

Reimar Müller

Zur Anthropologie der Spätantike

Seit Beginn des 18. Jahrhunderts hat sich in der Philosophie und Wissenschaft zuerst Englands und Frankreichs, in der Folge auch Deutschlands eine Hinwendung zu den Problemen einer Theorie des Menschen vollzogen, die starke Wirkungen auf die Wissenschaftsentwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts ausgeübt hat: in Biologie, Psychologie, Ethnologie, Ur- und Frühgeschichte und natürlich in der Philosophie, die mit mehr oder minder großem Erfolg immer wieder versucht hat, die Ergebnisse einer in disziplinären Sonderentwicklungen zersplitterten Wissenschaft zu generalisieren.

Uns soll heute ein Kapitel aus der Vorgeschichte dieser Entwicklung beschäftigen, das in nuce vieles vorweggenommen hat, was später zum Gegenstand umfassender, nun auch stärker empirisch fundierter Forschungen werden sollte: die Anthropologie der Antike. Der vieldeutige Begriff der Anthropologie ist hier im Sinn einer umfassenden Theorie des Menschen als Natur- und Gesellschaftswesen verstanden. Ihre Geschichte begann in einer Zeit, der man das Prädikat einer Aufklärungsperiode gleichfalls zu Recht zugesprochen hat¹. Wir sprechen von der Zeit der Attischen Aufklärung, die in einer bis dahin nicht gekannten Weise den Menschen in den Mittelpunkt philosophischer und wissenschaftlicher Untersuchung rückte². Die Fragen nach der Physis des Menschen, nach seiner Stellung im Kosmos, nach der Entstehung von Kultur, Gesellschaft und Staat, nach dem Ursprung von Sprache und Religion³ haben die

¹ Vgl. J. Schmidt, *Aufklärung, Gegenaufklärung, Dialektik der Aufklärung*, in: J. Schmidt (Hrsg.), *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1989, 4 f.; J. Mittelstraß, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin - New York 1970, 15 ff.

² R. Müller, *Naturphilosophie und Anthropologie in der Aufklärung des 5. Jahrhunderts v.u.Z.*, in: *Polis und Res publica. Studien zum antiken Gesellschafts- und Geschichtsdenken*, Weimar 1987, 152 ff.

³ Zu den Grundzügen anthropologischer Fragestellung im 5. Jh. vgl. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 2. Aufl., Stuttgart 1942, 249 ff.; W.K.C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, Cambridge 1969, II 471 ff., III 55 ff.; E.Ch. Welskopf, *Sophisten*, in: *Hellenische Poleis. Krise - Wandlung - Wirkung*, hrsg. von E.Ch. Welskopf, 4, Berlin

antike Philosophie und Wissenschaft über die Jahrhunderte bis in jene Periode beschäftigt, der dieses Kolloquium gewidmet ist. Von deren Frühphase (aus einem anderen Blickwinkel: der Spätantike) soll hier die Rede sein.

Es muß im voraus gesagt werden, daß sich die Beiträge dieser Zeit zum Nachdenken über den Menschen nicht durch eine besondere Originalität der wissenschaftlichen Fragestellung auszeichnen, nimmt man die Entwicklung von Philosophie und Wissenschaft im 5. Jahrhundert, in der Platonischen und Aristotelischen Philosophie und in den hellenistischen Systemen der Stoa, des Epikureismus und des Skeptizismus zum Maßstab. Gleichwohl verdienen sie unsere Beachtung als Zeugnisse einer kulturellen und geistigen Umbruchsphase von welthistorischer Dimension, dem Werden einer von christlichem Geist durchdrungenen Kultur, die auf dem Weg der Verschmelzung großer Teile der antiken Tradition mit dem neuen Glauben entstand. Seit Ende des 2., Anfang des 3. Jahrhunderts spielten Traditionen der antiken Philosophie (Platonismus, Aristotelismus, Stoizismus, Neuplatonismus) eine außerordentliche Rolle, als es galt, ein umfassendes System des christlichen Glaubens zu schaffen, in Gestalt einer philosophisch fundierten Theologie, bei deren bedeutendsten Vertretern (Clemens von Alexandria, Origenes, den sog. Kappadokischen Kirchenvätern) man auch von einer christlichen Philosophie sprechen kann⁴. Die Fragestellung der historischen Forschung zu diesem Gegenstand war immer ambivalent: als Zeugnis christlicher Philosophie betrachtet, erschienen viele Werke als Glied in der Kette einer Jahrhunderte währenden Tradition; als Bestandteil einer philosophisch fundierten Theologie waren sie vor allem Zeugnis eines geistigen Neubeginns.

Es wundert uns nicht, daß im Rahmen dieser Bemühungen auch eine vom Menschenbild, von der Ethik und vom Geschichtsbild des Christentums geprägte Anthropologie entstand. Entsprechend der Vielfalt der theologischen Richtungen fielen diese Ansätze einer Konzeption des Menschen sehr unterschiedlich aus. Beachtlich und - für unsere philosophie- und

1974, 1927 ff.; R. Müller, *Das Menschenbild der sophistischen Aufklärung*, in: *Menschenbild und Humanismus der Antike*, Leipzig 1980, 70 ff.

