

*Antike und Abendland* 24, 1978, 43–56.

## 1. ANTIKE THEORIEN ÜBER DIE STAATSPOLITISCHE NOTWENDIGKEIT DER GÖTTERFURCHT\*

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

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

Vorgetragen wird sie zuerst in einem Fragment aus dem Drama *Sisyphos*, das in der Überlieferung teils dem Tragiker Euripides, teils dem athenischen Aristokraten Kritias zugeschrieben wird.<sup>1</sup> Die Titelfigur Sisyphos entwickelt dort folgende Theorie:<sup>2</sup> Am Anfang der Menschheitsgeschichte, als Belohnung und Strafe noch unbekannt waren, lebten die Menschen in chaotischem, von Gewalttätigkeit gekennzeichnetem Durcheinander. Um diesen Zustand zu beenden, gaben sie sich Gesetze, in denen Strafen für die festgesetzt wurden, die anderen Unrecht tun. Der mit dieser Maßnahme angestrebte Erfolg stellte sich jedoch nur zum Teil ein, denn die Gesetze vermochten nur das für andere erkennbare Unrecht zu verhindern, nicht aber das heimliche. Um diesem Mangel zu begegnen,

„habe (12) ein schlauer und gedankenkluger Mann für die Menschen die Götterfurcht erfunden, damit es ein Schreckmittel gebe für die Bösen auch dann, wenn sie im Verborgenen etwas täten oder sprächen oder auch nur dächten. (16) Er führte daher das Göttliche ein: „Es gibt ei-

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

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

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

nen Gott, der in unvergänglichem Leben prangt, der mit dem Geiste hört und sieht, ... (20) der alles, was unter den Menschen gesagt wird, hören und alles, was unter ihnen getan wird, sehen kann. Und wenn du heimlich etwas Böses planst, dann wird dies den [44] Göttern doch nicht verborgen bleiben, denn ihre Einsicht (24) übersteigt menschliches Maß.' Mit diesen Worten führte er die schlaueste aller Lehren ein, indem er die Wahrheit mit trügerischem Wort verhüllte.“

- 12 ... πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμῃν ἀνὴρ  
<θεῶν> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως  
εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι, κἄν λάθρα  
πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσί <τι>.
- 16 ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο,  
ὡς ἔστι δαίμων ἀφθίτω θάλλων βίῳ  
νόῳ τ' ἀκούων καὶ βλέπων ...  
...
- 20 ὃς πᾶν (μὲν) τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκού<σ>εται,  
<τὸ> δρώμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνήσεται.  
ἐὰν δὲ σὺν σιγῇ τι βουλευῆς κακόν,  
τοῦτ' οὐχὶ λήσει τοὺς θεοὺς· τὸ γὰρ φρονοῦν
- 24 <ἄγαν><sup>3</sup> ἔνεστι. τοῦσδε τοὺς λόγους λέγων  
διδαγμάτων κέρδιστον<sup>4</sup> εἰσηγήσατο  
ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ.

Als Wohnsitz gab er den von ihm ersonnenen Göttern den Himmel, weil von dort, wie er wusste, den Menschen Schrecken und Nutzen kommen, Schrecken, wenn es donnert und blitzt, Nutzen, wenn die Sonne scheint und es regnet. Auf diese Weise also wurden die Menschen zuerst dazu überredet zu glauben, dass es Götter gebe.

Es ist seit Langem erkannt, dass die hier entwickelte Theorie einen Beitrag zu der damals geführten Diskussion über den Ursprung der Religion darstellt, die ihrerseits wiederum in den Rahmen der schon seit Längerem geführten Diskussion über Entstehung und Entwicklung der menschlichen Zivilisation und Kultur gehört. Spätestens seit der 2. Hälfte des 6. Jh. begann sich die Auffassung durchzusetzen, dass die Geschichte der Menschheit nicht ein Prozess des Verfalls von mythischer Größe zu gegenwärtiger Dürftigkeit sei (wie es z. B. in dem homerischen οἶοι νῦν βροτοὶ εἰσιν<sup>5</sup> zum Ausdruck kommt) bzw. von der Goldenen zur Eisernen Zeit (wie es Hesiod im Weltaltermythos der *Erga* darstellt<sup>6</sup>), sondern umgekehrt ein Prozess kontinuierlichen Aufstiegs von primitiven tierhaften Anfängen zur in der Gegenwart erreichten zivilisatorischen und kulturellen Höhe. Ausgesprochen finden wir diese Auffassung zuerst in einem Fragment des Xenophanes. Dort heißt es (VS 21 B 18):

„Die Götter haben den Menschen nicht von Anfang an alles enthüllt, sondern erst nach und nach finden sie (sc. die Menschen) durch Suchen das Bessere.“  
οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν,  
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

3 <ἄγαν> add. Diels.

4 Ich übernehme Naucks Konjektur κέρδιστον (ἤδιστον codd.), vgl. W. K. C. Guthrie, A history of Greek philosophy, vol. III, Cambridge 1969, 243 Anm. 4.

5 *Il.* E 304. M 383. 449. Y 287; vgl. auch A 272.

6 *Hes. Erga* 106–201.

Aus dem 5. Jh. ist dann eine ganze Reihe von Texten erhalten, in denen aus unterschiedlicher Perspektive und in unterschiedlicher Absicht beschrieben wird, aus welchen Gründen und in welcher Weise die Menschen sich sukzessive, sei es durch kollektive Leistung, sei es durch die Leistung einzelner „erster Erfinder“ (πρώτοι εὑρεταί), einerseits die einfacheren und komplizierteren manuellen und geistigen Technai zu eigen machten wie Ackerbau und Viehzucht, Häuserbau, Web- und Nähkunst, Sprache, Schrift, Musik, Mathematik, Medizin und Mantik und andererseits die sozialen Technai wie die Fähigkeit, zunächst kleinere, dann größere Gemeinschaften zu bilden, das Gemeinschaftsleben durch Gesetz und Sitte zu regeln und ein geordnetes Zusammenleben zu praktizieren.<sup>7</sup>

