

**DER EINE GOTT.  
ZUM URSPRUNG DES PHILOSOPHISCHEN  
MONOTHEISMUS  
BEI XENOPHANES UND HERAKLIT.**

INAUGURALDISSERTATION ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE  
DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT  
DER  
RUPRECHT-KARLS-UNIVERSITÄT  
HEIDELBERG

VORGELEGT

VON

**MAHDI KOHANDANI**

AUS KOHANDAN/QOM, IRAN

ERSTGUTACHTER:

**PROF. DR. DR. H. C. JENS HALFWASSEN**

ZWEITGUTACHTER:

**PD DR. DIRK CÜRSGEN**

28.10.2015

## IM NAMEN GOTTES

*Θεὸς δὲ ἄνθρωποις σώφροσιν  
νόμος, ἄφροσιν δὲ ἡδονή.*

**PLATO**, *Epistula VIII*, 354 e 6-  
355 a 1.

*Tu excitas ut laudare te delectet,  
quia fecisti nos ad te et inquietum  
est cor nostrum donec requiescat  
in te.*

**AURELIUS AUGUSTINUS**,  
*Confessiones, liber primus*, 1.

Meinen Eltern  
In Dankbarkeit

# INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	4
ABKÜRZUNGEN	8
I. EINLEITUNG: DIE MILESISCHEN DENKER	
1. Thales	13
2. Anaximander	22
3. Anaximenes	31
II. XENOPHANES	
1. Einleitendes: Bildung, Gedichte und Quellen	35
2. Die Kritik des Herrschenden als Ansatz zur Philosophie	43
3. Der eine Gott bei Xenophanes	77
4. Xenophanes und die eleatische Schule	108
III. HERAKLIT	
1. Einleitendes: Die Person, die Schrift, Probleme und Quellen	119
2. Λόγος und Gott bei Heraklit	135
IV. FAZIT	158
AUSWAHL LITERATUR	161

## VORWORT

Als ich, wenn ich mich richtig erinnere, vor über vierzehn Jahren als Philosophiestudent im zweiten Semester in meinem Heimatland Iran, in der von einem verstorbenen Juristen namens M. H. Lotfi (der Hauptübersetzer der Opera von Platon ins Persische) ins Persische übersetzten Ausgabe von *Griechische Denker* von Theodor Gomperz las, fiel mir Xenophanes, und zwar seine scharfe Kritik an die mythologischen, menschengestaltigen Götter, ins Auge und er hat mich gleich angesprochen. Xenophanes galt mir also danach als ein origineller Philosoph.

Später habe ich mich auch sehr für Heraklit, den ich als den größten vorsokratischen Denker betrachtete und betrachte, interessiert und habe den Magister mit einer Arbeit über Heraklit abgeschlossen. Xenophanes und Heraklit wurden für mich die zwei auszuzeichnenden, originellen Denker aus der Periode der Vorsokratik. Der waltende, kritische Geist bei den beiden hat mir sehr gefallen und ich hatte eine Art Sympathie mit ihnen. Johann Gottlieb Fichte hat einmal gesagt:

Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.<sup>1</sup>

Ohne dass ich auf diese Aussage näher eingehe, kann ich mit ihr prinzipiell übereinstimmen bzw. dieselbe Aussage auf mich selbst für zutreffend halten.

Wegen meiner Magisterarbeit habe ich Stellenweise das originelle, für mein damaliges Sprachniveau allerdings recht schwere Buch von Klaus Held über Heraklit und Parmenides<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Fichte, Johann Gottlieb. (1845/1846). *sämtliche Werke. Band 1*. Berlin. p.433.

<sup>2</sup> Held, Klaus. (1980). *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine Phänomenologische Besinnung*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

gelesen und habe dabei die Betonung der kritischen Einstellung bei Heraklit seitens Klaus Held als sehr wichtig und gerechtfertigt empfunden. In meinen Augen war es, wie es mir später auffiel, jedoch nicht gerecht, dass der Autor Xenophanes völlig ignoriert hatte bzw. ihn nicht in derselben Richtung wie Heraklit betrachtet hatte. Denn ich dachte, wie gesagt, dass bei den beiden Denkern, nämlich Xenophanes und Heraklit, derselbe kritische Geist zu verspüren ist, auch wenn die Spekulationen des ersteren viel einfacher und deutlicher sind als die des letzteren. Darüber hinaus scheint die Verknüpfung von diesen beiden vorsokratischen Denkern aufgrund von Fragment Diels-Kranz 22 B 40 sehr schwer, wenn überhaupt möglich, zu sein. Die Ähnlichkeit beider Denker, und zwar was das kritische Element bei den beiden angeht, war für mich also interessant und ein Thema.

Später hat mich, nachdem ich meinen Magister abgeschlossen hatte, Dr. Farsin Banki, den ich inzwischen kennengelernt hatte, u. a. wegen meiner zum Teil durch Selbststudium erworbenen Deutschkenntnisse, ermutigt, zwecks Promotion nach Deutschland zu gehen. Ich habe schließlich im November 2008 mit Professor Jens Halfwassen, dem Ordinarius für Philosophie an der philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, wo diese Abhandlung im Wintersemester 2015/16 als Dissertation angenommen ist, Kontakt aufgenommen und ihm mitgeteilt, dass ich gerne bereit wäre, eine Arbeit über eins der von ihm „vorgeschlagenen Themen über Xenophanes, Heraklit und nicht zuletzt auch Platon“ zu schreiben. Diese drei Denker galten mir nämlich als genial und sie schienen gewisse Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten zu haben. Professor Halfwassen, der damals ausgerechnet einen Aufsatz über den Gott des Xenophanes geschrieben hatte, von dem ich allerdings keine fundierte Kenntnis besaß, schlug anschließend vor, dass ein mögliches Thema „z. B. ein Vergleich des Gottesbegriffs bei Xenophanes und Heraklit“ wäre und, dass man dabei „auch Platons Kritik am mythologischen Gottesbegriff (Politeia Buch II) einbeziehen könnte.“ Er hat mir schließlich gesagt: „Das aussichtsreichste Thema wäre in meinen Augen "Der Eine Gott: Zum Ursprung des philosophischen Monotheismus bei Xenophanes und Heraklit."“ Ich habe seinen Vorschlag angenommen und kam endlich im Oktober 2012 nach Heidelberg, um mithilfe eines Stipendiums des DAAD eine Arbeit über dieses Thema zu schreiben.

In der vorliegenden Abhandlung soll die These begründet werden, dass der Gottesbegriff bzw. der *Monotheismus* von Heraklit zu dem *Monotheismus* des Xenophanes größte Affinität aufweist, so dass beide Denker als Mitbegründer des *philosophischen Monotheismus* in der vorsokratischen Periode aufzufassen sind, was sich im Titel derselben ausdrücklich ersehen lässt. Im Grunde genommen handelt es sich in der vorliegenden Abhandlung um die Nachfolge von Olof Gigons Dissertation *Untersuchungen zu Heraklit*,<sup>1</sup> wobei ich mit besonderem Nachdruck von den *Monotheisten* Xenophanes und Heraklit ausgegangen bin bzw. dies darzulegen versucht habe und diese Tatsache unterscheidet meine These von der

---

<sup>1</sup> Gigon, Olof. (1935). *Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig: Dieterich Verlag.

These Gigons. Ich muss aber auch darauf hinweisen, dass ich, was Xenophanes' Gottesbegriff angeht, die These von Professor Halfwassen in seinem Xenophanes-Aufsatz<sup>1</sup> vertreten habe und was Heraklits Gottesbegriff angeht, handelt es sich hauptsächlich um Nachfolge von Olof Gigons Deutung der „Theologie“ Heraklits in der angeführten Abhandlung von ihm.

In der vorliegenden Arbeit sollen die folgenden Fragen, wie Professor Halfwassen, der Betreuer dieser Abhandlung, deren Formulierung mir empfohlen hat, beantwortet werden:

- „1. Ist Xenophanes der Begründer eines philosophischen Monotheismus?
2. Vertritt Heraklit einen monotheistischen Gottesgedanken?
3. Welche Gemeinsamkeiten und welche Unterschiede bestehen zwischen dem Gottesgedanken des Xenophanes und dem Heraklits?“

Auf die Behandlung der vierten Frage, „Welchen Einfluss hatten Xenophanes und Heraklit auf den Gottesbegriff Platons (*Politeia* II, *Timaios*)?“, habe ich später auf Empfehlung von Professor Halfwassen verzichtet, da dieses Thema eigentlich in einer separaten Arbeit behandelt werden musste.

Ich muss hier noch zwei Punkte erwähnen: 1. Das Xenophanes-Kapitel ist, wie im Inhaltsverzeichnis zu sehen ist, umfangreicher als das Heraklit-Kapitel. Dies liegt vor allem daran, dass ich in jenem Kapitel versucht habe, auf der einen Seite die Bedeutung des Kritikers Xenophanes als Philosoph zu zeigen und auf der anderen Seite seine Beziehung zur sogenannten eleatischen Schule bzw. deren Hauptvertreter Parmenides zu zeigen. 2. Ich habe um u. a. der Exaktheit willen großen Wert auf das wörtliche Zitieren, statt Umformulierungen, gelegt, was mir, im Vergleich zum indirekten Zitieren, als der bessere Weg erschien. Insbesondere gilt dies bezüglich der antiken Texte bzw. der Fragmente, die jeweils im Original zitiert werden und immer von den Übersetzungen, die ich jeweils aus berühmten Ausgaben, die die Übersetzungen enthalten (hauptsächlich aus der Sammlung von Diels-Kranz), und deren Angaben jeweils in den Anmerkungen erwähnt werden, geliehen und zitiert habe.

Mahdi Kohandani

Heidelberg, *Oktober* 2015.

---

<sup>1</sup> Halfwassen, Jens. (2008). "Der Eine Gott des Xenophanes: Überlegungen über Ursprung und Struktur Eines Philosophischen Monotheismus." In: *Archiv für Religionsgeschichte* 10, 2008, pp. 275-294.

## DANKSAGUNG

Mein Dank geht vor allem natürlich an meinen Schöpfer, den *einen* Gott, dem ich mein Dasein verdanke. Dann geht er an meine Eltern und besonders an meinen Vater, der mich in seinem Haus willkommen hieß und mein Studium bis zur Promotion finanziert hat. Ich möchte mich bezüglich der vorliegenden Abhandlung u. a. bei Dr. Farsin Banki, der mich ermutigte, nach Deutschland zu kommen, Professor Jens Halfwassen, der mich als Doktoranden angenommen und meine Arbeit mit besonderer Geduld betreut hat, wobei er mich in allen Abteilungen korrigiert hat bzw. auf die Mängel hingewiesen und Hinzufügungen empfohlen hat, bedanken. Außerdem möchte ich mich bei denjenigen Teilnehmenden des Doktorandenkolloquiums von Professor Halfwassen bedanken, die mich auf manche Fehler und Mängel aufmerksam gemacht haben. Schließlich und nicht zuletzt gilt mein Dank dem DAAD, der meine Promotion mit einem Stipendium unterstützt hat.

## Abkürzungen

- Anfänge:* Schadewaldt, Wolfgang. (1978). *Die Anfänge der Griechischen Philosophie. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen.* Tübinger Vorlesungen Band I. Unter Mitwirkung von Maria Schadewaldt. Herausgegeben Von Ingeborg Schudoma. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- DK:* Diels, Hermann. (1951). *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch.* 6. Auflage, Herausgegeben von Kranz, W. Berlin.
- E. G. Ph.:* Burnet, John. (1930). *Early Greek Philosophy.* 4<sup>th</sup> edition. London: Adam & Charles Black.
- Gigon:* Gigon, Olof. (1935). *Untersuchungen zu Heraklit.* Leipzig: Dieterich Verlag.
- Halfwassen:* Halfwassen, Jens. (2008). "Der Eine Gott des Xenophanes: Überlegungen über Ursprung und Struktur Eines Philosophischen Monotheismus." In: *Archiv für Religionsgeschichte* 10, 2008, pp. 275-294.
- Heitsch:* Heitsch, Ernst. (1983). *Xenophanes: Die Fragmente. Herausgegeben, übersetzt und erläutert.* (Sammlung Tusculum). München und Zürich: Artemis Verlag.

- Heracl. C. F.:* Kirk, G. S. (1954). *Heraclitus: The Cosmic Fragments. Edited with an Introduction and Commentary.* Cambridge: Cambridge University Press.
- H. Gr. Ph.:* Guthrie, W. K. C. (1962). *A History of Greek Philosophy. Volume I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans.* Cambridge: At the University Press.
- Kahn:* Kahn, Charles H. (1979). *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary.* Cambridge: Cambridge University Press.
- KRS:* Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (1983). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts.* Cambridge: Cambridge University press.
- MXG:* *De Melisso Xenophane Gorgia.* In: Bekker, Immanuel. (1960). *Aristotelis Opera. Edidit. II.* [Nachdruck der 1831 erschienenen Ausgabe: *Aristoteles Graece. Volumen Prius et Alterum.* Academia Regia Borussica. Berolini: Apud Georgium Reimerum] Berolini: de Gruyter.
- Schäfer:* Schäfer, Christian. (1996). *Xenophanes von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie.* Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Theologie:* Jaeger, Werner. (1953). *Die Theologie der Frühen Griechischen Denker.* Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Zeller-Nestle:* Zeller, Eduard. (1920). *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung.* Erster Teil, zweite Abteilung: *Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. Zweite Hälfte.* 6. Auflage. Herausgegeben von Nestle, Wilhelm. Leipzig: Verlag O. R. Reisland.

# I

## EINLEITUNG:

### DIE MILESISCHEN DENKER

Bevor wir mit der Behandlung der Spekulationen der „milesischen Denker“ anfangen, ist es notwendig, kurz auf die sogenannte Bezeichnung „Vorsokratiker“ einzugehen, da es sich in der vorliegenden Abhandlung hauptsächlich um die Vorsokratiker handelt. Die so häufig benutzte Bezeichnung „Vorsokratiker“ bezieht sich auf jene *weisen* Männer, die sogenannten ‚οἱ σοφοί‘, die vor Sokrates lebten und wenn wir einfach und nur davon ausgehen, dass es eben Sokrates war, der sich als erster gerne „Philosoph“ nannte bzw. diese Bezeichnung mit Betonung in Bezug auf sich selbst benutzte, dann können wir die vorsokratische Epoche als *noch nicht philosophische* Epoche verstehen, deren Vertreter wir allerdings nachträglich auch Philosophen nennen können. Die *Weisen*, die *vor* Sokrates lebten, können wir also nur nachträglich Philosophen nennen, da sie sich keineswegs so genannt haben. Was eigentlich als Philosophie bezeichnet wird, beginnt erst mit Sokrates und, in meinen Augen, werden die vor ihm lebenden Denker deshalb als unterschiedlich von ihm dargestellt und als „Vorsokratiker“ bezeichnet, weil sie selber ihre Spekulationen nicht Philosophie nannten. Der Unterschied zwischen Sokrates und dem, was an ihn anschließt, beruht tatsächlich auf dem Unterschied zwischen Philosophie und der noch nicht, im sokratisch-platonischen Sinne des Wortes, Philosophie zu nennenden Denkweise, die allerdings, wie gesagt, nur im Nachhinein Philosophie genannt werden kann. Beide Richtungen beziehen sich nämlich auf die Vernunft und sind insofern rational, allerdings haben sie verschiedene Dinge zum Thema. Während es den Vorsokratikern darauf ankam, die ‚φύσις‘ des Seienden zu behandeln, kam es Sokrates

darauf an, sich mit der menschlichen ‚ἀρετή‘ zu befassen<sup>1</sup> und er setzte sich mit den Angelegenheiten des alltäglichen Lebens auseinander. Und während jene ‚οἱ φύσικοι‘ genannt wurden, nannte sich Sokrates ‚φιλόσοφος‘.

In diesem Kapitel versuchen wir durch die Behandlung der Lehrmeinungen der milesischen Denker, insbesondere eine Antwort auf die Frage ob und inwieweit jene drei Männer aus Milet zu dem beigetragen haben, was wir „philosophischen Monotheismus“ nennen könnten?

Die Geschichte der griechischen Philosophie beginnt in Ionien, genauer gesagt, in Milet. Die Ansätze der neuen, revolutionären, Epoche machenden Denkweise über das Weltgeschehen fängt nämlich bei den drei Denkern Thales, Anaximandros und Anaximenes an, die, wie Werner Jaeger sagt, „die Repräsentanten κατ’ ἐξοχήν dieser geistigen Haltung“<sup>2</sup> waren. Ob wir von einer milesischen Schule sprechen können, ist ja umstritten. Der britische Philologe John Burnet sagt gerade zu Beginn seines Berichts über Thales: „The founder of the Milesian school, and therefore the first man of science, was Thales; [...]“<sup>3</sup> Man könnte vielleicht nicht so einfach von einer milesischen Schule sprechen, wie Wolfgang Schadewaldt es betont,<sup>4</sup> aber wir können doch von einer milesischen Denkweise über das Weltgeschehen sprechen: Hier haben nämlich hauptsächlich drei Griechen zu ersten Mal versucht, andere Ansätze als die des Mythos für das Erklären der natürlichen Phänomene vorzulegen, indem sie zum ersten Mal auf dem griechischen Boden eine sich auf die Natur beziehende Deskription dafür unterbreiteten, was sie bezüglich des Seienden bzw. τὰ ὄντα in der Welt vorfanden.<sup>5</sup>

Wir könnten infolgedessen zwar von den Milesiern bzw. den milesischen Philosophen, noch besser, wie ich diese nennen würde, milesischen *Denkern* oder einfach den *Weisen* aus Milet, aber nicht von einer milesischen *Schule* sprechen. Darüber hinaus können wir sogar diese Männer nicht einmal Philosophen nennen. Man kann die *weisen* Männer aus Milet nur nachträglich Philosophen nennen. Wie Wolfgang Schadewaldt richtig darauf hingewiesen hat, „ist es eine retrospektive Verformung, wenn man von Thales und denen, die auf ihn folgen, überhaupt als ‚Philosophen‘ spricht, im Sinne der doxographischen Darstellung der

---

<sup>1</sup> Vgl. mit Schadewaldt, Wolfgang. (1978). *Die Anfänge der Griechischen Philosophie. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen. Tübinger Vorlesungen Band I. Unter Mitwirkung von Maria Schadewaldt. Herausgegeben Von Ingeborg Schudoma.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. pp. 10-11.

<sup>2</sup> Jaeger, Werner. (1953). *Die Theologie der Frühen Griechischen Denker.* Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag. p. 28.

<sup>3</sup> Burnet, John. (1930). *Early Greek Philosophy.* 4th ed. p. 40.

<sup>4</sup> *Anfänge*, 217: „Die Bezeichnung ‚Schule‘ ist von den späteren Philosophenschulen genommen, die erst seit Platon und dann im Hellenismus bestehen, und trifft darum nicht zu auf die älteren Formen solcher Gemeinschaften.“

<sup>5</sup> Vgl. dazu Werner Jaeger, *Theologie*, p. 29.

Philosophiegeschichte, die auf Aristoteles zurückgeht.“<sup>1</sup> Wenn wir diese Männer Philosophen nennen wollen, müssen wir uns also immer dieser Tatsache bewusst sein.

Ich möchte hier, und zwar als Einleitung zum Gottesthema bei Xenophanes und Heraklit, über diese Denker sprechen, die seit Aristoteles - der sich als erster, anders als Platon, darum bemühte, eine Geschichte der Philosophie zu schreiben<sup>2</sup> - in jeder Geschichte der Philosophie behandelt werden, und zwar insofern sie als Wegweiser für die *theologischen* Spekulationen der beiden Figuren der in der vorliegenden Arbeit zu behandelnden Denker gelten können.

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 217.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Schadewaldt, *Anfänge*, p. 216.

## 1. Thales

Zunächst wenden wir uns der Biographie des Thales, geboren um 624 v. Chr., zu. Die Überlieferung über die Herkunft von Thales, dem so genannten Θαλῆς ὁ Μιλήσιος, ist nicht sicher. Wie uns Diogenes Laertius berichtet, der sich auf Herodotos, Douris und Demokritos bezieht, war Thales Sohn des Examyas und der Kleobuline, die die Nachfahren von Theliden waren, die wiederum selber Phöniker und als Adel von Agenor und Kadmus geboren wurden.<sup>1</sup> „[Agenor] wurde in Milet eingebürgert, nachdem er mit Neileos, der aus Phönizien verbannt war, [zu dieser Stadt] kam.“<sup>2</sup> Die meisten Philologen glauben nicht, dass seine Ahnherrn Phöniker waren. John Burnet sagt hierzu z. B.: „Herodotos probably mentions the supposed descent of Thales simply because he was believed to have introduced certain improvements in navigation from Phoenicia.“<sup>3</sup> At any rate, his father's name, Examyas, lends no support to the view that he was a Semite. It is Karian, and the Karians had been almost completely assimilated by the Ionians.“<sup>4</sup> Soweit zu seiner Biographie und Herkunft.

Von Platon und Aristoteles werden zwei verschiedene Geschichten über Thales erzählt, die den verschiedenen Auffassungen entsprechen, die diese jeweils von Philosophie hatten. Es sieht so aus, als hätten Platon und Aristoteles die Aspekte des Charakters von Thales betont, die für sie selbst interessant ist oder sie selbst von dem Philosophen verlangen.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> “[...] πατὴρ δὲ μὲν Ἐξαμίου, ἐκ τῶν Θηλιδῶν, οἳ εἰσι Φοίνικες, εὐγενέστατοι τῶν ἀπὸ Κάδμου καὶ Ἀγήνορος. ”  
Diogenes Laertius, I. 22.

<sup>2</sup> “ἐπολιτογραφίη δὲ ἐν Μιλήτῳ, ὅτε ἦλθε σὺν Νείλω ἐκπεσόντι Φοινίκης” Diogenes Laertius, I. 22.

<sup>3</sup> Diog. i. 23, Καλλίμαχος δ' αὐτὸν οἶδεν εὐρετὴν τῆς ἄρκτου τῆς μικρᾶς λέγων ἐν τοῖς Ἰάμβοις οὕτως—  
καὶ τῆς ἀμάξης ἐλέγετο σταθμῆσασθαι  
τοὺς ἀστερίσκους, ἧ πλέουσι Φοίνικες.

<sup>4</sup> John Burnet, *E. G. Ph.*, 41.

<sup>5</sup> Zum Beispiel Guthrie, W. K. C. (1962). *A History of Greek Philosophy. Volume I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: At the University Press. pp. 51-52; oder Schadewaldt, Wolfgang. *Anfänge*, pp. 219-220, oder Werner Jaeger in seiner Abhandlung *Über Ursprung und Kreislauf des Philosophischen*

Während Platon nämlich ihn als einen Weisen darstellt, der die Sterne beobachtend in eine Zisterne fällt und von einer thrakischen Magd ausgelacht wird,<sup>1</sup> stellt ihn Aristoteles als jemanden dar, der mithilfe seiner Kenntnisse über die Astronomie eine gute Olivenernte prophezeien konnte und im Winter alle Olivpressen in Milet und Chios lieh, die er bei der Ernte weiter verleihen und deshalb viel Geld verdienen konnte.<sup>2</sup> Somit wollte er, nach Aristoteles' Bericht, zeigen, dass es den Philosophen leicht fallen würde, reich zu werden, wenn sie wollten, aber sie kümmerten sich nicht darum.<sup>3</sup>

Es scheint keinen Widerspruch zwischen diesen beiden Geschichten zu geben. Diese zwei Geschichten betonen einfach verschiedene Aspekte des Lebens von Thales. Er war nämlich auf der einen Seite ein Mann des praktischen Lebens und Handelns, befand sich also mitten im Leben, aber auf der anderen Seite und soweit er sich mit dem theoretischen Leben befasste, war er manchmal weltfremd. In der Geschichte, die uns Aristoteles erzählt, wollte Thales nur beweisen, dass er ein erfolgreicher Mann im praktischen Leben hätte sein können, wenn er es bloß gewollt hätte, aber er wollte es nicht. Es wird also der von Platon vorgeführte „weltfremde“<sup>4</sup> Thales seitens Aristoteles implizit anerkannt. Werner Jaeger schreibt in seiner kleinen jedoch wichtigen Abhandlung *Über Ursprung und Kreislauf des Philosophischen Lebensideals* Folgendes über die Geschichten, die über die vorsokratischen Philosophen erzählt werden:

Diese Geschichten erzählen uns spätere Philosophen von Plato an voll ehrfürchtiger Bewunderung. Ursprünglich sind sie allerdings z. T. wohl einem ganz anderen Motiv entsprungen, nämlich dem Befremden des Volkes über den neuen weltfremden, lebensabgewandten Menschentypus des Forschers und Gelehrten, der sich mit seinen Paradoxien und schrulligen Eigentümlichkeiten in diesen Anekdoten ausspricht, so die von Plato berichtete Geschichte von Thales, [...].<sup>5</sup>

---

*Lebensideals*, Sitz.-Ber. d. Phil.-hist. Kl. Berlin (1928), auf die Schadewaldt an der obengenannten Stelle verweist.

<sup>1</sup> *Theaetetus*, 174 a 4-8: “ὡσπερ καὶ Θαλῆν ἀστρονομοῦντα, ὃ Θεόδωρε, καὶ ἄνω βλέποντα, πεσόντα εἰς φρέαρ, Θραῦττά τις ἐμμελῆς καὶ χαρίεσσα θεραπαινὶς ἀποσκοῶσαι λέγεται ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λαθάνοι αὐτόν.”

<sup>2</sup> *Polotica*, 1259 a 5-20

<sup>3</sup> *Polotica*, 1259 a 16-18 “[...] ἐπιδείξει ὅτι ῥάδιόν ἐστι πλουτεῖν τοῖς φιλοσόφοις, ἂν βούλωνται, ἀλλ' οὐ τοῦτ' ἐστὶ περὶ ὃ σπουδάζουσιν.”

<sup>4</sup> Wie ihn u. a. Jaeger nennt: *Über Ursprung und Kreislauf des Philosophischen Lebensideals*, Sitz.-Ber. d. Phil.-hist. Kl. Berlin (1928) 3.

<sup>5</sup> *Ibid*, 3.

Ob und inwieweit diese Geschichten bzw. die Einzelheiten dieser Geschichten wahr sind, ist eine Frage, auf die wir hier nicht eingehen. Was hier wichtig ist, ist, dass diese Geschichten uns über den Charakter, die Lebensführung, die Einzigartigkeit des neu aufgetauchten Weisen bzw. Philosophen, wie Jaeger in der kürzlich angeführten Stelle sagt, „den neuen weltfremden, lebensabgewandten Menschentypus des Forschers und Gelehrten,“ belehren.

