Les risques de la prière pour l'unité

Autor(en): **Allmen, Jean-Jacques von**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **24 (1977)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **05.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761326

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

JEAN-JACQUES VON ALLMEN

Les risques de la prière pour l'unité *

Les quelques pages que l'on va lire voudraient, très succinctement, répondre à deux questions. Voici la première: «Que faisons-nous quand nous prions pour l'unité»; et voici la seconde: «A quoi nous exposons-nous quand nous prions pour l'unité?»

1. *Que faisons-nous quand nous prions pour l'unité?*

Il faut donner à cette question, me semble-t-il, les quatre réponses suivantes.

a) Quand nous prions pour l'unité, nous nous associons, ou plutôt nous sommes associés à la prière du Christ lui-même: ce n'est pas seulement pour les apôtres que je prie, «mais aussi pour ceux qui croiront en moi par leur parole, afin que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi; afin qu'eux aussi soient en nous, et que le monde croie que c'est toi qui m'as envoyé. Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un, comme nous sommes un: moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité, et que le monde connaisse que c'est toi qui m'as envoyé, et que tu les as aimés comme tu m'as aimé» (Jn 17,20 ss.). La prière pour l'unité des chrétiens n'est donc pas la nôtre. Elle ne relève pas d'un besoin, d'une envie d'unité qui nous saisirait au moment où nous nous désespérons de tout ce qui éparpille le monde et les hommes. C'est une prière de Jésus-Christ, et

* Exposé présenté à une séance extraordinaire des évêques, des vicaires généraux et des vicaires épiscopaux de Suisse romande, à Lausanne, le mercredi 3 novembre 1976. On a consciemment gardé le style parlé de cette communication.

d'un Jésus-Christ qui est sur le point d'atteindre le moment culminant de son ministère. C'est donc une grâce insigne que de pouvoir faire cette prière, c'est-à-dire que de pouvoir entrer dans la prière même du Christ. Et c'est un devoir ecclésial de toute première importance, puisque c'est de l'exaucement par Dieu de cette prière que dépendra l'avance missionnaire de l'Eglise dans le monde. En nous occupant de la prière pour l'unité des rachetés, nous nous occupons donc d'une affaire de la plus haute importance: de la crédibilité, aux yeux du monde, de la proclamation du message de la réconciliation et de la paix, de la paix entre Dieu et les hommes et de la paix entre les hommes eux-mêmes.

b) Quand nous prions pour l'unité nous entrons dans le grand combat eschatologique pour le salut du monde. Nous nous dressons, sur la base de la victoire du Christ, contre le DIABOLOS, le Séparateur. Nous contestons son pouvoir, nous démasquons ses astuces, nous déjouons ses plans. En d'autres termes, nous sommes au cœur de la profession de notre foi. En effet, cette prière pour l'unité n'est possible que sur la base de la résurrection du Christ. Elle n'est pas un rêve, elle n'est pas un des innombrables «si seulement...» qui nous font soupirer dans notre vie humaine de tous les jours. Notre prière pour l'unité est fondée sur un fait d'histoire – le sacrifice du Christ et sa victoire de Pâques, et elle demande que ce sacrifice et cette victoire soient confirmés par l'incarnation de son exaucement, si je puis dire. Nous voyons donc qu'en priant pour l'unité de l'Eglise, nous sommes au cœur de la foi et de la vie chrétiennes puisque cette prière doit être comprise comme l'une des formes, et l'une des formes précellentes, de notre confession de la foi. Ne pas accepter d'être entraînés dans la prière même du Christ, ce ne serait pas négliger une affaire marginale, ce serait douter, voire renier ce qui se trouve au cœur même de notre christianité: la profession de la réalité, de la factualité du tombeau vide.

c) Quand nous prions pour l'unité, nous nous mettons au service de Dieu et de son plan de salut pour le monde. Karl Barth dit quelque part que la prière est «l'acte qui consiste à donner notre adhésion à l'œuvre de Dieu». Vouloir ce que Dieu veut, voilà l'une des faces du mystère de la prière. Nous aurons l'occasion, dans la seconde partie de cet exposé, de revenir sur ce problème. Il suffit ici de le signaler: on ne prie pas sans s'engager dans le sens où va notre prière. Prier, c'est vouloir ce que Dieu veut. Et la prière, pour être chrétienne, doit vouloir

non seulement quelques-unes des choses que Dieu veut, mais tout ce que Dieu veut. Prier, c'est adhérer à la plénitude de la volonté de Dieu, du plan de Dieu, et mettre cette adhésion à son service. D'où toutes les variantes de la prière chrétienne; mais d'où aussi le péché qu'il y aurait à ne pas vouloir *tout* ce que Dieu veut, à écarter de notre prière des intentions qu'on sait être celles de Dieu. Or Dieu veut que soit exaltée la victoire de son Fils, et l'unité de l'Eglise est un des moments majeurs de cette exaltation.

d) Quand nous prions pour l'unité, nous voulons que l'Eglise ne soit pas en contradiction avec sa nature profonde. Nous voulons l'Eglise être ce qu'elle est: sainte, catholique, apostolique, mais aussi *une*. Nous voulons qu'elle ne démente pas ce qu'elle est, mais qu'avec la meilleure conscience possible elle fasse l'aveu de ce qu'elle est. Cela paraît aller de soi, tant c'est évident. Mais ici se pose la grave question de savoir ce qu'est l'unité de l'Eglise. Suffit-il, en particulier, qu'elle soit invisible? Suffit-il qu'elle se présente sous forme d'une confédération d'Eglises confessionnelles distinctes? Suffit-il – comme dans la célèbre prière de l'abbé Couturier – qu'elle soit simplement l'unité «telle que Dieu la veut et par les moyens qu'il veut», laissant ouvertes les différentes possibilités, même inattendues, de l'exaucement de la prière? Nous retrouverons cette question tout à l'heure aussi. Mais je crois qu'il faut dire d'emblée que puisque, dans notre prière pour l'unité, nous voulons que l'Eglise ne démente pas sa nature par son histoire, cela signifie que nous prions pour l'unité organique, visible de l'Eglise. En priant pour l'unité, nous ne prions pas pour la perdurance d'une Eglise divisée en confessions différentes, nous prions pour le dépassement des confessions, et l'*unitatis redintegratio*. Ce qui ne signifie pas, bien sûr, que l'unité pour laquelle nous prions s'identifie avec telle ou telle tentative historique d'exprimer cette unité. Mais ce qui signifie, je crois, que toute Eglise locale puisse se reconnaître elle-même dans les autres Eglises locales parce qu'elles répondent les unes et les autres aux critères d'ecclésialité dont témoigne le Nouveau Testament. Ceux-ci sont, si je vois bien, au nombre de sept: l'unité pour laquelle nous prions est celle qui rattache le fondement historique de l'Eglise au mandat des apôtres; – l'unité pour laquelle nous prions est celle qui reprend, pour l'accomplir, et poursuit l'ancienne alliance entre Dieu et Israël selon la chair; – l'unité pour laquelle nous prions est celle qui confesse la messianité et la résurrection de Jésus de Nazareth; – l'unité pour laquelle

nous prions est celle à laquelle donne accès le baptême au nom du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint; – l'unité pour laquelle nous prions est celle qu'exprime, au plus profond, le rassemblement eucharistique du dimanche; – l'unité pour laquelle nous prions est celle dans laquelle les fidèles sont tournés vers Dieu pour lui demander que soit sanctifié son nom, que vienne son règne, que soit faite sa volonté sur la terre comme au ciel; – l'unité pour laquelle nous prions est celle dans laquelle les fidèles sont tournés vers le monde pour lui apprendre la nouvelle de Pâques et pour démontrer devant lui la vérité de cette nouvelle par un comportement nouveau.

Bref, quand nous prions pour l'unité nous sommes associés à la prière du Christ, nous entrons dans le combat eschatologique pour le salut du monde, nous nous mettons au service de Dieu et de son plan de salut pour le monde, nous voulons que l'Eglise exprime et confirme ce que Dieu a fait d'elle. La prière pour l'unité est donc une chose de grande gravité, une chose que l'on ne peut pas prendre à la légère.

2. *A quoi nous exposons-nous quand nous prions pour l'unité?*

C'est la seconde question à laquelle je me suis proposé de répondre, également de manière très sommaire. A cette deuxième question aussi, je pense qu'il faut répondre par quatre affirmations.

a) Quand nous prions pour l'unité, nous nous exposons à voir Dieu exaucer cette prière. C'est pourquoi j'ai donné pour titre à ces quelques remarques celui des «risques de la prière pour l'unité».

Le test du sérieux de notre prière, c'est la disponibilité à la voir exaucée. C'est donc dangereux de prier, dangereux pour notre confort, pour notre entêtement et pour notre paresse. Et je reviens ici à la prière de l'abbé Couturier, que je rappelle in extenso: «Seigneur Jésus, qui, à la veille de mourir pour nous, as prié pour que tous tes disciples soient parfaitement un, comme toi en ton Père et ton Père en toi, fais-nous ressentir douloureusement l'infidélité de notre désunion. Donne-nous la loyauté de reconnaître et le courage de rejeter ce qui se cache en nous d'indifférence, de méfiance et même d'hostilité mutuelles. Accorde-nous de nous rencontrer tous en toi, afin que de nos âmes et de nos lèvres monte incessamment ta prière pour l'unité des chrétiens, telle que tu la veux, par les moyens que tu veux. En toi, qui es la cha-

rité parfaite, fais-nous trouver la voie qui conduit à l'unité dans l'obéissance à ton amour et à ta vérité, afin que le monde croie que tu as été envoyé par le Père. Amen.»... L'unité des chrétiens, telle que tu la veux, par les moyens que tu veux... Cette disponibilité à un exaucement non pas inespéré mais inattendu, on la retrouve dans le décret de Vatican II sur l'œcuménisme: «Le Concile souhaite instamment que les initiatives des enfants de l'Eglise catholique progressent unies à celles des frères séparés, sans mettre un obstacle quelconque aux voies de la Providence et sans préjuger des impulsions futures de l'Esprit-Saint» (nº 24). Je reviens à la quatrième réponse à notre première question: je crois que nous osons savoir, en toute certitude, que l'unité pour laquelle nous prions doit exprimer plutôt que défigurer l'Eglise. Ce qui veut dire qu'en priant pour l'unité, nous nous exposons à un exaucement balisé par ce que nous savons, sur la base du témoignage apostolique, de l'identité de l'Eglise. Un exaucement de notre prière qui négligerait le fait que c'est sur mandat messianique que l'Eglise est rassemblée et édifiée, ou qui oublierait la solidarité théologique fondamentale avec le peuple de l'ancienne alliance, ou qui ne comprendrait pas la portée déterminante de la résurrection du Christ, ou qui écarterait le baptême comme voie d'accès au peuple de Dieu, ou qui trouverait son centre et sa joie ailleurs que dans l'eucharistie dominicale, ou qui demanderait à Dieu autre chose que la venue de son règne, ou qui négligerait la prédication missionnaire et le renouvellement du comportement de ses membres, ne serait pas un exaucement de notre prière, mais un avortement de notre prière. En priant pour l'unité, nous ne nous exposons pas à une surprise totale; nous nous exposons à voir Dieu réagir plus vite, plus généreusement, plus passionnément que ne l'imaginaient notre paresse et notre prudence. Nous nous exposons aussi à voir s'ouvrir, au sujet des sept marques de l'Eglise énumérées – et qui ne sont que trop source de mésentente et de conflits – des avenues inattendues, des possibilités insoupçonnées. Mais quelles que soient les cautèles que nous avançons à ce sujet, il faut savoir – et c'est aussi sérieux que la prière pour l'unité – que nous nous exposons à voir cette prière exaucée.

b) Quand nous prions pour l'unité, nous nous exposons à voir le Malin redoubler d'efforts pour saboter cet exaucement. Il se pourlèche en effet de la division chrétienne, tant elle dément la confession de la réalité de Pâques, tant elle en évacue la vertu. Il ne faut donc pas s'étonner

de voir surgir des résistances à l'exaucement que pourtant nous demandons à Dieu. Le Malin n'aime pas l'unité de l'Eglise. Il aime sa division. Il aime qu'on aime la division. C'est, si je puis dire, le plus confessionnaliste des partenaires œcuméniques. Et c'est pourquoi la prière pour l'unité, dans notre cœur et dans notre bouche, doit se doubler par la prière d'être soi-même un promoteur de l'unité plutôt que son saboteur.

