

Markus Enders

Das Schicksal in der Antike und seine Bedeutung für das Machbarkeitsdenken heute

Fate in the Ancient World and its Significance for What we Regard as Achievable Today

Zusammenfassung

Dieser Beitrag rekonstruiert die primär von der Notwendigkeit bestimmte Schicksalserfahrung der abendländischen Antike, indem er zunächst die unpersönliche Schicksalsmacht in ihrem Verhältnis zu Göttern und Menschen erst in den homerischen Epen, dann auch bei Hesiod, Aischylos und Pindar vorstellt. Danach beschreibt er das Schicksal als die frei wählbare Lebensgestalt bei Platon, ferner die Bestimmung des Schicksals als eines universalen kosmologischen Kausalzusammenhangs in der Stoa sowie Ciceros Versuch seiner Vereinbarung mit der menschlichen Willensfreiheit. Abschließend wird die Unterordnung des Schicksalszusammenhangs aller innerweltlichen Ereignisse unter die göttliche Vorsehung in der aristotelischen und platonischen Schultradition, insbesondere bei Boethius, dargestellt und die existenzielle Bedeutung des antiken Schicksalsdenkens für unsere Gegenwart sichtbar gemacht.

Schlüsselwörter: Schicksal, Schicksalsmacht, Schicksalsnotwendigkeit, Determinismus, Vorsehung

Abstract

This paper reconstructs what is central to the ancient Western experience of necessity and fate. I examine the impersonal power of fate in its relation to Gods and mortals, first in the Homeric epic, then in Hesiod, Aeschylus and Pindar. I then present fate as the freely chosen form of life in Plato, and further, as a universal cosmological causal context in the Stoics, as well as Cicero's effort to unite fate with human free will. Finally, I examine the subsumption of fate as the pre-determined totality of inner worldly experiences under divine foreknowledge in Aristotelian and Platonic Scholasticism, in particular in Boethius, and make explicit the existential significance of the ancient concept of fate for contemporary thought.

Keywords: Fate, power of fate, necessity of fate, determinism, providence

Prof. DDr. Markus Enders
 Institut für Systematische Theologie
 Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
 Platz der Universität 3, D-79085 Freiburg/Breisgau
 markus.enders@theol.uni-freiburg.de

O. Die verschiedenen Bezeichnungen für das Schicksal in der altgriechischen Sprache und ihr semantisches Feld

Die griechische Antike kennt vier verschiedene Begriffe mit einem teilweise sehr unterschiedlichen semantischen Feld für jene Deutungskategorie des menschlichen Daseins, die wir im Deutschen mit „Schicksal“ zum Ausdruck bringen: Es sind dies „Moirā“, „Aisā“, Tyche“ und „Heimarmene“. Dabei bezeichnet „Tyche“, das semantisch in etwa der römischen „fortuna“ entspricht, den Zufallscharakter des vom Menschen erlebten Schicksals, während „Heimarmene“ das unbedingt zwingende Schicksal, d. h. dessen Notwendigkeitscharakter, für den Menschen bedeutet. Diese beiden Schicksalsmächte kommen jedoch noch nicht im frühen griechischen Epos vor, sondern die „Tyche“ erst insbesondere in der neuen Komödie auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund einer „Entleerung des alten Götterglaubens“¹ und die „Heimarmene“ bei Heraklit und dann wieder vor allem in der Stoa, worauf später noch eingegangen werden soll.

Die beiden griechischen Termini, die eine allgemeine, unpersönliche Schicksalsmacht bezeichnen, sind „Moirā“ und „Aisā“. Beide Ausdrücke bedeuten etymologisch „Anteil“; sie bezeichnen in dieser Hinsicht den je besonderen, individuellen Teil, „der einem Menschen am allgemeinen Geschehen zugewiesen ist, also sein Schicksal.“²

Dieser vorherrschende Wortgebrauch in den frühgriechischen Epen zeigt einen Grundzug der Schicksalserfahrung in der griechischen und in der römischen Antike an: Schicksal als eine unabänderliche Notwendigkeit, als „in unserer Erfahrung das Nicht-zu-Ändernde, Unentrinnbare, Zwingende“³ zu verstehen.

1. „Moirā“ bzw. „Aisā“ – die unpersönliche „Schicksalsmacht“ in den homerischen Epen

Schon in den homerischen Epen ist das Bewusstsein von einer über allem, über Götter und Menschen, waltenden, unpersönlichen Schicksalsmacht, die sowohl als „Moirā“ als auch als

„Aisā“⁴ bezeichnet wird, stark ausgeprägt. Es wird angenommen, dass diese Macht jedem Menschen sein individuelles, persönliches Lebensschicksal bereits von seiner Geburt an zugeteilt habe. „In der berühmten Szene des 6. Buches der *Ilias*, in der Hektors Gemahlin Andromache ihren Mann zum letzten Mal sieht, versucht Hektor den düsteren Vorahnungen seiner Frau mit dem Hinweis zu begegnen, dass sein Schicksal bereits seit seiner Geburt feststeht“⁵:

„Gegen mein Schicksal [Aisā] wird keiner hinab zum Hades mich senden! / Dem Schicksal [Moirā] ist keiner von den Männern jemals entronnen, / ob edel oder gering, nachdem er einmal gezeugt wurde.“⁶

Hektor weiß also um die Unentrinnbarkeit und Unvermeidlichkeit nicht nur seines allgemeinen, sondern auch seines besonderen Todesschicksals, d. h. des Zeitpunkts und der Umstände seines Todes. Genau dies verfügt nach altgriechischem Glauben die unpersönliche Schicksalsmacht „Moirā“ oder „Aisā“ für die Menschen, ohne dass die olympischen Götter dies ändern könnten. Denn, wie ein alter griechischer Spruch sagt: „Mit der Notwendigkeit kämpft selbst ein Gott nicht.“

Religionsgeschichtlich betrachtet, ist diese fatalistische Vorstellung von einer abstrakten, unpersönlichen, blinden, irrationalen Schicksalsmacht für den Menschen älter als die religionsgeschichtlich jüngere Divinisierung dieser Macht, die in den homerischen Epen zwar schon vorbereitet, endgültig jedoch erst von Hesiod vollzogen wird. Diese Entwicklung der Schicksalsidee kann man auch an der Metapher vom Zuspinnen des Schicksalsfadens durch die „Moirā“ oder die „Aisā“ als personifizierte Spinnerin des Schicksalsfadens nachvollziehen. Denn dieses Bild findet sich bei Homer häufiger⁷, einmal⁸ auch in Verbindung mit weiteren „Spinnerinnen“, „welche vielleicht das später geläufige Bild von mehreren schicksalsspinnenden Göttinnen vorwegnehmen, als die dann die drei Moiren gelten.“⁹ Wie aber konnte es zu dieser Pluralisierung der ursprünglich abstrakten und unpersönlichen Schicksalsmacht und zu

ihrer Divinisierung kommen, die bei Hesiod durch die Einordnung der drei Moiren (Klotho, Lachesis und Atropos) in das Göttersystem als Töchter des Zeus und der Themis vollendet wird?

Die Individualisierung und Konkretisierung des allgemeinen Schicksalsgedankens auf das je meinige Schicksal des Einzelnen hin dürfte zur Pluralisierung der schicksalsgebenden Instanz, d. h. zur Annahme mehrerer Moiren, geführt haben.

1.1. Zum Verhältnis zwischen der „Moira“ und den Göttern in den homerischen Epen

Ursprünglich, d. h. bei Homer, ist die „Moira“ eine „Person-Bereicheinheit“: „Die Gesamtheit dessen, was dem Menschen zuteil wird, sieht dieser auch als persönliche Gottheit an“¹⁰. Diese Divinisierung des je eigenen und insofern persönlichen Schicksals ist nur ein, allerdings herausragendes Beispiel für ein in der antiken Religionsgeschichte durchgängiges, allgemeines Phänomen: In dem ihm unverfügbar Gegebenen, ihn gleichsam Übermächtigenden und zugleich für ihn existenziell eminent Bedeutsamen sieht und verehrt der Mensch etwas Göttliches. Daher kommt dem sprachlichen Ausdruck für Gott im Griechischen (θεός) ursprünglich die Bedeutung eines Prädikats für unverfügbare Mächte zu, die für den Menschen existenziell höchst relevant sind, so z. B. für das Gerücht,¹¹ das Glück-Haben,¹² den Neid¹³ und das Wiedersehen.¹⁴ Als gänzlich unverfügbar und zugleich als existenziell höchst bedeutsam aber galt dem frühgriechischen Menschen das je eigene Lebensschicksal. Deshalb hat er zunehmend einen göttlichen Ursprung darin gesehen, hat er die schicksalsgebende Instanz divinisiert.

