

Zur Behandlung der Gebetsproblematik in der griechisch-römischen Antike

Das Gebet als eine Kommunikationsform des Menschen mit den Göttern wird in der Antike schon früh Gegenstand der Reflexion.¹ Dabei fällt auf, daß das Problem zuerst nicht etwa in der Philosophie erscheint, die Metaphysik und Theologie umfaßt, sondern in einem vorphilosophischen Stadium virulent wird. Die Phase der Reflexion setzt in dem Moment ein, da sich der Mensch die Frage stellt, was er als handelndes und auf praktisch realisierbare Ziele ausgerichtetes Individuum erstreben kann und was seiner Verfügung entzogen ist. Dies ist der epistemologische Aspekt des Problems. Zu ihm kommt als ethischer Gesichtspunkt die Frage hinzu, was der Mensch im Gebet wünschen darf und was nicht. Beide Aspekte dominieren die Diskussion von Anfang an. Es geht in diesem Zusammenhang zunächst nur um das Bittgebet, mit dem der Betende erhört werden will. Zwei weitere Typen, das meditative und das preisende Gebet, werden anschließend zur Sprache kommen. Weder die Griechen noch die Römer haben das Gebet in der angedeuteten Form kategorial differenziert, obschon sie sich der verschiedenen Kategorien bewußt sind. Gleichwohl ist es hermeneutisch legitim, im folgenden eine moderne Differenzierung zugrunde zu legen.

Die Gebetsproblematik soll unter drei Aspekten untersucht werden:

Wie wird das Thema in der griechischen Literatur außerhalb der Philosophie behandelt? Welche Lösungsvorschläge bietet die griechische Philosophie an? Wie diskutieren römische Autoren das Problem des richtigen Betens? Die Frage, was für den Menschen im Gebet wünschenswert ist, ordnet sich in den Zusammenhang einer übergeordneten Fragestellung ein: Was ist das Beste für den Menschen? Aus welchen Komponenten besteht das menschliche Glück? Die Suche nach dem Besten ist nicht spezifisch für die Philosophie. Die Philosophie bemächtigt sich der Frage mit begrifflicher Genauigkeit, indem sie sich um

¹ Literatur: H. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus*, Diss. Naumburg 1907 (S. 1, A. 1 die ältere Literatur), A. Dieterich, *Archiv für Religionswissenschaft* 8, 1905, 484 ff., E. von Severus, *RAC* 8, 1972, s.v. "Gebet I" 1134-1258 (Sp. 1256-58 weitere Literatur). Eine systematische Behandlung des Problems ist ein Desiderat. Zur Diskussion in der Philosophie vgl. die primär philosophiehistorische Untersuchung von W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen* I, Darmstadt 1983.

eine Werteordnung der Güter bemüht. Die Frage nach dem Besten für den Menschen wird ohne dieses Streben nach einer Systematisierung hingegen in verschiedenen Bereichen der Literatur erörtert: im volkstümlichen Lied, in der Lyrik und in der Popularphilosophie.

Drei Beispiele mögen dies verdeutlichen: Ein in der Antike bekanntes Skolion (Athen. 694 E = 890 *PMG*) enthält eine Rangfolge von Gütern: Das Beste sei Gesundheit, das Zweite ein schöner Wuchs, das Dritte Reichtum ohne Trug, das Vierte, sich der Jugend mit Freunden zu erfreuen. Auch Pindar nennt in der 1. *Pythischen Ode* (99 f.) in einer Priamel das Wohlergehen an erster Stelle, an zweiter den guten Ruf, um als das Beste die Verbindung beider Werte zu bezeichnen.

Besonders einprägsam ist die Behandlung des gleichen Themas durch Herodot, der es in der Begegnung zwischen Kroisos und Solon zur Entfaltung kommen läßt. Kroisos geht von der Annahme aus, daß das Beste für den Menschen größtmöglicher Reichtum ist und folglich er als der glücklichste Mensch zu gelten hat. Er wird von Solon eines Besseren belehrt. Der weise Athener nennt auf Kroisos' Frage, wen er für den glücklichsten Menschen halte, eben nicht Kroisos, sondern den Athener Tellos, weil dieser in einer blühenden Stadt lebte, treffliche Söhne hatte, sah, wie diesen Kinder geboren wurden, die alle am Leben blieben, und schließlich für seine Stadt im Kampf fiel.

Das Beste resultiert nach dieser Vorstellung des herodoteischen Solon aus einem erfüllten Leben, nicht aus einem meßbaren Besitz. Dieses Leben hat lange zu währen, und es gehört auch die Gesundheit dazu, die es ermöglicht, sich an den Enkeln zu erfreuen. Die Gesundheit war in dem erwähnten Skolion an erster Stelle genannt. Sie behauptet einen Platz als ein unangefochtener Wert nicht nur im volkstümlichen Lied. Dies zeigt Simonides in seiner Definition des guten Menschen (542 *PMG*), in der er die Gesundheit an Geist und Körper als wesentliche Bedingung anführt.

Ein Epigramm am Propylaion des Letotempels auf Delos² bringt diese Überzeugung von der Gesundheit als Wert knapp auf folgenden Nenner:

² Zum delischen Epigramm vgl. F. Dirlmeier, Aristoteles, *Eudemische Ethik* (Aristoteles, Werke VII, hrsg. von H. Flashar), Darmstadt²1969 (Nachdruck 1984), 144-45, H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München³1968, 92, A. 5; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen⁴1975, 300, A. 5. Snell weist zu Recht auf die typologische Verwandtschaft hin, die zwischen diesem Epigramm und Fragen wie "Wer ist der Glücklichste?", "Wer ist der Weiseste?", "Was ist das Angenehmste?" besteht. Letztere finden sich insbesondere in den Erzählungen über die Sieben Weisen; in ihnen figurieren diese Fragen, wie es die Natur der Sache erwarten läßt, als festes heuristisches Element, das der Bestätigung

Das Schönste sei höchste Gerechtigkeit, das Beste die Gesundheit, das Süßeste aber, wenn man gewinne, was man liebt. Aristoteles stellt dieses Epigramm an die Spitze der Eudemischen Ethik (I 1, 1214a 5-6). Er bestreitet nicht, daß es sich um Werte handelt, doch setzt er dieser Werteordnung seine eigene These entgegen; sie lautet: Das Glück, sozusagen der Inbegriff dieser Werte, ist das Angenehmste.

Hand in Hand mit diesem früh erwachenden Wertebewußtsein geht das Bewußtsein von der Begrenztheit des menschlichen Einflusses und von der daraus resultierenden Notwendigkeit, richtig zu beten. Zwei Zeugnisse frühgriechischen Denkens des 6. bzw. 5. Jahrhunderts v. Chr. mögen dies verdeutlichen. Bereits Solon unterscheidet zu Beginn seiner Musenelegie (Fig. 13 West)³ zwischen Dingen, die der Mensch erbitten darf, und solchen, die nicht Inhalt des Betens sein dürfen. Diese Distinktion wird in der Sokratic eine besondere Bedeutung erlangen. Sie resultiert aus der immer für gültig erachteten Beobachtung, daß es zwischen dem Menschen und der Gottheit eine Trennlinie gibt. Auf der einen Seite steht die Begrenztheit menschlichen Wissens, auf der anderen die göttliche Allwissenheit. Pindar bringt diesen Gedanken am deutlichsten zu Beginn der 6. Nemee zum Ausdruck.

