

Goldene Zeit, Fortschrittsdenken und Grenzüberschreitung

Zu kulturtheoretischen Texten aus der griechischen
und römischen Antike

Aus: Oliver Krüger, Refika Sariönder, Annette Deschner (Hrsg.),
Mythen der Kreativität. Das Schöpferische zwischen Innovation
und Hybris, Frankfurt am Main 2003.

– Nur zum persönlichen Gebrauch –

Wenn das Vordringen der menschlichen Kreativität in Bereiche, die ihr eigentlich (nach allgemeinen oder speziellen Maßstäben) nicht zukommen dürften, heute als ‚Hybris‘ bezeichnet werden kann, so wird damit ein Begriff verwendet, der bekanntlich aus dem Altgriechischen stammt. Die Bedeutungspalette im Griechischen wird in Franz Passows *Handwörterbuch der griechischen Sprache* in inzwischen etwas altertümlicher Ausdrucksweise, aber treffend wiedergegeben mit:

Ueberhebung, Uebermuth, jede Verletzung menschlicher od. göttlicher Rechte, insofern sie aus gesetzloser Uebergewalt, aus übertriebenem Kraftgefühl od. aus dem Uebergewicht sinnlicher Triebe entspringt, Frechheit, Frevel, Gewalt, Gewaltthat, Willkür, Misshandlung, u. als innere Stimmung: Frevelmuth, Gottlosigkeit, Hoffarth, Ausgelassenheit, Zügellosigkeit, Zuchtlosigkeit, Muthwille.¹

Die Problematik, daß man sich etwas anmaßen könne, das einem nicht zusteht, und die Ursachen solcher Anmaßung haben das griechische und überhaupt das antike Denken insgesamt in vielfacher Form beschäftigt. Als Beispiele sei an die mythische Geschichte von Niobe erinnert, die sich selbstbewußt gegenüber der Göttin Leto ihrer größeren Zahl an Kindern rühmte (vgl. z.B. Homer, *Ilias* 24,602-617), oder die Geschichte vom Silen Marsyas, der überheblich den Gott Apollon zum musikalischen Wettstreit herausforderte.² In beiden Fällen wurde als Konsequenz einer solchen ‚Hybris‘ die unerbittliche Rachehandlung der anthropomorph vorgestellten Gottheit gesehen.

Stellt man die Frage, ob in der Antike ein entsprechendes Muster auch in bezug auf die Entwicklungsgeschichte der gesamten Mensch-

¹ Franz Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*. Neu bearbeitet und zeitgemäß umgestaltet von Valentin C. F. Rost und Friedrich Palm, Bd. 2 Abt. 2. Leipzig 1857 (Nachdruck Darmstadt 1983), s.v. ὑβρις.

² Ps.-Apollodor, *Bibliothèque* 1,24 Wagner (= 1,4,2 Frazer); Erwähnung bereits bei Herodot 7,26,3.

heit zur Anwendung gekommen ist, insofern die Menschen dabei in irgendeiner Form die ihnen (von Göttern oder der Natur) gegebene Umwelt nach ihren eigenen Vorstellungen verändert und gestaltet haben, steht man vor einer nicht geringen Schwierigkeit: Es gibt nicht die eine Einstellung, die es zu ermitteln gilt, oder den signifikanten Text, den man zugrunde legen könnte, sondern man muß eine Vielzahl von einzelnen Äußerungen aus verschiedenen Zeiten und den unterschiedlichsten Zusammenhängen betrachten, wobei nicht einmal sicher ist, ob wir überhaupt von allen Positionen Zeugnisse überliefert haben. Ich muß mich daher hier auf wenige Beispiele beschränken, die nicht ohne weiteres verallgemeinert werden können, aber vielleicht doch ein ungefähres Bild vermitteln.

In der griechischen Literatur ist der erste nachweisbare Versuch, die Verhältnisse der eigenen Gegenwart als Folge früherer Ereignisse bzw. Entwicklungen zu sehen, nicht von einem auf menschlichem Erfindungsreichtum beruhenden Fortschrittsgedanken geprägt, sondern von der Vorstellung einer auf ein negatives Ergebnis hinauslaufenden Entwicklung, der die Menschen ausgesetzt sind. Der vermutlich um 700 v. Chr. lebende Dichter Hesiod bietet in seinem Lehrgedicht *Werke und Tage* gleich zwei Erklärungen, wie der jetzige schlimme Zustand aus einem früheren hervorgegangen sei (V. 42–201). Die eine legt dar, warum wir, obwohl es auch anders gehen könnte, uns unseren Lebensunterhalt mit mühseliger Arbeit verdienen müssen (*Erga* 42–105). Als Grund wird genannt, daß Zeus den Menschen den Lebensunterhalt vorenthielt und ihnen leidvolle Sorgen ersann, und zwar als Strafe, weil Prometheus versucht hatte, ihn im Interesse der Menschen beim Opfer zu betrügen (*Erga* 48; vgl. auch Hesiod, *Theogonie* 534–561).

Zu den Gütern, die den Menschen vorenthalten waren, gehörte auch das Feuer, dessen Diebstahl durch Prometheus zu einer weiteren Bestrafung der Menschen führte: der Erschaffung der Frau, durch die neues Unheil über die Menschen kam. Die z.T. sehr schwierig zu verstehenden und strittigen Einzelheiten können beiseite bleiben;³ wichtig für unseren Zusammenhang ist: Die Menschen sind bloße Opfer von Auseinandersetzungen im göttlichen Bereich, sie büßen nicht für eigene Schuld. Denn der 'Übeltäter', Prometheus, ist kein Mensch und für den archaischen Dichter Hesiod gewiß auch nicht bloßes Symbol für menschlichen Erfindergeist, sondern steht nach seiner Darstellung in der *Theogonie* (132–138) genealogisch auf einer Stufe mit Zeus; beider Väter, die Titanen Kronos und Iapetos, sind Brüder. Einen mensch-

lichen Verstoß gegen göttlich gegebene Rahmenbedingungen, eine menschliche Ursünde, wie im Buch *Genesis*, gibt es hier nicht.

Entsprechendes läßt sich bei der anderen Geschichte feststellen,⁴ die nicht nur die Mühsal des Lebens, sondern auch seine noch über die Gegenwart hinaus andauernde sittliche Verrohung erklären soll (*Erga* 109–201). Es ist ein Entwicklungsmodell, in dem Hesiod die Vorstellung von einem paradiesischen Leben unter dem Gott Kronos mit dem sogenannten 'Metallmythos' verbunden hat, d.h. mit der nach der absteigenden Reihe der Metalle Gold, Silber, Bronze, Eisen benannten Folge der Menschengeschlechter, nur unterbrochen durch das zwischen das bronzene und das in der Gegenwart des Dichters lebende eiserne Geschlecht eingeschobene (aus einer anderen Vorstellungswelt stammende) bessere Geschlecht der Heroen zur Zeit der Kämpfe um Theben und Troia (*Erga* 156–173). Das goldene Menschengeschlecht hätten die Götter zur Zeit des Kronos geschaffen. Es lebte göttergleich und sorgenlos, kein beschwerliches Alter bedrückte die Menschen, und sie starben wie vom Schlaf überwältigt. Alles hatten sie reichlich, Nahrung brachte ihnen die Erde von selbst. Als die Erde sie in sich aufgenommen hatte, erhielten sie den Rang von Dämonen, die auf der Erde über die sterblichen Menschen wachen (*Erga* 109–126).

