

kungen dieser Veränderungen (z. B. die Zusammenlegung von Haupt- und Realschulen in mehreren Bundesländern) auf die Situation der Alten Sprachen sind noch nicht überschaubar. Hier ist in jedem Falle Wachsamkeit geboten.

Summa:

An der Gesamtsituation hat sich im Vergleich zum Vorjahr nichts Entscheidendes geändert. Die Situation der Alten Sprachen stellt sich nach wie vor als differenziert dar. Weiter steigenden Schülerzahlen und wachsendem proportionalen Anteil an der Gesamtschülerzahl stehen „Nachwuchssorgen“ und die Fülle an Unsicherheiten im Bereich der Lehrerbildung gegenüber. Die Ten-

denz, dass auf alle an Bildung und Ausbildung Beteiligten eine Fülle von Vorgaben eindringt, scheint sich weiter zu verstärken. Dabei drängt sich der Eindruck auf, dass in vielen Fällen die angeschobenen Veränderungen in ihren Konsequenzen nicht hinreichend durchdacht sind. Insofern hat die uralte Weisheit wohl besondere Aktualität: „*Quidquid agis, prudenter agas, et respice finem.*“

RAINER SCHÖNEICH, Kiel

(Der Autor ist Landesvorsitzender des DAV in Schleswig-Holstein, im Bundesvorstand zuständig für die Auswertung der Berichte aus den Landesverbänden.)

Religion oder Ethik? (Erster Teil)

Über die Beziehung von Religion und Moral in der Antike

anlässlich der aktuellen Diskussion über die Einführung des Pflichtfachs „Ethik“

Abstract

Eine 12jährige Berliner Schülerin hat zu Beginn dieses Schuljahres über ihren Anwalt eine „Einstweilige Verfügung“ gegen ihre obligatorische Teilnahme am Ethikunterricht beantragt. Dieser Vorgang spiegelt *in nuce* das aktuelle Spannungsfeld wider, das den gesellschaftspolitischen Diskurs über den gegenwärtig konkurrierenden Geltungsanspruch von „Religion und Moral“ in der Gesellschaft im Allgemeinen und der Pädagogik im Besonderen kennzeichnet. Ein kritischer Rückblick auf grundlegende Voraussetzungen und Verlaufsformen dieses Problemkomplexes dürfte von Interesse sein. Denn schon die Antike kennt einen konkurrierenden und kongruierenden Geltungsanspruch von Moral und Religion.

Die frühe griechische Stammesgesellschaft basiert auf einem ausgewogenen, sich ergänzenden Beziehungsverhältnis von Moral und Religion. Mit Ausbildung der Stadtstaaten profiliert sich unter SOKRATES' Einfluss eine eigenständige, moralphilosophische Richtung, die die Bedeutung der Religion für das Leben des Einzelnen relativiert. Ihre völlige Aufhebung zugunsten eigenverantwortlicher, moralorientierter Selbstbestimmung des Menschen ist das Anliegen der Sophisten. Fortan führt Religion in Griechenland

nur noch ein Schattendasein im geschützten Bereich der offiziellen Staatskulte.

Wesentlich dauerhafter und vernetzter zeigt sich der Geltungsanspruch von Moral und Religion in der römischen Antike. Hier präsentiert schon die Frühzeit in mannigfachen Ausdrucksformen einen kongruierenden Geltungsanspruch von Moral und Religion. Im Unterschied zu Griechenland bleibt hier jedoch der religiöse Geltungsanspruch in der und für die Gesellschaft über Jahrhunderte hinweg unbeding und unbestritten. Auch wenn – unter dem Einfluss griechischer Kultur – vereinzelt kritische Stimmen zu Beginn des 1. Jahrhunderts v. Chr. laut werden, bleibt das „religiöse Erbe der Väter“ prinzipiell bis in die Kaiserzeit verpflichtend gültig.

Selbst im Zeitalter der untergehenden Republik ist das religiöse Bewusstsein der Römer noch so stark ausgeprägt, dass CICERO und SALLUST es als Voraussetzung und Motor einer grundlegenden, moralischen Erneuerung der Gesellschaft propagieren können. Mit der ihm eigenen Machtbasis nutzt Kaiser AUGUSTUS das von Cicero und Sallust propagierte Modell zur Durchsetzung seiner „*reformatio imperii Romani*“. Mit dieser Instrumentalisierung der Religion sichert er sich das Prinzipat und dem Volk die „*Pax Augusta*“.

