

Unrecht tun ist schlimmer als Unrecht leiden (Sokrates bei Platon, Gorg. 473a)

von JÜRGEN SPRUTE, Göttingen

Ulrich Schindel zum 65. Geburtstag

Die Bewertung der antiken Quellen für unsere Kenntnis der philosophischen Anschauungen des historischen Sokrates ist bekanntlich ein philologisches Dauerproblem, das sich durchaus mit der homerischen Frage vergleichen läßt. Seit Beginn der mit Schleiermacher¹ einsetzenden und im 19. und 20. Jahrhundert dominierenden „kritisch-eklektischen“² Sokratesforschung ist im Verlauf der Forschungsgeschichte jeder der vier Autoren, die für die Überlieferung sokratischen Philosophierens hauptsächlich in Betracht kommen – Platon, Xenophon, Aristoteles und Aristophanes – abwechselnd als wichtigster Gewährsmann für das richtige Sokratesbild in Anspruch genommen worden.³ In der Mitte des 20. Jahrhunderts schien indessen nach Olof Gigons quellenkritischem Sokrates-Buch⁴ jeder Versuch, die Philosophie des historischen Sokrates zu eruieren, von vornherein vergeblich zu sein. Was man von den Ansichten des berühmten Philosophen, der nichts geschrieben hat, zu kennen meint, beruht nach Gigons Auffassung im wesentlichen auf unterschiedlichen Sokrates-Dichtungen, die keinen Schluß auf die wirklich von Sokrates vertretenen Meinungen zulassen. Bei dieser agnostizistischen Position ist die Forschung jedoch nicht stehen geblieben. In den letzten Jahrzehnten hat man erneut frühe Schriften Platons als Zeugnisse für den historischen Sokrates in Betracht gezogen, und zwar sind von verschiedener Seite Argumente dafür vorgebracht worden, daß die „Apologie“ Platons zusammen mit den Fragmenten des Aischines von Sphettos⁵ bzw. die „Apologie“ und einige⁶

¹ Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, Über den Wert des Sokrates als Philosophen (= Abh. Kgl. Preuß. Ak. Wiss. zu Berlin 1814/15, Philos. Kl.), Berlin 1818, S. 50-68.

² Vgl. Andreas Patzer, Einleitung zu „Der historische Sokrates“, hrsg. v. Andreas Patzer (= Wege der Forschung Bd. 585), Darmstadt 1987, S. 9-11.

³ Vgl. dazu Patzer a.a.O., S. 1-30; vgl. ferner Klaus Döring, Der Stand der Sokratesforschung, in: Grundriß der Geschichte der Philosophie, begründet v. F. Ueberweg, Die Philosophie der Antike. Bd. 2.1, Basel 1998, S. 141-142.

⁴ Olof Gigon, Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte, Bern 1947, vgl. auch schon Eugène Dupréel, Socrate et l'histoire de la philosophie grecque, Revue de l'Université de Bruxelles 26 (1920/21), S. 42-63.

⁵ Vgl. Klaus Döring, Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates, Hermes 112 (1984), S. 16-30; Charles H. Kahn, Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form, Cambridge 1996, S. 88f.

oder alle Frühdialoge⁷ Platons ein einigermaßen glaubwürdiges Bild sokratischen Philosophierens vermitteln. Selbst wenn man meint, wenigstens die „Apologie“ als verlässliches Zeugnis für den historischen Sokrates anerkennen zu können, bleibt zu beachten, daß dem von Platon dort entworfenen Bild kein dokumentarischer Wert zukommen kann, da die „Apologie“ eine Tendenzschrift ist, die der historischen Realität bestenfalls so weit entspricht, wie es der Rehabilitierung des Sokrates zur damaligen Zeit förderlich war. Außerdem steht zu vermuten, daß die zur Tendenz der Schrift passenden Charakterzüge des historischen Sokrates von Platon selektiv und gesteigert dargestellt worden sind. Wie man den Grad der Übereinstimmung des platonischen Sokrates mit der historischen Person auch beurteilen mag, die moderne Sokrates-Diskussion hat immerhin gezeigt, daß von den bekannten Sokrates-Darstellungen der platonische Sokrates der „Apologie“ und möglicherweise einiger weniger früher Dialoge⁸ dem historischen Sokrates am ehesten zu entsprechen scheint.

Das Sokratesbild Platons ist auch wegen seiner Wirkungsgeschichte besonderer Aufmerksamkeit wert. Es unterliegt keinem Zweifel, daß es in erster Linie Platon war, dessen sokratischen Schriften der große Einfluß zu verdanken ist, den Sokrates mit seinen tatsächlichen oder vermeintlichen Lehren auf die spätere Philosophie und Literatur ausgeübt hat. Ohne Platon wäre das auch heutzutage noch anhaltende große Interesse an der Person und Philosophie des Sokrates undenkbar. Für Platon war Sokrates der beste, gerechteste und einsichtsvollste Mensch von allen, die er in der damaligen Zeit kennengelernt hatte.⁹ Eine solch hohe Meinung von Sokrates hegten nicht nur Platon und die übrigen Sokratesschüler, sondern auch in der Einschätzung späterer einflußreicher Philosophen hatte Sokrates häufig eine herausragende Bedeutung. Seine Person schien das seltene Beispiel eines Moralphilosophen zu bieten, bei dem Leben und Lehre völlig miteinander im Einklang standen. Platons großartige Darstellung von Sokrates' Lebensende im „Phaidon“ hat ihn darüber hinaus zu einer Art Märtyrer der Philosophie gemacht.¹⁰ Im Lauf der Geschichte wurde Sokrates immer stärker idealisiert. Der Idealisierungsprozeß

⁶ Vgl. Andreas Patzer, Sokrates als Philosoph, in: A. Patzer, (Hrsg.), Der historische Sokrates (= Wege der Forschung 585), Darmstadt 1987, S. 434-452.