Es gibt im Text keinerlei Hinweis darauf, warum das goldene Geschlecht zu Ende ging. Hesiod legt einfach dar, daß die olympischen Götter nach dem Ende des goldenen Geschlechts ein viel geringeres silbernes schufen, in dem die Menschen nach hundertjähriger Kindheit nur ein kurzes, jedoch durch Freveltaten gekennzeichnetes Erwachsenen-dasein hatten, denen aber trotzdem, nach dem Ende dieses Geschlechts, als „sterblichen Seligen“ Ehre zuteil wird (*Erga* 127–142). So ist denn auch das kriegerische und furchtbare bronzene Geschlecht nicht einfach die Folge des silbernen, sondern wird von Zeus neu geschaffen, wie er auch nach dessen Ende das gerechtere und bessere der Heroen hervorbringt. Und es wird nach dem auch moralischen Abstieg, den das silberne und das bronzene Geschlecht bedeuten, und dem zwischenzeitlichen Aufstieg durch das Heroengeschlecht ebensowenig erklärt, wie es zu dem eisernen Geschlecht kam, in dem der Dichter lebt, aber nicht leben möchte (*Erga* 174–201); jedenfalls sind die für ihn beklagenswerten Zustände nicht durch ein Versagen des vorausgehenden Heroengeschlechts bedingt. Wenn Hesiod auch in einzelnen Geschlechtern menschliches Fehlhandeln erkennt und darstellt, so wird dieses bei ihm doch nicht als prinzipielle Ursache der Abfolge und des Abstiegs der Geschlechter benannt.

³ Vgl. im einzelnen Martin L. West, *Hesiod, Works and Days*. Ed. with Prolegomena and Commentary. Oxford 1978, 153ff.

⁴ Daß es sich um eine von der ersten Geschichte unterschiedene handelt, geht aus Hesiods Ankündigung hervor: Hesiod, *Erga* 106. Vgl. West (wie Anm. 3) 172ff.

Aus beiden bei Hesiod faßbaren Ansätzen, in die frühere, teilweise sicherlich aus dem Orient stammende Vorstellungen eingegangen sind,⁵ ergibt sich also, daß für ihn die Menschen weder durch eigene Kreativität und damit möglicherweise verbundene Hybris, noch einfach durch ihr Verschulden in die gegenwärtige Situation geraten sind, obwohl, wie an anderer Stelle erkennbar wird (*Erga* 213-285), Hesiod sich ein von Gerechtigkeit bestimmtes Leben ähnlich vorstellt wie das des goldenen Geschlechts.

Der von Hesiod geschilderte Idealzustand, in dem das goldene Geschlecht unter der Herrschaft des Kronos (mit Ausnahme der Unsterblichkeit) göttergleich lebte, wurde geistesgeschichtlich, vor allem durch seine Topoi vom glücklichen Leben mit der geradezu automatischen Versorgung des Menschen, zu einer wirkungsmächtigen, festen Orientierungsgröße für die Vorstellungen von der Entwicklung der Menschheit: Das läßt sich nicht nur – in verschiedensten Ausprägungen – bei griechischen Autoren feststellen (vgl. z. B. Platon, *Politikos* 274c), sondern diese idealisierte Urzeitstufe wirkte fort beim römischen Konzept des goldenen Zeitalters (*aureum saeculum*),⁶ im Sinne einer Epoche in ferner Vergangenheit unter der Herrschaft des Gottes Saturn, jedoch auch als Zukunftsvision (vgl. Vergil, *Ekloge* 4), deren Realisierung sich mit den Erwartungen an das Kaisertum bis hin zu bloßer Panegyrik verband.⁷ Ebenso wenig wie der Verlust der paradiesischen Zustände wurde aber ihre angebliche Wiederherstellung mit dem Gedanken an menschliche Kreativität (und mögliche Hybris) in Verbindung gebracht.

Eine völlig andere Betrachtungsweise als die Hesiods ist in den – zumindest bei griechischen Autoren – häufiger belegten Denkmodellen faßbar, die davon ausgehen, daß die Menschheit von primitiven Anfängen bis zu den entwickelten Verhältnissen der Gegenwart hin aufgestiegen ist. Das wird entweder auf göttliche Kulturbinger zurückgeführt, die dem Menschen die gesamten Kulturgüter oder jedenfalls wesentliche Teile davon vermitteln; man findet solche Konzepte etwa, um zwei Zeugnisse aus dem 5. Jh. v. Chr. zu nennen, in den Ausführungen des Theseus (in dem Drama *Die Schutzfliehenden* des Euripides; V. 195-212) und des Prometheus (in der unter dem Namen des Aischy-

los überlieferten, gleichnamigen Tragödie).⁸ Oder die Entwicklung erfolgt durch die eigenen Bemühungen der Menschen:

Die früheste und zugleich grundlegende Äußerung für die letztere Auffassung ist ein Fragment des Philosophen Xenophanes von Kolophon aus dem 6. Jh. v. Chr.: „Keineswegs haben die Götter von Anfang an alles den Sterblichen aufgezeigt, / sondern mit der Zeit finden sie suchend Besseres vor.“⁹ Hier haben wir ein Dokument dafür vorliegen, daß die Entwicklung der Menschheit wesentlich als Angelegenheit der Menschen gesehen wurde.

Unter dieser Perspektive haben sich, vor allem im Gefolge der sophistischen Aufklärung des 5. Jhs. v. Chr., verschiedene Theorien zur Menschheitsgeschichte herausgebildet, was z.T. seinen Niederschlag in ‚Kulturentstehungslehren‘ fand, aber auch zu Reflexen in anderen literarischen Zusammenhängen führte. Bei allen diesen Konzepten steht regelmäßig ein unzulänglicher Ausgangszustand am Anfang, dem der Mensch ausgesetzt war und den es zu überwinden galt.¹⁰ Als Entwicklungsprinzip wurde dabei teils auf Fähigkeiten des Menschen verwiesen, die ihn besonders geeignet machten, sich allmählich durch den Mangel ausgleichende technische Erfindungen und soziale Regelungen ein Überleben zu ermöglichen,¹¹ teils galt einfach die nackte Notlage als Entwicklungsfaktor¹² – auf jeden Fall bestand vom Denkansatz her kein Anlaß, die erreichten Fortschritte als problematisch oder gar hybrishaft anzusehen.

Das bedeutet allerdings nicht, daß es keine antiken Äußerungen gäbe, in denen das menschliche Können oder der Fortschritt der Menschheit in irgendeiner Form problematisiert werden. Tatsächlich

⁵ Vgl. Martin L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry*. Oxford 1997, 310-319.

⁶ Vgl. im einzelnen Bodo Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*. Hildesheim 1967 (*Spudasmata* XVI), bes. 204-206.

⁷ Vgl. Eric R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford 1973, 1-25, hier 21 (in deutscher Übersetzung: *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*. Zürich 1977, 7-35).

⁸ Wenn man Prometheus als göttliche Macht versteht. Doch mag man sich hier streiten, inwieweit Prometheus „just a symbol of human reason“ ist; vgl. zu diesem Problem Dodds (wie Anm. 7) 6f. (Zitat S. 6). Das Problem verschärft sich noch, wenn der *Prometheus*, den Dodds für aischyleisch hält, nicht von Aischylos stammt, sondern später ist, wie heute weithin angenommen wird.

⁹ Fr. 21 B 18 Diels-Kranz. Übersetzung aus: Xenophanes. *Die Fragmente*, herausgegeben, übersetzt und erläutert von Ernst Heitsch. München / Zürich 1983. Vgl. seine Kommentierung S. 135-140 sowie Dodds (wie Anm. 7) 4f.

¹⁰ Grundlegend zum Fortschrittsgedanken in der Antike: Ludwig Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimore 1967. Für notwendige Korrekturen vgl. die Untersuchung von Dodds (wie Anm. 7). – Für einen Überblick über „Kulturentstehungslehren“ vgl. Woldemar Graf Uxkull-Gyllenband, *Griechische Kulturentstehungslehren*. Berlin 1924.

¹¹ Vgl. z.B. Anaxagoras, fr. 59 B 21b Diels-Kranz; Protagoras bei Platon, *Protagoras* 321e3-322a8; vgl. auch Cicero, *De natura deorum* 2,150-153 zu kulturtechnischen Fähigkeiten, für die der Mensch nach stoischer Lehre begabt ist.

¹² Vgl. z.B. Demokrit, fr. 68 B 144 Diels-Kranz; Moschion, TrGF 97 F 6,3ff.; 21; Epikur, *epist. ad Herodotum* 75; Diodor 1,8,5f.; 9.

nahm offenbar der Fortschrittsoptimismus etwa seit dem 4. Jh. v. Chr. tendenziell ab und ist dann eher in Werken von Fachwissenschaftlern als bei grundsätzlicherer Betrachtungsweise zu finden.¹³ Da sich die dem Fortschritt in unterschiedlicher Weise kritisch gegenüberstehenden Positionen sachbedingt nicht zu einem Gesamtkonzept zusammenschließen, können hier nur Einzelzeugnisse vorgestellt werden, insofern sie im Hinblick auf eine mögliche Grenzüberschreitung der menschlichen Kreativität einschlägig sind. Bei chronologischer Anordnung läßt sich gleichzeitig eine gewisse Entwicklung der Standpunkte erkennen.

