

Der Atheismus
und seine Geschichte im Abendlande

Fritz Mauthner

Erster Band

Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande

VOLLSTÄNDIGE NEUAUSGABE

Heppenheim 2010 · m-presse

Fritz Mauthner:
Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande
Bd. 1 – Korrigierte Neuausgabe – Heppenheim: m-presse 2010

Die erste Ausgabe erschien 1920–1923 bei der Deutschen Verlags-Anstalt Stuttgart

ISBN 978-3-929376-66-1

Printed in the USA

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, des Vortrags, der Entnahme von Abbildungen und Tabellen, der Funksendung, der Mikroverfilmung oder der Vervielfältigung auf anderen Wegen und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Eine Vervielfältigung dieses Werkes oder von Teilen dieses Werkes ist auch im Einzelfall nur in den Grenzen der gesetzlichen Bestimmungen des Urheberrechtsgesetzes der Bundesrepublik Deutschland vom 9. September 1965 in der jeweils geltenden Fassung zulässig. Sie ist grundsätzlich vergütungspflichtig. Zuwiderhandlungen unterliegen den Strafbestimmungen des Urheberrechtsgesetzes.

www.fritzmauthner.com

© by m-presse Heppenheim 2010

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, daß solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften. Der Text wurde mit größter Sorgfalt erarbeitet. Verlag und Herausgeber können jedoch für eventuell verbliebene fehlerhafte Angaben und deren Folgen weder eine juristische Verantwortung noch irgendeine Haftung übernehmen.

*Erst geköpft, dann gebangen,
dann gespießt auf heiße Stangen;
dann verbrannt, dann gebunden,
und getaucht; zuletzt geschunden.*
—DIE ENTFÜHRUNG AUS DEM SERAIL

Damit der Leser nicht bis zum letzten Abschnitt des dritten Bandes* zu warten brauche, um das letzte Ziel dieses Werkes kennenzulernen, will ich gleich an dieser Stelle ein Glaubensbekenntnis ablegen; ich möchte diejenigen, die mir vertrauen, auf die helle und kalte Höhe führen, von welcher aus betrachtet alle Dogmen als geschichtlich gewordene und geschichtlich vergängliche Menschensatzungen erscheinen, die Dogmen aller positiven Religionen ebenso wie die Dogmen der materialistischen Wissenschaft, auf die Höhe, von welcher aus übersehen Glaube und Aberglaube gleichwertige Begriffe sind. Was ich zwischen den Zeilen des niederreißenden Buches aufbauend zu bieten suche, mein Kredo also, ist eine gottlose Mystik, die vielleicht für die Länge des Zweifelsweges entschädigen wird.

Die Überschrift verspricht ein Buch über den Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Ich meine, hier etwas mehr, dort etwas weniger gegeben zu haben. Die Darstellung des Atheismus selbst mußte unvollständig ausfallen, weil ich nur die Befreiung vom Gottesbegriff behandelt habe, die Vorgeschichte Gottes jedoch, die siegreiche Entwicklung des Gottesbegriffs, einem nach mir kommenden Arbeiter überlassen wollte. Die Geschichte der Befreiung vom Gottesbegriff wäre aber kläglich lückenhaft, wenn ich mich auf die Reihe der dogmatischen Gottesleugner beschränkt hätte. Äußere und innere Gründe hinderten im sogenannten Mittelalter und noch lange nachher auch freie Geister, deutlich und entschieden ihre Absage an die Kirche auszusprechen; die äußeren Gründe sind in den Gefahren zu suchen, die jedem Gottesleugner drohten; der innere Grund bestand in der Abhängigkeit jedes Denkers von der Sprache der Zeit, von der gemeinsamen christlichen Sprache, worunter aber auch die gemeinsame Sitte und Wissenschaft zu verstehen ist. Es gehörte zu meinen schwierigsten Aufgaben, in jedem einzelnen Fall eine Entscheidung darüber zu wagen, ob die Halbheit der Freidenkerei mehr auf bewußte Vorsicht oder auf unbewußte Fesselung, durch den Zeitgeist, zurückzuführen sei. Sollte also die Geschichte des geistigen Befreiungskrieges nicht sehr bedeutende Persönlichkeiten und Strömungen übergehen, so mußte die Geschichte der Aufklärung in den Kreis

* Richtig: vierten Bandes. Offenbar war zum Zeitpunkt des Erscheinens des ersten Bandes noch eine dreibändige Ausgabe geplant (d. H.).

vi der Betrachtung einbezogen werden, mußten neben den rein negierenden | Atheisten auch die Lehrer der Vernunft- oder Naturreligion, die Deisten und die Pantheisten, endlich sogar einige Reformatoren und andere Ketzer dargestellt werden. Eine Kulturgeschichte des Abendlandes vom Standpunkt der religiösen Befreiung — nicht: einer Befreiung von der Religion — war zu schreiben. Anstatt »Abendland« hätte ich auch »Christenheit« sagen können, d. i. die Gesamtheit der westlichen Völker Europas, insofern sie nach Denk- und Lebensweise ein Ganzes ausmachen. Zu dieser Christenheit gehören wir alle, ohne Rücksicht auf die Zugehörigkeit zu einer Kirche. Durch Sitte und Sprache. Der Gegenstand des Kampfes, der Gottesbegriff, ist mir niemals der theologische Gott einer christlichen Konfession, sondern überall der ethnographische Gott der gemeinsamen »Christenheit«.

Diesen ungeheuern geschichtlichen Stoff aus eigener Forschung zu bewältigen, geht doch wohl über die Kraft eines einzelnen Menschen, auch wenn er gelehrter, fleißiger und jünger wäre als ich. Bei vielen Führern und Anregern im Unglauben und im Zweifel durfte ich mich also damit begnügen, fremden Untersuchungen zu vertrauen und so wieder ein wenig zu glauben. Mir lag nur das Ziehen der großen Linien ob; und bei den nachwirksamsten Gestalten und Gedanken sorgte schon meine Wahrheitsleidenschaft dafür, daß ich bis auf die Quellenschriften zurückging und mich auf keine Vorarbeit verließ.

Für die Zeit bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts war ich bemüht, die Menschen und die Ideen der religiösen Befreiung mit möglichster Vollständigkeit zu schildern, wenn »Vollständigkeit« in einem Geschichtswerk nicht ein vermessener Ausdruck ist. Für die letzten beiden Menschenalter wäre der bloße Versuch, Vollständigkeit anzustreben, eine Torheit gewesen. Die Literatur der Gegenwart ist überhaupt gottlos. Die Geisteswissenschaften möchten zwar eine Verbindung mit der Theologie heuchlerisch wieder anknüpfen, aber die Naturwissenschaften stehen längst außerhalb der Kirche, und die Dichtung gar ist allgemein atheistisch, auch da, wo sie die toten Symbole des Theismus wiederzubeleben sucht. Ich mußte mich für die letzten siebenzig Jahre auf Stichproben beschränken, wenn ich überhaupt ein Ende finden wollte.

Um Entschuldigung zu bitten habe ich natürlich für die Unbescheidenheit, mit der ich ein Geschichtswerk zu verfassen unternahm, der ich kein gelernter Historiker bin. Aber ich habe ja auch die »Kritik der Sprache« verfaßt und war kein gelernter Philosoph und kein gelernter Philolog.

Meersburg, im März 1920

Fritz Mauthner

Inhalt des ersten Bandes

Vorwort 8

EINLEITUNG

- I Geschichte Gottes 15
- II Philosophen 21
- III Wahrheit 24
- IV Theologie 26
- V Unsterblichkeit 47
- VI Altertum ohne Katechismus 63
- VII Mythos 76
- VIII Sophisten 88
- IX Sokrates 98
- X Kyniker 114
- XI Epikuros und Lucretius 123
- XII Römer 143

ERSTES BUCH

- I Pelagianische und manichäische Ketzerei 175
- II Geschichte des Teufels 187
- III Aufklärung bis zum 13. Jahrhundert 219
- IV Abu Bekr ibn Tophail 264
- V Neue Strömungen seit dem 13. Jahrhundert 272
- VI Kaiser Friedrich II. 289
- VII Das Buch von den drei Betrügern 302
- VIII Gottlosigkeit geistlicher und weltlicher Herrscher 321
- IX Meister Eckhart und Ockham 329
- X Kaiser Sigmund und die Hussiten 338

XI	Die Hexenreligion	361
XII	Befreiung von der Hexenreligion	396
XIII	Auslöschen der Hexenbrände	432
XIV	Der Cusaner	450
XV	Die Reformation. Luther und Erasmus	458
XVI	Die Dunkelmännerbriefe	492
XVII	Rinascimento	504
XVIII	Die Reformation in Italien	550
XIX	Der Socinianismus	564
XX	Die Socinianer in Polen	583
XXI	Sprichwörter und Sagen	614

Einleitung

Der große Pan ist tot oder liegt im Sterben; es ist Zeit, seine Geschichte zu schreiben. Solange noch Zeugen seiner lebendigen Herrschaft da sind. Die Geschichte des gewaltigsten Gedankenwesens, das in der Menschheit gewirkt hat. Die Geschichte der Gottesvorstellung oder des Gottes, je nachdem.

Es gibt ein gutes Buch über das Emporkommen und den Niedergang des Teufelswahns, und dieses Buch ist überschrieben »Geschichte des Teufels«; in gleicher Weise hätte ich meine Untersuchung eine »Geschichte des Gottes« nennen können, obgleich ich mich auf den zweiten Teil der Aufgabe beschränkt habe, auf den abendländischen Freiheitskampf gegen die Gottesfurcht, und den ersten Teil, die Darstellung des Emporkommens der Gottesbegriffe, gern der vergleichenden Religionswissenschaft überlasse. Der Titel »Geschichte des Gottes« wäre aber nicht nur zu weit gewesen, sondern auch für mein Sprachgefühl noch ungenauer als der stillschweigend geduldete Buchtitel »Geschichte des Teufels«. Auch da wäre es gewiß sorgfältiger gewesen, »Geschichte des Teufelswahns« zu sagen oder so ähnlich, denn ein Wahn kann als eine seelische Tatsache eine Geschichte haben, nicht aber der unwirkliche Gegenstand des Wahns. So kann man — genaugenommen — auch nur eine Geschichte der Hexenprozesse oder des Hexenwahns schreiben, nicht aber eine Geschichte der Hexen, der niemals wirklichen Zauberweiber. Immerhin ist in den Kreisen der bücherlesenden Menschen der alte Teufelswahn so völlig abgestorben, daß der Titel »Geschichte des Teufels« allgemein richtig verstanden wird als eine nicht ganz genaue Bezeichnung für die Entwicklung und den Tod des Glaubens an ein Fabelwesen; als ob jemand mit behaglicher Ironie eine Geschichte des Zeus oder der Chimära ankündigen wollte.

Etwas anders steht es doch um die Gottesvorstellung. So stetig sich auch die Gebildeten in den Kulturvölkern Europas zuerst von den positiven Gottesdefinitionen und dann von den undeutlichen Vorstellungen der Vernunftreligion oder des Deismus losgelöst haben, ist doch eine gemeinsame Seelensituation für die Gottlosen eigentlich nicht vorhanden; die leise Ironie in der Überschrift »Geschichte des Gottes« würde kaum verstanden werden, und der Ausdruck »Geschichte des Gotteswahns« würde überflüssigen Anstoß erregen. Weil das gemeinsame Wort die gemeinsame Vorstellung überdauert hat.

| Doch auch abgesehen von der Frage, ob der Kampf um den Gottesglauben 4 für so abgeschlossen gelten darf wie der Kampf um den Teufelswahn, bringt es die ungeheure Ausdehnung des Stoffes mit sich, daß eine Geschichte des Atheismus oder der Gottlosigkeit sich selbst Grenzen ziehen muß, um die sich eine Geschichte des Teufels nicht zu kümmern brauchte. Aufbau und Abbau der Teufelsvorstellung läßt sich übersehen, Aufbau und Abbau der Gottesvorstellung ist unübersehbar.

Ketzer keine
Atheisten

Will ich mich aber mit der Darstellung des Abbaus begnügen, mit einer Geschichte der Befreiung vom Gottesbegriffe, so muß ich die unzähligen Erscheinungen der sogenannten Ketzer aus meinem Rahmen ausschließen; denn die Ketzer waren immer, wenn man sich nicht auf den Standpunkt einer einzigen Konfession stellen und das arme Wort zum Schimpfe für Andersgläubige machen will, am Aufbau der Religion beteiligt oder doch bemüht, eine bestimmte Religion von Verunreinigungen zu säubern. Die meisten christlichen Ketzer wenigstens strebten mit reicheren oder geringeren Kenntnissen danach, in tiefer Gläubigkeit ein unfaßbares Urchristentum wiederherzustellen. Wir werden aber auf unserem Wege freilich auch solche Ketzer antreffen, die im Forschen nach dem wahren Sinne der Offenbarung über die Gottseligkeit zur gottlosen Bibelkritik gelangten, oder wieder Freidenker, die ihren Zweifel oder ihre Gottlosigkeit hinter einer von ihrem Zeitgeiste schon geduldeten Ketzerei verbargen. Die Ketzer der ersten Art teilen mit den ganz frommen Ketzern die Überzeugung, daß sie im Besitze der reinen Lehre sind; es ist sicherlich nur ein Zufall, verdient aber dennoch Erwähnung, daß dieses Vertrauen auf die reine Wahrheit der eigenen Lehrmeinung bereits in der Bezeichnung »Ketzer« steckt; man nimmt wenigstens allgemein an, daß der Ausdruck von den Katharern herkommt, einer gnostischen Sekte, die sich selbst als Katharer oder als »rein« von der offiziellen Kirche unterschied. Beinahe lustig ist es, daß man die Herkunft des Namens, der im 12. Jahrhundert üblich wurde, vergaß, daß man — mit lateinischer und mit deutscher Volksetymologie — »Ketzer« von »Katze« herleitete, dem Teufelstier, und daß man diese Herleitung wiederum dazu benützte, die widernatürliche Unzucht zu erklären, die fast jede christliche Sekte der anderen vorwarf, jede Kirche ihren Ketzern; und merkwürdig genug hat die gleichbedeutende Bezeichnung Bulgaren — die Sekte der Katharer kam über Bulgarien nach dem Abendlande — im Französischen eine ähnliche Wandlung durchgemacht: *Bougre*¹ hieß ein Knabenschänder, weil ein Ketzer so ein | Schuft sein mußte, und nahm erst spät den Sinn eines allgemeinen und gemeinen Schimpfwortes an, wie übrigens auch »Ketzer« in einigen Mundarten der 5

[1] *Bougre* (früher *boulgre*) ist gewiß von dem Volksnamen *Bulgarus* abzuleiten; jetzt nur noch roher, harmloser Scheltausdruck oder gar nur fluchartiger Ausruf: *bougre!* oder *b...* (gespr. *bé*).

Schweiz. Wir werden leider die gleiche Erfahrung nur zu oft machen: ein Name, den sich eine Gruppe von Menschen zur ehrenvollen Unterscheidung von der Menge beigelegt hat, wird von dieser Menge zuerst als Ketzernamenname gedeutet und schließlich als ein entehrendes und gefährdendes Schimpfwort gebraucht. Immer handelt es sich bei einem solchen Bedeutungswandel um die Torheit oder um die Unverschämtheit, die den eigenen Glauben für den richtigen und guten, den fremden Glauben für den falschen und schlechten hält, für den Aberglauben.

Das Wort Aberglaube wirft vielleicht einiges Licht auf das Wort Glaube Aberglaube zurück. Solange man nicht von seinem eigenen, besonders nicht von seinem eigenen leidenschaftlich ergriffenen religiösen Glauben spricht, ist Glaube die vorurteilslose und parteilose Bezeichnung für die Anerkennung oder Bejahung einer Sache, einer Idee oder eines Ereignisses; Aberglaube dagegen will immer ein abschätziges Urteil über den falschen Glauben anderer fällen. Ja selbst, wenn man einmal von seinem eigenen Aberglauben redet, will man mitverstanden wissen, daß man diesen seinen falschen Glauben zwar nicht loswerden könne, aber mit seinem Verstande verurteile. Aberglaube ist also allgemein der von anderen Menschen angenommene Glaube, den der Sprecher nicht teilt; in der Gemeinsprache eines Volkes oder eines Volksteils: der fremde Glaube, den dieses Volk oder dieser Volksteil nicht teilt. Der gute Lutheraner Walch führt in seinem »Philosophischen Lexikon« den römischen Gottesdienst ganz unbefangen an als ein Hauptbeispiel des Aberglaubens. Es ist, als würde daheim die Währung eines fremden Landes nicht für ein fremdes, sondern für ein falsches Geld angesehen, die Währung des eigenen Landes jedoch für gemünztes Gold.

Zu einem solchen Gegensatz zwischen Glaube und Aberglaube konnte es aber erst in der christlichen Zeit kommen, in welcher der »richtige« Glaube (in jeder Sekte anders) in sogenannten Glaubensartikeln festgelegt und vom falschen Glauben unterschieden wurde. Wir werden gleich sehen, in welcher Weise die Gemeinsprache unscharf zwischen theoretisch falschem Glauben oder Ketzerei und praktisch falschem Glauben oder Aberglauben unterschied. Die antike Welt nahm es mit der Rechtgläubigkeit nicht so genau. Die Griechen verstanden unter *δεισιδαιμων* und *δεισιδαιμονια* etwa Gottesfurcht sowohl im guten als im übeln Sinne; richtiger: sie meinten Gottesfurcht, und es hing von der Freidenkerei oder auch nur von der Lokalreligion des Sprechenden ab, ob er diese Gottesfurcht freundlich oder
 6 unfreundlich bewerten wollte; der natürliche Gang | der Entwicklung hatte zur Folge, daß *δεισιδαιμονια* später fast nur noch für die tadelnswerte Gottesfurcht, *ἀδεισιδαιμονια* für Freiheit von Aberglauben gebraucht wurde. Das entsprechende Wort der Römer *superstitio* ist uns vielleicht nur darum mehr im Sinne des Aberglaubens bekannt, weil die römischen Klassiker um einige hundert Jahre jünger sind als die griechischen. Die lateinischen Kirchenväter gebrauchten zwar *religio*

ausschließlich für den wahren, *superstitio* für den falschen Glauben; aber der gewöhnliche Sprachgebrauch lehrt, daß *superstitio* ursprünglich nicht so sehr den falschen als den ängstlichen Glauben bedeutete, die religiöse Scheu, ja sogar die Andacht, die eine Gottheit oder ihr Tempel einflößte; auch die religiöse Schwärmerei, dann aber besonders die mystische Verehrung fremder Kulte. Noch zwei Beispiele für die Vorurteilslosigkeit des römischen Sprachgebrauchs: das Adverb *superstitiose* heißt soviel wie genau, peinlich, skrupulös (ein Lieblingswort sehr gewissenhafter katholischer Geistlicher); und den Schulsatz bei Quintilianus (IV. 4, 5), Sokrates habe *novas superstitiones* eingeführt, dürften wir gar nicht anders übersetzen als »eine neue Gottesverehrung« oder »einen neuen Glauben«, weil der Schulmeister doch gar nicht hatte sagen wollen, die alten *superstitiones* seien Aberglaube gewesen. Am entscheidendsten scheint es mir jedoch, daß der Dichter Vergilius das Wort *superstitio* für einen Schwur bildlich gebrauchen durfte, für einen Eidschwur der Juno, und daß der berühmteste Kommentator des Vergilius den Ausdruck *superstitio* harmlos durch *religio* erklärt.

Von dieser Anwendung des lateinischen Wortes sind in dem französischen *superstition* noch sehr deutliche Spuren erhalten. Es bezeichnet ursprünglich nicht Bräuche, die von der Kirche verboten sind, sondern eine übertriebene Ängstlichkeit in der Gottesverehrung, die dann allerdings zu der Vorstellung falscher Pflichten und zum Vertrauen auf unmögliche Wirkungen führen kann; endlich eine übertriebene Sorgfalt jeder Art, auch außerhalb religiöser Dinge. Fontenelle wendet das Wort auf die Befestigungskunst von Vauban an; es gebe gewisse *superstitions*, die erst bei dem Auftreten eines Genies verschwinden. Derselbe klassische Schriftsteller spricht vom Gemeinwohl, das bis zur *superstition* geliebt werden sollte, von einer Gewissenhaftigkeit *jusqu'au scrupule et jusqu'à la superstition*. D'Alembert redet einmal von einer *superstition littéraire* und Mme. de Genlis gar von *les superstitions de la toilette*. Und auch das Adjektiv *superstitieux* wird (ebenfalls von Fontenelle) im Sinne einer pedantischen Genauigkeit gebraucht. Auch die englischen Worte *superstition* und *superstitious* haben mitunter die alte römische Bedeutung einer übertriebenen Peinlichkeit.

| Der bewußte bibelkritische, erkenntniskritische und endlich sprachkritische 7
 Atheismus des christlichen Abendlandes ist nun aber eine ganz andere Sache als der Atheismus der antiken Welt, der zwar auch aufklärerisch war, aber an eine Kritik des Gottesworts (weil es keines gab) nicht denken konnte, an eine Kritik des Gottesbegriffs nicht dachte. Das wird besonders deutlich, wenn wir uns erinnern, mit wie kindlicher Harmlosigkeit ein so konservativer und religiöser Schriftsteller wie Plutarchos den Satz aufstellen konnte: der Aberglaube sei ein größeres Unglück als der Atheismus. Die Griechen und Römer hätten, wenn sie englisch gesprochen

hätten, ein bekanntes Wort abändern und sagen können: »*Superstition begins at home.*« Den Römern war (und ähnlich stand es um die noch deutlichere *δεισιδαιμονία* der Griechen) »*superstitio*« auch die Furcht vor falschen, ausländischen Göttern, aber jede Ängstlichkeit in der Religion, jede Schwärmerei, ja endlich der Kultus selber hieß »*superstitio*«; dem Christentum war es vorbehalten, die hochmütige Unterscheidung zu befehlen: was ich glaube, das ist Glaube, was die anderen glauben, das ist Aberglaube. Es braucht nicht wieder darauf hingewiesen zu werden, daß jede christliche Sekte die Meinung jeder anderen Sekte für Aberglauben erklärt, daß namentlich die Protestanten über den Aberglauben der Katholiken schreien. Die Römer redeten von einer *superstitio muliebris, anilis* beim eigenen Volke. Die Philosophen bekämpften eigentlich niemals den Gottesbegriff, sondern nur die Gottesfurcht; darum war ein Mann wie Epikuros nicht ein Atheist in unserem Sinne, sondern nur *ἀδεισιδαιμων*, frei von Gottesfurcht, frei von Aberglauben. Erst die lateinischen Kirchenväter änderten die Wortbedeutung und wollten »*superstitio*« unduldsam auf den Volksglauben, den Glauben an die antiken Götter angewandt wissen. Die Beschränktheit der neuen Religion ging so weit, daß sie den Wahnsinn gar nicht bemerkte, zu welchem die Umkehrung der Begriffe führte; als nämlich bald darauf die unglückselige Lehre aufkam, hinter Venus, Diana und den anderen Göttern stecke der Teufel, da wurde diese Lehre unter die Glaubensartikel aufgenommen und jeder Zweifel daran nach einer noch späteren Entwicklung mit dem Feuertode bestraft; der einfache Glaube der Römer aber an das Dasein ihrer Götter hieß auch dann noch Aberglaube, als die Kirche das Dasein des Teufels (in diesen Göttern) zu einem Glaubenssatze gemacht hatte. Und niemand scheint die Zudringlichkeit in dieser Dummheit beachtet zu haben.

Als nun Bayle den Satz wieder auf die Bahn brachte, der Atheismus sei nicht so
8 schlimm wie der Aberglaube, da tat er zwar sehr | unschuldig und stellte sich auch so an, gelegentlich, als verstünde er unter dem Aberglauben den Götzendienst der Heiden; sein Satz war aber wirklich vom Standpunkte der Kirche ungleich gefährlicher als der Satz des Plutarchos. Dieser, obgleich sonst ein Gegner des Epikuros, war doch Grieche genug, um ungefähr zu meinen: die Furcht vor göttlichen Strafen, die Angst vor überirdischen Einmischungen ist schlimmer als eine Philosophie, die eine allgemeine Geltung der Naturgesetze lehrt und den Gott einen guten Mann sein läßt. Was Bayle, oft mit überraschender Offenheit, öfter mit begreiflicher Vorsicht, lehrt, das ist, mehr als anderthalb Jahrtausende später, etwas ganz Neues: der Aberglaube, worunter man jedes unduldsame, fanatische Religionssystem verstehen mag, ist für die Ruhe der Bürger, für den Frieden im Staate und zwischen den Staaten gefährlicher als die Überzeugung, daß es einen Gott überhaupt nicht gebe. Plutarchos verstand unter Atheismus eine ruhige, persönliche, unangreifbare und

friedliche Weltanschauung, Bayle verstand unter dem gleichen Worte eine »gefährliche«, rebellische, die öffentliche Meinung bekämpfende Überzeugung. In der Zeit zwischen Plutarchos und Bayle war »Atheist« zu einem Schimpfworte geworden; und blieb noch lange in solcher Geltung.

Strenggenommen bedeutet »Atheismus« nur den Seelenzustand eines Menschen, der ohne Gott lebt, der z. B. vom Dasein eines Gottes niemals gehört hat oder der einfach an das Dasein von Göttern nicht glaubt. In diesem Sinne gab es im alten Indien, gab es in Griechenland Atheisten genug. Der Atheismus im neueren Abendlande, der christliche Atheismus, wenn ich so sagen darf, besaß nicht diesen ruhigen, einfach negierenden oder nichtwissenden Charakter. Inmitten der Christenheit, die tausend Jahre lang eine Theokratie war und die eine Priesterherrschaft heute noch in vielen Bestimmungen des Rechts und der Sitte duldet, mußte die einfache Gottesleugnung aktiv werden oder scheinen, wurde jeder Atheist zu einem Aufrührer, der seiner Überzeugung nur mit der äußersten Lebensgefahr Ausdruck geben konnte. Der drohende Feuertod hat sich zu der immerhin kleineren Gefahr gemildert, daß der Atheist nicht Briefträger werden kann, auch nicht Minister, auch am Stammtisch einer Kleinstadt nicht unbehelligt lebt, aber die Sachlage blieb: die gesamte Christenheit bekennt sich, ehrlich oder nicht, zum Glauben an einen Gott; auch der Gottesleugner ist in diesem Glauben und zu diesem Glauben erzogen worden und hat sich früher oder später von diesem Glauben losmachen, losketten, losdenken müssen. Er hat sich durch eigene Arbeit befreien müssen. In dem Wörtchen »los« liegt die Vorstellung einer Befreiung aus Gefangenschaft oder Knechtschaft. Diese Bedeutung | hat »los« fast immer vor einem Verbum und hinter einem Nomen. Verbindungen wie »arglos, achtlos, bewußtlos« werden zwar nicht falsch verstanden, wenn man die Nachsilbe wie eine reine Negation auffaßt, sie etwa mit »ohne« gleichsetzt; aber im Falle der Zusammensetzung »gottlos« liegt die Sache doch etwas anders. Die Einigkeit, ja die Vereinigung mit Gott scheint dem tief christlichen Jahrtausend eine Selbstverständlichkeit; der Fromme — der Pietist ist darin womöglich noch sicherer als der Rechtgläubige — kann es sich gar nicht vorstellen, daß ein Volksgenosse einfach ohne Beziehung zu dem Gotte des allgemeinen Volksglaubens stehe, daß er das Band nicht gewaltsam (z. B. durch einen Bund mit dem Teufel, der dann in ganz besonderem Sinne »los« ist) zerrissen habe. Aber auch der Atheist, bis tief in unsere Zeit hinein, empfindet es als eine Tat (nicht als eine Unterlassung), Gott losgeworden zu sein. So hätte auch im Sprachgebrauche der Atheisten das Wort »gottlos« einen aktiven, heroischen Charakter annehmen können. Doch die Minderheit schafft nicht den Sprachgebrauch; die Mehrheit, die gottgläubig war, gewöhnte sich daran, an eine (strafbare) Handlung zu denken, wenn sie ein Geschehen oder einen Menschen gottlos nannte. In Luthers Bibelübersetzung konnte mit »gottlos« noch der unbekehrte, der über Gott unbelehrte

Mensch bezeichnet werden, der Heide; im Sprachgebrauche der Frommen aber wurde »gottlos« schließlich zu einem Scheltworte, mit welchem jeder Andersgläubige als nichtswürdig gebrandmarkt wurde. Der Ausdruck kam dadurch so herunter, daß er (moralisch melioriert, sprachlich pejoriert) auch einen viel leiseren Tadel mitumfaßte; man redete von gottlosen Knaben, gottlosen Streichen, wo man vielleicht nur scherzend einen Mutwillen nicht ganz am Platze fand; wie umgekehrt »göttlich« zur Bezeichnung lobenswerter Eigenschaften des Geistes oder des Körpers verwandt wurde, besonders von witzigen Schriftstellern, wie Adelung meint, und mißbräuchlich.

Durch den etymologischen Hinweis auf die Tätigkeit des Befreiungskampfes hätte sich das Wort »Gottlosigkeit« für den Hauptbegriff dieses Buches empfohlen; aber der alte Sprachgebrauch, der aus einer ehrlichen Bezeichnung einen Schimpf gemacht hat, haftet dem deutschen Worte doch fester an als dem Fremdworte, und so will ich doch lieber eine Geschichte des Atheismus schreiben als eine Geschichte der Gottlosigkeit. Das Fremdwort, noch im 18. Jahrhundert auch in Deutschland eine häufige Schelte, hat langsam seinen rein sachlichen Sinn wiedergewonnen, es klingt vorurteilsloser als das deutsche Wort. Und die Geschichte des Atheismus wird und soll sich zu einer Geschichte der Freidenkerei erweitern.

[II]

10 | Eine Geschichte der Freidenkerei ist nicht eine Geschichte der Philosophie. Daß Philosophen die Philosophen zu allen Zeiten Gottesleugner gewesen seien oder doch Förderer des Atheismus, ist ein Satz, der früher ebenso allgemein gegen die Philosophie ausgespielt wurde, wie er jetzt unbesehen zugunsten des Atheismus benützt wird. Eine ernsthafte, also sprachkritische Geschichtschreibung wird wieder einmal darauf hinweisen müssen, daß die Leugnung eines Glaubens verschieden ist je nach der Art des Glaubens, daß der heidnische Atheismus ein anderer war als der christliche, und daß die Meinung, alle Philosophen seien Gottesleugner gewesen, eigentlich falsch ist, weil die Scholastiker des wirklich ganz frommen 10. und 11. Jahrhunderts, weil also diese logischsten Theologen ganz wohl das Recht hatten, sich nach ihrer Disziplin und ihrer Methode etwa auch Philosophen zu nennen. Wir sind nur durch den Atheismusstreit der christlichen Geschichte zu befangen geworden, um das gern zuzugeben; man achte aber darauf, daß der Glaube oder Unglaube— an das Dasein der Götter nämlich—in den antiken Philosophenschulen eine sehr kleine Rolle spielte. Als dann die alte Philosophie durch die Renaissance wieder bekannt wurde, wurden freilich viele christliche Gelehrte zum Abfall verlockt; nicht aber gleich zum Zweifel am Dasein eines Gottes, sondern zunächst nur zum Zweifel an der Wahrheit des Christentums.

Noch früher ist die Renaissance des Aristoteles der jüdischen und der mohamedanischen Orthodoxie gefährlich geworden. Es ist beschämend für den Bekenntnismut auch dieser für fanatisch ausgegebenen Nationen, daß die Araber sogleich Freigeister wurden, da aufgeklärte Kalifen das Studium des Aristoteles begünstigten, daß viele Juden unter der Herrschaft aufgeklärter Kalifen die heidnische Philosophie annahmen und sogar das Gesetz Moses preisgaben. Das Denken war so frei, wie der Herrscher es erlaubte.

Bekanntlich hat schon Cicero den Leitsatz von dem Atheismus aller Philosophen vorgebracht, und zwar wie einen Gemeinplatz, wie ein Axiom, über dessen Wahrheit allgemeine Übereinstimmung herrscht. (Man erinnere sich, daß der *consensus nationum* als Argument für das Dasein Gottes ebenfalls seit Cicero bis zum heutigen Tage durch die Schulen wandert.) So selbstverständlich dünkt ihm dieser Satz, daß er die folgenden Beispiele daneben stellt: die Mutter liebt ihr Kind, der Geizhals hat keine Achtung vor dem Eide. Will man sich aber ganz deutlich zum Bewußtsein bringen, wie unübersetzbar solche Worte aus dem Altertum für uns im Grunde sind, so denke man daran, daß in dem Satze »Philosophen wissen nichts von Gott« eigentlich nur die Negation »nichts« und das armselige Vorwörtchen »von« ihre Bedeutung in diesen 2000 Jahren | nicht geändert haben. Es wären drei starke 11 Bücher zu schreiben, wollte man den Bedeutungswandel der drei Hauptbegriffe auch nur einigermaßen erschöpfend darstellen. Ich will hier, wie an anderen Stellen auf andere Entwicklungen, bei jedem der Worte nur auf den einen Punkt hindeuten, daß nämlich bei den Griechen und Römern nur wenige Begriffe (etwa die der Jurisprudenz) genau definiert waren, daß die allermeisten Worte, ganz gewiß die drei unseres Satzes, ahnungslos der Gemeinsprache entlehnt wurden.

Philosophie ist freilich heute noch ein vielumstrittener Begriff; es gäbe für geduldige Leser einen nicht unlustigen Folianten, wollte man zusammenstellen, was auch nur seit Bacon von Verulam unter Philosophie verstanden worden ist. Immerhin ist selbst die positivistische Philosophie, deren bester und diesseitigster Teil der Erkenntnissehnsucht der Griechen (natürlich nicht der griechischen Unbehilflichkeit des Ausdrucks und der griechischen Unwissenheit) am nächsten stehen dürfte, doch ein Versuch, über allen Wissenschaften einen höheren Standpunkt zu finden und von ihm aus das Sein der Welt (nicht den sogenannten Sinn des Lebens) zu erklären; dieser höchste Standpunkt verlangt die Anwendung der schärfsten Methoden der Logik oder der Psychologie, je nachdem, weil die moderne Philosophie Erkenntnistheorie geworden ist, auch bei denen, die es nicht zugeben wollen. Von alledem finden sich im Altertum nur erst leise Spuren. Zur Zeit des Cicero hieß freilich Philosophie längst nicht mehr, wie in den kindlichen Anfängen, der bloße Wunsch nach irgendeiner Weisheit; aber er definiert sein bißchen Philosophie doch noch so

ungefähr: als die Übung in jeder Kenntnis von allerlei sehr guten und interessanten Dingen. Zu diesen Dingen gehörten für ihn auch die Götter des Volksglaubens; er war mit den weit besseren griechischen Denkern nicht zufrieden, die ihren Witz just an solchen Dingen übten.

Wissen ist der neueren Philosophie, eben weil sie Erkenntnistheorie ist, ein ernstlich relativer Begriff geworden. Nun war eine gewisse Relativität des Wissens den Griechen durchaus nicht fremd; die besten Sophisten und die Skeptiker lehrten das, aber, mit den Ergebnissen des Humeschen Zweifels und des französischen und englischen Agnostizismus verglichen, sind alle diese antiken Kühnheiten nur dogmatische Spielereien begabter und streitsüchtiger Jünglinge. Sokrates und Platon, die von allen späteren Philosophen zumeist verehrt wurden, ja auch Aristoteles, glaubten absolut zu wissen, was sie etwa wußten. Unkritisch, wortabergläubisch trugen darum die Griechen, die gläubigen wie die ungläubigen, auch das vor, was sie von den Begriffen zu wissen glaubten, die man damals um den Gottesbegriff herum sprechen hörte. Ja sogar die Negation »nichts«, die ich vorhin voreilig oder vorläufig unverändert genannt habe, ist es nur gewissermaßen in logischer Beziehung; in Verbindung mit dem Wissensbegriff hat auch diese Negation ihre Wandlung durchgemacht. Der moderne Agnostizismus ist freilich nicht positiv, wie Herbert Spencer gern glauben machen möchte; aber er ist (in sehr ungeschickter Form) doch ein verständlicher Ausdruck der neuen Erkenntnistheorie und dürfte sogar für Kants letzte Überzeugung angesprochen werden; die Agnosie des Sokrates, sein berühmtes »ich weiß, daß ich nichts weiß«, geht aber auf keine erkenntnistheoretische Methode zurück, sondern bezeichnet offenbar nur die ironische Weise seiner Gesprächführung; er stellte sich unwissend, damit der Gegner sich Blößen gäbe; nirgends findet sich in dem, was von ihm berichtet wird, der tiefe Gedanke der Unerkennbarkeit des Wesens. Und bei den anderen Griechen erst recht nicht.

Gott ist scheinbar kein so abstraktes Wort wie Philosophie und Wissen, und der Begriff ist auch darum in der Hauptsache für unverändert gehalten worden. Aber nicht einmal in der Zeit von Homeros bis zu den Neuplatonikern haben wir es mit dem gleichen Gottesbegriffe zu tun; und trotz der Abhängigkeit des christlichen Gottesbegriffs von diesen Neuplatonikern ist der Gott, der etwa in einer protestantischen Kirche verehrt wird, etwas ganz anderes als der Gott, der leibhaftig in einem griechischen Tempel wohnte. Was sich verhältnismäßig wenig verändert hat in den 3000 Jahren der irgendwie bekannten Geschichte des Abendlandes, das ist der Mensch, vor allem der ungelehrte Mensch. So mag es freilich gekommen sein, daß die Pöbelvorstellung von Gott heute noch ungefähr die gleiche ist, wie die Pöbelvorstellung der vorhomerischen Zeit: offener oder heimlicher Fetischismus. Ich werde es noch oft wiederholen: eine Theologie, d. h. ein schulgerechtes Wissen

von Gott, kannte das gesamte Altertum zu seinem Glücke überhaupt nicht, und so hätte man unseren Satz dahin erweitern können, daß die antike Welt (eigentlich auch das Christentum bis zu seinem ersten Konzil) nichts von Gott »wußte«.

So wird man es nicht mehr für einen unziemlichen Scherz halten, sondern für eine wortgeschichtliche Parallele, wenn ich jetzt einen ganz fernabliegenden Satz neben den unseren stelle. »Die Sansculotten (Ohnehosen) waren immer Königsmörder.« Zum Erweise dieses Unsinns hätten deklamierende Prediger noch vor hundert Jahren sich vielleicht darauf berufen, daß im Orient, wo die Beinkleider zu Hause waren, kaum ein Königsmord vorkam, daß die griechischen und römischen Tyrannenmörder wirklich keine Hosen trugen und daß die Bergschotten, die die Hosen heute noch nicht kennen, vornehmlich an der englischen Revolution beteiligt waren. Man lache nicht zu überlegen; die Negation einer | Tracht gibt keinen viel unklarerer Begriff ¹³ als die Negation eines unvorstellbaren Abstraktums.

Der Bedeutungswandel aller Begriffe, besonders der abstrakten Begriffe, warnt also vor der Aufstellung eines Satzes wie: die Philosophie hat kein Wissen von Gott. Es gibt keine ewige Philosophie, kein unveränderliches Wissen, keinen feststehenden Gottesbegriff, nicht in verschiedenen Ländern und nicht in verschiedenen Zeiten, genaugenommen kaum bei zwei verschiedenen Menschen; der Mann, der nach altem Herkommen die religiösen Angelegenheiten eines Staates zu verwalten hat, auch den sogenannten Gottesdienst, sollte Götterkultusminister heißen.

Die Philosophie als solche hat sich mit der Gottesvorstellung ebensowenig zu befassen wie mit dem Stein der Weisen. Was schließlich zum Atheismus führen mußte und geführt hat, das war nur die Anwendung philosophisch geschulter Kritik auf geschichtlich gewordene Begriffe, zuletzt die Sprachkritik. Wäre der Gottesbegriff nicht vorher in der Gemeinsprache entstanden, so hätte keine Kritik Veranlassung gehabt, ihn zu untersuchen. So handelt es sich überall in der Geschichte der Freidenkerei nur um eine Prüfung der geschichtlichen Wahrheit, um die Untersuchung geschichtlich gewordener Worte.

[III]

Wahrheit Ich habe (Wörtb. d. Phil., Art. »Wahrheit«) hoffentlich überzeugend nachgewiesen, daß »Wahrheit« ein relativer Begriff sei, daß zwischen Wahrheit und Glaube kein Unterschied bestehe, daß »glauben« nichts weiter bedeute als: geloben, ja-sagen, gut-heißen, für-wahr-halten. Aus subjektiven Gründen natürlich für wahr halten; denn Wissen unterscheidet sich von Glauben nur durch einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit. Man hat aus guten Gründen zwei Arten von Glauben unterschieden: den Eigenglauben und den (auf dem Glauben oder dem vermeintlichen

Wissen eines andern beruhenden) historischen Glauben; man hat, von Schwierigkeiten des Begriffes gedrängt, ganz unlogisch wieder zwei Formen des Eigenglaubens angenommen: den Glauben des Individuums (eine alte Frau hält sich selbst für eine Hexe) und den Glauben der Menge (ein ganzes Volk glaubt an Hexen). Ich brauche nicht erst zu versichern, daß ein solcher Eigenglaube dadurch nicht wahrscheinlicher werde, daß er von Millionen geteilt wird.

Die ganze feine Distinktion wird dadurch hinfällig, daß auch der historische Glaube, also die Zuversicht auf das Wissen eines andern, fast immer oder immer erst dann wirksam wird, wenn der historische Glaube gemeinsamer Eigenglaube geworden ist. Jeder religiöse Glaube, auch der | Glaube an Gott (was immer man zu seiner Begründung aus der Vernunft gesagt haben mag), beruht auf Tradition und zuletzt auf einem historischen Glauben, den man in diesem Falle Offenbarungsglauben nennt. Wer für andere historische Traditionen aus Mangel an Autoritätsglauben wenig Zuversicht hat, um so weniger, je weiter in die vorgeschichtliche Zeit die Meldung eines geschichtlichen Ereignisses zurückgeht, der wird natürlich um so weniger geneigt sein, die Kunde von der allerältesten Tatsache der Weltgeschichte zu glauben, daß Gott nämlich die Welt geschaffen habe. Schließlich ist die so viel jüngere und wahrscheinlichere Legende von der Gründung Roms für die Kritik lange nicht so herausfordernd.

Auf die Textkritik jenes uralten Satzes (die aber den ganzen Inhalt einer »Geschichte des Theismus« ausmachen müßte) kommt es mir hier viel weniger an, als eben auf den einfachen Hinweis darauf, daß der Glaube an Gott—ganz logisch betrachtet und ohne jede sogenannte Blasphemie—teils zu der Art des Massenglaubens gehört, wie der Glaube an den Teufel oder an die Hexen, teils zu der Art des historischen Glaubens, wie der Glaube an die Gründung Roms durch Romulus und der Glaube an die Gründung der schweizerischen Eidgenossenschaft durch Wilhelm Tell. Die Vergleichung mit solchen legendaren Persönlichkeiten kann am besten erklären, warum die Welt es nicht dulden will, nicht von Gott geschaffen worden zu sein; so wahr das Festhalten an alten Überzeugungen mit Recht als ethisch geschätzt wird, so wahr waren ethische Mächte im Spiel, als das gelehrte Europa sich seinen Romulus (und seinen Homeros) nicht nehmen lassen wollte, als die Schweiz die Existenz des historischen Tell verteidigte. Ganz ähnliche ethische Mächte, nur in besonders individueller Färbung, bewirken eine Empörung, sobald ein Mensch die Nachricht für wahr halten soll, der Mann, den er bisher für seinen Vater hielt, sei nicht sein Vater gewesen; er, der bisher so sichere Mensch, sei unbekannter Herkunft, sei ein »natürliches« Kind.

Dieser Gedankengang kann und will nichts behaupten, als daß die Frage nach dem Dasein Gottes eine historische, eine Frage des historischen Glaubens ist. Es hat nach

dem Auftreten des Christentums gut anderthalb Jahrtausende gedauert, bevor freie Menschen (immer noch mit Lebensgefahr) daran dachten, den Sinn der Evangelien und den leibhaftigen Erdenwandel Jesu Christi philologisch zu untersuchen, also historisch. Nur einen Schritt weiter auf diesem Wege scheint mir die Pflicht zu liegen, die Nachricht von dem Dasein der Götter überhaupt, insbesondere die Nachricht von der Weltschöpfung durch den alten Judengott, wie sie den ersten Satz der Bibel ausmacht, einfach als einen Gegenstand historischer Kritik zu behandeln, die Frage nach dem Dasein Gottes als eine historische Frage.

[IV]

| Wir werden, um die innere und äußere Geschichte des Atheismus verstehen 15
zu können, manche Anleihe machen müssen bei der Geschichte des Aberglaubens, der Ketzerei und der Philosophie; und wir werden die Erfahrung machen, daß die Meinungen des Aberglaubens und der Ketzerei einander ebensooft berühren wie die Meinungen der Ketzerei und der Philosophie, daß darum auch die Kluft zwischen Aberglauben und Philosophie nicht unüberbrückbar ist; überall tönen uns nur arme Menschenworte entgegen, und vor der rücksichtslosen Wortkritik wandelt sich leicht auch Metaphysik wie Physik in Wortaberglauben.

Theologie Die eigentliche Theologie als die vermeintliche Wissenschaft derer, die von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes unglaublich viel auszusagen wissen, sollte nach dem ursprünglichen Plane von dieser Darstellung ausgeschlossen werden; wie es aber nicht angeht, eine Geschichte der Heilkunst zu schreiben, ohne sich mit den Verirrungen und den Betrügereien der Zauberer und Scharlatane zu beschäftigen, wie die Alchimie notwendig zu einer Geschichte der Chemie gehört, die Astrologie zu einer Geschichte der Sternenkunde— schon um der lebendigen Menschen willen, die auf diesen Wissensgebieten gearbeitet haben—, so ist für einen Geschichtschreiber des Atheismus der geistige Kampf nicht zu umgehen, der sich nicht unmittelbar gegen das Dasein Gottes richtete, sondern mittelbar gegen theologische Sätze, welche das Dasein des alten Gottes als unzweifelhaft annahmen und darüber hinaus über das Verhältnis zwischen Gott und Welt allerlei zu erzählen wußten: über die Art und Weise der göttlichen Weltregierung oder über die Vorsehung, über die Unabhängigkeit Gottes von den Naturgesetzen oder über die Wunder, über die Gerechtigkeit Gottes, die sich bei der Ungerechtigkeit des Weltlaufs nur in jenseitigen Belohnungen und Strafen äußern konnte, oder die Unsterblichkeit der Seele. Heutzutage noch gibt es Menschen genug, welche an die Vorsehung, an Wunder, an die Unsterblichkeit der Seele nicht glauben und dennoch in dem geheimsten Schreine ihres Herzens einen konfessionslosen, unbekanntem Gottschöpfer

irgendwie verehren; um so weniger darf es überraschen, wenn wir in den Zeiten der Aufklärung, der Renaissance und des mittelalterlichen Nominalismus (um nur die wichtigsten Perioden der älteren Freidenkerei zu nennen) Männer kennenlernen werden, die einen Zweifel am Dasein oder Wesen Gottes niemals aussprachen, die aber bereits Vorsehung oder Wunder oder Seelenunsterblichkeit leugneten und so das Aufkommen der Gottesleugnung selbst vorbereiteten; vom Wesen Gottes blieb wirklich nichts mehr übrig, wenn man dem Wesen seine Eigenschaften genommen
 16 hatte. Die schwierigste und wichtigste Auf|gabe wird in jedem Falle der Versuch sein müssen, sich auf den Standpunkt so eines alten Freidenkers zu versetzen, der z. B. die Unsterblichkeit oder die Geister oder die Hexen nicht anerkannte, dennoch aber für einen Gottgläubigen gelten wollte. Wir werden ja von unserer Darstellung fast immer die frommen Ketzer auszuschließen haben, die die eine oder andere Meinung der Theologen nicht teilten, an dem Gotte der Offenbarung aber mit um so stärkerer Inbrunst hingen; wir werden bei den eigentlichen Aufklärern oder starken Geistern, die jedoch nur einzelne Eigenschaften Gottes bestritten, nicht aber sein Dasein, sehr genau zusehen müssen, ob sie in dieser schwankenden Haltung—die oft erst uns schwankend erscheint—mehr von der Macht des Zeitgeistes und der Sprache oder mehr von ihrem eingewurzelten Kinderglauben oder gar mehr von der Gefahr beeinflußt wurden, die durch ein Bekenntnis zum Atheismus ihnen drohte.

Es wird also nötig sein, den Begriff des Atheismus auch auf viele dogmenfeindliche Bestrebungen auszudehnen und die Aufmerksamkeit besonders auf solche Schriftsteller zu lenken, die unter dem Scheine der Ketzerei die rechthgläubige Lehre über Vorsehung, Wunder, Unsterblichkeit und über ähnliche leere Worthülsen bekämpften. Die Aufgabe ist freilich, eine Geschichte der Leugnung Gottes zu entwerfen; der Gott, um den es sich da handelt, bleibt aber immer der Gott des christlichen Abendlandes, der zwar nicht einer und derselbe geblieben ist durch die Jahrhunderte, der aber bis zum Schatten verblassen muß, wenn man ihn seiner Tätigkeiten und seiner Eigenschaften beraubt. So wird in meiner Darstellung der Deismus und die Aufklärung einen breiten Raum einnehmen, obgleich die meisten Vertreter beider Richtungen ängstlich bemüht waren, sich zum Gotte einer Vernunftreligion zu bekennen. Eine Geschichte des Atheismus wäre unvollständig, wenn sie z. B. Voltaire, den Advokaten eines konfessionslosen Gottes, nicht ausführlich behandeln wollte. Unter den Tätigkeiten und Eigenschaften Gottes gibt es aber eine (Tätigkeit oder Eigenschaft? ich wüßte es nicht zu sagen), die bei dem bloßen Glauben an das Dasein Gottes im Abendland fast immer mitgedacht wird: die göttliche Weltregierung, die sogenannte Vorsehung.

Zu den Atheisten wurde also auch gerechnet, vom Standpunkt der christlichen Vorsehung Gottesvorstellung mit vollem Recht, wer nur die Weltregierung durch die göttliche

Vorsehung anzweifelte oder leugnete. Bei den Alten standen sich in dieser Frage die Epikureer und die Stoiker schroff gegenüber; aber selbst Epikuros leugnete die Götter nicht ausdrücklich, die freilich bei ihm müßig und überflüssig waren, das fünfte Rad am Weltwagen, und das »Schicksal« der Stoiker war doch etwas ganz anderes als etwa | die Vorsehung beim heiligen Thomas. Wo die theistischen oder 17
deistischen Theologen in Gott die erste Ursache und den Schöpfer und Regierer der Welt sahen, daneben aber doch das Bestehen der Naturgesetze, der sogenannten zweiten Ursachen anerkannten, da verwickelten sie sich in unlösbare Widersprüche, am meisten die lutherischen Theologen mit ihrem *concursum*, einer Mitwirkung von Schöpfer und Geschöpf; der fromme Volksglaube, besonders der der Katholiken, kennt solche Widersprüche nicht, weil er, wenn man ihn zu einer Besinnung darüber zwingen wollte, außer der ersten Ursache keine zweiten Ursachen, d. h. keine unabänderlichen Naturgesetze kennen würde. Nach diesem einfachen Glauben wird die Welt unaufhörlich, im größten wie im kleinsten, von dem wandelbaren oder unwandelbaren Willen Gottes regiert, ohne Rücksicht auf die naturgesetzliche Ursächlichkeit, in jedem Augenblicke durch unzählige Wunder; nicht die poetisch so genannten Wunder der Natur sind damit gemeint, sondern richtige Wunder im kirchlichen Sinne, unmittelbare Wirkungen der ersten Ursache. Die göttliche Vorsehung des abendländischen Volksglaubens, übrigens auch die des Judentums und des Islam, ist nicht die unzerreißbare Kausalkette des naturwissenschaftlichen Denkens, sondern eine unendliche unzusammenhängende Reihe von Wundern. Wer also die Vorsehung leugnet, der leugnet wirklich die Wunder und damit den Gott des gemeinen Volksglaubens. Wie eng die beiden Vorstellungen miteinander verwachsen sind, mag man daraus erkennen, daß der Fromme die Vorsehung personifizieren und anstatt Gott »die Vorsehung« sagen kann. In dichterischer Sprache heute noch »die Vorsicht«.

»Vorsicht« ist natürlich die ältere (schon althochdeutsche), »Vorsehung« die jüngere Lehnübersetzung von *providentia*; das griechische Modellwort *προνοια* bedeutete mehr das Vorherbemerken, in der Gemeinsprache dann soviel wie menschliche Klugheit. Auch das Vorhersehen war in einem gewissen Umfange nicht der Gottheit vorbehalten; auch der kenntnisreiche Mensch, freilich besonders der von der Gottheit beratene, konnte mancherlei vorhersehen, vorherwissen, vorhersagen (*propheta*). Im Deutschen wie im Lateinischen ist aber, sicherlich nicht unabhängig voneinander, zu unterscheiden zwischen *praevidentia* und *providentia*, zwischen Vorsehung und Fürscheidung, wie man die beiden Worte noch vor hundert Jahren und auch noch einige Jahrzehnte später auseinanderhielt. *Prae* und *pro*, vor und für wurden im Sprachgebrauche oft miteinander verwechselt oder doch vermischt, wahrhaftig ebensooft wie in der älteren Philosophie vorausgehende Ursachen und

Endursachen. Worüber nachzudenken wäre. In den Begriff der Vorsehung wurde so, auch nachdem man nicht mehr »Fürsorge« schrieb, der Begriff der Fürsorge 18 gemischt. Buddeus | sagt also ungefähr die Wahrheit, wenn er sich vernehmen läßt: unter denjenigen Lehrsätzen, welche mit dem Atheismus eng verbunden seien, habe wohl den vornehmsten Platz die Verleugnung göttlicher Vorsehung inne. »Denn gleichwie ein Atheiste dieselbe nicht zuläßt, also ist ein solcher, der sie leugnet, nicht viel von einem Atheo unterschieden; wenigstens hebet er allen Grund der Religion und Gottesdienst auf.« Auch ist Buddeus dem Skeptiker Bayle gegenüber vollkommen im Rechte, wenn er die in den Artikeln über Origenes, über die Marcioniten, die Manichäer und die Paulicianer hervorgehobenen Schwierigkeiten so deutet, daß Bayles Absicht mehr die Vorsehung zu bekämpfen als den Manichäismus zu unterstützen war. Und Bayle wiederum ist im Rechte gegen Spinoza, der zwar alle Wunder und damit eine wunderbare Vorsehung Gottes entschiedener bestritt als irgend jemand vor ihm, die *providentia* also durchaus ablehnte, die *praevidentia* jedoch an einigen Stellen, die leider nicht gut spinozistisch sind, anzunehmen schien; freilich ist Bayles Artikel »Spinoza«, wie wir in anderem Zusammenhange sehen, ein wunderliches Gemisch von erstaunlicher Überlegenheit und ebenso erstaunlichen Vorurteilen.

Die rechtgläubigen Schriftsteller, die zu einem Atheisten machten, wer auch nur die göttliche Vorsehung leugnete, waren demnach in ihrem guten Rechte; wer die wesentlichen Eigenschaften eines Dinges nicht sieht, der kann das Ding nicht sehen, und die Vorsehung—mit dem was drum und dran hängt—gehört zu den wesentlichen Eigenschaften des abendländischen Gottes. Ich wiederhole auch, daß die rechtgläubigen Schriftsteller auch diejenigen zu Atheisten stempelten, die die Wunder nicht anerkannten; ich werde bald zu zeigen haben, daß der kirchliche und der volkstümliche Begriff der Vorsehung mit dem Wunderglauben stehen und fallen muß.

Was aber die Griechen unter einer Erhaltung der Welt, die sie allerdings auch den Göttern zuschrieben, verstanden, das hat wenig zu tun mit der Vorsehung, die die Haare auf dem Kopfe jedes Menschen gezählt hat. Die ältere griechische Philosophie, die Naturwissenschaft sein wollte, staunte über die Regelmäßigkeit der Himmelskörper und nahm einen menschenähnlichen Verstand an, der die Ordnung der Sterne hergestellt hätte; noch bei Aristoteles, bei welchem bereits eine Art Teleologie eine Rolle spielt, erstreckt sich die Aufsicht des ersten Bewegers—wenn er an so etwas wie eine Aufsicht gedacht hat—nicht auf die sublunare Welt; nur daß schon seit Sokrates die Vorstellung aufgekommen war, die Naturvorgänge hätten eine Beziehung zum Nutzen des Menschen. Die Stoiker bemühten den Begriff 19 *providentia* allerdings sehr gern; aber auch bei ihnen hat das, | was doch nur ihr

Fatum (*εἰμαρμενῆ*) ist, mit der christlichen Vorsehung nichts zu schaffen. Seneca hat eine besondere Abhandlung über die *providentia* geschrieben; und da sieht man deutlich, daß sich seine *providentia*, sein Fatum ganz gut mit dem vertrug, was heute die Gottlosen die eherne Kette der Notwendigkeit nennen. »*Causa pendet ex causa. Cuncta veniunt, non incidunt.*« Wie denn die Religion der Stoiker sich ebensogut in christlichen wie in atheistischen Worten ausdrücken ließe. Seneca sah sehr richtig, daß z. B. die Folge der Jahreszeiten nicht um der Menschen willen da ist; Lactantius aber schon legte in die stoische Philosophie die kleine Menschenvorstellung hinein, der Mensch sei die Zweckursache der Welt.

Diese Vorstellung, noch vergrößert durch den Glauben, der Lokalgott habe das kleine Volk Israel zum Zwecke seiner Schöpfung gemacht, lag der altjüdischen Lehre zugrunde. Irgendein naturwissenschaftliches Denken gab es nicht; der Gott regierte die Welt nach seinem Willen oder nach seiner Laune, wie er sie ebenso erschaffen hatte; Fruchtbarkeit und Mißwachs, Landplagen und Glück, Sieg und Niederlage kamen unmittelbar von Gott, der unaufhörlich zu arbeiten hatte, ein angestrenzter Zauberer. Es gab gar keinen ordentlichen Zusammenhang der Dinge, also konnte ein außerordentliches Ereignis gar nicht als ein besonderes Wunder angesprochen werden. Eine Schwierigkeit entstand erst, als die Juden die ethische Forderung stellten, ihr Gott müßte die Gerechten belohnen, die Ungerechten bestrafen; dieser Forderung widersprach der Weltlauf. So regten sich bereits in einigen Büchern des Alten Testaments Zweifel an der Gerechtigkeit und an der Güte Gottes, pessimistische Zweifel an dem, was alle späteren Theodizeen unter der Vorsehung verstanden. Erst die Pharisäer scheinen die Gerechtigkeit der göttlichen Vorsehung durch die Annahme jenseitiger Belohnungen und Strafen haben retten zu wollen.

Unter dem Bilde des Vaters stellte sich Jesus seinen Gott vor, wieder einen unermüdlichen Zauberer, der die Blumen des Feldes kleidet, der beim Tode jedes Sperlings mitwirkt und der demnächst sichtbar werden wird, um sein Reich auf der Erde zu errichten. Dem Vater im Himmel ist kein Ding unmöglich; kein Naturgesetz steht der Erhöhung des Gebetes entgegen. Daraus entwickelte sich gleich im apostolischen Zeitalter das Vertrauen auf eine Vorsehung, die mit unausdenkbarer Geschäftigkeit die alltäglichen Schritte jedes Menschen leitet, die bedeutungsvollen Schritte hervorragender Menschen erst recht; Paulus macht seinen Reiseplan von dem Willen Gottes abhängig, wie viel später die Pietisten (Spener) jedes Ereignis ihres kleinen Lebens als eine Leistung der allwirksamen Vorsehung zu betrachten lieben. Nur langsam dringen aus Alexandrien natur|philosophische Begriffe in das 20
altchristliche Weltbild ein und bringen Unsicherheit in den Glauben an das behagliche Zauberwesen. Wer sich durch Anerkennung der Naturgesetze oder des

Fatums an der naiven Zaubervorsehung irremachen ließ, der schien jetzt die christliche Glaubenslehre zu leugnen; wohl konnte selbst ein Kirchenvater (Hieronymus) die Konsequenz absurd finden, daß Gott sich um Geburt und Tod jeder Mücke kümmere, aber allgemein sah man nicht so genau hin, und ohne dogmatische Definition schien der Vorsehungsglaube eine selbstverständliche Voraussetzung der Lehre. Und eine optimistische Geschichtsauffassung (Augustinus) verließ sich darauf, Gott könnte und würde alles zu seinen guten Zielen lenken: die Weltgeschichte wurde zum Weltgericht. Mit seiner erstaunlichen Sophistik behandelte der heilige Thomas die Vorsehung als ein Element seines Systems. Die Kirche aber hütete sich, einen theologischen Streit über den schwierigen Begriff anzuregen; sie ließ es, auch in ihrem Katechismus, bei dem gemüthlichen Volksglauben bewenden, bis die mechanistische Welterklärung der neuesten Zeit sie zwang, auch den Vorsehungsglauben dogmatisch festzulegen. Das geschah erst in einem Syllabus Pius IX. und dann noch strenger im Vaticanum. Verdammt war erst von jetzt ab, wer nicht glaubte, daß Gottes Vorsehung die Welt regierte und auch die künftigen Regungen des freien Menschenwillens vorauswüßte.

Gegenüber dieser einfachen und klugen Haltung Roms macht das Schwanken des Protestantismus einen kläglichen Eindruck. Luther zwar blieb dabei, den Vorsehungsglauben als eine Herzenssache des Christen zu betrachten und ihn nicht philosophisch zu erklären; so ungefähr dachten auch Zwingli und Calvin. Doch die späteren protestantischen Theologen wollten die Vorsehungsfragen (Willensfreiheit, Theodizee) in einem System unterbringen und gerieten bald auf die Abwege einer neuen Scholastik. Sie waren eben Theologen und wußten darum über Gottes Wissen und Wirken mehr, als unsereiner sich träumen läßt. Wie sie die psychologische Tätigkeit Gottes (Vorwissen, Vorsatz und Ausführung), wie sie seine regierende Tätigkeit einteilten, das ist heillose Begriffsspalterei; es gibt da im Walten der Vorsehung ein Ordinarium und ein Extraordinarium, was recht bedenklich an die oft auf Täuschung berechnete Einteilung des Budgets erinnert. Zum Glücke für den Glauben kümmerte sich das Volk nicht viel um solche Ungehörigkeiten; es blieb bei seinem zudringlichen Gottvertrauen und hielt sich an das Kirchenlied von Neumark »Wer nur den lieben Gott läßt walten«. Die Pietisten besonders machten—wie gesagt—den lieben Gott zu einem Mädchen für alles; als Francke mit der Stiftung
 21 seines Waisenhauses Erfolg hatte und dies | unter ein speziellstes Extraordinarium der Vorsehung buchte, eigentlich doch ganz christlich, wurde das von den Orthodoxen gerügt, die eben mit Gott nicht auf so vertrautem Fuße standen. Und die Rationalisten, die den Pietisten nicht so entgegengesetzt waren, wie man gewöhnlich glaubt, machten den Vorsehungsglauben, wenn auch nicht den ganz plumpen, zu einem Teil ihrer Naturreligion. Nicht nur der in allen Sätteln gerechte Leibniz,

auch der in Freiheit tapfere Lessing erblickten eine Annäherung an Gottes Ziele in der Weltgeschichte; Rousseau fühlte das Schicksal als den Willen einer Vorsehung, und selbst Voltaire ließ diese Vorstellung gelten, bis das Erdbeben von Lissabon ihn stark machte, seinen unheimlichen und unwiderstehlichen »*Candide*« gegen den optimistischen Glauben an eine sittliche Weltregierung zu schreiben.

Insofern der Protestantismus höhere Bibelkritik und die unmetaphysische Philosophie Erkenntniskritik wurde, hätten beide darauf verzichten müssen, den Vorsehungsbegriff zu behandeln, der der Lebenserfahrung widersprach und in logischer Beziehung noch widerspruchsvoller war. Die Aufgabe war jedoch von der Kirche und daher auch von den Staatsbehörden gestellt, und so versuchten sich Theologen und Philosophen eifrig oder schamlos an ihrer Lösung. Die Schultheologie und die Schulphilosophie hielten es nicht unter ihrer Würde, die alten Haarspaltereien wiederaufzunehmen und mit Schlußfiguren sophistisch beweisen zu wollen, was den frommen Christen von jeher schlichte Andacht und kindliche Sehnsucht gewesen war. Anstatt bescheiden zu beschreiben und zu berichten, als eine seelische Erscheinung, wie der gläubige Christ sich durch die Vorstellung einer allweisen und allgütigen Vorsehung in diesem Jammertal von Elend und Sünde zurecht fand, wie er so seine Sehnsucht innerlich erlebte und das Irdische überwand, wollten diese Sophisten ein Dogma, das für sie gar nicht da war, theoretisch demonstrieren, wollten Naturnotwendigkeit, Willensfreiheit und Vorsehung zusammenmischen und die Theodizee gegen den Augenschein aufrechterhalten. Sie wollten nicht zugestehen, daß es für keine Wissenschaft eine Theodizee oder eine Vorsehung geben kann, nicht für die Geschichte und nicht einmal für eine logisch anständige Theologie. Auch die Schulphilosophie sank in diesem Wettbewerb auf eine sehr niedrige Stufe hinab. Was bei uns namhafte Philosophieprofessoren, in Frankreich Boutroux (auch Bergson dürfte noch auf diesen Weg gelangen) über die begriffliche Vereinigung von Naturgesetz und Vorsehung mit scheinbarer Freiheit vorgetragen haben, das würde in seiner ganzen Unwürdigkeit kenntlich werden, wollte man die Gedanken nach Gebühr in das scholastische Latein des Mittelalters zurückübersetzen, woher sie geholt sind.

| Da war Schleiermacher, der frivole Offiziosus des »christlichen Glaubens«, ²² beinahe noch moderner, da er die Religion als ein Gefühl definierte, als das Gefühl der »schlechthinigen Abhängigkeit«, und so eine Tür sich offenließ, um vielleicht unter vier Augen erklären zu können, eine Tatsache wäre durch ihre Abhängigkeit von Gott nicht unabhängig vom Naturzusammenhang, d.h. doch wohl: er fände keinen Unterschied zwischen Gott und Natur.