Solon geht in der Musenelegie davon aus, daß das Glück und der dazugehörige Wohlstand in Zeus' Macht stehen und dem Menschen geschenkt werden. Die Menschen können, wie Solon zeigt, die Folgen ihres Handelns nicht abschätzen bzw. nicht immer mittels ihrer Tätigkeiten erreichen, was sie sich vornehmen. Solon demonstriert durch sein Gebet, was für den Betenden entscheidend ist: die Bitte um Werte, die der

der Weisheit dessen dient, an den die superlativische Frage gerichtet wurde. Vgl. e.g. Diog. Laert. 1,36 (Thales), 1,77 (Pittakos).—Eine rein hypothetische Deutung des delischen Epigramms bei R.A. Gauthier—J.Y. Jolif, *Aristote, L'Éthique à Nicomaque*, II, Louvain 1959, 69 (zu 1099a 27-28): "Il semble qu'il s'agisse d'une très ancienne chanson d'amour ...". Diese These läßt sich allein durch den zweiten Vers (πάντων ἥδιστον δ' οὐ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν) nicht stützen.

³ Fig. 13,1-8 Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέκνα, / Μοῦσαι Πιερίδες, κλυτὲ μοι εὐχομένωι / ὄλβον μοι πρὸς θεῶν μακάρων δότε, καὶ πρὸς ἀπάντων / ἀνθρώπων αἰεὶ δόξαν ἔχειν ἀγαθὴν / εἶναι δὲ γλυκὺν ὦδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρὸν, / τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν. / χρήματα δ' ἰμείρω μὲν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι / οὐκ ἐθέλω πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη. Zum Beginn der Musenelegie vgl. besonders H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München³1962, 261-70.

Gottheit genehm sind, und die richtige Gebetshaltung. Eine Systematisierung der Werte ist damit noch nicht vollzogen⁴

Ein grundlegende Unterscheidung in Dinge, die man von den Göttern erbitten soll, und solche, die nicht Gegenstand des Gebets sein sollen, nimmt auch Pindar in der 3. *Pythischen Ode* (59 ff.) vor. Er formuliert hier folgende Maxime: Man muß von den Göttern erstreben, was geziemt, und erkennen, was unmittelbar vor einem liegt. Das unsterbliche Leben als Wunsch des Betenden schließt Pindar aus. Der Mensch soll darum beten, was er durch Praxis erreichen kann. Das Zeugnis ist wichtig, weil es einen neuen, nicht nur epistemologischen Aspekt ins Spiel bringt: Der Mensch muß das Geziemende, das *πρέπον*, respektieren, wenn er betet. Es geht nicht nur darum, die Grenzen des eigenen Könnens zu erkennen, sondern man hat zu wissen, daß es Ziele gibt, die zu erstreben sich für den Menschen nicht gehört.⁵ Dazu rechnet Pindar eben das unsterbliche Leben.

Ähnlich wie Solon und Pindar versucht die Philosophie, das traditionelle Gebet um Güter, die sich als scheinbar entpuppen können, zu überwinden. An seine Stelle soll das philosophische Gebet um etwas Anderes, Besseres treten. Besonders deutlich wird dieses Bestreben in der Sokratik des 4. Jahrhunderts v.Chr. Ein eindrucksvolles Beispiel für ein philosophisches Gebet liefert der Schluß des platonischen *Phaidros* (279

⁴ *In nuce* wird die im 4. Jh. v.Chr. (Platon, Aristoteles) weit verbreitete Trichotomie in äußere, körperliche und seelische Güter bei Solon durch die Begriffe *χρήματα*, *δόξα*, *δῶρος* allerdings schon angedeutet. Der Begriff *δῶρος* (V. 3) hat an dieser Stelle wohl eine weitere Bedeutung als "Reichtum" (so z.B. B. Manuwald, "Zu Solons Gedankenwelt", *RhM* 132, 1989, 9). Der materielle Besitz wird in Vers 7 durch *χρήματα* bezeichnet. Setzt man *δῶρος* mit *πλοῦτος*, *χρήματα* gleich, ergibt sich in Vers 7 kein gedanklicher Fortschritt. Die Wichtigkeit der intellektuellen Komponente des menschlichen Glücks erhellt möglicherweise auch aus dem Anruf der Musen, der wohl nicht nur als traditionelles poetisches Motiv interpretiert werden darf. Solon erwartet von den Musen eben nicht, wie es im homerischen Epos üblich ist, die geistige Unterstützung mit Bezug auf das Dichten, sondern die Hilfe bei der Realisierung dessen, was er unter Glück versteht. Insofern unterscheidet sich sein Musenanruf erheblich von vorgängigen Mustern.—Das physische Wohlbefinden rechnet Solon in Fg. 24,4 West zu den Dingen, die menschliches Glück ausmachen. Vergleichbar ist er hierin Simonides 542 *PMG*, der in der Definition des tüchtigen Menschen ebenfalls die physische Gesundheit als Komponente namhaft macht.—Zur Bedeutung der Gesundheit im Rahmen der Glücksdiskussion vgl. auch unten S. 34.

⁵ Pindars Reflexion ordnet sich in den Rahmen der Vorstellung ein, daß der Mensch die ihm gesetzten Grenzen nicht überschreiten darf; vgl. Aisch. *Pers.* 820 *ὡς οὐχ ὑπέρφεν θνητὸν ὄντα χρῆ φρονεῖν*. Eur. *Ba.* 395-96 *τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία / τὸ τε μὴ θνητὰ φρονεῖν*. Ähnlich wie Pindar in der 3. *Pythie* fordert der Chor in Euripides' *Bakchen*, das Gegenwärtige, Naheliegende nicht zugunsten eines fernen Ziels zu vernachlässigen; vgl. *Ba.* 397-99. Vgl. auch Fg. 1076 N.²

b 8–c 3).⁶ Sokrates betet hier zu Pan und den anderen Göttern, sie mögen ihn innerlich schön werden lassen. Seine äußeren Güter mögen mit seinen inneren Werten übereinstimmen. Für reich möge er den Weisen halten. Am Ende bittet Sokrates darum, soviel "Gold der Weisheit" davonzutragen, wie der Besonnene zu tragen vermag.

Es handelt sich bei diesem Gebet um eine radikale Neudefinierung dessen, was wertvoll und für den Menschen im Gebet wünschenswert ist. Als Gipfelwert erscheint die Weisheit des Philosophen. Der Wert des Schönen und damit auch Guten wird in Abhängigkeit vom Inneren des Menschen gebracht.