Begonnen sei mit einem Chorlied aus der vermutlich 440 v. Chr. aufgeführten Tragödie *Antigone* des Sophokles (V. 332–375). Die Situation im Drama ist die, daß der in Theben herrschende Kreon unter Androhung der Todesstrafe angeordnet hatte, seinen Neffen Polyneikes, der beim Versuch, im Kampf gegen seinen Bruder die Stadt zu erobern, gefallen war, unbestattet liegen zu lassen, nun aber das Unfaßbare eingetreten ist, daß die Leiche rituell mit Erde bedeckt wurde. Der Chor hatte das für unmöglich gehalten (V. 220) und reagiert mit seinem Lied konkret auf dieses Geschehen, jedoch mit Gedanken, die zugleich allgemeinere Bedeutung haben:¹⁴

Viel Ungeheures ist, doch nichts so Ungeheures wie der Mensch. Der fährt auch über das graue Meer im Sturm des winterlichen Süd und dringt unter stürzenden Wogen durch. Und der Götter Heiligste, die Erde, die unerschöpfliche, unermüdliche, plagt er ab, mit wendenden Pflügen Jahr um Jahr sie umbrechend mit dem Rossegeschlecht (V. 332–341).

¹³ Vgl. dazu Dodds (wie Anm. 7) 13ff., bes. 22f.; 24. – Ein Beispiel für den auf einer speziellen Betrachtungsweise beruhenden Stolz auf den erreichten Entwicklungsstand ist die Aussage des Historikers Polybios (2. Jh. v. Chr.), der seine Art der pragmatischen Geschichtsschreibung gerade in seiner Gegenwart für besonders nützlich hält, „da Wissenschaft und Technik in unserer Zeit einen solchen Aufschwung genommen haben, daß man alles, was in jeder Lage an uns herantritt, gleichsam methodisch zu bewältigen in der Lage ist, sofern man sich nur um Erkenntnis und Wissen bemüht“ (9,1,2; Übersetzung von Hans Drexler, Polybios, Geschichte, eingel. u. übertragen, Bd. 1. Zürich / Stuttgart 1961). Vgl. auch Polybios' Ausführungen über den Fortschritt bei der Übermittlung von Feuerzeichen (10,43–47, bes. 10,47,12f.).

¹⁴ Übersetzung (mit einigen Abweichungen) nach Sophokles, *Antigone*. Herausgegeben und übertragen von Wolfgang Schadewaldt. Frankfurt a.M. 1974. – Vgl. zu diesem Chorlied auch die grundlegenden Ausführungen von Hermann Gundert, „Größe und Gefährdung des Menschen. Ein sophokleisches Chorlied und seine Stellung im Drama (Sophokles, *Antigone* 332–375)“, in: *Antike und Abendland* 22 (1976), 21–39.

Und der leicht-sinnigen Vögel Schar holt er mit seinem Garn herein und der wilden Tiere Völker und die Brut des Meeres in der See mit netzgesponnenen Schlingen: der alles bedenkende Mann. Er bezwingt mit Künsten das draußen hausende Wild, das auf Bergen schweift, und schirrt das rauhnackige Pferd an dem Hals unters Joch und den unermüdlichen Bergstier (V. 342–352).

Auch die Sprache und den windschnellen Gedanken und städteordnenden Sinn bracht er sich bei, und unwirtlicher Fröste Himmelsklarheit zu meiden und bösen Regens Geschosse, allerfahren. Unerfahren geht er in nichts dem Kommenden entgegen. Vor dem Tod allein wird er sich kein Entrinnen schaffen. Aus Krankheiten aber, unbewältigbaren, hat er sich Auswege ausgesonnen (V. 353–364).

In dem Erfinderischen der Kunst ein nie erhofftes Können besitzend, schreitet er bald zum Bösen, bald zum Guten. Achtet!¹⁵ er die Gesetze des Lands und das bei den Göttern beschworene Recht: Hoch in der Stadt! Verlustig der Stadt, wem das Ungute sich gesellt wegen seines Wagemuts! – Sitze mir nicht am Herd noch teile mein Denken,¹⁶ wer so tut! (V. 365–375)

Was wir hier in den ersten drei Strophen vor uns haben, ist keine Kulturentstehungslehre, denn eine sachgegebene historische Entstehung von Kulturgütern liegt bei einer Anordnung, bei der die Seefahrt die erste Errungenschaft ist, Schutz gegen Unbilden der Witterung und gegen Krankheit aber die letzten, gerade nicht vor. Mit Recht hat man als leitendes Prinzip des Gedankengangs erkannt, daß „Wagemut, Weltbeherrschung und Streben nach Überwindung aller Not in charakteristischen Bildern gezeigt“ werden.¹⁷ Gemäß dem Chorlied gibt es offenbar für das menschliche Bemühen gottgesetzte Gren-

¹⁵ Schadewaldt liest offenbar *γεραίρων* (nach Reiske wie Gerhard Müller [vgl. Anm. 17] und andere), überliefert ist (das an dieser Stelle schwer zu verstehende) *παρείρων* (eigentlich ‚einreihen, dazwischenschieben‘), gehalten u.a. von Hugh Lloyd-Jones / Nigel Wilson, vgl. zuletzt: Sophocles, *Second Thoughts*. Göttingen 1997 (Hypomnemata 100), 71. Hugh Lloyd-Jones übersetzt: „When he applies the laws of the earth and the justice the gods have sworn to uphold he is high in the city; ...“ (Sophocles, *Antigone, The Women of Trachis, Philoctetes, Oedipus at Colonus*. Edited and translated by Hugh Lloyd-Jones. Cambridge / London 1994).

¹⁶ Schadewaldt übersetzt *ἴσον φρονῶν* mit „habe Teil mit mir am Rat“. Vgl. aber Jan C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries. Part III: The Antigone*. Leiden 1978, 86 zu 370–75: „μήτ' ἴσον φρονῶν: expressing the same as μήτ' ἴσον φρονοῖν ἐκεῖνον, which would be more in harmony with our need of logic.“

¹⁷ So Gerhard Müller, *Sophokles, Antigone*. Erläutert und mit einer Einleitung versehen. Heidelberg 1967, 83. – Die Leistungen der Menschen werden allerdings geordnet, indem zuerst die Möglichkeiten der Beherrschung der natürlich gegebenen Umwelt betrachtet werden, dann die intellektuellen, sozialen und technischen Errungenschaften, mit denen die Menschen ihr Leben zu ihrem Nutzen einrichten können.

zen:¹⁸ In bezug auf die göttliche Erde ist davon die Rede, daß der Mensch durch seinen Ackerbau sie zwar „aufreißt, erschöpft“, aber gleichzeitig auch, daß sie, wörtlich übersetzt, „nicht zu vernichten, unermüdlich“ ist (V. 337-341).

Aus heutiger Sicht möchte man sagen: Hätte der sophokleische Chor doch nur recht! Für unsere Fragestellung bedeutet die Aussage des Chores, daß der Mensch bei aller ungeheuerlichen Leistungsfähigkeit doch als zu klein betrachtet wird, als daß er der Erde etwas antun könnte. In die gleiche Richtung weist die Feststellung des Chores, daß der Mensch zwar in der Lage ist, mit Krankheiten, die, wie wir sagen würden, eigentlich als unbehandelbar gelten, fertig zu werden, aber vor dem Tod kapitulieren muß (V. 361-364).