Wunder Die frommen Geschichtsschreiber des Atheismus haben nun nicht nur die Leugner der Vorsehung, sondern auch die Leugner der Wunder zu Atheisten gemacht,

wieder mit einigem Rechte; aber sie haben die Apologie des Wunderglaubens in einem besonderen Kapitel untergebracht und dabei übersehen, daß jede Äußerung der göttlichen Vorsehung ein Wunder ist, daß also ein besonderes Eingreifen der Vorsehung anzunehmen keine Ursache hat, wer vom Dasein der Wunder überzeugt ist; sooft der alte Zauberer einen Finger rührt, von selbst oder auf ein Gebet hin, tut er Wunder.

Gottfried Keller hat einmal (»Grüner Heinrich« III. S. 19) so ein Wunder den »theatralischen Fall« der allgemein angenommenen Hilfe Gottes genannt; wirklich besteht gar kein begrifflicher Unterschied zwischen dem alltäglichen Walten der Vorsehung, die einem frommen Manne oder einem gläubigen Volke das Leben erleichtert, und den außerordentlichen Fällen, in denen Tote erweckt und Lebensmittel in Rosen verwandelt werden. Und wie die Vorsehung, so entspricht auch das Wunder völlig dem vorwissenschaftlichen Weltbilde der alten Juden und der ersten Christen; mit den gleichen Mitteln, mit denen der alte Zauberer die Welt aus Nichts hervorgebracht hat, erhält und regiert er sie auch; die Naturkräfte sind Gesetze seiner Willkür, sind Wunderkräfte. Es läuft fast nur auf einen bequemen Sprachgebrauch hinaus, wenn man die alltäglichen Gaben Gottes unter dem Ordinarium, die seltenen und auffallenden Gunstbezeugungen unter dem Ertraordinarium des göttlichen Budgets verrechnet.

Wunderbare, d. h. aller Erfahrung entgegengesetzte und darum unglaubliche Erscheinungen finden sich in der vorwissenschaftlichen Zeit überall, im Abendlande wie im Morgenlande, bei Geschichtschreibern, Naturbeobachtern und Theologen. Auf dem Gebiete der Religionen naturgemäß besonders häufig, weil doch die Götter nicht einmal an den mangelhaft genug beobachteten Naturlauf gebunden sind. Selbst die Heilswunder, die der inneren Erfahrung angehören, waren den griechischen Mysterien nicht fremd; und der Volksaberglaube der antiken Welt war voll von überaus tollen Wundergeschichten. Die fabelhaften Überraschungen, von denen die christlichen Heiligenlegenden wimmeln, in solchem Übermaß, | daß nicht nur Modernisten
23 eine Säuberung des heute noch üblichen Breviers für nötig halten, fallen uns nur darum so auf, weil die Quellen aus den ungebildeten Kreisen des Altertums nur sickern, die Quellen aber aus dem wissenschaftlich ebenso ungebildeten Mittelalter überreichlich fließen. Das Wunder ist auch des Volksglaubens liebstes Kind. Nun war die katholische Kirche wieder einmal ganz folgerichtig und eigentlich tapfer, da sie dem Volke diese Fabeltiere mit Haut und Haar zu verspeisen gestattete. Die geistigen Führer der Kirche waren um eine Begründung um so weniger verlegen, als ihnen damals noch naturgesetzliches Denken fremd war und es ihnen schon darum auf ein Mehr oder Weniger nicht ankommen konnte. Augustinus half sich mit dem vernünftigen Satze, daß ein Wunder nicht gegen die Natur geschehe, sondern nur

gegen die uns bekannte Natur; also—wenn man von dem Unterschiede zwischen dem damaligen und dem heutigen Naturwissen absehen will—mit dem scheinbaren Agnostizismus, der in unseren Tagen die Okkultisten, Spiritisten, Theosophen rüstige Anstalten zu einer neuen Religionsgründung treffen läßt. Der heilige Thomas, der große Systematiker, half sich schon mit gelehrterer Schlauheit. Ein Wunder sei, was von Gott außerhalb der uns bekannten Ursachen, außerhalb der Naturgewohnheit geschieht; innerhalb der von Gott bestimmten Naturgesetze seien die Wunder so ungefähr Ausnahmegesetze. Einige scholastische Distinktionen kamen hinzu, und dabei ist die katholische Kirche bis zur Stunde stehengeblieben. Der einzig mögliche Standpunkt, wenn man den Wunderglauben nicht fallenlassen will.

Die Reformation war wieder einmal nicht folgerichtig und verstrickte sich von Jahrhundert zu Jahrhundert, je mehr sie sich vor der Wissenschaft schämte, mehr und mehr in abenteuerliche Unmöglichkeiten. Da sie die Verehrung der Heiligen aufgab, brauchte sie sich mit der ganzen Masse der Heiligenwunder nicht zu schleppen; auch fügte sie sich in die Zeit, und selbst Luther gab zu, daß neuerdings keine rechten Wunder mehr geschehen; er hatte kein Bewußtsein davon, daß die Greuel von Teufeln und Hexen, an die er glaubte, den Heiligenlegenden an Wunderbarkeit nicht nachstanden. Um so fester hielt sich die Reformation zunächst an die alten Wunder, die durch Gottes Wort verbürgt wurden; und an das umfassende Wunder der Offenbarung selbst. In der Hauptsache war also die Reformation zunächst katholisch geblieben. Als aber die protestantische Scholastik nicht mehr aufrechtzuhalten war, als die gebildeten Theologen Kompromisse mit der jeweiligen Naturwissenschaft schlossen, verriet sich die langsame Selbstersetzung des Protestantismus besonders deutlich in der unehrlichen Behandlung des Wunderglaubens. Was heutzutage darüber von den Halben vorgetragen wird, um weder bei der Kirche noch bei der 24 Wissenschaft anzustoßen, das muß ich doch recht unhöflich eine Affenschande nennen. Dem Worte Wunder wird Gewalt angetan; man redet sehr vornehm und geistig, als handle es sich gar nicht darum, ob Moses (vom Neuen Testamente zu schweigen) einen Holzstab in eine lebendige Schlange verwandelt habe oder nicht, als handle es sich einzig und allein um eine innere Wundererfahrung. Der psychologische Vorgang des Glaubens oder des Gebets sei das wahre Wunder. Der Wunderbegriff wird in eine poetische Metapher aufgelöst. Aber das dicke Ende kommt nach. An die Wunder der Metamorphosen von Ovidius brauche ein gebildeter Mensch selbstverständlich nicht zu glauben; wohl aber habe er zu glauben oder glaube er—das Sollen wird verschleiert—an die Wunder, die Gottes Wort an die Stiftung der Religion knüpft, welche heute noch die herrschende ist. Kurz (was die Herren freilich nicht so eindeutig sagen): unser Glaube allein ist kein Aberglaube und alles Wirkliche ist vernünftig. Eine Kritik an der Wahrheit der biblischen Wundergeschichten wird

nicht geradezu abgelehnt; aber die Kritik wird dadurch unwirksam gemacht, daß die Herren sagen: wer das Dasein der Wunder leugnet und Gründe für sein Leugnen beibringt, der ist an die Frage bereits mit einem Vorurteil herantreten. Daß diese Wunder sich in der Vorzeit ereigneten und jetzt sich nicht mehr wiederholen, das spreche erst recht für die Wahrheit der Wunder. Die Herren kennen Gottes Absicht wieder genau: er habe einer wundersüchtigen Zeit mit Wundern kommen müssen, um sie zur wahren Gotteserkenntnis zu erziehen; Gott habe sich eben (diese Leute bemerken die Blasphemie gar nicht!) dem geschichtlich gewordenen Zustande der damaligen Menschheit angepaßt— wie ein heutiger Theologieprofessor der Wirklichkeit, die immer vernünftig ist. (Diese Anpassung der göttlichen Vorsehung an die Kulturstufen der Menschheit wird gern durch eine Berufung auf Lessing unterstützt; man vergißt dabei, daß Lessing in seiner »Erziehung des Menschengeschlechts« das Lehrbuch des Alten und das des Neuen Bundes nur in Kauf nahm, um das dritte Reich verkünden zu können.) Nun hätte ja die erzieherische Anpassung Gottes an das Jugendalter der Menschheit auch darin bestehen können, daß die Zeugen der biblischen Wunder sich das alles nur einbildeten; die psychologische Überredungskraft der geglaubten Tatsachen hätte darum nicht geringer zu sein brauchen; dann hätte man aber auch das Wunder der Offenbarung unter die Einbildungen oder Selbsttäuschungen rechnen müssen, dazu einige Wunder der Christologie, und das alles wollten die Halben doch festhalten. Sie lehrten also fröhlich weiter: die Naturgesetze gelten gegenwärtig, haben aber nicht immer gegolten. Und noch schlimmer, bald unehrlicher, bald törichter, sind die Sophismen, mit denen die Halben solche

25 alte | Wunder gegenüber der modernen Anschauung von der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze erklären wollen; es ist zum Schreien, wenn sie mit Psychologie und Erkenntnistheorie vorgehen und sich dann plötzlich wie auf der Kanzel eines Bibelverses als eines Beweises bedienen. Die Naturgesetze seien, was zu leugnen ich der letzte wäre, nur menschliche Formeln; der Mensch benütze diese Gesetze für seine Zwecke. Nun aber wird der Kopfsprung gemacht und behauptet: noch freier als der Mensch stehe Gott den Naturgesetzen gegenüber; er sei der Gesetzgeber, könne seine Gesetze wieder aufheben, könne aber vor allem die Gesetze, die er besser verstehe als irgendein Mensch, zu neuen und überraschenden Erscheinungen verwenden. Und zuletzt wird das Wort Gottes zu einem Zauberspruch, der je nach Umständen körperliche oder seelische Verwandlungen hervorruft.

Auch bezüglich der Wunder haben sich einzelne Philosophen der Zeit angepaßt, wie Gott den Kulturstufen der Menschheit. Lotze ist in dieser Nachgiebigkeit nicht am weitesten gegangen, soll aber hier als warnendes Beispiel stehen, gerade weil man ihm die Bemühung anmerkt, mit der Kirche einen Frieden zu schließen, ohne sich zu unterwerfen. Sein »Mikrokosmos« steht in hohem Ansehen und ist

doch nur ein hübsches Lesebuch für hochgebildete Beschränktheit. Er hat sich da (II.⁵ S. 44 ff.) mit dem Begriffe des Wunders in der Weise auseinandergesetzt, daß er ihn der angenommenen Einheit der Natur entgegenstellt, ihn also eigentlich rund ablehnen müßte. Er sagt auch ausdrücklich, man würde die Kompensation der Störungen im Naturlauf gleich sehr mißverstehen, »sowohl wenn man sie nur für eine in dem Fortarbeiten jedes Mechanismus sich von selbst verstehende Erhaltung der Ordnung ansähe, als wenn man in ihr eine von oben her eingreifende, dem Mechanismus gänzlich fremde Wiederherstellung dieser Ordnung vermutete.« Lotze nimmt also, was für das geschlossene System eines Organismus sicherlich angeht, aber für die gesamte Natur sehr bedenklich ist, eine Naturheilkraft an, die von selber bessernd eingreift; er konstruiert sich das Vorkommen von Wundern, die mehr sein sollen als bloß ungewöhnliche Erscheinungen, doch auch weniger als eine völlige Durchbrechung der Naturgesetze. »Die wunderbar wirkende Macht, welche sie auch sein mag, richtet sich nicht unmittelbar gegen das Gesetz, um seine Gültigkeit aufzuheben, sondern indem sie die inneren Zustände der Dinge durch die Kraft ihres inneren Zusammenhanges mit ihnen(?) ändert, verändert sie mittelbar den gewohnten Erfolg des Gesetzes, dessen Gültigkeit sie bestehen läßt und fortdauernd benutzt.« Die Macht, »welche sie auch sein mag«, wirkt also mittelbar auf die innere Natur, die durch den »Sinn der Welt« bestimmbar ist. Ob dieser Konstruktion eine Wirklichkeit entspreche und welcher Kraft die »Berech|tigung« 26 zum Wundermachen zuzuschreiben sei, will Lotze nicht entscheiden. So ungefähr sagt das der Pfarrer auch, nur mit schlichteren Worten.

Die Aufklärung hat den Wundern von jeher ihre Anerkennung versagt; häufig nur in der Weise, daß sie die Berichte allegorisch oder sonst umzudeuten suchte. Selbstverständlich stellte sich Leibniz auf die Seite des Wunderglaubens, und das zu einer Zeit, als Spinoza den Wunderbegriff schon kritisch vernichtet hatte. Nur den Begriff, mit Hilfe seiner begrifflichen Abstraktion. Gott und Natur seien dasselbe; Ereignisse gegen die Natur seien also Ereignisse gegen Gott; das Wunder sei also unmöglich. Diese Beweisführung genügte den Freidenkern, war aber zu metaphysisch und zu theologisch, um in einer Zeit vorhalten zu können, die der Metaphysik und der Theologie nicht mehr vertraute. Die Axt an die Wurzel des Wunderglaubens schien erst der starke Hume zu legen, da er an die Wunderberichte den gleichen Maßstab anlegte, wie an andere geschichtliche Nachrichten. Die Wunder seien so unwahrscheinlich, daß die Zeugnisse für ihre Wahrheit stärker sein müßten als die Zeugnisse von wahrscheinlicheren Begebenheiten.

Über diese Wahrscheinlichkeitsrechnung Humes hinausgehen kann nur eine sprachkritische Beleuchtung der aufdringlichen Begriffe »Wunder« und »Vorsehung«.

Schon bei substantivischen Gestalten des Glaubens (Götter, Teufel, Engel, Hexen) ist es eine ungehörige Zumutung der Gläubigen, von den Nichtgläubigen den Erweis der Nichtexistenz solcher Personen zu verlangen; die Beweispflicht ist bei der bejahenden Partei, und diese hat eine solche Pflicht durch endlose Beweisversuche anerkannt. Das Wunder ist keine Person, ist nur ein angeblicher Vorgang, aber der Erweis der Wahrheit müßte ebenso der bejahenden Partei zugeschoben werden. Dazu kommt jedoch, daß es einen Vorgang wie ein Wunder in irgendeiner Wirklichkeitswelt objektiv gar nicht geben kann; nur subjektiv könnte der Mensch diese Bezeichnung gebrauchen, und zwar für einen Vorgang, der gut beobachtet ist und über den er sich trotzdem »wundert«.² Auf die richtige Beobachtung trifft die Kritik Humes zu; es gibt in der ganzen Religions- und Weltgeschichte keinen
 27 widernatürlichen Vorgang, der so | einwandfrei bezeugt wäre, daß ein vorurteilsloser Mann ihn glauben müßte. Was aber das Wundern betrifft, so ist dieser Geisteszustand des Beobachters ohne Frage von dem Weltbilde abhängig, das ihm nach der allgemeinen und der persönlichen Beschaffenheit der Naturerkenntnis geläufig ist; es hat nachweisbar Zeiten gegeben, in denen gerade die besten Köpfe sich über den Blitz und das Aufflammen von Holz, über die regelmäßige Wiederkehr der Jahreszeiten, über Geburt und Tod, über die seltsamen Beziehungen im Zahlensystem wunderten, und alle diese Sachen dem Einflusse übernatürlicher Kräfte zuschrieben. Alle diese Erscheinungen waren so lange Wunder, bis ihre natürlichen Ursachen mehr oder weniger erkannt wurden und so gegen den Wunderglauben ins Treffen geführt werden konnten. Das Wunder ist also, geschichtlich genommen, ein relativer Begriff, ein Korrelatbegriff zum Naturerkennen; man nannte »Wunder«, was noch nicht begreiflich war, und der Umfang des Unbegreiflichen wurde immer kleiner, wenn man davon absah, daß auch die Begreiflichkeit nur wieder ein relativer Begriff der armen Menschensprache ist. Objektiv aber, positiv, ist der Wunderbegriff unfaßbar, unmöglich. Für den Gottlosen fallen — um es wieder anders auszudrücken — diese Handlungen eines Gottes, der außerhalb der Weltordnung stünde, von selber fort. Der Gläubige muß sich aber sagen oder uns zugestehen: bei Gott ist nichts unmöglich, es ist also schon eine Ketzerei oder eine Sünde, von einem Wunder zu

[2] Vorläufig: »Wunder« ist, was der Erwartung widerspricht. Bedenken wir nun, daß die sogenannten Naturgesetze letzten Endes nur Formeln sind, welche unsere Zuversicht auf die Regelmäßigkeit zusammenfassen, unsere bestimmte Erwartung der Folge hinter einer Ursache, so ergibt sich der Sprachgebrauch: was der Erwartung widerspricht, widerspricht den Naturgesetzen. Ein Wunder in diesem Sinne, ein Ereignis gegen die Naturgesetze, erscheint dem unmöglich, dem die Naturgesetze Dogmen sind; erscheint dem nicht nur möglich, sondern alltäglich, also nicht mehr wunderbar, dem die Allmacht Gottes über alle Naturgesetze ein Dogma ist; und ist uns ganz Dogmenfreien ein leeres Wort.

reden, sich über irgend etwas zu wundern; die Weltschöpfung aus dem Nichts, die Offenbarung eines unkörperlichen Wesens an körperliche Menschen, die nur durch ihre Sinnesorgane Mitteilungen erhalten können, widersprechen den für Naturgesetze erklärten Regelmäßigkeiten viel stärker als etwa die erstaunlichsten Heilungen oder Verwandlungen, und dennoch gehören Schöpfung und Offenbarung zu den wichtigsten Tatsachen der göttlichen Weltordnung; einerlei, ob Gott heute noch als Wundertäter aktiv ist oder nicht, die sogenannten Wunder gehören zu der Ordnung seiner Welt, und nicht die Gottlosen, sondern die Frommen sollten sich vor dem Gebrauche des Wortes Wunder hüten; Gott kann keine Wunder tun, weil alles, was er tut, zur Weltordnung gehört; wer das leugnet, wer also von Wundern redet, der weiß nichts von Gott. Mit einiger Heiterkeit könnte ich zeigen, daß diese Aufdröslung des Wunderbegriffs im wesentlichen mit der Wunderlehre des heiligen Thomas zusammentrifft; nur daß Thomas trotzdem jedes, aber auch jedes Wunder glaubte.

Leichter scheint es mir, die Unfaßbarkeit, die Undenkbarkeit des Vorsehungsbegriffs zu sehen, schwerer, sie aufzuzeigen; wenn dieser Begriff dennoch für Millionen und aber Millionen meist ganz ungelehrter Leute | denkbar und sogar ganz einfach 28 scheint, so spricht das weniger gegen meine Kritik, als gegen das Denken oder Sprechen dieser Leute, d. h. der Menschen überhaupt. Da ist zunächst zu beachten, daß der Volksglaube—natürlich unter Billigung der Theologie—mit gewohnter Realisierungssucht die drei Bilder der Welt³ durchschritten hat, um aus einer Eigenschaft eine Tätigkeit und aus der Tätigkeit eine Person zu machen. Ich bitte mir aufmerksam zu folgen. Die alte *providentia* war zwar nach der Wortform bereits so etwas wie eine personifizierte Tätigkeit, aber es lag dem Altertum fern, sich unter dem Wissen oder gar dem Vorwissen Gottes eine Geistestätigkeit vorzustellen, wie das die Menschenpsychologie nötig macht; zum Wissen und nun gar zum Vorwissen gehört eine ungeheure Arbeitsleistung an Beobachtung und Schlußfolgerung. Solche Tätigkeit mutet aber der Fromme seinem Gotte gar nicht erst zu. Das Wissen und Vorwissen ist für den Frommen eine Eigenschaft Gottes, die noch an gar keine Tätigkeit geknüpft ist; es gehört zum Wesen oder zum Zustande Gottes, allwissend zu sein. Seine Person hat diese Eigenschaft. Und dies scheint mir die erste Unfaßbarkeit im Vorsehungsbegriffe zu sein. Wir stellen uns Gott nach dem Menschenbilde vor, und Gott sieht keinem Menschen ähnlich. Wir erkennen den adjektivischen Charakter von Gottes Vorsehung besser, wenn wir das Wort »witzig« in der veralteten Bedeutung (klug) verwenden und so Gott »allwitzig« nennen wollen; ohne Gehirnarbeit weiß er alles, was in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft irgend

[3] Vgl. meinen Versuch: »Die drei Bilder der Welt«.

geschieht, sieht alles voraus; unverständlich ist es nur, wie er ein künftiges Ereignis zugleich vorausszusehen und zu ändern vermag. Da ist doch das antike Fatum, das voraussieht, aber nicht ändert, eine viel logischere Gottheit; freilich hatten Gebete zu ihr keinen Zweck, weil sie eben nicht erhören konnte.

Das Bedürfnis nach einer erhörenden, einer das Fatum ändernden Gottheit mochte dazu führen, der Vorsehung, die eigentlich eine Eigenschaft Gottes war, eine Tätigkeit beizulegen, übrigens (der Sperling, die Haare auf dem Kopfe) eine bis zur Würdelosigkeit vielseitige Geschäftigkeit. Dieser Gott hat sich nach dem Volksglauben wie nach der Theologie in alles hineinzumischen; er ist tätig beim Wüten des Sturms und bei entscheidenden Völkerschlachten, beim Reifen des Kornes und bei der Frage, ob die Brotschnitte auf die Butterseite fällt. Er ist unaufhörlich wundertätig und überall zugleich. Abgesehen nun von den Unfaßbarkeiten, was da noch ein Wunder sei und wie ein Vorherwissen sich mit einer Änderung des Fatums vertrage, ist diese ganze Wundertätigkeit Gottes durchaus | anthropomorphisch
29 vorgestellt; wird aber Gott erst zu einem so menschenähnlichen Wesen gemacht, dann läßt sich seine Ruhe oder gar seine Seligkeit mit einer solchen verteufelten Zauberhetze nicht vereinigen.

Endlich haben Volksglaube und Theologie, vielleicht ohne diese Schwierigkeiten zu beachten, aus der Vorsehung ein Substantiv gemacht, eine Person. Der Gläubige verläßt sich auf die Vorsehung wie auf eine besondere hilfreiche Gottheit. Da diese Vorsehung jedoch in einer monotheistischen Religion nicht ein besonderer menschenfreundlicher Gott sein kann, etwa ein Gegenteufel, so fällt die Vorsehung mit dem lieben Gotte zusammen, dem Schöpfer Himmels und der Erden. Und da meldet sich als letzte Unfaßbarkeit die uralte Frage, die man in unzähligen Theodizeen immer vergebens zu beantworten versucht hat: Wie konnte ein Gott mit so vielen Alleigenschaften eine solche Pfuscherarbeit leisten? Wie konnte er eine Welt schaffen, in welcher einerseits die eiserne Kette der Notwendigkeit eine Vorsehung, d. h. ein Vorherwissen möglich macht, in der andererseits ohne unaufhörliches Eingreifen der Vorsehung, d. h. einer wunderbaren Hilfeleistung, der Jammer und das Elend unerträglich wären? Nur Theologen können sich da zurechtfinden.

Etwas anders gestaltet sich die Frage sprachlich, wenn wir den Wunderbegriff nicht mehr einseitig logisch, sondern psychologisch untersuchen. Die Sehnsucht nach dem Wunderbaren ist zu tief in der armen menschlichen Natur begründet, als daß nicht bei allen Völkern der Glaube an Wunder hätte entstehen müssen. Zwischen dem Wunder aber der christlichen Religion und dem Wunderbaren in der Vorstellung anderer Gemeinschaften ist doch der wesentliche Unterschied, daß die Christenlehre gegen die Vernunft Wunder zu glauben befiehlt, anderswo jedoch das Erstaunliche oder Wunderbare mit dem übrigen Volksbewußtsein nicht

in Widerspruch gerät. Man achte auf den psychologischen Bedeutungswandel des Wortes und seiner Ersetzungen.

Im Lateinischen hieß *portentum* (von *portendere* = ankündigen) wirklich nur das Vorzeichen, das Wunderzeichen, wie denn im Altertum der Glaube an die Möglichkeit von Prophezeiungen zu der Seelensituation aller Menschen, mit wenigen Ausnahmen, gehörte; aber *portentum* glitt bald nach abwärts in die Bedeutungen Erdichtung, Mißgeburt, Ungeheuer, Abschaum hinein. In die modernen Sprachen ist das andere Wort *miraculum* geradezu oder durch Lehnübersetzung herübergekommen; *miraculum* (von *mirari* = sich wundern) steht sogar noch bei Kirchenschriftstellern für das substantivische Staunen und für den Gegenstand des Staunens; die »sieben Wunder«, die erstaunliche Menschenwerke waren, sind in unsere Schulsprache übergegangen. Die deutsche | Lehnübersetzung ist sehr beleh- 30
rend. »Sich wundern« entspricht völlig dem lateinischen *mirari*; auch »Wunder« bezeichnet (allgemein noch heute im Alemannischen) den Zustand der Verwunderung. »Wunderhalber« = »um der Seltsamkeit willen« nähert sich dem Sinne von »ausnahmsweise« (Paul). Die Redensart »das nimmt mich Wunder« heißt nichts weiter als »dessen ergreift mich Verwunderung«.

Gegenstände nun und Ereignisse, über die der Mensch ihrer Seltenheit oder Seltsamkeit wegen staunt oder sich verwundert, haben nicht aufgehört, sind nur in unserer Zeit des allgemeinen Schulunterrichts scheinbar nicht mehr so zahlreich wie früher. Gegenstände und Veränderungen, über die man sich in dem höheren Sinne verwundert, daß man die Unbegreiflichkeit ihrer letzten Ursachen zugeben muß, haben sich wiederum gerade für den Höchstgebildeten vermehrt, seitdem die Erkenntniskritik uns gelehrt hat, uns mit dem Rationalismus nicht zu begnügen, Beschreibung mit Erklärung nicht zu verwechseln. Just die Wissenschaft stößt am Ende überall auf das Wunder der Unbegreiflichkeit.

Im Gegensatz dazu ist das Wunder der christlichen Theologie für jedes Kind begreiflich; man braucht nur übernatürliche Ursachen, den Willen Gottes oder des Teufels, anzunehmen und hat neben den natürlichen Wundern, die uns rings umgeben, eine zweite Welt von Wundern, die uns nur erzählt werden. Sicher ist, daß diese Gottes- und Teufelswunder nur aus alter Zeit berichtet werden; was heute davon noch gelegentlich vorkommt, wird ja gar nicht mehr geglaubt. Sicher ist ferner, daß jene Art von Wundern mit dem Aufkommen der historischen Kritik und mit dem Wachstum der naturwissenschaftlichen Erfahrung fast aufgehört hat. Sicher ist endlich, daß der Glaube an die ersten christlichen Wunder (Heilung von Kranken, Auferweckung von Toten, Austreibung von Teufeln) zur Festigung der jungen Religion und zur Propaganda unter leichtgläubigen Heiden beigetragen hat; die Kirche selbst scheint geneigt zu sein, das Vorkommen der Wunder auf

die Zeit ihrer historischen Zweckmäßigkeit einzuschränken, da sie das Nachlassen dieser Wundergabe nach dem Siege des Christentums nicht leugnet. (Besonders protestantische Theologen knüpfen dieses Versiegen der Wunderkraft an das letzte Wunder, das die Bekehrung von Constantinus veranlaßte; andere Kirchenhistoriker denken an das Ableben der Apostel oder an die Ausrottung der arianischen Ketzerei.)

Niemand wird von mir erwarten, daß ich zu den durchaus theologischen Fragen Stellung nehme, ob es diese übernatürlichen Wunder gegeben habe, ob Moses seine Wunder mit Gottes und der ägyptische Priester die seinen mit des Teufels Hilfe vollzogen habe. Für mich ist das übernatürliche Wunder wieder nur ein Wort, dessen Vorkommen in der Gemeinsprache nicht beweist, daß dem Worte irgend etwas in der sogenannten Wirklichkeit entspreche. Nur über die psychologische Geschichte des Begriffes oder Wortes, über das Wunderbedürfnis habe ich mich zu äußern, wie bei den Begriffen Gott und Teufel; auch bei dem Wunderbegriffe nur anzugeben, wie er von dem skeptischen Geiste langsam überwunden wurde und im Zeitalter des Deismus endlich verblaßte.

Es läßt sich nicht leugnen, daß das katholische Mittelalter überaus wundersüchtig war, aber nicht um des Katholizismus willen, sondern eben weil es das Mittelalter war. Lecky sagt sehr hübsch: die Nachfrage nach Wundern sei grenzenlos gewesen und das Angebot habe der Nachfrage entsprochen. Ich verzichte auf den wohlfeilen Erfolg, aus den Legenden über die wohl 25 000 Heiligen, deren Lebensgeschichten fast alle erst im Mittelalter entstanden sind, wunderbare Züge zusammenzustellen, die beim Leser ein allzu selbstgerechtes Lachen hervorrufen könnten.

Die protestantische Kirche war gar nicht konsequent, unterstützte eigentlich den schlimmsten und gefährlichsten Aberglauben, als sie das Aufhören der Gotteswunder lehrte und die (gewöhnlich durchaus moralischen) Heiligenlegenden gerade um ihrer zudringlichen Wunder willen nicht glaubte, dagegen die (fast immer sehr unmoralischen) Teufelswunder und Hexenlegenden anerkannte. Diese Inkonsequenz ist um so verwunderlicher, als bei den Begründern des Protestantismus außer der Heiligen Schrift auch die wunderschwangeren Kirchenväter in hohem Ansehen standen. Immerhin waren die Begründer des Protestantismus schon so weit kritisch und naturwissenschaftlich geschult, daß sie moderne Wunder (immer mit Ausnahme der Hexenzaubereien) nicht mehr zugaben und so bei protestantischen Denkern und Historikern die Stimmung erzeugten, die schließlich auch den Glauben an die alten Wunder in Schimpf und Ernst bekämpfte.

Der wirksamste Bekämpfer des psychologischen Wunderglaubens war John Locke, der eben auch der philosophische Vater des Deismus war, der Denker, von dem alle Verteidiger der Vernunftreligion ihre besten Waffen holten; das ist für England um so bemerkenswerter, als noch der große Newton, Lockes jüngerer

Zeitgenosse, als ein guter Christ den Glauben an die Wunder der ersten Jahrhunderte festzuhalten suchte. Noch bemerkenswerter ist aber der Gedankengang, der den Erneuerer unserer Psychologie dazu führte, auch die Wahrheit der alten Wunder zu kritisieren.

Die Theologen hatten nämlich, um die Verfolgungen um des Glaubens willen zu rechtfertigen, die abscheuliche Behauptung aufgestellt: in den Jahrhunderten vor Constantinus hätte Gott die Bestrafung und Vernichtung der Ungläubigen durch Wunder bewirkt; alsdann wäre das Christentum zur Staatsreligion geworden, die Wunder hätten als überflüssig aufgehört und Inquisition, Ketzerverfolgung und jede Unduldsamkeit fiel als Erbe dem christlichen Staate zu. Gegen diese nichtswürdige Theorie hatte sich (allerdings erst nach Bayle) also Locke zu wenden, als er seinen bis in die Gegenwart nachwirkenden Brief »*On Toleration*« schrieb; es ist verrückt, aber es ist so: ein freier Geist wie Locke mußte sich auf den theologischen Standpunkt stellen und die alten Wunder aus dem Plane der Vorsehung löschen, wollte er logisch und psychologisch die Ansicht bekämpfen, daß die blutigen Glaubensverfolgungen im Plane der Vorsehung lägen.

Während nun Lockes Philosophie auf dem Kontinent die reichsten Früchte trug, in Frankreich den Übergang zum politischen Liberalismus, zum psychologischen Sensualismus und zum religiösen Indifferentismus bildete, in Deutschland den immer eifersüchtigen Leibniz sehr stark beeinflusste, mischten sich in England die politischen und religiösen Parteien so sehr, daß gerade in Lockes Heimat die Wirkung auf die öffentliche Meinung zunächst verfälscht wurde. Er war sich selbst untreu gewesen, als er die Toleranz mit theologischen Gründen verteidigte; die Theologen gewannen die Oberhand und konnten sich gelegentlich gegen die Nachfolger Lockes, gegen die Prediger einer Vernunftreligion oder die Deisten, Lockescher Argumente bedienen. Das werden wir an einer anderen Stelle sehen. Nur in einem Punkte kamen die Freidenker und einige radikale Theologen einander nahe, darin nämlich, daß man allgemein anfing, auch die Wunder der ersten christlichen Jahrhunderte und somit die Zuverlässigkeit der Kirchenväter in Zweifel zu ziehen. Man trennte sich bald wieder. Der Weg der Freidenker führte weiter in unchristlichen Deismus, hinter welchem sich doch bei vielen ein vorsichtiger Atheismus verbarg; der andere Weg führte zu einem vermeintlich evangelischen, in Wirklichkeit ganz traditionslosen Festhalten am starren Bibelwort. Wir haben nur den konsequenten negativen Gedankengang der Freidenker zu verfolgen.

Middleton Conyers Middleton (gest. 1750) hatte schon 1729—im Gegensatz zu anderen Engländern—den Katholizismus nicht so sehr als Fälschung des Christentums bekämpft, es vielmehr als eine Rezeption des Heidentums gut historisch betrachtet; er machte zuerst Ernst damit, die sogenannte heilige Geschichte ebenso kritisch zu

prüfen wie die Profangeschichte. Im Jahre 1748 erschien dann sein grundlegendes Werk: »*Inquiry into the miraculous powers etc.*« Dieser konsequent deistische Theologe wagte es da einfach, den Glauben an die Wahrhaftigkeit der wundersüchtigen Kirchenväter zu erschüttern. Er ging in doppelter Beziehung noch weiter. Auf dem
 33 Boden des rationalistischen Zeitalters, das immer schroffer (neuerdings, | nach seinem Vorgehen) jede Religion und jeden Aberglauben als das absichtliche Werk abgefemter Betrüger betrachtete, zieh er die Kirchenväter einer systematischen und bewußten Geschichtsfälschung und ließ schon damals durchblicken, daß solche Fälschungen in noch ältere Zeit zurückreichten. (In den nachgelassenen Schriften von Conyers Middleton findet sich schon der Verdacht, die Evangelisten seien nicht inspiriert und auf die Wahrheit nicht genügend aufmerksam gewesen.) Die Schrift erregte ungeheures Aufsehen. Natürlich stellte sich die Universität Oxford dem Ketzer entgegen, wie denn auch in Frankreich die Sorbonne—früher die Verteidigerin des Aristoteles gegen Descartes—sich jetzt an die Spitze der Cartesianer gegen die Schüler Lockes stellte.

In England selbst haben berühmtere Männer als Middleton seine Richtung weiterverfolgt. Der gottlose Gibbon scheint seine große Geschichte der römischen Kaiserzeit in der Hauptabsicht geschrieben zu haben, die Legenden über die ersten christlichen Jahrhunderte zu zerstören; er rüttelt überall an der Glaubwürdigkeit der Kirchenväter, behandelt die Wunder der Heiligen des 4. Jahrhunderts mit höflichem Spotte und geht an den Wundern der Apostelzeit und damit an der Begründung des Christentums mit merklicher Ironie vorüber; sein Werk wird heute noch in England mit Entzücken gelesen und darf auch von uns gerühmt werden, so vielfach es seitdem in Einzelheiten von der Detailforschung verbessert worden sein mag.

Viel tiefer, doch ebenfalls in der Richtung Middletons, drang der überlegene Erbe des Lockeschen Geistes in die Frage ein, der Skeptiker Hume.

Die englischen Theologen, welche den Glauben an die Wahrheitsliebe und schließlich auch an jede Sittlichkeit der Kirchenväter zerstörten, hatten dabei mit mehr oder weniger Bewußtsein ihre Feindschaft gegen den Katholizismus bewiesen; hatte doch sogar der feine Augustinus mit seiner ganzen Autorität so viele Wunder aus seiner eigenen Zeit berichtet, daß wirklich nur das Dilemma übrigzubleiben schien: entweder die Lehren der katholischen Kirche sind wahr oder selbst der hl. Augustinus war ein Fälscher. Ganz anders entwickelte sich die Logik der Freidenker gegenüber den Wundern. War nicht auch die Schöpfung der Welt ein Wunder? War nicht sogar jede Offenbarung, die erst durch die Wundertaten der Boten Gottes beglaubigt werden sollte, selbst ein Wunder für sich? Auf die kleinen Wunder der Märtyrer und Heiligen kam es gar nicht mehr viel an, wenn man die großen Wunder der Schöpfung und der Offenbarung glaubte. Noch war man den

Wundern gegenüber nicht so übermütig frei wie in unseren Tagen, in denen Anzengruber (im »G'wissenswurm«) den frommen Bauern in seiner Not ganz einfach fragen lassen konnte, ob denn | in der Bibel »nix Dummes geschrieben« sein könnte; 34 aber man war doch von dem Zweifel an der Wahrheitsliebe der Kirchenväter zu dem Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Bibel übergegangen. Eine neue vorurteilslose Bibelkritik setzte ein; nach der philologischen Bibelkritik Spinozas folgte die rationalistische Bibelkritik des 18. Jahrhunderts, und die streng historische Bibelkritik von David Strauß und seinen Genossen machte den Beschluß. Aus dem neuen Glauben wurde das Wunder der Offenbarung und zuletzt das Wunder der Schöpfung ausge- merzt. Der kritische Protestantismus hatte den Begriff des Wunders untergraben und damit auch — oft ohne es zu wollen — den Gottesbegriff. Die katholische Kirche ist wirklich nicht im Unrecht — wobei ich mich freilich ihren Werturteilen nicht anschließe —, wenn sie behauptet, die Begründung des Protestantismus mit seiner Bibelkritik und mit seiner Verwerfung der Heiligen habe dem Atheismus die Wege geebnet; die katholische Kirche befürchtet ebenso mit Recht von dem Auftreten der heutigen Modernisten ähnliche Folgen; ist es doch kein Zufall, daß die besten Engländer, welche zuerst Traktarianer waren (Anhänger Puseys) und dann Katholiken wurden, schließlich in das modernistische Lager übergangen.

Aber auch die Gemäßigten, die wohl auf alle Wunder, aber nicht auf den Gott der Deisten verzichten wollen, sogar die Eigenbrötler, die an irgendeinem fast nur noch individuellen Christentum festhalten, unterscheiden sich von den wahrhaften Christen der christlichen Zeit dadurch, daß ihre Gedanken nicht mehr theologisch gerichtet sind. Das Wunder war ein ganz volkstümliches Seelenbedürfnis der theologischen Zeit; sie ist vorüber, und das Wunder ist zu einem veralteten leeren Worte der Gemeinsprache geworden.

Die Leerheit des Worts entbindet uns aber nicht von der Pflicht, seine Geschichte zu studieren. Wir sind so psychologischer geworden und so vorurteilslos sprachkritisch, daß wir den Glauben an Gott und den Glauben an Wunder auch dann noch begreifen möchten, nachdem wir den einen und den anderen Glauben verloren haben. Und wir möchten am Ende noch klarstellen, daß der alte Gottesbegriff sehr eng mit dem Wunderbegriff zusammenhing, daß der deistische oder pantheistische, kurz der immanente, wunderfreie Gott gar nicht mehr der scheinbar so transzendente, in Wahrheit ganz persönliche und darum robuste, eigentlich materielle Gott des lebendigen Christenglaubens ist.

Als die englischen Deisten des 18. Jahrhunderts (und nach ihnen Lessings Reimarus) vor dem Dilemma standen, die Wunder des Alten und auch schon des Neuen Testaments entweder allegorisch zu deuten oder für gemeinen Betrug zu erklären, da war Lessings Wort von den | »betrogenen Betrügern« noch nicht geprägt, das 35

also eine unbewußte Täuschung zuließ, da war eine psychologische Erklärung von Religionsentwicklungen noch nicht gefunden. Das ist der Punkt, wo wir Modernen in aller Gottlosigkeit religionsfreundlicher geworden sind als die radikaleren englischen Deisten waren und deren französische und deutsche Nachfolger. Es ist gar nicht daran zu zweifeln, daß die führenden Christen der ersten Kirche nicht nur die Wunder der unmittelbaren göttlichen Dazwischenkunft (die Schöpfung, den Stillstand der Sonne) glaubten, daß sie sich selbst sogar wunderbare Kräfte gegen den Teufel, gegen Krankheiten usw. zuschrieben. Kein Zweifel auch, daß viele Polytheisten ebenso wundergläubig und wundersüchtig waren und darum in den sehr wunderwirkenden Bund der Christen eintraten. Wie schon berichtet, herrscht in der theologischen Geschichtschreibung ein Streit darüber, wann diese Wunderkraft in der christlichen Kirche nachgelassen oder aufgehört habe; daß keine Wunder mehr geschehen, wird allgemein anerkannt, wenn man nur von neueren Hintertreppen-Heiligen der katholischen Kirche absehen will. Diese neuesten Wunder (Lourdes usw.) können neben den natürlichen Wundern der durch und durch naturwissenschaftlichen Gegenwart nur noch auf eine tiefe Unterschicht des Volkes Eindruck machen; die übrige Welt schreit über Betrug oder geht mit einem Achselzucken weiter ihres gottlosen Weges.

Eine geringe Oberschicht nur glaubt zu wissen, daß die sogenannten natürlichen Wunder unserer Physik, Chemie und Technik zwar ebenso real sind, wie die übernatürlichen irreal waren, daß aber der Übergang der Bezeichnung »Wunder« auf diese schlaunen Maschinen gar nicht unberechtigt war: daß es eine Begriffsähnlichkeit gibt zwischen den Wundern Gottes und den Wundern der Technik. Das möchte ich klarer, als es meines Wissens bisher geschehen ist, mir und anderen zum Bewußtsein bringen.

Für die katholischen und protestantischen Theologen ist David Friedrich Strauß D.F. Strauß der leibhaftige Satan, weil er mit der Bibelkritik wissenschaftlichen Ernst gemacht und das Leben Jesu (vor mehr als 80 Jahren) in einen Mythos aufgelöst hat. Der Wandel der Zeiten ist deutlich wahrzunehmen: in den ersten christlichen Jahrhunderten erschien die neue Religion besonders darum glaubhaft, weil an ihrem Stifter und durch ihren Stifter Wunder geschehen waren; in den zwei Jahrhunderten von den englischen Freidenkern bis auf Strauß erschienen alle die gleichen Tatsachen ungläubhaft, eben weil Wunder an sie geknüpft waren. Und als der böse Feind vor allen stand Strauß da, weil seine Kritik die gründlichste war. Man übersah aber oder ³⁶ wollte übersehen, daß Strauß damals den letzten Versuch | gemacht hatte, das christliche Religionsgefühl psychologisch zu retten. Für die Freidenker des 18. Jahrhunderts waren alle Religionsstifter bewußte Betrüger gewesen, gemeine oder geistig hochstehende Betrüger, aber immer doch Betrüger. Diesem unhistorischen Gerede machte

Strauß, 20 Jahre nach dem Auftreten des Historismus, dadurch ein Ende, daß er den Begriff des Mythos einführte und auch in der Religion die unbewußte Entstehung für die bewußte Erfindung einsetzte; was Otfried Müller für die griechische Mythologie erkannt hatte, was vorsichtig schon auf die Mythologie des Alten Testaments angewandt worden war, das führte Strauß mit freier Kühnheit für die Mythologie des Neuen Testaments folgerichtig durch. Von Gottlosigkeit kann noch keine Rede sein. Der junge Strauß des »Leben Jesu« steht noch im Banne Hegels; er schaut noch gläubig zu dem Absoluten auf und das Absolute ist ihm so etwas wie der pantheistische Gott, durch welchen sich in den dreißiger Jahren die deutsche Aufklärung des 19. Jahrhunderts von der französischen Aufklärung des 18. wesentlich unterscheidet. Dort überall Spott, hier überall eine letzte Andacht für die christliche Heilslehre.

Erst mehr als ein Menschenalter später hat der zum Atheisten gewordene Strauß dem alten Glauben seinen neuen mechanistischen Glauben entgegengestellt: wir sind keine Christen mehr, wir haben eigentlich keine Religion mehr. Das kritische »Leben Jesu« war—wenn man von den Theologen absieht—mit Begeisterung aufgenommen worden; das reife und abschließende Bekenntnisbuch wurde von Theologen und Philosophen mit Nasenrümpfen abgetan und der edle Strauß starb in Verbitterung. Die gebildeten Deutschen, die heute den Monisten nachlaufen und die Naturnotwendigkeit an die Stelle des lieben Gottes setzen, haben 40 Jahre vorher noch an dem viel feiner begründeten Glauben des alten Stifilers Anstoß genommen; freilich hatte Strauß seinen Spinoza und seinen Kant gut verstanden und benützt, während die Monisten den großen Denkern nur einige unverstandene Zitate als Zierat entnehmen. Wir hoffen wirklich um eine ganze Stufe (um die Kritik der Sprache) höher zu stehen als Strauß, möchten uns darum aber doch nicht vermessen, auf ihn hinunter zu blicken. Nur darzulegen, welche weitere Aussicht der um eine Stufe höhere Standpunkt etwa gewährt.

Man könnte von Strauß sagen, daß er die Wunder gegen die Natur für Mythen erklärt habe, aber beinahe anbetend vor den Wundern der Natur und den Naturwissenschaften stehe. Auch bei ihm tritt an die Stelle eines wunderhaften Gottes die notwendige Kette der Kausalität. Und hätte eine ehrliche Abstimmung unter den gebildeten Deutschen darüber zu befinden, was jetzt in Deutschland geglaubt werde, dieses Bekenntnis | zu einer unentrinnbaren, wunderlosen Notwendigkeit des Naturverlaufs würde sich als die Grundlage der gegenwärtigen Weltanschauung herausstellen. 37

Auch wir—die persönliche Einzahl bei einem solchen Bekenntnisse widersteht mir, wie sie Strauß widerstand—wissen wahrlich nichts mehr mit dem robusten, materiellen lieben Gotte anzufangen, der den unentrinnbar notwendigen Naturverlauf, wann er will, durch ein Wunder unterbrechen kann. Wahrlich nichts mehr.

Aber für uns sind einige Begriffe, ohne die wir die Kette der Kausalität nicht vorstellen können, ungefähr ebenso leer geworden, wie die Begriffe Gott und Wunder. Wir streiten nicht mehr über die *modi* der Substanz von Spinoza, wie wir über die Eigenschaften Gottes nicht mehr streiten. Wir glauben nicht mehr den Kausalzusammenhang des Naturverlaufs dadurch erklärt zu haben, daß nach unserer Erfahrung Gleichförmigkeiten in den Erscheinungen vorkommen und wir für diese Gleichförmigkeiten den bildlichen Ausdruck »Gesetze« haben. Wir haben erkannt, daß wir immer heimlich an solche strenge, unentrinnbare Gesetze denken, wenn wir von der ehernen Kette der Notwendigkeit oder der Kausalität reden. Das Bild Kette ist ebenso falsch wie das Bild Gesetz. Verfolgen wir die Glieder der Kette von der Erscheinung an, die wir eben erleben, zurück zu ihrem Ursprunge, so ist das letzte Glied jedesmal irgend etwas Luftiges, eben das Wort Gesetz, wenn so ein Luftglied nicht am Ende gar jedesmal zwei reale Glieder der Kette verbindet. Und mit einigem Schrecken werden wir dazu uns noch sagen müssen, daß auch die Kausalität auf einem ganz anderen Gebiete, auf dem des menschlichen Handelns, ebenso eine Kette mit einem Luftgliede oder mit vielen Luftgliedern darstellt. Wir können nicht anders, wir müssen auch an die Notwendigkeit, an die notwendige Motivation aller menschlichen Handlungen glauben. Unsere Seele, unser Wille werden determiniert wie alles Körperliche. Nur daß Seele und Wille zu Luftgliedern geworden sind, zu leeren Wortschällen wie die Begriffe Gott und Wunder.

Darin nun sind wir duldsamer geworden, als die Freidenker des 18. Jahrhunderts waren oder gar die Monisten sind, daß wir bei der Überzeugung von dem Unwerte aller Worte keinen rechten Haß mehr haben, selbst gegen das Wort Gott. Mag man doch, wenn man den gefährlichen Wunderbegriff durch Bedeutungswandel auf die Wunder der Natur und der Technik bezogen und so—»worüber man sich wundert«—auf seinen Ursprung zurückgeführt hat, auch den noch gefährlicheren Gottesbegriff durch Bedeutungswandel auf alles beziehen, was man zur Welterklärung nicht weiß und doch wissen möchte.

[V]

38 | Atheisten hießen, besonders im 17. und 18. Jahrhundert, auch diejenigen Schrift- Unsterblichkeit
steller, die die Unsterblichkeit der Seele leugneten; für noch schlimmer hätten die Leute gehalten werden müssen, die nicht an Geister glaubten, denn die Seele fällt unter den Oberbegriff: Geister; in Wahrheit waren die Theologen nicht so genau, trennten die beiden Ketzereien und sprachen von den Gegnern der Unsterblichkeit mit weit größerer Erbitterung als von den Skeptikern, die das Dasein von bösen und guten Geistern anzweifelten. Der Fall liegt nicht gerade so wie bei der Gottlosigkeit,

die nichts von Vorsehung und Wundern wissen will. Diese beiden Erscheinungen gehören zum Wesen des abendländischen Gottes; den konnte sich aber ein ganz verwegener Ketzer, der dann freilich kein bibelgläubiger Christ mehr war, so ausmalen, daß er der einzige Geist war und die Seele des Menschen zugleich mit dem Leibe untergehen ließ. Die Verbindung zwischen der Leugnung der Unsterblichkeit und der Leugnung Gottes wurde nur dadurch hergestellt, daß das mechanistische Weltbild, das nach dem Wiederaufleben der antiken Naturphilosophie langsam die Wissenschaft eroberte, gleichen Schrittes den Begriff Gottes und seiner Eigenschaften, den Begriff der Seele und ihrer Eigenschaften analysierte. Sowenig wie mit dem Gottglauben hatte die sogenannte Unsterblichkeit der Seele mit dem Idealismus etwas zu schaffen, der sich, grad oder schief, gegen den Sieg des mechanistischen Materialismus wehrte; es war ein Mißverständnis, den ewigen Geist auf die Hypothese der Menschenseele zu begründen. Aber aus Trotz gegen die Unerträglichkeiten des Materialismus gelangte die idealistische Philosophie dazu, auch wenn sie nicht nach der Kirche schielte, all das beweisen zu wollen, was der Materialismus leugnete; und so kam es, daß bis tief in das 19. Jahrhundert hinein die unhaltbarsten Begriffe der Theologie die Phraseologie der Philosophenschulen beherrschten: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Schule von Kant hat auf diesem Gebiete viel gesündigt.

Daß der Glaube an eine unsterbliche Seele nicht notwendig zum Monotheismus gehört, das wird durch die jüdische Religion bewiesen. Die Juden hatten ursprünglich gar keine Verpflichtung, an das hölzerne Eisen eines Lebens nach dem Tode zu glauben. Sie besaßen überhaupt wenige Dogmen, und keines dieser Dogmen beschäftigte sich auch nur mit der Frage, ob die Seele des Menschen sterblich sei oder nicht. Es gab da bei den Juden der Urzeit wie auch sonst im Morgenlande einen weitverbreiteten Animismus und die Vorstellung von einem Schattenreich | 39 (Scheol),⁴ aber was den Urvätern für ihre Frommheit versprochen war und was als Drohung oder Belohnung die vielen Gebote des Moses unterstützen sollte, war sehr diesseitiger Natur und setzte ein Leben nach dem Tode nicht voraus. Es ist bekannt, daß zu der Zeit Jesu Christi die starke und eigentlich konservative Partei

[4] Die Vorstellungen vom Zustande der Seelen oder Schatten in der Scheol (etymologisch vielleicht ein »Hohlraum«) sind ganz undeutlich; die Juden hatten nicht die künstlerische Phantasie der Griechen, und so glaubten sie nur, die Toten hätten in der Scheol eben nicht mehr das Empfinden und Wollen, das den Lebenden auszeichnet, nur etwa dumpfe Erinnerungen oder Anklänge an Empfinden und Wollen. Spärliche Reste von einem Ahnenkult spielen hinein. Die Totenbeschwörung des Samuel ist ein Ausnahmefall. Die Septuaginta, aber auch Matthäus und Lukas, setzen ganz unbefangen den Hades für die Scheol ein, ein Beweis dafür, daß auch heilige Männer nicht für Aberglauben halten, was sie selber glauben; der Hades gehört zu den Religionsbegriffen der Heiden.

der Sadduzäer an dieser altjüdischen Vorstellung festhielt und daß nur die Pharisäer von einem jenseitigen Leben sprachen; wobei unbestimmt blieb, ob an eine Unsterblichkeit der Seele oder nur an eine Wiederbelebung durch die Auferstehung zu denken wäre, ob diese Auferstehung allen Menschen oder bloß den Gerechten bevorstünde. Es ist ferner bekannt oder könnte doch bekannt sein, daß Jesus, sonst ein Gegner der pharisäischen Frömmerei, den Auferstehungsglauben übernahm und mystisch vertiefte, daß er aber über alle die Fragen, die der Unsterblichkeitsbegriff aufwarf, Klarheit zu schaffen auch nur den Versuch nicht machte. Erst der kirchlichen Theologie war es vorbehalten, den Glauben an die Unsterblichkeit dogmatisch festzulegen und mit schneidender Scholastik unvorstellbare Sätze auch noch zu beweisen. Im wesentlichen kam diese ganze Scholastik nicht über die Wortmacherei heraus, mit der schon Griechen (der Poet Platon) und Römer (Cicero) schülerhafte Aufsätze über die Unsterblichkeit der Seele geschrieben hatten: die Seele sei ein unstoffliches und überdies ein einfaches Wesen, könne also weder wie ein Stoff vernichtet werden noch wie ein zusammengesetzter Körper in seine Bestandteile zerfallen; andere antike Beweise, die von der Kirche ebenfalls nicht verschmäht wurden, waren noch schlechter. Nur in einem Punkte brachte die christliche Zeit etwas Neues. Im Altertum bestand noch keine unmittelbare, bewußte Verbindung zwischen dem Seelenglauben und dem Götterglauben; man konnte ein Atheist sein und dennoch an der Unzerstörbarkeit der einfachen und unkörperlichen Seelensubstanz festhalten. Das wurde jetzt anders. Die schärfsten Denker unter den Scholastikern ahnten die Schwächen der alten Beweise aus dem Wesen der Seele, sie fügten also den absoluten Beweis aus dem ihnen so genau bekannten Wesen Gottes hinzu. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele wurde den Menschen in das Gewissen geschoben, das sie
40 ja von | Gott auch zu diesem Zweck erhalten hatten. Mit einem Zynismus, der noch niemals genug beachtet worden ist, wurde aus der Elendigkeit der diesseitigen Welt auf die Notwendigkeit einer jenseitigen geschlossen; zwar habe sich der Fromme auf die Vorsehung Gottes zu verlassen, der in seiner Gerechtigkeit die Tugend belohne und das Laster bestrafe, weil aber auf Erden von einer solchen Gerechtigkeit nicht eine Spur zu finden sei, so müsse man drüben auf sie hoffen. Was in dem ganzen bekannten Raum unseres Planeten nicht geschah, was in der ganzen abgelaufenen Zeit nicht geschah, sollte irgendwo und irgendwann eintreffen an einem unbekanntem Ort in einer unbekanntem Zukunft. Drüben, morgen, nur nicht heute und hier. Diese grobe Jenseitshoffnung ergänzte vortrefflich die diesseitige Weltverachtung des Mittelalters.

So gestaltete sich der Unsterblichkeitsglaube zu einem notwendigen Folgesatz des neuen Gottglaubens; und so erst konnte es zu einem Zeichen der Gottlosigkeit werden, nicht nur der Unchristlichkeit, wenn ein Freidenker die Unsterblichkeit

der Seele leugnete. Daß der Glaube an die Götter und an die Seelengeister wahrscheinlich den gleichen Ursprung gehabt hatte, das konnte jener Zeit gar nicht in den Sinn kommen. Noch weniger die reizvolle Vermutung: die Furcht vor allen möglichen Gefahren habe die Sehnsucht nach hilfreichen Göttern hervorgebracht, die unmittelbare Todesangst des Sterbenden die Sehnsucht nach einer persönlichen Fortdauer. (Noch der Unsterblichkeitsglaube Goethes, nur für sich, nicht für das »Weltgesindel« oder »Monadenpack«, war eine solche Sehnsucht des Greisenalters.) Das Mittelalter war nicht so kritisch und die herrschende Kirche ließ die Kritik nicht erst aufkommen. Der Unsterblichkeitsglaube war ein festes Inventarstück der Religion und des Theismus überhaupt geworden. Daran zu rütteln galt für unschicklich. Herbert von Cherbury, der Begründer des Deismus, lehrte Lohn und Strafe im Jenseits; und noch Kant verlangte von den armen Menschen, daß sie in sittlicher Beziehung so leben sollten, als ob ihnen die Unsterblichkeit ihrer Seelen verbrieft wäre. Natürlich kam die Herrschsucht der herrschenden Kirche dazu, die für gut hielt, nicht einen einzigen Satz des alten Glaubens preiszugeben. Das Weltgebäude geriet ins Wanken, aber die Kirche bestand auf der unveränderten Ruhe der Erde und auf der Bewegung der Sonne. Ich möchte die Unnachgiebigkeit der Kirche in der Frage der Unsterblichkeit durch ein freundliches Bild ausdrücken. Die Kirche, die Dienerschaft Gottes, ist wie die militärische Dienerschaft eines Königs. Der König ist tot. Seiner Umgebung liegt daran — meinetwegen aus Liebe zum Ganzen —, den Tod des Königs zu verheimlichen, den Entschlafenen für lebendig auszugeben. Sie zeigt den geschminkten Leichnam | dem Heere, hoch zu Roß, feierlich geschmückt, 41 die zerfetzte Fahne in der Hand. Aber so ein König muß auch regieren. Regieren heißt versprechen. Die Dienerschaft teilt also freigebig im Namen des toten Königs Versprechungen und Anweisungen aus, unbekümmert darum, wer sie einlösen wird.

Eine sprachkritische Untersuchung der sogenannten Unsterblichkeitsfrage wäre beinahe mit einem Scherz abzutun. Mit dem gleichen Rechte, mit dem man die Seele unsterblich nennt, könnte man behaupten, die Teufel wären viereckig, die Engel wären ungefedert. Weil aber solche oder ähnliche Behauptungen nicht nur aufgestellt, sondern sogar geglaubt worden sind, wird es doch gut sein, den Satz »die Menschenseele ist unsterblich« einmal genauer anzusehen. (Ich verweise auch auf mein »Wörterbuch der Philosophie« II, S. 502 ff.)

Seele Das Ding, von dem da ausgesagt wird, daß es unsterblich sei, ist für die gegenwärtige Psychologie, die ohne Psyche auskommt, kein Ding mehr, keine Substanz mehr, oder wie man sonst das Subjekt bezeichnen mag, von welchem man die Sterblichkeit bejahen oder verneinen könnte. Das Wort »Seele« mit seiner kleinen Sippschaft mag in der Gemeinsprache noch hundert und mehr Jahre weiterleben, weil die Gemeinsprache allezeit sehr viele Reste der Religion und sonst veralteten »Wissens«

mit sich führt; auch in der wissenschaftlichen Sprache ist das Wort »Seele« noch nicht zu vermeiden, weil es häufig eine überreiche Summe von Vorstellungen durch zwei kurze Silben wie in einer mathematischen Formel vertritt. Was man aber unter diesem Worte durch Jahrtausende verstand, das versteht man nicht mehr darunter; die Seele war einmal ein Stoff, dann eine Kraft, immer ein eigenes Wesen; sie ist uns nicht einmal ein Wesen mehr. Die Seele ist nur noch das Wort für eine »Funktion«. Ein undefinierbares schwankendes Wort für die Ursache der Erscheinungen, die wir ungenau und tautologisch auch unter dem Ausdrucke Seelenleben zusammenfassen. Wobei besonders zu beachten ist, daß eine bestimmte Grenzlinie zwischen Leben und Seele nicht gezogen werden kann; daß der in Frage stehende Satz »die Seele ist unsterblich« im Grenzfall lauten müßte: »Das Einzelleben (das einzige also, wovon das Sterben ausgesagt werden kann) ist unsterblich.« Die materialistische Wissenschaft hofft immer noch, die Tatsachen des Lebens oder die Physiologie aus den Tatsachen der Physik ableiten zu können; sie hat aber nach einer fruchtlosen Arbeit von Jahrzehnten die Hoffnung aufgegeben, die Psychologie aus der Physiologie herleiten zu können. Unsere Sprache, natürlich auch die wissenschaftliche Sprache, ist immer sensualistisch, ist daher völlig ungeeignet, das Innenleben der

42 sogenannten Seele oder des sogenannten Lebens auch nur zu | beschreiben; ich will hier nicht darauf eingehen, daß die Sprache zuletzt auch für das Innenleben der physikalischen Tatsachen ebenso ungeeignet ist. Ich will nur sagen: wir haben keine Psychologie mehr, wir wollten uns denn auf eine Seelenlehre ohne Seelenbegriff beschränken. Und täten übrigens gut daran, anstatt »Seele« etwa »Geseel« zu sagen, nach beinahe schon zu kühner Analogie mit Gesicht oder Gehör, durch welche ursprünglich neuscholastischen Worte wir immerhin das Organ der Gesichts- und Höreindrücke bezeichnen. Und haben wir erst das bescheidenere Wort Geseel gebraucht, so entdecken wir sogleich, daß wir ein solches gemeinsames Organ gar nicht kennen. Es steht um die Psychologie wirklich schon so wie um die Theologie, ganz genauso; Wissenschaften von einer Kraft, die hier das Weltganze, dort das Seelenleben hervorgebracht hat, nur daß wir von dieser Kraft nichts wissen.

Ich habe (»Kritik der Sprache« I², S. 608 ff. und 650 ff.) nachzuweisen versucht, daß auch das Bewußtsein und das Ichgefühl Täuschungen sind, Selbsttäuschungen des großen Zauberers und betrogenen Betrügers Gedächtnis; das Ich ist nicht mehr zu retten. Aber das Bewußtsein und das Ichgefühl sind noch vorstellbare Wirklichkeiten, wenn man sie mit dem Seelengespenste vergleicht, einem hohlen Wortschalle, an welchen die Theologie und eine gefügige Philosophie das Adjektiv »unsterblich« zu knüpfen pflegt.

Für den Materialisten wie für den ehrlichen Idealisten, für den Skeptiker wie für den gottlosen Mystiker ist »unsterblich« ein sinnleeres Wort, noch sinnleerer als das

durch seine Abstraktheit gestützte Wort »unendlich«. Nur scheinbar läßt sich jedes Adjektiv durch Vorsetzung der Verneinung »un« in seinen Gegensatz verwandeln; bei »sterblich« z. B. läßt sich diese logische Änderung nicht ausführen. Das negative Adjektiv »unsterblich« schwebt im leeren Raum; wir kennen nichts, wovon wir es aussagen könnten. Man wollte es denn gegen den Sprachgebrauch so deuten, daß es die Anwendung des Todesbegriffs ausschlosse: der Stein ist unsterblich, d. h. er hat keine Beziehung zum Tode, d. h. er ist kein Organismus. In diesem Sinne könnte man am Ende einen logischen oder mathematischen Begriff (Integral, Funktion) zur Not unsterblich nennen: er habe keine Beziehung zu dem, was der Tod etwa ist. Doch auch diese Anwendungsmöglichkeit muß fortfallen, wenn man sich die sogenannte Seele, um nicht zu verstummen, als Integral oder als Funktion der Lebensdifferenziale vorstellig machen wollte; das Integral, die Funktion (die »Seele« ist ja eine »Funktion«) verschwindet mit allen anderen Lebenserscheinungen zugleich, und nur ein Narr könnte nachher von dem Integral oder der Funktion noch irgend etwas aussagen wollen: es ist uneckig, ungefedert, | unsterblich. Nur die Theologie 43 ist nicht närrisch, wenn sie solche Sätze baut; wer seinen Vorteil wahrnimmt, ist niemals närrisch, nicht, wenn er lügt, nicht, wenn er sinnlos Worte aneinander reiht. Die Theologie hatte ein Interesse daran, die Leugner der Seelenunsterblichkeit als Atheisten zu verdammen und zu verfolgen.

