

Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 1 (1954)

Artikel: Die Theologie der Vorsokratiker
Autor: Gigon, Olof
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-660763>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.01.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

IV

OLOF GIGON

Die Theologie der Vorsokratiker

DIE THEOLOGIE DER VORSOKRATIKER

Wo das philosophische Denken der Griechen sich auf das Wesen und den Ursprung des Ganzen richtet, das den Menschen umgibt, da stösst es unvermeidlich auf das Problem der Gottheit. Es kann versuchen, der Gottheit einen angemessenen Platz im Ganzen zuzuweisen oder sie mehr oder weniger entschieden und ausdrücklich aus dem Ganzen zu eliminieren. Das Problem ist aber unter allen Umständen von vorn herein vorhanden.

Für die Geschichte der antiken Philosophie gibt es indessen kaum ein schwierigeres Unternehmen als die Entwicklung eben dieses Problems zu verfolgen. Der Grund ist leicht einzusehen. Der Philosoph, der von der Gottheit spricht, ist stärker als in irgendeinem andern Bereich gebunden durch überlieferte Vorstellungen und durch die Sitte des täglichen Lebens. Der Gottheit bedarf jedermann immer wieder, auf sie ist der Kultbrauch hingeordnet und von ihr redet die Dichtung. All dies ist dem Philosophen gewollt oder ungewollt gegenwärtig, wenn er in seinem Werk von der Gottheit spricht.

Die Lage ist also eine vollkommen andere als etwa bei der vielverhandelten Frage der Nilüberschwemmungen. Das war ein fernes sonderbares Phänomen, von dem die Griechen durch Reisende, die in Ägypten gewesen waren, Kenntnis bekamen. Das Leben des Einzelnen ging das weiter nichts an; mochten jene, die es interessierte, versuchen, das Phänomen so elegant und scharfsinnig als möglich zu erklären. Die Spekulation war frei.

Ganz anders beim Problem der Gottheit. Da fand sich eine ungeheure Masse gegebener Anschauungen. Der Philosoph konnte sich an sie gebunden fühlen oder sie bekämpfen; auf alle Fälle war sie da, und nicht nur der Philosoph,

sondern auch seine Hörer und Leser kannten sie. Die Aussagen des Philosophen hatten unweigerlich eine bestimmte Wirkung auf die Religiosität der Hörer, und es ist schwer denkbar, dass sich die frühgriechischen Philosophen nicht selbst darüber im Klaren gewesen wären und eine solche Wirkung so oder anders (Rücksicht nehmend oder destruktiv aufklärerisch) einberechnet hätten.

Die Spekulation im theologischen Bereich kann also weniger als irgendeine andere frei ihren eigenen Gesetzen folgen. Ihr Weg ist aufs stärkste durch die gegebenen Gottesvorstellungen bestimmt. Wenn wir aber nun unter diesen Voraussetzungen an die sogenannten Vorsokratiker herantreten, so sehen wir bald, dass uns auch die historische Überlieferung über den theologischen Problemkreis ungewöhnliche Schwierigkeiten bereitet. Was wissen wir von den Gottesvorstellungen, die den Vorsokratikern konkret gegeben waren? Und was wissen wir von der Theologie der Vorsokratiker selbst? Zum ersten: von den Kultbräuchen und religiösen Anschauungen von Milet zur Zeit Anaximanders, von Akragas zur Zeit des Empedokles oder von Abdera zur Zeit Demokrits wissen wir so gut wie nichts. Was wir einigermaßen kennen, sind nur die Gottesvorstellungen der Dichter, die damals panhellenische Geltung besessen haben.

Grundsätzlich ist diese Lage nicht eben günstig. Man wird gut tun bei der Erforschung der Theologie der Vorsokratiker nie zu vergessen, dass uns eine Komponente (Kult und faktische Religiosität der Zeit) unbekannt bleibt, also immer einen Faktor der Unsicherheit darstellen wird. Immerhin ist die andere Komponente allem Anscheine nach die wichtigere. Eine Auseinandersetzung mit dem Kult scheinen die Vorsokratiker durchaus vermieden zu haben, wenn man davon absieht, dass sie gelegentlich Götternamen heranziehen und (gewiss erst im 5. Jhd.) die Angemessenheit von Kultbildern, Kultgebäuden, Gebet und Opfer diskutieren. Das bleibt aber ganz allgemein und hebt die Regel

nicht auf, dass zwar die Aussagen der Dichter über die Gottheit beliebig in Frage gestellt werden können, dass dagegen der Staatskult, die Nomizomena, unantastbar sind. Einen Angriff auf die Nomizomena duldet die Polis nicht. Ein solcher ist auch streng genommen nie gewagt worden (diese Überlegung muss übrigens schon zur Annahme führen, dass die aus Augustin-Varro bekannte Dreiteilung der Theologie in naturalis, mythica, civilis sicherlich älter ist als die Stoa des 1. Jhd. v. Chr.). Es sind die repräsentativen Dichter, mit denen sich die Vorsokratiker vor allem auseinandergesetzt haben. Der Kampf gegen die Dichter und deren Einfluss ist ja überhaupt ein Grundzug der griechischen Philosophie von ihren Anfängen bis zu Platon.

Aber welche Dichter meinen die Vorsokratiker? Wir dürfen Homer und Hesiod nennen, wenn wir uns bewusst bleiben, dass die Vorsokratiker unter Homer den gesamten epischen Kyklos verstanden und dass sie neben der uns erhaltenen Theogonie Hesiods eine ganze Reihe anderer Theogonien besaßen, die in griechischer Weise einander gegenseitig in der Richtung auf das *θαυμάσιον* wie auf das *ἀληθές* zu überbieten suchten. Ihre Reste stecken (bisher noch niemals ernstlich durchforscht) in den Versen, die uns unter dem Namen des Orpheus, Musaios, Linos, Epimenides überliefert sind. Was wir wirklich und zuverlässig besitzen, ist von alledem nur ein Bruchteil. Und nicht bloss dies: wir haben den Eindruck, dass gerade die theologisch ergiebigeren Texte verloren gegangen sind. Es ist ja ein Streben des griechischen Geistes gewesen, schon von früher Zeit an aus der hohen Literatur alles Phantastische und Zaubrerhafte, alle zu massive und krude Intervention der Gottheit zu eliminieren. Gerade die theologische Phantastik der auf Orpheus und Musaios gestellten Theogonien hat bewirkt, dass diese Gedichtmasse in der Zeit Platons nur mehr als primitive Kuriosität galt und beiseite geschoben wurde. Aber die Vorsokratiker haben mit diesen Dingen noch gerechnet.

Unser Bild der Dichtung, von der die Vorsokratiker sich abheben und gegen die sie sich wenden, ist also ein recht fragmentarisches. Zum zweiten: Was wissen wir von der Theologie der Vorsokratiker selbst? Wie weit ist uns die Auseinandersetzung der Vorsokratiker mit den in der Dichtung gegebenen und durch die Dichtung verbreiteten Gottesvorstellungen überhaupt fassbar?

Es ist längst bekannt, dass unser Wissen von den Vorsokratikern zur Hauptsache zurückgeht auf die achtzehn Bücher Theophrasts *φυσικῶν δόξαι*. In diesem Werke wird über eine bestimmte Anzahl von Philosophen historisch und kritisch berichtet. Es ist in der Forschung bisher nur selten ausgesprochen worden, dass es sich dabei um eine Auswahl handelt, eine Auswahl nach Prinzipien, die wir noch nicht recht durchschauen. Immerhin liegt ein Prinzip im Titel: es ist von *φυσικοί* die Rede. Wir sehen hier davon ab, dass mit diesem Prinzip allein die Auswahl wohl noch nicht genügend verständlich wird. Wesentlich ist für uns, dass der Begriff *φυσικός* aus der Philosophie des Peripatos interpretiert werden muss: Gegenstand des Philosophierens ist die Physis, also die Seinswelt, soweit ihr ursprünglich Bewegung eigen ist. Damit ist eine Abgrenzung getroffen einmal gegen die Erzeugnisse menschlicher Technik, die nur von aussen in Bewegung versetzt werden können, sodann gegen die Welt des Unbewegten, die Gottheit. In einem Buch *φυσικῶν δόξαι* hat also das Problem der Gottheit thematisch keinen Platz. Theophrast wird also nur Philosophen aufgenommen haben, in denen dieses Problem (mindestens explizite) nicht vorkam; oder aber (und dies könnte leicht die Regel gewesen sein) er hat die Philosophen, die er aufnahm, nur soweit behandelt, als sie die bewegte Physis untersuchten, und den Rest eben beiseite gelassen. Damit befinden wir uns in einer denkbar fatalen Situation. Die massgebende antike Darstellung der Vorsokratiker hat die Theologie nicht berücksichtigt.

Die Frage erhebt sich, ob diese Lücke (die Theophrast zweifellos selbst gesehen hat) etwa anderswo ausgefüllt wurde. Das lässt sich heute noch nicht sagen. Festgehalten sei nur Folgendes: (a) Abzuweisen ist nach meiner Überzeugung die vielverbreitete Hypothese, es habe der Aristoteles-schüler Eudemos von Rhodos eine Geschichte der Theologie geschrieben. Die zwei Texte, auf die sich diese Hypothese stützt, zeigen nur, dass Eudemos irgendwo eine Übersicht über altgriechische und orientalische Theogonien gegeben hat, also über Texte, die als primitive volkstümliche Vorstufen philosophischer Kosmologien gelten konnten. Eine systematisch-kritische Untersuchung im Stil der φυσικῶν δόξαι war das keineswegs, eher eine Skizze der Art, wie sie Aristoteles vielleicht selbst im ersten Buch des Dialogs περὶ φιλοσοφίας gegeben hat. (b) Andererseits besitzen wir einige doxographische Zusammenstellungen περὶ θεῶν, vor allem Cicero ND I, 25-41 und Aet. I, 7. Ohne einer genauen Analyse dieser Texte (die sehr notwendig wäre) vorzugreifen, ist zu konstatieren, dass zwar viele Mitteilungen gerade über die Theologie der Vorsokratiker höchst sonderbar anmuten, dass man sich aber die Sache nicht damit einfach machen darf, dass man das Ganze für wertlose späthellenistische, stoische Interpretamente erklärt. Vor allem bei Cicero ist das völlig ausgeschlossen. Es bleibt die Frage, ob man nicht doch in den – freilich merkwürdig formulierten – Titeln Theophrasts περὶ τὸ θεῖον ἱστορία in 6 Büchern oder περὶ θεῶν in 3 Büchern eine theologische Ergänzungsschrift Theophrasts zu den φυσικῶν δόξαι vermuten darf. Auf sie würden letzten Endes die Mitteilungen der Doxographen zurückgehen. Dass die Stoiker später in ihren Referaten vielfach ihre Terminologie einsetzten, soll nicht bestritten werden. Sie haben damit nichts anderes getan als Aristoteles und Theophrast, die von den Vorsokratikern in der peripatetischen Terminologie gesprochen haben.