Diese zunehmende Divinisierung der für den Menschen unverfügbaren, ihn gleichsam überwältigenden Schicksalsmacht kann man bereits an den beiden homerischen Epen feststellen: Denn während in der älteren „Ilias“ das fatalistische Schicksalsverständnis noch deutlich sichtbar wird, innerhalb dessen sich „gelegentlich sogar ein Gott [einer weitgehend abstrakten Schicksalsmacht] ausgelie-

fert fühlen kann“¹⁵, so verschmilzt in der jüngeren „Odyssee“ die Schicksalsmacht zunehmend mit dem Wirken der Götter, werden diese, vor allem der Göttervater Zeus, daher selbst zur schicksalsbestimmenden Instanz.¹⁶ In diesem Sinne resümiert Heinz-Günther Nesselrath: „In der *Odysee* ist Zeus bereits ein gutes Stück auf dem Weg hin zum vergilischen Iuppiter, der in der *Aeneis* vor allem der Sachwalter des allmächtigen Fatums ist.“¹⁷

Gleichwohl wirken auch in der „Ilias“ schon die Götter mit der „Moira“ zusammen, stehen sie dem Schicksal gleichsam als dessen Ausführungsorgane sehr viel näher als die Menschen.¹⁸ Dies zeigt sich sowohl „an der Redeweise, dass die Götter (oder auch bestimmte unter ihnen) dem Menschen etwas ‚zuspinnen‘“¹⁹, die sich interessanterweise nur einmal in der „Ilias“ (XXIV, 525f.), in der „Odyssee“ jedoch gleich sechsmal belegen lässt (Od. III, 205-209; IV, 207 f.; VIII, 577-580; XI, 539; XX, 195 f.; XVI, 63 f.); als auch an dem ungleich besseren Wissen der Götter um zukünftige Schicksalsereignisse und -abläufe im Vergleich zu dem menschlichen Wissen davon.²⁰

Zusammenfassend betrachtet ist daher bei Homer das Verhältnis der Götter zur ursprünglich unpersönlichen, abstrakten Macht des Schicksals nicht ganz eindeutig bestimmt.²¹ Die Götter, insbesondere aber Zeus, der mächtigste unter ihnen,²² sind einerseits gleichsam die Erfüller und Vollstrecker des Schicksals, andererseits stehen sie aber als solche auch unter dem Schicksal.²³ Daher vermögen sie zwar den Gang des einzelnen menschlichen Lebens wie das Schicksal ganzer Völker zu lenken, sind jedoch weitgehend machtlos gegenüber dem Todesgeschick der Menschen.²⁴

Dieses ambivalente Verhältnis zwischen den Göttern und der „Moira“ in der Bedeutung des menschlichen Todesschicksals kommt in der sog. Kerostasie anschaulich zum Ausdruck: Hier werden die Todesschicksale, sei es des griechischen und des trojanischen Heeres (Vgl. Ilias VIII, 69 ff.), sei es die des Hektor und des Achill vor ihrem kriegsentscheidenden Zweikampf (vgl. Il. XXII,

209 ff.), von Zeus auf einer goldenen Waage gewogen. Wessen Todeslos in der Waagschale sinkt, dessen „schicksalhafter Tag“ ist gekommen. Aus dieser Wägung der Todeslose aber kann „weder Unterordnung noch unbedingte Überordnung des Zeus bzw. der Götter unter bzw. über ‚Moirā‘“²⁵ abgeleitet werden. Denn gewogen wird dabei offensichtlich die in den Seelen der betreffenden Personen noch vorhandene Lebenskraft, so dass die Kerostasie genau genommen den Charakter einer „Psychostasie“ besitzt²⁶ und damit keinen definitiven Rückschluss auf das Verhältnis der Macht des Zeus zu der der „Moirā“ erlaubt.

Zwar lastet auf den Menschen die Unabwendbarkeit und Unvermeidlichkeit des eigenen Todeschicksals schwer,²⁷ dennoch ist Homer kein Determinist, dessen fatalistisches Schicksalsverständnis den Menschen jeden eigenen Gestaltungs- und Freiheitsspielraum nehmen würde. Dies zeigt sich besonders am Hauptprotagonisten der Griechen in der „Ilias“, an Achill: Zwar ist Achill nur ein kurzes Lebenslos beschieden (vgl. Ilias I, 414-416), aber nicht für ihn unvermeidlicherweise: Denn wenn er auf die Rache für Patroklos an Hektor verzichtet hätte, wäre ihm ein langes Leben – aber kein unsterblicher Ruhm, für den er sich entscheidet, – beschieden gewesen (vgl. Il. IX, 410-416).²⁸

1.2. Zur Bestimmung des menschlichen Handelns in der „Odyssee“

In der „Odyssee“ scheint die Bestimmung des menschlichen Handelns durch das Schicksal eine größere Rolle zu spielen: Hier ist die Rückkehr des Odysseus im 20. Jahr seiner Irrfahrt in seine Heimat eine von den Göttern beschlossene Sache (vgl. Odys. I, 16-20; II, 174 f. etc.). Denn die „Moirā“ bzw. die „Aisa“ hat die Rückkehr des Odysseus festgelegt.²⁹ Zugleich wird diese Heimkehr des Odysseus aber im 1. Buch der „Odyssee“ auch zum Gegenstand „eines formellen Beschlusses der Göttersammlung“³⁰ gemacht, so dass „diese beiden Dinge (Schicksal und Götterkonsens) miteinander äquivalent“³¹ sein dürften. Ist damit das Handeln des

Odysseus als vom Schicksal bzw. dem Mehrheitswillen (gegen Poseidon) der Götter determiniert zu betrachten? Odysseus aber wäre nicht von Homer als der vorbildlich Fromme und Erdulder aller ihm schicksalhaft gegebenen Leiden stilisiert worden,³² wenn dies nicht auch und sogar wesentlich sein Verdienst gewesen wäre. Deshalb ist Odysseus keine Marionette in den Händen einer göttlichen Schicksalsmacht, ist seine Heimkehr nach Ithaka kein Automatismus. Die „Odyssee“ hat vielmehr einen beispielgebenden, einen lehrhaft-pädagogischen Charakter. Deshalb kann es auch nicht sein, dass „die Menschen der Odyssee ihr Leben offenbar nur noch negativ beeinflussen, nämlich durch eigene Fehler oder Frevel verkürzen“³³ können. Odysseus ist vielmehr der kluge Dulder und als solcher auch der leidende Gerechte und gerade als dieser ein leuchtendes sittliches Vorbild in der griechischen Antike.

2. Die Unterordnung der Schicksalsmächte unter Zeus bei Hesiod

Wir hatten schon gesehen: Bei Hesiod werden die Mächte des Schicksals Zeus, dem höchsten Gott und Götterkönig, dadurch untergeordnet, dass sie als Töchter aus seiner Verbindung mit Themis bezeichnet³⁴ und damit als Ausführungsorgane einer gerechten und somit sittlich guten Weltregierung eines ersten, göttlichen Prinzips verstanden werden.

3. Zeus – die schicksalsgebende Instanz bei Aischylos und Pindar

Diese Entwicklung einer Unterordnung der Schicksalsmächte unter die Weltherrschaft eines göttlichen Prinzips setzt sich bei Pindar und bei Aischylos fort: Bei beiden ist Zeus die Gottheit, von deren Wirken letztlich alle Ereignisse abhängen, die in der mythischen Ausdrucksweise als „Herr über alles“³⁵ die Stellung eines alleinherrschenden metaphysischen Prinzips gewinnt und deren „großer Geist“³⁶ allwissend und truglos, mithin vollkommen gut ist. Mit dieser Vervollkommnung

der drei basalen Gottesprädikate der Macht, des Wissens und des Willens gewinnt der Götterkönig Zeus in der mythischen Theologie der Griechen die Stellung eines – in philosophischer Begriffssprache bezeichnet – Ersten Prinzips, welches in eine Transzendenz und Erhabenheit nicht nur über die anderen Götter und die Weltordnung, sondern auch über alles menschlich Erkennbare hinaus rückt, so dass der Wille bzw. „Plan“ des Zeus als dem menschlichen Erkenntnisvermögen verborgen erscheint.³⁷ Dieser zunehmenden Abgeschlossenheit des Götterkönigs entspricht die menschliche Suche nach einer angemessenen Bezeichnung des In-Über-Seins eines weltimmanenten und zugleich welttranszendenten Gottes, der aufgrund seiner Erhabenheit und Einzigkeit an sich namenlos ist und für den der Name des „Zeus“ nur noch eine traditionelle, gewohnheitsmäßige Bezeichnung darstellt.³⁸ Daher wird „Zeus“ bei Aischylos mit der schicksalsgebenden Instanz (Moira und Moirai) identifiziert,³⁹ daher geht Pindar davon aus, dass die unentrinnbare „Moira“ von Zeus kommt.⁴⁰

Bei Euripides geht der Schicksalsglaube stark zurück,⁴¹ um in mythischer Gestalt bei Platon eine neue philosophische Sinndeutung zu erfahren.

4. Der Mensch als seines Schicksals Schmied – die freie Wahl der eigenen Lebensform nach dem sog. „Er-Mythos“ in Platons „Politeia“

Es war kein Geringerer als Platon, der im Er-Mythos am Ende seines Hauptwerkes „Politeia“ das schon homerische Bild einer „Spindel der Notwendigkeit“ vorstellt, die an den Enden eines säulenartigen Lichtbandes befestigt ist, das den Himmel zusammenhält und die acht Himmelsphären bewegt.⁴² Diese Spindel wird „im Schoß der Notwendigkeit“⁴³ gedreht und stellt ein Bild der acht Himmelsphären dar, und zwar von außen nach innen der Fixsterne, des Saturns, des Jupiters, des Mars, des Merkurs, der Venus, der Sonne und des Mondes. An den Kreisen dieser Spindel drehen die drei Schicksalsgöttinnen, die „Moiren“ (lateinisch „Parcae“, d. h. „Parzen“), welche die