So gewiß der gewöhnliche Grieche denjenigen für einen Frevler gehalten hätte, der an den Aufenthalt abgeschiedener Seelen im Hades nicht glaubte, der Inder den Leugner der Seelenwanderung, der alte Jude den Verächter der Scheol oder der Hölle; so gewiß galt in der ganzen christlichen Zeit für gottlos, wer an der persönlichen Fortdauer nach dem leiblichen Tode zweifelte. Wie aber überhaupt erst das zu einer Kirchenmacht organisierte Christentum den Dogmenzwang in die Welt gebracht hat, so spielt auch die Unsterblichkeit der Seele im abendländischen Denken des christlichen Zeitalters eine viel größere Rolle als in der antiken Welt und als im Orient. Der Glaube an die Auferstehung Christi setzt die Unsterblichkeit der Seele nur voraus; aber das apostolische Glaubensbekenntnis spricht ausdrücklich allgemein von »Auferstehung der Toten und dem Leben der künftigen Welt«, wenn auch merkwürdigerweise an dieser Stelle nicht wie vorher »ich glaube« (*credo*) steht, sondern »ich erwarte« (*expecto*). Man dürfte daraus den Schluß ziehen, daß der Glaube an die Auferstehung und an ein jenseitiges Leben nur als eine psychologische Tatsache erwähnt wird und nicht eigentlich zum *Credo* gehört; sicherlich aber versteht die Kirche diesen Glauben nicht so, sondern als eine Pflicht, als eine der Bedingungen der Seligkeit.

Da nun die übrigen Glaubensartikel um ihrer Wunderbarkeit und Einzigkeit willen für übervernünftig galten, wurden sie auf die Autorität der Bibel oder der

Kirche angenommen, mußten gedeutet, brauchten aber nicht bewiesen zu werden; die Unsterblichkeit der Seele jedoch galt für ein Ergebnis des spekulativen Denkens ebenso wie das Dasein Gottes, und darum erfand man für die Unsterblichkeit der Seele nicht weniger zahlreiche Beweise wie für das Dasein Gottes. Man muß da zwischen der Fortdauer der Seele und der Auferstehung am Jüngsten Tage genau unterscheiden; die Auferstehung kann sich, da die unsterbliche Seele nicht erst wiedererweckt zu werden braucht, nur auf den Leib oder das Fleisch beziehen, und diese Vorstellung widerspricht unseren naturwissenschaftlichen Kenntnissen, die von einer Verteilung der Atome des verwesenen Körpers in unzählige Pflanzen, Tiere und Menschen wissen, so durchaus, daß diese Auferstehung wieder nur als ein übervernünftiges Wunder angenommen werden konnte. Die Hypothese von Bonnet, ein Keim des irdischen Körpers hafte an der Seele und entwickle sich nach dem Tode | zu einem neuen und vollkommeneren Leibe, war nur ein unglücklicher Versuch, den Glaubensartikel durch scheinwissenschaftliche Gründe zu stützen.

Die meisten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele sind, wie die für das Dasein Gottes, Zirkelschlüsse oder gar nur tautologische Definitionen. Der teleologische Beweis, nach dem die Anlagen des kurzlebigen Menschen irgendwie und irgendwo zur Entwicklung kommen müßten, setzt die Möglichkeit einer Fortdauer und eine moralische Weltordnung mit ihrem Sollen und Müssen voraus, die dann wieder durch die Unsterblichkeit der Seele bewiesen wird. Ähnlich ist der theologische Beweis aus den Absichten Gottes. Der moralische Beweis aus einer notwendigen Ausgleichung der irdischen Ungerechtigkeiten setzt wieder eine moralische Weltordnung voraus. Der billige analogische Beweis schließt auf die Unsterblichkeit der Seele daraus, daß auch in der Natur aus dem Tode immer neues Leben entstehe, also aus einer naturwissenschaftlichen Überzeugung, die den Ungläubigen gegen die persönliche Fortdauer einnehmen kann. Der kosmische Beweis ist eine bloße Träumerei über den möglichen Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen. Der sogenannte historische Beweis ist entweder eine Berufung auf die Bibel oder behauptet fälschlich, wie der entsprechende Gottesbeweis, die Allgemeinheit des Glaubens, wobei auf die Verschiedenheit der Vorstellungen und auf die Vieldeutigkeit der Sprachworte gar keine Rücksicht genommen wird. Der gemeinsame Zirkelschluß aller dieser Beweise ist darin versteckt, daß die Seele als eine geistige Substanz, also gottähnlich aufgefaßt und dann aus dieser Ähnlichkeit von Gott auf die Seele und von der Seele auf Gott geschlossen wird; auch darin steckt schon Tautologie, noch tiefer in dem Vertrauen darauf, daß den Worten »Seele« und »Unsterblichkeit« auch Sachen zu entsprechen haben, eine Substanz und ein *accidens*.

Eine bessere Form scheint der ontologische, metaphysische oder — richtiger — scholastische Beweis zu haben, der in seinem kürzesten Ausdrucke sagt: die Seele ist

eine einfache und unkörperliche Substanz und kann darum nicht zerstört werden. Ich sehe in diesem Zusammenhange völlig von der gegenwärtig herrschenden Ansicht ab, die nicht weiß, was eine unkörperliche Substanz sein sollte, und die unter der Seele, wenn sie das Wort der Gemeinsprache gebraucht, eher die äußerst zusammengesetzte Gesamtheit von Äußerungen des Lebens und des Denkens versteht als ein einfaches Wesen. Aber auch vom Standpunkte der alten und neuen Scholastiker, die diesen Beweis vorbringen, wäre höchstens die negative Eigenschaft der Unzerstörbarkeit dargetan; alle positiven Eigenschaften der Seele, wie die Fortdauer und die Erinnerungsmöglichkeit des persönlichen | Ich, werden unbedenklich aus dem Volksglauben hinzugefügt, sagen wir ehrlich: aus dem Glauben an Geister. 45 Wenn nun auch dieser Beweis fortfällt, so bleibt für die Unsterblichkeit der Seele keine andere Grundlage übrig, als eine übervernünftige, man hielte sich denn an die psychologische Grundlage der im Menschenherzen vorhandenen Sehnsucht. Wie bei der Vorsehung. Genaugenommen beruhen auch die Berufungen Kants auf die praktische Vernunft in einer solchen Sehnsucht. Wir hoffen auf eine Fortdauer nach dem Tode, wir erwarten sie, wie das *Credo* sagt.

Weil es nun um die Beweise für das Dasein Gottes ebenso steht, weil die nachkantische Zeit die Trüglichkeit aller anderen Gottesbeweise zugeben muß und den Gott nur noch als ein Postulat der praktischen Vernunft oder einer Sehnsucht auffassen kann, darum ist zwischen dem Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele eine noch engere Verbindung hergestellt; es gilt also heute noch mehr als in früheren Jahrhunderten der Satz, daß ein Zweifel an der Fortdauer der Persönlichkeit unmittelbar zum Atheismus führe. Wer das Dasein Gottes leugnet, der wird selbstverständlich auch den Nebenumstand leugnen, daß es eine gottähnliche unsterbliche Seele gäbe; wer nur die Sterblichkeit der Seele behauptet, könnte allerdings an den Gott irgendeiner einmal gewesenen Religion glauben, nicht aber an den Gott der abendländischen Vorstellungsmasse. Der Unsterblichkeitsglaube, der der Lehre von der Seelenwanderung zugrunde liegt, verträgt sich sehr gut mit dem atheistischen Buddhismus, aber weder mit unserem Naturwissen noch mit der abendländischen Verachtung der Tiere. Daß die unsterbliche Seele nach dem Tode ihres Leibes in Gott zurückkehre, ist eher pantheistisch als theistisch. Es ist darum eine Geschichtsfälschung oder richtiger: eine Selbsttäuschung, wenn christelnde Geschichtschreiber der Philosophie (fast alle) die antiken Denker danach in Böcke und Schafe einteilen, ob sie eine Fortdauer der Persönlichkeit nach dem Tode leugnen oder anerkennen.

Von den Griechen wurde die Frage der Unsterblichkeit der Seele vielfach erörtert, aber—wohlgemerkt—nicht eigentlich als eine religiöse Frage. Weil die Verteidiger der Unsterblichkeit immer wieder von unseren Theologen angeführt werden, die Leugner der Unsterblichkeit immer wieder von unseren Materialisten, darum

kommt es so heraus, als ob z. B. Platon um solcher Sätze willen ein Theist, Lucretius um solcher Sätze willen ein Atheist zu nennen sei. Richtig ist nur, daß schon in so alter Zeit der Wortaberglaube die vorhandenen Begriffe oder Ideen: Gott, Unsterblichkeit usw. allesamt für Wirklichkeiten hielt, die Neigung zum Zweifel jedoch von der Wirklichkeit aller dieser Begriffe absehen lehrte. Durfte schon über das Dasein der Götter im allgemeinen—wenn man nur die Lokalgötter nicht lästerte—mit einer uns fremden Freiheit geschrieben werden, so war die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele—an dem Dasein von Seelen zweifelte niemand—vollends ein Gegenstand völlig ungehemmter philosophischer Untersuchungen. Dazu kommt, daß die Alten zu ihrem Glücke im schlimmsten Falle Sophisten waren, in keinem Falle Scholastiker oder gar christliche Scholastiker. Es machte ihnen nicht viel aus, ob die Seele eine körperliche oder eine unkörperliche Substanz ist. Den Stoikern z. B. war Gott ungefähr eine Weltseele, aber die Menschenseele war ihnen doch irgendein dünner Körper, ein *spiritus*; und wenn ein Teil Gottes ein dünner, luftförmiger Körper ist, so muß Gott selbst auch ein solcher Körper sein. Wie denn der billige Scherz, Gott sei ein luftförmiges Wirbeltier, zwar von den Theologen für blasphemisch erklärt wird, aber so ungefähr der Geistervorstellung des Volksglaubens entspricht, also der psychologischen Wirklichkeit der Religion. Platon darf also nicht verchristlicht werden um des einen Zuges willen, daß er begeistert von der Unsterblichkeit der Seele redete; es ist fast eine Äußerung der sogenannten historischen Gerechtigkeit, daß der Logiker Aristoteles zum eigentlich christlichen Philosophen gemacht wurde und daß der Ruhm Platons erst seit dem Anbrechen der antichristlichen Renaissance neu erglänzte; eine spätere Zeit wird Platon als den Begründer des verhängnisvollen Wortrealismus—Seele und Unsterblichkeit sind Prachtstücke des wortrealistischen Irrtums—geringachten und nur noch den Schriftsteller etwa bewundern.

Unklare Wortmacherei ist es, wenn Aristoteles in der Seele zwischen Leben und Geist unterscheidet, das Lebensprinzip sterben läßt, den Geist allein dauern; aber diese Unterscheidung hat bei vielen Stoikern nachgewirkt, während andere Stoiker, wie Epiktetos und der Kaiser Marcus Aurelius, die individuelle Unsterblichkeit leugnen. Ja diese gedankenlose Wortmacherei wird neuerdings von deutschen Darwinisten gern wiederholt, wie wenn Carneri ausdrücklich sagt: »Der Geist ist unzerstörbar wie die Materie; aber der einzelne Geist ist zerstörbar wie der einzelne Körper;« selbst bei Feuerbach finden sich, trotz der entschiedenen Leugnung einer unsterblichen Seele, so verschwommene Redensarten von der Ewigkeit des Geistes. Als ob der Geist etwas anderes wäre als ein Gesamtwort für Äußerungen des Innenlebens, als ob der Geist der substantivischen Welt angehörte und nicht einzig und allein der verbalen Welt.

Überhaupt liegt es in der Natur der Sprache, daß die Versuche, etwas Bestimmtes über die Unsterblichkeit der Seele durch spekulatives Denken auszumachen, in alter und neuer Zeit oft übereinstimmen. Nur wo das christliche Dogma einfach geglaubt wird, reißt der Faden der | Tradition ab. Feuerbach erblickt in dem Glauben an die Unsterblichkeit nur den Ausdruck eines Wunsches; dasselbe sagt der heilige Thomas, nur daß er fromm hinzufügt, ein natürlicher Wunsch könne nicht eitel sein. Dazu kommt, daß die Überzeugung von der Sterblichkeit der Seele ebenso wie der Atheismus von vielen freien Denkern des Mittelalters und der folgenden Jahrhunderte vorsichtig verschwiegen wurde. Die Averroisten und auch die italienischen Alexandristen hatten zwar die individuelle Unsterblichkeit geleugnet und der Alexandrist Pomponatius wenigstens die Beweise für die Unsterblichkeit für ungenügend erklärt, aber Campanella, Bruno, Cardanus, sodann Descartes, Gassendi und Charron kehrten zum Dogma zurück, ob ehrlich oder nicht, ist im einzelnen Falle schwer zu entscheiden. Anders liegt der Fall bei Spinoza; bei ihm scheint der menschliche Geist insofern unsterblich zu sein, als er ein Teil des göttlichen Geistes ist; da aber Spinoza einen außerweltlichen und persönlichen Gott nicht kennt, wird er auch schwerlich an eine persönliche Fortdauer der Menschenseele gedacht haben.

Wie entschieden Hume die Unsterblichkeit leugnete, sehen wir an anderer Stelle. Mit weniger guten Gründen, aber mit der ganzen Kraft einer gottlosen Weltanschauung lehrten die französischen Materialisten (nicht in der Enzyklopädie) das gleichzeitige Sterben der Seele und des Leibes. Kant, wie wieder viel später ausführlich zu lesen, machte es mit der Unsterblichkeit der Seele wie mit dem Dasein Gottes: er ließ die alten Beweise durch die logische Vernunft aus dem Tempel hinauswerfen, bis auf einen, den er durch die praktische Vernunft wieder einführte. Und er sah ebensowenig wie die früheren Prediger des moralischen Beweises, daß wenigstens für die ausgleichende Gerechtigkeit oder für Lohn und Strafe ein Dutzend Seelenjahre nach dem leiblichen Tode genügen würden und die Ewigkeit in Lohn und Strafe eine Ungerechtigkeit wäre. Bei Schopenhauer ist die Unvergänglichkeit des Wesens durchaus nicht als eine persönliche Fortdauer zu verstehen. Für die Gegenwart kann man wohl sagen, daß die Verbreitung des Atheismus sich ungefähr mit der Verbreitung des Zweifels an der Unsterblichkeit deckt. Ohne Gott hat die Unsterblichkeit keinen Sinn, ohne Unsterblichkeit hat der Gottesbegriff keinen Zweck. An Stelle der rechtgläubigen oder der deistischen Theologie ist bei allen neuen Denkern, die nicht rückständig sind an Kopf oder Herz, die vergleichende Religionswissenschaft getreten, die das Entstehen und die Entwicklung religiöser Vorstellungen erforschen möchte; ebenso sind die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele verdrängt worden durch die Frage nach der psychologischen Entstehung dieses Glaubens. Vom Standpunkte der Sprachkritik ist es — wie gesagt — ganz und

48 gar ver|kehrt, auch nur den Begriff »Unsterblichkeit der Seele« zu fassen, also eine unbegreifliche Eigenschaft von etwas auszusagen, das niemals der substantivischen, sondern immer nur der verbalen Welt angehört. Der Sprachkritiker denkt gar nicht daran, den Satz, »die Seele des Menschen ist unsterblich« für falsch erklären zu wollen; er versteht ihn nur nicht, wie er auch den Satz »das Davonlaufen des Hasen ist rosenrot« durchaus nicht verstehen würde.

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ist aber aufs engste mit dem Glauben Geister an das Vorhandensein sogenannter Geister verbunden; der alte Animismus steckt in beiden Vorstellungen, die von der subtilsten Form des Animismus, dem Gottglauben, nicht zu lösen sind. Denn der liebe Gott ist ein »Geist«. Wie derjenige, der die Vorsehung und das Vorkommen von Wundern nicht glaubte, nur eine Eigenschaft oder eine Wirkungsart des abendländischen Gottes zu leugnen schien, nicht aber geradezu sein Dasein, so stand es auch um die Denker, die an der Unsterblichkeit der Seele oder an dem Seelenbegriffe selbst Kritik übten; nur daß der Gegner der Vorsehung mehr in den Verdacht der Unchristlichkeit, der Gegner der Seele mehr in den Verdacht der Gottlosigkeit geriet. Wer sich nun aber gegen das Dasein von guten und bösen Geistern aussprach, wurde zwar, weil die Bibel von beiden voll war, für einen argen Ketzer gehalten, für einen Unchristen, für einen Adämonisten, aber ein Atheist brauchte er nicht gleich zu sein, solange er nur die erschaffenen Geister leugnete, nicht aber den unerschaffenen Geist, welcher Gott allein war. Kümmern wir uns aber nicht um solche scholastische Haarspaltereien, die sich im Kreise drehen müssen, weil der Begriff der Schöpfung den abendländischen Gottesbegriff schon voraussetzt, weil der unerschaffene Geist also bereits eine Erschleichung ist, so steht und fällt allerdings der Gottesglaube mit dem Geisterglauben. Gibt es keine Geister mehr, so gibt es eben die Gattung nicht, zu welcher das unvergleichliche Individuum Gott gehört.

Die neuere vergleichende, d. h. geschichtliche Religionskunde ist im Grunde darin einig, daß der Mensch durch seinen Geisterglauben zu seiner Gottesvorstellung gekommen sei. Der katholische Gelehrte, der solche Untersuchungen ablehnt und den Gottesbegriff auf eine Offenbarung zurückführt, scheint mir wieder einmal viel verständiger und folgerichtiger zu denken als der protestantische, der die Vielgötterei ganz modern aus dem Geisteraberglauben herleitet, nachher aber für den wahren Glauben an den einzigen Gott der Juden und Christen treulich die Offenbarung bemüht. Daß die vergleichende Religionswissenschaft verschiedene Ursprünge des
49 Gottesbegriffs anzunehmen genötigt ist, darf uns weder | überraschen noch irremachen. Sie unterscheidet zwar zwischen Fetischdienst, Seelendienst und Sternendienst als zwischen ungleichen Formen des ältesten Volksaberglaubens; wenn wir uns aber durch ungleiche Wörter also nicht täuschen lassen, werden wir sofort sehen, daß

überall ein und derselbe Geisterglaube zugrunde liegt, der sogenannte Animismus. Ich brauche wohl nicht erst zu erwähnen, daß ich da berechtigt bin, die Wörter »Seele« und »Geist« als gleichbedeutend zu gebrauchen; ich darf daran erinnern (»Wörterbuch der Philosophie« I, S. 376), daß fromme Katholiken noch heutzutage der gleichen Meinung sind, wenn sie z. B. das merkwürdige Gebilde, das als Seele im Fegfeuer leidet, als Geist erscheinen lassen. Wenn die Seele »sich verzeigt«, wird sie zum Geist.

Die Herkunft der Gottesvorstellung aus dem Geister- oder Seelenglauben wird von der Wissenschaft gelehrt, seitdem Tylor in seinem Buche »*Primitive culture*« (1871) das Schlagwort »Animismus« geprägt hat; schlecht geprägt, weil das Wort eher die Anschauung vermittelt, ein Seelisches sei das Prinzip des Lebens, die Seele baue sich den Körper auf, wie das seit den ältesten Zeiten von gottlosen und gottgläubigen Naturphilosophen immer wieder behauptet worden ist und auch nicht widerlegt werden kann, wenn man nicht etwa sprachkritisch den Seelenbegriff in Frage stellt und so nicht nur die Lösung, sondern die Problemstellung selbst ablehnt. Lippert hat für Animismus den besseren Ausdruck »Seelenkult« gebraucht.

Der Animismus oder der Seelenkult scheint vielen Frommen so gefährlich, daß sie gern wieder eine Uroffenbarung an seine Stelle setzen und selbst die Vielgötterei aus einer Entartung eines uroffenbarten Monotheismus erklären möchten; die Halben lassen nur die Vielgötterei aus dem Animismus entstehen und gründen den »wahren« Glauben auf Offenbarung. In Wahrheit unterscheidet sich meines Erachtens der Seelenkult der wilden Völker ganz und gar nicht von der Gemeinpsychologie und der Gemeinfrömmigkeit unserer hochgebildeten Zeit. In dem einen wie dem anderen Falle handelt es sich um die uralte und scheinbar unausrottbare Neigung des Menschen, seine Welt zweimal zu setzen, einmal als Erscheinung und noch einmal als Ding-an-sich, als Ursache oder wie man »Das hinter der Erscheinung« nennen mag. Man begnügt sich nicht mit den elektrischen Erscheinungen, man redet überdies noch von der Elektrizität; man begnügt sich nicht mit den Lebenserscheinungen, man redet überdies noch von einer Seele oder gebildeter vom Vitalismus. Wie der Hund Darwins, der einen vom Winde (*animus, πνευμα*) bewegten Schirm für lebendig hielt und anbellte, wie das Kind die Ursache des Spiegelbildes hinter dem Spiegel sucht, so benahm sich der natürliche Mensch ähnlichen Erscheinungen gegenüber: beseelte | alle Naturgegenstände, die er sich nach dem Stande seiner 50 Kenntnisse nicht zu erklären vermochte. Heute glaubt man nur noch an ein Dutzend Naturkräfte, in alter Zeit sah man unzählige Kräfte oder Geister oder Seelen hinter Flüssen, Felsen, Bäumen und Tieren; heute glaubt nur noch der Pöbel mit den nekromantischen Spiritisten an die Erscheinungen abgeschiedener Menschenseelen, einst war dieser Glaube noch weiter verbreitet; heute ist der Ahnenkult zu einer

symbolischen Macht abgeblaßt, einst war er als Penatendienst und Totemismus sehr lebendig. Eine feste Grenze zwischen Seelenkult und Götterglauben ist nicht zu ziehen. Die Geister hinter den Flüssen, Felsen, Bäumen und Tieren waren als Dämonen halbe oder dreiviertel Götter; auch die Geister der Ahnen waren als Heroen Halbgötter. Wir sagen so: Halbgötter und bilden uns etwas auf diese Unterscheidung ein; für die Gläubigen hatten aber diese Halbgötter recht viele von den Eigenschaften, die wir dem Gotte zuschreiben. Insbesondere die Dämonen sind von den christlichen Engeln und Teufeln kaum zu unterscheiden; und der berühmte Monotheismus hinderte die Christen nicht einmal, an das leibhaftige und wirksame Dasein der antiken Hauptgötter, nicht nur der Halbgötter, fest zu glauben und sie als böse Geister umgehen zu lassen. Der Gottglaube ist wirklich nur ein Spezialfall des allgemein verbreiteten Geisterglaubens, des sogenannten Animismus. An dieser Tatsache wird nicht viel geändert durch den Sprachgebrauch, der von dem Gotte als einem der Geister eher in philosophischen oder poetischen Schriften redet als in Äußerungen ungelehrter Frömmigkeit; der Grund mag darin liegen, daß der Begriff Gott zu hoch emporgeschraubt worden ist, der Begriff »Geister« durch tausendjährige Gespensterwirtschaft zu tief heruntergekommen, um eine Zusammenstellung der beiden Begriffe für den Theologen erfreulich zu machen.

Bringt man also die Beobachtungen, die Rudimente eines alten Seelenkults in so vielen Religionen nachgewiesen haben, in hergebrachter Weise auf eine Formel — etwa auf die: »der Animismus ist das Prinzip aller Religion«—, so liegt es auf der Hand, aus welchem Grunde ein Atheist genannt wurde und wird, wer die Geister leugnet. Wer das Prinzip verwerfe, der verwerfe auch seine höhere Form, hier also die Religion usw. Aber die Formel ist gar nicht so eindeutig, wie sie dem Wortaberglauben vorkommt. Zunächst müßte man sich darüber klarwerden, ob man unter »Prinzip« den geschichtlichen Anfang oder nur den logischen Ausgangspunkt versteht. Sodann, und in beiden Fällen, dem der historischen und dem der begrifflichen Entwicklung, macht es einen gewaltigen Unterschied, ob man in dem letzten Ergebnisse der Reihe, also in der gegenwärtigen Landesreligion des Fragers, eine tiefe Wahrheit oder eine neue Form | des alten Aberglaubens erblickt, ob man fromm oder gottlos ist. Der Gottlose hält es für sein gutes Recht, alle Geister zu leugnen; und nur der Fromme erklärt es für ein Unrecht, dem Gottglauben durch Leugnung des geschichtlichen oder begrifflichen Anfangs den Boden zu entziehen; was freilich nicht erst zu beweisen war.

Die begriffliche Entwicklung der Religionen aus der Annahme einer selbständigen Seelensubstanz oder eines Geistes ist nun ebenso gewiß eine spätere und bewußte Gedankenarbeit wie die geschichtliche Entwicklung aus dem primitiven Seelenkult ein unbewußtes Wachsen und Werden gewesen sein mag. Ich neige

also zu der Ansicht, daß der sogenannte Animismus wirklich die älteste Form jedes supranaturalistischen Glaubens oder Aberglaubens war; für das uralte Vorkommen des Animismus sprechen—um es ganz kurz zu sagen—die beiden Entdeckungen: daß die Menschensprache ihrem Wesen nach auf Metaphern beruht, also sicherlich zunächst auf Personifikationen, und daß auch das Tier (der Hund) nicht ganz frei ist von der religiösen Versuchung, die Ursache von Bewegungen zu personifizieren. Ich habe nur noch zu erklären, warum ich—wie vorhin angedeutet—auch die beiden anderen Hypothesen der Religionsbildung, den Sternenaberglauben und den Fetischaberglauben, für Erscheinungen halte, die dem Animismus verwandt sind.

Sternenkult Der Sternenkult, der ohne Zweifel sehr alt ist, aber doch schon einige astronomische Beobachtungen voraussetzt, würde richtiger Sonnen- und Planetenkult heißen; denn die Beschäftigung mit den übrigen Sternen und mit den phantastischen Sternbildern kann erst später hinzugekommen sein, während das ehrfürchtige Staunen über die Regelmäßigkeit des Sonnensystems über uns, die einem Kant noch eine Andacht einflößte wie vor dem moralischen Gesetze in uns, sich schon in der Urzeit jedem Hirten und dann jedem Schiffer aufdrängen mußte. Die Entwicklung des Sternendienstes ging bald in zwei Richtungen auseinander; die menschliche Neigung zur Welterklärung mag eine Befriedigung darin gefunden haben, hinter der Ordnung des Sternenlaufs eine ordnende Hand zu erblicken, hinter dem Uhrwerk einen Uhrmacher, so daß man wohl sagen kann, die Einheitlichkeit der Himmelsordnung habe die Vorstellung von einer einheitlichen Leitung nahegelegt, den sogenannten Monotheismus; die andere menschliche Neigung, die zu Zauber- und Wunderwerken, mag die einzelnen Planeten mit mächtigen Geistern beseelt und so wiederum zu einem beschränkten Polytheismus und zu den wüsten Vorstellungen der Astrologie geführt haben. Wie dem auch sei: die Personifizierung einer Ursache der regelmäßigen Planetenbewegung fällt ebenso unter den Begriff des Animismus wie die Vorstellung, daß jeder der alten fünf oder sechs Planeten | von einer besonderen Gottheit 52 gelenkt werde. Der hübsche Aberglaube, daß hinter jedem Flusse, Felsen, Baume oder gefährlichen Tiere eine beseelte Macht stecke, konnte begreiflicherweise mit gesteigertem Verwundern auf die Sonne und die Planeten ausgedehnt werden. Es war gar kein Anlaß, diesen Sternendienst, den meines Wissens Dupuis zum erstenmal aufklärerisch zum Ursprung aller Religionen machte, dem Animismus ausschließend entgegenzustellen. Nur die Gewohnheit der Gelehrten, ihre eigene große oder kleine Entdeckung auf Kosten früherer Hypothesen zu überschätzen, machte die seit Beginn des 19. Jahrhunderts immer zahlreicheren Verteidiger der Astrolatrie zu Gegnern des Animismus; vielleicht auch darum, weil die Grundlage des Seelenkults leichter geleugnet werden konnte als die Grundlage des Sternenkults, weil also die Regelmäßigkeiten unseres Sonnensystems sich bequemer der Landesreligion anpassen ließen.

Nicht ganz so einfach liegt die Verbindung mit dem Animismus bei der dritten unter den Hypothesen der Religionsbildung, dem Fetischismus. Auch dieser Ableitungsversuch wurde zunächst in aufklärerischer Absicht unternommen, nicht ohne böswillige Anspielungen auf den Katholizismus, um der Religion eine möglichst niedere Abkunft vorwerfen zu können. Der Fetisch schien unter den Göttern aller Völker und aller Zeiten der erbärmlichste zu sein: ein alter Speiß, eine elende Puppe, ein Kuhschwanz. Mit viel Gelehrsamkeit wurde das Altertum des Fetischdienstes zuerst von de Brosses nachgewiesen (1760); mit seiner ganzen erstaunlichen Gedankenbaukunst hat dann Auguste Comte den Stufengang vom Fetischismus durch den Polytheismus zum Monotheismus dargestellt; Lubbock ist ihm gefolgt und hat nur irgendeinen Atheismus (welchen?) an den Anfang anstatt an das Ende der Entwicklung gestellt. Und seitdem Hegel den Fetischismus die niedrigste Religionsform genannt hatte, fehlte es auch in Deutschland nicht an Kulturforschern, die den Fetischismus, und nicht den Animismus, zum Urphänomen der Religion machten. Dabei wurde immer der psychologische Vorgang übersehen, der den Gläubigen allein dazu bringen konnte, von dem alten Speiß, der Puppe oder dem Kuhschwanz eine erfreuliche Zauberwirkung zu erwarten. Eine Vergeistung oder Beseelung, kurz eine Vergottung des Dings muß vorausgegangen sein, bevor der arme Neger zu dem Ding als zu einem übernatürlichen Helfer betet; hat das Gebet keinen Erfolg gehabt und schmeißt der Neger nun das Ding beiseite, so hat der Neger nicht etwa seinen Gott verächtlich behandelt, sondern nur ein totes Ding, das die Probe auf Göttlichkeit nicht bestanden hat. So scheint mir der Neger mit seinem Fetisch nicht ganz so tief zu stehen wie etwa der italienische Räuber, von dem so oft | erzählt worden ist, daß er das Heiligenbild, das ihm beim letzten Anschläge nicht geholfen hat, durchprügelt, es aber vor seiner nächsten Unternehmung wieder um Beistand bittet.

Die Aufklärung hatte bei der Bekämpfung des Geisterglaubens eine noch gefährlichere Aufgabe als bei der Bekämpfung der Unsterblichkeits- und Vorsehungslehre; das Wort »Geist« hatte in einem schwer entwirrbaren Bedeutungswandel das und jenes auszudrücken übernommen, der ursprüngliche Sinn aber, der einer belebenden Kraft, war niemals völlig verschwunden. Dazu kam der heimliche Materialismus, der sich nur schlecht hinter dem Supranaturalismus des Volksglaubens versteckte; mochten die Theologen noch so geschickt den Gott als einen reinen Geist definieren, die unverkünstelte Frömmigkeit stellte sich den großen Geist, der die Welt hervorgezaubert hatte, genauso sinnlich-übersinnlich vor wie die kleinen Geisterchen, die ihr Spukwesen auf der Erde trieben: so ungefähr als nicht grobkörperliche, also als feinkörperliche, luftförmige, schattenartige (der Schatten ist da ein Ding) Menschen oder Übermenschen, jedesfalls als menschenähnliche Verursacher von

Geschehnissen, die nach dem ordentlichen Naturlauf nicht geschehen. Wer nun das Dasein von Geistern überhaupt leugnete, leugnete wirklich das Dasein des luftförmigen Zauberers, der die Ursache der Welt war. Genaugenommen wurde das dadurch nicht anders, daß die Aufklärer das zweideutige Wort »Geist« zu meiden anfangen und »Gespenst« sagten, wenn sie die Erscheinungen abgeschiedener Seelen für Trugbilder erklären wollten. »Gespenst«, nur zufällig an »Hirngespinst« erinnernd, scheint eine alte Lehnübersetzung für Versuchung oder Verlockung des Teufels zu sein; von althochdeutsch »*spanan*« = locken, reizen. Aus der ersten Bedeutung der Beredung oder Versuchung entwickelte sich ganz natürlich die des Blendwerks oder Trugs. Wenn man also »Gespenst« sagte, so war mit der Bezeichnung zugleich auch schon der Unglaube an die Wirklichkeit der Erscheinung gegeben, wobei freilich die Frage offenblieb, mit welchen Mitteln der Teufel solche Trugbilder herstellte. Denn — und wer das nicht zugab, machte sich unbedingt wiederum des Atheismus verdächtig, nicht nur der Unchristlichkeit — der Teufel selbst war ein Geist und kein Gespenst, wurde sogar noch viel körperlicher vorgestellt als andere Geister.

Daher die ängstliche Scheu, mit welcher auch entschiedene Aufklärer der Leugnung der Geister aus dem Wege gingen. Der Geisterwahn war Zauberwahn. Der Teufel und seine Hexen waren Zauberer wie Gott und seine Engel; die Verbindung war eine so enge, daß auch die prächtigen Bekämpfer des Hexenwahns, von Weyer und Bekker bis Spee und Thomasius, es nicht wagten, den Teufel und seine Hexen für Gespenster, | für Trugbilder einer schlechten Phantasie zu erklären. Wurden erst solche Geister zu Gespenstern, dann konnte die Reihe auch an Gott und seine Engel kommen. 54

Bei der Vorsicht, die von den meisten Aufklärern in der Ausdrucksweise geübt wurde, ist es schwer auszumachen, wer zu der Vernichtung des alten Geisterwahns das meiste beigetragen habe. Entschieden wurde der Sieg jedenfalls erst, in der öffentlichen Meinung wenigstens, durch die Ausbreitung des Materialismus oder Sensualismus im 18. Jahrhundert; dieses Verdienst soll dem harten Schädel des Materialismus nicht abgesprochen werden. Nur daß ein neuer Aberglaube an Stelle des alten trat, ein neues Dogma, nur daß also jetzt der »Stoff«, von dem wir nicht mehr wissen als vom Geiste, in alter Weise geisterte und zauberte; der widernatürlichen Zauberei wurde freilich ein Ende gemacht, doch die ganze Natur wurde darüber zu einem Gespenst.

Eine Lösung dieser Fragen konnte nur die Erkenntniskritik bringen, eigentlich erst die Sprachkritik. Der Geisterwahn war in vorwissenschaftlicher Zeit ganz von selbst entstanden und wurde in der Sprache der christlichen Scholastik zu einem System ausgearbeitet. Alle Geister wurden — Gott nicht ausgenommen — für immaterielle Substanzen erklärt, auf gut deutsch: für unkörperliche Körper. Nicht erst

die eigentlichen Aufklärer, vielmehr schon die freien Denker Spinoza und Hobbes wiesen dieses Gerede zurück; Spinoza durch die immer noch scholastische, aber grundstürzende Annahme einer einzigen Substanz, Hobbes durch seinen überlegenen Spott über die unkörperliche Körperlichkeit.

[VI]

Wir haben gesehen, daß die Befreiung vom Glauben an die Vorsehung, an die Unsterblichkeit der Seele, an die Wunder insofern doch einen Kampf gegen den Gottesbegriff in sich faßt, als diese Vorstellungen zwar nicht unmittelbar zu dem Wesen des abstrakten Gottes gehören, aber doch zu seinen Eigenschaften; und die Eigenschaften sind vom Wesen kaum zu trennen. Ich wollte mit allen diesen Ausführungen eigentlich nur begründen, weshalb ich mich berechtigt und verpflichtet fühle, alle diese religiösen Zweifel in einer Geschichte der Gottlosigkeit einen breiten Raum einnehmen zu lassen. Ich hätte den Zusammenhang noch allgemeiner ausdrücken können: es gibt gar keinen abstrakten Gottesbegriff, und darum ist der Kampf um Gott, dessen Geschichte ich bieten will, wirklich nur der Kampf um den bestimmten Gott des christlichen Abendlandes; schon darum durfte ich mich nicht
 55 auf die verhältnismäßig seltenen Fälle der radikalen, | theoretischen, ich möchte sagen konfessionslosen Gottesverneinung oder Gottesleugnung beschränken, darum mußte ich alle antichristlichen Richtungen, auch die vorsichtigeren und selbst die maskierten, in meine Darstellung einbeziehen: den Socinianismus, den Deismus und das ganze weite Gebiet der Freidenkerei und der Aufklärung. Ja sogar die Forderung einer religiösen Duldsamkeit, weil sie der christlichen Religion ebenso fremd ist wie vielleicht der Religion Christi nahesteht, mußte für die gesamte christliche Zeit in den Rahmen dieser Darstellung einbezogen werden. Duldsamkeit hört eigentlich erst in unseren Tagen langsam auf, ein Zeichen verwegener Freidenkerei zu sein; volle Gleichberechtigung der Menschen verschiedener Konfessionen herrscht auch heute noch nicht.

Doch auch die weite Ausdehnung, die ich so dem Kampfe gegen den Gottesbegriff Altertum gebe, zwingt mich nicht, verpflichtet und berechtigt mich nicht, die Freidenkerei und die religiöse Duldung der Griechen und Römer in gleicher Weise zu behandeln wie die Forderung von Freidenkerei und Duldung der letzten anderthalb Jahrtausende. Alle diese Begriffe werden gefälscht oder in ihrer Bedeutung unbewußt verändert, wenn man sie auf das Altertum anwendet.

Der gläubige Christ war zweimal darauf eingeschworen, daß er sein ewiges Heil einbüßte, wenn er gegen irgendein Dogma Zweifel hegte oder gar gegen das Dasein Gottes; er wurde dadurch ein Ketzer. Der christliche Fürst oder Staatsmann, wenn

er gläubig war, durfte einen Zweifler oder Ketzer unter seinen Beamten nicht haben, durfte einen Zweifler oder Ketzer des bösen Beispiels wegen überhaupt nicht im Lande dulden; ganz abgesehen davon, daß dem Fürsten oder Staatsmanne von der Geistlichkeit die Ausrottung jeder Ketzerei zur Pflicht gemacht wurde. Im Altertum dagegen gab es keine theologischen Sätze, auf die der einzelne eingeschworen gewesen wäre; die Gottlosigkeit in Athen, deren allgemeine Verbreitung Platon in einer seiner letzten Schriften, also kurz vor der Mitte des 4. Jahrhunderts beklagt, ist ja niemals ein Zweifel an irgendeinem angeblichen Gotteswort; die vorurteilslose Erforschung der Natur war freigestellt und auch die materialistische, mechanistische, atomistische Naturerklärung war nicht gottlos, solange der Lehrer den in der Stadt üblichen Gottesdienst nicht vernachlässigte oder verhöhnte. Der Gottesdienst gehörte zu den Einrichtungen des Stadtstaates, nicht mehr und nicht weniger als im Mittelalter und noch etwa zwei Jahrhunderte länger die christlichen Kleiderordnungen zu den sittlichen Einrichtungen unserer Städte gehörten, und wie die Kleiderordnungen des Mittelalters, so wurden auch die Gebräuche des heidnischen Gottesdienstes bald strenger geschützt, bald einer gewissen Willkür preisgegeben. Im Altertum waren die Anklagen auf Gottesleugnung eigentlich immer nur — wie oft genug gesagt — Anklagen auf Vernachlässigung oder Störung des Gottesdienstes; die nicht sehr zahlreichen Prozesse gegen Gottlose waren also im Grunde immer politische Prozesse, auch dann, wenn nicht ausdrücklich überliefert ist, daß politische Gegner die Anklage betrieben hatten. Der Umstand, daß hier und da — wie in dem berühmtesten Falle, dem des Sokrates — die Todesstrafe verhängt wurde, darf uns nicht irremachen und darf uns nicht an die Greuel der Inquisition denken lassen; die Griechen und gar erst die Römer waren im Strafvollzuge rechte Barbaren und achteten das Leben nicht hoch, wenn sie auch von der teuflischen Grausamkeit christlicher Glaubensrichter nichts wußten; etwas von der Gleichgültigkeit gegen Todesqualen geht ohne Sentimentalität durch die antike Welt.

War aber nur der volkstümliche Gottesdienst gesetzlich geschützt, nicht irgendeine theologische Götterlehre, so konnte noch weniger der Glaube an andere Götter als die landesüblichen gesetzlich verboten werden; der Polytheismus war seinem Wesen nach duldsam. Wohlgemerkt, die alten, eingebürgerten Götterkulte sollten nicht vernachlässigt oder gestört werden; desto besser, wenn der Fromme noch anderen Göttern opferte, wie denn nachweislich manche Götter, die jetzt zur ältesten griechischen Mythologie zu gehören scheinen, jüngere Importen sind. Und das ist der Hauptunterschied zwischen der Duldung als einer Forderung der Freidenkerei und der Duldung im Altertum: die berüchtigte Vielgötterei der Griechen und Römer war, in den philosophisch gebildeten Kreisen wenigstens, so monotheistisch, daß eigentlich nur etwas Göttliches oder ein göttliches Etwas verehrt wurde, die

Verehrung sich nach freier Wahl an diesen oder jenen Lokalgott richten konnte, die Götter aufeinander nicht eifersüchtig waren, zu religiöser oder gottesdienstlicher Unduldsamkeit also gar keine Veranlassung vorlag. Daß der Monotheismus aber bereits bei den Juden nicht echt war, nur ein exklusiver Dienst des jüdischen Lokalgottes, der gegen die dämonischen Götter der Nachbarvölker eiferte, daß das Christentum sogar die Heidengötter nicht leugnete, sondern sie wieder nur zu Dämonen oder Teufeln hinabdrückte und alle Ketzer als von solchen Teufeln besessene Menschen verfolgen zu müssen glaubte. Man könnte das Verhältnis der antiken und der christlichen Zeit zur Duldungsfrage auch so ausdrücken: die Griechen und Römer waren von Hause aus duldsam, besser noch, sie kannten den leise herabwürdigenden Begriff der Duldung gar nicht, sie freuten sich vielmehr, das Göttliche in den religiösen Vorstellungen anderer Völker wiederzufinden; das Christentum (wie vorher das Judentum) war von Hause aus unduldsam, eifersüchtig, der eigene Gott durch seine Priesterschaft herrschsüchtig, so daß schon die unwürdig | bescheidene Forderung der Duldung als eine Auflehnung herauskam, als eine Auflehnung gegen den Alleinherrscher, der die Welt und die Unterwelt regierte. Die Griechen konnten gar nicht unduldsam werden, weil sie wohl eine Religion besaßen, aber keine Kirche; unduldsam war höchstens der Mysterienkult, der wirklich so etwas wie eine Kirche in das freie Wesen des Altertums hineinbrachte: einen geheimnisvollen (heute noch nicht ganz entschleierte) Kult, eine Heilansage für alle Glaubensgenossen, Ausschließlichkeit also, und die sonst den Griechen fremde Propaganda. Man hat die Mysterien von Eleusis oft mit der Mystik des christlichen Mittelalters verglichen; ich fürchte, man hat sich durch den etymologischen Zusammenhang der beiden Bezeichnungen verführen lassen. Mag man bei der heiligen Handlung an die katholische Messe denken oder bei dem sonstigen Treiben in Eleusis an die andere Messe, die Marktmesse, just die mystische Einheit fehlt.

Hatte ich so die Pflicht, den Begriff des Atheismus zu erweitern oder vielmehr den Rahmen so groß zu nehmen, daß er die Vorbereitungen zum Atheismus (Kirchenfeindschaft, Aufklärung, Duldsamkeit) mitumfassen konnte, so hatte ich doch auch das Recht oder nahm es mir, den Begriff des Atheismus räumlich und zeitlich einzuengen. Ich wollte mich auf die Geistesentwicklung beschränken, welche die Dogmen über den uns allen geläufigen Gott des christlichen Abendlandes leugnete oder auflöste. Es wäre eine ganz andere Aufgabe gewesen, etwa die Legende, nach welcher alle Völker der Erde an einen Gott glaubten, zu zerstören. Es wäre wieder eine andere Aufgabe gewesen, den buddhistischen Atheismus Asiens mit dem Atheismus des Abendlandes zu vergleichen; nach meiner Absicht gehört es zu meinem Gegenstande, auf die Bestrebungen hinzuweisen, die den atheistischen Buddhismus—samt einigen philosophischen Grundlagen und einigen abergläubischen

Begleiterscheinungen—seit hundert Jahren zur Zukunftsreligion Europas machen möchten; der Buddhismus selbst bleibt außerhalb meines Planes. Doch auch zeitlich soll meine Darstellung erst da beginnen, wo die Aufklärungsarbeit sich gegen eine fertige christliche Kirche richtete, gegen den nach endlosen Streitigkeiten erst fest definierten Gott der christlichen Mythologie. So glaube ich im Rechte zu sein, wenn ich die Männer, die in dem Jahrhundert des Dogmenstreites z. B. die Dreieinigkeitslehre als eine Neuerung verwarfen und an dem einzigen Gotte festhielten (wie Arius selbst), nicht zu den Kirchenfeinden und Aufklärern rechne, wohl aber die Ketzer, die sich nachher gegen das Dogma und gegen die Kirche empörten, wie die Pelagianer und zuletzt die in ihrer ganzen Wirkung bis heute nicht genügend gewürdigten Socinianer. Und beinahe aus dem gleichen Grunde verzichte ich | darauf, über den Atheismus der antiken Welt so eingehend zu berichten wie 58 über den christlichen Atheismus. Die wichtigsten Erscheinungen und Ereignisse sollen hier in der Einleitung behandelt werden, eigentlich nur, weil die Renaissance auf die griechischen und römischen Atheisten zurückgriff und so die antiken Gottesleugner doch wieder in der Geschichte des christlichen Atheismus lebendig wurden.

Alte Philosophen und Dichter genossen Freiheit, sich über des Gottes Wort, soweit es aus den Orakeln sprach, lustig zu machen. Der Gottesbegriff selbst war nicht definiert, konnte also mit erstaunlicher Freiheit untersucht werden, nicht viel anders als bei uns die Begriffe: Naturgesetz, Energie, Entwicklung. Bei deren Erörterung es ja auch nicht immer ohne Drohungen und Denunziationen abgeht. In den geistig besseren Zeiten, die nicht gerade die politisch besseren sein mußten, herrschte bei den Griechen und Römern eine solche religiöse Freiheit, daß zu einer philosophischen Gottesleugnung gar kein besonderer Mut gehörte, daß die Meinungen über Gott einander unbefangen gegenüberstanden wie die Meinungen über andere physikalische Fragen. Wirklich: vom Standpunkte namentlich der griechischen Naturphilosophen gehörte das Dasein Gottes zu den physikalischen Fragen. Der eine erklärte das Feuer für die erste Ursache, der andere das Wasser, der dritte den Gott oder die abstrakte Gottheit; keine Bibel bildete ein Hindernis; Homeros stand in hohem Ansehen, war aber eben doch nicht Gottes Wort. Ich hätte diese Freiheitlichkeit des antiken Denkens einfach so ausdrücken können: die Griechen und Römer glaubten keine Wissenschaft von Gott zu besitzen und stellten darum der Schriftstellerei über Gott und die Götter nicht die Unduldsamkeit und Zudringlichkeit der christlichen Theologie entgegen.

Die Griechen und Römer waren demnach so glücklich, eine Volksreligion oder Volksreligionen ohne Bibel und ohne Theologie zu besitzen; es wäre aber ganz ungeschichtlich, zu meinen, die antike Welt hätte die Unduldsamkeit und den Futterneid

der Priester gar nicht gekannt. Das Dogma von der unvergleichlichen Herrlichkeit des klassischen Altertums täuscht uns. Die Wortführer des Humanismus im 16. und im 18. Jahrhundert beriefen sich gern auf die alten Griechen und rühmten die Toleranz des griechischen Volkes und der römischen Kaiser. Gegen die Humanität der Griechen spricht es schon, daß sie den Barbarenbegriff erfanden; gegen Barbaren wie gegen Sklaven war kaum eine Roheit verboten. Odysseus hängt die Mägde seines Hauses wie Krammetsvögel nebeneinander auf und Achilleus bringt dem Patroklos Menschenopfer; vor der Schlacht von Salamis, also in der hellen Zeit der Geschichte schon, werden den Göttern Menschen geschlachtet. Die Griechen hatten also gar
59 | keine Ursache, ihre Randvölker Barbaren zu nennen. Die wahnsinnigen Infamien der Hexenprozesse und der Ketzerverbrennungen blieben ihnen allerdings fremd; aber so human waren sie denn doch nicht, daß sie nicht die Todesstrafe auch über kleinere Vergehen verhängt hätten, wie wegen Diebstahl, wie wegen Gotteslästerung. Nur daß sie sich just um das nicht kümmerten, was den christlichen Theologen Gotteslästerung ist, die Leugnung irgendeines Dogmas nämlich, daß sie durch Jahrhunderte die Phantasien ihrer gottlosen Naturphilosophen ruhig duldeten und erst dann einschritten, als das Volk selbst zu »praktizieren« aufzuhören schien. Gegen fremde Götter wie gegen den Gebrauch fremder Sprachen waren die Griechen nicht so duldsam wie die Römer; wenn aber die eigenen Götter in irgendeiner allgemeinen Not nicht geholfen hatten und der Aberglaube sich an die Gottheit eines Nachbarvolkes wandte, dann war man sehr geschickt, in dem neuen Kult den alten wiederzufinden. Erst Alexander der Große machte die Duldung fremder Götter zu einem Mittel seiner Politik, seines Imperialismus, wie man heute sagen würde; er erwies dem Apis der Ägypter und dem Jehova der Juden die gebührenden Ehren und ließ so die Vorstellung aufkommen, daß all den verschiedenen Religionsübungen der gleiche Dienst einer unbekanntenen Gottheit zugrunde lag. Eine solche Duldsamkeit, die schon Gleichgültigkeit war, wurde erst recht den Römern ein Mittel ihres dauernden Imperialismus, ihrer Welteroberungspolitik. Unduldsame Priester hat es auch im Altertum gegeben, besonders die Orakelpriester verteidigten ihre Einkünfte und ihr Ansehen zäh gegen die Aufklärer und Spötter; aber niemals war damals die Priesterschaft stark und einig genug, um der Regierung als ein Staat im Staate Schwierigkeiten zu machen.

Eigentlich waren die Griechen und Römer bereits Agnostiker, nicht im modernen Sinne, nicht so, als ob sie die Vorfragen der Religion unbeantwortet gelassen hätten, die letzten Fragen der Erkenntnis, aber doch so, daß sie jeden religiösen Zweifel gestatteten. Es war ihnen selbstverständlich, daß man sich der Landessitte fügte und den Göttern die üblichen Opfer darbrachte; es war ihnen aber ebenso selbstverständlich, daß man darüber nachdachte und redete, ob diese Götter wirklich

existierten und ob sie die guten und nützlichen Eigenschaften besäßen, die ihnen zugeschrieben wurden.

Der antike Mensch brauchte, wenn er die Götter nicht fürchtete, keine Angst zu haben vor Verfolgungen der Behörden, seltene Fälle ausgenommen; noch freier war er aber dadurch, daß er keine innere Angst kannte vor jenseitigen Strafen des Atheismus. Der qualvolle Zustand eines Zweiflers, der seine Zweifel zu unterdrücken sucht, der sich mit | Gebet und Kasteiung, mit Selbstvorwürfen und Demut zum 60 Glauben zurückzuzwingen sucht, der seine eigene Überzeugung verdammt, der Zustand einer frommen Heuchelei vor sich selbst war dem Griechen und dem Römer ganz unbekannt. Der Glaube war keine Frage, die über das Leben nach dem Tode entschied.

Alle die Worte, welche die Freidenkereie betreffen, finden sich schon in der Sprache der Alten, aber sie haben bei ihnen einen anderen Sinn als heute: Gottlosigkeit, Gotteslästerung. Nach dem gemeinen Sprachgebrauch freilich hieß damals wie jetzt »gottlos«, wer die Sitte oder Moral seiner Zeitgenossen und Landsleute nicht achtete, wer also ein »schlechter« Mensch war. Im besonnenen Sprachgebrauch jedoch war Gottlosigkeit den Griechen auch nur dieser Mangel an Herdensinn oder an Takt, während wir im Ernste von Gottlosigkeit nur dann sprechen, wenn das Dasein eines Gottes geleugnet wird. Im Altertum, als die Vielgötterei Volksreligion war, konnte schon gottlos heißen, wer just das Dasein eines einzigen, unbekanntes, namenlosen Gottes behauptete. Schon das griechische Wort für Gottlosigkeit, die Asebeia, ging nicht auf eine Überzeugung, sondern auf das gewohnte Benehmen: gottlos hieß, wer die Götter nicht fürchtete, am geordneten Gottesdienste nicht teilnahm; gottesfürchtig, wer (nach einer Erklärung des guten Xenophon) die Götter so ehrte, wie es nötig war, d. h. wie es herkömmlich war. Es ist kein Zufall, daß der fromme Luther den Ketzerbegriff beinahe mit den gleichen Worten erklärte: »Ein Ketzer heißt, der nicht glaubet die Stücke, die not und geboten sind zu glauben.« Neu ist in dieser Definition das Verlangen eines Glaubens und der Hinweis auf die Stücke des Katechismus, alt ist die Meinung, daß die Unterwerfung unter das Dogma oder unter den religiösen Brauch not oder nötig sei. Warum nötig? Nach der öffentlichen Meinung, also nach dem Herkommen. Über die Berufung auf das Herkommen oder bestenfalls auf den Staat gelangten die griechischen Verteidiger der Gottesfurcht niemals hinaus. Zwischen Gottlosigkeit und Landesverrat wurde nicht sehr genau unterschieden; wer sich des einen Frevels schuldig machte, der war auch des anderen verdächtig. Das delphische Orakel forderte keine andere Religiosität als den äußeren Gottesdienst nach der ererbten Sitte des Landes oder der Stadt. Und der angesehenste Mythologe der Griechen, Hesiodos, hatte gelehrt, man müßte nach hergebrachter Weise opfern und das älteste Gesetz wäre immer das

beste. So darf man wohl sagen, daß die Griechen, wenn sie einen Freidenker wegen religiöser Vergehen verfolgten, die Anklage eigentlich niemals auf Gottesleugnung einrichteten, sondern immer auf dasjenige Unrecht, das man heute—wie schon
61 hervorgehoben—etwa Störung des Gottesdienstes oder Religionsstörung | nennen würde; auf ein Vergehen also, das auch eine atheistische Mehrheit nicht völlig aus dem Strafgesetzbuche streichen müßte.

Für den Bedeutungswandel, den der Begriff Atheismus im Laufe von zwei Jahrtausenden erfahren hat, glaube ich kein besseres Beispiel bieten zu können als einen Satz, der noch gegen Ende des 17. Jahrhunderts die frommen Christen nicht wenig erregte. Der Satz steht bei Plutarchos, der rebellische Gedanke wurde von Pierre Bayle hineingelegt: daß der Aberglaube schlimmer sei als der Atheismus.

Plutarchos (ungefähr im Jahre 40 n. Chr. geboren und ungefähr 120 gestorben) hat
Atheismus und Aberglaube
den neuen christlichen Glauben in allen seinen Schriften niemals erwähnt und auch in den Zeilen, um die es sich mir handelt, natürlich nicht an christlichen Aberglauben gedacht. Ich gebe die Stelle, um jeden Verdacht einer tendenziösen Übersetzung auszuschließen, nach der alten Übersetzung des allzu vernünftigen Wolffianers Gottsched, der ein Feind der Franzosen und der Katholiken, aber durchaus kein Feind der christlichen Kirche war. Man tue der Gottheit mehr Schimpf an, wenn man sich dieselbe so einbilde, wie die Abergläubischen sich solche vorstellen, als wenn man glaube, sie sei gar nicht. »Ich kann mich nicht genug verwundern, wie man sagen kann, die Atheisterei sei eine Gottlosigkeit.⁵ Das sollte man vom Aberglauben und nicht von der Gottesleugnung sagen ... Ich für meine Person würde es lieber sehen, wenn alle Menschen in der Welt sprächen: Plutarch sei niemals gewesen, als wenn sie sagten: Plutarch sei ein unbeständiger, leichtsinniger, zorniger Mensch, der durch die geringsten Beleidigungen aufgebracht und über nichtswürdige Dinge verdrießlich werde.«

Wir werden uns später mit der Ketzerei zu beschäftigen haben, die Bayle aus diesen Worten des Plutarchos herauszog; Bayle faßte unter dem Begriffe des Aberglaubens sehr viel zusammen: antiken Glauben, neuen Aberglauben und dazu jede Art religiöser Schwärmerei, die von der offiziellen Kirche nicht geboten wurde und leicht zu Fanatismus führen konnte. Bei Bayle hatte also die These, Aberglaube wäre schlimmer als Atheismus, einen scharf freidenkerischen Sinn, besonders in politischer Beziehung: der Staat, der damals eben in Frankreich die Hugenotten ausrotten

[5] Der ganze schulberühmte Aufsatz »Über den Aberglauben« ist in christendeutscher Sprache schon darum nicht wiederzugeben, weil das Titelwort (*δαισιδαιμονία*) eben wörtlich »Gottesfurcht« heißt und nicht »Aberglauben«. Plutarchos meint wirklich: Gottesleugnung ist nicht so schädlich wie übertriebene Furcht vor den Göttern.

wollte, hätte gegen alle Ketzer, auch gegen die Atheisten, mehr Duldung zu üben als gegen die frommen Eiferer; ein Atheist könnte ein vortrefflicher Staatsbürger sein, ein atheisticcher Staat oder ein Staat von | Atheisten wäre ganz gut möglich. 62 Wir werden sehen, wie Bayle mit dieser Lehre sogar noch über die Toleranzforderung Lockes hinausging. In wunderlicher Eigenbrötelei hat dann Rousseau, politisch ebenso radikal wie religiös oft rückständig, in seinem »Émile« gegen Plutarchos und gegen Bayle die Gefährlichkeit des Atheismus behauptet; der Fanatismus beweise trotz aller seiner blutigen Greuel doch eine große und edle Leidenschaft, die Gottlosigkeit sei friedfertig, doch nur aus Niedrigkeit der Gesinnung.

Was aber Plutarchos, der seiner bürgerlichen Stellung nach ein hochbezahlter Geistlicher war und als Philosoph ein mehr neuplatonischer als platonischer Moralprediger, mit seiner Verteidigung des Atheismus etwa sagen wollte, das hat mit der Freidenkerei eines Bayle gar nichts zu schaffen. Man könnte den Gedankengang des Plutarchos, des römischen Griechen, vielleicht so ausdrücken, daß der Unterschied zwischen der alten und der neuen Vorstellung von göttlichen Dingen deutlich herauskäme. Ungefähr so:

Eine sogenannte Wissenschaft der Theologie gibt es bei uns Griechen und Römern nicht; unsere Kirche hat kein Lehramt, unsere Religion hat keine Glaubensartikel. Darum ist unser Denken wirklich frei, wenigstens frei von theologischen Schranken. Philosophen und Priester sind oft entgegengesetzter Meinung, aber sie sind auch nicht verpflichtet, gleicher Meinung zu sein. Der Priester hat nicht den Beruf oder die Aufgabe, den Ursprung der Religion zu untersuchen und etwa gar den Gottesdienst auf eine göttliche Offenbarung zurückzuführen; er hat nur über die Einhaltung der alten gottesdienstlichen Bräuche zu wachen und jeden neuen Brauch für einen Aberglauben und eine Religionsstörung zu erklären. Der Philosoph dagegen hat den Beruf gewählt und sich selbst die Aufgabe gestellt, die Ursprünge der Welt und aller Dinge zu untersuchen; kommt er da zu dem Ergebnisse, daß der Ursprung das Wasser sei oder das Feuer oder eine Seelenkraft, so mag das richtig oder falsch sein, geht aber den Priester nichts an. Und wenn Plutarchos übermütig gewesen wäre, was er niemals war, so hätte er mit Benützung eines Wortes des von ihm verehrten Cicero auch sagen können: Wir opfern den Göttern, damit sie uns lieb haben, damit sie uns beglücken; sollten jedoch die Götter gar nicht existieren, so opfern wir ihnen weiter und sie können uns — gern haben.

Die von mir oft, vielleicht allzuoft, wiederholte Bemerkung, daß das Altertum keinen Katechismus seiner Religion besessen habe, kann für einen Leser von einiger Geschichtskennntnis nicht überraschend sein; und doch ist noch kaum bedacht worden, was alles mit diesem Unterschiede zwischen Christentum und »Heidentum« zusammenhängen mag. | Wir sind daran gewöhnt, daß die religiösen Begriffe von 63

der sogenannten Theologie untersucht und bestimmt werden, wie andere Begriffe von anderen »Wissenschaften«, daß die religiösen Vorstellungen in Dogmen oder Glaubenssätzen geordnet sind, daß man an diesen Dogmen den Rechtgläubigen wie den Ketzer genau erkennt, daß übrigens (was freilich erst Sache der Kirche war, nicht Sache der Religion) der Ketzer als ein Feind zu verfolgen ist. Die Griechen und Römer wußten nichts von Theologie, von Orthodoxie, von Ketzerei oder gar von systematischer Ketzerverfolgung.

Das Wort »Theologie« besaßen sie freilich; die junge christliche Kirche, allerdings noch nicht das Neue Testament, hat es ja von den Griechen entlehnt. Wie aber die Griechen überhaupt griechisch als ihre Muttersprache redeten, wie darum ihre griechischen Worte keine wissenschaftlichen Termini waren, so war ihnen »Theologie« nicht die Bezeichnung einer besonderen Wissenschaft. Das spätere Christentum unterschied, wie es sich einbildete, zwischen der Theologie als der systematischen Lehre vom wahren Gott und der Mythologie als den zusammenhanglosen Geschichten von den falschen Göttern. Aristoteles, dessen Logik nachher so vielfach zur Begründung der scholastischen Theologie benützt wurde, konnte eine solche Wissenschaft von einem wahren Gotte gar nicht aufstellen; er hatte kein Buch vor sich, das er für Gottes Wort gehalten hätte; ihm war es darum ganz gleichgültig, ob er einen Dichter einen Mythologen oder einen Theologen nannte. Mythologie und Theologie waren gleichbedeutende Ausdrücke für die Dinge, die in der physischen Weltordnung nicht nachweisbar waren. Auch Platon und die Stoa errichteten kein Gebäude der Gotteswissenschaft, wenn sie auch recht viel von Gott zu erzählen wußten. Daß die Schule der Neuplatoniker nur eine neue Mythologie schuf, mit dem Rechte aller alten Dichter und Philosophen, das ist so gewiß, wie daß diese Mythologie nachträglich zu einem Teile der christlichen Theologie wurde. Nach antiker Anschauung waren Dichter wie Orpheus, Homeros, Hesiodos die eigentlichen Theologen; in der christlichen Zeit ging diese Bezeichnung *θεολογος* von den Fabeldichtern oder Mythologen auf Verfasser der biblischen Bücher über, ausdrücklich auf Moses und auf den Evangelisten Johannes. An die neue Theologie, die zunächst Christologie war, wurde von den Gläubigen geglaubt, was man so glauben nennt. Neu war gegenüber der Heiterkeit des Altertums, daß ein robuster Glaube ernsthaft verlangt wurde. Es hing eben für das Heil des einzelnen zuviel davon ab, daß die Berichte der neuen Theologie als auf Tatsachen beruhend geglaubt wurden: es gehöre zum Wesen des neuen Gottes, z. B. Gottes Sohn zu sein, | von den Toten auferstanden zu sein. Ein Theologe hieß von jetzt ab, wer die Lehre vom Wesen Gottes und seinen unfaßbaren Geheimnissen, besonders der Trinität, in ein System brachte, eigentlich erst seit dem Kirchenvater Gregor von Nazianz, dem Theologen *par excellence*, also seit der Mitte des 4. Jahrhunderts, nachdem das Konzil

von Nicäa gesprochen hatte. Es würde gar zu weit führen, wollte ich hier zeigen, wie die angebliche Gotteswissenschaft sich dann im Mittelalter zu einer umfassenden Wissenschaft von Gott und der Welt entwickelte, alle weltlichen Wissenschaften sich und damit der Kirche unterwarf, wie dann am Ende der Entwicklung die Selbstzersetzung des Protestantismus dazu führte, daß die Theologie (etwa seit Schleiermacher) zu einer Psychologie des Glaubensgefühls und dadurch wieder (bei Strauß) zu einer höheren, wissenschaftlichen Mythologie wurde.

Für den Unterschied des antiken und des christlichen Religionsbetriebes scheint es mir aber sehr bemerkenswert, daß die Auszeichnung des Heidentums, keinen Katechismus zu besitzen, im Mittelalter noch durch viele Jahrhunderte fort dauerte; es läßt sich nur schwer beweisen, scheint mir aber sicher, daß die Festlegung der Glaubensartikel und die Verfolgungssucht der Kirche gegen die Ketzer, die erst durch die Dogmen geschaffen wurden, einander wechselweise förderten. Ein Religionsunterricht in der uns geläufigen Ausdehnung bestand nicht. Man verlangte, noch tausend Jahre nach Christi Geburt, vom Christen nur, daß er das Kredo und das Vaterunser aufsagen konnte, womöglich auf Lateinisch, in einer auch der Form nach unverständlichen Sprache. Aber diese Kenntnis wurde allgemein nur von den Erwachsenen verlangt, namentlich von den Paten, die in der Lage sein sollten, ihren geistlichen Kindern das Kredo und das Vaterunser beizubringen. In einer Zeit, wo ganze Völker freiwillig oder gezwungen zum Christentum übertraten, konnte man es mit den Glaubensartikeln so genau nicht nehmen; auch lag der allgemeine Unterricht noch sehr im argen, und der Dogmenstreit war unmöglich bei einer Bevölkerung, die des Lesens und Schreibens unkundig war. Ohne die Schrift, ohne das geschriebene Wort, keine Ketzer und keine Ketzerverfolgungen. Und ohne den Egoismus einer herrschenden und reichen Kirche kein Antrieb zur Ketzerverfolgung.