Thales war also, soweit wir aus den Geschichten wissen, die in der alten Welt über ihn erzählt wurden, bei weitem kein Einsiedler, der sich vom Marktgewühl fern hielt. sondern er war ein Mann, der mitten im Leben stand, der weltgewandt war, der zumindest Ägypten bereist hatte und folglich über andere Völker und Kulturen Bescheid wusste und natürlich auch viel zur Wissenschaft beigetragen hatte. Er war sogar im Bereich der Politik tätig. Aber soweit er sich mit dem Wissen, der Weisheit, dem Überirdischen und den hierzugehörigen Untersuchungen auseinandersetzte, war er in gewissem Grade weltfremd, bzw. kümmerte sich nicht um das Irdische. Von den Geschichten, die uns Diogenes Laertius über die Manieren von Thales erzählt oder die weisheitsvollen Sentenzen bzw. Apophthegmen, die jener diesem zuschreibt,<sup>1</sup> können wir mit Sicherheit sagen, dass dieser ein weiser Mann war, der nicht ohne Grund an den Anfang der Geschichte der Philosophie gesetzt worden ist. Zwar kann es sein, dass diese Geschichten übertrieben worden sind, aber es besteht keinerlei Grund dafür, dass man sie als historische Tatsachen anzweifelt. Es ist meiner Meinung nach nicht unvernünftig oder nicht widersprüchlich, wenn wir die Dinge, die Thales und anderen Philosophen der Antike zugeschrieben werden und nicht zuletzt die meisten philosophischen Worte, die von diesen zitiert werden, als authentische oder zumindest als in der Wahrheit verwurzelte betrachten und versuchen ihre wahre Bedeutung zu verstehen. Inwieweit wir aber dabei Erfolg haben, hängt meiner Meinung nach mit unserem eigenen Charakter und unserer eigenen Natur zusammen. Also nicht jeder kann den Kern der Worte der Philosophen verstehen. Wie z. B. Friedrich Nietzsche von Platon und Schopenhauer versteht,<sup>2</sup> ist natürlich anders als das, was viele andere „Philosophieprofessoren“, wie Schopenhauer dieses Wort gebraucht, von denselben Philosophen verstehen. Je nachdem wie groß unser Anteil am Genie ist, haben wir ein tiefgründiges oder oberflächliches Verständnis von den Worten der Philosophen bzw. der Genies.

Werner Jaeger hat in seinem *Paideia* wichtige, tiefsinnige Aussagen über die Eigenschaften der ersten Philosophen gemacht, die ich zum Schluss dieser Diskussion zitieren möchte:

---

<sup>1</sup> Diogenes Laertius, I. 26-37.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher*. (1872–1874) Bd. 1 in der Kritischen Studienausgabe von Verlag W. de Gruyter, Berlin (1980).

Was an der menschlichen Gestalt der ersten Philosophen, die sich jedoch selbst noch nicht diesen platonischen Namen beilegte, am stärksten ins Auge fällt, ist ihre eigentümliche Geisteshaltung, die vollkommene Hingabe an die Erkenntnis, die Vertiefung in das Sein um seiner selbst willen, die den späteren Griechen und sicher auch schon den Zeitgenossen als etwas gänzlich Paradoxes erschien, aber doch zugleich die höchste Bewunderung erregte. Die gelassene Unbekümmertheit des Forschers um die Dinge, die den übrigen Menschen wichtig sind, um Geld, Ehre, ja selbst um Haus und Familie, seine scheinbare Blindheit für den eigenen Vorteil und seine Gleichgültigkeit gegen die Sensationen des Marktes haben zur Bildung jener bekannten Anekdoten über die eigenartige Lebensstimmung der ältesten Denker geführt, die dann besonders in der platonischen Akademie und in der peripatetischen Schule mit Eifer gesammelt und weitergeleitet worden sind als Beispiele und Muster des βίος θεωρητικός, den Plato als die wahre ‚Praxis‘ des Philosophen lehrte.<sup>1</sup> In diesen Anekdoten ist der Philosoph der große, etwas unheimliche, aber doch liebenswerte Sonderling, der sich von der Gemeinschaft der übrigen Menschen abhebt oder geflissentlich absondert, um seinen Studien zu leben. Er ist weltfremd wie ein Kind, täppisch und unpraktisch und existiert außerhalb der Bedingungen von Raum und Zeit.<sup>2</sup>

Platon führt Thales von Milet in seinem *Protagoras* als den ersten von den sieben Männern aus Sparta an,<sup>3</sup> die in der alten Welt als die sieben Weisen galten. Und bei Diogenes Laertius heißt es, dass er der erste von den sieben Weisen aus der alten Welt war.<sup>4</sup> Es scheint offenbar, dass es reichliche Gründe dafür gegeben hat, Thales an Anfang dessen zu setzen, was sich später zur Philosophie entwickelt hat. Dass er nämlich seit Aristoteles als der Ahnherr und Begründer der Philosophie gilt,<sup>5</sup> ist nicht schlechthin falsch. Aristoteles war allerdings der erste, der Thales einen Philosophen nannte. Vor Aristoteles hatte ihn niemand einen Philosophen genannt.<sup>6</sup> Erst seit Aristoteles gilt er als der erste in einer Reihe von

---

<sup>1</sup> Vgl. meine Abhandlung Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals, Sitz. Berl. Akad. 1928, 390 ff. [Die Anmerkung stammt von Jaeger.]

<sup>2</sup> Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*. 2. Auflage. Berlin: W. de Gruyter (1936) 210-11.

<sup>3</sup> *Protagoras*, 343 a 1-5: „τούτων ἦν καὶ Θαλῆς ὁ Μιλήσιος καὶ Πιττακὸς ὁ Μυτιληναῖος καὶ Βίας ὁ Πριηνεὺς καὶ Σόλων ὁ ἡμέτερος καὶ Κλεόβουλος ὁ Λίνδιος καὶ Μύσων ὁ Χηνεὺς, καὶ ἑβδομος ἐν τούτοις ἐλέγετο Λακεδαιμόνιος Χίλων.“

<sup>4</sup> „καὶ πρῶτος σοφὸς ὠνομάσθη ἄρχοντος Ἀθήνησι Δαμασίου, καθ' ὃν καὶ οἱ ἑπτὰ σοφοὶ ἐκλήθησαν, ὡς φησι Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς ἐν τῇ τῶν Ἀρχόντων ἀναγραφῇ“ Diogenes Laertius, I. 22.

<sup>5</sup> *Metaphysica*, A, 983 b 20-21: „Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας [...]“

<sup>6</sup> Vgl. dazu John Burnet, *E. G. Ph.*, 46-47: „So far as we know, Thales wrote nothing, and no writer earlier than Aristotle knows anything of him as a scientific man and a philosopher; in the older tradition he is simply an engineer and an inventor.“

Männern, die, da sie *vor* Sokrates lebten und wirkten, später und nachträglich Vorsokratiker genannt wurden.

Die Frage ist nun, ob und inwieweit wir mit Aristoteles übereinstimmen könnten und Thales den ersten Philosophen nennen könnten. Dass dieser der erste Weise, zumindest unter den Griechen, war, steht also fest.

Wissenschaft (σοφία) oder Philosophie beschäftigt sich nach Aristoteles mit „den ersten Gründen und Prinzipien.“<sup>1</sup> Er betrachtet inwieweit die Äußerungen der vor ihm lebenden und wirkenden Philosophen für sein eigenes System von Bedeutung sind. Wir können aber mit ihm in dieser Hinsicht übereinstimmen. Thales war nämlich der erste, der sich, auch wenn nicht gänzlich, vom Mythos trennte und versuchte für die Welt, bzw. die sogenannte ἀρχή der Welt, unabhängig von der mythologischen Weltanschauung eine rationale Erklärung vorzulegen. Der erste Schritt für jede Philosophie ist ja die rationale Deutung der τῶν ὄντων, also das, was da und vorhanden ist,<sup>2</sup> und diesen Schritt hat Thales gewagt. In seinem berühmten Lehrsatz, dass das Wasser die ἀρχή von allem ist, lässt sich irgendein rationaler Versuch für die Deutung des Weltgeschehens erblicken.

Wenden wir uns jetzt einem wichtigen Abschnitt aus der später als *Metaphysik* bezeichneten Schrift des Aristoteles zu,<sup>3</sup> in dem er über Thales und seine Lehre folgendermaßen spricht:<sup>4</sup>

Von den ersten Philosophen hielten die meisten nur die stoffartigen für die Prinzipien von allem; denn dasjenige, woraus alles Seiende ist und woraus es als Erstem entsteht und worin es als Letztem untergeht, indem das Wesen bestehen bleibt und nur die Eigenschaften wechseln, dies, sagen sie, ist Element und Prinzip des Seienden. Darum nehmen sie auch kein Entstehen und Vergehen von etwas an, da ja eine derartige Natur stets erhalten bleibe, wie man ja auch nicht von Sokrates sagt, dass er schlechthin werde, wenn er schön oder gebildet wird, noch dass er vergehe, wenn er diese Eigenschaften verliert, weil nämlich das Substrat, Sokrates selbst, beharrt; so werde und vergehe auch nichts anderes. Denn es muss eine gewisse Natur vorhanden sein, entweder eine oder mehr als eine, aus welcher das andere entsteht, während jene erhalten bleibt. Doch über die

---

<sup>1</sup> *Metaphysica*, A, 981 b 27-29: „οὗ δ' ἕνεκα νῦν ποιούμεθα τὸν λόγον τοῦτ' ἐστίν, ὅτι τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες.“

<sup>2</sup> Vgl. mit Werner Jaeger, *Theologie*, p. 29.

<sup>3</sup> W. K. C. Guthrie in seinem *A History of Greek Philosophy. Volume I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: At the University Press (1962) 55-56 und Wolfgang Schadewaldt, *Anfänge*, pp. 224-225. Vor Guthrie hat allerdings Diels diesen Abschnitt angeführt: DK 11 A 12.

<sup>4</sup> Die angeführte Übersetzung ist die von Hermann Bonitz, *Aristoteles' Metaphysik*. Griechisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag (1978), die jetzt auch in *Aristoteles Philosophische Schriften*, von Horst Seidl bearbeitet, von demselben Verlag (Sh. die Bibliographie) veröffentlicht worden ist. Auch an anderen Stellen, wo ich etwas von Aristoteles im Deutschen zitiere, folge ich jener Übersetzung.

Menge und die Art eines derartigen Prinzips stimmen nicht alle überein. Thales, der Urheber solcher Philosophie, nennt es Wasser (Weshalb er auch erklärte, dass die Erde auf dem Wasser sei), wobei er vielleicht zu dieser Annahme kam, weil er sah, dass die Nahrung aller Dinge feucht ist und das Warme selbst aus dem Feuchten entsteht und durch dasselbe lebt (das aber, woraus alles wird, ist das Prinzip von allem); hierdurch also kam er wohl auf diese Annahme und außerdem dadurch, dass die Samen aller Dinge feuchter Natur sind, das Wasser aber dem Feuchten Prinzip seiner Natur ist. Manche meinen auch, dass die Alten, welche lange vor unserer Generation und zuerst über die göttlichen Dinge geforscht haben (die ersten Theologen), ebenso über die Natur gedacht hätten; denn den Okeanos und die Tethys machten sie zu Erzeugern der Entstehung und den Eid der Götter zum Wasser, das bei den Dichtern Styx heißt; denn am ehrwürdigsten ist das Älteste, der Eid aber ist das Ehrwürdigste. Ob nun dies schon eine ursprüngliche und alte Meinung über die Natur war, das möchte wohl dunkel bleiben; Thales jedoch soll sich auf diese Weise über die erste Ursache ausgesprochen haben [...];<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Metaphysica*, A, 983 b 6- 984 a 3:

—τῶν δὲ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾤθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίνεταί πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης, ὥσπερ οὐδὲ τὸν Σωκράτην φαμέν οὔτε γίνεσθαι ἀπλῶς ὅταν γίγηται καλὸς ἢ μουσικὸς οὔτε ἀπόλλυσθαι ὅταν ἀποβάλλῃ ταύτας τὰς ἕξεις, διὰ τὸ ὑπομένειν τὸ ὑποκείμενον τὸν Σωκράτην αὐτόν, οὕτως οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδέν· δεῖ γὰρ εἶναι τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μᾶς ἐξ ὧν γίνεταί ἄλλα σωζομένης ἐκείνης. τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ φησὶν εἶναι (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι), λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὄραν τὴν τροφήν ὑγρὰν οὔσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίνεταί, τοῦτ' ἔστιν ἀρχὴ πάντων)—διὰ τε δὲ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν· τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως ἔστι τοῖς ὑγροῖς. εἰσὶ δὲ τινες οἱ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὡκεανὸν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὄρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα [τῶν ποιητῶν]· τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὄρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν. εἰ μὲν οὖν ἀρχαία τις αὕτη καὶ παλαιὰ τετύχηκεν οὔσα περὶ τῆς φύσεως ἢ δόξα, τάχ' ἂν ἄδηλον εἶη, Θαλῆς μὲντοι λέγεται οὕτως ἀποφήνασθαι περὶ τῆς πρώτης αἰτίας [...].

Der angeführte Text stammt aus: Werner Jaeger, *Aristotelis Metaphysica. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano. "Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis" (Oxford Classical Texts/ OCT) Oxford: (1957). Jene Ausgabe gilt zurzeit als die zuverlässigste Ausgabe der Metaphysik des Aristoteles. Es besteht in dem erwähnten Abschnitt überdies, außer ein paar Unterschieden in Zeichensetzung, keinen Unterschied zwischen ihm und dem von Bonitz angenommenen Text.

Nach diesem Bericht des Aristoteles hat mit Thales eine Anschauungsweise begonnen, die auf der Suche nach dem Beharrendem in den sich offenbar immer wechselnden Erscheinungen in der materiellen Welt war. Diese neue Denkweise über das Weltgeschehen nahm mit Thales seinen Anfang. Er nennt ihn deutlich „ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας“. Thales ist also Aristoteles zufolge der erste Philosoph, der von einer ἀρχή bzw. einem στοιχεῖον der Welt gesprochen hat und bei ihm war dieses Prinzip Wasser. Wasser ist also das, was als Substrat bestehen bleibt, während sich die äußeren Eigenschaften ändern.

Jetzt wenden wir uns der Lehre des Thales zu. Unsere Hauptquelle über die philosophischen Aussagen von Thales ist Aristoteles. John Burnet fasst die Äußerungen von ihm über Thales in drei Sätzen zusammen. In seinem wichtigen Buch bezüglich der frühen griechischen Denker sagt Burnet:<sup>1</sup> “The statements of Aristotle may be reduced to three:

(1) The earth floats on the water.<sup>2</sup>

(2) Water is the material cause of all things.<sup>3</sup>

(3) All things are full of gods. The magnet is alive; for it has the power of moving iron.”<sup>4</sup>

Zwei dieser drei Äußerungen stammen aus dem oben zitierten Abschnitt der *Metaphysik* des Aristoteles, über die wir gesprochen haben. Jetzt müssen wir uns der dritten Aussage zuwenden, die auf jeden Fall für unser Thema, d. i. Gott, von Bedeutung ist, nämlich dass alles voll von Göttern ist.

Die Ansicht, dass alles voll von Göttern ist, finden wir in Platon und zwar in *Gesetze*.<sup>5</sup> Platon schreibt sie allerdings nicht Thales zu. Es ist sein Schüler von Aristoteles, der diese Aussage mit Unsicherheit in seinem Werk *De Anima*<sup>6</sup> Thales zuschreibt: „καὶ ἐν τῷ ὄλῳ δέ τινες αὐτὴν [sc. τὴν ψυχὴν] μεμεῖχθαι φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾤηθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.“ Was uns vielleicht in den Worten „πάντα πλήρη θεῶν“ auffällt, ist die Ähnlichkeit mit einem Satz von Heraklit, der uns Aristoteles in einer Anekdote von ihm erzählt:<sup>7</sup> Die Fremden, die Heraklit besuchen wollten, weigerten sich einzutreten, als sie ihn gerade sich beim Ofen wärmend fanden. Er forderte sie auf, den Mut zu haben und einzutreten, ([...]· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοῦς). Es wird also irgendwie implizit gesagt, dass die Götter sich überall befinden.

Gehen wir zu Thales zurück. Was in diesem Bezug über ihn feststeht, ist offenbar, dass der Weise des Milto alles für beseelt und voll von nicht dem *einen* Gott, sondern von vielen

---

<sup>1</sup> John Burnet, *E. G. Ph.*, 47-48.

<sup>2</sup> *Ar. Met.*, A, 3. 983 b 21 (R. P. 10); *De caelo*, B, 13. 294 a 28 (R. P. 11).

<sup>3</sup> *Met.*, A, 3. 983 b 21 (R. P. 10). We must translate ἀρχή here by "material cause," for τῆς τοιαύτης ἀρχῆς means τῆς ἐν ὕλης εἶδει ἀρχῆς (b 7). The word, then, is used here in a strictly Aristotelian sense. Cf. *Introd.* p. ii, n. 3.

<sup>4</sup> *Arist. De an.* A, 5. 411 a 7 (R. P. 13); *ib.* 2. 405 a 19 (R. P. 13 a). *Diog.* i. 24 (R. P. *ib.*) adds amber.

<sup>5</sup> *Leges*, 899 b 8-9: “ἔσθ’ ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα;”

<sup>6</sup> *De Anima*, A, 5. 411 a 7 (DK 11 A 22).

<sup>7</sup> *De partibus animalium*, A, 5. 645 a 17-21 (DK 11 A 9).

Göttern hält. Es scheint, als ob für ihn das Prinzip vom Beseeltsein mit der Anwesenheit von den Göttern zusammenhängt. Aristoteles schreibt nicht die These vom Beseeltsein alles Seienden Thales zu, sondern vermutet einfach, dass Thales „ὄθεν ἴσως“ schlussfolgert, dass „πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.“ Im selben Buch, nämlich *De Anima*,<sup>1</sup> und zwar ein paar Seiten vorher, schreibt Aristoteles eine andere mit dieser verbundene These Thales zu: „ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς, ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι, κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον [Magnetstein]<sup>2</sup> ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.“ Thales hat also offenbar die Eigenschaft des Magnetsteins auf alles Seiende ausgedehnt<sup>3</sup> und man könnte die Meinung von Thales über die Anwesenheit der Götter überall mit seiner These verbinden, dass der Magnetstein und auch der Bernstein beseelt sind.

Wie W. K. C. Guthrie in Bezug auf die Götterlehre des Thales in seinem *A History of Greek Philosophy* sagt: „[...], there is no question of claiming that if Thales declared all things to be full of gods he was saying something new or unique.“ Er war bei weitem noch kein *Monotheist*, d. h. einer, der von dem einen Gott gesprochen hat. Er hat sich zwar vom Mythos aber noch nicht von den vielen Göttern desselben getrennt.

Ich möchte hier einige Bemerkungen über den Stellenwert von Thales für die Geschichte der griechischen Philosophie machen. Ein wichtiger Punkt der Biographie des Thales ist, dem Bericht von Diogenes Laertius zufolge, dass er eine Sonnenfinsternis richtig vorhersagte.<sup>4</sup> Dies kann man auch als ein gutes Beispiel der neuen Betrachtungsweise der Welt anführen. Im Gegensatz zum herrschenden Mythos, für den die Sterne und Planeten irgendwie Lebewesen waren, bei denen es sich nicht um ein physikalisches Gesetz handelte und deren Bewegungen den Göttern zugeschrieben wurden, versucht Thales ein Gesetz für ihre Bewegungen zu finden. Gerade hier beginnen das Sich-Trennen von der irrationalen Deutung des Weltgeschehens und der Ansatz zur Wissenschaft und damit wird der Weg für das

<sup>1</sup> *De anima* A, 2. 405 a 19 (DK 11 A 22).

<sup>2</sup> Die Übersetzung in Klammern ist in DK hinzugefügt worden.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Werner Jaeger, *Theologie*, 32: „[...]; was Thales sich konkret bei dem Satz [, nämlich πάντα πλήρη θεῶν,] gedacht hat, darüber können wir bloß Rätsel raten. Aristoteles hat es auf die Eigenschaft des Magneten, die Attraktion, gedeutet, mit der sich Thales nach manchen Zeugnissen schon befasst hat. Er würde dann von dieser Einzelercheinung einen allgemeinen Schluss gezogen haben auf die Beschaffenheit der sog. unorganischen Welt. „Alles ist voll von Göttern“ würde dann soviel heißen wie: alles ist voll rätselhafter Kräfte; der Unterschied von lebender und unbelebter Natur existiert in Wahrheit überhaupt nicht, alles ist beseelt. [(Jaeger hat an dieser Stelle eine ausführliche Anmerkung, die ich nicht wiedergegeben habe.)] Thales hätte also die Ansicht von der Einheit alles Wirklichen als eines Lebendigen auf seine Beobachtung des Magnetismus gegründet.“

<sup>4</sup> Diogenes Laertius, A. 23. (DK 11 A5): “δοκεῖ δὲ κατὰ τινὰς πρῶτος ἀστρολογῆσαι καὶ ἡλιακὰς ἐκλείψεις καὶ τροπὰς προειπεῖν, ὡς φησὶν Εὐδήμος ἐν τῇ Περὶ τῶν ἀστρολογουμένων ἱστορίᾳ· ὄθεν αὐτὸν καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἡρόδοτος θαυμάζει.”

Philosophieren geöffnet. Es geht nicht mehr darum, alles dem Willen der Götter zuzuschreiben, sondern darum, zu versuchen im Kosmos Gesetze zu erkennen, nach denen alles was geschieht durch die Vernunft fassbar und verstehbar ist.<sup>1</sup> Zwar lässt sich sagen, dass das Erbe von Thales eher zur Wissenschaft beigetragen hat als zur Philosophie, aber wenn wir die rationale Betrachtungsweise des Thales, abgesehen von den Einzelheiten seiner Aussage über das Wasser und seine Vorhersage, überprüfen, entdecken wir zum ersten Mal eine *andere* Deutungsweise der Welt, und das ist ja der erste Schritt zur philosophischen Weltanschauung. Insoweit können wir Thales zumindest als den ersten Wegbereiter der Philosophie anerkennen. Wie schon einmal Eduard Zeller gesagt hat, ist er „wenigstens der Erste, von dem uns bekannt ist, dass er in allgemeiner Richtung nach den natürlichen Ursachen der Dinge gefragt hat, während sich die Früheren teils mit mythischer Kosmogonie, teils mit vereinzelter ethischer Reflexion begnügt hatten.“<sup>2</sup>

Unserem Weisen fehlten noch der kritische Geist gegenüber der Mythologie und das Sich-Auseinandersetzen mit derselben. Er hat eigentlich implizit die mythische Deutung der Welt ignoriert und hat die mythischen Götter des Volksglaubens aber nicht kritisiert. Christian Schäfer sagt über ihn:<sup>3</sup>

Seine „Mythenkritik“ und seine Philosophie haben ein und dieselbe Wurzel. Es geht nicht vordringlich darum, gegen den Mythos aktiv und eloquent zu polemisieren, sondern vielmehr darum, Alternativen zum weithin dominierenden Weltbild, das zu seiner Zeit offenbar als des homerischen und hesiodischen Mythos war, zu entfernen, und zwar Alternativen, die den Anspruch der Stringenz, der Nachvollziehbarkeit und Überprüfbarkeit erheben können und eben dadurch die Vorstellungen des Mythos überbieten und der Kritik unterwerfen.

Dass Thales eine Alternative zur mythologischen Interpretation des Weltgeschehens vorlegt, steht zwar fest, aber man kann überhaupt nicht die Bezeichnung „Mythenkritik“ für seine neue Betrachtungsweise benutzen. Es lässt sich nämlich in dem, was ihm zugeschrieben worden ist, keine einzige Spur von irgendeiner „Kritik“ erblicken, wenn wir ihn mit den später auftretenden Philosophen vergleichen und so wären wir diesen ungerecht.

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Christian Schäfer, *Xenophanes von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie* (1996) 55: „Die Voraussage der Sonnenfinsternis bietet ein brauchbares Beispiel für die Erläuterung seiner neuen Perspektive: Während für die Welt des Mythos Sonne und Mond Lebewesen, Gottheiten und somit in gewisser Weise Persönlichkeiten und eigene Willenszentren darstellen oder doch zumindest als gottgelenkt gedacht werden (so z.B. unter anderem in II.XVIII,239 oder Od.XXIII,241ff), betrachtet sie Thales unter dem Aspekt ihrer konstanten, periodischen und daher qualifizierbaren gesetzmäßigen Bewegung.“

<sup>2</sup> Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Erster Teil, Erste Abteilung: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie.* (1920) 260.

<sup>3</sup> Christian Schäfer, 63.

## 2. Anaximander

Über die Lebensführung von Anaximander, ist in Diogenes Laertius' Bericht bei weitem weniger berichtet worden als über die des Thales. Dies ist vielleicht das Erste, das einem beim Durchblättern desselben auffällt. Er erzählt uns, außer einer kurzen Geschichte am Ende seiner Darlegung über Anaximander, keine Anekdoten der Art, die wir in seiner Darstellung der Lebensweise von Thales finden. Doch diese einzige Anekdote reicht aus, um ein Bild seines Charakters zu gestalten. Sie zeigt uns, dass auch er weisheitsvolle Aussagen wie Thales gemacht hat, von denen uns nur eine vorliegt.

„Anaximander, Sohn des Praxiades, war aus Milet.“<sup>1</sup> So beginnt Diogenes Laertius seinen Bericht über den zweiten Mann der Geschichte der griechischen Philosophie und damit das zweite Buch seiner Abhandlung. Anaximander war nicht nur ein Mitbürger von Thales, sondern auch, wie uns Simplicius mitteilt,<sup>2</sup> ein „διάδοχος καὶ μαθητῆς“, also sein „Nachfolger und Schüler“. In Ps.-Plutarch wird er „ἑταῖρον“, also „Freund“ von Thales genannt.<sup>3</sup> Was somit feststeht, ist, dass er ein Zeitgenosse von Thales war und ihn gehört hatte, oder zumindest über seine Lehrmeinungen Bescheid wusste. Es werden ihm einige Erfindungen zugeschrieben: Er wird u. a. für den Erfinder des Gnomons gehalten. Außerdem schreibt ihm Diogenes Laertius „eine Zeichnung von dem Umfang der Erde und des Meeres“.<sup>4</sup> Er berichtet uns auch: „Von seinen Lehrmeinungen gab er einen zusammenfassenden Abriss, der auch dem Apollodoros aus Athen zu Hände kam. Dieser berichtet in seinen Chronika auch, er sei im zweiten Jahre der 58. Olympiade [(547/46 v.

---

<sup>1</sup> Diogenes Laertius, II. 1.

<sup>2</sup> DK 12 A 9: Simplic. Phys. 24, 13 (Z. 3-8 aus Theophrasts Phys. Opin fr. 2 Dox. 476).

<sup>3</sup> DK 12 A 10: [Plut.] Strom. 2 (D. 579; aus Theophrast): „μεθ' ὄν [Thales] Ἀναξίμανδρον Θάλητος ἑταῖρον γενόμενον [...]“.

<sup>4</sup> Diogenes Laertius, II. 1-2.

Chr.) vierundsechzig Jahre alt gewesen und bald darauf gestorben.<sup>1</sup> Das Verfassen einer Abhandlung ist das, was ihn von seinem Mitbürger unterscheidet.<sup>2</sup> Sonst war jener, wie dieser, wie Schadewaldt sagt, „ein *Sophos* im alten Sinn des Wortes, ein geschickter Mann auf den verschiedenen Gebieten des Lebens.“<sup>3</sup>

Wir wissen dank Diogenes Laertius,<sup>4</sup> dass Anaximander ein Buch bzw. irgendeine Schrift niedergeschrieben hatte. Wenn dieser Bericht authentisch ist, dann muss Theophrastos und natürlich auch Aristoteles Zugang zu diesem Buch gehabt haben und es gelesen haben.<sup>5</sup> Ob dieses Buch, wie dieser Titel manchen vorsokratischen Schriften zugeschrieben wird, wirklich *Περὶ φύσεως* hieß, bleibt ja umstritten.

