

Klemens Maria Hofbauer Gymnasium
2801 Katzelsdorf a. d. Leitha

Ἀθεότης τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων

Atheismus der griechischen Antike

Fachbereichsarbeit

vorgelegt bei

Mag. Martin Wöber

von

Jennifer Jursitzky

Katzelsdorf, am 10. Februar 2006

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist das Resultat meiner Auseinandersetzung mit der Frage nach gottlosem Denken in der griechischen Antike, insbesondere der Vorsokratik und der Sophistik. Ich möchte zuerst den Leser darüber in Kenntnis setzen, was mich veranlasst hat diese Fragestellung auszuwählen. Das Thema setzt sich aus verschiedenen Gebieten zusammen. Das Altgriechische, sprachlich wie auch kulturell, war dabei mein omnipräsenter Begleiter, obschon mich der theologische und vor allem der philosophische Aspekt der Fragestellung angesprochen haben. Es wird ersichtlich, dass dieses Thema in seiner Behandlung mehrere Geisteswissenschaften ineinander vereint, was die Aufarbeitung zum einen interessanter macht (ich hoffe für den Leser genauso wie für die Verfasserin), zum anderen in ihrer Umsetzung zu einer Herausforderung wurde. Ich beabsichtige die Klärung, inwiefern Atheismus im Denken griechischer Philosophen vorhanden ist, in eine allgemeine Darstellung vorsokratischer Lehren und Ansichten einzubetten.

Der Gedanke an das Verfassen einer wissenschaftlichen Arbeit übt Faszination auf mich aus, die sich mit der intensiven Auseinandersetzung, dem selbstständigen Erforschen und Publizieren begründet lässt. Frau Dr. Buchner ermöglichte mir in Form eines unverbindlichen Kursus, den sie mit viel Engagement gestaltet hat, einen umfassenden Einblick ins Zitieren und Verfassen einer Arbeit und leistete darüber hinaus Unterstützung bei dem Auftreiben schwer auffindbarer Literatur.

Weshalb ich seit Beginn der Oberstufe eine Fachbereichsarbeit plante, hat den Grund, meine Zeit im Gymnasium, die ich als besonders prägend erfahren habe, nicht in minimalistischer Haltung beenden zu wollen. So bin ich trotz der momentanen Grundstimmung der Überzeugung, Ausbildung sei im Vergleich zu Bildung von oberflächlicher Bedeutung für den Menschen, da letzteres vor allem in der klassischen Form, das heißt humanistisch, dem Lernenden für das Essenzielle die Augen öffnet. Daher verstehe ich diese Arbeit als Beweis dafür, dass die Beschäftigung mit Dingen aus „längst vergangener Zeit“ nur wirklich dann an Faszination verlieren, wenn niemand mehr da ist, der sich damit befasst.

Worte des Danks möchte ich an zwei Personen richten, die mich emotional wie auch geistig immens stärkten. Zum einen möchte ich mich an dieser Stelle bei meinem Betreuer und Griechisch- und Lateinprofessor, Herrn Mag. Wöber, der neben seinen kompetenten Hilfestellungen, mir auch eine Vielzahl seiner Nachschlagewerke und Monographien für langen Zeitraum zur Verfügung stellte, herzlich bedanken. Nicht zuletzt möchte ich meinen Freund und Verlobten Bernhard Zingler nennen, dessen Nachsicht und Beistand in Momenten des Stillstands mir ins Bewusstsein riefen, welch einmaliges Glück mich durch ihn erreichte.

Jennifer Jursitzky, am 10. Februar 2006

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung

- 1.1. Zum Atheismus in der Antike
- 1.2. Etymologie und Bedeutung des Wortes ἄθεος
- 1.3. Zur Personen- und Textauswahl in dieser Arbeit

2. Atheismus in der Vorsokratik

- 2.1. Einführung in die Vorsokratik
- 2.2. Xenophanes von Kolophon
- 2.3. Anaxagoras von Klazomenai

3. Atheismus in der Sophistik

- 3.1. Einführung in die Sophistik
- 3.2. Protagoras von Abdera
- 3.3. Diagoras von Melos

4. Zusammenfassendes Schlusswort

5. Literatur- und Abbildungsverzeichnis

6. Anhang

1. Einleitung

1.1. Zum Atheismus in der Antike

Einleitend will ich den Leser auf eine Problematik aufmerksam machen, auf die ich in diesem Unterfangen gestoßen bin. Sie besteht zum einen aus dem Unvermögen, über ein Phänomen, wie das des Atheismus, eine Definition abgeben zu können, weil sich dessen Wesen nach dem richtet, das dabei abgelehnt wird und sich selbst dieses nicht definieren lässt.¹ Dies gilt sowohl für das Heute als auch für den Atheismus des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. Denn eben hier befindet sich nun das Hauptaugenmerk. Es wäre meiner Ansicht nach fahrlässig bei der Beschäftigung mit einem Phänomen Rahmenbedingungen zu adaptieren, die sich nicht nach dem Verständnis jenes Phänomens vor rund 2500 Jahren orientieren, sondern auf ein heutiges zurückgreifen.

Wodurch wird nun das Verständnis von Atheismus in der Gegenwart geprägt und worin bestehen die Unterschiede zu jenem Atheismus in der Antike?

Zu allererst muss das Christentum genannt werden. Wie Karl Augustinus Wucherer-Huldenfeld bemerkte, sei die Beziehung zwischen Atheismus und den Weltreligionen, insbesondere dem Christentum, nicht zu übersehen.² Man möge deshalb den Atheismus, der hier behandelt wird, von jeglichen christlichen Hintergründen unabhängig wahrnehmen, da eine christliche Weltansicht in der griechischen Antike nicht existierte. Ebenso assoziiert man den heutigen Atheismus mit einer Radikalität, die nicht selten jedes Göttliche negiert. Solche Extremität war in der Antike die Ausnahme, da man als Atheist Anklagen, die einem schlimmsten Falls das Leben kosten konnten, ausgeliefert war, was einen gravierenden Unterschied zu der Glaubens- und Meinungsfreiheit von heute darstellt. Dies führt zu der nächsten Differenz. Der Atheismus im 21. Jahrhundert hat eine Entwicklung hinter sich, bei der er durch politische Ideologie zu einer globalen Massenbewegung wurde. Damit gemeint ist der auf dem marxistischen Denken basierende Kommunismus, der den Atheismus in eine politisch-staatliche Funktion stellt.³

Diese Aufzählung von Unterschieden, die keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, dient der Veranschaulichung der Notwendigkeit, eine differenzierte Sichtweise einzunehmen um nicht den Fehler zu begehen, blind gegenüber der Existenz eines Phänomens auf Grund der Anwendung eines unpassenden Maßstabs zu sein.

¹ Vgl. dazu Wucherer-Huldenfeld (1979), 37; Hinzu kommt, dass Arbeiten und Untersuchungen, die sich mit diesem Thema befassen, auf den Aussagen von Atheisten beruhen, die nicht mit der Realität ihrer tatsächlichen Einstellung übereinstimmen müssen.

² Wucherer-Huldenfeld (1979), 35

³ Vgl. dazu Wucherer-Huldenfeld (1979), 44

1.2. Etymologie und Bedeutung des Wortes ἄθεος

Ein sinnvolles Eingehen auf die Frage des Atheismus in der griechischen Antike bedarf einer Feststellung dessen, durch welche Begriffe sich dieser in vorhandener Literatur äußert. Der Ausdruck ἄθεος soll nun durch eine Klärung der Herkunft, der verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten und der inhaltlichen Bedeutung ins Bild des Verständnisses gerückt werden.

Die Etymologie der Begriffe Atheismus und Atheist lassen sich auf das Altgriechische zurückführen. Das Wort setzt sich jeweils aus der verneinenden Vorsilbe „ἄ-“ und dem Wort „θεός“, das Gott bedeutet, zusammen. Übersetzt man dies wörtlich, so versteht man unter einem ἄθεος jemanden, der ohne Gott ist. Die uns bekannten Textstellen weisen auf eine Vielzahl von differenzierten Verwendungen hin⁴.

Der erste Beleg dieses Wortes lässt sich um das Jahr 480 v. Chr. im elften Epinikion des Chorlyrikers Bakchylides finden.

Πιθοῦσα δ' Ἥραν
παῦσεν καλυκοστεφάνους
κούρας μανιᾶν ἀθέων.

Bakchylides, *Epin.* 11, 107- 109

*Sie [Artemis] überredete aber Hera und
veranlasste, dass die mit Blumenknospen
bekränzten Mädchen von ihren gottverlassenen
Rasereien abließen.*⁵

Bakchylides' elftes Epinikion beschäftigt sich mit den drei Töchtern des Proitos, Lysippe, Iphinoe und Iphianassa. Diese maßten sich an, sich an Schönheit der Göttin Hera überlegen zu fühlen, wodurch diese sie wahnsinnig werden ließ. Dieser Wahnsinn äußert sich bei Bakchylides in einem kuhgleichen Brüllen und einem „Durch-die-Gegend-Stürmen“. Speziell in diesem Zusammenhang wird eine Gottverlassenheit im Sinne einer Geistlosigkeit ausgedrückt⁶. Hier ist ἄθεος weniger abwertend oder anklagend, doch mehr als eine Bezeichnung für eine Abwendung der Götter gemeint. Demnach ist es die Gottheit, die den Menschen verlässt, und nicht der Mensch die Gottheit.⁷

⁴ Es wurde bei folgender Auflistung eine Auswahl getroffen, die jene Belegstellen genauer beleuchtet, die die jeweilige Bedeutung des Wortes ἄθεος beispielhaft veranschaulicht.

⁵ Übersetzung nach Snell

⁶ Vgl. dazu die im Deutschen sprichwörtliche Redewendung: „Von allen guten Geistern verlassen sein.“

⁷ Vgl. dazu Fahr (1969), 15

Bei einem weiteren Chorlyriker dieser Zeit, Pindar, stößt man auf eine Belegstelle, die der Verwendung als Ausdruck atheistischer Neigung näher kommt.

Pindar schreibt im Jahr 462 v. Chr. in der vierten pythischen Ode von den ἀθέων βελέων der ματριαῖς und meint damit die „gottlos-frevelhaften Anschläge der Stiefmutter“⁸ Ino, die die Absicht hatte durch einen hinterhältigen Plan die Geschwister Phrixos und Helle dem Tode zu weihen. Das Wort ἄθεος ist in diesem Zusammenhang als Wertung ihres Vorgehens zu verstehen und wird mit frevelnd, frevelhaft oder ruchlos wiedergegeben. Inos Verhalten wird als moralisch unvertretbar empfunden.

Bis jetzt haben wir zwei Bedeutungsmöglichkeiten kennen gelernt, die zur Beschreibung von Dingen und Zuständen verwendet wurden, jedoch nicht um jemanden der Gottesleugnung zu beschuldigen. In der Verteidigungsrede des Sokrates stößt man zum ersten Mal auf den Beleg von ἄθεος, das nun im Sinne von „die Existenz der Götter leugnen“ verstanden werden darf.

[...] καὶ αὐτὸς ἄρα νομίζω εἶναί θεούς
καὶ οὐκ εἰμι παράπαν ἄθεος οὐδὲ ταύτη ἀδικῶ [...]
Platon, *Apol.* 26c

*[...] auch ich glaube dann, dass es Götter gibt,
und ich bin kein radikaler Gottesleugner
und handle nicht in diesem Punkt rechtwidrig [...]*⁹

Sokrates wurde im Jahr 399 v. Chr., als siebzig Jahre alter Mann, vor Gericht gestellt. Die Anklagepunkte lauteten Einführung neuer Götter, Verderbung der Jugend und Gottlosigkeit. In diesem Ausschnitt der Apologie, die Platon, Sokrates' Schüler, unter dem Namen seines Lehrers verfasst hat, gibt der Angeklagte klar zu verstehen, dass man ihn zu Unrecht der Gottlosigkeit anklage. Platon durfte die letzte Rede des Sokrates kurz nach dessen Tod fertig gestellt haben. Demnach lässt sich die erste Belegstelle, bei der ἄθεος von der Grundbedeutung mit dem gleichzusetzen ist, was man allgemein unter Atheismus versteht, ungefähr um das 4. Jahrhundert v. Chr. datieren.