Würde es also nach ihm gehen, hätte die Klage der Berliner Schülerin durchaus berechtigte Aussichten auf Erfolg. Denn die Teilnahme am Religionsunterricht gewährleistet nach ihrer Auffassung bereits ausreichend staatsbürgerliche Verantwortung, und damit sittliches Handeln – gemäß der Devise „Religion generiert Moral“.

1 Vorwort

In modernen, westlichen Gesellschaften stehen säkulare wie klerikale Ansprüche auf den Erziehungsprozess konkurrierend, aber grundsätzlich gleichberechtigt nebeneinander. Das Toleranzgebot westlicher Demokratien und die christliche Prägung und Tradition des Abendlandes lassen duale Bildungsprozesse unter besonderer Berücksichtigung von Konfessionsschulen wie auch eines konfessionell geprägten Religionsunterrichts zu. Pädagogik (gr.) als „Führung und Lenkung von Kindern“ wird damit sowohl von staatlicher Seite wie auch in spezifisch religiöser Glaubensunterweisung von etablierten Kirchen gleichberechtigt betrieben.

In Berlin gibt es z. Zt. allerdings politische Bestrebungen, den von Schülerseite zum Teil nur fakultativ wahrgenommenen konfessionellen Religionsunterricht durch einen für alle Schüler verbindlichen Ethikunterricht zu ersetzen. Religion – so wird argumentiert – sei Privatsache und bedürfe daher keiner besonderen, staatlichen Förderung. Die Vermittlung ethischer Prinzipien im Rahmen einer staatlich organisierten Werteerziehung sei für den Bildungsprozess ausreichend.

Dem widerspricht eine 12jährige Berliner Schülerin, respektive die hinter ihr stehende Interessensgruppierung „Notgemeinschaft für den Konfessionsunterricht“. Sie fühle sich durch den staatlich verordneten Ethikunterricht in ihrer religiösen Entscheidungsfreiheit verletzt und verweigere daher die Teilnahme. Nach ihrer Auffassung gewährleiste allein und ausreichend der konfessionelle Religionsunterricht die für den Bildungsprozess relevante Vermittlung moralischer Qualifikationen. Daher fechte sie eine Zwangsverpflichtung für den Ethikunterricht gerichtlich an.

Diese tagespolitische Kontroverse fordert zum Nachdenken über den Stellenwert religiöser

Unterweisung im heutigen, säkularen Bildungswesen. Lassen sich die für einen Erziehungsprozess unumgänglichen moralischen Standards über ein dafür geeignetes Unterrichtsfach „Moralerziehung“ vermitteln? Oder ist die bislang geübte Praxis, vornehmlich durch Religionsunterricht Gewissensbildung zu betreiben, ausreichend?

Blickt man auf die abendländischen Wurzeln und die Entwicklung der Pädagogik zurück, stellt sich eine völlig veränderte Ausgangslage dar. Der „*homo religiosus*“, der gottesfürchtige Mensch, war erklärtes Erziehungsziel schon für die Antike, erst recht aber des Mittelalters bis in die Neuzeit hinein. Weil das Menschenbild grundsätzlich religiös geprägt und das Weltbild religiös fundiert war, galt es unbestritten, junge Menschen in den Rahmen der überkommenen gesellschaftlichen – religiösen – Ordnung zu integrieren, um so den Fortbestand der Gesellschaft auf der Grundlage einer „göttlichen Weltordnung“ zu sichern.

Um so erstaunlicher aber ist, dass Antike und Mittelalter auch ausgeprägte Phasen gekannt haben, in denen kritische Stimmen immer wieder versuchten, diesen religiösen Dominanzanspruch in der Gesellschaft zu hinterfragen und so auch „weltliche“ Bildungsprozesse zu initiieren. Besonders in Zeiten, da destruktive gesellschaftliche Verhaltensweisen ihre Legitimierung an religiösen Parametern suchten und fanden, brachen diese Stimmen die traditionell vorgegebene Kongruenz von Religion und Moral in der Gesellschaft auf und führten mit alternativen Denkmodellen den öffentlichen Diskurs an.