Wie uns Simplicius belehrt, war Anaximander der erste, der von der *ἀρχή* gesprochen und ein „ἄπειρον“ als diese angenommen hat. In seinem Kommentar zur Physik des Aristoteles<sup>6</sup> sagt er über Anaximander: „τῶν δὲ ἓν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητῆς ἀρχὴν τε καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς.“ Anaximander hat also diesem Bericht zufolge, τὸ ἄπειρον, wörtlich das, was keine Grenzen hat, also „grenzenlos“ ist, als „ἀρχή“ und „στοιχεῖον“, etwa „Grundstoff“, „Element“ oder „Prinzip“, der „ὄντα“, „Seienden“ vorgelegt. Außerdem wissen wir dank dieser Aussage, dass er der erste war, der dieses „ἄπειρον“ „ἀρχή“ genannt hat.

Nun ist die Frage, was mit diesem Wort gemeint ist. Wenn wir an dieser Stelle zurückblicken, sehen wir, dass Thales das Wasser, also ein Element unter anderen, als Ursprung aller Dinge angenommen hatte. Nun setzt Anaximander ein „ἄπειρον“ an den Anfang und nimmt es als die sogenannte „ἀρχή“ aller Dinge. Was uns hier auffällt, ist, dass

---

<sup>1</sup> Diogenes Laertius, II. 2. Ich bin hier der Übersetzung von Otto Apelt *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, 2. Auflage, Hamburg: Felix Meiner Verlag (1967) gefolgt. Die runden Klammern wurden vom Übersetzer gesetzt, die eckigen Klammern habe ich hinzugefügt.

<sup>2</sup> Wie Schadewaldt gemeint hat, war dies „ein gewaltiger Schritt voran“. Wolfgang Schadewaldt, *Anfänge*, p. 235.

<sup>3</sup> Ibid, 235-236.

<sup>4</sup> Vgl. auch DK 12 A 7: Themist. or. 36 p. 317: ἐθάρρησε πρῶτος, ὃν ἴσμεν Ἑλλήνων λόγον ἐξενεγκεῖν περὶ φύσεως συγγεγραμμένον. Außerdem wird uns in DK 12 A 2 von Suidas über dieses Buch folgendermaßen berichtet: „ἔγραψε Περὶ φύσεως, Γῆς περίοδον καὶ Περὶ τῶν ἀπλανῶν καὶ Σφαῖραν καὶ ἄλλα τινά.“

<sup>5</sup> Vgl. Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University press (1983) 102: “Theophrastus had access to at least one original sentence, [...]” W. K. C. Guthrie ist sicher, dass Anaximander ein Buch geschrieben hatte: „Certain it is that he wrote a book, which seems to have come into the hands of Apollodorus the chronologist, and we may feel some confidence that it was in the library of the Lyceum under Aristotle and Theophrastus.“

<sup>6</sup> DK 12 A 9: Simplic. Phys. 24, 13 (Z. 3-8 aus Theophrasts Phys. Opin fr. 2 Dox. 476). Das im Teil B als Fragment 1 von Anaximander Zitierte stammt aus derselben Stelle im selben Buch von Simplicius.

Anaximander, im Gegensatz zu seinem Vorgänger, nicht ein Element sondern etwas, das unbestimmt ist, da es keine Grenzen hat, statt eines anderen Elements vorlegt.<sup>1</sup> Dies ist, an sich betrachtet, ein Meilenstein in der Geschichte der griechischen Philosophie und ein wahrer Ansatz für die Philosophie. Denn es ist durchaus möglich, dass Anaximander, wie Werner Jaeger es nennt,<sup>2</sup> aus „der logischen Erwägung“ zu dieser Annahme gekommen ist. Er kann einfach gefragt haben: „Was ist der Unterschied zwischen Wasser und anderen Dingen aufgrund dessen wir das Wasser als Anfang annehmen können?“ Wasser ist zwar für das Leben eins der wichtigeren Dinge, aber immerhin ein Bestandteil der Welt. Der Ursprung bzw. die Quelle eines Ganzen kann also nicht einer seiner Bestandteile sein. So genau hat er vielleicht nicht argumentiert, aber ähnliche Erwägungen können ihn zur Annahme eines „ἄπειρον“ geführt haben. Es wäre naheliegender, wenn nach Thales einige andere Denker andere materielle „ἀρχαί“ vorlegten und man nicht so schnell zur Kenntnis gelänge, die „ἀρχή“ könnte nicht einer dieser materiellen Körper sein, sondern etwas Nicht-Materielles, aus dem jene selber geschaffen worden sind, wenn wir dieses Verb gebrauchen dürfen. Dass unser Philosoph so schnell die Unzulänglichkeit der materiellen Dinge als „ἀρχή“ erkannt hat, ist ein Zeichen dafür, dass er, wenn wir den fehlenden kritischen Geist außer Acht lassen, der meiner Meinung nach für einen Genius notwendig ist, und uns diesbezüglich auf den Scharfsinn beschränken, *un génie par excellence* war<sup>3</sup>.

Bei Anaximander aber auch bei Xenophanes gibt es Aussagen, die an eine Stelle aus dem Koran erinnern. Es gibt nämlich eine Stelle in Sure Al-An'am, wo von Abraham erzählt wird, welcher, um den einen Gott abzuleiten, vorgibt, verschiedene Himmelskörper für Gott zu halten, wobei er von dem einen enttäuscht zum anderen geht, weil er sie jeweils wegen ihrer Begrenztheit bzw. ihrem Untergang nicht mehr mag.

Wenn wir uns mit den Denkern befassen, die in einer so alten Zeit gelebt und gewirkt haben, müssen wir immer versuchen, uns möglichst gut in ihre Welt und ihr jeweiliges Zeitalter hineinzudenken. Inwieweit wir uns in die Ideenwelt eines Denkers hineinversetzen können, insoweit können wir ihn verstehen. Zum Beispiel ging es in jenem Zeitalter, als die

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu Werner Jaeger, *Theologie*, 35, wo er sagt:

„Hatte Thales noch ganz sinnlich und anschaulich die Welt aus dem Urelement hervordachsen und feste Gestalt annehmen sehen, so verwarf sein Nachfolger diese Vorstellung aus der logischen Erwägung, dass das Überwiegen eines Körpers von so einseitiger Beschaffenheit wie das Wasser niemals die Qualitäten hätte zum Vorschein kommen lassen, die das Dasein anderer und anders beschaffener Dinge möglich machten, wie Feuer, Erde usw. Derselbe Einwand musste aber jeden anderen der in der Welt vorhandenen Körper treffen, sobald man sich ihn als Ursprung aller übrigen Dinge dachte.“

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> In den Augen Uvo Hölschers ist er „der erste, der den Namen eines Philosophen verdient, unabhängig und kühn.“ Uvo Hölscher „Anaximander und die Anfänge der Philosophie“ (zuerst 1953), in: Gadamer (Hg.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker* (1968) 170.

Vorsokratiker wirkten, nicht um eine rein theoretische Wissenschaft, bzw. gab es noch keinen Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Die Philosophen waren weise Männer mitten im praktischen Leben standen bzw. nicht ganz von ihm getrennt waren und bemühten sich einfach, ihr Dasein an einer richtigen Ansicht zu orientieren, die sich selbstverständlich von dem herrschenden Glauben der gewöhnlichen Menschen unterschied und je tiefgründiger sie in dieser Hinsicht waren, umso ungewöhnlicher war ihre Philosophie bzw. ihre Weisheit. Die Vorsokratiker waren zumindest Männer, die sich um so etwas bemühten. Sie waren also einfach weise Männer, die sich bei weitem noch nicht um die Gestaltung eines Systems kümmerten. Wenn wir heute einen Denker aus der antiken Zeit lesen, müssen wir immer darauf achten, bei der Interpretation in keinerlei „Windbeutelerei“ zu geraten und diese möglichst in ihrer naiven Einfachheit zu verstehen.<sup>1</sup> Außerdem muss darauf geachtet werden, dass die Interpretation der antiken Quellen für uns, zwar nicht unbedingt die richtige, doch eine große Hilfe ist, da sie ja von den vorsokratischen Denkern weniger entfernt waren.

Wenden wir uns jetzt nach diesen Bemerkungen den relevanten Fragmenten in Teil B zu. In diesem Teil stellt uns das Werk von Diels-Kranz fünf Fragmente zur Verfügung, von denen die ersten drei für unser Thema von großer Bedeutung sind. Ich zitiere hier diese drei Fragmente, wie sie in Diels-Kranz zitiert worden sind:

B 1. Simplic. Phys. 24, 13. [vgl. A 9]:

Αναξίμανδρος ... ἀρχήν .... εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον.... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

B 2. Hippol. Ref. I 6, 1 [vgl. A 11]:

ταύτην (sc. φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου) αἰδῖον εἶναι καὶ ἀγήρω.

B 3. Arist. Phys. Γ 4 203 b 13 [vgl. A 15]:

ἀθάνατον .. καὶ ἀνώλεθρον (τὸ ἄπειρον = τὸ θεῖον).

Im Fragment B 1 wird darauf hingewiesen, dass Anaximander τὸ ἄπειρον als die „ἀρχή“ der Welt anerkennt. Außerdem wird gesagt, dass dieses τὸ ἄπειρον es ist, aus dem das Werden sowie das Vergehen den Seienden, „nach der Schuldigkeit“, wie es in Diels-Kranz übersetzt worden ist, geschieht. Auf den letzten Teil dieses Fragments, der auf irgendeine Art die Begriffe der menschlichen Ordnung, „δίκην“, „τίσιν“ und „ἀδικίας“, in Bezug auf die

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu die Ausdrücke „retrospektiv“ oder „retrospektive Verformung“ von Wolfgang Schadewaldt, *Anfänge*, p. 214 ff.

Weltordnung verwendet,<sup>1</sup> gehe ich hier nicht ein und beschränke mich auf den ersten Teil, der für unser Thema wichtig ist. Τὸ ἄπειρον ist also bei Anaximander die Quelle des Werdens und Vergehens des Seienden. In den beiden anderen Fragmenten werden vier andere Eigenschaften dem ἄπειρον zugeschrieben: „αἰδίων“, „ἀγήρω“, „ἀθάνατον“ und „ἀνώλεθρον“ und zum Schluss wird τὸ ἄπειρον mit „τὸ θεῖον“ gleich gestellt, wobei das Wort γὰρ im Text von Aristoteles, „ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον“,<sup>2</sup> auf die Begründung des göttlichen Charakters des ἄπειρον hindeutet. Es ist übrigens merkwürdig und wichtig, dass diese Gleichstellung von unserem ältesten Zeugnis, nämlich Aristoteles, vorgenommen wird.

Ich zitiere den ersten Teil des Abschnitts der *Physik* von Aristoteles, aus dem Diels-Kranz Fragment B 3 zitiert und der auch Teil A 15 in Diels-Kranz ausmacht:<sup>3</sup>

ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας. ἔτι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ὡς ἀρχὴ τις οὕσα· τό τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτὴ πάσης ἐστὶν φθορᾶς. διὸ, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν Αναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων.<sup>4</sup>

In den Zeilen, die vor den im Fragment B 3 angegebenen Wörtern vorkommen, geht es um eine logisch-philosophische Schlussfolgerung in Bezug auf die ἀρχή. Natürlich war die von Aristoteles begründete Logik Anaximander unbekannt und in dem Buch des Anaximander kann es kaum um so etwas gegangen sein. Dies war wohl und offenbar eine Sammlung aus weisheitsvollen Aperçus. Aber es ist nicht ausgeschlossen, dass Anaximander aus ähnlichen Gründen das ἄπειρον vorgelegt hat.

Was ist die Natur dieses ἄπειρον? Jaeger folgt der Meinung von Burnet, dem selbst das ἄπειρον „means *spatially infinite*“.<sup>5</sup> Er sagt: „Die besten antiken Erklärer fassen dieses mehrdeutige Wort dem Vorgang des Aristoteles als den unendlichen, unerschöpflichen Vorrat auf, aus dem sich alles Werden speist, nicht als das qualitativ Unbestimmte, wie es namentlich in neuerer Zeit interpretiert worden ist.“<sup>6</sup> Wolfgang Schadewaldt weist darauf hin,

<sup>1</sup> Vgl. u. a. mit Jaegers *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*. 2. Auflage. Berlin: W. de Gruyter (1936) 217-220.

<sup>2</sup> Aristoteles *Physica*, 203 b 13-14.

<sup>3</sup> Aristoteles *Physica*, 203 b 6-15 [vgl. A 15].

<sup>4</sup> Der angeführte Text stammt aus der folgenden Ausgabe: David Ross, *Aristotelis Physica. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano. „Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis“ (Oxford Classical Texts/ OCT) Oxford: (1963).

<sup>5</sup> *E. G. Ph.*, 58.

<sup>6</sup> *Theologie*, 35.

dass wir dieses Wort „als Adjektiv schon bei Homer gewöhnlich für die Erde (Il. 7, 446; Od. I, 98) oder für das Meer (*pontos* oder *helléspontos*, nicht Okeanos! So Il. I, 350; 24, 545 Od. 4, 510)“ finden.<sup>1</sup> Er ist der Meinung, „dass bei Homer und den Dichtern nur das gemeint sein kann, was sich visuell darstellt, wenn man von etwas kein Ende sieht, wie bei Erde und Meer.“<sup>2</sup> Bezüglich des ἄπειρον bei Anaximander sagt er, „von dieser einfachen und gesicherten Grundvorstellung“ ausgehend, „dass Anaximander diese Vorstellung nun nicht auf Himmel und Erde bezog, sondern allgemein auf das, was uns umgibt als Unbegrenztes oder Grenzenloses.“<sup>3</sup> Schadewaldt verbindet diese Deutung mit der „durchsichtigen Luft und der Klarheit der Sicht“, die man in Griechenland hatte, und findet es sehr wahrscheinlich, dass man in einer solchen Situation „eine unmittelbare Anschauung der vom Grenzenlosen gewinnt, die Vorstellung, dass alles Reale, Feste, das uns umgibt, irgendwie selbst vom Grenzenlosen umgeben ist, nicht abstrakt gedacht, sondern so, wie man es sinnlich unmittelbar erfassen und erleben kann.“<sup>4</sup>

Hier möchte ich nicht auf alle Einzelheiten des ἄπειρον-Begriffs bei Anaximander sowie die Wurzeln desselben bei den Ägyptern und anderen Völkern eingehen.<sup>5</sup> Ich möchte nur darauf hinweisen, dass es sowohl in der Antike, als auch in der Moderne gibt es bei der Interpretation dieses Begriffs bei Anaximander ein materielles Element gibt, und dass dieses als ein Vorrat verstanden wird, aus dem andere Dinge entstehen und in das sie wieder zurückgehen.<sup>6</sup> Guthrie sagt hierzu: „He [Anaximander] certainly regarded the *apeiron* as an enormous mass surrounding (περιέχειν, Ar. *Phys.* 203 b 11) the whole of our world, but it may even have presented itself to his mind, as Cornford suggested, as a vast sphere.“<sup>7</sup> Für die damalige primitive Denkweise war natürlich der Unterschied zwischen dem Sinnlichen und

---

<sup>1</sup> *Anfänge*, 237.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 238.

<sup>3</sup> *Anfänge*, 238.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 238.

<sup>5</sup> Einen detaillierten Bericht darüber kann man in Uvo Hölscher „Anaximander und die Anfänge der Philosophie“ (zuerst 1953), in: Gadamer (Hg.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker* (1968) 95-176 finden. Ich muss darauf hinweisen, dass ich Anaximander nicht hier hinsichtlich seiner Beziehung zu den orientalischen Spekulationen, sondern, wie ihn Aristoteles auffasst, als die zweite Gestalt in der Geschichte der griechischen Philosophie und insbesondere als einen Denker behandle, der sich mit der Frage nach der ἀρχή der Welt befasst hat.

<sup>6</sup> Z. B. Werner Jaeger sagt hierzu: „Die besten antiken Erklärer fassen dieses mehrdeutige Wort nach dem Vorgang des Aristoteles als den unendlichen Vorrat auf, aus dem sich alles Werden speist (Aëtius, *Plac.* I 3, 3 (Diels, *Doxographi*, p. 277, Anaximander A 14) [Das in den Klammern Angeführte ist die Anmerkung von Jaeger], nicht als das qualitativ Unbestimmte, wie es namentlich interpretiert worden ist. In der Tat weist das Wort Apeiron eindeutig auf die Unbegrenztheit als den eigentlichen Sinn dieser Konzeption hin.“ *Theologie*, 35.

<sup>7</sup> *H. Gr. Ph.*, 85.

Abstraktem noch nicht so deutlich, wenn überhaupt vorhanden. Deshalb befinden wir uns nicht auf dem falschen Weg, wenn wir das ἄπειρον materiell interpretieren. Aber wir dürfen dabei nicht vergessen, dass Anaximander im Vergleich mit Thales dem Abstrakten bei weitem näher ist, da er nicht ein vorhandenes Element, sondern einen umfassenden unbegrenzten Vorrat als die Quelle alles Werdens präsentiert.

Die Frage, die für das Gottesthema von Bedeutung ist, kann etwa lauten: Ist τὸ ἄπειρον gleich Gott oder etwas Göttliches? „Τὸ θεῖον“ heißt ja in erster Linie „das Göttliche“. Die Adjektive „ἄθάνατον“ und „ἀνώλεθρον“ werden hier dem ἄπειρον als Gründe für das Göttlich-Sein desselben zugeschrieben. Es spricht in unseren Zeugnissen nichts dagegen, dass τὸ ἄπειρον nicht für Anaximanders Gott gehalten werden darf. Es scheint mir, auch wenn die Bezeichnung „τὸ θεῖον“ von Aristoteles und nicht von Anaximander stammt, dass wir nicht in die falsche Richtung gehen, wenn wir τὸ ἄπειρον als „Gott“, und zwar *den einen Gott* des Anaximander bezeichnen.<sup>1</sup> Im Gegensatz zu Thales, von dem wir wissen, dass er die vielen Götter anerkennt und vom Wasser nicht wie von einem Gott spricht, sondern es als die ἀρχή der Welt bezeichnet, lässt sich bei Anaximander, u. a. angesichts der oben zitierten Aussage des Aristoteles, in der das τὸ ἄπειρον „ἄθάνατον“ und „ἀνώλεθρον“ genannt wird, die ἀρχή nicht nur als Quelle des Weltgeschehens, sondern auch zugleich als das Göttliche oder Gott auffassen.

Ich zitiere jetzt ein paar Sätze aus zwei Abschnitten von Guthries *A History of Greek Philosophy*, die von großer Bedeutung für unser Thema sind. Guthrie verweist auf einen wichtigen Punkt in dem angeführten Abschnitt, und zwar auf das Verb „κυβερνᾶν“. Er stellt fest, dass dieses Verb bei den anderen Vorsokratikern, u. a. bei Diogenes von Apollonia (Fr. 5) vorkommt. Danach sagt er Folgendes:

In all probability this word and the rest of the language here quoted from ‘philosophers of the unlimited’ go back to Anaximander as well as the two epithets explicitly vouched by Aristotle as his. [...]

Indeed the attribution to the *arche* not only of life but of directive powers immediately suggests divine status. The same verb (to steer, κυβερνᾶν) is of course applied to divinities in non-philosophical contexts.<sup>2</sup> It is therefore no surprise when Aristotle goes on to ascribe divinity explicitly to the *arche* of Anaximander and those who thought like him. For a Greek indeed, as he indicates in the next clause, it follows from the fact of immortality. If it includes directive or

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Uvo Hölschers Aussage: „Anaximanders Anschauung ist am vielfältigsten. In ihr ist die Zeugungskraft des Ursprungs, seine Unerschöpflichkeit und seine Göttlichkeit.“ „Anaximander und die Anfänge der Philosophie“ (zuerst 1953), in: Gadamer (Hg.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker* (1968) 175.

<sup>2</sup> πάντα γὰρ...σῆ κυβερνῶμαι φρενί, says Odysseus to Athena in *Soph. Aj.* 35 and the doctor Eryximachus in Plato's *Symposium* says that his own art of medicine πᾶσα ὑπὸ τοῦ θεοῦ τούτου κυβερνᾶται (i.e. by Eros: 186E).

governing power it also implies at least some form of consciousness, but later monist philosophers ascribe consciousness and intelligence to their single material *arche*.<sup>1</sup>

Wie Guthrie hier angemerkt hat, können wir das Verb „κυβερνᾶν“, da es bei anderen Vorsokratikern desselben Zeitalters vorkommt, als ein von Anaximander selbst gebrauchtes betrachten. Und dieser Tatsache können wir uns als einen guten Beweis für das Göttlich-Sein seines „ἄπειρον“ bedienen. Denn er schreibt, wie Guthrie anführt, ein Verb aus den „non-philosophical contexts“, in denen es den Göttern zugeschrieben worden ist, seiner ἀρχή bzw. seinem „ἄπειρον“ zu und es ist durchaus logisch und das Möglichste, wenn wir aus diesem Grund das „ἄπειρον“ mit Gott gleichsetzen.

Zum Unterschied seines Gottes und den Göttern des Mythos sagt Werner Jaeger:

Während das mythische Denken das Merkmal der Götter vor allem darin sah, dass sie nicht sterblich sind wie die Menschen, sonst aber sie sich nach Menschenart vorstellte, kommt das rationale Denken zur Idee eines Unsterblichen und Göttlichen gerade umgekehrt auf seiner Suche nach einem Ursprung aller Dinge, der selbst keinen Ursprung hat. Dieser Aspekt war in dem ältesten Gottesbegriff der αἰὲν ἐόντος, wie ihn Homer und Hesiod öfter gebrauchen, entweder überhaupt nicht oder nur potentiell enthalten: er bedeutet die ewig Lebenden, Unsterblichen.<sup>2</sup>

Im Fragment A 17 heißt es u. a.:<sup>3</sup> „Ἄ. ἀπεφώνησεν τοὺς ἀπείρουσιν οὐρανὸν θεοῦ.“ Er glaubte also an unzählige Welten und betrachtete sie als Götter. Es scheint, dass Anaximander die vielen Götter neben seinem einen Gott anerkennt, was bei den späteren Philosophen auch üblich war. Es war ein wichtiger Schritt, dass er durch philosophische Spekulation zu dem einen Gott gelangte, auch wenn er die *vielen* Götter des Volksglaubens immer noch walten lässt.

Zum Schluss möchte ich darauf hinweisen, dass Anaximander, zwar einen neuen Gott auf einer ganz neuen Grundlage präsentiert, die Götter des Mythos jedoch weder kritisiert noch gelegnet hat. Was feststeht ist, dass er einen anderen Gott neben ihnen oder einen höher als sie waltenden Gott anerkennt.<sup>4</sup> Dass der Inhalt des Philosophierens des Anaximander in mancher Hinsicht dem des Mythos ähnlich ist, ist hier natürlich nicht wichtig. Wichtig ist, auf welche Weise bzw. aus welchen Gründen er zu dieser Kenntnis

---

<sup>1</sup> *H. Gr. Ph.*, 88. Dazu vgl. auch die tiefgründigen Erörterungen von Werner Jaeger in *Theologie*, 41-44.

<sup>2</sup> *Theologie*, 44.

<sup>3</sup> DK A 17. Aët. I 7, 12 (D 302).

<sup>4</sup> Vgl. dazu Jaeger, *Theologie*, 44-45, wo er u. a. sagt: „Wir haben hier eine Art philosophischer Theogonie. Das θεῖον und die Einzelgötter finden wir auch bei Herodot nebeneinander. Da bedeuten zwar beide etwas ganz anderes als bei Anaximander, dem Philosophen, doch darauf kommt es nicht an; es genügt, um zu zeigen, dass sich beides miteinander verträgt für griechisches Empfinden, auch wenn wir es nicht begreifen können.“

gelangt. Sein Gott bzw. seine Götter haben, wenn wir ihn aus dieser Hinsicht betrachten, nichts zu tun mit den geläufigen mythischen Göttern. Denn er bezieht sich nicht auf den herrschenden Glauben, sondern versucht eine neue Interpretation für den Ursprung der Welt bzw. die Interpretation des Weltgeschehens auf der Grundlage eines „ἄπειρον“ vorzulegen, das auf jeden Fall abstrakter war als das „Wasser“ von Thales.

### 3. Anaximenes

Ἀναξιμένης Εὐρυστράτου, Μιλήσιος, ἤκουσεν Ἀναξιμάνδρου. ἔνιοι δὲ καὶ Παρμενίδου φασὶν ἀκοῦσαι αὐτόν. οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον. κινεῖσθαι δὲ τὰ ἄστρα οὐχ ὑπὸ γῆν, ἀλλὰ περὶ γῆν. κέχρηται τε λέξει Ἰάδι ἀπλῆ καὶ ἀπερίττω.<sup>1</sup>

Außer diesen wenigen Zeilen, die uns das Wesentliche über die dritte bedeutende Persönlichkeit der milesischen Philosophie mitteilt, bietet uns Diogenes Laertius noch zwei Briefe von Anaximenes an Pythagoras, von denen der erste den Tod des Thales zum Thema hat. Aus diesen Zeilen erfahren wir, dass Anaximenes, Sohn des Eurystratos, ein Milesier und Schüler des Anaximandros, und, wie einige sagten, Lehrer des Parmenides war.<sup>2</sup> Das Wichtigste in diesen Zeilen ist die Belehrung, dass er „ἀέρ“, also die „Luft“, als „ἀρχή“ vorschlug und diese als τὸ ἄπειρον annahm. Das sind die wichtigen Tatsachen aus diesem Abschnitt.

Der erste Eindruck, den man bei Anaximenes hat, ist vielleicht, dass er, während Anaximander einen großen Schritt vorangeht, einen Schritt zurückgeht und eher Thales ähnelt, da er wie dieser ein Element, nämlich „die Luft“ als „ἀρχή“ angibt.<sup>3</sup> Er spricht aber im Gegensatz zu Thales von „ἄπειρον“ und schreibt seiner „ἀρχή“ diese Eigenschaft zu und insoweit unterscheidet er sich von ihm und nähert sich natürlich Anaximander an. Auf der

---

<sup>1</sup> Diogenes Laertius, II. 3.

<sup>2</sup> Was ich hier angeführt habe ist, wie man merkt, fast die wörtliche Übersetzung des Textes von Diogenes Laertius. Außerdem muss ich darauf hinweisen, dass ich hier, aber auch an anderen Stellen, durchaus die Übersetzung von Otto Apelt, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, 2. Auflage, Hamburg: Felix Meiner Verlag (1967) vor Augen gehabt habe. Ich muss außerdem darauf hinweisen, dass ich mir auch in folgenden Seiten ab und zu der genannten Übersetzung bediene. Die andere Übersetzung, deren ich mir in dieser Arbeit bediene ist die folgende: Hicks, R. D. *Diogenes Laertius. The Lives of Eminent Philosophers. With an English Translation*. Cambridge (Mass.) & London: Harvard University Press. "The Loeb Classical Library". (1925).