Ein weiterer Begriff, der im Laufe der Untersuchung einige Male Erwähnung finden wird, ist das griechische Wort ἀσέβεια, das einen Mangel an Ehrfurcht vor den Göttern ausdrückt. Das Alpha ist wieder die verneinende Vorsilbe von σέβημα, das die Verehrung der Götter bezeichnet. Häufig begegnet uns ἀσέβεια im Zusammenhang mit Prozessen, deren Anklage, die sogenannte Asebieanklage, eben auf jene nicht vorhandene Ehrfurcht vor den Göttern lautet.

⁸ Pindar, *Pyth.* 4, 159-162 : „Denn es befiehlt, seine Seele heimzubringen, Phrixos, und zu Aietes' Haus ziehend das langwollige Vlies des Widders zu holen, auf dem er einst vor dem Meer und vor den gottlos – frevelhaften Anschlägen der Stiefmutter gerettet wurde.“

⁹ Übersetzung nach M. Fuhrmann

1.3. Zur Personen- und Textauswahl in dieser Arbeit

Infolge meiner Beschäftigung mit dem Phänomen des Atheismus in der Antike traf ich die Entscheidung, den philosophiegeschichtlichen Schwerpunkt auf die Vorsokratik und die Sophistik festzulegen. Erklärend dafür muss gesagt werden, dass sich beide „Epochen“ für ein Aufkommen atheistischer Gedanken eigneten. In der vorsokratischen Strömung kam es zur generellen Abkehr von der reinen Mythologie und der Hinwendung zum Naturalismus. Die Sophistik bietet sich an, da es ihrem Anliegen entspricht, den Menschen in das Zentrum der Betrachtung zu rücken, wodurch die Verehrung der Götter in den Hintergrund verdrängt wird.

Selbstverständlich wird weder die Vorsokratik noch die Sophistik allein von zwei Philosophen gebildet, wie es in dieser Arbeit gehandhabt wird. Doch zum einen schätze ich eine qualitativ hochwertige Beschäftigung mehr, als quantitativ möglichst viele Vertreter abgehandelt zu haben. Zum anderen kann ich mich am Ende dessen überzeugen, dass die Philosophen, die in meine Auswahl gefallen sind, unter Berücksichtigung unterschiedlicher Thematiken und Bedingungen jeweils einen anderen Zugang zu der Götterfrage gefunden haben.

Die Übersetzung der angeführten Fragmente und Berichte wurde, falls nicht anders angegeben, von dem jeweiligen Herausgeber der Primärliteratur übernommen. Im Fall der Vorsokratiker war dies Jaap Mansfeld, bei den Sophisten Thomas Schirren und Thomas Zinsmaier. Die Texte werden allein nach Autor, Werk und dortiger Stelle zitiert. Auf die Nennung der Stellenangabe in der von Franz Diehls zusammengestellten Sammlung *Die Fragmente der Vorsokratiker*, die von Walther Kranz bearbeitet wurde und auf welcher die hier verwendeten Quellen der Primärliteratur beruhen, wurde verzichtet.

2. Atheismus in der Vorsokratik

2.1. Einführung in die Vorsokratik

Unter dem Begriff Vorsokratiker subsumiert man alle Denker, die vor beziehungsweise zeitgleich mit dem Philosophen Sokrates lebten. Ihr Beginn lässt sich in den ersten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts v. Chr. datieren. Erster Schauplatz war das von Griechenland aus östlich situierte Ionien, an der Küste der heutigen Türkei zu finden, das zu dieser Zeit von Griechen besiedelt war. Mit der Auswanderung des Philosophen und Mathematikers Pythagoras von der Insel Samos nach Kroton wurde Süditalien zu einem weiteren Zentrum der Vorsokratik. Erst ab dem 5. Jahrhundert v. Chr. erhielt die Vorsokratik durch ihren Vertreter Anaxagoras Einzug in Athen. Eine Untergruppe der Vorsokratiker wird von den Sophisten¹⁰ gebildet, die auf Grund ihrer inhaltlichen Unterscheidung von den naturwissenschaftlich orientierten Vorsokratikern getrennt zu sehen sind.

Philosophiegeschichtlich betrachtet ist die Vorsokratik von besonderer Bedeutung, da mit ihrem Beginn der Anfang und das Entstehen der abendländischen Philosophie datiert werden. Hinter diesem Anfang stehen die erstmalige Ablehnung einer mythologischen Weltdeutung und die Hinwendung zu einer Deutung basierend auf rationalem und naturalistischem Denken.

Im Rahmen einer mythologisch-religiösen Weltanschauung werden Phänomene als Ausdruck eines Einwirkens einer göttlichen Macht, die man personifiziert darstellt, erklärt. Das Leben auf der Welt war maßgeblich bestimmt, indem es als ein großes Betätigungsfeld für Götter verstanden wurde. Der Blitz am Himmel ist Zeichen der Wut und des Zorns Zeus, das tägliche Wandern der Sonne die Fahrt des Sonnengottes in seinem Wagen. Es wird ersichtlich, wie man Himmelserscheinungen hier im Besonderen und das Leben auf der Welt und ihr Entstehen im Allgemeinen interpretiert. Der Glaube der Menschen an die Götter ließ sie Deutungen heranziehen, die außerhalb der Welt lagen.

Hierin liegt die grundlegende Differenz zu den Vorsokratikern und der damals vorherrschenden Haltung. Die Milesier als erste, Thales allen voran, gefolgt von Anaximander und Anaximenes, suchten nach Erklärungen, die sie in der Welt selbst zu finden hofften, was auch aus ihrem Namen, den sie sich selbst gaben, hervorgeht. Nicht als Philosophen bezeichneten sie sich, sondern als φυσιολόγοι, was man im Deutschen mit Naturwissenschaftler oder Naturphilosoph übersetzt. Was sich auch in ihren Schriften niederschlägt, die meist den Titel *περὶ φύσεως* tragen, auf Deutsch *Über die Natur*. Ihre Werke sind uns jedoch nur fragmentarisch aus Berichten und Zeugnissen späterer Schriftsteller bekannt.

¹⁰ Siehe dazu 3.1. Einführung in die Sophistik

2.3. Xenophanes aus Kolophon

Der Erste, der hinsichtlich seiner Einstellung zur Götterfrage untersucht wird, ist Xenophanes. Dieser wurde um das Jahr 580 v. Chr. in Kolophon geboren. Mit dem Einfall des Kroisos von Lydien und dem damit verbundenen Sturz der Aristokratie in Kolophon, musste Xenophanes in der Hoffnung in seine Heimatstadt wieder zurückkehren zu können nach Ionien fliehen, von wo aus er sich 540 v. Chr. dem Zug der Phokäer nach Elea in Unteritalien anschloss. Dieser Ort wird vermutet Ausgangspunkt für Xenophanes Wanderleben durch Griechenland gewesen zu sein, auf welchem er seine Werke, die neben Elegien und zwei historischen Epen hauptsächlich aus polemischen Gedichten, die auch als Spottgedichte (σίλλοι) bekannt sind, bestehen, bis an das Ende seines langen Lebens¹¹ 475 v. Chr. vortrug.

Xenophanes' Epen (*Gründung von Kolophon; Auswanderung nach Elea*) sind verloren gegangen. Von seinen Elegien sind uns acht Fragmente erhalten geblieben, die aus insgesamt 68 Versen bestehen. Das lyrische Hauptwerk erstreckte sich über mindestens fünf Bücher, die Xenophanes' kritisch- polemische Gedichte, die er in der Regel in Hexametern mit gelegentlichen Iamben verfasst hat, enthalten, von welchen heute noch 52 Verse vorhanden sind. Einen ungefähren Überblick über das Gesamtwerk des Dichters, sowie eine mögliche Interpretation der vorhandenen Fragmente, verdanken wir den antiken Berichten und Kommentaren des Philosophen Aristoteles, des Philosophiegeschichtsschreibers Diogenes Laertius, des antiken Autors Sextus Empiricus und des christlichen Schriftstellers Clemens von Alexandria.

Dass Xenophanes die poetische Form zur Darbietung seiner Gedanken wählte, darf nicht als eine Hinwendung zu Mythologie verstanden werden. Der Inhalt seiner Lyrik beweist das Gegenteil. Aus den vorhandenen Fragmenten und Berichten geht hervor, dass sein Interesse der Natur(philosophie) und der Erkenntnis(theorie) galt. Auf beiden Bereichen errichtet er das, was die Nennung seines Namens in dieser Arbeit überhaupt berechtigt, nämlich eine scharfe Kritik gegenüber der damals vorherrschenden Göttervorstellung, die ihm genug Platz einräumt, seine eigenen Ideen eines „neuen“ Gottes, der in Kontrast zu dem polytheistischen System dieser Zeit zu stehen scheint, zu manifestieren. Der letzte Satz wird den geneigten Leser womöglich verwirren, da er den Ausgang dieser Diskussion um Xenophanes' atheistischer Neigungen vorwegnimmt. Denn die Ablehnung der alten Götter auf Grund der Einführung eines neuen Gottes verträgt sich auf den ersten Blick nicht mit der Bezeichnung Atheist. Dennoch ist die Frage des Atheismus im Falle des Xenophanes noch nicht an dieser Stelle zu Ende. Folgend möchte ich anhand einer Erklärung der von ihm geübten Kritik einem entscheidenden Aspekt auf den Grund

¹¹ Vgl. dazu Clemens von Alexandria, *Strom.* I 64,2, das aus der Chronik des Apollodors berichtet. In diesem wird berichtet, dass Xenophanes noch zur Zeit der Regierung des Dareios und des Kyros gelebt hat. Da der persische König Dareios im Jahr 485 v. Chr. starb, ist anzunehmen, dass Xenophanes sogar noch die Regierungszeit dessen Sohn Xerxes erlebt hat.

gehen, der sowohl verbindlich ist für die Beschäftigung mit Xenophanes als auch für die weiteren Philosophen, welchen schon im antiken Griechenland der Ruf des ἄθεος anhaftete.

Wie bereits oben erwähnt wurde, beschäftigte sich Xenophanes überwiegend mit Natur und Erkenntnis. Jedoch diesen beiden Gebieten grundlegend war die Intention, durch Erforschen der Natur sich dem „wahren“ Göttlichen zu nähern. Dieses Vorhaben wird aber durch das Auftreten der Gedanken zur Erkenntnis relativiert, da diese aussagen, ein Erkennen des wahren Göttlichen sei dem Menschen nicht möglich. So sei die Beziehung der Betätigungsfelder des Xenophanes zueinander erklärt.

Widmen wir uns nun der Frage, wie man sich seine Kritik vorzustellen hat. Dies setzt ein Eingehen auf das Verhältnis zu den Naturphilosophen Thales, Anaximander und Anaximenes voraus. Zeugnis über Xenophanes Haltung zu Thales gibt uns eine Überlieferung des Philosophiegeschichtsschreibers Diogenes Laertius:

Δοκεῖ δὲ [sc. Θαλής] κατὰ τινὰς πρῶτος ἀστρολογῆσαι [...], ὅθεν αὐτὸν καὶ
Ἐενοφάνης καὶ Ἡρόδοτος θαυμάζει.

Diogenes Laertius I 23

Nach einigen Gewährsmännern habe er [Thales] als erster Astronomie getrieben [...], weshalb ihn Xenophanes wie auch Herodot bewundert.

Auch ohne eine solche Textstelle, hätte es wenig Zweifel daran gegeben, dass Xenophanes voll Bewunderung und Lob für das Schaffen und kühne Denken der Naturphilosophen, die als solche Pioniere auf diesem Gebiet sind, gewesen sei, da, wie anhand weiterer Fragmente und Berichte gezeigt werden kann, ihre Theorien über die Prozesse der Welt das Denken des Dichters beeinflussten. Xenophanes kam zu einer Deutung der Entstehung der Erde, die auf dem Vermischen der Konzepte der drei Milesier basiert.