Will man die gegenwärtige Diskussion über eine angemessene Gewichtung von Religion und Moral im öffentlichen Bildungsprozess sachgerecht führen, könnte ein nachdenklicher Blick¹ auf die historischen Wurzeln der Beziehung von Moral und Religion sowie ihrer gesellschaftlichen Gewichtung und Ausformung von Interesse und Nutzen sein. Denn „die Problemgeschichte des Verhältnisses von Moral und Religion beginnt allem Anschein nach mit einer Kritik an der Moral der Götter.“² Dabei kommt der „altgriechischen Religion ... eine einzigartige Stellung (zu). Sie ist die relativ verständlichste,

am vielseitigsten kenntliche der ältesten Religionsformen; denn sie ist nie ganz verschollen, sondern hat fortgewirkt, wenn auch in wunderlichen Wandlungen, vom Aberglauben und vom literarischen Bildungsgut bis zur liturgischen Praxis und zur Theologie des Christentums.“³

2 Moral und Religion in der griechischen Antike

2.1 Kongruenz von Moral und Religion in griechischer Frühzeit (Homer und Hesiod)

Sucht man nach ursprünglichen Ausdrucksformen von Religion und Moral in der heidnischen Antike, bieten HOMERS Werke, *Ilias* und *Odysee*, eine reiche Fundgrube. Als älteste, vollständig erhaltene Epen markieren sie den Anfang europäischer Literaturgeschichte und geben so ein erstes schriftliches Zeugnis vom Moral- und Religionsverständnis der frühen griechischen Antike.

Moral begründen diese Schriften mit Brauchtum, das seinerseits – durch Konvention sanktioniert – im Gesetz (*Nomos*) normative Funktion erhält. Dagegen ist religiöses Denken und Handeln des antiken Menschen in seiner existentiellen Furcht vor der göttlichen Allmacht (*Eusebeia*) begründet.

Wollte man diese Haltung der Griechen in das von OSER und GMÜNDER⁴ Anfang der 80er Jahre propagierte strukturgenetische Modell religiöser Entwicklung einordnen, so wäre es in historischer Abbildung der Stufe 1 zuzurechnen, der „Orientierung an absoluter Heteronomie“. Für den Menschen „Letztgültiges“, wie Oser es nennt, greift willkürlich in das Leben der Menschen ein. Der frühe Mensch erfährt dieses göttliche Walten als eine fremde, bedrohliche Allmacht, die Angst und Schrecken in ihm auslöst. Der Religionswissenschaftler RUDOLF OTTO hat diese menschliche Urerfahrung des Heiligen, des Numinosen als „*Tremendum*“ charakterisiert.⁵

Um diesen Zustand der Angst, das *Tremendum*, zu überwinden, sucht er nach ihm gemäßen Formen der Kommunikation. Darum belegt er das für ihn rätselhafte Walten der Götter mit Namen. Mit derartiger Objektivierung des Unfassbaren beginnt der Dialog zwischen Gott

und Mensch. Dieser Umgang mit den Göttern, der das religiöse Denken und Handeln der Griechen prägt, umfasst alle Lebensbereiche ihres Menschseins. Riten und Kultstätten, die noch aus vorhomerischer Zeit fragmentarisch überliefert sind, bezeugen die Bedeutung und den gesellschaftlich verbindlichen Umgang mit den elementaren Gegebenheiten des Lebens, die alle „göttlich“ besetzt waren. Dazu gehörten im Besonderen Geburt, Hochzeit, Tod, Aussaat und Ernte, Schutz vor dem Feind und unheimliche Naturscheinungen⁶.

Auch wenn Homer das Wesen und Wirken der Götter weitgehend nach mündlicher Überlieferung aufbereitet, lässt sich dennoch von einer „prägenden Kraft“ seines moralisch-religiösen Weltbildes auf die griechische Nachwelt sprechen. Durch Mythenbildung, Familiarisierung, Hierarchisierung, Anthropomorphisierung und Moralisierung der griechischen Götterwelt werden Mythen als Geschichten über Götter, Helden und die Entstehung der Welt geschaffen, die überhaupt erst einen „menschlichen“ Umgang mit den Göttern ermöglichen. Durch diese „rationale“ Betrachtungsweise wird das einstige *Tremendum* nun zum integrativen Bestandteil menschlichen Bewusstseins.

