

Zur Frage des Ursprungs der griechischen Philosophie

Von Prof. Dr. Wenzel Pohl, Wien.

Die griechische Philosophie ist, was ihren Ursprung anbelangt, naturgemäß auf eine Mannigfaltigkeit zusammenwirkender Faktoren zurückzuführen. Dieser Mannigfaltigkeit in der Weise gerecht zu werden, daß jedem einzelnen Faktor seine ihm gebührende Bedeutung gewahrt bleibt, ist eine schwierige Aufgabe, und es darf nicht wundernehmen, daß die Darstellungen der Geschichte der griechischen Philosophie hier auseinandergehen. Je nachdem ein entscheidender Einfluß des Orients auf ihre Entstehung behauptet oder sie unter Ablehnung eines solchen als ein rein griechisches Erzeugnis hingestellt wird, ist die orientalische und die rein griechische Ursprungshypothese unterschieden worden. Zu Gunsten der ersteren werden außer den Momenten, die der inhaltlichen Vergleichung entnommen sind, Zeugnisse sowohl der Orientalen als griechischer Philosophen und Literaten angeführt¹. Dieser alten Orienthypothese — bereits Diogenes Laertius schreibt im Eingang seiner Philosophengeschichte: Τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον ἐνιοὶ φασιν ὑπὸ βαρβάρων ἄρξει — erstanden wiederum eifrige Vertreter, als vom Ausgang des 18. Jahrhunderts an die Sprachdenkmäler des Morgenlandes erschlossen wurden und die Originalschriften der Inder, Perser, Ägypter, Assyrier und Babylonier einen tieferen Einblick in das Geistesleben des morgenländischen Altertums ermöglichten. Seitdem haben manche Gelehrte die Abhängigkeit der griechischen Philosophie vom Orient in einer Weise vertreten, die mit den Grundsätzen ernster historisch-kritischer Forschung nicht vereinbar ist.

„Während Röth“, so schreibt Hopfner, der Herausgeber der *Fontes hist. relig. Aegypt.*, der im vierten Beihefte der Zeitschrift „Der Alte Orient“ (1925) unter dem Titel „Orient und griechische

¹ Die Stellen bei Hopfner, *Orient und griech. Philos.* (1925) 1—8.

Philosophie“ die Orienthypothese erörtert und zurückweist¹, „die älteste griechische Philosophie, d. h. die der Vorsokratiker, vorwiegend aus ägyptischen Glaubenslehren ableitete, wie er sie sich aus dem ägyptischen Totenbuch, aber auch aus späten griechischen Schriften, wie Plutarchs und der Hermesmystiker, zurechtmachte, ging Gladisch noch viel weiter und sah in den fünf bedeutendsten vorsokratischen Systemen einen Niederschlag der Weltanschauung der fünf orientalischen Hauptvölker; denn im System des Heraklit glaubte er die Weltanschauung der Perser, im System der Eleaten die Weltanschauung der Inder, im System des Pythagoras die Weltanschauung der Chinesen(!), im System des Empedokles die Weltanschauung der Ägypter, und endlich im System des Anaxagoras die Weltanschauung der Juden wiedergefunden zu haben. Das war natürlich ein Extrem, doch ließ das jetzt einsetzende Studium der Orientalistik die einmal ins Rollen gebrachte Frage nicht mehr zum Stillstand kommen; denn Teichmüller führte Heraklits Sätze auf ägyptischen oder persischen Ursprung zurück; Tannery ließ die Kosmologie des Thales aus ägyptischen Anschauungen hervorstammen, L. v. Schröder leitete die Lehre des Pythagoras aus Indien ab, Chiapelli setzte Heraklit zu den Persern und Ägyptern in Beziehung, Cognetti sah die Seelenwanderungslehre und andere Teile der pythagoreischen Philosophie in Indien und bei Buddha, daneben aber auch im Taoismus vorgebildet, Mabileau ließ die Atomistik Leukipps und Demokrits aus dem System des Inders Kanada entstehen, und Garbe glaubte die pythagoreische Grundanschauung von der Zahl in älteren Formen der indischen Sámkhyalehre wiedergefunden zu haben.“

Wir widersprechen Hopfner nicht, wenn er gegen diese Vertreter der Orienthypothese aus den Grundsätzen historisch-kritischer Forschung heraus Einspruch erhebt. Weder kommen die orientalischen Quellen und die Quellenwerke der griechischen Philosophie bei den Genannten zu ihrem Rechte, noch wird der Eigenkraft des griechischen Volkes und seiner Denker, überhaupt den einheimischen Ursprungsfaktoren, genuggetan. Doch macht sich Hopfner selbst eines Verstoßes gegen die wissenschaftliche Methodik schuldig, wenn er die Ansicht, die Otto Willmann im ersten Bande der „Geschichte des Idealismus“ vertritt, mit jener von Röth und Gladisch identifiziert und ohne weiteres scharf zurückweist. „Ja Willmann“ — so fährt er fort² — „fiel wieder in das Extrem von Gladisch zurück, da für ihn die bedeutendsten philosophischen Systeme

¹ S. 83.² A. a. O. 83 f.

der Griechen auf eine altüberlieferte Urweisheit zurückgehen sollten, aus der auch die Ägypter, Babylonier, Perser, Inder und Juden geschöpft hatten. Natürlich ist mit diesen Namen die Liste derer, die für die Orienthypothese eingetreten sind, nicht erschöpft; doch genügt diese Zusammenstellung der Extreme, um zu zeigen, wohin diese Richtung führt.“ Otto Willmann hat sich in seinem Werke ausdrücklich gegen Röth¹ und noch kräftiger gegen Gladisch² ausgesprochen und seinen Einspruch fast mit denselben Motiven begründet³, die nun von Hopfner gegen Gladisch-Willmann geltend gemacht werden. Daß verschiedene orientalische Weltanschauungssysteme in die griechische Religion übergegangen und hier zu gesonderten philosophischen Systemen ausgereift seien, diese von Gladisch ausgesprochene Lehre ist von Willmann direkt abgelehnt worden⁴. Die Worte selbst, mit denen Hopfner die Übereinstimmung der Ansichten von Gladisch und Willmann kennzeichnen will, lassen ihre Verschiedenheit hervortreten; denn von einer altüberlieferten Urweisheit, aus welcher außer den Griechen auch die Ägypter, Babylonier, Perser, Inder und Juden geschöpft hätten, ist weder bei Röth noch bei Gladisch etwas zu lesen. Diese altüberlieferte Urweisheit bezeichnet Hopfner, ohne die Gründe Willmanns zu würdigen, als eine Fabel, ihn nochmals mit Gladisch zusammenstellend⁵: „Aus den verschiedenen theosophisch-mystischen Anschauungen, die sich bei den einzelnen orientalischen Völkern unabhängig voneinander herausgebildet hatten, wurde erst im 4. bis 6. Jahrhundert n. Chr. durch die mystischen Spekulationen der Griechen jene angeblich universelle Urweisheit und Uroffenbarung zusammengebraut, die erst am Ende der griechischen Philosophie auftaucht, nicht aber an ihren Anfang gesetzt werden darf. Dadurch aber erledigt sich Willmanns wunderliche Auffassung nicht minder als die seines Vorläufers Gladisch.“

Demgegenüber mag es entsprechend erscheinen, daß die Grundanschauungen Otto Willmanns eine nähere

¹ Willmann, Geschichte des Idealismus I² (1907) 120 f.; III² (1907) 817 f.