Er nahm an, dass die Welt an ihrem Beginn aus einer Mischung von Wasser und Erde entstanden sei. In dieser Zeit komme es zu der Entstehung der ersten Lebewesen, von deren Abdrücken, die sie im Urschlamm hinterlassen haben, Xenophanes erfahren und sie in dieser Weise interpretiert hat. Die Welt vergehe nun wieder im Wasser und entstehe daraus neu¹². In dieser Vorstellung lassen sich

¹² Mansfeld (1983), 206f; vgl. dazu Hippolytos, *Haer.* I 14,5f.: „Xenophanes behauptet, es finde eine Mischung der Erde mit dem Meer statt, und die Erde werde im Laufe der Zeit vom Feuchten aufgelöst. [...] mitten im Land und auf den Bergen werden Muscheln gefunden, und [...] der Abdruck eines Fisches und von Robben [...]. Er meint dies sei geschehen, als alles damals Schlamm gewesen sei, und der Abdruck im Schlamm sei trocken und hart geworden. Alle Menschen würden umkommen, wenn die Erde in das Meer geschwemmt und dann zu Schlamm würde; danach fange sie aber wieder an zu entstehen [...].“

Unterschiede zu den Theorien der Milesier ausmachen, die er teilweise übernimmt und teilweise ablehnt¹³. Ich stimme der Vermutung von Jaap Mansfeld zu, die er in seiner Einführung zu Xenophanes äußert, dass der Dichter vordergründig seine Theorie auf Grund der damit verbundenen Festigung seiner Anschauung rund um die Kritik am damaligen Volksglauben vorbrachte. Mansfeld meint außerdem, Xenophanes bediene sich der Gedanken der Milesier und deren geistigen Errungenschaften¹⁴. Ich teile diese Auffassung, da meines Erachtens nach der Schwerpunkt der „Lehre“ des Xenophanes in seinem Willen liegt, das Bild, das man von den Göttern im Olymp hat, zu entmenschlichen, was bedeutet den Menschen und in der Folge dessen den Gott von dem ihm anhängenden Anthropomorphismus, das Übertragen menschlicher Eigenschaften auf nicht-menschliche Dinge, in diesem Fall, das Transzendente, zu reinigen.

In diesem Zusammenhang wird gewöhnlich zuerst die Kritik des Xenophanes an den beiden Dichtern Homer und Hesiod angeführt. Ein Fragment, das hierüber Aufschluss gibt, findet man bei dem Autor Sextus Empiricus:

Πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὀμηρός θ' Ἡσίοδος τε,
 ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν,
 κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Sextus Empiricus, *Adv. math.* IX 193

*Homer und Hesiod haben die Götter mit allem belastet, /
 was bei Menschen übelgenommen und getadelt wird: /
 stehlen und ehebrechen und einander betrügen*

Xenophanes hat dies richtig beobachtet. Betrachtet man die auftretenden Götter in den Epen Homers, so bemerkt man, dass sie sich in ihren schlechten Eigenschaften dem Menschen sehr ähnlich verhalten. Aber nicht nur ihr Benehmen, auch ihre Gestalt ist dem Aussehen des Menschen nachempfunden. Xenophanes weiß diesen Anthropomorphismus von seiner Transparenz zu befreien, indem er aufzeigt, die Vorstellung des Göttlichen sei an die eigene Beschaffenheit des Geistes und Körpers gekoppelt. Dies wird beispielhaft in der Überlieferung von dem christlichen Schriftsteller Clemens von Alexandria wiedergegeben:

Αἰθίοπές τε [θεοὺς σφετέρους] σιμοὺς μέλανάς τε
 Θρηϊκῆς τε γλαυκοὺς καὶ πυρροὺς [φασὶ πέλεσθαι].

Clemens von Alexandria, *Strom.* V 109,2

¹³ Der Urstoff des Anaximander ist das Unbegrenzte (ἄπειρον). Dieses Apeiron hat die Eigenschaft, wie der Name es sagt, grenzenlos und unveränderlich zu sein. Achilles, *Isag.*, S.34,13f. Maaß berichtet, dass Xenophanes meinte, die eine Seite der Welt, die wir sehen, grenze an Luft, was sie begrenzt mache. Die andere Seite jedoch erstrecke sich in das Unermessliche, in das Apeiron.

¹⁴ Mansfeld (1983), 208

*Die Äthiopier behaupten, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, /
Die Thraker, blauäugig und blond.*

Xenophanes geht noch einen Schritt weiter, wenn er seine Veranschaulichung auf die Tierwelt erweitert. Wieder ist es Clemens von Alexandria, der folgendes zitierte:

ἀλλ' εἰ χειρᾶς ἔχον βόες [ἵπποι τ'] ἢ ἑ λέοντες
ἢ γράψαι χεῖρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
καὶ [κε] θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαύθ' οἷόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον [ἔκαστοι].

Clemens von Alexandria, *Strom.* V 109,3

*Wenn aber die Rinder und Pferde und Löwen Hände hätten /
und mit diesen Händen malen könnten und Bildwerke
schaffen wie Menschen, / so würden die Pferde die Götter abbilden und malen in der Gestalt
der Pferde, / die Rinder in der von Rindern, und sie würden solche Statuen meißeln, / ihrer
eigenen Körpergestalt entsprechend.*

Diese Zeilen demonstrieren welche aufklärende Haltung Xenophanes eingenommen haben musste. Allerdings nicht ohne ein Ziel zu verfolgen. Seine Kritik, die, wie ich bemerken möchte, noch andere Punkte beinhaltet, die hier nicht angeführt wurden¹⁵, hat nun einen fruchtbaren Boden geschaffen um mit einer gereinigten Idee eines neuen Gottes aufzubauen. In der Tat sprach Xenophanes von einem einzigen Gott, was selbstverständlich gegen den Polytheismus der antiken Griechen gerichtet war¹⁶. Nichts Menschliches, keine moralische Verkommenheit, kein subjektives Handeln haftet diesem Gott an. Folgendes Fragment gibt Xenophanes Konzeption des Gottes wieder:

εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτι δέμας θνητοῖσι ὁμοίον οὐδὲ νόημα.

Clemens von Alexandria, *Strom.* V 109,1

*Ein einziger Gott ist unter Göttern und Menschen der Größte, / weder dem Körper noch der
Einsicht nach den sterblichen Menschen gleich.*

Ich möchte an dieser Stelle Jaap Mansfeld zitieren, dessen Gedanke zu der Beschreibung des Gottes ich dem Leser nicht vorenthalten will: „Bei Xenophanes finden wir also den ersten Versuch einer *negativen Theologie*, d. h. einer

¹⁵ Ein solcher Punkt, der hier keine Erwähnung fand, wäre u.a. Xenophanes Ablehnung der Mantik. Seiner Ansicht nach sei die Vorhersage von Zukünftigem durch die Götter unmöglich.

¹⁶ Dies möchte ich an späterer Stelle neu aufgreifen, da in Xenophanes' Aussagen keine Eindeutigkeit herrscht und sich einiges zu widersprechen scheint.

Umschreibung des Göttlichen durch Verneinung des Menschlich-Vorstellbaren.“¹⁷ Diese negative Theologie bringt eine Aussage mit sich, die von Mansfeld als „positiver Aspekt“¹⁸ beschrieben wird. Mansfeld führt jene Charakteristika des Gottes an, die zwangsläufig auch auf den Menschen zutreffen, und die bei Ersterem als gänzlich vollkommen zu verstehen sind.

Wie darf man sich nun den Gott, den Xenophanes erahnt¹⁹, zusammenfassend vorstellen?

Er weist weder in Gestalt noch in seinem Geiste Ähnlichkeiten mit dem Menschen auf, wiederum sind jene Fähigkeiten, die beide inne haben²⁰, bei ihm, man mag denken, in allmächtiger Form ausgeprägt. Weniger Eindeutigkeit herrscht in Hinsicht auf die Frage, inwiefern Xenophanes mit dem Einführen eines neuen Gottes eine Änderung (und damit verbunden eine Ablehnung des früheren Gottessystems) von Polytheismus auf Monotheismus bezweckte. Im oben stehenden Fragment findet man die Formulierung „ein einziger Gott ist unter Göttern (...) der Größte (...)“. Ein entscheidender Grund, der auch Mansfeld als Erklärung anführt, könne Xenophanes Gesinnung gegenüber dem Staat gewesen sein. Die Furcht vor den Konsequenzen, die ein Ersetzen der staatlich anerkannten Götter gegen einen neuen Gott mit sich bringe, könne ihn veranlasst haben, diesen letzten Schritt einer eindeutigen Aussage, nicht zu tun. Diese Erklärung habe mit Sicherheit ihre Berechtigung bei anderen Philosophen, die trotz ihrer Lehre, sich nie zu dieser öffentlich bekannt haben. Hingegen scheint mir dies im Fall des Xenophanes als wenig plausibel, da er durch seine systematische Kritik seine Gesinnung offen genug gezeigt hat.

Meine Interpretation dessen bezieht einen Bereich mit ein, der bisher nur am Rande erwähnt wurde: Xenophanes Beschäftigung mit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit. In einem Fragment des Sextus Empiricus erläutert Xenophanes, dass der Mensch, wie auch er selbst, keine Sicherheit darüber haben kann, ob er in seinen Annahmen, denn schließlich gebe es nichts anderes als solche, richtig liege oder nicht²¹. Unter Berücksichtigung dieser Erkenntnis, erschiene es mir beinahe als unangebracht, dass Xenophanes eine letztlich verbindliche Aussage ablege, die, seiner Erkenntnistheorie zu Folge, keinen Anspruch auf Verbindlich- und Vollkommenheit hat.

Unter dem Gesichtspunkt, unter welchem diese Arbeit entsteht, nämlich Atheismus, besteht keine unbedingte Notwendigkeit darin, zu klären ob sich hinter der

¹⁷ Mansfeld (1983), 209

¹⁸ Mansfeld (1983), 209

¹⁹ Zu behaupten Xenophanes habe den Gott erfunden, lehne ich ab. Ein Erahnen wäre hinsichtlich seiner Erkenntnistheorie in seinem Sinne.

²⁰ Vgl. dazu Sextus Empiricus, *Adv. math.* IX 144: „Als ganzer sieht, er als ganzer versteht er, als ganzer hört er.“

²¹ Sextus Empiricus, *Adv. math.* VII 49: „Klares hat freilich kein Mensch gesehen, und es wird auch keinen geben, der es gesehen hat / hinsichtlich der Götter und aller Dinge, die ich erkläre. / Denn sogar wenn es einem in außerordentlichem Maß gelungen wäre, Vollkommenes zu sagen, / würde er sich dessen trotzdem nicht bewusst sein: bei allen Dingen gibt es nur Annahme.“

Uneindeutigkeit der Aussagen tatsächlich die Intention verbirgt, den Polytheismus mit einem Monotheismus ersetzen zu wollen. Schließlich wird weder bei dem einen noch bei dem anderen nichts Göttliches abgelehnt. Nichtsdestoweniger haftet diesem Dichter, der wohl sein halbes Leben lang durch ganz Griechenland gezogen ist um den Menschen in seinen Gedichten seine Sicht der Dinge nahe zu bringen, ein Geist der Aufklärung stark an. Man denke an seine naturphilosophischen Überzeugungen, ähnlich denen der Milesier, seine Kritik an den traditionellen Glaubensvorstellungen seiner Zeit und nicht zuletzt an seiner Wirkung. Wilhelm Fahr beschreibt seine Kritik als „einen Sprengstoff, der für die Religion gefährlich werden konnte“.²² Bezeichnend ist, dass Fahr von der Religion und nicht von den Göttern spricht, die gefährdet sind. Doch eigentlich sind sie es, die der Atheismus leugnet.