So ist es für die Sehweise des Chores gewissermaßen sachgegeben, daß im Hinblick auf die technisch-zivilisatorischen Fähigkeiten Hybris nicht thematisiert wird. Denn entweder kann man der Sache selbst letztlich nichts anhaben (Erde) oder sie ist per se nicht zu überwinden (Tod). Daher kann der Chor uneingeschränkt sagen, daß der Mensch für alles, was auf ihn zukommt, einen Ausweg finde (V. 360f.) und daß er ein Können über alle Erwartung hinaus besitze (V. 365f.). Daß der Mensch mit seinen ungeheuren Fähigkeiten dennoch als etwas Ambivalentes betrachtet wird, liegt nicht an diesen als solchen und dem, was damit erreicht werden kann, sondern daran, daß er dem Einsatz seiner Mittel möglicherweise moralisch nicht gewachsen ist. Denn der Mensch könne sie zum Guten wie zum Schlechten einsetzen, und seine Beurteilung hänge davon ab, ob er die Gesetze des Landes und das bei den Göttern beschworene Recht achtet (V. 367ff.). Anders formuliert: So bewundernswert das erfinderische Können des Menschen sein mag, es ist ohne Wert, wenn er sich nicht an die – sei es menschlich, sei es göttlich – sanktionierten Regeln des Umgangs miteinander hält, sondern sie überschreitet. Zwar fällt das Wort ‚Hybris‘ nicht, aber die Sache ist gemeint, und diese Grenzüberschreitung ist es, die der Chor fürchtet, während ihm (trotz seines Bewußtseins von der Potentialität im Menschen) eine rein fortschrittsbedingte Hybris nicht in den Blick kommt.

Im Zusammenhang mit dem Chorlied sei ein kleiner Exkurs eingeschoben: Der Tod wird in diesem Lied als nicht zu bezwingende Begrenzung des Lebens angesehen. Nun kennt der griechische Mythos aber durchaus den Fall eines Arztes, der nicht nur den Tod verhindern konnte, sondern sogar Verstorbene wieder auferweckte. Aber dieser Arzt war kein Mensch, sondern der Halbgott (und auch als göttlich verehrte) Asklepios, ein Sohn Apollons und einer Sterblichen. Und Zeus hat ihn auf sein Wirken hin mit einem Blitz vernichtet in der Befürch-

tung, die Menschen könnten die Behandlungsweise von Asklepios übernehmen und einander helfen,¹⁹ genauso, wie er Prometheus bestrafte, weil er die Menschen unterstützt hatte. Die Geschichte lehrt folgendes: Die Überwindung des Todes ist eine Wunschvorstellung und übersteigt sogar in der mythischen Realisierung menschliche Fähigkeiten. Die Reaktion des Zeus ist typologisch unter dem Gesichtspunkt ‚Neid der Götter‘ zu verstehen, die dem Menschen keinen Anteil an ihrer Unsterblichkeit gönnen wollen. Auch mit der Asklepios-Geschichte wird also eine klare Grenzziehung zwischen göttlichem und menschlichem Bereich akzeptiert, die den Gedanken an eine mögliche Überwindung durch menschliche Aktionen nicht aufkommen läßt.

Während im Chorlied des Sophokles das kulturschaffende Können des Menschen bestaunt wurde, sich eine Ambivalenz nur in bezug auf die ‚richtige‘ Anwendung zeigte, es jedenfalls nicht als derjenige Maßstab galt, der für die Bewertung menschlichen Tuns letztlich entscheidend ist, ließ sich, was die Menschen im Laufe der Zeit kulturell geschaffen hatten, auch unmittelbar und viel grundsätzlicher in Frage stellen, nämlich von einem Standpunkt aus, der alle gesellschaftliche Konvention ablehnte und sich dabei mit einer philosophischen Verachtung allen äußeren Besitzes verband. Gemeint ist die sich (nur teilweise zu Recht) bis auf Sokrates als geistigen Ahnherrn zurückführende Bewegung des Kynismus, bei der ein Aspekt die Verachtung der Kultur war. Von Diogenes von Sinope, dem ersten ‚Kyniker‘ (4. Jh. v. Chr.), heißt es in einem späten Bericht, er habe die Ansicht vertreten, daß der Mensch prinzipiell auch ohne Feuer und Kleidung leben könne. So sei es ja am Anfang gewesen, und den späteren Menschen habe ihr Erfindergeist nichts eingebracht. Für Diogenes ist daher Prometheus zu Recht bestraft worden, weil das Feuer der Ausgangspunkt der Verweichlichung und der Ausschweifung des Menschen sei. Zeus hasse die Menschen nämlich nicht und wolle ihnen auch kein Gut vorenthalten.²⁰ Bei dieser Oppositionshaltung wird der zivilisatorische Fortschritt als unnötige und für das Leben im Sinne der Kyniker nachteilige Entwicklung beklagt, jedoch nicht als Anmaßung des Menschen.

¹⁹ Ps.-Apollodor, *Bibliothèque* 3, 118–122 Wagner (= 3,10,3f. Frazer); vgl. Aischylos, *Agamemnon* 1022–1024. Nach Pindar, *Pythien* 3,54ff., hat sich Asklepios durch Gewinnsucht verleiten lassen, einen dem Tode Geweihten zurückzuholen, und dann hat Zeus beide mit dem Blitz vernichtet. Daraus zieht Pindar die Lehre: Von Göttern wünschen solle man nur das Angemessene, nicht ein unsterbliches Leben. – Zu Asklepios vgl. auch Eduard Thraemer, Art. „Asklepios“, in: RE II 2 (1896) 1642–1697, bes. 1653f., und Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart 1977, 327ff.

²⁰ Dion von Prusa, *or.* 6, bes. 25–29.

¹⁸ Vgl. Müller ebd.

In eine ähnliche Richtung, was eine Hochschätzung des einfachen Lebens angeht, aber ungleich zurückhaltender und differenzierter, geht der Epikureismus. Von Epikur selbst sind allerdings keine fortschrittskritischen Bemerkungen erhalten, so daß man nicht sagen kann, ob er sich in dieser Hinsicht ausdrücklich geäußert hat. Aber es gibt aufschlußreiche Aussagen des römischen Dichters Lukrez in seiner ‚Kulturentstehungslehre‘, im Schlußteil des 5. Buches seines (Mitte des 1. Jhs. v. Chr.) auf der Grundlage der Philosophie Epikurs entworfenen Lehrgedichts *De rerum natura*.²¹

Um Lukrezens Position einordnen zu können, muß man sich einige wesentliche Punkte der epikureischen Lehre vergegenwärtigen: Für Epikur ist Anfang und Ziel des zu erstrebenden glücklichen Lebens die Lust, Lust verstanden als Freisein von physischem und psychischem Schmerz. Zur Erreichung dieses Zustandes müssen bestimmte Bedürfnisse / Begierden erfüllt sein, die Epikur als natürlich oder nichtig differenziert, wobei von den natürlichen die einen notwendig, die anderen nur natürlich sind.²² So ist es etwa natürlich und notwendig zu essen, zu trinken, sich zu bekleiden; die Befriedigung des Geschlechtstriebes ist natürlich, aber nicht notwendig; den Durst statt mit Wasser z.B. mit Wein zu stillen ist weder natürlich noch notwendig;²³ denn, wie Epikur festlegt: „Sowie einmal das Schmerzende des Mangels beseitigt ist, mehrt sich die Lustempfindung im Fleische nicht mehr, sondern wird bloß mannigfaltiger“ (*ποικίλλεται*).²⁴ Wein statt Wasser z.B. wäre ein bloßes ‚Bunter-Machen‘ der Lust; d.h., eine kritische Betrachtung dessen, was über die Befriedigung physischer und psychischer Grundbedürfnisse hinausführt, ist der Lustlehre Epikurs inhärent.

Ein anderer Ansatzpunkt für mögliche Kritik ergibt sich aus Epikurs in der atomistischen Tradition stehender Konzeption der kulturellen Entwicklung der Menschheit, wie wir sie aus einem seiner Briefe kennen. Sie vollzog sich für ihn in zwei historisch geschiedenen Phasen: Auf der ersten Stufe wurde die Natur [sc. der Menschen] von den Umständen selbst in vielen verschiedenartigen Dingen unterrichtet und zu ihnen gezwungen; auf der zweiten, die ausdrücklich als später bezeich-

net wird, arbeitete die vernünftige Überlegung das von der Natur Vermittelte aus und erfand hinzu – mit unterschiedlicher Geschwindigkeit bei den einzelnen Gegenstandsbereichen und mit unterschiedlicher Intensität in verschiedenen Zeiten.²⁵ Charakteristisch für dieses Modell ist, daß der Mensch, der offenbar nicht von vornherein gut ausgestattet ist, in einer ersten Phase sich ausschließlich reagierend kulturell entwickelt, während er in der zweiten Phase eine selbständige intellektuelle Aktivität entfaltet, die über die unmittelbaren Anregungen und den Zwang der (naturegegebenen) Umstände hinausführt. Erfindungen in dieser zweiten Phase sind daher wegen der eigenständigen menschlichen Aktivität prinzipiell von den Menschen selbst zu verantworten.