Natürlich kommen zur Ergänzung dieser Tradition man-

che andere Texte dazu. Von den späteren Vorsokratikern besitzen wir wörtliche Fragmente in ansehnlicher Zahl, und über die Theologie eines der wichtigsten, Xenophanes, ist uns ein zusammenhängender Bericht erhalten, der unzweifelhaft auf einen entsprechenden Bericht Theophrasts zurückgeht.

Es sei nun versucht, auf Grund dieser Quellenverhältnisse einige Hauptlinien vorsokratischer Theologie, so gut es geht, herauszuarbeiten. Methodisch wird dabei zweierlei entscheidend sein: einmal die Kontinuität der Probleme zu beachten ohne sich zu voreiligen Synthesen und Schematismen hinreissen zu lassen; es ist ausserordentlich einfach, die Vorsokratiker als eine Bildergalerie geschlossener Systeme vorzuführen; ob es geschichtlich richtig ist, ist eine andere Frage. Zweitens wird man gut tun, das Problem möglichst scharf zu fassen. Die Frage nach der Gottheit ist die Frage nach dem personalen Element im Aufbau des Alls. Wir wollen wissen, wo es seinen Ort hat und wie es sich manifestiert – oder gerade nicht manifestiert.

Zu beginnen ist mit einem kurzen Rückblick auf die Theogonien, vor allem auf Hesiod. Dass er vom Ganzen der Welt reden will, so weit sie über den Menschen hinaus ist, und dass er es als eine Einheit fasst, die aus Einem Ursprung sich entfaltet, das liegt auf der Hand und braucht nicht weiter dargelegt zu werden.

Dieses Ganze ist durch und durch personal verstanden. Es ist ein Ganzes von Göttern und seine Entfaltung vollzieht sich als Zeugung und Geburt, in Genealogien. Eros als das Prinzip des «genealogischen Werdens» steht mit am Anfang, und es hat einen guten Sinn, wenn die Mächte der Zerstörung, die doch nicht fehlen dürfen, eine geschlossene Gruppe bilden, in der Eros nicht wirkt (Th. 211-232). Ausserdem bedeutet das Fortschreiten der Genealogien einen immer entschiedeneren Sieg der Ordnung und des Rechtes über die wüste Unordnung der Urzeit. Die Gegenwart ist das

Reich des Zeus, der jedem der Götter seinen Platz zugewiesen hat.

Der Ursprung freilich steht auf der Grenze zwischen göttlicher Personalität und neutralem Dasein. Denn das Chaos meint den leeren Raum, der als Letztes übrig bleibt, wenn man alles Andere, auch Himmel und Erde, den Schauplatz des Lebens der Götter hinweggedacht hat. Wenn eine sogenannte «Orphische» Konkurrenztheogonie an der Stelle des Chaos die Nacht nennt, so liegt dieselbe Absicht vor. Nacht und Tag sind die Wesenheiten, die im Chaos-raume zwischen Himmel und Erde abwechselnd herrschen; die Nacht aber als das Gestaltlosere, Leerere ist noch früher als der Tag. Wiederum dasselbe, in einer nur ganz leichten Modernisierung ist es, wenn anderswo die Zeit am Anfang gestanden zu haben scheint. Denn die Zeit ist das, was wie das Chaos, noch hinter Tag und Nacht zugleich, beides umgreifend, eben noch genannt werden kann.

Bedeutsam ist bei Hesiod endlich, dass er die Wahrheit verkünden will. Seine Geschichte der Götter ist kein beliebiger erfundener Mythos. Wenn bei Homer die Muse den Dichter über die Dinge belehrt, die dieser menschlicherweise nicht wissen kann, so ist das nur noch eine blasse Formel. Bei Hesiod dagegen ist diese Formel in einen persönlichen Glauben zurückverwandelt. Hesiod bedarf ganz anders als der homerische Dichter der Legitimation durch göttliche Autorität. Ein Wissen von der Herkunft der Götter können wirklich nur Götter selbst besitzen.

Die andern Theogonien haben dies grob übersteigert. Wenn sie sich als Werke der Göttersöhne Orpheus und Musaios geben, so wollen sie damit augenscheinlich die Legitimierung, auf die sich Hesiod beruft, noch übertrumpfen. Aber gerade darüber hat sich später Platon lustig gemacht.

Über Thales von Milet ist nur wenig zu sagen. Sein Buch dürfte schon im 5. Jhd. untergegangen sein. Nur einzelne Lehren haben sich, zu Anekdoten zurückgebildet, in

Spuren erhalten. Welches der Sinn des Apophthegmas « Alles ist voll von Göttern » gewesen ist, hat Aristoteles, der es uns überliefert (11A22), selbst nicht mehr gewusst. Dass Thales von einer Kosmos-Seele gesprochen haben kann, darf wohl nicht kategorisch geleugnet werden; aber die Bezeugung ist so schlecht und dürftig, dass wir da nicht weiter kommen (11 A 23). Sehr wichtig ist dagegen die eine Nachricht, in der eine ganze Reihe erstaunlich alter Zeugen übereinstimmen: die Voraussage der Sonnenfinsternis des Jahres 585 v. Chr. Davon redet nicht nur Herodot I, 74, sondern haben allem Anschein nach auch Xenophanes (21B19), Heraklit (22B38), Demokrit (68B115a) und vielleicht sogar der Dichter Alkaios (11A11a) gesprochen. Diese Leistung muss als repräsentativ für die σοφία des Thales gegolten haben. Betrachten wir nun den Bericht Herodots genauer, so erscheint es mir unverkennbar, dass Herodot nicht nur das Faktum erzählen, sondern gleichzeitig die aufgeklärte Weisheit des Ioniers und seiner Landsleute der abergläubischen Ängstlichkeit der Asiaten gegenüberstellen will. Die Ionier wissen Bescheid darüber, dass die Finsternis eintreffen wird. Für die Barbaren kommt sie offenbar als eine Überraschung und als ein Wink der Götter, schleunigst Frieden zu schliessen.

Wenn wir so die Andeutungen Herodots richtig verstanden haben, so fassen wir ein Gedankenelement, das wie mir scheint, für die ganze ionische Philosophie bis hinab zu Demokrit und dessen Erben Epikur konstitutiv ist. Es ist die Philosophie als Überwinderin der Angst vor den Himmelserscheinungen. Bei Anaximander und Anaximenes zeichnet sich klar das Bemühen ab, vor allem für Finsternisse, Blitz und Donner « natürliche » Ursachen zu finden; Ursachen, die mindestens stillschweigend jeden Gedanken an göttliche Interventionen ausschlossen. Bei Anaxagoras führt dieses selbe Bestreben dazu, dass er einen Asebieprozess über sich ergehen lassen muss. Wenn Demokrit als Ziel seiner Philosophie gelegentlich die ἀθαμβίη bezeichnet hat, so

hat er damit offenkundig jenen Zustand gemeint, in dem das abergläubische θαυμαάζειν vor den meteorischen Phänomenen besiegt ist, weil man über deren Ursachen im Bilde ist. Ich halte es für wahrscheinlich, dass diese aufklärerische Zielsetzung schon bei den ältesten Milesiern mehr oder weniger explizit vorhanden war.

Wenn freilich damit ein ganzer grosser Komplex von Erscheinungsweisen der Gottheit bestritten wird, so bedeutet das keineswegs, dass nun etwa der Gottheit und dem Göttlichen überhaupt kein Platz im Weltganzen eingeräumt würde. Vielmehr glauben wir schon bei Anaximander die eigentümlichste Dialektik des Verhältnisses zur Gottheit erkennen zu können. Auf der einen Seite wird der Glaube an die konkreten Offenbarungen göttlichen Willens in den Himmelserscheinungen systematisch zerstört. Auf der andern Seite aber erkennen wir das Bestreben, im Weltganzen ein sozusagen «spekulativ gereinigtes» θεῖον um so stärker wieder zur Geltung zu bringen. Der Kampf gegen partikuläre, traditionell geglaubte Manifestationen der Gottheit geht Hand in Hand mit einer immer stärkern abstrakten Radikalisierung der Gottesvorstellung.

Dass Anaximander die Himmelserscheinungen genau so entgöttlicht hat wie Thales, bedarf keines Nachweises. Schon ein flüchtiger Blick auf seine Lehren über Blitz, Donner usw. zeigt dies. Daneben aber gibt es das Andere.

Fürs erste haben wir das Apeiron. τὸ ἄπειρον gehört zu den ganz wenigen Begriffen, die zuverlässig für Anaximander bezeugt sind. Es ist das substantivierte Neutrum eines Adjektivs. Es kann nicht bezweifelt werden, dass Anaximander den Begriff gewählt hat, weil er eindeutig unpersönlich war. Wenn wir bedenken, dass das Apeiron problemgeschichtlich der unmittelbare Erbe des hesiodischen Chaos ist, so sehen wir, dass Anaximander in der Aufhebung aller differenzierten Gestaltetheit im Begriff des Ursprungs noch ein erhebliches Stück über Hesiod hinausgekommen ist.

Das Apeiron steht dem letzten möglichen Begriff dieser Reihe, dem ὄν oder dem μὴ ὄν, schon ganz nahe.

Bei Hesiod gebiert das Chaos aus sich die Nacht und diese wieder den Tag. Bei Anaximander vollzieht sich das Werden von Tag und Nacht (Licht und Dunkel) aus dem Apeiron durch ein ἀποκρίνεσθαι. Es ist nicht zu beweisen, dass auch dieses Wort bei Anaximander vorkam, aber es ist doch wahrscheinlich. Ein genealogisch personales γίνεσθαι Hesiods wird ersetzt durch ein dingliches ἀποκρίνεσθαι, das, wie immer man es auffasst, einem mechanischen Zerteilen nahe kommt.

Doch auf der andern Seite haben wir ein Zeugnis des Aristoteles, aus dem mit fast völliger Sicherheit hervorgeht, dass Anaximander für das Verhältnis des Apeiron zu den kosmischen Gebilden, die sich aus ihm «abteilen», das Wort κυβερνᾶν gebraucht hat. Diesem Wort muss, zumal in einem so alten Text wie es das Buch Anaximanders war, seine ganze ursprüngliche Anschaulichkeit gelassen werden. Dann aber kann es nur von einer handelnden Person gesagt werden, die wie ein Steuermann am Steuerruder des Kosmoschiffes sitzt (nur flüchtig sei daran erinnert, dass Thales den Kosmos wie ein Schiff auf dem Ur-wasser schwimmen liess). Die Vorstellung τὸ ἄπειρον κυβερνᾶν ist für uns unvollziehbar, weil hier ein betont dinglicher Begriff einem betont personalen Handeln zugeordnet wird. Vielleicht, dass es im Buch Anaximanders Äusserungen gab, die diese Spannung weniger krass erscheinen liessen. Bestehen bleibt, dass das Apeiron zwei ganz verschiedene Aspekte aufweist. Es ist hier die Negierung aller mythischen Personalität, und dort ein handelndes Wesen, das dem Sinne nach einer Gottheit nahekommt, auch wenn wir keinerlei Anhaltspunkt dafür haben, dass Anaximander das Apeiron tatsächlich Gott genannt hätte.