Als ein Kulturprodukt, mithin als etwas erst allmählich Gewordenes wurde zur gleichen Zeit auch mehr und mehr die Volksreligion erkannt. Die vorsokratischen Physiologen hatten sich, angeführt von Thales, mit wachsendem Erfolg um den Nachweis bemüht, dass die Naturvorgänge einschließlich solcher außerordentlicher wie Sonnen- und Mondfinsternisse oder Blitz und Donner allesamt auf natürliche Weise erklärbar seien, dass man zu ihrer Erklärung folglich die Götter nicht in Anspruch zu nehmen brauche. Ferner war seit [45] Xenophanes die geographische und ethnische Bedingtheit sowie die sachliche Unangemessenheit der verbreiteten Gottesvorstellungen immer deutlicher geworden. Unter aufgeklärten Geistern war daher anerkannt, dass die Volksreligion zumindest zu erheblichen Teilen eine menschliche Schöpfung sei. Manche gingen sogar noch weiter. Sie dehnten ihre Kritik und ihre Zweifel über die Vorstellungen von den Göttern und deren Wirken hinaus auf die Götter bzw. das Göttliche selbst aus. Protagoras erklärte sich außerstande, die Frage zu beantworten, ob es Götter gebe oder nicht und wie sie gegebenenfalls beschaffen seien (VS 80 B 4), und möglicherweise gab es auch damals schon – wie dann nachweislich im 4. Jh.<sup>8</sup> – den einen oder anderen, der die Existenz von Göttern grundsätzlich abstritt.

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

Aus der 2. Hälfte des 5. Jh. kennen wir außer der im *Sisyphos*-fragment vorliegenden Erklärung drei weitere, von denen zwei hier erwähnt werden müssen.<sup>9</sup> Nach einer der beiden für Demokrit bezeugten Erklärungen<sup>10</sup> ist der Götterglaube aus dem Schrecken über außergewöhnliche Himmelserscheinungen wie Donner und Blitz oder Sonnen- und Mondfinsternisse und dem ratlosen Staunen über die regel-

7 Vgl. bes. Aesch. *Pr.* 436–506. *Soph. Ant.* 332–375. *Eur. Supp.* 196–218. Protagoras bei Plat. *Prot.* 320c–322d = VS 80 C 1. Demokrit, VS 68 A 171 (Nachtrag zum 2. Band S. 423); B 16. 144. 154. *Hipp. VM* 3; s. ferner die Reflexe vorsokratischer Gedanken bei Diod. 1, 8 = VS 68 B 5, 1.

8 Vgl. Plat. *Leg.* X 885bc. 888c; XII 948c. Dihle (wie Anm. 1) 32–33. 40 mit Anm. 25.

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

10 Die andere Demokrit zugeschriebene Erklärung (VS 68 A 74. 77. 79. B 166), die eine Fülle von bis heute nicht völlig gelösten Problemen bietet, kann hier außer Betracht bleiben.

mäßige Wiederkehr der Jahreszeiten entstanden: Da die Menschen der Frühzeit sich alles dies nicht zu erklären wussten, nahmen sie an, allmächtige Wesen, Götter, seien die Urheber.<sup>11</sup> Aus einem verwandten Kontext scheint das Fragment zu stammen, das bei Diels – Kranz folgendermaßen lautet (der Text ist in Einzelheiten unsicher) (VS 68 B 30):

„Einige wenige der weisen Männer erhoben die Hände zu dem Ort, den wir Griechen jetzt ‚Luft‘ nennen, und sprachen: Alles beredet Zeus mit sich und alles weiß er und gibt er und nimmt er und König ist er über alles.“

τῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγοι ἀνατείναντες τὰς χεῖρας ἐνταῦθα, ὃν νῦν ἡέρα καλούμεν οἱ Ἕλληνες· „πάντα.“ <εἶπαν>, „Ζεὺς μυθέεται καὶ πάνθ' οὗτος οἶδε καὶ διδοὶ καὶ ἀφαιρέεται καὶ βασιλεὺς οὗτος τῶν πάντων.“

Man kann sich die Verbindung dieses Zeugnisses mit der zuvor genannten Religionsentstehungstheorie am besten so vorstellen, dass Demokrit annahm, einige Weise der Vorzeit hätten den noch unbestimmten Götterglauben ihrer Zeitgenossen in die geregelten Bahnen eines Kultes gelenkt. Eine andere Erklärung gab der Sophist Prodikos aus Keos. Er nahm an, dass die Menschen auf einer ersten ganz frühen Stufe alle Dinge in der Natur, die ihnen als Nahrung dienten oder sonst von elementarem Nutzen waren wie Getreide und Wein, Wasser und Feuer, Sonne und Mond, Flüsse und Quellen als Götter angesehen und verehrt und deshalb z. B. das Brot für die Göttin Demeter, den Wein für Dionysos, das Wasser für Poseidon und das Feuer für Hephaist gehalten hätten.<sup>12</sup> Auf einer späteren Stufe nach der Erfindung der einzelnen Technai hätten sie dann [46] von dieser primitiven Vorstellung Abschied genommen und nun nicht mehr die für ihr Leben nützlichen Dinge selbst als Götter verehrt, sondern diejenigen Menschen, die das für das menschliche Leben Notwendige und Nützliche erfunden und in der Welt verbreitet hätten, und demgemäß nun nicht mehr das Getreide und den Wein, sondern die Erfinder und Verbreiter des Getreideanbaus und des Weinbaus als Göttin Demeter und Gott Dionysos angesehen.<sup>13</sup>

Es ist seit Längerem erkannt, dass in der im *Sisyphos*fragment entwickelten Theorie Grundgedanken der beiden gerade referierten Religionsentstehungstheorien des Demokrit und des Prodikos aufgegriffen und miteinander kombiniert sind: Auch im *Sisyphos*fragment spielen die Furcht vor außergewöhnlichen Himmelerrscheinungen und der Nutzen lebensnotwendiger Naturgegenstände eine entscheidende Rolle.<sup>14</sup> Ferner tauchen in der Person des Religionserfinders die weisen

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

12 Eine solche Erklärung wurde dadurch nahegelegt, dass es in der Dichtersprache seit Homer etwas ganz Gewöhnliches war, wenn die Götternamen metonymisch gebraucht wurden, wofür man als Beispiel gerne den Vers B 426 der *Ilias* anführt, in dem es heißt, dass die Griechen „die Eingeweide (sc. der geschlachteten Opfertiere) aufspießten und über Hephaistos hielten“ (σπλάγχνα δ' ἄρ' ἀμπεύραντες ὑπέιρεχον Ἥφαιστοιο).