Eine ähnliche, wenn auch vereinfachte Sicht findet sich bei Xenophon. In seinen Erinnerungen an Sokrates (*Mem.* 1,3,2 ff.) expliziert er folgende Theorie: Sokrates habe zu den Göttern gebetet, ihm einfach das Gute zu geben, da sie am besten wüßten, wie es beschaffen ist. Die aber, die um Gold oder Macht beteten, wünschten etwas, von dem es ungewiß sei, ob es zum Guten oder Schlechten führt. An dieser Stelle dominiert der erkenntnistheoretische Aspekt. Der Mensch soll nicht um äußere Güter bitten, da sie zum Nachteil gereichen können und er die Folgen seines Gebets nicht absieht.

Eine zweite Vorstellung, die ebenfalls zum ersten Male in der Sokratic (*Xen. Cyr.* 1,6,6; 1,6,46) formuliert wird, ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung. Sie entstammt dem Bereich der Künste und des Handwerks: Was der Mensch sich auf technischem Gebiet an Wissen aneignen kann, darf er nicht von den Göttern erbitten. In Bezug auf das entfernte, der Technik nicht verfügbare Beste können die Menschen kein Wissen haben. Hierbei können nur die Götter helfen. Hier liegt eine wichtige Distinktion in zwei Begriffe des Guten vor: Auf der einen Seite gibt es das Gute, das der Mensch selbst hervorbringen kann, wenn er so handelt, wie es ein bestimmtes Problem z.B. im Bereich einer Techne erfordert. Auf der anderen Seite gibt es einen Wert, der nicht verfügbar ist, da man als Mensch nicht lückenlos alle Ursachen kennen kann, die diesen Wert hervorrufen.⁷ Auch hier erfolgt die Begründung des Gebets auf epistemologischer Grundlage. Der Mensch soll zu den Göttern beten, wenn er aufgrund seines Wissensdefizits ihrer Hilfe bedarf.

⁶ Zu Sokrates' Gebet vgl. K. Gaiser, "Das Gold der Weisheit. Zum Gebet des Philosophen am Schluß des Phaidros," *RhM* 132, 1989, 105-40, bes. 116 ff. (dort S. 105-7 die wichtigste Literatur).

⁷ Die gleiche Unterscheidung schon Soph. *Fg.* 843 *Rad* τὰ μὲν διδακτὰ μανθάνω, τὰ δ' εὐρετὰ / ζῆτῶ, τὰ δ' εὐκτὰ παρὰ θεῶν ἡτησάμην.

Die Unterscheidung zwischen Künsten, die in den Kompetenzbereich des Menschen fallen, und einem nichttechnischen Guten findet sich auch im pseudoplatonischen Dialog *Eryxias*. Die These eines Gesprächspartners des Prodikos lautet dort folgendermaßen: Derjenige, der die Götter bittet, ihn zum Grammatiker oder Musiker zu machen, ist dumm. Worum er beten soll, ist, daß er ein ganz und gar trefflicher Mensch, ein καλὸς κἀγαθός, wird, wobei es dann an ihm liegt, so zu handeln, daß er nach menschlichem Ermessen dieses Ziel erreichen kann.

Die Ambivalenz äußerer Güter wird in der philosophischen Diskussion des Gebets als evident vorausgesetzt. Sie bedarf keines Nachweises. Aufgrund dieser Prämisse kann Aristoteles (*EN V 2, 1129 b 4 ff.*) die Forderung aufstellen, man solle sich wünschen, daß das "unbedingte Gute" auch für den Betenden gut ist. Die äußeren Güter schließt Aristoteles hier aus, denn sie können in ihr Gegenteil umschlagen und dem, der sie hat, zum Nachteil gereichen. Aristoteles geht über die zuvor genannten Stellen hinaus, indem er den Begriff des Willens einführt. Der Mensch muß sich für das Gute entscheiden.

Die angeführten Stellen aus der philosophischen Diskussion des 4. Jahrhunderts machen ein Zweites deutlich: Das Problem des Betens steht in einem engen Zusammenhang mit der Frage, wie man sich die Götter vorzustellen hat und wie sie sich gegenüber dem Menschen verhalten. Die Bitte um das Gute als einen nichtmateriellen Wert rechnet mit der Allwissenheit und Omnipotenz des Göttlichen. Die Gottheit weiß, was für den Menschen gut ist. Der Mensch hofft mit seinem Gebet den Gott wohlwollend zu stimmen. Die Gottheit ist nach dieser philosophischen Vorstellung fehlerlos, nicht, wie etwa in der homerischen Theologie, mit menschlichen Schwächen behaftet. Sie unterliegt in ihrem Handeln nicht Kategorien, die für das Handeln des Menschen gelten.

Ob der Mensch mit seinem Gebet erhört wird, ist allerdings eine andere Frage. In der Sokratik findet sich der Gedanke, daß man schon ein guter Mensch sein muß, um bei den Göttern Gehör zu finden. Und selbst in diesem Falle ist damit zu rechnen, daß die Gottheit die Unterstützung verweigert.⁸ Diese Gottesvorstellung macht also die göttliche Hilfe davon abhängig, wie sich der Betende zuvor verhielt, und rechnet gleichsam damit, daß sich die Wahrscheinlichkeit der göttlichen Unterstützung in dem Maße erhöht, in dem der Betende gut ist. Es leuchtet unmittelbar ein,

⁸ Vgl. Xen. *Cyr.* 1,6,46. Daß selbst die Vernünftigen nicht zwangsläufig mit göttlichem Beistand rechnen können, um zur Eudaimonie zu gelangen, gibt Xen. *Oec.* 11,8 zu erkennen. Vgl. auch *Oec.* 8,16.

daß sich diese Theologie erheblich von der Vorstellung unterscheidet, daß die Götter dem Menschen grundsätzlich neidisch gesonnen sind, eine Vorstellung, die sich besonders bei Herodot (1,32,1) findet.⁹

Wie behandelt nun die hellenistische Philosophie das Problem des Betens? Zunächst fällt auf, daß sich in der Schule des Aristoteles relativ wenige Aussagen über das Thema finden lassen. Die Haltung, die der frühe Peripatos zum Problem des Verhältnisses Mensch-Gott und implizit zum Gebet einnimmt, läßt sich etwa auf folgenden Nenner bringen: Auf der einen Seite rangiert an erster Stelle der Tugendskala die Eusebeia, die Frömmigkeit. Sie wird zum Gegenstand eigenständiger Monographien, wie Theophrast und Herakleides Pontikos zeigen. Das Gebet hat innerhalb dieser Richtung seinen festen und legitimen Platz als Mittel, um sich bei den Göttern Gehör zu verschaffen.