Mit der entscheidenden Bedeutung eines wörtlich zu glaubenden Katechismus steht in engem Zusammenhang, daß der sogenannte Anabaptismus oder die Wiedertäufer sehr früh, Jahrhunderte vor der Tragikomödie von Münster, zu einer verdamnten Ketzerei wurde. Bekanntlich ist der Name dieser Sekte wieder einmal von ihren Gegnern aufgebracht worden; die Ketzer selbst konnten sich gar nicht Wiedertäufer | nennen, weil sie ja die Gültigkeit der ersten Taufe nicht anerkannten. 65 In Wahrheit machten nur die Wiedertäufer vollen Ernst mit der Lehre, das Heil jedes einzelnen hinge von seinem Glauben an den Wortlaut des Katechismus ab, den er doch verstehen mußte, um ihn glauben zu können; unbewußt steckte hinter diesem Ernste ein wenig Rationalismus, der sich um das Geheimnis der Taufwirkung nicht kümmerte. Die rechtgläubige Kirche begnügte sich mit dem Geheimnisse des Sakraments und fragte darum nicht viel danach, ob der Katechismus auch verstanden wurde. Darin aber waren die Orthodoxen und die Wiedertäufer so ziemlich einig,

daß das höchste Gut des einzelnen abhängig wäre von seiner Unterwerfung unter die Sätze des Katechismus.

Man könnte demnach die Sachlage auch so ausdrücken, daß die antike Welt ihre Religion ohne Dogmen hatte. Die antike Welt brauchte darum auch gar nicht die Geistesanstrengung, die zur Befreiung von diesen Dogmen gehörte. Wer z. B. das Dasein der Götter leugnete, dem konnte das schlecht bekommen, wie überall und immer die Abkehr von der allgemeinen Volkssitte; aber er war nicht meineidig gegen einen Schwur, den er als Jüngling geleistet hatte.

Aber die antike Welt konnte auch nicht, wie die christliche nach einem Befreiungskampfe von ungefähr fünfzehnhundert Jahren, dazu gelangen, den Dogmenglauben in eine Dogmengeschichte aufzulösen und so wiederum die Theologie in eine Geschichte der Mythologie zu verwandeln. So fehlte dem Altertum die höchste wissenschaftliche Leistung, zu der wir es endlich gebracht haben, auf religiösem Gebiete nämlich: die vergleichende Religionsgeschichte; nur daß Griechen und Römer eine gewisse Vergleichung der Göttermythen immer trieben, allerdings mit dem durchaus unkritischen Geiste, der ihre Stärke im Leben und ihre Schwäche im Denken war. Dafür fehlte aber dem Altertum auch eine Erscheinung, die dereinst als eine Schande der christlichen Zeit empfunden werden wird: die Zugehörigkeit einer sogenannten theologischen Fakultät zu den Hochschulen, die so stolz auf ihre Aufgabe sind, das Wissen der Menschheit zu erhalten und zu vermehren. Ich weiß, daß diese Hochschulen in einer Zeit eingerichtet worden sind, die ehrlicher Weise an Gott und die Gotteskunde glaubte, die das Wissen von göttlichen Dingen für das gewisseste Wissen hielt und darum berechtigt war, die theologische Fakultät als die älteste und wichtigste Fakultät zu ehren; diese geschichtliche Sachlage drückt sich ja schon darin deutlich genug aus, daß Staat und Kirche auch bei Errichtung neuer Universitäten die Anstellung theologischer Professoren unter Zustimmung der übrigen Fakultäten verlangen dürfen, daß aber Menschen und Hühner in ein schallendes Gelächter ausbrechen | würden, wollte man den technischen Hochschulen theologische Lehrstühle angliedern. In Wahrheit besteht zwischen einer Universität und einem Polytechnikum bezüglich der Religion kein Unterschied: beide haben das Wissen zu erhalten, zu vererben und zu vermehren, nicht das Nichtwissen. Unter den vielen Disziplinen der Geschichtswissenschaft wäre ein Plätzchen oder ein Platz für vergleichende Religionsgeschichte, für Dogmengeschichte usw., wie ja auch Vorlesungen über indische und griechische Mythologie, über Astrologie, über den Hexenwahn zum Nutzen der Studenten gehalten werden. Ich habe noch von keinem deutschen Professor, von keinem Vertreter der voraussetzungslosen Wissenschaft gehört, daß er die Berufung an eine Universität mit der Begründung abgelehnt hätte, sie hätte sich von ihrer theologischen Fakultät noch nicht befreit; während es doch arme

Theologische
Fakultät

Jünglinge genug gibt, die den Buchhalterposten in einem Bankgeschäft ablehnen, welches auch nur in dem Rufe steht, unsichere Wertpapiere unter die Leute zu bringen.

Dafür, daß es im Altertum so ein Unding wie eine theologische Fakultät nicht gab, daß also wissenschaftliche Aufklärung ohne jede Kritik eines göttlichen Worts möglich war, nur ein Beispiel: die Unabhängigkeit der antiken Astronomie—wie aller Physik—von der Theologie.

Astronomie Die Umdrehung des Himmelsgewölbes um die Erde wurde allgemein geglaubt, aber diese Lehre berief sich nicht auf Gottes Wort und war darum keine religiöse Glaubenssache. Als einige Naturphilosophen zu der Ahnung gelangten (niemals zu der wissenschaftlichen Entdeckung), die Erde wäre keine Scheibe, sondern eine Kugel, die Erde drehte sich um sich selbst oder um ein fabelhaftes Zentralfeuer, da gehörte zum Aussprechen einer solchen Phantasie gar keine besondere Tapferkeit, denn weder die Behörden noch die Priester fühlten den Beruf, die hergebrachten astronomischen Vorstellungen zu beschützen. Hätte ein Astronom des Altertums die Tat des Kopernikus geleistet oder leisten können, die Bewegung der Erde (um ihre eigene Achse und um die Sonne) berechnet oder berechnen können, so wäre dieser neuen Weltanschauung keine Priesterschaft und keine von Staat und Kirche unterhaltene Fakultät entgegengetreten; wie wir denn auch nicht hören, daß die griechischen Astronomen—von den Pythagoreern bis auf Aristarchos von Samos—, die sich die Welt heliozentrisch vorzustellen begannen, verfolgt worden wären. Die geozentrische Lehre, die sich auf Aristoteles berufen konnte, blieb im Altertum herrschend, aber nicht einer Bibel zuliebe, nur durch die Kraft der geistigen Trägheit; erst in christlicher Zeit wurde es zu einem Verbrechen, zu einer Gotteslästerung, an der geozentrischen Lehre des Aristoteles und des Alten Testaments zu zweifeln. Ich sage nicht zuviel: im | Altertum selbst regte man sich über die Frage, ob 67 die Erde stillstände oder nicht, weniger auf, als vor etwa siebenzig Jahren deutsche Forscher (Gruppe und Böckh) sich über die philologische Frage aufregten, ob die Achsendrehung der Erde zum kosmischen System Platons gehört hätte oder nicht.

Und da ich einmal auf die Astronomie hingewiesen habe, möchte ich die kleine Abschweifung durch einige Worte über den Zusammenhang zwischen Astrologie und Theologie ergänzen. In närrischer Weise kreuzt sich mit dem Glauben an den Teil der Theologie, der für die Selbstsucht des Gläubigen immer der wichtigste ist, mit dem Glauben an die göttliche Leitung des Einzelschicksals, der Glaube an die Astrologie oder an die Vorherbestimmung des Einzelschicksals durch die Sterne. Nicht mehr als ein lustiger Zufall ist es, daß das zweite Stammwort in den Wortbildungen Theologie und Astrologie das gleiche ist; ursprünglich war »Astrologie« die jeweilige Wissenschaft von den Sternen und sank zur Bezeichnung

für den Aberglauben an den Einfluß der Sterne erst in den jüngsten Jahrhunderten herab; ich werde es kaum erleben, daß »Theologie« denselben Weg nimmt. Ein Zufall ist es auch nur, daß der natürlichen eine positive Astrologie gegenübersteht wie der natürlichen Religion eine positive, obgleich in beiden Fällen die positive Ansicht die vergänglichere war. Merkwürdiger ist es schon, daß der Glaube an die Astrologie ungefähr zu der gleichen Zeit bei den Gebildeten des Abendlandes aufhörte, zu der die natürliche Religion oder der Deismus das positive Christentum zu überwinden begann; waren nämlich auch viele Kirchenhäupter der Astrologie ergeben gewesen (viele Päpste, aber auch Melanchthon), so war doch die Astrologie, von uralten Heiden des Orients erfunden und von Arabern nach Europa gebracht, eigentlich unchristlich, wurde von dem verchristelten römischen Recht und von der alten Kirche für strafbar erklärt. Unter den Griechen waren die fatalistischen und deistischen Stoiker überzeugte Astrologen, ein Astrologe war unter den Römern der ganz atheistische Seneca. Und noch in neuer Zeit glaubten mehr oder weniger an die Macht der Sterne die Unchristen Paracelsus und Cardanus.

Wer die Geschichte der Theologie mit der Geschichte der Astrologie genauer vergleichen wollte, dürfte den Umstand nicht vergessen, daß es auch im Sternenaberglauben Heuchler gab. Agrippa von Nettesheim lebte gelegentlich von der Astrologie, deren Unsinn er erkannt hatte, und selbst der große Kepler, während er den Todesstoß gegen die Astrologie berechnete, mußte Horoskope stellen, wenn er nicht verhungern wollte. Man denkt an die Päpste, die an den Christus nicht glaubten, als dessen Statthalter sie die Weltherrschaft beanspruchten.

68 | Den Unterschied zwischen dem, was die christliche Welt Religion nennt, und dem, was die antike Welt so oder ähnlich nannte, hat schon Schopenhauer klar erkannt. Die Griechen besaßen keine heiligen Urkunden und kein Dogma, keinen Unterricht im Glauben, und ihre Priester predigten keine Moral; der Kultus in den Tempeln wurde von den kleinen Staaten geleistet und war also Polizeisache. »Bloß wer die Existenz der Götter öffentlich leugnete oder sonst sie verunglimpfte, war strafbar, denn er beleidigte den Staat, der ihnen diente... Also Religion in unserem Sinne des Wortes hatten die Alten wirklich nicht.« Es war ein Spiel der Phantasie und ein Machwerk der Dichter aus Volksmärchen; die Verhöhnung eines Gottes wie die in den »Fröschen« des Aristophanes wäre in christlicher Zeit nicht möglich gewesen.

[VII]

Man sollte also begreifen lernen und es niemals vergessen, daß der Begriff Atheismus einen durchaus verschiedenen Inhalt hat, je nachdem etwa ein Jude in Palästina die ausschließliche Macht und Herrschaft des Gottes Jehova leugnete oder Kaiser Friedrich II. an dem dreieinigen Gott zweifelte oder ob endlich dem schon ganz unpersönlich und dünn gewordenen Gott des Deismus das Dasein bestritten wurde.

Mythos Wir sind allzusehr geneigt, zwischen dem angeblichen Monotheismus der Christen und dem ehrlichen Polytheismus der Griechen einen Gegensatz zu erblicken;⁶ könnte man aber den ersten besten frommen Römer von heute und den ersten besten Griechen der hellenistischen Zeit genau auf ihre religiöse Psychologie hin prüfen, so würde sich ein recht ähnliches Gemisch von einer unklaren Unterwerfung unter eine oberste Gottheit und polytheistischem Aberglauben ergeben. Erst christliche Selbstgerechtigkeit hat dazu geführt, daß die Sprache unserer Wissenschaft bestimmt zwischen Theologie und Mythologie, zwischen Religion und Mythologie zu unterscheiden meint. Dazu kommt, daß bei den völlig unkritischen Griechen auch noch die Grenzen zwischen Poesie und Religion verwischt waren; wenn irgendein Buch in der antiken Welt ungefähr die Stelle | der Bibel beanspruchen darf, so ist es 69 nicht ein Religionsbuch (was übrigens die Bibel ursprünglich auch nicht gewesen ist), sondern das homerische Epos. Wie im Mittelalter sehr viele Legenden der Heiligen von phantasiereichen Klosterschreibern erfunden wurden, so im Altertum viele Götter- und Heroenlegenden von den Dichtern. Niemals sollte man vergessen, daß die Griechen und Römer eine heilige Schrift nicht besaßen, daß nach ihrer eigenen Meinung ein Dichter ihre Mythen geformt hatte; so blieb es den Deutern des Homeros, weil sie keine Theologen waren, unbenommen, die alten Mythen allegorisch oder rationalistisch zu erklären, ohne daß—wie in der christlichen Zeit—Allegorie oder Rationalismus als Gottlosigkeit erschien. Auch war es den neueren Dichtern, besonders den Tragikern, durchaus gestattet, an dem Charakter der mythischen Heroen oder an der mythischen Handlung selbst Änderungen vorzunehmen; das

[6] Der christliche Monotheismus war nicht immer eine so ausgemachte Sache wie heute. Im 2. Jahrhundert nannte Justinus der Märtyrer den Sohn ganz harmlos »den zweiten Gott«, und noch im 4. Jahrhundert sah Athanasius selbst in dem Dogma der Trinität die rechte Mitte zwischen jüdischem Monotheismus und heidnischem Polytheismus. Man erblickte im Begriffe der »Dreieinigkeit« noch keinen Widerspruch, kaum ein Problem. Und noch im 6. Jahrhundert hatte die griechische Kirche ihren tritheistischen Streit, der dann durch den Nominalisten Roscelin wiederbelebt wurde und endlich als Socinianismus die unchristliche neue Zeit entscheidend beeinflusste.

tat nicht nur der Aufklärer Euripides, das taten auch die frommen Dichter Äschylos und Sophokles. Man vergleiche damit die starre Abhängigkeit, die nicht nur die biblischen Geschichten, sondern auch die Heiligenlegenden etwa von katholischen Bearbeitern beanspruchen dürfen; wer aus künstlerischen Gründen auch nur einen Zug im Leben Jesu frei erfinden wollte, wäre schon des Atheismus verdächtig.

Die Religion war Mythos, und der Mythos wurde aus Dichtern geschöpft. Weil die Priester nicht unterrichteten, weder in Moral noch in Religion, weil sie weder einen Lehrauftrag noch Lehrsätze besaßen, weil es endlich — das ist besonders zu beachten — weder eine allgemeine Schulpflicht noch einen Kultusminister gab, darum finden wir bei den Griechen nicht die Spur von so etwas wie einem Katechismus. »Eine allgemeine Religionslehre gab es nicht.« (Welcker, Griechische Götterlehre, I, 125.)

Es ist sehr ansprechend, den Gottesbegriff überhaupt und den Namen des obersten Gottes (*θεος* und *Ζευς*) auf die gleiche »Wurzel« zurückzuführen, es ist noch ansprechender, daraus zu erklären, daß zur Zeit der Vielgötterei die Einzahl (*ὁ θεος*) leicht den obersten Gott bedeuten konnte; in Wahrheit wird über den Ursprung der Religionsbegriffe ebensowenig etwas Sicheres auszumachen sein wie über den Ursprung der Sprache. Man weiß nicht einmal, wann die Fabeln zu den Namen der Götter führten, wann die Namen zu den Fabeln; man kennt die Etymologie des anderen Gottbegriffs nicht (*δαμων*), man weiß trotz den scharfsinnigsten Untersuchungen nicht, ob in den Mysterien der Griechen ein feinerer Gottesbegriff oder ein noch gröberer Aberglaube gelehrt wurde.

Wahrscheinlich waren auch bei den Mysterien nur Bilder zu sehen, nicht Lehren
70 zu hören. Es ist dem Aristoteles nachgesprochen worden: | die Eingeweihten haben etwas zu erleben, nichts zu lernen. Das Gebot, die Geheimnisse nicht zu verraten, konnte darum so leicht erfüllt werden, weil keine Worte zu verraten waren. Wer die Mysterien parodieren wollte wie Alkibiades, der besorgte das durch Pantomimen, nicht durch gesprochene Parodien. (Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte, II, S. 200.)

Auch der »geläuterte« Gottesbegriff der Griechen, von dem man so viel Wesens macht, war nicht wie bei uns ein bewußter Bruch mit dem Mythos; man stand dem Mythos bei aller Andacht so frei gegenüber, daß Dichter und auch Philosophen umbauen konnten, was Dichter gebaut hatten. Die Dichter Pindaros, Äschylos und Sophokles, die »Sophisten« Sokrates und Platon (der selbst ein halber Dichter war) haben für den Kreis der Gebildeten langsam Sprachgewohnheiten eingeführt, die zwar nicht monotheistisch waren, die aber die unklare Vorstellung von einer Gottheit an die Stelle der sehr leibhaftigen Götter setzte, das Vertrauen auf eine waltende Gerechtigkeit an die Stelle der souveränen Götterlaunen. Die Sophisten

oder Philosophen gingen in der Zersetzung der Religion noch weiter als die Dichter. »Die griechische Philosophie ist nicht wie die christliche im Dienst der Theologie herangewachsen.« (Auch für das Nächstfolgende vergleiche man Zeller: Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen.) Mit höchst unzureichenden Mitteln versuchte man immerhin, die einheitliche Erscheinung des Weltganzen aus einer einheitlichen Ursache zu erklären. Ich finde in den Quellen keinen Unterschied der Schätzung eines Welterklärers danach, ob er in Zeus, ob er in Wasser oder in Feuer die einheitliche Ursache sah. Wenn Demokritos, wenn Empedokles ganz mechanistisch aus den Atomen oder aus den Elementen nebst allen anderen Dingen auch die Götter entstanden sein ließen, so glauben wir leicht, daß sie sich da frivol mit dem Volksglauben abgefunden hätten; es ist aber sicher nur ein echt griechisches, also leichtsinniges Spiel der Phantasie. Gerade der leichtsinnige, selbst der übermütig spottende Atheismus wurde ruhig geduldet; verfolgt wurden nur die Handlungen, die sich ernsthaft gegen eine Kultübung richteten. Der Priester erfreute sich eines besseren Schutzes als der Gott; erst das christliche Priestertum war klug genug, auch den Ast zu schützen, auf dem es saß. Die Griechen besaßen kein Priestertum in unserem Sinne, keinen durch geheime Kräfte übertragenen Priesterstand. In alter Zeit waren die Priester nicht einmal die angestellten Opferer gewesen, und als sie nachher Beamte des Tempeldienstes geworden waren, in der Demokratie durch Wahl bestimmt oder durch das Los, wurden sie doch niemals—wie nicht oft genug wiederholt werden kann—Prediger oder Lehrer. Noch wichtiger war es, daß die Priester nicht wie in der christlichen Zeit | die Aufgabe übernahmen, daß sie an eine solche Aufgabe gar nicht dachten, eine Verbindung zwischen Glaube und Vernunft, zwischen Religion und Philosophie herzustellen. So wurde das griechische Denken davor bewahrt, dem Glauben unterworfen zu werden; es gab keine Theologie, die die Philosophie als Magd behandelt hätte, und so brauchte sich die Philosophie gegen keine Theologie zu empören. Über die Realität der Göttermythen konnte man die Vernunft fast ebenso frei entscheiden lassen wie über die Realität der Heroenmythen. 71

Wenn einer von den berühmtesten »Sophisten«, Protagoras, es scharf ausspricht, er könne über das Dasein der Götter nichts aussagen, weder ein Ja noch ein Nein, so sind wir wieder geneigt, ihn für vorsichtig zu halten, wie christliche Atheisten länger als ein halbes Jahrtausend vorsichtig gewesen sind; da würde man aber die Gedankenfreiheit bei den Griechen doch unterschätzen: Protagoras äußert sich nur mit der fast formelhaften Zurückhaltung der Skepsis, die nicht nur in der skeptischen Schule geübt wurde. Protagoras mußte fliehen, Sokrates wurde hingerichtet, nicht wegen solcher Zweifel, sondern wegen ihrer Ablehnung von Lokalkulten.

Als die Blütezeit Athens vorüber war, stand die Gedankenfreiheit auf der Höhe. Die Skeptiker, die Epikureer und vor allen die Zyniker konnten fast furchtlos mit

den Religionsbegriffen Schindluder treiben. Wie heute gab es eine unüberbrückbare Kluft zwischen den eigentlich atheistischen Gebildeten und dem abergläubischen Volke, nur daß die Gebildeten damals keine Heuchler waren. Wenn sich etwa einer unserer Pfaffenschriftsteller darauf berufen wollte, daß der Niedergang von Hellas und der Atheismus seiner oberen Zehntausend zusammenfielen, so wäre ihm zu antworten, daß christliche Begriffe auf die antike Welt nicht anzuwenden seien; der konservativste Dichter der Blütezeit war Aristophanes, und der verhöhnte das allzumenschliche Göttergesindel am allertollsten; das Volk liebte ihn um seiner Gassenübereien willen und duldete nur eben seine frommen Predigten, so wie — die Philologen werden mir die Vergleichung nicht verzeihen können — in meiner Jugendzeit die oft bitter hervorbrechenden künstlerischen Satiren von Josephine Gallmeyer vom Publikum eben nur geduldet wurden, um sie für den vielbegehrten Cancan in guter Laune zu erhalten.

Aber schon zur griechischen Blütezeit ist es vorbei mit dem alten Götterglauben. Man hat — oft unbewußt — den christlichen Deismus, wenn ich so sagen darf, in die Philosophie Platons hineingelegt; das ist nur insofern richtig, als die platonischen Ideen und »Ideen« sehr stark in die christliche Theologie und von da aus (die Ideen
72 der Schönheit, | Güte und Wahrheit) in den reichlich gottlosen Deismus eingedrungen sind. Platon lehrte ungefähr, dem Volke müsse der Polytheismus erhalten bleiben, genauso wie die heutigen Staatsmänner von der christlichen Religion sprechen; was Platon selber glaubte, das schwankte unbestimmt zwischen einem blassen Monotheismus und einem rationalen Idealismus, in welchem für einen persönlichen Gott kein Platz war.

Viel nüchterner als Platon, darum einer einzigen göttlichen Ursache viel geneigter war Aristoteles, der es denn auch redlich verdient hat, *ex cathedra* zum allerchristlichsten Philosophen ernannt zu werden. Womöglich noch christlicher muten uns die Moralien der Stoiker an, besonders darum, weil da die Gleichheit aller Menschen schon vorbereitet wurde, die sich dann im Christentum als Gotteskindschaft einkleidet.

Am Ausgang des Altertums, während der Anfänge des Christentums, war die religiöse Vorstellung der Gebildeten ungefähr die, daß man es leichter habe, an einen einzigen übermenschlichen Weltregenten zu glauben als an die vielen Götter; dieser eine Weltregent war dann viel leichter abzuschaffen. Diese allgemeine Stimmung der letzten griechischen Philosophie ging dann zweierlei Wege: die positiven, eigentlich mehr poetischen als dogmatischen Vorstellungen von der einen Gottheit wurden von dem Christentum, als es gedanklich werden wollte, einfach aufgenommen, die negative Seite, der bis zur Überflüssigkeit abgeschwächte Schemen eines unbestimmten Gottes war ein Wort, mit dem fast religionslose Atheisten Fangball spielten.

Nur die bewußten Gegner des aufstrebenden Christentums, wie etwa der Kaiser Julianos, bemühten sich, die Reste des alten Glaubens (Opfer und Gebete, Mysterien und besonders Wahrsagung) in etwas wie ein System zusammenzufassen, um dem immer systematischer gewordenen neuen Glauben den Schein eines geordneten alten Glaubens gegenüberstellen zu können.

Wir haben gesehen, daß die griechischen Mysterien, wenigstens als sie noch in allgemeinem Ansehen standen, keine Ähnlichkeit mit den christlichen Geheimnissen hatten, wie die Religionsvergleichung uns seit einigen Jahrzehnten glauben machen will; selbst wenn die griechischen Mysterien manchen unserer Kulthandlungen zugrunde liegen sollten, so bestanden jene alten Bräuche ganz gewiß nicht aus Lehrsätzen, weder aus widervernünftigen noch aus übervernünftigen. Aber auch die griechische Wahrsagerei, solange man an sie glaubte, verkündete niemals theologische Sätze. Wenn die Orakel für unfehlbar galten, so galten sie dafür nicht in Glaubensfragen. Die Griechen wußten nichts von einer Kirche — ihre »Stadt« war ihnen (nach Burckhardt) Religion —, sie konnten also erst recht nichts wissen von einem Lehramt der Kirche.

| Der Glaube an die Orakel scheint sich länger erhalten zu haben als der Glaube an die Götter; gelegentlich wurde in früher und später Zeit über die Wahrsager gelacht, über die Schmarotzer des Gottes, aber die Griechen waren zu neugierig und zu abergläubisch, waren auf der anderen Seite zu unwissend in der Kenntnis natürlicher Ursachen, um die Zukunft in privaten und öffentlichen Angelegenheiten nicht mit den alten kindlichen Mitteln erkunden zu wollen. Das hörte auch dann nicht auf, als immer lauter behauptet wurde, die Wahrsager wären käuflich, die Pythia selber wäre bestechlich. Man darf dieses Zusammenbestehen von Verruf und Geltung der Orakel nicht einmal mit dem wunderlichen Zustande eines Katholiken vergleichen, der etwa seinen Pfarrer als einen schlechten Kerl erkannt hat und seine Absolution trotzdem verlangt; das System des Katholizismus kann persönliche Unwürdigkeit des Geistlichen ganz wohl mit der übernatürlichen Kraft seiner Weihe vereinigen, die griechische Religion besaß ein solches theologisches System überhaupt nicht und erblickte wahrscheinlich in dem Voraussehen der Zukunft gar nichts Übernatürliches. Genaugenommen gab es noch keine strenge Naturwissenschaft, der solche Zauberei widersprochen hätte; die Naturwissenschaft selber, auch bei ihren besten Vertretern, war noch voll von Zauberaberglauben. Delphi, der Hauptsitz der Wahrsagerei, scheint oft genug von den Behörden zu politischen Zwecken benutzt worden zu sein, niemals von Priestern zur Förderung oder Bekämpfung einer neuen Sekte. Auch gehörte es nicht zu den religiösen Pflichten, das Orakel von Delphi zu befragen, es war nur eine alte Sitte. Und wenn im Tempel von Delphi die Sprüche der sogenannten sieben Weisen angebracht waren, der Laien, wenn Hippokrates dort

die Nachbildung eines Skeletts als Weihgeschenk aufstellen durfte, so beweisen diese Züge wieder nur, daß die Griechen zwischen Glauben und Denken noch nicht klar unterschieden.

Wir nennen uns mit einem gewissen Stolz die Erben der Antike, die Erben der griechischen Kultur, wir gebrauchen—heute fast noch häufiger als in den Tagen der Renaissance—griechische Kunstausdrücke, aber das Dogma vom klassischen Altertum täuscht uns: es gibt kaum eine Frage auf dem Gebiete der Theologie oder der ernsthaften Wissenschaften, bei der der Kunstausdruck nicht einen völligen Bedeutungswandel erfahren hätte. Historie, Energie, Atom usw. usw. sind nur scheinbar erhalten geblieben, sind oft Wortleichen, die man zu begraben vergessen hat. Wir irren gröblich, wenn wir solche Begriffe bei der Wiedergabe antiker Vorstellungen als Fremdwörter beibehalten, wir irren ebenso, wenn wir solche Begriffe durch Lehnübersetzungen verdeutschen. Die innere Sprachform der Griechen ist uns unverständlich geworden.

74 | Was in den Sprachen der christlichen Völker »Gott« heißt, ist durchaus nicht dasselbe, was die Griechen und Römer unter den ungefähr entsprechenden Wörtern verstanden; ein guter Teil der Aufklärungsarbeit der Humanisten bestand gerade darin, daß sie den antiken Gottesbegriff wieder lebendig zu machen suchten. Den Griechen und Römern war, wenn mein Sprachgefühl nicht trügt, »Gott« kein Eigenname, auch dann nicht, wenn sie sich über den Polytheismus erhoben und von einer obersten Gottheit zu reden glaubten; sie meinten eigentlich—je nach ihrem Denkvermögen—göttliche Personen, göttliche Menschen, göttliche Kräfte und wären in Verlegenheit gewesen, wenn sie die Bezeichnung »göttlich« hätten definieren sollen. Das wird ganz deutlich bei dem Worte, mit welchem damals wie heute die Verneinung oder Leugnung eines Gottes ausgedrückt wird. Wer heute im strengsten Sinne ein Gottesleugner ist, der erkennt einfach das Dasein der einzigen Person nicht an, die mit dem Eigennamen »Gott« gerufen wird; wie es Geschichtsforscher gegeben hat, die die Existenz der römischen Könige, die die Existenz des Teufel geleugnet haben, wie es recht zahlreiche Menschen gibt, die das Dasein eines Individuums namens Teufel nicht glauben. Der Atheismus des Altertums war etwas anderer Art, wie dem aufmerksamen Ohre schon durch den Wortschall verraten wird. Wer bei den Griechen *ἀθεός* hieß, der konnte freilich auch schon ein Leugner der Stadtgötter sein, war aber vielleicht nur ein Mann, der sich um die Götter nicht kümmerte, der ohne Götter auskam, der—wie wir zu sagen pflegen—Gott einen guten Mann sein ließ. Die Römer übernahmen das Wort zuerst als Fremdwort (*atheos*), dann als Lehnwort (*atheus*) und warfen eine solche Gesinnung bekanntlich auch den Juden und den ersten Christen vor. Erst im späteren Latein des Mittelalters entstand, übrigens nach einer falschen Analogie,

die Wortform »*atheista*«; nicht mehr das Verhältnis des so bezeichneten Menschen zu den Stadt- oder Landesgöttern sollte ausgedrückt werden, auch nicht etwa nur (wie häufig schon bei den Griechen und Römern) die Bösartigkeit, die Ruchlosigkeit, die »Gottlosigkeit« eines solchen Menschen, sondern seine Zugehörigkeit zu einer Schule, zu einer Lehrmeinung, eben zu der: die Eigenperson, über deren Wesen und Eigenschaften uns die Theologie unterrichtet, ist nicht vorhanden oder besitzt doch nicht (Atheismus im weiteren Sinne) die ihr zugesprochenen Eigenschaften. Im Französischen und im Englischen gibt es gleichbedeutende Wortpaare, nach der alten und nach der neuen Form (*athée* und *athéiste*⁷, | *atheous* und *atheist*); im Deutschen 75 hat man sich seit alter Zeit Mühe gegeben, den Begriff durch eine Lehnübersetzung einzudeutschen: Gottleugner, Gottesleugner, Ungötter, Ohngötter; Campe hat wiederholt »gottlos« vorgeschlagen. Fichte folgte dieser Anregung und begann seine Rechtfertigung in dem berühmten Atheismustreite mit dem bedenklichen Satze: »Die Beschuldigung der Gottlosigkeit ruhig ertragen, ist selbst eine der ärgsten Gottlosigkeiten.« Der Philosoph gebraucht da das Wort »Gottlosigkeit« einmal im Sinne des technischen Ausdrucks Atheismus, und unmittelbar darauf nach dem Sprachgebrauche der Frommen im Sinne von Ruchlosigkeit.

Nur die englische Sprache hat ein Wort gebildet, das den Standpunkt der gründlichsten Lossagung von jedem Gottesbegriffe, die Ablehnung jeder Beschäftigung mit derartigen Begriffen scharf bezeichnet: *atheology*; gemeint ist eine Denkgewohnheit, die den Gottesbegriff nicht in Betracht zieht, einerlei ob aus Unkenntnis der Theologie oder aus Feindschaft gegen die Theologie. Der christliche Atheismus, der sich mit seiner Leugnung der Eigenperson Gottes kampfbereit gegenüberstellte, ist nur ein Übergang zu dem ganz untheologischen Atheismus der Zukunft.

Diese Überlegung, daß der Unglaube an einzelne Götter eine andere Sache war als heute die theoretische Leugnung des Gottes überhaupt, führt mich zu dem Gottesbegriffe selbst zurück. Man kennt den Gemeinplatz, der Glaube an Gott sei bei allen Völkern und zu allen Zeiten vorhanden gewesen; als Locke solche angeborene Ideen bestritt, als Bayle das Vorkommen von gottlosen Völkern behauptete, erregten solche Gedanken den Abscheu der Frommen. Die vergleichende Religionswissenschaft, die vielfach auf vergleichender Sprachwissenschaft beruht, konnte zu einem viel erschrecklicheren Ergebnisse führen. Man hat aus der Tatsache, daß die sogenannten indogermanischen Sprachen kein gemeinsames Wort für das Pferd besaßen, mit einigem Stolze auf die wissenschaftliche Leistung, den Schluß gezogen:

[7] Erst neufranzösisch. Adelung führt »Atheist« unter den Worten auf »—ist« an, die in der fremden Sprache nicht üblich sind; und wirklich ist im Wörterbuche der französischen Akademie von 1814 zwar »*athéisme*« gebucht, aber noch nicht »*athéiste*«.

also haben diese Völker in ihrer gemeinsamen Urzeit kein Pferd gekannt; nun haben die indogermanischen Sprachen auch kein urverwandtes Wort für den Gottesbegriff, die Wissenschaft hätte also wieder den Schluß ziehen müssen: also haben die Völker in ihrer gemeinsamen Urzeit keinen Gott gekannt. Ich gestehe aber, daß mir dieser durchaus nicht parodistische Schluß nur für diejenigen bündig scheint, die auch sonst geneigt sind, die vergleichende Religionsgeschichte für eine Wissenschaft zu halten.

Wer diese Dinge ganz vorurteilslos betrachtet, ohne Eifer und ohne Haß, wie ich von mir rühmen möchte, der wird es der vergleichenden Religionsgeschichte Dank
76 wissen, daß sie eben durch ihre historische Betrachtung der Hypothese der rationalistischen Aufklärung ein Ende gemacht hat, der Hypothese einer Entstehung der Religionen durch Priesterbetrug. Wir wissen jetzt oder sagen wenigstens, daß solche Erzeugnisse des Gesamtgeistes, wie Sprache, Religion, Sitte, Recht, unbewußt aus der sogenannten Volksseele sich entwickelt haben. Der Gesamtgeist hat aber kein Organ des Denkens oder der Sprache, und da wird auf dem Gebiete der Völkerpsychologie, nachdem eine bewußte Erfindung von Sprache, Religion usw. glücklich beseitigt worden ist, weiter zu untersuchen sein, wer eigentlich die geistige Arbeit an diesen Entwicklungen verrichtet hat. Wer z. B. den Bedeutungswandel der religiösen Begriffe verursacht hat. Für die christliche Zeit wäre das die wichtigste Aufgabe einer noch nicht in Angriff genommenen psychologischen Dogmengeschichte; es müßte da viel mehr als bisher von der Phantasie bei den Kirchenvätern und Theologen die Rede sein, von der Suggestion bei den Gläubigen. Im Altertum war das Amt der Religionsmehrer, die heute Theologen heißen, so gut wie ausschließlich bei den Dichtern.

Schon Herodotos wußte, daß die Dichter Homeros und Hesiodos den Griechen ihre Götter gestaltet hatten. Und die späteren Dichter, besonders die Tragiker, durften die Mythologie weiterentwickeln wie etwa im Mittelalter die Konzilien taten. Eine für uns fast unvorstellbare Folge dieser dichterischen Gedanken- und Bilderfreiheit war es, daß die Alten nicht zwei unvereinbare Welten um sich erblickten, wenn sie einmal im Theater den Sprüchen der Heroen lauschten, wenn sie ein andermal dem Gottesdienste beiwohnten. Aus den Dichtern allein lernten sie die überlieferten oder umgestalteten Götterlegenden kennen; aber aus denselben Dichtern entnahmen sie, was ihnen als Stimmung (wir sagen heute: Weltanschauung) geläufig wurde. Und lehrten erst die Dichter die Weltanschauung eines, wenn man so sagen darf, leichtsinnigen Pessimismus, so gab es keine höhere Instanz, keine theologische Fakultät und kein gesetzlich eingeführtes Lehrbuch, die eine solche Gesinnung für unsittlich erklärt hätten.

Was man den Pessimismus nennt (mit einem ungewöhnlich schlecht gebilde- Pessimismus-
ten Wort), die Überzeugung also von der Elendigkeit der Welt, könnte recht gut mit dem Glauben an einen Gott zusammenbestehen; man brauchte nur, wie die

weitverbreitete Teufelsfurcht es tut, einen allmächtigen und allboshafte Gott anzunehmen. In Wirklichkeit hat der sogenannte Optimismus die meisten Religionssysteme ausgestaltet und so ist es gekommen, daß Pessimismus und Atheismus einander oft zu einer einheitlichen Weltanschauung ergänzen. Ich erinnere nur an Swift, an Friedrich den Großen und an Schopenhauer.

| Von den Griechen erzählte man eigentlich von jeher und besonders seit Goethe, 77 daß ihre Weltanschauung licht und heiter gewesen war; auch noch der junge Nietzsche, der 1869 in Basel seine Antrittsrede hielt, sang dieses Lied; seitdem lernte er, vielleicht durch Jacob Burckhardt beeinflußt, die griechische Unseligkeit verstehen. Schon Baader hatte auf die Nachtseite der Antike hingewiesen.

Einer Dissertation über »Die pessimistische Lebensauffassung des Altertums« (von Matthäus Marquard 1905) entnehme ich noch einige Zitate, die den bekanntesten griechischen Dichtern und Schriftstellern entstammen und die wie Variationen klingen über das einzige Thema: »Es ist besser, nicht geboren zu werden.« Schon bei Homeros sind »die armen Menschen«, »die unglücklichen Sterblichen« fast formelhafte Redensarten; die Götter sind sorgenfrei, die Menschen leben in ewigem Kummer; und Zeus selbst, der nicht ganz allmächtig und gar nicht allgütig ist, darf sagen: »Kein anderes Wesen ist jammervoller zu schauen als der Mensch, von allem, was lebt und atmet auf Erden.« Von Pindaros rührt das oft wiederholte Wort her: »Eines Schattens Traum ist der Mensch.« (Vorhergeht: »Eintagsfliegen sind wir. Was ist Einer? Was ist Keiner?«) Plutarchos berichtet, was ein indischer Weiser auf die Frage Alexanders, ob das Leben oder der Tod stärker sei, geantwortet habe: »Das Leben, weil es so viele Leiden zu ertragen vermag.« Man wird mir hoffentlich nicht einwerfen, daß demnach der Pessimismus aus Indien nach Hellas gekommen sei; auch Schopenhauer wurde nicht Pessimist, weil er die indische Weisheit liebte, sondern umgekehrt.

Ja, der antike Pessimismus ist noch viel trostloser, als die moderne Weltverzweiflung oder als die Einsicht in den Lebensjammer, wie er schon bei jüdischen und christlichen Frommen gelegentlich vorkam. Die Frommen, wenn sie das Elend auf Erden durchschaut haben, können sich (wie Hiob) an die Gerechtigkeit im Jenseits halten; die modernen Pessimisten und Atheisten lindern das Elend des Lebens durch das große Lachen, das ihnen niemand verwehren kann; der überlebensgroße Märtyrer der Griechen, Prometheus, ist nicht gottlos und kennt keinen jenseitigen Ausgleich; so bleibt ihm nur sein titanischer Trotz, in dem er den dereinstigen Sturz seines göttlichen Todfeindes erwartet und voraussagt.

Sehr bekannt ist, daß Epikuros von den Göttern behauptet, ihr Leben sei leicht und selig; weniger bekannt ist der pessimistische Zusatz: »Sie kümmern sich nicht um die Menschen, sonst wären sie nicht selig.«

Der Pessimismus der Christenheit ist—bewußt oder unbewußt—immer ein Aufbäumen gegen die im Katechismus mitgelernte Weisheit oder Güte Gottes.
 78 Die Griechen hatten so etwas nicht auswendig zu | lernen; wenn Prometheus mit dem Gotte haderte, so tat er das eigentlich von Gott zu Gott, gewissermaßen von Mensch zu Mensch, als ein ebenbürtiger Gegner; der gewöhnliche Grieche brauchte an keiner Eigenschaft Gottes zu verzweifeln, um das Leben entsetzlich zu finden. Der gewöhnliche Grieche, auch der Philosoph, war mit zwei Begriffen vertraut, die ein gläubiger Christ gar nicht anerkennen darf: Zufall im Weltgeschehen und Aufhören des Menschen mit dem Tode. So verschieden beanlagte Griechen wie die Freunde Herodotos und Euripides nennen das Leben oder den Menschen einen Zufall. Darum wird das Menschenleben so häufig, beinahe sprichwörtlich, eine Posse genannt. Der Gott ist der Possenschreiber; auch mit einem Würfelspiele wird das Leben verglichen. Im Sinne der griechischen Weisen konnte man eher von einem Unsinn des Lebens als von einem Sinn des Lebens sprechen.

Die Vorstellung von einer ausgleichenden Gerechtigkeit nach dem Tode findet sich zwar gelegentlich als Phantasie bei älteren Dichtern und Denkern und ist später durch die orphischen Mysterien, die wahrscheinlich buddhistischer oder doch indischer Herkunft waren, in die Volksreligion und dann in den Sprachschatz der Poeten eingedrungen; aber sie ist im Grunde ungriechisch. Beweis dafür die Anerkennung des Selbstmordes, den das ganze Altertum ohne jede predigerhafte Selbstmord Prüderie als eine Zuflucht betrachtet. Nichtgeborenwerden ist das beste; freiwillig Sterbenkönnen das zweitbeste.⁸ Euripides empfiehlt die Sitte eines barbarischen

[8] Die Statistik unserer Zeit erklärt den Selbstmord aus Beweggründen, die im Altertum mit solcher Kraft kaum mitsprachen; es gab nicht so viel Hunger, es gab keine sentimentale Liebe, es gab nicht so viel Nervenzerrüttung. Erstaunlich ist es nur, daß der Selbstmord oder der Freitod bei den Griechen so häufig war, obgleich sie, trotz ihres theoretischen Pessimismus, eigentlich ein leichtsinniges Volk waren. Uns hat die Frage zu beschäftigen, weil wir im Fortgange der Untersuchung noch oft erfahren werden, daß Anpreisung oder auch nur Rechtfertigung des Selbstmordes bei den Christen für ein Zeichen von Gottlosigkeit oder doch Unchristlichkeit galt. Und da ist vor allem festzustellen, daß der Freitod bei den Griechen nicht als eine religiöse Sünde betrachtet wurde, mit der Religion gar nichts zu schaffen hatte. Es gab wohl Zeiten, in denen der Stadtstaat die Leiche des Selbstmörders sozusagen mit Ehrenstrafen belegte (Versagung eines Begräbnisses, Abhauen einer Hand), aber da bestrafte man doch wohl nur den Deserteur, der der Allgemeinheit seine Kraft entzog. Die Götter hatten nichts gegen den Freitod einzuwenden. Wir besitzen glaubhafte Berichte darüber, daß wenigstens in zwei griechischen Gebieten, der Insel Keos und der alten Kolonie Marseille, der Freitod gesetzlich organisiert war; in Keos durften die alten Leute freiwillig in den Tod gehen wie zu einem letzten Feste, und in Marseille wurde die Erlaubnis vom Stadtrat erteilt und offenbar auch der Todestrank von der Stadtkasse bezahlt.

Stammes: die Geburt als einen Trauertag, den Tod als einen Freudentag zu feiern. Für die Griechen war der Mensch vom Tiere nur dadurch unterschieden, daß er seinen Tod vorauswußte; und weil sie den Tod überall sahen, darum war ihnen die ganze Natur eher | schrecklich als schön; überdies fehlte ihnen die Resignation des modernen Ungläubigen (Spinoza, Goethe), der an eine ausgleichende Gerechtigkeit nach dem Tode nicht glaubt und sich dennoch in guten Stunden als ein Teil dieser mörderischen Natur heiter und behaglich fühlt. 79

Noch bewußter und schärfer als bei den Griechen, bei denen der Schrecken größer war als die Klarheit, äußert sich der Pessimismus bei den gebildeten Römern der Kaiserzeit, wo Verzweiflung über die Rechtlosigkeit freilich mitsprach. Seneca, Lucanus und Tacitus schildern den Lebensüberdruß der Zeit. Beinahe noch bitterer und allgemeiner beklagt der ältere Plinius (im ersten Kapitel des siebten Buches seiner sogenannten Naturgeschichte) das Menschenlos; man könnte daran denken, Kotzebue hätte die Reimereien seines »Ausbruchs der Verzweiflung« nach dieser Stelle des Plinius geformt. Kein anderes Tier vergieße Tränen von der Geburt an; alles andere müsse der Mensch erst lernen; nur weinen könne er von Natur. Das Beste sei, nicht geboren zu werden oder früh zu sterben. Wenn Plinius nicht ein so kleiner Kompilator gewesen wäre, man könnte an Prometheus oder Faust denken, da er für das Elend des Menschen einen einzigen Trost weiß: die Götter sind noch schlimmer daran, denn sie können ihrem Leben nicht durch Selbstmord ein Ende machen.

In Athen selbst wurde von den Dichtern die Scheu des Unglücklichen vor dem Freitode fast wie eine feige Gesinnung getadelt, als Lebensliebe; man sollte aus dem Leben gehen wie aus dem Theater, wenn einem das Stück nicht gefiel. Einmal wird (von Plutarch, im Leben des Kleomenes) für den würdigen Selbstmord der Ausdruck Euthanasie gebraucht, worunter wir heute eher den schmerzlosen Tod zu verstehen anfangen, den der Arzt etwa durch Morphium herbeiführt. Heroensagen und Anekdoten aus geschichtlicher Zeit sind voll von Selbstmordgeschichten. Die beiden feindlichen Philosophenschulen der griechischen Spätzeit und Roms (wo politische Verzweiflung hinzukam) nahmen den Freitod in ihren Gedankenbau auf. Der Tod des Sokrates war eigentlich ein Freitod, weil Sokrates die Richter zum Todesurteile bewußt reizte und die Flucht ablehnte. Bloß die Pythagoreer verwarfen den Freitod, aber nur weil sie als Bekenner des Glaubens an die Seelenwanderung vom Tode keine letzte Befreiung erhofften. Und wie die Religion der Griechen, so war auch ihr Ehrbegriff dem Freitode nicht entgegen. Er wurde für viele berühmte Leute der letzte Ruhmestitel. Ein Kyniker war es, der rätselhafte Peregrinos Proteus, der im 2. Jahrhundert nach Christi, selbst vorübergehend Christ oder so etwas, mit krankhafter Ruhmsucht sich selbst verbrannte, wie Herostrates aus Ruhmsucht den Tempel von Ephesos verbrannt hatte. Mir war es darum zu tun, zu zeigen, daß auch die griechische Freitodpredigt nicht wie die eines Christen mit Gottlosigkeit in unserem Sinne zusammenhängt.

Das Idealbild von der ewigen Heiterkeit des griechischen Volkes, von seiner ewigen Freude, ist eine Fabel. Niemand hat diese Fabel wirksamer, hinreißender vorgetragen als Schiller in seinen »Göttern Griechenlands«. An Unchristlichkeit läßt das Gedicht nichts zu wünschen übrig: »Da die Götter menschlicher noch waren, waren Menschen göttlicher«; aber noch widriger als seine ererbte Religion sind
 80 dem Dichter (1788) die | grauen Gesetze der Naturwissenschaft. Er schwärmt für die Zeit, da die Griechengötter selige Geschlechter noch geführet an der Freude leichtem Gängelband, da der Dichtung zauberische Hülle sich noch lieblich um die Wahrheit (die Naturreligion?) wand, da von eines Gottes Güte teurer war jede Gabe der Natur, da selbst des Lebens zarter Faden reicher schlüpfte durch der Herzen Hand; alles Schöne, alles Hohe nahmen die Griechengötter mit fort, alle Farben, alle Lebenstöne, und uns blieb nur das entseelte Wort.

Ist ja nicht wahr. Die ungebildete Menge nur war im heidnischen Altertum ebenso diesseitig, wie es heute die katholischen Italiener sind: Tierlein, die sich ihres Lebens freuen, solange die Notdurft des Lebens befriedigt ist. Die geistige Oberschicht der Griechen war pessimistisch und atheistisch zugleich; beides aber ohne das Gefühl, dadurch irgendein Gebot der Sittenlehre zu verletzen. Jene resignierte Heiterkeit, die auch in der Neuzeit so äußerst selten den beinahe dogmatischen und begriffsleeren Pessimismus überwindet, finde ich im gesamten Altertum wirklich nur ein einziges Mal, natürlich bei Sokrates, in den Schlußworten seiner Verteidigungsrede, die Platon verfaßt hat, mag sie nun eine ganz freie Erfindung Platons sein oder nicht. Schöner hat Sokrates seine berühmte Ironie niemals zum Ausdruck gebracht als in diesen Abschiedsworten: »Aber es ist ja Zeit, daß wir gehen, ich um zu sterben, ihr um zu leben. Wer von uns beiden aber zu dem Besseren gehe, ist jedem verborgen außer dem Gotte.«

Ich habe den griechischen Pessimismus eben atheistisch genannt und halte dennoch an der Meinung fest, daß diese antike Gottlosigkeit in meine Darstellung des Befreiungskampfes nicht hineingehöre. Und ich möchte jetzt zusammenfassen, was vorher nur gelegentlich berührt worden ist. Wer in der christlichen Zeit über den Weltlauf pessimistisch dachte, der leugnete, wenn nicht ausdrücklich, so doch in seiner Gesinnung, den Glauben an den Gott des geschriebenen Katechismus, den Glauben an einen allmächtigen, allweisen, allgütigen oder wenigstens gerechten Gott; der fromme Christ hat mit dem Weltlauf und besonders mit seinem eigenen Lebenslauf zufrieden zu sein und sich, wenn es ihm gar zu jämmerlich geht, bei Gottes unerforschlichem Ratschlusse und bei der Hoffnung auf ein Jenseits zu beruhigen. Der fromme Grieche besaß einen Tempelkult, aber keine Kirchenlehre; die griechischen Priester hatten zu opfern und zu beten, im Nebenamt auch wahrzusagen, aber sie hatten weder Glaubenssätze klarzulegen noch Moral zu predigen.

Die genannten Eigenschaften des christlichen Katechismus-Gottes waren auch dem frommen Griechen unbekannt, sogar den zu einer Art Monotheismus gelangten | griechischen Denkern. Der Gott war durchaus nicht allmächtig; er hatte weder 81 die Welt noch die Menschen geschaffen und war selbst dem einzigen allmächtigen Wesen unterworfen, dem Schicksal. Der Gott war durchaus nicht allweise; mußten doch die Orakel des Gottes ihre berüchtigten Aussprüche zweideutig gestalten, um ihre Unwissenheit zu verbergen. Noch weniger war der Gott allgütig, oder auch nur gütig oder gerecht; ein launischer Egoist war der Gott, unsittlich, tyrannisch, oft bössartig, kein Vorbild für die besseren Menschen. Hatte also sogar die Volksreligion die Vorstellung, daß die Götter die Welt nicht regierten, keinen hohen Verstand und keine Menschenliebe besaßen, so konnte der griechische Freidenker ein Pessimist sein, einerlei ob er die Götter des Volkes leugnete oder nicht.

Noch einmal muß aber auf den merkwürdigen Umstand hingewiesen werden, daß die Griechen durchaus untheologisch waren, daß ihre Verurteilung des Weltlaufs sich gegen keine Eigenschaft Gottes richtete, daß also der griechische Pessimismus höchstens eine Anklage gegen die Götter war und nicht Verzweiflung an den Göttern. Dazu kam noch, daß dieser Pessimismus eigentlich in der Theorie steckenblieb, das Leben nicht beeinflusste. Der Grieche war kein »Zerrissener«; er nahm es nicht schwer, daß der Weltlauf ihn nicht befriedigte; er schimpfte auf das Leben und blieb dennoch leichtlebig. Über den Menschen wie über den Göttern walteten die gleichen finsternen Mächte; die Götter waren dafür nicht verantwortlich, sie waren lustig wie ihre Feste; die Menschen dienten den Göttern am besten mit Lustigkeit.

Man könnte, ohne pharisäisch einen Tadel oder ein Lob damit zu verbinden, die Sachlage so ausdrücken, daß dem Pessimismus der Griechen der Ernst gefehlt habe, der Ernst des Denkens wie der Ernst des Lebens. Wie der kritische Ernst ihrer Wissenschaft fehlte, so der Ernst einer Überzeugungstreue sowohl ihrer Gottesleugnung wie den gelegentlichen Verfolgungen von Gottesleugnern. Was man die ewige Heiterkeit der Griechen genannt hat, das war wirklich nur ein entzückender Mangel an Ernsthaftigkeit, war nur die Heiterkeit gesunder, spielerischer Kinder.

[VIII]

Kirchenrecht Wie die Griechen keinen kodifizierten Glauben besaßen und darum auch keine Theologie, so hatten sie auch, eben weil sie keine Kirche hatten, kein kodifiziertes Kirchenrecht. Man wende nicht ein, daß selbst unter den christlichen Kirchen nur die römische ein System des Kirchenrechts besitzt und daß dieses eigentlich erst zu Pfingsten 1918 kodifiziert worden | ist. Auch ein römisches Recht gab es lange 82 vor den Pandekten. Beinahe könnte man diesen jüngsten Versuch, das Recht der

katholischen Kirche in Paragraphen zu bringen, für ein Zeichen dafür ansehen, daß man sich der Neuheit und Schwäche dieses Rechts bewußt geworden ist.

Wie dem auch sei: das katholische Kirchenrecht hatte durch Jahrhunderte mit Erfolg behauptet, der Staat stehe unter der Kirche und habe die Pflicht, im Auftrage der Kirche Ketzer und Gottesleugner auszutilgen. Davon war im Altertum keine Rede, weder von einer Unterordnung des Staates noch von einem Verbrechen der Ketzerei. Jeder Dichter, der für seine Zwecke die herkömmliche Mythologie irgendwie änderte, wäre nach christlicher Vorstellung ein Ketzer gewesen und hätte den Tod verdient. Wo sich in Athen Ankläger und Richter fanden, um Gotteslästerung oder Gottesleugnung zu bestrafen, da konnte man sich gar nicht auf ein Kirchenrecht berufen, da ging die Stadt, die Polis, aus gemeinem Recht gegen einen Störenfried vor, immer aus politischen Gründen. Dabei sind die Atheismusprozesse im Altertum, so viele ihrer auch aufgezählt werden, doch immer Ausnahmefälle; zu grundsätzlicher Verfolgung von Ketzern und Gottesleugnern—von Hexenprozessen und Religionskriegen gar nicht zu reden—fehlte den Griechen jede Neigung und jede gesetzliche Handhabe. Das Leben des Griechen war nicht ganz frei, weil man von ihm Teilnahme an den religiösen Bräuchen der Stadt erwartete; es gab aber kein Kirchenrecht, und so besaß er volle Gedankenfreiheit und Redefreiheit, als Dichter und auch als Philosoph. War er nur ein guter Bürger, vergötterte er nur seine Stadt—und er vergötterte sie buchstäblich—, so hatte er auch seine religiösen Pflichten erfüllt; er hatte der Obrigkeit zu gehorchen und die menschlichen Schwächen der Machthaber hinzunehmen, genauso aber auch die menschlichen Schwächen seiner Götter. Und auch darin waren sein Stadtstaat und seine Stadtreigion in Übereinstimmung, daß beide sich um Sittlichkeit und Bildung der Bürger herzlich wenig bekümmerten. Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten, politische Regsamkeit war das oberste Gebot, Gleichgültigkeit gegen die Stadt war die schwerste Sünde. Darum ist es nicht so paradox, wie es einem christlichen Zeitalter scheinen könnte, daß der Vorwurf des Atheismus ein politischer Vorwurf war; nicht so, daß religiöse Verfolgungen von der politischen Macht der Kirche ausgingen wie im Mittelalter, sondern so, daß der Atheist verdächtigt wurde, ein schlechter Bürger zu sein. Bei der Bedeutung, welche der Eid damals im geschäftlichen Verkehr zwischen Völkern und einzelnen hatte, hätte es nahegelegen, den Atheismus als Begünstigung von Meineid und Untreue zu verabscheuen; doch in dieser Beziehung waren die Griechen | überaus weitherzig; Gläubige wie Ungläubige logen und betrogen und rühmten sich ihrer Pfiffigkeit; griechische Unehrllichkeit war bei den Römern sprichwörtlich. »Kinder betrügt man mit Würfeln, Männer mit Eiden.«

Und weil die Alten—wie alle Menschen—Sklaven ihrer Muttersprache waren, nicht aber Knechte eines besonderen theologischen Jargons, darum war der Atheis-

mus bei ihnen Privatsache—wie die Religion in Zukunft Privatsache werden soll—, darum kann man bei ihnen nicht eigentlich von einer Geschichte, einer Entwicklung des Atheismus reden. In der christlichen Zeit verläuft der Befreiungskampf der Aufklärung auch nicht eben geradlinig; aber wie auf den Gebieten anderer Gedankengruppen geht doch selten die Errungenschaft einer Kampfbewegung ganz verloren und die Nachfolger stellen sich gern auf den von Vorgängern eroberten Posten. Den besten Atheisten der Griechen und Römer war die Behauptung ihrer gottlosen Überzeugung kein so ernster Befreiungskampf, keine Selbstaufopferung im Dienste der Menschheit, höchstens vielleicht (Epikureer gegen Stoiker) ein Streit zwischen gegnerischen Schulen. Der Atheismus des Altertums hat keine »Geschichte« im Sinne einer Entwicklung, und schon darum fällt er aus dem Rahmen unserer Aufgabe hinaus; nur als Beispiele für diese Sätze sollen die wenigen griechischen und römischen Atheisten vorgestellt werden, flüchtig oder nachdrücklich, je nach der Nachwirkung, die sie durch das Dogma vom klassischen Altertum auf die Humanisten und dann auf die Aufklärungszeit übten.

Xenophanes Ein griechischer Schriftsteller, an welchem, wenn wir nur mehr von ihm wüßten, die Unterschiede zwischen antiker und christlicher Freidenkerei deutlich zu machen wären, war der angebliche Stifter der eleatischen Schule, der Dichterphilosoph Xenophanes. Wir besitzen aber von ihm nur einzelne Fragmente, die just hinreichen, in ihm den Urheber derjenigen Sätze zu sehen, um deren Aufstellung willen zweieinhalb Jahrtausende später Feuerbach berühmt geworden ist. Wir wissen nicht einmal, wann und wo er gelebt hat; wahrscheinlich starb er in sehr hohem Alter ungefähr zu der Zeit, da Sokrates geboren wurde; wahrscheinlich verbrachte er die letzten Jahre seines Lebens in Elea, in Unteritalien; er stammte aus Kleinasien. Wir erfahren nichts darüber, daß er jemals um seiner Freigeisterei willen verfolgt worden sei; vielleicht erfreute er sich als Dichter oder Rhapsode einer Freiheit, die man einem zunftmäßigen Naturphilosophen nicht gewährt hätte.

Die entscheidenden Bruchstücke, die man oft und wohl mit Recht zu einem einzigen Gedanken zusammengestellt hat, lauten in zuverlässiger Übersetzung:

| »Sterbliche Menschen vermeinen, die Götter würden geboren, 84
 Wären wie wir von Gestalt, Gewandung und Sprache.
 Doch wenn Rinder und Löwen wie Menschen Hände besäßen,
 Malen könnten und Statuen bilden, so würden die Tiere
 Götter nach ihrem Bilde schaffen, die Götter der Pferde
 Wären wie Pferde, die Götter der Ochsen wie Ochsen.«

Es sei ja bekannt, daß die Neger sich ihre Götter schwarz und stumpfnasig vorstellen, die nordischen Völker rot und blauäugig. Xenophanes galt im Altertum auch darum

für einen Spötter, weil er mit den Göttergeschichten bei Homeros und Hesiodos unzufrieden war, um ihrer Unsittlichkeiten willen. Wir wären geneigt, da von so etwas wie einer ethischen Bibelkritik zu reden, doch der antike Dichter hatte ja das Recht, die überlieferten Legenden umzugestalten.

Stand Xenophanes also der Volksreligion ganz gewiß feindlich gegenüber, so leugnete er doch keineswegs das Dasein von etwas Göttlichem in der Welt; man hat ihn sogar um einiger überlieferter Verse willen zum ältesten griechischen Monotheisten machen wollen, zum Verkünder eines einzigen, den Menschen zwar durchaus unähnlichen, aber doch in Menschenworten als den Größten zu preisenden Gottes. Es hätte nicht viel gefehlt und man hätte den alten Götterfeind zu einem christlichen Theologen gemacht, weil er bei dem Göttergesindel seiner Heimat keine Befriedigung fand. Es erinnert auch wirklich an die Geste liberaler Sonntagsprediger oder bestenfalls an das berühmte Wort von Kant, wenn Xenophanes—nach einem Berichte von Aristoteles—seine Augen fromm auf den unendlichen Himmel richtete und ausrief: »der Eine ist Gott.« Wenn wir aber, was uns von Äußerungen des Xenophanes über die Eigenschaften dieses Gottes erhalten ist, zu übersetzen und zu ordnen versuchen, so geraten wir von einem Widerspruch in den andern und gelangen nicht zu der Überzeugung, daß Xenophanes an einen persönlichen, außerhalb der Welt stehenden Gott geglaubt habe. Warum sollte er auch? War er erst von dem Polytheismus abgefallen, dem der Gottesdienst der Volksreligion galt, so gab es im ganzen großen Griechenland keine kirchliche Behörde mehr, keine geistlichen Richter mehr, die seinem Nachdenken ein Ziel oder eine Grenze setzen konnten. Was immer er damit gemeint haben mag, daß er den Gott einmal eine Kugel nannte, kein Theologe war da, um ihm das zu verbieten.

Man hat den freien Xenophanes auch einen Pantheisten genannt, auf Grund eines Verses, den ihm hundert Jahre nachher ein satirischer Skeptiker in den Mund legte; in diesem Verse ist wirklich das Schlagwort des Pantheismus schon enthalten. Wir müssen uns aber hüten, da wieder die Vorstellungen etwa gleichzusetzen, die ein antiker und ein christlicher Pantheist ablehnt; der moderne Pantheist, der zwischen Gott und Natur keinen Unterschied mehr macht, verwirft die Glaubenslehre von einem außerweltlichen Gottschöpfer; in der antiken Welt gab es kein Dogma, welches die Trennung zwischen Gott und Natur behauptet hätte: die Volksreligion personifizierte einzelne Naturkräfte, aber dem Dichterphilosophen blieb es unbenommen, entweder die gesamte Natur als das All-Eine zu personifizieren oder gar ohne jede Personifikation mit dem All-Einen auszukommen. Es scheint, daß Xenophanes, als ein Todfeind jedes Anthropomorphismus, das All-Eine geschaut aber nicht weiter erklärt habe.

Denn Xenophanes war, wenn wir das letzte Wort für ihn finden wollen, ein Agnostiker in unserem Sinne, damit ein würdiger Vorgänger des Agnostikers Sokrates,

der der Weiseste der Griechen nur heißen wollte, weil er um sein Nichtwissen wußte. Lewes hat den Xenophanes zum Ersten in der Reihe der Denker machen wollen, die im antiken Skeptizismus gipfelten; das ist aber nicht ganz richtig, weil Xenophanes ganz frei gewesen zu sein scheint von dem wahrhaft talmudischen Wortberglauben, mit welchem die berüchtigten Skeptiker des Altertums ihre Wortspiele trieben. Xenophanes hatte nicht die geringste Neigung, aus dem Zweifel an der Erkennbarkeit der Welt ein System zu machen; er war nur tief durchdrungen von der Unerkennbarkeit des Göttlichen oder des All-Einen, von dem Menschenschicksale, dem Wahne zu erliegen. Sokrates selbst übte sich bloß an einer beschränkten Kritik sittlicher Worte, ohne bis zur Sprachkritik vorzudringen; Xenophanes gelangte nicht einmal zur Wortkritik, fragte gar nicht, ob Worten wie »das Göttliche« usw. irgend etwas in der Wirklichkeit entspreche; aber er war so ehrlich, daß er die Unvereinbarkeit gewisser Abstraktionen (Unendlichkeit, Bewegungslosigkeit) mit dem hergebrachten Gottesbegriffe erkannte und sich mit einer logikalischen Lösung der Schwierigkeiten nicht zufriedengab. Die Welt war ihm unbegreiflich, und er war noch so unverschult, daß er sich dieser Unbegreiflichkeit nicht schämen zu müssen glaubte. Wir dürfen nicht vergessen, daß Xenophanes in einer Zeit lebte, in welcher es noch keine philosophische Fakultät, noch keine grammatische und keine logische Disziplin gab, daß er also gezwungen war, über Gott und die Welt in der griechischen Gemeinsprache zu denken und zu dichten. Da scheint es mir immer eine besondere Auszeichnung für den unverschulten Xenophanes zu sein, daß der philosophisch und logisch (eigentlich nur grammatisch) so viel geschultere Aristoteles, ihm einige Grobheit der Sprache zum Vorwurfe macht.

| Sehr fein beruft sich Rohde (in einem akademischen Vortrage »Die Religion der Griechen«) auf Xenophanes und auf Pindaros, da er auf den Unterschied hinweist, der zwischen den religiösen Vorstellungen der Griechen und der Fülle ihrer Göttergestalten besteht. Die Zahl der eigentlich religiösen Göttersagen sei gering; mit den Gestalten der Götter habe die Dichtung ein geniales Spiel getrieben; habe die religiöse Bedeutung dieser Gestalten so völlig vergessen können, daß eben bei Xenophanes »das Nichtreligiöse ins Irreligiöse umzuschlagen schien«. Von irgendeiner Verfolgung dieses Patriarchen aller Atheisterei erfahren wir nichts.