13 VS 84 B 5, wo die Stelle Min. Fel. *Oct.* 21, 2 hätte ausgeschrieben werden sollen und PHerc. 1428 fr. 19 (abgedruckt bei Henrichs [wie Anm. 9] 107) hinzugefügt werden muss.

14 Vgl. Vers 29–30 φόβους und ὀνήσεις.

Männer Demokrits wieder auf, die ihrerseits zu jenen „ersten Erfindern“ gehören, von denen schon die Rede war. Das eigentlich Wichtige und zugleich Neuartige und Zukunftsträchtige der Theorie ist damit jedoch noch nicht in den Blick gekommen. Es liegt in der erstmals offen ausgesprochenen Einschätzung der Religion als eines Mittels der Politik.

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

Eine erste wichtige Voraussetzung ist die Tatsache, dass die Religion über lange Zeit hin sowohl im öffentlichen als auch im privaten Bereich tatsächlich eine Stabilisierung bewirkt hatte, die über die durch die Gesetze bewirkte Stabilisierung hinausging: Im öffentlichen Bereich hatten der allen gemeinsame Glaube an dieselben Götter, die gemeinsame Herleitung von denselben mythischen Vorfahren und der gemeinsame Kult die Polis insgesamt und ihre Untergliederungen (Phylen, Demen, Phratrien) zusammengebunden und zu Einheiten gemacht, in denen man sich gegenseitig füreinander verantwortlich fühlte; und im privaten Bereich hatte die Überzeugung, dass die Götter der Gerechtigkeit letztlich immer zum Sieg verhelfen würden,<sup>15</sup> dass auf Unrecht tun letztlich doch immer Strafe und auf rechtes Tun letztlich doch immer Belohnung folgen werde, einen ständigen zusätzlichen Anreiz zu rechtem Handeln gegeben.

Eine zweite wichtige Voraussetzung ist die folgende: Schon immer hatte es Einzelne und Gruppen gegeben, die sich den starken Einfluss, den der Glaube an die Götter und ihr Walten auf die Menschen oder zumindest auf die Mehrzahl der Menschen ausübte, für politische Zwecke zunutze machten. Ein weites Feld für Manipulationen dieser Art bot jener Bereich, in dem Religion und Geschichte untrennbar miteinander vermengt waren, der Bereich des Mythos. Da allgemein der Grundsatz galt, ein Gebiet gehöre rechtmäßig [47] dem, dessen Väter und Vorväter es bewohnt hatten, war es seit alters ein verbreitetes Verfahren, unrechtmäßigen territorialen Ansprüchen dadurch den Anschein der Rechtmäßigkeit zu geben, dass man die eponymen Heroen des betreffenden Gebietes samt ihren Kulturen für sich vereinnahmte und in die eigene Genealogie einfügte oder einfach neue Heroen erfand.<sup>16</sup> Ein besonders dreister Fall religiöser Manipulation wird von Peisistratos berichtet: Nachdem er aus der Herrschaft vertrieben worden war, soll er, um seine Rückkehr nach Athen und an die Macht zu bewerkstelligen, einen leibhaftigen Auftritt der Göttin Athene inszeniert haben. Er ließ einer besonders schönen und stattlichen Frau eine Kriegsrüstung anlegen und befahl ihr sodann, auf einen Wagen zu steigen und in die Stadt Einzug zu halten. Herolde, die ihr vorausgeschickt wurden, verkündeten, die Göttin Athene ziehe in die Stadt ein, um den von ihr besonders geliebten Peisistratos zurückzuleiten. Die Athener fielen auf diesen Schwindel herein, und so gelangte Peisistratos erneut an die Macht.<sup>17</sup> Viel herummanipuliert wurde auch mit und an

15 Vgl. das solonische πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη (fr. 13, 8 West; vgl. 13, 28. 31; 4, 16. 28) und das aischyleische δράσαντι παθεῖν (*Ch.* 313; vgl. *Ag.* 1564).

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

17 Selbst wenn diese Geschichte, wie manche Historiker (z. B. F. Schachermeyr, *Art. Peisistratos* 3, *RE* XIX, 1937, 163; dagegen z. B. H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, München 1967,

Orakeln und Götterzeichen. Der spartanische König Kleomenes brachte z. B. im Jahre 491 seinen Mitkönig Demarat, mit dem er aufs Äußerste verfeindet war, dadurch um seine Königswürde, dass er die Oberpriesterin des delphischen Heiligtums durch einen Mittelsmann überredete, in einem Orakelspruch die königliche Abstammung Demarats zu bestreiten.<sup>18</sup> Eine gern geübte Praxis war es ferner, schwer durchsetzbare politische Maßnahmen als göttliche Weisungen auszugeben. So scheint – um auch hier ein Beispiel zu nennen – das berühmte Orakel von der „hölzernen Mauer“, mit dem es Themistokles vor der Schlacht bei Salamis gelang, die Evakuierung Athens zu erzwingen, nicht ohne sein kräftiges Zutun zustande gekommen zu sein, sei es dass er die Priester in Delphi überzeugt hatte, dass seine Pläne tatsächlich die Möglichkeit einer Rettung mit sich brächten, und sie dies auf vorsichtige Weise in die Formulierung des Orakels eingehen ließen, sei es dass er den Orakelspruch durch Einflussnahme weitgehend mitformuliert hatte.<sup>19</sup>