Religion wird als die Beziehung zwischen dem Menschen und dem Transzendenten verstanden. Obschon eine solche im Atheismus nicht vorhanden sein kann (da im Falle einer Leugnung des Göttlichen, dieses in diesem Sinne nicht mehr für den Menschen existent ist und somit nichts mehr wäre, zu dem man eine Beziehung hätte), geht Fahr wohl davon aus, dass eine Gefahr für die Religion ebenso die Gefahr für die Götter mit einschließt. Dessen ungeachtet kann zwischen dem Göttlichen und der Religion differenziert werden, da die Religion wie gesagt die Verbindung oder der Weg des Menschen ist, sich dem Göttlichen zu nähern. Wird allein diese Verbindung geleugnet, ist dies nicht gleichzusetzen mit der Leugnung des Göttlichen. Denn das Göttliche kann auch bestehen, ohne eine Verbindung zu den Menschen eingehen zu müssen. Was bedeutet all das nun konkret?

Angefangen hat es mit Xenophanes, der Kritik übte. Das, was er tadelte, waren nicht die Götter, sondern das Bild, das die Menschen von diesen hatten. Was ich nun Bild nenne, könnte man auch Religion nennen (Xenophanes übte, wie gesagt wird, Religionskritik). Er lehnte die Religion der Menschen ab, nicht die Götter selbst. Ich bin hiermit an der Stelle angelangt, die ich erreichen wollte, nämlich bei der Unterscheidung, die mir, so weit ich mich mit der Materie befasst habe, als äußerst bedeutsam erscheint. Den oben aufgestellten Thesen zur Folge ist es möglich zwischen der atheistischen Haltung, welche die Ablehnung des Transzendenten vertritt, das heißt des Gottes oder der Götter, und einer anderen, die das vom Menschen ausgehende Verhältnis zu Gott ablehnt. Dies mag als unkonventionell empfunden werden, doch ist angesichts der Umstände nur notwendig.²³

Bei der Anwendung dieser Unterscheidung wird klar, dass Xenophanes durch sein Bestreben das Götterbild zu revolutionieren, sich gegen die Religion ausspricht, die praktiziert wurde. Insofern kann man davon ausgehen, dass er ein ἄθεος gewesen ist, der die Götter nicht leugnete, sondern ihre Präsenz bei den Menschen einer Reinigung unterzog.

²² Fahr (1969), 20

²³ Das heutige Verständnis von Atheismus kann meiner Meinung nach nicht in einer Arbeit, die sich mit dem Phänomen, wie es vor knapp zweieinhalbtausend Jahren gewesen ist, beschäftigt, übernommen werden.

2.3. Anaxagoras aus Klazomenai

Anaxagoras Geburt fällt in die Zeitspanne zwischen 500 und 496 v. Chr. Bis zu seinem 35. Lebensjahr lebte er in seiner Geburtsstadt Klazomenai in Ionien. Mit diesem Alter nämlich, so wird es uns von Diogenes Laertius²⁴ berichtet, ging er nach Athen. Sein Einzug in Athen darf als mehr als nur ein biographisches Detail gesehen werden. „(...) Dieser Mann hat die Philosophie aus Ionien nach Athen verpflanzt“, meinte einst Clemens von Alexandria.²⁵ Jaap Mansfeld bezeichnete Anaxagoras Niederlassen in Athen als „ein kulturhistorisches Faktum von außergewöhnlicher Bedeutung.“²⁶ In der Tat blieb Athen, die Stadt, die sich später als das Zentrum der antiken griechischen Philosophie in den Köpfen der Menschen manifestierte, im Vergleich zu den ersten Aufkommen philosophisch – wissenschaftlicher Gedanken, relativ lange Zeit von eben solchen unberührt.²⁷ Was Athen für Anaxagoras interessant gemacht haben konnte, war der dort amtierende Staatsmann Perikles. Unter Perikles nämlich erlebte Athen eine kulturelle Blütezeit. Sein kostspieliges Kulturprogramm umschloss Förderungen architektonischer wie auch geistlicher Leistungen. Denn obwohl Perikles selbst kein Philosoph gewesen ist, achtete er darauf, mit solchen in Kontakt zu stehen. Zu dem Kreis, den er um sich schuf, zählten der Dichter Sophokles, Herodot und eben auch Anaxagoras. Zwischen ihm und Perikles herrschte ein freundschaftliches Verhältnis. Ob es ihr gemeinsames Interesse an naturalistischem Gedankengut gewesen sein mag, was den Staatsmann und den Philosoph verbunden hat, kann heute nicht mehr geklärt werden. Ihre Freundschaft soll auch nicht Thema dieser Untersuchung sein. Andererseits ist sie für Anaxagoras Schicksal nicht unerheblich. Perikles wird nämlich mit Anaxagoras gerichtlicher Verfolgung in Verbindung gebracht, die den Philosophen im Alter von 63 Jahren in Athen traf.

Aus dem Zeugnis des Diogenes Laertius, das von diesem Prozess handelt, geht hervor, dass verschiedene Berichte über den Fall vorliegen. Einer dieser Berichte identifiziert den Politiker Kleon als den Ankläger. Die Anklage selbst bezieht sich auf Gotteslästerung, die mit Anaxagoras Theorie über die Sonne, die nach ihm ein glühender Steinklumpen sei, begründet wurde. Anaxagoras sei von Perikles selbst

²⁴ Die hier verwendeten Lebensdaten habe ich aus einem Fragment des Diogenes Laertius genommen, der sich auf Apollodors Chronik bezieht; Diogenes Laertius II 14f.

²⁵ Clemens von Alexandria, *Strom.* I 63,2

²⁶ Mansfeld (1986), 156

²⁷ Erinnert man sich an die in der Einführung zur Vorsokratik genannten Entstehungsorte dieser Strömung, so scheint es sich konträr zu der heutigen Welt verhalten. Im antiken Griechenland durfte man in den abgelegenen Regionen mehr Toleranz gegenüber Freidenker erwarten, als in einer großen Stadt wie Athen. Dies verhält sich gänzlich anders zu der Situation, wie man sie heute kennt. Nicht der ländliche Raum, wo die Tradition überwiegt, sondern Ballungszentren bieten sich „anders“ denkenden Menschen an.

verteidigt worden. Am Ende habe er ein Bußgeld bezahlen und Athen verlassen müssen.

Laut eines anderen Berichts sei der Politiker Thukydides hinter der Anklage gesteckt, die sich neben Gotteslästerung auch auf Anaxagoras Zusammenarbeit mit den Persern bezieht. Die Bestrafung sei hier härter ausgefallen, da man Anaxagoras in dessen Abwesenheit zum Tode verurteilte.²⁸ Zu den hier genannten Anklägern Kleon, ein attischer Staatsmann und politischer Feind des Perikles, Thukydides, ebenso ein angesehener politischer Gegner, gesellt sich der Orakeldeuter Diopeithes. Wie auch die anderen trug er Antipathien zu Perikles aufklärender, beinahe liberaler Regierungsart in sich. Vor allem Diopeithes tat seiniges um den Prozess gegen Anaxagoras überhaupt zu ermöglichen. Die rechtliche Festlegung strafbarer Blasphemie schien für dieses Unterfangen nicht ausreichend gewesen zu sein²⁹, daher bemühte man sich, Diopeithes allen voran, eine klare Gesetzesregelung herbeizuführen, was folgendes Zeugnis belegt:

Ψήφισμα Διοπείθης ἔγραψεν εἰσαγγέλλεσθαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρρασίων διδάσκοντας, ἀπερειδόμενος εἰς Περικλέα δι' Ἀναξαγόρου τὴν ὑπόνοιαν.

Plutarch, *Vit. Per.* 32

Diopeithes verfasste einen Gesetzesantrag, nach dem diejenigen, welche die göttlichen Dinge leugneten bzw. in ihrem Unterricht theoretische Ansichten über die Himmelserscheinungen verbreiten, wegen Verletzung der Staatsordnung vor Gericht gebracht werden sollten. Über Anaxagoras war Perikles das eigentliche Ziel dieser Verdächtigung.

Was für Plutarch damals offensichtlich erschien, dass nämlich der inoffizielle Grund, der eine Anklage des Anaxagoras rechtfertigt, eher einen politischen Hintergrund verbarg, der letztlich als eine Kampfansage an Perikles verstanden werden darf, gilt auch in der heute dazu verfügbaren Literatur als zweifelsfrei.³⁰ Dieser Annahme schließe ich mich an, doch möchte ich darauf aufmerksam machen, dass das allein nichts über Anaxagoras tatsächliche Anschauungen aussagen muss. Es dürfte für die Ankläger schließlich nicht von Belangen sein, Gotteslästerung zu bestrafen, sondern viel mehr diese als einen vorgeschobenen Grund zu benutzen und dabei in Wahrheit eine völlig andere Absicht zu verfolgen. Ich stimme der Behauptung nicht zu, Anaxagoras könne kein Atheist sein, da die Intention, einen Prozess zu führen, keine Bestrafung beabsichtigte, wie sie Diopeithes im Sinn hatte und wie man sie am Ende auch vollführt hat³¹. Diese Annahme zu vertreten, wäre zu einseitig gedacht. Man muss sich vorstellen um eine Anklage stellen zu können, musste mindestens eine

²⁸ Diogenes Laertius II 12; Sotion fr. 3 Wehrli

²⁹ Mansfeld (1986), 156

³⁰ ebd.; Drachman (1922), 25

³¹ Dass Anaxagoras eine Strafe widerfuhr tut hier nichts zur Sache. Ich möchte betonen, dass ich von der Intention der Ankläger ausgehe. Diese durften sich nicht darum gekümmert haben, ob Anaxagoras nun die Götter leugnete oder es nicht tat.

Vermutung existieren, nach der der Philosoph derartige Theorien in seiner Lehre vertritt.

Wie bereits erwähnt, warf man Anaxagoras seine Behauptung vor, bei der Sonne handle es sich um einen glühenden Steinklumpen. Der Philosoph schien, im Sinne der Vorsokratik, auch an meteorologischen Phänomenen interessiert gewesen zu sein. So soll er von dem Gebirge in Ionien aus Himmelserscheinungen beobachtet haben.³² Diese Beobachtungen dürften Ausgang für Anaxagoras' Theorien sein, die bei Plutarch nachzulesen sind:

Ὡς τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν ἐνδεδεμένον σωμάτων γενομένου τινὸς ὀλισθήματος ἢ σάλου ῥίψις ἔσται καὶ πτώσις ἐνὸς ἀπορραγέντος· εἶναι δὲ καὶ τῶν ἄστρον ἕκαστον οὐκ ἐν ἧ πέφυκε χώρᾳ· λιθώδη γὰρ ὄντα καὶ βαρέα λάμπειν μὲν ἀντερείσει καὶ περικλάσει τοῦ αἰθέρος

Plutarch, *Vit. Lys.* 12

[...] Wenn einer der am [sich bewegenden] Himmel festgehaltenen Körper ausrutschen oder ins Wanken geraten würde, so müsse, wenn ein Teil dabei abbreche, dieser notwendig herausgeschleudert werden. Nicht ein einziger der Gestirne befinde sich nämlich an seinem natürlichen Ort. Denn sie seien [nicht aus Feuer, sondern] aus Stein und schwer und verdanken ihr Leuchten lediglich dem Widerstand des anprallenden und um sie herum zerrissenen Äthers. [...]

Meteorologische Prozesse erklärt er, ohne die Götter mit ein zu beziehen, was nicht verwundert, wenn man die Gegend, aus der er stammt, bedenkt, nämlich Ionien, und die zeitliche Nähe zu den Milesiern, deren Gedanken schließlich nicht mit ihnen gemeinsam gestorben sind, sondern als Bestandteile in der Philosophie anderer weiterlebten.

