Leitfrage stellen: „Was bin ich, was bist du, Gott?“ (10. Buch). Thales, von dem wir ausgegangen waren, hat sich laut Tertullian für die falschen Dinge interessiert. Alles menschliche Wissen ist verfehlt, und daher konnte auch das sokratische Daimonion nichts Wahres sagen (De anima 1, 4). Denn, was auch immer es sagte, es war bloße „Annahme“, nämlich „menschliche Annahme“. Sie können sich vorstellen, dass mir diese Äußerung sehr gelegen kommt. Es ist offenkundig, dass das im Hintergrund stehende Wissen ein Heilswissen ist, ebenso offenkundig, dass sich hieran dialektische Theologie (Reden des lebendigen Gottes und antwortendes Sein des Menschen [Emil Brunner]) und eine Theologie, die die ‚Existenz‘ des Menschen zum zentralen Thema macht, anschließen konnten.

Die mit Descartes einsetzende Neuzeit ist durch Selbstbehauptung, durch entwerfendes Denken, Konstruieren, auch Dekonstruieren, kurzum: durch absolute Freiheit des Menschen charakterisiert. Der Anthropozentrismus ist wiedergewonnen, doch jetzt ist der Mensch nicht mehr wie in der Antike eingebunden in eine allgemeingültige überindividuelle Ordnung. (In Blumenbergs „Legitimität der Neuzeit“ trägt ein Kapitel die Überschrift: „Theologischer Absolutismus [damit ist das Spätmittelalter gemeint] und humane Selbstbehauptung“.) Diese Neuzeit war erst möglich, nachdem der Mensch durch das Christentum zur Person, ja zur Einzelperson geworden war und sich dann aus der religiösen Abhängigkeit befreite. Vor wenigen Wochen ist das Buch eines Neutestamentlers erschienen, mit dem Titel: „Moi, Paul!“ – „Ich, Paulus!“ (François Vouga). „Ich, Platon!“ wäre kaum denkbar, ebenso wenig „Ich, Cicero!“ – Ciceros Briefe, nach antiker Auffassung „Spiegel der Seele“, beweisen das.

So nimmt es nicht wunder, dass der Mensch, das „nicht festgestellte Tier“, „sich selber feststellt: als Mensch“, oder dass der Mensch als das „sich selbst interpretierende Lebewesen“ gefasst wird. Das gilt, auf den Spuren Nietzsches, Helmuth Plessners, Arnold Gehlens und anderer, sogar noch für den „medialen Menschen“, den Medien-Menschen also, den man in der zweiten Hälfte des 20. Jhs. ausmachen zu können glaubte. Goethes Prometheus bewahrheitet sich offenbar als Fanal der Neuzeit. Keinesfalls wird man sagen können, dass der Mensch heute verschwunden sei „wie am Meeresufer ein Gesicht von Sand“ (Foucault), nur das Bild vom Menschen hat sich geändert.