⁴ Vgl. F. Überweg - B. Geyer, *Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie*. Zweiter Teil: *Die patristische und scholastische Philosophie*, 13. Aufl., Darmstadt 1956; A.H. Armstrong (Hrsg.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval philosophy*, Cambridge 1967; E. von Ivanka, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Wien 1948; W. Jaeger, *Paideia Christi*, in: *Humanistische Reden und Vorträge*, 2. Aufl., Berlin 1960, 250 ff.; ders., *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Wien 1963.

wissenschaftsgeschichtliche Sichtweise - beeindruckend ist der wissenschaftliche Ernst und die Bereitschaft zu intensiver geistiger Auseinandersetzung, mit denen an alte Fragestellungen angeknüpft wurde, mochten sich die Antworten im einzelnen auch noch so unterschiedlich gestalten. Zentrale Fragestellungen der antiken Anthropologie blieben im Spiel: die vor allem aus dem Mensch-Tier-Vergleich ihre Kriterien beziehende Frage nach den entscheidenden Wesensmerkmalen des Menschen; die Frage nach den Triebkräften für die Entstehung und Entwicklung der Kultur (Not und Bedürfnis, Erfahrung, Nutzen, Nachahmung der Natur, eine zweckvoll planende Pronoia); das Deutungsmuster Mikrokosmos - Makrokosmos für die Stellung des Menschen im Universum; die Struktur der menschlichen Physis (besonders das Verhältnis zwischen Hand, Denken und Sprachvermögen). Die Auswahl der Fragestellungen und Argumente orientierte sich im einzelnen in hohem Grade an dem Menschenbild des neuen Glaubens, aber auch an zentralen weltanschaulichen Auseinandersetzungen, die bereits die Diskussionen der klassischen Antike bestimmt hatten. Diese Orientierung bringt es mit sich, daß sich neben der Wiederholung des Bekannten auch überraschende Einblicke in Theorien oder Denkansätze der klassischen Antike ergeben, die uns in den Einzelheiten aus der unmittelbaren antiken Tradition nicht überliefert sind.

1.

Als einer der fruchtbarsten Gedanken der antiken Theorie der Kultur-entstehung⁵ erwies sich Demokrits Herleitung der „Künste“ im umfassenden Sinn des Wortes (*artes et scientiae*) auf Bedürfnis bzw. Mangel (*chreia*)⁶. Dem in einer tierähnlichen Lebensweise vegetierenden Menschen der Frühzeit gelang es nach dieser Theorie, unter dem Druck der *chreia* jene „Künste“ zu entwickeln, mit deren Hilfe die elementaren

⁵ Zu den antiken Theorien der Kulturentstehung vgl. zuletzt K.E. Müller, Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung, I - II, Wiesbaden 1972 - 1980; S. Blundell, The origins of civilization in Greek and Roman thought, London 1985.

⁶ Bei Diodor I 8, 7. Zur Anthropologie Demokrits vgl. vor allem Th. Cole, Democritus and the sources of Greek anthropology, Western Reserve University 1967 (Philological monographs publ. by the American Philol. Assoc. 25). Zu der im Kern Demokritischen Herkunft der Darstellung bei Diodor I 8 vgl. R. Müller, Die Stellung Demokrits in der antiken Sozialphilosophie, in: Polis und Res publica, 199 f. Der Versuch einer Rückführung auf topisches Gut durch W. Spoerri ist nicht gelungen: Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. Untersuchungen zu Diodor von Sizilien, Basel 1954 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 9).

Lebensbedingungen (Nahrung, Kleidung, Wohnung) gesichert wurden. Leider sind wir über die Auffassungen Demokrits von der Kulturentstehung nur lückenhaft unterrichtet. Die weitreichenden Konsequenzen des materialistischen Denkansatzes des großen Atomisten zeigen sich in seinem Konzept einer Stufenfolge der Künste: „Die Musik sei eine jüngere Kunst. Denn nicht die Not (*to anankaion*) habe sie (aus sich?) abgesondert, sondern sie sei aus dem bereits vorhandenen Überfluß (*ek tou perieántos éde*) entstanden“ (Fr. 144 D.-K.). Von ähnlicher Bedeutung wie diese Dialektik der Kategorien Not und Überfluß war das Prinzip, daß die Kultur eine „zweite Natur“ darstelle. In der Auseinandersetzung mit den natürlichen Bedingungen seiner Umwelt schaffe der Mensch nicht nur die Voraussetzungen seiner Lebensbewältigung, sondern entfalte auch seine Wesenskräfte. Mit den Worten Demokrits (am Beispiel der Erziehung demonstriert): „Die Natur (*phýsis*) (sc. des Menschen) und die Erziehung (*didache*) sind etwas Ähnliches. Denn die Erziehung formt zwar den Menschen um, aber durch diese Umformung schafft sie Natur (*physiopoieí*)“ (Fr. 33 D.-K.).