Eine dritte wichtige Voraussetzung stellt schließlich die damals geführte Diskussion über ein Problem dar, das Werner Jaeger das „Zeugenproblem“ genannt hat.<sup>20</sup> Dieses Problem ist Teil der berühmten Nomos-Physis-Kontroverse, die sich mit dem Aufkommen der Einsicht herausbildete, dass Gesetz, Sitte und Religion nicht etwas Naturegebenes, also φύσει, sondern etwas von Menschen Gemachtes, also νόμῳ, seien, und in deren Hintergrund die damals erstmalig mit voller Schärfe gestellt Frage stand, wieweit der Mensch [48] die durch den Nomos verfügten Einschränkungen hinzunehmen habe und wieweit er seiner Natur folgen und sich gegen den Nomos auflehnen dürfe und müsse. Den Vorrang des Nomos betonten in dieser Kontroverse, angeführt von Protagoras, alle die, die in der Erschaffung von Gesetz und Sitte den letzten und wichtigsten Schritt auf dem Wege zu einem zivilisierten Dasein sahen, den die Menschen nicht rückgängig machen könnten, ohne erneut auf eine niedrigere Stufe zurückzusinken. Da sie überzeugt waren, dass dies niemand ernsthaft wünschen könne, stand für sie fest, dass das Vorhandensein und die strikte Einhaltung des Nomos letztlich in jedermanns Interesse liegen müssten. Die Fürsprecher der Physis entgegneten, dies sei keineswegs der Fall. Es sei vielmehr offenkundig, dass, was Gesetz und Sitte von einem forderten, nur zu oft mit den eigenen Wünschen und Interessen keineswegs übereinstimme, ja ihnen häufig geradezu entgegengesetzt sei, weshalb der Nomos denn auch immer wieder als eine Fessel empfunden werde, die die eigenen Wünsche und Bedürfnisse vergewaltige. Im Hinblick auf dieses Dilemma stellt nun der Sophist Antiphon, einer der Fürsprecher der Physis, folgende Überlegung an: Am zweckmäßigsten sei es, wenn man in

1. Band 49, 2. Band 545) annehmen, eine unhistorische Legende sein sollte, so bliebe als hinreichend bezeichnendes Faktum immer noch dies, dass Herodot sie ohne weiteres für möglich hielt (I, 60, 3–5). Zwar zeigt er sich über die Naivität der damaligen Athener verwundert, die Historizität der Geschichte zu bezweifeln sah er jedoch offenkundig ebenso wenig Anlass wie später Aristoteles (*Ath. Pol.* 14, 4).

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

19 Hdt. 7, 141; Parke – Wormell (wie Anm. 18) vol. II 41–42 Nr. 95; vgl. dazu vol. I 169–171.

20 W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, 211–213; vgl. schon früher Paideia I. Band, Berlin – Leipzig 1934, 414–418, 2. Band, Berlin – Leipzig 1944, 276–277.

der Gegenwart von Zeugen den Geboten der Polis folge, solange man jedoch allein und unbeobachtet sei, denen der Natur. Und er begründet dies damit, dass ein solches Verhalten am meisten Lust und am wenigsten Unlust mit sich bringe. Gegen die Gebote der Polis zu verstoßen sei nämlich nur dann mit Schaden und Unlust verbunden, wenn man dabei beobachtet werde und auf diese Weise Strafe und Schande auf sich ziehe; gegen die Gebote der Natur zu verstoßen, führe dagegen, weil sich ihnen prinzipiell niemand entziehen könne, zwangsläufig immer zu Schaden und Unlust (etwa wenn man, um ein simples Beispiel zu nennen, nichts oder zu wenig isst).<sup>21</sup>

Der Gedanke, dass es für das Verhalten gegenüber den Forderungen des Nomos ausschlaggebend sei, ob man von anderen beobachtet werde und deshalb Bestrafung befürchten müsse oder nicht, erscheint auch im *Sisyphos*-Fragment an zentraler Stelle. Nur ist der Blickwinkel hier ein ganz anderer: In der Möglichkeit, unentdeckt zu bleiben, wird hier nicht wie bei Antiphon etwas für den Einzelnen Vorteilhaftes gesehen, sondern etwas für die Gesamtheit außerordentlich Nachteiliges. Der Grund für diese Veränderung des Blickwinkels liegt auf der Hand: Der Urheber der im *Sisyphos*-Fragment entwickelten Theorie steht anders als Antiphon nicht auf der Seite derer, die der Physis, sondern auf der Seite derer, die dem Nomos das Wort reden, ja er ist von den uns bekannten Verfechtern dieser Position der extremste. Das zeigt sich gerade an seiner Haltung zum Zeugenproblem aufs Deutlichste. Wie Protagoras ist auch er überzeugt, dass strikter Gehorsam gegenüber dem Nomos unerlässlich sei. Trotzdem besteht zwischen beiden ein fundamentaler Unterschied. Protagoras geht davon aus, dass bis auf ganz vereinzelte Ausnahmen, die die Gemeinschaft „wie eine Krankheit der Polis“ (ὡς νόσον πόλεως) ausmerzen müsse (Plat., *Prot.* 322d5), alle die πολιτικὴ τέχνη lernen könnten und müssten, dass mithin jeder zu der Einsicht gelangen könne, dass es nicht nur für die Allgemeinheit, sondern auch für ihn selbst das Zuträglichste sei, sich dem Nomos, dem gesetzten oder vereinbarten Recht, zu fügen. Dem *Sisyphos*-Fragment [49] liegt genau die entgegengesetzte Auffassung zugrunde, nämlich die, dass die Mehrzahl der Menschen dies von sich aus nie werde lernen können und dass daher die wenigen zur Einsicht Befähigten Wege ersinnen müssten, auf denen sie die Menge in deren eigenem Interesse zur strikten Einhaltung der Gesetze zwängen. Das Mittel, mit dem dies einst in der Frühzeit der Menschheit erreicht wurde, ist – so die in dem Fragment entwickelte Theorie – die Religion: Die Tatsache, dass sich durch die Strafandrohung der Gesetze nur das für andere sichtbare Unrecht verhindern ließ, nicht aber das heimliche, zwang dazu, eine Instanz zu finden bzw., da es sie nach der dem Fragment zugrundeliegenden atheistischen Weltsicht in Wirklichkeit nicht gibt, zu *erfinden*, die auch das heimliche Unrecht sieht und ahndet. Zu diesem Zweck griff man auf die Beobachtung zurück, dass die breite Menge einerseits eine elementare Angst vor außerordentlichen Naturerscheinungen wie Donner und Blitz hatte und sich andererseits in elementarer Weise abhängig wusste von

21 VS 87 B 44 A col. 1–5; die Fragmente aus Antiphons Ἀλήθεια sind zuletzt ausführlich behandelt worden von C. Moulton, *Antiphon the Sophist, On Truth, Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 103, 1972, 329–366.

lebenswichtigen Naturerscheinungen wie Sonne und Regen. Wollte man auch das heimliche Unrecht tun verhindern, so brauchte man nichts anderes zu tun, als die Menge glauben zu machen, dass ein – in Wirklichkeit nicht vorhandener – Zusammenhang zwischen dem heimlichen Denken und Handeln der Menschen und eben diesen Naturerscheinungen bestehe, ein Zusammenhang von der Art, dass es allgegenwärtige und allmächtige Wesen gebe, die alles, auch das heimlich Getane und Gedachte registrierten und die die gefürchteten Naturerscheinungen als Strafe für heimliches Unrecht tun und die erwünschten als Belohnung für rechtes Denken und Handeln geschehen ließen. Die auf diese Weise künstlich geschaffenen alles überwachenden Polizisten und Richter sind die Götter.