⁷ Vgl. Gregory Vlastos, Socrates. Ironist and moral philosopher, Cambridge 1991. Zu Vlastos' Auffassung vgl. u.a. die Kritik von Charles H. Kahn, Vlastos' Socrates, *Phronesis* 37 (1992), S. 233-258.

⁸ Nach Patzer a.a.O. kommen dafür die Dialoge Kriton, Ion und Hippias minor in Betracht, in denen das „elenktische Frageverfahren, wie es die Apologie in nuce vorführt“, ausführlich demonstriert wird, ohne daß dort die Frage nach dem Wesen einer Sache in den Blick gerät (S. 444).

⁹ Vgl. Plat. Phaed. 118a.

¹⁰ Vgl. Plat. Phaed. 58c-59c, 115b-118a.

ist jedoch in der Philosophiegeschichte nicht stetig verlaufen.¹¹ Zunächst wurde das Bild von Sokrates als untadeligem Philosophen von seinen Schülern in ihren zahlreichen sokratischen Schriften gepflegt und verbreitet. Abgesehen von den eigentlichen Sokrates-Schülern, die z.T. recht unterschiedliche, aber sich auf Sokrates berufende philosophische Richtungen initiiert haben¹², gab es möglicherweise unter den Kynikern weiterhin Sokratesverehrer.¹³ Das Interesse an Sokrates und die Hochschätzung seiner Person wurden jedoch keineswegs allgemein geteilt. Vielmehr besannen sich von Zeit zu Zeit die Vertreter bestimmter einflußreicher philosophischer Richtungen auf Sokrates und stilisierten ihn zum Vorbild ihrer praktischen Philosophie. Auf diese Weise gewann seine Gestalt im Lauf der Geschichte gewissermaßen sprunghaft eine immer stärkere Überhöhung, die bisweilen einer Erhebung zum Heiligen nahe kam.

Von den Stoikern wurde Sokrates offenbar zu den drei oder vier Menschen gezählt, die das stoische Ideal des Weisen ihrer Meinung nach erreicht oder fast erreicht hatten.¹⁴ Er soll daher nach ihrer Ansicht zu den wenigen Menschen gehört haben, die seltener vorkommen als „der Phönix bei den Äthiopiern“.¹⁵ In der jüngeren Stoa ist Sokrates in den Schriften Senecas neben Cato als Beispiel für ein um Weisheit bemühtes und tugendhaftes Leben stets präsent.¹⁶ Seneca bezieht sich auf Sokrates als „weisen Mann“;¹⁷ und ein weiser Mensch hat nach Seneca „den Gipfel der menschlichen Vortrefflichkeit erreicht“.¹⁸ In noch heller strahlendem Licht als bei Seneca erscheint Sokrates in den von Arrian aufgezeichneten Diatriben des Epiktetos. Epiktetos hat Leben und Wirken des Sokrates als leuchtendes Vorbild besonders groß herausgestellt. Sokrates scheint für ihn die Inkarnation von Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit, von geistig-seelischer Unabhängigkeit und von philosophischer Weisheit

¹¹ Zur Nachwirkung des Sokrates vgl. Klaus Döring, Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen, in: Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike, Bd. 2.1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin, hrsg. v. H. Flashar, Basel 1998, S. 166-178.

¹² Neben der Akademie die sog. Schulen der Kyniker, Kyrenaiker, Megariker und Eleer bzw. Eretrier.

¹³ Vgl. dazu Döring, in: Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. 2.1, S. 167.

¹⁴ Vgl. z.B. Diog. Laert. VII, 91; Alex. Aphr. de fato SVF 3.658; Seneca de const. VII.1. Zum Verhältnis der Stoa zu Sokrates vgl. im übrigen A.A. Long, Socrates in Hellenistic philosophy, in: A.A. Long, Stoic Studies, Cambridge 1996, S. 1-34, insbes. S. 16-23; Gisela Striker, Plato's Socrates and the Stoics, in: Gisela Striker, Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics, Cambridge 1996, S. 316-324.

¹⁵ Vgl. SVF 3.658; Seneca Ep. 42.1.

¹⁶ Vgl. u.a. Ep. 28.1-2; 70.9; 71.7; 104.27-28; de tranqu. 5.1-3; de vita beata 25.4-28.1.

¹⁷ Vgl. de tranqu. 5.3: vir sapiens.

¹⁸ Vgl. de vita beata 24.4: adsecutus vero humani boni summam.

schlechthin gewesen zu sein.¹⁹ Die solchermaßen charakterisierte Figur des Sokrates diente zur Orientierung für die moralisch richtige Lebensführung. Auch wenn man kein Sokrates ist, soll man nach Epiktetos so leben wie jemand, der ein Sokrates zu sein wünscht.²⁰ Von dem aus Verehrung und Bewunderung erwachsenen idealen Sokratesbild hielt sich weiterhin ein gewisser Abglanz in der antiken Popularphilosophie, jedoch ohne die paränetische Wirkungsmacht, die das Sokratesbild durch Seneca und Epiktetos bekommen hatte.²¹