c) Quand nous prions pour l'unité, nous nous exposons à devenir nous-mêmes les agents de l'exaucement de notre prière. C'est là l'un des plus profonds mystères de la prière: que Dieu met à l'épreuve le sérieux de notre requête en nous appelant à collaborer avec lui à son exaucement. Si quelqu'un ne veut pas travailler à *l'unitatis redintegratio*, il n'a pas le droit de prier pour elle, parce qu'en priant pour elle, il tricherait. S'exposer à devenir soi-même l'un des agents de l'exaucement de la prière pour l'unité – et tous ceux qui aiment l'œcuménisme en savent quelque chose – exige beaucoup. Beaucoup de patience. Beaucoup de fermeté. Beaucoup d'imagination. Beaucoup de courage. Et beaucoup d'espoir. Beaucoup d'amour aussi et de foi. Beaucoup de volonté encore. Il m'arrive de penser aux prouesses techniques de notre époque: à Nixon conversant devant des centaines de millions de téléspectateurs avec le premier homme qui a mis pied sur la lune, à la réparation, depuis la terre, du bras d'une sonde qui fait des recherches minéralogiques sur la planète Mars, à la lutte acharnée menée pour maîtriser le cancer... Et je me dis alors que si les humains ont assez d'imagination et de volonté pour arriver à de tels exploits, il devrait être possible aussi aux chrétiens de réparer au XXe siècle des brèches qui ont entamé l'unité de l'Eglise au Ve, au XIe, au XVIe siècle. Ce qui manque, pour y parvenir, ce n'est pas la soumission à l'insondable patience de Dieu, c'est bien plutôt une foi qui irriguerait généreusement notre imagination et notre volonté.

d) Quand nous prions pour l'unité, nous nous exposons à être conduits où nous n'aimerions pas, ou pas encore aller: à aller jusqu'au bout de l'unité, jusqu'à son sommet. Nous nous exposons à devoir découvrir et célébrer la «manifestation principale de l'Eglise», la *praecipua manifestatio Ecclesiae*, qui consiste, pour citer la Constitution sur la sainte liturgie, «dans la participation plénière et active de tout le saint peuple de Dieu, aux mêmes célébrations liturgiques, surtout dans la même

Eucharistie, dans une seule prière, auprès de l'autel unique où préside l'évêque entouré de son presbytérium et de ses ministres» (nº 41). Quand nous prions pour l'unité, nous nous exposons à ne pas pouvoir remâcher cette prière sans que rien ne se passe, nous nous exposons à voir surgir, très vite, le problème si difficile et si délicat et si central de la réconciliation autour de la table du Seigneur. On peut freiner la solution du problème de l'intercommunion; on peut exiger à son sujet une patience limitée dans le temps; on peut faire peser sur les arguments qui la souhaitent le poids d'une critique sérieuse. Mais ce problème, on ne peut pas l'évacuer, car il se peut bien que son surgissement relève justement de l'exaucement de notre prière. On connaît mon sentiment: une intercommunion hâtive serait, dans l'ensemble, plus néfaste à l'unité que favorable à sa redécouverte. Mais ceci dit, il faudrait que l'Eglise voie ceux qui la dirigent vouloir écarter, d'une volonté exigeante, imaginative et ferme, cet obstacle formidable à l'unité; et donc qu'elle les voie se mettre résolument au service de l'exaucement d'une prière que pourtant ils approuvent et recommandent – sinon leur obéissance au ministère dont ils ont la charge pourrait être compromise. Des premiers chrétiens, il est dit souvent qu'ils se rassemblaient EPI TO AYTO, «en un même endroit» (Act 1,15; 2.1; 1 Cor 11, 20; 14, 23), ou qu'ils priaient HOMOTHYMADON, «de manière unanime» (Act 1,4; 2,46; Rom 15,6; cf. aussi Act 2,1). C'est à retrouver cette unanimité liturgique locale qu'on s'expose à plus ou moins longue échéance quand on prie pour l'unité de l'Eglise. Que Dieu permette que ce soit à *moins* longue plutôt qu'à plus longue échéance.

Me permettra-t-on de terminer par un rappel? St Ignace d'Antioche, dans son épître aux Philadelphiens, se désigne lui-même comme ANTHROPOS EIS HENOSIN KATERTISMENOS, «un homme fait pour l'unité», tout axé sur l'unité (8,1). ANTHROPOS EIS HENOSIN KATERTISMENOS! C'est ce que l'on devrait pouvoir dire de tous ceux qui ont une charge dans l'Eglise: des hommes commandés par le souci de l'unité, des hommes destinés à illustrer l'unité.

Heinrich Dörrie

Der Begriff «Pronoia» in Stoa und Platonismus *

Diesem Vortrag ist die Aufgabe gestellt, in großen Zügen nachzuzeichnen, wie sich Stoa und Platonismus zur Problematik der Vorsehung, also zur Frage nach Schicksal, Prädestination und Willensfreiheit geäußert haben [1].

I

Das Bild, das auf Grund der erhaltenen Zeugnisse gezeichnet werden muß, ist seltsam uneinheitlich.

Auf der einen Seite ist es der Stoa gelungen, ein in sich geschlossenes Dogma zu entwickeln. Die stoische Lehre beruht hier, wie in anderen Stücken, auf dem Axiom, daß Natur und Vernunft, Vorsehung und Schicksal nicht von einander abweichen können. Denn diese vier Begriffe umschreiben das Gesetz, das die Welt durchwaltet. Das war eine in ihrer grandiosen Vereinfachung durchschlagende Formel, an deren Stelle die Platoniker nichts in gleicher Weise Überzeugendes zu setzen vermochten.

* Dieses Referat sowie die folgenden von W. Beierwaltes, F. Brunner, W. Spoerri, B. Brons und E. des Places wurden an der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft am 3. und 4. Januar 1977 in Neuchâtel gehalten. Die Tagung, an der 40 Patristiker, Altphilologen und Philosophen aus sechs Ländern Europas teilnahmen, war von Jean-Louis Leuba und Willy Rordorf organisiert und dem Thema «Pronoia und Kontingenz bei Proklos dem Diadochen und Dionysius Areopagita» gewidmet.

[1] Es ist kaum zu verstehen, daß auf diesem wichtigen Feld der Forschung bisher kaum gearbeitet worden ist; mir ist eine einzige einschlägige Vorarbeit bekannt geworden: W. Theiler: Tacitus und die antike Schicksalslehre; Phyllobolia = Festschrift für P. von der Mühll 1945, 36–90 = Forschungen zum Neuplatonismus 1966, 46–103.

Zwar liegt eine ungemein reiche Literatur zur Lehre von der Vorsehung [2] vor; indes werden in ihr immer nur Ansätze erörtert oder Lösungsversuche durchgesprochen und auf ihre Haltbarkeit geprüft. Man war sich einig darüber, welche Konsequenzen zu vermeiden waren. Weder durfte die Willensfreiheit, verstanden als Freiheit zu ethisch begründeter Entscheidung, geleugnet werden; noch konnte zugegeben werden, daß der Weltenschöpfer das Böse mit eingeplant habe [3]. Dieses Dilemma hat der Platonismus nie zu überwinden vermocht.

Die eigentliche Leistung des Platonismus bestand darin, im schroffen Widerspruch zur Stoa eine Metaphysik zu begründen [4]; deren Kernstück war die Hierarchie der überweltlichen Wesen, nachmals vereinfacht: die Hypostasenlehre. Während nun die Gleichsetzung von Vorsehung und Schicksal das Kernstück der stoischen Physik war, ist es nie gelungen, eine Lehre von der Vorsehung aus der Metaphysik der Platoniker zu begründen. Denn wenn die Welt schlechthin und ohne Ausnahme gut wäre und nur Gutes enthielte, dann bedürfte sie keiner Vorsehung, oder genauer: Durch diese Prämisse «es gibt nur Gutes» wäre das Wesen der πρόνοια hinreichend definiert. Da nun diese Prämisse nicht zutrifft, müßte das Wesen, der Ort und die Funktion des Bösen definiert werden. Dazu aber ist der Platonismus trotz der säkularen Diskussion πόθεν τὰ κακά [5] nicht in der Lage gewesen. Eben diese Schwäche, daß das Böse nicht definiert werden kann, wird in den Erörterungen um die πρόνοια immer wieder als ein arges Hemmnis erkennbar. Diese Schwäche ist freilich nichts anderes als die Kehrseite des optimistischen Mutes, mit dem der Platonismus an die Macht und an die ontologische Einzigartigkeit des Guten (hoch über allem Sein) geglaubt hat. Hieran liegt es, daß keine Lösung des Problems πρόνοια vorgeschlagen werden konnte, die nicht sogleich in Widerspruch zum zentralen Axiom der platonischen Ontologie geriet. Selbst Plotin ist hierüber nicht hinausgekommen.

[2] Aufzählung des Wichtigsten unten S. 20/21.

[3] Vgl. Tim. 42 E; da wird den Untergöttern aufgetragen, κατὰ δύναμιν ὅτι κάλλιστα καὶ ἄριστα τὸ θνητὸν διακυβερνᾶν ζῶον ὅτι μὴ κακῶν αὐτὸ ἑαυτῷ γίγνοιτο αἴτιον. Der Schöpfer sieht somit voraus, daß dem erschaffenen Lebewesen Böses von außen zustoßen kann, ja wird. Aber in der Erschaffung und Leitung des Menschen kann das Böse nicht liegen; und es kann auch nicht durch Erschaffung und Leitung in den Menschen hineingetragen werden. Ein nachmals viel erörterter Satz.

[4] Vgl. dazu m. Aufsatz: Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus; Entretiens de la fondation Hardt 5, 1957, 193–223 = Platonica Minora 211–228.

[5] Hierzu wichtig Iamblich bei Stobaios ecl. I 374, 21–375, 28; demnach ist schlecht, was die Seele zum Abstieg in die Körperwelt nötigte. Plotin, Enn. I 8 [51] erörtert alle zu seiner Zeit hierzu vorgetragenen Meinungen.

So muß ich von vornherein um Ihr freundliches Verständnis bitten, daß dieses Referat nicht mit einer einprägsamen Synopse enden wird, was auf der einen Seite die Stoiker, auf der anderen Seite die Platoniker zum Problem der πρόνοια gelehrt haben. Sondern es wird sich zeigen, daß dem monolithischen Dogma der Stoiker viele halbfertige Entwürfe gegenüberstanden; keiner dieser Entwürfe vermag die Widersprüche, deren man sich sehr wohl bewußt war, aufzuheben; da eine große Lösung nicht gelingen wollte, sind viele kleine Lösungen versucht – und in berechtigter Kritik wieder verworfen worden. Dieses Feld der an Platon sich orientierenden Philosophie ist so recht zur *regio dissimilitudinis* [6] geworden. Somit muß ich, wie der Bote in der Tragödie, um die Nachsicht der Hörer bitten, daß die Botschaft, die ich überbringe, nicht einfach und übersichtlich ist, sondern komplizierte Sachverhalte und nicht homogene Konzeptionen zu referieren hat.

Andererseits stimmen Stoa und Platonismus in folgendem Punkt überein – es ist dies der Punkt, in dem antike Philosophie christlichem Denken und Empfinden schroff entgegengesetzt ist:

Das höchste Wesen ist – nach fester Überzeugung der Stoiker wie der Platoniker – ein höchst subtiler Begriff; er ist eine Abstraktion – er kann nicht als lebendiger, als Persönlichkeit wirkender Gott gedacht werden.

Eine wesentliche Entwicklung griechischer Religiosität bestand ja eben darin, daß man die anthropomorphe Vorstellung von Gott und Göttern überwand. Denn mit der ursprünglich personalen Vorstellung war untrennbar verbunden, daß die Götter nach homerischer Auffassung stehlen, einander betrügen und miteinander Ehebruch treiben (κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλληλοὺς ἀπατεύειν). So flüchtet griechische Gottesvorstellung aus einer so verstandenen Personalität heraus und realisiert sich in der Verehrung eines überpersonalen Begriffes; dieser Begriff heißt φύσις und λόγος für die Stoiker, er heißt νοῦς in höchster Vollkommenheit für die Platoniker.

Macht man sich diesen theologischen Hintergrund klar, dann wird sogleich deutlich, daß προνοεῖν (= im Voraus denken) nicht im Sinne einer menschlichen Intelligenz verstanden werden darf. Es bedeutet nicht das fürsorgliche Lenken einzelner Abläufe; es bedeutet nicht Hilfe für ein leidendes Individuum; es darf aber auch nicht auf einen Heils-

[6] Vgl. PLATON, Politikos 273 D: Ursprungsort eines oft variierten Wanderzitats.

plan bezogen werden, der allen Heil und Erlösung verbürgt. Das sind Implikationen, die man aus christlicher Tradition allzu leicht in das Problem πρόνοια hineinträgt. Vielmehr vermag antikes Denken lediglich eine Art Mechanismus ins Auge zu fassen. Durchweg wird πρόνοια als eine allgemein gültige Regel gesehen, die keine Ausnahme zugunsten eines Einzelnen zuläßt. πρόνοια ist vom Problem der Heilserwartung weit, sehr weit entfernt. Nur innerweltliche Abläufe werden von hier aus erklärt. Die Frage, was nach dem Tode kommt, ist hiervon gänzlich zu trennen.