Töchter der Notwendigkeit sind und den Gesang der Himmelsphären singen, und zwar erstens Klotho, die den gegenwärtigen Lebensfaden des Menschen spinnt und daher für die Gegenwart des Schicksals verantwortlich ist; zweitens Lachesis, aus deren Schoß die aus dem irdischen Leben geschiedenen Seelen ihr Schicksalslos in Gestalt ihrer neuen irdischen Lebensform ziehen, und die daher für den Vergangenheitsaspekt des Schicksals zuständig ist; und Atropos, die den Schicksalsfaden eines menschlichen Lebensschicksals zerschneidet und insofern den Zukunftsaspekt dieses Schicksals darstellt. Lachesis repräsentiert also die Vergangenheit, Klotho die Gegenwart und Atropos die Zukunft und damit alle drei „Moiren“ die Gesamtheit der irdischen Lebensgestalt eines Menschen, die daher als ganze einen schicksalshaften Charakter besitzt. Alle drei „Moiren“ also spinnen die Schicksalsfäden zusammen, die das besondere Lebensschicksal eines Menschen ausmachen – ein, wie wir sahen, schon homerisches Bild für die Verkettung von Ereignissen zu dem Ganzen eines Lebensschicksals durch die schicksalsgebende Instanz. Von Platon wird der frühgriechische Schicksalsglaube allerdings insofern durchbrochen, als nach der Rede der Lachesis die Seelen ihr zukünftiges Lebenslos als ihren Daimon selbst auswählen können, sodass die Ursächlichkeit für die neue irdische Lebensform auf Seiten der wählenden Seele und nicht auf Seiten der schicksalsgebenden göttlichen Instanz liegt, sodass Gott, wie Platon wörtlich formuliert, schuldlos ist, und zwar schuldlos an dem Ergehen einer Seele in ihrer neuen irdischen Lebensform.⁴⁴ Diese wird nach Platons strikter Überzeugung einer göttlich garantierten Vergeltungskausalität für das menschliche Verhalten bzw. eines durch göttliche Ordnungsmacht installierten und aufrechterhaltenen Tun-Ergehen-Zusammenhangs zwischen der sittlichen Qualität des menschlichen Handelns und dem gesamtpersönlichen Ergehen der Menschen vielmehr von diesen selbst gewählt und verursacht.

5. Das Schicksal („Heimarmene“) als ein universaler kosmologischer Kausalzusammenhang und das römische „Fatum“

Die Stoa knüpft mit ihrer Identifizierung der verfügenden Schicksalsmacht mit dem höchsten Gott bzw. der einzigen Gottheit an das frühgriechische Schicksalsverständnis vor Platon an: Dabei ist für das stoische Schicksalsverständnis kennzeichnend, dass das Schicksal als ein universaler kosmologischer Kausal determinismus, d. h. als eine lückenlose Verkettung von Ursachen, verstanden wurde und seinen klarsten Ausdruck in der etymologischen Ableitung des hier bevorzugten griechischen Wortes für „Schicksal“, „εἰμαρμένη“, von „εἰρημὸς αἰτιῶν“, d. h. „Kette von Ursachen“, gefunden hat.⁴⁵ Nach dem Stoiker Chrysipp ist das Schicksal identisch mit dem alles durchwaltenden Weltlogos, der in einer lückenlosen Kette von Ursachen den gesetzlich geordneten Bestand und die Verknüpfung aller Dinge und Ereignisse in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestimmt.⁴⁶ Daher ereignet sich nach stoischer Lehre alles „gemäß dem Schicksal“, sind die Bewegungen im gesamten Kosmos einschließlich der Menschenwelt vom göttlichen Logos geordnet und geregelt.⁴⁷ Folglich sind alle Wesenheiten und Ereignisse im Kosmos in kausalen Zusammenhängen miteinander verbunden. „Der Weise kann durch seine Einsicht in den Weltzusammenhang mit seinen Handlungen dem Schicksal folgen, den Nicht-Weisen wird das Schicksal mitschleifen: ‚Ducunt volentem fata, nolentem trahunt‘.“⁴⁸ Das Schicksals-Element der Notwendigkeit beherrscht daher vor allem den stoischen Schicksalsglauben. Der griechische Stoiker Kleantes hat diesen Glauben an eine den Menschen zwingende, ihm eine unbedingte Notwendigkeit auferlegende, ihn gleichsam übermächtigende göttliche Schicksalsmacht in folgende unnachahmliche Worte gekleidet:

„Führ' du mich, Zeus, und du, Pepromene [d. i. das personifizierte Schicksal], wohin der Weg von euch mir ist bestimmt!

Ich folg' euch ohne Zaudern. Sträub' ich mich, so

handle ich schlecht – und folgen muss ich doch.“⁴⁹

In der römischen Stoa spätestens seit augusteischer Zeit ist das Schicksal von dem Willen der Götter und insbesondere der Hochgottheit des Jupiter genau genommen nicht mehr zu trennen. „Dies legt schon die Wortbedeutung *fatum*, eigentlich ‚Gesagtes, Ausspruch‘ (*fari*, ‚sagen‘) nahe: Die *fata* kann man geradezu als ‚Göttersprüche‘ interpretieren, so heißt es in der lateinischen Dichtung auch oft formelhaft *fata deorum*.“⁵⁰ Im römischen Nationalepos, der „Äneis“ Vergils, ist das allmächtige *fatum* verschmolzen mit dem Willen Jupiters, des höchsten Gottes.⁵¹ Dass sich im Rahmen dieses tendenziell fatalistischen Verständnisses des Welt- sowie des Lebensschicksals des Einzelnen keine sachlich hinreichende Theorie menschlicher Willens- und Entscheidungsfreiheit entfalten konnte, liegt auf der Hand. Dennoch waren die Stoiker keine strikten Deterministen, sie haben also die menschliche Willensfreiheit keineswegs total und radikal verneint. Denn zumindest das Vermögen der Zustimmung zu den sich unabänderlich vollziehenden Ereignissen, zu dem unverfügbar Vorgegebenen wollten sie für den Menschen noch gewahrt wissen. Systematisch am gründlichsten und auch am ausführlichsten wurde die Frage nach dem Verhältnis zwischen der kausalen Determiniertheit der natürlichen Ereignisketten und der menschlichen Willensfreiheit innerhalb der römischen Stoa von Cicero untersucht, und zwar vor allem in seiner Schrift „*De fato*“, deren Problemaufriss und Ergebnisse im Folgenden kurz vorgestellt werden sollen.

6. Ciceros Vereinbarung des Fatum-Gedankens mit der menschlichen Willensfreiheit in seiner Schrift „De fato“

Cicero übernimmt Chrysipps Definition des Schicksals, wenn er in seiner Schrift „*De divinatione*“ das Schicksal (*fatum*) wie folgt definiert:

„Mit ‚Schicksal‘ aber meine ich das, was die Griechen mit dem Begriff *heimarméne* erfassen, d. h. die Reihung und Verkettung der Ursachen,

da eine Ursache, mit der andern verknüpft, je eine Wirkung aus sich hervorgehen lässt.“⁵²

Im Ausgang von diesem kausaltheoretischen Schicksalsverständnis, das die etymologische Definition des Schicksals bei Chrysipp übernimmt und ins Lateinische überträgt, behandelt Cicero in den Paragraphen 5–11 von „De fato“ zunächst die physisch-kausalen Aspekte der Fatums-Diskussion:

Er stellt zunächst fest, dass zwar die vorausgehenden, natürlichen Ursachen, wie zum Beispiel bestimmte genetische Dispositionen, beim Menschen eine determinierende Wirkung etwa auf seine Begabungsstruktur ausüben, dass aber die Bewegungen und Bestrebungen des menschlichen Willens von Ursachen dieser Art weder weitgehend noch vollständig bestimmt werden.⁵³ Hierfür führt er zwei in der Antike berühmt gewordene Beispiele geistiger Selbstdisziplin und sittlicher Selbstzucht an, und zwar Stilpo, einen Vertreter der Megarischen Philosophenschule, der trotz seiner zum Zügellosen neigenden sinnlichen Natur ein Vorbild an Selbstbeherrschung und sittlicher Tugend geblieben ist, und nicht zuletzt Sokrates.⁵⁴

Anschließend wird in den Paragraphen 11–38 das Verhältnis zwischen kausalem und logischem Determinismus erörtert, und zwar in Bezug auf das logische Problem des Wahrheitswerts von Aussagen über kontingente zukünftige Ereignisse im Anschluss an Aristoteles, *De int.* 9, und den megarischen Logiker Diodoros Kronos (gest. 307). Dieser hat die logische Notwendigkeit als Beweisgrund für eine kausale Determination aller innerweltlichen Ereignisse verstanden und damit jede Möglichkeit eines freien Entscheidungsspielraums für menschliche Willensakte und Handlungen ausgeschlossen.

Zwischen dieser Skylla eines extremen Determinismus und der von Epikur vertretenen Charvdis eines extremen Indeterminismus, der, um die menschliche Willensfreiheit zu retten, unnötiger- und irrtümlicherweise das logische Bivalenzprinzip für Aussagen aufgibt, spricht sich Cicero für einen dritten, mittleren Weg im allerdings

modifizierten Anschluss an Chrysipp aus, um die menschliche Willensfreiheit und damit die sittliche Verantwortungsfähigkeit des Menschen retten zu können. Denn er hat erkannt, dass alle Ereignisse durch ihnen vorausgehende Ursachen vollständig determiniert wären, wenn alles durch das Fatum geschehen würde.⁵⁵

Cicero folgt Chrysipp in dem Versuch, die Existenz eines Fatums in der Bedeutung einer Ursachenkette natürlicher innerweltlicher Ereignisse mit der Freiheit und damit sittlichen Eigenverantwortlichkeit des menschlichen Handelns in Einklang zu bringen.