Lukrez hat – nach einer Darstellung der Verhältnisse in der Urzeit (5,925-1010), in der die Menschen „nach Art der Tiere“ (*more ferarum*; V. 932) lebten²⁶ – seine Schilderung der kulturellen Entwicklung nach den zwei Phasen Epikurs gegliedert (V. 1011-1104, 1105-1457). Seine Ausführungen über die zweite Phase beschließt er mit einigen Versen, die zeigen, daß er eine im ganzen keineswegs negativ beurteilte Aufwärtsentwicklung der *artes* bis zu deren Vollendung sieht:

Schiffe, Bestellung der Felder, Mauern der Städte, Gesetze, / Waffen, Straßen, Bekleidung, das übrige, was dieser Art ist, / Lohn und Wonnen auch des Lebens alle von Grund auf, / Lieder, Gemälde und kunstvolle, wohlgeglättete Skulpturen / hat die Praxis und zugleich rastloser Erfindungsgeist / mählich gelehrt die Menschen, die Schritt für Schritt / Fortschritte machten. / So zieht mählich hervor ein jedes die Zeit / allen zu-nutz, und Verstand bringt es in die Reiche des Lichtes. / Denn sie sahen im Geiste sich eins aus dem andern / erhellen, bis in den Künsten sie kamen zum höchsten Punkt / der Vollendung (V. 1448-1457).²⁷

Doch sind innerhalb dieser Entwicklung auch Erscheinungen aufgetreten, die vom epikureischen Standpunkt aus zu verurteilen oder doch wenigstens kritisch zu betrachten sind. So stellt Lukrez das Streben nach Reichtum und Macht als sinnlos dar (V. 1113-1135), widerspricht es doch der epikureischen Lehre vom genügsamen Leben in Seelenruhe (V. 1117-1119). Die Gedanken, die sich die Menschen über die Götter machten, führten zu abergläubischer Götterfurcht (V. 1161-1240). Der

²¹ Vgl. dazu Bernd Manuwald, Der Aufbau der lukrezischen Kulturentstehungslehre (*De rerum natura* 5, 925–1457). Abh. d. Akad. d. Wiss. u. d. Lit. Mainz. Geistes- u. sozialwiss. Kl., (3) 1980.

²² Epikur, *epist. ad Menoeceum* 127,8–129,4; *Ratae Sententiae* 3; 18; 29.

²³ Vgl. Epicurus, *The Extant Remains. With short critical apparatus translation and notes* by Cyril Bailey. Oxford 1926 (Nachdruck Hildesheim 1970), 334 zu *epist. ad Menoeceum* 127,8 mit Verweis auf „the Scholiast on Ar. *Eth.* [1118b]“ (= CAG XX p. 171,23-28 Heylbut [zu Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1118b8]).

²⁴ *Rata Sententia* 18. Übersetzung aus: Epikur. Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente. Eingeleitet und übertragen von Olof Gigon. Zürich / Stuttgart 1968, 61.

²⁵ Epikur, *epist. ad Herodotum* 75,1–6.

²⁶ Zur Problematik der Einschätzung der Urzeit durch Lukrez vgl. Manuwald (wie Anm. 21) 59-61.

²⁷ Übersetzung (mit einigen Abweichungen) nach: Titus Lucretius Carus. *De rerum natura. Welt aus Atomen*. Lateinisch und deutsch. Übers. u. mit einem Nachwort hg. v. Karl Büchner. Stuttgart 1973 (revidierte und verbesserte Fassung [vgl. S. 5] der zuerst 1956 erschienenen Übersetzung).

Fortschritt in der Waffen- und Kriegstechnik bewirkte immer größere Schrecken des Krieges (V. 1281ff.).

Einen für unsere Fragestellung besonders aussagekräftigen Text bietet Lukrez im Zusammenhang seiner Ausführungen über die Anfänge der Musik:

Und sie lernten, ein Taktgeschlecht zu bewahren, doch dennoch / ernten inzwischen sie nicht etwa reichere Früchte der Wonne, / als das wilde Geschlecht sie gewann der Erdeentsproßnen. / Denn was Gegenwart ist, wenn vorher wir nicht etwas Süß'res / kannten, gefällt vor allem und scheint am stärksten zu wirken, / und die spätre und bessere Sache, die dann ward erfunden, / richtet zugrund und verändert den Sinn jeweils für das Alte. / So ist Verdruß erwacht an den Eicheln, so sind verlassen / worden mit Gras bedeckte und Laub gepolsterte Lager. / Ebenso sank auch im Wert das Kleid aus den Fellen des Wildes; / damals erregte das, meine ich, solchen Neid, als man fand es, / daß durch Anschläge fand den Tod, wer zuerst es getragen, / und ist doch, unter ihnen zerrissen in blutigem Raufen, / ganz zugrunde gegangen und konnte zu Frucht sich nicht wenden. / Damals war es der Pelz, jetzt Gold und Purpur, die rastlos / hetzen in Sorgen das Leben der Menschen, mit Krieg es zermürben; / um so mehr hat auf uns sich die Schuld, wie ich meine, geladen. / Kälte hat nämlich gequält die Erdeentsprossnen, entkleidet / ohne die Felle; doch uns verletzt es nicht, zu entbehren / Kleider aus Purpur, mit Gold und mächtigen Bildern besetzte, / wenn nur ein einfaches da ist, das schützen kann vor der Kälte. / Also müht sich der Menschen Geschlecht vergebens und / fruchtlos immer und zehrt sein Leben auf in nichtigen Sorgen, / weil es nämlich nicht weiß, was Ziel und Maß des Besitzes, / und durchaus nicht, wie weit die wahrhafte Freude noch / zunimmt; und das hat mählich geführt das Leben hinaus auf die hohe / See, tief aufgewühlt des Krieges gewaltiges Branden (V. 1409-1435).²⁸

Bei Lukrez findet sich also eine kulturkritische Konzeption, die bei grundsätzlich positiver Einstellung zu einem als notwendig erkannten und in Perfektion gipfelnden Fortschritt aufgrund der eingenommenen philosophischen Position Errungenschaften, die über ein bestimmtes Maß hinausgehen, als überflüssig bzw. gar schädlich beurteilt: Nachteile der Entwicklung, denen sich der einzelne aber bei ebendieser philosophischen Haltung entziehen kann. Die Schuldhaftigkeit der Menschen seiner Gegenwart sieht Lukrez, wie auch schon aus der Darstellung der mit seiner Zeit kontrastierten Urzeit erkennbar ist, in dem kriminellen Streben nach Luxus, der zur Befriedigung von Grund-

²⁸ Übersetzung von Büchner (wie Anm. 27).

bedürfnissen nicht notwendig ist.²⁹ Diese Grenzüberschreitung ist für Lukrez jedoch aufgrund seiner philosophischen Zielsetzung eben nicht gleichbedeutend mit einer Verurteilung der menschlichen Kreativität als Hybris.

Wenn ich recht sehe, ist eine solche Beurteilung des menschlichen Könnens erstmals in einem etwas jüngeren Text belegt, in einer Ode des Horaz (*carm.* 1,3), die in der Sammlung der Bücher 1-3 im Jahre 23 v. Chr. veröffentlicht wurde.³⁰ Die Ode ist eigentlich ein Geleitgedicht, ein ‚Propemptikon‘, für den Dichterfreund Vergil, der sich – so jedenfalls die Vorstellung – zu Schiff auf eine Reise nach Athen begibt und dem, sei er doch die Hälfte seiner Seele, Horaz eine unversehrte Überfahrt wünscht (V. 1-8). Die Sorge um den Freund läßt den Dichter vor der geradezu unmenschlichen Kühnheit dessen erschauern, der es zuerst wagte, ein zerbrechliches Schiff der stürmischen See anzuvertrauen (V. 9-20). Horaz fährt fort:

Vergebens, daß ein Gott hat geschieden / einsichtsvoll vom Ozean, dem ungastlichen, / die Lande, wenn dennoch ruchlose / Schiffe wagen den Sprung hin über nicht zu berührende Wasser / (V. 21-24).