Ich lasse hier die beiden von den Interpreten durchaus unterschiedlich beantworteten<sup>22</sup> Fragen beiseite, ob der Verfasser des *Sisyphos*fragmentes – mag dies nun Euripides oder Kritias sein – 1. die in dem Fragment entwickelte Theorie selbst erfunden oder ob er sie aus der zeitgenössischen Diskussion übernommen hat und ob er 2. durch den Mund der Dramenperson seine eigene, auf diese Weise entschärfte Meinung über die Entstehung der Religion ausgesprochen oder ob er nur einer Dramenperson eine damals vorgetragene Ansicht in den Mund gelegt hat, und wende mich gleich der weiteren Geschichte der im *Sisyphos*fragment erstmals greifbaren Auffassung vom Wesen der Volksreligion zu.

Wer die Frage nach den Gründen für die Entstehung des Götterglaubens in der Weise beantwortete, wie es im *Sisyphos*fragment geschieht, musste natürlich auf die andere Frage gefasst sein, warum es diesen Götterglauben nach wie vor gebe bzw. warum weiterhin an ihm festgehalten werde. Sie wird im *Sisyphos*fragment nicht beantwortet, und wir wissen nicht, ob der Urheber der in ihm entwickelten Religionsentstehungstheorie, wer immer dies gewesen sein mag, überhaupt je eine Antwort auf sie gegeben hat. Falls er dies aber getan hat, kann sie schwerlich anders als so gelautet haben: Die einst erfundenen Götter und der Glaube an sie sind nach wie vor erforderlich und werden auch in Zukunft erforderlich bleiben, weil ohne sie das einmal erreichte moralische Niveau alsbald wieder verloren ginge. Die Vermutung, dass er in eben dieser Weise geantwortet haben würde, stützt [50] sich auf zweierlei: zum einen darauf, dass eine solche Antwort in der Konsequenz der im *Sisyphos*fragment entwickelten Religionsentstehungstheorie liegt, und zum anderen darauf, dass dies die Antwort ist, die in der Folgezeit in ähnlichem Zusammenhang tatsächlich gegeben zu werden pflegte. Zwar scheint die Religion in der Antike nie mehr mit einer solchen Einseitigkeit wie im *Sisyphos*fragment ausschließlich als Mittel zur Besserung der allgemeinen Moral angesehen worden zu sein; in der gemilderten Form indessen, dass bestimmte, sachlich nicht gerechtfertigte religiöse Vorstellungen erfunden oder bewusst beibehalten worden seien und, was als zweites vielfach hinzukommt, bewahrt werden müssten, weil sich ohne sie die allgemeine Moral nicht aufrecht erhalten lasse, scheinen Gedanken dieser Art

22 Vgl. die Zusammenstellung bei M. Untersteiner, *I sofisti*, Mailand (1949) <sup>2</sup>1967, 406 Anm. 90 (englische Übersetzung *The Sophists*, Oxford 1954, 347 Anm. 90) und zuletzt Dihle (wie Anm. 1) 38–40.

schon wenig später zum verbreiteten Bestand staatstheoretischer Überlegungen gehört zu haben.

Isokrates spricht um 385 im *Busiris* (XI 24–27) von den überragenden Verdiensten derer, die den Menschen der Vorzeit die Furcht vor göttlicher Strafe eingebläht hätten. Ihnen sei es zu verdanken, wenn die Menschen nicht völlig wie die Tiere miteinander umgingen. Das Beispiel der Ägypter zeige, wie viel sich auf diese Weise erreichen lasse: Ihr mythischer König Busiris habe einst durch Gesetz von ihnen die göttliche Verehrung bestimmter bei den Griechen durchaus verachteter Tiere gefordert,<sup>23</sup> nicht weil er sich über deren wirkliches Vermögen im Unklaren gewesen sei, sondern um auf diese Weise das Volk an strengen Gehorsam zu gewöhnen. Infolgedessen seien Frömmigkeit und Gottesfurcht bei ihnen so ausgeprägt, dass niemand meine, ein Vergehen könne möglicherweise verborgen bleiben oder die Strafe dafür könne vielleicht erst seine Kinder treffen, sondern alle überzeugt seien, dass die Strafe dem Vergehen auf dem Fuße folge. Meineidigkeit sei deshalb bei ihnen etwas völlig Unbekanntes. Und Aristoteles bemerkt in der *Metaphysik* einmal nebenher von den anthropomorphen und theriomorphen Anschauungen der Volksreligion (A 8.1074 b 3–5), sie seien einst zu der die Wahrheit erahnenen Vorstellung von den Gestirnen als Göttern hinzugefügt worden „zur Überredung der Menge und wegen ihrer Brauchbarkeit im Hinblick auf die Anwendung der Gesetze und den allgemeinen Nutzen“ (πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν).

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

Im 10. Buch der *Nomoi* erwähnt er als eine von drei verbreiteten Irrlehren über die Götter die, dass „die Götter nicht von Natur, sondern aufgrund bestimmter Gesetze seien (θεοὺς ... εἶναι ... φασὶν οὗτοι ... οὐ φύσει, ἀλλὰ τισιν νόμοις) und dass sie von Ort zu Ort verschieden seien, je nachdem man sich bei der Gesetzgebung geeinigt habe“ (889e3–5) – also die im *Sisyphos*-Fragment entwickelte Theorie in verallgemeinerter Form. Diese Auffassung – so Platon weiter – gehe Hand in Hand mit einer Relativierung der moralischen Werte und führe zu Ansichten wie der: Recht sei, was der Stärkere durchsetze. Die [51] Folge sei, dass die Jugend den vom Gesetz vorgeschriebenen Götterglauben in Frage stelle und sich Auflehnung gegen die bestehende Ordnung ausbreite, da jeder meine, er müsse ein solches Leben führen, wie es als das naturgemäße hingestellt werde, er müsse also über andere herrschen, nicht aber, wie es das Gesetz fordere, anderen untergeordnet sein (889e–890a).