Der sich dabei ausbildende religiöse Ritus als exemplarischer Modus einer frühen Gott-Mensch-Beziehung kann als kultureller Fortschritt in der religiösen Entwicklungsgeschichte des Menschen gelten. Denn nicht mehr – nur – mit Angst und Staunen begegnet jetzt der Mensch der göttlichen Allmacht. An deren Stelle treten Gebet und Opfer, und damit schon strukturierte, kommunikative Ausdrucksformen, die die menschliche Ohnmacht, Abhängigkeit und Unterwerfung zu artikulieren suchen. Mit rituellen Gebeten und kultischen Opfern sucht der Grieche nun die Götter zur wohlwollenden Teilnahme am Schicksal des einzelnen wie der Polis-Gemeinschaft moralisch zu verpflichten.⁷ Denn immer noch ist Zorn und Willkür der unberechenbaren Götter gefürchtet. Sie gilt es durch entsprechend große Opfer zu versöhnen.

Die – nicht nur bei Homer – überlieferte unverständliche Willkür der Götter wird ihrer Allmacht zugute gehalten und vom Menschen

klaglos hingenommen⁸. Göttliche Unberechenbarkeit, die im eigentümlichen und für den Menschen bisweilen schmerzhaften „Walten der Gottheit“ auch moralisch fragwürdige Konsequenzen zeitigt, sowie ihre im Kultus intendierte „do, ut des“-Berechenbarkeit sind für das frühe religiöse und moralische Bewusstsein der Griechen kein Widerspruch.

Als Ritus fundiert sich die griechische Religion im „Nomos“, dem moralisch verpflichtenden Brauchtum.⁹ Dieses – durch Alter und Tradition legitimiert – bildet die Grundlage des alltäglichen, – moralischen – und außeralltäglichen – religiösen – Denkens und Handelns griechischer Antike. „Die vorchristlichen Religionen haben mit größter Selbstverständlichkeit ausgesprochen, dass die einzige Legitimität der Religion in der Tradition der Väter liegt.“¹⁰

Die Protagonisten des homerischen Epos sind fast ausschließlich Repräsentanten des griechischen Adels. Damit sind sie im Rahmen des „Nomos“ einer Adelsethik verpflichtet, die neben den Gehorsam gegenüber den Göttern die spezifischen, traditionell gesellschaftlichen Verhaltensstandards als Maßstab setzt. „Die Pflege des Götterkultes und die Achtung des Mythos als Vermittler traditionell aristokratischer Werte wirkten identitätsstiftend und bildeten zusammen einen wichtigen Pfeiler für das Gleichgewicht des gesamten Systems.“¹¹ Katalogisiert erscheinen sie im jeweils überlieferten Heldentyp von „Freund (griechische Stämme) und Feind“ (Trojaner). Ihre Rechtfertigung erfahren sie bei Homer durch die allgemeine Zustimmung. Ihre Bedeutung ist gesichert durch die Tradition. Geschichtliche Erfahrungen bilden das normative Regulativ für rechtes und falsches Handeln. Geschlechts-, alters- und standesspezifische Normen bestimmen so das kriegerische und zivile Mit- und Gegeneinander. Der listenreiche Odysseus steht gleichberechtigt neben dem zorn erfüllten Achill und dem sich aufopfernden Patroklos.