Der Figur des Sokrates wuchs daneben in einem anderen Bereich noch größere Bedeutung zu, als sie in der stoischen und kynischen Philosophie erreicht hatte. In Sokrates' Leben wie in seinen philosophischen Überzeugungen glaubte man nämlich auch für Christen vorbildliche Verhaltensmaßstäbe gefunden zu haben. Wegen seiner moralischen Integrität, seiner hochstehenden Sittenlehre und seines Lebensschicksals ist Sokrates sogar in die Nähe von Jesus Christus gerückt worden. Unter den Christen waren es insbesondere die griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, allen voran Justin, aber auch Clemens von Alexandrien und andere²², die Sokrates als bedeutendsten Philosophen des Heidentums herausgestellt und glorifiziert haben. Sokrates wird von Justin mit Christus verglichen. In beiden waltete nach Justins Meinung derselbe Logos. Sokrates war jedoch nur ein Werkzeug des Logos, wohingegen in Christus der ganze Logos selbst erschienen ist und Menschengestalt angenommen hat.²³ Da Sokrates das Evangelium nicht gekannt hat, gehört er zu den Philosophen und Gesetzgebern, denen nur eine partielle Erkenntnis der Wahrheit vergönnt war, während sich in Christus und seiner Lehre die ganze Wahrheit offenbart hat.²⁴ Der Begriff des Logos ist bei Justin teilweise im Sinne des in der Stoa aufgekommenen und im mittleren Plato-

¹⁹ Vgl. u.a. Diatr. I. 29,16-18; II. 2,8-9; II. 6,26; II. 12,14-15; III. 1,19-23; III. 7,34; IV. 1,159-169; IV. 4,21-22; IV. 5,1-4; IV. 8,22-27.

²⁰ Vgl. Ench. 51.3. Zu Epiktets Sokratesbild vgl. Adolf Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttg. 1894, nachgedr. Stuttg. 1968; A. Jagu, *Epictète et Platon*, Paris 1946, S. 47-62; Klaus Döring, *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum* (= Hermes Einzelschriften 42), Wiesbaden 1979, S. 43-79.

²¹ Vgl. dazu Döring, *Exemplum Socratis*, S. 129-142.

²² Vgl. dazu u.a. Adolf Harnack, *Sokrates und die alte Kirche*, in: *Reden und Aufsätze*, Bd. 1, Gießen 1904, S. 27-48; Ernst Benz, *Christus und Sokrates in der alten Kirche*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 43 (1950/51), S. 195-224; Klaus Döring, *Exemplum Socratis*, a.a.O., S. 143-161.

²³ Vgl. *Justini Martyris Apologiae pro Christianis*, ed. Miroslav Markovich (= *Patristische Texte und Studien* 38), Berlin 1994, *Apol.* I. 5,4.

²⁴ Vgl. *Justinus, Apol.* II. 10,1-3.

nismus modifizierten Spermatikos Logos zu verstehen,²⁵ den nach Justin aber Gott geschaffen hat und der bereits Moses und den Propheten des Alten Testaments erschienen und in Christus Mensch geworden ist.²⁶ Die Sonderstellung des Sokrates unter den heidnischen Philosophen, die ja wie alle Menschen am Logos teilhaben, zeigt sich nach Justin darin, daß Sokrates von all denen, die vor Christus lebten und mit der menschlichen Vernunft die Dinge zu erforschen versuchten, der eifrigste war.²⁷ Ferner hat Sokrates nicht nur die heidnischen Götter als böse Dämonen entlarvt, sondern darüber hinaus die Menschen aufgefordert, sich durch die Erforschung des Logos um die Erkenntnis des unbekanntes Gottes zu bemühen²⁸; denn – wie Sokrates sagte – „den Vater und Schöpfer des Weltalls zu finden, ist nicht leicht und ebenso wenig ist es ungefährlich, den gefundenen vor allen zu verkündigen“.²⁹ Sokrates hat mithin nach Justin bereits vor Christus zu dem aufgefordert, was Christus durch seine Macht vollbracht hat³⁰, nämlich die Erkenntnis und Verkündigung des unbekanntes Gottes. Trotz der Nähe, in die Justin Sokrates zu Christus gebracht hat, zeigt sich für ihn der Abstand zwischen beiden außer dem von ihm betonten Erkenntnisdefizit bei Sokrates auch darin, daß für Sokrates' Lehre niemand zum Märtyrer geworden ist.³¹ Immerhin erscheint Sokrates bei Justin als eine Art Vorläufer und Mahner zu dem, was in Christus vollendet in Erscheinung getreten ist: der ganze Logos und die volle Wahrheit. Dadurch bekommt die Gestalt des Sokrates bei Justin eine gewisse entfernte Ähnlichkeit mit Johannes dem Täufer, jedoch ohne daß Justin diesen Vergleich gezogen hat.

Von Clemens aus Alexandrien wird nicht nur Sokrates, sondern die griechische Philosophie überhaupt unter heilsgeschichtlichem Aspekt betrachtet.³² Sie spielt zwar keine unmittelbare Rolle als Offenbarungsquelle wie die biblischen Texte des Alten und Neuen Bundes, ihr kommt jedoch eine propädeutische Funktion zu. Die Philosophie ist „nützlich für die echte Gottesfürchtigkeit, indem sie gewissermaßen eine Vorbereitung darstellt für diejenigen, die

²⁵ Vgl. Justinus, Apol. II. 8,3. Vgl. dazu auch J.H. Waszink, Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos, in: Mullus, Festschrift Theodor Klauser (=Jhrb. f. Antike u. Christentum Erg.-Bd. 1), Münster 1964, S. 380-390.

²⁶ Vgl. Justinus, Apol. I. 21,1; I. 63,15.

²⁷ Vgl. Justinus, Apol. II. 10,4-5.

²⁸ Vgl. Justinus, Apol. II, 10,6. Zur Übersetzung vgl. Döring, Exemplum Socratis, a.a.O. S. 152.

²⁹ Vgl. Justinus, Apol. II. 10,6. Die Übersetzung folgt Gerhard Rauschen, in: Bibliothek der Kirchenväter. Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, Bd. 1, Kempten 1932, S. 96. Vgl. Plat. Tim. 28c3-5.