Die Anthropologie der Kirchenväter hat den Theorieansatz Demokrits in einer Form übernommen, durch die er in ein teleologisches, leicht in die Kategorien des christlichen Glaubens zu überführendes Weltbild eingepaßt wurde. Bei dem alexandrinischen Gelehrten Origenes heißt es in der Schrift „Contra Celsum“, Gott habe den Menschen als ein bedürftiges (*epideés*) Wesen geschaffen, damit er gerade wegen dieser Bedürftigkeit genötigt war, *téchnai* zu erfinden: für Nahrung und Bekleidung, speziell für Ackerbau, Weinbau, Gartenbau, Baukunst, Metallurgie u.a., ferner auch Schifffahrt und Steuermannskunst (IV 76). Zugrunde liegt dieser Umdeutung Demokrits im Sinne eines teleologischen Weltbildes die Kulturphilosophie des Stoikers Poseidonios, neben Demokrit und Aristoteles einem der bedeutendsten Universalgelehrten der Antike, der sich besonders um die Rekonstruktion der Kulturentstehung, auch mit den Mitteln empirischer Fragestellungen (u.a. durch ethnologisches Vergleichsmaterial) verdient gemacht hat⁷. Wir finden die *chreia* in der Poseidonischen

⁷ Zur Kulturentstehungslehre des Poseidonios vgl. K. Reinhardt, Poseidonios, München 1921, 392 ff.; ders., Art. Poseidonios, in Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Bd. 22, I, Stuttgart 1953, 805 ff.; S. Blankert, Seneca (epist. 90) over natuur en cultuur en Posidonius als zijn bron, Amsterdam 1941; G. Pfligersdorffer, Studien zu Poseidonios, Wien 1959, 89 ff. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 232. Bd., 5. Abh.); ders., Fremdes und Eigenes in Senecas 90. Brief an Lucilius, in Aspekte der Kultursoziologie.

Umgestaltung auch bei dem Kirchenvater Nemesios von Emesa, der mit seinem Werk "Über die Natur des Menschen" einen der bedeutendsten Beiträge zum Thema auf der Grenze zwischen Antike und Byzanz geleistet hat. Man hat von seinem Werk als dem ersten uns erhaltenen Lehrbuch der Anthropologie gesprochen⁸, verstanden in dem hier zugrunde gelegten Sinn einer Philosophischen Anthropologie. Mit Werken einer viel späteren Zeit hat es gemeinsam, daß es in ihm im allgemeinen Sinn um die Stellung des Menschen im Kosmos und um die doppelte Position als Naturwesen und als kulturschaffendes Wesen mit den ihm eigenen Errungenschaften geht, die ihm eine Sonderstellung in der Welt verschaffen. Selbstverständlich handelt es sich bei dieser Schrift nicht um eine eigenständige Leistung. Sie stützt sich auf das einschlägige Material der antiken Tradition, wie es vor allem die Philosophie des 4. Jh., des Hellenismus und der Kaiserzeit bereitgestellt hat, mit einer starken platonischen, vor allem neuplatonischen Komponente. Forschungen aus den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts haben deutlich gemacht, daß sich der um 400 n. Chr. schreibende Bischof aus der Provinzstadt Emesa vor allem auf den Stoiker Poseidonios, wenn auch vermittelt durch spätere Autoren, stützen konnte, sowohl im Hinblick auf eine stufenartige Konzeption der Natur als auch auf die Stellung des Menschen in diesem großen Zusammenhang: als Mittelglied das Niedere und das Höhere, die sichtbare und die intelligible Welt miteinander verknüpfend⁹.

Für unsere Fragestellung wichtig ist die Einordnung der Kultur des Menschen in das kosmische Ganze der Natur. Im Rückgriff auf die klassische Tradition des 5. Jh. wird die kulturschaffende Tätigkeit des Menschen aus dessen körperlichen Bedürfnissen abgeleitet: Der Mensch, wie bei Protagoras im Vergleich mit den Tieren als in hohem Maße durch "Mängel" und ein ausgeprägtes Schutzbedürfnis charakterisiert, schafft sich zum Ausgleich eine Welt der Kultur, die ihm Nahrung, Kleidung und Wohnung bietet, letztere nicht zuletzt auch als Zuflucht vor wilden Tieren

Aufsätze zur Soziologie, Philosophie, Anthropologie und Geschichte der Kultur. Zum 60. Geburtstag von M. Rassem, Berlin 1982, 303 ff.

⁸ Vgl. E. Skard, Art. Nemesios, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. VII, Stuttgart 1940, 562 ff.; ders. *Nemesios-Studien I*, *Symbolae Osloenses* 15 - 16, 1936-1937, 23 ff.; II, *Symbolae Osloenses* 17, 1937, 9 ff. Zur Kulturauffassung grundlegend W. Jaeger, *Nemesios von Emesa*, Berlin 1914, 120 ff.