<sup>3</sup> Vgl. dazu u. a. Schadewaldt, *Anfänge*, 258.

anderen Seite aber und insoweit er von einem *Element*, also von „ἀέρ“ als „ἀρχή“ spricht, befindet er sich auf der gleichen Bahn wie Thales. Könnten wir ihn vielleicht als eine Verbindung von seinen beiden Vorgängern betrachten? Versucht er nicht etwa das von Anaximander aufgestellte „ἄπειρον“ näher zu bestimmen?

Diels-Kranz A 5 berichtet uns u. a.:<sup>1</sup>

Ἀναξιμένης δὲ Εὐρύστρατου Μιλήσιος, ἑταῖρος γεγωνὸς Ἀναξιμάνδρου, μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν ὥσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ἀόριστον δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὠρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτὴν· διαφέρειν δὲ μανότητι καὶ πυκνότητι κατὰ τὰς οὐσίας. καὶ ἀραιούμενον μὲν πῦρ γίνεσθαι, πυκνούμενον δὲ ἄνεμον, εἶτα νέφος, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, εἶτα γῆν, εἶτα λίθους, τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων. κίνησιν δὲ καὶ οὗτος αἰδίων ποιεῖ, δι' ἣν καὶ τὴν μεταβολὴν γίνεσθαι.

Die Worte „μίαν [...] τὴν ὑποκειμένην φύσιν“ weisen deutlich darauf hin, dass Anaximenes, wie seine Vorgänger und insbesondere sein „ἑταῖρος“, ein *Monist* war. „οὐκ ἀόριστον δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὠρισμένην“ ist das ihn Unterscheidende von diesem. Die physikalische Erklärung durch „μανότητι“ und „πυκνότητι“ bzw. „ἀραιούμενον“ und „πυκνούμενον“ ist das Neue bei Anaximenes. Verglichen mit dem Lehrsatz des Anaximander, „διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν“, bezüglich des Hervorgehens und Zurückgehens vom und ins „ἄπειρον“, der einen Begriff aus dem Bereich des menschlichen Daseins für das Weltgeschehen benutzt, ist der des Anaximenes durchaus physikalisch-wissenschaftlich und dies ist das Neue in der Geschichte der milesischen Philosophie.

Im Fragment B 2 bei Diels-Kranz heißt es:<sup>2</sup> [...] „οἷον ἢ ψυχὴ, φησίν, ἢ ἡμετέρα ἀἷρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀἷρ περιέχει [...]“. Hier wird nicht nur unsere „ψυχὴ“ mit „ἀἷρ“ gleichgesetzt, sondern es wird darüber hinaus das ganze Universum als von „πνεῦμα“ und „ἀἷρ“ umfasst verstanden. Burnet sagt über dieses Fragment:

The primary substance bears the same relation to the life of the world as to that of man. Now this was the Pythagorean view;<sup>3</sup> and it is also an early instance of the argument from the microcosm to the macrocosm, and so marks the beginning of an interest in physiological matters.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> DK 13 A 5: Simpl. Phys. 24, 26 (Theophr. Phys. Opin. fr. 2. D. 476). Ich habe mir bezüglich dieses Abschnitts der englischen Übersetzung in KRS bedient.

<sup>2</sup> DK 13 B 2: Aët. I 3, 4 (D. 278).

<sup>3</sup> See Chap. II § 53. (Anm. von Burnet).

<sup>4</sup> *E. G. Ph.*, 75.

Das ist eine wichtige Errungenschaft des Anaximenes und zeigt, dass er das ganze Universum als lebendig und beseelt auffasst. Diese Art von Schlussfolgerung ist auch von Bedeutung. Auf die Einzelheiten dieser Lehre des Anaximenes und das, was in der Doxographie von ihr gesagt wird, gehe ich hier nicht ein.

Abgesehen davon, ob sein „ἀέρ“ eine bessere, umfassendere „ἀρχή“ ist als das „Wasser“ des Thales oder das „ἄπειρον“ bei Anaximander und inwieweit er jeweils den beiden ähnelt bzw. sich von ihnen unterscheidet, ist das Wichtige bei Anaximenes, dass er versucht auf die Einzelheiten bzw. die Art und Weise des Hervorgehens des Seienden aus dem „ἀέρ“ durch eine physikalische Erklärung einzugehen und es näher zu bestimmen.<sup>1</sup> Er versucht außerdem vielleicht die beiden irgendwie zu vereinigen, indem er wie Thales ein Element mit dem „ἄπειρον“ des Anaximander vereinigt bzw. einem Element die Eigenschaft des Unbegrenzt-Seins zuschreibt.

In Bezug auf das Gottesthema bei Anaximenes können wir zwei Fragmente aus der A-Abteilung bei Diels-Kranz heranziehen:

A 7. Hippol. Ref. I 7 (D. 560 W. 11). (1) Ἄ. δὲ καὶ αὐτὸς ὢν Μιλήσιος, υἱὸς δ' Εὐρύστρατου, ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγνότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων.

A 10. Cic. de nat. d. I 10, 26 post A. *aëra deum statuit eumque gigni esseque immensum et infinitum et semper in motu, quasi aut aer sine ulla forma deus esse possit, cum praesertim deum non modo aliqua, sed pulcherrima specie deceat esse, aut non omne quod ortum sit mortalitas consequatur.* [...] Augustin. C. D. VIII 2 *iste [Anaximander] Anaximenen discipulum et successorem reliquit, qui omnes rerum causas aëri infinito dedit, nec deos negavit aut tacuit; non tamen ab ipsis aërem factum, sed ipsos ex aëre ortos credidit.* Aët. I 7, 13 (D. 302) Ἄ. τὸν ἀέρα (näml. θεὸν εἶναι): [...].

Im letzten Teil von Fragment A 10 wird deutlich der „ἀέρ“ „θεὸν“ genannt, die „Luft“ wird also bei Anaximenes, der das göttliche „ἄπειρον“ des Anaximander mit „ἀέρ“ zu bestimmen sucht, zum „Gott“ bzw. „Gott“ genannt. Und aus den Zitaten von Augustinus und Cicero erfahren wir, dass er wie sein „ἑταῖρος“, Anaximander, neben seinem als „ἀέρ“ bestimmten und als Gott zu verstehenden „ἀρχή“ die *vielen* Götter nicht nur weiterhin gelten lässt, sondern und im Gegenteil zu diesem, die anderen Götter explizit als aus ihm entstanden deutet.

Anaximander ist zwar noch nicht als einen *Monotheist* zu bezeichnen, doch er war wie Thales und Anaximander ein *Monist*. Er hat mit dem Lehrsatz über die Beziehung der Götter mit seinem „ἀέρ“, die wir aus den Fragmenten A 7 und A 10 erfahren, einen wichtigen

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Schadewaldt, *Anfänge*, 259.

Beitrag zur Entwicklung einer philosophischen Lehre über Gott geleistet, auch wenn er nicht wörtlich den „ἄεϑ“ Gott nennt. Und dieser Beitrag bestand darin, dass er den „ἄεϑ“ die „ἀρχὴ“ von allem, selbst von den Göttern macht. Bei Anaximander, soweit wir informiert sind und unsere Zeugnisse reichen, wird dies nicht *expressis verbis* ausgedrückt. Allerdings war Anaximenes noch nicht die geringste Kritik, wie seinen beiden milesischen Vorgängern, bekannt. Die genannten Denker kümmerten sich noch bei weitem nicht um so etwas wie eine Kritik des Mythos.

Zusammenfassend möchte ich an dieser Stelle auf Folgendes hinweisen: Was über die drei milesischen Denker feststeht, ist, dass sie alle drei auf der Suche nach dem einen, also *Monist*, waren. Dieses Eine war allerdings nicht bei allen drei mit dem einen Gott gleichzusetzen. Nur in Bezug auf Anaximander haben wir genug Beweise dafür, dass sein „ἄπειρον“ für ihn Gott bedeutete. Thales war natürlich mit seinem Ansatz und Abbruch mit der mythischen Deutung des Weltgeschehens der Bahnbrecher und Wegbereiter für die Philosophie des Anaximander. Anaximenes vereinigt in sich seine beiden Vorgänger, indem er eine andere materielle „ἀρχὴ“ bekannt gibt und dieser die Eigenschaft des ἄπειρον-seins zuschreibt.

Bei den aus Milet stammenden Denkern, mit denen wir uns in diesem Kapitel befasst haben, ist bei weitem noch keine Auseinandersetzung mit bzw. Kritik an der herrschenden Mythologie bzw. den mythologischen Göttern erkennbar. Sie entfernen sich zwar deutlich vom Mythos, aber greifen diesen noch bei weitem nicht an und kritisieren ihn nicht direkt.<sup>1</sup> Erst bei dem Mann, mit dem wir uns im nächsten Kapitel ausführlich auseinandersetzen, finden wir den wichtigeren Ansatz für die neue kritisch-philosophische Weltanschauung.

Hier muss ich zum Schluss noch darauf hinweisen, dass ich hier, wie es Christian Schäfer in seinem Buch über Xenophanes *Xenophanes von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie* getan hat,<sup>2</sup> auf die Lehrmeinungen von Pythagoras von Samos nicht eingehe, da sie für die Gestaltung eines philosophischen Monotheismus nicht relevant sind und sich überhaupt in einem anderen Kontext befinden und auf anderen Grundlagen beruhen.

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Christian Schäfer, *Xenophanes*, 80.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Christian Schäfer, *Xenophanes*, 81.

## II XENOPHANES

### 1. Einleitendes: Bildung, Gedichte und Quellen

Diogenes Laertius fängt seinen Bericht über Xenophanes in seinem berühmten Buch (u. a. *Λαερτίου Διογένους βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων καὶ τῶν ἐκάστη αἰρέσει ἀρεσκόντων ἐν ἐπιτόμῳ συναγωγῇ*<sup>1</sup> und vor allem kurz *Vitae Philosophorum* genannt<sup>2</sup>), das wir schon bezüglich der Milesier und der anderen Vorsokratiker herangezogen haben, die in der vorliegenden Arbeit behandelt werden, folgendermaßen:

Ξενοφάνης Δεξίου ἢ, ὡς Ἀπολλόδωρος, Ὀρθομένους Κολοφώνιος ἐπαινεῖται πρὸς τοῦ Τίμωνος·  
φησὶ γοῦν,

Ξεινοφάνη θ' ὑπάτυφον, Ὀμηραπάτην ἐπικόπτειν.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Diesen Titel zitiere ich von Herbert S. Long in seiner Einleitung zur Ausgabe von „Loeb Classical Library“ *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge (Mass.) & London: Harvard University Press (1972) xviii ff. Long weist an dieser Stelle darauf hin, dass dieser Titel, der in einem Manuskript vorkommt, zwischen den „various lengthy forms“ in den MSS die typische Form ist.

<sup>2</sup> Vgl. die neuere Oxford-Ausgabe: Long, H. S. *Vitae Philosophorum. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit*. E Typographeo Clarendoniano. „Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis“ (Oxford Classical Texts / OCT) Oxford (1964). Denselben lateinischen Titel hat auch die derzeit als Standardausgabe zur Verfügung stehende Edition in Teubner- Sammlung: Marcovich, Miroslav. *Vitae Philosophorum Libri. Edidit*. „Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana“ (BT) Stuttgartiae et Lipsiae (1999).

<sup>3</sup> Diogenes Laertius, IX. 18.

In diesen ersten drei Zeilen des Berichts des Diogenes Laertius erfahren wir, dass „Xenophanes Sohn des Dexios oder, Apollodorus zufolge, des Orthomenes aus Kolophon“ war und dass er seitens Timon, offenbar weil jener „ὑπάτυρον“, also der Übersetzung von Apelt zufolge „stolzfrei“, war, gelobt worden ist und schließlich, dass Xenophanes den „homerischen Trug“<sup>1</sup> getadelt hat. Das ist natürlich die wichtigste Information in diesen Zeilen und es ist sehr signifikant und notabel, dass Diogenes Laertius gerade zu Beginn seines Berichts und sofort nach der Anführung des Geburtsorts und der Herkunft des Xenophanes schon am Ende seines ersten Satzes über ihn auf „Ὀμηραπάτην ἐπικόπτην“, also den „Tadel des homerischen Trugs“, hinweist. Wie wir später sehen werden, kann und sogar muss diese Eigenschaft als das wichtigste Merkmal der xenophanischen Philosophie betrachtet werden.

Weiter werden wir belehrt, dass er, nachdem er aus seiner Heimatstadt verbannt wurde, sich in Zankle in Sizilien aufhielt und auch in Katane lebte.

Darüber, ob er irgendwelche Lehrer hatte und wenn ja, wer diese waren, sagt Diogenes: „διήκουσε δὲ κατ’ ἐνίους μὲν οὐδενός, κατ’ ἐνίους δὲ Βότωνος Ἀθηναίου ἢ, ὡς τινες, Ἀρχελάου. καί, ὡς Σωτίων φησί, κατ’ Ἀναξίμανδρον ἦν.“<sup>2</sup> Danach spricht Diogenes über das, was er niedergeschrieben hatte:

γέγραφε δὲ ἐν ἔπεσι καὶ ἐλεγείας καὶ ἰάμβους καθ’ Ἡσιόδου καὶ Ὀμήρου, ἐπικόπων αὐτῶν τὰ περὶ θεῶν εἰρημένα. ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐρραψῶδει τὰ ἑαυτοῦ. ἀντιδοξάσαι τε λέγεται Θαλῆ καὶ Πυθαγόρα, καθάψασθαι δὲ καὶ Ἐπιμενίδου.<sup>3</sup>

Diesem Bericht nach schrieb Xenophanes „Gedichte in epischem Versmaß, Elegien und Jamben gerichtet gegen Hesiod und Homer, deren Äußerungen er hart mitnimmt“. Weiter wird ihm das Vortragen seiner eigenen Gedichte zugeschrieben: „Er trug seine Gedichte auch selbst als Rhapsode öffentlich vor“. Und zum Schluss wird ihm das „Entgegenreten“ der „Ansichten des Thales und Pythagoras“ zugeschrieben und dass er „auch den Epimenides“ attackiert hat.<sup>4</sup>

Die von Xenophanes als Fragmente zitierten Worte in Diels-Kranz sind in drei Abteilungen verteilt: Die „Elegien“, die „Sillen“ und die „Parodien“, die offenbar ein Unterteil von den Sillen sind. Nach diesen Teilen kommen ein paar Fragmente mit dem

---

<sup>1</sup> Ich bin hier der Übersetzung von Apelt gefolgt und habe mich aber auch der folgenden, englischen Übersetzung bedient: Yonge, C. D., *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers. By Diogenes Laertius.* Literally translated. London: G. Bell and sons (1915).

<sup>2</sup> Ibid, IX. 18.

<sup>3</sup> Ibid, IX. 18.

<sup>4</sup> Ich bin in diesem Abschnitt, was das wörtliche Zitat angeht, der Übersetzung von Apelt gefolgt und hatte aber auch die Übersetzung von R. D. Hicks in "The Loeb Classical Library" vor Augen.

häufig den Vorsokratikern zugeschriebenen Titel „Περὶ φύσεως“.<sup>1</sup> Wir können uns natürlich vorstellen, dass dieser Titel später einem Gedicht des Xenophanes verliehen worden ist.<sup>2</sup> Burnet leugnet die Echtheit dieses Titels für ein Buch des Xenophanes und, aufgrund des Mangels an guten Zeugnissen, dass Xenophanes überhaupt „ein philosophisches Gedicht“ geschrieben hat: „No good authority says anything of his having written a philosophical poem.“<sup>3</sup> Burnet ist der Meinung dass, auch kein „internes Zeugnis“ hierzu zu geben: „Nor does internal evidence lend any support to the view that Xenophanes wrote a philosophical poem.“<sup>4</sup> Zwar kann man es recht bezweifeln, dass Xenophanes ein Buch mit dem berühmten Titel „Περὶ φύσεως“ geschrieben hat, aber es gibt auf jeden Fall einen großen Unterschied zwischen dieser Meinung und der Meinung, dass gewisse Gedichte des Xenophanes, abgesehen von ihrem Titel, wie wir sehen werden, *philosophischen* Inhalts sind. Hier weise ich nur kurz darauf hin, dass je nachdem was wir unter Philosophie verstehen, manche Gedichte des Xenophanes als philosophisch oder nicht philosophisch gekennzeichnet werden können. Wir werden in der nächsten Abteilung dieses Kapitels sehen, inwieweit manche Gedichte des Kolophoniers als *philosophisch* bezeichnet werden können bzw. bezeichnet werden müssen.

---

<sup>1</sup> Vgl. mit der Meinung von Deichgräber hierzu: „In hellenistischer Zeit gab es ein Gedicht des Xenophanes, das den Titel περὶ φύσεως trug, anders ausgedrückt, ein Gedicht, das nach dem Urteil der Grammatiker und Bibliothekare diesen Titel ebenso verdiente wie die Lehrgedichte anderer Philosophen der alten Zeit.“ Deichgräber, Karl. "XENOPHANES ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ." In: *Rheinisches Museum für Philologie*. Neue Folge, 87. Bd. 1. H. (1938), 2. Deichgräber beginnt seine Erörterung (Ibid, 1.) mit der Kritik von Jaegers Einstellung in seinem *Paideia* über Xenophanes: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Bd. I. Berlin: Walter de Gruyter. (1933), 230. Jaeger vertritt nämlich in *Paideia* (Ibid) die Meinung, dass Xenophanes „[...] weder ein eigentlicher Denker war noch jemals ein Lehrgedicht über die Natur geschrieben hat [...]“. Es sind diese Worte aus Jaegers längerem Satz, die Deichgräber kritisiert, wobei er übrigens meint, dass Jaeger damit Burnet gefolgt sei (Ibid, 1.). Xenophanes wird allerdings im selben Satz von Jaeger (*Paideia*, 230-31) „ein Bahnbrecher der dichterischen Darstellung philosophischer Lehre“ genannt. Vgl. mit Guthrie (*H. Gr. Ph.*, 366), der hierüber im Wesentlichen mit Deichgräber übereinstimmt.

<sup>2</sup> Vgl. mit John Burnet, *E. G. Ph.*, 115, Anm. 5: „We must remember that such titles are of later date, and Xenophanes had been given a place among philosophers long before the time of Krates. All we can say, therefore, is that the Pergamene librarians gave the title Περὶ φύσεως to some poem of Xenophanes.“ Und Werner Jaegers *Theologie*, 52 und besonders seine detaillierte Anmerkung Nummer 11 über dieses Thema. Jaeger sagt an der genannten Stelle u. a.: „Den Titel Περὶ φύσεως haben natürlich spätere hellenistische Grammatiker hinzugefügt, als man versuchte, die alten Gedichte zu klassifizieren.“

<sup>3</sup> *E. G. Ph.*, 115. (Auf den zitierten Satz folgt die Anmerkung 5, auf die ich in der vorigen Anmerkung hingewiesen habe).

<sup>4</sup> Ibid, 116.

Theodor Gomperz beginnt die Behandlung des Xenophanes in *Griechische Denker* mit einer lebendigen und reizvollen Darstellung der Lebensführung von diesem, der ihm offenbar als ein Rhapsode galt, der „Heroen- und Gründungsgeschichten von eigener und fremder Faktur“ vortrug:

Gar mancher, der um das Jahr 500 griechische Lande durchstreift hat, ist einem greisen Spielmann begegnet, der, von einem die Gitarre und geringen Hausrat tragenden Sklaven gefolgt, rüstig einherschritt. Auf Märkten und Plätzen umdrängt ihn das Volk in dichten Scharen. Der gaffenden Menge reichte er Dutzendware dar, Heroen- und Gründungsgeschichten von eigener und fremder Faktur; allein vertrauteren Kunden langt er aus den Geheimfächern seines Gedächtnisses erlesenere Stücke hervor [...]. Der ärmliche Rhapsode, dem ein leckerer Braten [...].<sup>1</sup>

Gomperz sagt zwar, dass Xenophanes seinem Publikum „Heroen- und Gründungsgeschichten von eigener und fremder Faktur“ vortrug, aber er benutzt trotzdem die Bezeichnung „Rhapsode“ für ihn. Darüber, dass Xenophanes selber ein Rhapsode war, sagt uns Diogenes Laertius eigentlich nichts. Burnet sagt hierzu, wobei er Gomperz „imaginative picture“ kritisiert: „The statement that he was a rhapsode has no foundation at all.<sup>2</sup> The singer of elegies was no professional like the rhapsode, but the social equal of his listeners.”<sup>3</sup> Es scheint mir, dass Burnet hier, aufgrund der klaren Worte des Diogenes Laertius, nämlich

---

<sup>1</sup> Gomperz, Theodor. *Griechische Denker*. Bd. 1., 4. Auflage. (Besorgt von Heinrich Gomperz). Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter. (1922), 129. Es gibt an dieser Stelle eine Anmerkung in Gomperz' Buch, auf die ich hier verzichtet habe.

<sup>2</sup> Diog. ix. 18 (R. P. 97) says αὐτὸς ἐρραψώδει τὰ ἑαυτοῦ, which is a very different thing. Nothing is said anywhere of his reciting Homer. Gomperz's imaginative picture (*Greek Thinkers*, vol. i. p. 155) has no further support than this single word. [(Das hier Angeführte ist die Anmerkung von Burnet.)] Vgl. mit Guthries Hinweis diesbezüglich, der auch der Meinung ist, dass Xenophanes die Rhapsodie deshalb zugeschrieben ist, weil Diogenes das Wort “ἐρραψώδει” in Bezug auf ihn benutzt hat: „The singer of the elegiac song which opened a symposium in archaic or classical times was by no means necessarily the hired rhapsode of Homer who performed at rich men's feasts to earn his meal and a present. A phrase in Diogenes that he 'recited his own poems' (ἐρραψώδει, IX, 18) has been thought to hint at this, but wrongly.“ *H. Gr. Ph.*, 364.

<sup>2</sup> Vgl. mit Hermann Fränkels Worten: „Wie ein Rhapsode trug er epische und elegische Verse vor; aber es waren eigene Gedichte, mit eigenem Inhalt, und ganz von seinem persönlichen Leben und Wesen erfüllt.“ „Xenophanesstudien.“ In: *Hermes*. 60, Bd., H. 2, (1925), 176.

<sup>3</sup> *E. G. Ph.*, 115.

„αὐτὸς ἐρραψώδει τὰ ἑαυτοῦ“, Recht hat.<sup>1</sup> Die genannten Worte von Diogenes bedeuten nicht unbedingt, dass er Hesiod und Homer seinem Publikum vorlas, wie Burnet in seiner Anmerkung darauf hinweist. Darüber hinaus war Xenophanes ja vor allem, wie wir es sehen und ausführlich behandeln werden, der Kritiker des Hesiods und des Homers, und wir können uns vorstellen, dass auch wenn er diese als Rhapsoden zitierte, täte er dies etwa zwecks der Kritik.

Diogenes spricht aber auch, wie es in dem bekannten Titel seines Buches heißt, von den „γνώμαι“ des Xenophanes. Es geht hier allerdings um eher kosmologische Meinungen von diesem:

Φησὶ δὲ τέτταρα εἶναι τῶν ὄντων στοιχεῖα, κόσμους δ' ἀπείρους, οὐ παραλλακτοὺς δέ. τὰ νέφη συνίστασθαι τῆς ἀφ' ἡλίου ἀτμίδος ἀναφερομένης καὶ αἰρούσης αὐτὰ εἰς τὸ περιέχον. οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ, μηδὲν ὅμοιον ἔχουσιν ἀνθρώπων· ὅλον δὲ ὄραν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν· σύμπαντά τε εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ αἰδῖον. πρῶτός τε ἀπεφήνατο ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτὸν ἐστὶ καὶ ἡ ψυχὴ πνεῦμα.<sup>2</sup>

Xenophanes soll dieser Erzählung nach vier Elemente „von den existierenden Dingen“, „unzählige, aber unveränderliche Welten angenommen haben. Die Entstehung der Wolken ist ein anderes Thema. Die werden nämlich von der Sonne gebildet, wenn der Dunst von ihr „nach oben steigt und [diese] sie nach dem umschließenden Himmel hinhebt.“ Über das „Wesen“ dessen, was für unser Arbeitsthema wichtig ist, nämlich des Gottes, wird als nächstes im eben zitierten Stück gesprochen: „Das Wesen des Gottes ist kugelförmig, keineswegs ähnlich dem des Menschen; Er sieht ganz und er hört ganz, aber er atmet nicht; Er ist ganz Vernunft und Denken und ewig.“ Dieses Thema werden wir natürlich ausführlich behandeln, da das ja für die vorliegende Arbeit zentral ist. Soweit über die Kosmologie und das Wesen des Gottes.

Das rein Biographische und einige Sätze, die im Bericht von Diogenes vorkommen, brauchen wir hier nicht zu behandeln bzw. wir führen diesbezüglich nur so viel an, wie es uns ein generelles Bild von dem Kolophonier liefert und insofern es für eine Untersuchung über einen Vorsokratiker unerlässlich ist. Diogenes sagt gegen Ende seines Berichts bezüglich der ἀκμή unseres Philosophen: „καὶ ἤκμαζε κατὰ τὴν ἐξηκοστὴν Ὀλυμπιάδα.“<sup>3</sup> Seine Blütezeit fiel also „in die 60. Olympiade“ (540-37 v. Chr.). Wir werden in der Einleitung zu Heraklit

---

<sup>1</sup> Vgl. mit Hermann Fränkels Worten: „Wie ein Rhapsode trug er epische und elegische Verse vor; aber es waren eigene Gedichte, mit eigenem Inhalt, und ganz von seinem persönlichen Leben und Wesen erfüllt.“ „Xenophanesstudien.“ In: *Hermes*. 60, Bd., H. 2, (1925), 176.

<sup>2</sup> Ibid, IX. 19.

<sup>3</sup> Ibid., IX. 20.

auf diesen Zeitpunkt zurückkommen. Über das Leben des Xenophanes wurde nun das Wichtigste gesagt.

Es ist an dieser Stelle unerlässlich, dass wir einiges über die Quellen der Lehren des Xenophanes und seine uns als Fragmente erhaltenen, direkten Worte erwähnen. Was uns heute, vor allem natürlich in der berühmten Sammlung der vorsokratischen Fragmente von Diels-Kranz, von der antiken Überlieferung zu Xenophanes zur Verfügung steht, besteht auf der einen Seite aus den direkten Worten des Xenophanes, die sogenannten Fragmente und auf der anderen Seite aus den doxographischen Berichten. Die doxographischen Berichte machen in der Diels-Kranz Ausgabe jeweils Teil A aus, welches „Leben und Lehre“ des jeweiligen Philosophen zum Thema hat, und die direkten Worte machen Teil B aus, welches die „Fragmente“ anführt.