Anaxagoras

Wäre die Auswahl dessen, was vom antiken Schrifttum auf uns gekommen ist, nicht vom Zufall vollzogen worden, insbesondere nicht von den zufälligen Bedürfnissen der spätgriechischen und römischen Schulen, so hätte sich ohne Zweifel eine richtigere Vorstellung von dem klassischen Zeitalter der Griechen bilden lassen. Wir besitzen aus jener Blütezeit kein einziges Gemälde, nur wenige sicher bestimmbare Bildwerke; wir müssen es auf Treu und Glauben hinnehmen, daß die erhaltenen Theaterstücke die besten Theaterstücke, daß Platon und Aristoteles die

bedeutendsten Philosophen des Zeitalters waren. Einige Zeugnisse aus dem Altertum und Fragmente seiner Schriften lassen vielleicht darauf schließen, daß Anaxagoras uns mehr zu sagen hätte als Platon und Aristoteles, an denen die Menschen durch mehr als zwei Jahrtausende das Denken übten und wohl auch mit den Denkübungen Mißbrauch trieben. Nichts liegt mir ferner, als den Versuch wagen zu wollen, ein »System« des Anaxagoras aus zerstreuten Ruinenstücken wieder aufbauen zu wollen. Ich habe mich mit ihm hier nur zu beschäftigen, weil er—wie das die Tradition ausdrückt, die wir nicht wörtlich zu nehmen brauchen—der Lehrer von Perikles, von Euripides und von Sokrates gewesen ist, also der Lehrer des gottlosen Staatsmannes, des gottlosen Dichters und des gottlosen Philosophen; und weil er selbst wegen Gottlosigkeit angeklagt und verurteilt wurde. Er starb fern von Athen, über siebenzig Jahre alt, nur wenige Jahre vor der ersten Aufführung der Posse »Die Wolken«, in der Aristophanes die erste Denunziation gegen den gottlosen Sokrates vorbrachte.

Wir wissen nicht, ob die Abwendung von der Volksreligion, also die Götterleugnung, die sich bei Perikles als Rationalismus äußerte, bei Euripides bis beinahe zu einer Parodie der Mythen steigerte und bei Sokrates zu einer mythenfreien Ethik führte,—wir wissen nicht, ob diese griechische Aufklärung wirklich von der Persönlichkeit des Anaxagoras ausging oder ob sie während des Peloponnesischen

87 Kriege in der Luft | lag, im neuen Zeitgeiste. Die Anekdote, nach der Anaxagoras eine Wahrsagung lächerlich machte (die Alleinherrschaft des Perikles sollte durch die Erscheinung eines einhörigen Hammels vorher verkündet werden, und Anaxagoras erklärte die Einhörigkeit aus einer ebenso abergläubigen Anatomie, doch immerhin natürlich), beweist nur, daß die Naturwissenschaft, so tief sie auch stand, gern das Erbe der Priesterweisheit angetreten hätte. Anaxagoras versuchte dasselbe, was die Naturphilosophen, die man die Vorsokratiker zu nennen pflegt, versucht hatten: die Entstehung der Welt mit Hilfe einer armseligen Naturerkenntnis zu erklären. Es ist begreiflich, daß eine so kindische Naturerklärung, wenigstens für die griechischen Kinder, befriedigender ausfallen konnte als die heute gewagten Lösungen der Welträtsel. Beachtenswert aber ist es, daß alle diese primitiven Versuche einer unklar mechanistischen Welterklärung sich mit dem Götterglauben der Griechen ganz gut zu vertragen schienen; gehörten doch die Götter mit zu der Welt, gab es doch keine Genesis, welche irgendeinen Gott zum Schöpfer der Welt machte; es stand gar nichts im Wege, das Feuer, das Wasser oder sonst ein Element zum Urgrunde der Götter und der übrigen Welt zu machen. Nun hatte Anaxagoras, der übrigens eine besondere Art von Atomistik lehrte, zur Erklärung der Weltordnung ein neues Element eingeführt, von dem wir nur allgemein sagen können, daß es ein geistiges Element war: den Nus. Wenn man das Wort mit »Vernunft« übersetzt oder gar mit »Weltvernunft«, so wird man leicht geneigt, eine

abstrakte Gottheit dahinter zu suchen; aber schon Hegel hat erkannt und es in seiner krausen Sprache fast unzweideutig ausgesprochen, daß dieser Nus kein denkendes Wesen außer der Welt war, keine Persönlichkeit, sondern so etwas wie ein objektives Denken. Wahrscheinlich verstand Anaxagoras unter seinem Nus ein Element des Lebens, was man etwa später Vitalismus nannte, ein ordnendes Prinzip, das dem Zufallsbegriff des antiken Materialismus entgegenstand. Nicht einmal von einem Dualismus, von einer gegenseitigen Ergänzung von Geist und Materie, sollte man da reden; der Nus mochte ein viel dünnerer Stoff sein als etwa die Himmelskörper, aber irgendwie stofflich hatte man ihn sich doch zu denken. Wegen einer solchen Naturphilosophie aber war in Griechenland niemals eine Anklage auf Atheismus erfolgt.

Bayle hat seine Verwunderung darüber ausgesprochen, daß wir über den Prozeß des Anaxagoras, obgleich der Staatskanzler von Athen, Perikles, als Zeuge oder als Verteidiger auftrat, so schlecht unterrichtet sind; Bayle übersieht, daß wir auch von dem tragischer ausgehenden Prozesse des Sokrates nicht viel wüßten, wenn nicht die beiden Bericht|erstatter zufällig berühmte griechische Schriftsteller wären, deren 88 Schriften erhalten worden sind und wenn nicht die folgenden Schulen sich nicht gern auf den vorbildlichen Sokrates als auf ein Ideal berufen hätten. Und daß wir uns auch da vielfach auf Vermutungen beschränken müssen. Wahrscheinlich wurde die Anklage gegen Anaxagoras von Leuten erhoben, die nicht den Philosophen selbst treffen wollten, sondern seinen Schüler Perikles; was über die theatralische Weise erzählt wird, in welcher Perikles die Freisprechung seines Lehrers zu erreichen suchte—wie bei anderer Gelegenheit die Freisprechung seiner Aspasia—, das ist vielleicht alles nur athenischer Klatsch, würde aber zum Gerichtsverfahren im demokratischen Athen recht gut stimmen; wie denn solche Theatralik vor Gericht sich im demokratischen Paris wiederholt. Was aber die Anklage selbst betrifft, so ging sie bezeichnenderweise nicht auf die Theologie des Anaxagoras oder auf seine Philosophie, oder wohin sonst man seine Nuslehre rechnen mag, sondern einfach auf den groben Unfug seiner Behauptung, die Sonne sei ein Körper, ein Stein oder ein glühendes Eisen. Wir haben also bereits an dem Prozesse des Anaxagoras ein Beispiel dafür, daß die Griechen jeden theoretischen oder radikalen Atheismus und jede gottlose Philosophie duldeten und erst dann unduldsam wurden, wenn so ein Mann irgendeinen religiösen Brauch seiner Stadt im Gegensatze zu der öffentlichen Meinung zu stören schien. Die Entdeckung, Anaxagoras wäre ein Atheist gewesen, wurde erst in der Folgezeit gemacht, erst ein Menschenalter später; vielleicht kam der Beiname »Atheist« auch überhaupt erst in der kritischen Zeit des Peloponnesischen Krieges auf. Meines Wissens der erste, der diesen Beinamen führte, war der Philosoph Diagoras, von dem wir nur gar zu wenig wissen.

Bayle rühmt von ihm: « *Ce fut l'un des plus francs et des plus déterminés Athées du monde ; il n'usa point d'équivoques ni d'aucun patelinage ; il nia tout court qu'il y en a des dieux.* » Die Tradition, daß er zu den Sophisten gehört habe und daß er ein Schüler des Demokritos gewesen sei, hat die philologische Kritik zerstört, und hat aus einer Stelle des frommen Gassenjungen Aristophanes mit ziemlicher Sicherheit erschlossen, daß die Verurteilung des Diagoras um das Jahr 415, also gegen Ende des 5. Jahrhunderts erfolgte, in einer sehr aufgeregten Zeit der Stadt Athen. Doch sind alle diese Zeitbestimmungen noch viel unsicherer als bei größeren Namen der griechischen Philosophiegeschichte. Diagoras kann nicht gut ein Schüler des Demokritos oder ein Lehrer des Sokrates gewesen sein; was immer über diese Beziehungen vermutet wird, das stützt sich entweder auf Zufallsanekdoten bei Diogenes Laertios und 89 Cicero, oder auf Zufallsworte der Possendichter, wenn | nicht gar auf eine gewagte Ausdeutung solcher Zufallsworte. Immerhin gibt es zu denken, daß Aristophanes, der sicherlich gewissenlos war, aber seine Leute kannte, den Gottesleugner Sokrates, da er ihn der Volkswut denunzieren will, gelegentlich in böser Absicht den »Melier« nennt; Diagoras stammte von der Insel Melos; wahrscheinlich also war zu der Zeit, als Aristophanes gegen Sokrates zu hetzen begann, der Melier Diagoras als Gotteslästerer bekannter als Sokrates, und es war darum für Sokrates ein gefährlicher Schimpf, mit Diagoras verglichen zu werden. Was sonst erzählt wird, um den Ausgang des Diagoras mit dem Schicksal der Insel Melos in Verbindung zu bringen, ist offenbar ungeschichtliches Geschwätz der Griechen: daß Athen die Melier um ihres Atheismus willen überfallen und vernichtet habe. Alkibiades, der auch diesen Feldzug veranlaßt hat, war kein Beschützer der Götter und hatte sich bald darauf wie Diagoras selbst wegen Verspottung der Mysterien zu verantworten.

Cicero ist ein Zeuge dafür, daß schon bei den Alten ein Unterschied gemacht wurde zwischen den dogmatischen Skeptikern, die das Dasein der Götter dahingestellt sein ließen wie alles, und den eigentlichen Gottesleugnern. Diagoras wäre auch darum ein ganz echter Atheist, weil sein Unglaube nicht ein logischer Schluß, sondern ein Erlebnis war; er soll dadurch einen Prozeß verloren haben, daß sein Gegner einen Meineid schwur; als dieser Meineid von den Göttern nicht gerächt wurde, verlor Diagoras seinen Kinderglauben. Er wurde angeklagt und nach seiner Flucht ein Preis auf seinen Kopf, der doppelte Preis auf seine Gefangennahme gesetzt.

Gerade die Verfolgung des Diagoras läßt aber erkennen, daß er schwerlich um seines theoretischen Atheismus willen zu büßen hatte, sondern weil er den Volksglauben verletzte und verhöhnnte. Ein Kirchenvater erzählt dem Scholiasten des Aristophanes die Geschichte nach, daß Diagoras einmal in einem Wirtshause, da es an Holz fehlte, ein hölzernes Götterbild kleingeschlagen habe, um irgendein Gemüse

zu kochen. (Der französische Jesuit Garasse meint zweitausend Jahre später, zu seiner Zeit hätten sehr viele Karrenschieber und Schuhflicker beim Weine noch bessere Einfälle.) Ein anderes Histörchen wird am hübschesten von Diogenes Laertios berichtet: Man verlangte von ihm den Glauben an die Hilfe der Götter, weil in irgendeinem Tempel viele Votivtafeln ausgestellt wären von Leuten, die aus einem Schiffbruche gerettet worden waren; Diagoras antwortete, die Ertrunkenen hätten keine Tafeln gewidmet, sonst wäre der Tempel noch voller. In beiden Fällen handelte es sich also um Angriffe gegen die Volksreligion, also gegen das, was wir heute Aberglauben nennen. Und dahin gehört auch das Vergehen, | um dessentwillen er 90 eigentlich verfolgt wurde. Er soll die griechischen Mysterien verraten oder verspottet haben; aber auch die Mysterien waren nicht ein Teil des offiziellen Götterglaubens, waren nur Volksreligion der besseren Stände.

Diagoras wurde nicht gefangen und nicht hingerichtet; man weiß aber nicht, wann und wie er gestorben ist.

Es verdient einer Erwähnung, daß Gottsched, den eine kleine Gruppe zum größten Manne des deutschen 18. Jahrhunderts machen möchte, den tapferen Bayle wegen seines Artikels »Diagoras« hart angelassen hat. Bayle hatte in einer Anmerkung wieder einmal durchblicken lassen, daß er sich einen geordneten Staat von Gottesleugnern recht gut vorstellen könnte. Gottsched tadelt ihn dafür. Eine solche Unparteilichkeit sei gefährlich; man solle die Verdienste offenbarer Gottesleugner nicht rühmen. Ein Staat werde ja nicht so unglücklich sein, daß es nur geschickte Gottesleugner darinnen geben werde; auch eine Gesellschaft von Freigeistern werde nicht so einfältig sein, einen abergläubischen, obgleich verdienstvollen Menschen an das Ruder zu setzen. Als Gottsched diese Zeilen niederschrieb, war Friedrich der Große bereits König.

Es liegt nahe, den schlechten Ruf des alten Diagoras bei den Griechen nur zu begreiflich zu finden, wenn noch um die Mitte des 18. Jahrhunderts ein deutscher Aufklärer so gehässig über ihn urteilen konnte. Die Verfolgung des Diagoras fällt aber in die Jahre zwischen der öffentlichen Beschimpfung des Sokrates durch Aristophanes und des Sokrates Hinrichtung, fällt just in die Zeit, da Athen durch das tolle Unternehmen gegen Sizilien seine Machtstellung einbüßte; wir wissen gar nichts darüber, welche Feindschaften Diagoras etwa erregt hatte, wir wissen nur, daß die Anklage gegen ihn in einer Periode äußerster politischer Spannung erhoben wurde; wir müssen uns also auf die Vermutung beschränken, daß irgendeine Partei den politischen Gegner in ihm treffen wollte. Nicht einmal die Nachricht, er sei auf der Flucht bei einem Schiffbruche umgekommen, darf darauf schließen lassen, die öffentliche Meinung der Zeitgenossen habe da an ein göttliches Strafgericht gedacht; das mag für ähnliche Legenden des Mittelalters gelten; bei den Griechen

entstanden solche Legenden ohne Tendenz, ohne Bosheit, freilich auch ebenso wie bei den Mönchen ohne Überlegung; man ließ in Griechenland fast jeden berühmten Mann, dessen Todesursache nicht irgendwie bezeugt war, eines unnatürlichen Todes sterben; eine Anekdote war bald erfunden und niedergeschrieben, und im Falle des Diagoras gar wurde vielleicht nur die Anekdote vom Ausgange des Protagoras abgeschrieben. Die griechischen Historiker hatten es bequemer als die unseren.

91 | Nur auf den Umstand möchte ich noch einmal hinweisen, daß Diagoras durch Eid
 einen Meineid, der ihn einen Prozeß verlieren ließ, zu seinem Abfall vom Volksglauben geführt worden sein soll. Der Eid ist eine Art Wette: wer einen Eid bei den Göttern geschworen hat, einen falschen Eid nämlich, läßt es darauf ankommen, ob die Götter mächtig und sittlich genug sind, den Meineid zu bestrafen; der Gottesleugner ist im Vorteil wie beim mittelalterlichen Gottesurteil der stärkere und ungläubige Gegner. Nun spielte der Eid bei den Griechen im Zivilrecht die gleiche entscheidende Rolle wie heute, dazu aber eine sehr gefährliche Rolle im öffentlichen Recht; Friedensverträge wurden während des Peloponnesischen Krieges regelmäßig durch Eide gesichert. Alle Welt wußte, daß diese Eide ebensooft gebrochen wurden, wie heutzutage völkerrechtliche Verträge, und daß im Zivilprozeß falsche Eide in Menge abgelegt wurden. Diagoras konnte also aus seinem Erlebnisse zweierlei Schlüsse ziehen: daß die Götter entweder nicht existierten oder ohnmächtig oder unsittlich waren, sodann daß das Volk der Griechen an die Strafe der Götter nicht mehr glaubte. Es ist möglich, daß Diagoras nur diesen zweiten Schluß zog, nur eine Tatsache feststellte, daß er das Recht durch ein besseres Mittel als den Eid gesichert wissen wollte und daß man ihm diese Aufdeckung einer konventionellen Lüge übelnahm. Auch heute noch ist der Eid ein dunkler Punkt im Prozeßverfahren; der Vorsitzende des Gerichtshofes pflegt, wenn er dem Zeugen einen Eid abzunehmen hat, mit lauter Stimme die weltlichen Strafen des Meineides anzudrohen und dann, damit er nicht bei seinen Vorgesetzten anstoße, leise etwas von den göttlichen Strafen zu murmeln. Und wieder darf nicht vergessen werden: der heutige Gerichtspräsident, der die göttlichen Strafen nicht glauben wollte, würde einen Satz des Katechismus leugnen; der Grieche verletzte nur die Volksmeinung.

Eine solche Gegenüberstellung von geschriebenem und ungeschriebenem Recht Sophisten erinnert freilich an die Kämpfe, die seit dem 16. Jahrhundert um die Anerkennung eines Naturrechts von den Freidenkern geführt wurden; doch wieder darf nicht außer acht gelassen werden, daß in der christlichen Zeit die religiöse Freidenkerei den Ausgangspunkt bildete, während im Altertum die Kritik, soweit sie ernsthaft war, bei den Rechtsbegriffen einzusetzen pflegte und der Individualismus oder Relativismus, den die sogenannten Sophisten etwa zu der Zeit des Diagoras einführten und verbreiteten, nur nebenbei auf religiöse Fragen ausgedehnt wurde. Was den

Sophisten zunächst vorgeworfen wurde, das war ihre wirkliche oder angebliche Lehre: der Starke (wir würden sagen: der Übermensch) brauche sich um die Begriffe Recht und Unrecht nicht zu kümmern; nach den | Gesetzen der Natur sei es eine Schande, Unrecht zu leiden, einen Schaden zu haben; Unrecht zu tun sei nur durch 92
Menschensatzung verboten. Dieser Relativismus erstreckte sich bei den konsequentesten Sophisten bald auch auf den sittlichen Unterschied von Gut und Böse, auf die Unterwerfung unter die Bräuche der Heimat und nur so auch auf die Religion. Noch waren im letzten Viertel des 5. Jahrhunderts die Sophisten nicht durch Platon zu minderwertigen Philosophen gestempelt worden, noch konnten Diagoras und auch Sokrates—wie es wahrscheinlich geschah—ohne beschimpfende Absicht Sophisten genannt werden, Menschen, die, um ein späteres Wort zu benützen, die Philosophie vom Himmel auf die Erde brachten. Darin lag allerdings etwas Neues ausgesprochen, doch nicht das, was die christliche Gemeinsprache herauszuhören glaubt. Die Naturphilosophie hatte sich viel mit den Bewegungen der Himmelskörper beschäftigt und war schließlich zwar nicht zu unserer mechanischen, aber doch zu einer götterlosen Astronomie gelangt; die Sophisten gaben diese Art von Naturphilosophie auf und widmeten ihr Nachdenken nur noch den menschlichen Dingen, den Fragen von Recht und Sitte. Der Glaube an das Dasein der Götter bildete nicht den Mittelpunkt der Untersuchungen. Unabhängig konnte der eine die Religion rationalistisch erklären, der andere politisch, Protagoras skeptisch ausweichen, Diagoras die Ohnmacht der Götter aus der Nutzlosigkeit des Eides beweisen und Sokrates, im Besitze einer gemüthlichen Privatreligion, alle sittlichen Schlagworte seiner lieben Zeitgenossen in Frage stellen.

[IX]

Sokrates In welcher Weise der Vorwurf des Atheismus bei den Alten sich von dem gleichen Vorwürfe bei den Christen unterschied, würden wir genau wissen, wenn wir uns von dem berühmtesten Atheismusprozesse aller Zeiten ein deutliches Bild machen könnten, von der Gerichtsverhandlung, in welcher Sokrates zum Tode verurteilt wurde. Aber umsonst arbeiten wir uns durch die ganze Bibliothek hindurch, die seitdem über diesen Fall zusammengeschrieben worden ist; nicht nur die geheimen Beweggründe der Ankläger und der Richter entgehen uns, auch die einzelnen Anklagepunkte verstehen wir nicht recht und vollends die entscheidende Verteidigung des Sokrates ist uns nicht in glaubhafter Weise erhalten. Das scheint um so merkwürdiger, als die Quellen über den Charakter und die Persönlichkeit, über die Lehre und über den Prozeß des Sokrates reichlich fließen: Aristophanes, der genialste Komödienschreiber der Zeit, hat die Gestalt des Aufklärers auf die Bühne

93 gebracht, | in einer Karikatur meinetwegen, in einer Posse, aber doch so, daß die Zeitgenossen das Urbild wiedererkannten und lachen konnten; Platon, ein Schüler des Sokrates und einer der beiden nachwirksamsten Philosophen des Altertums, hat seinen Meister in zahlreichen Totengesprächen auftreten lassen und in einer besonderen Schrift, an deren Echtheit nicht gezweifelt wird, den Prozeß ausführlich dargestellt; endlich hat Xenophon, ein Schriftsteller von Rang, Erinnerungen an Sokrates niedergeschrieben. Und alle diese Bücher sind uns erhalten. Die Widersprüche in der Auffassung dieser drei Männer würden uns nicht hindern, uns eine richtige Vorstellung von Sokrates zu machen; man weiß jetzt, daß Xenophon für die Bedeutung seines Helden kein Organ hatte und daß nur darum Sokrates in den Erinnerungen des Xenophon so ledern und so langweilig herauskommt, wie er im Leben unmöglich gewesen sein kann, daß Platon, der Dichterphilosoph, den alten Sokrates seine eigenen Lieblingsgedanken vortragen läßt, daß Aristophanes den Sokrates—mit Recht oder Unrecht—zum Vertreter der Sophisten macht, die er an den Pranger stellen will. Was unser Bild von Sokrates so schattenhaft bleiben läßt, das ist die Unfähigkeit der Griechen, geschichtliche Kritik zu üben. Es machte einem Manne wie Platon gar nichts aus, der Welt eine angebliche Verteidigungsrede des Sokrates zu bieten, die vielleicht eine freie Umarbeitung der wirklichen war, vielleicht eine ganz freie Erfindung. Die Griechen hatten von dem, was wir unter der Pflicht einer wissenschaftlichen Prüfung verstehen, überhaupt keine Vorstellung; und es hängt mit dem Zwecke dieser Einleitung aufs engste zusammen, daß sie in ihrer Geschichtschreibung keck erfundene Reden und Anekdoten ebenso gläubig hinnahmen wie in ihrer Religion die Einfälle ihrer Dichter, durch welche Lücken in der Mythologie oder Göttergenealogie keck ausgefüllt wurden. Thukydides gilt aus guten Gründen für den klassischen Geschichtschreiber der Griechen; er hat aber ganz unbefangen eingestanden, eigentlich nicht einmal als einen Fehler bekannt, daß er die Reden der Staatsmänner und Feldherren selbst verfaßte, die er ihnen in den Mund legte. Und noch eins: für uns ist Sokrates der Mann, der stärker als irgendein anderer auf die Umgestaltung des griechischen Geistes zur Zeit des Peloponnesischen Krieges gewirkt hat; in dem Geschichtswerke des Thukydides jedoch würde man seinen Namen vergebens suchen.

Trotz alledem wird es möglich sein, aus den alten Berichten zu erfahren, daß in dem Prozesse des Sokrates von all den Dingen keine Rede war, die den Opfern christlicher Atheistenverfolgung den Hals brachen: nicht von einem Dogma, nicht von einem Katechismus, nicht einmal von einem Widerstreite zwischen Staat und
 94 Kirche. Wohl waren die | Anschuldigungen gegen Sokrates religiöser Natur, aber nur so, wie Religion damals eben mit dem bürgerlichen Leben verbunden war; er wurde verurteilt, weil er für einen Neuerer, für einen Aufklärer, für einen Störenfried galt

und weil das souveräne Volk von Athen sich just auf die konservative Seite gelegt hatte, wohlgerichtet auf die demokratisch konservative Seite, während der Aufklärer Sokrates ein Aristokrat war, im besten Sinne des Wortes. Er beleidigte das souveräne Volk von Athen durch die unaufhörliche Mahnung, daß nur der Tüchtige herrschen oder dreinreden sollte. Und in einer besonderen Frage sah das souveräne Volk von Athen wahrscheinlich richtiger, als nachher durch mehr als zwei Jahrtausende die Gelehrten, die die Bezeichnung »Sophist« als Schimpfwort gebrauchten und den legendären Sokrates den argen Sophisten als einen Todfeind gegenüberstellen; das Volk sprach der Posse des Aristophanes nach, die Gelehrten der parteiischen Darstellung des Platon, der für die geistige Kraft eines Protagoras kein Verständnis besaß. Erst Hegel, dessen geschichtlicher Sinn noch stärker war als seine Neigung zu Begriffskonstruktionen, hat die Geschichte der Philosophie von dieser Fälschung befreit und hat gezeigt, daß Sokrates durch den Subjektivismus seiner Lehre ganz und gar zu den Sophisten gehört; seit Hegel ist dann die Forschung gegen die Sophisten gerechter geworden. Neuerdings ist Nietzsche wohl gar im Lobe der Sophisten zu weit gegangen; die Sophisten bildeten ja keine Schule, sondern nur so ungefähr eine Berufsklasse; man durfte sie nicht in Bausch und Bogen verdammen, man darf sie nicht in Bausch und Bogen verherrlichen.

Unabhängig von Hegel hat Georg Grote, dessen ausgezeichnete »Geschichte Griechenlands« leider in ein kaum lesbares Deutsch übersetzt worden ist, die Legende zerstört: eine besondere Zunft der Sophisten habe die Sittlichkeit der Griechen heruntergebracht und Sokrates sei dieser Frivolität der Sophisten entgegengetreten; Grote hat gezeigt, daß Sokrates selbst zu den Leuten gehörte, die man ohne böse Absicht Sophisten nannte, daß nicht Sokrates, sondern Platon der Gegner der Sophisten war, daß selbst Platon nicht alle Sophisten für schlechte Menschen erklärt. Das Wort »Sophist« hat durch Platon einen Bedeutungswandel erfahren und ist seitdem in der verschlimmerten Bedeutung zu einem Begriffe der gelehrten Gemeinsprache geworden; überall versteht man so unter Sophist einen Mann, der ohne Überzeugung und mit vieler Redebegabung aus Eitelkeit oder Geldgier die ungerechte Sache verfißt. So ungefähr lautete bereits die Definition Ciceros. Zur Zeit des Sokrates aber waren Sophisten alle diejenigen Männer, die sich ihren Mitbürgern geistig überlegen fühlten und denen man keinen schwereren | Vorwurf 95 machen durfte, als daß sie ihren Lebensunterhalt auf diese geistige Überlegenheit gründeten, besonders als Lehrer; Sokrates scheint sich von den anderen Sophisten nur durch die Schrulle unterschieden zu haben, daß er gewissermaßen auf dem Markte unterrichtete und sich auch von den reichen Privatschülern, wenn er anders solche hatte, nicht bezahlen ließ. Gemeinsam war ihm und den anderen Sophisten etwas, was man oft mit der Aufklärung verglichen hat, was aber in Wahrheit teils

mehr, teils weniger war als die sogenannte Aufklärung; die echten Sophisten hatten zu einer Zeit, wo es noch keine Lehrbücher für Logik und Grammatik gab und keine alphabetisch geordneten Nachschlagebücher, das hohe Amt inne, für den Streit der Parteien (in der Politik, in der Schule und vor Gericht) die Begriffe zu klären. Sie machten sich um Logik und Grammatik lange vor Aristoteles sehr verdient, und viele von ihnen hatten von dem Ansehen, das sie genossen, ein gutes Auskommen. Es gibt heute keinen besonderen Stand, der dem Stande der alten Sophisten entspräche; man denkt etwa an Professoren, Abgeordnete, Zeitungsschreiber und Rechtsanwälte, und mag meinetwegen auch bei den Sophisten im üblen Sinne an diese Berufsklassen denken. Die Sophisten waren im 5. Jahrhundert vor Christus übrigens Mode wie zweitausend Jahre später Astrologen oder Alchimisten.

Ähnlich waren sie einander darin, daß sie Vertreter des neuen, zweifelsüchtigen, neugierigen und neuerungsgierigen Zeitgeistes waren; aber doch nur so, wie etwa zur Zeit der Enzyklopädie in den *Bureaux d'esprit* von Paris nicht nur die Enzyklopädisten selbst, sondern auch viele Gegner einen neuen, frivolen Ton anschlügen. Unter diesen Sophisten des fünften griechischen Jahrhunderts war Protagoras gewiß der kühnste und schärfste Denker, Sokrates ebenso gewiß der leidenschaftlichste Frager und der sittlichste Charakter, d. h. der Mann, in welchem die sogenannten sittlichen Ideale am lebendigsten waren. Auch Protagoras wurde gelegentlich verfolgt; aber Sokrates war unter den Sophisten der unbequemste, der lästigste, der berühmteste oder verrufenste, und so kam es, daß er, während die Aufklärung in Kunst und Leben überall siegte, von einer Welle der Gegenaufklärung in den Tod gerissen wurde. Wie Vanini von einer Welle der Gegenreformation, während die neue Philosophie und die Naturreligion in Frankreich und in England sich schon vorbereiteten. Es war nur eine Welle der Gegensophistik, obgleich alle Berichte über die Reue des Volkes und über das schreckliche Ende der Ankläger (sie sollen zum Selbstmorde geführt worden sein wie Judas) zu dem anekdotenhaften Klatsch der Philosophiegeschichte gehören; ein Geschlecht, das den viel skeptischeren und gottloseren Euripides maßlos bewunderte, | konnte dem viel weniger »sophistischen« Sokrates nicht auf die Dauer feindlich sein.

Aber es kommt mir hier weder darauf an, ob die Athener die Hinrichtung des Sokrates nachher bereuten oder nicht, noch darauf (was die müßigen Köpfe immer noch beschäftigt), ob nach der ganzen Sachlage, nach den Gesetzen Athens und dem Verhalten des Angeklagten, dem Weisesten des weisesten Volkes Unrecht geschehen sei oder nicht.

Es kommt mir hier nur darauf an, an dem Falle Sokrates zu zeigen, daß eine Anklage auf Gottlosigkeit in der antiken Welt etwas ganz anderes bedeutete als in der christlichen Welt, daß griechischer Atheismus nicht unser Atheismus war, daß ich also

ein Recht habe, die (oder meine) Geschichte des Atheismus erst mit der christlichen Zeit beginnen zu lassen. Ich werde mich an die Verteidigungsrede des Sokrates halten, die Platon geschrieben hat, obgleich ich—wie gesagt—sehr gut weiß, daß sie kein geschichtliches Dokument ist. Es scheint mir aber mehr als wahrscheinlich, daß Platon, der bei der Gerichtsverhandlung kaum zugegen war, nur den Wortlaut seines Meisters änderte, nicht aber den Gedankengang, daß er für die wichtigsten Umstände doch als eine Quelle zu betrachten ist; und wäre dem auch nicht so, so dürfte ich Platon dennoch für meinen Zweck benützen. Selbst wenn man Platons Verteidigungsrede nicht höher einschätzen wollte als einen historischen Roman—und mehr war sie jedenfalls—, so bliebe doch die Tatsache bestehen, daß sie wenige Jahre nach dem Ereignisse gedichtet wurde und uns so darüber belehren könnte, wie es zu Anfang des 4. Jahrhunderts in Athen bei einer Anklage auf Gottlosigkeit zuing. Im Vergleiche nämlich zu den Ketzerprozessen des 14., 15., 16. und 17. Jahrhunderts.

Wir dürfen uns nicht dadurch täuschen lassen, daß die entsprechenden griechischen Wörter sich glatt in unsere Gemeinsprachen übersetzen lassen, daß wir das Wort Atheismus sogar unverändert herübergenommen haben. Man erinnere sich dessen, was ich oft hervorgehoben. Der Gottesbegriff der Griechen war noch nicht theologisch bearbeitet und die theologischen Definitionen waren den griechischen Kindern nicht durch jahrelangen Religionsunterricht eingebleut worden. Wer in der Blütezeit der christlichen Ketzerverfolgung der Gottlosigkeit beschuldigt war, der hatte gewöhnlich auf zwei Fragen zu antworten: ob er rechtgläubig sei, d. h. ob er die Glaubensartikel seiner Kirche, der römischen, reformierten usw. für bare Münze nehme; zweitens aber die noch peinlichere Frage, ob er wenigstens das Dasein Gottes nicht anzweifle, d. h. das Dasein des gemeinsamen theologischen Gottes der Christen, den man sich noch ohne Unsterblichkeit der Seele und ohne Willensfreiheit nicht vorstellen | konnte. So ein Angeklagter wurde einer Prüfung unterworfen, 97 die sich noch weit über die Theologie hinaus auf philosophische Überzeugungen erstreckte. Wer in irgendeinem Punkte anderer Meinung war als die Kirche des Gerichtsortes, der war ein Ketzer und wurde als ein solcher verurteilt, am liebsten gleich zum Scheiterhaufen; Gottlosigkeit war nur eine besonders schwere Form der Ketzerei. Von dieser ganzen scheinlogischen, theologischen Fragestellung war in dem Prozesse des Sokrates nicht die Rede; und konnte die Rede nicht sein, weil—man beachte beide Gründe nebeneinander—der antike Polytheismus die scheinphilosophische Theologie des Christentums nicht brauchte (und kaum vertrug) und weil in Athen Gedankenfreiheit herrschte, wo immer sich die Philosophie mit Naturerklärung abgab. Sokrates vollends, darin unbedingt ein Genosse der Sophisten, kümmerte sich gar nicht um Naturerklärung und solche Dinge; er hatte die Philosophie vom Himmel auf die Erde gebracht, d. h. er beschränkte seine Forschungen

auf die Menschennatur, auf das Handeln der Menschen, auf ihre Besserung und Belehrung; die griechische Geistlichkeit aber, nur um das »Praktizieren« des Volkes besorgt, dachte gar nicht an die Sittlichkeit der Menschen, und so herrschte in dieser Hinsicht erst recht Gedankenfreiheit. Auch hören wir nirgends, daß die Geistlichkeit als solche mit dem Prozesse des Sokrates zu tun gehabt hätte. Alle diese Umstände müssen wir uns zusammenwirkend vorstellen, um es selbstverständlich zu finden, daß der Vorwurf, er glaube nicht an das Dasein Gottes, gegen Sokrates gar nicht erhoben wurde; er hatte sich weder vor Theologen noch vor Geistlichen zu verantworten und der Begriff »Gott«, der Begriff eines alleinigen Urhebers aller Dinge, war noch gar nicht ausgebildet, sollte erst von den Enkelschülern des gottlosen Sokrates langsam ausgebildet und nachher den christlichen Theologen dargeboten werden. Der Sokrates in Platons Verteidigungsrede spricht ganz unbefangen von einem Gotte, der ihn um seiner bewußten Unweisheit willen für den weisesten der Griechen erklärt und ihm dadurch den Lehrauftrag für Begriffskritik gegeben habe; er spricht ebenso unbefangen von einem anderen kleinen Gotte, seinem berühmt gewordenen Daimonion, der ihn bei dieser Aufgabe zu leiten pflege; man hat diesen Wortgebrauch so gedeutet, als ob Sokrates die Anschuldigung des Atheismus dadurch hätte entkräften wollen; ebensogut hätte man sich darauf berufen können, daß er mehrfach Versicherungen durch die Ausrufe »bei Gott« oder »beim Hunde« beschwört. In Wahrheit gebrauchte er nur, der sonst so haarspalterisch war, ohne jede theologische Haarspalterei, ohne an philosophische Kunstausdrücke zu denken, die Wörter der griechischen Gemeinsprache. Und just die Wörter »Dämon« und »Daimonion« | (Gottchen) lassen sich nicht ohne weiteres in die christlichen Streitigkeiten um das Dasein Gottes übertragen; sie sind »unübersetzbar«, wie schon Prantl in seiner Ausgabe von Platons »Apologie« traurig bemerkt hat. Noch ist der Ausdruck »Dämon« nicht mit dem Zauberunfug des Mittelalters verknüpft, noch nicht mit dem Geniewesen des 18. Jahrhunderts, noch versteht Sokrates unter dem Dämonischen irgendeine unbekannte, übermenschliche, meinerwegen göttliche Kraft; Sokrates weiß oder glaubt, daß er von einer solchen geheimnisvollen Kraft besessen sei; aus dem Gebrauche des Worts einen Schluß zu ziehen auf das Dasein oder Nichtdasein des späteren Gottes wäre ungehörig. Sokrates konnte das Dasein des späteren Gottes nicht anzweifeln, weil er nichts von ihm wußte.

Eher ließe sich mit scheinbarem Rechte behaupten, daß die Anklage auf Ketzerei gelautet hätte, auf Ablehnung der Landesreligion; denn die Anklage ging wirklich ungefähr dahin, daß Sokrates zum sittlichen Schaden seiner Schüler an andere göttliche Wesen glaube, als an die des Landes oder der Stadt. Doch auch dieser Vorwurf hatte im Altertum einen ganz anderen Sinn als etwa im päpstlichen Rom oder im Gebiete irgendeines kleinen protestantischen Pöpstleins; da die Landesreligion nicht in

Glaubensartikeln festgelegt war, da überdies kein Seelenheil von der Unterwerfung unter irgendwelche Dogmen abhing, war es im Altertum gewissermaßen Modesache, ob fremde Götter aus Nachbarstädten und entfernten Ländern importiert werden durften oder nicht. Es ist bekannt, wie lebhaft der Götteraustausch in der alten Zeit der Griechen war und wie der Götterimport in der römischen Kaiserzeit überhandnahm. Ich glaube nicht zu übertreiben, wenn ich in der Anschuldigung, er habe neue Götter eingeführt, nicht viel mehr erblicken kann als den Vorwurf, er habe neue Waren oder neue Stoffe aus dem Auslande eingeführt; auch solche Kühnheiten wurden ja früher oder später gelegentlich schwer bestraft. Die Verteidigung, weniger seine eigene als die seiner Freunde, scheint sich auch darauf beschränkt zu haben, die Vernachlässigung der Landesgötter zu bestreiten, nicht ihre Leugnung. Man berief sich darauf, daß Sokrates »praktizierte«, um den bescheidenen Ausdruck der römischen Kirche noch einmal zu bemühen.

Atheismus-
schelte Sokrates war also kein Atheist im Sinne unserer Zeit. Ich werde dennoch weiter zu fragen haben, in welchem Sinne er ein Atheist war, weil die Nachwirkung seiner Begriffskritik auch auf die moderne Aufklärung nicht zu leugnen ist; und ich werde aus dem gleichen Grunde noch kurz auf die politische und kulturgeschichtliche Seite seines Prozesses eingehen müssen.

Denn der alte Streit um das Recht oder Unrecht der Athener, im Falle der Hinrichtung des Sokrates, läuft auf die Frage hinaus, ob So|krates nun doch irgendwie 99 ein Atheist gewesen sei oder nicht. Ich will jetzt etwas tiefer schürfen und zu zeigen versuchen, was bisher nur angedeutet wurde, daß wir den griechischen Ausdruck für Gott usw. ebensowenig zu übersetzen berechtigt sind, wie den Ausdruck Daimonion. Platon und Xenophon brauchten noch nicht zu fälschen, wenn sie aus ihrem Meister einen durchaus guten Bürger, einen auch in religiöser Beziehung guten Bürger machten; mit echt griechischem Leichtsinn schenkte jeder von beiden dem Meister Züge des eigenen Wesens; Xenophon bildete ihn zu einem beinahe bigotten Philister um, Platon zu einem pantheistischen Begriffskritiker. (Und keine dieser Bezeichnungen will so recht stimmen, weil »bigott«, »Philister«, »Pantheismus« ohne Gnade christliche Bestandteile mitenthalten.) Als aber neuere Geschichtschreiber die Legende verteidigten, Sokrates wäre ein frommer Mann gewesen, an ihm wäre ein Justizmord verübt worden, da fälschten sie, bewußt oder unbewußt; Zeller, da er die Sokratesbilder von Aristophanes, Xenophon und Platon in Übereinstimmung bringen wollte, wirklich als ob ein orthodoxes Bild von Sokrates—wie etwa von Jesus Christus gegenüber den einander widersprechenden Evangelien—zu retten wäre; Ernst Curtius, da er den Sokrates zugleich zu einem Aufklärer und zu einem Altgläubigen machte; auch Gomperz, da er zwischen einem pantheistischen und einem rationalistischen Sokrates zu vermitteln suchte und trotz feiner Kritik den

vorchristlichen Standpunkt des Griechen Sokrates nicht wahrzunehmen vermochte. Aber auch die Gelehrten, die sich in dem Prozesse des Sokrates auf die Seite seiner Ankläger stellen, die ihn für einen Atheisten erklären, fälschen diesen Begriff ein wenig, wenn sie die Atheismusschelte, die ungefähr anderthalb Jahrtausende zu ihrer Entwicklung gebraucht hat, auf den alten Sokrates anwenden.

Wir sind ungenau, wenn wir den griechischen Gottesbegriff mit Gott wiedergeben, wir sind noch ungenauer, wenn wir die Verneinung des Gottglaubens in dem Ausdrucke Atheismus festhalten. Wollten wir den metaphysischen Gottesbegriff nur so ernsthaft nehmen, wie wir uns endlich gewöhnt haben die schlichteren Begriffe der Physik und der Mathematik zu gebrauchen, nämlich immer in der gleichen, durch eine möglichst klare Definition gesicherten Bedeutung, so hätten wir uns schon längst sagen müssen, daß der Gott des Monotheismus, der Gott mit allen seinen theologisch verzeichneten Eigenschaften, niemals der Gattungsbegriff der Götter des Polytheismus sein könne. Mehr noch: der Gott des Monotheismus ist ein Eigenname und darf als solcher von keinem anderen Subjekte ausgesagt werden; der Satz »Apollon ist ein Gott« hat gar keinen Sinn, wenn wir bei dem Prädikate an den Gott der letzten | Jahrhunderte denken. Auch der griechische Pantheismus, der die Persönlichkeiten der alten Götter leugnete, ist etwas ganz anderes als der Pantheismus des christlichen Abendlandes, der dem einen Gotte die Persönlichkeit abspricht. Wer also den Sokrates einen Atheisten nennt, der behauptet etwas ganz anderes, als wer einen Vanini, einen Toland, einen Spinoza einen Atheisten nennt; nur die Verneinung ist in dem einen und in dem anderen Falle gleich, ungleich ist das, was verneint wird. Diesen Unterschied im Vorstellungskreise sollte man immer im Auge behalten, auch bei den Beweisen für den Atheismus des Sokrates. Es mag ja richtig sein, daß die Lehrer und die Freunde des Sokrates von der Volksreligion abgefallen waren, daß insbesondere Euripides, unter den Dichtern der Liebling des Sokrates, von der Mythologie wie von Dichtermärchen redete, daß Kritias ganz wie ein Sophist oder Aufklärer die Götter für Erfindungen schlauer Menschen ausgab; immerhin wird da nur das Dasein einer substantivischen Gottheit geleugnet, nicht das Dasein von etwas Göttlichem in der Natur oder über der Natur. Es mag richtig sein, daß Aristophanes und andere Possendichter den Sokrates und alle Sophisten als gottlose Sittenverderber an den Pranger stellten; aber dieser antike Zionswächter Aristophanes trieb selbst Schindluder mit den Landesgöttern in solcher Weise, daß man ihm nicht die Rolle eines »Positiven« gegenüber dem radikalen Sokrates zuweisen darf. Es ist richtig, daß die Anklage ungefähr auf eine Gottesleugnung ging und daß die Verteidigung, wenn wir sie überhaupt besitzen, sehr schwach war; aber weder Anklage noch Verteidigung ging oder konnte gehen auf die Frage, ob Sokrates das Dasein des jetzigen Gottes anerkannte oder bestritt. Nicht wie eine Rechtfertigung,

nur wie ein übermütiger Scherz klingt es—und die ganze Verteidigungsrede, die Platon verfaßt hat, stellt sich als eine Reihe von aufreizenden Scherzen dar—, wenn Sokrates sich für seine Gläubigkeit darauf berufen will, daß er auf irgend etwas Göttliches vertraut habe, nämlich auf das Daimonion in seinem Herzen. Man hat unter dem Daimonion, das den Sokrates zu warnen pflegte, mancherlei verstanden, eigentlich unter verschiedenen Bezeichnungen immer das gleiche: das Gewissen, das Schicklichkeitsgefühl, eine gewisse Antipathie; was Sokrates meinte, das war unter allen Umständen nur etwas Psychologisches, nicht etwas Theologisches. Wir würden heute vielleicht am besten sagen: ein Antrieb, ein Instinkt. Wir könnten aus des Sokrates Berufung auf sein Daimonion etwas sehr Wichtiges lernen: daß er nämlich nicht der pedantische Schulmeister war, der—nach der gewöhnlichen Darstellung— die Tugend für lehrbar hielt, die Tugend aus dem Schulsacke holte, daß er sich in | seinem eigenen Handeln von seinem ursprünglichen Charakter abhängig wußte, 101 daß er kein trockener Verstandesmensch war; nur über sein Verhältnis zum Über-sinnlichen erfahren wir durch das Daimonion nichts; denn ganz unkritisch, ganz im Banne seiner Muttersprache, nennt er ja eben diesen seinen natürlichen Instinkt, diesen Urgrund seines persönlichen Charakters, etwas Göttliches, sein Daimonion. Wir könnten dafür recht gut »Genius« sagen und würden den Sinn treffen, wenn wir das Fremdwort bald feierlich bald scherzhaft aussprächen. Es wäre möglich, daß Sokrates mit dem Genius, der in ihm selbst wohnte, im bewußten Widerspruche stand gegen den Volksaberglauben an göttliche Kräfte, an die Orakelbefragung und die Wahrsagerei; wir werden bald sehen, daß dem Lieblingsdichter des Sokrates, dem antiken Aufklärer Euripides, eine solche Tendenz wohl zuzutrauen wäre. Wir müssen aber kaum glauben, daß Sokrates mit einer Abkehr von solchem Unfug eine Ausnahme unter seinen gebildeten Zeitgenossen gewesen wäre; auch er berief sich gern auf das Orakel, das ihn für den weisesten Griechen erklärt hatte, doch seine Berufung (in der Verteidigungsrede) war nicht ohne rationalistische Ironie; so richteten sich die Feldhauptleute auch im Peloponnesischen Kriege noch häufig nach Opferschau und astronomischen Vorzeichen, vor den Soldaten wenigstens, wir dürfen aber annehmen, daß die Führer diesen frommen Übungen keine größere Bedeutung beilegte als die Feldherrn von heute den Gebeten vor der Schlacht. Es waren psychologische Hilfen.

Politik Auch über die politische Seite, die der Prozeß des Sokrates darbietet, sind wir nur auf Vermutungen angewiesen; so liegt die Sache nicht, daß wir einfach sagen könnten, die neu erstarkte Demokratie Athens habe mit Sokrates den gefährlichsten Freund der Aristokratie beseitigen wollen. Wie aber der Atheismus der antiken Welt anders war als der christliche Atheismus, ein griechischer Atheismusprozeß anders als ein christlicher, so ist auch die politische Seite der Anklage anders zu bewerten. Natürlich

steckte auch hinter den Verfolgungen der Atheisten im 16. und 17. Jahrhunderte und bis heute Politik, Kirchenpolitik; nicht nur die katholische Kirche fühlte sich im Besitze einer organisierten Macht und ging mit Feuer und Schwert gegen die Menschen vor, die diese Macht auch nur mit Wortgründen zu untergraben anfangen; die weltlichen Regierungen, die sich an solchen Verfolgungen beteiligten, trieben eben Kirchenpolitik, seitdem der lange Kampf zwischen Staat und Kirche vorläufig mit einem Bündnisse zwischen Staat und Kirche geendet hatte. Was man Gottesdienst
102 unentwirrt verquickt: mit dem | Kriegswesen, mit dem Gerichtswesen, mit dem Theaterwesen; es ist oft sehr schwer, das staatliche und das kirchliche Moment wichtiger Ereignisse auseinanderzutrennen. Als nach der Schlacht bei den Arginusen die siegreichen Feldherrn schmähdlich verurteilt wurden, geschah es, weil sie nach der Seeschlacht die auf Planken herumtreibenden Verwundeten nicht gerettet, und weil sie die Toten nicht begraben hatten; die Behörden wollten wahrscheinlich die Pflichtversäumnis gegen die Überlebenden strafen, in der öffentlichen Meinung und in der Phantasie des Volkes war das religiöse Verschulden gegen die Toten von größerer Bedeutung. So mochten die Ankläger des Sokrates in gutem Glauben den Mann bestrafen wollen, der die Jugend verführte, d.h. die alleinseligmachenden demokratischen Einrichtungen Athens tadelte oder kritisch untersuchte; sollte aber die Stimmung der Volksrichter genügend gegen den Angeklagten gereizt werden, so mußte er auch des Atheismus—in griechischem Sinne—beschuldigt werden: er vernachlässigte die Götter der Stadt und schwatze von neuen Göttern. So erschien der große Frager Sokrates den Verteidigern der alten Sitte als ein gefährlicher Neuerer, ohne daß seine Landsleute sich darüber klarzuwerden brauchten, ob die Gefahr mehr den politischen oder mehr den religiösen Einrichtungen der Stadt drohte; was die griechischen Religionen von denen der Gegenwart zumeist unterschied, das gilt auch für die politischen Fragen. Die Männerkämpfe um Macht und Einfluß dürften nicht viel anders gewesen sein als heute, aber die Schlagworte der Parteien waren in der Politik ebensowenig definiert wie in der Religion. Man denke z. B. nur daran, daß während des fast dreißigjährigen Peloponnesischen Kriegs die Nationalitätsidee der Hellenen so gut wie gar nicht zum Vorschein kam; zwar ein Mann wie Alkibiades, der in Zorn und Not seine Anschlägigkeit bald den athenischen Volksgenossen, bald den feindlichen Spartanern, bald dem Erbfeinde in Persien zur Verfügung stellte, bildete selbst damals eine Ausnahme; aber auch unter den einfacheren Griechen waren diejenigen selten, die sich von ihrer Nationalität eine Vorstellung gemacht hatten, die den Krieg als bewußte Panhellenen oder Allgriechen beendigen wollten. Die Nationalitätsidee war noch nicht wirksam, trotz der Liebe zur Heimat, zur »Stadt«. Und auch die Begriffe der verschiedenen Staatsformen, die erst Aristoteles,

der Enkelschüler des Sokrates, in ein sogenanntes System brachte, waren noch nicht geklärt.

Nun betrachtete es Sokrates, wenn wir seinen Evangelisten trauen dürfen, als seine Hauptaufgabe, die praktischen Begriffe zu säubern, die Begriffe des menschlichen Handelns; wir hören aber nichts davon, daß er—wie vor ihm die sogenannten Sophisten und nach ihm Platon | und Aristoteles—auch die philosophischen, po- 103 litischen und religiösen Begriffe zu säubern versucht habe; nur ungenau darf man annehmen, daß er kein Freund der heimatlichen Staatsform war, die über die Berufung zu wichtigen Ämtern das Los entscheiden ließ, daß er sich für eine Herrschaft der Würdigsten aussprach, also für eine Aristokratie im höchsten Sinne des Wortes. Wir erfahren jedoch nicht, daß er an den Revolutionen Athens regen Anteil genommen habe; er war kein Parteigänger weder der oligarchischen Regierung der Vierhundert noch der dreißig Tyrannen. Es wird aber doch kein bloßer Zufall sein, daß er, seit den Tagen des Perikles unbelästigt, jetzt nach dem Sturze der dreißig Tyrannen plötzlich verfolgt wurde. Unbeliebt genug hatte er sich gemacht, bei dem Volke und bei dessen Führern. Er war nicht müde geworden, allen diesen Leuten zu beweisen, daß sie nichts von dem wußten, was sie zu wissen glaubten. Er war ein »Ekel«, wie man in Berlin von solchen zudringlichen und lästigen Fragestellern zu sagen pflegt. Er hatte die Menschen aller Berufe schon geärgert und man gönnte ihm für seine Unbescheidenheit einen tüchtigen Denkkettel. Halten wir uns an den Prozeßbericht des Platon, wie wir trotz aller Bedenken doch tun müssen, so wurde das Schuldig nur mit einer sehr geringen Mehrheit ausgesprochen, obgleich Sokrates in seiner Verteidigungsrede mehr seine Überlegenheit gezeigt als die Geschworenen günstig gestimmt hatte. Nun erst sollte über das Strafausmaß verhandelt werden; allgemein ist man der Meinung, daß Sokrates mit einer kleinen Geldbuße oder mit einem kurzen Bann davongekommen wäre, wenn er die Richter so behandelt hätte, wie es dem Herkommen entsprach. Das souveräne Volk von Athen wollte umschmeichelt und angewimmert sein, sooft es eine Entscheidung zu treffen hatte. Sokrates war kein Schmeichler und so wurde er zum Tode verurteilt dafür, daß er die Anklage nicht recht ernst zu nehmen schien. Eigentlich nicht so sehr zu einer Hinrichtung als zu einer sanften Art des Selbstmords. Wenn nämlich der Tod durch den Schirlingstrank, den die Alten vielleicht auf eine besondere Weise zuzubereiten wußten, wirklich so schmerzlos war, wie er uns geschildert wird.

Überall ist es bei Sokrates schwer, den Schleier der Legende zu beseitigen und bis zu seiner wahren Persönlichkeit vorzudringen. Es liegt nahe, uns nach einem anderen Hauptvertreter der griechischen Aufklärung umzusehen. Er schien von Euripides jeher gegeben in dem Dramatiker Euripides, von welchem Stücke und Fragmente genug erhalten blieben—so heißt es—, um uns ein ausreichendes Bild von seiner

104 Weltanschauung zeigen zu können. Es trifft sich nicht übel, daß derselbe Aristophanes, der die Athener zuerst gegen die Gottlosigkeit des | Sokrates hetzte, auch den Euripides denunzierte als einen Gottesleugner und als einen elenden Dichter dazu. Man hat diese Bosheiten des Possendichters lange Zeit für bare Münze genommen. Wie man sich dabei mit dem Dogma vom klassischen Altertum abgefunden hatte, gehört auf ein anderes Blatt; ich fürchte, man nahm die Überbleibsel der griechischen und lateinischen Literatur für ein Ganzes, wie man in der Theologie den zufälligen Kanon der Bibel für ein Ganzes nahm, und half sich in beiden Fällen dadurch, daß man Widersprüche leugnete. Man brachte die Evangelisten in Übereinstimmung, man betrachtete den übermütigen Aristophanes als einen klassischen Zeugen und bewunderte den Euripides dennoch. So wuchs der Ruhm des Euripides, der bei seinen Zeitgenossen viel Widerspruch erfahren hatte, ins Ungemessene; Euripides wurde zum Tragiker des Schulmeisters Aristoteles, wurde zum Vorbilde für Seneca und so durch die Wirkung, die er auf Shakespeare und noch unmittelbarer auf das französische Theater ausübte, bis auf die Gegenwart zum unvergleichlichen Muster der Theaterschriftstellerei. Nur etwa die deutschen Romantiker mit ihrem feinen Gefühl für die Bedingungen moderner Poesie verachteten ihn; Goethe wollte keinen Dramatiker irgendeines Volkes kennen, der wert gewesen wäre, ihm die »Pantoffeln zu reichen«. Nun war aber Euripides seit Aristophanes anerkannt als der Dichter der Aufklärung; so entstand gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Frankreich und in Deutschland die Neigung, Euripides mit Voltaire zu vergleichen. Es wäre eine Kleinigkeit, in einem Schulaufsatz oder in einer anderen Doktordissertation eine solche Parallele zu schreiben: die gleiche Übergangszeit der Auflösung alten religiösen und politischen Glaubens, Verdrängung der Vaterlandsliebe durch Kosmopolitismus, Aufkommen des Rationalismus in der Philosophie und des Naturalismus in der Poesie; und der Zufall fügte es, daß Euripides wie Voltaire in ihrer Heimat unbefriedigt, eine Zuflucht suchten und fanden am barbarischen Hofe eines nordischen Fürsten, dessen Land die Hoffnung einer besseren Zukunft war, Euripides in Mazedonien, Voltaire in Preußen. Auch ich möchte die Gegenüberstellung von Euripides und Voltaire nicht ganz verschmähen, aber nur um wieder zu zeigen, daß die Schlagworte der Aufklärungszeit ihren Sinn verlieren, wenn wir sie auf das Verhältnis zwischen dem griechischen Denken und dem griechischen Volksglauben anwenden. Übrigens will ich nicht in Abrede stellen, daß ich weder den Theaterschriftsteller Euripides noch den Theaterschriftsteller Voltaire für einen ganzen Dichter halte.

105 Voltaires bewußte Absicht war in dem Wahlspruch enthalten, mit dem er seine vertrauten Briefe zu endigen liebte: *écrasez l'infâme*. Euripides hätte dieses Fahrenwort gar nicht verstanden. Griechenland, Athen besaß gar keine Kirche, von Priestern geschützt, von einem scheinbar übergeordneten, in Wahrheit gehorsamen

Staate verteidigt, die um der Wahrheit willen und um des Volkswohls willen hätte vernichtet werden müssen. Griechenland, Athen besaß nur ein Herkommen, nach welchem die Landesgötter verehrt wurden, besaß nur eine Fülle von Mythen, von Geschichten, die zu keiner Zeit in ihrem Wortlaute feststanden. Wenn Voltaire auch nur an einer einzigen Heiligenlegende des Mittelalters seinen Witz übte, schien das ganze Gebäude des Katholizismus einzustürzen; wenn die griechischen Naturphilosophen die »Ursprünge« der Welt außerhalb der Götter suchten, lange vor der perikleischen Zeit, wenn dann die Sophisten den Menschen zum Maße aller Dinge machten, auch der religiösen Dinge, wenn endlich Euripides, sicherlich ein Gesinnungsgenosse der Sophisten, wirklich (wie Aristophanes ihm nachsagt) zu der Vernunft als zu seiner Göttin betete, so blieben die Landesgötter und ihr Dienst von solchen Denkübnungen fast unberührt. Mochten immerhin einige Mythen zu Märchen werden, es blieben Götter genug übrig. Euripides benützte die alten Göttergeschichten mit der gleichen Freiheit, mit der heute ein Verfasser historischer Dramen etwa seine Quellen verwendet; es war aber keine Theologie da, die ihm eine solche Freiheit verkümmert hätte. Man brauchte den Dramatiker nicht mit Redensarten zu rechtfertigen wie: daß der Dramatiker hinter den Personen seines Stückes verschwindet, daß die einzelnen Personen nur ihrem Charakter gemäß reden; nein, just Euripides war ein Tendenzdichter (wie Voltaire) und benutzte jede passende und unpassende Gelegenheit, seine Mitbürger durch aufklärerische Sprüchlein zu belehren, die alten Legenden auch wohl ganz unpoetisch zu kritisieren. Das war aber für die Entwicklung der griechischen Göttergeschichten nichts grundsätzlich Neues. Erst von den Verfassern des Alten und des Neuen Testaments wurde behauptet, sie hätten unter göttlicher Eingebung die Feder geführt, erst in der Mythologie der Bibel wurde jeder Buchstabe darum mit Feuer und Schwert verteidigt; die Griechen wußten es nicht anders, als daß sie ihre Göttergeschichten den Dichtern verdankten, und—noch einmal—was Dichter bauten, konnten Dichter stürzen.

So steht es um den Atheismus, den Rationalismus, den Skeptizismus des Euripides oder wie man den Ausdruck für seine Tendenz wählen mag. In vielen seiner Stücke bog er nicht nur die herkömmliche Legende nach seiner Absicht um, sondern bekämpfte sogar irgendeine landläufige Gottesvorstellung. Das Publikum nahm aber keinen Anstoß daran, wie es denn wahrscheinlich eine gelehrte Fabel ist, daß Euripides seinen | Vers »Was Zeus auch sei, ich kenn' ihn nur dem Namen nach« 106 frömmelnd verbessern mußte. Auch die vielen Stellen, die die Notwendigkeit des Schicksals den Göttern überordnen, haben nicht—wie man sie jetzt gern versteht—die Bedeutung der Anerkennung eines gottlosen Waltens der Naturgesetze, sondern nehmen nur wieder etwas Göttliches neben oder über den Göttern an. Selbst so erbitterte Worte, wie sie einmal Amphitryon gegen den ehebrecherischen Zeus

richtet, sind nur für uns blasphemisch, die wir die Allweisheit und die Allgüte Gottes auswendig gelernt haben; die Griechen kamen eben mit Göttern aus, die nicht weise und auch nicht gut waren. Und für den Mangel einer Priesterschaft, die durch solche Asebie geschädigt worden wäre, spricht es deutlich, daß Aristophanes bei einem seiner Angriffe auf Euripides nicht einen Verlust für die Kirche hervorhebt, sondern nur den Ruin der Blumenhändlerinnen, denen die Atheisten keine Kränze für die Tempel mehr abkaufen würden.

Die Sprache auch unserer Aufklärung ist noch eine christliche Sprache; christliche Deisten und Pantheisten wissen es nur oft gar nicht, daß sie—auf dem Wege zum Atheismus—ihrem abstrakten Gottesbegriffe Eigenschaften des Christengottes immer noch beilegen; und so fälscht man unbewußt die Religionskritik des Euripides, wenn man sie Deismus oder Pantheismus nennt. Der griechische Aufklärer konnte ganz unbefangen aussprechen, die Götter wären unweise und unsittlich. Die Mythologie war für die griechische Aufklärung voll von Lügen; nicht aber Gottes Wort hatte da gelogen, sondern—schon nach einem Spruche Solons—die Dichter, also Menschen.

Auch der berüchtigte, eigentlich unpoetische Rationalismus des Euripides hat wenig Ähnlichkeit mit dem christlichen Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts; dieser führte zum theoretischen Atheismus, wenn er an der buchstäblichen Wahrheit der mythologischen Glaubensartikel zweifelte; Euripides konnte ruhig irgendeine Göttergeschichte, irgendeine Götterlegende für unwahr halten und getrost seine Umformung der alten Fabel an die Stelle setzen. Homeros verlangte in der Auslegung nicht wie die Bibel das Opfer des Verstandes. Wer das Lehramt der christlichen Kirche verwarf, der war ein halber Atheist und ein ganzer Ketzer; wer die Unfehlbarkeit der griechischen Wahrsagerei verwarf oder verlachte, der war noch lange kein Ketzer, kein Atheist.

Auch der ausgemachte Zweifel, der sogenannte Skeptizismus, ist zwar bei Euripides und bei den Griechen überhaupt äußerst radikal, es fehlt ihm aber die einseitige atheistische Tendenz, er ist mehr erkenntnistheoretisch als religiös; der Grund ist
107 wieder nur der Mangel einer Theologie. Innerhalb einer Offenbarungsreligion führt der Zweifel an irgendeinem der Glaubensartikel unweigerlich zum Zusammenbruche des ganzen Systems; Euripides konnte—mit den Sophisten—beinahe schon sprachkritisch an der Berechtigung der religiösen und der sittlichen Begriffe zweifeln und dennoch fortfahren, mit den ungebildeten alten Göttermythen sein Publikum zu rühren. Heute wird sich ein aufgeklärter Maler oder Dichter davor hüten, die Gestalten des christlichen Himmels behandeln zu wollen; die Götter des Olympos, damals übrigens schon nach dem griechischen Himmel versetzt, waren in viel höherem Maße als etwa die katholischen Heiligen für uns, lebendige Symbole

geblieben und schienen lebendig, auch in der Vermenschlichung des Euripides, selbst noch in den grotesken Zeichnungen des Aristophanes. Sicherlich war Euripides aus der Art geschlagen, aus der Art der Athener; was man ihm aber übelnahm, das war weit mehr seine Abwendung von politischen Geschäften und seine Verwerfung des gymnastischen Sports, als gelegentliche Äußerungen über die Sterblichkeit der Menschenseele und über die Unfreiheit des Menschenwillens. Über so schwierige Dinge wie den Gott und die Seele mochte jedermann denken wie er wollte. Und vollends das Elend des Menschenschicksals und das Recht auf den Selbstmord widersprach der griechischen Anschauung nicht, geschweige denn einem religiösen Glaubensartikel, deren es ja nicht gab.

Hippokrates Als Gesinnungsgenosse des Sokrates durfte hier ein Dichter herangezogen werden, und nicht ein Wissenschaftler, weil in der Poesie die allen Griechen gemeinsame Weltanschauung zum Ausdruck kam, und weil es eine Wissenschaft in unserem Sinne noch nicht gab, weder Naturwissenschaften noch Geisteswissenschaften. Um so willkommener mag es sein, in einem ausgezeichneten Arzte einen Freigeist kennenzulernen; Heilkunst war damals ja ebensowenig wie heute eine Wissenschaft. Es kommt noch etwas dazu.

Wollen wir uns nämlich über den Geist der Aufklärung, der zu der Zeit des Sokrates bei den gebildeten Griechen herrschte, im Gegensatz zu der Volksreligion, genau unterrichten, so dürfen wir bei der Geschichte der Philosophie und der Dichtung nicht stehenbleiben; da droht immer die Gefahr, durch subjektive Übersetzungen die Vorstellungen der Gegenwart in die Lehren und Gedanken der alten Herren hineinzulegen. Es trifft sich gut, daß wir den Stand der griechischen Aufklärung nach dem Peloponnesischen Kriege nachprüfen können an den erhaltenen Schriften des berühmtesten Arztes.

Hippokrates war ungefähr zehn Jahre jünger als Sokrates und starb zwanzig bis dreißig Jahre später als der »Vater der griechischen Philosophie«. Eine beträchtliche Zahl der unter dem Namen des Hippokrates bis auf uns gekommenen Bücher gilt bei den Fachleuten für echt; es wäre auch töricht, gewisse grundlegende Gedanken (Aphorismen, Bemerkungen über Prognose, Diagnose und Einfluß des Klimas) einem anderen Menschen zuweisen zu wollen als dem Hippokrates; man müßte denn das Auftreten eines zweiten großen Arztes in der antiken Welt annehmen. 108

Sehr merkwürdig ist nun, daß Sokrates und Hippokrates, der philosophische und der ärztliche Aufklärer, voneinander nichts wissen wollten oder doch keiner von der Lebensaufgabe des anderen; Sokrates brachte ja nach dem alten Worte die Philosophie vom Himmel auf die Erde herab; Hippokrates wiederum lehnte in seinem Berufe jede Abhängigkeit von der Philosophie ab: der Arzt brauche nicht zu wissen, was der Mensch sei. An anderer Stelle werde ich mich mit der ungeheuren,

darum für mehr als zwei Jahrtausende fast unwirksamen Kühnheit zu beschäftigen haben, mit der Hippokrates in so grauen Zeiten schon das Wesen der Diagnose durchschaute und den Satz verfocht, um dessentwillen heute noch Ernst Schweninger und Schleich gefeiert oder bekämpft werden: es gibt keine Krankheiten, es gibt nur kranke Menschen.