Die personalen Kategorien erscheinen noch an einer zweiten Stelle, nämlich in den berühmten ποιητικώτερα ὀνόματα,

die Theophrast aus Anaximanders Buch ausgezogen hat. Da ist von Dingen die Rede, die «einander gerechte Strafe und Busse zahlen für ihre Ungerechtigkeit nach der Anordnung der Zeit». (12B1). Man hat merkwürdigerweise noch nie näher gefragt, was für Dinge denn mit dem unverbindlichen Wort ὄντα, das der resümierende Theophrast eingesetzt hat, konkret gemeint sein können. Sicher ist nur, dass die Interpretation, die W. Kranz in den VS dem Fragment beigibt, falsch ist: «das Untergehende dem Überlebenden» usw. Denn dies ergibt kein ἀλλήλοισι, und wir sind gehalten, auch dieses Wort genau zu nehmen. Dann kann es sich aber (wenn wir nicht gar zu weit suchen wollen) im Umkreis Anaximanders nur um zwei mögliche Erscheinungen handeln: entweder um den Wechsel von Tag und Nacht, wo immer das eine das andere im Jahreslauf überwiegt und insofern «Unrecht» tun kann, oder um ein wechselweises Überwiegen des Wassers und des Feuers im einzelnen Kosmos, also die komplementären Katastrophen, auf die noch in später Zeit die Mythen von Phaethon und Deukalion bezogen worden sind. Ich würde meinen, dass Anaximander eher an das erste Phänomen gedacht hat. Denn da darf man daran denken, dass auch bei Heraklit (22B94) und bei Parmenides (28B1, 11ff.) gerade Dike in einer festen Beziehung zum Wechsel von Tag und Nacht steht: sie wacht darüber, dass der Wechsel sich gleichmässig vollzieht. Ausserdem darf man sich an die Sonnenfinsternis erinnern, die bei Thales eine solche Rolle spielt. Eine Verfinsterung der Sonne ist par excellence ein Unrecht, das die Nacht am Tage begeht. Dies Unrecht muss gesühnt werden, denn nur allein die Isonomia von Tag und Nacht ist gerecht. So allein erhält das Fragment jene volle Anschaulichkeit zurück, die es bei Anaximander zweifellos hatte, und nur so passt es wirklich in den Zusammenhang ionischen Denkens. Nicht sogenannte orphische Theologumena sind hier einzumengen; sondern das Fragment spricht von der Regelmässigkeit

in den Himmelserscheinungen und den möglichen Verletzungen der Regelmässigkeit, also Dingen, die alle Vorsokratiker augenscheinlich aufs stärkste beschäftigt haben.

Dann aber stossen wir auf etwas Eigentümliches. Die gewaltsame Verknüpfung dinglicher und personaler Kategorien, die wir in dem τὸ ἄπειρον κυβερνᾶ gefunden haben, kehrt hier wieder. Denn es ist ganz klar: die «mit Feuer gefüllten Schläuche», die nach Anaximander Sonne und Mond darstellen, sind niemals personale Wesen wie Helios und Selene, sondern physikalische Konstruktionen. Wir berührten das schon. Dennoch aber lässt Anaximander diese konstruierten Gebilde Unrecht tun und Strafe zahlen. Weder beim κυβερνᾶ noch hier (die Stellen stützen sich gegenseitig) darf man die Antinomie, die wir empfinden, weginterpretieren. Mit dem Glauben der Dichter, des Volks und der Barbaren, dass die Finsternisse den Zorn der Götter anzeigten, hat das δίκην δίδοναι der Feuerschläuche nichts zu tun. In einer höchst eigenartigen und subtilen Weise werden die meteorologischen Vorgänge, die als solche durchaus begreifbar und insofern «natürlich» sind und keinen Schrecken mehr einjagen, in personalen Kategorien beschrieben.

Mehr sei an dieser Stelle nicht gesagt. Es genügt zu sehen, wie seltsam bei Anaximander Dingliches und Personales, also «physikalische» und «theologische» Kategorien sich verbinden.

Viele solche Stellen wird es nicht gegeben haben. Man hat den Eindruck, dass Theophrast doch wohl eine bestimmte ungewöhnliche Ausdrucksweise Anaximanders festhalten und nicht etwa ihn im Ganzen damit charakterisieren wollte.

Nach einer letzten Tradition endlich scheint Anaximander ausdrücklich von den Göttern gesprochen zu haben. Die Tradition ist freilich dürftig und anfechtbar; was aber für sie spricht, ist, dass sie nicht das enthält, was wir erwarten würden. Sie bezeichnet gerade nicht das Apeiron, sondern die aus ihm sich abteilenden unbegrenzt vielen Welten als

göttlich (12 A 17). Zugunsten dieses Berichts dürften wir also gewissermassen das Prinzip der *lectio difficilior* anrufen. Es bliebe dann ein Rudiment hesiodischer Genealogie. Das Oberste ist das steuernde Apeiron, das Anaximander vielleicht mit Absicht «noch jenseits» des Göttlichen angesetzt hat, darunter als zweite Stufe die unendliche Vielheit der Kosmosgötter, die dann freilich werdende und vergehende sind. Dergleichen kennt ja noch der platonische *Timaios* 41AB.

Mehr können wir nicht sagen. Entscheidend ist die nicht wegzudeutende theologische Dialektik, die das Ganze beherrscht: hier die Aufklärung, in welcher Phänomene, die bisher als Zeichen göttlichen Willens mit Furcht entgegengenommen worden waren, sich zu natürlichen Vorgängen verflüchtigen, dort das Bestreben, in der spekulativen Weltkonstruktion dem Göttlichen seinen festen Platz zuzuweisen.

Bei Anaximenes liegen die Dinge ähnlich, aber einfacher. Wenn er die «Luft» als Ursprung des Alls bezeichnet, so korrigiert er offensichtlich den Begriff des Apeiron. Wenn er ferner das anaximandrische Prinzip der mechanischen «Abteilung» ersetzt durch dasjenige der qualitativen Verdichtung und Verdünnung, so wird (wohl nicht ganz zufällig) das Verhältnis antizipiert, das später zwischen Anaxagoras, dem radikalsten Vertreter quantitierender Mechanik, und Diogenes von Apollonia, dem Lehrer qualitativer «Umwandlung» besteht. Das ist nicht auszuführen. Von Anaximenes berichtet eine Notiz (13 A 10, aus derselben Überlieferung wie 12 A 17), dass die Luft Gott sei oder vielmehr, dass die Götter aus der Luft geworden seien; wir kämen damit zu derselben Zweistufigkeit, die sich bei Anaximander andeutete.

Es wäre weiter daran zu erinnern, dass bei Anaximenes zum ersten Male ausdrücklich der menschliche Organismus und der Kosmosorganismus mit einander geglichen werden: in beiden herrscht dieselbe Lebensluft. Die Seele des Menschen erhält damit eine überraschende Dignität und umgekehrt

wird damit das Kosmos-Ganze als ein Lebewesen, also als ein Gebilde von personalem Range gefasst. Zu der Konsequenz, die Gottheit einfach mit der Weltseele zu identifizieren, führte nur noch ein kleiner Schritt. Es darf hier gleich bemerkt werden, dass wir damit auf einen Aspekt der antiken Theologie stossen, der uns immer besonders schwer verständlich sein wird. Die antike Theologie hat nie sauber zu unterscheiden vermocht zwischen der Gottheit, die als ein steuerndes, ordnendes und wissendes Wesen der Welt gegenübersteht, und der für unsern Begriff ganz andersartigen Gottheit, die die Welt «von innen» belebt und sich zu ihr verhält wie die Seele zum Körper.

Endlich ist zu erwähnen, dass Anaximenes den göttlichen Charakter von Blitz, Donner usw. in derselben Weise bestritten hat wie Anaximander. Dabei kann es wohl sein, dass er wie schon Anaximander in der Polemik gegen bestimmte Formen archaischer Religiosität sehr weit gegangen ist. Auszugehen ist davon, dass rund hundert Jahre nach den beiden Milesiern Anaxagoras in Athen der Gottlosigkeit angeklagt wurde, weil er die Sonne einen Feuerklumpen und den Mond eine Erde nannte. Er hat also mindestens implicite (aber der Heftigkeit der Reaktion nach vermutlich nicht bloss implicite) geleugnet, dass Helios und Selene Götter seien. Eine Generation später hat Demokrit von Abdera (ihn sowohl wie die altgläubigen Athener verspottend) diese Tatsache damit glossiert, dass er bemerkte, diese Ansichten seien gar nicht neu, sondern uralte und Anaxagoras habe sie bloss gestohlen (Diog. Laert. 9, 34f., vgl. 1,4 und 2,6).

In der Tat: wenn des Anaxagoras Lehre die Göttlichkeit von Sonne und Mond ausschliesst, dann tut dies die Lehre der Milesier in genau demselben Umfang; nichts beweist uns, dass die Milesier diesem ihrem Unglauben nicht ebenso schonungslos Ausdruck verliehen hätten wie vermutlich Anaxagoras. Nur war eben Ionien im 6. Jhd. schon im Ganzen viel aufgeklärter als Athen um 440. Das schien uns

schon die Stellung des Thales zum Problem der Finsternisse zu zeigen.

Zu nennen wäre sodann Pythagoras. So gross sein Einfluss auf die Gestaltung der vorsokratischen und antiken Theologie überhaupt gewesen ist, so schwierig ist es, von ihm zu reden. Die erste Ursache dieser Schwierigkeit ist, dass bis heute die verschiedenen Schichten der Überlieferung über sein Leben und Wirken (Voraristotelisches, Aristoteles, Frühhellenistisches, Späthellenistisches) noch nicht hinlänglich getrennt und analysiert worden sind; solange das nicht geschehen ist, bleibt jede Arbeit über Pythagoras eine Improvisation von zweifelhaftem Werte. Die zweite Ursache ist, dass es offenbar schon sehr früh verschiedene und einander zum Teil geradezu widersprechende Observanzen pythagoreischer Lehre gegeben hat. Es scheint, dass es pythagoreisch war, die Seele (gleich den Gestirnen) göttlich zu nennen und vom Menschen die Beobachtung bestimmter ethischer, kultischer und sonstiger Regeln zu fordern, damit seine Seele zu den Göttern, denen sie zugehört, zurückkehren könne. Aber das Alles bleibt höchst ungewiss: sicher ist nur, dass etwa Empedokles eine bestimmte Observanz pythagoreischer Doktrin aufgenommen und verarbeitet hat, ebenso, dass eine etwas andere Observanz im platonischen Phaidon berührt wird. Auf all das näher einzugehen ist hier ausgeschlossen.