Wie Eduard Zeller feststellt, scheinen diese beiden Quellen über Xenophanes „nicht durchaus einig“.<sup>1</sup> Zeller weist in diesem Bezug darauf hin, dass „während in den erhaltenen Bruchstücken seines Lehrgedichts neben wenigen physikalischen Annahmen nur theologische Ansichten hervortreten, pflegen ihm die alten Schriftsteller allgemein metaphysische Behauptungen beizulegen, durch die er sich enger an seinen Nachfolger Parmenides anschließt.“<sup>2</sup> Das, was wir als direkte Worte aus den Sillen und dem „Περὶ φύσεως“ von Xenophanes besitzen, besteht, aus entweder *kritisch-philosophischen* oder *philosophisch-theologischen* Aussagen, auf die ich in den beiden nächsten Abteilungen eingehen werde.

Wir besitzen außer den direkten Worten des Xenophanes und den indirekten, von den Doxographen formulierten Worten, noch eine Pseudo-Schrift von ihm unter dem Namen von Aristoteles, nämlich *De Melisso Xenophane Gorgia*,<sup>3</sup> die einen breiten Raum des Teils A der Xenophanes-Abteilung in der Diels-Kranz Ausgabe einnimmt.<sup>4</sup> Man wird jedoch sofort am

---

<sup>1</sup> Ibid., 640-41.

<sup>2</sup> Ibid., 641-43.

<sup>3</sup> Als die Entstehungszeit dieser Schrift wird von Wiesener das dritte vorchristliche und von Mansfeld, der der Datierung von Diels („*Aristotelis qui fertur de Melisso Xenophane Georgia libellus* (SBBerlin, Phil.-hist. Kl. Abh. 1900. I, Berlin 1900), 8 ff.“) folgt, das 1.-2. nachchristliche Jahrhundert, „(the 1st-2nd cent. CE)“, angegeben. Sh. "Theophrastus and the Xenophanes Doxography." In: *Mnemosyne*, Vol. XL, Fasc. 3-4. (1987) 286, Anm. 2.

<sup>4</sup> DK 21 A 28: I. Bekkers *Aristotelis Opera* 977 a 14-979 a 9. Der Titel dieser Schrift in der genannten Ausgabe lautet: ΠΕΡΙ ΞΕΝΟΦΑΝΟΥΣ, ΠΕΡΙ ΖΗΝΩΝΟΣ, ΠΕΡΙ ΓΟΡΓΙΟΥ. Die Lehren des Xenophanes stehen eigentlich unter dem Namen von Zenon, was in den späteren Ausgaben mit dem Titel *De Melisso Xenophane et Gorgia* ersetzt worden ist. Sh. u. a. Zeller-Nestle, 617, Anm. 2. Der Titel *De Melisso Xenophane et Gorgia* scheint natürlich richtiger zu sein als der in Bekkers Ausgabe angegebene, da die Lehren, die Zenon zugeschrieben werden, Xenophanes näher kommen. Vgl. mit Zellers Aussage hierzu (a. a. O.), die ich befolge. Vgl. auch die folgende Aussage von Burnet: „The writer would have no first-hand knowledge of his poems, and

Stil merken, dass der Schriftsteller dieser Schrift nicht Aristoteles selber gewesen ist, sondern dass er bloß nachgeahmt wurde. Jedenfalls kommt es hier darauf an, ob Xenophanes selber solche Argumente vorgelegt hat. Es ist hier allerdings nicht der richtige Ort, ausführlich auf diese Schrift einzugehen. Jedoch ist es unerlässlich, zwecks unserer Erörterung einiges über das Xenophanes-Referat von dieser Schrift zu besprechen. In diesem Referat wird nämlich nicht nur das Gottesthema, was schon in der ersten Zeile und zwar mit den Worten „Ἀδύνατόν φησιν εἶναι, εἴ τι ἔστι, γενέσθαι, τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ“<sup>1</sup> eingeleitet wird, sondern und nicht zuletzt auch die Einzigkeit Gottes behandelt und begründet, wie der folgende Ausschnitt verdeutlicht:

εἰ δ' ἔστιν ὁ θεὸς ἀπάντων κράτιστον, ἓνα φησὶν αὐτὸν προσήκειν εἶναι. εἰ γὰρ δύο ἢ πλείους εἶεν, οὐκ ἂν ἔτι κράτιστον καὶ βέλτιστον αὐτὸν εἶναι πάντων. ἕκαστος γὰρ ὦν θεὸς τῶν πολλῶν ὁμοίως ἂν τοιοῦτος εἴη. τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι, κρατεῖν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι, καὶ πάντων κράτιστον εἶναι. ὥστε καθὸ μὴ κρείττων, κατὰ τοσοῦτον οὐκ εἶναι θεόν.<sup>2</sup>

Der Anonymus bzw. der Autor von *MXG*, war also für eine *monotheistische* Deutung des Gottesbegriffs bei Xenophanes und zwar durch eine dialektische Begründung.<sup>3</sup> Der Monotheismus, der in *MXG* Xenophanes zugeschrieben wird, findet in der Tat einen Anhaltspunkt in den erhaltenen Fragmenten, wie wir sehen werden. Diese Tatsache, nämlich die, dass man schon in der Antike Gott bei Xenophanes als einen einzigen verstehen konnte, ist also für unsere Erörterung, meiner Meinung nach, insofern wichtig, als sie uns aufgrund ihrer logischen Argumentation, ein stabiles Bild präsentiert, das keinerlei in Widerspruch zu den Direktfragmenten steht. Hier geht es jedoch darum zunächst einmal die Glaubwürdigkeit dieser umstrittenen Schrift bzw. des Xenophanes-Referats dieser Schrift als Ganzes zu prüfen und nicht bloß dessen *monotheistische* Deutung des Gottesbegriffs bei Xenophanes. Mit anderen Worten lässt sich hier u. a. fragen, ob wir deshalb dem Autor des Xenophanes-Referats trauen können, weil der dem Xenophanes zugeschriebene *Monotheismus* anhand seiner Direktworte nachgewiesen werden kann?

Wenn wir nicht bloß den attribuierten *Monotheismus* des Xenophanes-Referats, sondern auch die anderen Eigenschaften, die in diesem Referat Gott zugeschrieben werden, betrachten, dann wird dessen Glaubwürdigkeit zweifelhaft. Bezüglich des Xenophanes-Referats müssen wir nämlich recht vorsichtig vorgehen, da vieles von dem, was in diesem

---

the order in which the philosophers are discussed is that of the passage in the *Metaphysics* which suggested the whole thing. It is possible that a section on Parmenides preceded what we now have.“ *E. G. Ph.*, 126, Anm. 1.

<sup>1</sup> *MXG*, 977 a 14-15=DK 21 A 28.

<sup>2</sup> *MXG*, 977 a 23-29=DK 21 A 28.

<sup>3</sup> Vgl. mit Jaegers Ausdruck über das Xenophanes-Referat in *MXG* „systematisch-dialektische Form“ (*Theologie*, 65), von dem ich hier das Wort ‚dialektisch‘ geliehen habe.

Referat Xenophanes in den Mund gelegt wird, durch die erhaltenen Fragmente nicht bestätigt werden kann.<sup>1</sup> Die Art und Weise der Beschreibung des einen Gottes seitens des Anonymus lässt die Glaubwürdigkeit des ganzen Werks zweifelhaft erscheinen. Es wird nämlich dem einen Gott u. a. zugeschrieben, dass er „οὐτ’ ἄπειρον οὔτε πεπεράσθαι“ sei,<sup>2</sup> was in der Tat, wie Halfwassen richtig anmerkt, „nicht nur über die Aussagen der Originalfragmente hinausgeht, sondern ihnen teilweise direkt widerspricht.“<sup>3</sup> Ich stimme Halfwassen zu in seiner Ansicht, dass wir diese Art von theologischer Spekulation, nämlich „die gleichzeitige Verneinung *beider* Gegensatzbestimmungen,“ bei den Vorsokratikern nicht antreffen.<sup>4</sup> Festzuhalten bleibt also, dass diese Form des Denkens, soweit wir ermitteln können, nicht nur Xenophanes, sondern darüber hinaus der ganzen vorsokratischen Periode fremd war.

Nun lautet die Frage: Sollen wir deshalb das Xenophanes-Referat ganz ignorieren? In der Tat führt uns die in diesem Referat angeführte, den Vorsokratikern fremde Denkform dazu, dieses Referat in unserer Erörterung ganz auszuschließen, da somit auch der andere Teil, der Xenophanes Monotheismus zuschreibt, in Zweifel gerät. Das Einzige, was in diesem Referat, wie die vorliegende Arbeit es zu beweisen sucht, von Bedeutung ist, ist die grundlegende *monotheistische* Auffassung des Xenophanes in ihm. Mit anderen Worten: Es scheint mir als können wir diesem Referat nur insofern trauen, als es dafür einen Anhaltspunkt in den direkten Fragmenten gibt. Das Übrige, was in ihm dem Gott bei Xenophanes angedichtet wird, bleibt natürlich verdächtig. Im Großen und Ganzen ist das Xenophanes-Referat kein vertrauenswürdiges Werk, und wir sollten uns eher auf die direkten Worte des Kolophoniers beschränken. Dies ist mein Prinzip in diesem Kapitel und ich versuche, mit Halfwassen, „unter Hintanstellung der doxographischen Überlieferung ausschließlich anhand der im Wortlaut überlieferten Originalfragmente“<sup>5</sup> die Gotteslehre des Xenophanes zu behandeln bzw. zu präsentieren, wobei jedoch der seitens *MXG* vertretene Monotheismus, zwar aus gewissen Gründen nicht ganz verlässlich, jedoch als eine Stütze herangezogen werden kann. Außerdem scheint mir der Bericht von Diogenes, was die Kritik des Mythos angeht, von Bedeutung zu sein.

---

<sup>1</sup> Von den drei Referaten von *MXG* drückt Mansfeld ausgerechnet an dem Referat über Xenophanes Zweifel aus, da der Inhalt dieses Referats durch die erhaltenen Fragmente nicht geprüft werden könne und sich sogar ein Widerstreit zwischen diesen erblicken ließe: “Much of the report about Xenophanes, however, cannot be checked against the extant fragments and actually seems to conflict to a considerable extent with the genuine bits and pieces that survive [...]” Mansfeld, Jaap. (1988). "DE MELISSO XENOPHANE GORGIA: Pyrrhonizing Aristotelianism." *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, 131. Bd., H. 3/4 pp. 239-240.

<sup>2</sup> *MXG*, 977 b 3=DK 21 A 28. Die angegebenen Worte entstammen der Lesung von I. Bekker, die von der Lesung von DK („οὔτε ἄπειρον οὔτε πεπεράσθαι“) abweicht.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 280. Sh. aber auch die ausführlichere Erörterung von Halfwassen, *ibid.*, 280 ff.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 281.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 282.

## 2. Die Kritik des Herrschenden als Ansatz zur Philosophie

Wir haben im ersten Kapitel gesehen, wie die drei milesischen Denker eine Art Rationalismus entwickelten bzw. sich von dem Mythischen trennend auf die Vernunft bezogen, indem sie sich mittels der Vernunft, wie Aristoteles es auffasst, der Suche nach der ἀρχή des Weltgeschehens widmeten. Mit ihrem Rationalismus haben jene drei Denker auf jeden Fall den ersten Schritt zur Begründung des philosophischen Denkens gewagt. Die Wendung zur Vernunft war natürlich ein Meilenstein und der wichtigste Ansatz für das Entstehen des philosophischen Denkens, was als die geniale Leistung der drei Figuren aus Milet bezeichnet werden kann. Aber, wie ich im ersten Kapitel bereits anmerkte, fehlt bei den Milesiern noch die regelrechte Kritik des Mythologischen. Sie hatten sich zwar mit ihrem Rationalismus wesentlich vom Mythologischen entfernt und können und müssen in der Tat als die Begründer des Rationalismus bezeichnet werden, aber es kam ihnen, soweit wir aufgrund der vorhandenen Zeugnisse schließen können, noch bei weitem nicht darauf an, die Mythologie kritisch zu betrachten bzw. sie zu attackieren und ihre Geltung explizit in Zweifel zu ziehen.

Es geht ja in diesem Kapitel um die Gotteslehre des Xenophanes, jedoch scheint es mir unerlässlich, vor der detaillierten Behandlung dieses Themas und als Einleitung zu demselben Thema einiges über seine Stellung und Bedeutung für das Fortsetzen des philosophischen Denkens zu sagen, um uns dann ausführlich mit demselben auseinanderzusetzen.

Die kritische Auseinandersetzung mit dem fälschlicherweise Herrschenden, vor allem mit den irrational herrschenden, mythischen Göttervorstellungen des Volkes, anstelle derer der *eine* Gott gesetzt wurde, wurde nämlich durch einen Kolophonier namens Xenophanes unternommen. Mit seinen Ansichten bezüglich der Kritik der mythischen Göttervorstellungen bzw. seine Gotteslehre in ihrer Negativität werden wir uns in dieser Abteilung des vorliegenden Kapitels befassen und behandeln die Einzelheiten bezüglich seines *einen* Gottes bzw. seines Monotheismus werden wir erst in der nächsten Abteilung. Die grundlegende Frage, die in der vorliegenden Abteilung beantwortet werden soll, ist, ob und inwieweit wir

Xenophanes aufgrund seiner kritischen Einstellung sowie seiner negativen Theologie einen Philosophen nennen können bzw. ob und inwiefern die Kritik und, wie es Christian Schäfer in seinem Xenophanes-Buch<sup>1</sup> formuliert, die „negative Theologie“ bei Xenophanes als Ansatz zur Philosophie betrachtet werden kann?

Xenophanes von Kolophon ist, wie sich in den fast allen gelehrten Arbeiten über die antike Philosophie erblicken lässt, der nächste Denker, der nach den milesischen Denkern für die Geschichte der griechischen Philosophie von Bedeutung ist und an jene anschließt.<sup>2</sup> Im Gegensatz zu seinen milesischen Vorgängern besitzen wir von Xenophanes eine beträchtliche Menge Geschriebenes, das uns in Form von Gedichten, wie man sie u. a. in Diels-Kranz finden kann, zur Verfügung steht.<sup>3</sup> Diese Gedichte sind nicht nur philosophischen Inhalts, sondern man begegnet auch Gedichten, die alltägliche Angelegenheiten zum Thema haben und in denen ein imaginäres Element erkennbar ist. Ich führe hier Auszüge aus der ersten Elegie von Xenophanes an, wie sie in DK angeführt wird:<sup>4</sup>

νῦν γὰρ δὴ ζάπεδον καθαρὸν καὶ χεῖρες ἀπάντων  
καὶ κύλικες· πλεκτοὺς δ' ἀμφιτιθεῖ στεφάνους,  
ἄλλος δ' εὐῶδες μύρον ἐν φιάλῃ παρατείνει·  
κρατὴρ δ' ἔστηκεν μεστὸς εὐφροσύνης,  
ἄλλος δ' οἶνος ἔτοιμος, ὃς οὔποτε φησι προδώσειν,  
μείλιχος ἐν κεράμοισ' ἄνθεος ὀζόμενος·  
ἐν δὲ μέσοισ' ἀγνήν ὀδμὴν λιβανωτὸς ἴησι·  
ψυχρὸν δ' ἔστιν ὕδωρ καὶ γλυκὸν καὶ καθαρὸν·

---

<sup>1</sup> *Xenophanes*, 146-162.

<sup>2</sup> Allerdings gab es nach den milesischen Denkern, wie am Ende des ersten Kapitels gesagt wurde, noch eine andere Richtung, dessen Hauptfigur und angeblicher Begründer Pythagoras von Samos war und die große Unterschiede mit jenen und Xenophanes aufwies und weil sie auch nicht von großer Bedeutung für die Gedanken des Xenophanes war, in der vorliegenden Arbeit nicht behandelt wird. Vgl. mit Schäfer, *Xenophanes*, 81.

<sup>3</sup> Vgl. mit der Aussage von Guthrie hierüber, in der er auf diese Tatsache hinweist, nachdem er manche unterschiedliche Meinungen über Xenophanes zitiert: „[...] he is the first Greek philosopher (if we may account him such) of whose undisputed writings we can still read an appreciable quantity“. *H. Gr. Ph.*, 362.

<sup>4</sup> DK 21 B 1: [21 Karsten, 1 Diehl]. Athen. XI 462 c. Auch in den Textausgaben von Diehl und Leshner, die ich hier und an anderen Stellen auch vor Augen hatte bzw. haben werde, wird dieses Fragment als das erste Fragment angeführt:

Diehl, Ernestus. *Anthologia lyrica graeca. Fasc. 1. Petae Elegiaci. Edidit.* Lipsiae: Teubner. “Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana“. (1954).

Leshner, J. H. (1992) *Xenophanes of Colophon: Fragments: A Text and Translation with Commentary.* Toronto: University of Toronto Press.

[...].  
χρῆ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὐφρονας  
εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις·  
σπείσαντας δὲ καὶ εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι  
πρήσσειν – ταῦτα γὰρ ὧν ἐστὶ προχειρότερον –  
οὐχ ὕβρις πίνειν ὀπόσον κεν ἔχων ἀφίκοιο  
οἴκαδ' ἄνευ προπόλου μὴ πάνυ γηραλέος.  
[...].

Denn nun ist ja der Fußboden rein und aller Hände und Becher.

Gewundene Kränze legt uns einer ums Haupt,  
und ein anderer reicht duftende Salbe in einer Schale dar.

Der Mischkrug steht da angefüllt mit Frohsinn,  
auch noch anderer Wein ist bereit in den Krügen, der nimmer zu versagen verspricht,  
ein milder blumenduftender.

In unsrer Mitte sendet heiligen Duft der Weihrauch empor,  
kaltes Wasser ist da, süßes, lauterer.

[...].

Da ziemt's zuerst wohlgesinnten Männern dem Gotte lobzusingen  
mit frommen Geschichten und reinen Worten.

Nach der Spende aber und nach dem Gebet, uns Kraft zu verleihen das Rechte  
zu tun – denn dies zu *erbitten*, ist ja das Gemäßere (das uns näher Angehende) –,  
ist's kein Übermut so viel zu trinken, dass sich ungeleitet  
nach Hause finden kann, wer nicht ganz altersschwach ist.<sup>1</sup>

[...].

Es handelt sich in dieser Elegie offenbar um ein Symposion, wobei auch Gott „mit frommen Geschichten und reinen Worten“ gelobt wird.<sup>2</sup> Jedenfalls geht es in ihr, abgesehen vom tieferen Sinn, um die *bildhafte* Darstellung einer religiösen Zeremonie, die Xenophanes hier als Dichter präsentiert. Das angeführte Gedicht macht außerdem das Fragment 1 in DK und auch in zwei anderen Ausgaben<sup>3</sup> aus.

---

<sup>1</sup> Die hier angegebene Übersetzung ist die von DK. Allerdings habe ich hier und auch an künftigen Stellen die Übersetzungen immer gemäß dem Text die Linienzahl und das Format der Übersetzung geändert.

<sup>2</sup> Vgl. mit C. M. Bowras Hinweis in "Xenophanes, Fragment 1." In: *Classical Philology*, Vol. 33, No. 4, (1938), 354: „Xenophanes' lines must have been sung, if indeed they were sung, at that stage of the festivities when the eating was over and the tables removed, but the singing and the drinking were yet to come.”

<sup>3</sup> Nämlich die Ausgaben von Diehl und Leshner. Sh. die Bibliographie.

Guthrie weist in diesem Bezug auf die wichtige Tatsache hin, dass Xenophanes der „einzige“ Dichter ist, „dessen echten Werke“ wir sowohl in Diels‘ als auch in Diehls Sammlung, nämlich *Anthologia Lyrica Graeca*, vorfinden.<sup>1</sup> Xenophanes ist also die einzige vorsokratische Figur, die sowohl zu den Dichtern als auch zu den Philosophen gezählt wird bzw. gezählt werden kann, da er auch viele nicht-philosophische Gedichte geschrieben hat, was uns zu der Frage führen könnte, ob das Dichterische oder das Philosophische bei ihm das Echtere bzw. das Echte ausmacht. Auf dieses Thema komme ich aber noch zurück.

Jetzt möchte ich jedoch ein anderes Thema ansprechen, dem wir in den Arbeiten über Xenophanes bzw. in der Sekundärliteratur begegnen und zwar die Tatsache, die in Bezug auf den Kolophonier übrigens auch wichtig ist, dass es sehr unterschiedliche, manchmal einander widersprechende Meinungen über Xenophanes zwischen den Fachmännern in den Gebieten der Philologie und Philosophie gibt. Diese Tatsache entspringt u. a. daraus, dass er ursprünglich ein Dichter war und auch seine philosophischen Gedanken in dichterischer Form geschrieben hat, wobei er ausschließlich über den einen Gott Aussagen gemacht hat, die einen kleinen Teil seiner ganzen Dichtung ausmachen. Ich nenne hier vier der Meinungen der Gelehrten über Xenophanes: Z. B. sagt Paul Tannery über ihn: „[...] d’ordinaire, en effet, on le regarde trop comme un véritable philosophe, alors qu’en réalité c’est bien plutôt un poète *humoriste*“.<sup>2</sup> Theodor Gomperz: „Der ärmliche Rhapsode, dem ein leckerer Braten als der angemessene Lohn eines gefeierten Künstlers gilt, ist der verwegenste und einflussreichste Neuerer seines Zeitalters.“<sup>3</sup> John Burnet sagt, meiner Meinung nach, etwas oberflächlich über unseren Philosophen: „He was really Goethe's *Weltkind*, with prophets to right and left of him, and he would have smiled if he had known that one day he was to be regarded as a theologian“.<sup>4</sup> Burnets Aussage wird in KRS, das hierzu eine, meines Erachtens, sehr gute Betrachtungsweise unterbreitet hat, folgendermaßen kritisiert: „Burnet’s depreciation is certainly much exaggerated“.<sup>5</sup> KRS führt fort: „Yet it is plain that Xenophanes differed considerably from the Milesians or Heraclitus or Parmenides. He was a poet with thoughtful interests, especially about religion and the gods, which led him to react against the

---

<sup>1</sup> *H. Gr. Ph.*, 361: „He is a poet, the only one whose genuine writings find a place both among the Presocratic philosophers of Diels and in the lyric anthology of Diehl; [...]“

<sup>2</sup> Tannery, Paul. *Pour l’histoire de la Science Hellène*. Paris: Félix Alcan. « Collection Historique des Grands Philosophes. » (1887), 127.

<sup>3</sup> Gomperz, Theodor. *Griechische Denker*. Bd. 1., 4. Auflage. (Besorgt von Heinrich Gomperz). Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter. (1922), 129.

<sup>4</sup> John Burnet, *E. G. Ph.*, 129. Guthrie (*H. Gr. Ph.*, 361-2) nennt mehrere einander widerstreitende Meinungen der Gelehrten über Xenophanes, die große Unterschiede in Auffassungen von Xenophanes zeigen. Ich habe hier nur zwei von denen, die ich mit Verweis zitieren konnte, angeführt. Meine Zitate sind ein bisschen länger als dieselben bei Guthrie.

<sup>5</sup> KRS, 167.

archetype of poets and the mainstay of contemporary education, Homer.“<sup>1</sup> Und Schadewaldt meint bezüglich seiner Leistung: “[...] was Xenophanes eigentlich bringt, gehört in die Geschichte der Religion hinein. Er bringt seine gewaltige Reformation, die sich durchaus anschließt an die homerische Adelsreligion und dabei nun allerdings in schärfster, lebendiger Weise Homer kritisiert.“

Wir sehen also, dass es sich um einen Mann handelt, über dessen Leistung es unter den Forschern ganz unterschiedliche und manchmal sogar einander widersprechende Auffassungen gibt. Was uns heute von Xenophanes in Diels‘ *Die Fragmente der Vorsokratiker* zur Verfügung steht, besteht, wie auch oben unter der Behandlung seiner Biographie gesagt wurde, aus verschiedenen Dichtungen, die verschiedene Dinge zum Inhalt haben: Die erste Elegie hat beispielsweise, wie gesagt, ein Symposion zum Thema. Tatsächlich ist alles, das wir als Xenophanes‘ eigene Worte besitzen, nur Dichtung, worin uns nicht nur philosophische Themen begegnen bzw. diese nur einen Teil von jenen ausmachen, sondern auch sehr bildhafte Darstellungen, die allerdings, wie wir sehen werden, nicht im Widerspruch mit philosophischem Inhalt stehen. Die Behandlung dieses Themas ist zumal deshalb wichtig, da es ja merkbare Unterschiede zwischen dem Dichterischen und dem Philosophischen gibt. Während sich nämlich die Dichtung auf das Imaginäre bezieht, sind bei den Denkern bzw. Philosophen immer die Vernunft und das Rationale ausschlaggebend.

Aber ist Xenophanes deshalb, weil er in dichterischer *Form* (die allerdings die normale Redeform war) geschrieben und sich vor allem der Elegie bedient hat zu den Dichtern zu zählen oder müssen wir über die Form seiner Gedichte hinwegsehen und uns auf den Inhalt seiner Gedanken beschränken?

Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, können wir uns an Diogenes Laertius wenden, bevor wir die anderen Fragmente bzw. Dichtungen näher behandeln. Er belehrt uns diesbezüglich in seinem Bericht über Parmenides bzw. er ist der Ansicht, dass dieser, „durch Dichtungen“ philosophiert hat: „Καὶ αὐτὸς [(sc. Parmenides)] δὲ διὰ ποιημάτων φιλοσοφεῖ, καθάπερ Ἡσίοδος τε καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἐμπεδοκλῆς.“<sup>2</sup> Die genannten Dichter haben sich, Diogenes Worten zufolge, der poetischen Form zwecks des Philosophierens bedient. Was in den Worten des Diogenes wichtig ist, ist die Tatsache, dass er hier implizit zwischen Form und Inhalt unterschieden hat. Die genannten Denker haben sich nämlich nach ihm und zu

---

<sup>1</sup> Ibid,

<sup>2</sup> Diogenes Laertius, IX. 22. (DK 21 A 18). Wir können die Worte von Diogenes “διὰ ποιημάτων φιλοσοφεῖ” mit der Bezeichnung „Dichterphilosoph“ seitens H. Diels bezüglich Xenophanes (“Über Xenophanes.” In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. (1897), 531.) zwar gewissermaßen einbeziehen, aber wir dürfen nicht vergessen, dass sie nicht dasselbe meinen: denn das letztere Wort, nämlich „Dichterphilosoph“, spielt offenbar auf die zwei verschiedenen Aspekte desselben Mannes, also Dichter auf der einen Seite und Philosoph auf der anderen, während die ersteren, nämlich die Worte von Diogenes, also das Philosophieren „durch Dichtungen“, den Unterschied zwischen der dichterischen Form und dem philosophischen Inhalt betonen möchten.

Recht der poetischen Form für das Verkünden ihrer philosophischen Spekulationen bedient, was natürlich heißt, dass sie eigentlich keine Dichter, sondern Denker waren, die nur von der Dichtung als einem Mittel Gebrauch gemacht haben. Die Dichtung war folglich nicht um ihrer selbst willen, sondern bloß als Mittel zum Ausdruck des Denkerischen von den genannten Denkern getrieben. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in den Augen von Diogenes jene Männer in Wahrheit *Philosophen* waren, bei denen das Poetische nur als Medium der Verkündung zu verstehen. Soweit zur Aussage von Diogenes.