Nur das Christentum konnte die Tatsache, daß Gott seinen Sohn in die Welt entsandt hat, um die Menschen zu erlösen, göttlicher πρόνοια zuschreiben. Das war eine ebenso notwendige wie radikale Umdeutung des bisherigen πρόνοια-Begriffes. Denn dieser ist – das muß mit allem Nachdruck betont werden – bei vorchristlichen Autoren allein auf die Automatik der diesseitigen Abläufe, und das in einem durchaus mechanistischen Sinne, zu beziehen.

II

Als drittes ist dies vorauszuschicken: Es darf nicht der Eindruck entstehen, als ob es sich um eine Fragestellung gehandelt habe, die aus philosophischen Gründen mit philosophischen Methoden untersucht und erörtert worden sei. Sondern es muß die folgende, nachdrückliche Feststellung an den Anfang gestellt werden: Gewiß haben Philosophen auf die Frage nach dem Wesen und dem Wirken der durch die Gottheit bewirkten Vorsehung [7] geantwortet. Aber die Frage ging aus der kulturgeschichtlichen Situation hervor, und die Antwort ist jeweils im Hinblick auf diese Situation formuliert worden. Man hat es wohl zu allen Zeiten gewußt, daß diese Antwort einen weiten Widerhall in der nichtphilosophischen Öffentlichkeit finden würde. Darum hat in den großen

[7] Der oft zitierte Beleg aus AISCHYLOS, Ag. 683 gibt für die vorliegende Untersuchung nichts aus: προνόαισι τοῦ πεπρωμένου ist (aktivisch) auf denjenigen zu beziehen, der vorausschauend der Helena den zu ihr passenden Namen gab: ἑλεναῦν, ἑλάνδρα, ἑλέπτολιν. Als fest geprägter Begriff begegnet τοῦ θείου ἡ προνοίη zuerst bei HERODOT 3,108; dort wird die göttliche Vorsehung darum als weise gerühmt, weil sie kleine Tiere, die wehrlos sind und darum anderen als Nahrung dienen, wie etwa den Hasen, in großer Zahl hervorbringt, dagegen schreckliche Tiere, wie a. O. Giftschlangen, nur in wenigen Exemplaren. Diese durchaus vorwissenschaftliche Überlegung stimmt mit den Erwägungen, die nachmals die Stoa anstellen sollte, durchaus überein.

Schulen Einigkeit darüber bestanden, daß diese Antwort weder verantwortungslos, noch skeptisch, noch zynisch gegeben werden dürfe – schon von hier aus erklärt sich die ständige Polemik gegen Epikureer, Skeptiker und Kyniker, die das Walten einer πρόνοια entweder leugneten oder als nicht beweisbar bezeichneten.

So wird kaum je in kritisch-objektiver Ausgewogenheit derart nach einer πρόνοια gefragt, daß das *pro et contra* sorgfältig geprüft wurde. Sondern es dominiert teils die Polemik gegen die Leugner der πρόνοια, teils die apologetische Versicherung, daß es sie gebe, weil es sie geben müsse.

Diese oft emphatische Versicherung wird aus ganz bestimmten, regelmäßig außerphilosophischen Gründen abgegeben. Denn man möchte schlimmen Konsequenzen entgegenwirken, die notwendig eintreten müßten, wenn man der göttlichen Fürsorge, ebenso aber der göttlichen Strafe nicht gewiß wäre [8]. Denn das, was die oft getadelten Gegner durch ihre Leugnung der πρόνοια zu bewirken im Begriff standen, sah man als zersetzend, als zynisch, ja als revolutionär an. Das Schicksal der gesitteten Menschheit schien auf dem Spiel zu stehen, wenn weder Lohn für gute, noch Strafe für böse Taten drohten. Es galt also die Gewißheit einer Überzeugung zu erhalten, die, wenn sie erschüttert worden wäre, schlimme Wirkungen nach sich ziehen mußte.

Mehr als in anderen Bereichen der Philosophie wirken vorwissenschaftliche und außerwissenschaftliche Motive auf die Erörterung des Problems πρόνοια ein. Darum ist diese Erörterung bemerkenswert kontinuierlich, aber eben darum erhebt sie sich nur selten, allzu selten, zu der Höhe der Betrachtungsweise, die griechische θεωρία sonst oft erreicht hat.

Denn, um es zusammenfassend zu kennzeichnen:

Hier befinden wir uns auf einem Grenzgebiet – nicht nur, wie eben angedeutet, zwischen Physik und Metaphysik, sondern recht eigentlich zwischen Theorie und Praxis. Darum wirken außerphilosophische Vorstellungen und Bedürfnisse auf die Lösungen zurück, die man zum Problem πρόνοια vorgeschlagen hat.

[8] Hier sei, als auf ein Beispiel unter vielen, auf PLUTARCHS Schrift περὶ τῶν βραδέως τιμωρουμένων = de sera numinis vindicta hingewiesen. Hier faßt Plutarch das gelehrte und das anekdotische Material, das seine Literaturkenntnis ihm bot, zusammen, um den Beweis zu führen, daß jede Tat ihre Sühne findet.

III

Um sogleich den wichtigsten Bereich zu nennen, der, wenn auch meist latent, bei jeder Erwägung zur Vorsehung mit in Betracht gezogen wird: Es gab eine nachhaltige Strömung, die von der Überzeugung getragen wurde, daß nicht etwa gute, sondern Schaden bewirkende Mächte auf den Menschen und sein Schicksal wirken. Seit dem 4. Jahrhundert *vor* Christus drang die orientalische, vorzugsweise nach den Chaldäern benannte Astrologie in Griechenland ein [9]. Mit ihr brach sich die Überzeugung Bahn, daß der Mensch ein willenloser Spielball kosmischer Kräfte sei. Wohl kann es manchmal so scheinen, als ob hilfreiche und schädliche Mächte einander die Waage halten. Aber die Astrologie operierte auch mit der Lehre, daß die hilfreiche Kraft eines Planeten durch einen *maleficus,* einen anderen Planeten, aufgehoben, ja in das Gegenteil verkehrt werden kann. Es war vor allem die Astrologie, die alsbald das Zutrauen in eine wohlwollende und gerechte Weltordnung derart erschütterte, daß quälende Angst hervorgerufen wurde. Denn ein eben noch wohltätiger Planetengott kann seinen Einfluß verlieren, und sein Wohlwollen – εὔνοια – kann sich in Haß verkehren, wenn ein feindlicher Planet zu ihm in Opposition tritt. Die einzelnen Planetengötter, wiewohl ihnen die vertrauten Namen griechischer Gottheiten beigelegt werden, sind durch Opfer und Gebet nicht zu erreichen. Ihre Konstellationen gehorchen den Gesetzen einer himmlischen Mechanik; der Lauf der Planeten ließ sich dank dem Wissen der *mathematici* mit einiger Sicherheit vorausberechnen. Und gerade weil man eine bereits beträchtliche Kenntnis von der Automatik dieser Abläufe hatte, verstärkte sich das Empfinden, man sei dieser Automatik hilflos, willenlos ausgeliefert.

An zwei wichtigen Stellen, im Mythos des Phaidros [10] und im Lehrvortrag des Timaios [11] hat sich Platon zu der Frage geäußert, welches

[9] W. Capelle: Älteste Spuren der Astrologie bei den Griechen; Hermes 60, 1925, 373 ff. – Der Komiker Sotades, fg. 3A Edmonds = Demianczuk, Suppl. comicum, Sotades fg. 1, stellte in bühnenwirksamem Dialog den Wert der neuen μαθήματα, d. h. der Astrologie, in Frage; vgl. H. Dörrie: Leid und Erfahrung; Abh. der Akad. d. Wiss. und der Literatur in Mainz, Geistes- und Soz.-Wiss. Klasse 1956, Nr. 5, 17–19.

[10] Platon, Phaidros 247 A ff.

[11] Platon, Tim. 40 B ff. Zum Problem im Ganzen: E. des Places: Platon et l'astrologie chaldéenne, Mélanges Franz Cumont 1936 137 ff.; J. Bidez: Eos ou Platon et l'Orient, 1945, dagegen A. J. Festugière: Platon et l'Orient; Revue de Philologie 73, 1947, 5 ff.; Jula Kerschensteiner: Platon und der Orient, 1945, 212.

Verhältnis zwischen den Menschen und den innerhimmlischen Göttern besteht. An beiden Stellen hat er sich rückhaltlos zu der Überzeugung bekannt, daß Götter nur Gutes wirken können; die orientalische Vorstellung, daß Planetengötter, mit dem bösen Blick behaftet, einander schwächen und dem Menschen schaden, wird mit aller Entschiedenheit abgelehnt: ὁ φθόνος ἔξω τοῦ θείου χοροῦ ἵσταται [12]. Dann freilich muß der Grund dafür, daß Menschen Schäden an Leib und Seele nehmen können, anderswo, nicht im Kreise der Götter gesucht werden [13]. Gewiß, die Frage, ob Götter Schaden bewirken, ja ob sie gar Unrecht tun, war zuvor gestellt worden [14]. Platon freilich hatte wenig Anlaß, auf die zuvor geführte Debatte, ob Götter Böses tun können, zurückzugreifen; ihm dürfte es darauf angekommen sein, sich einem astrologisch begründeten Mißtrauen entgegenzustemmen, das die Güte der Götter prinzipiell in Zweifel zog. So ist es wohl begründet, daß er die unwandelbare Güte nicht nur des höchsten Gottes, sondern aller ihm untergeordneten Gottheiten, einschließlich der Planetengötter, gerade von der Kosmologie her begründete. So wurde Platon zum Archegeten der Überzeugung, die seither die gesamte griechische Philosophie durchzieht, daß diese Welt von wohltätigen Mächten geschaffen ist und gelenkt wird, und daß demzufolge die Welt im ganzen gut, freilich nicht in allen ihren Schichtungen gleich gut ist. Bei solcher Grundkonzeption, die nur Ursachen des Guten und zum Guten anerkennt, und die alles Seiende als werthaft verehrt, muß es als paradox erscheinen, daß dennoch das Böse in diese Welt und in den Menschen eindringt. Platon hat sich mehrmals darum bemüht,

[12] Hier ist an die berühmte Reflexion zu erinnern, die EURIPIDES im Bellerophontes, fg. 292,7 anstellte: εἰ θεοί τι δρῶσιν αἰσχρόν, οὐκ εἰσὶν θεοί.

[13] Zwar wird das Problem im Theaitet 176 B als für Menschen unlösbar bezeichnet. Im Mythos des Phaidros wird die Bosheit des einen Pferdes und vor allem die Schwäche des Wagenlenkers als der Grund bezeichnet, der den Absturz in die Körperwelt bewirkt. In den Gesetzen 10; 896 E wird die Vermutung ausgesprochen, daß der Weltseele, die Gutes bewirkt, eine Böses bewirkende Weltseele entgegenstehe. Der Timaios Platons ist als Eröffnung einer Trilogie (oder Tetralogie) konzipiert worden, deren Thema es war, das Problem der Entartung zu untersuchen – einer Entartung, die selbst dann eintritt, wenn alle Voraussetzungen gut sind.