Mit „Hybris“ jedoch ist jenes Verhalten gebrandmarkt¹², das an der Schnittstelle zwischen göttlicher Ordnung und gesellschaftlicher Binnenmoral anzusiedeln ist. „Hybris“ überschreitet die Grenzen der gesetzten, tradierten

menschlichen Ordnung. Zugleich liegt hier auch ein gravierender Verstoß gegen das im Ritus offenkundige Gebot menschlicher Subordination vor, indem sich der Mensch Befugnisse anmaßt, die – und auch das mit Einschränkungen – nur Göttern zugestanden werden. HESIOD¹³ katalogisiert derartige Vergehen wie Verwandtenmord, Missbrauch von Waisen, Vergewaltigung, eidlicher Falschaussage, Kränkung des Gastes und Schmähung der Eltern. Hier sind die Götter – und insbesondere Zeus als mächtigster – gemäß seinem Beinamen „Xenios Hikesios“ – „gefordert“, derartige Übergriffe – ggf. auch unter Göttern – zu bestrafen, und so den Verletzten – menschlichen – „Nomos“ mit der göttlichen Weltordnung (*Nomos hieros*) wieder zu versöhnen.

So wird „der alte Blitzgott (Zeus) ... als Vater der Menschen ... immer mehr zum Wahrer von Recht und Sittlichkeit.“¹⁴ Sichtbares Zeichen dieser symbiotischen Wechselbeziehung von Moral und Religion sind Sühneopfer, in denen es gilt, die Verstöße gegen *Nomos* und Kultus vor Göttern und Menschen gleichsam „rückgängig“ zu machen, zu sühnen. So „ist der charakteristische Standpunkt der homerischen Ethik, dass die Sphären des Rechts, der Sittlichkeit und Religiosität bei dem Dichter durchaus noch nicht auseinanderfallen.“¹⁵

2.2 Sokrates' moralphilosophischer Weg zu den „Göttern“

Kann man für die griechische Frühzeit unter Homer und Hesiod ein weitgehend kongruentes Verhältnis von Moral und Religion konstatieren, findet zu SOKRATES' Zeiten eine Gewichtsverschiebung statt. Zwar löst auch er sich nicht von den alten Göttern, von der Religion seines Volkes, aber er betont vor allem den moralischen Weg des Menschen, der ihn „zu den Göttern“ führt. Als Lehrer und Erzieher – nicht als Priester – sieht er seine Aufgabe, junge Menschen zu sittlichem Handeln anzuleiten. Geschah dies in der Frühzeit durch strikte Befolgung der kollektiv bedeutsamen Gesetze (*Nomoi*) und des Kultus, so setzt Sokrates nun verstärkt auf die individuelle Ansprache und Erziehung zum selbständigen Denken, „wodurch das in

der Seele unbewusst Vorhandene zu bewusstem Wissen werden sollte, dem dann das (sittliche) Handeln folgen würde.“¹⁶ Im Vertrauen auf die menschliche Einsichtsfähigkeit gibt Sokrates den Denkanstoß, nach „absolut Verbindlichem“ selbständig zu suchen und zu fragen. So konstituiert er mit dem Streben nach „Tugend“ (*Arete*) und den von ihr abgeleiteten Einzel-Tugenden ein neues, individuelles Moralbewusstsein, das den Weg zum „Göttlichen“ (*Eudaimonia*) weist. Dieser verläuft wenn auch noch nicht ausgeprägt alternativ, aber dann doch zumindest parallel zum religiösen „Ritual“ der Frühzeit. Mehr und mehr verblasst die religiöse Komponente, so dass ab dem 4. Jahrhundert „*Eudaimonia*“ als ein Bewusstseinszustand gelten kann, der sich durch die Erfüllung aller dem eigentlichen (sittlichen) Wesen des Menschen gemäßen Wünsche auszeichnet.

In der Sokratik setzt sich zunehmend die Auffassung von einer natürlichen Anlage des Menschen zum „Guten“ (*Agathon*) durch. Sie gilt es, im Rahmen eines gültigen Wertesystems zu verwirklichen. Denn die Natur liefert dem Menschen nur die Anlage zur Tugend. Zur Entfaltung derselben benötigt er Belehrung und Übung (*Askesis*). Durch ein zunächst auf Nachahmung tugendgemäßer Handlungen ausgerichtetes Verhalten eignet sich der Mensch dann die spezifische Verfassung (*Hexis*) an. Sie setzt ihn in die Lage, selbständig tugendgemäß zu handeln. Prototyp dieses neuen Selbstverständnisses im Hellenismus ist der Weise („*Sophos*“). In ihm findet sich der vollkommene Mensch stilisiert. Das einst ferne, bedrohliche und verehrungswürdige „Göttliche“ hat so seine anthropomorphe Metamorphose als „Göttliches“ im Menschen gefunden.¹⁷

Griechische Religiosität erschöpft sich nun mehr und mehr im traditionellen Formalismus eines weitgehend sinnentleerten Götterkults. Damit ist die ursprüngliche Einheit einer im „Göttlichen“ fundierten Moral der griechischen Frühzeit aufgegeben. Als markantestes Beispiel für das neue Denken mag abschließend der Heroenmythos „Herakles am Scheidewege“ in der Fassung des Sophisten PRODIKOS stehen.