² A. a. O. III 834.

³ Vgl. besonders a. a. O. I 119 ff.

⁴ Ebd. 120.

⁵ Hopfner a. a. O. 88.

Kennzeichnung erfahren, indem sie zugleich ins Licht der neueren Forschungen gerückt werden. Es wird sich ergeben, daß diese Grundanschauungen, weit entfernt, von der Kritik getroffen zu werden, die Hopfner im Anschlusse an Zeller¹ gegen die Vertreter der Orienthypothese richtet, vielmehr in steigendem Grade ihre Wahrheit aufdecken und den Weg zur Aufhellung der wirklichen Ursprünge der griechischen Philosophie weisen.

* * *

Der erste Grundgedanke, den Otto Willmann in seiner „Geschichte des Idealismus“ vertritt, ist der Gedanke einer tiefgehenden innern Abhängigkeit der griechischen Philosophie, was ihren Ursprung und ihre Entwicklung anbelangt, von der sog. orphischen Theologie². Eben diese tiefgehende innerliche Abhängigkeit wurde aber durch die neueren Forschungen immer klarer herausgestellt, indem einerseits der Grundgehalt der orphischen eschatologischen und theogonischen Lehre in ein hohes Altertum hinaufgerückt wurde, anderseits aus den Werken bzw. Fragmenten der Philosophen ihre innere Abhängigkeit von jener orphischen Lehre ersichtlich gemacht ward³.

Was die orphische eschatologische Lehre anbelangt, so begegnen uns bei den Neuplatonikern des 3., 4. und 5. nachchristlichen Jahrhunderts gewisse als orphisch bezeichnete Texte eschatologischer Natur. Auffällig damit übereinstimmende Texte erscheinen auf den Goldplättchen, die, aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. stammend, in Unteritalien, Sizilien und Rom in Gräbern gefunden wurden⁴. Diese Texte belehren in hexametrischen Versen den Toten, wie er den Mächten im Hades antworten

¹ Philosophie der Griechen I⁷ (1923) 2. Abschn.: Vom Ursprung der griechischen Philosophie.

² Vgl. besonders I, 2. Abschn.: Die Theologie als Grundlage der Philosophie und des Idealismus im besondern (137—265).

³ Vgl. die Sammlungen der orphischen Fragmente: Aglaophamus, sive de Theologiae mysticae Graecorum causis libri tres, scripsit Chr. Aug. Lobeck, idemque poetarum Orphicorum dispersas reliquias collegit I, II (1829); Orphica, rec. Eug. Abel (1885); die neueste kritische Sammlung: Orphicorum fragmenta, collegit Otto Kern (1922).

⁴ Aufgeführt bei Kern a. a. O. 104—108.

müsse. Was Inhalt des Textes und Zeit des Ursprunges betrifft, steht diesen Urkunden ein in einem kretischen Grabe gefundenes Goldplättchen nahe¹. — Weiter hinauf gelangen wir, wenn die Anspielungen bei Dichtern, zumal des 5. Jahrhunderts v. Chr., z. B. bei Pindar, beachtet werden. Besonders aber finden sich Anklänge an orphische eschatologische Lehren, ja Zitationen dieser Texte bei den älteren griechischen Philosophen, vor allen bei Platon. Es sind zahlreiche Stellen, in denen Platon auf Orpheus (z. B. *Krat.* 17 p. 400 c) oder auf den ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος λόγος (*Phaid.* 6 p. 62 b) oder auf die Mysterien (*Phaid.* 13 p. 69 c; 29 p. 81 a; *Ges.* IX 10 p. 870 d) oder auf Priester und Priesterinnen, ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷσις τ'εῖναι διδόναι (*Men.* 14 p. 81 a) oder auf alte Reden (*Phaid.* 8 p. 63 c; 15 p. 70 c) verweist. Es treten hinzu die ausdrücklich eschatologischen Stellen: *Phaid.* 25 p. 246 ff.; *Phaid.* 62 p. 113 d ff.; *Gorgias* 79 p. 523 a ff.; *Rep.* X 13 p. 614 b². Hinweisungen begegnen uns auch bei Aristoteles³, sowohl in den Fragmenten der Dialoge, wie in seinen systematischen Werken. Im Dialog *περὶ φιλοσοφίας* spricht Aristoteles sich über das hohe Alter der orphischen Lehre aus, indem er zwischen der alten orphischen Lehre und der Form ihrer literarischen Überlieferung unterscheidet⁴. — Weiter hinauf führen Empedokles⁵, die Pythagoreer (vgl. Philolaos bei Klemens von Alexandrien, *Strom.* III 3, p. 518) und alles, was über die Lehre des Pythagoras selbst erschlossen wird: Wir steigen hinauf zu einer uralten orphischen Lehre, ja zu orphischen Schriften, deren Abfassung ins 7. Jahrhundert v. Chr. oder noch weiter hinaufzurückten ist. In diesen Schriften war der Ausgang der Seele aus dem Ureinen, ihr Sündenfall, ihre Bindung an den Leib, der als eine Fessel, als eine Haft, ein Grab der Seele (σῶμα-σῆμα) bezeichnet wird, ihre Rückkehr zur Gottheit durch Reinigung und Sühnung auf Erden,

¹ Bei Kern a. a. O. 106.

² Vgl. Kern a. a. O. *Index* II 369; Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* II 1029.

³ Kern a. a. O. *Index* II 363.

⁴ Vgl. Werner Jäger, *Aristoteles* (1923) 130 f.

⁵ *Fr.* 4 21 57 115₄ 115_{6, 12} 117 130 137₄ 141 146 bei Diels, *Fragm. der Vorsokratiker*⁴ (1922) c. 21.

durch die Strafen der Unterwelt und den Kreislauf der Geburten dargestellt¹.