[14] Platon und nach ihm die Stoiker befinden sich nicht im Gegensatz zur Astrologie als solcher. Insofern astrologische Thesen die schicksalhafte Gesetzmäßigkeit aller Abläufe zu bekräftigen schienen, neigte man der Astrologie sogar zu. Entscheidend war vielmehr, daß man sich radikal der These entgegenstemmte, Götter, besonders Sterngötter, könnten Böses bewirken. Die Gesetzmäßigkeit des Planetenlaufes war für Platon wie für die Stoiker einer der wichtigsten Beweise für die planvolle Ordnung, welche die Welt regiert; vgl. unten Anm. 19.

in der Einkleidung seiner Mythen anzudeuten, wo und wie das Böse Eingang in die Welt findet. Zu einem Lehrsatz ist solches Andeuten [15] nie verdichtet worden; Platons Nachfolger haben daher ein weites Feld der Erörterungen vorgefunden und bearbeitet, wie denn Platons Lehre über Ort und Ursprung des Bösen zu deuten sei – dazu wird nachher einiges nachzutragen sein. Hier war Platon als ein erstes und markantes Beispiel dafür anzuführen, daß Überlegungen zum planvollen Wohltun der Götter in klarer Gegnerschaft zur astrologischen These von den himmlischen *malefici* angestellt und vorgetragen werden. Die Angst vor den Wirkungen der Planeten war tief eingewurzelt, denn sie war im Grunde irrational. Darum ist ihr kaum je die Ehre einer förmlichen Widerlegung zu Teil geworden. Während man mit den Leugnern der πρόνοια scharf ins Gericht geht, verschwendet man auf die blasphemische These, Götter bewirkten Böses, kaum ein Wort. Die gesamte Erörterung dieser Fragen weist ein erstaunliches Ungleichgewicht auf; die Argumentation besonders gegen die Epikureer ist überreich, reich an Worten, aber auch an Argumenten. Dagegen hat man sich gescheut, sich dem eigentlich Bedrängenden, der Angst vor dem Einfluß der Planeten, in offener Erörterung zuzuwenden. Wahrscheinlich ist viel von dem, was man Epikureern, Skeptikern und Zynikern vorhielt, im Grunde darauf gemünzt gewesen, daß es auf Anhänger der Astrologie wirken möchte. Man muß sich vor Augen halten, daß die astrologisch begründete Überzeugung von der siderischen Prädestination eine Art Subreligion darstellte, eine Dominante, die alle Bereiche durchdrang. Daß wir noch heute unsere Wochentage nach den sieben Planeten benennen, ist ein letzter Nachklang.

Die Stoa hat sich in der auf Chrysipp folgenden Periode intensiv mit astrologischen Problemen beschäftigt, freilich in einem Sinn, welcher der These, die Sterne brächten Unheil, zuwider lief. Denn die Regelmäßigkeit aller Bewegungen, die man am Lauf der Planeten beobachtete, führte auf ein Argument, das den stoischen Schicksalsbegriff bestätigte. Daraufhin war zu untersuchen, ob nicht aus dem Lauf der Sterne Hinweise, ja Voraussagen dessen zu gewinnen sind, was sich auf Erden

[15] Hierzu grundlegend E. R. Dodds: Pagan and Christian in an Age of Anxiety, 1965, dazu Rez. von H. Dörrie; Hist. Ztschr. 208, 1967, 638–641. Die Angst vor dem schädlichen Wirken der Gestirne, die E. R. Dodds a. a. O. mit Belegen aus dem 2. und 3. Jahrh. nach Christus schildert, geht mit Sicherheit in hellenistische Zeit zurück.

ereignen wird. Spätestens seit Poseidonios dominiert die Vorstellung, daß sich alle Teile der Welt im Verhältnis der συμπάθεια miteinander befinden [16]; dann muß es möglich sein, aus Ereignissen am Himmel, aus Konstellationen also, Folgerungen für den irdischen Bereich abzuleiten.

Durch eine solche Einstellung zur Astrologie wirkte die Stoa, was ihrer grundsätzlichen Linie entsprach, der Angst vor dem irrationalen Wirken der Sterne entgegen; deren Lauf sei nicht irrational, so lautete die These, sondern aus dem *nexus causarum* [17], dem Zusammenwirken von Ursachen und Wirkungen herzuleiten. Insofern ist stoische Astrologie auf den Nachweis gerichtet, die naturbedingte Notwendigkeit aller Abläufe zu begründen: *causa pendet ex causa* [18]. Diese kausale Verknüpfung, infolge ihrer Komplexheit nicht für jeden durchschaubar, entschlüsselt sich dem, der sie gründlich studiert; auch darin hat die Natur dem Menschen ein Geschenk, ein *beneficium* vorbehalten, daß er die siderischen Bewegungen zu deuten vermag. Stoische Astrologie war nicht darauf angelegt, Angst, sondern Vertrauen in den Sinn der Welt hervorzurufen.

So haben denn Platon selbst [19], nach ihm die Stoa und später der Platonismus in der Bejahung einer Gutes wirkenden ἐπιμέλεια oder πρόνοια einen geradezu strahlenden Optimismus vertreten. Gewiß haben sie damit nicht gegen ihre Überzeugung gesprochen. Aber die Art und Weise, wie dieser Optimismus vorgetragen, also zur Geltung gebracht wird, wird nur verständlich, wenn man sich vor Augen hält, daß eine weit verbreitete *communis opinio* eben zum Gegenteil [20] neigte. Gerade

[16] Hierfür zentral die Notiz bei STRABON, geogr. 3,5,8 = F 217,32: Edelstein-KIDD: Die Gezeiten vollziehen sich συμπαθῶς zum Lauf des Mondes. Für das Problem συμπάθεια insgesamt vgl. K. REINHARDT: Kosmos und Sympathie. Neue Uutersuchungen über Poseidonios 1926. Ohne Zweifel ist der συμπάθεια-Begriff des Poseidonios im Kausalitäts-Denken der Alten Stoa verwurzelt. Die Ausweitung der ursprünglichen Konzeption besteht darin, daß Poseidonios es unternahm, zunächst unbemerktes (latentes) Fortwirken manifester Ursachen aufzuzeigen; poseidonische συμπάθεια ist ein Aspekt der Kausalität.

[17] CICERO, div. 1,125.

[18] SENECA, de providentia 4,7.

[19] Die hierfür zentralen Stellen sind: Timaios 30 C mit 44 C und Gesetze 10; 900 D.

[20] Wahrscheinlich müssen die Anfänge der nachmaligen Gnosis in der Nähe der Planeten-Angst gesucht werden; stets hat die Gnosis die These vertreten, daß ursprünglich Gutes in kosmischen Abläufen, insbesondere durch seinen Abstieg herab zur Erde schlecht wird und weiter Schlechtes verbreitet. Zwar war die Gnosis nicht eigentlich astrologisch fundiert; aber die Ähnlichkeit der kosmischen Spekulation sollte nicht vernachlässigt werden.

die hellenistische Philosophie wollte ja in erster Linie Lebenshilfe geben. Aus dieser, ich möchte sagen, therapeutischen Zielsetzung heraus widersetzte man sich nach Kräften dem durch die Astrologie bewirkten Pessimismus.

IV

Dies war vorauszuschicken, um verständlich zu machen, warum die Stoa, obwohl ihr Ausgangspunkt dem Platons diametral entgegengesetzt war, sich zur Frage der πρόνοια stets im gleichen Sinne geäußert [21] hat wie vor ihr Platon und nach ihr die Platoniker.

a) Schon Platon verstand den für ihn zentralen Begriff ἀνάγκη = Notwendigkeit [22] als das Zusammenwirken in der Natur begründeter Ursachen, deren Wirkung unabwendbar feststeht; Notwendigkeit wird also durch den Kausal-Nexus bewirkt. Diesem Kausal-Nexus ist alles, was körperlich ist, unentrinnbar unterworfen. Gewiß vermag die Weltseele alle Folgen, die sich im Geflecht der Ursachen und der Wirkungen einstellen werden, vorauszusehen; aber sie kann und darf die Abläufe unter dem Monde, das heißt in der irdischen Welt, nicht abändern oder umkehren. Darum ist es der einzelnen Seele während ihres Aufenthaltes im Körper durchaus nicht möglich, ihren freien Willen zur Geltung zu bringen. Wohl aber hatte sie vor dem Eintritt in den Körper die freie Wahl; ihr wurde bekannt gegeben, welchen Lauf ein bestimmtes Leben nehmen würde; es stand ihr frei, nicht in diesen, sondern in einen anderen Körper einzugehen – dies ist etwa die Aussage des Mythos, mit dem Platons Staat schließt. Es übernimmt also eine jede Seele wissend eine Verantwortung [23]. Sie wird nicht ohne ihr Wissen und ihre Zustimmung in Schuld gestürzt. Nur ist dieser Akt der Verantwortlichkeit, d. h. auch

[21] Sammlung der einschlägigen Belege: Stoicorum Veterum Fragmenta I 44/45; II 264–267.

[22] W. Gundel: Beiträge zur Entwicklungsgeschichte von Ananke und Heimarmene, 1914; grundlegend: H. Schreckenberg: Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauches; Zetemata 36, 1964; zu Platon bes. 81–100.

[23] Daß die Gottheit keine Verantwortung dafür trifft, wenn eine Seele eine fehlhafte Wahl vornimmt, wird nachdrücklich betont. Jeder Seele, die unter den Losen wählt, wird zugerufen (so Platon, Staat 10; 617E): αἰτία ἑλομένου – θεὸς ἀναίτιος.

In Tendenz und Beweisabsicht vergleichbar ist die oben Anm. 3 zitierte Wendung Tim. 42 E: Die Gottheit ist von der Verantwortung gänzlich entlastet.

des Schuldig-Werdens, vor den Beginn dieses Lebens verlegt. Denn was im Bereiche der Körperwelt abläuft, ist durch das Gesetz der ἀνάγκη, der unausweichlichen Notwendigkeit, bestimmt. Während des Ablaufes von der Geburt bis zum Tode kann weder im Kleinen noch im Großen die geringste Abänderung des vorher bestimmten Schicksals mehr stattfinden.

b) Nimmt man alles in allem, dann hat die Stoa dieses Konzept Platons, freilich mit einer für die Stoa kennzeichnenden Umformung, übernommen. Schärfer noch als Platon haben die Stoiker hervorgehoben, daß alle Abläufe, physikalischen Gesetzen folgend, mit naturgemäßer Notwendigkeit von Statten gehen. Bei der Beschreibung des Kausal-Nexus verzichten die Stoiker meist auf den Terminus ἀνάγκη; sie greifen zurück auf den von Homer gebrauchten Ausdruck εἵμαρτο [24]. Diesen hatte bereits Heraklit [25] zur Grundlage genommen, um den nachmals dominierenden Terminus εἱμαρμένη zu prägen, dessen sich Platon bereits mehrfach [26] bediente. Die Stoiker brachten – sicher irrig [27] – dieses Wort in etymologischen Zusammenhang mit dem εἱρμὸς τῶν αἰτίων, lateinisch dem *nexus causarum* [28]. Damit gewann die Stoa einen zusätzlichen Beweis dafür, daß man seit eh und je von der unentrinnbaren Macht des Schicksals gewußt habe. Dem entspricht *fatum* im Lateinischen auf das Genaueste.

Während nun Platon und seine Nachfolger die Sinnhaftigkeit alles Geschehens in den metaphysischen Raum verlegten, also der Weltseele und dem Weltenlenker Fürsorge und Vorsehung zuschrieben, verzich-

[24] Φ 281; ε 312; ω 34; dazu HESIOD, Theogonie 894. Durch den Spruch des Schicksals, das über den Göttern steht, ist insbesondere die Länge des Lebens, d. h. der Tag des Todes im voraus und unabänderlich bestimmt.

[25] Vgl. HERAKLIT B 137 = Vorsokr. I 182,4. Die nachmals viel erörterte Kurzformel πάντα καθ' εἱμαρμένην wurde Heraklit zugeschrieben, z. B. Heraklit A 1 = Diog. Laertios 9,7 = Vorsokr. I 141,10. Später hat die Stoa Heraklit gern (und einseitig) in ihrem Sinne gedeutet. So galt (zu Recht oder zu Unrecht?) Heraklit unbestritten als der Urheber des Satzes πάντα καθ' εἱμαρμένην.

[26] Vgl. PLATON, Gorgias 512 E; Theait. 169 C; Phaidon 115 A; Staat 10; 619; Politikos 272 E; Tim. 89 C; Gesetze 9; 873 C und 10; 904 C.

[27] Vielmehr ist εἵμαρτο als Plusquamperfekt von μείρομαι zu erklären; vgl. P. CHANTRAINE: Dict. etymologique de la langue Grecque u. d. W. Zur Beziehung von μείρομαι und μοῖρα vgl. E. LEITZKE: Moira und Gottheit im alten griech. Epos, Diss. Göttingen 1930, und W. CHASE GREENE: Moira, Fata, God and Evil in Greek Thought, 1944.