Betrachten wir dieses Thema nun ohne den Einbezug des Berichts von Diogenes und aufgrund von den uns vorliegenden Fragmenten. Die Frage lautet nun: Dürfen wir die von Diogenes genannten Männer, insbesondere Xenophanes, aufgrund von ihrer Verwendung der Dichtung für das Verkünden ihrer philosophischen Gedanken Dichter nennen? Oder müssen wir diesbezüglich dem Inhalt zuliebe auf die Form verzichten? Wenn wir davon ausgehen, dass in der Dichtung immer ein irrationales Element bzw. die Imagination unentbehrlich ist, dann dürfen wir die philosophischen Spekulationen eines Denkers keineswegs bloß deshalb Gedichte nennen, weil er sich der Dichtung bzw. der dichterischen Form bedient hat. Es besteht kein Zweifel daran, dass der Inhalt hier wichtig ist und solche Aussprüche keine Gedichte im wahren Sinne des Wortes sind, da ihnen das Imaginäre fehlt. Es ist also ungerecht, dass Tannery in Bezug auf Xenophanes, wie oben gesagt, die Bezeichnung „un poète *humoriste*“<sup>1</sup> benutzt. Es ist zwar richtig, dass Xenophanes viele Gedichte geschrieben hat, aber diese Tatsache soll uns nicht dazu führen, dass wir diese hervorheben und ihn deshalb bloß als einen „poète“ auffassen. Bei Xenophanes sind nicht seine Elegien das Wesentliche oder das, was ihn überhaupt in der Geschichte der griechischen Philosophie hervorgehoben hat, sondern die unvergleichlichen Sillen und die Gedichte, die unter dem Titel Περὶ φύσεως zu finden sind. Erst wenn wir die genannten Gedichte von ihm lesen und diese mit seinen Elegien vergleichen, dann sehen wir, dass wir den eigentlichen Wert auf diese Gedichte legen müssen. Denn es sind eben diese *kritisch-philosophischen* Gedichte, die das Neue, Revolutionäre ausmachen, da es derartige Gedichte, d. h. Gedichte, die solche Themen behandeln, und die bewirken, dass wir den Poeten hinter dem Philosophen übersehen - wenn wir allerdings das Denkerische dem Imaginären vorziehen -, vorher nicht gab. Ausschlaggebend ist nämlich für die Dichtung, dass sie im Prinzip nicht wissenschaftliche oder denkerische Angelegenheiten behandelt, sondern in erster Linie auf das Imaginäre Wert legt. Soweit zur Applikation der dichterischen Form für das Ausdrücken des Philosophischen seitens Xenophanes.

Es ist an dieser Stelle vielleicht hilfreich, dass wir uns bezüglich der Beziehung der Dichtung zur Philosophie an Platon und Aristoteles, den beiden großen Vertretern der Philosophie, die diese Beziehung behandelt haben, wenden. Seitens Platon, der seine

---

<sup>1</sup> Tannery, Paul. *Pour l'histoire de la Science Hellène*. Paris: Félix Alcan. « Collection Historique des Grands Philosophes. » (1887), 127.

Behandlung des Dichterischen als letztes Thema in seinem *Staat* am Anfang des zehnten Buches bzw. des Buches I (=iota) seines „Staates“ mit den Worten „οὐχ ἥκιστα δὲ ἐνθυμηθεῖς περὶ ποιήσεως λέγω“<sup>1</sup> beginnt. Den angeführten Worten zufolge denkt er im Schlusskapitel dieses Buches „nicht am Wenigsten“ an die „Dichtung“ und geht hier natürlich auch auf das Wesen der Dichtung ein. Ich möchte hier also einiges aus seinen Erörterungen anführen, da sie sehr wichtig und relevant für unsere jetzige Diskussion sind. Platon schätzt eigentlich die Dichtung offenbar so gering, dass er sie ablehnt, direkt nachdem er das Thema nennt: „τὸ μηδαμῆ παραδέχεσθαι αὐτῆς ὄση μιμητική“.<sup>2</sup> Er denkt also daran, „die Dichtung durchaus abzuweisen, soweit sie nachahmender Art ist“. Der Begriff „Nachahmen“ bezieht sich natürlich auf die platonischen „Ideen“, auf deren Einzelheiten wir hier nicht eingehen, aber wir werden im Folgenden den Begriff „Nachahmen“ näher erläutern. Platon äußert zwar seine „Liebe und Ehrfurcht von Kindheit an“ für Homer und diese Liebe macht es für Platon zwar sehr schwer, über Homer zu sprechen, aber diese Liebe hindert ihn nicht daran, die Wahrheit höher zu schätzen als diesen: „οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ“.<sup>3</sup> Homer gilt für Platon offenbar als der größte unter den Tragödiendichtern bzw. als das beste Beispiel dieser, die zusammen mit „den übrigen Vertretern der nachahmenden Poesie“ zur „Versündigung an der Geistesrichtung aller derjenigen Hörer [führen], denen nicht die Kenntnis der wahren Natur dieser Dinge als Schutzmittel dagegen zu Gebote steht“.<sup>4</sup>

Auf die Homer- und Dichtungskritik bei Platon werde ich später im Schlusskapitel dieser Abhandlung noch zurückkommen. Hier möchte ich nur flüchtig und insoweit Platons Ansichten für das Thema der Beziehung der Dichtung zur Philosophie wichtig sind auf sie eingehen. Platon hat, so scheint mir, als Begründer der Philosophie irgendwie ein Recht darauf, offen auf eine „παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ“,<sup>5</sup> also „einen alten Streit zwischen Philosophie und Dichtkunst“<sup>6</sup> hinzuweisen bzw. diesen anzuerkennen.

<sup>1</sup> *Respublica*, 595 a 3.

<sup>2</sup> *Resp.*, 595 a 5.

<sup>3</sup> *Resp.*, 595 b 9-c 3. Die Seitenangabe bezieht sich nicht nur auf das wörtliche Zitat, sondern auf den ganzen Satz.

<sup>4</sup> *Resp.*, 595 b 3-7:

Ὡς μὲν πρὸς ὑμᾶς εἰρήσθαι, οὐ γὰρ μου κατερεῖτε πρὸς τοὺς τῆς τραγωδίας ποιητὰς καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας τοὺς μιμητικούς, λώβη ἔοικεν εἶναι πάντα τὰ τοιαῦτα τῆς τῶν ἀκουόντων διανοίας, ὅσοι μὴ ἔχουσι φάρμακον τὸ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα.

Der hier angeführte griechische Abschnitt ist die vollständige Wiedergabe desselben, während die oben im Text angeführte Übersetzung, wie man sehen kann, nur Auszugsweise zitiert ist.

<sup>5</sup> *Resp.*, 607 b 5-6.

<sup>6</sup> Ich bin hier mit gewisser Veränderung der Übersetzung von Otto Apelt gefolgt: Apelt, Otto. *Platon. Der Staat. Neu Übersetzt und Erläutert Sowie mit Griechisch-Deutschem und Deutsch-Griechischem Wörterverzeichnis*

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass nach der Lehre Platons bezüglich der Dichtung, die allerdings in enger Verbindung zu der ihm eigentümlichen Ideenlehre steht, die Dichter als Nachahmer drei Stufen von der Wahrheit entfernt sind. Er bezeichnet nämlich zuerst die Maler als „τὸν τοῦ τρίτου ἄρα γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως“,<sup>1</sup> „den Urheber des auf dritter Stufe abwärts von der reinen Wirklichkeit“ und anschließend werden die Tragödiendichter, die hier mit den Malern verglichen und tatsächlich quasi gleichgestellt werden, als „τρίτος τις ἀπὸ βασιλέως καὶ τῆς ἀληθείας πεφυκός“,<sup>2</sup> „gewissermaßen drei Stufen abwärts vom König und [von]<sup>3</sup> der Wahrheit“. Die Dichter gelten ihm nämlich als Nachahmer der Ideen, welche selbst als wahre Wesenheiten zu verstehen sind, und zwar als Nachahmer in der dritten Phase und deshalb drei Stufen von der Wahrheit entfernt. Es ist hier natürlich nicht der Ort, die Einzelheiten der Ideenlehre zu behandeln und sie eventuell zu kritisieren. Was für unsere derzeitige Diskussion wichtig ist, ist die Geringschätzung der Dichtung seitens des Begründers der Philosophie, der diese die Unverträglichkeit der Dichtung und Philosophie in voller Schärfe ausdrückt.

Anschließend möchte ich bezüglich der Dichtung die kleinere Abhandlung des Aristoteles, „Περὶ ποιητικῆς“, „Über die Dichtkunst“<sup>4</sup> einbeziehen. Aristoteles stimmt mit Platon, was das Wesen der Dichtung angeht, im Wesentlichen überein, indem er verschiedene Arten von Dichtungen als „nachahmende Darstellungen“ bezeichnet, die allerdings in mancher Hinsicht Unterschiede nachweisen:

ἐποποιία δὴ καὶ ἡ τῆς τραγωδίας ποίησις ἔτι δὲ κωμῳδία καὶ ἡ διθυραμβοποιητικὴ καὶ τῆς αὐλητικῆς ἢ πλείστη καὶ κιθαριστικῆς πᾶσαι τυγχάνουσιν οὖσαι μιμήσεις τὸ σύνολον· διαφέρουσι δὲ ἀλλήλων τρισίν, ἢ γὰρ τῷ ἐν ἑτέροις μιμεῖσθαι ἢ τῷ ἕτερον ἢ τῷ ἑτέρως καὶ μὴ τὸν αὐτὸν τρόπον.<sup>5</sup>

---

*Versehen.* Sechste. Der Neuübersetzung dritte Auflage. Leipzig: Felix Meiner Verlag (1923). Jetzt ist diese Übersetzung in der von Apelt selbst herausgegebene Ausgabe der Übersetzung der Dialoge Platons zu finden: *Platon. Sämtliche Dialoge. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt [...].* Sh. die Bibliographie. Auch für die weiteren Zitate aus Platons „Staat“ habe ich dieselbe Übersetzung herangezogen. Ich habe aber auch die englische Übersetzung von demselben Buch, die neulich parallel zum Griechischen Text in der Sammlung „Loeb Classical Library“ erschienen ist, im Laufe der Arbeit benutzt: Emlyn-Jones, Chris and Preddy, William. *Plato. Republic.* Edited and Translated. Cambridge (Mass.) & London: Harvard University Press (2013).

<sup>1</sup> Ibid, 597 e 3-4.

<sup>2</sup> Ibid, 597 e 7.

<sup>3</sup> Die in den Klammern angeführte Präposition fehlt in der Übersetzung von Apelt.

<sup>4</sup> Der lateinische Titel dieser Schrift in der Ausgabe von „Oxford Classical Texts“, herausgegeben von R. Kassel, deren ich mich bedient habe, lautet: *De Arte Poetica Liber*. Für die ausführlichen Informationen dieser Ausgabe sh. die Bibliographie.

<sup>5</sup> *De Arte Poetica Liber*, 1447 a 13-18.

Das Heldengedicht und das Trauerspiel, ferner das Lustspiel und die Dithyrambendichtung, nicht minder der größte Teil des Gitarre- und Flötenspieles sind insgesamt nachahmende Darstellungen unterscheiden sich aber in drei Punkten: in den Darstellungsmitteln, den Darstellungsobjekten und der Darstellungsweise.<sup>1</sup>

Was an diesen Worten des Aristoteles wichtig ist, ist das Vorkommen der beiden Wörter „μιμήσεις“ und „μιμῆσθαι“, die er offenbar aus den oben zitierten Worten Platons „τοὺς μιμητικούς“<sup>2</sup> übernommen hat. Die beiden Philosophen verstehen die Dichtung als Nachahmen, obwohl sie natürlich nicht derselben Ansicht bezüglich der Ideenlehre sind bzw. diese Lehre nicht als richtig anerkennen. Was jedenfalls für unsere Diskussion wichtig ist, ist das, was Aristoteles schon im selben Abschnitt seines genannten Buches bezüglich des „Versmaßes“ sagt, und auf das ich hier eingehen möchte, ohne dass wir hier allerdings auf die Einzelheiten seiner Erörterung einzugehen bräuchten.

οὐδὲν γὰρ ἂν ἔχοιμεν ὀνομάσαι κοινὸν τοὺς Σώφρονος καὶ Ξενάρχου μίμους καὶ τοὺς Σωκρατικούς λόγους οὐδὲ εἴ τις διὰ τριμέτρων ἢ ἐλεγείων ἢ τῶν ἄλλων τινῶν τῶν τοιούτων ποιοῖτο τὴν μίμησιν. πλὴν οἱ ἄνθρωποι γε συνάπτοντες τῷ μέτρῳ τὸ ποιεῖν ἐλεγειοποιούς τοὺς δὲ ἐποιοὺς ὀνομάζουσιν, οὐχ ὡς κατὰ τὴν μίμησιν ποιητὰς ἀλλὰ κοινῇ κατὰ τὸ μέτρον προσαγορεύοντες· καὶ γὰρ ἂν ἰατρικὸν ἢ φυσικὸν τι διὰ τῶν μέτρων ἐκφέρωσιν, οὕτω καλεῖν εἰώθασιν· οὐδὲν δὲ κοινόν ἐστιν Ὀμήρῳ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ πλὴν τὸ μέτρον, διὸ τὸν μὲν ποιητὴν δίκαιον καλεῖν, τὸν δὲ φυσιολόγον μᾶλλον ἢ ποιητὴν.<sup>3</sup>

Diesem Auszug gemäß beklagt sich Aristoteles darüber, dass wir „für die Mimen des Sophron und Xenarchos und für die sokratischen Gespräche“, keinen „gemeinsamen“ Namen zur Verfügung haben. Dies trifft, Aristoteles zufolge, auch auf „nachahmende Darstellungen, welche jemand in das Gewand jambischer Trimeter, des elegischen oder irgend eines anderen Versmaßes kleiden wollte“, zu. Weiter weist Aristoteles darauf hin, dass „die Menschen an das Versmaß das Wort ‚dichten‘ zu heften“ gewöhnt sind und dass sie auch auf diese Weise zwei Gruppen von Dichtern unterscheiden: die „Elegiendichter“ und „hexametrische

---

<sup>1</sup> Die angeführte Übersetzung ist die von Theodor Gomperz mit einer Veränderung bezüglich der Rechtschreibung: *Aristoteles' Poetik. übersetzt und eingeleitet. Mit einer Abhandlung: Wahrheit und Irrtum in der Katharsis-Theorie des Aristoteles* von Alfred Freiherrn von Berger. Leipzig: Verlag von Veit & Comp. (1987).

<sup>2</sup> *Resp.*, 595 b 3-7.

Der hier angeführte griechische Abschnitt ist die vollständige Wiedergabe desselben, während die oben im Text angeführte Übersetzung, wie man sehen kann, nur auszugsweise zitiert ist.

<sup>3</sup> *De Arte Poetica Liber*, 1447 b 9-20.

Dichter“, „indem man ihnen nicht den Dichternamen auf Grund der nachahmenden Darstellung zuerkennt, sondern je nach dem Versmaß eine gemeinsame Bezeichnung erteilt.“ Aristoteles erwähnt ferner, dass die Menschen, auch wenn es sich um manche Wissensbereiche handelt, die in Versform ausgedrückt werden, dasselbe Wort, nämlich Dichtung benutzen, wobei er Homer und Empedokles als Beispiele für diese Tatsache anführt:

Denn auch wenn sie [d. h. die genannten Dichter] ein Thema der Heil- oder Naturkunde in Versen zum Ausdruck bringen, pflegt man sie so zu nennen; in Wahrheit hat aber Homer mit Empedokles nichts als das Versmaß gemein, weshalb man jenen einen Dichter, diesen aber nicht sowohl einen solchen als einen Naturforscher nennen sollte.

Was in den zitierten Zeilen u. a. ins Auge fällt, ist die Ähnlichkeit der Sichtweise des Aristoteles, wo er bei Homer und Empedokles nur „das Versmaß“ als gemeinsam anerkennt, mit den Worten von Diogenes Laertius „διὰ ποιημάτων φιλοσοφεῖ“. Für Aristoteles war nämlich auch die Form des Ausdrucks nicht das Ausschlaggebende, sondern es war der Inhalt des Gesagten, der bei der Behandlung einer Schrift im Mittelpunkt stand und wir allerdings jemanden wie Empedokles auf der einen Seite einen Dichter und auf der anderen Seite einen Denker nennen können. Bloß wegen der Benutzung der dichterischen Form können wir jemanden also nicht Dichter nennen. Diogenes' Worte stimmen in diesem Sinne mit denen des Aristoteles überein und ergänzen diese auf gewisse Weise. Guthrie sagt in diesem Bezug: „Poetic form is no bar to philosophy“.<sup>1</sup> Guthries wichtiger Hinweis diesbezüglich scheint mir, gewissermaßen die genannten Worte von Diogenes zu ergänzen. Er führt anschließend Empedokles und Parmenides als Beispiele für dieselbe Meinung an: „Though the Milesians used prose, we shall find Parmenides and Empedocles embodying highly complex intellectual systems in verse, as in the Roman world did Lucretius“.<sup>2</sup>

Während Platon „einen alten Streit“ zwischen Dichtung und Philosophie verkündet und die Dichtung als bloße Nachahmung verachtet, bestreitet Aristoteles, dass wir nicht wegen dem bloßen „Versmaß“ jemanden als Dichter anerkennen, was natürlich nicht in Widerspruch zu der Ansicht Platons steht.<sup>3</sup>

Das, was Aristoteles über Empedokles sagt, können wir, allerdings mit einem Unterschied, über Xenophanes sagen: Xenophanes war nämlich sowohl ein Dichter als auch ein Theologe, und zwar ein philosophischer Theologe. Was insbesondere die Dichtungen des Xenophanes angeht ist festzuhalten, dass es nicht die Form, sondern der Inhalt, insbesondere

---

<sup>1</sup> *H. Gr. Ph.*, 361.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Vgl. mit Christian Schäfers Monographie, *Xenophanes von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*, S. 46, welcher Stelle ich mir für meine diesbezügliche Erörterung als Ausgangspunkt bedient habe.

bezüglich seiner Sillen und seiner Schrift „Von der Natur“, ist, der beim Behandeln seiner Schriften im Mittelpunkt steht. Die genannten Gedichte sind, meiner Meinung nach, bezüglich des Inhalts *philosophisch*, was ich in dieser Abteilung zeigen werde.

Da das wichtigste und vor allem diskutierte Thema von Xenophanes den Gott bzw. den *einen* Gott zum Gegenstand hat, wird er von den Forschern der klassischen Philologie und Philosophie oft als *Theologe* bezeichnet.<sup>1</sup> Diesbezüglich kommen wir also zur Frage, die eben wichtiger ist als die oben behandelte Frage und sich kurz formulieren lässt: War Xenophanes einfach Theologe oder aber auch Philosoph oder sollen bzw. können wir ihn einen *philosophischen* Theologen nennen?

Es ist vor allem notwendig, einmal auf den Ursprung des Wortes „Theologie“ einzugehen. Das Wort *θεολογία* kommt offenbar vor allem im zweiten Buch bzw. Buch B (=beta) von Platons „Staat“ (*Resp.* 379 a 5) vor.<sup>2</sup> Es geht dort darum, „οἱ τύποι περὶ θεολογίας“, etwa „die Züge bezüglich der Gotteslehre“<sup>3</sup> für die Dichter zu bestimmen. In LSJ wird dasselbe Wort als „science of things divine“ übersetzt, wobei auf dieselbe Stelle aus Platons „Staat“ verwiesen wird. Jedenfalls können wir dasselbe Wort also als „die Lehre von den Göttern“ übersetzen und verstehen. Weiter wird von Platon darauf hingewiesen, dass in verschiedenen Dichtungen der Gott so dargestellt werden muss, wie er in Wirklichkeit ist: „οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν, ἀεὶ δῆπου ἀποδοτέον, ἕαντέ τις αὐτὸν ἐν ἔπεσιν ποιῆ ἕαντε ἐν μέλεσιν ἕαντε ἐν τραγωδίᾳ“.<sup>4</sup> Es scheint hier, dass es Platon darauf ankommt, die philosophische Gotteslehre zu begründen im Unterschied zur mythischen Götterlehre. Mit anderen Worten können wir hier zwei Arten von Theologie unterscheiden: die mythologische und die philosophische. Jene letztere ist diejenige, die Platon bei der Gründung seines Staates behandeln will. In diesem Sinne sind auch Hesiod und Homer<sup>5</sup> als Theologen zu verstehen, jedenfalls als mythologische. Wie Jaeger meint, „entsprang die Schöpfung des neuen Wortes [ämlich „θεολογία“] dem Konflikt zwischen der mythischen Tradition und natürlichen

---

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Schadewaldt, *Anfänge*, 300: „Was Xenophanes eigentlich bringt, gehört in die Geschichte der Religion hinein.“ Am Ende desselben Paragraphs spricht er von „der mächtigen Tat des Xenophanes im Bereich der griechischen Theologie.“

<sup>2</sup> Vgl. Jaegers Aussage hierzu: „Plato war der erste, der das Wort „Theologie“ (*θεολογία*) gebrauchte, und er ist offenbar der Schöpfer dieses Begriffs“. *Theologie*, 12.

<sup>3</sup> Ich hatte hier die Übersetzung von Apelt, „das für die Götterlehre maßgebende Gepräge“, vor Augen. Auch an anderen Stellen habe ich immer jene Übersetzung, allerdings mit manchen Veränderungen, vor Augen gehabt. Außerdem habe ich hier „θεολογία“ als „Gotteslehre“ übersetzt, da es Platon explizit darauf ankommt, die Grundzüge des *einen* Gottes zu bestimmen.

<sup>4</sup> *Resp.* 379 a 7-9. Vgl. Aristoteles, *Met.*, 1000 a 9: „οἱ μὲν οὖν περὶ Ἡσίοδου καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι“.

<sup>5</sup> Für die Kritik des Gottesbegriffes dieser beiden Dichter sh. *Ibid.*, 377 c ff.

rationellen Behandlung des Gottesproblems“.<sup>1</sup> Soweit zum Ursprung und zur Bedeutung desselben Wortes bei Platon.

Nun kommen wir zu Aristoteles, der neben dem von Platon gebildeten Wort „θεολογία“ verschiedene Ableitungen desselben, nämlich „θεολογεῖν“, „θεολογική“ und „θεολόγος“, benutzt und zwar hauptsächlich in seinen sogenannten *Metaphysica*.<sup>2</sup> Im Buch A (=alpha) der *Metaphysik* wird offenbar auf Homer als einen von denjenigen hingewiesen, als erste die göttlichen Dinge untersucht haben („θεολογήσαντας“): „[...] πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἶονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν: Ὠκεανὸν τε γὰρ καὶ Τηθὸν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, [...]“.<sup>3</sup>

Im Buch E (=epsilon) der *Metaphysik* spricht Aristoteles an einer Stelle von „θεολογική“ als einer der drei Bereiche der theoretischen Philosophie, neben „Mathematik“ und „Physik“. An dieser Stelle möchte ich ein Stück aus dem genannten Buch zitieren, wo Aristoteles diese Unterscheidung der „drei betrachtenden philosophischen Wissenschaften“ vornimmt und auch über die Theologie spricht::

εἰ δὲ τί ἐστὶν αἰδῖον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερόν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γινῶναι, οὐ μέντοι φυσικῆς γε (περὶ κινήτων γὰρ τινῶν ἢ φυσικῆ) οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν. ἢ μὲν γὰρ φυσικῆ περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ’ οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἕνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ’ ὡς ἐν ὕλῃ: ἢ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἰτία αἰδῖα εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα: ταῦτα γὰρ αἰτία τοῖς φανεροῖς τῶν θείων. ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικάι, μαθηματικῆ, φυσικῆ, θεολογικῆ (οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ ποῦ τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει) , καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι.<sup>4</sup>

Gibt es aber etwas Ewiges, Unbewegliches, Abtrennbares (Selbständiges), so muss offenbar dessen Erkenntnis einer betrachtenden Wissenschaft angehören. Aber der Physik gehört es nicht an, da diese von Bewegbarem handelt, und auch nicht der Mathematik, sondern einer beiden vorausgehenden Wissenschaft. Denn die Physik handelt von abtrennbaren (selbständigen), aber nicht unbeweglichen Dingen, einiges zur Mathematik Gehörende betrifft Unbewegliches, das aber nicht abtrennbar ist, sondern als an einem Stoff befindlich; die erste Philosophie aber handelt von sowohl abtrennbaren (selbständigen), als auch unbeweglichen Dingen. Nun müssen notwendig alle Ursachen ewig sein, vor allem aber diese; denn sie sind die Ursachen des Sichtbaren von den göttlichen Dingen. Hiernach würde es also drei betrachtende philosophische Wissenschaften

---

<sup>1</sup> *Theologie*, 13.

<sup>2</sup> Für die Seitenangaben derselben Wörter in den Schriften von Aristoteles sh. *Index Aristotelicus* von H. Bonitz (sh. die Bibliographie) S. 354-5, s. v.; Vgl. auch mit Jaeger, *Theologie*, 13 und Anm. 14 desselben.

<sup>3</sup> *Met.*, 983 b 27-32.

<sup>4</sup> *Met.*, 1026 a 10-22. Vgl. mit 1064 b 1-3 von derselben Schrift.

geben: Mathematik, Physik, Theologie. Denn unzweifelhaft ist, wenn sich irgendwo das Göttliche findet, dass es sich in einer solchen Natur findet, und die würdigste Wissenschaft die würdigste Gattung des Seienden zum Gegenstand haben muss.

Dem angeführten Auszug entsprechend ist die Aufgabe „einer betrachtenden Wissenschaft“, das „Ewige“, „Unbewegliche“, und „Abtrennbare“ zu erforschen, was weder die Physik noch die Mathematik durchführen kann, sondern eine Wissenschaft, die diesen beiden vorausgeht. Die Physik beschäftigt sich zwar mit dem „Abtrennbarem“, aber nicht mit dem „Unbeweglichen“ und manches aus der Mathematik zwar mit diesem, aber nicht mit jenem. Gemäß Aristoteles ist diejenige Wissenschaft, die sowohl von den „abtrennbaren (selbständigen), als auch unbeweglichen Dingen“, „χωριστὰ καὶ ἀκίνητα“, handelt, „die erste Philosophie“, bzw., wie er sie kurz nennt, „ἡ πρώτη“. Es wird auch darauf hingewiesen, dass die ersten Ursachen ewig sein müssen, „weil sie die Ursachen des Sichtbaren von den göttlichen Dingen sind“.<sup>1</sup> Nach diesem Maßstab, d. h. ob und inwiefern jede der genannten „betrachtenden“ Wissenschaften das „Abtrennbare“ und das „Unbewegliche“ behandeln, teilt Aristoteles diese in „Mathematik, Physik, [und] Theologie“.<sup>2</sup>

Nach der Teilung der „betrachtenden philosophischen Wissenschaften“ weist Aristoteles darauf hin, dass „das Göttliche“ in den Dingen zu finden ist, die „χωριστὰ καὶ ἀκίνητα“, also „abtrennbar (selbständig) und unbeweglich“ sind: „Denn unzweifelhaft ist, wenn sich irgendwo das Göttliche findet, dass es sich in einer solchen Natur findet“ und die genannten

---

<sup>1</sup> W. D. Ross weist in seinem Kommentar zu dieser Stelle darauf hin, dass hier „der Gedanke nicht ganz präzise ist.“ Als Kommentar zu diesen Zeilen (16-18) sagt er:

All causes, i.e. first causes, must be eternal, if we are to avoid an infinite regress (*a. 2*) ; and above all the unmoving first causes which act as causes on causes on ‘those among divine things which are manifest to sense’, i. e. on the heavenly bodies whose eternal revolution is itself the cause of all other events. The thought is not quite exact, for it is only *first* causes that need be eternal, and ταῦτα are not some first causes among others, but the only first causes. The heavenly bodies are only second causes. It is evident, however, that the science which studies eternal causes is properly called θεολογική, and that is Aristotle’s point.