Es kann der Nachweis geliefert werden, und er ist geliefert worden, daß die griechische Philosophie, auch die älteste, durch diese orphische Lehre wesentlich beeinflußt ist, so die Seelenlehre des Pythagoras und der Pythagoreer², so die Lehre des Xenophanes³, des Parmenides⁴, ganz besonders jene des Empedokles⁵, dessen *καθαρμοί* — Sühnelieder — direkt eine orphische Schrift zu nennen sind. Vor allen ist Platon — nach dem übereinstimmenden Zeugnis des Altertums, der Platonforschung der Renaissancezeit und der modernen Zeit — als orphischer Theologe zu bezeichnen, Platon, von dem Diels gesagt hat, die Vereinigung orphischer Apokalyptik mit eleatischer Dialektik mache seine Größe aus⁶, und den Windelband als orphischen Theologen feiert⁷. Platon führt seine philosophischen Grundüberzeugungen auf solche religiöse Überlieferungen zurück⁸. Die Dialoge Gorgias und Phaidon besonders stehen ganz auf dem Boden der orphischen Seelenlehre. Darauf steht auch der aristotelische Dialog Eudemos⁹; der aristotelische Dialog *περὶ φιλοσοφίας* ist ganz von dem Gedanken der Abhängigkeit

¹ „Die Seele ist göttlich und deshalb unsterblich; daher ist sie das Wertvollere dem Leib gegenüber; der Leib ist der Kerker, das Grab der Seele . . . und die Aufgabe der Seele besteht darin, sich von den Fesseln des Körpers freizumachen; der Glaube an ein Gericht und an eine Vergeltung im Jenseits und der Glaube an eine Seelenwanderung bilden den Abschluß dieser Religionslehren. Jede schuldbeladene Seele hat neue Einkerkierungen in Menschen- und Tierleiber zu erwarten. Nur durch göttlichen Beistand, durch Anwendung von Gnadenmitteln und eifrige Selbstmitwirkung gelingt die Losreißung von allem Körperlichen“ (H. Meyer, Geschichte der alten Philosophie [1925] 10 f.).

² Vgl. Philolaos bei Klem. Alex., Strom. III 3, 518; Gomperz, Griechische Denker I³ (1911) 99 ff.; Meyer a. a. O. 66.

³ Vgl. Freudenthal, Über die Theologie des Xenophanes (1886).

⁴ Diels, Parmenides 11 21. O. Kern, Zu Parmenides (ArchGPh 3, 173 f.).

⁵ Vgl. Gomperz a. a. O. I 105; Kern, De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theog. quaest. criticae 11; Maas, Orpheus 270; Kern, Empedokles und die Orphica (ArchGPh 1).

⁶ Diels, Parmen. 22 498 508.

⁷ Windelband, Platon⁶ (1921): V. Der Theologe.

⁸ Platon, Philebos p. 16 c 30 d 28 a; Leg. IV p. 715 d e; Phaed. p. 85 d; Gorgias p. 523 a usw.

⁹ Vgl. Werner Jäger, Aristot. 37—52.

der Philosophie von der Religion beherrscht¹. Noch der spätere Aristoteles, der die Worte gesprochen hat: „Je mehr ich für mich lebe und einsamer geworden bin, desto mehr schätze ich die Mythen“², zeigt Einwirkungen vonseiten der orphischen Lehre auf. Wie Gruppe (Religion und Mythologie der Griechen II 1028) ausführt, „reicht der Einfluß der Orphik vom 6. Jahrhundert an, wo z. B. Parmenides auch durch sie angeregt ist, durch die gesamte griechische Philosophie und verschwindet nur für kurze Zeit vollständig. Diese Einflüsse zu verfolgen ist eine der lohnendsten Aufgaben in der griechischen Philosophie.“

Mit diesen eschatologischen Anschauungen stehen auch die orphischen theogonischen und kosmogonischen Lehren im Zusammenhang, die den letzten Ursprung der Welt und des Menschen darlegen wollen und „den Grundgedanken ausführen, daß die Entstehung der Götter und der Welt die Offenbarung des einen obersten Urgottes ist. Weil auch die menschliche Seele davon ein Teil ist, ist sie göttlich; weil sie in der Verbannung lebt, ist ihre Lebensaufgabe gegeben.“³ Was den literarischen Niederschlag dieser orphischen Lehre anbelangt, so wird eine Reihe von orphischen Theogonien angeführt: zunächst die altorphische, von der Eudemos⁴, der geschichtskundige Schüler des Aristoteles, berichtet, in der die Nacht die Rolle des obersten Urwesens einnahm. Aristoteles⁵ und Platon⁶ haben diese Theogonie gekannt, die bereits von Homer⁷ vorausgesetzt wird. Daß die Anfänge der theogonischen Dichtung in der Entstehungszeit der homerischen Gesänge bereits existierten, ist zweifellos; Schömann hat die Spuren gesammelt. So gewinnen wir auf eine vorhomerische Gotteslehre Ausblick. — Weiter kommt, außer der Version, die von dem alexandrinischen Kunstdichter Apollonios in seinem Argonautenepos dem Orpheus in den Mund gelegt wird, und jener, die bei

¹ Vgl. Werner Jäger, Aristot. 130—170.

² Frag. 668 (Rose): „ὄσω γὰρ αὐτίτης καὶ μονώτης εἰμί, φιλομυθότερος γέγονα.“

³ Meyer a. a. O. 11.

⁴ Eudem. bei Damasc., De prim. princ. 124. Vgl. Kern a. a. O. 97.

⁵ Aristot., Met. XIII 4 p. 1091 b 4.

⁶ Plat., Phileb. 41 p. 66 c; Kratyl. 19 p. 402 b c.

⁷ Vgl. Hom. Ξ 246 und Orph. fr. 39.

Hieronymos und Hellanikos sich findet¹, in erster Linie die sog. rhapsodische Theogonie² in Betracht. „Deutliche Spuren ihrer Kenntnis und Benützung hat die Forschung der jüngsten Zeit nach dem Vorgange eines Meisters unserer Wissenschaft (Chr. Aug. Lobeck) bei Denkern und Dichtern des 6. Jahrhunderts mit voller Sicherheit nachgewiesen, während die Gründe, mit welchen ihr hohes Alter bestritten ward und zum Teil noch wird, sich als unstichhaltig gezeigt haben“³.