[28] Z. B. SVF II 265,36 = Aetios 1,28 = doxogr. 324 a 1; weitere Belege SVF II 266 1–10, bes. CICERO, div. 125. Breiter Nachweis von Parallelen wie immer bei A. ST. PEASE im Kommentar zu Cicero, div. z. St.

teten die Stoiker mit Entschiedenheit darauf, irgend ein wirkendes Prinzip außerhalb der Welt anzusetzen [29]. Umso stärker betonten sie die immanente Sinnhaftigkeit; die Natur ist in allen ihren Wirkungen sinnhaft; die beiden Worte, welche das Griechische für Natur und Sinn bereit hält, nämlich φύσις und λόγος, werden in stoischer Terminologie zu Synonymen [30]. Es gibt keinen λόγος außerhalb der Natur; kein Vorgang kann ohne eine natürliche Ursache ablaufen. Denn alle Wirkungen sind durch Ursachen hervorgerufen. Der gesamte Kausal-Nexus aber, die *series causarum,* ist seit Urzeiten mit Notwendigkeit vorausbestimmt – εἵμαρται. Unter diesen Ursachen ist das Konstruktiv-Aufbauende ebensowohl vertreten wie das Zerstörende; freilich überwiegt zu Beginn des Weltablaufes das Aufbauende; später nehmen die zerstörenden Impulse zu, bis die Welt in einer feurigen Katastrophe zu Grunde geht. Da aber die Ursachen, die der Materie immanent sind, unausgesetzt weiterwirken, wird aus der im Feuersturm verbrannten Welt sogleich eine neue Welt hervorgehen – soweit die Skizze der stoischen Theorie von der zyklischen Zerstörung und Erneuerung [31] der Welt; sie folgt mit Notwendigkeit aus der These, daß alle Gründe der Materie immanent sind.

c) Die Welt ist also ein riesiger Organismus, in welchem alles nach vorbestimmten Regeln abläuft. Auch die Stoa hat sich die seit dem frühen 5. Jahrhundert oft angewandte Metapher zu eigen gemacht, daß der Mensch als Mikrokosmos die Welt abbilde, und daß die Welt als Makrokosmos als ein Organismus wie der Mensch vorgestellt werden müsse. So gibt es nach stoischer Meinung im Menschen ein führendes Organ, das ἡγεμονικόν, das man im Herzen vermutete, das alle bewußten Handlungen und unbewußten Abläufe steuert. Analog dazu vermutete man ein ἡγεμονικόν der Welt, in welchem alle Abläufe präformiert seien [32]. Diese Präformation ist nichts anderes als die εἱμαρμένη, in welcher ja alle kausale Verknüpfung vorbestimmt ist. Ein vollkommen Weiser, der alle Ursachen kennt, müßte kraft solchen Wissens alle Wirkungen vorherbestimmen können [33]; dem Philosophen ist damit auf-

[29] Außerhalb der Welt gibt es nur das Vacuum; vgl. SVF II 170 ff.

[30] So ausdrücklich Chrysipp bei Stobaios ecl. I 79,1 W. = SVF II 264,14–21.

[31] Hierzu die einschlägigen Nachweisungen SVF II 183–191.

[32] So Chrysipp in seiner Schrift περὶ προνοίας, bezeugt von Diog. Laertios 7,139 = SVF II 194,12–15.

[33] Diese Überlegung stellt Cicero de div. 1,127 an, und zwar auf der Grundlage einer einschlägigen Schrift des Poseidonios; vgl. F 107 und F 110 Edelstein-Kidd.

gegeben, ein zwar immer partielles, aber doch weit ausgedehntes Wissen zu gewinnen. Dank ihm müßte er wenigstens partiell Ereignisse, die in der Zukunft liegen, voraussagen können. Hier gewann die Erzählung von Thales, der die Sonnenfinsternis vom 28. Mai 585 vorauszusagen [34] wußte, exemplarische Bedeutung.

Hieraus war zu folgern: Wenn Menschen dank ihrem Teil-Wissen zu partiell gültigen Voraussagen gelangen, dann darf man daraus schließen, daß ein höchstes Organ der Welt, eben das ἡγεμονικόν, alle Ursachen weiß und darum alle Wirkungen im voraus kennt. Dieses höchste Organ ist die der Welt immanente Gottheit; es war legitim, diese Gottheit als Zeus zu benennen und zu verehren. Der Zeus-Hymnos des Kleanthes [35] gibt beredtes Zeugnis davon, daß neben der rationalen Nüchternheit, die im Ganzen die Ältere Stoa auszeichnet, durchaus Züge des religiösen Empfindens zur Wirkung gelangten.

Denn dieses ἡγεμονικόν der Welt, das höchste Organ des Makrokosmos, wird keineswegs als ein Steuerungsorgan betrachtet, das wertfrei, etwa wie ein elektronischer Rechner arbeitet. Sondern hier wird eine Überzeugung eingebracht, die eine recht enge Verbindung zu Platon herstellt. Gewiß wirkt dieses Organ nicht von außen in diese Welt hinein; das wäre für den Stoiker undenkbar gewesen. Wohl aber hat das Führungsorgan, mit φύσις und λόγος identisch, alles getan, um den Menschen, der diese Erde bewohnen soll, mit Wohltaten zu überhäufen. An dieser Stelle der Darlegung hat ein Systematiker der Schicksalslehre, vermutlich war es Poseidonios, eine geradezu hymnische Aufzählung [36] eingefügt, welche Wohltaten der Mensch genießt: Der Wechsel der Jahreszeiten, die Fruchtbarkeit der Äcker, die Bewässerung durch Bäche und Flüsse; die Schiffbarkeit der Ströme, der Nutzen, den Tiere, Pflanzen und Minerale dem Menschen bringen – alles das erlaubt keinen Zweifel daran, daß ein fürsorgendes Prinzip – eben die πρόνοια [37] – als

[34] Was die Doxographie hierzu bot, ist von H. Diels und W. Kranz, Fragmente der Vorsokratiker I[6] 74,17–75,6 zusammengestellt, darunter Ciceros Erwähnung de div. 1,112. Wahrscheinlich geht alles dies zurück auf Eudemos von Rhodos, bes. auf fg. 143 und 144 Wehrli.

[35] Frühere Ausgaben sind überholt durch G. Zuntz: Zum Kleanthes-Hymnus; Harvard Studies in Class. Phil. 63, 1958 (= Festschrift für W. Jaeger) 289–308. G. Zuntz hat auf Grund neuer Handschriften-Vergleiche den Text wesentlich verbessert.

[36] So ausführlich bei Cicero, de nat. deor. 2,120 ff. Über die Vielzahl der Variationen berichtet A. S. Pease im Kommentar zu Cicero, de nat. deorum 2,98.

[37] So Cicero a. a. O. 98: *licet... contemplari pulchritudinem rerum earum quas divina providentia dicimus constitutas.*

Wohltäterin die Menschen mit allem versorgt hat, was sie zum Leben brauchen. Wahrscheinlich war es gleichfalls Poseidonios, der diesem oft variierten Katalog der göttlichen *beneficia* zwei weitere Punkte hinzufügte: Die Natur hat dem Menschen den aufrechten Gang gegeben; denn unter allen Lebewesen vermag nur der Mensch den Himmel zu sehen. Am Himmel aber beobachtet der Mensch die regelhaften Umläufe aller Sterne und besonders der Planeten. Die Gottheit lehrt nicht, aber sie stellt Aufgaben, aus denen der Mensch lernen soll: Durch die Beobachtung der Himmelskörper wird er zur Beobachtung von Ordnung und Regelhaftigkeit geführt. Dank dieser von den Göttern gestellten Aufgabe tut er den ersten Schritt in die Philosophie. Das eben ist das größte Geschenk, das die Götter der Menschheit gemacht haben. Einen aus Platon zu gewinnenden Ansatz [38] hat Poseidonios in der skizzierten Weise geformt; auf Cicero hat diese Definition der Philosophie, sie sei das größte Geschenk der Götter [39], einen sehr tiefen Eindruck gemacht; er hat diesen Satz mindestens dreimal variiert; und er hat wahrscheinlich seine Übersetzung des Timaios mit eben diesem Satze, der für Cicero einen Höhepunkt bezeichnet, enden lassen.

d) Von diesen Überlegungen her war es gerechtfertigt daß die Stoiker den sinnvollen Zusammenhang alles Geschehens, ebenso wie die Fürsorge des göttlichen Prinzips für die Menschen, πρόνοια nannten; es war dies ein gängiger τόπος stoischer Welterklärung; Cicero hat ein Stück epikureischer Polemik [40] dagegen erhalten. Der temperamentvolle Epikureer, dem Cicero das Wort gibt, verspottet diese πρόνοια als eine alte Tante, die auf Jahrmärkten weissagt – als eine *anus fatidicus* – ein hübscher Beleg dafür, wie abgegriffen dem epikureischen Gegner dieses alles vorkam [41].

So muß mit allem Nachdruck dies festgehalten werden: In der Welterklärung der Stoiker ist Vorsehung – πρόνοια – ein zentraler Begriff. Dieser Begriff umfaßt im positiven Sinne die Aussage, daß eine wohl-

[38] Ausgangspunkt ist auch hier wieder PLATON, Tim. 47 AB mit 90 A. Einer Darlegung des Poseidonios folgt CICERO, nat. deor. 2,140 und 153; dazu de legg. 1,26. Zur ungemeinen Nachwirkung dieses Gedankens vgl. wieder A. S. PEASE zu Cicero, nat. deor. 2,140.

[39] So CICERO im letzten Satz seiner Übersetzung des Timaios, ferner ac. post. 7 und Tusc. 1,62–64 sowie die in Anm. 38 zit. Stellen; vgl. ferner SENECA ep. 90,1.

[40] CICERO, nat. deor. 1,18–30.

[41] Im gleichen Sinne PLUTARCH, non posse suaviter vivi 21; 1101 c.; DERS., de def. orac. 19; 420 b.

wollende Gottheit, die zugleich φύσις und λόγος ist, die gesamte Welt auf das Beste eingerichtet hat. Hierauf gründet die stoische Teleologie in ihrer ans Absurde streifenden Geradlinigkeit; danach erfüllt ein jedes Tier, eine jede Pflanze einen bestimmten Nutzen für den Menschen, falls er sich dessen zu bedienen weiß. Selbst dem Floh rühmte man einen solchen Zweck nach: Er verhindert den Philosophen am unzeitigen Schlafen. Insofern kann und darf von einer allumfassenden, alles voraussehenden πρόνοια gesprochen werden. Jede Einzelheit in dieser Welt ist auf ihren Nutzen hin durchdacht.

Im negativen Sinne aber hat der stoische Begriff der πρόνοια diesen Inhalt: Da der Kausal-Nexus seit Urzeiten präformiert ist, da notwendig jede Ursache ganz bestimmte Wirkungen erzeugt, ist es undenkbar, daß dieses Ursache/Wirkungs-Schema irgendwann oder irgendwo durchbrochen wird. Die Gottheit tut keine Wunder, die irgend einem einzelnen zu Gute kämen; sie würde dadurch das noch viel größere Wunder, diesen in sich konsequenten und naturgemäßen Weltbau, erschüttern oder aufheben.

e) Die Stoa hat also die Begriffe φύσις – λόγος – εἱμαρμένη – πρόνοια mit einander gleichgesetzt [42]. Sie bezeichnen verschiedene Funktionen, die der stets mit sich identische zentrale Begriff der Materie erfüllt. Der materiellen Welt im Ganzen wohnen mithin Natur, Sinn, Prädestination und Fürsorge für den Menschen inne.

Die Stoa hat ihren Gegnern eine breite Angriffsfläche geboten, da sie in der Welterklärung, also in der Physik, diese Formel mit unerbittlichem Rigorismus anwandte. Denn dieselbe Stoa rief in ihrer Ethik einen jeden Menschen dazu auf, bei jeder Wahrnehmung und vor jeder Entscheidung die Zustimmung des λόγος herbeizuführen. Ihre Ethik war – wiederum durchaus rigoros – darauf abgestellt, daß der Mensch unvernünftigen Trieben nicht folgen dürfe, sondern jede Handlung durch Zustimmung seines λόγος zu rechtfertigen habe [43]. Dazu bildete das δόγμα, daß keine unserer Handlungen den von der εἱμαρμένη festgelegten Ablauf der Dinge durchbrechen kann, einen schwer zu überwindenden

[42] Vgl. Anm. 20; das hierfür zentrale Zeugnis, mit wörtlichen Zitaten aus Chrysipp, ist erhalten bei STOBAIOS, ecl. I 79,1–20 = SVF II 264,14–265,1; im gleichen Sinne schon ZENON, SVF I 44,35.

[43] Zum viel erörterten Problem der συγκατάθεσις vgl. SVF I 19,2 und II 21,8; 35,15, vor allem II 291,12 = PLUTARCH, de Stoic. repugn. 47; 1056 e καθ' εἱμαρμένην αἱ συγκαταθέσεις γίγνεσθαι λέγονται.