³⁰ Vgl. Justinus, Apol. II. 10,7.

³¹ Vgl. Justinus, Apol. II. 10,8.

³² Vgl. dazu E. Benz, Christus und Sokrates in der alten Kirche, a.a.O. S. 210-214.

den Glauben durch Beweisführung gewinnen.“³³ Und diese Funktion ist der Philosophie keineswegs zufällig zuteil geworden. „Wie jetzt zur rechten Zeit die Verkündigung gekommen ist, so wurden zur rechten Zeit das Gesetz und die Propheten den Nicht-Griechen gegeben, die Philosophie aber den Griechen, um ihre Ohren an die Verkündigung zu gewöhnen.“³⁴ Clemens meint sogar behaupten zu können, daß die Philosophie den Griechen von Gott „gleichsam als ihr eigenes Testament“ gegeben worden ist „als Grundlage der sich an Christus ausrichtenden Philosophie“.³⁵ Sokrates nimmt nach Clemens unter den griechischen Philosophen insofern eine Sonderstellung ein, als die späteren philosophischen Richtungen von Sokrates ihre wichtigsten Grundsätze übernommen haben.³⁶ Im übrigen ist das Daimonion des Sokrates von Clemens offenbar als eine Art Engel gedeutet³⁷ und die Wirkung des Daimonions möglicherweise von ihm wie die des Geistes in den Propheten verstanden worden.³⁸

Neben Justin, Clemens und anderen Sokrates-Verehrern gab es unter den frühchristlichen Apologeten ebenfalls ausgesprochene Sokrates-Gegner.³⁹ Bei Tertullian beispielsweise wird die Einstellung gegenüber Sokrates und den anderen heidnischen Philosophen geradezu polemisch. Auch im Hinblick auf das Mittelalter kann von einem besonderen Interesse an Sokrates oder von einer Überhöhung seiner Gestalt keine Rede sein. Als der tugendhafteste und weiseste der Philosophen und als eine Art Vorläufer Christi erscheint Sokrates dann wieder in der Renaissance bei Marsilio Ficino. Nach Ficino hat Sokrates nicht eigentlich wie Jakob und Johannes der Täufer, aber doch umrißhaft auf Christus, den Heilsbringer in seiner Person vorausgewiesen.⁴⁰ Auch für Erasmus von Rotterdam besteht eine gewisse Beziehung zwischen Sokrates und dem Christentum. Im „Convivium religiosum“ beispielsweise läßt Erasmus einen Dialogpartner vorbringen, daß er bei der Lektüre von Platons Beschreibung der Gesinnung des Sokrates sich kaum des Ausspruchs enthalten

³³ Vgl. Clemens Alexandrinus, Vol. II Stromata I-VI, hrsg. v. Otto Stählin, 3. Aufl. neu hrsg. v. L. Früchtel, Berlin 1960, Strom. I. 5, § 28,1. Die Übersetzung der Text-Stellen folgt teilweise Benz.

³⁴ Vgl. Clemens, Strom. VI. 6, § 44,1.

³⁵ Vgl. Clemens, Strom. VI. 8, § 67,1.

³⁶ Vgl. Clemens, Strom. VI. 2, § 5,1.

³⁷ Vgl. Clemens, Strom. V. 14, § 91,3-4.

³⁸ Vgl. Clemens, Strom. VI. 6, § 53,3-4. Vgl. dazu Benz a.a.O. S. 213.

³⁹ Vgl. dazu Harnack, Sokrates und die alte Kirche a.a.O.

⁴⁰ Vgl. Ficino, *Confirmatio Christianorum per Socratica*, in: Marsilio Ficino, *Opera omnia*, con una lettera introduttiva di Paul Oskar Kristeller e una premessa di Mario Sancipriano, Volumen I, Tomus II, Torino 1959, S. 868.

könne: „Sancte Socrates, ora pro nobis“.⁴¹ Es ist anzunehmen, daß Erasmus selbst eine derartige Einstellung gegenüber Sokrates gehabt hat. Man könnte nun vielleicht erwarten, daß das Sokratesbild im 18. Jahrhundert wie schon bei Montaigne⁴² von christlicher Überhöhung frei gewesen wäre. In diesem Jahrhundert der Aufklärung, das auch das sokratische Jahrhundert genannt worden ist, war das Interesse an Sokrates ganz besonders groß, und es wurden zahlreiche neuartige Sokratesauffassungen entwickelt, die von den z.T. recht unterschiedlichen geistigen Strömungen im 18. Jahrhundert inspiriert waren.⁴³ Obwohl Sokrates zu der Zeit häufig Aufmerksamkeit fand, ohne daß man sich dabei bemühte, eine geistige Beziehung seines Lebens und Wirkens zu christlichen Überzeugungen zu finden, wurde er von einer Reihe von Autoren weiterhin als Geistesverwandter des Christentums rezipiert, so beispielsweise von Johann Georg Hamann in seinen „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ und in den „Wolken“.⁴⁴ Über die Frage, wie weit die angenommene geistige Verwandtschaft des Sokrates mit dem Christentum reicht, entspann sich im 18. Jahrhundert eine lebhaft, kontrovers geführte Diskussion unter heutzutage zumeist wenig bekannten Autoren.⁴⁵ In dieser Diskussion wurden eine Reihe unterschiedlicher Positionen vertreten. Das Spektrum reichte von der bekannten Vorläufer-These, die sich u.a. auch bei Klopstock im „Messias“ findet⁴⁶, bis zu der extremen Auffassung, daß die Lehren Jesu und des Sokrates den gleichen Inhalt hätten.⁴⁷ Daneben spielte die Frage der Seligkeit des Sokrates und anderer heidnischer Philosophen eine Rolle.⁴⁸ Es erscheint nicht verwunderlich, daß später unter anderen geistesgeschichtlichen Bedingungen das Interesse an solchen Fragen verschwand und Sokrates als Vertreter einer eigenständigen, vom Christentum zu unterscheidenden Moraltradition verstanden wurde. Nichtsdestoweniger läßt sich noch im zwanzigsten Jahrhundert gelegentlich die Auffassung antreffen, daß bei aller

⁴¹ Vgl. Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*. Lateinisch und Deutsch, Bd. 1-8, hrsg. von Werner Welzig, Darmstadt 1967-1980 Bd. 6, S. 86.