Von Ewigkeit — das ist der Inhalt dieser Theogonie — bestand Chronos als das erste Prinzip. Aus dem Chronos entstanden das Chaos und der Aither, aus ihnen bildete der „gewaltige Chronos ein silberglänzendes Ei“. Aus diesem Ei brach der erstgeborene (πρωτόγονος) der Götter hervor: Phanes, der Leuchtende, auch Eros, Metis, Erikapaios genannt. Phanes ist, als Träger aller Lebenskeime, zugleich männlich und weiblich. Dem Phanes entstammt die Nacht, in weiterer Folge gehen aus Phanes und der Nacht Uranos und Gaia, aus diesen Kronos und Rhea hervor; der Sohn des letzteren Paares: Zeus, „der Erde Grund und des Himmels, des sternbesäeten“, verschlingt den Phanes; dann erzeugt er den Dionysos, der zum König der Welt bestimmt ist. Doch wird das Dionysoskind, während es mit Würfel, Kugel und Kegel spielt, von den Titanen ergriffen, zerrissen und verzehrt. Athene rettet sein begeistertes Herz. Zeus blitzt hierauf die Titanen nieder; aus ihrer Asche ersteht durch die Allmacht des Zeus das Menschengeschlecht, das also in seiner Natur ein göttliches und ein widergöttliches Prinzip birgt. — Ähnliche Lehren über die Urprinzipien werden in der Theogonie des Pherekydes⁴, dem „Pentemychos“ aufgestellt: Der Gruppe Chronos, Zeus und Chthonie des Pherekydes entsprechen in der rhapsodischen Theogonie: Chronos, Aither und Chaos. Die Grundgedanken, die in allen diesen Versionen zum Ausdruck gebracht werden, können wohl so aufgeführt werden: Es existiert ein einziger absoluter Urgrund der Welt. In allen Wandlungen und Gegensätzen beharrt das unzerstörbare Leben

¹ Vgl. Kern a. a. O. 130 f.

² Ebd. 190—248.

³ Gomperz a. a. O. 74 f.

⁴ Vgl. Kern, De Orphei, Epimen., Pherecyd. theog. quaest. crit. (1888).
Scholastik. III. 4.

des Urgrundes. Aus dem Absoluten erquillt alles; alles kehrt wieder dahin zurück. Mit diesen Grundgedanken der orphischen Theogonien stimmt auch, wie oben angedeutet wurde, die orphische Seelenlehre überein: Der Urgrund ist beseelt. Die Seele steigt vom Urgrunde, ihrer wahren Heimat, in den Körper herab, den sie vorübergehend bewohnt. Der Tod ist der Beginn eines neuen Lebens, der Todestag gewissermaßen der Geburtstag der Ewigkeit. Die Seele wandert von einem Körper in den andern, bis sie entweder mit dem Urgrunde vereinigt oder ewig verworfen wird. — Die Anfänge der orphischen literarischen Theogonien, um so mehr die Grundgedanken der orphischen theogonischen Lehre sind hoch hinaufzurücken, letztere gewiß über das 7. Jahrhundert v. Chr. hinauf, so daß eine Abhängigkeit der griechischen Philosophie von dieser Lehre möglich wird.

Lobeck setzt in seinem *Aglaophamos I* die geschriebene rhapsodische Theogonie ins 6. Jahrh. v. Chr. Gruppe weist die altorphische der vorhomerischen Zeit zu¹. Diels verlegt die Urform der rhapsodischen Theogonie ins 6. Jahrh. und fügt bei, daß ihm die orphische eschatologische Mystik noch beträchtlich älter erscheint². Zum selben Ergebnis gelangt Kern (*De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis quaestiones criticae*). Gomperz urteilt: Kern hat „das vielfach bestrittene hohe Alter der rhapsodischen Theogonie oder doch des wesentlichen Inhaltes derselben mit Gründen erwiesen, die mir als vollkommen triftig gelten“³. Schuster (*De veteris orphicae theogoniae indole atque origine*) weist die älteste orphische Weltbildungslehre dem 8. oder 7. Jahrh. zu. Dieterich (*Nekyia*² [1914]) handelt speziell von der orphischen Eschatologie. Empedokles, Pindar und Platon sind nach ihm von der orphisch-pythagoreischen Lehre abhängig; Inhalt und literarische Form der orphischen Lehre seien wohl zu unterscheiden: jener sei sehr alt, diese jünger. Rhode (*Psyche*^{7 u. 8} [1921]) nimmt zahlreiche orphische Schriften an, die, seit der zweiten Hälfte des 6. Jahrh. nachweisbar, durch Onomakritos in Athen sich einbürgerten; die orphische Tradition sei noch älter. Dümmler (*Zur orphischen Kosmologie im ArchGPh 7*) glaubt, daß die orphischen Fragmente auch in der Form, in der sie erhalten sind, vielfach altertümliche Lehren wiedergeben. Vgl. auch Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums II 715*

¹ Griechische Kulte und Mythen (1887); Orpheus bei Roscher (*Mythol. Lex.*); Griech. Mythologie und Religionsgeschichte I u. II (1906); Die rhaps. Theogonie und ihre Bedeutung (*Neue Jahrb. f. Philos. Nr. 17*).

² ArchGPh 2, 91 ff.

³ Griechische Denker I 427.

bis 762; Gomperz, Griechische Denker I³ (1911) 73 ff.; Überweg-Praechter¹² (1926); Windelband, Geschichte der antiken Philosophie⁴ (1923) 26; Deussen, Die Philosophie der Griechen (1911; ein eigenes Kapitel ist den Kosmogonien als Vorstufen der Naturphilosophie gewidmet); Nestle, Vorsokratiker in Auswahl² (1922) 12—22; Gilbert, Griechische Religionsphilosophie (1911) 1—16; Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt (1910); W. Schultz, Altionische Mystik (1907); Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte (1906) 411 ff. Das hohe Alter dieser Lehren wird auch von französischen Forschern (Diès, Huit, Rivaud), englischen (Cornford, Jones, Harrison, Waddington, Heidel, Caird, neuestens Tierney) und niederländischen (Sam Wide) betont. — Somit ist es das sichere Ergebnis der Forschung, daß die theogonische Lehre der Orphik über die Zeit der ältesten griechischen Philosophen hinaufreicht.