⁹ Zu den antiken Stufentheorien, bei deren Fundierung Aristoteles eine entscheidende Rolle gespielt hat, vgl. A. O. Lovejoy, *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, übers. von A. Turck, Frankfurt a.M. 1993, 72 ff.

(p. 8, 15 ff. Morani). Zu diesem Zweck werden Künste und Wissenschaften (*téchnai, epistémai*) entwickelt. Um der aus ihnen gezogenen Nutzanwendungen (*chreíai*) willen bedürfen die Menschen einander auch wechselseitig. Die gesellschaftlich-politischen Gebilde (*póleis*) dienen dazu, die Bedürfnisse des Lebens (*tas tou biou chreías*) im Austausch zu befriedigen. Der Mensch ist ein von Natur geselliges (*synagelástikon*) und politisches (*politikón*) Lebewesen (*zóon*). Von Protagoras, Demokrit, Platon und Aristoteles bis zu Poseidonios sind hier wesentliche Grundsätze der antiken Anthropologie in einer nicht sehr spezifischen Weise miteinander verknüpft. Der Mensch verfügt über Intelligenz (*nous*) und Wissenschaft (*epistéme*). Weil ihnen Künste und Wissenschaften durch Ausbildung zuteil werden, erscheinen die Menschen als Wesen, die die Fähigkeit (*dýnamis*) besitzen, Intelligenz und Künste zu erwerben (p. 11, 7 ff. Morani). In diesen Sätzen wird die alte kulturphilosophische Tradition einer genetischen Herleitung der Künste und Wissenschaften befolgt. Diese Ableitung aus spezifischen Fähigkeiten ist bei Protagoras vorgebildet, der die Handwerkskunst (*demiourgiké téchne*) aus einer Befähigung zu technischer Gestaltung (*éntechnos sophía*) erwachsen läßt (Platon, Prot. 321 D)¹⁰, aber auch bei Demokrit, bei dem das Bedürfnis die Künste hervortreibt, weil es sich beim Menschen um ein Wesen handelt, das, wohlveranlagt, über Hände, Rede und Verstand verfügt (bei Diodor I 8, 7)¹¹.

Der kosmische Zusammenhang, in den der Mensch als Kulturwesen eingeordnet ist, entspricht dem Weltbild des Poseidonios. Die stufenartige Gliederung markiert besonders die Übergänge von den nichtrationalen zu den rationalen Lebewesen, von tierischen Kommunikationsformen zur voll entwickelten, d.h. artikulierten Sprache des Menschen (p. 4, 12 ff. Morani). Dieser ist dafür bestimmt, ein Band (*syndesmos*) zwischen den Bereichen des Intelligiblen und des Sichtbaren herzustellen: der Mensch, das Lebewesen, das beide Naturen zusammenbindet (p. 5, 4 ff. Morani)¹². Die teleologische Auffassung, daß das gesamte Universum um des Menschen willen geschaffen sei, wird als Glaubenssatz (*dóγμα*) der Hebräer

¹⁰ Zur Kulturentstehungslehre des Protagoras vgl. R. Müller, Das Menschenbild der sophistischen Aufklärung, 77 ff.

¹¹ Wie bei Protagoras kann man bei Demokrit von einer Art Naturteleologie sprechen, sofern die spezifischen Anlagen des Menschen die künftige Gattungsentwicklung ermöglichen. Aber erst bei Poseidonios erfolgt die Wendung zu einer zweckhaft planenden göttlichen Pronoia, die die *chreía* zum Instrument macht, um die höhere Entwicklung des Menschen ins Werk zu setzen.

¹² Vgl. Reinhardt, Poseidonios, 343 ff.

bezeichnet (p. 11, 15 ff. Morani), aber in den Einzelheiten mit Argumenten belegt, die uns aus den Poseidonischen Darlegungen in Ciceros Werk "De natura deorum" vertraut sind (p. 13, 1 ff. Morani, vgl. de nat. deor. II 115 ff.)¹³.