⁴² Zum Sokratesbild Montaignes vgl. Hugo Friedrich, *Montaigne*, Bern 1949, S. 71-75; F. Kellermann, *Montaigne's Socrates*, *Romanic Review* 45 (1954); S. 170-177.

⁴³ Vgl. dazu Benno Böhm, *Sokrates im Achtzehnten Jahrhundert*. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewußtseins, Leipzig 1929.

⁴⁴ Vgl. zu Hamanns Sokratesbild die Charakteristik von Klaus Döring: „Das Nichtwissen des Sokrates erweist sich ihm <i.e. Hamann> so als eine Präfiguration des christlichen Glaubens und sein Daimonion als eine Präfiguration der Stimme Gottes, die der gläubige Christ in sich vernimmt“ (Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. Die Philosophie der Antike, Bd. 2.1, S. 173-174).

⁴⁵ Vgl. dazu Böhm, *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert*, S. 134ff.

⁴⁶ Vgl. Klopstock, *Messias* VII, 398-411.

⁴⁷ Vgl. Johann Jacob Zimmermann, *Meditatio de praestantia religionis Christianae collatae cum Philosophia Socratis*. *Amoenitates litterariae*, Bd. 11, 1729. Zu Zimmermanns Sokratesbild vgl. Böhm a.a.O. S. 137-143.

⁴⁸ Vgl. dazu Böhm a.a.O. S. 154ff.

grundsätzlichen Unterschiedlichkeit zwischen Sokrates und Christus doch gewisse Übereinstimmungen in ihrer geistigen Haltung bestehen. Das versucht beispielsweise eine Untersuchung über „Sokrates und Christus“ aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts ersichtlich zu machen.⁴⁹ Zwar wird Sokrates dort nicht mehr mit Christus in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt, und es wird auch nicht behauptet, daß die Lehren des Sokrates der Botschaft Jesu Christi mehr oder weniger ähnlich seien. Aber in ihrer existentiellen Haltung sollen Sokrates und Christus in gewisser Hinsicht einander gleichen. Sokrates wird in der Untersuchung als Glaubenszeuge⁵⁰ verstanden für seine religiöse Beziehung zu Apollon, der ihm den Auftrag erteilt hat, die Menschen auf den Weg der Erkenntnis zu bringen.⁵¹ In der Überzeugung, daß das Unrechtleiden dem Unrecht tun vorzuziehen sei⁵², ist Sokrates in strengem Gehorsam gegenüber seinem göttlichen Auftrag einen Zeugentod⁵³ gestorben. Die Bedeutungsdimension seines Todes unterscheidet sich allerdings wesentlich vom Kreuzestod Christi. Sokrates ist für sich selbst gestorben, Christus für die anderen, um die Sünde der Welt mit ihren Folgen zu überwinden.⁵⁴ Darin zeigt sich immerhin ein großer Abstand zwischen beiden, den frühere Arbeiten zu dem Thema nicht selten zu verwischen neigten. Nun mag es zwar sein, daß die Vergegenwärtigung gewisser ähnlich erscheinender Züge in der existentiellen Haltung von Sokrates und Christus moderne Menschen mit noch größerer Bewunderung erfüllen kann für den Charakter des offenbar vorbildlichsten Moralphilosophen, der bisher in Erscheinung getreten ist, aber zur Beantwortung der alten Frage, in welchem Verhältnis Sokrates mit seiner philosophischen Aktivität zum Christentum steht, trägt die charakterisierte Sokratesdeutung kaum etwas bei. Zur Beurteilung des Verhältnisses zwischen Sokrates und dem Christentum müßte man Lehrmeinungen des Sokrates mit christlichen Glaubenssätzen vergleichen.

Nun scheint auf den ersten Blick die Sokrates von Platon zugeschriebene Ansicht⁵⁵, daß Unrecht tun schlimmer als Unrecht leiden sei, am ehesten bestimmten Auffassungen des Christentums, insbesondere der Bergpredigt, zu entsprechen. Diese Ansicht gehört auch zu den wenigen Lehrmeinungen, die Vertreter der modernen Sokratesforschung glauben als genuin sokratisch gel-

⁴⁹ Vgl. Erich Fascher, *Sokrates und Christus*. Beiträge zur Religionsgeschichte, Leipzig 1959, S. 36-94.

⁵⁰ Vgl. Fascher a.a.O. S. 57.

⁵¹ Vgl. Fascher a.a.O. S. 54.

⁵² Vgl. Fascher a.a.O. S. 88.

⁵³ Vgl. Fascher a.a.O. S. 81.

⁵⁴ Vgl. Fascher a.a.O. S. 93.