Interessant ist die Position des Herakleides Pontikos, der zunächst Platonschüler war (Fg. 2-5 Wehrli): Er rechnet, damit in der sokratischen Tradition (Plat. *Leg.* 885 b, 990 b, Xen. *Mem.* 1,4,2 ff.) stehend, mit einer Fürsorge der Götter für den Menschen (Fg. 46-47 Wehrli). In der Schrift über die Frömmigkeit (Fg. 46-47 Wehrli) bringt er diese Überzeugung mit Bezug auf ein historisches Ereignis, die Überflutung der Stadt Helike, zum Ausdruck. Er sieht in dieser Naturkatastrophe die Folge eines religiösen Frevels der Bewohner und richtet sich damit gegen eine rein naturwissenschaftliche Deutung des Geschehens. Herakleides handelt, soweit sich den Fragmenten entnehmen läßt, nicht über das Gebet. Aber es ist anzunehmen, daß er in ihm ein Mittel sieht, mit dem der Mensch Zeugnis von seiner gerechten und frommen Gesinnung ablegen soll.

Auf der anderen Seite zeigen Demetrios von Phaleron und später Ariston von Keos, daß die von Herakleides und Theophrast vertretene traditionelle Theologie, die mit der Allmacht und dem Wohlwollen der Götter rechnet, innerhalb des Peripatos Konkurrenz findet. Demetrios und Ariston sprechen sich für die große Macht der Tyche und damit für das Prinzip einer nicht voraussehbaren Unbeständigkeit im menschlichen Leben aus¹⁰. Sie degradieren damit zwangsläufig das Gebet, da die Aufwertung der Tyche die Abwertung der göttlichen Macht nach sich zieht.

⁹ Zur Vorstellung vom Neid der Götter vgl. auch Eur. *Alc.* 1135, *Suppl.* 348, *Or.* 974, *IA* 1097.

¹⁰ Vgl. Demetrios Fg. 79-81 Wehrli, Ariston Fg. 13 II Wehrli. Demetrios beruft sich zur Stützung seiner Position auf Eur. *Phoen.* 558 und Eur. Fg. 420 N.².

Für Epikurs Theologie ist die naturwissenschaftlich fundierte Rationalisierung charakteristisch. Er wendet sich gegen den Volksglauben. An seine Stelle setzt er eine weise, "reine" Gottesauffassung (386 Us.). Der Weise steht in einem Freundschaftsverhältnis mit den Göttern.¹¹ Das läuft auf die von Platon und Aristoteles bekannte Auffassung der Annäherung an Gott hinaus, die der Weise durch seine theoretische Lebensform realisieren kann.

Das Gebet ist für Epikur konsequenterweise kein geeignetes Mittel, um sich Gott zu nähern. Dies ist nicht erstaunlich, lautet doch eines seiner zentralen Dogmata, daß die in den Intermundien lebenden Götter sich nicht um die menschliche Welt kümmern (Cic. *ND* 1,123; Plut. *Contra Epicuri beatitudinem* 1102 b). Die göttliche Providenz hat in der epikureischen Theologie keinen Platz (Plut. *Adversus Colotem* 1111 b).¹² Das bedeutet jedoch nicht, daß der Weise keine fromme Gesinnung an den Tag legen soll. Er bedarf dazu aber nicht des Gebets, sondern hat sie durch seine Haltung unter Beweis zu stellen.¹³

Die philosophische Schule, in der das Problem des Betens in seiner metaphysischen und ethischen Dimension besondere Bedeutung erlangt, ist die Stoa. Die Frage, die nun akut wird, lautet: Bedarf es des Gebets, wenn das Handeln des Weisen vom Logos bestimmt wird? In diesem Zusammenhang ist der Zeushymnos des Kleantes, des Schülers Zenons und seines Nachfolgers in der Schulleitung, heranzuziehen (*SVF* I 537). In der Philosophie des 3. Jahrhunderts v. Chr. gibt es ansonsten kein Dokument, das derart eindrucksvoll die innige Verbindung von Philosophie und Gebetshymnos demonstriert. Etwas Vergleichbares findet sich erst wieder in Boethius' *Consolatio Philosophiae* (1 m 5, 3 m 9).

Der Zeushymnos gliedert sich in traditioneller Weise in Anruf, Aretalogie und Gebet. Kleantes bittet Zeus um richtige Einsicht (30-31 δὸς δὲ κυρήσαι / γνώμης). Sie soll allen Menschen zuteil werden, um Zeus zu ehren und seine Werke fortwährend zu preisen. An die Stelle eines individuellen Gebets tritt das Beten für das Menschengeschlecht.

Das Gebet fungiert als Mittel, das dazu dient, größere Erkenntnis zu erlangen. Anders jedoch als etwa die Weisheit, die sich Sokrates am Ende des platonischen Phaidros wünscht, wird die richtige Einsicht bei Kleantes ganz in den Dienst des Gottes und der göttlichen Ordnung

¹¹ Vgl. 386 Us. καλεῖ τε] καὶ τοὺς σοφοὺς τῶν θεῶ[ν] φίλους καὶ τοὺς θεοὺς τῶν σοφῶν.

¹² Zu Epikurs Ablehnung der Mantik, die mit seiner Kritik an der Vorstellung von einer göttlichen Providenz Hand in Hand geht, vgl. 395 Us.

¹³ Vgl. 387 Us.

gestellt. Mittels dieser Einsicht soll der Mensch zugleich die Möglichkeit erhalten, sich der Gottheit anzunähern. Denn Kleanthes setzt diese rechte Erkenntnis ausdrücklich mit jener Fähigkeit gleich, auf die Zeus vertraut, wenn er "alles in Verbindung mit dem Recht steuert" (31). Diese Haltung entspricht der epikureischen Überzeugung, daß der Weise in einem Freundschaftsverhältnis mit den Göttern steht.

Doch wie verhält es sich mit der Vereinbarkeit von Gebet und Heimarmene, der festgelegten, kausalen Ordnung der Welt? Zwei Grundpositionen sind möglich und in der Antike auch vertreten worden: Gebet und Heimarmene schließen einander aus. Das Bittgebet ist nach dieser Vorstellung überflüssig, da der Mensch mit ihm keinen Einfluß auf die determinierte Kausalkette der Ereignisse nehmen kann. Andererseits sind das Beten und der Determinismus miteinander vereinbar, wenn man zwischen der sozusagen objektiven Ordnung der Welt und der subjektiven Haltung des Menschen differenziert.

Das Gebet des Kleanthes an Zeus und die Heimarmene (*SVF* I 527),¹⁴ das Seneca (*Ep.* 107,11)¹⁵ ins Lateinische übertragen hat, stellt einen Vermittlungsversuch dar. Kleanthes bittet beide darum, geführt zu werden. Für den Menschen gibt es, so Kleanthes, nur die Möglichkeit, der Heimarmene freiwillig oder unfreiwillig zu folgen. Der Philosoph will zeigen, daß es einer bestimmten Grundhaltung bedarf, mit der er der Gottheit seine Zustimmung zur Weltordnung offenbart. Objektiv läßt sich an der Heimarmene nichts verändern, doch vermag der Mensch nach Kleanthes die Freiheit des Willens zu bewahren, indem er sich des Eingebettetseins in die kosmische Ordnung bewußt ist.