Bezüglich der Worte „τοῖς φανεροῖς τῶν θεῶν“ ist Ross der Meinung, dass damit Gott gemeint ist. Er sagt darüber: „If we ask what exactly Aristotle means by these first causes, the answer is God, who moves the sphere of the fixed stars, and the other immutable, eternal beings [...]“ W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Vol. I. (1924) 356.

<sup>2</sup> Wie Ross darauf hinweist, sind diese Stelle und eine andere, inhaltlich fast gleich im Buch K (=kappa) desselben Buches, die einzigen Stellen, wo von der „ersten Philosophie“ als „θεολογική“ gesprochen wird: “The designation of metaphysics as θεολογική is confined to this passage and the corresponding passage in **K**, 1064 b 3. θεολογεῖν, θεολογία, θεολόγος in Aristotle always refer to the early cosmologists.” Ibid., 356.

Dinge machen eben, wie Aristoteles ein paar Zeilen vorher sagt, das Thema der ersten Philosophie aus.

Des Weiteren weist Aristoteles darauf hin, dass „die würdigste Wissenschaft die würdigste Gattung des Seienden zum Gegenstand haben muss“. „Die würdigste Gattung der Wissenschaft“ ist bei Aristoteles, wie gesagt, die „erste Philosophie,“ die hier mit Theologie „θεολογική“ gleichgestellt wird, die, wie er ausdrücklich sagt, den anderen Bereichen der theoretischen Philosophie übergeordnet werden muss: „αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἰρετώταται, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν.“<sup>1</sup> Und „die würdigste Gattung des Seienden“ ist natürlich der Gott bzw. das Göttliche, „τὸ θεῖον“. Gegen Ende desselben Abschnitts spricht Aristoteles darüber, dass „ein unbewegliches Wesen“ das Thema der „ersten Philosophie“ sein wird und als Aufgabe dieses Bereichs der Philosophie „das Seiende, insofern es Seiendes ist“ genannt wird: „εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη: καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν.“<sup>2</sup> Aristoteles ist offenbar der Meinung, dass die „οὐσία ἀκίνητος“ das erste und wichtigste Thema der „ersten Philosophie“ ist. Und es ist der „οὐσία ἀκίνητος“ würdig, von der Wissenschaft, die sich mit „ὄν ἢ ὄν“ befasst, studiert zu werden.<sup>3</sup> Aristoteles versteht unter „τὸ θεῖον“ die „χωριστὰ καὶ ἀκίνητα“.<sup>4</sup> Mit anderen Worten ist die „οὐσία ἀκίνητος“ die als „τὸ θεῖον“ bzw. der Gott aufzufassen ist, wie gesagt, das erste und wichtigste Thema der „ersten Philosophie.“

Es gibt aber Stellen bei Aristoteles, wo „Theologen“ von Philosophen bzw. „Naturphilosophen“ getrennt werden. Z. B. wird an einer anderen Stelle der *Metaphysik* und zwar im Buch B Hesiod als „θεολόγος“ bezeichnet bzw. als einer von den „Theologen“: „οἱ μὲν οὖν περὶ Ἡσίοδου καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι“.<sup>5</sup> Im Buch Λ desselben werden „οἱ θεολόγοι“ deutlich „οἱ φυσικοὶ“ gegenübergestellt, also „die Theologen“ den „Naturphilosophen“: „καίτοι εἰ ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες, ἢ ὡς οἱ φυσικοὶ ὁμοῦ πάντα χρήματά φασι, [...]“.<sup>6</sup> Wie man aus den beiden genannten Stellen interpretieren kann, sind offenbar die „Theologen“ als Vertreter des Mythos zu verstehen, die Aristoteles explizit von den „Naturphilosophen“ unterscheidet bzw. denen gegenüberstellt.

---

<sup>1</sup> Ibid., 1026 a 22-23.

<sup>2</sup> Ibid., 1026 a 29-32.

<sup>3</sup> Vgl. mit der Aussage des berühmten Aristoteles-Forschers, W. D. Ross, diesbezüglich: “Aristotle has given the name ‘theology’ to the highest of the sciences, the science of that kind of being which combines substantial, self-dependent existence with freedom from all change; (E. 1026 a 10-19; K. 1064 a 33-b 3.) [(Die in Klammern angegebenen Seitenangaben machen die Anmerkung von Ross an dieser Stelle aus.)] [...]” W. D. Ross, *Aristotle*, fifth edition, revised, London: Methuen & Co Ltd (1949) 179.

<sup>4</sup> Ibid., E, 1026 a 19-22.

<sup>5</sup> Ibid., B, 1000 a 9.

<sup>6</sup> Ibid., Λ, 1071 b 26-28.

Mit anderen Worten können wir zwischen den „Theologen“ als Mythologen und „Naturphilosophen“ unterscheiden. In Übereinstimmung mit dieser Bedeutung der „Theologen“ kann man auch eine Stelle aus der *Meteorologie* des Aristoteles einbeziehen, wo es sich offenbar um die Mythendichter handelt: „οἱ μὲν οὖν ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας“.<sup>1</sup> Soweit zu den wichtigen Stellen, wo wir bei Aristoteles das Wort „θεολογία“ und seine Ableitungen antreffen.

Es lässt sich feststellen, dass Aristoteles dasselbe Wort, nämlich „θεολογία“, nicht immer in derselben Bedeutung verwendet, und dass er dieses Wort sogar für einander widersprechende Dinge gebraucht. Auf der einen Seite meint er nämlich mit „θεολογική“, wie Jaeger sagt, „die fundamentale philosophische Wissenschaft, die er auch „erste Philosophie“ oder „Wissenschaft der höchsten Prinzipien“ nennt“,<sup>2</sup> wie er dasselbe Wort an der oben behandelten Stelle, nämlich *Met.* 1026 a 10-22, benutzt, und es ist diese Wissenschaft, die ihm darüber hinaus als „die würdigste Gattung der Wissenschaft“ gilt. Jaeger weist außerdem darauf hin, dass Theologie „bei seinen Nachfolgern [d. h. bei den Nachfolgern des Aristoteles] den Namen Metaphysik erhalten“ hat.<sup>3</sup> Ich möchte nur kurz darauf hinweisen, dass der Name *Metaphysik*, wie W. D. Ross anmerkt, offenbar bloß wegen der Stellung mancher Schriften von Aristoteles, die nach den physischen Schriften platziert waren, seitens den Editoren entstanden ist:

The earliest reference that we have to the *Metaphysics* by the name occurs in Nicolaus of Damascus. As the name occurs constantly from him onwards, it may safely be supposed that it was due to the editorial work of his older contemporary Andronicus, and that it meant merely the treatises which were placed after the physical works in Andronicus' edition.<sup>4</sup>

Wenn wir also mit den von Aristoteles selbst gebrauchten Worten hierzu sprechen wollen, dann müssen wir die „θεολογική“ nicht mit *Metaphysik*, sondern mit der „ersten Philosophie“ oder, wie es in dem oben zitierten Abschnitt aus der *Metaphysik* (1026 a 10-22) kurz heißt, „ἡ πρώτη“ gleichstellen. Soweit zu der einen Bedeutung des Wortes „θεολογία“ bei Aristoteles. Auf der anderen Seite nennt Aristoteles aber, wie Jaeger sagt, „wo er den Begriff [„θεολογία“] im historischen Zusammenhange verwendet“,<sup>5</sup> gerade diejenigen

---

<sup>1</sup> *Meteorologica*, B, 353 a 34-5. Vgl. mit Jaegers *Theologie*, 13 und Anm. 17 zu jener Seite.

<sup>2</sup> *Theologie*, 13.

<sup>3</sup> Jaeger fährt fort: „Theologie ist danach das höchste und letzte Ziel aller systematischen philosophischen Erforschung des „seins“. Jaeger verweist hier auf zwei Stellen von *Metaphysik*, nämlich 1026 a 19 und 1064 b 3. Ibid, 13.

<sup>4</sup> W. D. Ross, *Aristotle*, fifth edition, revised, London: Methuen & Co Ltd (1949) 13.

<sup>5</sup> Ibid., 13.

Theologen, die als Mythologen bzw. Hauptvertreter der mythischen Theogonien gelten, wie oben hingewiesen, z. B. im Buch  $\Lambda$  der Metaphysik: 1071 b 26-28, oder im Buch B, 1000 a 9. An der letzteren Stelle werden namentlich Hesiod und seinesgleichen, also diejenigen Dichter, die an den Anfang gedacht haben, explizit als „θεολόγοι“ bezeichnet. Es stellt sich hier natürlich die Frage: Wie können wir den Widerspruch, der zwischen den beiden genannten Bedeutungen des Wortes „θεολογία“ bei Aristoteles besteht, aufheben?

Jaeger löst das Problem des genannten Widerspruchs durch das Heranziehen einer Stelle aus der Metaphysik und zwar aus Buch  $\Lambda$ , nämlich 1074 a 38 ff, wo Aristoteles, nach Jaegers Worten, „auf die uralten religiösen Vorstellungen von den Göttern im Himmel zurückgreift“.<sup>1</sup> Jaeger führt fort: „Er [sc. Aristoteles] findet in ihnen die Ahnung der Wahrheit, aber die Religion habe diese wahre Ahnung in mythischer Weise ausgestaltet, indem sie die anthropomorphen Götter erdichtete.“<sup>2</sup> Die Worte des Aristoteles, auf die sich Jaeger bezieht, lauten:

παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν: ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, [...].<sup>3</sup>

Von den Alten und den Vätern aus uralter Zeit ist in mythischer Form den Späteren überliefert, dass die Gestirne Götter sind und das Göttliche die ganze Natur umfasst. Das übrige ist dann in sagenhafter Weise hinzugefügt zur Überredung der Menge und zur Anwendung für die Gesetze und das allgemeine Beste. Sie schreiben ihnen nämlich Ähnlichkeit mit den Menschen oder mit anderen lebendigen Wesen zu und anderes dem Ähnliches und damit Zusammenhängendes.

Als Interpretation zu dieser Stelle aus der Metaphysik führt Jaeger an:

Die Theologen stellen also historisch die erste, mythische Stufe der menschlichen Erkenntnis dar. Auf höherer Stufe kehrt diese jedoch zu dem Problem zurück, das die Theologen bereits in ihrer Weise erfasst hatten. Dies ist die Metaphysik oder Theologik im philosophischen Sinne. In dem Moment, da diese Stufe erreicht ist, tritt dann *der* Begriff der Theologie zum ersten Mal auf, der beide Stufen in Beziehung setzt. Das geschieht bei Plato und Aristoteles.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Ibid., 14.

<sup>2</sup> *Met.*,  $\Lambda$ , 1074 a 38 ff.

<sup>3</sup> Ibid., 14. Jaeger zitiert die genannte Stelle aus der Metaphysik, nämlich aus Buch  $\Lambda$ , 1074 a 35 ff, in einer Anmerkung.

<sup>4</sup> Ibid., 14.

Es lässt sich in Jaegers Worten zwischen zwei „Stufen“ „der Menschlichen Erkenntnis“ im angeführten Zitat aus der Metaphysik unterscheiden: Die mythische und die philosophische und entsprechend diesen zwei „Stufen“ gibt es dann zwei Arten von Theologie: die mythologische und die philosophische.

Meiner Meinung nach können wir, unter Bezugnahme auf Jaegers Standpunkt, zwei Methoden des Wissens unterscheiden, nämlich die des mythologischen und die des philosophischen. Beide können wir generell als Theologien bezeichnen, wobei Aristoteles als Philosoph unter Theologie insbesondere die philosophische Theologie versteht. Mit anderen Worten führt das Wiederaufgreifen desselben Themas und die Behandlung desselben anhand philosophischer Spekulation zur Aufhebung der alten, mythischen Betrachtungsweise und in diesem Augenblick entsteht die *philosophische Theologie*, die danach als die Theologie schlechthin gilt. Als die größeren Vertreter desselben Begriffs bzw. dessen Vollender gelten Platon und Aristoteles. Das Hauptthema der „ersten Philosophie“ wird bei Aristoteles anscheinend zum Thema desselben Bereichs schlechthin bzw. die „erste Philosophie“ wird mit „Theologie“ gleichgestellt, um vielleicht u. a. den Stellenwert der „Theologie“ zu betonen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass „*θεολογία*“ sowohl bei Platon als auch bei Aristoteles als „Gotteslehre“ verstanden werden kann, sei es mythologisch oder philosophisch. Während Platon offenbar der erste ist, der dieses Wort gebraucht, wird dasselbe Wort, allerdings als „*θεολογική*“, das aus „*θεολογία*“ abgeleitet wurde, von Aristoteles aufgenommen und als das wichtigste Thema der „ersten Philosophie“ anerkannt. Mit und seit Platon über „*θεολογία*“ kann man über die „*θεολογία*“ als eine *philosophische* Gotteslehre sprechen.

Nun kehren wir zu Xenophanes zurück. Dürfen wir aber auch in Bezug auf Xenophanes, der vor Platon und Aristoteles wirkte, von „*θεολογία*“ als *philosophische* Gotteslehre und damit auch von dem *philosophischen* „*θεολόγος*“ sprechen? Xenophanes war ja ein Denker, der sich, was seine philosophischen Aussagen angeht, hauptsächlich mit dem Gottesthema beschäftigte und wir ihn deshalb einen *philosophischen* Theologen nennen können und müssen. Es besteht kein Zweifel, dass Xenophanes mit seiner Gotteslehre als Archeget der Theologie bzw. *philosophischen* Theologie aufzufassen ist. Aber ich möchte hier auch den nächsten Schritt wagen und ihn als *Philosophen* bezeichnen, sowohl aufgrund seiner positiven Gotteslehre als auch aufgrund seiner negativen wie auch kritischen Einstellungen in Bezug auf andere Themen.

Xenophanes ist eigentlich als der Begründer der *philosophischen* Theologie zu verstehen. Das heißt er hat sich, wie die Milesischen Denker vor ihm, explizit von der Mythologie getrennt, bzw. sie vernichtend kritisiert, und er hat versucht eine sich auf die Vernunft

beziehende Theologie zu gründen.<sup>1</sup> Diese Kritik, die vor allem dem herrschenden Mythos gilt, wird bei Xenophanes, meiner Meinung nach, zum Ansatz der Philosophie. Wir werden im Laufe dieser Arbeit sehen, wie sich Heraklit und Platon auch auf derselben Bahn befanden und insofern als Nachfolger von Xenophanes aufzufassen sind.

Die Darstellung der positiven Gotteslehre von Xenophanes bzw. seines Monotheismus und die Einzelheiten desselben werde ich im nächsten Kapitel unternehmen. Hier möchte ich die Kritik, die in den erhaltenen Fragmenten von Xenophanes sozusagen einen breiten Raum einnimmt und von ihm vor allem auf die mythischen Götter ausgeübt wurde, sowie seine Theologie in ihrer Negativität als das Neue bei ihm und als Ansatz zur Philosophie betrachten. Mit anderen Worten möchte ich darzulegen versuchen, wie eben die *Kritik* bei Xenophanes an und für sich als Ausgangspunkt zur Philosophie betrachtet werden kann. Meiner Meinung nach ist das Auftreten der Kritik, die in erster Linie natürlich in der Negativität der theologischen Überlegungen von Xenophanes anzutreffen ist, eine genauso wichtige Leistung wie seine positive Theologie.

Zusammenfassend lässt sich in den erhaltenen Fragmenten des Xenophanes jene genannte Kritik in drei Bereichen erkennen (wobei natürlich darauf hinzuweisen ist, dass, wie wir sehen werden, die Kritik nicht in allen diesen drei Bereichen dieselbe Bedeutung hat bzw. von derselben Art ist), die ich unter den folgenden drei Stichpunkten aufzählen und behandeln möchte:

1. Die Kritik an der herkömmlichen Ethik;
2. Die Kritik der herrschenden Meinung über die Erkenntnis;<sup>2</sup>
3. Die Kritik am mythologischen Polytheismus.

Bevor wir mit der ausführlichen Behandlung der genannten Kritikarten bei Xenophanes anfangen, muss ich darauf hinweisen, dass es hier nicht darum geht, eine Interpretation der

---

<sup>1</sup> Vgl. mit Professor Jens Halfwassens "Der Eine Gott des Xenophanes: Überlegungen über Ursprung und Struktur Eines Philosophischen Monotheismus". In: *Archiv für Religionsgeschichte* 10 (2008), 279: „Xenophanes war zweifellos der erste, der eine scharfe, ja vernichtende Kritik am Mythos und an den mythischen Göttervorstellungen formulierte. Ebenso unbestritten ist, dass er den Göttern des Mythos einen philosophisch gereinigten Gottesbegriff entgegensetzte, der von dem Anthropomorphismus frei ist, den Xenophanes an den Göttern Homers und Hesiods kritisiert.“

<sup>2</sup> Man kann, meiner Meinung nach, den Begriff *Kritik* in Bezug auf die Erkenntnis nicht im gleichen Sinne gebrauchen wie in den beiden anderen hier genannten Bereichen. Denn das Wort Kritik in Bezug auf die Erkenntnis heißt etwa die wissenschaftliche Untersuchung derselben, während in den beiden anderen Bereichen, wie wir sehen werden, dasselbe Wort eher eine Purifikation von bzw. falschen, schlechten Taten und dem Gott nicht angemessenen Eigenschaften und Bekämpfung der falschen Meinungen in diesen Bereichen bedeutet. Ich muss übrigens an dieser Stelle auch darauf hinweisen, dass ich u. a. erst durch die Lektüre der Monographie von Christian Schäfer über Xenophanes, der dieses Thema dort ausführlich behandelt (pp. 105-130), auf diese Art von Kritik bei Xenophanes aufmerksam wurde.

Fragmente zu unternehmen, noch darum, die eventuellen Ähnlichkeiten zwischen den Aussagen von Xenophanes und denen der vor ihm wirkenden Dichter, was also eher die Aufgabe eines Philologen wäre, zu suchen.<sup>1</sup> Es geht hier vielmehr darum, unter Berufung auf die erhaltenen Fragmente zu zeigen, wie die kritischen Einstellungen bei Xenophanes für die Entwicklung der Philosophie, natürlich nicht zuletzt auch für seine Gotteslehre in ihrer Negativität, grundlegend und bedeutend sind. In erster Linie geht es also darum, die Kritik bei Xenophanes an und für sich zu behandeln und den Stellenwert derselben für die Entwicklung des philosophischen Denkens zu zeigen. Es soll hier also die These vertreten werden, dass auch wenn wir nichts außer den kritischen Fragmenten von Xenophanes in der Hand hätten, wir ihn dennoch als einen Philosophen *par excellence* bezeichnen könnten und müssten.

### 1. Die Kritik an der herkömmlichen Ethik

Die Fragmente, in denen wir diejenige Kritik vorfinden, die ich „die Kritik mancher herrschenden Werte, insbesondere der Hochschätzung körperlicher Überlegenheit über die Weisheit“ nenne, sind die Fragmente B 2 und B 3. Allerdings ist die Kritik, die im längeren Fragment B 2 ausgedrückt wird, nicht zu vergleichen mit der relativ schwachen Kritik von Fragment B 3. Es wird nämlich in diesem nur die „ἀβρσύνας“, also der „Luxus“, den seine Landesmänner, also die Kolophonier, von den Lydern gelernt hatten, als „ἀνωφελέας“, also „nutzlos“ kritisiert.<sup>2</sup> Es geht um die Kritik einer Verhaltensweise, die ausländische Wurzeln hatte und in Xenophanes' Augen als „nutzlos“ galt. Wie Ernst Heitsch richtig bemerkt, ist

<sup>1</sup> Solche Diskussionen kann man u. a. in den Werken bzw. Text- und Kommentarausgaben und von J. H. Leshner und Ernst Heitsch über Xenophanes (sh. die Bibliographie) finden.

<sup>2</sup> DK 21 B 3: [20 K., 3 D.] Athen. XII 526 A:

ἀβρσύνας δὲ μαθόντες ἀνωφελέας παρὰ Λυδῶν,  
 ὄφρα τυραννίης ἦσαν ἄνευ στυγερῆς,  
 ἦρισαν εἰς ἀγορὴν παναλουργέα φάρε' ἔχοντες,  
 οὐ μείους ὅσπερ χίλιοι εἰς ἐπίπαν,  
 ἀρχαλέοι, χαίτησιν ἀγαλλόμενοι ἐυπρεπέεσσιν,  
 ἀσκητοῖσ' ὀδμήν χρίμασι δευόμενοι.

Weichlichen Prunk, nutzlosen, erlernten sie von den Lydern und,  
 solange sie noch frei waren von der verhassten Zwingherrschaft,  
 schritten sie zur Versammlung mit ganz purpurnen Gewändern  
 nicht weniger denn tausend zumal,  
 vornehm tuend, prahlend mit ihren wohlgezierten Locken,  
 tiefend von Duft durch künstlich bereitete Salben.

„der kritische Ton“ „unüberhörbar“<sup>1</sup> und das Fragment kann auf jeden Fall ein Beweis für die kritische Einstellung des Xenophanes gehalten werden.

Das Fragment aber, in dem nicht eine ausländisches Kult, sondern ein Kult, das von den Griechen selbst getrieben wurde, kritisiert wird und das ich bezüglich der genannten Kritik heranziehen möchte und von großer Bedeutung für die Einführung in die Gedankenwelt von Xenophanes ist, ist Fragment B 2. Es ist also an dieser Stelle angemessen, uns vor allem an die Worte des Xenophanes selbst im genannten Fragment, nämlich Fragment B 2, zu halten:

ἀλλ' εἰ μὲν ταχυτῆτι ποδῶν νίκην τις ἄροιτο  
ἢ πενταθλεύων, ἐνθα Διὸς τέμενος  
παρ Πίσσο ροῆσ' ἐν Ὀλυμπίῃ, εἴτε παλαίων  
ἢ καὶ πυκτοσύνην ἀλγινόεσσαν ἔχων,  
εἴτε τι δεινὸν ἄθλον, ὃ παγκράτιον καλέουσιν,  
ἀστοῖσιν κ' εἴη κυδρότερος προσορᾶν  
καὶ κε προεδρίην φανερὴν ἐν ἀγῶσιν ἄροιτο  
καὶ κεν σῖτ' εἴη δημοσίων κτεάνων  
ἐκ πόλιος καὶ δῶρον, ὃ οἱ κειμήλιον εἴη·  
εἴτε καὶ ἵπποισιν, ταῦτά κε πάντα λάχοι  
οὐκ ἐὼν ἄξιος ὥσπερ ἐγώ· ῥώμης γὰρ ἀμείνων  
ἀνδρῶν ἢ δ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη.  
ἀλλ' εἰκῆι μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐ δὲ δίκαιον  
προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης.  
οὔτε γὰρ εἰ πύκτης ἀγαθὸς λαοῖσι μετεῖη  
οὔτ' εἰ πενταθλεῖν οὔτε παλαισμοσύνην,  
οὔδὲ μὲν εἰ ταχυτῆτι ποδῶν, τόπερ ἐστὶ πρότιμον,  
ῥώμης ὅσσ' ἀνδρῶν ἔργ' ἐν ἀγῶνι πέλει,  
τούνεκεν ἂν δὴ μᾶλλον ἐν εὐνομίῃ πόλις εἴη·  
σμικρὸν δ' ἂν τι πόλει χάρμα γένοιτ' ἐπὶ τῶι,  
εἴ τις ἀεθλεύων νικῶι Πίσσο παρ' ὄχθας·  
οὐ γὰρ πιαίνει ταῦτα μυχοῦς πόλιος.<sup>2</sup>

Aber, wenn einer mit der Schnelligkeit der Füße den Sieg gewönne  
oder im Fünfkampf, dort wo des Zeus heilige Flur ist  
am Pisaquell in Olympia, oder im Ringen

---

<sup>1</sup> Heitsch, 113.

<sup>2</sup> DK 21 B 2: [19 K., 2 D.]. Athen. x 413 F nach 21 C 2: ταῦτ' εἴληφεν ὁ Εὐρυπίδης ἐκ τῶν τοῦ Κολοφωνίου ἐλεγείων Ξενοφάνους οὕτως εἰρηκότος·

oder auch weil er die Kunst des schmerzreichen Fünfkampfs besitzt,  
oder eine gewisse schreckliche Kampfarmt, die sie Allkampf (*Pankration*) benennen,  
so wäre er zwar für die Bürger glorreicher anzuschauen *als zuvor*,<sup>1</sup>  
er erwürbe den weithin sichtbaren Ehrensitz bei den Kampfspielen  
und die Speisung auf öffentliche Kosten  
von der Stadt und eine Gabe, die ihm ein Kleinod wäre;  
und auch wenn er mit seinen Rossen (*den Sieg gewönne*), so erhielte er alle diese *Ehren*;  
und doch wäre er nicht (=keiner) so würdig wie ich. Denn besser als Männer- und Rossekraft  
ist doch unsere Weisheit.<sup>2</sup>  
Vielmehr ist das eine gar grundlose Sitte, und es ist nicht gerecht  
die Stärke dem tüchtigen Wissen vorzuziehen.  
Denn wenn auch ein tüchtiger Faustkämpfer unter den Bürgern wäre  
oder wer im Fünfkampf oder in der Ringkunst hervorragte,  
oder auch in der Schnelligkeit der Füße, was ja den Vorrang hat  
unter allen Kraftstücken, die sich im Wettkampfe der Männer zeigen,  
so wäre doch um dessentwillen die Stadt nicht in besserer Ordnung.  
Nur geringen Genuss hätte die Stadt davon,  
wenn einer an Pisas Ufern den Wettsieg gewönne;  
denn das macht die Kammern der Stadt nicht fett.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Die hier angegebene Übersetzung bzw. das Hinzufügen der Wörter „als zuvor“ zu den Worten von Xenophanes seitens DK ist umstritten. Z. B. ist J. H. Lesher mit DK nicht einverstanden und es scheint ihm, dass damit der Komparativ „glorreicher“ hier als „glorreicher als die anderen“ [(ich habe hier die englischen Worte von Lesher „than others“ übersetzt)] gemeint ist:

‘He would appear more glorious’ is ambiguous: either more glorious than he was before’ (DK: ‘glorreicher anzuschauen *als zuvor*’), or ‘more glorious than others’ (Defradas, Marcovich), or ‘more glorious than he – Xenophanes.’ ‘Than others’ is probably the right choice here; being more glorious than he was before is not obviously offensive (he did after all *win*) and ‘more glorious than Xenophanes’ muddies the presentation – Xenophanes’ personal statement, οὐκ ἐὼν ἄξιός ὥσπερ ἐγώ, has greater force as his first evaluative statement following the entire descriptive section (lines 1–10). Lesher, 59 (Lines 6–10).