2.3 Die Zurückweisung der Religion durch die Sophisten

Demokratisierung, wirtschaftliche Prosperität und hegemonialer Anspruch machen die Polis, insbesondere Athen, zu einem überregionalen, bedeutungsvollen Brennpunkt wirtschaftlichen und kulturellen Austausches im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.¹⁸ Die Begegnung mit fremden Kulturen brachte die Menschen zum Nachdenken über Fragen der Natur, des Götterhimmels und der menschlichen Ordnungen. So bot sich die Gelegenheit, gewohnte Bahnen religiösen und moralischen Denkens zu verlassen und sich unkonventionellem und kreativem Denken zu öffnen. „Alte und neue Wertvorstellungen überschritten sich (und) stellten die Frage, ob die traditionell von Mythos und Götterglauben gelenkte Moral und die aristokratischen Werte angesichts der Geschwindigkeit des Wandels in Politik, Wirtschaft und Kultur noch ihre Gültigkeit besaßen.“¹⁹

Vorreiter dieses neuen, kritischen Denkens waren die Sophisten. Sie galten als Atheisten, da sie nicht an die Existenz der Götter glaubten und sich somit auch dem Götterkult in der Öffentlichkeit widersetzen. Nach ihrer Auffassung konnten Götter und Mythen dem für sein Handeln allein verantwortlichen Menschen keine Hilfestellung – mehr – bieten. „Die Entgöttlichung des athenischen Menschen ist die Folge politischer und weltanschaulicher Krisen. Aufklärung und Sophistik haben den Glauben an die Götter untergraben. Das Individuum zieht sich auf sich selbst zurück und ergibt sich einer Verstandeskultur, die alles und jedes zu begreifen und zu unternehmen vermag.“²⁰

Als führender Kopf unter ihnen hat PRODIKOS VON KEOS (um 410 v. Chr.), Schüler des PROTAGORAS, die Frage nach der Existenz der Götter mit der nach dem allgemeinen Ursprung von Religion verknüpft. In einem in Herculaneum gefundenen Papyrus heißt es über ihn:

„...dass es wahrscheinlich zutrifft, was Prodikos dazu geschrieben hat, dass die Nahrungsmittel und die nutzenbringenden Dinge zuerst für Götter gehalten und verehrt wurden, dann aber die Erfinder der Kulturpflanzen, der Schutzfunktionen oder aller anderer Techniken wie Demeter, Dionysios und die Dioskouron ...“²¹

Noch differenzierter referiert der römische Skeptiker und Schriftsteller SEXTUS EMPIRICUS, dem offensichtlich noch im 2. Jahrhundert nach Chr. Schriften von Prodikos vorgelegen haben müssen, dessen Ansichten: „Prodikos von Keos behauptet, dass die Menschen der Urzeit die Sonne den Mond, die Flüsse und Quellen und alles andere, was für unser Leben von Nutzen ist, für Götter gehalten hätten wegen des von ihnen gespendeten Nutzens; so dachten z. B. die Ägypter, der Nil sei ein Gott. Und so sei das Brot für Demeter, der Wein für Dionysos, das Wasser für Poseidon, das Feuer für Hephaistos gehalten worden und auch alles andere, was für den Menschen nützlich gewesen sei.“²²