Die Alternative zu dieser Position lautet: Das Gebet ist überflüssig, da der Mensch keinen Einfluß auf die determinierte Weltordnung nehmen kann. Wir finden diese These bei Seneca¹⁶. Er wendet sich gegen die traditionelle Form des Betens, nicht gegen das Gebet an sich. Seneca

¹⁴ *SVF* I 527 ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σὺ γ' ἡ πεκρωμένη, / ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος, / ὡς ἔσομαι γ' ἄοκνος ἦν δέ γε μὴ θέλω / κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἤττον ἔσομαι.

¹⁵ Sen. *Ep.* 107,11 Duc, o parens celsique dominator poli, / quocumque placuit: nulla parendi mora est; / adsum impiger. Fac nolle, comitabor gemens / malusque patiar facere quod licuit bono. / Ducunt volentem fata, nolentem trahunt. Der berühmte gewordene letzte Vers findet keine Entsprechung im Original. Ob Seneca ihn ebenfalls Kleanthes verdankt oder ob es sich um seine eigene Schöpfung handelt, ist unklar. Für die zweite Möglichkeit spricht der Überlieferungsbefund: Epiktet *Ench.* 53 zitiert den letzten Vers bei der Wiedergabe des Gebets des Kleanthes nicht. Vgl. auch W.A. Oldfather, (Ed.) *Epictetus*, I, London 1925, 418, A. 1 (Loeb).

¹⁶ Sen. *Nat. quaest.* 2, 35, 2 Fata aliter ius suum agunt nec ulla commoventur prece.

rechnet nämlich damit, daß Gott im Inneren des Menschen ist (*Ep.* 41,1 *prope est a te deus, tecum est, intus est*). Nicht auf das traditionelle Gebet, sondern auf die im Leben an den Tag gelegte Haltung kommt es an, um Gott zu gefallen.¹⁷

Von einer anderen Seite wird bestätigt, daß es sich bei dieser dem herkömmlichen Beten gegenüber skeptischen Haltung nicht um einen Sonderfall handelt. Auch Maximus von Tyrus stellt die Frage, ob es des Gebets bedarf. Er definiert es als Gespräch mit den Göttern über Gegenwärtiges (5,8 p. 65 Holbein).¹⁸ Das Beten darf nach dieser Vorstellung nicht eine Bitte um etwas sein, das in der Zukunft liegt. Auch hier liegt also der Versuch vor, das traditionelle Bittgebet durch etwas zu ersetzen, das frei von Nützlichkeitsbetrachtungen ist. Ob es sich bei der Definition des Gebets als eines Dialogs mit den Göttern um eine von Maximus übernommene Formel handelt oder ob er sie neu prägt, muß wohl offen bleiben.

Welche Behandlung erfährt das Problem des Betens nun in der römischen Literatur? Zunächst ist folgendes überraschend: Das Thema findet, sieht man einmal von Seneca ab, in den erhaltenen Zeugnissen der römischen Philosophie nicht die erwartete Beachtung. Statt dessen wird es dort diskutiert, wo die zur praktischen Ethik gehörende Frage eine Rolle spielt, wie der Mensch am besten handelt und welche Mittel er zur richtigen Lebensführung wählen soll.

Die Frage des Betens wird von drei Autoren erörtert: auf der einen Seite in der Lyrik von Horaz, auf der anderen von den Satirikern Persius und Juvenal.

Zunächst zu Horaz. Er geht auf das Problem des richtigen Gebets in der 31. Ode des 1. Buches ein. Der äußere Anlaß ist die feierliche Einweihung des Apollontempels auf dem Palatin durch Augustus im Oktober des Jahres 28 v. Chr. Der Dichter tritt als *vates*, als Seher,

¹⁷ Seneca verbindet diese Sicht in *Ep.* 41,2 mit der These, daß Gott die notwendige Voraussetzung dafür schafft, daß jemand ein guter Mensch wird (*Bonus vero vir sine deo nemo est*). Die Gottheit sorgt für den Menschen, indem sie ihm *consilia magna et erecta* (41,2) gibt. Seneca verknüpft auf diese Weise den Gedanken der Providenz mit der Überzeugung, daß der Mensch autonom ist und diese Autonomie durch sein Verhalten unter Beweis stellen kann. Zu dieser Position fügt sich auf das Beste, daß er im rationalen Denken das eigentümliche Kennzeichen des Menschen sieht, das er von Natur aus besitzt (41,8 *Lauda in illo quod nec eripi potest nec dari, quod proprium hominis est. Quæris quid sit? animus et ratio in animo perfecta. Rationale enim animal est homo*).

¹⁸ Zur Stelle vgl. auch Severus, *RAC* 8, 1972, 1147.

sozusagen vor den Altar Gottes und fragt, was er von der Gottheit erbitten soll.

Die Struktur der Ode wird durch eine groß angelegte Antithese bestimmt. Horaz nennt zunächst jene Werte, die vielen Menschen vorschweben (1-14), bevor er in einem zweiten Schritt seine eigene Position abgrenzt und den Inhalt seines eigenen Gebets formuliert. Die Wünsche der anderen führt er teilweise in negierter Form auf, um zu zeigen, worauf sein Streben *nicht* abzielt und um den Leser mittels dieser negativen Folie wirkungsvoll auf jene Werte vorzubereiten, die nicht nur scheinbar oder zumindest ambivalent sind.¹⁹

Horaz reflektiert nicht auf die Art der Annäherung an die Gottheit. Daß das Bittgebet eine legitime Form des Zugangs zum Gott ist, setzt er als gegeben voraus. Er nennt folglich auch nicht das philosophische Gebet um das Gute als eine höhere Form des Betens im Vergleich zum Bittgebet. Ihm geht es vielmehr darum, vor dem Hintergrund dessen, was andere sich wünschen, seine eigenen Bitten zu verdeutlichen. Das, was er nicht will, sind im wesentlichen materielle, äußere Güter sowie ein auf Gewinn abzielendes, gefährvolles Leben wie das der Seefahrer. Sein Gebet gilt anderen Werten: Er will ein einfaches Leben führen (15-16), das genießen, was er hat, und sich der physischen und geistigen Gesundheit erfreuen. Schließlich bittet er Apoll darum, auch seinem Alter die Kithara zu gönnen, d.h. den Beruf des Dichters auch in der fernen Zukunft ausüben zu können (19-20).²⁰

Der Akzent liegt besonders auf dieser letzten Bitte. Sie darf freilich nicht losgelöst vom Wunsch nach körperlicher und geistiger Gesundheit interpretiert werden. Horaz empfindet die Einheit von Körper und Geist als wesentlichen Bestandteil des Glückes. Er wird hierin in Jüvenal einen Nachfolger finden.

¹⁹ Formal handelt es sich um eine Spielart der Priamel. R. Heinze (Hrsg.), *Q. Horatius Flaccus, Oden und Epoden*, Zürich-Dublin¹³1968, 132 vergleicht zu Recht Pind. *Nem.* 8,37-39 χρυσὸν εὖχον/ται, πεδίον δ' ἕτεροι / ἀπέραντον, ἐγὼ δ' ἀστοῖς ἄδων καὶ χθονὶ γυῖα καλύψαι, / αἰνέων αἰνητά, μομφὰν δ' ἐπισπείρων ἀλιτροῖς. In beiden Fällen stellt der Dichter dem Streben anderer Menschen nach äußeren Gütern seine eigenen Wünsche gegenüber, die auf höhere, immaterielle Werte gerichtet sind. Vgl. auch Pind. *Pyth.* 3,104-9. Sappho Fg. 16,1-4 Lobel-Page und Page, *Sappho and Alcaeus*, Oxford²1959, 55. Vgl. ferner R.G.M. Nisbet-M. Hubbard, *A Commentary on Horace: Odes Book I*, Oxford 1970, 348 mit weiteren Parallelen.