Frech bereit, alles zu ertragen, / dringt der Menschen Geschlecht vorwärts in verbotenem Frevel; / frech hat des Iapetos Geschlecht / das Feuer durch bösen Betrug den Völkern vermittelt / (V. 25-28).

Als das Feuer dem himmlischen Hause / geraubt war, hat Verfall und neuer Seuchen / Schwarm befallen die Lande; / der Zwang – früher so langsam – des entfernten / (V. 29-32)

Endes hat beschleunigt seinen Schritt. / Versucht hat Daidalos die leere Luft / mit Schwingen, die den Menschen doch verwehrt; / aufgebrochen hat den Acheron des Herakles Arbeit – / (V. 33-36)

nichts ist den Sterblichen zu steil: / den Himmel selbst bestürmen wir im Wahn, und nimmer / lassen wir durch unsre Frevel / Jupiter legen zur Ruh je seines Zornes Blitze (V. 37-40).³¹

²⁹ Der Position des Lukrez vergleichbar ist die (bei einem anderen philosophischen Hintergrund) gegenüber dem Wert des technischen Fortschritts eher negativere, sich dem Kynismus nähernde Haltung, die Seneca in polemischer Auseinandersetzung mit Poseidonios einnimmt (*epist.* 90). Doch gibt es bei Seneca auch fortschrittsfreundlichere Äußerungen; vgl. *epist.* 33,10f.; 64,7. Vgl. dazu Ulrich Schindel, „Die »furchtbare Realität« des Geleitgedichts für Vergil“, in: *Hermes* 112 (1984), 316–333, hier: 325f.

³⁰ Zur Datierung der Publikation vgl. Robin G. M. Nisbet / Margaret Hubbard, *A Commentary on Horace: Odes, Book 1*. Oxford 1970, xxxv–xxxvii. Zur Deutung der Ode vgl. Hans P. Syndikus, *Die Lyrik des Horaz. Eine Interpretation der Oden*. Bd. 1: Erstes und zweites Buch. Darmstadt (1972) 2001, 59-70. Syndikus hält gegen die Kritik von Schindel (wie Anm. 29) mit Recht an seiner Deutung der Ode fest; vgl. Syndikus 70 Anm. 56.

³¹ Übersetzung von Bernhard Kytzler, *Quintus Horatius Flaccus, Oden und Epoden*. Lat. / dt. Stuttgart 1978.

Der Dichter stuft die Seefahrt als etwas Unnatürliches ein, das gegen die gottgewollte Trennung von Land (sc. dem Lebensraum des Menschen) und Meer verstößt. Die Schiffe sind gar *impiae*, und das Meer wird als etwas bezeichnet, das man nicht berühren soll (*non tangenda ... vada*, 23f.).³²

Nun hatte die Schifffahrt in kulturtheoretischen Überlegungen als kulturelle Errungenschaft schon immer eine besondere Rolle gespielt. Sie wird einerseits unter die hilfreichen Einrichtungen gerechnet, welche Prometheus – nach dem ‚aischyleischen‘ *Prometheus* (467f.) – die Menschen gelehrt hat, andererseits aber ist das Meer etwas Gefährliches, auf dessen Benutzung man daher zur Zeit des goldenen Menschengeschlechts nicht angewiesen ist,³³ auch Lukrez sieht darin einen Vorzug der Urzeit (5,1000-1005). Der alexandrinische Dichter Kallimachos verwünscht angesichts eines durch Schiffbruch Umgekommenen das Aufkommen der Seefahrt (*Epigramm* 17 Pf.).³⁴ Und prinzipiell ist der Gedanke des unzulässigen Überschreitens natürlicher Grenzen in diesem Bereich nicht neu; so hat Aischylos die Überbrückung des Hellespont durch Xerxes mit Hilfe von Schiffsbrücken (480 v. Chr.) als einen frevelhaften Übergriff in den Machtbereich Poseidons dargestellt (*Perser* 744ff.). Aber dabei handelt es sich um das frevelhafte Handeln eines konkreten einzelnen, während es zum ersten Mal bei Horaz begegnet, daß die Meer-Schifffahrt an sich als ein Übergriff in einen dem Menschen an sich nicht zugedachten Bereich angesehen wird.³⁵

Ein Indiz, daß hier eine neue Betrachtungsweise aufgekommen ist, läßt sich vielleicht auch darin sehen, daß im Argonauten-Epos des Valerius Flaccus aus der 2. Hälfte des 1. Jhs. n. Chr. die erste Seefahrt über das offene Meer als ein Eindringen in ein eigentlich unerlaubtes Gebiet

³² Dies sind Ausdrücke, die bei Horaz etwas Frevelhaftes bezeichnen. Vgl. Syndikus (wie Anm. 30) 66 mit Verweis auf Horaz, *carm.* 1,35,35; 2,19,22; 3,4,42.

³³ Arat, *Phainomena* 110–114: „...sie lebten so hin; fern lag ihnen das gefährliche Meer, und noch führten nicht Schiffe den Lebensunterhalt von ferne herbei, sondern Rinder und Pflüge, und sie selbst, die Herrin des Volkes, gewährte ihnen alles tausendfältig, Dike, die Rechtschenkende. Das war damals, als die Erde noch das Goldene Geschlecht ernährte.“ Übersetzung aus: Aratos, *Phainomena*. Sternbilder und Wetterzeichen. Griechisch-deutsch ed. Manfred Erren. München 1971. – Schon bei Hesiod kam man unter dem Regiment unbestechlicher Richter, das deutlich Züge einer goldenen Zeit trägt, ohne die Schifffahrt aus (*Erga* 236f.).

³⁴ Weiteres (und Späteres) bei Nisbet / Hubbard (wie Anm. 30), 49 (zu Horaz, *carm.* 1,3,12).

³⁵ Vgl. Q. Horatius Flaccus, Oden und Epoden, erklärt von Adolf Kiessling u. Richard Heinze. Berlin 1930 (= 1999), 24. – Die Gefahren des Meeres auf sich zu nehmen wird zur Zeit des Horaz auch gerne mit Gewinnsucht erklärt: Tibull 1,3,39f.; 1,9,9f.; Properz 3,7,1ff.; 29ff.; *Anthologia Palatina* 9,29 (vgl. Syndikus [wie Anm. 30] 64 Anm. 23).

problematisiert wird (vor allem wegen der dadurch ermöglichten weltweiten kriegerischen Verwicklungen), dieser Sachverhalt aber kein Gegenstück in Valerius' Hauptvorlage, dem Argonauten-Epos des hellenistischen Dichters Apollonios Rhodios, hat.³⁶ Ebenso finden sich der Äußerung des Horaz entsprechende Gedanken im 1. Jh. n. Chr. etwa in Senecas *Medea*³⁷ (ganz im Gegensatz zur *Medeia* des Euripides, 5. Jh. v. Chr.).³⁸ Und der über die Landwirtschaft schreibende Autor Columella versteht es als Bruch des *foedus naturae*, wenn sich das Landwesen Mensch dem Zorn der Winde und des Meeres aussetzt und von dessen Fluten abhängig macht.³⁹

Für Horaz ist die Seefahrt allerdings kein isoliertes Phänomen, sondern ein durch den Anlaß der Ode bedingtes charakteristisches Exempel, das er zum Ausgangspunkt nimmt, um auf ein generell hybrishafte Verhalten des Menschengeschlechts einzugehen. Das bezeichnende Stichwort dabei ist *vetitum nefas* (V. 26), unerlaubtes Vergehen gegen göttliches Recht, wobei *nefas* einen Aspekt dessen wiedergibt, was die Griechen mit ‚Hybris‘ bezeichnen. Der menschlichen Vermessenheit zugerechnet wird von Horaz sogar der „mit bösem Betrug“ (*fraude mala*) begangene Feuerdiebstahl des ausdrücklich als Sohn des Titanen Iapetus bezeichneten, also göttlichen, Prometheus – mit seinen schlim-

³⁶ Vgl. dazu Gesine Manuwald, Die Cyzicus-Episode und ihre Funktion in den *Argonautica* des Valerius Flaccus. Göttingen 1999 (Hypomnemata 127), 172-175 (mit Belegen im einzelnen). – Noch beim Dramatiker Accius am Ende des 2. Jhs. v. Chr. (fr. trag. 411 Ribbeck²⁻³ = 488 Dangel) ist eine kulturelle Aszendenztheorie erkennbar, die angesichts der Thematik des Stücks (*Medea* sive *Argonautae*) die Seefahrt einbezogen haben dürfte, und bei Catull (*carm.* 64) ruft das Wagnis (*ausi*, V. 6) der Argonauten lediglich ein Staunen der Nereiden hervor (V. 15).