Anaxagoras war ein naturalistischer Philosoph, dessen Philosophie in naher Verwandtschaft zu jener der Vorsokratiker Anaximander und Anaximenes steht, wie seine Lehre zur Kosmologie beweist. Auch er beschäftigte sich mit den Fragen nach der Entstehung der Erde und dem Wesen der Dinge, wobei Letztere starken Bezug zu der Philosophie des Empedokles von Akragas³³ aufweist, der vier Elemente, nämlich Feuer, Wasser, Erde und Luft, als Grundstoff aller sichtbaren Dinge annahm. Statt den vier Elementen des Empedokles, findet man bei Anaxagoras mehrere Grundstoffe, die, beschränkt man sich auf die in den wörtlichen Fragmenten genannten, „(1) das Heiße, das Kalte, das Trockene, das Nasse, das Helle, das Dunkle, das Feine, das Dichte; (2) Äther, Luft, Erde; (3) Fleisch und Haar“³⁴ umfassen. Neben diesen Grundstoffen, nennt Anaxagoras noch einen weiteren, nämlich den Geist. Nachdem nun alles genannt wurde, das für das Verstehen seiner

³² Philostratos, *Vit. Apoll.* II 5

³³ Empedokles von Akragas, lebte in Sizilien um ca. von 495 bis 435

³⁴ Mansfeld (1986), 159

Kosmogonie von Bedeutung ist, möchte ich die Entstehung der Welt, so wie Anaxagoras sie sich vorstellte, dem Leser näher bringen um dadurch zu jenen Theorien zu kommen, die bei dieser Untersuchung von besonderer Bedeutung sind.³⁵

Er vertrat die Auffassung, die Welt habe sich bei ihrer Entstehung aus einer Urmasse heraus entwickelt. Die Urmasse müsse man sich als eine Mischung aus allen oben genannten Grundelementen vorstellen. Ein wörtliches Fragment bei Hippolytos gibt Zeugnis davon ab, durch was und auf welche Weise diesem Anfangszustand nun eine Veränderung widerfuhr:

Κινήσεως δὲ μετέχειν τὰ πάντα [...]. Καὶ τὰ μὲν κατὰ τὸν οὐρανὸν κεκοσμηθῆναι ὑπὸ τῆς ἐγκυκλίου κινήσεως. [...]

Hippolytos, *Haer.* I 8,2

Alle Dinge hätten Anteil an Bewegung, indem sie vom Geist bewegt würden [...]. Die Dinge im himmlischen Raum seien von der Kreisbewegung geordnet worden; [...]

Frage man Anaxagoras nach der unabhängigen Ursache, die eine Veränderung einleitet, dem unbewegten Bewegten, der ohne angestoßen worden zu sein selber Anstoß gibt, so wird er den Geist zur Antwort geben. Ich möchte später darauf zurückkommen, welche Eigenschaften Anaxagoras diesem Geist zuschreibt, beziehungsweise ob es angebracht ist, ihn als ein göttliches Prinzip zu betrachten. Der Kreis versetzt nun die Urmasse in eine Wirbelbewegung, welche zur Folge hat, dass sich die einzelnen Stoffe von einander entfernen, wie die Fortsetzung des oben angeführten Fragments zeigt:

[...] Τὸ μὲν οὖν πυκνὸν καὶ ὑγρὸν καὶ τὸ σκοτεινὸν καὶ ψυχρὸν καὶ πάντα τὰ βαρῆα συνελθεῖν ἐπὶ τὸ μέσον, ἐξ ὧν παγέντων τὴν γῆν ὑποστῆναι· τὰ δ' ἀντικείμενα τούτοις, τὸ θερμὸν καὶ τὸ λαμπρὸν καὶ τὸ ξηρὸν καὶ τὸ κοῦφον, εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος ὀρμῆσαι.

Hippolytos, *Haer.* I 8,2

[...] Nun seien das Feste und das Feuchte und das Dunkle und das Kalte und alles, das Schwere hat, nach der Mitte zusammengekommen, und nachdem sie sich verfestigt hätten, hätte sich daraus die Erde gebildet. Das diesen Entgegengesetzte, das Heiße und das Helle und das Trockene und das Leichte, sei aber in die Weiten des Äthers vorgedrungen.

³⁵ Es soll darauf hingewiesen werden, dass das philosophische Lehrgebäude des Anaxagoras aus weit mehr Teilen besteht als zum Beispiel jenes eines Xenophanes (siehe 2.2). War es bei diesem noch möglich, auf jedes seiner Hauptbetätigungsfelder einzugehen, so kann dies hier nur beschränkt getan werden. Anaxagoras' Kosmogonie eignet sich besonders um das Wesentliche seiner Philosophie hervorzuheben, ist jedoch auch Ausgangspunkt für eine Vielzahl an weiteren Gebieten.

Um kurz zusammenzufassen, geschah eine vom Geist bewirkte Trennung der Urmasse und in der Folge darauf, eine erneute Konzentration und Verfestigung der Stoffe, aus der die Welt hervorging. Die Trennung, von der hier die Rede ist, vollzog sich in einer anderen Weise, als man es sich vorstellen würde. Eine vollkommene Trennung der Stoffe wurde nicht erreicht und konnte auch nicht erreicht werden. Um diesen Gedanken nachvollziehen zu können, muss das Wesen der Dinge, die auf der Welt vorhanden sind, geklärt werden.

Wir wissen, dass Anaxagoras eine bestimmte Summe aus Eigenschaften als die verschiedenen Grundstoffe angenommen hat. Nimmt man beispielsweise einen beliebigen Gegenstand, der auf der Welt zu finden ist, so besteht dieser Gegenstand aus allen Grundstoffen, die Anaxagoras in seiner Theorie anführte. Jeder einzelne, dieser Grundstoffe, ist wiederum eine Mischung aus allen anderen Grundstoffen und nimmt man wieder einen Grundstoff, dieser Mischung heraus, so besteht dieser wiederum aus einer Mischung aller Grundstoffe, wie auch all die anderen Grundstoffe, die mit ihm gemeinsam einen Stoff, der „höheren Ebene“ ausmachen. Wie die Mischung ohne Ende so fortgesetzt wird, so ist zwar die Summe der Grundstoffe eine konstante, jedoch die Summe ihres Vorkommens nicht. Selbst in einem elementaren Grundstoff, wie zum Beispiel dem Fleisch, sind alle anderen Grundstoffe enthalten usw. Was macht nun das Fleisch zu Fleisch, wenn es doch aus allem zusammensetzt, wird man sich fragen. Die Antwort lautet, dass in jedem Ding ein Grundstoff im Vorkommen überwiegt und deshalb von Menschen als eben dieser Grundstoff erkannt werden kann. In anderen Worten heißt das:

[...] ut omnibus omnis
res putet inmixtas rebus latitare, sed illud
apparere unum, cuius sint plurima mixta
et magis in promptu primaque in fronte locata.

Lukrez I 876f.

[...] dass in allen Dingen alle Dinge als Beimischung verborgen sind, dass jedoch das Einzelne als dasjenige erscheint, von dem am meisten in der Mischung enthalten ist und das am meisten zu greifen ist und sich an der vordersten Stelle befindet.

Dieses Prinzip der unendlichen Mischung ist von einer Ausnahme geprägt. Wenn man sagt, alles ist in allem enthalten, stimmt dies nur bedingt. Ein Grundstoff nämlich ist zwar in allem enthalten, enthält aber selbst nichts (außer sich selbst). Anaxagoras sprach in diesem Zusammenhang vom Geist, der auch hier eine Art Sonderstellung einzunehmen scheint³⁶.

³⁶ Vgl. dazu Simplicios in *Phys.*, S. 164,22ff.: „[...] In jedem – ausgenommen im Geist – ist ein Anteil von jedem; es gibt aber auch Dinge, in denen Geist ist. [...] Alles andere hat in Betreff eines Anteils teil an jedem, der Geist aber ist etwas, das unendlich und sich selbst bestimmend ist, und er ist mit nichts in Mischung verbunden.“

Untersuchen wir nun die Eigenschaften, die Anaxagoras dem Geist zuschreibt. Aus zwei Berichten geht hervor, dass dieser über „absolute Gewalt verfüge³⁷“, „unbeschränkt und selbstherrlich ist³⁸“ und „[...] von jeder Sache jede Erkenntnis³⁹“ besitzt. Weiters ist ihm „die größte Kraft⁴⁰“ inne und beherrscht „alles, was Seele hat⁴¹“. In Beschaffenheit und Funktion sind sich, so wird durch diese Auflistung ersichtlich, der Geist und die Vorstellung des Göttlichen, vor allem, so würde ich sagen, im Sinne eines pantheistischen Götterglaubens durchaus ähnlich. Es stellt sich die Frage, inwiefern Anaxagoras die Absicht hatte, die Götter durch den Geist ersetzen zu wollen. In diesem Fall hätte er in Folge seiner kritischen Charakterhaltung erkannt, dass es den traditionellen Götterglauben nicht geben kann. Der Geist wäre demnach ein dem verbreitenden Götterglauben widersprechendes Prinzip, das dazu befähigt ist, eine rationale Weltsicht mit transzendenter Kraft in Einklang zu bringen. Anaxagoras hätte demnach erkannt, dass ein Grund für die erste Bewegung und eine ordnende Macht nicht durch wissenschaftliches Ergründen gefunden werden kann.

Doch nicht nur heute hinterfragen kritische Stimmen die Stellung, die Anaxagoras dem Geist einräumt. In Platons *Phaidon* gibt der Verfasser Sokrates wieder, als er eben zu Anaxagoras folgendes gesagt haben soll:

Ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτῃ δὴ τῇ αἰτίᾳ ἦσθη
 [...]. ἀπὸ δὴ θαυμαστῆς ἐλπίδος [...] ὠχόμεν φερόμενος, ἐπειδὴ προίῳν καὶ
 ἀναγιγνώσκων ὄρῳ ἄνδρα τῷ μὲν τὸ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας
 ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα
 αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα.

Platon, *Phaidon* 97b/c, 98b/c

[...] es sei der Geist, der Ordnung im Kosmos herbeiführe und Grund von allem sei. Mit einer solchen Ursache war ich wirklich zufrieden. [...] Ich wurde aber [...] schrecklich enttäuscht. Denn als ich selbst im Buche weiterlas, sah ich, dass der Verfasser von seinem Geist überhaupt keinen Gebrauch machte und auch keine Zweckursache bezüglich der Ordnung der Dinge im Kosmos heranzog, sondern Lüfte und Äthermassen und Gewässer bemühte, und anderes Unpassendes.

Demzufolge muss erörtert werden, ob Sokrates richtig gelesen hat und Anaxagoras wirklich seinen Geist nur dazu einsetzt, um nicht in den Verdacht zu geraten, alles Göttliche zu leugnen. Beschäftigt man sich mit den vorhandenen Zeugnissen, die uns über die Arbeit des Anaxagoras erhalten geblieben sind, wird ersichtlich, dass der Geist bloß dann zum Einsatz kommt, wenn es um die Erklärungen rund um die Entstehung der Welt und des Kosmos geht. In anderen Gebieten spart der Philosoph

³⁷ Platon, *Krat.* 413c

³⁸ Simplikios in *Phys.*, S. 156, 13ff.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

jedoch mit der Anwendung dieses Prinzips. In der Kosmologie und Meteorologie fehlt jeder Hinweis auf sein Wirken. Sowie auch in der Frage nach der Entstehung des Lebens auf der Erde und anderen Bereichen des menschlichen Daseins, wie Erkenntnis, Wahrnehmung, Atmung und Krankheit. Stellt man dem nun den Äther, dem, nach Sokrates, mehr Macht zugesprochen wurde als dem Geist, sozusagen im Vergleich gegenüber, drängt sich dessen Wichtigkeit für manche Prozesse, zum Beispiel von kosmologischer Natur, auf, wie folgender Bericht beweist:

Ἀναξαγόρας τὸν περικείμενον αἰθερα πύρινον μὲν εἶναι κατὰ τὴν οὐσίαν, τῇ δὲ εὐτονίᾳ τῆς περιδινήσεως ἀναρπάσαντα πέτρους ἀπὸ τῆς γῆς καὶ καταφλέξαντα τούτους ἡστερωκένας.

Aetios II 13,3

Anaxagoras [sagt], der ringsherum liegende Äther sei seiner Substanz nach feurig. Durch die Spannkraft seines Wirbels ziehe er gewaltsam Felsbrocken von der Erde ab und in die Höhe; diese habe er angezündet und so zu Gestirnen gemacht.

Hier wird dem Äther, einem Stoff, zugesprochen, etwas bewirken zu können, das der Auffassung des griechischen Glaubens nach, Herkunft und Ausdruck göttlicher Allmächtigkeit gewesen ist.