In gleicher Weise steht die Abhängigkeit der ältesten und späterer griechischer Philosophen von der orphischen kosmogonischen Lehre fest. Im einzelnen durchgeführt wurde diese Abhängigkeit bei den älteren ionischen Naturphilosophen: Thales, Anaximander, Anaximenes¹; bei den jüngeren, besonders bei Empedokles²; bei den Eleaten³: Xenophanes und Parmenides. Wie Platons Seelenlehre auf orphischem Grunde ruht, so erhebt sich auch seine Gottes- und Weltlehre auf dem Boden altüberlieferter religiöser Anschauungen. In der Tat führt er seine Gottes- und Weltlehre gleichfalls auf das Zeugnis der παλαιοί zurück, und sein Timaios kann als spekulative Ausdeutung und Weiterführung der orphisch-theogonischen Lehre bezeichnet werden. Wie bei den Indern aus der Theologie die verschiedenen philosophischen Systeme hervorgegangen sind, wie bei den Ägyptern, Persern, Babyloniern und andern orientalischen Völkern Religion und Theologie den Untergrund für Versuche philosophischer Spekulation bildeten, wie in einem höheren Sinne aus der christlichen Religion und Theologie eine Philosophie hervorwuchs, so ist das gleiche von der griechischen Philosophie zu sagen, und es gilt auch hier das Wort: Οἱ πάλαι θεολόγοι πρεσβύτατοι φιλόσοφοι⁴.

¹ Vgl. Dörfler, ArchGPh 1919; Progr. d. Gymn. zu Freistadt 1912.

² Kern, Emped. und die Orphik, in ArchGPh 1888.

³ Dörfler, Die Eleaten und die Orphiker (1911); Vom Mythos zum Logos (1914).

⁴ Plutarch, De an. procr. 33.

Die Abhängigkeit der Philosophie von der orphischen Theologie würde durchaus feststehen, wenn auch die überlieferten 87 orphischen Hymnen einer späteren Zeit angehörten. Tatsächlich enthalten diese Hymnen viel altorphisches Gedanken- und Lehrgut. Dieterich, der Hauptforscher auf diesem Gebiete, nimmt in seinem Werke „De hymnis orphicis“ an, der heutige Text gehöre dem 2. oder 1. vorchristlichen Jahrhundert an, es finde sich aber darin eine Fülle altorphischer Gedanken, und der Inhalt einiger Hymnen gehe sicher bis ins 5. Jahrhundert v. Chr. zurück. Dieterich weicht in dieser zeitlichen Fixierung von Lobeck und Büchschütz ab, die die Entstehung der Hymnen in die Zeit nach Proklos verlegten, und ebenso von Petersen, der sie dem 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. zuschreibt. Jedenfalls stimmt der Inhalt dieser Hymnen, die im Ton den philosophischen Hymnen des Veda, mehr noch den ägyptischen Hymnen verwandt sind, mit der orphischen theogonischen und eschatologischen Lehre überein. Ihr Gottesbegriff ist derselbe wie jener der großen griechischen Tragiker. Gruppe bezeichnet die orphischen Hymnen als die Hymnen der Mysterien.

Der erste Grundgedanke der „Geschichte des Idealismus“ von Otto Willmann, der Gedanke der innern Abhängigkeit der griechischen Philosophie von der orphischen Theologie, ist demnach durchaus durch die neuere Forschung gerechtfertigt worden, mögen sich auch, wenn die Forschung ins einzelne herabsteigt, Einschränkungen nebensächlicher Natur und Retraktionen mannigfach als notwendig erweisen.

* * *

Was nun den Ursprung dieser alten orphisch-theologischen Lehren betrifft, so nehmen moderne Forscher wie Gruppe und Gomperz sofort orientalische Einwirkungen in stärkerem Grade an, indem sie auf Ägypten und zuletzt auf Babylon als Urquelle verweisen; Willmann dagegen hält zwar „eine Angleichung der religiösen Anschauungen durch Kulturverkehr bei einer Völkergruppe, wie sie die Ägypter mit den Völkern Vorderasiens und den Griechen bildeten, für denkbar und zum Teil nachweisbar, aber doch immer nur auf Grund eines voraus-

gehenden Gemeinbesitzes oder Erbgutes“¹. Dieser Gedanke eines der Angleichung vorausgehenden religiösen Erbgutes ist der zweite große Gedanke, den Otto Willmann in seiner „Geschichte des Idealismus“ vertritt. Er macht zunächst darauf aufmerksam, daß die großen griechischen Denker selbst ihre Hauptlehren auf religiöse Urtraditionen zurückführen. Platon leitet seine Lehren von den vorbildlichen Daseinselementen der Dinge, der göttlichen Vernunft und Weisheit, der vollkommenen Ordnung am Himmel, der reinen Geisterwelt, der Unvergänglichkeit des Menschengeistes, den Schutzgeistern, dem Kronosreiche der Vergangenheit und dem erhofften der Zukunft auf diesen Ursprung zurück², und Aristoteles spricht von einer Urphilosophie³, deren Überbleibsel bis zur Gegenwart herabreichen. Diese Hauptlehren bilden den Nerv der Mysterienlehre⁴ wie des uralten apollonischen Glaubenskreises⁵. In den ältesten Partien des Veda⁶, in jenen der ägyptischen Urquellen⁷, in den ältesten Teilen des Avesta⁸, in den Urquellen der Assyrer und Babylonier⁹, und schließlich im Alten Testament¹⁰ treten uns dieselben Grundlehren entgegen. Willmann sucht diese Lehren auch bei andern Kultur- und Halbkulturvölkern nachzuweisen¹¹: bei den Chinesen, Germanen, Kelten, Slawen, den alten Einwohnern von Mexiko und Peru. Er zeigt, daß mit diesen religiösen Vorstellungen Überlieferungen erzählenden Charakters verbunden sind, deren Inhalt die Urgeschichte des menschlichen Geschlechtes ist: Erzählungen von der Schöpfung der Menschen, dem vollkommenen Urstand und dessen Verlust durch eine wie immer geartete Schuld, von den gewalttätigen Generationen der Vorzeit neben den frommen Urvätern, von der großen Flut und der wunderbaren Rettung eines gottgefälligen Geschlechtes, von der Scheidung der Völker und Sprachen, wobei sich die Übereinstimmung oft auf einzelne Züge und Nebenumstände von geringer Bedeutung erstreckt.

¹ Geschichte des Idealismus I 121.² Ebd. 2 ff.³ Ebd. 9; vgl. Arist. Met. XII 8 26 f.; Werner Jäger, Aristoteles 130 ff.⁴ Geschichte des Idealismus I 33—46.⁵ Ebd. 19—32.⁶ Ebd. 84—101.⁷ Ebd. 48—59.⁸ Ebd. 73—83.⁹ Ebd. 60—72.¹⁰ Ebd. 102—118.¹¹ Ebd. 119 ff.