Auch bei Cicero gipfelt die Partie über die Stellung des Menschen im Kosmos (II 133 ff.) in einem Hymnus auf den Menschen als Kulturschöpfer (II 150 ff.). Für Nemesios dokumentiert sich dessen Adel (*eugéneia*) in einem Wesenszug, über dessen Rolle in der spätantiken Anthropologie noch näher zu sprechen sein wird: der Mensch als "kleiner Kosmos". Der Hymnus auf den Menschen feiert dessen Errungenschaften (*pleonektémata*) in einer Weise, die an ein großes klassisches Vorbild gemahnt, das erste Stasimon der "Antigone" des Sophokles¹⁴. Der Hymnus gehört zu den großartigsten Texten, die den Menschen als Kulturschöpfer würdigen: Er überquert die Meere; erforscht den Himmel und versteht die Bewegungen der Sterne, ihre Abstände und Maße; eignet sich die Früchte von Land und Meer an; verachtet wilde Tiere und Meeresungeheuer; ist erfolgreich in jeder Wissenschaft, Kunst und Methode; bedient sich der Schrift zur Kommunikation über weite Entfernungen; herrscht über alle Dinge; zieht Vorteil von allem ... (p. 15, 12 ff. Morani). Alle diese Errungenschaften, deren Darstellung in der Tradition der antiken Kulturentstehungslehren ihren Ursprung hat, gehen dann in die religiöse Sphäre der Beziehung zu Gott, den Engeln, den Dämonen fast nahtlos über. In Beantwortung der Frage, bei welchem unmittelbaren Quellenautor Nemesios eine derartige Amalgamierung von heidnisch-antiker und christlicher Tradition finden konnte, wurde in erster Linie an den großen Kirchenlehrer Origenes¹⁵ gedacht. Dagegen hat sich Nemesios für die Verbindung von biologischen und kulturgeschichtlichen Aspekten wohl an einen medizinischen Autor als "Mittelquelle" gehalten: Galen¹⁶.

Poseidonios hat den Gedanken der Bedürftigkeit (*chreia*) in einer für die christliche Anthropologie leicht adaptierbaren Weise umgeformt: Eine göttliche Vorsehung hat den Menschen als bedürftiges Wesen geschaffen, damit sich alle in ihm angelegten Potenzen entfalten können, zunächst die

¹³ Zur Quellenfrage vgl. A.J. Kleywegt, Ciceros Arbeitsweise im zweiten und dritten Buch der Schrift *De natura deorum*, Groningen 1961, 92 ff.

¹⁴ Zur unstrittenen Deutung vgl. R. Müller, Die Konzeption des Fortschritts in der Antike, in: *Poſis und Res publica*, 96.

¹⁵ Vgl. Skard, *Nemesios-Studien I*, 23 ff.

¹⁶ Vgl. Skard, *Nemesios-Studien II*, 9 ff.

technischen, in der Folge auch die künstlerischen und wissenschaftlichen. In der Neuzeit wurde die besondere Rolle der Bedürfnisse bei der Gesellschafts- und Kulturentwicklung in einer anderen, stärker an die materialistischen Ansätze bei Demokrit anknüpfenden Weise in der Politischen Ökonomie und Geschichtsphilosophie der schottischen Schule und in der französischen Aufklärung (u.a. bei den Enzyklopädisten) im einzelnen entwickelt¹⁷.

2.

Von erstaunlicher Wirkung war von der frühen griechischen Philosophie bis weit hinein in das Denken der frühen Neuzeit die Analogie von Mikrokosmos und Makrokosmos. In Ansätzen längst vorhanden im orientalischen und frühgriechischen Weltbild, fand diese eine prägende Formulierung bei Demokrit und dann bei Poseidonios. Der monistische Gedanke der Einheit alles Natürlichen entfaltete sich bei Poseidonios¹⁸ wiederum durch Adaption in das teleologische Weltbild der Stoa. Die atomistische Lehre Demokrits von der materiellen Einheit der Welt, in der auch die menschliche Seele, als materiell aufgefaßt, den allgemeinen kosmischen Gesetzen unterliegt, wird transformiert in eine Konzeption, in der der Mensch (in der spezifischen Form des stoischen Monismus) alles in sich enthält, was den Kosmos ausmacht. Bei dem Bischof Nemesios von Emesa heißt es in seinem Werk "Über die Natur des Menschen" im Anschluß an Poseidonios: "Wer könnte den Adel dieses Lebewesens würdig bewundern, das in sich das Sterbliche mit dem Unsterblichen zusammenbindet und das Vernünftige zusammenschließt mit dem Vernunftlosen, das in seiner Natur das Abbild (*eikón*) trägt der gesamten Schöpfung, weshalb es auch kleiner Kosmos (*mikrós kósmos*), genannt wird" (p. 15, 3 ff. Morani).

Die Beziehungen zwischen dem menschlichen Mikrokosmos und dem natürlichen Makrokosmos waren schon in den Anfängen der griechischen Philosophie gedanklich angelegt. Bei Anaximander begegnen wir der in gewisser Hinsicht verwandten soziomorphen Kosmosvorstellung, nach der zwischen der Ordnung des Kosmos und der der menschlichen Polis eine strukturelle Übereinstimmung besteht. Das kosmische Sein wird von den-

¹⁷ Vgl. J. Rohbeck, Die Fortschrittstheorie der Aufklärung, Frankfurt a.M. - New York 1987, 109 ff.