Zu diesem Zweck macht er zunächst geltend, dass die Alternative: Entweder unterliegt alles innerweltliche Geschehen dem Fatum oder es muss Ereignisse geben, die keine Ursache haben, falsch gestellt ist: Denn die Bewegung des menschlichen Willens sei Ursache ihrer selbst und somit nicht durch das Fatum determiniert.⁵⁶ Zweitens zeigt Cicero, dass die Wahrheit von Aussagen über kontingente zukünftige Ereignisse (die sog. *contingentia futura*) keineswegs implizieren, dass diese Ereignisse kausal determiniert sind. Mit anderen Worten: Es sind auch wahre Aussagen über zukünftige Ereignisse möglich, die nur kontingenter- und damit nicht notwendigerweise eintreten.⁵⁷

Bevor drittens Cicero mit Chrysipp eine Unterscheidung zwischen einer eigentlichen und einer uneigentlichen Form von Ursächlichkeit vornimmt, definiert er zunächst das, was unter einer Ursache angemessener Weise zu verstehen ist: Eine Ursache bewirkt das, wovon sie Ursache ist.⁵⁸ Eine notwendige Bedingung für die Ursächlichkeit eines Ereignisses A für ein Ereignis B ist demnach zwar die zeitliche Priorität von A gegenüber B, aber keine hinreichende Bedingung. Diese ist vielmehr erst dann erfüllt, wenn ein Ereignis A einem anderen Ereignis B mit notwendiger Folgewirkung zeitlich vorausgeht. Daran wird offensichtlich, dass keineswegs alle zeitlich vorausgehenden Ereignisse auch Ursachen der ihnen nachfolgenden Ereignisse sind.⁵⁹

Unter Voraussetzung der Gültigkeit dieser Definition von Ursache unterscheidet Cicero mit Chrysipp zwischen Ursachen im eigentlichen Sinne, die er mit Chrysipp vollkommene, hauptsächliche Ursachen nennt und die eine Wirkung mit Notwendigkeit hervorbringen und Instrumentalursachen, die nicht notwendigerweise eine Wirkung hervorbringen und die er mit Chrysipp unterstützende, nächstliegende Ursachen nennt.⁶⁰ Während die hauptsächlichen Ursachen gemäß der genannten definitorischen Bestimmung von Ursächlichkeit das, wovon sie Ursache sind, bewirken und damit auch bestimmen, üben die Instrumentalursachen keine determinierende Wirkung auf das aus, wovon sie Ursache sind. Daher hat zwar jedes innerweltliche Ereignis eine Ursache nach Art einer Hilfs- oder Instrumentalursache, ist deshalb jedoch nicht notwendigerweise determiniert. So kann Chrysipp nach der Darstellung Ciceros zwar den Satz, dass alles auf Grund des Fatums sich ereigne, als gültig erweisen: Denn für jedes innerweltliche Ereignis gibt es eine ihm vorausgehende Hilfs- oder Instrumentalursache; er kann aber auch und zugleich die deterministische These widerlegen, dass jedes innerweltliche Ereignis vom Fatum kausal determiniert werde. Denn es gibt Ereignisse wie die Bewegung des menschlichen Willens, die nicht kausal determiniert, sondern selbstbestimmt, d. h. Ursache ihrer selbst sind.⁶¹

Cicero geht aber über Chrysipps Lösung der Frage nach der Vereinbarkeit eines Fatums mit der menschlichen Willensfreiheit noch hinaus, weil für ihn Chrysipps Annahme, dass Hilfsursachen den menschlichen Willen an der Ausübung seiner selbstursächlichen Tätigkeit nicht hindern können, eine zu schwache Vorstellung von menschlicher Willensfreiheit darstellt. Deshalb führt er die sog. „Zustimmungen“ als Argument im Streit um das Fatum ein. Diese „Zustimmungen“ „bezeichnen die Fähigkeit des Menschen, sich den unwillkürlichen Impulsen seitens der Außenwelt oder der eigenen animalischen Triebe je nach Willensentschluss zu öffnen (= *adsensio*) oder zu

verschließen (= *retensio adsensionis*).“⁶² Diesem Argument zufolge wirkt sowohl ein sinnlicher Wahrnehmungseindruck als auch ein triebhaftes Begehren im Menschen nur nach Art einer Hilfs- bzw. Neben-, nicht nach Art einer Hauptursache. Der menschliche Wille behält also in beiden Fällen die Entscheidungsmacht, ob er dem externen Impuls bzw. dem eigenen triebhaften Begehren zustimmen – und damit folgen – will oder nicht.⁶³

Damit ist der Entwicklung einer indeterministischen Sicht des menschlichen Schicksals in der Spätantike der Weg geebnet.

7. Die Unterordnung des Schicksals unter die göttliche Vorsehung in der aristotelischen und platonischen Schultradition

Die Identifizierung zwischen der unpersönlichen, überlegenen Schicksalsmacht mit dem höchsten Gott oder dem göttlichen Numen, das dadurch zum Schicksalsgeber für die Menschen wird, hat den philosophischen und religiösen Glauben an eine göttliche Vorsehung in der Tradition griechischen Denkens seit Herodot und Platon über die griechische Stoa und den Mittleren Platonismus bis in den philosophischen Hellenismus und den kaiserzeitlichen Platonismus hinein überhaupt erst möglich gemacht. Für diesen religiösen Glauben an eine göttliche Ordnung und Verwaltung dieser Welt hat man schon im antiken Platonismus den Namen der „Vorsehung“ geprägt. Dabei zieht sich in den beiden zuletzt genannten Traditionen der „Topos, dass der Mensch bei blindem Walten des Sch.[icksals] nicht für seine Taten verantwortlich gemacht werden könne und Gesetze und Strafen als überflüssig angesehen werden müssten, [...] durch alle antifatalistischen Schriften bis zur satirischen Gestaltung“.⁶⁴ Das bedeutendste Zeugnis der peripatetischen, d. h. in der Schultradition des Aristoteles stehenden, Schicksalstheorie ist diejenige des Aristoteles-Kommentators Alexander von Aphrodisias in dessen Schrift „Über das Schicksal“, in der er die stoische Schicksalslehre auf logischer, ethischer und theologischer Ebene zu wider-

legen versucht hat: „Sch.[icksals]-Glaube sei Flucht vor der Verantwortung und keine philosophische Haltung. Sch.[icksal] sei dasselbe wie ‚Natur‘ [...]; wie der Mensch gegen die Natur handeln könne, so auch ‚gegen das Sch.[icksal]‘. Das in allen Konsequenzen ausgeführte Hauptargument der Kritik führt die auf vernünftiger Erwägung beruhende Wahlfreiheit [...] des Menschen an. Da in der Natur alles zweckgerichtet und der Mensch von Natur aus mit der Fähigkeit zu erwägen ausgestattet sei, wäre diese Möglichkeit ja andernfalls ‚umsonst‘. Wer das vernünftige Wählenkönnen als ‚Prinzip von Handlung‘ [...] leugne, hebe den Menschen selber auf“.⁶⁵

Kaiserzeitliche Platoniker wie Apuleius, Numenius und Plutarch haben die Vorsehung (griech. „Pronoia“) „als Wille des Weltschöpfers dem Sch.[icksal] übergeordnet“;⁶⁶ Hierokles spricht daher ausdrücklich von einem „providentiellen Schicksal“. Alles geschehe zwar, wie die Stoiker annehmen, gemäß dem Schicksal, aber nicht alles geschehe mit unbedingter Notwendigkeit, da auch das durch freie Handlung oder Zufall Verursachte bestimmte Folgen hervorbringe.⁶⁷ Diese Subordination des Schicksals unter eine göttliche Vorsehung wird vom philosophischen Neuplatonismus noch intensiviert: Das als eine Verkettung von Ursachen verstandene Schicksal wird von dem Neuplatoniker Proklos mit der körperlichen Natur gleichgesetzt: Wie diese beim Menschen von dem in Wahl und Willen freien Geist bestimmt werde, so werde das Schicksal von der Vorsehung als der ersten, göttlichen Ursache aller Güter gelenkt und geleitet.⁶⁸

8. Der kausale Schicksalszusammenhang aller innerweltlichen Ereignisse als die raumzeitliche Entfaltung des Inhalts der göttlichen Providenz nach Boethius

Hatte Boethius im dritten Buch seiner *Consolatio philosophiae* theoretisch gezeigt, dass ein als absolute Einheit wesenhaft bestimmtes *summum bonum* die notwendige Voraussetzung für den Bestand⁶⁹ und zugleich das gemeinsame Ziel für das natürliche Streben alles Lebendigen ist⁷⁰ und dass

dieses kreativ und konstitutiv wirkende, absolute Prinzip eine universelle Herrschaft über alles (sinnlich und intellektuell) Erscheinende ausübt, so wird zu Beginn des vierten Buches die Herrschaft dieses in Wille, Wissen und Macht vollendeten Prinzips über die menschliche *Praxis* angesichts der empirisch manifesten Wirkweise des Bösen⁷¹ und der scheinbar ebenso manifesten Prädominanz der Ungerechtigkeit in der menschlichen *Praxis* grundsätzlich in Frage gestellt.⁷²