Verbinde ich all jene Einzelheiten, die bei dem Untersuchen von Anaxagoras' Bereitschaft ein göttliches Wirken anzuerkennen, zum Vorschein kamen, zu einem Ganzen, bestätigen sich für mich die Kritikpunkte des Sokrates. Berücksichtigt man des Philosophen stark rationale Haltung, die in allen Bereichen seiner Tätigkeit den Grundstein legte, wird sein Problem offensichtlich. Dieses besteht in der Schwierigkeit des Verbindens von den Eigenschaften eines nüchternen Erforschers einerseits mit der gesellschaftlichen Erwartung, seine Erkenntnisse dem Glauben an Götter unterzuordnen, oder der in ihm befindlichen Neigung, sich einem göttlichen Wirken nicht völlig verwehren zu können, andererseits. Im Zusammenhang mit dem Asebieprozess wird gesagt, Anaxagoras sei der erste Denker gewesen, der seiner Lehre wegen verfolgt wurde. Dieser Konflikt eines sich auftuenden Spalts zwischen der Meinung der Öffentlichkeit und der eigenen durfte sich aber auch im Inneren des Naturphilosophen abgespielt haben. Bei ihm zeigen sich in besonderer Klarheit die Unverträglichkeit der Begriffe Wissenschaft und Glauben. Seine Lehre scheint in einem Widerspruch zu stehen, da der, der sie aufstellt, sowohl eine transzendente Kraft für Erklärungen heranzieht, diese jedoch in einen Komplex von auf Beobachtungen beruhenden Erkenntnissen hineinsetzt, ohne sie richtig darin zu integrieren. Anaxagoras, ein Wissenschaftler, der sich seiner Tätigkeit nach Atheist zu nennen hat, womöglich von innerer Überzeugung heraus doch auf ein göttliches Prinzip vertraut. Spontan kommt mir unter diesem Aspekt ein Zitat in den Sinn, welches dem deutschen Physiker Werner Heisenberg zugeschrieben wird: „Der erste Trunk aus dem Becher der Naturwissenschaft macht atheistisch, aber auf dem Grund des Bechers wartet Gott.“ Schließlich komme ich zu der Feststellung, dass

Anaxagoras entweder ein Wissenschaftler gewesen ist, der sich dem Übersinnlichen nicht vollkommen entziehen konnte, oder ein ἄθεος, der angewiesen war, dem Übersinnlichen in seiner Lehre Platz einzuräumen.

Was ich dem Leser nicht vorenthalten will, ist das Leben, das Anaxagoras nach dem Prozess verbrachte oder gezwungen war zu verbringen. Der Philosoph, den man, so wie einige Quellen bestätigen⁴², als Strafe in das Exil schickte, verbrachte den Rest seines Lebens in Lampsakos, wo er um 428 v. Chr. im Alter von 72 Jahren starb. Dass ihn die Behörden der Stadt nach seinem Tod ein Ehrenbegräbnis zuteil werden ließen, gibt Zeugnis davon ab, dass man ihm die letzten Jahre seines Lebens mit Achtung und Freundlichkeit begegnete. Diogenes Laertius nach ließen die Bewohner von Lampsakos für Anaxagoras einen Grabstein errichten, der folgende Inschrift trug:

ἐνθάδε, πλεῖστον ἀληθείας ἐπὶ τέρμα περήσας
οὐρανίου κόσμου, κεῖται Ἀναξαγόρας.

Diogenes Laertios II 14f.

*Hier, der am meisten die Grenze der Wahrheit erreichte himmlisch geordneter Welt, lieget
Anaxagoras.*

⁴² Diogenes Laertios II 14 f.

3. Atheismus in der Sophistik

3.1. Einführung in die Sophistik

Die Sophistik bezeichnet eine Geisteshaltung, die durch einige Individuen des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. in Griechenland, insbesondere in der Polis Athen, Verbreitung gefunden hat. Inhaltliche Schwerpunkte lassen sich durch Beobachtung der damals verbreiteten Lebensumstände erschließen.

Im Jahr 480 v. Chr. endeten die Perserkriege und Griechenland, insbesondere Athen, erlebte eine Zeit des Wohlstands. Der Reichtum freier Bürger, wie auch die in Athen gelebte Staatsform der Demokratie, waren Ausgangspunkt eines neuen Selbstverständnisses der Menschen. Sie merkten, dass das Umsetzen privater und politischer Ziele sehr stark von ihrem Auftreten und Sprechen in der Öffentlichkeit abhängig ist. Es entstand somit ein Bedürfnis sich derartige Fähigkeiten anzueignen. Diesem kamen die Sophisten nach. Ursprünglich bedeutet die Bezeichnung Sophist Fachmann oder Experte, die ablehnende Haltung, die vor allem von konservativen Bürgern eingenommen wurde, führte zu einer Abwertung des Begriffs zu Wortverdrehen oder Betrüger. Dennoch änderte dies nichts daran, dass viele ambitionierte Männer ihre Dienste des Unterrichts der Rhetorik, der Argumentation und der Eristik (Technik des Streitens) unter Bezahlung von Honoraren in Anspruch nahmen. Das Verkaufen von Ausbildung, als auch das Wanderleben, das von vielen Sophisten geführt wurde ist ein weiteres Charakteristikum dieser Männer, zu deren bekanntesten Protagoras von Abdera, Gorgias von Leontinoi auf Sizilien, Prodikos von der Insel Keos und Kritias, ein athenischer Staatsmann zu zählen sind.

Die Sophistik verfügt auch über eine philosophische Komponente, die wiederum als Reflexion dieser Zeit gesehen werden kann. In Folge des Handels und Kolonisation Griechenlands, erlangten manche Griechen einen Blick über die eigenen Landesgrenzen hinaus zu anderen Länder Kleinasiens hin, was sie ihre heimische Umgebung kritisch hinterfragen ließ.

Die Vorsokratiker, auf die ich in dieser Arbeit bereits eingegangen bin, haben durch Beschäftigung mit kosmologischen Fragen sich der mythologischen Weltdeutung entzogen und den Menschen eine Alternative zu der bis dahin traditionellen Interpretation gebracht. Die Sophisten, die philosophiegeschichtlich auch als Vorsokratiker bezeichnet werden, weisen große thematische Unterschiede zu den Naturphilosophen auf. Sie distanzieren sich von der theoretischen Philosophie und ihre Spekulationen über Urstoff und Entstehung der Welt und widmen sich praxisnahen Fragen des Rechtsdenkens, der Moralphilosophie (Werte haben keine uneingeschränkte Gültigkeit, sondern basieren auf Vereinbarungen), der Religion (Religion sei eine Erfindung des Menschen) und der Erkenntnistheorie (der Mensch sei das Maß aller Dinge). Jeder Beschäftigung in diesen Bereichen liegt eine relativistische Sichtweise zu Grunde, die als ihren Ausgangspunkt den Menschen

hernimmt, was durch den Homo-Mensura-Satz des Sophisten Protagoras gezeigt wird. Was die Sophisten, die auch Weisheitslehrer zu nennen sind, geübt haben, war Kritik an einer Wirklichkeit, die durch Tradition übernommen wurde.

3.2. Protagoras aus Abdera

Wie einst der Ionier Thales von Milet die naturphilosophische Vorsokratik begründet hat, zählt auch der aus ionischen Regionen stammende Protagoras als Pionier der Sophistik und als einer ihrer populärsten Vertreter. Seine Geburt in dem thrakischen Abdera dürfte sich um das Jahr 485 v. Chr. ereignet haben. Als Sophist, der er war, lehrte er die Kunst der Rhetorik und führte dabei ein Wanderleben, das ihn öfters nach Athen brachte, wo er auch längere Zeit verweilte. Wie oft und wann genau Protagoras Athen besuchte, ist uns nicht bekannt. Er war der Erste, der sich von seinen Schülern, zu welchen der Redner Isokrates und Prodikos von Keos zählten⁴³, einen Lohn bezahlen ließ, der Protagoras 100 Minen einbrachte⁴⁴. Durch die Beziehung zu dem athenischen Staatsmann Perikles erhielt er den Auftrag für die im Jahr 444 v. Chr. unter Perikles gegründeten Kolonie Thurioi Verfassung und Gesetze niederzuschreiben.

Protagoras, der seine Gedanken als Lehrer vor allem mündlich mitteilte, verbreitete seine Lehren auch schriftlich. In einem Bericht des Diogenes Laertius berichtet er von zwölf Büchern, die zu seiner Zeit noch erhalten gewesen sein sollen.⁴⁵ Jedoch bleibt es ungeklärt, ob manche nur Teile von größeren Werken seien oder ob alle gemeinsam, zusammen mit dem Titel *Über die Götter*, ein einziges Gesamtwerk bilden⁴⁶. Ebenso bekannt waren seine Werke *Die Wahrheit oder die niederwerfenden Reden* und *Wahrheit*.

Der Inhalt der Schrift *Über die Götter* gab den Anstoß für eine Asebieklage, von der Diogenes Laertius meinte, Pythodoros sei der Ankläger gewesen, dessen Vater Polyzelos einer der vierhundert Oligarchen sei⁴⁷ und Athens konservative Gesellschaft repräsentierte. An andere Stelle schreibt Diogenes, dass die Athener den Anfang der Schrift *Über die Götter* als Grund sahen, Protagoras Bücher von einem Boten von denjenigen, die sie besaßen, einsammeln zu lassen um sie darauf zu verbrennen⁴⁸. Philostrat behauptet in diesem Zusammenhang, man habe Protagoras

⁴³ Hesychius Milesius, *Onomatologus* [Scholion as Platonis *Politeiam* 600c]

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Diogenes Laertius IX 55; „[...] *Über Streitreden, Über das Ringen, Über Mathematik, Über die Verfassung, Über den Ehrgeiz, Über Tugenden, Über den Urzustand, Über die Unterwelt, Über das vom Menschen nicht reche Getane*, ein Buch über Anweisungen, [...] zwei Bücher über einander entgegengesetzte Argumente. [...]“

⁴⁶ Lesky (31971), 391

⁴⁷ Diogenes Laertius IX 54

⁴⁸ Diogenes Laertius IX 52

entweder ohne Verurteilung aus Athen verbannt oder dies durch Volksbeschluss bestimmt⁴⁹. Von dieser Schrift ist uns einzig der Anfang bekannt, der folgendermaßen lautet:

Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' οὐκ εἰσὶν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα
εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχυὸς ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.

Diogenes Laertius IX 51

*Von den Göttern vermag ich nicht zu wissen, weder das sie sind, noch dass sie nicht sind.
Denn vieles steht dem Wissen entgegen: ihre Unsicherheit menschlicher Erkenntnis und die
Kürze des menschlichen Lebens.*

Worüber Protagoras mit diesem oft zitierten Beginn eine Aussage macht, ist seine Unwissenheit über die Existenz beziehungsweise Nicht-Existenz der Götter. Der Fachbegriff dafür lautet Agnostizismus, die Lehre von der Unerkennbarkeit des Göttlichen. Diese Haltung drückt Skepsis aus, die zu den Wesenszügen der Sophistik gehört. In dieser Skepsis wiederum enthalten ist die Möglichkeit, dass es denkbar wäre anzunehmen, Götter gibt es nicht.

Außerdem muss man sich vor Augen halten, dass diese agnostische Aussage keinen Aphorismus oder kurzen Sinnspruch darstellt, sondern sie nur den Einleitungssatz eines gesamten Buches darstellt. Es stellt sich die beinahe humorvolle Frage, worüber Protagoras noch ein ganzes Buch schreiben konnte, wenn der erste Satz dem Anschein nach bereits alles beinhaltet, was der Autor sagen wollte. Wilhelm Fahr meint in seiner Problembehandlung zu den Anfängen des Atheismus, Protagoras' Schrift *Über die Götter* wolle den Gegensatz zwischen Wissen und Glauben herausarbeiten.⁵⁰ Das Wissen beziehe sich auf die Frage nach der wahren Existenz der Götter und könne nicht eindeutig beantwortet werden. Mit dem Glauben hingegen ist der Glaube des Volkes an die Götter gemeint, der, egal ob der Mensch je die Erkenntnis erlangt, feststellen zu können, ob Götter existieren, vorhanden ist. Diese Unterscheidung wird dem geneigten Leser an die zwei Formen des Atheismus erinnern, die im Laufe der Behandlung des Xenophanes auftauchen und deren Trennung auf der Negation des Glaubens einerseits und der Ablehnung der Existenz der Götter andererseits basiert.