Widerspruch. Stoische Apologetik wich darauf aus, daß wir ja in der Tat das Ergebnis, die Folgen unserer Handlung, nicht in der Hand haben; es komme darauf an, daß der Vorsatz bei einer jeden Handlung mit dem λόγος vereinbar sei; für das Ergebnis, das etwa dem Vorsatz zuwiderläuft, sei niemand verantwortlich. Um diesen Aspekt zu erklären, wurde der Vergleich mit dem Schauspiel, mit dem *theatrum mundi* eingeführt: Der göttliche Dichter und Regisseur hat ein Schauspiel verfaßt, das unter seiner Regie abläuft. Jeder Mensch hat eine Rolle in diesem Schauspiel; was er in diesem Schauspiel spricht, tut und erleidet, vermag er nicht zu ändern [44]. Aber er ist darin frei, daß er diese seine Rolle gut oder schlecht spielen kann; er kann sich in seinem Vorsatz, der προαίρεσις, so verhalten, wie es der Natur, die ihn diese Rolle spielen läßt, gemäß ist; dann würde er die Forderung, es gelte der Natur entsprechend zu leben, erfüllen. Er kann auch dieser Forderung zuwider leben, d. h. seine Rolle spielen; dadurch würde er aber am prädestinierten Ablauf nichts ändern.

Diese einst von Platon [45] geprägte, von den Stoikern wieder und wieder variierte Metapher, drückt, so meine ich, die stoische Konzeption von der πρόνοια besonders einprägsam aus. Sie läßt deutlich die beiden Aspekte erkennen, die es zu sondern gilt: Eine göttliche Vorsehung hat das große Stück [46], als eine *divina commedia,* so abgefaßt, daß einem jeden darin eine sinnvolle Rolle zukommt. Aber nachdem der Ablauf des Stückes unter der ständigen Aufsicht des Regisseurs von Statten geht, ist es diesem schlechthin unmöglich, auch nur die geringste Kleinigkeit zu ändern. Hierbei ist anzumerken, daß im antiken Theater nicht improvisiert werden konnte; jedes Wort, jede Silbe, jeder Akzent [47] war

[44] So mit Verweis auf Chrysipp Cicero, de fin. 3,67 = SVF III 90,31; der Vergleich wird von Seneca und von Marc Aurel mehrfach variiert.

[45] Die Ansatzpunkte bei Platon sind einerseits Alk I 119 D und 122 B, anderseits Phaidon 111 A, Staat 3; 402 D und 4; 440 A, dazu Phaidros 247 A und 250 B.

[46] In seiner Sterbestunde rezitierte der Kaiser Augustus (gest. 14 n. Chr.) die stereotypen Verse einer Komödie, die das Ende des Stückes anzeigen und die Zuhörer um Beifall bitten. Diese in jüngster Zeit mehrfach mißverstandenen letzten Worte des Kaisers (bezeugt von Sueton, Aug. 99) lassen erkennen, daß der Kaiser Augustus sein Leben und seine Lebensleistung im Sinne des Schauspielervergleiches verstand.

[47] Bei der Aufführung von Euripides' Orestes im Jahre 408 v. Chr. unterlief dem Schauspieler Hegelochos der Fehler, daß er einen Zirkumflex statt eines Akut sprach. Dieser Vorfall löste eine Welle des Spottes aus: Aristophanes, Frösche 304, Strattis fg. 1 Kock-Edmonds; Sannyrion fg. 8 Kock-Edmonds. = Scholion zu Euripides, Orestes 278.

so zu sprechen, wie es der Regisseur vorsah. An diesem Vergleich wird insbesondere sinnfällig, daß das, was in unsere Macht gestellt ist – stoischer Terminus τὸ ἐφ' ἡμῖν [48] – allein auf Vorsatz und Gesinnung beruht. Damit ist auf das engste verzahnt der Satz, daß allein der naturgemäße Vollzug des λόγος glücklich macht; ob die εἱμαρμένη Lust oder Schmerz, ob sie Gesundheit oder Krankheit, Reichtum oder Armut bewirkt, ist für das Glück des Menschen unerheblich – ἀδιάφορον. Nur solche Wechselfälle werden von der εἱμαρμένη bewirkt. Daher sind alle Fügungen des Schicksals, weil von der Natur vorherbestimmt, unerheblich, was das wahre Glück des Menschen angeht. Denn die Natur kann nicht in Widerspruch zu sich selbst treten, sowenig wie der λόγος widersprüchlich sein kann. Ein Mensch, der der Natur entsprechend lebt, hat dank seinem λόγος die sichere Gewißheit, daß keine Fügung der εἱμαρμένη der Natur zuwiderlaufen kann. In Senecas Schriften *de constantia sapientis* und *de providentia,* vor allem aber in den Maximen des Kaisers Marc Aurel an sich selbst manifestiert sich ein Bewußtsein der Pflicht und der Verantwortung. Dieses Pflichtbewußtsein ist nicht darauf gegründet, daß demjenigen, der ein fehlhaftes Leben führt, Bestrafung im Jenseits droht; von eschatologischen Erwägungen ist die Stoa völlig frei. Sondern das Pflichtbewußtsein der Stoiker ist in der Dankesschuld begründet, die ein jeder den vielfachen *beneficia* gegenüber empfindet, die ihm der Weltenlenker, der διοικήτης [49], kraft seiner πρόνοια hat zukommen lassen.

V

Alles, was Platoniker zum Problem der πρόνοια ausgesprochen haben, baut auf dem Fundament auf, das die Stoa gelegt hatte. Fast ein halbes Jahrtausend übte die Stoa dominierende Wirkung aus; langsam aber sicher gingen philosophische Thesen, die Zenon und nach ihm Chrysipp als oft paradoxale Neuerungen formuliert hatten, tief in das Bewußtsein der philosophisch Interessierten ein. An dieser tiefen Verwurzelung der hellenistischen Lehre von πρόνοια und εἱμαρμένη liegt es, daß der Platonismus die soeben vorgetragene Lösung des Problems nur an der Oberfläche, nur in verhältnismäßig am Rande liegenden Aspekten verändert hat.

[48] Vgl. hierzu Alexander Aphr., quaest. 2,4 = SVF II 297,35–298,12.

[49] Vgl. Alexander Aphr. de fato 22 = SVF II 272,38–273,33; Diog. Laertios 7,87 = SVF III 3,27–7,4; oft Arrian/Epiktet. z. B. 4,10,30.

a) Freilich, hätte etwa Plutarch sich durchsetzen können, dann würde sich ein durchaus anderes Bild ergeben haben. Denn Plutarch hat sich in bewegten und farbigen Jenseitsschilderungen [50] zum Sprecher der Überzeugung gemacht, daß jede Tat ihre Vergeltung findet. Einerseits muß erklärt werden, warum die Gottheit Untaten nicht bereits in diesem Leben bestraft. Dafür hat Plutarch mehrere Erklärungen bereit; diese laufen auf das Argument hinaus, daß die πρόνοια kraft ihrer Weisheit und Gerechtigkeit für jeden Verbrecher die angemessene Strafe zum angemessenen Zeitpunkt festlege. Hierzu ist festzustellen, daß dieser Satz mit seiner durch viele Beispiele bekräftigten Anwendung durch kein philosophisches Argument bewiesen wird; es herrscht vielmehr der paränetisch-pädagogische Gesichtspunkt vor: So oder ähnlich muß das Walten der vollkommen gerechten πρόνοια erklärt werden; denn sonst würden solche Menschen, die zum Verbrechen neigen, jede Scheu verlieren; eben darum muß ja ein jeder verantwortungsbewußte Philosoph den Epikureern und den Skeptikern entgegentreten, weil sie die Furcht vor Strafe im Jenseits verringern.

Plutarch hat Platon auf das höchste verehrt; indes vertrat er keinen schulgerechten Platonismus; so steht er auch mit seiner Lehre zur πρόνοια, namentlich mit deren eschatologischem Aspekt, durchaus allein; auf diesem Felde sind Nachfahren der neu erweckten orphischen Bewegung seine Nachbarn; auch gnostische Vorstellungen vom Abstieg und Aufstieg der Seele dürften auf Plutarch eingewirkt haben. Eine unterschwellige Beängstigung, was der Seele nach dem Tode widerfahren wird, ist im übrigen deutlich bei Porphyrios zu verspüren; er entwickelte seine sehr detaillierte Erlösungslehre wohl sicher darum, um sich und andere von solcher Beängstigung zu befreien.

b) Sonst aber ist der Platonismus dadurch gekennzeichnet, daß der eschatologische Aspekt weithin zurücktritt. Zwar unterschied sich der Platonismus von der Stoa grundlegend in der Frage, ob die Seele den Körper überlebt; nach stoischer Lehre zerfällt die Seele nach dem Tode [51] in ihre materiellen Elementarteile, die dann wiederum als Bausteine dienen können. Nach Ansicht der Platoniker lebt die Seele fort; sie

[50] So besonders in den Mythen, welche durchweg die Jenseitsschau variieren, die Platon im 10. Buch des Staates vorträgt. Insbesondere muß an den Mythos in der Schrift de sera numinis vindicta 22; 563c–Ende erinnert werden.

[51] So schon ZENON SVF I 40,7; ebenso CHRYSIPP SVF II 217,16.

kann wieder in einen Körper eingehen; sie kann aber auch, ohne an einen Körper gebunden zu sein, als Engel oder als Daimon andere Aufgaben erfüllen, die die Leitung der Welt ihr überträgt.

Nun scheint es mir durchaus bemerkenswert zu sein, daß in allen Äußerungen, die zur Problematik der πρόνοια vorliegen (wenn man von Plutarch und von Porphyrios absieht), der eschatologische Aspekt aus der diskursiven Erörterung verschwindet. Mag dieser Aspekt auch gesehen und verspürt worden sein, so ist doch die Erörterung dieser Frage ganz in dem Rahmen geblieben, den die Stoa festgelegt hatte. Insbesondere hat der Platonismus auf diesem Felde dem wichtigsten Unterschied, der ihn von der Stoa trennt, kaum Rechnung getragen – es hätte erörtert werden müssen, ob und wie göttliche πρόνοια für die Seelen nach dem leiblichen Tode sorgt. Das ist aus einem doppelten Grunde nicht geschehen:

1) weil eine jede Seele, wenn sie nur vom Körper frei ist, das Heil, nämlich den λόγος, in sich hat. Es bedarf also keines Gnadenaktes durch den διοικήτης der Welt;
2) weil εἱμαρμένη durchaus den physikalisch determinierten Kausal-Nexus bezeichnet; von ihm ist die Seele gelöst = erlöst – *solvitur* [52] –, sobald sie von der Körperlichkeit frei ist.

Diese beiden Gründe haben es bewirkt, daß die Erörterung sich durchaus darauf beschränkt hat, wie die göttliche πρόνοια den Nexus von Wirkung und Ursache, also ἀνάγκη und εἱμαρμένη, steuert.

c) Innerhalb des damit gegebenen Rahmens sind wohl erkennbare Versuche gemacht worden, den Rigorismus der stoischen Doktrin zu mildern. Freilich wird man sich eingestehen müssen, daß die Veränderungen, die nun in groben Zügen beschrieben werden sollen, keine sehr überzeugende Leistung darstellen. Hier ist keine große philosophische Leistung vollbracht worden, sondern hier hat man versucht, die Schollen des Überlieferten in eine etwas veränderte Ordnung zu bringen. Man verwirft das Überlieferte nicht, weil es das, was man von ihm erwartet, nicht leistet; sondern man versucht, durch neue Kombinationen Mängel zu bewältigen, die man deutlich empfand.

[52] Dies der Ausdruck, den MARIUS VICTORINUS im Komm. zum Galaterbrief wählt (Migne Lat. 8,1175): *solvitur quisquis in Christum fidem...* (habet). Darin spiegelt sich die stoische Überzeugung wider, daß der Weise dem *fatum* nicht unterworfen ist.

Die Beiträge zum Thema πρόνοια sind ungewöhnlich zahlreich; im Didaskalikos des Albinos behandelt das Kap. 26 unser Problem. Eine irrtümlich dem Plutarch zugeschriebene Schrift περὶ προνοίας ist zu nennen; zwei Schriften [53] Plotins, Enn. III 2 und III 3, haben durch Porphyrios den Titel erhalten περὶ προνοίας α' β'. Ihnen hat Porphyrios die Schrift III 1 vorangestellt mit dem Titel περὶ εἱμαρέμνης. Ihnen folgt die Schrift III 4, die den Titel trägt περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος.

Eng damit zusammen gehört die Schrift II 4 εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα, in welcher die Grundthese der Astrologie, daß Gestirnsgötter auf Geschick oder Charakter der Menschen ursächlich wirken, mit bitterem Spott abgelehnt wird. Endlich [54] ist in diesem Überblick über philosophische Literatur zur πρόνοια-Frage vor Proklos das Werk des Platonikers Hierokles περὶ προνοίας zu nennen, über das Photios an zwei Stellen seiner βιβλιοθήκη berichtet; einmal durch ein zusammenfassendes Referat [55], ein anderes Mal dadurch, daß er Exzerpte [56] daraus der βιβλιοθήκη einfügte. Ihrem Inhalt nach ist diese Literatur zur Lehre von der πρόνοια ungewöhnlich geschlossen. Alle Autoren sehen sehr deutlich die teils unerwünschten, teils absurden Ergebnisse, zu denen man notwendig gelangt, wenn man das stoische Extrem πάντα καθ' εἱμαρμένην akzeptiert. Dann ist die Willensfreiheit aufgehoben, keine menschliche Handlung könnte nach ethischen Maßstäben beurteilt oder bewertet werden. Denn wer die Prämisse πάντα καθ' εἱμαρμένην [57] anerkennt, ordnet jede Handlung dem Zwang der Umstände unter. So hat Albinos [58] die Formel

[53] Zwei Schriften sind es, gemäß PORPHYRIOS' Einteilung, in allen Ausgaben. Es darf aber als sicher gelten, daß PLOTIN diese Teilung nicht beabsichtigt hat.