Umso wichtiger ist Xenophanes, der ja seit alters als der eigentliche Theologe unter den Vorsokratikern gilt. Über ihn ist denn auch in den letzten Jahren eine ansehnliche Literatur erschienen, vor allem die Analyse Werner Jaegers in *The theology of the early Greek philosophers* (Oxford 1947) S. 38 ff. Ich bemerke indessen sofort, dass ich keinen Anlass gesehen habe, meine eigene frühere Darstellung in irgendeinem wesentlichen Punkte zu modifizieren. Nach wie vor erscheint mir die Hypothese, die ich in meinem «Ursprung der griechischen Philosophie» (Basel 1945) S. 154 ff. skizziert

habe, als diejenige, die den verschiedenen Faktoren der Überlieferung am wenigsten Gewalt antut. Die Überlieferung ist nun allerdings eine reichlich undurchsichtige. Wir besitzen eine winzige Reihe von Zitaten, die nur gerade Stichworte liefern und darauf schliessen lassen, dass der Einfluss des Xenophanes letzten Endes nicht sehr gross gewesen sein kann; doch wohl, weil, wie Aristoteles summarisch feststellt, sein Denken noch recht primitiv war. Gehen wir die Zitate rasch durch: sie betonen die radikale Verschiedenheit aller Gottheit vom Menschen nach Gestalt, Planen und Handeln. Man darf sich die Gottheit nicht menschengestaltig vorstellen, noch sich anstrengend nach Menschenart, noch menschlicher Vergehen fähig.

Aber wie hat Xenophanes diese Thesen begründet? Wie kommt er überhaupt dazu, sich derart autoritativ zu äussern? Fühlte er sich durch eine Gottheit belehrt wie Hesiod und Parmenides oder sah er sich im Besitz von Beweisen, die ihm sein eigener Logos lieferte? Nun haben wir einen Text, der Beweise gibt, die im Corpus Aristotelicum erhaltene Monographie über Melissos, Xenophanes, Gorgias. Dass sie in vielen Dingen nachlässig und ungenau ist, vermag die doppelte Tatsache nicht zu beseitigen, dass sie erstens über Melissos und Gorgias anerkanntermassen gut Bescheid weiss und dass sie zweitens mit dem Bericht Theophrasts in seinen *φυσικῶν δόξαι* übereinstimmt. Der Versuch, den entscheidenden Text 21 A 31 wegzuzinterpretieren, ist unzulässig, mag er noch so oft wiederholt werden. Es ist reine Willkür, aus allgemeinen Erwägungen einen Text zu eliminieren, der so solid bezeugt ist, wie man es in dieser Sphäre nur verlangen kann. Natürlich erhebt sich die Frage, wie man denn die abstrakten dichotomischen Beweisführungen unseres Traktats in Versform denken soll. Aber dergleichen Fragen finden wir auch bei anderen peripatetischen Referaten über vorsokratische Werke; dass der Peripatetiker in seinen Referaten die Gedanken zusammenzieht und strafft und die Termino-

logie modernisiert, werden wir am allerwenigsten leugnen wollen. Die Substanz der Gedanken ist aber anzuerkennen, es sei denn, man wolle annehmen, dass Theophrast sich durch ein Pseudepigraphon habe täuschen lassen. Dies ist aber aus verschiedenen Gründen ziemlich unwahrscheinlich. Die im Traktat vorgetragenen Thesen (die Gottheit ist eine – alleinmächtig – ewig – homogen – kugelartig – weder unbegrenzt noch begrenzt – weder bewegt noch unbewegt) und die dazugehörigen Beweise sind in der ersten Hälfte des 5. Jhd. durchaus möglich. Die «Theologia negativa» der beiden letzten Thesen ist natürlich sehr seltsam und wie ein Vorspiel zu Spekulationen, die erst Jahrhunderte später sich wirklich entfalten. Aber wir müssen uns damit abfinden; diese Thesen als Einschiebsel (durch wen und wozu?) zu erklären geht nicht an. Ein anderes Problem sei hier kurz angeschlossen.

In den wenigen erhaltenen «Stichwortversen» des Xenophanes fallen zwei Thesen besonders auf: 1. die Gottheit hat eine vom Menschen völlig verschiedene Gestalt, 2. die Gottheit ist frei von menschlichen Lastern. Nun geht die ausführlichste Beweisreihe zugunsten des Atheismus, die wir aus der Antike haben (Sextus Emp. adv. phys. 1, 137-190) eigentümlicherweise gerade von diesen Dingen aus. Ihre beiden Hauptbeweise gegen die Existenz der Gottheit lauten: 1. Die Gestalt Gottes ist entweder körperlich oder unkörperlich. Ist sie körperlich, so ist die Gottheit offenbar vergänglich, ist sie unkörperlich, dann ist Gott handlungsunfähig, da wir uns ein Wahrnehmen und Handeln ohne Sinnesorgane, also ohne Körperlichkeit nicht vorstellen können. Also ist Gott weder das eine noch das andere, d. h. inexistent. 2. Man schreibt den Göttern den Besitz der Tugenden zu. Besitzen sie aber Tugenden, dann besitzen sie auch die entsprechenden Laster, die durch eben jene Tugenden überwunden werden. Da aber die Gottheit keine Laster hat, so hat sie auch keine Tugend, ist also ethisch eigenschaftslos und inexistent.

Bemerkt sei sofort, dass die erste Beweislinie vermutlich in Beziehung steht zu der epikureischen Theorie, die der Gottheit einen «Quasi-leib» und «Quasi-blut» usw. zuschreibt, offenbar um der fatalen Alternative zu entgehen. Die zweite Beweislinie ist in jedem Falle älter als Aristoteles, der in seiner Begründung der *vita contemplativa* im *Protreptikos* ausdrücklich auf sie geantwortet hat: die reine Erkenntnis ist die einzige Tugend, die durch den bei Sextus berichteten Einwand nicht getroffen wird, darum auch die einzige Tugend, die die Gottheit besitzt.

Die Ausführungen des Sextus stammen ihrem Kerne nach, wie mir scheint, aus der späten Vorsokratik; vielleicht aus der Sophistik, aus der sich ja (begreiflicherweise) bei Sextus viele Spuren erhalten haben. Dass sie unmittelbar auf Xenophanes gemünzt waren, will ich nicht behaupten. Es zu vermuten, liegt aber nahe. Denn eins ist klar: der Radikalismus der xenophanischen Theologie musste (so gut wie der Radikalismus der parmenideischen Ontologie) zu einem Gegenschlag führen. Wird die Gottheit derart zu einem unfassbaren abstrakten «Ganz Anderen» gesteigert, so kann es nicht ausbleiben, dass die konkrete religiöse Erfahrung gegen eine solche Spekulation ausgespielt wird.

Dass führt dann entweder zu einem völligen Atheismus oder Agnostizismus (Protagoras!) oder zu einem bewussten Rückzug auf die traditionellen Anschauungen, die immerhin den *Consensus gentium* für sich haben. Einem derartigen Rückzug werden wir bei Demokrit begegnen.

Dass auf der andern Seite Xenophanes die Göttlichkeit der Gestirne und meteorischen Erscheinungen noch entschiedener bestritten hat als die Milesier, geht aus den Fragmenten deutlich hervor. Wenn bei ihm die Sonne «jeden Tag» neu entsteht und wieder vergeht, so ist das beinahe ein offener Hohn auf den unwandelbaren Helios, wie ihn Homer und Hesiod geschildert hatten.

Schwierigkeiten der sonderbarsten Art bereitet uns Hera-

klit, dessen Werk (im starken Gegensatz zu demjenigen des Xenophanes) noch bis in die Spätantike als Erbauungsbuch weit verbreitet gewesen zu sein scheint. Als Erbauungsbuch ist es auch von seinem Verfasser selbst gemeint, als eine Sammlung von Weisheitssprüchen, die schon ihrer Form nach ein Protest gegen die gelehrten Traktate der Kosmologen sein wollte, – gar nicht anders als später der sokratische Dialog seiner Form nach einen Protest gegen die gelehrten Bücher der Eleaten und Sophisten darstellt. Bewusst unsystematisch, bewusst paradox und «dunkel» formulierend will Heraklit seine Leser von der kosmologischen Betriebsamkeit weg zur Fürsorge für die eigene Seele auffordern. Die Theologie spielt dabei eine ausserordentlich grosse Rolle, aber ein einheitliches geschlossenes System darf man von vornherein nicht fordern. Nur einzelne Gedankenkomplexe sind erkennbar (und dies wäre vermutlich auch nicht anders, wenn wir das Buch Heraklits noch vollständig besässen). Da haben wir die Bezeichnung der Gottheit als des «allein Weisen», bedeutungsvoll anklingend an platonische und «pythagoreische» Stellen, die auch den Begriff σοφόν für die Gottheit vorbehalten und den Menschen auf die Philo-sophia beschränken. Ein anderer, berühmter und von Poseidonios nahezu wörtlich übernommener Spruch redet von der Gottheit, die durch alle kosmischen Zustände hindurchgeht und abwechselnd deren Namen annimmt. Endlich haben wir das kosmische Feuer, in dessen Einheit der vielfältige Kosmos untergeht und aus dem er wieder entsteht, so wie die Nacht in den Tag untergeht und aus ihm entsteht (und man tut gut, sich daran zu erinnern, dass von Hesiod an der feste Rhythmus von Tag und Nacht das kosmische Grundphänomen überhaupt ist). Wie die sichtbare Sonne verlischt auch das kosmische Feuer und entzündet sich wieder, und doch geht es paradoxerweise und im Gegensatz zum homerischen Helios nie unter, ist also immer gegenwärtig und sieht immer Alles und richtet über Alles. Denn es heisst auch

φρόνιμον, ist also Träger des später bei Platon und der Stoa so bedeutungsreichen Begriffs, und richtet die Bösewichter, indem es sie verschlingt.

Endlich wird wie bei Xenophanes erklärt, dass die Gottheit an schöner Gestalt wie an Einsicht mit dem Menschen unvergleichbar sei.

Dass Heraklit auf die Sokratik wie auf die Stoa sehr stark eingewirkt hat (und zwar längst nicht nur durch die berüchtigte « Flusslehre » und die Verkündigung der Ekpyrosis), kann nicht bezweifelt werden. Aber er wirkt vorzugsweise als ein ethischer und theologischer Impuls. Seine Doktrin bleibt in gewissem Sinne unfassbar und voll von Widersprüchen, deren Auflösung zu erzwingen gegen die Absicht Heraklits selbst wäre.

Ganz anders Parmenides, in dessen ontologischem System die Einordnung der Gottheit klar zutage liegt. Nur mit einem Wort, aber nachdrücklich sei hervorgehoben, dass Parmenides seinen Zentralbegriff, das « Seiende » nirgendwo als Gott oder göttlich bezeichnet hat. Er meidet diese Prädisierung genau so, wie Anaximander das Apeiron und Anaximenes die Elementarluft nicht « Gott » nennen und so wie auch später Anaxagoras den Nus zwar wie eine Gottheit beschreibt, aber niemals den Begriff θεός verwendet. Letzten Endes wird dies am Bedeutungsbereich des griechischen Wortes θεός und θεῖος liegen, der eben ein viel weiterer und unbestimmterer ist als derjenige unseres Wortes « Gott », das durch die Theologie der Psalmen und Propheten eine sehr entschiedene Prägung erhalten hat. Das Wort θεός hat nicht genügend Rang, um das zu bezeichnen, was mit ἄπειρον oder ὄν gemeint wird.