Ich möchte mich nun der Stellung des Menschen widmen, die innerhalb dieses Gedankens durch den Glauben des Volkes aufgetaucht ist. Als Sophist stellt Protagoras den Menschen in den Mittelpunkt seiner Lehre. Bezeichnend ist dafür der Beginn von Protagoras' Werk *Die Wahrheit oder die niederwerfenden Reden*, der den bekannten Homo-Mensura-Satz enthält:

⁴⁹ Philostrat, *Vitae sophistarum* I 10

⁵⁰ Fahr (1969), 95

Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν τῶν δὲ οὐκ ὄντων
ὡς οὐκ ἔστι.

Diogenes Laertius IX 51

Aller Dinge Maß ist der Mensch, derer, die sind, dass sie sind, derer die nicht sind, dass sie nicht sind.

Trotz der Prägnanz dieses Satzes, scheint er einen gewaltigen Zündstoff für Diskussionen und Interpretationen aller Art zu enthalten. Dies gilt für das Heute genauso wie für das Damals. Es liegt jedoch außerhalb meines Beschäftigungsgebiets festzustellen, wie richtig oder falsch Protagoras getan hat, einen solchen Satz zu formulieren. Entscheidend ist die Tatsache, dass er der Überzeugung war, dass der Mensch das Sein bestimmt und alles, das das Sein überschreitet, ablehnt, das heißt, es als nicht existent erklärt. Im selben Atemzug erklärt Protagoras diese Bewertung als völlig subjektiv und relativistisch.⁵¹

Setzt man dies nun in ein Verhältnis mit Protagoras agnostischer Aussage über die Götter, so wird ersichtlich, dass, sofern der Mensch das Sein bestimmt, es auch der Mensch ist, der über das „Schicksal“ der Götter entscheidet. Das Schicksal, von dem ich spreche, entscheidet sich hier, ob man die Götter anerkennt oder man ihrer Existenz keinen Glauben schenkt. Die eigentliche Frage, ob es tatsächlich Götter gibt, ist und wird, nach Protagoras, für den Menschen nie von Bedeutung sein. Schließlich ist es für diesen nicht möglich, laut der sophistischen Erkenntnistheorie, etwas über ihr Sein in Erfahrung zu bringen. Führt man diesen Gedanken konsequent zu Ende, müsste der Mensch die Götter ablehnen. Denn immerhin heißt es, was das Seiende überschreitet, existiere nicht. Diese Schlussfolgerung mag man auf Grund der Uneinstimmigkeit hinsichtlich der menschlichen Erkenntnisfähigkeit ablehnen.

So möchte ich an der Stelle fortsetzen, bei welcher von der Bedeutungslosigkeit der Existenz der Götter für den Menschen die Rede war. Stattdessen gelten die Hinwendung und das Interesse der Menschen ihrem Glauben, dem Glauben an die Götter. Im Bewusstsein dessen, dass ich mich wiederhole, möchte ich ein weiteres Mal auf die Unterscheidung des Atheismus hinweisen, die ich in dieser Arbeit getroffen habe, und deren eine Form die Negation des von dem Menschen ausgehenden Glaubens an die Götter darstellt. Das Anliegen der Sophistik ist, die menschlichen Bedürfnisse in den Mittelpunkt der Betrachtung zu stellen. Als Maß, wie der Homo-Mensura-Satz schon sagt, wird der Mensch beziehungsweise seine Fähigkeit zur Erkenntnis angenommen. Da diese nicht vollbringt, über die Götter eine wahre, zweifelsfreie Aussage zu machen, steht man dem Unbekannten skeptisch gegenüber und tendiert, so möchte ich meinen, eher dazu, eine negative Grundeinstellung einzunehmen. Götter werden so von dem Menschen abhängig gemacht, indem es allein an ihnen liegt, eine Wertung vorzunehmen. Kurz gesagt, hat der Mensch keine Vorstellung von den Göttern, so existieren sie (für ihn) nicht. Bevor man Protagoras als ἄθεος bezeichnet, möchte ich auf den Relativismus

⁵¹ Kunzmann – Burkard - Wiedmann (¹¹ 2003), 35

hinweisen, der in jedem Gedanken mitschwingt. Es erscheint mir falsch, anzunehmen, Protagoras hätte die Intention gehabt eine letzte verbindliche Aussage über die Götter abzulegen. Der Philosoph hat stattdessen die Subjektivität der menschlichen Erkenntnis als solche hervorgehoben. In Protagoras Worten zeichnet sich die aussichtslose Lage ab, in der sich der Mensch befindet, der sich in Hinsicht auf die Götter Klarheit wünscht. Ich bin nicht geneigt Protagoras als Atheisten zu bezeichnen. Um eine solche These aufzustellen und zu begründen, ist der Mangel an Textpassagen, die sich ausdrücklich gegen Götter äußern, zu groß. Ebenso drücken die Zeilen, die uns gesichert sind, zu unmissverständlich aus, dass zwar Skepsis angebracht sei, es jedoch bei dieser bleibe. Obschon dies den Vorwurf des Atheismus, wegen welchen ihn die Athener ihrer Stadt verwiesen, aufhebt, ging in der Untersuchung hervor, dass die Stellung der Götter, welche diese unter den Menschen genossen, für den Gläubigen herabgesetzt und relativiert wird. Obschon es in den erhaltenen Fragmenten nicht angesprochen wird, hat Protagoras einen Schritt in die Richtung gemacht, in der die Götter als Fiktion des Menschen gedeutet werden. Das bloße Streben danach über ihre wahre Existenz Bescheid wissen, entspricht nicht der Haltung, die die Sophistik einnimmt. Ich wage zu behaupten, dass eine mögliche Nicht-Existenz der Götter keinen Sophisten in seinem Selbstverständnis und seiner Beziehung zur Welt irritiert hätte.

3.3. Diagoras von Melos

Einleitend möchte ich den Leser davon in Kenntnis setzen, dass die Beschäftigung mit Diagoras von Melos ein schweres Unterfangen darstellt. Erhaltene Fragmente seines Schaffens sind kaum vorhanden, ebenso wenig Zeugnisse oder Berichte anderer. Die, über die ich in meiner Arbeit berichte, geben meistens eine unnachprüfbar Begebenheit oder die subjektive Meinung des Verfassers wieder. Wissen und Ahnung stehen in einem ungleichen Verhältnis. Daher ist nur eine Grundlage für eine Auseinandersetzung gegeben, deren Schlussfolgerungen keine Garantie erhalten auch nur im Entferntesten die sich ereignende Vergangenheit wirklichkeitstreu wiederzugeben.

Diagoras, Sohn des Teleklytos, lebte in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. Er betätigte sich als lyrischer Dichter, von dessen Schaffen bloß drei Fragmente erhalten geblieben sind, die sich über sieben Verse erstrecken. Die Tatsache, dass von seinem Leben und seiner Arbeit nur so wenig überliefert wurde, ist bedauerlich, doch in Hinsicht darauf, dass sein Beinamen und Ruf als ἄθεος ihm über 2400 Jahre lang anhaftete und man nicht vergessen zu haben scheint, in welcher Beziehung er angeblich zu den Göttern der Griechen gestanden sei, bemerkenswert. Bekannt ist seine Anklage wegen ἀσέβεια, die, von Athen ausgehend, ihn um das Jahr 415 v. Chr. traf. Wilhelm Fahr meint die Götterfurcht der Athener, die zu dieser Zeit

vorherrschte, stehe in Relation zu ihrer Expedition nach Sizilien, auf Grund derer es ihr Anliegen war, die Götter auf ihrer Seite zu wissen.⁵²

Die Athener beließen es daher nicht bei einer Geldstrafe oder einer Verbannung. Man verurteilte Diagoras zum Tod und setzte ein Kopfgeld auf ihn aus, als dieser die Flucht ergriff. Laut Drachman ein Talent für denjenigen, der ihn tot bringt, zwei Talent für den, der ihn lebend ausliefert.⁵³

In der großen und älteren Ausgabe der Realenzyklopädie von Pauly und Wissowa steht geschrieben, er habe bei dem Versuch, Athen zu verlassen, Schiffsbruch erlitten und sei ertrunken. Doch die auffallende Ähnlichkeit mit dem Tod des Protagoras lässt darauf schließen, dass es sich um eine Verwechslung handelt. Eher der Wirklichkeit entsprechend ist die Annahme, Diagoras habe in Pellene Zuflucht gefunden⁵⁴ und sei dort in Folge eines natürlichen Todes gestorben.

Was die Athener veranlasste, eine dermaßen harte Verurteilung auszusprechen, kann sich in erster Linie auf den Tatbestand der Lästerung des eleusinischen Mysterienheiligums beziehen. Ein möglicher Grund dafür wäre die Eroberung der Insel Melos, Diagoras' Heimat, durch Athen im Jahr 415, dem Jahr seiner Verurteilung. Diese Übernahme geschah nicht ohne Konsequenzen für die Bevölkerung. Männer wurden getötet, Frauen und Kinder wurden versklavt. Möglicherweise war die Entwürdigung des Heiligums Diagoras' Reaktion darauf.

Die drei überlieferten Fragmente des Diagoras enthalten nichts, was auf eine mögliche gottlose Haltung schließen lässt. Dennoch gibt es Hinweise auf eine Schrift des Dichters die als eine Art Abhandlung über die Götter verstanden wird. Sie trägt den Titel *Ἀποπυρρίζοντες λόγοι*, übersetzt heißt dies *Geäußerte Gedanken*⁵⁵ oder *Zerstörende Gedanken*⁵⁶. Die beiden Autoren Drachman und Fahr, die Diagoras von Melos in ihren jeweiligen Untersuchungen behandelt haben, sind verschiedener Meinung über den möglichen Inhalt dieser Schrift. Drachman, dessen Überlegungen einen einheitslosen Eindruck hervorrufen, meint zuerst, Diagoras kritisiere in dieser Abhandlung den Glauben an die Götter, nennt darauf jedoch einen Schüler des Aristoteles, Aristoxenos, der berichtet habe, keine von Diagoras Schriften enthalte Lästerung an den Göttern und argumentiert dies, indem er meint, einem Gotteslästerer hätte man nicht die Aufgabe erteilt, für eine Stadt die Gesetze zu schreiben, wie es Diagoras angeblich für Mantinea getan hat.⁵⁷ Drachman errichtet auf dieser Information anschließend die Möglichkeit, es hätte zwei Personen gegeben, die beide Diagoras hießen.⁵⁸ Fahr weist dies zurück. Im Gegensatz zu Drachman behauptet er, von Aristoxenos bis Epikur seien alle „der übereinstimmenden

⁵² Fahr (1969), 89

⁵³ Drachman (1922), 32

⁵⁴ Fahr (1969), 90

⁵⁵ Fahr (1969), 90

⁵⁶ Drachman (1922), 32

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Es existiert die Annahme Diagoras sei zu Beginn seines Lebens ein frommer, die Götter verehrender Mann gewesen. Diese „Existenz“ ließe sich nur schwer mit der Gottlosigkeit vereinen, die man ihm später nachgesagt hat.

Auffassung, dass hier Äußerungen getan wurden, in denen [...] die Existenz jeglicher Gottheit schlechthin bestritten worden ist.“⁵⁹ Eine gänzlich konträre Sichtweise, auf die nicht eingegangen werden kann, da keiner von beiden angibt, auf welches Zeugnis des Aristoxenos er sich beruft und wo dies zu finden ist.

Deswegen möchte ich mich nun Zeugnissen widmen, die vielleicht dazu beitragen, Klarheit in die Sachlage rund um das Wesen des Diagoras zu bringen.