⁵⁵ Vgl. Platon, *Gorgias* 473a.

ten lassen zu können.⁵⁶ Die Überzeugung, daß das Unrechtleiden dem Unrecht tun vorzuziehen sei, steht mit einigen historisch verbürgten Taten des Sokrates im Einklang, nämlich mit seinem Widerstand 406 v. Chr. gegen die unrechtmäßige Verurteilung der Feldherren im Verfahren vor der Volksversammlung nach der Seeschlacht bei den Arginusen⁵⁷, mit seiner Weigerung 404 v. Chr. auf Befehl der sog. Dreißig Tyrannen zusammen mit vier anderen einen offensichtlich unschuldigen Mann namens Leon von Salamis zu verhaften, um ihn hinrichten zu lassen⁵⁸, und mit seiner Ablehnung, während der Zeit vor seiner Hinrichtung aus dem Gefängnis zu fliehen⁵⁹, obwohl eine Flucht ins Exil offenbar möglich war. Mit dem Hinweis auf Sokrates' Standhaftigkeit in den genannten Fällen läßt sich zwar nicht beweisen, daß der historische Sokrates vom Vorzug des Unrechtleidens gegenüber dem Unrecht tun überzeugt war, wohl aber die Wahrscheinlichkeit stützen, daß er diese Überzeugung hatte, wenn auch anderes dafür spricht. Aber ob man nun die Zuversicht der modernen Sokratesforschung hinsichtlich der Historizität dieser wie anderer Sokrates zugeschriebener Ansichten teilen mag oder selbst bei frühen Zeugnissen Platons skeptisch bleibt, die Frage, inwieweit Sokrates' tatsächliche oder vermeintliche Ansicht über Unrecht tun und Unrechtleiden christlichen Auffassungen entspricht, läßt sich schlechterdings nur beantworten durch Rückgriff auf den Dialogzusammenhang, in dem Platon Sokrates diese Ansicht äußern läßt. Sokrates' Verhältnis zum Christentum werde ich daher im folgenden für den platonischen Sokrates zu klären versuchen und die Frage der Überzeugungen des historischen Sokrates auf sich beruhen lassen.

Die These, daß Unrecht tun schlimmer als Unrechtleiden sei, vertritt Sokrates in dem platonischen Dialog „Gorgias“ bei der Erörterung der Frage, ob ein ungerechter Mensch glücklich sein kann.⁶⁰ Sokrates' Dialogpartner, der Sophist Polos, hatte behauptet, daß die größten Verbrecher und Übeltäter, die tun, was sie wollen, glückliche Menschen seien, sofern sie für ihre Übeltaten nicht zur Rechenschaft gezogen würden. Dahinter steht die Auffassung, daß ein glückliches Leben von der Erfüllung möglichst großer und intensiver Be-

⁵⁶ Vgl. z.B. Charles H. Kahn, *Vlastos' Sokrates*, *Phronesis* 37 (1992), S. 257; Klaus Döring, *Die Philosophie des Sokrates*, in: Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 2,1, Basel 1998, S. 164. Falls die Zuschreibung von DK II Democr. B45 richtig sein sollte – was allerdings sehr zweifelhaft ist –, hat schon Demokrit die Meinung vertreten: „Wer Unrecht tut, ist unglücklicher als wem Unrecht geschieht“. Vgl. dazu u.a. W.K.C. Guthrie, *A. History of Greek Philosophy*, Vol. II, Cambridge 1965, S. 490f.

⁵⁷ Vgl. u.a. Xenophon, *Hell. I.* 7,3-34.

⁵⁸ Vgl. Platon, *Apol.* 32c4-d7; Xenophon *Hell. II.* 3,39.

⁵⁹ Vgl. Platon, *Crit.* 44b5-46c6; Xenophon *Apol.* 23.

⁶⁰ Vgl. Platon, *Gorg.* 472d.

gierden abhängt. „Wer richtig leben will“, so wird von Kallikles im „Gorgias“ gesagt, „der muß seine Begierden so groß wie möglich werden lassen, ohne ihnen einen Zügel anzulegen; sind sie aber so groß wie möglich, muß er imstande sein [...], sich alles, wonach die Begierde verlangt, zu verschaffen“.⁶¹ Hinderlich dabei könnte nur die Angst vor Bestrafung sein. Vor Gericht gezogen und bestraft zu werden, darum brauchen sich Übeltäter ganz großen Formats jedoch meistens wenig Sorgen zu machen. Unter diesem Aspekt müßten despotische Machthaber, die das Volk unterdrücken und ausbeuten, die glücklichsten Menschen sein, falls sie ihre Machtstellung bis zu ihrem natürlichen Tode behaupten können.⁶² Es hat denn auch griechische Intellektuelle gegeben, die der Meinung waren, eigentlich würde sich jeder Mensch gern zum Tyrannen über seine Mitbürger aufschwingen und auch kleinere Ungerechtigkeiten begehen, wenn er nur in der Lage wäre, dies ungestraft tun zu können. Ihre theoretische Rechtfertigung fand diese amoralische Auffassung in der berühmten Lehre vom natürlichen Recht des Stärkeren zur Herrschaft über die Schwächeren.⁶³ Die traditionelle Gerechtigkeitsmoral ist nach den Anhängern dieser Lehre nur eine Erfindung der Schwachen, um sich vor den Übergriffen der Starken zu schützen.⁶⁴ Demgegenüber ist Platon der festen Überzeugung, daß Ungerechtigkeit den Menschen zutiefst unglücklich macht. Platon läßt Sokrates denn auch zu seinem Gesprächspartner Polos sagen: „Wenn ich unweigerlich eines von beiden, Unrecht tun oder Unrecht leiden müßte, würde ich mich entscheiden, eher Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun“.⁶⁵ Nach Sokrates würden sich auch alle anderen Menschen so entscheiden⁶⁶, wenn sie nur wüßten, was ihrem persönlichen Glück wirklich förderlich ist; denn niemand wählt bewußt das Schlechtere für sich, wenn es möglich ist, statt dessen etwas weniger Schlechtes oder gar Gutes zu bekommen. Ungerechtigkeit beruht nach Sokrates und Platon auf Unwissenheit. Die Menschen tun Unrecht, weil sie in falschen Meinungen darüber befangen sind, was ihrem persönlichen Wohlergehen, ihrem wohlverstandenen Glück wirklich nützt. Die Menschen von diesen falschen Meinungen zu befreien, sie zur Erkenntnis des für sie wahrhaft Guten zu bringen und sie dadurch zu besseren Menschen zu machen, darin sah Sokrates seine ihm von der Gottheit aufgetragene Lebensaufgabe.