Auffassungen dieser Art müssen nach Platons Meinung aufs Schärfste bekämpft werden. Das geschieht, wie er glaubt, am besten und am überzeugendsten, indem man den strengen philosophischen Beweis führt, dass sie sachlich falsch sind. Ebendies tut er denn auch im 10. Buch der *Nomoi* (891b–899c). Auf so an-

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

spruchsvolle Weise kann man nun aber natürlich nur sehr wenige vom falschen zum richtigen Götterglauben bekehren. Was aber geschieht mit denen, denen die Einsicht in die Existenz und das wahre Wesen der Götter versagt ist, die die Wahrheit nicht zu erkennen vermögen? Für sie muss an die Stelle des fehlenden eigenen Wissens die vom Gesetz vorgeschriebene Religion treten, denn ohne einen allgemein gültigen und als gültig anerkannten Götterglauben ist nach Platons schon erwähnter Auffassung eine Relativierung der Werte und ein Verfall der Sitten unausweichlich. Der Götterglaube bildet also das Fundament der allgemeinen Moral. Daher auch die außerordentliche, ja erschreckende Strenge der von Platon in den *Nomoi* formulierten „Gesetze gegen die Gottlosigkeit“ (νόμοι περὶ ἀσεβείας), die auch für im Übrigen völlig untadelige Leute, wenn ihre Ansicht über die Götter von der in der Polis vorgeschriebenen Ansicht abweicht, folgende Bestrafung vorsieht: Zunächst soll während einer fünfjährigen Erziehungshaft versucht werden, sie zum vorgeschriebenen Götterglauben zu bekehren. Halten sie auch nach dieser Zeit noch an ihrer ursprünglichen Ansicht fest, so sollen sie hingerichtet werden (X 908b–909a).

Erinnert schon dieser Versuch, die allgemeine Moral durch einen verbindlich vorgeschriebenen Götterglauben zu sichern, stark an Theorien wie die des *Sisyphos*fragmentes, so gilt dies in noch stärkerem Maße für die berühmt-berüchtigte Theorie vom γενναῖον ψεῦδος.<sup>24</sup>

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

Ein solcher Fall ist der Gebrauch von Täuschungen seitens der Regierenden zum Wohle der Allgemeinheit. Platon erläutert dies wie so oft mit Hilfe einer Analogie: Wie man im privaten Bereich gemütskranken Freunden gegenüber bisweilen „gleichsam als Medika[52]ment“ (ὡς φάρμακον, 382c10; vgl. III 389b4. V 459d1) Täuschungen anwenden muss, um sie zu ihrem eigenen Wohl und zu dem der anderen daran zu hindern, Unheil anzurichten, so muss man sich auch im öffentlichen Bereich der Menge gegenüber bisweilen im Interesse der Allgemeinheit (ἐπ’ ὠφελίᾳ τῆς πόλεως, III 389b8; vgl. V 459c9) der Täuschung bedienen. Doch ist dabei Folgendes unbedingt zu beachten (III 389bc): Medikamente gehören allein in die Hände der Sachverständigen, auf keinen Fall in die von Laien. Für den Bereich des Körpers sind dies die Ärzte, für den Bereich des Sozialkörpers, der Polis, sind es die, die gelernt haben, wie die Polis und ihre Bürger strukturiert sind und was für

24 Dieser Terminus ist abgeleitet aus Plat. *Resp.* III 414b9–c1.

sie das Beste ist, d. h. nach der in der *Politeia* entwickelten Lehre die Regenten und letztlich die Philosophen-Könige. Nur sie dürfen von derartigen Täuschungen zum Nutzen der Polis und der in ihr Zusammengefassten Gebrauch machen, sonst niemand.

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

In sozusagen lupenreiner Form vertritt die hier diskutierte Auffassung von Wesen und Bedeutung der Volksreligion Polybios. Dass Lykurg sich bei seiner Gesetzgebung auf Weisungen der Pythia und der ältere Scipio sich bei schwerwiegenden Entschlüssen seinen Soldaten gegenüber auf Träume und göttliche Stimmen berief, erklärt er im 10. Buch seines Geschichtswerkes gleichermaßen damit, dass man die Menge auf diese Weise am besten dazu bringen könne, Außergewöhnliches zu akzeptieren und sich auf gefährliche Wagnisse einzulassen (10, 2, 8–13). Vor allem aber ist in diesem Zusammenhang die bekannte Einschätzung zu nennen, die er im 6. Buch der römischen Religion zuteil werden lässt. Unter den Gründen, die dazu führten, dass sich die römische Staatsordnung und das römische [53] Staatswesen als allen anderen überlegen erwiesen, nennt er dort als einen der wichtigsten den folgenden (6, 56, 6–12):

„Der größte Vorzug des römischen Gemeinwesens scheint mir in der Auffassung von den Göttern zu liegen, (7) und was bei anderen Menschen getadelt wird, ebendies scheint mir den Bestand des römischen Staates zu sichern, ich meine die abergläubische Furcht vor den Göttern. (8) Diese Dinge spielen bei ihnen im privaten wie im öffentlichen Leben eine dermaßen dominierende Rolle, dass eine Steigerung undenkbar ist. Vielen wird das vermutlich seltsam vorkommen. (9) Mir aber scheinen sie dies um der Menge willen getan zu haben. (10) Wäre es nämlich möglich, ein Staatswesen zu bilden, das nur aus Weisen besteht, so wäre ein derartiges

Vorgehen vielleicht nicht nötig. (11) Da aber jede Menge unbeständig und voll von gesetzwidrigen Wünschen, unvernünftigem Zorn und gewalttätiger Leidenschaft ist, bleibt nichts anderes übrig, als die Massen durch bestimmte Ängste und durch Schauergeschichten solcher Art zu disziplinieren. (12) Deshalb scheinen mir die Alten die Vorstellungen von den Göttern und den Glauben an die Vorgänge im Hades nicht ohne Bedacht und aufs Geratewohl unter die Menschen gebracht zu haben. Viel eher scheinen mir umgekehrt die Menschen heutzutage diese Dinge ohne Bedacht und Überlegung zu beseitigen.“