[54] Obigem Verzeichnis sind, als weniger wichtige Belege, anzufügen: APULEIUS, de deo Platonis 1, 205–208; NEMESIOS, Em. de nat. hominis cap. 35–37, 42 und 43; CALCIDIUS, Komm. zum Timaios, bes. 181,20 Waszink. – Sicher hat W. THEILER recht, die Übereinstimmungen in diesen Zeugnissen auf einen Platoniker des 1. Jahrh. n. Chr. zurückzuführen (so in dem Anm. 1 zit. Aufsatz). W. Theiler vermutet die Nachwirkung des Gaios und seiner Schule. Es ist zu fragen, ob der Ansatz nicht noch früher liegt – eine Vermutung, die eben das allzu knappe Referat bei Tacitus, ann. 6,22 nahelegt.

[55] PHOTIOS, bibl. cod. 214; 171 b 19–173 b 12.

[56] PHOTIOS, bibl. cod. 251; 460 b 21–466 a 20. Sicher ist bei Hierokles eine mittelplatonische Grundlage festzustellen, die indes stark durch Anleihen bei Porphyrios überformt ist. Hier ist nicht der Ort, auf die These W. Theilers einzugehen, aus den Exzerpten des Hierokles sei die Lehre des Ammonios Sakkas zur πρόνοια zurückzugewinnen; vgl. W. THEILER: Ammonios, der Lehrer des Origenes; Forschungen zum Neuplatonismus 1966, 1–45, und: Ammonios und Porphyrios; Entretiens de la fondation Hardt 12; 1965, 85–124.

[57] Vgl. oben Anm. 25.

[58] ALBINOS, did. 26; 179,2 Hermann.

πάντα καθ' εἱμαρμένην durch die – allerdings nur scheinbar – weitere Formel ersetzt: πάντα ἐν εἱμαρμένῃ. Mit dieser Formel wird ausgesagt, daß dem Menschen innerhalb des Naturzusammenhanges Entscheidungsfreiheit zukomme. Freilich gelangt man dann zu der unverwendbaren, weil des Sinnes entleerten Folgerung, daß der Mensch die Grenzen, die die Natur setzt, nicht überschreiten kann; dann aber verliert die Lehre von πρόνοια und εἱμαρμένη jede Verbindlichkeit; nun ist sie ungeeignet, irgendwelche Norm zu setzen oder zu begründen; vor allem kann nunmehr weder der πρόνοια [59] noch der εἱμαρμένη eine übergreifende Gültigkeit, eine Allmacht im stoischen Sinne zugeschrieben werden. Diese Folgerung, der man so gerne ausweichen möchte, zieht Apuleius [60] in geradezu naiver Nüchternheit: *nec sane omnia referenda esse ad vim fati putat* (sc. Plato), *sed esse aliquid in nobis et in fortuna esse non nihil.* Auch dies stellt, wenn ich es so ausdrücken darf, eine philologische Reparatur der heraklitischen Formel πάντα καθ' εἱμαρμένην dar. In dieser Formel hatte Albinos, wie eben erwähnt, die Präposition κατά durch das weniger verbindliche ἐν ersetzt; Apuleius geht weiter, indem er das Wort πάντα antastet: Es ist garnicht alles dem *fatum* unterworfen, versichert Apuleius; vielmehr stehe ein bißchen – *aliquid* – beim Menschen; einiges – *non nihil* – stehe bei *fortuna,* dem Zufall.

d) Angesichts dieses Dilemmas wurde auf einem anderen Felde die Frage weiter verfolgt, ob und bis zu welchem Grade die Gottheit Vorsorge und Fürsorge ausübt. In diesem Zusammenhang, der in der ps.-plutarchischen Schrift de fato = περὶ προνοίας [61] zu Tage liegt, wird zum ersten Male der Überzeugung Rechnung getragen, daß die Gottheit gestuft ist; folglich muß sich auf jeder der Ebenen, auf denen sich die Gottheit realisiert, auch ihre πρόνοια realisieren. Daraufhin unternimmt der Autor dieser Schrift folgende Sonderung: Er unterscheidet erstens die πρόνοια des Weltschöpfers, der die Welt als einen Organismus, also als ein ζῶον, erschaffen hat – dies mit Berufung auf Platon, Tim. 30 BC.

Zweitens wirken die vom höchsten Gott erschaffenen Untergötter vermöge des ihnen erteilten Auftrages – dies gemäß Timaios 41 E, wo

[59] Es war unter Platonikern einhellig anerkannt, daß πρόνοια dem Range nach über εἱμαρμένη stehe; die stoische Gleichsetzung war also in eine Stufung verwandelt worden.

[60] Apuleius, de Platone etc. 1,207.

[61] Ps. Plutarch, de facto, bes. 9; 572 f–574 a; dieser Text liegt dem obigen Referat zu Grunde.

es nicht um die Erschaffung der Welt im Ganzen, wohl aber um die Gestaltung ihrer Teile, der Menschen und der Tiere geht.

Drittens üben Engel und Dämonen eine Lenkung oder Überwachung aus, damit Mensch oder Tier – τὸ θνητὸν ζῶον – nicht durch sich selbst Ursache des Unheils wird, so Timaios 42 E. Somit hat der Schöpfer eine dreifache Garantie geschaffen, daß das Böse nicht durch Schöpfung und Schöpfungsakt, also unter Mitwirkung der Gottheit, in die Welt eindringt.

Mit dem Versuch, drei Ebenen der πρόνοια zu unterscheiden, steht dieser Autor allein. Aber die Sonderung zweier πρόνοιαι, deren eine auf die Welt im Ganzen und deren andere auf Teilwesen wie den Menschen bezogen ist, war gängige Lehre, wofür namentlich auf Apuleius [62], nach ihm auf Plotin und auf Hierokles zu verweisen ist; schon Plutarch scheint eine derartige Konzeption gekannt zu haben, hat sie aber stark abgewandelt [63].

Nun ist es für die Ratlosigkeit, die unter Platonikern in dieser Frage herrschte, sehr kennzeichnend, daß Hierokles den Sinn der eben vorgetragenen Spekulation umkehrte. Denn die Zwei- oder Dreiteilung der πρόνοια erfolgte ja, durchaus dem Wortlaut Platons entsprechend, um die These zu stützen, daß sich in keiner Ebene der Welt etwas vollziehen kann, das der Absicht des Schöpfers zuwider läuft.

Hierokles dagegen [64] drückt seine Überzeugung aus, daß die unteren Götter, die Dämonen also, dem Schlecht-Werden – κακύνεσθαι – gegenüber anfällig sind; in diesem Punkt befindet er sich in Übereinstimmung mit Porphyrios, der mehrfach geradezu beängstigt vor der Bosheit der δαίμονες gewarnt hat, die den Menschen umgarnen und verführen. Bei Hierokles wird aus dem Gedanken der dreifachen Garantie, kraft der das Böse aus der Welt ferngehalten wird, eine hilfsweise Erklärung, wieso das Böse dennoch in die Welt gelangt ist. Denn nun werden die drei Ränge von Gottheiten als Stufen fortschreitender Wertminderung angesehen. Die Erfahrung, daß manchmal das Schicksal wie ein Kobold mit Menschen spielt, wird nunmehr damit bestätigt, daß sich in der Tat Dämonen wie schadenfrohe Kobolde verhalten.

[62] Apuleius, de Platone etc. 1,205/6.

[63] Plutarch entwirft, de genio Socr. 22; 591 b, ein Bild von der Gliederung der Welt in vier «Reiche» = ἀρχαί. Die Organe der πρόνοια, nämlich die drei Μοῖραι, halten Wache an den drei Stellen, wo sich die vier Reiche berühren. Zu einzelnem vgl. m. Aufsatz: Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre, Hermes 82, 1954, 331–342 = Platonica Minora 286–296.

[64] Hierokles bei Photios, bibl. cod. 251; 461 b 32–462 a 28.

Diese Argumentation des Hierokles hat, wohin man schaut, den Wortlaut Platons gegen sich; seine Entscheidung ist darum lehrreich, weil sie einerseits die Aporie, vor der man stand, und anderseits die verlegene Hilflosigkeit, mit der man nach Auskünften suchte, kennzeichnet. Denn Hierokles tut ja etwas im Grunde Illegitimes; er eröffnet eine Hintertür, durch die das Böse, aller πρόνοια zum Trotz, in die Schöpfung eingedrungen sei; er erklärt nicht die πρόνοια als etwas, das unausgesetzt Gutes wirkt, sondern er findet eine Erklärung, wieso die πρόνοια, der Intention des Schöpfers zum Trotz, gestört oder unwirksam gemacht wurde. Es ist, als ob der Pessimismus der Gnosis seinen Schatten auf dieses Feld platonischer Spekulation geworfen hätte: Trotz aller Vorsicht und Voraussicht des Schöpfers sind die von ihm erzeugten Zwischenwesen, die Dämonen, zum Teil der Schlechtigkeit anheimgefallen. Radikal, wie sonst kaum ein Platoniker [65], hat Hierokles die Rangordnung der übermenschlichen Wesen in eine Lehre der zunehmenden Depravation und damit von der fortschreitenden Minderung der πρόνοια umgewandelt. Somit hat Hierokles die πρόνοια eben da außer Kraft gesetzt, wo sie eigentlich wirken müßte: unter den unvollkommenen Wesen.

e) Nun gilt es, einen Blick auf Plotins Schrift [66] über die Vorsehung zu werfen. In ihr hat Plotin alle von seinen Vorgängern erörterten Ansätze mit Kritik und mit differenzierter Überlegenheit durchgesprochen; alles in allem enthält seine Schrift eine Apologie der πρόνοια. Zwar muß in ihr notwendig νοῦς und ἀνάγκη [67] zur Mischung gelangen; im Ganzen aber ist das Urteil berechtigt: πάντα καλῶς ἔχει. Bei der Durchführung dieses Satzes nimmt Plotin zunächst eine Reihe von Anstößen in Kauf; zwar wehrt er sich dagegen [68], daß der Vorsehung ein solches Gewicht zukomme, daß der Einzelne nichts ist; danach geht er [69] der These nach, das ethisch Schlechte geschehe unfreiwillig. Breiten Raum nimmt die

[65] Nachmals hat Proklos in seiner nur lateinisch erhaltenen Schrift de malorum subsistentia, cap. 12–17; p. 193 – 18, sehr großen Wert auf den Nachweis gelegt, daß die Abstufung, die von den *dei* über die *angeli*, *daemones* und *heroes* zu den Menschen absteigt, nirgendwo einen Raum lasse, daß das Böse eindringen könnte. Damit antwortet Proklos sicher nicht nur auf gnostische Vorstellungen vom Schlechtwerden des Göttlichen, sondern speziell auf die Konzeption des Hierokles.

[66] Daß in Enn. III 2 und III 3 im Grunde eine Schrift vorliegt, wurde oben Anm. 53 ausgesprochen.

[67] So Plotin, Enn. III 2,2,33 in enger Anlehnung an Platon, Tim. 48 A.

[68] Dieser Einwand wird III 2,9 Anf. formuliert

[69] Ebda. III 2,10 Anf.

Untersuchung ein, ob denn Katastrophen, die die Menschen ins Unglück stürzen [70], wirklich die Substanz des Menschen betreffen. Hier wird, in durchaus stoischem Sinne, der Vergleich mit Theater und Bühne so ausgewertet, daß alle Wechselfälle des Lebens als in Wahrheit unwirklich bei Seite geschoben werden.