⁶¹ Vgl. Platon, Gorg. 491e-492a. Die Übersetzungen folgen teilweise Apelt.

⁶² Vgl. auch Platon, Rep. 344a-c, 348d.

⁶³ Vgl. dazu v. Vf. Vertragstheoretische Ansätze in der antiken Rechts- und Staatsphilosophie. Die Konzeptionen der Sophisten und der Epikureer, NGA 1989, 2, Göttingen 1990, S. 54-61.

⁶⁴ Vgl. Platon, Gorg. 483b-c.

⁶⁵ Vgl. Platon, Gorg. 469c.

⁶⁶ Vgl. Platon, Gorg. 474b.

Die Ansicht, daß Unrecht tun schlimmer als Unrecht leiden ist und daß niemand Unrecht täte, wenn er wüßte, was wirklich gut für ihn ist, beruht auf bestimmten Voraussetzungen, die Platon macht. Zu diesen Voraussetzungen gehört erstens die Auffassung, daß es grundsätzlich möglich ist zu erkennen, worin das Glück des Menschen besteht und was dem Glück förderlich und was ihm abträglich ist. Auf Grund ihrer allgemeinen Menschennatur können alle Menschen durch die Realisierung des gleichen optimalen Zustandes ihrer Person glücklich werden. Das menschliche Glück beruht auf einer bestimmten Ordnung und Wohlgestalt der Seele, auf einer Harmonie der seelisch-geistigen Kräfte. Diese Harmonie impliziert u. a., daß die sinnlichen Begierden von der Vernunft beherrscht werden und daß ihre Befriedigung sich auf das zum Leben Notwendige beschränkt. Ungerechtigkeit, Zuchtlosigkeit und andere Untugenden machen die Seele schlecht.⁶⁷ Auf Grund von Einsicht, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit und Frömmigkeit ist eine Seele gut. Wer diese Tugenden besitzt, handelt auch gut und richtig. Wer auf Grund seiner Tugenden als guter Mensch richtig handelt, ist glücklich und selig. Der schlechte Mensch, der schlecht handelt, ist dagegen unglücklich.⁶⁸ Zur platonischen Ethik gehört zweitens die Voraussetzung, daß das eigene Glück des Menschen das höchste Ziel seines Strebens ist und daß jeder, wenn er das Gute erkannt hat, auch entsprechend handelt. Scheint jemand gleichwohl wider besseres Wissen gehandelt zu haben, so hatte er eben nach platonischem Verständnis noch nicht die richtige Einsicht in das, was wahrhaft gut für ihn ist. Im Horizont dieser – philosophisch gesehen – recht problematischen Voraussetzungen hat man die Behauptung zu verstehen, daß Unrecht tun schlimmer als Unrecht leiden sei. Die damit gegen die Lehre vom natürlichen Recht des Stärkeren eingenommene Position wird im Verlauf des platonischen Dialogs „Gorgias“ noch radikalisiert. Nicht das Unrecht tun ist das größte Übel für die eigene Seele und das eigene Wohlergehen, sondern ungestraft Unrecht zu tun erscheint als das Schlimmste, was einem widerfahren kann. Diese paradoxe Ansicht begründet Platon mit einer sehr optimistischen Auffassung von der Wirkung der Strafe. Die Bestrafung ist nach Platon eine gerechte Züchtigung, wodurch die Seele von der Schlechtigkeit befreit wird oder zumindest eine Besserung erfährt.⁶⁹ Es gilt daher nicht nur, Ungerechtigkeiten auch um den Preis des eigenen Erleidens von Unrecht zu vermeiden, sondern wer Unrecht getan hat, müßte im eigenen Interesse darum bemüht sein, dafür eine gerechte Strafe zu bekommen, und er müßte ggf. Angehörige und Freunde in deren wohlverstandenen Interesse einer gerechten Bestrafung zuführen. Daß diese Einstellung jemanden auch in den eigenen Tod führen

⁶⁷ Vgl. Platon, Gorg. 477d-e.

⁶⁸ Vgl. Platon, Gorg. 507a-c.

⁶⁹ Vgl. Platon, Gorg. 477a.

kann, ist für Platon keine erschreckende Konsequenz; denn – wie er Sokrates mit Entschiedenheit sagen läßt – „ein richtiger Mann muß sich lossagen von dem Wunsch, möglichst lange zu leben; er darf nicht am Leben hängen, sondern muß die Entscheidung über seine Lebenszeit der Gottheit anheimstellen“. Des weiteren hat er darauf bedacht zu sein, „wie er während der ihm noch bestimmten Zeit sein Leben am vortrefflichsten führt“.⁷⁰ Die von Platon geforderte Haltung gegenüber dem Tod, für die Sokrates das große Vorbild war, findet ihre Rechtfertigung wiederum im Eigeninteresse der Menschen. Am Ende des Dialogs gibt Platon in Form eines Mythos der Überzeugung Ausdruck, daß die Seelen der gerechten Menschen nach dem Tod auf die Inseln der Seligen versetzt werden, während die Seelen der Ungerechten zur Bestrafung in den Tartaros wandern.