¹⁸ Zur Geschichte des Gedankens W. Kranz, Kosmos und Mensch in der Vorstellung des frühen Griechentums, Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften Göttingen 1938; R. Allers, Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus, Traditio 1, 1944, 319 ff.

selben Regeln einer Gerechtigkeit bestimmt, wie sie in der menschlichen Gesellschaft herrschen (Fr. 1 D.-K.). Auch bei Heraklit wird der Kosmos von der Gerechtigkeit (*dike*) regiert, deren Ausfluß das menschliche Gesetz (*nómos*) ist (Fr. 114 D.-K.). Demokrit wird erstmals die folgenreiche Formulierung zugeschrieben: "Der Mensch ist eine kleine Welt" (*mikrós kósmos*)" (Fr. 34 D.-K.). Diese Form der Weltdeutung bereitet sich nicht nur in der frühen Strukturanalogie von Kosmos und Gesellschaft, sondern auch im Gedanken der materiellen Einheit der Welt vor: Alle Substanzen sind in allen Dingen enthalten, auch der Geist, der den Kosmos lenkt und den Menschen führt (Anaxagoras); Prinzip und Ursubstanz ist die Luft (*aér*), die als göttlicher Geist den Kosmos, als Seele das Leben des Menschen leitet (Diogenes von Apollonia).

Im Platonischen Gedanken der Weltseele und im stoischen Prinzip, die menschliche Seele als Bestandteil der Weltseele zu deuten, sind wesentliche Vorstufen der Poseidonischen Anthropologie zu sehen, die dem Menschen eine zentrale Rolle als Bindeglied zuweist. Als Bürger zweier Welten, des Sinnlichen und des Intelligiblen, bietet er zugleich auch ein Abbild des Kosmos. Poseidonios hat den Gedanken im Anschluß an die Stufentheorie des Aristoteles ausgeführt. Der Mensch enthalte in sich alles, was den Kosmos ausmacht: das Anorganische, die organische Welt der Pflanzen und Tiere, aber auch den Logos, der im Sinne der Stoa zugleich das steuernde Prinzip im Kosmos und im menschlichen Organismus darstellt.

Gregor von Nyssa, einer der großen Kirchenlehrer, hat in seinem Werk "Von der Erschaffung des Menschen" dieser Tradition der Antike eine Stellung zugewiesen, die durch Relativierung und Überbietung gekennzeichnet ist. Es geht um den christlichen Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen: "Welche Größe bedeutet es für den Menschen, betrachtet zu werden als Abdruck, als Ähnlichkeit der Welt? Wenn der Himmel und seine Bewegungen, die Erde und ihre Wandlungen sowie alles, was sie umschließen, verschwindet mit dem, was sie enthält? Aber was macht nach der Lehre der Kirche die Größe des Menschen aus? Nicht daß er dem geschaffenen Universum gleicht, sondern daß er geschaffen wurde nach dem Bild (*eikón*) der Natur des Schöpfers"¹⁹.

¹⁹ De hominis opificio, c. 16, Migne, Patrologia Graeca, 44, 180 A. Zur Eikonlehre des Gregor von Nyssa vgl. J.B. Schoemann, Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie, Scholastik 18, 1943, 31 ff., 175 ff. Zur Anthropologie Gregors insgesamt W. Völker, Gregor von Nyssa als Mystiker, Wiesbaden 1955, 57 ff.

Bei einem dezidierten Vertreter einer Theologie des Geistes konnte also der Poseidonische Monismus, der die Einheit alles Seienden betont, auch einer relativen Abwertung unterliegen: Der Mensch, verstanden als Mikrokosmos, bedeute nicht viel gegenüber dem Menschen in seiner Gott- ebenbildlichkeit, als deren hervorragendster Träger sich der *Nous* erweist. Von Gregor von Nyssa, einem der herausragenden Theologen des 4. Jh., wird im Folgenden noch ausführlicher die Rede sein. Bei ihm bereitet sich in der Betonung der Sonderstellung des Menschen, die diesen aus allen nur natürlichen Zusammenhängen heraushebt, auch jene Wendung vor, die der Renaissancephilosoph Pico della Mirandola 1486 in seiner Schrift "De dignitate hominis" vollzogen hat: die Auffassung vom Menschen als Abbild des Kosmos einerseits aufzunehmen und andererseits zu überbieten: Der Mensch nimmt im Kosmos eine einzigartige Stellung ein. Er allein hat die Freiheit, sein eigenes Geschick zu wählen. Er allein kann seine Stellung im Weltganzen in freier Entscheidung über sein Handeln selbst bestimmen²⁰.

3.