Erst bei der Überlegung, daß auf diesem *theatrum mundi* gar der Schauspieler das Recht hat, den Schöpfer zu beschimpfen, wird sich Plotin der Paradoxie, über die er bisher nicht reflektiert hat, bewußt [71]; er bricht ab, um den Versuch angemessener Erörterung des Problems aufs Neue zu beginnen; somit werden die bisherigen, allzu unwahrscheinlichen Ergebnisse preisgegeben. Hiernach definiert Plotin – zunächst in Formulierungen, denen man es anmerkt, daß sie soeben zum ersten Male konzipiert wurden – den Weltplan als einen λόγος, also als eine Proportion, den Geist und Seele hervorgebracht haben. Aber schon bald, des neuen Ansatzes ungeachtet, mündet Plotin [72] in die stereotyp gewordene Betrachtung ein, daß der Weltplan das Böse wie einen Kontrapunkt zum Guten enthält; somit wären nicht nur Spannung und Gegensätzlichkeit im Weltplan unentbehrlich, sondern auch – als eine unter vielen Antithesen – das ethisch Böse. So fällt Plotin in die Haltung zurück, die Welt und ihren Ablauf als ein zuvor geplantes Werk anzusehen, in welchem auch dem Bösen ein Platz zukomme. Wohl trägt Plotin damit dem berühmten Satze Platons [73] Rechnung, das Böse sei aus der Welt nicht zu eliminieren. Zugleich aber geht Plotin ein gutes Stück hinter die Linie zurück, die er in der Schrift über den Ursprung des Bösen [74]

[70] Ebda. III 2,6,15–16 notiert PLOTIN als ärgstes Zeugnis für die Vorherrschaft der schlechten Menschen die grausame Behandlung der Kriegsgefangenen: καὶ κρατοῦσι δὲ ἐν πολέμοις οἱ κακοί – καὶ οἷα αἰσχρὰ δρῶσιν αἰχμαλώτους λαβόντες. Einst hatte Plotin an dem mißglückten Feldzug des Kaisers Gordian gegen Persien teilgenommen; er hatte also Erfahrungen aus eigener Anschauung.

[71] So setzt PLOTIN, Enn. III 2,16,12, nicht ohne eine gewisse Dramatik zur Neuformulierung an.

[72] So begegnet a. a. O. 16,25 der Vergleich mit dem Tänzer, dessen Bewegung von der Choreographie bestimmt wird; a. a. O. 16,35 erinnert PLOTIN an den Plan eines Dramas, in welchem feindliche Parteien auf einander stoßen. Endlich dominiert a. a. O. 16,41 f. der Vergleich mit einer musikalischen Harmonie, in der sich hohe und tiefe Töne vereinigen.

[73] PLATON, Theait. 176 A οὔτε ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν... Unmittelbar darauf warnt Platon οὔτε ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρῦσθαι. Diese Warnung versuchten Hierokles und Plotin auf verschiedenen Wegen zu umgehen.

[74] PLOTIN, Enn. I 8 [51].

erreicht hat; dort wird das Böse als der radikale Gegensatz von νοῦς und λόγος recht eigentlich als Auslöschen des Denkens gesehen; hier, in der Schrift über die Vorsehung, tritt das Böse in einen nur graduellen Unterschied zum Guten. Der Vergleich mit dem Intervall zwischen hohen und tiefen Tönen ist erhellend [75]; nun ist das Böse einer von vielen Tönen, die dem Komponisten zur Verfügung stehen. Viel differenzierter als Hierokles, aber dem Sinne nach vergleichbar hat sich Plotin von Platons Postulat entfernt: Trotz aller Verklausulierung, die Plotin anwendet, kann nicht überhört werden, daß das Böse eben doch in den Weltplan eingeplant ist. Freilich wird, fast im ganzen Ablauf der Schrift über die Vorsehung, das Böse als ein Negativum gesehen, das physikalisch wirksam sein mag, den Philosophen aber nicht anzurühren vermag[76].

VI

Nach dieser gedrängten, vieles nur knapp andeutenden Übersicht soll versucht werden, die Haltung des Platonismus in dieser Frage kritisch zu beleuchten. Woran liegt es, daß die Platoniker vor Plotin, ja sogar Plotin selbst, ungeachtet ihrer oft bewundernswerten philosophischen Schulung, in dieser Frage nur zu Ansätzen, aber nicht zu abschließender Antwort gelangt sind?

a) Zumindest ein wichtiger Grund für diesen Mißerfolg ist darin zu erblicken, daß sie sich vom Gegner das Terrain, auf dem gestritten wurde, haben vorschreiben lassen. Denn alle Platoniker haben sich eng an die von der Stoa gewählte Fragestellung gehalten. Damit war von vornherein festgelegt, daß πρόνοια sich an der Sinnhaftigkeit irdischer, diesseitiger Abläufe zu bewähren habe. Das widerstreitet dem im Platonismus tief angelegten Grundsatz, daß aus Prozessen des Werdens keine Erkenntnis über das Sein zu gewinnen ist. Seltsamerweise hat kein Platoniker darauf hingewiesen, daß die Frage nach der Vorsehung, so gestellt, falsch gestellt ist. Der Platonismus hat sich in vielen Punkten bewußt zu der Stoa in Gegensatz gestellt, in dieser nicht.

[75] Vgl. Anm. 72.

[76] So Plotin im Schlußkapitel der Schrift περὶ εὐδαιμονίας. Enn. I 4 [46] 16. Diese Schrift geht in chronologischer Ordnung der Schrift über die Vorsehung, Enn. III 2 [47] voraus. Das Ergebnis, mit dem I 4 [46] endet, darf mithin bei der Erklärung von III 2 [47] nicht vernachlässigt werden.

b) Man ist der Stoa auch in dem folgenden Punkt verhaftet geblieben: Nach wie vor wird nach einer insgesamt gültigen Regel, einem λόγος, gesucht, der, wie eine Formel anwendbar, das Wesen der πρόνοια erschließt. Damit verstellt man sich planmäßig den Blick auf eine πρόνοια, die etwa den einzelnen Menschen lenkt. Diesen Verzicht hat Plotin zu Beginn seiner Schrift über die Vorsehung ausgesprochen [77].

c) Verständlicherweise fragte die Stoa nur nach welt-immanenten Gründen und Abläufen: denn außerhalb der Welt gab es für die Stoa nur das *vacuum*. Wieder ist man in der Gefolgschaft der Stoa geblieben. Die Frage nach dem Schicksal der Seelen (der schuldigen wie der von Schuld freien) ist außer Betracht geblieben - wenn man von Plutarch als der einzigen Ausnahme absieht. Auch dieser Verzicht hat seinen Grund darin, daß man daran festhielt, πρόνοια und εἱμαρμένη wirkten sich nur in physikalischen Abläufen, nicht aber in ethischen Veränderungen aus, z. B. Gut-Werden, Schlecht-Werden.

d) Vor allem herrscht – ohne daß man darüber reflektiert hätte – die feste Überzeugung, daß die Seele allein durch ihre Bindung an die Körperwelt daran gehindert wird, zur Vollendung zu gelangen. Infolgedessen kommt all dem, was dem Körper widerfährt, eine verminderte Bedeutung zu. Denn ein unverbrüchliches Gesetz, das der Schöpfer – selbstverständlich kraft seiner πρόνοια – erlassen hat [78], befreit jede Seele mit dem körperlichen Tode von der fatalen Bindung an den Körper, somit aus den Zwängen der εἱμαρμένη. Dies eben ist der Grund, warum platonische Terminologie der πρόνοια den Vorrang vor der εἱμαρμένη einräumt [79]. Seltsamerweise hat kein Platoniker diesen Aspekt der πρόνοια hervorgehoben; es ist kein Lehrstück darauf gegründet worden, daß die Seele, gleich welches ihr irdisches Schicksal war, ihre Freiheit wiedergewinnt. Denn wie gesagt haben sich die Platoniker in diesem Zusammenhang jeglichen Blick in Eschatologisches versagt.

[77] PLOTIN lehnt es Enn. III 2,1,11–13 strikt ab, eine πρόνοια in Betracht zu ziehen, die sich auf einzelne Menschen bezieht. Hier ist ἐφ' ἑκάστῳ wohl nicht als Neutrum, sondern als Maskulinum zu verstehen.

[78] Hierzu ist an die Rede des Schöpfers im Tim. 41 A–D zu erinnern, wo das Gesetz, daß alles Gebundene sich wieder löst, feierlich verkündet wird. Daneben ist der abschließende Beweis im Phaidon zu stellen.

[79] Vgl. oben Anm. 59.

e) Aus gutem Grunde fehlt durchaus der Impuls, auf dem bezeichneten Felde weiter tätig zu werden. Denn wenn die Seele aus der Körperwelt aufsteigt, unterliegt sie keiner Gesetzlichkeit mehr außer dieser einen: sie strebt danach, sich mit dem ihr Gleichartigen, also dem transzendenten νοῦς, der Sonne im Reich der Ideen, zu vereinen. Damit freilich ist sie nicht nur den Zwängen der εἱμαρμένη, sondern auch aller etwaigen Fürsorge der πρόνοια entrückt.

Mit anderen Worten: Die Haltung, welche alle Platoniker (mit der Ausnahme nur Plutarchs) einnehmen, ist nicht nur dadurch bedingt, daß sie sich aus dem stoischen Frageschema nicht befreiten. Trotz der oft beklagten Starrheit des stoischen Rigorismus bestand kein triftiger Grund, diese Schematik gänzlich abzustreifen. Es genügte schließlich, so oder so eine Art von reservatio einzufügen, daß dem Menschen der Entschluß zum Guten zustehe; auf die Art der Begründung dieser reservatio scheint es wenig angekommen zu sein.

Denn die für den Platonismus wesentlichen Probleme betrafen diejenigen Sphären der Welt und des Jenseits, in welchen εἱμαρμένη garnicht und πρόνοια nur in subtilstem Verstande gilt. Alle Platoniker, vor allem Plotin, wissen sehr wohl die Wege – es sind ihrer drei – zu bezeichnen, wie man zur Erkenntnis der transzendenten Wesenheiten vordringt. Cicero rühmt es als ein Geschenk der Götter [80], daß sie den Menschen das Geschenk gemacht haben, durch das Betrachten des gestirnten Himmels zur Philosophie zu gelangen.

Es erscheint zunächst seltsam, daß selbst dieser Hinweis, der Platons Timaios 47 B unmißverständlich zu entnehmen war, keinem Platoniker Anlaß gegeben hat, den starren Rahmen, der um das Problem πρόνοια gelegt war, weiter zu ziehen. Wahrscheinlich führt diese Bemerkung auf die Lösung des Rätsels, der wir auf der Spur sind: Viele philosophische Begriffe, darunter πρόνοια und εἱμαρμένη, waren durch den fünfhundertjährigen Gebrauch, den die Stoa von ihnen gemacht hatte, in so strenger Weise fixiert [81], daß diese Thematik garnicht mehr verändert werden konnte. Vor allem Plotin läßt erkennen, daß eine Veränderung, also eine Erweiterung dieser Thematik kaum erwünscht war. Denn wich-

[80] Vgl. oben Anm. 38 und 39.

[81] Damit erklärt sich die Haltung, die Gregor von Nyssa in seiner Schrift καθ' εἱμαρμένης, Migne Gr. 45, 145 ff. einnimmt: Im Streitgespräch mit einem heidnischen Philosophen hatte Gregor allein die Argumente der stoischen Lehre von der εἱμαρμένη zu bekämpfen; dabei fällt nicht ins Gewicht, welcher Schule dieser Philosoph sich zurechnete.

tige Inhalte, die wir vom christlichen Verständnis her dem Thema Vorsehung und Fürsorge zuordnen möchten, pflegt der Platonismus ganz anderen Rubriken – nämlich den Themenkreisen ὁμοίωσις und ἕνωσις – zuzuweisen. Darum haben Platoniker die Frage nach der Vorsehung als einen am Rande liegenden Aspekt betrachtet; sie fühlten sich nicht dazu aufgerufen, den stoischen Entwurf wesentlich zu verändern, geschweige denn zu übertreffen.

Diese Skizze mag den Hintergrund darstellen, vor dem man die Problematik christlich verstandener πρόνοια sehen muß. Diese Skizze soll einerseits deutlich machen, daß stoische wie platonische Denker garnicht anders entscheiden konnten, als sie getan haben. An ihrem Denken mußte notwendig fehlen, daß die Gottheit als Person Entscheidungen trifft. Und es mußte fehlen, daß sie die Erlösung der Menschen will. Stattdessen mußte nach einer mechanistischen Lösung der Frage gesucht werden; sie war durch das Auffinden einer Proportion darzustellen. Es ist nun leicht – vor allem wäre es billig –, wenn man nun feststellen wollte, daß das Christentum diesen Horizont weit hinter sich gelassen hat. Vielmehr war darzustellen, wie weit das Problem vor dem und außerhalb des Christentums gefördert worden war. Seine neue Sicht vermochte das Christentum nur darum so überzeugend zur Geltung zu bringen, weil es in der Lage war, die Mechanismen der stoischen und der platonischen Lehre von einer unpersönlich wirkenden πρόνοια zu überwinden.