²⁰ Die Bitte hat eine feste Tradition; vgl. Theogn. 791 ff. und besonders Eur. *HF* 673 ff. Weitere Stellen bei Nisbet-Hubbard, a.a.O., 358 f.

Die ausführlichste Behandlung des Problems, wie und worum der Mensch beten soll, findet sich in der römischen Literatur bei Persius und Juvenal. Sie bestätigen eine Tradition der römischen Satire, die sich seit Ennius mit philosophischen Fragen beschäftigt.²¹ Die römische Satire steht nicht in Opposition zur Philosophie. Sie versteht sich vielmehr als gleichberechtigte Gattung in einer gehobenen Prosa, die genauso gut imstande ist, philosophische Themen zu erörtern. Hier macht sich der Einfluß der kynischen Diatribe und der *Satura Menippea* bemerkbar.²² Das Thema "Gebet" eignet sich darüber hinaus für die satirische Behandlung. Der Satiriker kann auf ein Fehlverhalten aufmerksam machen, das sich im falschen Beten manifestiert. Zugleich vermag er in einem zweiten Schritt seine eigene Lösung anzubieten, mit der er den festgestellten und kritisierten Mißstand zu überwinden versucht.

Persius nimmt in der 2. Satire²³ den Geburtstag eines Freundes zum Anlaß, um auf das falsche und richtige Beten zu reflektieren.²⁴ Der Grund

²¹ Ennius beschreibt in seinen 4 Büchern Satiren mit lehrhaft-protreptischer Absicht des öfteren Typen menschlichen Fehlverhaltens. Hierin berührt er sich mit der Ethik bzw. der praktischen Philosophie. Er hat schon aufgrund seiner Herkunft naheliegende Kenntnisse der pythagoreischen Philosophie, wie seine Schrift "Epicharmus" zeigt. Sein Interesse für die Philosophie und seine didaktische Intention dokumentieren sich auch im "Protrepticus". Zu Ennius' Berührung mit der Philosophie vgl. auch F. Leo, *Geschichte der römischen Literatur* I, Berlin 1913, 199 ff.

²² Vgl. C.W. Mendell, "Die Satire als Popularphilosophie," in: D. Korzeniewski (Hrsg.), *Die römische Satire*, *WdF* 238, Darmstadt 1970, 137 ff., H. Petersmann, "Der Begriff 'Satura' und die Entstehung der Gattung," in: J. Adamietz (Hrsg.), *Die römische Satire*, Darmstadt 1986, 23-24.-Es gibt nicht nur historisch-genetisch einen Zusammenhang zwischen Satire und Philosophie. Beide haben auch vom theoretischen Ansatz her eine offenbare Affinität: Der Philosoph, zumal der sich mit praktischer Ethik beschäftigende, und der Satiriker wollen eine Abweichung von einer Norm, einem Ideal bewußt machen und belehren. Sie verfolgen beide ein didaktisches Ziel. Schiller hat die Gegenüberstellung von mangelhafter Realität und Ideal in seiner bekannten Definition der Satire in "Naive und Sentimentalische Dichtung" als eigentliches Kennzeichen der Satire namhaft gemacht; vgl. G. Fricke-H.G. Göpfert (Hrsg.), *F. Schiller, Sämtliche Werke*, Fünfter Band, München⁸ 1989, 722: "In der Satire wird die Wirklichkeit als Mangel dem Ideal als der höchsten Realität gegenübergestellt." Und auch den satirischen Dichter definiert er auf diese Weise: "Satirisch ist der Dichter, wenn er die Entfernung von der Natur und den Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Ideale ... zu seinem Gegenstande macht." (a.a.O., 721).

²³ Zur 2. Satire vgl. R. Helm, "Die 2. Satire des Persius," *Gymnasium* 52 (1941) 126 ff., D. Korzeniewski, "Die 2. Satire des Persius", *Gymnasium* 77 (1970) 199 ff., U.W. Scholz, "Persius," in: J. Adamietz (Hrsg.), *Die römische Satire*, 196-98, W. Kißel, *Aulus Persius Flaccus, Satiren*, Heidelberg 1990, 289-92.

ist evident: Der Geburtstag ist jener Tag, an dem man zum Genius zu beten und ihm zu opfern hat. Das Verhalten vieler Menschen, nicht zuletzt vieler Adliger (2,5 *bona pars procerum*), kritisiert Persius aus zwei Gründen: zum einen wegen der unfrohen Gesinnung, die viele Betende dazu verleitet, sogar den nächsten Verwandten Unheil zu wünschen (2,5 ff.), zum anderen wegen der irrigen Annahme, das göttliche Wohlwollen bemesse sich nach der Größe der dargebrachten Opfer (2,41 ff.). Der zweite Punkt hat eine alte Tradition: Bereits der xenophontische Sokrates grenzt in den Memorabilien (1,3,3) seine eigene bescheidene Haltung gegenüber den Göttern vom falschen Verhalten derer ab, die glauben, mit großen Opfern die Gottheit besonders gnädig stimmen zu können.

Die Antithese zwischen großem und kleinem Opfer wirkt auch in dem Gegenentwurf weiter, den Persius in den abschließenden Versen der 2. Satire (73-75) entwickelt: Entscheidend ist, so der Satiriker, daß der Mensch beim Beten eine gerechte Gesinnung an den Tag legt und sich in frommer Haltung an die Götter wendet. Dann wird auch eine kleine Ähre als Opfergabe genügen.

Persius lehnt das Bittgebet nicht ab. Er sagt jedoch nicht, worum der Mensch bitten soll, und unternimmt auch nicht den Versuch, das Bittgebet auf eine höhere Stufe zu stellen, indem er den äußeren Gütern innere, nichtmaterielle Werte gegenüberstellt. Ihm geht es vielmehr darum, die Gottlosigkeit zu rügen, die sich in den Gebeten vieler Menschen manifestiert. Er will hervorheben, daß die Gebetshaltung und die Gesinnung darüber entscheiden, ob man bei den Göttern Gehör findet.

Die enge Verbindung von satirischer Rüge und eigener Lösung findet sich auch in Juvenals 10. Satire.²⁵ Es bestätigt sich, daß es sich bei dieser

²⁴ In gewisser Weise mit Persius' 2. Satire vergleichbar ist Tib. 2,2, ebenfalls ein Genethliakon. In ihm reflektiert Tibull freilich nicht auf falsche und richtige Gebete und die dahinterstehende Gebetshaltung, sondern er bittet für den Adressaten Cornutus, daß Amor ihn in seiner Ehe bis ins Alter begleite und ihm eine gesegnete Nachkommenschaft schenke.