³⁷ Seneca, *Medea* 301–379, bes. 329–345: *bene dissaepi foedera mundi / traxit in unum Thessala pinus ...* (335f.), *dedit illa graves improba poenas ...* (339f.); vgl. auch 605ff.; 668. Der Schluß des Chorliedes (*Medea* 364ff., bes. 374-379) schränkt die zuvor feststellbare Sichtweise nicht auf die mythische Zeit ein, sondern dehnt sie bis in die Gegenwart des Dichters aus; anders Schindel (wie Anm. 29) 324-328, der im Chorlied keine Gegenwartskritik sehen möchte. Zweifelhaft kann allerdings nur sein, ob bzw. in welchem Umfang sie sich Seneca zu eigen gemacht hat; vgl. *Naturales quaestiones* 5,18,14f. – Syndikus ([wie Anm. 30] 66 Anm. 35 u. 40) verweist noch auf Lucan 3,193-197; 6,400f.; Statius, *Silvae* 3,2,61-66.

³⁸ Dort wird die Tatsache der Argonauten-Fahrt nicht grundsätzlich kulturkritisch gesehen, sondern wegen des späteren Geschicks der *Medeia* beklagt (V. 1ff.). Und dieser Aspekt steht auch bei Ennius, *Medea* (*exsul*) fr. trag. 205-213 Ribbeck²⁻³ (= fr. 208-216 Jocelyn), eindeutig im Vordergrund; gewisse kulturkritische Ansätze im Ennius-Fragment erkennt Marco Fantuzzi, „La censura delle Simplegadi: Ennio, *Medea*, fr. 1 Jocelyn“, in: QUCC 60 (n.s.31) 1989, 119-129, hier: 127f.

³⁹ Columella 1, praef. 8: ... *ut rupto naturae foedere terrestre animal homo ventorum et maris obiectus irae fluctibus pendeat semperque ritu volucrum longinqui litoris peregrinus ignotum pererret orbem?*

men Folgen für die Menschen (V. 27-33).⁴⁰ Weitere Beispiele sind das Sich-Erheben des Daedalus in die Lüfte mit Flügeln, von denen es heißt, daß sie dem Menschen nicht gegeben seien (V. 34f.), und das Vordringen des (Halbgottes) Hercules in die Unterwelt (V. 36), jeweils klare Grenzüberschreitungen in Bereiche, die dem Menschen überhaupt nicht oder jedenfalls nicht zu Lebzeiten zugänglich sind. Horaz schließt mit der pointierten Feststellung, daß den Sterblichen nichts zu hoch sei, daß wir in unserer Torheit (sc. wie die gegen die olympischen Götter frevelnden Giganten) nach dem Himmel griffen und (wie diese) durch unser eigenes Verbrechen (*scelus*) den Blitzen Iuppiters ausgesetzt seien (V. 37-40). Wegen dieser verallgemeinernden Überlegungen über die Vermessenheit des Menschen scheint es schwierig anzunehmen, wie schon vermutet wurde,⁴¹ daß Horazens Gedicht nicht ganz ernst gemeint sei.

Für die Verurteilung der Schifffahrt als eine Anmaßung des Menschen gibt es immerhin eine spätere Entsprechung, doch für die Heftigkeit der Äußerungen des Horaz insgesamt wird sich nicht leicht eine Parallele finden lassen, zumindest nicht aus früherer Zeit.⁴² Aber auch später ist seine Haltung alles andere als selbstverständlich. Wenn Mani-

lius in seinem dem Kaiser Tiberius gewidmeten Lehrgedicht über die Astronomie kurz den Aufstieg der menschlichen Fähigkeiten von den ersten Anfängen bis zur erkenntnismäßigen Durchdringung der Welt Revue passieren läßt (*Astronomica* 1,66-112), ist von Vorbehalten horazischer Art nichts zu spüren. Ovids bekannte Geschichte von Daedalus und Icarus in den *Metamorphosen* ist anders als bei Horaz keine grundsätzliche Verurteilung eines nicht menschengemäßen Eindringens in ein ihm nicht zustehendes Element, sondern Icarus scheitert, weil er sich nicht an die Vorschrift des Vaters hält, in der Mitte, d.h. weder zu nahe am Wasser noch zu nahe an der Sonne, zu fliegen (*Metamorphosen* 8,188-235). Ovid läßt Daedalus selbst unbeschadet mit seinen Flügeln das Ziel erreichen.

Immerhin zeigt die Ode des Horaz, daß es neben anderen kultur- und fortschrittskritischen Haltungen in der Antike auch eine Ansicht gab, die den Fortschritt in der Entwicklung der Menschheit mit einer von Hybris bestimmten Grenzüberschreitung in Verbindung brachte, mag diese Sehweise für antike Kulturtheorien insgesamt auch nicht repräsentativ sein, wie etliche anderslautende Zeugnisse zeigen. – Aus diesem Sachverhalt ergeben sich zwei Fragen: Wie kommt es zu dem sehr dezidierten Standpunkt des Horaz und warum ist sonst in der Antike ein solches Denken offenbar nicht sehr verbreitet gewesen?

Horazens besonderes Engagement erklärt sich gewiß teilweise aus dem Anlaß des Gedichts, der Sorge um den durch die bevorstehende Seereise gefährdeten Freund Vergil. Andererseits wird die in der Ode 1,3 erkennbare Idee der durch die Übertretung gottgegebener Grenzen entstandenen menschlichen Schuld kaum nur einen bloß situativen Ausgangspunkt haben. Wie schon erwähnt, wurde eine Verurteilung des Feuerdiebstahls des Prometheus, der sonst als Wohltäter der Menschheit erscheint, dem Kyniker Diogenes zugeschrieben. Ganz auf dieser Linie liegt es, wenn Horaz die Tat des Prometheus als Hybris mit unmittelbaren negativen Folgen für die Menschen versteht. Wenn die kynische Verachtung allen zivilisatorischen Fortschritts und die Einstufung als Grenzüberschreitung auch nicht dasselbe sind, läßt sich doch durchaus vorstellen, daß sich aus Positionen, nach denen gewisse Errungenschaften überflüssig oder für das psychische und physische Wohl des Menschen bedenklich sind (Horaz war bekanntlich Epikureer), die Auffassung entwickeln konnte, die menschliche Erfindungskraft als solche sei schon zu verurteilen. Wir können die Zwischenstufen, die es sicherlich gegeben hat – es wäre etwa an philosophische Abhandlungen

⁴⁰ Als Merkwürdigkeit vermerkt von Kiessling / Heinze (wie Anm. 35) z. St. Bei Horaz finden sich überhaupt Sonderformen von Details der Prometheus-Sage; vgl. *carm.* 2,18,34; 2,13,37; 1,16,13ff. (dazu jeweils Kiessling / Heinze). Er steht hier möglicherweise in einer Tradition, wonach Prometheus als Verkörperung menschlichen Geistes verstanden werden kann. Diese Tradition ist vielleicht bis auf den Komödiendichter Platon zurückzuführen. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß man mit Kock (auf der Grundlage von Schol. Aesch. Prom. 120d [p. 92 Herington]) den Text herstellt: *καὶ γὰρ Προμηθεὺς ἔστιν ἄνθρωπος ὁ νοῦς* (fr. 136 Kock = 145 K.-A.); vgl. Dodds (wie Anm. 7) 6 mit Anm. 4. Jedoch ist eher mit anderen Textzeugen nach Dindorf (und Kassel / Austin) zu lesen *προμηθεὶα γὰρ ἔστιν ἄνθρωπος ὁ νοῦς*.