Hier geht uns allein die Kritik an, durch welche Hippokrates die supranaturalistische Diagnose aus seiner Tätigkeit verbannte. Man hatte natürlich seit jeher, wenn man einen kranken Menschen zu betreuen hatte, mit menschlicher Neugier, die sich gern Wißbegier nennt, nach der Ursache der sogenannten Krankheit gefragt; in sehr vielen Fällen (immer bei Verwundungen) gelangte man zur Erkenntnis einer natürlichen Ursache; in ebenso vielen Fällen schob man die Ursache supranaturalistischen Einflüssen zu, dem Willen von Göttern oder Dämonen; war die Ursache supranaturalistisch, so mußte auch die Heilung durch supranaturalistische Mittel versucht, der Gott oder der Dämon durch Gebet oder Opfer versöhnt, der Fluch durch geeignete Zaubermittel aufgehoben werden. Der Arztpriester der Griechen und der Mediziner der Neger standen so ziemlich auf der gleichen Stufe der ärztlichen Kunst; der Aberglaube, der heute noch bei hoch und nieder sehr verbreitet ist, läßt immer eingebildete Ursachen durch eingebildete Mittel bekämpfen. Ich lasse es dahingestellt, ob der Glaube an personifizierte »Krankheiten«, die man für die Ursachen von Todesfällen oder Schmerzen hält, nicht einer ähnlichen supranaturalistischen Ätiologie angehöre und nicht zu der Anwendung von verwandten supranaturalistischen Heilmitteln führen könne. Hippokrates nun mag immerhin sonst ein Schüler des Herakleitos gewesen sein, man mag ihn mit Recht oder Unrecht 109 zu den Atheisten | gerechnet haben (der Streit darüber begann aber erst in neuerer Zeit), in der Ausübung seiner ärztlichen Kunst ließ er sich von religiösen Vorstellungen ebensowenig stören wie von philosophischen. Wenn er als Arzt um seine Meinung befragt wird, dann redet er nicht von Gott und göttlichen Dingen, sondern allein von den Zuständen und Vorgängen im lebendigen Menschenleibe. Vielleicht steckt im Menschen etwas Göttliches, dann aber im kranken Menschen nicht mehr und nicht weniger als im gesunden Menschen. Und Hippokrates schreibt ein kleines Buch über die Erscheinungen, die man unter dem Namen der »heiligen Krankheit« zusammenfaßt, und entscheidet sich dafür, daß auch diese Krankheitserscheinung (die ungefähr alle psychischen Erkrankungen umfaßte) um nichts göttlicher sei als andere, sich aus ebenso natürlichen Gründen erklären lasse und entwickle.

[X]

Die Geschichtschreiber der Philosophie haben seit jeher und bis auf die Gegenwart die meisten Denker des Altertums in Philosophenschulen geordnet und diese Schulen mit dem Märtyrer Sokrates in Verbindung gebracht; Sokrates war, eigentlich nur durch seine Persönlichkeit und seinen Tod, zum vorbildlichen Philosophen geworden, die folgenden Philosophen waren oder nannten sich doch seine Freunde und Schüler, und eine gewisse Klassifizierungssucht der gelehrten Menschheit trug das übrige dazu bei, die Orientierung nach Sokrates in der Philosophiegeschichte durchzuführen. In einigen Fragen der Erkenntniskritik und der Moral bestehen in der Tat engere oder weitere Zusammenhänge zwischen Sokrates und den Schulen, die sich auf ihn beriefen. Just in religiösen Fragen aber besteht ein solcher Zusammenhang durchaus nicht; gab es bei den Griechen überhaupt kein Wort Gottes, so hatte der allverehrte Sokrates kein Herrenwort, kein Buch hinterlassen, keinen heiligen Text. Zu den Göttern stellte sich der Kyniker, der Kyrenaiker, der Megariker, der Pyrrhoniker, und wie sie alle hießen, wie er wollte und konnte; es gab über Platon und Aristoteles hinaus eine gewisse Entwicklung in der Metaphysik, nicht in der religiösen Freidenkerei.

Kyniker Den Gottesbegriff der Kyniker aus dem Wust der ebenso witzigen wie unverbürgten Anekdoten herauszuschälen, ist nach der philologischen Arbeit Zellers fast noch schwerer als vorher; einst konnte man sich naiv an den Anekdotenschatz von Diogenes Laertios und ähnliche Arbeiten halten, jetzt sind mit den kleinen auch die großen Züge unsicher geworden. So z. B. ist der Kyniker Diogenes, der mit dem Fasse, mit der Laterne und mit Alexander dem Großen — heute noch vielleicht die populärste | Philosophengestalt des Altertums — fast zur Legende geworden; ich 110 glaube nicht zu weit zu gehen, wenn ich sage, daß die hübschesten Anekdoten über ihn von antiken Humoristen nicht anders erfunden und umgeformt worden sind als Wilhelm Busch sie neu gesehen und gezeichnet hat.

Das wichtigste Ergebnis der gründlichen Forschung Zellers dürfte sein, daß auch die Kyniker sich für die echten Jünger des Sokrates ausgaben, für die einzigen wahren Sokratiker; nicht anders, als fast alle deutschen Philosophen seit Kant das Monopol der richtigen Schule Kants für sich in Anspruch nahmen. Die Torheit, mit welcher die Kyniker seit den Kirchenvätern und eigentlich bis auf Brucker als lächerliche und bestialische Menschen behandelt wurden, war schon vor Zeller überwunden; aber Zellers Verdienst ist es, in der kynischen Erkenntnistheorie einen gewissen Nominalismus (der Ideenlehre Platons gegenüber), in der Moral einen merkwürdigen Rigorismus, der die Verachtung aller Scheu vor Menschen aufs äußerste trieb, nachgewiesen zu haben. Uns gehen nur die religiösen Ansichten der Kyniker an.

Da ist es nun bemerkenswert (ich folge natürlich Zeller), daß der Gründer der kynischen Schule, Antisthenes, ebenso sehr ein Schüler der anderen Sophisten wie der des einzigen Sokrates war; aber die kynische Aufklärung ist rücksichtsloser als die der anderen Sophisten, weitaus rücksichtsloser als die des milden Sokrates. Die Volksreligion ist diesen Radikalen ein Brauch wie ein anderer Brauch, eine Sitte wie eine andere Sitte; und weil diese Schule sich schamloser oder unverschämter als jede andere Schule—ich möchte mit beiden Worten keinen Tadel verbinden—von jeder Volksmeinung unabhängig gemacht hat, weil alles abgelehnt wird, was nicht die Charakterbildung unterstützt, darum wollen sie nichts wissen von religiösen Bräuchen und von den Volksgöttern, deren Geltung sie schon überraschend modern dem bloßen Herkommen zuschreiben. Der Spott über himmlische Dinge ist viel freier und kecker als selbst in den Briefen der Enzyklopädisten.

Auf die Frage, was im Himmel vorgehe, soll Diogenes geantwortet haben: »Ich war noch nicht oben.« Was dem Volke am heiligsten war an seiner Religion, nämlich nicht die Gebete und Gelübde, sondern die Weissagung und die Wahrsagerei, besonders aber die Mysterien, wurden schon von Antisthenes durch scharf geschliffene Bosheiten dem Gelächter preisgegeben. Tempel waren ihnen nicht heiliger als andere Orte. Demnach waren die Kyniker nach dem griechischen Sprachgebrauche einfach Atheisten; die einzigen Götter des Volkes wurden von ihnen geleugnet. Wenn sie selbst dennoch gelegentlich von einem Gotte sprachen, von dem | unvorstellbaren Einen Gotte, wenn sie die griechische Bibel, die homerischen Gedichte nämlich, so lange allegorisch umdeuteten, bis eine Tugendlehre herauskam (nach Julian dem Abtrünnigen wollte Krates die Götter lieber durch heilige Tugenden ehren als durch verschwenderische Opfer), so sind wir allzuleicht geneigt, diese und ähnliche griechische Aufklärung für ein Seitenstück zu dem moralischen Deismus des 18. Jahrhunderts zu halten. Ich glaube nicht, daß das richtig wäre. Wir werden noch sehen, wieviele Eigenschaften des alten Judengottes, der christlichen Vorstellung also, selbst in den Schatten des deistischen Gottes sich hineingerettet haben, vor allem der Optimismus und was drum und dran hängt. Die Kyniker hatten an ihrem Gotte nichts dergleichen; man kann fast überall »Tugend« anstatt »Gott« sagen. Sie waren mit der Sache fertig geworden; die sprachkritische Einsicht, daß das Wort der Sache nachgeschickt werden müßte, fehlte ihnen.

Fehlte auch noch dem sonst so kritischen Bayle, da er in seinem Artikel »Dioge- Diogenes« an den Quellen die vorletzte Kritik übt, aber nicht die letzte. Die Unhaltbarkeit fast sprichwörtlich gewordener Überlieferungen wird mit gelehrtem Scharfsinn oft nachgewiesen, aber der Leichtsinns dieser Art von griechischer Geschichtschreibung, deren Zuverlässigkeit kaum über der unserer Witzblätter steht, wird im ganzen noch nicht durchschaut, wie das später zuerst bei Lewes der Fall ist. Trotzdem ist

es richtig und bei diesem strengeschulten Forscher bemerkenswert, wenn Zeller Bayles Artikel »immer noch lesenswert« findet. Besonders die Anmerkung N, wo die Frage untersucht wird, ob Diogenes ein Atheist oder ein Deist gewesen sei, berührt einen Punkt von psychologischer Wichtigkeit: die Schwierigkeit, hinter Äußerungen des Witzes die nüchterne Meinung eines witzigen Schriftstellers herauszufinden. »Überhaupt sollte man aus den geistreichen Einfällen eines Menschen nicht zu einem Schlusse darüber kommen, ob er innerlich Religion habe oder nicht; denn die Leidenschaft, Witze zu machen (*de dire un bon mot*), ist gewöhnlich so mächtig, daß man ihr folgt auf die Gefahr hin, einen Freund zu verlieren oder sich ein Unheil zuzuziehen. Ein Spottvogel, der an Gott glaubt, kann leicht wie ein Gottesverächter reden, ein Atheist ebenso leicht nach der Weise der Frommen.« Das gilt auch für die witzigen Menschen großen Stils, etwa für Voltaire und Heine; das gilt auch für andere bedeutende Menschen von lebhaftem Geiste, die nicht in erster Linie witzig sind, aber doch eine künstlerische Freude an der sprachlichen Formung ihrer Einfälle haben. Deshalb wird in der Folge auch die Ergründung der letzten Meinung so schwer sein, die selbst der weise und sonnenklare Goethe über seinen Gott hegte.

| Diogenes erschien schon dem Altertum wie ein verrückt gewordener Sokrates; ¹¹² was an diesem Urteile richtig ist, trifft aber auf alle Kyniker zu, den Stifter der Schule etwa ausgenommen. Sie verachteten die Volkssitte und verachteten den Gottesdienst wirklich nur als einen Teil der Volkssitte. Man erwartete von ihnen, daß sie lauter Dinge taten und sagten, möglichst zugespitzt sagten, die den ehrsamem Bürgersmann entsetzten. Die Götterlästerungen gehörten dazu, traten aber nicht in den Vordergrund.

Hipparchia Wie bei den übrigen Kynikern ist auch bei Hipparchia die Gottlosigkeit selbstverständlich, ohne daß in den Quellen auf ihre ausdrückliche Hervorhebung Wert gelegt würde. Hipparchia wurde nach der Legende auf eine ebenso romantische als unflätige Art die Gattin des buckligen und armen Kynikers Krates; die stärksten Anekdoten über die Hundehochzeit dieses Paares und über einen witzigen Streit zwischen Hipparchia und dem entschiedenen Atheisten Theodoros⁹ sind wahrscheinlich ebensolche Fabeln wie die meisten Geschichten, die die spätere Zeit mit offensichtlicher

[9] Eine Anekdote, die natürlich Diogenes Laertios zum besten gibt, bringt den Atheisten Theodoros mit der Atheistin Hipparchia zusammen; die beiden sollen einander am Hofe des makedonischen Königs Lysimachos getroffen haben; der wüste Ton der Unterhaltung gibt uns vielleicht kein richtiges Bild dieses nordischen Hoflebens, verrät uns aber doch, wie man sich in der römischen Kaiserzeit den Verkehr zwischen makedonischen Königen und griechischen Philosophen vorstellte. Der Streit selbst ist zu albern, um eine Nacherzählung zu verdienen; über Hipparchia wartet Diogenes mit ganz anderen Geschichten auf.

Freude an der Schamlosigkeit von den Kynikern erzählte. Unser Wieland hat aus der Ehe von Krates und Hipparchia einen kleinen Roman geschaffen; wollte ein Naturalist von heute den gleichen Stoff aufgreifen und etwa die Darstellung von Diogenes Laertios wörtlich benützen, so würde er in Frankreich für einen Vergrößerer Zolas erklärt und in Deutschland zu einer Gefängnisstrafe verurteilt werden. In einer Geschichte philosophischer Anschauungen sind diese Histörchen nicht zu verwenden, weil ihre Herkunft kaum zu entwirren ist; höchstens für den griechischen Geschmack in der Zeit ihrer Entstehung wären sie etwa bezeichnend. Schon der alte Jacob Brucker hat in seinen Philosophiegeschichten starke Zweifel an der Wahrheit dieser »Sauhistorien« ausgesprochen; merkwürdig genug, daß der so viel kritischere Zeller die schlimmsten Schamlosigkeiten für möglich hält und sie aus den Grundanschauungen der Kyniker zu erklären sucht.

113 Wieland nun kannte den gelehrten Brucker sehr gut; man braucht nicht erst die persönliche Beziehung herzustellen, daß Wielands Frau eine Nichte Bruckers war. Als er seinen Roman »Krates und Hipparchia« schrieb (1804), hatte dieser wahrlich nicht größte, aber liebenswürdigste | unter unseren »Klassikern« längst nicht nur die Periode seiner Frömmerei, sondern auch die seiner koketten Frivolität hinter sich; in der Zeit seiner »Komischen Erzählungen« hätte er es sich schwerlich entgehen lassen, auf die Sauhistorien in seiner kitzelnden Weise wenigstens anzuspieren. Der fast siebzigjährige Dichter unseres »Romans in Briefen« verzichtet auf solche Dinge, und seine Darstellung ist dadurch nicht eben kurzweiliger geworden. Die genaue Kenntnis des griechischen Altertums verhindert Wieland nicht, das Kostüm der Sprache gröblich zu verletzen; auch werden die Kyniker (Diogenes gehört zu den Korrespondenten) so idealisiert, daß von ihren charakteristischen Zügen so gut wie nichts übrigbleibt; sogar ehrbar fromm ist Krates in seinem Briefe an Diogenes. Nur wer die Geschichte der Frauenemanzipation zu schreiben unternähme, dürfte an der altmodischen Geschichte Wielands nicht vorübergehen; das Verständnis der kynischen Schule hat sie nicht gefördert.

Gerade die Frechheiten der Kyniker wurden von den Behörden nicht verfolgt; vielleicht erfreuten sich diese Männer und Frauen des späteren Vorrechts der Narren, der öffentlichen Meinung ungestraft ins Gesicht schlagen zu können, vielleicht war just die Zeit ihres Auftretens besonders duldsam. Wenn nun Stilpon, der Atheist aus Stilpon einer Nachbarschule, der der sogenannten Megariker, in einen Strafprozeß verwickelt wurde, so mag das daran gelegen haben, daß diese Gruppe von streitsüchtigen Menschen vielfach an die Sophisten erinnerte, gegen die seit Aristophanes und noch mehr seit Platon das Vorurteil bestand, sie wären Sittenverderber.

Für den Ton bei Anklagen auf Atheismus, für die griechischen Prozeßformen also, ist der Fall des Stilpon auch dann noch bezeichnend, wenn wir einige der

witzigen Antworten für später hinzuerfundene Anekdoten halten; der Hauptpunkt der Anklage klingt ebenso echt wie die wunderliche Ausrede. Ich schicke die üblichen Bemerkungen über die Stellung Stilpons zu seiner »Schule« gar nicht erst voraus; man hat ihn (gewiß mit Recht) hauptsächlich zu der megarischen, in seiner Ethik zu der kynischen Schule gerechnet, so daß er einer der Vorläufer der Stoiker wäre; wir sind aber durch die Quellen über die sogenannten Megariker so unvollständig, über die Kyniker so irreführend unterrichtet, daß bei diesen Untersuchungen nicht einmal für die Systematiker viel herauskommen kann; auch scheint es mir niemals ein Lob für einen Philosophen zu bedeuten, wenn man ihn einer »Schule« zurechnet, wenn auch einst die »megarische Schule« etwas Selbständigeres bedeutet haben mag, als heute etwa die »Marburger Schule«. Von Stilpon wird also berichtet, er habe ziemlich freimütig das Dasein der Götter geleugnet; er habe nämlich auf eine recht verfängliche Frage des Krates geantwortet: darüber spreche man nicht auf der Straße, sondern unter vier Augen. (Genau die gleiche Antwort wird von Cicero dem Oberpriester Cotta in den Mund gelegt.) Weder wegen dieses Spottes noch wegen einer unziemlichen Bemerkung über die Vorschriften, die dem Betreten des Tempels der Göttermutter galten, erlitt er eine Verfolgung. Zu der kam es erst, als er einmal die (auch vom Standpunkte der Orthodoxie für uns völlig untadelige) Bemerkung machte, die Pallas Athene des Pheidias wäre kein Gott; es ist mir allerdings fraglich, ob geistliche Richter des Mittelalters die Äußerung geduldet hätten, ein Kreuzifix wäre kein Gott.¹⁰ Jedenfalls glaubte sich Stilpon mit der Ausrede helfen zu können, die ein treffliches Beispiel ist für die forensischen Wortspaltereien der Griechen: Pallas Athene wäre kein Gott, sondern eine Göttin. Es half nichts, Stilpon wurde wegen Unehreerbietigkeit gegen die Götterstatue mit Verbannung gestraft. Beim Verlassen des Gerichtshofes, es war der Areopag, soll der Atheist Theodoros die unanständige Frage gestellt haben, woher er das Geschlecht der Pallas bestimmen könnte? Ob er ihr unter den Rock gesehen hätte? Für unsere prüde Zeit wirklich höchst unanständig; aber der überaus fromme Aristophanes durfte noch weit unflätiger sein, ohne das religiöse Gefühl der Griechen zu verletzen.

[10] Auch das kecke Wort von Stilpon nahm auf seiner Wanderschaft christliche Form an. Ich glaube sie wenigstens wiederzuerkennen in dem Späße, den Jörg Wickram in seinem »Rollwagen-Büchlein« erzählt (abgedruckt in der von Doktor Owlgläß veranstalteten Sammlung »Alte Deutsche Schwänke«, S. 328). Ein guter Gesell erregt die Entrüstung der Wallfahrer zu Einsiedeln durch die Behauptung, er sei nicht nur der Bruder der Maria von Einsiedeln, sondern auch der Bruder des Teufels von Konstanz und Gottvaters von Schaffhausen. Vor Gericht erklärt er, sein Vater sei Bildhauer gewesen und habe ihn ebenso gemacht wie die drei Statuen. »Darum sind wir Geschwister. Also lachten sie alle und ließen ihn ledig.«

Wichtiger als die Erinnerung an solche Geschichten wäre vielleicht der Versuch, zwischen der Gottlosigkeit des Stilpon und seiner (und anderer Kyniker) Neigung zu einem gewissen Nominalismus eine Verbindung herzustellen; die Aufgabe ist in diesem Falle von Zeller nicht gesehen worden, wohl aber bereits von Bayle, der aber dem Nominalismus feindlich ist wie dem Spinozismus und wirklich schon die Besorgnis ausspricht, solche nominalistischen Kindereien könnten einen verschobenen Geist zum Spinozismus führen. Die Sache ist darum so schwierig, weil man oft nicht bestimmt sagen kann, ob die Griechen (wie ebenfalls Bayle schon bemerkt hat) klare Einsichten darlegen wollten oder ob sie da nur mit den Sprachformen spielten, wohlgemerkt: mit den ihnen allein bekannten Formen der griechischen Muttersprache. Daher hier wie sonst auch die Ungewißheit, ob wir es mit Ernst oder Scherz zu tun haben. Jedenfalls ist Plutarchos im Unrecht, wenn er die nominalistischen Schlüsse | (meinetwegen Klopffechtereien) des Stilpon für Scherze erklärt; denn immerhin ist der Satz des Stilpon und des Antisthenes, daß kein Begriff irgendeinem Subjektsbegriffe als Prädikat beigelegt werden könne, schon eine radikale Vorahnung einer Sprachkritik, und Bayle hat aus diesem fast extremen Nominalismus (seine Sätze sind ganz logisch und konsequent) die Folgerung gezogen: dann wäre das Menschengeschlecht genötigt *ou à se taire ou à parler ridiculement*. Die metaphysischen Grundlagen des Nominalismus sind im Altertum fast noch schwächer und unzuverlässiger als nachher im späteren Mittelalter; aber die nahe psychologische Verbindung da und dort zwischen Nominalismus (oder Sprachkritik) und Atheismus hätte schon längst dazu führen müssen, was ich behaupte: daß die ganze Frage nach dem Gottesbegriffe eine Frage der Wortgeschichte ist, eine historische Frage, und daß die Kritik der Sprache allein die Antwort finden kann.

Mit solchen Grübeleien gaben sich die Megariker nicht ab; noch weniger die sogenannten Kyrenaiker, die Prediger einer recht unmetaphysischen Lustlehre. Zur Erklärung der Tatsache, daß diese Lustanpreiser sich in gleicher Weise wie die Lustverächter auf Sokrates berufen konnten, hat man an die rechte und an die linke Partei der Hegelianer erinnert, an die Orthodoxen und an die Aufklärer; die Vergleichung war überflüssig oder falsch, weil die Begriffe »Tugend« und »höchstes Gut« für die Griechen noch gar nicht religiös gefärbt waren, der Grieche noch das Recht hatte, sich die Tugend sehr vergnüglich, das höchste Gut durchaus diesseitig vorzustellen. Auch hat nur ein einziger Lehrer dieser Schule den Spitznamen der »Atheist« erhalten und schleppt ihn so durch die Philosophiegeschichte; bei ihm schien freilich der Beiname ratsam, um ihn von ungefähr zwanzig Philosophen und Gelehrten gleichen Namens zu unterscheiden; aber auch sonst wäre zu beachten, daß die Griechen einen Mann, den sie Atheos nannten, dadurch nicht beschimpfen wollten, sondern nur eine Tatsache feststellen. Er war nach unkontrollierbaren

Angaben ein Schüler des jüngeren Aristippos, des Enkels und Enkelschülers des älteren, soll aber auch den Unterricht der beiden großen Schulbegründer Zenon und Pyrrhon genossen haben; wenn anders diesen Nachrichten nicht bloß die Bemerkung zugrunde liegt, daß Theodoros in manchen Fragen von seinem Lehrer Aristippos abwich und den Stoikern wie den Skeptikern mancherlei entnahm. Er muß um das Jahr 300 »geblüht« haben und galt eine Zeitlang für das Haupt einer philosophischen Sekte.

Ich möchte gleich hervorheben, daß Theodoros nicht um seiner erstaunlich unmoralischen Moral willen zu den Atheisten gerechnet wurde; | solche Duckmäuser 116 waren die Griechen nicht, wie ihnen denn Aristippos trotz seiner Lustlehre kein Atheist war; die vertrug sich gar gut mit dem Charakter der griechischen Götter. Theodoros scheint allerdings seine Sätze in die verwegenste und rücksichtsloseste Form gefaßt zu haben; aber Unsittlichkeit, d. h. Abfall von der allgemeinen Sitte hieß im Altertum niemals Gottlosigkeit. Übrigens sind die Zeugen für die erschrecklichen Lehrsätze des Theodoros durchaus unzuverlässig, natürlich auch der Hauptzeuge Diogenes Laertios. Es wird aber schon etwas daran sein, daß er Traurigkeit als das Ziel der Narren und als böse hinstellte, Freude als das Ziel der Klugen und als gut, daß er die Freundschaft verachtete (wie das Neue Testament es tat), daß er Aufopferung fürs Vaterland albern fand, daß er (lange vor Shakespeare und Spinoza) die Relativität tugendhafter und lasterhafter Handlungen behauptete: der Erfolg entscheide über das Werturteil, an sich sei keine Tat lobenswert oder tadelnswert, unter Umständen sei Diebstahl, Unzucht jeder Art, auch Kirchenraub gestattet. Es braucht nicht erst durch Quellenkritik wahrscheinlich gemacht zu werden, es liegt vielmehr ganz in der Gewohnheit der griechischen Anekdotensammler, die sich Geschichtschreiber der Philosophie nannten, daß aus der Lehre der Relativität von Tugend und Laster sehr bald eine Empfehlung des Lasters wurde.

Ob Theodoros wirklich vor dem höchsten Gerichtshofe Athens als Angeklagter erschien und nur durch die Fürsprache von Demetrios Phalereus (geb. um 345, gest. um 285) gerettet wurde, ob er dann am Hofe des ägyptischen Königs Ptolemaios, des Sohnes des Lagos, eine ansehnliche Rolle spielte, ob er zuletzt doch den Giftbecher trinken mußte, wird für immer ungewiß bleiben; die Geschichte der Philosophie hat sich nicht viel mit dem Atheisten beschäftigt. Christlichkeit der neueren Gelehrten hat sie vielleicht geneigt gemacht, die Vermutung zu übertreiben, daß Theodoros nur die Vielgötterei seines Landes, nicht aber die Gottheit überhaupt geleugnet habe. Es kommt da in Betracht, daß das Moralpredigen genaugenommen in allen Philosophenschulen und in allen Religionen auf einen und denselben Grundsatz zurückzugehen pflegt: die bestehende Sitte heißt Moral und diese Moral muß erhalten werden dem Volke, wenn nicht eine neue Sitte aufkommen soll. Stoiker und

Epikureer im Altertum, christliche Theologen und pantheistische Monisten in der Gegenwart wetteifern miteinander, die hergebrachte Tugendlehre zu empfehlen und sich selbst als Hüter der alten Sitte aufzuspielen. Kleine Unterschiede ändern an diesem Tatbestande nichts; und ob man das jenseitige oder das diesseitige Heil zur Empfehlung der Tugend bemüht, das ist für das Beweisverfahren wichtiger als für das Ergebnis. Die | Theologen, die Moral um des Seelenheils willen predigten, haben sich über die sogenannte Lustlehre des älteren Aristippos entsetzt; ob man aber die Lust als die Empfindung des Augenblicks verstand oder als die Gesamtstimmung des Lebens, ob man die Lust mehr objektiv oder mehr subjektiv bewertete, immer predigte man, auch mit der Lustlehre, ein höchstes Gut, eine Tugend, ein Ideal. Und weil die christlichen Gelehrten es sich nicht vorstellen konnten, daß ein Gottesleugner ein Tugendlehrer sein könnte, weil sie übrigens unhistorisch waren und den alten griechischen Denkern gern christliche Gesinnungen unterschoben, darum waren sie immer geneigt, bei den alten Atheisten die Leugnung der falschen Götzen und eine ahnungsvolle Anerkennung des eigenen, also des wahren Gottes vorauszusetzen. Immer ist ja Aberglaube der Glaube der anderen.

Nun war aber Theodoros offenbar in seiner Sprache so rücksichtslos, daß er seinen Beinamen wohl verdient haben wird. Nur daß er natürlich bloß den Gott oder die Götter leugnen konnte, die es zu seiner Zeit in der Sprache oder dem Denken seines Volkes gab; nur daß er begreiflicherweise nicht den christlichen oder den deistischen Gott leugnen konnte, der fünfhundert oder zweitausend Jahre später in einer neuen Sprache oder in einem neuen Denken aufkam.

Die alten Schriftsteller erzählen, daß Theodoros der Atheist eine Schule begrün- Eudemeros det habe; mit viel größerem Rechte könnte man das von einem Manne behaupten, der als jüngerer Zeitgenosse ein Schüler des Theodoros gewesen sein konnte, und nach einer verzwickten Vermutung Nietzsches wirklich sein Schüler war. Dieser Mann hieß Eudemeros und sein platter Rationalismus hat eine ungeheure Nachwirkung gehabt; unter dem Namen des Euhemerismus ist diese Lehre bis auf unsere Zeit gekommen und ist jedesmal zu einer billigen Mode geworden, wenn oberflächliche Aufklärung ohne geschichtliches Wissen und ohne ernsthafte Kritik die Gestalten des Glaubens vermenschlichen wollte. Euhemerismus war der Versuch, die griechischen Legenden zu retten, den (nach dem Kirchenvater Eusebius) der sagenhafte Sanchuniathon anstellte; Euhemerismus war aber auch noch Renans »Leben Jesu«, das in meiner Jugend alle aufgeklärten Leser so überaus erfreute. Jesus wurde da zu einem ausgezeichneten, vorbildlichen Menschen gemacht; und genaugenommen verbirgt sich hinter dem »Leben Jesu« von Strauß der gleiche Euhemerismus, nur daß er da mit unvergleichlicher deutscher Gründlichkeit durchgeführt ist. Eudemeros scheint in einem der ältesten Reiseromane die Hypothese aufgestellt zu haben, die

Wesen, die man als Götter oder Halbgötter verehere, seien nur durch Kraft oder Tüchtigkeit hervorragende Menschen gewesen; wobei er es dahingestellt sein ließ, ob die Sonne | nicht doch eine Gottheit wäre. Nun möchte ich da wieder auf den 118 Unterschied zwischen antiker und moderner Aufklärung hinweisen: wenn Renan seinen Jesus einen guten Mann sein läßt, einen edeln und einen weisen Mann dazu, so ist er ein Gottesleugner für jeden, der in Jesus Christus einen Gott sieht; wenn Euemerios die Götter in Heroen umwandelt, so wird dadurch an der griechischen Religion kaum etwas Wesentliches geändert, ja einer ungläubigen Zeit wird die Möglichkeit wiedergegeben, weiterhin einem so erhabenen Wesen Altäre zu bauen und Opfer zu bringen.

Hegesias Der Anhängergruppe des Lustlehrers Aristippos gehört auch irgendwie Hegesias an, der wie so viele Philosophen des Altertums zur Bequemlichkeit der Philosophiegeschichte durch ein einziges Wort charakterisiert zu werden pflegt; man nannte ihn den Todesprediger. Was von ihm erhalten ist, erinnert durch die Hervorhebung des menschlichen Egoismus an die Aphorismen La Rochefoucaulds, durch die Darstellung des Menschenelends an die populärsten Kapitel von Schopenhauer. Man achte wieder darauf, daß nur schlechte Christen den Egoismus als einzige Triebfeder erkannten, daß moderne Pessimisten immer des Atheismus verdächtig waren, daß aber ein Grieche, der die Lust für das höchste Gut hielt, der dieses Gut im Leben nicht fand und darum den Tod anpries, wahrscheinlich ein Eigenbrötler war unter seinen theoretisch pessimistischen und praktisch vergnügten Landsleuten, daß er jedoch durch seine Todespredigt die religiösen Vorstellungen seiner Heimat nicht verletzte.

Alle diese Schulen sind zu einer Abkehr vom griechischen Volksglauben auf einem ganz anderen Wege gelangt, als etwa die Männer, die sich seit der Renaissance nach den alten griechischen Philosophen benannten, zu einer Abkehr von der christlichen Religion; alle diese angeblichen Sokratiker befanden sich vielleicht durch ihren Individualismus im Gegensatze zu Platon und Aristoteles, die ein soziales Empfinden besaßen, unterschieden sich aber noch viel schärfer von den Individualisten etwa des 16. Jahrhunderts, die jedesmal—nach der Meinung ihrer Zeitgenossen und oft auch nach ihrem eigenen Gewissen—gegen Gottes Gebot sündigten, wenn sie an der ewigen Wahrheit irgendeiner moralischen Vorschrift zweifelten. War schon die Religion der Alten nicht theologisch, so war die Moral es noch weniger. Die selbstgestellte Aufgabe aller dieser Weisheitslehrer, für welche man den heruntergekommenen Namen Sophisten wieder zu Ehren bringen sollte, war: nicht die Menschen überhaupt, aber doch die eigenen Schüler in einem vernünftigen Lebensgenusse zu unterrichten. Kein priesterlicher Sittenkodex stand im Wege, einen höchsten Lebensgenuß so zu verstehen, daß er sich mit dem Her|kommen nicht deckte; die Freude an 119

der geistreichen Formung der bescheidenen Weisheitslehre führte dann ohne eine innere Entwicklung zu den äußersten Behauptungen, zu widersprechenden Idealen. Wer die Götter leugnete, tat es nicht, um — nach christlicher Anschauung — einem Lasterleben frönen zu können; Verächter wie Verehrer des sinnlichen Lebensgenusses konnten sich auf das Beispiel der Götter berufen oder auch zum Abfall vom Götterglauben gelangen.

Und dennoch ist es merkwürdig, daß diejenige Schule, die von der sittlichen oder anthropologischen Lebensweisheit wieder zu dem Versuche einer Naturerklärung zurückkehrte, die dann dem neuzeitlichen Materialismus in seinen Anfängen die ersten Waffen lieferte, bei so großer Freiheit das Dasein der Götter nicht einfach leugnete.

[XI]

Die unter dem Namen des Demokritos überlieferte Philosophie könnte als Demokritos Schulbeispiel dafür gelten, wie bloße Worte ohne klaren Inhalt sich durch zwei Jahrtausende fortpflanzen können. Beinahe steht es in diesem Falle um die Namen der Philosophen selbst nicht viel besser. Der atomistische Materialismus, der uns hier allein beschäftigen soll, ist vor dreihundert Jahren nicht unter dem Namen seines geistigen Vaters, sondern unter dem Namen des Epikuros durch Gassendi wieder zu Ehren gekommen, und ob Demokritos der eigentliche Erfinder des Atomismus war, ist wieder fraglich; aber von Leukippos, seinem angeblichen Lehrer, weiß man so wenig (im Grunde gar nichts), daß Epikuros dessen Existenz anzweifeln konnte. Unkritisch wurden die Lehren des Leukippos und des Demokritos für gleich erklärt, und weil Leukippos unkritisch für älter galt, hieß er eben der Lehrer des Demokritos. Ebenso unsicher ist die Chronologie und ebenso unsicher der Einfluß von Anaxagoras in Beziehung auf Demokritos. Wir wissen nicht, ob die Elemente des Anaxagoras, die sogenannten Homöomeren die erste Vorstellung von den Atomen schon enthielten, wir wissen nicht einmal, ob diese Bezeichnung, die umständlicher, aber besser ist als »Atome«, von Anaxagoras selbst herrührt oder erst von Aristoteles. Wir wissen vor allem nicht, ob Demokritos selbst den Terminus »Atom« geprägt hat.

Eine genaue Wortgeschichte der philosophischen Ausdrücke, die wir leider immer noch nicht besitzen, würde sicherlich erkennen lassen, wie die Wortvorstellungen des Demokritos vielfach bis auf unsere Zeit herübergewirkt haben; die unglücklichen Wirbel des Descartes sind offenbar abhängig von den Kreisbewegungen der 120 alten Atome, die ungenügend | unterschiedenen sekundären Eigenschaften Lockes von der gleich kindlichen atomistischen Erklärung der Sinneswahrnehmungen; die

Bilderchen, die von den äußeren Körpern in die Sinne hineindringen, spielen ihre Rolle bei den englischen Deisten und noch später; die Vergleichung der Seele mit den beweglichen Atomen des Feuers taucht bei unseren Neovitalisten wieder auf. Wichtiger als alle diese physikalischen und psychologischen Einzelheiten ist in der Geschichte der Philosophie die Atomenlehre selbst geworden, die bei Demokritos noch ein unverfälschter mechanistischer Atheismus gewesen zu sein scheint. Auch ein solcher Meister der historischen Darstellung wie F. A. Lange hält es für erlaubt, bei diesem Begriffe den ununterbrochenen Zusammenhang zwischen dem antiken und dem modernen Materialismus festzuhalten; demgegenüber möchte ich meine Überzeugung aussprechen, daß der Atombegriff sich völlig verwandelt hat, mindestens daß wir uns bei des Demokritos Worte Atom ebensowenig mehr etwas denken können wie bei seinen Worten: Leere, Bewegung, unendlich. Zwischen Demokritos und uns liegt die ungeheure Entwicklung der Naturwissenschaft und der Chemie insbesondere, liegt die Erfindung der höheren Mathematik, die mit dem Unendlichkleinen wie mit einer antiken Rechenmaschine rechnen gelehrt hat.

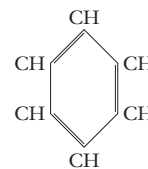
Atom Es ist bekanntlich schwer, zuletzt unmöglich, ein poetisches Werk aus einer Sprache in die Sprache auch nur des gleichzeitigen Nachbarvolkes zu übersetzen; noch schwerer ist es, einen dunklen philosophischen Begriff zu übersetzen, wenn unsere Sprache von der des Originals zeitlich sehr weit entfernt ist. Beim Atombegriffe liegt die Sache noch toller, weil die modernen Kultursprachen das Wort nicht erst übersetzt, sondern unverändert übernommen haben; was man so »unverändert« nennt; ein Grieche würde unser »Atom« mit seiner französierenden Betonung schwerlich für ein griechisches Wort halten. Ganz gewiß würde er seine Bedeutung nicht verstehen. Das Atom unserer theoretischen Physik ist kein Körper, ist bei den besten Schriftstellern nicht einmal eine Hypothese, die also einmal verifiziert werden könnte, sondern einzig und allein ein Hilfsbegriff wie das Differential. Wie das Differential verschwunden sein muß, wenn die mathematische Aufgabe gut gelöst ist, so gibt es Atome nur in den Ansätzen physikalischer Rechnungen, nicht in der physikalischen Wirklichkeit. Man wird mir nicht zutrauen, daß ich die Bedeutung der neueren Atomtheorie für die Entdeckung der einfachen und multiplen Proportionen, für die Bestimmung der (relativen) Atomgewichte unterschätze, wenn ich nun die Meinung ausspreche, daß jede Untersuchung auf einen Irrweg führt, die das Atom für mehr nimmt als einen Hilfsbegriff. Die Berechnung der Atomzahl in einem bestimmten Volumen, | die Bestimmung eines positiven Atomgewichts erlaube ich mir vorläufig 121 für gelehrte Phantasien zu halten; das Beobachten von Atomen beziehungsweise Molekülen durch das Ultramikroskop für eine begriffliche Selbsttäuschung oder vielmehr für die falsche Klassifikation einer Erscheinung. Wie man aus Metaphern niemals einen Schluß ziehen sollte, so sollte man auch niemals das Ding-an-sich

eines Hilfsbegriffs suchen. Nur ein verrückt gewordener Baumeister wird nach der Fertigstellung den Dom einreißen und das Gerüst stehenlassen; dieses Bild wäre sogar noch treffender, wenn man bedächte, daß so ein Dombau sonst Jahrhunderte dauerte und der letzte Baumeister nur noch das Gerüst seiner eigenen Arbeit vor sich hat. Ein anderes Bild für unsere strengsten Atomisten, die Chemiker: in der sechseckigen Formel des Benzols¹¹ haben sie die ringförmige Verkettung der Wasser- und Kohlenstoffatome sehr hübsch dargestellt, flächenhaft für das Sechseck, linear für die Verkettung, aber in der räumlichen Wirklichkeit können sie sich weder das Sechseck noch die Verkettung irgendwie vorstellen.

Die Relativität des modernen Atoms hängt eng damit zusammen, daß es nur ein Hilfsbegriff ist. Das Atom des Demokritos war positiv sehr klein, »absolut klein« könnte man sagen, wenn man etwas Dummes sagen wollte; unser Atom ist »unendlich klein«, was nicht viel klüger ausgedrückt ist, es ist relativ klein. Ein moderner Mensch kann sich ein Atom ohne jeden begrifflichen Widerspruch so kompliziert und so distanziert vorstellen wie unser Sonnensystem; er kann sich in diese relative Kleinheit hineindenken, wie Gulliver sich an die kleinen Verhältnisse der Liliputaner gewöhnte. Und kennt doch die positiven Größenverhältnisse des Sonnensystems (sie bleiben immer relativ) um so viel besser als die Griechen sie kannten, denen die Sonne wirklich nur so groß war wie ein Fuder Heu. Diese Relativität des Atombegriffs, sein hilfsbegrifflicher Charakter wird nicht nur von den Bekämpfern des Materialismus, weil sie jeden Versuch einer mechanistischen Welterklärung für ein Verbrechen halten, absichtlich falsch verstanden, sondern unabsichtlich auch von den Materialisten selbst. Zwar die neuesten Energetiker nähern sich dem Hilfsbegriffe wieder und nennen ihn nur anders; aber sie unterscheiden sich nicht gar so sehr von dem verflissenen Büchner, der einmal in seinem dogmengläubigen Materialismus den Ausspruch getan hat: »Die Atome der Alten waren philosophische Kategorien oder Erfindungen, | die der Neuen sind Entdeckungen der Naturforschung.«
 122 Umgekehrt: die Atome des Demokritos waren vermeintliche Entdeckungen, die Atome der neuen Chemie sind begriffliche Erfindungen. (Vgl. mein Wörterbuch der Philosophie, I, S. 52 f.)

Je schwerer das Dogma vom klassischen Altertum auszurotten ist, desto entschiedener muß wiederholt werden, daß die antike Weltanschauung von der unseren himmelweit verschieden ist. Wirklich *toto caelo*. Ich gehe eben auf die Feststellung

[11] Ich meine natürlich das nebenstehende Kekulé'sche Sechseck, dessen Geheimsprache den Chemikern so verständlich scheint, sich aber weder in die materialistische Gemeinsprache noch in die abstrakte Sprache der Geometrie übersetzen läßt.



aus, daß die Griechen sich die Atome ebenso körperlich vorstellten wie ihr Himmelsgewölbe und ihre Götter. Den ungeheuren Unterschied an Naturwissen darf man bei Demokritos günstiger in Rechnung ziehen, als etwa bei dem schulmeisterlichen Aristoteles, weil Demokritos auf die Ausdehnung seines Wissens weniger Gewicht legte als auf die Ausbildung seines Verstandes; aber auch die Sätze des Demokritos sollte man nicht fälschen, sollte man nicht in unserem Sinne deuten. Seine Lehre von der Erhaltung des Stoffs konnte gar nicht die moderne Bedeutung haben, weil ihr jede Verifizierung durch Experimente fehlte; es war eine Ahnung. Seine Lehre von der allgemeinen Notwendigkeit alles Geschehens war vielleicht schon klarer gefaßt oder scheint uns doch so, weil auch wir dieses Gesetz der Kausalität nur als eine Ahnung besitzen und heute noch sehr weit davon entfernt sind, für die Erscheinungen der Empfindung und des Denkens den Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu kennen; ja, Humes Auffassung des Ursachbegriffs als eines hoministischen Erklärungsversuchs, als einer Denkgewohnheit, wäre dem scharfsinnigsten Griechen unverständlich gewesen.

Was nun die Atome betrifft, so kam Demokritos zu ihnen durch ebensolche Begriffspaltereien, wie die anderen vorsokratischen Naturphilosophen zu ihren Grundelementen. Da mußte vor allem als Folie der Atome das Leere herhalten, das Nichtseiende, das die seienden Atome voneinander trennte. Der Name der Atome, der unteilbaren Körper, verrät die Abhängigkeit des Demokritos von dem Sprachaberglauben seiner Vorgänger. Wenn die stofflichen Dinge (zu denen er auch den Raum zu rechnen scheint) unendlich teilbar wären, so würde schließlich nur noch das Leere übrigbleiben; es gäbe dann keine Einheiten mehr und somit auch keine Vielheiten; die Einheiten heißen so, weil sie unteilbar sind; die Einheiten sind also oder heißen Atome. Der Ausdruck ist das Ergebnis einer entweder willkürlichen oder tautologischen Definition.

Auf einem Umwege von rund zweitausend Jahren ist kein anderer als Leibniz zu den »Einheiten« des Demokritos zurückgekehrt und hat sie, weil seine Liebe zu der deutschen Sprache doch nicht so groß war wie seine Abhängigkeit von der terminologischen Tradition in der Philo|sophie, »Monaden« genannt. Die 123
 Leerheit im Ausdruck wird immer ärger. Demokritos hatte sich, wenn er wirklich die Homömerien des Anaxagoras vorfand, darauf beschränkt, die Unteilbarkeit der Elemente auszudrücken, also eine Negation, und die Gleichheit der Teile durch den Namen nicht auszusprechen. Leibniz verzichtete auch noch auf die Negation, weil der Atombegriff inzwischen ketzerisch nach Materialismus zu riechen begonnen hatte, und behalf sich mit der allerleersten Abstraktion, der Einheit, der Monas. Leibniz war scharfsinnig genug, seine Monaden als Kraftpunkte aufzufassen, wie man heute sagen würde und wie man es schon von den alten Atomen des Demokritos hätte

sagen können. Aber Leibniz war mit dem Christentum und mit dessen Theologie zu arg vervettert, um in seiner Monadologie, trotz der von Locke übernommenen neuen Erkenntnistheorie, nicht weit hinter dem Weltbilde des Griechen zurückzubleiben.

Nachdem Demokritos aber einmal auf solchem Wege zu dem Atombegriffe gekommen war, scheint er ihn allerdings (wir sind über sein System durch Aristoteles, Lucretius und Cicero eben nur mangelhaft unterrichtet) ganz konsequent mechanistisch verwendet zu haben. Mit wohlfeilem Gebrauche des Wortes »unendlich« wird den Atomen Unendlichkeit der Zahl und der Formen zugeschrieben. Sie besitzen eine einzige ihnen wesentliche Eigenschaft: die der Schwere; sie haben diese Kraft. Infolge der Schwere fallen die Atome ewig im Raume, aber mit verschiedener Schnelligkeit; die schnelleren stoßen auf die langsameren und erzeugen so die Bewegung, welche also den Atomen nicht ursprünglich ist; und aus der Bewegung entstehen die Welten, nebeneinander und nacheinander. Atome an sich besitzen ebensowenig wie Bewegung irgendwelche Qualitätsunterschiede. Die vielerlei Dinge entstehen nur dadurch, daß die Atome, die sie zusammensetzen, an Zahl, Größe und Gestalt verschieden sind und sich verschieden ordnen. Die Annahme von runden, eckigen und hakenförmigen Atomen wäre für unsere Vorstellung ganz unerträglich; es ist aber möglich, daß Cicero da (*d. nat. D.* I, 24) seinen Skeptiker etwas vortragen läßt, was von Gegnern der Atomistik mißverstanden oder als eine Parodie erfunden worden ist und was dieser Skeptiker denn auch eine Niederträchtigkeit nennt (*flagitia*). Er muß aber doch etwas Ähnliches gelehrt haben, denn die Vorstellung geht doch wohl gewiß auf ihn zurück, daß die Seele—eben nur ein feinerer Leib—aus dünnen, glatten, runden, sehr beweglichen Atomen bestehe, deren lebhaftes Wirbel die Erscheinungen des Lebens hervorbringen.

Da Demokritos nichts Seiendes anerkannte außer den Atomen, so mag er wohl (worüber wir fast nichts wissen) über die Götter eine ähnliche Meinung vorgetragen haben, wie sie ausführlich als die des | Epikuros überliefert ist. Wenn die Götter existierten, mußten sie eben auch aus Atomen bestehen, wahrscheinlich wieder aus feineren Atomen. Der Glaube an die allgemeine Notwendigkeit alles Geschehens darf uns keinesfalls auf einen entschiedenen Atheismus schließen lassen; die Begriffe Notwendigkeit, Fatum und Zufall flossen im altgriechischen Denken so wirt durcheinander, daß der gleiche Satz bald für den Glauben an eine ehrene Kette der Notwendigkeit, bald für den Glauben an ein Spiel des Zufalls in Anspruch genommen wurde, und daß die Götter sich ganz leicht der Kette oder dem Spiele einzufügen schienen.

Sicher ist, daß die Atome des Demokritos nicht nur im Verhältnisse zu unserem Hilfsbegriffe sehr robuste und grobe Gesellen waren. Sie waren eben Körper, Körper, die man mit dem Hammer nicht mehr zerschlagen konnte. Wir müssen uns nur

nicht gleich überheben, weil wir durch eine Geistesarbeit von Jahrtausenden zwar nicht zu einer Befreiung vom Worte Atom, aber doch zu einer Befreiung von dieser Grobkörnigkeit der Stoffe gelangt sind. Dieser vulgäre Materialismus, der Glaube an die Körperlichkeit aller Stoffe, ist ein menschlicher Instinkt, der auch von der exakten Wissenschaft in jedem Falle nur langsam überwunden wird. Wir besaßen schon eine recht ansehnliche wissenschaftliche Optik, als in ihr noch die Korpuskulartheorie herrschte, also die Überzeugung, daß der leuchtende Körper Stoffteilchen mit der Geschwindigkeit von 300 000 Kilometern in der Sekunde aussende. Und die heutige Ionenlehre hält sich für berechtigt und verpflichtet, auf diese Korpuskulartheorie zurückzugreifen. Es ist aber keine Überhebung, wenn wir im stolzen Besitze unserer theoretischen Physik und unserer leistungsfähigen Chemie eine Atomistik kindlich nennen, die bei aller Virtuosität im Wortspiel nicht den einfachsten Naturvorgang naturwissenschaftlich auch nur zu beschreiben vermochte.

Ich habe schon angedeutet, daß die Sinnesphysiologie—der Ausdruck ist viel zu exakt für die Vorstellungen der Alten—des Demokritos durch die Annahme von körperlichen Bildchen, welche vom Objekt zum Subjekt herüberwanderten, das Rätsel der Entstehung von Sinneseindrücken plump und konsequent zu beantworten suchte, aber wahrlich nicht löste. Mit der gleichen wohlfeilen Konsequenz wurde die Seele als ein Konglomerat oder Produkt, was weiß ich, von dünneren, aber immer körperlichen Atomen scheinbar ganz materiell begriffen; was nicht verhinderte, dieser nur dem Grade nach vom Leibe verschiedenen Seele eine höhere Stellung im Menschen und vielleicht einer Weltseele die höchste Stellung im All zuzuweisen. So konnte Demokritos auf seine Atomistik eine Ethik aufbauen, die mit ihren diesseitigen Lehren von der ethischen Schablone vorchristlicher und christlicher Zeit gar nicht weit | entfernt ist. Die Unkörperlichkeit der Seele wurde nachher 125 von Platon und endlich noch dogmatischer von Thomas behauptet; ich möchte aber bezweifeln, daß wenigstens Thomas sich bei der immateriellen Substanz etwas anderes dachte als einen dünneren oder dünnsten Körper. Und gar das Volk, von der offiziellen Theologie geleitet, stellt sich heute wie vor Jahrtausenden unter Geistern dünne, durchsichtige Körper vor. In seiner Sprache oder in seinem Denken muß der Mensch materialistisch sein. Was ist oder an wessen Dasein er glaubt, das ist ihm Materie. Auch die Unsterblichkeit der Seele wird materiell vorgestellt, ob man will oder nicht. Synesios, der Schüler oder Freund der letzten griechischen Philosophin, muß trotz seines christlichen Heiligenscheins und seiner Bischofsmütze ein wenig Atomistiker gewesen sein, natürlich ein neuplatonisch gefärbter, da er eine Erschaffung der Seele nach Entstehung des Körpers leugnete. Freilich hätte man ihn einen Ketzer nennen dürfen. Welchen bedeutenden Kirchenlehrer aber nicht? Die Entwicklung der christlichen Dogmengeschichte verzeichnet immerwährende

ketzerische Versuche, die ursprünglich sinnfälligen, körperhaften Vorstellungen vom Himmel, vom Vater und vom Reich immateriell oder supranaturalistisch umzudeuten. Die leitenden Männer der heutigen Kirche wären zerstörende Revolutionäre, wenn sie sich, wie die Modernisten verlangen, mit der Wissenschaft versöhnen wollten; sie müßten das Bauwerk von mehr als achtzehnhundert Jahren abtragen, hätten dann vielleicht ein wenig Christentum, aber gewiß gar keine Kirche.

Weil nun die Griechen noch keine Kirche in unserem Sinne hatten, darum konnte bei ihnen die Theologie ebenso körperlich sein wie die Sinnesphysiologie und Psychologie. Bei Epikuros kann es fraglich sein, ob er seine Lehre von den völlig überflüssigen und einflußlosen, aber dennoch existierenden Göttern nur aufgestellt habe, um einer Verfolgung zu entgehen; bei Demokritos braucht ein solcher Verdacht gar nicht aufzukommen. Sein Name ist zwar durch Jahrhunderte
126 als der des lachenden Philosophen¹² | gegangen, als ob von ihm nichts weiter zu berichten gewesen wäre; aber nach allen Fabeln, die diesem Schlagworte zugrunde liegen, hat er immer über die Menschen gelacht, nicht über die Götter. Sodann hat man oft versucht, ihn zu einem dezidierten Atheisten zu machen, nur um ihm den Vorwurf zu ersparen, seine Lehre von den Göttern oder von den göttlichen Bildchen widerspreche seinem Atomismus. Als ob irgendeine Theologie, und gar eine griechische, ohne Widerspruch denkbar wäre!

Cudworth, der sogenannte Intellektualist, ein ehrlicher und verstiegener Plato- Cudworth
niker aus der für den englischen Deismus bedeutungsvollen Schule von Cambridge, so etwas wie ein christlicher Pantheist durch seine plastischen Naturen, hat im 17. Jahrhundert zu beweisen versucht, daß der Atomismus des Demokritos sich mit der Annahme von immateriellen Substanzen, also mit dem Dualismus und mit dem christlichen Gottesglauben, ganz gut vertrage. Ja, er spielte den gefährlichen Heiden

[12] Dieses Schlagwort (*ὁ γελᾶσινος*), das noch im 19. Jahrhundert durch Webers »Demokritos oder nachgelassene Papiere eines lachenden Philosophen« an einen großen Bucherfolg geknüpft wurde, war wirklich durch Jahrhunderte das einzige, was die Halbgebildeten mit dem Namen Demokritos verbanden. Diese Unwissenheit ist charakteristisch für die Art der Ruhmesausbreitung (Herakleitos, der weinende Philosoph, ist das Gegenstück), die Entstehung der ganzen Fabel ebenso charakteristisch für die kindische Kritiklosigkeit der griechischen und der spätern Philosophiegeschichtschreiberei. Man lese den Auszug aus den gröblich gefälschten Briefen des Hippokrates bei dem guten alten Brucker (Kurtze Fragen, II. 332 ff.) nach. Demokritos war aus Abdera gebürtig, die Abderiten kamen in den Ruf unserer Schildbürger. Demokritos lachte also über seine Landsleute, »die dummen Schöpfe«. Irgendein Spaßvogel schilderte lustig, wie die Abderiten ihren weisesten Mitbürger für verrückt erklärten und heilen wollten. Und dieses Schildbürgerbüchlein wurde für historische Wahrheit genommen.

sogar gegen den damals jüngsten Begründer des Dualismus aus, gegen Descartes, der in Wahrheit eher ein heimlicher Atheist gewesen sein mag als der Vater der Atomistik. Aber Cudworth war doch nur ein Fortsetzer der antiken Wortspielereien. Er hätte zum äußersten sagen dürfen, daß die konsequente Anwendung der Atomistik auf Physiologie und Psychologie den Begriff des Körperlichen erst so gründlich materialistisch machte, daß die Reaktion des Spiritualismus möglich wurde oder einen Sinn bekam. Wer nicht so töricht ist, auf den Unterschied von Art und Grad ein Gewicht zu legen, ihn ontologisch aufzufassen, der wird auch in der Atomenlehre die uralte Zweiheit von Leib und Seele, von Welt und Gottheit wiederfinden, und zwar just den ganz vulgären oder natürlichen Dualismus, der sich aus der Sprache oder dem Denken des Menschen erklärt.

Auf einer höheren Stufe, eigentlich nur durch seine Virtuosität der Abstraktion, hat Hegel in gewohnter Weise dialektisch die Philosophie des Demokritos als die Vereinigung und Überwindung der Gegensätze vergeistigt, als die Totalität der eleatischen und der herakleitischen Lehre (Sein und Werden). »Die Bestimmung des Fürsichseins kommt den Atomisten zu.« Man flüchtet aus diesem luftleeren Raume.

Epikuros Epikuros, dessen Name zum Schlagworte geworden ist, wenigstens für die Auffassung des Lebensgenusses, der einer solchen Weltanschauung entsprach, war ganz gewiß ein feinerer Geist als die sophistischen Lustlehrer vor ihm. Er haftete nicht an der Gegenwart und nicht an den Sinnen, er kannte den Wert einer ausgeglichenen und seelischen Lebensfreude. Man könnte ihn einen pessimistischen Lustlehrer nennen.

Epikuros wirkte zu Beginn der hellenistischen Zeit und war noch zu sehr Grieche, um in dem Sinne der Gegenwart ein klarer und kritischer | Denker zu sein. Auch ¹²⁷ darum ist (für die Geschichte der Philosophie wie für die Geschichte des Götterglaubens) seine Persönlichkeit und das Schicksal seines Ansehens fast wichtiger als sein Lehrgebäude, obgleich wir dieses besser kennen als das der meisten griechischen Philosophen. Über seine Persönlichkeit soll noch ein Wort folgen; das Schicksal seines Namens jedoch, in Verbindung damit die Bedeutungsgeschichte des Wortes »Epikureer« muß der Darstellung seines wunderlichen Atheismus vorausgeschickt werden. Denn seine Schlagworte, in der Ursprache und in Übersetzungen, sind durch anderthalb Jahrtausende und darüber hinaus absichtlich und unabsichtlich mißverstanden worden.

Für diese Verfälschungen gebe ich nur ein einziges Beispiel, weil dieses allein schon die Verleumdungen erklärt, mit denen der Name des Epikuros bei Griechen und Römern, bei Kirchenvätern und durch das ganze Mittelalter hindurch überhäuft worden ist, bis bei Heiden, Juden und Christen die Bezeichnung »Epikureer« zu

einem landläufigen Schimpfwort wurde. Es bedeutete soviel wie »Schwein«, bis die Ehrenrettungen des vornehmen und liebenswürdigen Mannes mit der Renaissance einsetzten.

Epikuros lehrte, was wir heute die Lebensfreude nennen. Es war ihm ein Axiom, also unbeweisbar und eines Beweises nicht bedürftig, daß alle Wesen den Schmerz nicht wollen, das Angenehme, die Freude wollen. Für dieses positive Gut oder das Gute schlechtweg gebrauchte er den Ausdruck *ἡδονή*; schon Cicero, der die Lehnübersetzung aus dem Griechischen ins Lateinische im großen betrieb, sagte dafür *voluptas*; der Begriff wurde in französischen Darstellungen durch »*volupté*«, in deutschen durch »Lust« wiedergegeben. Nun war *ἡδονή* in der Muttersprache des Epikuros ein ganz unverfänglicher Ausdruck, der jede Freude, jedes Behagen, natürlich auch jede angenehme Empfindung bezeichnen konnte; schon das lateinische Ersatzwort gewann neben diesem harmlosen Sinne den anderen der Wollust, ja wurde gelegentlich für den Geschlechtsakt selbst gebraucht; und »*volupté*« wie »Lust« bedeuten in solchen Zusammenhängen regelmäßig die Wollust. An diese Übersetzungsworte klammerten sich die Gegner, wenn sie aus des Epikuros Worten die Infamie seines Lebens und seiner Schule beweisen wollten.

Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß schon die Griechen selbst, vor allen Übersetzungsfehlern, den gleichen Unfug trieben. Es wird aber wohl richtig sein, daß alle die schmachvollen Anekdoten und Fälschungen, alle die unsauberen Deutungen seiner Lehre von den Stoikern ausgingen, die etwa zur Zeit des Epikuros aufkamen und bis weit in die römische Kaiserzeit hinein mit ihren moralischen
 128 Phrasen tonangebend | waren, als die Pharisäer des Altertums, wie man sie mit Recht genannt hat. Man darf nicht vergessen, daß bei den Griechen und Römern, die uns immer noch als unvergleichliche Vorbilder gepriesen werden, philologische oder überhaupt historische Kritik völlig unbekannt war, daß jeder Schulwitz eines philosophischen Feindes, wenn er nur schwarz auf weiß zu lesen war, für bare Münze genommen wurde, daß endlich gerade die Schmähreden, die den schönen Garten des Epikuros als einen Saustall von Adamiten darstellten, durch christliche Moralprediger mit doppelter Vorliebe, für die Moral und für das Saumäßige, wiederholt wurden. Durch diese Verbindung von Gottesleugnung und einer viehischen Lebensweise — Epikuros lehrte nach dem Zeugnis seiner Anhänger und auch seiner angesehensten Gegner eine geistige Lebensfreude und einen vornehmen, maßvollen Lebensgenuß, in seinem Garten ging es frugal zu — prägte sich der Name Epikuros für das Musterbeispiel eines Atheisten dem christlichen Gedächtnisse ein, wie später durch ähnliche Anekdoten und durch die prägnanten Titel seiner Schriften der des heiteren La Mettrie, wie schon im 17. Jahrhundert der Name Spinoza, trotzdem sein Leben unvorwerflich war; da freilich wollte man den geächteten Atheismus und das gehaßte

Judentum in Einer Persönlichkeit zusammen treffen. Die »Rettung« La Mettries übernahm Friedrich der Große sofort in seiner Rede auf den Verstorbenen; hundert Jahre nach Spinozas Tode erfolgte, fast nur durch einen Zufall und erst nach Lessings Tode, seine Rettung durch Lessing; Epikuros mußte, wie gesagt, mehr als anderthalb Jahrtausende, eigentlich fast zweitausend Jahre, auf seine Rettung warten.

Man hat dann, und in freundlicher Absicht, das Bekenntnis des Epikuros zu einem wunderlichen Theismus für Heuchelei erklärt, für eine vorsichtige Anpassung an den Volksglauben. Dieser Vorwurf ist ganz unumwunden erhoben worden von einem deutschen Professor der Philosophiegeschichte, dem Göttinger Christoph Meiners, der sich zwar als Gegner Kants nicht hervortat und als Aufklärer mit dem breiten Strome schwamm, aber doch in der Würdigung der Männer der Renaissance gute Kenntnisse und ein gesundes Urteil bewiesen hat. Der Aufsatz, der uns hier angeht, ist betitelt: »Über Epikurs Charakter und dessen Widersprüche in der Lehre von Gott« (Vermischte philosophische Schriften, 1776, II, S. 45 ff.).

Meiners rühmt den Gassendi dafür, daß er das Vorurteil gegen diesen verleumdeten Griechen vernichtet habe; aber Gassendi sei für den Epikur zu sehr eingenommen gewesen, habe alle Quellenstellen, die sich ungünstig deuten ließen, entweder für Fälschungen erklärt oder sie zu seinen Gunsten umgedeutet. Was des Epikuros Lebensweise anbelangt, | so scheint Meiners der Meinung zu sein, daß der berühmte 129 Philosoph in seiner Jugend der Wollust sehr ergeben gewesen sei und erst im Alter sowohl seine Ansprüche als seine Grundsätze gemildert habe. Der deutsche Gelehrte verdient selbst den Tadel des Widerspruchs, wenn er bald die Unverträglichkeit und Schmähsucht des Epikuros rügt, bald seine sozialen Tugenden anerkennt.

Nun ist der Vorwurf, Epikuros habe sich in seiner Lehre vom Wesen der Gottheit aus Feigheit widersprochen (*invidiae detestandae gratia*), schon im Altertum ausgesprochen worden von dem Stoiker Poseidonios und von dessen Schüler Cicero; die Stoiker waren bekanntlich die Todfeinde der Epikureer. Meiners behauptet mit der Milde eines Philisters, man könne es dem Epikuros nicht verargen, daß er keine Lust gehabt habe, ein Märtyrer seiner Hypothesen zu werden; seine ganze Theologie sei eine exoterische Lehre gewesen. Gassendi hatte nämlich den Charakter des Epikuros durch die Bemerkung verteidigen wollen, daß der Philosoph den Aberglauben des Pöbels preisgegeben und eine Vorsehung oder Weltregierung der Götter geleugnet, also Tapferkeit bewiesen hätte. Nun ist es richtig, daß der Philosoph, der nichts Wirkliches anerkannte als die Atome und das »Leere«, der die Unvollkommenheit der Welt erkannte, unmöglich die Priestersätze von einer Erschaffung und Leitung dieser Welt durch höchst weise und höchst mächtige Götter predigen konnte. So aber hat Epikuros seine Schlußfolgerungen nicht geführt. Er leugnet die Götter nicht, aber er nimmt ihnen jede herkömmliche Bedeutung; so ein epikureischer Gott

ist wirklich wie ein fünftes Rad am Wagen. Aus dem Glücke oder dem Behagen, worauf Götter wie Menschen einen Anspruch haben, wird der Beweis geführt, in der unnachahmlichen Unlogik dieses echt griechischen Weisen. Die Menschen könnten nicht glücklich leben, wenn sie nicht die Vorstellung von solchen zürnenden Herren aus ihrer Seele tilgten; und die Götter könnten ihre Seligkeit nicht genießen, wenn sie sich irgend um die Welt kümmern wollten, wenn sie von den Menschen noch etwas zu fürchten oder zu hoffen hätten. Die Götter wohnen irgendwo in den leeren Intermundien und haben ihre Sache dort auf nichts gestellt; wie eigentlich die Menschen ermahnt werden, ihre Sache auf nichts zu stellen. Meiners kommt zu dem Schlusse: »Um Priester und Pöbel zu hintergehen, hatte er seine Götter vortrefflich und zweckmäßig eingerichtet.«

Die Hinrichtung wegen Gottesleugnung war in der antiken Welt gewiß ebenso ein Übel wie in der christlichen; auch gab es ohne Zweifel auch damals schon Heuchelei; dennoch müssen wir einen Unterschied in der Seelensituation beachten, wenn wir — im Vergleich mit der christlichen Zeit — von der Vorsicht eines Griechen
130 reden, der einen atheisti|schen Sensualismus lehrte und trotzdem die Götter als eine Art Dekoration seines Weltbildes beibehielt.