Indem Prodikos so die Existenz der Götter als gedankliche Projektion interpretiert, die aus dem Überlebenskampf des Menschen mit der Natur resultiert, stellt er die religiösen Anschauungen seiner Zeit grundlegend zur Disposition. Er sieht wohl als erster kritischer Denker einen sozialpsychologischen Zusammenhang zwischen dem archaischen Bedürfnis des Individuums nach Schutz und Geborgenheit in und vor der Natur und dem im Ritus und Kultus manifestierten Schutz- und Machtangebot der Priesterkaste. Damit entzieht Prodikos dem traditionellen Götterglauben und -kult die bisher gültige, theologische Rechtfertigung. Der Glaube an die Götter und ihre kultische Verehrung sind nach Prodikos' Verständnis sozial tradiert und ausschließlich im *Nomos* begründet. Konnte aber ein solcher *Nomos*, der sich auf „naive“ Vorstellungen der frühesten Menschen stützte, noch in der „modernen“ *Polis* Athen Geltung beanspruchen?

Wenn die Menschen den *Nomos*, ihr moralisches Handeln, nicht mehr von göttlichen Gesetzen eines HOMER und HESIOD ableiten konnten und sollten, dann fehlte der gesamten *Polis* die traditionelle Grundlage ihrer ethischen Orientierung. Damit wäre möglicherweise auch das zivilisierte Gemeinschaftsleben der Polisgemeinde infrage gestellt gewesen. Einer solchen generellen Orientierungslosigkeit aber wollte Prodikos wiederum entgegenwirken.

2.4 Der „Herkules“ des Sophisten Prodikos – Paradigma einer neuen Moral

Um dem vorzubeugen, nutzt Prodikos geschickt das allgemeine Wissen und die Verbindlichkeit berühmter Figuren der griechischen Mythologie. So übte die Heroengestalt des Herkules auf die jungen Leute der *Polis* (Epheben) eine besondere Faszination aus. Konnten sie sich doch mit dem Mut und der Abenteuerlust dieses Protagonisten identifizieren und setzten alles daran, ihrem Idol nachzueifern. Diese literarische Begeisterung nutzt Prodikos in seinem, von ihm neu geschaffenen, Mythos „Herakles am Scheidewege“²³, indem er am Beispiel dieses „menschlichen“ Heros den Mitbürgern Wertvorstellungen und Orientierungshilfen in einer Welt ohne Götter zu vermitteln sucht. Dabei hebt er besonders auf die eigenverantwortliche, existentielle Entscheidungssituation des Herakles ab, in der der Held – ohne die Hilfe der Götter – zwischen dem Weg der Tugend und des Lasters wählen muss. Der in seinem Inneren stattfindende Kampf (*Agon*) zwischen Schlecht (*Kakia*) und Gut (*Arete*) widerspricht dem traditionellen Verständnis von der göttlichen Vorherbestimmung des Menschen. Nicht die Eifersucht der Göttin Hera oder das Delphische Orakel, sondern der eigene, rationale Entscheidungsprozess bestimmt fortan den weiteren Lebensweg des Herakles. Diese Fähigkeit zur Selbstbestimmung – so will Prodikos seinen jugendlichen Lesern vermitteln – ist das neue, das eigentliche Initiations-„Ritual“ zum Eintritt in die Welt der Erwachsenen. Die kollektiven, religiösen Zeremonien vergangener Initiationsrituale verweigerten im Grunde dem Jugendlichen seinen im religiösen Akt vermeintlich erworbenen, individuellen Anspruch auf verantwortliches Handeln.

In den griechischen Stadtstaaten war mit dem Sophisten Prodikos einem kollektiven Erziehungsanspruch auf religiöser Basis eine deutliche Absage erteilt. Der Entscheidung und Verantwortung des einzelnen – personifiziert in der Figur des Herakles, dem Protagonisten des Prodikos – war ihre religiöse Verkleidung genommen. Der über Jahrhunderte auf *Nomos* und Kultus gegründete Verhaltenskodex war von den Sophisten aufgekündigt. Im Hellenismus

gingen Moral und Religion nunmehr getrennte Wege. „Wer sich mit hellenistischer Ethik befassen will, muss zu allererst mit einem verbreiteten Irrtum brechen, der darin besteht, dass man das, was wir unter dem Namen ‚Sittlichkeit‘ zusammenfassen, aus einer religiösen Grundlage abzuleiten pflegt.“²⁴

(Zweiter Teil folgt.)