Vergleicht man Platons Dialog „Gorgias“ mit der Bergpredigt, so könnte man vielleicht in einigen Punkten gewisse Ähnlichkeiten sehen, so z. B. in der uneingeschränkten Forderung nach einem Leben in Gerechtigkeit auch um den Preis selbst zu erleidenden Unrechts, ferner in der empfohlenen Haltung gegenüber dem Tod sowie in der Überzeugung von einer Weiterexistenz der Seele nach dem irdischen Lebensende des Menschen. Die Berührungspunkte betreffen jedoch nicht den Kern der christlichen Lehre. Den Handlungsanweisungen der platonischen Ethik im „Gorgias“ liegt eine anthropologische Auffassung zugrunde, die von derjenigen der Bergpredigt grundverschieden ist. Sokrates' Verhaltensempfehlungen sind Klugheitsregeln, deren Befolgung aus sokratischer Sicht im eigenen Interesse jedes Menschen liegt. Hinzu kommt die Überzeugung, daß die Menschen grundsätzlich in der Lage sind zu erkennen, was ihrem Glück förderlich ist, und entsprechend zu handeln. Sowohl die Erkenntnis ihres Wesens und optimalen Daseins als auch deren Realisierung liegen in der Macht der Menschen, sofern sie sich nur genügend darum bemühen. Beides entspricht nun ganz und gar nicht der Bergpredigt.⁷¹ Das Wiedervergeltungsverbot und das Gebot der Feindesliebe sind wie die übrigen Gebote der Bergpredigt absolute Forderungen, aber keine Empfehlungen von erforderlichen Mitteln, mit denen die Menschen von sich aus das Himmelreich erlangen können. Die Menschen werden in der Bergpredigt zu Nachgiebigkeit, Gewaltverzicht und Feindesliebe aufgerufen angesichts der Liebe und Fürsorge Gottes, der „seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte“.⁷² Gegenüber der Vollkommenheit Gottes, dessen Reich den Menschen verheißen ist, sind alle iridi-

⁷⁰ Vgl. Platon, Gorg. 512e.

⁷¹ Vgl. dazu Georg Strecker, Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, 2. Aufl. Göttingen 1985.

⁷² Mt 5,45.

schen Rechtsansprüche gering und unwesentlich. Daß kompromißloses Beharren auf irdischen Rechtspositionen oder die Ausübung des *ius talionis* die Menschen vor Gott nicht gerecht machen können, wird schon daraus ersichtlich, daß nach christlicher Auffassung kein Mensch frei von Schuld ist. Gewaltverzicht und Versöhnungsbereitschaft sind zweifellos auch für das friedliche Zusammenleben der Menschen förderlicher. Aber es wäre aus christlicher Sicht ein Zeichen von törichter Selbstüberschätzung und Selbstgerechtigkeit zu meinen, man könne durch eigene Anstrengungen – so nötig sie auch immer sind – etwas im höchsten Maße Erstrebenswertes erreichen, ohne auf die Gnade Gottes angewiesen zu sein. „Mit unserer Macht ist nichts getan“. In diesem Punkt unterscheidet sich das christliche Selbstverständnis des Menschen grundlegend von der sokratisch-platonischen Auffassung.

Auch wenn die ethischen Maximen des Sokrates in mancher Hinsicht den Forderungen der Bergpredigt verwandt erscheinen, so macht doch ihre jeweilige Begründung den grundsätzlichen Unterschied klar. „Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger, damit ihr Söhne eures Vaters werdet, der in den Himmeln ist“.⁷³ Mit diesem Gebot wird von den Menschen eine Gesinnung der Nachgiebigkeit und Versöhnungsbereitschaft gefordert, und zwar nicht auf Grund der vermeintlichen Aussicht, daß dadurch die Zustände in der Welt besser werden oder daß die Menschen sich dadurch vor Gott als gerecht erweisen könnten, sondern die Menschen sollen Nachgiebigkeit und Versöhnungsbereitschaft üben, damit sie zu Söhnen Gottes, ihres Vaters, werden, dessen Güte und Gnade auch Vorbild für den Umgang mit den Mitmenschen sein muß. Konkret ist dieses Vorbild in der Lehre und dem Verhalten Jesu geworden, zu dessen Nachfolge die Christen aufgerufen sind. „Ihr sollt also vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“.⁷⁴ Allein darin besteht der Grund für die unbedingten Forderungen der Bergpredigt. Die Verwirklichung von Gerechtigkeit und Glück hingegen, mit denen Sokrates bei Platon seine moralischen Ansprüche begründet hat, können Christen, auch wenn sie sich ernsthaft bemühen, die Gebote der Bergpredigt zu befolgen, nach ihrem Selbstverständnis aus eigener Kraft nicht erreichen, sie glauben aber um Gottes Beistand bitten zu dürfen und die Erfüllung in irgendeiner Form von seiner Gnade und Güte erhoffen zu können. Unter diesem Aspekt kann der platonische Sokrates schlechterdings nicht als Vorläufer christlicher Ethik in Anspruch genommen werden, wohl aber als Ahnherr eines idealistischen Humanismus, nach dem der Mensch kraft seiner Vernunft grundsätzlich in der Lage ist, durch rationales Handeln und moralische

⁷³ Vgl. Mt 5,44f.

⁷⁴ Vgl. Mt 5,48.

Selbstdisziplin nach Maßgabe idealer Tugendvorstellungen ein menschenwürdiges und glückliches Leben zu führen.

Prof. Dr. Jürgen Sprute
Universität Göttingen
Philosophisches Seminar
Humboldtallee 19
D-37073 Göttingen