Faktisch finden wir die Gottheit an zwei verschiedenen Stellen. Eine Göttin ist zunächst die Dike, die am Tore von Tag und Nacht sitzt (28 B 1, 14 ff.); sie ist also im Prinzip dieselbe « Gerechtigkeit », die bei Heraklit (22 B 94) und schon bei Anaximander (12 B 1) im Ablauf der meteori-

schen Perioden Ordnung hält. Gleichzeitig ist sie es, die dem Parmenides die Wahrheit über Sein und Nichtsein verkündet, also eben dies tut, was auf primitiverer Stufe bei Hesiod die Musen tun. Die Verbindung ist sinnvoll: denn Licht und Tag sind für Parmenides die Repräsentanten des Seins wie das Dunkel der Repräsentant des Nichtseins. Über beides Bescheid geben kann aber nur die Gottheit, die beides kennt, weil sie an beider Grenze wohnt.

Eine zweite Gottheit finden wir in der Mitte der Ringe, die den Kreis des Mondes ausmachen (28 B 12, 3 ff. vgl. A 37). Sie regiert das Werden in der sublunaren Welt, der Welt des unbegrenzten Entstehens und Vergehens. Sie heisst denn auch Aphrodite und ist die Hervorbringerin der Götter, allen voran des Eros, eine wohlverständliche Umsystematisierung Hesiods. Nächst Eros bringt sie eine Schar anderer Gottheiten hervor, die in Gegensatzpaaren gegliedert ist; endlich führt sie die Seelen der Menschen durch die gegensätzlichen Zustände von Licht und Dunkel, wie denn Parmenides den Aufbau der Doxa-welt aus dem Urgegensatz von Sein und Nichtsein konsequent bis zum Letzten durchgeführt hat.

Immerhin ist für die Entwicklung der vorsokratischen Theologie Parmenides von nicht allzu grosser Bedeutung. Entscheidend dagegen sind, wenn wir die Probleme so weit als irgend möglich vereinfachen, zwei Komplexe etwas späterer Zeit. Das eine ist die Abfolge Anaxagoras-Leukippos-Diogenes, das zweite eine Gruppe von Theologumena, die ich die sophistischen nennen möchte und deren Wirkung bei Demokrit und in der Sokratik Platons und Xenophons zu fassen ist. Erst in diesen beiden Komplexen werden diejenigen Fragen radikal gestellt, die wir wohl als theologische Grundfragen bezeichnen möchten: war es bisher das Bemühen der Vorsokratiker gewesen, dem Göttlichen einen Ort im Kosmos so anzuweisen, dass sein Begriff sich spekulativ reinigte und steigerte, so wird nun nach der Existenz der

Gottheit überhaupt und der Begründung dieser Existenz gefragt. Und hatten die Vorsokratiker bisher versucht, den Menschen von abergläubischer Angst zu befreien dadurch, dass sie ihn über die wahre Natur der angeblichen Manifestationen göttlichen Willens aufklärten, so wird nun gefragt, ob überhaupt eine Verbindung zwischen der Gottheit und der Welt der Menschen und Dinge bestünde, und wenn ja, wie diese Verbindung zu verstehen sei: wie und wieweit die Götter über unsere Welt walteten und wie und wieweit der Mensch dieses ihr Walten zu beeinflussen vermöchte.

Beginnen wir mit Anaxagoras. Seine Lehre vom Nus bedeutet insofern einen entscheidenden Fortschritt, als zum ersten Mal ein handelndes Prinzip in eine ursprüngliche und notwendige Beziehung zum kosmologischen Prozess gesetzt wird: der Nus gibt den Anstoss zur Bewegung der Masse, aus der der Kosmos wird. Das Entstehen des Kosmos ist damit keine mechanische Abteilerung aus dem Ursprungswesen wie bei Anaximander oder eine qualitative Modifikation, sondern das Ergebnis eines Tuns. Der Weg zu einer ganz neuen Art von Veranschaulichung ist damit eröffnet, ein Weg, an dessen Ende das Bild des göttlichen Handwerkers steht, das aus dem platonischen Timaios berühmt ist.

Nicht ganz einfach ist es indessen, die problemgeschichtliche Herkunft des Nus-Prinzips zu bestimmen. Allem Anschein nach sind drei Hauptkomponenten zu unterscheiden.

In erster Linie ist es ein Versuch, den parmenideischen Gegensatz zwischen dem Sein und der Doxa-welt zu überwinden. Bei Parmenides stehen einander gegenüber: das reine Sein, dem der Nus korrelat ist, weil es nur durch ihn erkannt werden kann, und das eines und unbewegt ist – und die Welt des Scheines, die aus der Zweiheit von Sein und Nichtsein aufgebaut und darum ein Vielfältiges und (so scheint es doch) unaufhörlich Bewegtes ist. Was sich nun bei Parmenides als Wirklichkeit und Schein entgegentritt, das gestaltet Anaxagoras um zu einer Abfolge: am Anfang ist das (min-

destens der Intention nach) einheitliche und unbewegte Sein und der Nus, der es erkennt. Dieser Nus aber erkennt nicht nur, sondern bringt auch in das Unbewegte die Bewegung hinein und ist so im prägnantesten Sinne der Vermittler zwischen der Unbewegtheit des ursprünglichen Seins und der Bewegtheit der Welt, in der wir uns befinden.

Diese eigentümliche Rolle des Nus ist zweitens wohl nicht ohne den Einfluss der Theologie des Xenophanes zu verstehen. Bei Xenophanes fand Anaxagoras eine Gottheit, die mühelos das All in Bewegung versetzt (21 B 25; der Vers ist ebenso bestimmt durch das Bild des Olymposerschütternden Zeus, Il. A 530, wie durch den Gegensatz zu Helios, der πόνον ἔλλαχε ἤματα πάντα, wie es bei Mimnermos Frg. 10 D. und anderswo ähnlich heisst) und die ohne äusseres Handeln, allein schon durch ihr blosses Wollen und Planen Alles bewirkt (dies der Sinn von 21 B 24 und 26). Dass in der grossen Beschreibung des Nus bei Anaxagoras (59 B 12) starke theologische Elemente, Nachwirkungen hymnischer Rede vorliegen, ist nicht zu bestreiten. Ebenso wenig ist allerdings zu bestreiten, dass Anaxagoras niemals den Nus als θεός bezeichnet hat. Auch wenn uns das Buch des Anaxagoras nur bruchstückhaft erhalten ist, in diesem Falle erscheint mir das Argumentum ex silentio praktisch zwingend. Anaxagoras hat den Begriff in der Darstellung des Nus offenbar absichtlich gemieden.

Wenn endlich drittens Anaxagoras zwar erklärt, der Nus stünde ganz für sich, dann aber auch feststellt, dass in einigen Wesen auch Nus enthalten sei (59 B 12 und 11), so ist er sicherlich bestimmt durch jene Gleichung zwischen dem Menschen und dem kosmischen Organismus, die zuerst bei Anaximenes fassbar wird: dem Nus im All entspricht ein gleichartiger Nus im Menschen. Dass dann, ausgehend von dieser (gegenüber Anaximenes viel präziseren) Gleichung, das Wirken des Nus im All anthropomorphisch geschildert werden konnte und dass umgekehrt der menschliche Nus

theologischen Rang erhielt, liegt auf der Hand. Anaxagoras selbst scheint nur zögernd die Konsequenzen aus seiner Doktrin gezogen zu haben. Von vornherein darf aber vermutet werden, dass dies sehr bald nachgeholt wurde.

Bemerkenswert ist jedoch zunächst, dass gegen Anaxagoras sich Leukippos von Abdera, der Schöpfer des Atomismus gewandt hat. Es ist hier nicht darzulegen, wie die gesamte Theorie der «unteilbaren Seinspartikel» aus der Polemik gegen Anaxagoras entstanden ist und im Bestreben, die parmenideische Antithese von Sein und Schein auf einem besseren Wege zu überwinden. Dass aber dann der Buchtitel *περὶ Νοῦ* (67 B 2) auf ein Werk hinweist, in dem Leukippos die Nuslehre des Anaxagoras widerlegt hat, ist höchst wahrscheinlich. Erhalten ist nur ein Satz, der im Wortlaut angeführt sei: οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης. Dieser Satz kann (wir fassen uns so kurz als möglich) nur Folgendes bedeuten: Das Wirken eines Nus wird abgelehnt. Dennoch aber darf man nicht meinen, dass nun die Dinge sinnlos ablaufen; sie werden alle aus notwendigen Gründen. Die Leugnung des Nus bedeutet also nicht die Leugnung jeder Sinnhaftigkeit. Nur wird der Sinn nicht durch einen Nus gegeben, sondern durch die Ananke, die man am besten als «zwingende Gründe» versteht. Von Sinnhaftigkeit ist die Rede, nicht von Zweckmässigkeit. Denn die Kosmologie der Atomisten weist nicht Zwecke nach, sondern Gründe; durch die Atomistik wird ja das «Finden der Ursachen» zur zentralen Aufgabe der Philosophie. So ist auch unsere Stelle gemeint: der personale Grund für das Dasein und Sosein des Kosmos wird ersetzt durch eine sachliche, rationale Ananke.

Warum aber hat Leukippos den Nus abgelehnt? Da direkte Zeugnisse darüber fehlen, müssen seine Motive indirekt erschlossen werden. Es ist durchaus denkbar, dass in den epikureischen Polemiken gegen platonische und stoische Gottesvorstellungen atomistische Einwände gegen Anaxagoras

übernommen sind; sie herauszupräparieren wäre freilich eine ansehnliche Aufgabe. Wir versuchen hier einen kürzern Weg, der, wenn auch nicht völlig sicher, so doch im Prinzip gangbar ist. Schon Theophrast hat bemerkt, dass die Philosophie des Diogenes von Apollonia einen Kompromiss zwischen Anaxagoras und Leukipp darstellt. Er hat die Nuslehre des Anaxagoras übernommen, doch mit einigen bezeichnenden Modifikationen, von denen man annehmen darf, dass sie durch die Polemik Leukipps veranlasst sind. Es sind, summarisch gesagt, die drei folgenden: 1. der Nus erhält in der Luft einen körperlichen Träger. Leukippos wird also wohl die Körperlosigkeit des anaxagoreischen Nus beanstandet haben; dazu darf der früher aus Sextus Emp. angeführte Text in Erinnerung gerufen werden. 2. Die kosmische Bewegung ist ewig und ohne Anfang. Die These des Anaxagoras, dass der Nus das zuvor ruhende Sein einmal in Bewegung gesetzt habe, wird also von Leukipp widerlegt worden sein, und Diogenes hat diese Widerlegung anerkannt (vgl. dazu Epikur bei Lucr. 5, 168 ff. und Cicero N. D. 1, 22). 3. Wenn Leukipp erklärte, die Ursache des Werdens der Dinge könne auch ohne Nus gefunden werden, so scheint Diogenes als erster den Blick auf die aesthetische Vollkommenheit und praktische Zweckhaftigkeit der Dinge im Kosmos gerichtet zu haben. Nicht dass er der Schöpfer des teleologischen Denkens überhaupt gewesen wäre; das lässt sich mindestens nicht erweisen. Aber den Eindruck erhält man, dass er gegen Leukipp ausgeführt hat, die Vollkommenheit des Kosmos sei von solcher Art, dass sie eben doch nur durch ein personales νοεῖν erklärt werden könne.