²⁵ In der Rezeptionsgeschichte kommt der 10. Satire eine besondere Bedeutung zu. Ihre Wirkungsmacht erhellt aus einer Reihe von Zitaten. Sie beginnt bei Laktanz und setzt sich über Ausonius bis Boethius fort. Ihr nachhaltiger Einfluß dokumentiert sich in Shakespeares "Hamlet" (2,2,195 f.), in Samuel Johnsons "The Vanity of Human Wishes" und in Nicolas Boileaus 4. und 8. Satire (4,31-35 = 10,220-26; 8,3 = 10,1-2). Zur Rezeptionsgeschichte Juvenals von der Spätantike bis Victor Hugo vgl. besonders G. Highet, *Juvenal the Satirist, A Study*, Oxford 1954, 180 ff. Zur 10. Satire: F. Gauger, *Zeitschilderung und Topik bei Juvenal*, Diss. Greifswald 1936, 67 ff., Highet, a.a.O., 125 ff., W.S. Anderson, *Essays on Roman Satire*,

Verknüpfung um ein konstitutives Element der Satire handelt. Auf den ersten Blick steht dieses Gedicht der 2. Satire des Persius thematisch sehr nahe, doch zeigen sich in der Behandlung des Themas deutliche Unterschiede.

Juvenal entwickelt zunächst eine Tafel jener Güter, die sich als ambivalent erweisen und um die viele Menschen zu Unrecht bitten. Er zeigt anhand historischer Beispiele, aber auch unter Rückgriff auf den Mythos, daß Macht, Beredsamkeit, militärischer Ruhm, ein langes Leben und die Schönheit in manchen Fällen zum Nachteil gereichen können und nicht Güter an sich sind. Den Grund für das Verhaftetsein im Schein, das für viele kennzeichnend ist, sieht der Dichter im Irrtum. Er umhüllt die Menschen wie ein Nebel (1-4).

Vor dem Hintergrund der Kritik der genannten Scheingüter entwickelt Juvenal im Schlußteil der 10. Satire seine eigene Lösung. Sie läßt sich als Versuch werten, dem Bittgebet um äußere Güter etwas anderes, Besseres entgegenzusetzen. Es bestätigt sich die bereits beobachtete Polarität zwischen dem Gebet um Scheinwerte und dem philosophischen Gebet, mit dem der Betende danach trachtet, das Gute zu erlangen. Juvenal gibt zwei Ratschläge: Man soll den Göttern die Entscheidung darüber anheimstellen, was dem Menschen nützt (346-49). Juvenal ist von der göttlichen Fürsorge überzeugt.

Auf der anderen Seite lehnt der Satiriker das Gebet nicht kategorisch ab. Als vermittelndes Angebot empfiehlt er demjenigen, der vom Bitten, verbunden mit Opfergaben, nicht lassen kann, um einen gesunden Geist in einem gesunden Körper zu bitten (356): *orandum est, ut sit mens sana in corpore sano*. Damit kommt der alte und durchaus philosophische Gedanke von der Gesundheit als einem Wert ins Spiel.²⁶ Die Gesundheit nimmt eine Zwischenstellung innerhalb der Güter ein. Sie ist nicht ambivalent und unterscheidet sich dadurch von den äußeren Gütern wie dem Reichtum, die ins Gegenteil umschlagen können. Sie ist andererseits kein Gut, das Ziel des Handelns ist wie die Eudaimonie. Die Gesundheit ist jedoch als Mittel notwendig, um das Glück zu erlangen. Entscheidend ist bei Juvenal freilich

Princeton 1982, 288 f., J. Adamietz, "Juvenal," in: ders. (Hrsg.), *Die römische Satire*, 275 ff.

²⁶ Vgl. oben, A. 4.-In der hellenistischen Philosophie, besonders in der Akademie, wird der Wert der Gesundheit im Rahmen der Güterlehre nicht bestritten; vgl. Polemon (Clemens Alex. *Strom.* 2,133,7) und Krantor (Sext. Emp. *Adv. math.* 11,54-7) und zu beiden C.W. Müller, "Akademie," in: H.H. Schmitt-E. Vogt (Hrsg.), *Kleines Wörterbuch des Hellenismus*, Wiesbaden 1988, 32.

die Verknüpfung mit der Bitte um eine *mens sana*, womit die praktische Vernunft gemeint ist.²⁷

Juvenal gibt anschließend Ratschläge, die der Philosophie entlehnt sind: Man soll um eine Geisteshaltung frei von Todesfurcht beten, mit der man imstande ist, das Lebensende als Geschenk aufzufassen, jegliche Mühe zu ertragen, frei von Zorn zu sein und Herakles' Los dem luxuriösen Leben vorzuziehen (357-62). Juvenal empfiehlt nicht den Rückzug aus dem tätigen Leben zugunsten einer *vita contemplativa*. Seine Ratschläge, besonders der Hinweis auf Herakles' Mühen (361) und die Distinktion in Dinge, die in der Macht des Menschen stehen, und solche, die ihr entzogen sind, erinnern an die stoische Philosophie.²⁸ Die Anklänge dürfen freilich nicht dazu verleiten, in Juvenal einen dogmatischen Anhänger dieser Schule zu sehen. Dagegen sprechen die 2. und 13. Satire, in denen er sich distanziert über die Vertreter der Stoa bzw. ihre Lehren äußert. Das stoisch wirkende Gedankengut am Ende der 10. Satire zeugt vielmehr von einer eklektischen Haltung.

Das Schlüsselwort, das der Satiriker am Ende der Satire gebraucht, lautet *virtus* (364). Gemeint ist die ethische Trefflichkeit, nicht eine intellektuelle Fähigkeit. Juvenal sieht in dieser *virtus* die einzige Möglichkeit, um eine *vita tranquilla* zu führen (364). Der Ausdruck "ruhiges Leben" steht in unausgesprochener Antithese zu einer blinden

²⁷ Analog empfiehlt Seneca *Ep.* 10,4: *roga bonam mentem, bonam valetudinem animi, tunc corporis*. Die *bona mens* entspricht der *mens sana* bei Juvenal. Seneca *Ep.* 72,7 definiert den gesunden Geist folgendermaßen: *Dicam quomodo intellegas sanum: si se ipse contentus est, si confidit sibi, si scit omnia vota mortalium, omnia beneficia quae dantur petunturque, nullum in beata vita habere momentum*. Seneca lehnt an dieser Stelle, seiner Überzeugung entsprechend, daß nicht das rituelle Gebet entscheidend ist (vgl. *Ep.* 41,1), die Bittgebete generell ab. Hierin unterscheidet er sich grundsätzlich von Juvenal. Die Definition des gesunden Geistes in *Ep.* 72,7 ist stoisch. Sie rechnet mit der Autarkie des Weisen, dessen Glück nicht von außen vermindert oder vergrößert werden kann. Dem entspricht, daß Seneca an der gleichen Stelle fortfährt: *Nam cui aliquid accedere potest, id imperfectum est; cui aliquid abscedere potest, id inperpetuum est: cuius perpetua futura laetitia est, is suo gaudeat*. Bei Juvenal ist von dieser Selbstgenügsamkeit als dem Inbegriff des Glückes keine Rede.