Die anschließenden Argumente dafür, dass die (moralisch) Guten die in Wahrheit Mächtigen und Starken, die (moralisch) Schlechten dagegen die in Wahrheit Ohnmächtigen und Schwachen sind und dass die Bosheit sich selbst bestraft, die (moralische) Tugend dagegen sich selbst belohnt, sodass Lohn und Strafe und damit Glück und Unglück in Wahrheit doch gerecht verteilt sind,⁷³ sollen beweisen, dass Gott gerecht, genauer dass seiner Herrschaft auch die menschliche *Praxis* unterworfen ist. Dieser Aufweis ist aber erst dann vollständig, wenn gezeigt werden kann, dass auch das im zweiten Buch der *Consolatio* als prinzipienlos und daher als zuhöchst ungerecht charakterisierte Regiment der *fortuna* über das menschliche Tun und Ergehen in Wahrheit der göttlichen Herrschaft über die menschliche *Praxis* vollständig unterworfen und damit keine eigene Quelle für die Qualität des Guten wie des Bösen ist. Deshalb erhebt Boethius im vierten Buch nach dem Aufweis der Macht des Guten und der Machtlosigkeit des Bösen auch den Einwand, dass das alltägliche Schicksal der Menschen, d. h. das Wirken der *fortuna* selbst, etwas Gutes und Schlechtes hervorbringe, das allerdings nicht gerecht, sondern ungerecht sei und dadurch die uneingeschränkte Herrschaft des guten und gerecht wirkenden (göttlichen) Prinzips über die menschliche *Praxis* zu widerlegen scheine.⁷⁴ Dadurch veranlasst er die „Philosophie“ (als Dialogfigur), diesen (weit verbreiteten) Anschein einer „ungerechten Verwirrung“ der menschlichen *Praxis* zu erklären und eine grundsätzliche Verhältnisbestimmung zwischen der göttlichen Vorsehung

und der „Verkettung des Schicksals“,⁷⁵ zwischen *providentia* und *fatum*, vorzunehmen. Diese beiden Aufgaben löst die „Philosophie“, indem sie zeigt, dass die Ursache für den falschen Anschein einer Vorherrschaft der Ungerechtigkeit und damit der *fortuna* in der menschlichen Praxis die Unkenntnis des vernünftigen Grundes der universellen Ordnung⁷⁶ und dass das Schicksal (*fatum*) nur die zeitlich-weltliche Explikation der Providenz als der innergöttlichen, wesenhaft einfachen Seinsform der von der göttlichen Vernunft zum Vollzug bestimmten Ereignisse ist.⁷⁷

Die *fortuna* ist folglich nur ein Instrument des vollkommenen göttlichen Wirkens und Willens; daraus zieht Boethius eine für die Beurteilung der Qualität des Wirkens der *fortuna* und damit auch aller menschlichen Schicksale zwingende Schlussfolgerung, die die Annahme der Universalität des göttlichen Wirkens bestätigt: Jedes den Menschen treffende Geschick ist, zumindest seiner finalursächlichen Bestimmung nach, uneingeschränkt gut.⁷⁸

Mit den freundlichen oder angenehmen Geschicken werden gute Taten belohnt, aber auch die harten Geschehnisse dienen eigentlich - sei es durch Bestrafung, sei es durch Prüfung und Erprobung - der Besserung, denn alles, was gerecht oder nützlich ist, ist auch gut.⁷⁹ So ist jedes Geschick objektiv oder *ex parte rei* ein *bonum*; welche Wirkung dieses Geschick aber auf den Mensch konkret ausübt, hängt davon ab, wie der Mensch es an- oder aufnimmt und sich zu ihm verhält; daraus aber folgt, dass den Guten jedes Geschick, das angenehme *und* das harte, zum Guten gereicht und seine ihm eigene Wirkung entfaltet, während für die moralisch Schlechten jedes Geschick nachteilige Folgen hat, weil es durch sie gleichsam pervertiert wird.⁸⁰ Insofern ist die Gestaltung des Geschicks in die Hände des Menschen gelegt⁸¹ - die Paränese am Ende des vierten Buches⁸² setzt die menschliche Willensfreiheit voraus und deutet daher bereits auf das Thema des fünften Buches, die Frage nach der Vereinbarkeit von göttlicher *praescientia* und menschlicher

Willensfreiheit, hin.

Der universellen Schicksalsnotwendigkeit, der *necessitas fatalis*,⁸³ scheint allerdings das Phänomen des Zufalls zu widersprechen; daher setzt das fünfte Buch der *Consolatio* ein mit dem Aufweis der widerspruchsfreien Vereinbarkeit dessen, was vernünftigerweise unter „Zufall“ verstanden werden muss mit der Annahme der durchgängigen kausalen Bestimmtheit alles zeitlich-weltlichen Geschehens. Dieser Aufweis geschieht in zwei Schritten: Zuerst wird gezeigt, dass sich nur unter der Voraussetzung eines falschen Verständnisses von „Zufall“ als einem Ereignis, das durch eine willkürliche Bewegung und nicht durch eine Verknüpfung von Ursachen hervorgebracht wird,⁸⁴ dieser Anschein eines Widerspruchs ergibt. Falsch ist dieses Verständnis von „Zufall“, weil es gegen den naturphilosophischen Grundsatz, dass nichts aus nichts entstehen oder hervorgehen kann, verstöße, sodass es einen solcherart verstandenen „Zufall“ überhaupt nicht geben kann.⁸⁵ An die Stelle dieses falschen Verständnisses von „Zufall“ setzt die „Philosophie“ eine Definition von „Zufall“ als das „unerwartete Ergebnis eines Zusammentreffens von Ursachen in dem, was zu irgendeinem Zweck unternommen wurde“.⁸⁶

Die „Philosophie“ (als Dialogfigur) weist auf die aristotelische „Physik“ als Quelle dieser Definition des Zufalls ausdrücklich hin.⁸⁷ Aristoteles erörtert nach seiner Abhandlung der vier Ursachen in den Kapiteln 4 – 6 des zweiten Buches der „Physik“ die Frage, ob und inwiefern *τύχη* und *τὸ αὐτόματον* zu den Ursachen gezählt werden können.⁸⁸ Im vierten Kapitel referiert er die Lehrmeinung anderer, insbesondere der Atomisten, zu dieser Frage, im fünften Kapitel entwickelt er eine eigene Definition der *τύχη* als einer Ursache im akzidentellen Sinne für diejenigen Ereignisse, die „wegen etwas“ geschehen, d. h. finalursächlich bestimmt sind, und die nach einem Vorsatz erfolgen, den es ohne eine planende Vernunft nicht geben kann, so dass sich *τύχη* und *διάνοια* auf dasselbe Ereignis beziehen.⁸⁹ Weil die *τύχη* eine Ursache nur im akziden-

tellen, nicht im eigentlichen Sinne ist, ist sie unbestimmbar und daher auch widervernünftig, sofern der vernünftige Schluss sich auf Dinge bezieht, die immer oder doch in den meisten Fällen so sind, wie sie sind;⁹⁰ im *sechsten* Kapitel bestimmt Aristoteles den Unterschied zwischen τύχη und αὐτόματον: Während sich die akzidentelle Ursächlichkeit der τύχη auf Handlungen und damit nur auf die Tätigkeit von Wesen bezieht, die die Fähigkeit zu einem vernünftigen Vorsatz besitzen, trifft der Zufall auch auf Ereignisse zu, die nicht durch eine planende Vernunft akzidentell verursacht sind, so dass zwar alle durch τύχη akzidentell verursachten Ereignisse „zufällig“, nicht aber alle „zufälligen“ Ereignisse durch τύχη akzidentell verursacht sind.⁹¹ Daher definiert Aristoteles die „zufällige“ Ursache als eine nicht finalursächlich wirkende, akzidentelle Ursache, die sich auf finalursächlich bestimmte Ereignisse bezieht, deren (eigentliche) Ursache außer ihnen liegt.⁹² Boethius' Begriff des *casus* trägt dieser feinsinnigen terminologischen und sachlichen Unterscheidung bei Aristoteles allerdings nicht Rechnung, sondern er hebt vielmehr allgemein darauf ab, dass der „Zufall“, den er offensichtlich sowohl im Bereich der Handlungen⁹³ als auch im Bereich nicht vernunftgesteuerter Ereignisse wirksam sieht, als ein – wenn auch unerwartetes, unvermutetes – Zusammentreffen von Ursachen nicht die kausale Determiniertheit alles zeitlichen Geschehens einschränkt oder in Frage stellt; bereits dieser Textvergleich schließt eine unmittelbare aristotelische Autorschaft für die boethianische Definition des Zufalls aus.

Dieses angemessene, weil dem genannten Grundsatz entsprechende Verständnis von „Zufall“ ist schließlich mit der Annahme der kausalen Bestimmtheit alles zeitlich-weltlichen Geschehens insofern vereinbar, als das (unvermutete) Zusammentreffen der zu einem „Zufall“ führenden Ursachen von der „Schicksalsordnung“ bewirkt wird.⁹⁴ Daher schränkt selbst der Zufall die durchgängige Kausalität der Schicksalsordnung nicht ein.

9. Zur Bedeutung des antiken Schicksalsdenkens für unsere Gegenwart

Worin liegt die überzeitliche Quintessenz des antiken Schicksalsdenkens für unsere Zeit, die die Überzeugung von dem Menschen unverfügbar vorgegebenen Schicksalselementen tendenziell abzuschaffen, zumindest aber drastisch zu reduzieren versucht?

Das antike Schicksalsverständnis lehrt uns die Seite der Notwendigkeit in der menschlichen Schicksalserfahrung neu zu erkennen und anzuerkennen. Denn es gibt natürliche, durch die Naturgesetze bestimmte Ordnungen, deren unverbrüchlicher Gültigkeit unser natürliches Dasein unterliegt und die es überhaupt erst im Sein erhalten. Dabei scheint mir die Notwendigkeit als ein inneres Element der menschlichen Schicksalserfahrung ganz allgemein die Unentrinnbarkeit und Unverfügbarkeit dessen zu bezeichnen, was einem Menschen unabhängig von seinem eigenen, freien Willen, unverfügbar gegeben bzw. vorgegeben ist. Hierzu gehört wesentlich seine Veranlagung, d. h. sein individueller Genpool, mit dem besondere Verhaltensdispositionen sowie individuelle Begabungen und Neigungen, aber auch Schwächen und Anfälligkeiten intellektueller, affektiv-emotionaler und sozialer Natur bereits grundgelegt sind. Es gehören hierzu die natürlich-biologischen und die sozialen Eltern, die zwar nach wie vor in den meisten Fällen, nicht aber notwendigerweise miteinander identisch sind. Die sozialen Betreuungspersonen aber sind es, die einen nachhaltig prägenden, oft sogar bestimmenden Einfluss auf die Entwicklung eines Neugeborenen ausüben, und zwar vor allem in affektiv-emotionaler Hinsicht. Es ist bekanntermaßen seine Kindheit, der ein Mensch die vor allem sein Unbewusstes prägenden seelischen Anfangsgründe seiner späteren Persönlichkeitsentwicklung verdankt, in der etwa in der dyadischen Beziehung zur eigenen leiblichen Mutter ein Urvertrauen, ein tiefes Geborgenheitsgefühl wachsen oder auch bei tiefgreifenden Entzugs- und Verlusterfahrungen abgründige Unsicherheiten und Ängste entstehen

können, unter deren Auswirkungen auch der erwachsene Gewordene meist noch zu leiden, mit deren Hypothek er oft zeitlebens zu kämpfen hat.