Anmerkungen:

- 1) Vgl. dazu Gladigow, B.: Religion und Moral, Düsseldorf 1976, 23 und 76.
- 2) Gladigow, B. ebd. 7.
- 3) Burkert, W.: Homo necans, Berlin – New York 1972, 5.
- 4) Oser, F. & Gmünder, P.: Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz, 4. Aufl. Gütersloh 1996.
- 5) Otto, R.: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Gotha 1917.
- 6) Vgl. dazu: Burkert, W.: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977; Vernant J. P.: Mythos und Religion im alten Griechenland, Frankfurt 1995; Bremmer, J. N.: Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland, Darmstadt 1996.
- 7) Ilias I 446 - 474; Odyssee III 421 - 463.
- 8) Ilias IX 17ff. und XX 242ff.
- 9) Vgl. Burkert: Griechische Religion 408-412.
- 10) Burkert, Homo necans 4.
- 11) Scholten, H.: Die Sophistik ebd. S. 259.
- 12) Odyssee XVII 487, Hesiod Erga 134.
- 13) Hesiod, Erga 330.
- 14) Wilamowitz-Moellendorf, U.: Der Glaube der Hellenen, Bd. II, Darmstadt 1959, 255.
- 15) Flügel, O.: Die Idee des Rechts und der Gerechtigkeit bei Homer und Hesiod, Langensalza 1909, 40/41.
- 16) Wilamowitz-Moellendorf, U. ebd. S. 234.
- 17) Seneca, Epistulae ad Luc. 31 und 41.
- 18) Vgl. dazu Herodot III 38, Thukydides II 97, 3-4.
- 19) Scholten, H.: Die Sophistik ebd. S. 259.
- 20) Koch, C.: Religio – Studien zu Kult und Glauben der Römer, in: Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft Bd. VII, Nürnberg 1960, 102.
- 21) Vgl. Diels, H. / Kranz, W.: Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1952 (DK 84 B 5).
- 22) Sext. Emp. Adv. Math. 9.18 in DK 84 B 5.
- 23) Siehe Anm. 13.
- 24) Schwartz, E.: Ethik der Griechen, Stuttgart 1951, 13.

BERND KIETZIG, Konstanz

Äneas in Amerika (Teil II)

Von der Aktualität des vergilischen Äneas-Mythos

Rudolfo Rieks septuagenario

I. Vergilius Americanus

Dieser Beitrag versteht sich als Fortsetzung und Abschluss des im FC 1/2006 erschienen Aufsatzes „Amerikanischer und europäischer Äneas“, der moderne politische Funktionalisierungen des Äneas-Mythos diesseits und jenseits des Atlantik aufzuzeigen versuchte. An dieser Stelle soll nun zum einen dargelegt werden, wie in aktuellen politischen Analysen zentrale Ideologeme von Vergils Epos zur Beschreibung der zeitgenössischen amerikanischen Außenpolitik herangezogen werden, zum anderen, wie die ideologischen Aussagen der Aeneis als eine Art unbewusstes Erbe im Selbstverständnis der USA weiterleben. Viele Amerikaner tragen Vergil täglich in ihrer Brieftasche mit sich, ohne sich dessen bewusst

zu sein. Auf der One-Dollar-Note, die seit ihrer Gestaltung 1935 unverändert geblieben ist, findet sich auf der Rückseite ein rundes Siegel, das eine dreizehnstufige Pyramide zeigt, deren Spitze das Auge Gottes bildet. Darüber steht die Phrase *Annuït coeptis*. Unterhalb der Pyramide findet sich das lateinische Zitat *Novus Ordo Seclorum*.

DESIREÉ BARLAVA erklärt die Bildkomposition: „Die Aufteilung in einen irdischen (Pyramide und Landschaft) und einen himmlischen, göttlichen Bereich (Auge Gottes und Himmel) wird von zwei Leitsprüchen wieder aufgenommen. *Annuït coeptis*, er (Gott) zeigt sich unseren Unternehmungen geneigt, bezieht sich auf die himmlische Sphäre und unterstreicht das Selbstvertrauen der Amerikaner in die eigenen Fähigkeiten und die Vorstellung, daß Gott dieser neuen Nation seine Gunst erweist. (...) Auf Erden wurde eine neue