μεγίστην δέ μοι δοκεῖ διαφορὰν ἔχειν τὸ Ῥωμαίων πολίτευμα πρὸς βέλτιον ἐν τῇ περὶ θεῶν διαλήψει. (7) καὶ μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀνειδιζόμενον τοῦτο συνέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγματα, λέγω δὲ τὴν δεισδαιμονίαν· (8) ἐπὶ τοσοῦτον γὰρ ἐκτετραγώδηται καὶ παρεισῆκται τοῦτο τὸ μέρος παρ' αὐτοῖς εἰς τε τοὺς κατ' ἰδίαν βίους καὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως ὥστε μὴ καταλιπεῖν ὑπερβολήν. ὃ καὶ δόξειεν ἂν πολλοῖς εἶναι θαυμάσιον. (9) ἐμοὶ γε μὴν δοκοῦσι τοῦ πλήθους χάριν τοῦτο πεποιηκέναι. (10) εἰ μὲν γὰρ ἦν σοφῶν ἀνδρῶν πολίτευμα συναγαγεῖν, ἴσως οὐδὲν ἦν ἀναγκαῖος ὁ τοιοῦτος τρόπος· (11) ἐπεὶ δὲ πᾶν πλήθος ἐστὶν ἐλαφρὸν καὶ πλήρες ἐπιθυμιῶν παρανόμων, ὀργῆς ἀλόγου, θυμοῦ βιαίου, λείπεται τοῖς ἀδήλοις φόβοις καὶ τῇ τοιαύτῃ τραγωδίᾳ τὰ πλήθη συνέχειν. (12) διόπερ οἱ παλαιοὶ δοκοῦσί μοι τὰς περὶ θεῶν ἐννοίας καὶ τὰς ὑπὲρ τῶν ἐν Ἄιδου διαλήψεις οὐκ εἰκῆ καὶ ὡς ἔτυχεν εἰς τὰ πλήθη παρεισαγαγεῖν, πολὺ δὲ μάλλον οἱ νῦν εἰκῆ καὶ ἀλόγως ἐκβάλλειν αὐτά.

Zum Beweis für die Wirksamkeit derartiger tief verankerter Götterfurcht weist Polybios – ähnlich wie Isokrates mit Bezug auf die Ägypter (s. S. 50 [in diesem Band 19]) – darauf hin, dass Meineidigkeit und Bestechlichkeit bei den Römern anders als bei den Griechen so gut wie unbekannt seien.

Die hier ausgesprochene Einschätzung der römischen Religiosität ist die eines auf dem Boden der hellenistischen Philosophie stehenden Griechen – der Unterschied zwischen der dem Verfasser geläufigen rationalistischen Einstellung der Griechen gegenüber religiösen Fragen und der, wenn man so sagen darf, naiven Frömmigkeit der Römer ist ja ausdrücklich hervorgehoben. Nur wenig später werden jedoch in der Lehre von der *theologia civilis* verwandte Gedanken auch auf römischer Seite vernehmlich. Der Pontifex Quintus Mucius Scaevola (Konsul im Jahre 95) und nach ihm Varro in seinen im Jahre 47 veröffentlichten *Antiquitates rerum divinarum* vertraten Augustin zufolge die Auffassung, dass es drei Arten der Theologie, d. h. drei Arten von Götterlehren gebe, nämlich die der Dichter, das *genus mythicon*, die der Philosophen, das *genus physicon*, und die im Staate gültige Götterlehre, das *genus civile*. Diese sind nach Varro vom Gesichtspunkt ihres politischen Nutzens her folgendermaßen einzuschätzen: Was die Dichter von den Göttern erzählen, ist wegen der zahlreichen ungereimten und moralisch höchst anfechtbaren Fabeleien auf das Entschiedenste abzulehnen. Die Spekulationen der Philosophen sind zwar von der Sache her gesehen die einzige akzeptable Art der Theologie, sie sind jedoch nur etwas für Eingeweihte, für die Menge sind sie unverständlich und irritierend. Für sie ist allein die vom Staat festgesetzte Götterlehre geeignet, auch wenn vom Standpunkt der Wahrheit vieles an ihr anfechtbar, ja eindeutig falsch ist; gibt es in diesem Bereich doch mancherlei Wahrheiten, die die Menge besser nicht kennt, und Lügen, die sie besser für Wahrheiten hält (Aug. Civ. 4, 27. 31; 6, 4–6).<sup>25</sup>

25 Vgl. jetzt B. Cardauns, M. Terentius Varro, *Antiquitates rerum divinarum*, Abhandlungen der Mainzer Akademie der Wissenschaften, Geistes- und sozialwiss. Klasse, Einzelveröffentlichung, Wiesbaden 1976, Teil I 18–21 (fr. 6–13), Teil II 139–145 (Kommentar dazu).

[54] Die Differenz zwischen dem *genus physicon* und dem *genus civile* der Götterlehre bildet auch den Hintergrund für manches, was wir bei Cicero zum Thema Religion lesen. Hier liegt z. B. die Erklärung für die nicht selten mit Befremden konstatierte Diskrepanz zwischen den beiden divergierenden Beurteilungen, die Cicero in den Schriften *De legibus* und *De divinatione* der Institution der Vogelschau zuteil werden lässt. In *De legibus* betrachtet er es als erwiesen, dass es sich bei der Vogelschau um eine Form echter Prophetie handelt (2, 32–33). Demgemäß formuliert er die gesetzliche Bestimmung, dass einem Spruch des Augurs nicht zu folgen ein Kapitalverbrechen sein soll (2, 21) – eine Vorschrift, die in ihrer Strenge an Platons *Nomoi* erinnert (vgl. S. 51 [in diesem Band 19–20]). In *De divinatione* führt er dagegen den Beweis, dass es sich bei der Vogelschau keineswegs um eine Form echter Prophetie handle, und dies, obwohl er selbst dem Collegium der Auguren angehörte.<sup>26</sup> Die Brücke zwischen den beiden gegensätzlichen Beurteilungen baut er indessen in *De divinatione* selbst, indem er darauf hinweist, dass man bei der Vogelschau ebenso wie bei manchem anderen im Bereich der Religion die Frage nach der sachlichen Berechtigung von der nach der politischen Zweckmäßigkeit sauberlich trennen müsse (vgl. 2, 28. 43. 70. 74. 75. 148).