Auf diesen dritten Punkt haben später Epikur und wohl schon Demokrit mit aller Kraft repliziert. Durch die Schilderungen der Mangelhaftigkeit des Kosmos (Epikur auch durch die radikale Ablehnung der mathematischen Astronomie) versuchen sie dem teleologischen Argumentieren den Boden zu entziehen.

Endlich ein Wort über die sophistischen Theologumena. Es liegt in der Natur unserer Überlieferung, dass eine beträchtliche Anzahl philosophischer Gedanken bis in die Zeit der Sophistik zurückverfolgt werden können, dass es aber nicht gelingt, einen bestimmten Autor zu nennen. Die durch Platon (willkürlich genug) als Scheinphilosophie abgestempelten Werke eines Protagoras, Hippias, Prodikos, Gorgias u. a. sind bis auf geringe Reste untergegangen. Protagoras hat ein Buch *περὶ θεῶν* geschrieben; es besteht aber kaum eine Aussicht, den Inhalt, der unter Umständen für uns sehr wichtig wäre, auch nur einigermaßen rekonstruieren zu können. Was wir erkennen, ist nur, dass eine Reihe theologischer Gedanken, die wir bei Platon, Xenophon und Demokrit finden, offenbar in der Zeit der grossen Sophisten konzipiert worden sind. Zuweisungen im Einzelnen unterbleiben besser.

Wir heben in Kürze hervor:

1. Wir sahen, wie schon Anaximander bestimmte Formen der Religiosität (Furcht vor Erdbeben, Blitz usw. als göttlichen Winken) bekämpft hat. Darin liegt, dass er auch bestimmte Vorstellungen vom Wesen der Gottheit bekämpft. Es kann nun die Frage auftauchen, wie denn diese falschen Vorstellungen beim Menschen geschichtlich entstehen. Wir kommen also zur Frage nach dem Ursprung der Gottesvorstellung.

2. Zu derselben Frage führt eine ganz andere Gedankenlinie. Uralt und in volkstümlichen Erzählungen weit verbreitet ist der Vergleich zwischen Mensch und Tier. In der Regel läuft er zunächst zu ungunsten des Menschen aus. Die Tiere besitzen Krallen, Hufe, Pelze usw., der Mensch scheint hilflos allen Gefahren ausgeliefert. Dem wird zunächst entgegnet, dass der Mensch eine Reihe von Vorzügen habe, die ihn an Rang weit über die Tiere hoben. Genannt werden: Sprache, Gemeinschaftsbildung und Gotteserkenntnis. Kein Tier weiss von der Existenz der Götter, wohl aber der

Mensch. Von da her wird gefragt, was den Menschen zu einer solchen überragenden Erkenntnis befähigt und hinführt.

3. Dieselbe Gedankenlinie wird unter einem andern Gesichtspunkt noch sehr viel wichtiger. Alte Lebensweisheit fragte im Hinblick auf das Unglück in der Welt, ob die Götter sich überhaupt für das Ergehen des Menschen interessierten. Wenn die Atomistik die Unvollkommenheiten des Kosmos schilderte, um die Vorstellung von einem Wirken des Nus und der Gottheit (Diogenes von Apollonia hat ja im Gegensatz zu Anaxagoras seinen Luft-Nus der Gottheit ausdrücklich gleichgesetzt, 64 B 5) abzuweisen, so hat sie zweifellos auch dargelegt, dass die Götter den Menschen ganz besonders zu vernachlässigen schienen.

Dagegen wendet sich nun das teleologische Denken im eigentlichen Sinne. In berühmten Kapiteln seiner Memorabilien hat Xenophon den Nachweis übernommen, dass im Gegenteil der Mensch körperlich und geistig aufs Beste eingerichtet sei und dass offenbar der sichtbare Kosmos im Ganzen keinen andern Zweck habe, als dem Nutzen des Menschen zu dienen.

Systematisch gesehen kulminiert also das theologische Denken der Sophistik in zwei umfassenden Theoremen, die sich aus dem eben Gesagten entwickeln.

Das eine ist die historische Betrachtung der Gottesvorstellung, einmal in der Richtung auf das Problem, wie die Gottesvorstellung überhaupt entstanden sei und ob sie in der Urzeit des Menschengeschlechts primitiver, d. h. fehlerhafter oder vielmehr reiner und vollkommener gewesen sei als heute; Demokrit hält die Furcht vor den Gestirnen für einen primitiven Irrglauben (68 B 30). Andere haben bei den Völkern der Urzeit (und bei den urtümlichen Barbaren am Rande der Oikumene) die reinste Religion gesucht. Sodann führt die historische Betrachtung zum Erweis der Existenz der Gottheit *ex consensu gentium*. Wo es sich

zeigt, dass spekulative Thesen und rationale Beweisgänge wie die des Xenophanes nicht hinreichen, um den Glauben an die Gottheit zu befestigen, da tritt das Denken den Rückzug in die historische Tatsächlichkeit an. Eine Überzeugung, die sich bei allen Völkern der Erde findet, kann nicht falsch sein. Es ist Demokrit, der wie es scheint, dieses Argument zuerst formuliert und auf ihm seine überraschend traditionalistische Theologie (vgl. 68 A 78, B 166) aufgebaut hat; es ist ausserordentlich bezeichnend, dass es später von Aristoteles aufgenommen worden ist.

Das andere Theorem ist die teleologische Deutung des Kosmos. Der Kosmos wird zu einem Kunstwerk, das von einem göttlichen Künstler planmässig geschaffen worden ist. Der Mensch und die Himmelserscheinungen dienen vorzugsweise als Belege, und in dem Augenblick, da sich die mathematische Astronomie entfaltet, wird sie die stärkste Stütze allen teleologischen Denkens. Denn ein mathematische geordneter Kosmos ist ohne einen θεός γεωμετρῶν nicht vorstellbar.

Die vorsokratische Philosophie mündet in die Philosophie der griechischen Klassik. Die Theologie der Vorsokratiker reinigt den Gottesbegriff von den Unzulänglichkeiten der traditionellen Religiosität, zieht ihn damit aber auch immer tiefer in die Diskussion. Am Endpunkt tauchen gleichzeitig das Phänomen des spekulativen Atheismus und die Reihe der rationalen und historischen Gottesbeweise auf. Beides gehört zusammen, im Ganzen wie im Einzelnen. Die mit den Milesiern anhebende Aufklärung sucht alle paradoxen Erscheinungen aus begreifbaren Ursachen zu erklären, bis schliesslich die totale Rationalität keines intervenierenden Gottes mehr zu bedürfen scheint. Aber von der totalen rationalen Verursachtheit zu einer ebenso totalen rationalen «handwerklichen» Zweckmässigkeit ist der Schritt nur noch klein. Und dann wird eben die Rationalität im Kosmosablauf der wirkungsvollste aller Gottesbeweise. Auf der andern Seite verfehlt die historische Universalität des Gottesglau-

bens nicht ihren Eindruck; aber sie lässt sich auch umdeuten in ein blosses psychologisches Faktum. In der Urzeit haben kluge Gesetzgeber den Gottesglauben «erfunden», um die Völker in Schach zu halten, oder die Völker selbst haben in begreiflichem primitiven Schluss die Spender der wichtigsten Lebensgüter zu Göttern emporgesteigert.

Dieser Problemkreis ist im wesentlichen auch derjenige der klassischen Philosophie geblieben, wie denn generell die Abhängigkeit der sokratischen und nachsokratischen Philosophie von den kühnen und mannigfaltigen Entwürfen ihrer Vorgänger nicht leicht überschätzt werden kann.

★

DISCUSSION

M. Chantraine: Je voudrais vous remercier d'avoir présenté votre exposé d'une manière très claire, et ensuite d'avoir été très philologue, puisque la question de la tradition a été envisagée d'une manière détaillée et critique. Maintenant, la question que je voudrais poser est une question générale et qui n'est pas philosophique, mais qui se présente à ma pensée; c'est celle-ci: Nous avons constaté qu'Homère, d'une façon ou d'une autre, reflétait les pratiques religieuses des Grecs. Or, dans notre étude du développement de l'idée de dieu, nous avons eu affaire à des écrivains et nous aurons probablement affaire à d'autres écrivains, comme Euripide, qui nous donnent des témoignages de la pensée de leur temps. Au contraire, avec les philosophes qu'a étudiés Monsieur Gigon, il me semble qu'il se produit un divorce, une opposition; et alors la question que je voudrais poser est une question historique et sociale: Comment se situent les philosophes dont il parle, dans la société, quelle influence y exercent-ils? Sont-ils des opposants ou sont-ils des hommes qui exercent une influence non

seulement sur quelques initiés, mais sur l'ensemble de leurs concitoyens?

M. Gigon: Dies ist in der Tat eine kapitale Frage, die nicht leicht zu beantworten ist, vor allem, weil man sie für die verschiedenen Zeiten verschieden beantworten muss. Grundsätzlich stehen alle Philosophen von den Milesiern bis zu den Atomisten in einem gewollten und betonten Gegensatz zu den Anschauungen, die von ihrer Umwelt und vor allem von dem geistigen Beherrscher dieser Umwelt, dem homerischen Epos vertreten werden. Wenn Anaximander, Xenophanes, Parmenides und Heraklit schreiben, so ist überall die pathetische Behauptung zu spüren: ich allein weiss die Wahrheit, die Leute dagegen bewegen sich in törichten Meinungen.

Mit den Atomisten scheint sich ein Umschlag anzubahnen, der dann bei Aristoteles sich vollendet. Nun wird das, was die Philosophen schreiben, zu der gereinigten Form dessen, was die Menschheit im Grunde schon seit jeher gedacht hat. Das Ziel der Philosophen wird nun nicht mehr so sehr die Überwindung des menschlichen Irrs als vielmehr die Interpretation des Consensus gentium. So lassen sie sich denn alle möglichen Theoreme durch alte Kultgebräuche (s. etwa Aristot. Eudemos F. 3 Walzer und Coel. 268a 10-20), Sprichwörter und Sprachtatsachen bestätigen.

Aber dies beantwortet nur einen Teil der Frage. Das Problem, wie die Philosophen in ihrer Gesellschaft standen, ist ein anderes. Da wissen wir nur ausserordentlich wenig. Einiges können wir indirekt aus Legenden erschliessen. Ein Bild von der Wirkung der Milesier haben wir praktisch nicht. Anaximander wie Anaximenes sind in der biographischen Überlieferung bis auf verschwindende unsichere Spuren untergegangen. Bei Heraklit ist es anders. Zwar haben wir auch da keine Berichte, die verlässlich auf Zeitgenossen zurückgeführt werden könnten, aber in platonischer Zeit ist ein ansehnlicher Kreis von Erzählungen vorhanden, der den sokratischen Logoi unverkennbar nahe steht und der das Interesse spiegelt, das der eigentümliche Mann gefunden

hat. Ähnlich steht es mit Empedokles, ebenso mit Demokrit.