Es gehören hierzu das Trauma und die Umstände der eigenen Geburt, die Natalität, sowie das soziale Milieu der Kleinfamilie wie auch des weiteren sozialen Umfeldes, in das ein zunächst ganz hilfsbedürftiges und daher von Fürsorge, Zuwendung und Betreuung gänzlich abhängiges Menschenkind hineingeboren, dem es gleichsam ausgesetzt wird und das für die spätere Entwicklung eines Menschen von grundlegender Bedeutung ist. Zu diesem basalen Element menschlicher Schicksalserfahrung gehören natürlich auch und nicht zuletzt Krankheiten, die zwar oft auch endogen induziert, d. h. von innen, also von dem Schicksalsträger selbst, verursacht sein können, deren Folgen und Wirkungen von dem Betroffenen dennoch als leidbringendes Widerfahrnis empfunden werden, weil sie von ihm gerade nicht gewollt und bewusst herbeigeführt werden, gegen die sich sein natürlicher Überlebens- und Selbsterhaltungstrieb vielmehr auf das Heftigste und Entschiedenste wehrt.

Schließlich gehören zu diesem Element menschlicher Schicksalserfahrung alle einzelnen „Schicksalsereignisse“ im Lebensschicksal eines Menschen, d. h. alle unabsehbaren Geschehnisse, die für einen Menschen die erlebnismäßige Qualität eines Widerfahrnisses besitzen, die gleichsam über ihn kommen, ob er will oder nicht, die ihm also unverfügbar gegeben sind.

Alle diese Momente aber sind für den Schicksalsträger Mensch gleichsam objektiv vorgegebene, d. h. unentrinnbare Notwendigkeiten, unabhängig davon, ob sie als solche bewusst erfahren oder nur unbewusst wahrgenommen und erlebt werden. Sie konstituieren in ihrer Gesamtheit daher einen wesentlichen Teil dessen, was wir alltags- und umgangssprachlich als das Schicksal eines Menschen zu bezeichnen pflegen.

Dass diese Notwendigkeiten den Spielraum bzw. die Entscheidungsmöglichkeiten eines Menschen bestimmen und einschränken, liegt auf der

Hand. Dennoch üben sie keine im strengen Sinne des Wortes determinierende Wirkung auf den Menschen aus, heben sie dessen relative Willensfreiheit nicht auf, wie wir an Ciceros Behandlung der Schicksalsthematik lernen konnten.

Abschließend können wir von der Verhältnisbestimmung zwischen dem Schicksal und der göttlichen Vorsehung in der aristotelischen (bei Alexander von Aphrodisias) und besonders in der platonisch-neuplatonischen Tradition des antiken Denkens, insbesondere bei Boethius, für unsere gegenwärtige Auseinandersetzung mit der Schicksalsthematik lernen, dass die kausale Determiniertheit der innerweltlichen Ereignisse mit der meist religiös motivierten Annahme einer göttlichen Vorsehung, d. h. einer lenkenden, leitenden und den schicksalshaften Gang des je eigenen menschlichen Lebens zu einem guten Ziel und Zweck führenden wollenden göttlichen Hand durchaus vereinbar ist. Wer sich der sanften Regie dieser unsichtbaren Hand ernsthaft anvertraut, verliert dadurch nicht seine Freiheit, sondern findet erst deren Erfüllung.

Referenzen

- 1 Pötscher W., *Tyche*, in: *dtv. Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden*, Bd. 5, Deutscher Taschenbuch Verlag, München (1979), Sp. 1016 (mit den entsprechenden Belegstellen bei Menander und Dyskolos)
- 2 Nesselrath H.-G., *Wenn Zeus an seine Grenzen kommt. Die Götter und das Schicksal bei Homer*, in: Kratz R. G. et al. (Hrsg.), *Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema*, Mohr Siebeck, Tübingen (2008), S. 61–82, hier S. 63
- 3 Guardini R., *Freiheit – Gnade – Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz – Paderborn (1994), S. 155
- 4 vgl. Homer, *Ilias*, IX, S. 608; XXIV, S. 224–226 ff.
- 5 Nesselrath H.-G., siehe Ref. 2, S. 62
- 6 Homer, *Ilias*, VI, S. 487–489
- 7 vgl. Homer, *Ilias*, XXIV, S. 206–211; XX, S. 127 f.; *Odyssee*, VII, S. 196–198
- 8 vgl. Homer, *Odyssee*, VII, S. 197
- 9 Nesselrath H.-G., siehe Ref. 2, S. 63; zu dieser Metapher vgl. Steinbach E., *Der Faden der Schicksalsgöttinnen*, Diss. Leipzig (1932)
- 10 Pötscher W., *Moira*, in: *dtv. Der Kleine Pauly. Lexikon der*

- Antike in fünf Bänden*, Band 3, Deutscher Taschenbuch Verlag, München (1979), Sp. 1393
- 11 Hesiod, *Werke und Tage*, S. 764
 - 12 Aischylos, *Choephoron*, S. 60
 - 13 Nauck A., *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (1889), S. 827
 - 14 Euripides, *Helena*, S. 560
 - 15 Nesselrath H.-G., siehe Ref. 2, S. 63 f., unter Hinweis auf folgende Episode: „Im 15. Buch der *Ilias* will Ares den Tod seines sterblichen Sohnes Askalaphos um jeden Preis rächen, und wäre mir auch bestimmt [*Moirai*], geschlagen vom Wetterstrahl des Zeus/zu liegen zusammen mit den Toten in Blut und Staub' (*Ilias*, XV, S. 117 f.).“
 - 16 Um nur ein Beispiel zu nennen: Die Heimkehr des Odysseus zu seiner Gattin Penelope nach zwanzigjähriger Irrfahrt ist ihm sowohl von der „*Moirai*“ als auch von den Göttern durch einen Konsensentscheid bestimmt, vgl. Nesselrath H.-G., siehe Ref. 2, S. 79. Und auch der Mensch, insbesondere ein strahlender Held wie Achill, ist, von seinem individuellen Todesschicksal abgesehen, nicht restlos der über ihn verfügenden Schicksalsmacht ausgeliefert, sondern kann den Gang, und zwar gerade die entscheidenden Wendungen, seines Schicksals durch sein eigenes Verhalten mit beeinflussen und bestimmen.
 - 17 Nesselrath H.-G., siehe Ref. 2, S. 82
 - 18 vgl. hierzu die von Nesselrath H.-G., siehe Ref. 2, S. 65-71, gesammelten und gedeuteten Belegstellen
 - 19 Nesselrath H.-G., siehe Ref. 2, S. 68
 - 20 hierzu vgl. Nesselrath H.-G., siehe Ref. 2, S. 67 (mit Belegstellen)
 - 21 vgl. auch Kranz M., *Schicksal*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Schwabe Verlag, Basel (1992), Sp.1275: „In den homerischen Epen wird das Schicksal zuweilen über die Götter gestellt, zuweilen ihnen untergeordnet“.
 - 22 Die in die Weltliteratur eingegangene mythische Erzählung von der goldenen am Himmel befestigten Kette (*catena aurea*), an der alle Götter und Göttinnen auch unter Aufbietung ihrer ganzen Kraft niemals Zeus vom Himmel herab nach unten auf den Boden zu ziehen vermöchten, während Zeus, wenn er am anderen Ende dieser Kette zöge, nicht nur alle anderen Götter, sondern auch noch die Erde und das Meer nach oben ziehen und die Kette um die Spitze des Olymp legen könnte (vgl. *Ilias* VIII, 18-27), zeigt im mythischen Bild die unübertreffliche Macht des Zeus, welche die olympischen Götter hervorgebracht und ihnen ihren jeweiligen Aufenthalts- und (begrenzten) Machtbereich zugewiesen hat.
 - 23 vgl. in diesem Sinne auch Pötscher W., siehe Ref. 10, Sp. 1394: „M. und besonders μ . ist die Ordnung, welche von den Göttern verwirklicht wird. In gewissem Sinne stehen also Zeus und die Götter über μ ., indem sie diese verwirklichen., in gewissem Sinne aber μ . über Zeus und den Göttern, da μ . die Ordnung ausdrückt, welche diese zu verwirklichen haben.“
 - 24 vgl. Homer, *Ilias*, VI, S. 487-489; vgl. auch den Tod des Sarpedon, den Zeus gerne retten möchte, ohne dies jedoch erreichen zu können, vgl. Homer, *Ilias*, XVI, S. 433 ff.
 - 25 Pötscher W., *Kerostasie*, in: dtv. *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden*, Bd. 3, Deutscher Taschenbuch Verlag, München (1979), Sp. 203
 - 26 vgl. hierzu ausführlich Pötscher W., siehe Ref. 25, Sp. 203 f.
 - 27 Homer, *Ilias*, V, S. 407, 440 f.; XVI, S. 688; XVII, S. 446; *Odyssee* XVIII, S. 130 ff.
 - 28 hierzu vgl. Nesselrath H.-G., siehe Ref. 2, S. 78: „So hat der Hauptheld der *Ilias* bei aller Präsenz der Schicksalsvorstellung in diesem Epos doch bemerkenswert große Spielräume, sein Schicksal selbst zu bestimmen.“
 - 29 vgl. Homer, *Odyssee*, V, S. 113-115; 288 f.; 342-345
 - 30 Nesselrath H.-G., siehe Ref. 2, S. 79
 - 31 Nesselrath H.-G., siehe Ref. 2
 - 32 Homer, *Odyssee*, III, S. 209; IV, S. 106 f.; VII, S. 208-212 etc.
 - 33 Nesselrath H.-G., siehe Ref. 2, S. 82
 - 34 vgl. Hesiod, *Theogonie*, S. 904-906: „Ferner die *Moirai*, die Zeus, der Wissende, ehrte aufs Höchste: Klotho, Lachesis, Athropos sind ihre Namen; sie geben Gutes und Schlechtes den sterblichen Menschen.“
 - 35 Pindar, *Fünfte Isthmische Ode*, S. 53
 - 36 Pindar, siehe Ref. 35, S.122
 - 37 Aischylos, *Agamemnon*, S. 160 ff.; Die Schutzflehenden 139.157.822-824
 - 38 Aischylos, *Heliostöchter*, S. 182 f., wird Zeus sowohl mit den Weltbereichen als auch mit dem, was über diese erhaben ist, identifiziert
 - 39 Aischylos, *Prometheus*, S. 511, 516
 - 40 vgl. Pindar, *Zwölfte Pythische Ode*, S. 52 f.; *Sechste Nemeische Ode*, S. 22
 - 41 vgl. Euripides, *Iphig. Aulis*, S. 1136
 - 42 Platon, *Politeia*, X, S. 616 c
 - 43 Platon, siehe Ref. 42, X, S. 617 b
 - 44 vgl. Platon, *Politeia*, X, S. 617 d-e, insb. S. Z. e4 f.: „Die Schuld ist des Wählenden, Gott ist schuldlos.“
 - 45 vgl. Chrysipp, *Fragm.*, 917, 920 f., in: *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF), ed. v. Arnim H., Bd. II (= Chrysippi fragmenta logica et physica), Teubner, Leipzig (1903),