Eine große Spannweite möglicher Entscheidungen in Anknüpfung an extrem unterschiedliche Konzeptionen der Antike zeigt sich in der Beurteilung der Sonderstellung des Menschen auf dem Wege des Mensch-Tier-Vergleiches. Im Denken vom 5. Jh. bis in den Hellenismus waren die unterschiedlichen Positionen in dieser Frage von weltanschaulichen Vorentscheidungen fundamentaler Art bestimmt. Das teleologisch-anthropozentrische Weltbild der Stoa, für uns schon bei dem Sokratesschüler Xenophon in großen Umrissen greifbar (Memorabilien I 4, 5 ff., IV 3, 3 ff.), bildete für Konzepte einer christlichen Anthropologie eine geeignete Folie und Fläche eigener Projektionen: Das ganze kosmische Geschehen ist zum Besten des Menschen eingerichtet. Eine planvoll wirkende göttliche Vorsehung hat ihm die aufrechte Haltung, die Vernunft, die Sprache, die Hand verliehen, die ihn befähigen, diesem Anspruch gerecht zu werden. Wenn Struktur und Funktion des menschlichen Organismus zum Beweis der herausragenden Stellung des Menschen in der Schöpfung dienen, um ihn als deren Krone und Gegenstand höchster göttlicher Fürsorge zu erweisen, so spielt dabei gerade auch die menschliche Hand eine bedeutsame Rolle.

²⁰ Zu Pico della Mirandola vgl. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927, 88 ff.; zu den patristischen Einflüssen auf Pico E. Garin, *La "dignitas hominis" e la letteratura patristica*, *La Rinascita* 1, 1938, 102 ff.

Das Nachdenken über die Hand hat eine lange Vorgeschichte im Rahmen der klassischen Kulturentstehungslehre seit dem 5. Jh. v.Chr.²¹. In frühen Theorien erscheint der Mensch nach seiner rein körperlichen Ausstattung gegenüber vielen Tieren als benachteiligt. Die Mängel werden ausgeglichen und überkompensiert durch die logosbedingten technischen Fähigkeiten. Dieses bekannte Bild vom Menschen als "Mängelwesen", auch in der Philosophie der Aufklärung rezipiert und vor allem von Herder aufgenommen²², war auf früheren Stufen der Wissenschaftsentwicklung in gewissen Grenzen geeignet, bei historisch-genetischen Erklärungsversuchen des Menschen als Kulturwesen eine Art geistige Hilfskonstruktion zu bieten. Seine Übertragung in moderne anthropologische Kategorien (eine relativ unspezialisierte physische Ausstattung mit dem charakteristischen Mangel an Spezialanpassungen, verbunden mit einer geringen instinktiven Eingebundenheit) kann in ihrer grundsätzlichen Problematik hier nicht erörtert werden²³.

Für unseren Zusammenhang interessant ist die unterschiedliche Art, in der die Funktion der menschlichen Hand im Gesamtorganismus (d.h. in ihrer Beziehung zur menschlichen Intelligenz) aus den nichtteleologischen bzw. teleologischen Grundauffassungen heraus interpretiert und zum Gegenstand der Polemik wurde²⁴. Hatte Anaxagoras, der Philosoph des 5. Jh., erklärt, daß der Mensch das klügste Lebewesen sei, weil er Hände habe, so wandte Aristoteles dagegen ein: "...daß er Hände bekam, weil er das klügste Lebewesen ist. Die Hände sind nämlich ein Werkzeug; die Natur teilt immer wie in kluger Mensch jedes Ding dem zu, der es zu gebrauchen vermag" (Über die Teile der Tiere IV 10, 687a 7 ff.). Bemerkenswert ist die anthropomorphe Form der Naturauffassung, in der Aristoteles hier im Sinne seines teleologischen Weltbildes der wechselseitigen Bezogenheit von anatomischer Struktur des Menschen und seiner Intelligenz Ausdruck verleiht.

Das Lob der Hand begegnet uns in Ciceros "De natura deorum" in den bereits erwähnten Ausführungen über die kulturschaffende Kraft des

²¹ Vgl. R. Mülller, Antike Theorien über Ursprung und Entwicklung der Kultur, Das Altertum 14, 1968, 72 f; K. Gross, Lob der Hand im klassischen und christlichen Altertum, Gymnasium 83, 1976, 423 ff.

²² R. Müller, Die Bewertung der Arbeit bei Herder und die antike Kulturtheorie, in: Beiträge zum Menschenbild der deutschen Klassik, Collegium Philosophicum Jenense, Heft 2, Weimar 1978, 121 ff.

²³ R. Mülller, Der Mensch in der antiken Evolutionstheorie, in: Menschenbild und Humanismus der Antike, Leipzig 1980, 50 f.

²⁴ Ebenda, 51 ff

Menschen (II 150 ff.), gestützt auf die Anthropologie des Poseidonios. Seinem auf die wechselseitige funktionale Bezogenheit von Händen und Intelligenz gerichteten Denkansatz (durch die aufrechte Haltung Freiwerden der Hände für die technische Kunstfertigkeit des Menschen) hat der Stoiker Poseidonios nun freilich eine besondere Wendung gegeben. Sie reicht an heute aktuelle Fragen heran: die Erkenntnis, daß es beim Menschen bestimmter Voraussetzungen für die Ausbildung der Lautsprache in Gestalt anatomischer Veränderungen der Organe der Lautbildung bedurfte²⁵. Es handelt sich um einen der Fälle, wo uns subtile Konsequenzen antiken Nachdenkens über Grundfragen der psychophysischen Organisation des Menschen nur auf dem Wege über die Tradition durch einen philosophisch und wissenschaftlich kompetenten, das Erbe der Antike mit Sachverstand und Enthusiasmus rezipierenden Kirchenvater bekannt werden: Gregor von Nyssa²⁶.