Man kann sich fragen, wie die Beziehungen dieser Philosophen zur hohen attischen Literatur, der Tragödie, gewesen sind. Drei Linien dürfen unterschieden werden. Einmal kommt es vor, dass (vor allem bei Euripides) philosophische Theoreme im Drama angedeutet werden. Freilich sind diese Stellen viel seltener als gelegentlich gemeint wurde. Eigentlich interessanter ist der Fall, dass die Tragödie zuweilen den Philosophen in der Gestalt eines der grossen Gottesfeinde des Mythos 'porträtiert'. Die Figur des euripideischen Ixion etwa muss so stilisiert gewesen sein, dass die Leute Anspielungen auf Protagoras entdecken konnten, dergleichen die des Bellerophon. Die Naturphilosophen, die die Geheimnisse des himmlischen Raumes ausplaudern, werden etwa mit Tantalos verglichen, und bekannt sind die Verse des Kritias, in denen Sisyphos eine atheistische Religionstheorie vorträgt (ob das die Meinung des Kritias persönlich war, ist eine ganz andere Frage!).

Dass die Komödie die Naturphilosophen hernahm, ist bekannt, und das ist jedenfalls die greifbarste Wirkung der Naturphilosophie auf das 'Volk von Athen'. Jedenfalls muss man sich denken, dass die Philosophie bei ihrem Eintritt in die attische Welt sofort genau so viel Bewunderung wie Entrüstung erregte, wie es dreihundert Jahre später in Rom der Fall war.

Endlich darf immerhin daran erinnert werden, dass zumal die philosophische Psychologie und Ethik aus den Problemstellungen von Tragödie und Komödie offenkundig eine Menge von Anregungen schöpfte. Viele verzwickte ethische Fragen, die von der Sophistik an bis auf Cicero diskutiert werden, entstammen bestimmten dramatischen Situationen.

Wir haben dann die bekannten Philosophenprozesse (Anaxagoras, Protagoras, Sokrates); ob es dergleichen auch in Ionien und in Sizilien gegeben hat, wissen wir überhaupt nicht. Möglich ist es an sich. Aber auch die Überlieferung über die athenischen Prozesse ist ausserordentlich unübersichtlich; ich darf dazu auf die Andeutungen in meinem Sokrates (Bern 1947) verweisen.

Es kommt endlich dazu, dass offenbar schon im 5. Jhd. wie später in römischer Zeit, diese Philosophen gerne als politische Berater und Gesandte verwendet wurden; man denke an Damon, Anaxagoras, Gorgias, Hippias.

Ob schliesslich, um nur dies noch zu sagen, die Eleaten in Elea und die Atomisten in Abdera eine 'Schule' gehabt haben, wie diese aussah und welche Rolle sie in der Gesellschaft spielte, das alles ist uns im Grunde durchaus unbekannt.

M. Chantraine: Je me félicite de vous avoir fait préciser ces quelques points, et je constate que dans votre réponse vous avez été naturellement amené à citer des écrivains, mais qu'on ne peut pas se rendre compte de ce que les gens du peuple pensaient, ce qu'ils connaissaient de ces philosophes, sinon de leurs théories.

M. Gigon: Am interessantesten bleibt zweifellos die Komödie. Wenn sie von Hippon, Protagoras und andern redet, so setzt dies voraus, dass die grosse Masse des Volkes von Athen, für die die Komödie aufgeführt wurde, darüber Bescheid wusste, um was für Leute es sich da handelte und was diese ungefähr zu bieten hatten.

M. Chantraine: Ma question visait à montrer que nous sommes dans un tout autre monde que lorsque nous étudions Homère.

M. Verdenius: Die Tatsache, dass die Vorsokratiker sich so weit über den Unverstand der Menge erhaben fühlten, schliesst doch nicht aus, dass sie sich vielfach bemüht haben, ihre Gedanken an die Volksreligion anzuknüpfen. Wenn Heraklit sagt: 'Das allein Weise lässt sich nicht und lässt sich doch mit dem Namen des Zeus benennen' (Fr. 32), so versucht er eine Verbindung zwischen dem höchsten Prinzip seiner Philosophie und dem höchsten Prinzip der Volksreligion herzustellen. Die Art und Weise, wie er das tut, scheint mir für das Verhältnis der griechischen Theologie zur Volksüberlieferung charakteristisch zu sein. Herr Snell hat uns gezeigt, wie Hesiod die primitiven und rohen Züge der alten Göttergeschichten nicht aus seiner Theologie eliminiert, sondern in sein System einordnet und ihnen so ihren richtigen und bedingten Platz zu geben versucht. Etwas Ähnliches lässt sich bei Aischylos beobachten, der den wilden und tyran-

nenhaften Aspekt des Zeus nicht leugnet, sondern in das Ganze einer Charakterentwicklung aufnimmt. Wir werden noch sehen, wie auch Platon die überlieferte Religion nicht verwirft, sondern ihr einen untergeordneten Platz gibt, wobei er die olympischen Götter als niedrigere Erscheinungsformen der Ideenwelt deutet. Heraklit tut dasselbe, indem er in dem Namen des Zeus (Ζηνὸς ὄνομα) einen Hinweis auf das Urprinzip des Lebens (ζῆν) sieht. So kann er den obersten Gott des Volksglaubens als eine zwar unzulängliche, aber doch positive Darstellung des höchsten Gottes in sein eigenes System aufnehmen.

M. Gigon: In der Tat haben die Vorsokratiker in beträchtlichem Umfange Götternamen aus dem Kulte teils aufgenommen, teils sie berücksichtigt. Aber sie deuten sie rücksichtslos um. Darin haben sie schon einen Vorgänger an Hesiod, dessen Theogonie ganze Massen von Namensdeutungen enthält und voraussetzt (so hat er etwa, um nur ein weniger bekanntes Beispiel zu nennen, Μοῦσαι zweifellos als ὁμονοοῦσαι etymologisiert. Das erklärt die Verse Th. 39 und 60; vgl. Servius ad Aen. 1,8 und Plur. mor. 480E). Das wirkt weiter, bei Heraklit, Empedokles u.a.

Generell bleibt das Verhältnis zum Kulte ein undurchsichtiges, nicht nur bei den Vorsokratikern, sondern in der ganzen antiken Philosophie. Zenon und Epikur machen den Staatskult mit, obschon ihre Theologie mit dem ursprünglichen Gehalt der Kult-handlungen nichts mehr gemein hat. Die Gottheit und ihr Kult werden respektiert und doch durch die philosophischen Theorien ihrem Sinne nach ausgehöhlt.

M. Verdenius: Ich möchte hinzufügen, dass hier eine gewisse Kontinuität in der Methode vorliegt. Die etymologische Namensdeutung als Hilfsmittel für die theologische Rechtfertigung der Volksüberlieferung ist keine Erfindung Heraklits, sondern fängt wahrscheinlich schon bei Homer an (Od. 8, 82 $\text{Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς}$, Il. 21, 6 ἡέρα δ' Ἥρη πίτνα) und setzt sich nach Hesiod u. a. bei Aischylos (z. B. Ag. 1485 $\text{διαὶ Διὸς παναιτίου}$) und Platon (z. B. Phaid. 80d Ἄιδης-αἰδής als Merkmal der Ideenwelt) fort.

M. Gigon: Da bin ich vollkommen Ihrer Meinung.

M. Snell: Ich glaube es ist dasselbe Prinzip, das sich vollzieht im Verhältnis zur Gottheit. Xenophanes sagt in fr. 34 Diels: «Das Genaue hat kein Mensch gesehen und es wird auch keinen geben, der es weiss über die Götter und über alles, wovon ich spreche. Denn wer es auch am meisten träfe, indem er Vollendetes sagte, so weiss er es doch nicht. Denn Schein ist allem beigefügt.» Das ist ja zweifellos, wie Hermann Fränkel gezeigt hat, ein direktes Zitat von dem Musenanruf an dem Anfang des Schiffskatalogs im 2. Buch der Ilias. Bei Homer ist es so, dass die Musen überall dabei gewesen sind und deswegen ein Wissen haben. Die Menschen hören aber nur dunkle Kunde, erst mit Hilfe der Musen können sie etwas wissen. Von den Musen sagt Xenophanes nichts, und das wird er auch nicht vor oder nach diesem herausgerissenen Fragment getan haben. Dann wird man aber vielleicht ein anderes Fragment heranziehen dürfen, um sich klarzumachen, wie Xenophanes es sich gedacht hat, dass die Menschen zu einem gesicherteren Wissen kommen, nämlich das Fragment 18: «Nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles aufgewiesen, sondern suchend finden sie mit der Zeit das Bessere».

Es ist eine vollkommen andere Vorstellung vom Verhältnis des Menschen zum Wissen und zum Göttlichen. Der Gedanke ist, dass der Mensch durch eigene Tätigkeit und eigenes Suchen allmählich an das Göttliche herankommen kann, dass dieses Göttliche nicht mehr als etwas Gegebenes genommen wird. Daraus ersehen wir, wie alles Wissen problematisch wird und sich nur auf dem Wege zur Wahrheit finden lässt; und da wird denn auch das Göttliche fragwürdig und gerade darum entstehen solche Deutungen der übernommenen Religiosität, wie man es in dem Fragment sieht, das Sie zitierten. Ursprünglich standen hinter den Namen die klaren einfachen Gestalten der Götter, ohne dass man das Wesen der verschiedenen Götter dahinter suchen musste.

M. Gigon: In der Tat hebt Xenophanes hervor, dass der Mensch nicht wissen kann, sondern auf ein Meinen angewiesen ist. Das

liegt ja auch in der platonischen Vorstellung vom Philo-sophos, und es ist nicht so verwunderlich, dass Xenophanes in der Tradition der griechischen Skepsis eine hervorragende Rolle spielt.

Dagegen scheint mir der Sinn von Fragment 18 nicht ganz derjenige zu sein, den Sie in ihm hören. Nicht vom Wissen über das Göttliche spricht es, wie mir scheint, sondern viel nüchterner, wenn man so will, von dem allmählichen Werden der menschlichen Kultur durch die Heuremata. Beinahe könnte man schon den hesiodischen Prometheusmythos heranziehen: Prometheus ist ja der Vertreter des Menschen und stiehlt das himmlische Feuer, das die Gottheit dem Menschen vorenthält. Der Mensch muss sich im Dasein selbst weiterhelfen und kann es auch. Insofern ist der Gegensatz zur Tradition von Hesiod an in Frg. 18 bedeutend weniger stark als in Frg. 34, wo Sie es mit Recht herausheben.

M. Snell: Das ist hier zum ersten Mal ausgesprochen; das ist doch etwas fundamental Neues für die Vorstellungen der Welt und des Göttlichen.

M. Gigon: Glauben Sie, dass sich das Fragment direkt auf das Wissen von der Gottheit bezieht?

M. Verdenius: Es scheint mir durchaus möglich, dass das 'Suchen' und 'Finden' im Fr. 18 sich nicht nur auf die Kulturgüter, sondern auch auf den Gottesbegriff bezieht. In diesem Fall ergibt sich eine schöne Zusammenfassung der theologischen Position der Vorsokratiker. Wenn die Menschen das Göttliche 'allmählich' finden, so kann die Volksüberlieferung als eine Vorstufe der philosophischen Gotteserkenntnis gelten.