- S. 265 f.; hierzu vgl. Schulz H., *Schicksal*, IV. (Philosophisch), in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30, De Gruyter, Berlin – New York (1999), S. 116-122, hier S. 117
- 46 vgl. Chrissypp, *Fragm.*, 913, in: SVF, Bd. II, S. 264 f.; *Fragm.*, 1000, in: SVF, Bd. II, S. 293
- 47 hierzu vgl. Schulz H., *Schicksal*, IV. (Philosophisch), wie Ref. 45, S. 116-122, hier: S. 117
- 48 Kranz M., *Schicksal*, HWPh 8, Sp. 1276; dieses Zitat nach Seneca, Ep. ad Lucilium 107,10; vgl. hierzu auch Kuhlmann P. A., *Die Macht des Numinosen in der Welt. Prodigien und Götterwille in Rom*, in: Kratz R. G. et al. (Hrsg.), *Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema*, Mohr Siebeck, Tübingen (2008), S. 171-192, hier S. 176: „So glaubte man auch den Zusammenhang von Vorzeichen und den diesen entsprechenden historischen Ereignissen wissenschaftlich erklären zu können. Ein menschliches Fehlverhalten konnte durchaus im Zusammenhang mit einem als Prodigium aufgefassten Erdbeben oder Vulkanausbruch stehen; Omina besaßen prophetische Bedeutung, weil die Zukunft in der Tat vorherbestimmt war.“
- 49 zitiert nach: Pohlenz M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Bd. 1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2. Aufl. (1959), S. 106
- 50 Kuhlmann P. A., *Die Macht des Numinosen in der Welt. Prodigien und Götterwille in Rom*, S. 175
- 51 Vgl. Haecker Th., *Vergil. Vater des Abendlandes*, München 1947, S. 97–107, insb. S. 103: „Jupiter kann das Fatum nicht deshalb nicht ändern, weil es stärker ist als er, der die Macht hat, sondern er kann es nicht ändern, weil das Fatum *sein* Fatum ist – *et sic fata Jovis poscunt* –, weil er der Sager und das Gesagte zugleich ist, weil er selber das Fatum ist, weil in ihm kein äußeres Verhältnis zum Fatum besteht, so daß er anders wollen kann, als er sagt, anders wünschen kann, als er sagt und tut“ (mit Bezug auf Vergil, *Aeneis*, lib. IV, 614).
- 52 Cicero M. T., *De divinatione I*, 125, in: Cicero M. T., *Über die Wahrsagung/De divinatione*. (Lateinisch-deutsch), hg., übers. u. erl. v. Schäublin Chr., (Sammlung Tusculum), Artemis und Winkler, Düsseldorf – Zürich (1991), S. 114-115: „*fatum autem id appello, quod Graeci εἰμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat.*“
- 53 vgl. Cicero M. T., *De fato*, V, 9, in: Cicero M. T., *Über das Fatum/De fato*. (Lateinisch-deutsch), hg. v. Bayer K., Artemis und Winkler, München, 2. Aufl. (1976) (im Folgenden abgekürzt mit dem Herausgeber und Seiten- und Zeilenzahl), S. 18,18-20,14
- 54 vgl. Cicero M. T., *De fato*, V,10 (Bayer, S. 20,15-22,14)
- 55 vgl. Cicero M. T., *De fato*, IX,20 – X,21 (Bayer, S. 42,1-21)
- 56 vgl. Cicero M. T., siehe Ref. 55, XII,23 – XII,27 (Bayer, S. 48,1-52,3)
- 57 vgl. Cicero M. T., siehe Ref. 55, XII,28 (Bayer, S. 54,1-11)
- 58 vgl. Cicero M. T., siehe Ref. 55, XV,34 (Bayer, S. 64,17-66,1): „*Causa autem ea est, quae id efficit, cuius est causa, ...*“ Es ist klar, dass Cicero damit eine Definition ausschließlich der Wirkursache vorgenommen hat
- 59 vgl. Cicero M. T., siehe Ref. 55, XV,34 (Bayer, S. 64,3-12)
- 60 vgl. Cicero M. T., siehe Ref. 55, XVIII,41 (Bayer, S. 78,1-17)
- 61 vgl. Cicero M. T., siehe Ref. 55, XVIII,41-42 (Bayer, S. 78,18-80,5)
- 62 Bayer K., *Kommentar zu De fato*, in: Bayer (Hrsg.), *Cicero M. T., De fato*, S. 156
- 63 vgl. Cicero M. T., *De fato*, XVIII, 42 – XIX, 45 (Bayer, S. 80,6-86,9)
- 64 Kranz M., *Schicksal*, HWPh 8, Sp. 1277
- 65 siehe Kranz M., Ref. 64
- 66 siehe Kranz M., Ref. 64
- 67 vgl. Kranz M., Ref. 64 (mit den entsprechenden Belegstellen)
- 68 vgl. Kranz M., Ref. 64, Sp. 1278 (mit den entsprechenden Belegstellen)
- 69 vgl. Bieler L., *A.M.S. Boethii Philosophiae Consolatio*, 2. Aufl., Brepols, Turnhout, (1984) (= CCSL Bd. 94, zit. mit Angabe des Buches, des Prosastückes und des Abschnitts bzw. des Metrums und der Zeile), III, S. 11,10-13
- 70 vgl. Bieler L., Ref. 69, III, S.11,30-41
- 71 Und zwar trotz der bereits im dritten Buch der *Consolatio* bewiesenen Substanzlosigkeit bzw. wesenhaften Nichtigkeit des Bösen, die aus dem Begriff der göttlichen *Allmacht* geschlossen wird, vgl. III 12,27-29: *Qui uero est, inquit, omnium potens, nihil est quod ille non possit. Nihil, inquam. Num igitur deus facere malum potest? Minime, inquam. Malum igitur, inquit, nihil est, cum id facere ille non possit qui nihil non potest. Siehe Bieler L., Ref. 69, 34: nec ullam mali esse naturam.*
- 72 vgl. Bieler L., Ref. 69, IV, S. 1,3-5: *Sed ea ipsa est vel maxima nostri causa maeroris quod, cum rerum bonus rector existat, vel esse omnino mala possint vel impunita praetereant; quod solum quanta dignum sit ammiratione profecto consideras. At huic aliud maius adiungitur; nam imperante florenteque nequitia virtus non solum praemiis caret, verum etiam sceleratorum pedibus subiecta calcatur et in locum facinorum supplicia luit. Quae fieri in regno scientis omnia, potentis omnia, sed bona tantummodo volentis dei nemo satis potest nec ammirari nec conqueri.*
- 73 Courcelle P., *Neuplatonismus in der Consolatio Philosophiae*, in: Beierwaltes W. (Hrsg.), *Platonismus in der*

Philosophie des Mittelalters, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (1969), S. 91-93, hat angesichts der offenkundigen Tatsache, daß Boethius mit diesen Überlegungen wie überhaupt in der ganzen ersten Hälfte des vierten Buches der *Consolatio* im wesentlichen den Argumenten in Platons *Gorgias* folgt, die begründete Vermutung geäußert, daß Boethius für das vierte Buch der *Consolatio* den verloren gegangenen *Gorgias*-Kommentar des Ammonios Hermeiou als maßgebliche Quelle benützt habe.