Es ließen sich noch eine ganze Reihe weiterer in diesem Zusammenhang relevanter Texte anführen.<sup>27</sup> Der Rundblick soll indessen hiermit beendet sein, und es sollen noch einige Überlegungen zu Struktur und Absicht der hier behandelten Auffassung von Wesen und Funktion der Volksreligion angeschlossen werden.

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

Angesichts dieser Konstellation ergeben sich einige Fragen.

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

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

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

[55] 2. Wenn es möglich ist, mit Hilfe der Volksreligion einen derartigen Einfluss auf die Menge auszuüben, stellt sich als zweite Frage die, wie gewährleistet wird, dass mit diesem so wirksamen Mittel kein Missbrauch getrieben wird. Was garantiert, dass nicht jemand an dem so wirksamen Mittel Gefallen findet und es für eigennützige Zwecke einsetzt, dass mithin nicht dasselbe geschieht wie z. B. bei der Manipulation der Orakel, bei der zwar die einen – wie z. B. Themistokles bei dem Orakel von der „hölzernen Mauer“ (vgl. S. 47 [in diesem Band 15]) – das Interesse der Allgemeinheit im Auge hatten, die anderen aber – wie z. B. Kleomenes bei der erwähnten Bestechung der Pythia (s. S. 47 [in diesem Band 16]) – höchst eigennützige Interessen verfolgten?

Eine Antwort auf Fragen dieser Art finden wir nur bei Platon. Wie wir sahen (s. S. 52 [in diesem Band 20–21]), ist bei ihm die Befugnis zur Anwendung eines γενναῖον ψεῦδος strikt auf die Regenten bzw. die Philosophen-Könige beschränkt. Damit ist sie – vom Gesamten der *Politeia* her – an drei Voraussetzungen gebunden, von denen sie nicht getrennt werden darf: dass es ein Wissen, und zwar ein absolut sicheres Wissen des Guten gibt; dass, wer das Gute weiß, notwendigerweise auch das Gute tut – der berühmte sokratisch-platonische Satz οὐδεὶς ἐκὼν ἀμαρτάνει –; und dass die Herrschaft sich allein in den Händen derer befindet, die über dieses Wissen des Guten verfügen. So gesehen kann es einen Missbrauch des Mittels der Täuschung zu eigennützigen Zwecken in der Tat nicht geben. In allen anderen Fällen erfahren wir nichts darüber, wie die betreffenden Autoren über Fragen dieser Art dachten, doch lässt sich ihre Antwort mit ziemlicher Sicherheit erschließen. Sie sahen, dass Religion und Kultus bis in ihre Zeit eine starke stabilisierende Wirkung ausgeübt hatten und dass Fälle offenkundigen Missbrauchs aufs Ganze gesehen selten gewesen waren. Sie zogen daraus den Schluss, dass dies auch weiterhin so sein werde, wofern nur alles beim Alten bleibe: Um auch weiterhin ein geordnetes und zivilisiertes Zusammenleben garantiert zu haben, müsse nur dafür gesorgt sein, dass die Religion ihre bewährte Funktion beibehalte und dass die Menge auch weiterhin durch sie in Schranken gehalten werde. Dass andererseits diejenigen, die diesen Mechanismus durchschauen, und damit sie selbst von sich aus sittlich handeln und von der Religion und der ihnen durch sie gegebenen Möglichkeit der Einflussnahme auf die Menge nur im Interesse der Allgemeinheit Gebrauch machen würden, sahen sie als selbstverständlich an. Der Mann, der als erster die im *Sisyphos*-fragment entwickelte Theorie vortrug, war gewiss der Meinung, dass er das, was die Religion bei der Menge erzwingen sollte, selbst aus eigener Einsicht und Kraft praktiziere; und der Augur Cicero zweifelte gewiss nicht daran, dass er seine von ihm selbst als sachlich nützlich erkannte Kunst immer nur zum Wohle der Allgemeinheit ausgeübt habe und auch weiterhin ausüben werde.

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

Annahme? Auch auf diese Frage erhalten wir [56] in den behandelten Texten keine Antwort, und hier nun gilt dies auch für Platon. Doch lässt sich wiederum mit hinreichender Gewissheit vermuten, in welcher Richtung die Antwort zu suchen ist. Die betreffenden Autoren hätten wahrscheinlich geantwortet, diese ihre Ansicht beruhe auf der Erfahrung, die man seit eh und je gemacht habe. Aber was ist das für eine Erfahrung? Handelt es sich nicht vielmehr um ein Vorurteil, das stark an den angeblich naturgegebenen und unveränderbaren Unterschied erinnert, den Männer wie Theognis und Pindar zwischen den ἐσθλοί und den κακοί, zwischen den Adligen als den Guten und Trefflichen und den Nichtadligen als den Menschen minderen Wertes, sehen zu können meinten? Eine solche Frage zu stellen heißt durchaus nicht, moderne Fragestellungen in unzulässiger Weise an die behandelten Texte heranzutragen. Schon zur Zeit der Abfassung des *Sisyphos*fragmentes wurde sie gestellt, und wer die attische Demokratie ernst nahm, musste sie stellen. Protagoras, der, wie erwähnt (s. S. 48 [in diesem Band 16]), in der Nomos-Physis-Kontroverse auf derselben Seite wie der Urheber der im *Sisyphos*fragment entwickelten Theorie stand, vertrat in diesem Punkt, wie gleichfalls schon angedeutet (s. S. 48 [in diesem Band 17]), eine völlig andere Auffassung, nämlich die, dass αἰδώς und δίκη, die Scheu vor Unrecht und der Sinn für Gerechtigkeit, in jedem Menschen angelegt seien, dass mithin in jedem Menschen eine Anlage zur πολιτικὴ ἄρετή sei und dass diese Anlage bei jedem Menschen ausgebildet werden müsse und könne (Plat. *Prot.* 322cd). Er gab also auf die Frage nach der sozialen Erziehbarkeit der Menschen die genau entgegengesetzte Antwort, und auch er berief sich dafür, wofern wir Platon glauben dürfen (*Prot.* 323c–328c), auf die Empirie. Es wäre interessant, auch die an ihn sich anknüpfende Tradition zu verfolgen. Das kann hier nicht mehr geschehen. Deutlich dürfte aber sein, dass wir hier am Anfang einer Kontroverse über das Wesen des Menschen stehen, die heute wie damals dazu angetan ist, die Geister sich scheiden zu lassen.