⁴¹ Vgl. unten Anm. 42.

⁴² Sehr viel zurückhaltender wird in der Zeitalterfolge der ps.-senecanischen Praetexta *Octavia* der Bergbau als eine unnatürliche Errungenschaft der vierten (und letzten) Epoche genannt: *sed in parentis viscera intravit suae / deterior aetas: eruit ferrum grave / aurumque, saevas mox et armavit manus* (416-418). – Die aus der Ode des Horaz zu entnehmenden Anschauungen erscheinen so ungewöhnlich, daß Schindel (wie Anm. 29) den Schluß zog, Horaz könne seine Ausführungen nicht ganz ernst meinen. Aber selbst wenn dem so sein sollte, bliebe die Ode ein Zeugnis für eine Betrachtungsweise, die kaum nur ad hoc aus humoristischem Anlaß erfunden sein kann. Mag auch eine gewisse Diskrepanz bestehen zwischen einer damals nicht ungewöhnlichen Fahrt nach Athen und den Bedenken gegen die Seefahrt überhaupt, so ist, wenn Horaz keine grundsätzlichen Aussagen machen wollte, nicht einzusehen, warum er die für Vergils Reise nicht relevanten Phänomene des Feuergebrauchs, der Luftfahrt und des Eindringens in den Hades mit aufführte und sich einer Sprache bediente, mit der er sonst eindeutig frevelhafte Akte charakterisiert. Als bloßer Scherz gegenüber dem Freund würde das Gedicht überdies die Reise und die Trennung banalisieren, was dem Ausdruck der besorgten Freundschaft zuwiderliefe. Vgl. auch Syndikus (wie Anm. 30) 70 Anm. 56.

zur praktischen Ethik, also etwa Texte aus der Gattung der Diatribe zu denken – allerdings nicht belegen.⁴³

Zu der relativen Besonderheit des durch Horaz repräsentierten Standpunktes lassen sich nur spekulative Erwägungen anstellen: Daß der Mensch durch sein Handeln zu weit gehen, den Bereich des Göttlichen verletzen kann und mit entsprechender göttlicher Rache rechnen muß, ist ein Gedanke, der die antiken religiösen Vorstellungen wesentlich bestimmt. Dieser Mechanismus betrifft allerdings konkrete oder als konkret vorgestellte Einzelhandlungen, etwa das Fällen heiliger Bäume⁴⁴ oder sonstiges Mißachten göttlicher Macht und göttlichen Willens.⁴⁵ Bemerkenswert ist daher, daß schon in der mythischen Darstellung Hesiods (rückblickend) der Beginn der kulturellen Entwicklung der Menschheit nicht auf menschliche Anmaßung zurückgeführt wird, es vielmehr – in der Prometheus-Geschichte – darum geht, die offensichtlich von der obersten Gottheit gewollte geringere Stellung der Menschen auszugleichen, was bis zu einem gewissen Maße auch gelingt. Im seinem Deszendenz-Modell, das mit dem goldenen Geschlecht beginnt, ist ebenfalls keine Verursachung in der Aktivität der Menschen zu erkennen.

Bei den Konzepten, in denen seit Xenophanes für die Entwicklung der Kultur die menschliche Kreativität in den Mittelpunkt gestellt wird, ist wie bei Hesiod die Gegenwart der Orientierungspunkt: Die nach der menschlichen Erfahrung überschaubare Entwicklung etwa in der Technik scheint weithin Verbesserungen gebracht zu haben und zu einer gewissen Vollendung gekommen zu sein. Gedanken über eine Weiterentwicklung in der Zukunft finden sich in der Regel nur bei Fachwissenschaftlern und beziehen sich vorwiegend auf Fortschritte bei theore-

tischen Erkenntnissen.⁴⁶ Die Retrospektive führt daher zumeist zur Annahme einer von Defiziten geprägten Urzeit, von der aus die Entwicklung als Ausgleich und als Fortschritt erscheinen muß. Ihre Sinnhaftigkeit bemißt sich dann ausschließlich nach dem Gewinn für das Leben. Entsprechend haben hellenistische Philosophenschulen für ein einfaches Leben plädiert, womit überschießende kulturelle Erscheinungen jedenfalls in ihren Folgen durch menschliche Entscheidungen vermieden werden könnten. Und Epikur kann sagen, daß man, wenn man sich an seine Lehren hält, wie ein Gott unter Menschen leben wird (*epist. ad Menoeceum* 135).

In der griechischen (und auch der römischen) Vorstellungswelt war die zumeist positiv gemeinte Frage nach dem ‚ersten Erfinder‘ eine gängige Denkfigur,⁴⁷ im mythischen Bereich wurden viele Neuerungen Göttern zugeschrieben, auch der Bau des ersten Hochseeschiffes, der Argo, ist, so wird berichtet, auf Anweisungen Athenas erfolgt,⁴⁸ wodurch die Menschen zu ihrem innovativen Erobern des hohen Meeres befähigt wurden. Für das antike Denken insgesamt ist daher wohl kennzeichnender als Horazens Standpunkt, wonach das menschliche Vordringen auf das Meer oder in die Luft als frevelhaft verurteilt wird, eine Position, wie sie bei Sophokles in seinem Chorlied anklingt: Der Mensch vermag Bewundernswertes, seine Kreativität aber findet ihre Begrenzung und Bewertung durch eine – jeweils verschieden definierte – sozial- oder individuelle Zielsetzung, in der Regel jedoch nicht durch die Annahme von göttlich gegebenen Grenzen, deren Überschreitung Hybris wäre.

⁴³ Nisbet / Hubbard (wie Anm. 30) 44 u. Syndikus (wie Anm. 30) 68 Anm. 46 verweisen auf einen Text aus dem *Corpus Hermeticum*, der allerdings mit großer Wahrscheinlichkeit nicht älter ist als die Ode des Horaz. Als mutmaßliche Entstehungszeit des *Corpus Hermeticum* gilt das 1.–3. Jh. n. Chr. Vgl. Jens Holzhausen, Art. „Corpus Hermeticum“, in: Der Neue Pauly 3 (1997) 203. Nach fr. 23, 44–46 tadelt Horos gegenüber Hermes die Erschaffung der Menschen, weil sie in ihrem Erkenntnisdrang vor nichts zurückschreckten. (Text: *Corpus Hermeticum*. Tome IV. Fragments extraits de Stobée [XXIII–XXIX]. Texte établi et traduit par André-J. Festugière ..., Paris 1954; Übersetzung: Das Corpus Hermeticum Deutsch, Teil 2, Exzerpte, Nag-Hammadi-Texte, Testimonien, übersetzt und eingeleitet von Jens Holzhausen. Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, 437f.).

⁴⁴ Vgl. z.B. die Erysichthon-Geschichte bei Kallimachos, *Hymnus* 6,25–115.

⁴⁵ Als Beispiele im Mythos sei noch einmal auf Niobe verwiesen oder auf das Verhalten des Pentheus in den *Bakchen* des Euripides. – Zur Lebensrealität außerhalb der Literatur vgl. auch das Material bei Georg Petzl, Die Beichtinschriften Westkleinasiens. Bonn 1994 (Epigraphica Anatolica 22).

⁴⁶ Vgl. Dodds (wie Anm. 7) 11f.; 18–23.

⁴⁷ Vgl. Adolf Kleingünther, *Prōtos heuretēs*. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung. Leipzig 1933 (Philologus Suppl. 26,1); Klaus Thraede, Art. „Erfinder II (geistesgeschichtlich)“, in: RAC V (1962) 1191ff. – Auch Horaz weist das verderbliche Erobern des Meeres einem einzelnen Ersten zu, vgl. *carm.* 1,3,9–12 (*Illi ... erat, qui ... primus ...*).

⁴⁸ Apollonios Rhodios 1,18f.