M. Gigon: Ich kann nur wiederholen, dass ich diese beiden Fragmente 34 und 18 durchaus von einander trennen möchte. Frgm. 34 ist von grundlegender Bedeutung für das Bild des Xenophanes von der Stellung des Menschen im Kosmos; Frgm. 18 würde ich eher in die Nähe von Frgm. 4 stellen. Die Polemik richtet sich gegen die Vorstellung von einer vollkommenen gottgegebenen Urzeit und setzt ein Bild der Kulturentwicklung voraus, wie es später (allgemein gesagt) Lukrez in seinem fünften Buch gezeichnet hat.

Dass der Mensch in Bezug auf die Götter und das All kein Wissen haben kann (Frgm. 34), hat ausser Xenophanes ja nicht nur Platon und die Skepsis behauptet, sondern, recht verstanden, auch Demokrit und in bestimmtem Sinne auch die Stoa.

M. Snell: Ich glaube, dass dadurch die prinzipielle Kluft nicht überbrückt wird.

M. Chapouthier: J'ai une question à poser toujours dans le même sens; c'est la suivante. Comment les philosophes ont-ils laisser subsister côte à côte d'une part le nom de dieu pour désigner les principes de la nature et quelquefois un principe unique et de l'autre ce même nom pour désigner les dieux de la religion traditionnelle? C'est une antinomie qui se trouve un peu partout dans la philosophie grecque. Il y a une tendance vers un monothéisme spéculatif, – grâce aux nombreuses identifications auxquelles ont procédé les philologues, puis les philosophes, – d'autre part il y a la pluralité des dieux. Cela nous semble, – comme il apparaissait déjà aux premiers apologistes et polémistes chrétiens, – une antinomie insoluble. Pourtant d'après ce que disait M. Verdenius, il semble qu'un essai d'union ait été tenté; je me demande jusqu'où il a été poussé; on aurait dû, du moins les philosophes, arriver à concilier monothéisme et polythéisme. Zeus aurait dû devenir le seul dieu; il devait être seul à porter le nom de θεός.

M. Gigon: In diesen ganzen Fragen bleibt das griechische Denken von Grund auf undezidiert. Die Versuche, einen reinen Monotheismus zu formulieren haben zwar niemals gefehlt. Ich nenne etwa Heraklits Frgm. 67, ein Satz, den sich auch die Stoa bis hinab zu Poseidonios (Aet. I, 7, 19 und 33) ausdrücklich angeeignet hat; Gott ist einer unter wechselnden Formen und Namen. Aber dergleichen bleibt rein theoretisch und wird nie konsequent durchgedacht. Eine Gottheit wie Athena kann wohl als Phronesis zu einem Aspekt des Einen Göttlichen umgedeutet werden, aber am Kulte der Athena Parthenos wird dennoch nicht gerüttelt, und auch die Philosophen machen an ihren Festen mit. Die in Varros Antiquitates abschliessend ausgesprochene, aber zweifellos viel ältere Dreiteilung der Theologie in eine solche der Dichter,

der Philosophen und des Staates, und die Gedanken, die er sich über das Verhältnis dieser drei Theologien zu einander macht (bei Augustin C. D. 6, 5 und 4, 31-32), fassen die Haltung der gesamten Antike zu diesem Problem zusammen.

M. Reverdin: Permettez-moi d'intervenir dans votre discussion, et de faire une remarque au sujet de l'antinomie que signale M. Chapouthier. Ce qui, par essence, était sacré pour le Grec, c'était, je crois, le culte de la Cité; et ce culte présuppose ce polythéisme, cette diversification des dieux qui nous semble un corps étranger dans le système de plus d'un philosophe. Nous sommes fort mal renseignés sur la vie des Présocratiques; mais nous savons qu'ils étaient citoyens, et qu'à ce titre, ils étaient attachés par une tradition, par des besoins très profonds au culte de leur cité. Or, rejeter le polythéisme, c'était en un sens rejeter ce culte. Cela non seulement les Présocratiques, mais des philosophes plus tardifs – un Platon, en particulier –, ne l'ont ni osé, ni même probablement désiré. Il y a là un problème sociologique. Nous devons en être conscients.

N'est-il pas significatif de voir que la critique des Présocratiques, comme celle de la plupart des philosophes postérieurs est dirigée non pas contre le culte, qui laissait une très grande liberté à l'imagination et aux croyances, mais contre Homère, contre la mythologie, contre les traditions poétiques, ou populaires; ce n'est pas la religion que les philosophes ont détruite, mais le prestige de la mythologie homérique. Ils ont ainsi préparé la voie à la synthèse platonicienne, dans laquelle nous trouvons unis le culte traditionnel et des idées philosophiques nouvelles sur le divin. Dans les Lois, où cette synthèse se présente à nous sous sa forme achevée, Platon conserve le culte traditionnel. Il en fait la base de la vie religieuse de l'individu et de la cité; mais aux formes anciennes, il donne un contenu moral et spirituel nouveau.

M. Gigon: Man kann umgekehrt darauf hinweisen, dass die wenigen notorischen Atheisten, von denen die Antike berichtet, als Verächter des Kults und seiner Manifestationen gezeichnet sind, so Diagoras von Melos, so Theodoros von Kyrene. Das

ist ein Verhalten, das die Antike als unbedingt verwerflich empfunden hat. Was dem Sokrates vorgeworfen wurde, war denn auch Missachtung des anerkannten Staatskultes, und besonders Xenophon hat sich alle erdenkliche Mühe gegeben, nachzuweisen, dass Sokrates in Sachen des Kults völlig korrekt gehandelt habe.

M. Snell: Nach der Apologie Platons hat Sokrates immer dem Kult gedient.

Ich hätte noch eine sehr spezielle Frage. Sie hatten gemeint, dass im Xenophanesfragment 25 von dem Gott gesagt wird, dass er nur mit dem Geist alles erschüttert. Das kann doch kaum auf den Helios gehen; da steckt doch dahinter die Vorstellung des Zeus, der bei Homer durch sein Nicken den Olymp erschüttert.

M. Gigon: In der Tat ist die vorherrschende Vorstellung die von Zeus, der den Olymp erschüttert. Dass aber auch die Heliosvorstellung bei Xenophanes wesentlich hereinspielt, zeigt Frg. 24 und die doxographische Notiz über die Kugelähnlichkeit der Gottheit.

M. Verdenius: Sie haben den Ausspruch des Thales, alles sei voll von Göttern, richtig als eine Berichtigung der volkstümlichen Vorstellung, nach der es nur hier und dort Götter gibt, gedeutet. Ich möchte aber noch etwas weiter gehen und eine Beziehung zwischen diesem 'Alles ist voll von Göttern' und dem Ausspruch 'Alles ist Wasser' vermuten, wobei die 'Götter' die verschiedenen Lebens- und Naturkräfte sind, die in dem Wasser ihren Urquell haben. Die Naturlehre des Thales hat also auch einen theologischen Aspekt.

M. Snell: Ich bin damit nicht ganz einverstanden. Nach dem Zusammenhang bei Aristoteles, ist es nicht sehr sicher, was Thales gesagt hat.

M. Gigon: Die Stelle ist Thales A 22 bei Diels. Offenbar geht sie zunächst auf apophthegmatische Überlieferung zurück und ist insofern sehr schwierig richtig zu deuten. Ich würde es nicht wagen, zu weitgehende Folgerungen aus ihr zu ziehen.

M. Snell: Es gibt aber zwei verschiedene Stellen.

M. Gigon: Dasselbe gilt auch von dieser zweiten Stelle, die bei Diels gleich beige gedruckt ist. Dass sie zunächst auf eine anekdotisch verkürzende Sekundärüberlieferung zurückgeht, ist ausdrücklich vermerkt. Mehr als die Erklärung eines noch in späterer Zeit viel beachteten physikalischen Thaumasion gibt der Text nicht her.

M. Verdenius: Die Beziehung auf die Seele ist natürlich eine Interpretation des Aristoteles, aber der Satz 'Alles ist voll von Göttern' wird doch als eine überlieferte Meinung von Thales angeführt.

M. Gigon: Zudem ist die Stelle nicht ohne Beziehung zu dem bekannten Apophthegma aus der Heraklitüberlieferung 22A9, auch wenn man da wie immer den Gebrauch, den Aristoteles von dem vorgefundenen Text macht, von dem möglichen ursprünglichen Sinne des Texts sorgfältig trennen muss.

M. Verdenius: Es scheint mir kaum denkbar, dass Anaxagoras den Nus, der doch alles in Bewegung setzt, nicht als Gott aufgefasst hat. Kann das Fehlen dieser Bezeichnung in der Überlieferung nicht auf Zufall beruhen?

M. Gigon: Ich glaube doch, dass dieses Fehlen Absicht ist. Der Nus-komplex bei Anaxagoras stammt von Parmenides, und bei diesem heisst weder der Nus noch das Sein, das er erkennt, Gott. Wesentlich ist bei Anaxagoras das grosse Fragment über den Nus B 12. Es kann kein Zufall sein, dass hier die Begriffe 'Gott' und 'göttlich' ganz fehlen und dass sie auch in der ganzen sonstigen – ziemlich reichen – Überlieferung über Anaxagoras praktisch nicht auftreten. Allerdings wird man dann folgern, dass die Erklärung des Diogenes 64 B 5, die Luft, die gleich der Noesis ist, sei Gott, bewusst Anaxagoras korrigiert.

M. Chapouthier: Si Anaxagore n'appelle pas le νοῦς dieu, qu'est-ce qu'il appelle dieu?

M. Gigon: Ich weiss es nicht, denn in der praktisch einhelligen Überlieferung über Anaxagoras fehlt jede Mitteilung über den Ort der Gottheit.

M. Chapouthier: Mais alors je serais tenté d'adhérer à la position de M. Verdenius. Si nous insistons trop sur le fait que le νοῦς n'est pas appelé dieu, on ne voit plus où Anaxagore met le dieu.

M. Verdenius: Wenn Anaxagoras den Nus als Gott aufgefasst hätte, so hätte Platon im Phaidon kaum darüber geschwiegen. Auf der anderen Seite bleibt es doch sehr befremdlich, dass ein Grieche das höchste Bewegungsprinzip nicht als etwas Göttliches erlebt hätte.

M. Gigon: Die einzigen Stellen, in denen für Anaxagoras vom Göttlichen die Rede ist, sind dürftig, spät und zweifelhaft. Wir müssen annehmen, dass Anaxagoras einen physikalischen Kosmos unter völligem Absehen von der Gottheit konstruiert hat, als legitimer Vorläufer der Atomisten, bei denen die Gottheit in der Kosmologie ja auch keinerlei *notwendige* Funktion hat. Soweit Demokrit von den Göttern spricht, geschieht es, um psychische Erfahrungen zu erklären und den religionsgeschichtlichen Data Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Das ist Alles.

So sehr der Nus bei Anaxagoras in Kategorien beschrieben wird, die theologisch-hymnisch wirken, Gott heisst er nicht.