- 74 vgl. Bieler L., Ref. 69, IV, S. 5,2-6, Hervorhebung vom Verfasser: Sed in hac ipsa fortuna populari non nihil boni maliue inesse perpendo; neque enim sapientum quisquam exsul inops ignominiosusque esse malit potius quam pollens opibus, honore reverendus, potentia validus in sua permanens urbe florere. Sic enim clarius testatiusque sapientiae tractatur officium, cum in contingentes populos regentium quodam modo beatitudo transfunditur, cum praesertim carcer, nex ceteraque legalium tormenta peonarum perniciosius potius ciuibus, propter quos etiam constitutae sunt, debeantur. Cur haec igitur versa vice mutantur scelerumque supplicia bonos premant, praemia virtutum mali rapiant, vehementer ammiror, quaeque tam iniustae confusionis ratio videatur ex te scire desidero. Minus etenim mirarer si misceri omnia fortuitis casibus crederem. Nunc stuporem meum deus rector exaggerat. Qui cum saepe bonis iucunda, malis aspera contraque bonis dura tribuat, malis optata concedat, nisi causa deprehenditur, quid est quod a fortuitis casibus differre videatur?
- 75 vgl. Bieler L., Ref. 69, IV, S. 6,4: ... de fati serie; vgl. hierzu auch den Terminus *necessitatis catena* (In *De interp.* II [246,17 f.]). Zur antiken Tradition der Auffassung von Heimarmene bzw. *Fatum* als einer (lückenlosen) Ursachenkette im Ganzen vgl. Greene W.C., *Moirai. Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Harvard University Press, Cambridge/Mass. (1948); Theiler W., *Tacitus und die antike Schicksalslehre*, in: Ders., *Forschungen zum Neuplatonismus*, De Gruyter, Berlin (1966), S. 46-103
- 76 vgl. Bieler L., Ref. 69, IV, S. 5,7, Hervorhebung vom Verfasser: Nec mirum, inquit, si quid ordinis ignorata ratione temerarius confusumque credatur; sed tu quamvis causam tantae dispositionis ignores, tamen, quoniam bonus mundum rector temperat, recte fieri cuncta ne dubites. Zum im vierten Buch der *Consolatio* zentralen Ordo-Denken des Boethius vgl. Vf., *Das metaphysische Ordo-Denken in Spätantike und frühem Mittelalter: Bei Augustinus, Boethius und Anselm von Canterbury*, in: *PhJ* 104 (1997), S. 349-357. – Einen noch weitergehenden Grund für diese Unkenntnis nennt das folgende Metrum: Dem Verborgenen und daher Ungewohnten

begegnen die meisten Menschen mit Mißtrauen, daher hat es die Philosophie, deren ureigenste Aufgabe es ist, "die Ursachen der verborgenen Dinge zu enthüllen und die vom Dunkel verhüllten Gründe zu entfalten" (vgl. Bieler L., Ref. 69, IV 6,1), bei ihnen auch so schwer, vgl. Bieler L., Ref. 69, IV, S. 5, metrr., S. 18-22: illic latentes [sc. causae] pectora turbant. Cuncta quae rara provehit aetas stupetque subitis mobile vulgus, cedit inscitiae nubilus error, cessent profecto mira videri! Diese Aufgabenbestimmung (natur-) philosophischer Forschung, die "verborgenen Ursachen der Dinge" zu erkennen, wird in der Antike nahezu durchgängig vertreten, vgl. hierzu die von Gruber J., *Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae*, De Gruyter, Berlin – New York (1978), S. 85f., genannten Stellen

- 77 Die drei einander ergänzenden Definitionen des *fatum* und die drei ebenfalls komplementären Definitionen der *providentia* lauten ihrer Reihenfolge nach: Cons. IV 6, 8, 21-26, Hervorhebung v. Vf.: Haec [sc. mens divina] in suae simplicitatis arce composita multiplicem rebus gerendis modum statuit. Qui modus cum in ipsa diuiniae intelligentiae puritate conspicitur, providentia nominatur; cum vero ad ea quae movet atque disponit refertur, *fatum* a veteribus appellatum est. Cons. IV 6, 9, 26-30, Hervorhebung v. Vf.: nam providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit, *fatum* vero inhaerens rebus mobilibus dispositio per quam providentia suiis quaeque necit ordinibus. Cons. IV 6, 19, 33-36, Hervorhebung v. Vf.: [...] ut haec temporalis ordinis explicatio in divinae mentis adunata prospectum providentia sit, eadem vero adunatio digesta atque explicata temporibus *fatum* vocetur. Zu diesen Definitionen vgl. die gute Zusammenfassung von Gruber J., *Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae*, op. cit., S. 352: „Vorsehung ist die in Gott gegründete, alles ordnende Vernunft; das Schicksal ist eine den beweglichen Dingen innewohnende Ordnung, durch die alles in einer Reihe mit der Vorsehung verknüpft ist. Alles, was dem Schicksal unterworfen ist, unterliegt auch der Vorsehung, der wiederum das Schicksal selbst untersteht.“ Zu den neuplatonischen Quellen dieser Definitionen des *fatum* vgl. Patch H. R., *Fate in Boethius and the Neoplatonists*, *Speculum* (1929); 4: 62-72; zur neuplatonischen Herkunft dieser Unterscheidung zwischen *providentia* und *fatum* vgl. ausführlich Courcelle P., *Neuplatonismus in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, in: Beierwaltes W. (Hg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, op. cit., S. 87 ff.; ders., *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité de Boèce*. Études Augustiniennes, Paris (1967), S. 203-208. Courcelle P. op. cit., S. 87-90, gelang zudem der

- Nachweis, dass das von Boethius für die Verhältnisbestimmung von *providentia* und *fatum* gebrauchte Bild des Kreises in seinem Verhältnis zum Kreismittelpunkt (vgl. Cons. IV 6, 17) genuin proklischer und nicht, wie Patch annahm, plotinischer Herkunft ist (zum Ganzen vgl. auch Obertello L., *Il fato e la provvidenza*, in: ders., *Severino Boezio Bd. I, Accademia Ligure di Scienze e Lettere*, Genua 1974, S. 700 ff.
- 78 vgl. Bieler L., Ref. 69, IV, S. 7,1 f., Hervorhebung vom Verfasser: *Iamne uides quid haec omnia quae diximus consequatur? - Quidnam? inquam. - Omnem, inquit, bonam prorsus esse fortunam.*
- 79 vgl. Bieler L., Ref. 69., IV, S. 7,3: *Attende, inquit. Cum omnis fortuna vel iucunda vel aspera tum remunerandi exercendiae bonos tum puniendi corrigendiae improbos causa deferatur, omnis bona quam vel iustam constat esse vel utilem. Weil ein Gut stets das ist, was nützt, ist das Geschick, das übt oder bessert, auch gut, vgl. Cons. IV 7, S. 8 f., Hervorhebung vom Verfasser: *Nonne igitur bonum censes esse quod prodest? - Ita est, inquam. - Quae uero aut exercet aut corrigit, prodest? - Fateor, inquam. - Bona igitur? - Quidni?**
- 80 vgl. Bieler L., Ref. 69, IV, S. 7,15 f.: *Ex his enim, ait, quae concessa sunt evenit, eorum quidem qui vel sunt vel in possessione vel in propectu uel in adeptione virtutis omnem quaecumque sit bonam, in improbitate vero manentibus omnem pessimam esse fortunam. - Hoc, inquam, verum est, tametsi nemo audeat confiteri.*
- 81 vgl. Bieler L., Ref. 69, IV, S. 7,22: *In vestra enim situm manu qualem vobis fortunam formare malitis; omnis enim quae videtur aspera, nisi aut exercet aut corrigit, punit.*
- 82 vgl. Bieler L., Ref. 69., IV, S. 7, S. 17-22
- 83 vgl. Bieler L., Ref. 69, IV, S. 6,55, Hervorhebung vom Verfasser: *malum omne de rei publicae suae terminis per fatalis seriem necessitatis eliminet [sc. deus]. Zur mutmaßlichen Herkunft dieses Terminus aus Cicero, *De natura deorum* 1,49 und 55, vgl. Gruber J., *Kommentar*, op. cit., S. 364*
- 84 vgl. Bieler L., Ref. 69, V, S. 1,8, Hervorhebung vom Verfasser: *Si quidem, inquit, aliquis eventum temerario motu nullaque causarum conexione productum casum esse definiat, (...).*
- 85 vgl. Bieler L., Ref. 69, V, S. 1,9 f., Hervorhebung vom Verfasser: *Nam nihil ex nihilo existere uera sententia est, cui nemo umquam veterum refragatus est, quamquam id illi non de operante principio sed de materiali subiecto hoc omnium de natura rationum quasi quoddam iecerint fundamentum. At si nullis ex causis aliquid oriatur, id de nihilo ortum esse uidebatur; quodsi hoc fieri nequit, ne casum quidem huius modi esse possibile est qualem paulo ante definiuimus. Zur Herkunft dieses «Grundsatzes» vgl. ausführlich Gruber J., *Kommentar*, op. cit., S. 379 f.*
- 86 vgl. Bieler L., Ref. 69, V, S. 1,18, Hervorhebung vom Verfasser: *Licet igitur definire casum esse inopinatum ex confluentibus causis in his quae ob aliquid geruntur eventum.*
- 87 vgl. Bieler L., Ref. 69, V, S. 1,12
- 88 vgl. Aristoteles, *Physik*, 195b31 ff.
- 89 vgl. Aristoteles, Ref. 88, 197a5-8
- 90 vgl. Aristoteles, Ref. 88, 197a8-21
- 91 vgl. Aristoteles, Ref. 88, 197a36-b22
- 92 vgl. Aristoteles, Ref. 88, 197b18-20
- 93 vgl. Bieler L., Ref. 69, V, S. 1,13-17
- 94 vgl. Bieler L., Ref. 69, V, S. 1,19: *Concurrere vero atque confluere causas facit ordo ille inevitabili conexione procedens qui de providentiae fonte descendens cuncta suis locis temporibusque disponit.*