Dieser religiöse Gemeinbesitz, wie er vorliegt — so führt Willmann aus ¹ — kann nicht dadurch erklärt werden, daß von einem bestimmten historischen Volke diese Anschauungen erstmalig gebildet und allen andern Völkern durch Kulturverkehr vermittelt worden seien. Er weist den Panindismus, den Panägyptismus, den Panbabylonismus als ungeeignete Erklärungsversuche zurück. „Die Übertragung ganzer Glaubenskreise und Religionsysteme erscheint innerhalb des Heidentums undenkbar“ ². Die Religionen der alten Völker „haben nicht die Tendenz zur Ausbreitung, sondern vielmehr zur Zusammenziehung in konkrete Gestaltungen und zur Verwachsung mit nationalen und lokalen Elementen. . . . Es fehlten gleichsehr die Mittel wie der Wille zur Verbreitung von Glauben und Wissen, und diese bewegte sich darum nur in bescheidenen Grenzen. . . . Die Verwandtschaft religiöser Ideen erstreckt sich überhaupt über einen zu großen Bezirk, als daß es durchführbar wäre, sie an einen Kulturverkehr geknüpft zu denken“ ³.

Ferner lehnt Willmann die Hypothese der „Elementargedanken“ ab, derzufolge alle jene Anschauungen bei den verschiedenen Völkern ursprünglich und unabhängig voneinander gebildet worden wären. „Die Verflechtung der historischen und der spekulativen Überlieferungen schließt nun vollständig die Erklärung der Übereinstimmung durch die Gleichheit des menschlichen Imaginierens und Denkens bei den verschiedenen Völkern aus. . . . Die Übereinstimmung der Traditionen erzählender Art, die bis in die kleinsten Einzelzüge hineinreicht, kann unmöglich so erklärt werden“ ⁴. Es bleibt der Gedanke des religiösen Erbgutes aus der Urzeit als der einzig berechtigte übrig: „Jene historischen Überlieferungen und mit ihnen die in sie eingewachsenen spekulativen Traditionen müssen urverwandt sein, Bruchstücke eines der Menschheit gemeinsamen Gedankenkreises, Reste eines vorgeschichtlichen Glaubens- und Erkenntnisinhaltes. So haben die Alten recht, wenn sie ihre Philosophie auf Urtraditionen zurückführen; ihre dahin gehenden Angaben sind nicht frostige Erfindungen

¹ Geschichte des Idealismus I 119 ff.

² Ebd. 120.

³ Ebd. 121.

⁴ Ebd. 134 f.

und Zurückdatierungen. Die Alten wußten, was sie den Ältesten dankten, besser als wir Nachgeborenen; worauf sie unsern verwunderten Blick lenken, ist eine uralte Wirklichkeit, eine türmende Ferne des Gedankenlebens“¹.

Dieser Beweisgang Willmanns zeigt keineswegs den Charakter eines unbesonnenen, verstiegenen Denkens. Die fortschreitende Forschung hat die Tatsache des Gemeinbesitzes nur noch heller herausgestellt. Ich verweise auf die ausgebreitete Literatur über die Urtraditionen der Menschheit, besonders über Schöpfungsgeschichte, Paradies und Sintflut². Auch ist dank den großen, von Andrew Lang eingeleiteten ethnologischen Forschungen das Gebiet, das zur Vergleichung zu Gebote steht, ins Unermeßliche ausgedehnt worden. Auf Grund dieser Forschungen darf man heute mit noch größerem Recht von einem religiösen Gemeinbesitz, der den ältesten Kulturvölkern und den Naturvölkern, besonders den ältesten, gemeinsam ist, sprechen, in der Weise, wie W. Schmidt in seiner Studie über Uroffenbarung diese Gemeinschaft religiöser Anschauungen mit den religiösen Anschauungen des Buches Genesis der Heiligen Schrift ausgedeutet hat³. — Wie Bastians ethnologische Theorie der Elementargedanken durch die von Ratzel eingeleitete und von Frobenius, Foy, Gräbner, Schmidt ausgebaute Kulturkreistheorie widerlegt worden ist, so erweist sich auch hier die Theorie der Elementargedanken unvermögend, jenen religiösen Gemeinbesitz, wenn er seinem ganzen Inhalte nach gewürdigt wird, genügend zu erklären.

Angesichts der Ausdehnung jenes religiösen Gemeinbesitzes, der bei den verschiedensten Völkern nachgewiesen ist, versagt nicht minder die Hypothese des Panbabylonismus, des Panindismus usw. Schmidt konnte mit Recht aussprechen, daß durch die neuesten ethnologischen Forschungen, welche die

¹ Ebd. 135.

² Vgl. Feldmann, Paradies und Sündenfall (1913); Šanda, Moses und der Pentateuch (1924) 150 ff.; Andree, Die Flutsagen, ethnographisch betrachtet (1891); Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte II 395 436 usw.; Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients³ (1916).

³ W. Schmidt, Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes, in Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche I⁵ (1923) 91—130.

Übereinstimmung der alten, von Babylon gewiß unabhängigen Naturvölker mit den biblischen Schilderungen der Urzeit offenbaren, dem Panbabylonismus die Grundlagen abgebaut wurden. Da durch die Forschungen von Reinisch die Sprachen der hamitischen Völker, der Urbewohner Nord- und Nordostafrikas, als mit den semitischen Sprachen eng verwandt erwiesen sind, so ist uns die Möglichkeit geboten, auf die Zeit zurückzuschließen, wo Hamiten und Semiten noch ein Volk waren, und durch die Übereinstimmung der religiösen Anschauungen dieses Urvolkes mit den biblischen Schilderungen der Urzeit das hohe vorbabylonische Alter der letzteren festzustellen¹. — So bleibt die Erklärung des Gemeinbesitzes als eines religiösen Erbgutes aus der Urzeit allein übrig. „Dieses Ergebnis“ — so Willmann² — „widerstreitet gar sehr dem Geschmacke unserer Zeit, die sich darin gefällt, mit den Sophisten und Epikureern das menschliche Wesen aus tierartigen Anfängen zu erklären.“ In der Tat ist dieser extreme Evolutionismus, der in der Religionserforschung als Animismus oder in verwandten Systemen auftritt, der einzige Gegner jener großen Anschauung vom religiösen Erbgute aus der Urzeit des Menschengeschlechtes. (Die Pentateuchkritik der Schule Wellhausens und der Panbabylonisten ist im Grunde nichts anderes als die Anwendung der evolutionistisch-animistischen, a priori festgesetzten Theorie auf die Religionsgeschichte des Alten Testaments.) Wie durch die großen Forschungen der Schule Andrew Langs die evolutionistisch-animistische Theorie als falsch erwiesen und der präanimistische ethische Monotheismus als Urform der Religion festgestellt ist, so wird auch der Grundgedanke Willmanns von einem religiösen Erbgute der Menschheit durch diese Forschungen selbst gestützt. Andererseits hat auch der Gedanke, daß in den ersten Büchern der Schrift des Alten Testaments dieses religiöse Erbgut in reiner, unentstellter Form als Ur-offenbarung uns vorliegt, eine großartige Bekräftigung erfahren. Gerade in jenem religiösen Erbgute liegen, wie Willmann eingehend darlegt, die tiefsten Wurzeln der Philosophie des antiken Idealismus, mag der Geist rationalistischer Geschichts-