Erstens dachte sich der antike Fromme seine Götter viel körperlicher, als das etwa — von dem gewöhnlichen italienischen Katholiken abgesehen — der bessere christliche Theologe tut; Epikuros konnte sich also die Götter des Volksglaubens recht gut aus seinen Atomen zusammengesetzt denken und sie irgendwohin in das »Leere« hineinversetzen, ohne einen Widerspruch gegen seine induktive Logik oder gegen seine sensualistische Physiologie dabei zu empfinden, wenn ich schon diese nicht ganz zutreffenden modernen Bezeichnungen gebrauchen darf. Man erinnere sich nur oder man lasse es sich von mir sagen, daß kein einziger Grieche ein scharfer Erkenntnistheoretiker war, daß trotz Sokrates eine Definition der wichtigsten Begriffe nicht verlangt wurde, daß insbesondere Epikuros bei seinen Atomen (die er ja von Demokritos entlehnt hatte) durchaus nicht an die Hypothese unserer theoretischen Physiker dachte, sondern an ganz robuste Körperlein, denen am Ende auch die Herstellung von Göttern zuzutrauen war, daß er sein »Leeres« schwerlich vom »Raume« zu unterscheiden in der Lage gewesen wäre, daß er überdies an Träume glaubte und bei seiner kindlichen Idee von den Ursachen der Träume beinahe ehrlich an solche traumhafte Göttererscheinungen glauben konnte, wenn wir auch heute bei solchen Ausführungen leicht den Eindruck gewinnen, Epikuros spaße bloß.

Zweitens sollte wieder niemals übersehen werden, daß es bei einer Leugnung sehr darauf ankommt, was gelegnet wird: ob der Eine Gott, der Schöpfer Himmels und der Erden, oder die leichtlebenden Götter Griechenlands. Der heilige Kirchenvater Tertullianus, der dunkle und heftige Afrikaner, hatte so unrecht nicht,

da er (*adv. Marcionem* I. c. 3) verkündete: wenn Gott nicht Einer ist, so ist er gar nicht. Und Tertullianus war nicht ängstlich, sich den Einen Gott recht körperlich, menschlich vorzustellen. In diesem Sinne konnte ein alter Grieche, der von dem Welterschöpfer und Weltregierer der jüdischen Religion nichts wußte und nichts ahnte, recht gut den vielen Landesgöttern einige Achtung beweisen und zugleich den etwa platonischen obersten Gott leugnen. Tertullianus, der ein hellenistischer Rhetor war, bevor er ein wilder Christ seiner Zeit wurde, d. h. ein asketischer Verkünder des nahen Gerichtstages, stand dem Heidentum noch so nahe, daß man bei ihm — wenn man von der sonstigen himmelweiten Verschiedenheit absieht — und bei Epikuros eine ähnliche Vorstellung von den körperhaften Vielgöttern annehmen darf. Ja selbst, wenn Epikuros etwas Spaß getrieben haben sollte, als er die Götter pensionierte und sie in die Ausgedingstuben der Inter|mundien versetzte, muß er doch über ihre Nichtexistenz nicht zur Klarheit gekommen sein. Wir leihen der antiken Theologie immer zu leicht unseren christlichen abstrakten Gottesbegriff. Ich kann nur wiederholen, daß wir fast jedesmal einen Übersetzungsfehler begehen, sobald wir θεός oder *deus* mit Gott wiedergeben; der Begriffshof um das Wort Gott ist seit Erstarrung des christlichen Dogmas und seit Herrschaft des Katechismus ein ganz anderer geworden, als der Begriffshof des Wortes *deus* gewesen war; die platonische höchste Idee ist durch das Dogma mehr oder weniger selbst in die Vorstellung des allezeit heidnischen Volksglaubens eingedrungen. 131

Auf die Gefahr hin, diesen nicht ganz auf der Oberfläche liegenden Gedanken durch moderne Analogien für unvorbereitete Gemüter nur noch schwieriger zu machen, möchte ich es doch versuchen, Beispiele aus der Gegenwart dafür zu geben, wie auch gute Denker unserer Zeit bei Anwendung höchst abstrakter Begriffe sich in Widersprüche verstricken können, ohne darum gleich bewußte Heuchler genannt werden zu müssen. Ich lege einigen Wert auf diese Analogien.

Vaterland Da gibt es einen Begriff: Vaterland. Es ist ein Zufall, überall die Lehnübersetzung aus dem Lateinischen, daß die Form Mutterland sich nicht eingebürgert hat, obgleich diese Form für den verständlichen Begriff Geburtsland von Kant und von Goethe gebraucht wurde. Nun haben sich seit mehr als hundert Jahren freie Staatsdenker alle erdenkliche Mühe gegeben, diesen Begriff seines Nimbus zu entkleiden, indem sie die Gesellschaft über den Staat setzten und den Staat nicht mehr als eine nützliche Einrichtung anerkennen wollten; ihnen kamen ebenso freie Historiker zu Hilfe, indem sie die Rassenfrage untersuchten und bewiesen, daß es nirgends auf der Erde Völker von ungemischter Abstammung gäbe. Ich glaube, auch ich habe einmal die »heroische Schwachheit« des Patriotismus (Liebe zum Vaterlande) kritisiert. Da brauchte nur der Urstand der Natur wiederzukehren, das Geburtsland, das Land der Muttersprache, das Mutterland, durch ein übermächtiges

Bündnis von Feinden bedroht zu werden, und der Patriotismus wurde wieder zu einer heroischen Stärke, zu einer Religion. Ich war mir bei dem Preisgeben meiner Kritik einer Heuchelei nicht bewußt.

Ganz vereinzelt platonische Leugner der Patriotismen oder der Lokalgötter sind ihren Idealen treu geblieben und schwören nicht höher als bei der Menschheit, dem *Grand-Être* Comtes, der die Bezeichnung übrigens wohl von Rousseau übernommen hat. Ich will nicht schikanieren, will nicht einwenden, daß die Lehre von der Menschheit als der höchsten Idee eigentlich eine religiöse Lehre ist, insofern ihr Keim in | der christlichen Vorstellung von der Gotteskindschaft aller Menschen schon enthalten war. Ich lege Gewicht auf einen anderen Widerspruch. Diese Friedensfreunde verehren die oberste Abstraktion Menschheit, zeigen aber mehr oder weniger Verachtung gegen die untere Abstraktion Volk. Ich verstehe nicht, wie man die Rechte der näheren Abstraktion »Volk« preisgeben und dennoch die Rechte der weitesten und entferntesten Abstraktion »Menschheit« verteidigen kann: wie man großmütig das letzte Hemd ausziehen will, ohne vorher das prunkvolle Obergewand abgelegt zu haben. Ich verstehe den individuellen Egoismus des Drückebergers und den sozialen Egoismus des Patrioten. Den utopistischen Glauben an die Menschheit verstehe ich nicht mehr. Es fällt mir aber nicht ein, an der Ehrlichkeit derer zu zweifeln, die das *Grand-Être* anbeten und die Altäre der Volksgötter stürzen.

Wen diese beiden kleinen Analogien nicht überzeugt haben (und sie hinken wie alle Analogien), dem möchte ich einen dritten Begriff vorlegen, der neustens zu noch abgründigeren Widersprüchen geführt hat, ohne daß man das Recht hätte, die Sprecher dieses Widerspruchs für Heuchler zu erklären: den Ichbegriff. Es ist nicht eben von gestern, daß an der Realität des Ichbegriffs, an der Existenz eines Ich gezweifelt worden ist; die Skeptiker hatten es längst für ungewiß erklärt, aber erst Hume hat es eigentlich geleugnet, für Mach ist es unrettbar geworden. In meinen Büchern wird es mit der Kontinuität des Gedächtnisses identifiziert, also mit der besonderen Erscheinung eines Rätsels. Ich brauche kaum zu bemerken, daß der Ichbegriff mit dem Gottesbegriff eine ganz verwünschte logische Verwandtschaft habe. Auch das Ich, das niemand noch gesehen oder sonst erfahren hat, ist erfunden worden als eine Ursache, als die letzte Ursache der für den Menschenverstand vorhandenen Einheit jedes lebendigen Organismus, wie Gott erfunden worden ist als die erste oder die letzte Ursache der vorgestellten Welteinheit. Die Parallele ließe sich noch weiterführen: im Ichbegriff wie im Gottesbegriff vereinigt sich die wirkende Ursache mit der Endursache zu dem Begriffe eines Schöpfers. Wie dem auch sei, alle Leugner des Ichs (ich nehme mich nicht aus) verirren sich in einen Widerspruch, wenn sie das Ich als die Gesamtursache des ganzen Organismus leugnen, dabei aber, von der Entwicklungslehre unbefriedigt, unablässig nach den

Teilursachen der unlegbar zweckmäßigen (nach den Begriffen der Menschensprache zweckmäßigen) Organe forschen. Wenn nun umgekehrt ein bescheidenerer Mann die untergeordneten Organseelen nicht anerkennt und heute noch von einem Ich redet, das sich den Leib aufgebaut hat, so braucht er ebensowenig ein Heuchler zu sein. Wir stimmen im Sprachgebrauche mehr | mit Epikuros überein, die anderen 133 mehr mit Platon. Und vielleicht dachte sich Epikuros nicht viel dabei; wie wir uns nicht viel dabei denken, wenn wir, die Ich-Leugner, kaum ein anderes Wort so häufig gebrauchen wie dieses von uns um seinen Inhalt gebrachte Wörtchen Ich. (Vgl. meine »Kritik der Sprache«, I. 650, und »Wörterbuch der Philosophie«, I. 138, II. 119, 249.)

Die Heuchelei des Epikuros wird um so unwahrscheinlicher, seine Gedankenlosigkeit beim Gebrauch des Wörtchens Gott wird um so begreiflicher, wenn wir uns entschließen, das Dogma von der Vorbildlichkeit des griechischen Denkens endlich völlig aufzugeben; wie die Griechen in ihrer Geschichtschreibung keine Kritik kannten, in ihrer Naturwissenschaft weder das Experiment noch überhaupt die Verifikation, so philosophierten sie ohne klar definierte Begriffe und natürlich auch ohne Sprachkritik ins Gelage hinein. Sicher ist, daß Epikuros eine Vorsehung oder Regierung der Götter, wie so etwas lange vor dem Christentum auch in Griechenland gelehrt wurde, für ein Märchen hielt und mit einer kecken Paradoxie den Glauben an eine solche Vorsehung für gottlos erklärte; das Elend des Daseins und die Lieblosigkeit der Natur halfen ihm diese Ansicht begründen. Selbstverständlich hat es keinen Sinn, zu solchen teilnahmslosen Göttern zu beten; die Furcht allein hat beten gelehrt (Lucretius hat diesen Gedanken dann oft variiert); die Menschen von dieser Furcht zu befreien, sei die Aufgabe seiner Philosophie.

Wenn nun Epikuros trotzdem von den Göttern als von wirklichen und wohlbekannten Wesen spricht, ja sie geradezu für angeborene Ideen erklärt (*προληψεις*), so könnten wir geneigt sein, ihm zuzutrauen, er habe eine Art Sprachkritik getrieben, er habe nur von dem tatsächlichen Vorhandensein solcher Begriffe und von deren psychologischer Entstehungsweise reden wollen. Das hieße aber in die Kritiklosigkeit der Griechen zurückfallen. Wir werden dem Manne vielleicht besser gerecht, wenn wir seine ganze Theologie etwa so wie zweitausend Jahre später die ebenso widerspruchsvolle und ebensowenig geheuchelte Rousseaus aus einem herzlichen Bedürfnisse erklären, sich mit dem üblichen Worte seiner Muttersprache abzufinden. Er scherzt also ganz und gar nicht, wie wir beim Lesen solcher Aussprüche zu glauben geneigt werden, wenn er z. B. den Beweis für die Nichtexistenz einer göttlichen Vorsehung daraus zu führen sucht, daß vorsorglich regierende Götter unmöglich ein seliges Leben führen könnten. An die Seligkeit der Götter glaubt er aber ebenso gedankenlos und kindlich wie an ihre Wirklichkeit und an ihre

134 Unsterblichkeit. Unbekümmert um jede Logik schildert Epikuros seine Götter aus der Tiefe des Gemüts, wie es ihm irgendeine Dichter|stelle oder irgendeine Gedankenassoziation eingibt. Die Götter sind menschenähnlich, sind Männlein oder Weiblein; sie schlafen nicht, weil das an den Tod erinnerte; aber sie benötigen der Nahrung und einer Wohnung; sie besitzen auch eine menschenähnliche Sprache, weil die Unterhaltung ein Vergnügen ist. Es gibt unzählige Götter. Ich gewinne den Eindruck, daß der ebenso autokratische wie autodidaktische Lehrer manche wunderliche Äußerung über das Wesen der Götter nur gelegentlich gemacht habe, um den Einwurf irgendeines seiner Schüler abzuschneiden; solche Aperçus mögen dann gesammelt und einander gegenübergestellt worden sein und die Widersprüche des Systems vermehrt haben. Das Wort System wird ja fälschlich auf alle Meinungen besonders der alten Philosophen angewandt. Aus solchen gelegentlichen Antworten möchte ich besonders die kindischen Erklärungen ableiten, mit denen wir über solche Dinge wie Schlaf und Nahrung der Götter allzugenaue Auskunft erhalten. Dazu mag auch gehören, daß die Götter zwar kein Blut in den Adern haben, aber einen blutähnlichen Stoff; daß die Götter ihre Wohnungen in den Intermundien aufgeschlagen haben, um vor einem Zusammenbruch der Welten nicht bange sein zu müssen.

Epikuros war auf den Gebieten der Ethik ein Förderer der menschlichen Unabhängigkeit; auf religiösem Gebiete war er ein behaglicher Freigeist, der nicht darauf verzichten wollte, mit schönen farbigen Göttergestalten zu spielen, wie ein Kind mit Seifenblasen.

Die erfreuliche Tatsache, daß ein Römer die Philosophie des Epikuros ausführlich dargestellt hat und daß dieses Werk vollständig erhalten ist in der Gestalt, die Cicero wahrscheinlich ihm gab, können wir dazu benützen, uns von dem gottlosen Gedankengange dieser Schule ein ganz klares Bild zu machen. Daß dieses Buch die Form eines Gedichtes hat, kann um so weniger stören, als die Hexameter (über siebentausend an Zahl) zwar um ihrer altertümlichen Schönheit willen und wegen der zahlreichen Bildbeispiele viel bewundert, doch eigentlich nur in einer rhythmengewaltigen Prosa abgefaßt sind und ein Gedanke an den anderen nüchtern und verständlich angeknüpft wird. Wir werden uns womöglich durch kein Vorurteil beeinflussen lassen, weder durch das Dogma vom klassischen Altertum, das blind ist für die Kindlichkeit und Armseligkeit der antiken Naturphilosophie, noch durch den Zorn, mit welchem die christliche Theologie gerade dieses System des Religionshasses durch alle Jahrhunderte bekämpfte. Wir werden aber aus diesem Gedichte besser als aus irgendeiner Philosophiegeschichte verstehen lernen, wie groß der Unterschied ist zwischen einer antiken Religion und dem Christentum, zwischen der praktischen
135 Gottlosigkeit eines Römers und dem theoretischen, | erkenntniskritischen Atheismus Lucretius

der Gegenwart. Unserem Dichter ist es gar nicht darum zu tun, das Dasein von Göttern zu leugnen; er will die Menschen nur von der Gottesfurcht befreien; so könnte sein Gedicht heute noch die stärkste Wirkung auf den schlichtesten Leser ausüben, wenn ein verwegener Übersetzer sich die Freiheit nehmen wollte, die uns albern dünkenden naturwissenschaftlichen Vorstellungen zu tilgen oder mit den Vorstellungen der gegenwärtigen Physik und Physiologie zu vertauschen.

»*De rerum natura*« ist das Gedicht betitelt; sein Verfasser Lucretius ist so berühmt geworden, wie er durch sein Unternehmen zu werden hoffte. Mit seinem vollen Namen hieß er Titus Lucretius Carus; geboren wurde er bald nach dem Jahre 100 vor Christus, gestorben ist er freiwillig im Jahre 55. Obgleich er also im hellen Lichte einer historischen Zeit lebte und wirkte, ein Zeitgenosse Julius Cäsars, wissen wir fast nichts über seine Persönlichkeit: daß er aus niederem Stande war, daß er sich seine Bildung wahrscheinlich trotzdem in Athen holte, daß er, ein Verehrer auch des Empedokles, sein Leben durch Selbstmord endete. Sein ältester Biograph will wissen, Lucretius sei wahnsinnig gewesen, durch einen Liebestrank vergiftet, und habe seine Verse in lichten Intervallen niedergeschrieben; das wird wohl eine Sage sein.

Goethe Ich folge der Übersetzung, die Goethes Freund v. Knebel nach langjähriger Arbeit 1821 herausgegeben hat. Von Goethe vielfach gefördert, Goethe wiederum fördernd. Es ist merkwürdig, daß Goethe, der sich von Holbach abgestoßen fühlte, das antike »*Système de la nature*« doch recht hoch stellte; das Dogma vom klassischen Altertum wird ihn wohl bestimmt haben. Sein Plan, ein ganzes Buch über Lucretius, den Menschen und Dichter, den Römer und den Naturphilosophen zu verfassen, kam nicht zur Ausführung. Nach vielen Vorbereitungen und Studien kam nur eine Anzeige für »Kunst und Altertum« zustande, in welcher Goethe vorläufig die Übersetzung seines Freundes lobt. »Graziös und anmutig lockt sie uns in die tiefsten Geheimnisse hinein, kommentiert ohne Umschreibung und belebt ein uraltes bedenkliches Original.« Vorher äußert sich Goethe schon einmal über die Bedenklichkeit des alten Religionshassers. »Man soll in vielen Stücken nicht denken wie Lucrez; ja, man kann es nicht einmal, und wenn man wollte; aber man sollte erfahren, wie man sechs bis acht Dezennien vor unserer Ära gedacht hat; als Prologus der christlichen Kirchengeschichte ist dieses Dokument höchst merkwürdig.« Was die Bedenken des Greises Goethe erregte, der sich ja eine Unsterblichkeit der Seele für seinen Privatgebrauch behaglich und bedeutend zurechtgelegt hatte, war des Lucretius Heftigkeit gegen den | Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode; doch 136 Goethe nimmt die Sache von der humoristischen Seite; wer immer wieder hören müsse, was er längst beseitigt habe, der fühle ein Mißbehagen, das sich von Ungeduld zur Wut steigern könne; und Goethe erinnert tadelnd an das verdrießliche Wort

Friedrichs des Großen: »Ihr Hunde, wollt Ihr denn ewig leben!« Aber gerade die Befreiung von der Gottesfurcht stellt er, der römischen Weltstimmung gegenüber, anerkennend dar, die bei den Heiden und bald darauf bei den Christen zwischen Furcht und Hoffnung schwebte. Das sei der Zustand schwacher Gemüter gewesen. »Starke Geister hingegen wie Lucrez, die wohl zu verzichten, aber sich nicht zu ergeben genaturt waren, suchten, indem sie die Hoffnung ablehnten, auch die Furcht loszuwerden.«

Wir gewinnen immer dabei, wenn wir uns das Verhältnis Goethes zu einem anderen weisen Schriftsteller ganz klarmachen können; und in dieser Lage sind wir für das Lehrgedicht von Lucretius. Die unerschöpfliche Weisheit der »Geschichte der Farbenlehre« (erschienen 1810) bietet eine Stelle, wo Goethes Wesen und der letzte Grund einer leisen Abneigung gegen den Römer köstlich ausgesprochen wird. Die Atomistiker sind ihm alle zu verneinend, zu ähnlich den Skeptikern; die Geschichte der Farbenlehre wird ihm ein Teil der Geschichte der Philosophie, und da weiß er die Gruppe Demokritos, Epikuros und Lucretius recht zu würdigen. Aber »die originellen Lehrer empfinden immer noch das Unauflösbare der Aufgabe und suchen sich ihr auf eine naive, gelenke Weise zu nähern; die Nachfolger werden schon didaktisch, und weiterhin steigt das Dogmatische bis zum Intoleranten. Auf diese Weise möchten sich Demokrit, Epikur und Lucrez verhalten. Bei dem letzteren finden wir die Gesinnung der ersteren, aber schon als Überzeugungsbekanntnis erstarrt und leidenschaftlich parteiisch überliefert« (Hempel 36, S. 78). Doch war die Wirkung des Römers auf Goethe schon vor seiner Anteilnahme an Knebels Übersetzung so groß, unmittelbar oder mittelbar, daß er die Abfassung eines großen Lehrgedichtes beabsichtigte und 1790, als sein wissenschaftlicher Versuch über die »Metamorphose der Pflanzen« keinen Anklang fand, die gleichen Gedanken in poetischer Form ausführte, für Christiane, »welche das Recht hatte, die lieblichen Bilder auf sich zu beziehen.« So wurden die wundervollen Distichen wieder ein Gelegenheitsgedicht, trotz ihrer Lehrhaftigkeit. Aber wir begehen mit dieser Vorliebe für Goethe vielleicht doch ein Unrecht an dem alten römischen Dichter; wüßten wir von dessen Persönlichkeit soviel wie von der Goethes, so würden wir auch in dem alten Lehrgedichte noch mehr persönliche Züge herausfinden.

137 | Sie können dem aufmerksamen Leser auch so nicht ganz entgehen. Persönlich klingt es, wenn Lucretius mit stolzem Selbstbewußtsein versichert (I. 925; IV. 1): ungebahnte Gefilde zu betreten, ungekostete Quellen zu suchen und zu schöpfen, neue Blumen zu brechen und neue Kränze für seinen Scheitel zu winden. Persönlich klingt es, wenn er, ganz ähnlich wie Goethe, die Armut seiner Muttersprache (I. 140) beklagt, sein Werk als eine patriotische Tat rühmt und (V. 1040) die Sprache bereits als eine Schöpfung des gesamten Volkes begreift. Noch persönlicher klingt

es, wenn er den Philosophen Epikuros, der damals seit mehr als zweihundert Jahren tot war und bereits von den herrschenden Schulen verunglimpft wurde, als seinen eigenen Lehrer und den Wohltäter der Menschheit zu preisen nicht müde wird; man hat sich darüber aufgehalten, daß Lucretius seinen Lehrer im Atheismus an einer dieser Stellen (V. 8) mit verstärkender Wiederholung einen Gott nennt (*Deus ille fuit, Deus*), wie man sich ja auch törichterweise darüber aufgehalten hat, daß der Gotteslästerer sein Gedicht mit einer Anrufung der Göttin Venus beginnt. Das ist aber gerade das kindlich Große, für das Empfinden des christelnden Abendlandes durchaus Fremdartige an den antiken Aufklärern, daß sie an die letzten Fragen weder erkenntniskritisch noch sprachkritisch herantraten, daß sie die Begriffe oder Worte ihrer Muttersprache ohne Prüfung gebrauchten, wie sie leider auch die angeblich beobachteten Naturerscheinungen unbesehen und leichtgläubig nachredeten. Dem Lucretius war Epikuros, hieß Epikuros ein Gott, weil er die armen Menschen von der Gottesfurcht erlöst hatte (V. 18 und 52); das macht auf uns den Eindruck einer witzigen Blasphemie, dem Römer war es eine einfache Wahrheit.

Auf diesen leitenden Gedanken, daß nämlich der Mensch ohne Befreiung von der Gottesfurcht nicht ruhig leben könne, kommt Lucretius oft zurück. Der Religionshaß des Verses »Solche Verbrechen rät dem Menschen die Religion an« (*Tantum religio potuit suadere malorum*, I. 102) ist ein geflügeltes Wort geworden; aber die Lehre, daß die Furcht die Gottesvorstellung erst erzeugt habe und das Ansehen der Religion erhalte, ist in anderem Zusammenhange (besonders V. 1160 ff.) noch viel eindringlicher vorgetragen; wenn auch die lapidarste Fassung des Satzes sich nicht bei Lucretius findet, sondern erst mehr als hundert Jahre später bei Statius, dem Neapolitaner: »*Primus in orbe deos fecit timor.*« Des Lucretius Warnung vor Gottesfurcht und Aberglauben ist aber noch leidenschaftlicher. »O unseliges Menschengeschlecht, dergleichen (Donner und Blitz) den Göttern zuzuschreiben, und gar als Zeichen des bitteren Grolles! Welche Seufzer erpreßet ihr da euch selber, wie tiefe Wunden | schlugt ihr auch uns und bereitetet tränenden Enkeln!« 138 (V. 1193.) Mit der Angst vor den Himmelserscheinungen fing die Gottesfurcht an; das Zittern bei einem Erdbeben lehrte die armen Menschen beten.

Der Religionshaß der Neuere richtet sich mit kritischen Waffen gegen das Dasein menschenähnlicher Dämonen und der beiden Obergötter, des guten und des bösen, gegen die Echtheit der Schriften, aus denen der Beweis dieses Daseins hergeholt worden war; der Religionshaß des Lucretius ist kein theoretischer Atheismus — wie gesagt —, sondern höchstens ein praktischer. Irgendwelche Dämonen oder Götter mögen ja dasein, nur daß sie nicht die Macht haben, die Naturgesetze zu durchbrechen. Es ist eine Aufklärung, die nicht aufs Ganze geht, die den Menschen nur die Angst vor den Überirdischen nehmen will; an einer entscheidenden Stelle

(VI. 387 ff.) wird eigentlich doch nur über die Vorstellung gespottet, daß Jupiter mit seinen Blitzen just die Verbrecher treffe. Ob er wohl seine Blitze auf Einöden schleudere oder auf das Meer, bloß um sich zu üben? Warum er niemals aus heiterem Himmel blitze? Warum der Blitz sogar in Tempel und Götterstatuen einschlage?

Auch die Unsterblichkeit der Seele wird mehr aus praktischen als aus theoretischen Gründen geleugnet; wieder in der Absicht, die Furcht vor Höllenstrafen zu tilgen. Der Geist und die Seele sind körperlich, sie entstehen, wachsen, altern und vergehen mit dem Körper; sie können aber nicht völlig vergehen, weil aller Stoff erhalten wird. Die individuelle Form nur vergeht. Doch ist es albern, den Tod zu fürchten. Der Tod ist nichts und geht uns gar nichts an (III. 842 »*nihil igitur mors est, ad nos neque pertinet hilum*«); der Weise habe abzuschneiden, wie ein satter Gast von der Mahlzeit aufsteht, und ruhig die sichere Ruhe anzunehmen (III. 951 »*cur non ut plenus vitae, conviva, recedis, aequo animoque capis securam, stulte, quietem?*«). Wem das Leben nicht gefällt, der kann es ja jederzeit freiwillig enden. Die Predigt des Todes und des Selbstmords ist bei Lucretius nur darum nicht so eindringlich wie bei anderen Alten, wie besonders bei Seneca, weil der Schüler des Epikuros—wenn man schon die modernen Worte gebrauchen will—eher ein Optimist ist als ein Pessimist; wohl wird unsere Welt, eine von den vielen Welten, dereinst in ihrer gegenwärtigen Form aufhören, wie sie schon lange merklich altert; aber vorläufig ist ja das Leben ganz schön; es bietet viele körperliche und geistige Genüsse.

Man hat zwischen Lucretius und den Aufklärern unserer letzten Jahrhunderte manche Ähnlichkeiten gesucht und gefunden; die Lehre von der Erhaltung des Stoffs, also die Unmöglichkeit einer Schöpfung wird wirklich oft und kräftig ausgesprochen (I. 151 »*nullam rem e nihilo | gigni divinitus umquam*«); es fallen Worte, die auf eine Zusammensetzung aller Stoffe aus Elementen sehr einfach, auf den Darwinismus mit einiger Kühnheit gedeutet werden können; aber die naturwissenschaftlichen Kenntnisse sind bei Lucretius wie überall bei den Alten so ärmlich, daß alle diese Aperçus an sich und geschichtlich für uns wertlos sind. Erkenntniskritisch steht Lucretius zu tief, um Zwecke in der Natur auch nur wahrzunehmen; er ist also gar nicht in der Lage, sie zu leugnen.

Was wir aus Lucretius für eine Geschichte der Gottlosigkeit lernen können, Dämonenfurcht das ist: noch genauer als bisher zu unterscheiden zwischen der Aufklärung in der heidnischen und in der christlichen Welt. Die antiken Religionen waren gewissermaßen ein freier Aberglaube; erst die christliche Kirche brachte ihre abergläubischen Vorstellungen, die sie einen Glauben nannte, weil sie die ihrigen waren, in ein unfreies System. An der Spitze dieses Systems stand—nicht nur für den Volksaberglauben—ein Vertreter des guten und ein Vertreter des bösen Prinzips, jeder mit theologisch bestimmten Eigenschaften ausgestattet; jetzt erst wurde es eine

Aufgabe der Aufklärung, ihre Angriffe gegen die Wirklichkeit dieser Spitzen zu richten. Die Kirche lehrte den Theismus und den Diabolismus; so mußte sich die Aufklärung zugleich zu Atheismus und zu Adiabolismus entwickeln. Daher ich auch genötigt bin, in die Geschichte der Gottlosigkeit die Geschichte des Teufels und seiner Hexen einzubeziehen. Zur Zeit des Heidentums war die Religion ein so freier Dämonenglaube, daß Sokrates die moralischen Begriffe in seiner neuen Weise untersuchen konnte, ohne eigentlich den Dämonenglauben anzutasten, daß Epikuros und Lucretius die Unschädlichkeit und Harmlosigkeit der Dämonen behaupten konnten, ohne das Dasein von Dämonen oder Göttern zu leugnen. Nun ist es eine unwidersprechliche Tatsache, daß der Dämonenglaube mit dem Aufkommen und mit dem Siege des Christentums durchaus nicht aufhörte, daß vielmehr die Christen des 3. und 4. Jahrhunderts—und die Christen des folgenden Jahrtausends erst recht—die Dämonenfurcht der Heiden zu einem wesentlichen Bestandteile des neuen Glaubens machten. Von »Freien« wird es oft so dargestellt, als ob der Stifter des Christentums, mag man unter ihm Jesus Christus selbst verstehen oder den Apostel Paulus, mit der Erlösung durch den Gottessohn die arme Menschheit von der Dämonenfurcht befreit habe, als ob erst die beschränkte Kirche die Dämonologie wieder eingeführt habe. Das ist eine bewußte oder unbewußte Fälschung der Geschichte. Die Dämonen spielen in den Evangelien und auch bei Paulus eine zu große Rolle. Man darf so nicht zwischen einer realen Kirche und einer idealen Christenlehre unterscheiden; immer war das Christentum nur die Gemeinschaft der Christen in einer Kirche. | Die Kirche machte sogar den gefährlichen Schritt, ¹⁴⁰ das Dämonen- und Göttergesindel, mit welchem die antike Welt gemütlich auskam, in dem System ihrer Theologie unterzubringen und den Glauben an diese Dämonen zu einem ihrer neuen Glaubensartikel zu machen. Und den Unglauben an Dämonen zu einer Sünde. Wobei besonders zu bemerken ist, daß diese beiden Begriffe—Glaube und Sünde—dem heidnischen Altertum fremd waren, aus dem Judentum stammten, aus der Überzeugung von einer persönlichen Offenbarung des Gottes, daß also die strenge Forderung eines Glaubens das ganze Verhältnis zwischen dem Menschen und seiner Religion umgestaltete. Das Christentum verfuhr mit den Dämonen der Heiden genauso, wie die Juden mit den Lokalgöttern ihrer Nachbarn verfahren waren. Die Götzen der Heiden waren ja nicht gelegnet worden; die Juden waren nur versichert, daß ihr Jahve noch stärker wäre, noch größeren Zauber üben könnte als die Götzen. Und so machte das Christentum die Dämonen nicht zu einem falschen, sondern nur zu einem unwirksameren Glaubensgegenstand. Die gläubigen Menschen wurden zu einem irdischen und himmlischen Staate unter Gottes Herrschaft vereinigt; die ungläubigen Menschen und die Dämonen (auch die Götzen der Heiden) bildeten wieder einen Staat, unter der Herrschaft des Teufels.

Und so allmächtig war der Gott, der durch seinen Sohn die Welt erlöst hatte, daß die Dämonen, übrigens mit übermenschlicher Kraft und übermenschlichem Wissen ausgerüstet, ohnmächtig wurden, sobald man ihnen das Zeichen oder den Namen des Gottessohns entgegenhielt; wobei nur nicht zu begreifen ist, warum das Reich des ohnmächtigen Teufels für das Reich des allmächtigen Gottes eine Gefahr zu sein nicht aufhörte. Das Christentum hatte versprochen, die arme Menschheit vom Bösen zu erlösen, von den Dämonen; eben das hatte Lucretius versprochen. Wollen wir nun den Gegensatz zwischen diesen beiden Befreiungen so kurz wie möglich fassen, so kommen wir am einfachsten zu dem Unterschied zwischen antiker und christlicher Gottlosigkeit. Lucretius erlöste die Welt aus der Dämonenfurcht durch die Lehre, daß man sich um die elenden Dämonen nicht zu kümmern brauchte; die christliche Kirche dagegen behauptete, die Menschen wären schon von selbst erlöst, wenn sie an die christliche Theologie glaubten, wenn sie nicht die Sünde des Unglaubens begingen. Die antike Befreiung bestand also im Unglauben; die christliche Befreiung bestand im Glauben. Als man nachher nicht mehr so recht glauben konnte, an die widervernünftigen Sätze der Theologie nicht mehr glauben konnte, wurde die Welt aufs neue von einer furchtbaren Höllenangst gepackt und war, wenn sie frei
 141 werden wollte, genötigt, wieder nach dem alten Mittel | des Unglaubens zu greifen. Jetzt aber hatte der Dämonenglaube die ungeheuerliche Form eines theologischen Systems angenommen und die Menschheit mußte, wenn sie frei werden wollte, den Kampf gegen die Theologie aufnehmen.

[XII]

Die Gottlosigkeit bei den Römern ist nicht so übersichtlich wie die Gottlosigkeit Römer bei den Griechen etwa im 5. Jahrhundert; wir haben in den tausend Jahren der altrömischen Geschichte keine Epoche, die wir vom Standpunkte der Menschheit als eine Blütezeit des römischen Geistes betrachten könnten, wir glauben nicht mehr an die Legende von der Klassizität des Augusteischen Zeitalters. So erstreckt sich die römische Geschichte von den barbarischen Anfängen bis in die Barbarei des Niedergangs, politisch und welthistorisch bedeutungsvoll und nachwirksam, aber arm an Denken und Dichten. Am Ende dieser tausend Jahre ist das römische Weltreich christlich geworden und hat auch bereits die Verfolgung der Ketzer und Gottesleugner unter seine Gesetze aufgenommen.

Nicht um eine Lücke auszufüllen, nur um auf eine Verbindung hinzuweisen, sei vor einem kurzen Überblicke über den Atheismus der Römerzeit zweier Tatsachen gedacht: der Religionsvorstellungen bei den Spätgriechen und der religiösen Abhängigkeit der Römer von den Griechen. Nur mit wenigen Worten.

Nach Alexander dem Großen gab es auch in Griechenland keine Dichter und nicht viele Denker mehr, die der Welt etwas zu sagen hatten. Daran wird die bessere Kenntnis der lange verschollenen Hellenisten kaum viel ändern. In Wissenschaft und Kunst begann der Betrieb, der nach der Stadt Alexanders noch heute Alexandrinismus heißt. Dieser ganze Hellenismus zehrte von seinem eigenen Fette; und das Licht erlosch, als das Öl verbraucht war. Um die Religion stand es nicht anders, was immer man gefällig in die Mysterien und in den Neuplatonismus hineinzulegen versucht hat. Fürsten und Städte lebten in einer Gedankenlosigkeit dahin, von der es schwer ist zu entscheiden, ob sie mehr Aberglaube oder mehr Unglaube war. Unter Alexander dem Großen zuerst wurde religiöse Weitherzigkeit, die mehr als Duldung war, zu einem Mittel der Weltpolitik. Auch die Vergottung des Herrschers kam nicht aus einem Gefühl der mystischen Einheit, war vielmehr sicherlich eine Anpassung an orientalischen Sprachgebrauch. Und die Vergottung der römischen Kaiser, die den Kirchenvätern als eine Gotteslästerung erscheinen mußte, war nur eine Nachahmung hellenistischer Fürstengewohnheiten. Auch wohl die Beflissenheit römischer Kaiser, Tempel und Priester reich zu | beschenken, aber nur so, wie man 142 andere Schmarotzer beschenkte; mit dem Vorbehalte, ihnen die Schätze bei guter Gelegenheit wieder abzunehmen.

Invasion des
griechischen
Geistes

Es ist bekannt, daß die gebildeten Römer nicht nur in diesen Dingen sich mit einer ihnen sonst fremden Bescheidenheit Schüler der Griechen nannten. Vieles erinnert daran, wie in Deutschland Schrifttum und Kunst des 18. Jahrhunderts das Frankreich Ludwig XIV. zum Vorbilde nahm; aber die Abhängigkeit der Römer ging doch noch weit über eine solche bloße Mode hinaus. In Deutschland gab es wenigstens eine religiöse Selbständigkeit, so schlimm es auch gerade damals um den Protestantismus stand; die Römer übersetzten nicht nur Gedichte und Theaterstücke ins Lateinische oder plagiierten sie, sie übersetzten auch Götter und Kulte. Bei dieser ungeheuren Rezeption des griechischen Geistes, die vielleicht besser als mit der Französelei in Deutschland mit der Eroberung Englands durch die Normannen verglichen werden könnte—nur daß Rom in Sprache und Sitte von den Besiegten unterjocht wurde—, bei dieser Invasion der griechischen Kultur darf nicht übersehen werden, daß der römische Philhellenismus wahllos und kritiklos die Philosophen und Künstler aller griechischen Zeiten zu Mustern nahm, zunächst die Männer der elenden Spätzeit und nur nebenbei auch die Großen des 5. Jahrhunderts bewunderte; das Dogma vom klassischen Altertum herrschte schon damals und bezog sich eben nur auf die Griechen. Die geistige Unterwerfung unter Griechenland setzte schon sehr früh ein: man paßte sich der griechischen Mythologie an und führte die Gründung Roms auf einen Helden des Trojanischen Kriegs zurück; man plünderte vom 2. Jahrhundert ab griechische Städte, bewies aber der griechischen Eigenart alle mögliche Schonung;

und obgleich Griechenfresser, wie bei uns Franzosenfresser, sich der Fremdländerei entgegenstemmten, machte die griechische Mode just nach der Besiegung Griechenlands reißende Fortschritte. Hellenistischer Aberglaube und Unglaube machten sich in Rom breit; junge Römer der guten Gesellschaft reisten um ihrer Bildung willen nach Griechenland. Burckhardt (Griechische Kulturgeschichte, IV, S. 571) hat darauf aufmerksam gemacht, daß die römischen Lustspiele gewöhnlich in Athen spielten, so wie wir noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Sittenstücke interessant fanden, deren Handlung uns nach Paris versetzte. In allen Dingen der Erkenntnis und des Geschmacks waren und blieben die Römer so unselbständig, so in der Nachahmung von Hellas befangen, wie wir Nachahmer der Franzosen doch nur etwa vom Dreißigjährigen Kriege bis auf Lessing blieben.

143 Und noch eins möchte ich vorausschicken. Waren schon in den griechischen Kleinstaaten die Atheismusprozesse, für deren Zählung die zehn | Finger genügten, Folgen von politischen Strömungen, so war in Rom, bevor das siegreiche Christentum die Verfolgung von Heiden und Ketzern zum Grundsatz erhob, religiöse Duldsamkeit ebenso allgemein wie politische Unduldsamkeit. Der römische Stadtstaat war zu einem Weltreiche von unerhörter Ausdehnung geworden; innerhalb dieses ungeheuren Reiches, das immer schwerer zusammenzuhalten und zu regieren war, bildete sich die Unterdrückung der politischen Freiheit, nur nicht gerade der religiösen, zu einer Erbweisheit der Kaiser aus.

Was ich hier biete, darf sich natürlich nicht rühmen, auf eigenen Forschungen zu beruhen; ich muß schon froh sein, wenn es mir gelingen sollte, die Züge zu einem nicht ganz geläufigen, aber dennoch ähnlichen Bilde zu vereinigen, die ich sichtbar oder versteckt besonders bei Gibbon, Albert Réville, Wissowa, W. Adolf Schmidt und Harnack gefunden zu haben glaube. Um es gleich in einem kurzen Satze zusammenzufassen, der wie immer in solchen Fällen moderne Worte wählen muß und darum nicht durchaus stimmen kann: die weitverbreitete monotheistische Religion der gebildeten Römer der Kaiserzeit erschien ihnen selbst eher wie eine atheistische Philosophie; die Götter waren völlig nach dem Bilde des Menschen geschaffen worden, so erschien der bildlose Glaube leicht als Gottlosigkeit.

Auf die antike Vorstellung, daß Bildlosigkeit Atheismus sein müsse, werde ich noch zurückkommen. Daß aber sowohl die Römer ihre wachsende Neigung zu einer monotheistischen Welterklärung, als auch die Christen (nachdem sie sich endgültig von den Judenchristen getrennt hatten) ihr neues Evangelium für eine Philosophie nahmen und ausgaben, das war gar nicht so wunderlich, wie es unserer durch so viele theologische Jahrhunderte hindurchgegangenen Zeit scheinen muß. Eine Welterklärung, eine Kosmologie war von den antiken Philosophen von jeher gesucht worden; und da war die eine göttliche Kraft kein schlechteres Erklärungsprinzip als

etwa das Feuer oder das Wasser oder die Idee oder die Entelechie; eine unoffenbarte Religion unterscheidet sich nicht gar so sehr von einer Philosophie.

Nun vergesse man nicht, daß auch das Christentum der ersten zwei Jahrhunderte und noch darüber hinaus keines der Dogmen kannte, die ein Opfer des Intellekts verlangen; was den Kindern, was den Erwachsenen gelehrt wurde, das war außer der Heilslehre und der neuen Moral eigentlich nur etwas Historisches: das Leben und Sterben des Heilands. Darum hatten sich ja zuerst so viele Juden den Christianern anschließen können, ohne mit dem Judentum zu brechen, weil auch der Judentum neben seinen vernünftigen und unvernünftigen Gesetzen | nur ein einziges Dogma 144 gekannt hatte, das vom Dasein eines Gottes, und dieses Dogma recht gut ein philosophischer Satz heißen konnte, wenn der eine Gott erst aufgehört hatte, der mächtigere Nationalgott neben anderen Nationalgöttern zu sein. Nun hat schon Harnack (»Mission und Ausbreitung des Christentums«, S. 188) darauf hingewiesen, daß die neue Lehre nur im Streite mit den Gegnern eine Philosophie genannt wurde, daß die Gemeinde an ihrer Lehre eine geoffenbarte Gottesweisheit zu besitzen glaubte. Aber auf die ungebildete Masse kommt es bei dieser Frage nicht an. Genug daran, daß die Gelehrten, die den Schriftkampf gegen den Polytheismus aufnahmen, eine neue Philosophie zu verteidigen vorgaben. Die Vorstellung muß tief eingedrungen sein, weil noch später die Bilder des Heilands den Typus eines Philosophen oder Rhetors zeigen.

Außer dem unbewußten Hochmut, in ihrem Glauben eine Welterklärung zu besitzen, mögen die christlichen Streiter zwei bewußte Gründe gehabt haben, ihre Religion als eine Philosophie darzustellen. Genaugenommen: nur den einen Grund, den Verfolgungen keine Handhabe zu bieten. Darum beschränkten sie sich darauf, ihre modernste Philosophie den älteren Schulphilosophien gegenüberzustellen, und ließen die römische Staatsreligion womöglich ungeschoren; darum hofften sie, unter solchen Vorspiegelungen die gleiche Duldung vom Staate zu genießen wie andere Philosophenschulen. Hochmütig ist es wiederum und lächerlich dazu, wenn die halbgelehrten Christen jener Tage ihre vermeintliche Philosophie nicht nur für die beste in der Welt erklärten, sondern auch für die älteste; frisch und fröhlich wurde behauptet: was jemals Gutes geschrieben worden wäre, hätten die alten Philosophen (ebenso die Religionsstifter und die Dichter) von irgendwelchen sagenhaften vorchristlichen Christen abgelernt.

Duldung Was aber die Duldung durch den römischen Staat betrifft, so lag bei den christlichen Schreibern ein Rechenfehler vor. Mochten einzelne Principes Dichter begünstigt haben, mochten spätere Kaiser sogar selbst als Philosophen auftreten, der römische Staat als solcher war ehrlich amüsiert. Er duldete es von Zeit zu Zeit, daß die ebenso amüsierten Römer griechische Dichter und Philosophen plagiierten;

wenn es aber in die Politik des Staates oder der Kaiser nicht paßte, dann wurden just die fremden Philosophien härter verfolgt als die fremden Religionen. Eine eigentliche Religionsfeindschaft war den Römern fremd; wo die Juden, die in manchen Städten des Römerreichs verhältnismäßig zahlreicher waren als etwa heute die Juden in Berlin, gehaßt und verachtet wurden, da geschah das um ihrer Sitten und
 145 Gebräuche willen; und die Christianer | wurden noch lange, nachdem die Juden-
 christen keine Rolle mehr spielten, für jüdische Sektierer gehalten. Religionen wie philosophische Anschauungen wurden nur aus politischen Gründen verfolgt;¹³ Haß und Verachtung des Volkes wurde politisch ausgenützt, wie auch der Haß der wenigstens im 1. Jahrhundert viel mächtigeren Juden gegen die christlichen Rivalen. Die Beschuldigung, daß die Juden an der Christenverfolgung unter Nero mitschuldig waren, scheint nicht unberechtigt zu sein; die Christen wurden damals und noch bis zur Zeit des Diocletian um ihres angeblichen Atheismus willen verfolgt, nicht ganz so blutig, wie die Märtyrerlegenden und die christlichen Geschichtschreiber glauben machen möchten, aber immerhin hart genug; der Vorwurf des Atheismus, der sich zuerst nur auf den Mangel an Götterbildern und Göttertempeln (bei den Juden) bezogen hatte, hätte sich den Christen gegenüber bald nicht mehr aufrechterhalten lassen, wenn nicht in einem für uns schwer faßbaren Bedeutungswandel schließlich die Weigerung der Christen, dem Kaiserbilde zu opfern, für einen Beweis ihres Atheismus ausgegeben worden wäre.

Unter solchen Umständen kann es nicht überraschen, daß die Fragmente zum Unduldsamkeit
 Kampfe gegen die Gedanken- und Glaubensfreiheit, die ich aus der römischen Kaiserzeit zu bieten habe, durcheinander und ohne Unterschied die Philosophenschulen und die neuen Religionsgemeinschaften betreffen, ja sogar die Literatur und die kümmerlichen Anfänge einer Journalistik. Man kann sagen: der Despotismus der Kaiser, der blutige ebensogut wie der aufgeklärte, verteidigte das einzige Dogma der Zeit, die Göttlichkeit der kaiserlichen Macht. Schon vorher konnte das Verbrechen der Majestät begangen werden, das Verbrechen gegen die Hoheit oder Ehrwürdigkeit, die in den Zeiten der Republik dem römischen Volke zugesprochen wurde und dann schrittweise auf die Dynastie und auf die späteren Principes überging. Das Schwanken zwischen Milde und Härte äußerte sich schon unter den ersten Cäsaren darin, daß zuerst nur die Taten, bald auch die Worte bestraft wurden. Man sieht, da

[13] Es ist tendenziös und darum übertrieben, wenn Voltaire eine allgemeine Duldsamkeit der Römer behauptet; er schreibt an d'Alembert (14. April 1764): »Müssen Sie nicht Ihr Frankreich aufs tiefste verachten, wenn Sie die griechische und römische Geschichte lesen? Würde in Rom, von Romulus bis Konstantinus, ein einziger Mensch um seiner Denkungsart willen verfolgt? Hätte der Senat jemals die Enzyklopädie gehindert? Hat es jemals einen so blödsinnigen und zugleich trostlosen Fanatismus gegeben wie den von Ihren Pedanten?«

das religiöse Bekenntnis aus Worten besteht, daß die Religion erst bei einer harten Auslegung des Gesetzes bestraft werden konnte. Cicero warf es dem Julius Cäsar schon vor, freilich erst nach dessen Tode, man habe | sich unter seiner Tyrannei nicht frei äußern dürfen. Bei den Juliern wiederholte sich die Erscheinung, daß der Princeps zuerst liberal das Wort (es handelt sich nur um das politische Wort) freigab, bald aber in der Sorge um seine Macht gegen anonyme, endlich auch gegen ehrliche Angriffe das Majestätsgesetz geltend machte. Ja, schon unter Augustus begann der Zorn der Machthaber sich gelegentlich gegen die sonst begünstigten schlüpfrigen Dichter zu wenden, unter dem Vorwande der Sittenverderbnis, wodurch denn die Verfolgung von dem politischen Gebiete auf einen Kreis übertrat, der die Religion berührte. 146

Rascher als bei Augustus meldete sich die »Reaktion« unter Tiberius und Caligula; Caligula zuerst griff auch die Schulen an, also nach dem Sprachgebrauche jener Zeit die Philosophie. Wir haben der Entwicklung nicht nachzugehen und nicht zu untersuchen, ob diese Verfolgungssucht, die schon unter Caligula gegen die antike Bibel, den Homeros, sich zu wenden anschickte, wirklich bei Claudius in Blödsinn, bei Nero in Wahnsinn ausartete; wir haben auch nicht weiter darauf zu achten, wie das primitive Journal Roms, die *acta diurna*, unter dieser Zensur sich aus einem wahrscheinlich sehr lesenswerten offiziellen Blatte in ein offizielles Käseblatt mit Hof- und Schauspielnachrichten, Anekdoten und frommen Anzeigen verwandelte. Man stoße sich nicht an diesen modernen Ausdrücken und an dem Worte Zensur. Trotzdem der Buchdruck noch nicht erfunden war, gab es im damaligen Rom einen sehr ausgebreiteten Buchhandel; die Auflagen scheinen groß gewesen zu sein und die Autoren brachten ihre Werke durch Vorlesungen gern selbst ins Publikum. Wenn man von geistigem Eigentum absieht, das die klugen Römer nicht kannten, kann man ihr Bücherwesen recht gut mit dem in unserem 18. Jahrhundert vergleichen. In vielen Äußerlichkeiten, aber auch in seinem Einflusse auf die oberen Schichten; W.A. Schmidt, dem ich (»Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit«) hier folge, weist schon auf die merkwürdige Erscheinung hin, »daß jener große Aufschwung in dem mechanischen Betriebe der schriftlichen Vervielfältigung ebenso dem Christentum, wie die Erfindung der Buchdruckerkunst der Reformation voranging« (S. 138). Bald drohte die Schriftstellerei ein Gewerbe zu werden; Martialis, der unsere Hauptquelle für das Schriftstellerwesen jener Zeit ist, spricht einmal vom Worthandel (der Advokaten und der Poeten). Für die Machthaber war es wichtig, daß das Publikum in den Buchhandlungen und in den Bibliotheken zusammentraf und die Zeitereignisse besprach und daß wohl auch die neuesten Schriften als Schulbücher benützt wurden.

Nun blieb es nicht bei einer politischen und bei einer moralischen Zensur; die Julier übernahmen die Oberpriesterwürde, wurden (modern | ausgedrückt) Papstkaiser, 147

wie der russische Zar, und nahmen als solche das Recht in Anspruch, in ihrer Monarchie das Eindringen fremder Religionen und die Ausbreitung von Ketzereien zu unterdrücken; der Schutz der Pfaffen und der althergebrachten Zeremonien schloß sich an. Schon der religiös freidenkende Maecenas gab dem Augustus den ewig machiavellistischen Rat, dem Volke die Religion zu erhalten, weil Verächter der Gottheit gewöhnlich auch sonst Rebellen seien oder Neuerer; aber daran knüpfte er den noch viel politischeren Rat, auch die Magier nicht zu dulden; ihre Prophezeiungen könnten gefährlich werden. Unter Umständen richtete sich die Schärfe des Gesetzes am empfindlichsten gegen die Juden und gegen die Christianer. Feindseligkeiten gegen die griechische Religion gab es nicht, weil man die römische und die griechische Religion, wie vielfach heute noch, für identisch hielt; warum auch der ägyptische Kult frühzeitig in Rom geduldet wurde, wissen wir nicht, aber es war so: er wurde zu einer Mode. Der Glaubenseifer der Julier richtete sich also zumeist (vielleicht ist es aber nur ein Zufall, daß wir dies am besten wissen) gegen die Juden, die dem Volke überall verhaßt waren und deren bildloser Monotheismus just als Atheismus oder Götterverachtung erschien; auch waren ja die Cäsaren aus Oberpriestern schließlich so etwas wie kleine Götter geworden¹⁴ (freilich *divi* erst nach ihrem Tode, wie die Ahnen bei den Chinesen), und die Juden wie später die Christen weigerten sich, diesen Göttern zu opfern oder ihnen auch nur Bildsäulen zu errichten. So scheint es mir nicht allzu gewagt, die Verfolgung der monotheistischen Juden (und später der Christen) durch die polytheistischen Principes mit den Verfolgungen zu vergleichen, die in den drei Jahrhunderten nach der Reformation die streng monotheistischen

[14] Die Vergötterung der Monarchen scheint von Asien ausgegangen zu sein, wo die Erben Alexanders zuerst diese Huldigungen forderten, die dann auf die römischen Statthalter und endlich als eine neue Form der Schmeichelei auf die Kaiser übergingen, mit Altären, Tempeln, Festen und Opfern. Bereits unter den Juliern bildete sich dann die Mode heraus, den Kaiser — aber erst nach seinem Tode und nur, wenn sein Andenken nicht verflucht wurde — unter die Götter zu versetzen. Eigentlich tat man da nur im Lichte der nahen Gegenwart, was die Mythologie wahrscheinlich einst mit Heroen und Fürsten getan hatte. Wie aber schon die Vergötterung des Romulus den Volksglauben der Römer kaum beeinflußt hatte, so gerieten die Vergötterungen der vielen römischen Kaiser bald wieder in Vergessenheit und hatten keine religiösen Folgen. (Man kann dabei meines Erachtens an neuere Heiligensprechungen der katholischen Kirche denken, die seit einigen Jahrhunderten keinen allgemein populären Heiligen mehr hervorgebracht haben.)

Die gleiche Herkunft hatte es und gehört doch auf ein ganz anderes Gebiet, wenn der kluge Diocletianus die Pracht des persischen Hofes und das asiatische Zeremoniell (Diadem, Unnahbarkeit des Kaisers, abscheuliche Titulaturen) im Abendlande einführte. Es war in ungläubiger Zeit eine metaphorische Vergötterung. Sie ist, da gemildert und dort gesteigert, über anderthalb Jahrtausende bis auf unsere Zeit gekommen.

| Deisten von den Machthabern zu erleiden hatten, die sich zu einem dreieinigen 148 Gotte bekannten.

Die Behandlung der Juden (die Christianer mögen im 1. Jahrhundert mitverstanden worden sein) erinnert vielfach an die, die ihnen heutzutage in Rußland zuteil wird. Die Verfolgung ging bald von den gesetzlichen Stellen aus, bald von beutegierigen Beamten; bald wurden sie verjagt, bald durften sie sich gegen ein Kopfgeld an bestimmten Stellen aufhalten. Die gräßlichsten Schandtaten wurden ihnen ange-dichtet. Als die Christen sich deutlich von den Juden geschieden hatten, und selbst als die Harmlosigkeit oder Ungefährlichkeit ihrer Lehren von Wohlmeinenden erkannt wurde, ließ man von der Gewohnheit nicht ab, sie gelegentlich zu foltern oder zu ermorden. Auch mildere Kaiser und Statthalter ließen die alten Gesetze nicht völlig in Vergessenheit geraten; man wollte aus politischen Gründen keine Neuerer dulden, höchstens wurde unter Trajanus der gemeinsten Denunziation Einhalt getan. Eigentlich religiöser Eifer stachelte zu solcher Unduldsamkeit nicht an; die führenden Männer waren durchaus ungläubig, skeptisch oder geradezu athe-istisch; auch das Volk konnte nicht mehr recht gläubig sein, da die Tempel verödet waren. Ja, in Rom waren nicht einmal die Philosophenschulen fanatisch; Lehrer und Schüler nannten sich zwar gern nach irgendeinem der kanonischen Philosophen, aber eigentlich herrschte zumeist unter dem Namen des Eklektizismus eine rationa-listische Popularphilosophie, wirklich nicht viel anders als etwa in Frankreich unter Ludwig XV. Dem späteren Deismus entsprach ziemlich genau der Euhemerismus, der denn auch schon von Plutarchos beschuldigt wurde, den Atheismus über die Welt gebracht zu haben. Das niedere Volk war—wie immer—abergläubisch und gleichmäßig geneigt, die infamsten Betrügereien gläubig hinzunehmen. Unterstützten nun die Machthaber Priester und Zeremonien, so ist es nicht zu hart, diesen Standpunkt Frömmerei zu nennen. Es geschah, was in solchen Übergangszeiten im-mer geschieht; und im Grunde sind alle Zeiten Übergangszeiten. Alter Glaube und Aberglaube wurde ruchlos geschützt, neuer Glaube und Aberglaube ebenso ruchlos verfolgt. Die Hinrichtung Jesu Christi, die Anklagen gegen Apollonius von Tyana, lassen sich auch als Äußerungen dieser religionspolitischen Heuchelei auffassen; man erklärte die alten Wahrsagungen für göttlich und bestrafte die neu auftretenden Wahrsager. Ebenso wurden die alten Priesterkollegien, in denen es von frivolen Freigeistern wimmelte, immer wieder in ihren Privilegien bestätigt. Wo uns das Wort von dem Augurenlachen bei Cicero überliefert wird, sagt der Sprecher, selbst ein Oberpriester, geradezu, daß dem Volke die Religion mit allem Zubehör erhalten werden | müsse, daß er aber nicht einmal an das Dasein der Götter glauben könne; in 149 vertrautem Kreise dürfe man das ruhig aussprechen. Noch einmal: wo der Unglaube bestraft wurde, da geschah es gewiß nicht mit dem guten Gewissen des späteren

christlichen Eifers; schon unter Tiberius konnte, vielleicht auch schon ironisch, der Grundsatz aufgestellt werden: um Gotteslästerungen mögen sich die Götter kümmern (*Deorum injurias Diis curae*). Trotzdem nun die römische Philosophie wahrlich nicht neuerungssüchtig war, richtete sich der Absolutismus der Machthaber bald, wie schon erwähnt, gegen einzelne Philosophen. Es ist nicht richtig, wenn man da bestimmte Philosophenschulen nennt; nicht bestimmte Lehrsätze wurden angeklagt, sondern diejenigen Charaktere unter den Philosophen, die aus dem einen oder anderen Grunde dem Absolutismus gefährlich schienen. Höchstens könnte man sagen, daß es unter den Opfern der Kaiser viele Stoiker gab, doch nur darum, weil die stoische Moral von ihren Bekennern einigen Bekenntnismut verlangte. Der Mut war unbequemer als das Bekenntnis. Ein unklarer Skeptiker wie Cicero, ein viel klarerer Skeptiker wie Cotta durften ihre Verachtung des Volksglaubens lange unbehelligt vortragen; vorsichtige Skepsis, die zuletzt ihre Verbeugung vor Einem Gotte und Einem Kaiser machte, wurde geduldet. Unfreundlicher wurden die Kyniker angesehen, aber nur darum, weil ihr Hang zur Unabhängigkeit und ihre starke und oft witzige Ausdrucksweise sie leicht zu Angriffen gegen die Machthaber verführte; auch haßte man ihre asketische Lebensweise und die Kapuzinerpredigten, die den genußsüchtigen Hofleuten ein immerwährender Vorwurf waren.

Nicht viel anders als im *siècle Louis XV.* waren die meisten römischen Schriftsteller der Kaiserzeit Epikureer; das Dasein der Götter wurde nicht mehr geradezu in Frage gestellt (wie es noch von Lucretius geschehen war), aber da dogmatisch die Unsterblichkeit der Seele geleugnet wurde, ebenso dogmatisch jeglicher Anteil der Götter an einem Weltregiment, da ferner die Epikureer Feinde des Volksglaubens und insbesondere der Wahrsagerei waren, so hätte diese Schule die ärgste Verfolgung von seiten der Reaktion verdient, wie sie ihr denn fünfzehnhundert Jahre später nach dem Wiederaufleben des Epikureismus von den christlichen Gewalten zuteil wurde. Schon damals galten die Epikureer (sehr mit Unrecht) für Genüßlinge; lebensfreudige Menschen schienen dem Staate nicht gefährlich. Umgekehrt ging es — wie schon erwähnt — den Stoikern oft schlecht, trotzdem sie, in Griechenland und später in Rom, im Prinzip wenigstens eine persönliche Weltregierung lehrten und ein höchstes Wesen anerkannten, freilich die Volksreligion durch rationalistische und skeptische Deutungen und durch ihre Aufstellung eines unbeugsamen | Fatums doch wieder gefährdeten. Das hätte man ihnen ebenso durchgehen lassen wie den Epikureern ihren Spott über die Religion, wenn die Stoiker nicht moralische Rigoristen gewesen wären, wenigstens in ihren Worten, und nicht in diesem Sinne auf das Staatsleben hätten einwirken wollen. Sie waren politische Doktrinäre, waren stolz auf den Tyrannenmörder Brutus, und wenn sie nicht geradezu die Wiederaufrichtung der alten Republik verlangten, so verlangten sie doch einen Rechtsstaat. Seneca und

alle seine stoischen Gesinnungsgenossen waren Männer der Opposition, kritisierten die Regierung und verteidigten fortschrittliche Neuerungen. Bei einer Vergleichung mit der französischen Aufklärungszeit wäre es einer Bemerkung nicht unwert, daß diese von den meisten Kaisern bestgehaßte Philosophenschule eine Moral predigte, die der besseren Moral der christlichen Zeit ziemlich nahekam, und daß sie gerade darum mit Mißtrauen betrachtet wurde.

Sieht man von der Zugehörigkeit zu einzelnen philosophischen Schulen ab, so darf man wohl sagen, daß die gebildete Oberschicht in der römischen Kaiserzeit entweder atheistisch oder doch sehr lau im Glauben war. Schon tauchte der unhistorische Verdacht auf, der dann im 18. Jahrhundert so breit vorgetragen wurde: die Religionen seien von politischen Betrügern erfunden worden. Vielfach gelehrt wurde (wofür ich mich nicht bloß auf Kirchenväter berufen könnte), daß es eine dreifache Quelle der Religion gebe: die Dichtungen mit ihrer volkstümlichen Mythologie, den natürlichen Verstand und das Staatsgesetz. Man achte darauf, was nicht erst gesagt zu werden braucht und doch einen entscheidenden Unterschied gegen die christliche Zeit bedingt, daß eine Offenbarung als Religionsquelle gar nicht in die Vorstellung kam; daß also, wer den Poeten, den Naturphilosophen und den Gesetzen ihre Götter nicht glaubte, sich viel friedlicher als unter Christen zu einem oberflächlich skeptischen Agnostizismus bekennen durfte. Und weil es eben keine offenbarten Dogmen von einem allweisen und allgütigen Schöpfer gab, darum war auch der Pessimismus und die Berufung auf die Fortuna als die oberste Weltregiererin (man denke nur an den älteren Plinius), war das Verwerfen alles Wunderglaubens noch keine Ketzerei in christlichem Sinne, konnte auch von frömmelnden Kaisern lächelnd geduldet werden, ins solange diese gebildeten Aufklärer sich um Politik nicht kümmerten. Auch in der Neuzeit wurde ja die politische Gefährlichkeit der Aufklärung oft zum Vorwande genommen, um Freigeisterei zu unterdrücken; in der Kaiserzeit war es kein Vorwand; in Wirklichkeit galt der Kampf nicht den religiösen, sondern nur den politischen Freidenkern. Den Philosophen und sehr bald auch den Dichtern, die wie gewöhnlich die neuesten philosophischen | Gedanken ins Volk trugen, zu 151 einem Epigramm konzentriert oder auch wohl verwässert, je nachdem. Auch bei den Dichtern war Atheismus und Indifferentismus, Pessimismus und Zufallslehre, Spott über Himmel und Hölle in bunter Auswahl zu finden.