Der Komödiendichter Aristophanes spielt in drei seiner Werke sarkastisch auf den Dichter an. Eine davon findet sich in den *Wolken*. Der alte Bauer Strepsiadest meint zu seinem Sohn, es gäbe keinen Zeus mehr, denn dieser würde vom Wirbel ersetzt werden. Auf die Frage seines Sohnes Pheidippides, wer solchen Unsinn verbreite, antwortet der Vater:

Σωκράτης ὁ Μήλιος
Aristophanes, *Nub.* 830

Die Antwort „Sokrates, der Melier“ spielt auf Diagoras’ Heimat, die Insel Melos, an. Demnach verwechselt Aristophanes die beiden absichtlich miteinander, um anzudeuten, dass Sokrates, der die Zielscheibe dieser Satire darstellt und aus diesem Grund dem vollen Spott des Dichters ausgeliefert ist, um nichts besser sei, als Diagoras.

Cicero legt im Vergleich dazu weniger Sarkasmus an den Tag. In seinem Werk *De natura deorum*, zu Deutsch *Über das Wesen der Götter*, wird Diagoras schon auf der ersten Seite erwähnt⁶⁰, nämlich als einer derjenigen, die nicht an die Existenz der Götter glaubten. Ausführlicher ist seine Erwähnung im dritten Buch.⁶¹ Cicero beschreibt eine Begebenheit, bei der Diagoras nach Samothrake gekommen sei und dort von einem Freund gefragt wird, ob er, der denke, die Götter kümmern sich nicht um die Menschen, nicht sehe, wie viele, die einen Sturm auf dem Meer überlebt haben, ihnen ihren Dank auf Votivtafeln aussprechen. Diagoras habe entgegnet, dass nirgendwo die auftauchen, die diesen Sturm nicht überlebt haben und ertrunken sind. Eine weitere, recht amüsante, Erzählung hätte sich auf einem Schiff während eines Sturmes ereignet. Die Passagiere hätten Diagoras, der mit an Bord gewesen sei, die Schuld gegeben, dass man in ein Unwetter gekommen sei, weil man ihn mitgenommen habe. Dieser wies darauf hin, dass alle anderen Schiffe in der Umgebung ebenso in Not seien, und fragte, ob man etwa glaube, dass auch diese einen Diagoras an Bord hätten. Schließlich nehme die Lebensart eines Menschen keinen Einfluss auf das Glück oder Unglück, das er in seinem Leben hat.

Nimmt man an, dass es sich bei diesen Erzählungen tatsächlich um wahre Begebenheiten handelt, so gäbe eine weitere Legende eine Erklärung dafür ab, wie

⁵⁹ Fahr (1969), 90f.

⁶⁰ Cicero, de nat. deor. I 2

⁶¹ Cicero, de nat. deor. III 89

Diagoras zu dieser götterfeindlichen Einstellung gekommen sei. Schließlich besteht zumindest die Annahme, dass er nicht sein ganzes Leben so gedacht hat.⁶²

Diagoras, der als Dichter arbeitete, wurde von jemandem eine Ode gestohlen. Die betreffende Person habe unter Eid geschworen, dies nicht getan zu haben und blieb dennoch von den Göttern unbestraft. Im Gegenteil, das Diebesgut soll ihm auch noch Erfolg und Ruhm eingebracht haben.⁶³ Dieses Ereignis sei als eine Art Lebenschnitt zu verstehen, durch den Diagoras jeden Glauben in die Götter verloren hat.

Selbstverständlich lässt es sich nicht mehr überprüfen ob derartige Erzählungen sich in dieser Weise oder überhaupt zugetragen haben. Auffällig hingegen scheint mir, dass es keine Erklärungen gibt, die einen philosophischen Hintergrund behandeln. Aus diesem Grund halte ich es für sehr unwahrscheinlich, dass Diagoras Ablehnung der Götter sich aus einer philosophischen Erkenntnis oder einer Theorie entwickelte, als auf Grund einer ihm selbst widerfahrenen Enttäuschung oder persönlichen Erkenntnis, die auf diese folgte. Diese Sichtweise sehe ich auch darin bestätigt, sofern ihn niemand eindeutig einer philosophischen Strömung zuordnen kann, was darauf beruht, dass es keine Äußerungen von ihm gibt, die eine solche Zuordnung ermöglichen würden. Vielleicht deshalb, weil er Dichter und kein Philosoph gewesen ist. Wobei, wie am Beispiel des Xenophanes bewiesen wird, auch beides zugleich möglich ist.

Letztendlich schließt der Beruf des Dichters keine philosophischen Gedanken aus oder die Fähigkeit dies von anderen zu reflektieren. Außerdem müsse man kein Philosoph sein um als ἄθεος zu gelten.

Doch tut er das? Meinem Gefühl nach zu urteilen wäre ich bereit seine gottlosen Eigenschaften als solche anzuerkennen. Freilich hat das Gefühl in einer wissenschaftlichen Arbeit nichts zu suchen. So frage ich mich, was dennoch dafür spricht, diese Haltung einzunehmen und erkenne, dass es Indizien sind, die nicht bewiesen werden können. Die Reputation, mit der man Diagoras schon zu seinen Lebzeiten begegnete, sagt nichts darüber, wie er wirklich gedacht hat. Autoren, die ihn als den Atheisten schlechthin deklarieren, könnten übertrieben haben oder von so manchem zynischen Komödiendichter beeinflusst worden sein. Aus den Berichten Ciceros geht, streng genommen, allenfalls eine geringe Achtung den Göttern gegenüber hervor und der Glaube daran, das, was man glaube, werde durch keine höhere Macht bestraft oder belohnt. Zuletzt sei seine umstrittene Abhandlung zu nennen, an der sich die Meinungen scheiden. Ein Autor meint, es enthalte keine Hinweise auf Atheismus und wiederum dem anderen gibt es den Anlass mit Diagoras den Atheismus beginnen zu lassen. Es sprengt den Rahmen, der mir hier gegeben ist, jede Belegstelle, die in der Sekundärliteratur erwähnt wird anzuführen und zu analysieren, wenn auch das Grundproblem von völlig anderer Natur ist, als ein Mangel an Platz oder Zeit. Eine Erklärung, die aus rein logischen, aber nicht belegbaren Gründen herangezogen werden kann, wäre, das Nicht-Vorhandensein

⁶² Vgl. Fußnote 6

⁶³ Drachman (1922), 31

von Fragmenten oder Berichten als ein Unterdrücken von Gedanken zu interpretieren, die sich mit dem Auseinandersetzen würden, das man versucht im Keim zu ersticken, nämlich die Vorstellung, Götter existieren nicht. Infolge dieser Sichtweise würde Diagoras von Melos als Atheist gelten und dies wiederum das Fehlen jeglicher objektiver Beschäftigung mit ihm in damaliger Zeit erklären.

4. Zusammenfassendes Schlusswort

Die Schlussfolgerungen und Antworten, die diese Arbeit gibt, geben einen deutlichen Hinweis darauf, dass das Verhältnis zu Philosophie und Mythologie (gemeint ist die Beziehung Vorsokratik und Mythologie) und jenes zwischen Philosophie und der Gesellschaft im Fall der Sophistik für einen aufkommenden Atheismus von grundlegender Bedeutung ist. Hinzu kommt die Auseinandersetzung, die der Mensch mit sich selbst auszumachen hat. Deshalb soll atheistisches Denken immer in Relation zu naturwissenschaftlichen Gedanken und seiner Akzeptanz seitens des Umfelds gesetzt werden.

Der fruchtbare Boden für das Entstehen von Theorien, die Götter ihre Wichtigkeit entziehen, hat demnach bei den Philosophen, die hier behandelt wurden, zwei Hauptgründe: auf der einen Seite die agnostische Erkenntnis, andererseits die naturphilosophische Haltung, die von den Vorsokratikern eingenommen wird. Letzteres bringt mich auf Julian Baggini, der in seiner Einführung zu Atheismus den vorsokratischen Naturalismus, mit dem der Beginn der Wissenschaft stattgefunden hat, als Rationalismus deutet, aus welchem wiederum der Atheismus erklärt werden kann. Ebenso vertritt Baggini die Ansicht, unter Atheismus darf man in der griechischen Antike nicht nur die Leugnung der Götter verstehen, sondern auch, was die Vorsokratiker betrifft, als eine alternative Weltanschauung, bei der die Natur den Platz der Götter einnimmt und der Grund für ein in sich aufgehen und vergehen ist.⁶⁴ Eine Interpretation, die zwar allein für den Atheismus der Vorsokratiker gültig ist, die zwar einfach, aber dennoch nicht von der Hand zu weisen ist.

Worauf ich am Ende noch hinweisen möchte, seien die Bedingungen, unter welchen meine Auseinandersetzung stattfand. Es mag eine Gradwanderung sein, sich in eine Materie zu vertiefen und zugleich vieles aussparen zu müssen. Daher wurde auf viele Bereiche des Atheismus selbst, der späteren Beschäftigung mit diesem nur hingewiesen oder bewusst nicht eingegangen. Selbiges gilt auch für besprochene Philosophen, auf deren Denken man detaillierter eingehen könnte, als es mir hier möglich gewesen ist.

⁶⁴ Baggini (2003), 74 - 78

5. Literatur- und Abbildungsverzeichnis

Primärliteratur:

- Die Vorsokratiker. Ausgewählte Fragmente, ed. und übers. Jaap Mansfeld, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1983-1986, 2 Bände.
- Die Sophisten. Ausgewählte Texte, ed. und übers. Thomas Schirren, Thomas Zinsmaier, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 2003.

Sekundärliteratur (in alphabetischer Reihenfolge):

- Baggini, Julian, Atheism. A Very Short Introduction, New York: Oxford University Press, 2003.
- Drachman, A.B., Atheism in Pagan Antiquity, n.n.: 1922 (print on demand: New York: Kessinger Publishing, 2003)
- Fahr, Wilhelm, ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1969.
- Minois, Georges, Geschichte des Atheismus. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger Weimar, 2000.
- Schwabl, Hans, Religiöser Paradigmenwechsel im klassischen Altertum, in: Beiträge zur Hermeneutik indischer und abendländischer Religionstraditionen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums (ed. Gerhard Oberhammer), Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1991, S. 61-92.
- Thrower, James, Western Atheism. A Short History, New York: Prometheus Books, 2000.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Atheismusforschung, Ontologie und philosophische Theologie, Religionsphilosophie (Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Teilband II), Wien.
- Wucherer-Huldenfeld, Phänomen und Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus. Philosophisch-theologische Analyse und Sinndeutung, in: Weltphänomen Atheismus (Studien zur Atheismusforschung 1) (ed. Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld – Johann Figl – Sigrid Mühlberger), Wien: Herder, 1979, S. 35-58.

Nachschlage- und allgemeine Standardwerke:

- Liddell, Henry George - Scott, Robert, A Greek-English Lexicon. With a revised supplement, New York: Oxford University Press, 1996 (1940, Suppl. 1996).
- Hornblower, Simon – Spawforth, Antony, The Oxford Classical Dictionary. Third edition revised, New York: Oxford University Press, 2003.
- Ziegler, Konrat – Sontheimer, Walter (ed.), Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden, München: dtv, 1975.

Honderich, Ted (ed.), The Oxford Companion to Philosophy, New York: Oxford University Press, 1995.

Lesky, Albin, Geschichte der griechischen Literatur, Bern: Lizenz WBG Darmstadt, ³1971.

Dihle, Albrecht, Griechische Literaturgeschichte, München: Verlag C.H. Beck, ³1998.

Kunzmann, Peter – Burkard, Franz Peter – Wiedmann, Franz, dtv-Atlas Philosophie, München: dtv, ¹¹1991.

Abbildungen:

Abbildung 1: Dalfen, Joachim – Lahmer, Karl – Sommer, Gerhard, Griechische Philosophie. Ursprung und Grundlagen des europäischen Denkens, Wien: öbv et hpt, 2001.

6. Anhang



Abbildung 1: Philosophische Landkarte um das 5. Jahrhundert v. Chr.