Den Ausgangspunkt bildet der Gedanke des Poseidonios, daß zwischen dem Logos des Menschen und seiner körperlichen Struktur ein Prinzip der Entsprechung bestehe (worauf letztlich bereits Aristoteles abzielte), gegründet auf die wechselseitige Anpassung der Organe. In der Form der Entlastung des Mundes für die artikulierte Lautsprache erhält die wechselseitige Bezogenheit den Sinn, daß die Hand mitwirkt bei der sprachlichen Artikulation des Logos (*synergete ekphonései tou lógou*), dessen Primat und Superiorität für den teleologischen Denker Poseidonios Ausgangspunkt aller Überlegungen ist²⁷. Es verdient unsere Aufmerksamkeit,

²⁵ Vgl. F. Klix, *Erwachendes Denken. Eine Entwicklungsgeschichte der menschlichen Intelligenz*, Berlin 1985, 100 f. Natürlich unterscheiden sich die Erkenntnisse der modernen Wissenschaft im einzelnen grundlegend von den Spekulationen des antiken Philosophen.

²⁶ *De hominis officio*, c. 8, Migne, *Patrologia Graeca*, 44, 148 D f. Vgl. K. Reinhardt, *Art. Poseidonios*, *Pauis Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. 22, 1, Stuttgart 1953, 723 ff.

²⁷ "Wenn der Mensch keine Hände hätte, wären zweifellos wie bei den Vierbeinern die Teile des Gesichts angepaßt an das Bedürfnis der Ernährung. Die Form seines Gesichts wäre länglich und würde zu den Nasenlöchern hin dünner, die Lippen würden vorstehen, rauh, hart und dick, um für das Abreißen der Pflanzen geeignet zu sein. Außerdem würde die Zunge nicht so zwischen den Zähnen liegen, wie wir sie haben. Sie wäre fleischig, hart, rauh, fähig, die Zähne dabei zu unterstützen, die Nahrung zu kauen; oder feucht und weich gegen die Seiten des Mundes hin wie die der Hunde und der anderen Fleischfresser, die in den Zwischenräumen zwischen den gezackten Zähnen läuft. Wenn also unser Körper der Hände beraubt wäre, wie könnte er dann eine artikulierte Sprache hervorbringen, wenn die Teile des Mundes nicht eine Form hätten, die dem Bedürfnis der Lautbildung genügend angepaßt ist? Der Mensch könnte nur blöken, meckern, bellen, wiehern oder Schreie hervorbringen, die ähnlich denen der

worauf die tiefe Affinität zwischen der Weltansicht des Stoikers und der Anthropologie des christlichen Theologen Gregor von Nyssa besteht. Der Nous als vornehmster Träger der Gottebenbildlichkeit des Menschen hat in dessen Theologie auch eine anthropologisch zentrale Stellung. Er durchdringt den ganzen Körper und organisiert das Funktionieren seiner Organe. Der Gedanke der Wechselseitigkeit, der sich bei Poseidonios als heuristisch so fruchtbar erwies, findet sich nun im Rahmen einer theologischen Anthropologie.

4.

Generell wollen wir zum Schluß noch einmal auf die weitreichenden Folgen hinweisen, die die Rezeption von Gedanken der antiken Anthropologie in der Neuzeit gehabt hat. Zwei Stationen dieses Prozesses der Aufnahme und der grundlegenden Neugestaltung möchten wir herausheben: Renaissance und Aufklärung. Pico della Mirandas Rede "De dignitate hominis", die man als eine Art Grunddokument des Renaissancedenkens bezeichnet hat, bedeutend in der Aufnahme antiken Gedankengutes und unwälzend in der Überwindung tradiertener Denkmuster, knüpfte, wie die Forschung längst erwiesen hat, bei der Rückwendung zur Antike in vielen Fällen an die christlich geprägte Anthropologie der Patristik an. Dagegen griff die Aufklärung überwiegend unmittelbar auf das Gedankengut der Antike selbst zurück, in einem Ausmaß und mit einer Intensität, die manchmal in Erstaunen versetzen. Freilich war es, wie meist in der Rezeptionsgeschichte, nicht eine passive Aufnahme, sondern ein Weiterdenken auf der Grundlage neuer Fragestellungen und neuer Mittel empirischer Forschung, die dann den Weg ins 19. Jh. und in die Gegenwart wiesen.

Ochsen oder der Esel sind, oder ein Brüllen wie von wilden Tieren ausstoßen. Aber da in Wirklichkeit die Hand dem Körper beigegeben ist, hat der Mund die Muße (d.h. ist dafür frei), dem Logos zu dienen".