¹ A. a. O. 129 f.² A. a. O. 135.

forschung noch so scharfen Einspruch gegen diesen Satz erheben. „Eine Erbweisheit, die aus Uroffenbarung hervorgeht, sich nach Völkern differenziert, in der echten Philosophie mit erneutem Lichte erglänzt, ist das volle Widerspiel zu einer Anschauung, welche im isolierten Denken allein den Herd des geistigen Lebens, in der Voraussetzungslosigkeit desselben die Bedingung seines Gelingens, in der Kritik überkommener Ansichten die Probe seiner Stärke erblickt.“¹

* * *

Auf Grund dieses ererbten religiösen Gemeinbesitzes ist, wie die „Geschichte des Idealismus“ ausführt, eine gewisse Angleichung der religiösen Anschauungen bei einer Völkergruppe, wie sie die Ägypter mit den Völkern Vorderasiens und den Griechen bildeten, denkbar und zum Teil nachweisbar, eine Angleichung, die auch in der Philosophie der Griechen sich auszuwirken strebt.

Wer wird aber die Denkbare und Nachweisbare jener religiösen, auch auf die Philosophie ausgreifenden, innerhalb gewisser Grenzen gehaltenen Angleichung, den dritten Grundgedanken Otto Willmanns, heute noch ernstlich bestreiten wollen? Trotz der Achtung, welche wir gegen Zeller und seinen neuesten Anhänger, Hopfner, hegen, können wir nicht umhin, ihre gegen jene Möglichkeit und Nachweisbarkeit einer gewissen Angleichung gerichtete Beweisführung als völlig unwirksam und ungenügend zu bezeichnen.

Hopfner unterzieht die Glaubwürdigkeit der griechischen und lateinischen Nachrichten, welche die ältesten griechischen Philosophen bis auf Platon als Schüler der orientalischen Weisen aufführen, einer Kritik². Er weist hin auf den zeitlichen Abstand dieser Zeugnisse von den Gegenständen der Berichterstattung, auf die Belanglosigkeit der Zeugnisse und ihren tendenziösen Charakter, auf das Anschwellen ihres Inhaltes im Verlaufe der Zeit, auf Widersprüche in Bezug auf

¹ A. a. O. 135.

² Hopfner, Orient und griechische Philosophie 9–20.

Einzelheiten, Umstände der Zeit, des Ortes usw. Aber der Hauptgrund für die Annahme eines gewissen orientalischen Einflusses liegt nicht in diesen Berichten, sondern vielmehr in der genauen inhaltlichen Vergleichung der Lehren. Hopfner erinnert selber an die enge Verwandtschaft der orphischen kosmogonischen Mythen mit entsprechenden orientalischen¹. Die von ihm² so stark betonten Schwierigkeiten des Verkehrs mit dem Orient, zumal eines engeren Verkehrs mit den orientalischen Weisen, können keinen besondern Eindruck machen, wenn man bedenkt, daß bereits das Hellas des 2. Jahrtausends v. Chr. in eine Kulturbewegung verflochten war, deren Ausgangsgebiete im Orient und in Ägypten liegen. „Von Osten und Süden her hat die überlegene orientalische Kultur über das Ägäische Meer und ganz besonders über Kreta auf Hellas eingewirkt und diesem das Gepräge der kretisch-mykenischen Kultur aufgedrückt“³. Wie lebhaft dieser Asien, Afrika, Europa überspannende Kulturverkehr gewesen, kann aus dem zu Tell-el-Amarna in Ägypten entdeckten keilinschriftlichen Archiv entnommen werden. Es hat uns belehrt, „daß die babylonische Schrift und Sprache [im 2. Jahrtausend v. Chr.] in weiten Gebieten Vorderasiens als Verständigungsmittel galt, daß es genaue Kenner derselben auch in Ägypten gab und daß man daselbst an den religiösen Überlieferungen Babylons ein hinreichendes Interesse nahm, um altersgraue Aufzeichnungen derselben von Backsteinbüchereien mesopotamischer Heiligtümer zu entlehnen“⁴. Von diesem uralten Kulturverkehr, der weit über das Gebiet der materiellen Kultur hinausgriff, darf man gewiß auf die Möglichkeit eines solchen in späterer Zeit schließen, wie er übrigens auch tatsächlich mannigfach bezeugt ist.

Mit Hopfner⁵ von einem Tiefstand des exaktwissenschaftlichen und religionsphilosophischen Wissens der Orientalen zu sprechen, der eine solche Beeinflussung der Griechen ausschliesse, ist weder durch den Inhalt der indischen, noch der babylonischen,

¹ Hopfner, Orient und griechische Philosophie 35.

² Ebd. 21 ff.

³ Pöhlmann, Griechische Geschichte⁵ (1914) 24.

⁴ Gomperz, Griechische Denker I 78. ⁵ A. a. O. 27 ff.

noch der ägyptischen Quellen gerechtfertigt. Wird der mythologische Charakter des orientalischen Denkens betont¹, so wird hier die Auswirkung des rationalen Gedankens unter der Hülle des Symbols ebenso verkannt wie in den philosophischen Versuchen der ältesten griechischen Philosophen die Auslösung des Gedankens durch das ihn in sich bergende Symbol. — Ist es weiters keine Herabwürdigung der Hellenen, wenn sie, wie jetzt allgemein zugegeben wird, in Bezug auf die Elemente der materiellen Kultur und die Anfänge der künstlerischen Tätigkeit zu den Orientalen ins Verhältnis der Abhängigkeit gesetzt werden², so wird auch eine Abhängigkeit in Religion und Wissenschaft nichts Entwürdigendes sein. Die Anhänger Zellers sehen überhaupt in dem Anschlusse der Philosophie an religiöse Lehren, seien es einheimische oder von außen aufgenommene, eine Beeinträchtigung ihrer Würde. Hier drückt sich aber ein spezifisch moderner Geisteshabitus aus, der mit dem der großen Alten in keiner Weise übereinstimmt. — Wenn Hopfner erst der Spekulation der Neuplatoniker (vom 3. bis 6. Jahrhundert n. Chr.) den Charakter des Religiösen und Mystischen zuerkennt und diesen Charakter der damaligen Spekulation auf orientalische Einflüsse zurückführt³, so muß er doch anderseits zugestehen, daß bereits die Lehren des Empedokles und Platon einen Zug zum Religiösen und Mystischen aufweisen. In der Tat trägt die Philosophie aller großen griechischen Denker einen religiösen Charakter.