Die Kaiser, ob sie nun persönlich ein gutes oder ein schlechtes Beispiel gaben (die Wahrheit über die Charaktere der meisten römischen Kaiser wird schwerlich je zu erfahren sein, es ist nur eine andere Mythologie als die der römischen Könige), wurden nicht müde, die Sitten durch den Glauben zu verbessern. Sie benahmen sich dabei wunderlich genug: gerade die Satiriker, denen es ernst war mit ihrem Kampfe gegen die geschlechtliche Perversität und gegen die Geldkrankheit der Zeit, waren

den Kaisern unbequem. Die besten Satiriker rechneten sich zu den Stoikern, waren politische Naturen und richteten ihre Angriffe—offen oder versteckt—gegen den Cäsar, den Monarchen. Die Satiriker waren also verdächtig, wenn sie nicht so feige Schelme waren wie Martialis. Um so wohlgelittener waren die eigentlichen Dichter, Epikureer oder Kyniker, die dem Hofe schmeichelten und zum Ersatz dem Volke hie und da etwas zu lachen gaben. Wollte man sich auf den moralischen Standpunkt stellen, so wäre Horatius tiefer zu stellen als die anderen, weil er die Beräucherung des Hofes und die Verführung des Volkes mit bewußter Überlegenheit geübt zu haben scheint.

Der Hof, in dem sich nun etwa fünfhundert Jahre lang die römische Regierung verkörperte, zeigte in dem ganzen ungeheuren Wechsel dieses Zeitraums, also von dem republikanischen Formelkram des Augustus bis zu der orientalischen und christelnden Despotie des Verfalls, immer wieder das Bestreben, den Schein einer konservativen Gesinnung aufrechtzuerhalten. In Wirklichkeit war die Opposition konservativ, in den Fragen der Sittlichkeit, des Glaubens und der Politik. Hof und Opposition gingen bezüglich der Sittlichkeit und der alten republikanischen Volksrechte schroff auseinander; bezüglich der Religion behaupteten beide so lange, das gleiche Ziel zu verfolgen, bis die große Revolution, die man den Sieg des Christentums nennt, allen Versuchen einer Konservierung des alten Glaubens ein Ende machte. Wir werden nachher kurz erwähnen, wie dieser Sieg des Christentums den letzten Heiden als ein Sieg des Atheismus erschien und wie krampfhaft Julianus der Abtrünnige, der richtiger der Getreue heißen sollte, dagegen reagierte.

Wir sind weit vorausgeeilt. Die konservative, der Orthodoxie freundliche Gesinnung der Kaiser unterschied sich schon unter den Juliern dadurch etwa von der Reaktion unserer Zeit, daß z. B. die Offiziösen des 1. Jahrhunderts keinen Anstoß
152 daran nahmen, wenn sie in der einen Zeile das | Priestertum verteidigten, in der anderen ihre Zweifel am Dasein der Götter aussprachen. So bekannte sich der Hofhistoriograph Vellejus Paterculus zu einem Glauben an Wunder, Wahrsagungen und Gebete, ließ es aber offen, ob ein Gott oder der Zufall die Welt geschaffen hätte. So predigt dieser Schulmeister nicht viel später den Götterkult, versteigt sich dabei in seinem Servilismus so weit, die Cäsaren für die gewissesten Götter zu erklären (weil die Römer sich diese selbst gegeben haben), hat aber kein Bedenken, die Zusammenkünfte des Königs Numa mit der Göttin Egeria für einen Betrug des Königs auszugeben. In der officiösen Staatszeitung wurden kirchliche Nachrichten mitgeteilt, an denen die gebildete Oberschicht längst keinen Anteil nahm; in den Staatshaushalt wurden Summen für äußerliche Kirchenzwecke eingestellt, die die Vertreter des Volkes und der Ritterschaft niemals bewilligt hätten. An dem Servilismus gegen die Glaubensheuchelei der Cäsaren hatten nun die Philosophen fast

niemals teil; so kam es, daß deren Verfolgung mehr und mehr zur Regierungsmaxime wurde, je mehr diese kaiserlichen Revolutionäre den Schein zu wahren suchten, ihr Despotismus schützte das Alte und müßte darum alle Neuerer austilgen.

So weit war es schon unter Nero gekommen; Nero, als Prinz ein Schüler der Stoiker, als junger Regent ihr boshafter Genosse, wurde langsam der Todfeind seiner Lehrer. Bekannt ist der »Märtyrertod« des geistreichen und immerhin seiner Rolle getreuen Seneca; der Geist der antiken Welt umschwebt dieses nach dem Vorbilde des Sokrates theatralisch eingerichtete und trotzdem eindrucksvolle Sterben.¹⁵ Bald darauf wurde einfach jedes Philosophieren in Rom verboten. Immer wieder kamen für die Bekenner der Philosophie mildere Zeiten, immer wieder wurden sie verfolgt oder vertrieben; unter Domitianus gab es eine kurze Zeit der äußersten Bedrängnis, unter Nerva setzte eine längere Epoche der Duldung ein.

in Tyrannos Aber auch im 2. Jahrhundert und auch unter philosophischen Kaisern hörte die Bedrängnis der Gedankenfreiheit selten auf, nur daß die Angriffe sich weniger gegen 153 die philosophischen Lehrmeinungen richteten als gegen die Rhetoren, die nach griechischem Muster in der Beredsamkeit unterrichteten als in einer Kunst, die in einem freien Staate jedem Staatsbürger Ehre machte. Man hat zwischen dem Rednerstil etwa eines Cicero und dem Stile des Quintilianus unterscheiden zu müssen geglaubt;

[15] Wie bedenklich es ist, die Moralpredigten der vorchristlichen Zeit in die christliche Sprache zu übersetzen, wäre aus der Behandlung deutlich zu machen, die Seneca durch christliche Beurteiler erfuhr; nur daß die ganze Geschichte noch mehr grotesk als belehrend ist. Atheistenriecher und Aufklärer haben den Seneca, der ein Stoiker war, übrigens aber auch andere philosophische Richtungen gelten ließ, um einiger pantheistischer Redensarten willen zu einem Atheisten gemacht, allerdings erst im 17. und 18. Jahrhundert; den Enzyklopädisten gar galt Seneca für einen großen Denker. Im 4. Jahrhundert jedoch glaubte man dem Gerede, dieser selbe Seneca wäre ein heimlicher Christ gewesen, wäre vom heiligen Paulus getauft worden, glaubte sogar an die Echtheit der zwischen Paulus und Seneca gewechselten Briefe. Es gibt eine ganze widerliche Literatur über die Christlichkeit des Seneca und über seinen Briefwechsel mit dem Apostel Paulus; für den Glauben war nichts zu dumm. Der heilige Hieronymus selbst zweifelte nicht an der Echtheit dieser plumpen Fälschung, welche die Romreise des heiligen Paulus beweisen sollte. Für eine Zeit, die mit fast kindlicher Verlogenheit auch Briefe von Jesus Christus und von Maria fälschte, kann ein solcher Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca gar nicht auffallen; wer es für einen bloßen Zufall erklären wollte, daß diese gefälschten Briefe nicht in den Kanon gekommen sind, daß Seneca nicht ein christlicher Märtyrer und Heiliger geworden ist, der würde auch von den freisinnigsten protestantischen Theologen getadelt werden. Ich wollte auch nur hervorheben, daß das Moralpredigen der Stoiker dem christlichen Moralpredigen zum Verwechseln ähnlich war und sich dennoch recht gut mit einer kosmischen Anschauung vertrug, die anderthalb Jahrtausende später bei Freidenkern und Orthodoxen den Eindruck von Pantheismus oder Atheismus machte.

ganz richtig, wenn es sich um die Geschichte des Geschmacks oder der Sprache handelt. In der Hauptsache waren aber diese Rhetorenschulen, vom Standpunkte unserer Zeit beurteilt, in pädagogischer Beziehung gleich abscheuliche Lehranstalten. Die Gemeinplätze, um die herum der Jüngling damals seine Rede aufbauen mußte, waren denn doch noch gekünstelter und dümmer als die oft verspotteten Themen unseres deutschen Aufsatzes, der übrigens geradeswegs von jenen abgeschmackten Übungen her stammt. Da gab es aber unter den weltfremden Redeübungen eine Gruppe, die wenigstens mit der Vergangenheit, mit der römischen Geschichte in enger Beziehung stand und die nach altem Herkommen in den Schulen als letzter Rest des Römergeistes aufrechterhalten wurde: die Lobpreisung des Tyrannenmordes. In der Geschichte der Gedankenfreiheit ist diese Erscheinung unerhört, daß nämlich zu gleicher Zeit jedes Scherzwort gegen den just lebenden Cäsar mit der äußersten Gefahr verbunden war und doch in der Schule solche allgemeine Aufsätze geduldet und gepflegt wurden. Die Seltsamkeit der Erscheinung vermindert sich nicht dadurch, daß die Themen mit hervorragender Geschmacklosigkeit ausgeklügelt waren. Ich will einige Beispiele geben. Soll ein vom Blitze getroffener Tyrann nach dem Gesetze über Blitzschläge auf der Stelle beerdigt oder soll die Leiche nach dem Gesetze gegen die Tyrannen über die Grenze geworfen werden? Ein Tyrann flüchtet in ein Privathaus; der Verfolger zündet das Haus an und erhält für den Tyrannenmord den Ehrenpreis; wird der Hauseigentümer den Mörder mit Erfolg auf Schadenersatz verklagen können? Ein Tyrann hat sich selbst getötet; soll für ihn das Ehrenbegräbnis für Tyrannenmörder gefordert werden? Ein Arzt reicht dem
 154 Tyrannen Gift; der Tyrann wünscht von einem | zweiten Arzte ein Gegenmittel, erhält aber ein noch stärkeres Gift; welcher von den beiden Ärzten verdient den Ehrenpreis? Ich mache da wieder auf einen Unterschied zwischen der römischen und der christlichen Welt aufmerksam. Als der Tyrannenmord im 16. Jahrhundert wieder ein beliebtes Thema wurde und die sogenannten Monarchomachen in Frankreich, Schottland und Spanien den politischen Mord verteidigten, legten sie zwar den Grund zu den demokratischen Revolutionen in England und in Frankreich; aber ihre Gründe waren kirchliche Gründe, ihre Beispiele holten sie vielfach aus der Bibel; im Rom der Kaiserzeit war es einfach eine politische Frage.

Da nun aus den Rhetorenschulen, in denen ein solcher Geist herrschte, die führenden Männer der Armee und der Verwaltung hervorgingen, war es kein Wunder, daß die öffentliche Meinung ein Gemisch von Tyrannenmordlust und Feigheit wurde. In kritischen Augenblicken pflegte die Mordlust über die Feigheit zu siegen. Darum ließen es sich die Kaiser angelegen sein, auch schon die Julier, den Rhetoren das Handwerk zu legen; und zwischen Rhetoren im besonderen und Philosophen im allgemeinen wurde nicht genau unterschieden. Augustus bereits war gegen den

Historiker Labienus vorgegangen; war doch die jüngste Vergangenheit, die Ermordung Julius Cäsars, in objektiver Darstellung gar bedenklich. Caligula und Nero duldeten die Deklamationen gegen die Tyrannen nicht, ohne eigentlich ein Gesetz gegen die Gedankenfreiheit vorzuschlagen oder durchzusetzen. Erst Vespasianus kam auf den ganz modernen Einfall, den tyrannenmörderischen Schulaufsätzen oder Deklamationen auf einem Umwege ein Ende zu machen. Den Rhetoren, die bis dahin in Elend und darum in Verachtung gelebt hatten, sollte eine Besoldung ausgesetzt werden. Quintilianus schon war ein solcher ordentlicher Professor ohne subversive Tendenzen. Die hergebrachten Anspielungen auf die große Zeit und die großen Männer der römischen Republik hörten zwar niemals ganz auf, aber philosophisch gebildete Kaiser konnten ohne jede Furcht die Vorlesungen selbst besuchen und sich, wie sie von jeher die Beschützer des Kultus waren, auch noch zu Beschützern des Unterrichts aufwerfen. Etwa von der Mitte des 2. Jahrhunderts an war der Sieg der Monarchie über die Philosophie, die Schule und die Denkfreiheit entschieden, vielleicht gerade durch die besseren Kaiser; hatte man vorher in Schulaufsätzen über den Tyrannenmord gewetteifert, so wetteiferte man jetzt in Schmeicheleien, die von Jahrhundert zu Jahrhundert mehr die niedrigsten orientalischen Formen annahmen.

Christen-
verfolgungen

Es gab am Ende keine Philosophen mehr, die zu verfolgen gewesen wären. Die Christenverfolgungen setzten ein. Sie unterschieden sich | durch nichts von den 155
früheren politischen Verfolgungen der Philosophen und Rhetoren: weder durch Konsequenz, noch durch Massenhaftigkeit. Auch ist es für den politischen Charakter dieser fast immer falsch dargestellten Verfolgungen beachtenswert, daß den Christen gerade in der schlimmsten Zeit ja besonders ihre Weigerung zum Vorwurfe gemacht wurde, dem lebendigen Kaiser eine religiöse Verehrung zu bezeugen; in diesem Punkte war nämlich ein gründlicher Wandel eingetreten, und die Kaiser, welche einst erst nach ihrem Tode mit mehr Höflichkeit als Andacht unter die Götter versetzt worden waren, wurden etwa zu der Zeit der Christenverfolgungen nur noch bei Lebzeiten vergottet, so sehr, daß es (wie nach der Ermordung (?) des Maximianus) nach dem Tode eines Kaisers sofort zu einer schimpflichen Zertrümmerung seiner Götterbilder kam.

Was nun die Inkonsequenz der Kaiser gegen die Christen betrifft, den Wechsel zwischen Strenge und Duldung, so ist wieder an die Verhältnisse der Juden im heutigen Rußland zu erinnern. Unter den Nachfolgern des Severus besaßen die Christen länger als ein Menschenalter volle Religionsfreiheit. Wie schon unter Commodus eine kaiserliche Mätresse die Christen beschützt hatte (die Mätressen sind auch in Frankreich oft fortschrittlich gewesen), so wurde unter Alexander Christus selbst durch weibliche Einflüsse zum Range eines der großen Philosophen erhoben. Auf Jahre der Begünstigung folgten dann in der Regel Jahre der Bedrückung; ja, man

kann die romantische Rückkehr zum Heidentum unter Julianus, die aber keine Christenverfolgung war, auch als eine solche Reaktion gegen die letzte und entscheidende Christlichkeit des Constantinus auffassen. Und diese Reaktionen hatten ihren Rückhalt bei der römischen Oberschicht, besonders bei den recht gottlosen Philosophen, die über die Ausbreitung der christlichen Gemeinden oder über ihre staatsgefährliche Organisation oder über ihre ganz fremdartige Moral von Zeit zu Zeit in Schrecken gerieten. Selbst die vielberufene Verfolgung unter Diocletianus war nur eine dieser Reaktionen, diesmal eine vom Mitregenten durchgesetzte Reaktion gegen die vorhergegangene Duldung durch diesen Kaiser. Und auch diese Verfolgung war nicht allgemein, war nicht in allen Provinzen gleich heftig, und eben der Mitregent Galerius, der die Unterdrückung der Christen angeordnet hatte, nahm in einem sehr diplomatischen Edikte die Strafbefehle wieder zurück; ja dieses Edikt gab den Christen schon so gut wie völlige Religionsfreiheit, so daß Constantinus fast nur durch seine späte Annahme der Taufe in der Begünstigung noch weiterging; schon nach dem Edikte des Galerius durften und sollten die Christen zu ihrem Gotte für den Kaiser und für das Reich beten.

156 | Mit diesem Wechsel zwischen Strenge und Duldung hängt es zusammen, daß die Opfer der Christenverfolgungen bei weitem nicht so zahlreich waren, wie die Kirchenschriftsteller einander nachschrieben. Die zeitgenössischen christlichen Autoren waren so unkritisch und so leichtgläubig, waren endlich so parteiisch, daß es unhistorisch wäre, ihnen bei jeder Unwahrheit eine bewußte Fälschung vorzuwerfen. Sicherlich wurden viele Christen hingerichtet, viele nach den brutalen Sitten der Zeit auch gemartert; aber die Zahl der Opfer und auch die Furchtbarkeit der Todesqualen reicht nicht entfernt an das heran, was tausend Jahre später die christliche Kirche gegen Andersgläubige zu unternehmen begann. Von den Erkenntnisgründen gegen die Wahrheit der Verfolgungsgreuel will ich nur einen erwähnen; es wurden zahllose Wunder berichtet, welche abgehauene Glieder der Märtyrer nachwachsen ließen; wir sind geneigt, es für wahrscheinlicher zu halten, daß solche Glieder gar nicht abgehauen worden waren. Wir erleben es in Kriegszeiten auch noch in unserer kritischeren Zeit, wie jede Partei die Greuelthaten des Feindes maßlos übertreibt.

Der antichristliche Gibbon ließ es sich angelegen sein, die Anzahl aller Märtyrer in sämtlichen Christenverfolgungen ungefähr zu berechnen, und gelangte zu einer erstaunlich geringen Ziffer; bei der Unsicherheit solcher Angaben ist es besser, auch an seine Ziffer nicht zu glauben; die Überzeugung aber, daß die von der Kirche angenommene Zahl der Märtyrer viel zu groß, unsinnig groß sei, läßt sich seit Gibbon nicht mehr erschüttern.

Für das Vorgehen der alten christlichen Geschichtschreibung ist es da bezeichnend, daß sogar die Zahl der Verfolgungen, über die seit dem 5. Jahrhundert wie kanonisch

berichtet wird, eine Erfindung war, eine Konstruktion, wenn man lieber will. Nicht nach Tatsachen, sondern nach einem beliebten rhetorischen Vergleiche mit den zehn ägyptischen Plagen und mit den zehn Hörnern bei Daniel wurde die runde Zahl von zehn Verfolgungen angenommen.

Kaiser und Statthalter gingen gegen die Christen oft mit mehr Verachtung als Strenge vor; es gab viele Verurteilungen zu Gefängnis oder Verbannung, und auch diese Strafen wurden oft bei allgemeinen Amnestien wieder aufgehoben; die feierliche Bestattung christlicher Opfer wurde gelegentlich geduldet; Trajanus schützte die Christen durch einen gesetzlichen Prozeß, durch den jedes »inquisitorische« Verfahren verboten wurde. Dieser Prozeß gegen Andersgläubige war bei den Römern recht human, wenn man ihn mit den christlichen Prozessen gegen Ketzer und Hexen vergleicht. Eine Rückfrage des jüngeren Plinius, des Statthalters von Bithynien, beweist mindestens, daß es zu dieser Zeit noch | keine strengen Gesetze 157 gegen die Christen gab, und daß Plinius rücksichtsvoll vorgehen wollte.

Diese bei so rauhen Sitten oft überraschende Milde der Behörden ist um so erstaunlicher, als die Kaiser sich da zu Zeiten der Wut der öffentlichen Meinung entgegenstemmen mußten (Hadrianus, Antoninus Pius); das Volk benützte nicht nur Unglücksfälle, wie Pest und Hungersnot, sondern auch die großen Festspiele, um blutig nach christlichen Opfern zu schreien. Die milde Festigkeit der Kaiser erscheint um so erstaunlicher, als die sinnlosesten Anklagen gegen die Christen nicht nur vom Pöbel ausgingen, sondern es immer mehr Brauch wurde, daß eine christliche Sekte die andere perverser Verbrechen anklagte; Promiskuität des Geschlechtsgenusses und Ermordung von Kindern zum Zwecke eines abergläubischen Blutkultus (heute in Rußland gegen die Juden ausgenützt) spielten bei diesen gegenseitigen Hetzereien eine bedeutende Rolle. Oberflächliche Richter hätten leicht glauben können, daß bei solchen gegenseitigen Vorwürfen die Wahrheit herauskäme; es ist anzuerkennen, daß sie diesen Fehler selten begingen. Die Kirchenschriftsteller aber setzten bei den polytheistischen Kaisern und Statthaltern den Haß voraus, der sie selbst gegen andere Sekten ihres eigenen Glaubens beseelte; und so berichteten sie ebenso leichtfertig wie über die Perversitäten der Ketzer über nie erlebte Greuel der Verfolgung.

Vernunft in
der Geschichte

Bei dieser kurzen Rückschau über die Glaubenskämpfe der Römerzeit mag mancher Leser sich der beiden Sätze erinnern haben, mit denen eine christelnde und dann wieder eine antichristelnde Kulturgeschichtsschreibung diese Dinge zusammenzufassen liebt: daß der antike Polytheismus einem allgemeinen Unglauben gewichen war und dadurch der leere Raum vorbereitet war für die Aufnahme des jüdisch-christlichen Monotheismus; und daß wir heute wieder in einer solchen Zeit leben und das Christentum einer neuen Religion Platz zu machen habe. Ich glaube

vorurteilslos genug zu sein, um beide Sätze für falsch oder doch bedenklich erklären zu dürfen; beide Sätze verraten die Neigung, den Zweifel an einem alten Glauben als eine rein zerstörende Geistestätigkeit zu verachten und die Forderung eines Neubaus aufzustellen. Beide Sätze legen in die geschichtliche Entwicklung eine Vernunft hinein, eine vernünftige Absicht, eine Philosophie der Geschichte, also doch wohl den Willen eines weisen Gottes, eine Vorsehung, die eben von der antiken und jetzt von der gegenwärtigen Freidenkerei geleugnet worden ist.

158 Was den griechischen und römischen Atheismus betrifft, so konnte er gar nicht, weil es im Altertum eine Kirchenlehre nicht gab, eine bloße Negation von Dogmen sein; er war nur die Kehrseite, die negative | Nebenwirkung des langsam erstarkten wissenschaftlichen Denkens. So kritiklos, so kindlich Geistes- und Naturwissenschaften damals im Vergleiche mit den unseren waren, so reichten sie dennoch in den Jahrhunderten um den Beginn unserer Zeitrechnung bereits hin, um die Volksreligionen zu überwinden, die veralteten Märchen und Träumereien, mit denen man vor jeder Wissenschaft Ursprung und Einrichtung der Welt zu erklären gesucht hatte. Ein leerer Raum, der auszufüllen gewesen wäre, war gar nicht vorhanden. In unaufhörlichem Wechsel entstanden, von den Naturphilosophen des 6. Jahrhunderts v. Chr. bis auf den heutigen Tag, immer neue Hypothesen, nicht so sehr den Ursprung der Welt zu verstehen, als die sittlichen Einrichtungen der Welt zu begründen; und wie das zu geschehen pflegt, erbten sich die Worte der letzten Hypothese in der nächsten Hypothese fort. Auch die im Ausgang des Altertums bei den Gebildeten vielfach verbreitete Meinung, die vielen Götter der Volksreligion seien durch die Vorstellung von einem einzigen Göttlichen zu ersetzen, waren so ein ererbtes Wort, das man für den Ausdruck einer angeborenen Idee hielt. Doch selbst über die Wirklichkeit dieser Idee, wir sagen jetzt: des Daseins Gottes, konnte frei gestritten werden ohne Haß und ohne Eifer. Der Agnostizismus, dieser mühsam erkämpfte letzte Standpunkt unserer Aufklärung, war den Römern eigentlich ohne Kampf zur Überzeugung geworden, war ihnen selbstverständlich, seitdem sie eklektische Bildung aus allen philosophischen Schulen naschten. Die Philosophie, welche von den christlichen Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte gelehrt wurde, knüpfte an die Hypothese von dem einen Göttlichen an und unterschied sich von der Hypothese etwa der Stoiker zunächst nur dadurch, daß dieses Göttliche seinen Namen von dem leidenden Heros empfing, überhaupt wieder einen Namen empfing und dadurch aus dem philosophischen Denken wieder hinaustrat. Es lag nicht in einer Vernunft der Geschichte, daß diese christliche Hypothese zu der neuen Weltreligion werden mußte. Die römische Kultur hätte sich gradlinig fortentwickeln können, auch nachdem der Polytheismus durch das bißchen Philosophie und Moral verdrängt wurde, das von den Griechen auf die Römer gekommen war. Nur ein

Zufall der Weltgeschichte hat das römische Reich vernichtet, hat die Barbaren zu Herren der alten Kulturländer gemacht; und erst die Barbaren haben die christliche Hypothese als eine Erklärung der Welt und der Unterwelt schwärmerisch ergriffen und dann zu dem System einer neuen Weltreligion ausgebaut. Die hohe Kultur der römischen Kaiserzeit hatte sich recht gut fast ohne Religion beholfen.

Damit habe ich schon ausgesprochen, warum auch der zweite Satz trägt, der die Ähnlichkeit zwischen der alten und der jetzigen Religionslosigkeit behauptet. Heute leben wir in einer Heuchelei, derengleichen die Menschheit niemals gekannt hat. Auf der einen Seite steht eine namenlose Macht, die Kirche, die von einem ganzen Heere mittelbar oder unmittelbar besoldeter Anhänger verteidigt wird; Nichttheuchler sind allein die Gläubigen; die kirchlichen Politiker, zu denen auch die meisten weltlichen Staatsmänner gehören, reden immer von der überirdischen Kirche, um die irdische Kirche aufrechtzuerhalten. Auf der anderen Seite stehen vielzuvielen Freigeister, die sich als Antichristen aufspielen, jedoch das Erbe aller christlichen Moralbegriffe angetreten haben und großen Zulauf gewinnen durch ihre wortreichen Versprechungen, einen Religionsersatz zu schaffen, eine neue Religion aus der Tiefe des Gemütes zu erfinden. Man gilt für einen schlechten Menschen, wenn man nicht verspricht, wenigstens den lieben Gott aus dem alten Glauben in den neuen hinüberzueretten. Die Religionsstifter sind zahlreich geworden, in Bezirksvereinen und auf Universitäten; sie lehnen mit mehr oder weniger Tapferkeit das Wort Gottes ab, aber sie halten sich mit mehr oder weniger Klarheit an das Wort Gott. Gottlosigkeit zu bekennen ist heute nur noch demjenigen gefährlich, der vom Staate versorgt werden will; die Heuchelei ist aber noch die gleiche wie im 18. Jahrhundert, wo das Bekenntnis zum Atheismus zwar nicht mehr den Feuertod, aber doch Gefängnis zur Folge haben konnte. Diese Heuchelei, nämlich das unehrliche Bekenntnis zu kirchlichen Dogmen, war dem gesamten Altertume fremd; wenn da von der Heuchelei einer bestimmten philosophischen Sekte geredet werden kann — wie es oft den Stoikern gegenüber geschah —, so handelt es sich um etwas ganz anderes: um die Proklamierung eines Tugendideals, das zu erreichen über Menschenkraft geht; die berühmten römischen Stoiker, und die meisten politischen Persönlichkeiten Roms sind Stoiker gewesen, mochten ihre Rednerei übertreiben bei der Verkündigung ihrer sittlichen Grundsätze, sie mochten in Theatralik verfallen, wenn das Schicksal die Anwendung dieser Grundsätze von ihnen verlangte, aber sie wußten doch mit einem gewissen Anstande für ihre Überzeugung zu sterben.

Ich habe für den Zustand der allgemeinen Bildung der griechischen Blütezeit den Theaterschriftsteller Euripides zum Beispiele wählen können, weil sich an ihm besser als an den lehrhaften Philosophen die öffentliche Meinung beobachten ließ; noch näher liegt es, für die allgemeine Bildung der Römer, die niemals einen selbständigen

Philosophen hervorgebracht haben, den sprachlich gewandtesten und durch seine Sprache nachwirksamsten Populärschriftsteller zum Vertreter zu wählen: den weltberühmt gewordenen Wortkünstler Marcus Tullius Cicero. Er starb, ebenfalls durch
 160 Mord, nur ein Jahr nach der Ermordung Cäsars; aber in den | folgenden Jahrhun- Cicero
 derten der römischen Kaiserzeit hat sich, eben weil es einen philosophischen Geist in Rom nicht gab, an dem Verhältnisse der Vornehmen zu den letzten Fragen nicht viel geändert, auch dann eigentlich nicht, als die ersten Kirchenväter schon mit den Schlagworten der alten Philosophenschulen arbeiteten. Von der Rezeption der griechischen Philosophie durch Rom bis zum ersten Aufkommen einer dogmatischen christlichen Theologie, also über fünfhundert Jahre lang, gehörte es in Rom zum guten Tone, sich von griechischen Lehrern in der griechischen Philosophie unterrichten zu lassen, doch auf keines Meisters Worte zu schwören, vielmehr mit scheinbarer Überlegenheit alles zu prüfen und das Beste zu behalten. Von einer Sudelküche sollte man nicht sprechen, denn die verwöhnten Römer sahen auf Güte der Zutaten; immerhin lief der Eklektizismus auf ein solches Küchenrezept hinaus. Und weil die Beschäftigung mit der Philosophie mehr Mode als Herzenssache war, hielten sich die römischen Schriftsteller lieber an die Nachfolger der ausgezeichneten griechischen Philosophen als an diese selbst. So war es nach der Eroberung Griechenlands, so war es unter den Antoninen, so war es ungefähr in der Mitte dieses Zeitraums, als Cicero den kühnen Plan faßte, die ganze griechische Philosophie ins Lateinische zu übersetzen. Die sogenannten Schulen, aus denen die Römer ihre Weisheit holten, waren die späten Epikureer, die späten Stoiker und die späten Skeptiker; die Epikureer mit ihrer Anpreisung eines vernünftigen Lebensgenusses und die Stoiker mit ihrer Verherrlichung eines verstiegenen Tugendbegriffs waren einander spinnefeind, obgleich beide Richtungen mit Verzicht auf tiefere Erkenntniskritik den gesunden Menschenverstand zum Ausgangspunkte nahmen; nur die Skeptiker hatten sich etwas von der alten philosophischen Methode bewahrt, wenn auch ihre Fragen von der Abgründigkeit der modernen Skepsis, der von Hume, weit entfernt waren. Doch nur die Lehrer, die aus der Philosophie eine Profession machten, nannten sich entschieden nach einer dieser Schulen; die gefeiertsten Dichter und Schriftsteller, wie Horatius und Cicero, waren Eklektiker, bei aller Vorliebe für den Skeptizismus.

Wir haben es nur mit der Stellung zu tun, welche diese Schulen zu der Religion hatten; und da herrschte zwischen den ungleichen Schulen, wenn man sich nur von den falschen Übersetzungen einer christelnden Philosophiegeschichte nicht täuschen lassen will, doch eine merkwürdige Übereinstimmung. Ich möchte diese Übereinstimmung durch die dreimalige Änderung eines gegenständlichen Bildes deutlich machen. Alle drei Schulen wollten sich in der Welt wie in einem ungeheuren Gebäude zurechtfinden. Die Epikureer leugneten die Götter nicht geradezu, lachten

| aber über die Vorstellung, die Götter wären die Herren des unübersehbaren 161
Palastes; wenn die Götter überhaupt existierten, so saßen sie müßig irgendwo in
einem unzugänglichen Festsale oder in einer versteckten Bodenkammer, in ihrem
Austragstübl. Die Stoiker sprachen viel und gern von den Göttern oder schon ganz
deistisch, um nicht zu sagen pantheistisch, von dem Gotte; der aber trieb sein Wesen
irgendwo in dem Gebäude, bei hellem Tageslichte unsichtbar, als ein Geist oder
Gespenst, schreckte die Bösewichter, wies den Tugendbolden geheime Schätze und
hatte gar keine Ähnlichkeit mit irgendeinem Gotte der Volksreligion. Die Skeptiker
endlich zerstörten das ganze Gebäude der Welt und ihrer Erkenntnis von Grund aus
und beachteten es kaum, ob bei dieser Vernichtungsarbeit neben den Prunkräumen
der Wissenschaft und der Moral auch die unscheinbare Götterkapelle zusammenfiel.
Keine dieser Schulen konnte in dem Gebäude eine Kirche erblicken, ein Haus Gottes,
das andächtige Unterwerfung oder grimmigen Haß verlangte. Ich glaube nicht zu
weit zu gehen, wenn ich eine solche Stellungnahme zur Religion in dem Buche finde,
das Cicero »über die Natur der Götter« oder über das Wesen der Gottheit um die
Zeit von Cäsars Ermordung geschrieben hat.

In einer Geschichte der Philosophie würde Cicero keinen Platz verdienen, höch-
stens in einer Geschichte der Geschichte der Philosophie und in einer Geschichte
der philosophischen Kunstausrücke; er, dessen Eitelkeit beinahe noch größer war
als sein Nachruhm, hatte ja zugestanden, daß er von den Griechen abhängig war,
arm an eigenen Gedanken, reich nur an ungeprägten Worten. Und als Aufklärer
würde Cicero erst recht nicht genannt werden, wenn er erst nach dem Siege des
Christentums gelebt hätte; er war nicht Charakter genug, um sich zu einer gefährli-
chen Wahrheit zu bekennen; wobei ich die Frage gar nicht erörtern will, ob Cicero,
seit der Renaissance vielleicht der meistgefeierte römische Schriftsteller, namentlich
in Deutschland als tiefer Denker angestaunt, von den Historikern Drumann und
Mommsen nicht über Gebühr herabgesetzt worden ist. Cicero war ein äußerst gebil-
deter, meinetwegen gelehrter Schönredner, der das Unglück hatte, eine politische
Rolle spielen zu wollen, über Politik Reden halten zu wollen, während Julius Cäsar
unerhörte Politik machte; an seiner Schwäche ist Cicero zugrunde gegangen, wie
sechshundert Jahre später sein Bewunderer Erasmus.

Gerade die Schwäche oder Feigheit Ciceros müssen wir uns aber vor Augen
halten, wenn wir seine Stellung zur Atheismusfrage richtig beurteilen wollen. Daß
eine so ängstliche Seele so frei über das Dasein der Götter plaudern konnte, ist
mir ein neuer Beweis dafür, daß im Altertum selbst in den Zeiten, da die politische
Freiheit Roms unterdrückt wurde, religiöse Gedankenfreiheit herrschte. Man stelle 162
sich die Sachlage einmal vor und vergleiche sie mit den Möglichkeiten in einem
christlichen Staate: der Herr der Welt ist ermordet worden und noch ist es ungewiß,

ob die Regierung den Rebellen oder den Erben Cäsars zufallen wird; der Klug- und Schönredner Cicero ist ängstlich bemüht, sich nicht zu kompromittieren und für eine Weile vom politischen Schauplatze zu verschwinden; wie schon früher in einer kritischen Zeit flüchtet der politische Dilettant zu seiner anderen Liebhaberei, der philosophischen Schriftstellerei; und in dieser Gefahr veröffentlicht er nicht etwa irgendein harmloses Buch über die Rednerkunst oder über das höchste Gut oder über den Briefstil, sondern just eine Untersuchung über die Frage, ob es einen Gott gibt oder nicht. Er mußte ganz sicher sein, er konnte ganz sicher sein, daß ihm weder die Partei des Cäsar noch die Partei des Brutus ein Bekenntnis zum Atheismus übel deuten würde. Daß jedoch Cicero sich in seiner Schrift »über die Natur der Götter« offen zum Atheismus bekennt, möchte ich noch zeigen und wieder hervorheben, daß dieser Atheismus im Altertum selbstverständlich nicht ein dogmatischer, d. h. anti-dogmatischer Atheismus war, sondern die völlige antike Gleichgültigkeit gegenüber der Frage nach der Wirklichkeit der sogenannten Götter. Das Buch Ciceros ist nach der beliebten Sitte der Alten als ein Bericht über ein Gespräch abgefaßt, über eine Art von Disputation zwischen einem Epikureer, einem Stoiker und einem Skeptiker; ich will mit Verzicht auf die sehr geringe dramatische Bewegung und auf die für uns ganz ungenießbaren mythologischen Anspielungen die Ansichten der drei Herren hintereinander im Zusammenhange vortragen; ich versichere, daß der Leser nichts dabei verlieren wird als etwa die Freude an schön gebauten lateinischen Perioden. Cicero glaubt übrigens, seine drei Religionsphilosophen als Häupter ihrer Schulen einführen zu müssen, mit liebenswürdiger Allerweltsgefälligkeit.

Der Epikureer behandelt leichten Herzens die ganze Volksreligion als einen Aberglauben. Er weiß von keiner Schöpfung, von keiner Vorsehung. Er erkennt Götter nur an, weil das Wort einmal vorhanden ist und der Sprachgebrauch das Vorurteil des Gottglaubens in uns erzeugt hat. Wenn aber Götter sind, so müssen sie auch körperliche Wesen sein, weil ein körperloses Etwas keine Sinne und keine Empfindungen haben kann, also auch keinen Verstand; wir können uns die Götter nicht anders als menschenähnlich vorstellen. Wollen wir diese Götter jedoch verehren, so müssen sie anders sein als die Menschen, die, von ihren Leibern abhängig, in unruhiger Geschäftigkeit dahinleben. Die Besonderheit der Götter besteht nun darin, daß sie keinen wirklichen Leib besitzen, kein wirkliches Blut, daß sie nur
 163 Scheinkörper sind, nur Schatten; und daß | sie—im Gegensatze zu dem Tun der Menschen und zu den Fabeln der Dichter—in seliger Ruhe, unbekümmert um den Weltlauf, untätig, völlig müßig, ihr zweckloses Dasein genießen. Wirklich wie ein alter Bauer im Austragstübel die Arbeit eines neuen Geschlechts betrachtet.

Auch der Stoiker, der aber mit Pathos und mit dem Brusttone der Überzeugung redet, will auf den Ausdruck »Gott« nicht verzichten, und wenn er die Welt vergotten

müßte; daß man eine ganze Menge von Gedankenwesen wie die Concordia oder Victoria zum Range von Göttern erhoben hat, stört ihn durchaus nicht, weil alle diese Allegorien ihn nur auf das Göttliche hinweisen, das als eine Weltseele im Weltall verborgen ist. So weit klingt die stoische Lehre recht pantheistisch. Aber der immanente Weltgott gefällt sich nicht in dieser unpersönlichen Rolle; er will sich verzeigen, wirklich wie ein Gespenst in einem alten Gemäuer, und nimmt Persönlichkeit an, eine gespenstische Persönlichkeit, die Vorsehung spielt, die bösen Menschen schreckt, die guten durch allerlei Gaben erfreut, trotzdem jedoch feierlich die ausnahmslose Notwendigkeit des Naturgeschehens behauptet. Man glaubt oft, einen Aufklärer des 18. Jahrhunderts (etwa den offiziellen, seinen Zeitgenossen allein bekannt gewordenen Reimarus) über Teleologie und das Dasein eines menschenfreundlichen Gottes schwatzen zu hören. Und bei dieser Gelegenheit wird von Cicero, wenig frei nach Epikuros und Lucretius, der Beweis dafür erbracht, daß die Welt nicht durch einen blinden Zufall entstanden sein könne; sowenig wie ein großes Gedicht durch zufälliges Durcheinanderwerfen der Buchstaben. Ich habe an anderer Stelle (Wörterbuch der Philosophie, II, S. 577) die Torheit dieses ehrwürdigen Beweises deutlich zu machen gesucht.

Der Vertreter des Skeptizismus, in dessen Hause das Gespräch stattfindet, ist in einer eigentümlichen Lage, weil er selbst ein Geistlicher ist, ein Pontifex. Er würde sich hüten, öffentlich die Frage zu erörtern, ob es einen Gott gibt; in kleinem Kreise gibt er seine Zweifel zu und seine Überzeugung, daß dem Volke die Religion erhalten werden müsse. Des Cato Wort, ein Pfaffe könne den anderen nicht ohne Lachen ansehen, wird (wie mehr als einmal bei Cicero) angeführt, freilich hier auch auf die Philosophen angewendet. Epikuros selbst sei nur zu feige gewesen, das Dasein der Götter einfach zu leugnen. Gegen die Epikureer meint der Skeptiker, das Vorhandensein des Wortes Gott in der Menschengsprache beweise nicht das Dasein der Sache, und die Annahme—der Epikureer und der Stoiker—, alle Menschen seien im Gottglauben einig, zur Stütze der Religion machen, heiße einen wichtigen Gegenstand nach dem Urteile der dummen Mehrheit entscheiden. Die Frage gehe ja nach dem Dasein der Götter und nicht nach dem Dasein von Leuten, die an Götter glauben. Übrigens werden als Gegeninstanz die bekanntesten Atheisten des Altertums aufgezählt. Endlich wisse er gar nicht, was er mit einem Gotte anfangen solle, der sich um die Welt und die Menschen nicht kümmert; ein solcher Gott könne ihn gern haben (*valeat*). 164

Gegen das pantheistische Gespenst des Stoikers richtet der skeptische Geistliche eine feinere Ironie. Der Aberglaube der Volksreligion ist ihm nicht so unfaßbar wie der Widerspruch in den Lehren der Stoa. Wer mit allegorischen Künsten den Himmel und die Gestirne als göttliche Wesen verehere, der müsse auch den

Regenbogen und die Wolken vergötten. Concordia, Victoria usw. seien doch offenbar nur Gedankenwesen. Übrigens habe ihn die Erfahrung gelehrt, daß der Weltlauf nicht für die Güte eines Schöpfers und nicht für eine göttliche Vorsehung zeuge; gerade durch die Beobachtung, wie schlecht es den edelsten Menschen gehe, werde man zum Unglauben geführt.

Der gelehrte Streit darüber, ob Cicero sich in diesem Buche ganz und gar auf die Seite seines Skeptikers gestellt habe, scheint mir müßig; in vielen seiner Schriften und auch besonders in der »über die Natur der Götter« (I, 5) hat sich Cicero zu der Schule der neuen Skeptiker bekannt; und in den Schlußworten des Gesprächs scheint er mir dem Stoiker eine diplomatische Höflichkeit zu sagen, während er die Meinung des Skeptikers für die wahre erklärt. Wichtiger noch als die ganze Disputation der drei Religionsphilosophen scheint mir die Stimmung zu sein, in welcher ein so ängstlicher Mann wie Cicero das Gespräch erzählt; wir haben gesehen, daß der Gott der Epikureer nur ein Scheingott ist, ein fünftes Rad am Weltwagen, daß der Gott der Stoiker, wenn er sich nicht damit begnügt, eins zu sein mit der Natur, zu einer Gespenstererscheinung wird, die sich mit den übrigen Lehren der Stoiker nicht recht verträgt. Auch Cicero, der Schüler des Skeptizismus (der sogenannten neuen Akademie) ist nicht gerade ein theoretischer Gottesleugner; doch was er vorträgt, das ist freier und überlegener, als was seitdem in fast zweitausendjährigem Kampfe gegen das Dogma vom Dasein Gottes vorgebracht worden ist: jeder gebildete Mensch solle darüber denken, wie er mag; die ganze Frage sei zu gering, als daß die Philosophie sich mit ihr zu beschäftigen hätte. Und daß die Volksreligion ein roher Aberglaube sei, darüber sind die streitenden Parteien einig. Solche Gedanken konnte der wahrlich nicht heldenhafte Cicero wenige Jahrzehnte vor Christi Geburt in einem hübsch geschriebenen Buche darlegen, ohne eine Verfolgung befürchten zu müssen.

Die Übersicht über die römische Aufklärung wäre gar zu unvollständig, wollte ich nicht den meistgenannten und meistberüchtigten Religionsspötter der Kaiserzeit 165 erwähnen, den scheinbar schon ganz modernen, | oft mit Voltaire verglichenen Lukianos. Fromme Christen haben sich, als die Heidengötter erst auch als Teufel oder Dämonen ausgespielt hatten, an seinen Gassenübereien ergötzt; aber auch Humanisten bewunderten ihn und meinten heimlich die neuen Gottheiten, wenn sie mit Lukianos über die armen Götter des Olympos lachten.

Unter den Religionsspöttern der römischen Kaiserzeit erscheint uns keiner so mo- Lukianos dern wie dieser berüchtigte Lukianos; er war ein Liebling der Humanisten, nicht nur des ganz antichristlichen Erasmus, sondern auch des beinahe noch frommen Thomas More; noch Wieland benützte seine Anmerkungen zu der Lukianosübersetzung, um allerlei antikatholische oder gar antichristliche Scherze unter der Maske eines

Philologen vorzubringen. Aber der Atheismus des Lukianos ist wiederum ein ganz anderer als der der christlichen Zeit; wir vergleichen den alten Satiriker viel besser etwa mit einem Aufklärer oder Kritiker, der im 18. Jahrhundert den Volksglauben an Gespenster und Sagen unter dem Beifall der Gebildeten verlacht hätte. Das ist ja wieder mit ein Unterschied zwischen der heidnischen und der christlichen Religion, daß heute die meisten Glaubensartikel von katholischen oder protestantischen Kirchenbehörden ziemlich genau festgelegt sind, besonders genau die Verhältnisse der drei göttlichen Personen zueinander, während damals nicht nur über die Halbgötter, sondern auch über die Genealogie der Hauptgottheiten Streit war und sein durfte wie bei uns etwa nur über die Ausdeutungen des zweiten Teils von Goethes Faust. Lukianos war noch kein Gottesleugner nach antiker Auffassung, wenn er in den Göttergesprächen die unzähligen Metamorphosen verspottete, kaum dann, wenn er über die Sittenlosigkeit der Götter lachte. Die Gedichte des alten Homeros galten eben nur für das Werk eines begeisterten Dichters, nicht als vom Heiligen Geiste inspiriert. Solange man die Kultgewohnheiten seiner Stadt nicht störte, mochte man ungestraft an den von Dichtern immer wieder umgestalteten Sagen Kritik üben. Poeten waren die eigentlichen Religionsstifter.

Es ist nicht ohne Bedeutung, daß dieser Lukianos (ungefähr von 120 bis 190) wirkte, in der glücklichsten Zeit des römischen Staates, unter den Antoninen, daß er trotz aller Blasphemien unbehelligt blieb und wahrscheinlich gegen Ende seines Lebens ein ansehnliches Staatsamt bekleidete. Da er sich über die verschiedenen Philosophenschulen mit der gleichen Freiheit lustig machte wie über die Märchen und Sagen der Volksreligion, so kann man bei ihm nicht einmal von einer philosophischen Religionskritik reden; er war einfach der Vertreter des gesunden Menschenverstandes und verlangte von seinen Lesern wahrlich nicht die geistige Anstrengung, ohne welche eine Kritik der christlichen Theologie nicht denkbar ist.

| Als eine Probe von des Lukianos Schriftstellerei wähle ich ein Stück, das nicht 166 tiefer und nicht belustigender sein mag als viele andere, das mir aber den Unterschied zwischen antiker und moderner Freidenkerei besonders deutlich zu machen scheint. Ich möchte dieses Stück (*Zeus Τραγωδός*) um den parodistischen Titel nicht verlorengehen zu lassen, mit »Zeus der Kulissenerschütterer« oder noch einfacher »Zeus der Wolkenschieber« überschreiben; will aber übrigens nach der Wielandschen Übersetzung zitieren. Zeus ist in heller Verzweiflung darüber, daß zwei Philosophen über das Dasein, eigentlich nur über die Weltregierung der Götter disputieren; der Stoiker, der so etwas wie eine Vorsehung behauptet, schwitze und schreie mächtig, scheine aber von dem Epikureer besiegt zu werden; in diesem Falle jedoch sei es vorüber mit der Würde, mit der Ehre, besonders mit dem Einkommen der Götter. In dem breiten Vorspiele des Gesprächs, das sich übrigens recht gut für eine Aufführung in

sogenannten Kammerspielen einrichten ließe, wird Zeus weiter geärgert durch das Benehmen seiner Mitgötter. Momos, wie Mephisto ein Sohn der Nacht, einer von den ganz alten Göttern, findet die Gottlosigkeit der Menschen nur zu begreiflich; Zeus habe niemals daran gedacht, die Guten zu belohnen und die Bösen zu bestrafen; er habe gar keine Ursache, den Gottesleugnern zu zürnen; er müsse froh sein, daß von unverständigen Menschen immer noch geopfert werde. Apollon, der als Wahrsager den Ausgang der Disputation vorauswissen soll, macht sich lächerlich. Herakles erfährt, daß der Wille aller Götter—also auch der seine—unter dem Schicksal oder unter der Naturnotwendigkeit stehe, und erklärt daraufhin, er pfeife unter solchen Umständen auf die göttlichen Ehren und auf den Bratengestank der Opfer. Die Beratung der Götter, wie die Disputation der Philosophen zu beeinflussen sei, schließt mit dem abgründigen SpaÙe, daß Zeus, da er den stoischen Götterfreund nicht anders zu stärken weiß, ausruft: »Da wir sonst nichts für ihn tun können, wollen wir aus allen Kräften für ihn beten.« Lukianos hat unter seinen Schriften sehr viel oberflächliches Zeug geboten; dieser Einfall allein hätte aber seinen Ruhm begründen können.

Nun beginnt, während die Götter zuschauen und zuhören, die allzu kurze Disputation, die von dem Epikureer gelassen und sicher, von dem Stoiker mit Schreien und Schimpfen geführt wird. Zeus lobt diese Taktik seines Verteidigers. »Bravo! Nur tüchtig geschimpft, darin liegt deine Stärke. Lässest du dich auf Gründe ein, er würde dich bald stumm wie einen Fisch gemacht haben.« Der fromme Stoiker greift auch bald zu dem noch wirksameren Argumente, das Volk zur Steinigung des
 167 Gottlosen aufzufordern. Zur Sache bringt der Stoiker zuerst vor, die | Ordnung in der Natur beweise das Dasein von waltenden Göttern; der Epikureer erkennt den Schluß nicht an: was da Ordnung heiÙe, sei vielleicht nur Naturnotwendigkeit. Er beruft sich auf naturalistische oder atheistische Aussprüche des Euripides. Der Stoiker ruft die Orakel zu Zeugen für das Dasein und das Vorwissen der Götter an; der Epikureer verhöhnt die Orakel, was ja dem Lukianos sehr geläufig ist. Der Epikureer geht nun zur Offensive über; sein ernsthaftester Grund gegen den Götterglauben ist die Ungerechtigkeit des Weltlaufs, wo doch (in unserer Sprache ausgedrückt) die Tüchtigsten im Zwischendeck fahren müssen, während die Lumpen die erste Klasse oder gar die Kommandobrücke besetzt halten; sein übermütigster Grund ist—Zeus klappert vor Angst mit den Zähnen—, daß auf Kreta allen Reisenden das Grab des Zeus gezeigt werde; und eine kirchliche Sage habe doch den gleichen Wahrheitswert wie die andere. Schließlich kommt der fromme Stoiker mit einer Deduktion, die den Ewigkeitsgedanken aller Religionen enthält, so albern sie uns in der nackten Fassung des stoischen Philosophen erscheinen mag. »Wenn es Altäre gibt, so müssen auch Götter vorhanden sein: nun gibt es Altäre, also gibt es auch Götter.« (Genau die

gleiche nichtswürdige Schlußfolgerung läßt schon Cicero, *Nat. Deor.* II, 4, einen Stoiker vortragen: die Zeichendeuter seien Dolmetscher der Götter, also müsse es auch Götter geben.) Vorher bereits hat der Stoiker die Ruchlosigkeit des Epikureers darin zu finden geglaubt, daß er nicht nur die Götter leugne, sondern sogar die Sitze und Altäre der Götter über den Haufen werfe. Der niedrige und darum ewige Gedanke dieser letzten Zuflucht des Gottesfreundes ließe sich so ausdrücken: die Götter sind wirklich, weil der Glaube an die Götter in der Seele des Volkes vorhanden ist.

Der Schluß des kleinen Dramas zeigt den alten Griechen in seiner ganzen Freiheit und Keckheit. Der Epikureer hat unbekümmert das Dasein der Götter geleugnet; aber auf den Vorwurf, daß er die Schlußfolgerung von den Altären auf die Götter nicht anerkenne, wagt er nicht eigentlich zu antworten; er darf die Götter angreifen, nicht die Kirche. Nur lachen tut der Epikureer, lachen, als ob er nicht mehr aufhören wollte. Er verspricht sogar lachend, künftighin über solche Dinge nicht mehr zu disputieren. Ich meine, wir können den Mann heute noch lachen hören.

Die Götter aber, denen es nur um ihr kleines Einkommen zu tun ist, sind mit dem Ausgang des Religionsgesprächs gar nicht unzufrieden. Hermes faßt die Moral des Ganzen in den Spruch zusammen: »Tu, als ob dir nichts geschehen sei, so ist dir nichts geschehen.« Es macht nichts, | wenn eine Minderheit nicht mehr an die 168 Götter glaubt; der große Haufe und die Hefe des Pöbels, alle barbarischen Völker, die Mehrheit der Menschen also, bleiben auf der Seite der Götter.

Und Lukianos hat mehr als ein halbes Dutzend ähnlicher Späße veröffentlicht; man halte dagegen die Ängstlichkeit, mit welcher die englischen Deisten, die französischen Enzyklopädisten jeder Kritik des Gottesbegriffs auswichen. Sie wagten es, die Altäre umzustürzen, opferten aber auf den Trümmern dem unbekanntem Gotte.

Lukianos, unter allen Religionsfeinden alter und neuer Zeit wahrlich nicht der tiefste, sicherlich aber der ungezogenste, war inkonsequent genug, einmal in einem sehr bösen Satze gegen die »Christianer« den damals landläufigen Vorwurf des Atheismus zu erheben. Es geschah das in dem oft, aber lange noch nicht gründlich genug untersuchten Briefe über das grauenhafte Lebensende des Peregrinos Proteus. Dieser Peregrinos stürzte sich freiwillig in einen glühenden Scheiterhaufen, aus religiösem oder aus philosophischem Wahnsinn, einerlei; der Bericht des Lukianos, der vielleicht wirklich Augenzeuge war, ist furchtbar, und der heutige Leser erschrickt über die Lustigkeit, mit der das Entsetzliche vorgetragen wird. Das gehört nicht hierher. Wohl aber die Frage, wie Lukianos, der die Christengemeinden von Syrien offenbar recht gut kannte, dazu kam, den Christianer Peregrinos in beschimpfender Absicht einen Atheisten zu nennen. Wir kommen wohl nicht um die Meinung herum, daß Lukianos damit allerdings eine häßliche Gesinnung verriet, dem anderen aus seinem eigenen Unglauben ein Verbrechen machte, daß er aber in der Hauptsache

doch im Rechte zu sein glauben konnte; die Christen um das Jahr 160 konnten und mußten dem freidenkenden Griechen als Gottesleugner erscheinen, weil sie die unzähligen Götterbilder auf Märkten und Straßen nicht verehrten und weil sie vielleicht in dem Helden ihrer eigenen Mysterien noch nicht alle einen Gott erblickten, sondern eher einen weltlichen Befreier. So mag Lukianos mit einem bemerkenswerten Mangel an Logik sich selbst, weil er im Glauben an die alten Götter erzogen war, das Recht zu Götterlästerungen eingeräumt haben, nicht aber der neuen Sekte: die sollte nicht spotten dürfen, weil sie nicht dazugehörte. Wie etwa heute noch recht liberale Protestantenvereinler selbst eine rücksichtslose Kritik an der Christologie üben, einem Juden oder Mohammedaner jedoch seinen Anteil an dieser wissenschaftlichen Arbeit nicht gern gestatten.

Ein theoretischer Gottesleugner im christlichen Sinne ist auch Lukianos nicht gewesen. Das ausklingende Heidentum war in dieser Beziehung nichts anderes
169 als sechshundert Jahre vorher das Griechentum | der Blütezeit: nicht gegen ein abstraktes Dogma richteten sich die Freidenker, sondern nur gegen die Volksreligion, aus welcher sie nach freiem Ermessen, und gewöhnlich ungestraft, irgendeinen Bestandteil für einen Aberglauben erklärten.

Wie das Verhältnis zwischen Religion und Politik etwa in der römischen Kaiserzeit aufgefaßt wurde—in der Sache ähnlich wie bei uns, aber in der Form so ganz anders—, dafür nur ein Beispiel aus dem Geschichtschreiber Dion Cassius, dem
Dion Cassius unbedeutenden Exzellenzherrn a. D., der zu Anfang des 3. Jahrhunderts (er starb 235) den Plan faßte, für seine griechischen Landsleute eine ausführliche römische Geschichte zu schreiben. Er besaß keinen Geist und keine Spur von Kritik, aber seine Beziehungen zu einigen Kaisern setzten ihn doch in den Stand, die Regierungsgrundsätze kennenzulernen, die er dann Männern aus viel älterer Zeit in den Mund legte. So wenn er (im 52. Buche) ein Gespräch zwischen Octavianus Augustus, Agrippa und Maecenas erfindet, das die beliebte Schulfrage behandelt, ob ein Tyrann seine Macht in die Hände des Volkes zurücklegen solle und ohne Gefahr könne. Octavianus denkt nach seinem Siege über Antonius ernsthaft daran, ins Privatleben zurückzutreten. Agrippa redet ihm zu. Maecenas, dessen Name zu einem Worte der Gemeinsprache geworden ist, weil Maecenas für die Dichter eine offene Hand hatte und weil die Dichter Verteiler des Ruhms und Bildner der Sprache sind,—Maecenas trägt alle Gründe vor, die den Octavianus zur Aufrichtung einer Monarchie und zur Bewahrung seiner Macht bestimmen können. Für die Kaiserpolitik, nicht für die des Augustus, aber für die etwa des Severus, läßt sich mancherlei aus dieser Rede lernen. Maecenas setzt genau auseinander, wie man es einzurichten habe, daß der Schein einer Republik bestehenbleibe und der Cäsar dennoch das Haupt einer Monarchie sei. Ganz nebenbei, anknüpfend an den Rat, keine göttlichen Ehren zu verlangen,

kommt der konservative Politiker auf die Religion zu sprechen. Augustus solle die Götter nach Landesbrauch ehren und Gotteslästerungen nicht dulden. Wer die Landesgötter verachte, der habe auch vor anderen Einrichtungen keine Ehrfurcht und könne durch Parteibildungen die Monarchie in Gefahr bringen. Doch in gleichem Atem wird Augustus vor den Wahrsagern und den Philosophen gewarnt. Und dann geht es unmittelbar weiter zu dem Rechte und der Pflicht des Augustus, ein starkes Heer zu seiner Verfügung zu haben. Kein Wort über irgendeinen Einfluß der Götter auf den Staat, über irgendeine Beziehung des Augustus zur Religion; der Volksglaube ist zu einem Mittel der Regierung geworden wie die Zusammenstellung des Senats oder wie die reichliche Bezahlung der Soldaten. Dion Cassius | war—wie 170 das ganze Altertum—sehr wortabergläubig, aber gar nicht religiös.

Anstatt noch einmal und zusammenfassend zu wiederholen, was über die Kluft zwischen antiker und jüdisch-christlicher Weltanschauung zu sagen wäre, also auch über die Unvereinbarkeit von antikem und jüdisch-christlichem Atheismus, will ich am Ende dieser Einleitung nur noch diese einzige Bemerkung machen: die antike Weltdeutung stellte sich in Religion, in Philosophie und in Poesie ahnungsvoll oder bewußt auf die bildliche Anwendung der Sprachwörter, auf die Einsicht, daß das Wort anders aufgefaßt werden müsse als wortwörtlich, auf die Allegorie, wie man das nannte; die jüdisch-christliche Weltdeutung dagegen unterwarf sich den überlieferten Wörtern und glaubte sie immer buchstäblich verstehen zu müssen. Das beinahe heilige Buch des Homeros stand am Eingange des Zeitraums, den wir als die antike Welt zusammendenken, und für diesen Homeros waren seine Götter so sehr Allegorien—trotz aller lebendigen Schönheit—, daß Wilamowitz-Möllendorff behaupten durfte: Homer trage die Schuld, daß der Rationalismus die Götter als Phantasmen der Dichter fassen konnte. Und am Ausgange des Zeitraums, weit über tausend Jahre später als Homeros, erleben wir es abermals, daß die Vertreter der antiken Bildung einfach nicht zugeben wollen, ihre Götter seien mehr als Allegorien, seien ernsthaft, pedantisch und buchstäblich Götter. Ich denke an den kleinlichen, aber für unsere Frage sehr merkwürdigen Streit, der im verchristelten Rom im Jahre 382 um die Victoria-Statue entstand, die seit Catos Zeiten im Sitzungssaale des Senats ihren Platz hatte. Victoria, die sogenannte Siegesgöttin, hatte natürlich beim Volke ihre genealogischen und kalendermäßigen Legenden, ihre Kapellen und ihre Priester, ihr Einflußgebiet, wie andere Gottheiten. Als aber der Bischof Ambrosius, der der heilige heißt, im Einverständnisse mit der Hofpartei, die Entfernung der Bildsäule durchsetzen wollte, als der tapfere Symmachus, beinahe schon als ein Vorläufer des *rinascimento*, die edle Victoria wie ein Wahrzeichen der Stadt Rom verteidigte, da drehte sich der hitzige Kampf (Symmachus mußte nach seiner Niederlage in die Verbannung gehen) immer noch um die Frage: sind die religiösen Vorstellungen

buchstäblich zu nehmen oder allegorisch. Der Christ Ambrosius sah in der Göttin Victoria buchstäblich, albern, rückständig eine Göttin, eine Feindin des buchstäblich verstandenen Einen Gottes und verlangte darum ihre buchstäbliche Vernichtung oder Entfernung; der Heide Symmachus erblickte in der Göttin Victoria nur eine Allegorie, ein Symbol der siegreichen Stadt Rom, und schlug so eine Brücke von dem antiken zu dem modernen Empfinden.

Nachwort des Herausgebers

Die Erstausgabe des Atheismus von Mauthner erschien in den Jahren 1920–1923 in vier Bänden. Sie ist in vier Bücher unterteilt. Die Bücher I und II fallen mit den Bänden I und II zusammen, während die letzten drei Kapitel des dritten Buches bereits einen Teil des vierten Bandes bilden.

Diese künstliche Aufteilung, die offenbar nur dem Zweck dient, die Bände III und IV dem Umfang nach anzugleichen, wurde für die vorliegende Neuauflage, die auf der Erstausgabe und nicht auf der als unzuverlässig geltenden späteren Ausgabe des Eichborn-Verlages beruht, nicht übernommen. Buch und Band sind nunmehr jeweils deckungsgleich.

Um die Zitierfähigkeit zu gewährleisten, ist der Anfang einer jeden Seite der Erstausgabe durch einen vertikalen Strich markiert, die dazugehörige Pagina befindet sich im inneren Rand der Seite. Bei Verweisen im Text steht an erster Stelle die originale und in eckigen Klammern die neue Paginierung. Da das Stichwortverzeichnis neu gesetzt wurde—das originale Verzeichnis enthält unzählige Fehler, das neue ist eine erweiterte Fassung des alten—, kann die Neuauflage ganz unabhängig von der Erstausgabe benutzt werden. Zur Erleichterung der Suche nach bestimmten Begriffen wurden die Neuauflage sowie ein digitales Faksimile der Erstausgabe im durchsuchbaren(!) PDF/A-Format zum Download bereitgestellt auf www.fritzmauthner.com.

Die Grundschrift der Erstausgabe ist eine Fraktur, fremdsprachliche Passagen wurden in Antiqua gesetzt, wichtige Stellen gesperrt. In der Neuauflage entspricht der Fraktur die Antiqua, der Antiqua die Kursive. Auf den kursiven Satz akademischer Titel wurde allerdings verzichtet, weil dies maniert ist.

Die Neuauflage ist eine Ausgabe zum Lesen. Offensichtliche Fehler wurden deswegen korrigiert, ohne dies zu dokumentieren. Damit ist in erster Linie falsche Rechtschreibung insbesondere auch fremdsprachlicher Passagen gemeint, aber auch im einen oder anderen Fall eine fehlerhafte Jahreszahl oder ein falscher Name. Die Dokumentation solcher Korrekturen stört nicht nur den Lesefluß, sondern hätte den Textumfang unnötig aufgebläht.

Abgesehen von der Korrektur elementarer orthographischer Fehler wurde die deutsche Rechtschreibung leicht überarbeitet. Grundlage dafür war die Überlegung,

daß gleiche Begriffe immer durch die gleiche Zeichenfolge repräsentiert sein sollten. Verschiedene Schreibweisen desselben Begriffs sind meist nicht dem Autor anzulasten, sondern den verschiedenen Setzern, und sind für umfangreiche Werke typisch. Insofern war die Überarbeitung der Rechtschreibung zu einem großen Teil Vereinheitlichung. Zugrunde gelegt wurde die alte deutsche Rechtschreibung, so wie sie in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts noch galt und wie sie auch schon im Duden von 1915 kodifiziert war. Vereinheitlicht wurde auch die Schreibweise von Eigennamen. Andernfalls wäre es nicht möglich gewesen, ein korrektes Stichwortverzeichnis zu erstellen.

Die Zeichensetzung Mauthners weicht in zwei Punkten von den Regeln der alten deutschen Rechtschreibung ab: er setzt häufig weder ein Komma vor einem erweiterten Infinitiv mit »zu« noch vor »und«, wenn danach ein Hauptsatz folgt. Der Herausgeber hat hier das eine oder andere Komma hinzugefügt, wenn er das Gefühl hatte, daß dadurch die Lesbarkeit erleichtert werde.

Die Fußnoten sind im Gegensatz zur Erstausgabe numeriert. Dies erleichtert das Zitieren. Die wenigen gesternten Fußnoten sind dem Herausgeber anzulasten.

Abschließend eine Warnung: wenn Mauthner eine Passage durch Anführungszeichen markiert, bedeutet dies nicht unbedingt, daß es sich um ein wörtliches Zitat handelt. Es ist durchaus möglich, daß er Teile ausläßt, ohne dies ausdrücklich kenntlich zu machen, oder sogar umformuliert. Steht allerdings hinter dem Zitat in Klammern eine Seitenzahl, dann ist dies in aller Regel ein Indiz dafür, daß das Zitat wörtlich ist. Rechtschreibung und Interpunktion hat Mauthner bei Zitaten allerdings fast immer modernisiert.

Heppenheim, im Mai 2010

Matthias Vettel

*Being (I hope) releas'd from that irksom and unplesant work
of CONTROVERSY AND WRANGLING ABOUT RELIGION, I shall now turn
my Thoughts to somthing more agreable to my Temper.*
—Archbishop TILLOTSON