²⁸ Zu Herakles als dem bevorzugten Heros der Stoa vgl. auch 2,20 und E. Courtney, *A Commentary on the Satires of Juvenal*, London 1980 zu 2,20. Vgl. auch E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III 1, Leipzig ⁵1923, 276-77.—Zur Distinktion in Dinge, über die der Mensch verfügen kann, und solche, die nicht in seiner Macht stehen, vgl. Zenon *SVF* I 177. Die Unterscheidung als solche ist älter. Bei Aristoteles hat sie einen festen Platz in der Ethik, um den Bereich der menschlichen Verfügungsgewalt und Verantwortung zu bestimmen; vgl. *EN* III 4, 1111 a 30,32; 7, 1113 b 7, b 26-27.

Betriebsamkeit insbesondere in der Politik. Als rationaler Aufklärer erweist sich Juvenal im abschließenden Verspaar (365-66). In ihm appelliert er an die Klugheit des Lesers und versucht, ihn von einer irrationalen Verehrung der Fortuna, der Göttin des Glücks und Zufalls, abzubringen.²⁹ Sein Appell rechnet mit der Einsicht des Menschen, daß es höhere, von der Fortuna unabhängige Werte gibt. Juvenal liefert auf diese Weise eine Definition des menschlichen Glücks. Hierin unterscheidet sich seine Behandlung des Problems grundlegend von der des Persius. Juvenal erhebt den Anspruch, eine philosophische Antwort auf die Frage zu geben, wie und worum man zu beten hat. Er bettet diese Frage wie ein Philosoph in den weiteren Zusammenhang des Problems ein, was der Mensch tun kann, um zur Eudaimonie zu gelangen.

Überschaut man die behandelten antiken Zeugnisse der Gebetsproblematik, so zeigt sich folgendes: Die Geschichte des Problems wird von Anfang an von einer deutlichen Antithese zwischen dem Bittgebet um äußere Güter und dem philosophischen Gebet um andere, höhere Werte bestimmt. Diese Polarität ist nicht erst für die Behandlung des Themas in der Philosophie, sondern schon für vorphilosophische Reflexionen charakteristisch. Das Motiv für diese Antithese liefert die Beobachtung, daß äußere und körperliche Güter in ihr Gegenteil umschlagen, demjenigen also, der sich ihrer erfreut, zum Nachteil gereichen können.

Zum zweiten gründet diese Polarität in einem einfachen erkenntnistheoretischen Befund: Der Mensch ist aufgrund seiner Natur nicht imstande, die Zukunft vorauszusehen und zu erkennen, ob ein Gut auch in ferner Zukunft von Nutzen sein wird. Als Alternative zu diesen ambivalenten Gütern kommt in der philosophischen Diskussion *das Gute* ins Spiel. Man betrachtet es als immateriell und erhofft sich von ihm eine Konstanz, die den äußeren und körperlichen Gütern fehlt.

Das Wissen um das Gute wird den Göttern anheimgestellt. Ob sie es dem Menschen zuteilen, ist eine andere Frage. Die philosophischen Schulen, die mit einer göttlichen Fürsorge rechnen, wie die Stoa und die Neuplatoniker,³⁰ sind davon überzeugt. Eine davon unabhängige Frage ist,

²⁹ Die Polemik der Philosophie gegen die Tyche bzw. Fortuna stammt aus hellenistischer Zeit, obgleich sie in Ansätzen früher ist; vgl. Demokrit *VS* 68 B 119. Sie ist nicht an eine bestimmte Schule gebunden; vgl. Epikur *Ep.* 3,134. Stoa: Persaios *SVF* I 449, Chrysipp *SVF* III 52.

³⁰ Vgl. Procl. *In Tim.* 1,25,7 ff.; Ammon. *In Arist. de interpr.* 108 Busse. Proklos und Ammonios gehen von der Vereinbarkeit des Betens mit einer allseitigen göttlichen Fürsorge aus. Für die Neuplatoniker ist die einzige legitime Form des Gebets, wie ebenfalls Proklos (*In Tim.* 207,21-214,12) zeigt, der Gebetshymnos, also jene Form

in welchem Verhältnis die Götter zu diesem Guten stehen. Im allgemeinen wird in der philosophischen Diskussion mit einer ontischen Verschiedenheit zwischen der Gottheit und dem Guten gerechnet. Die Neuplatoniker hingegen setzen Gott und das Gute gleich.

An der römischen Literatur fällt auf, daß die Gebetsproblematik im wesentlichen in der Lyrik (Horaz) und in der Satire behandelt wird. Der Grund für letzteres ist wohl, daß sich das Thema des falschen und richtigen Betens für eine satirische Behandlung geradezu anbietet. Persius und Juvenal nehmen es zum Anlaß, auf ein menschliches Fehlverhalten aufmerksam zu machen. Beide behandeln das Problem unter verschiedenen Aspekten. Die eigentlich philosophische Lösung bietet Juvenal an. Er differenziert genau zwischen den äußeren Gütern, dem Gut der Schönheit und den seelisch-geistigen Werten. Er gibt eine eigene Definition des Glücks. Auf diese Weise erhebt er Anspruch, einen Beitrag zur philosophischen Diskussion über das Gebet zu liefern.

Christian Mueller-Goldingen
Dresden

V статье рассматриваются обыденные и философские представления древних, связанные с молитвенным обращением к божеству. Уже для ранних высказываний на эту тему в греческой литературе характерно противопоставление традиционных просьб о ниспослании телесных и материальных благ и проникнутых рефлексией пожеланий обрести более высокие ценности, такие как дружба, добрая слава, достойные дети и т.п. При этом нередко возникает мотив опасности превращения первых, внешних благ при неправильном обращении в угрозу для их владельца.

Ещё в дофилософской рефлексии возникает другой, "эпистемологический", аспект этой темы: в противоположность божественному всеведению человеку не дано знать, окажутся ли внешние блага полезны для него. Философские рассуждения противопоставляют подобным сомнительным благам подлинное благо, нематериальное и потому прочное.

Для трактовки темы в римской литературе характерно особенно использование сатирических возможностей противопоставления истинной и ложной молитвы.

des Gebets, die preisend und zugleich meditativ ist.—Im Peripatos des 3. Jh. n.Chr. ist besonders Alexander von Aphrodisias von der Providenz der Götter überzeugt. Zugleich verfiert er die aristotelische Kontingenztheorie, derzufolge nichts Zukünftiges determiniert ist. Das Beten, so sein Argument in *De anima* 25, setzt voraus, daß die Götter darauf Einfluß nehmen können, ob ein Ereignis eintritt oder nicht. Der Mensch kann durch das Gebet auf die göttliche Entscheidung einwirken; vgl. *Περὶ εἰμαρμένης* 17.