Inwieweit nun orientalische Einflüsse auf die Orphik und die einzelnen griechischen Philosophen — mittelbar oder unmittelbar — vorliegen, ist durch Einzeluntersuchungen festzustellen, die auf intensive Vergleichung des Inhaltes der Spekulation und Aufzeigung der entsprechenden Kulturbahnen oder Einwirkungsmöglichkeiten zu richten sind. Jedenfalls darf solchen Untersuchungen durch Vorentscheidungen prin-

¹ Ebd. 32 ff.

² Vgl. Moortgat, Anton, *Hellas und die Kunst der Achaemeniden* (1926). „Die reife archaische Kunst in Hellas war letzten Endes eine Blüte orientalischer Kunst, wenn auch auf fremdem Boden; die Impfung eines orientalischen Zweiges auf den westländischen hellenischen Baum.“

³ A. a. O. 67 ff.

zipieller Natur nicht vorgegriffen werden. Die Untersuchungen Gruppens in „Griechische Kulte und Mythen“ und Gomperz' in „Griechische Denker“ bieten hier viel Lehrreiches. Sehr bemerkenswert ist es, daß Werner Jäger in seinem bedeutenden Werke: „Aristoteles“ (1923) den Einfluß orientalischer Anschauungen auf die Philosophie Platons nachweisen konnte.

„Die Akademie war damals geradezu der Brennpunkt einer orientalisierenden Strömung, die als Vorzeichen des Alexanderzuges und der ihm folgenden Annäherung zwischen hellenischem und asiatischem Geist von hoher, lange nicht genug gewürdigter Bedeutung ist. Die Kanäle, durch die die Einflüsse des Orients eingedrungen sind, kennen wir nur zum kleinen Teil; zufällig sehen wir aus dem Schülerverzeichnis der Akademie, von dem sich ein Stück auf einem herkulanensischen Papyrus erhalten hat, daß ein Chaldäer der platonischen Schule als ordentliches Mitglied angehörte. Das war im letzten Jahrzehnt Platons, wie es scheint; in dieselbe Zeit weisen andere Spuren orientalischen Einflusses, wie die Parallele der platonischen vier Tugenden mit der Ethik Zarathustras im I. Alkibiades und die Astraltheologie, die Platons Schüler und Sekretär Philippos von Opus im Nachtrag zu den Gesetzen als höchste σοφία vorträgt. . . . Die böse Weltseele in den Gesetzen, die die Widersacherin der guten Seele ist, ist ein Tribut an Zarathustra, zu dem Platon durch die letzte, mathematisierende Phase der Ideenlehre und den durch sie scharf zugespitzten Dualismus geführt wurde. Seither herrschte für Zarathustra und die Lehre der Magier in der Akademie starkes Interesse.“¹ Auch Aristoteles greift in seiner Programmschrift *περί φιλοσοφίας*, wo er im Eingang die geschichtliche Entwicklung der Philosophie verfolgt, auf den Orient zurück. „Er beschränkte sich nicht, wie in der Metaphysik, auf die griechischen Philosophen seit Thales, . . . sondern drang bis in den Orient vor und erwähnte seine uralten großartigen Schöpfungen mit ehrfürchtigem Interesse. Im ersten Buche der Metaphysik werden nur die ägyptischen Priester . . . kurz gewürdigt. . . . In seinem Dialoge ging Aristoteles noch über sie hinauf in älteste Zeiten . . . und sprach von den Magiern und ihrer Lehre. Es folgten die ehrwürdigen Vertreter ältester hellenischer Weisheit, die Theologen, wie er sie zu nennen pflegt, die Lehren der Orphiker . . . endlich die Spruchweisheit, die man auf die sog. Sieben Weisen zurückführte und deren Überlieferung unter dem besonderen Schutz des delphischen Gottes stand. Damit war Gelegenheit gegeben zur Erwähnung der

¹ Werner Jäger, *Aristoteles* 133 f. Über die Beziehungen zwischen Iran und der griechischen Philosophie siehe jetzt: Reitzenstein-Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (1926).

altapollinischen Religion.“¹ Werner Jägers Ausführungen können in diesem Betracht als glänzende Bestätigung der Grundlehren Willmanns bezeichnet werden.

* * *

Die Grundgedanken Willmanns über den Ursprung der griechischen Philosophie sind, wie gezeigt, durch die fortschreitende Forschung mannigfach bekräftigt worden: Die Philosophie des antiken Idealismus wurzelt in der orphischen Theologie; diese weist wiederum auf einen Grundbestand religiöser Anschauungen hin, der als Erbgut der Menschheit aus der Urzeit bezeichnet werden darf. Erst auf Grund dieses religiösen Gemeinbesitzes ist eine Angleichung der Völker des vorderasiatischen Kulturkreises in Bezug auf religiöse und darin keimhaft geborgene spekulative Lehren als möglich zu bezeichnen, wie eine solche Angleichung auch zum Teil nachweisbar ist. So sind, was den Ursprung der griechischen Philosophie betrifft, in gleicher Weise die extreme Orienthypothese wie die Anschauung, die den autochthonen Ursprung in extremer Form vertritt, zurückgewiesen, und es wird zugleich der Weg gezeigt, auf dem diese Frage einer befriedigenden Lösung entgegengeführt werden kann. Jedenfalls wird der Würde des antiken Idealismus, der κατ' ἔξοχὴν als griechische Philosophie bezeichnet werden kann, dadurch kein Eintrag getan, daß man ihn mit Platon auf eine göttliche Quelle, die sich der Vorzeit erschloß, zurückführt. „Als eine Gabe der Götter“ — so Platon im Philebos² — „ist, wie ich überzeugt bin, aus einer göttlichen Quelle, durch einen unbekanntem Prometheus in leuchtendem Feuerscheine die Kunde herabgelangt, und die Altvordern (οἱ παλαιοί), besser als wir und den Göttern näher stehend, haben uns diese Offenbarung überliefert, die Kunde, daß, was wir die Wirklichkeit nennen, nicht bloß aus dem Einen und Vielen entspringe, sondern auch Bestimmendes (πέρας) und Unbestimmtheit (ἀπειρία) in sich gebunden (ξύμφορον) trage, und daß wir bei dieser Beschaffenheit der Dinge für jedes ein Vorbild (ἰδέα) aufzusuchen haben, und, weil ein solches in ihm liegt, auch finden werden.“

¹ W. Jäger a. a. O. 130.

² p. 16 c.