<sup>2</sup> Hier weicht die Übersetzung von Diels in den früheren Ausgaben von der des Kranz‘ ab. „Unsere Weisheit“, die ich hier angeführt habe und mir eine bessere Übersetzung zu sein scheint, ist die Übersetzung von Diels. Kranz übersetzt „ἡμετέρη σοφίη“ als „unser Wissen“. Ernst Heitschs Übersetzung desselben Wortes in seiner Ausgabe (sh. die Bibliographie) lautet „Kunst und Kenntnis“.

<sup>3</sup> Die hier angegebene Übersetzung ist, wie in der vorigen Anmerkung gesagt und wie die oben angeführte Übersetzung von Fragment B 1, die von DK (wobei ich allerdings in Bezug auf die Wörter „ἡμετέρη σοφίη“ die Übersetzung von Diels selbst in der älteren, 2. Auflage vom Jahr 1906 angenommen habe. Siehe oben die

In diesem Fragment, in dem übrigens eine ähnliche Stimmung herrscht wie das Gedicht, das Fragment B 1 ausmacht, beginnt Xenophanes mit der Kritik und zwar mit der Kritik einer herrschenden Vorgehensweise der Zeitgenossen. Ernst Heitsch weist daraufhin, „dass der Beginn unseres Textes aus dem Kontext des Symposions heraus zu verstehen ist“.<sup>1</sup> Es geht hier nämlich um eine Art Kritik der üblichen Manier, worin Xenophanes einen Mangel sieht und sie, wenn auch nicht so scharf wie sonst, kritisiert. Es werden verschiedene Sportarten aufgezählt, die offenbar in den olympischen Spielen vorkommen<sup>2</sup> und bei denen ein Sieg erlangt werden kann, aufgrund dessen dem Athlet verschiedene Vorteile winken, u. a. dass er „für die Bürger glorreicher anzuschauen“ ist als zuvor. Dann aber drückt Xenophanes auf einmal aus, dass der Sieger in diesen Sportarten „[nicht so würdig wäre wie ich]“: „οὐκ ἔὼν ἄξιός ὥσπερ ἐγώ.“ Mit „ἐγώ“ meint er hier natürlich nicht sich selbst, sondern die Überlegenheit des „Wissens“, das er besitzt und sich als dessen Vertreter versteht. Ernst Heitsch konstatiert hierzu: „Nicht der Sprecher als solcher, sein Stand und sein Herkommen, bildet den kritischen Bezugspunkt, sondern die von ihm vertretenen Fertigkeiten.“<sup>3</sup> Der Gebrauch des Wortes „γὰρ“ ist ja in diesem Zusammenhang und als das Zeichen für die Begründung des vorher Gesagten zu verstehen: „ῥώμης γὰρ ἀμείνων ἀνδρῶν ἢ δ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη“: „Denn besser als Männer- und Rossekraft ist doch unser Wissen“. Xenophanes betrachtet sich als Besitzer der „σοφίη“, also die „Weisheit“, die von Diels, Gomperz<sup>4</sup> und Jaeger<sup>5</sup> übersetzt wird und denen auch Christian Schäfer zustimmt. Sie wird höher bewertet und als die körperliche Kraft. Meiner Meinung nach können wir in diesem Bezug davon ausgehen, dass sich Xenophanes als Besitzer dieser „σοφίη“ als ein Weiser und damit tatsächlich als ein Philosoph auffasst, soweit wir allerdings diesen Ausdruck nachträglich benutzen dürfen, und es scheint mir unmöglich, dass er damit etwa die dichterische Kunst oder die Rhapsodie gemeint hat.<sup>6</sup> Darüber hinaus wird darauf

---

Übersetzung desselben Fragments) und ich habe auch hier gemäß dem Text die Verszahl und das Format der Übersetzung geändert. Außerdem habe ich eine kleine Rechtschreibveränderung unternommen, um den Text der aktuellen Rechtschreibung anzupassen.

<sup>1</sup> Heitsch, 100.

<sup>2</sup> Vgl. mit Heitsch, 101: „Die sportlichen Disziplinen nennt Xenophanes in der Reihenfolge, in der sie in das olympische Programm aufgenommen werden sollen [...]“

<sup>3</sup> Ibid., 107.

<sup>4</sup> Gomperz, Theodor. *Griechische Denker*. (1922), 130.

<sup>5</sup> *Paideia*, 234.

<sup>6</sup> Vgl. mit Christian Schäfers Aussage hierzu, der darauf hinweist, dass dasselbe Wort „bei Xenophanes wie dann auch bei Heraklit durchaus schon ‚Weisheit‘ bedeutet, nicht nur ‚Kunst‘ oder ‚Fertigkeit‘.“ (An dieser Stelle folgt eine Anmerkung von Schäfer: „Zum Wort und seiner Verwendung vgl. C. Eucken, die Gotteserfassung im Symposion des Xenophanes, p. 7.“) Schäfer, 155.

hingewiesen, dass das Vorziehen der körperlichen Kraft überhaupt „eine gar grundlose Sitte“ ist „und es ist nicht gerecht die Stärke dem tüchtigen Wissen vorzuziehen.“

Für Werner Jaeger ist das genannte Gedicht des Xenophanes „ein bildungsgeschichtliches Dokument ersten Ranges“ und es „zeigt Xenophanes im leidenschaftlichen Kampf um die Geltung seines neuen Aretebegriffs“. <sup>1</sup> Dass dieses Gedicht eine pädagogische Bedeutung hat, ist zwar ein wichtiger Punkt, aber was hier in meinen Augen wichtiger ist, ist das erstmalige Auftauchen der *Kritik* bzw. das Betreten dieses Pfades seitens Xenophanes. Tatsächlich sehen wir nämlich in diesem Fragment, was die philosophische Bedeutung desselben betrifft, den Wendepunkt zur Kritik seitens Xenophanes. In dem Augenblick, als das Element der Kritik, und zwar zum ersten Mal <sup>2</sup> dem von den Milesiern ausgeübten Rationalismus, hinzugefügt wird, setzt sich das philosophische Denken aktiv mit den gewöhnlichen und herrschenden Werten des Volkes auseinander. Das ist sehr wichtig für die Entwicklung des philosophischen Denkens. Bei den Milesiern, soweit unsere Zeugnisse zeigen, ging es auf keinen Fall um derartige Kritik, die wir hier sehen.

## 2. Die Kritik der herrschenden Meinung über die Erkenntnis

Der andere Bereich, dem Xenophanes kritisch gegenüber steht und auf den schon viele Forscher hingewiesen haben, ist der Bereich, den wir im Nachhinein als Erkenntnislehre oder Erkenntnistheorie zu bezeichnen pflegen. <sup>3</sup> Uns stehen nämlich bestimmte Fragmente von Xenophanes zur Verfügung, die uns die Grundlage für das Hineininterpretieren der Kritik bezüglich der Erkenntnis oder, wie ich es nenne, der Kritik der herrschenden Meinung über

---

<sup>1</sup> Wie man z. B. in den Werken von Schäfer und Leshar sehen kann. Sh. die Bibliographie.

<sup>2</sup> Vgl. mit Bowras Aussagen über das Fragment B 2, der den Angriff auf die Preise, die den Athleten gewährt wurden, seitens Xenophanes als einmalig gekennzeichnet: "Xenophanes and the Olympic Games." In: *The American Journal of Philology*, Vol. 59, No. 3, (1938), 257.

The lines, quoted by Athenaeus, [...] in which Xenophanes attacks the rewards given to victors in the Olympic Games, stand almost alone in the records of Greek thought about athletics. It is true that Euripides echoes their sentiments in a famous fragment of his *Autolycus* (Fr. 282, Nauck.) and that Isocrates begins his *Panegyricus* (*Or.* IV, I.) with a complaint that while athletes are rewarded, those who have toiled for the public good are not. But these complaints belong to a later age when athletes were often professional, and in any case both Euripides and Isocrates may be suspected of repeating what Xenophanes had said before them.

Die in den Klammern angegebenen Angaben kommen in Bowras Aufsatz in der Fußnote vor.

<sup>3</sup> *Paideia*, 233.

die Erkenntnis, gewähren. Es ist hier nötig, darauf hinzuweisen, dass diejenige Kritik, die seitens Xenophanes über die Erkenntnis ausgeübt wird, die, wie wir sehen werden, auf jeden Fall mit seiner Gotteslehre bzw. seiner negativen Theologie zusammenhängt, natürlich nicht mit der oben behandelten Kritik zu vergleichen ist, die auf bestimmte, *herrschende* Vorgehensweisen der Mitmenschen ausgeübt wird. Es lässt sich zwar auch bei der letzteren eine gewisse Bitterkeit verspüren, aber sie ist eher wissenschaftlich und ist, wie gesagt, mit seiner Gotteslehre verbunden. Allerdings ist hier nicht der Ort, um ausführlich auf die Erkenntnislehre des Xenophanes einzugehen. Deshalb möchte ich hier nur flüchtig dieses Thema behandeln, und zwar insofern dieselbe Lehre auf bestimmte Weise den kritischen Standpunkt des Xenophanes zeigt. Es kommt an dieser Stelle nämlich darauf an, zu zeigen, dass Xenophanes auch in seiner Behandlung der Erkenntnis eine kritische Haltung erkennen lässt und dass diese Art von Kritik unter dem generellen Gesichtspunkt seiner kritischen Philosophie, aber auch als ein weiterer Beleg für diese betrachtet werden kann. Nicht zuletzt sind jene Fragmente natürlich auch für die negative Theologie des Xenophanes von Bedeutung und können als Einleitung zu derselben behandelt werden.

Vor allem lassen sich vier von den erhaltenen Fragmenten des Xenophanes, nämlich den Fragmenten B 18, 34, 35 und 38,<sup>1</sup> erkenntniskritische Einstellungen entnehmen. Hier ziehe ich nur die Fragmente B 18 und 38 heran, die für unsere Untersuchung wichtiger sind. Das erste Fragment, nach der Reihenfolge der Diels-Kranz-Ausgabe, in dem wir einem Gedanken begegnen, der etwa die Erkenntnis zum Thema hat, ist Fragment B 18. In diesem Fragment spricht Xenophanes von der allmählichen Entwicklung des menschlichen Wissens:

οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,  
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.<sup>2</sup>

Wahrlich nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles enthüllt,  
sondern allmählich finden sie suchend das Bessere.<sup>3</sup>

Auf der einen Seite wird es den Göttern abgesprochen, dass sie den Menschen „alles enthüllt“ haben, auf der anderen Seite wird darauf hingewiesen, dass die Menschen im Laufe der Zeit „suchend das Bessere“ finden.<sup>4</sup> Der wichtige Punkt, auf den auch Peter Steinmetz

---

<sup>1</sup> Vgl. mit KRS, 179. Diese vier Fragmente sind in demselben Buch angeführt.

<sup>2</sup> DK 21 B 18: [16 K., 16 D.]. Stob. Ecl. I. 8, 2. Flor. 29, 41.

<sup>3</sup> Der angeführte Text sowie die angeführte Übersetzung stammen aus DK. Dasselbe gilt auch für die kommenden Fragmente in dieser Abteilung.

<sup>4</sup> Vgl. u. a. mit Peter Steinmetz, "Xenophanesstudien", In: *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, 109. Bd., H. 1, (1966), 60; sowie die ausführlichen Erörterungen von Schäfer, 123 ff.

hinweist, ist, dass beim „Finden“ des „Besseren“ offenbar nicht mehr die Götter bzw., wie Steinmetz sagt, „die göttliche Offenbarung“ benötigt werden:

In diesem Gedicht hat Xenophanes gegen die Auffassung, die Götter hätten auf einmal den Menschen die Kulturgüter geschenkt, polemisiert und daran als positive Aussage eine Art Lehre vom Fortschritt angeschlossen: Der Mensch ist stets auf der Suche nach einer höheren Zivilisation. Xenophanes dürfte demnach auch den Fortschritt der Erkenntnis nicht als ein Geschenk göttlicher Offenbarung, sondern als die Frucht menschlichen Suchens angesehen haben.<sup>1</sup>

Dieses Fragment ist also auch für die Mythenkritik des Xenophanes, die wir demnächst behandeln werden, von Bedeutung. Wir dürfen außerdem davon ausgehen, dass Xenophanes an den Fortschritt der Menschen mit der Zeit glaubte, was, meiner Meinung nach, als ein Zeichen für den relativen Optimismus interpretiert werden kann. Die Verwendung des Wortes „ἄμεινον“ bietet uns, so scheint mir, die Grundlage für diese Schlussfolgerung. Der andere Punkt, der in diesem Fragment zum Ausdruck kommt und, wie Ernst Heitsch darauf aufmerksam macht, „vor dem Hintergrund der bis dahin üblichen Anschauungen zu sehen“ ist, wonach „die Götter als Geber des Guten (δωτήρες ἑάων Od. 8,325.335; Hes. Th. 46.111.633.664; s. auch Il. 24, 527 f.)“<sup>2</sup> betrachtet werden, ist das In-Frage-Stellen der Meinung, dass es die Götter sind, die den Menschen „alles enthüllen“. „Das Bessere“ wird also nicht von den Göttern, sondern von den Menschen selbst gefunden, ohne dass ein Faktor von außen zu Hilfe kommen muss.<sup>3</sup> Das ist wichtig, denn nach Xenophanes' Worten wird offenbar auf die Vernunft oder Erfahrung des Menschen Wert gelegt. Es ist also die Eigentätigkeit des Menschen, die Xenophanes sozusagen entdeckt. Allerdings soll man dieses Fragment nicht als das Missbilligen von den göttlichen Mächten verstehen, sondern es ist eben das Göttliche, das zwar anwesend ist, aber es den Menschen selbst überlassen hat, mit Hilfe seiner eigenen Vernunft, „das Bessere“ zu „finden“. Es ist, meiner Meinung nach, eben die Möglichkeit der Erkenntnis und der damit verbundene Fortschritt, die man vor allem aus diesem Fragment entnehmen kann.

Das andere Fragment, das auf eine Art mit Fragment B 18 verbunden werden kann und für die Erkenntnislehre des Xenophanes von Bedeutung ist, ist Fragment B 38:

---

<sup>1</sup> Ibid. Im Text von Steinmetz kommen zwei Anmerkungen vor, auf die ich hier verzichtet habe.

<sup>2</sup> Heitsch, 137.

<sup>3</sup> Vgl. mit Heitschs Aussage: „[...] in der Tat ist die Gabe der Götter nichts anderes als ›Belehrung‹ (Od. 6,232-234; 7,110f.; 8,488; 20,72; h.Aphr. 12-15; Orph.Fr. 178 und 179) oder ein ›Zeigen‹ (δείκνυμι κ 303; Phoronis fr. 2 = Schol.Apol. Rh. 1,1129; h.Dem. 474; hymn. 31,19) und ›Einblickgeben in eine Sache‹ so, wie man jemandem den Weg zeigt (Od. 5,241; 6,144.178.194; 7,29 f.; 12,25f.; 13,344; Hes. Op. 648; h.Merc. 393; s. auch F 7,1).“ Ibid., 138.

εἰ μὴ χλωρὸν ἔφουσε θεὸς μέλι, πολλὸν ἔφασκον  
γλύσσονα σῦκα πέλεσθαι.<sup>1</sup>

Wenn Gott nicht den gelblichen Honig erschaffen hätte, so würde man meinen,  
die Feigen seien viel süßer *als alles andere*.<sup>2</sup>

Es geht in diesem Fragment offenbar um die Relativität der menschlichen Erfahrung.<sup>3</sup> Der ausgedrückte Gedanke ist einfach: Wenn der Mensch keinen Honig, der hier offenbar als das Süßeste genannt wird, kennen würde, dann würde er meinen, dass die Feigen, welche auf dem nächsten Platz in Hinsicht der Süße stehen, die süßesten sind.<sup>4</sup> Es scheint allerdings nicht ausgeschlossen zu sein, dass es noch süßere Dinge geben wird. Die Idee, die Xenophanes hier ausdrücken möchte, ist offenbar die Relativität der Wahrnehmung. Aus diesem Fragment können wir aber auch entnehmen, dass Xenophanes an die Entwicklung der Erkenntnis geglaubt haben muss. Und diesem Fragment gemäß, wie Ernst Heitsch es ausdrückt, „ist jede Wertung relativ“.<sup>5</sup>

Was in Bezug auf Fragment B 38 wichtig ist, ist seine Ähnlichkeit mit der Kritik der mythischen und anthropomorphen Götter der Fragmente B 11-16, auf die ich demnächst eingehen werde. Es wird nämlich in diesen auch das Beurteilen der Menschen bezüglich der Götter kritisiert, das auf bestimmten falschen Schlussfolgerungen beruht. Das Fragment B 38 kann also als Einleitung der Kritik der anthropomorphen Götter gelten. Es bildet quasi die Brücke zwischen der Erkenntniskritik und der Kritik des Anthropomorphismus bezüglich der Götter bei Xenophanes, die wir auch die negative Theologie nennen können<sup>6</sup> und jetzt als seine letzte und wichtigste Stufe der kritischen Philosophie behandeln müssen.

### 3. Die Kritik am mythologischen Polytheismus

Wir kommen endlich zu dem Gebiet, das für die Darstellung der Philosophie des Xenophanes am wichtigsten ist. Es ist das Gebiet der Kritik der mythischen und

---

<sup>1</sup> DK 21 B 38: [34 D.]. HERODIAN. π. μον. λέξ. p. 41, 5.

<sup>2</sup> Die angeführte Übersetzung stammt aus der älteren 2. Auflage der vorsokratischen Fragmente von Diels selbst aus dem Jahr 1906, wobei mir die hinzugefügten Worte von ihm besser scheinen als die von W. Kranz in der neueren Ausgabe. Kranz fügt nämlich in Klammern hinzu: (*als sie uns jetzt erscheinen*).

<sup>3</sup> Vgl. mit den Aussagen von Christian Schäfer bezüglich desselben Fragments: Ibid., 108 ff.

<sup>4</sup> Vgl. mit den Aussagen von Heitsch über dieses Fragment. Heitsch, 193.

<sup>5</sup> Ibid., 193.

<sup>6</sup> So nennt es Christian Schäfer in seiner Monographie über Xenophanes (sh. die Bibliographie), von dem ich diesen Ausdruck übernommen habe.

anthropomorphen Götter, welche, meiner Meinung nach, an und für sich von großer Bedeutung für das philosophische Denken ist und aufgrund dessen Xenophanes als Philosoph ersten Ranges betrachtet werden kann. Xenophanes übte, wie Halfwassen es nennt, „eine scharfe, ja vernichtende Kritik am Mythos und an den mythischen Göttervorstellungen“.<sup>1</sup> Die Schärfe der Kritik, die hier zur Bekämpfung der mythischen Götter wird und die Bitterkeit der Sprache unseres Philosophen in Bezug auf dasselbe Thema fallen vor allem bei der Lektüre der Fragmente B 11-16 auf. Die Aussage von Eduard Zeller bezüglich der direkten Worte des Xenophanes scheint mir besonders pointiert zu sein und wir können sie hier einbeziehen: „Hören wir zuerst unsern Philosophen in den Aussprüchen, die von ihm überliefert sind, so erscheint als sein Hauptgesichtspunkt jene Bestreitung des polytheistischen Volksglaubens, durch die er sich schon im Altertum bekannt gemacht hat“.<sup>2</sup>

Die genannte Kritik und die genannten Fragmente machen den Hauptteil der Sillen des Xenophanes aus, die, wie Jaeger es ausdrückt, „Spottgedichte“<sup>3</sup> waren. Diese beginnen mit dem Hinweis auf die Stellung von Homer in der Bildung von Griechenland, wie es im Fragment B 10 zum Ausdruck kommt:

ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὁμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες ...<sup>4</sup>  
 Da von Anfang an alle nach Homer gelernt haben ...

Es geht in diesem Fragment darum, den Stellenwert des Homer für die griechische Bildung zu betonen. Es ist hier vielleicht hilfreich, kurz an die hohe Stellung von Homer in der griechischen Bildung aus Sicht seiner Anhänger, auf die Platon hinweist, zu erinnern. Wir können nämlich ähnliche Aussagen über Homer und seine hohe Stellung im genannten Gebiet in Platons „Staat“<sup>5</sup> mit der Aussage des Xenophanes vergleichen. Platon berichtet uns, dass manche „Lobredner des Homers“, „Ὁμήρου ἐπαινέταις“ der Meinung sind, „diesem Dichter verdanke Griechenland seine Bildung“, „τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητής“ usw.<sup>6</sup> Offenbar wiederholt Platon hier die Aussage von Xenophanes, aber es ist durchaus

<sup>1</sup> Jens Halfwassen, "Der Eine Gott des Xenophanes: Überlegungen über Ursprung und Struktur Eines Philosophischen Monotheismus". In: *Archiv für Religionsgeschichte* 10 (2008), 279.

<sup>2</sup> Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung. Erster Teil, Erste Abteilung: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie.* (1920) 643.

<sup>3</sup> *Theologie*, 52. Sh. Auch die Anmerkung 8 von Jaeger auf derselben Seite.

<sup>4</sup> DK 21 B 10 [9 D., 4 Wachsm. Sillogr.] Herodian. π. διγρ. p. 296, 6 [Cr. An. Ox. III.].

<sup>5</sup> *Resp.*, 606 e - 607 a 3. Vgl. Mit Heitsch, 124, mit dessen Hilfe ich die Stellenangabe von Platons „Staat“ finden konnte. Heitsch weist diesbezüglich an jener Stelle auch auf eine Stelle aus Herodot hin, nämlich II 53.

<sup>6</sup> Vgl. aber auch die Aussage Herodots (II. 53.) in diesem Bezug: „Ἡσίοδον γὰρ καὶ Ὁμηρον [...]: οὗτοι δὲ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλήσι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες.“

auch möglich, dass Platon seine eigene Meinung unabhängig von der des Xenophanes vertritt, um auf die Stellung Homers aufmerksam zu machen.

Kommen wir zu Xenophanes zurück. Wie es im Fragment B 2 bezüglich der Geringschätzung der körperlichen Überlegenheit, geht es hier nicht darum, Homer zu loben oder zu ehren, sondern vielmehr wird einfach auf eine Tatsache über Homer hingewiesen, um ihn zusammen mit Hesiod umso schärfer zu kritisieren, wie es das darauf folgende Fragment B 11 beweist:

πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὀμηρός θ' Ἡσίοδος τε,  
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν,  
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.<sup>1</sup>

Alles haben den Göttern Homer und Hesiod angehängt,  
was<sup>2</sup> bei Menschen Schimpf und Tadel ist:  
Stehlen und Ehebrechen und einander Betrügen.

Das Fragment stammt (wie das vorige Fragment), wie von Jaeger zitiert, aus den Sillen bzw. „Spottgedichten“. Wie Ernst Heitsch aufgrund des Gebrauchs des Verbs „ἀνατιθέναι“ gemerkt hat, ist es „sehr möglich also, dass Xenophanes durch die Wahl gerade dieses Wortes einen besonders sarkastischen Ton erzielen wollte: Homer und Hesiod bringen den Göttern keine Weihgaben und sorgen daher auch nicht für die schuldige Ehrfurcht, sondern sie bringen Anstößiges und sorgen so für den schlechten Ruf der Götter.“<sup>3</sup> Ich stimme hierin mit Heitsch überein: Die Redeweise dieses Fragments ist, meiner Meinung nach, doch durchaus spöttisch bzw. erweckt einen bestimmten spöttischen Eindruck auch wenn wir auf das von Heitsch betonte Verb „ἀνατιθέναι“ verzichten.

In dem zitierten Fragment kommt eine explizite Kritik an den beiden berühmten Vertretern der mythischen Götterwelt und sogar ein Angriff auf diese zum Ausdruck und Xenophanes beginnt, sozusagen die mythischen Götter zu bekämpfen. Jaegers Aussage über die Bekämpfung der „offiziellen klassischen Geltung Homers“: „Einzig aus diesem Kampf gegen die Lobredner des Homer ist er zu verstehen“,<sup>4</sup> scheint mir nicht übertrieben zu sein. Die Auseinandersetzung mit der, um Jaegers Worte zu benutzen, „Geltung Homers“ bzw. das In-Frage-Stellen derselben ist eine entscheidende Wendung in Xenophanes' kritischer Philosophie. Xenophanes möchte es offenbar nicht hinnehmen, dass den mythischen Göttern

---

<sup>1</sup> DK 21 B 11 [7 K., 10 D., 2 W.]. Sext. adv. math. IX 193.

<sup>2</sup> In der Übersetzung von DK kommt an dieser Stelle das Wort „nur“, das ich, den Übersetzungen von Leshner und Schäfer (S. 146) folgend, elidiert habe.

<sup>3</sup> Ibid., 125.

<sup>4</sup> Ibid., 54.

Dinge wie „Stehlen und Ehebrechen und einander Betrügen“ beigelegt werden, die bei „bei Menschen Schimpf und Tadel“ sind und zögert nicht seine Unzufriedenheit auch offen zu verkünden. Die genannten und kritisierten Dinge im gleich zitierten Fragment sind eben diejenigen, die selbst bei den Menschen als schlecht und unangebracht gelten. Es ist also durchaus unlogisch und irrational, solche Handlungen den mythischen Göttern zuzuschreiben. Wenn es sich um den Gott handelt, hat Xenophanes, meiner Meinung nach, gemerkt, dass ihm nur gute Handlungen zugeschrieben werden müssen. Die Handlungen, die die Mythendichter denen, die sie Götter nennen, zuschreiben, wären nicht einmal in Bezug auf die Menschen gut zu nennen, geschweige denn beim Gott.

Im nächsten Fragment B 12, das übrigens im engen Zusammenhang mit Fragment B 11 steht und offenbar als eine Ergänzung zu diesem betrachtet werden kann, wie Heitsch und Lesher diese beiden Fragmente zusammen behandeln,<sup>1</sup> wird die Kritik noch schärfer:

ὡς πλεῖστ(α) ἐφθέγγαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,  
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.<sup>2</sup>

Wie sie sehr viele ungesetzliche<sup>3</sup> Taten (*oder*: so viele wie nur möglich) der Götter erzählten:  
Stehlen und Ehebrechen und einander Betrügen.

Die Taten, die hier den von Homer und Hesiod dargestellten Göttern zugeschrieben werden, sind genau dieselben wie die im vorigen Fragment, also „κλέπτειν“, „μοιχεύειν“ und „ἀλλήλους ἀπατεύειν“,<sup>4</sup> die als „ἀθεμίστια“, also „ungesetzlich“ oder „frevelhaft“ bezeichnet werden. Was hier die Attacke im Vergleich zu Fragment B 11 noch heftiger macht, ist die Benutzung dieses Wortes. Hier verkündet Xenophanes ein Urteil bezüglich der den mythischen Göttern angehängten Taten und verurteilt die mythischen Dichter.

In den zitierten Fragmenten von Xenophanes herrscht eine, meiner Meinung nach, staunenswerte Kühnheit, die einem ins Auge fällt, wenn man ihn mit seinen Vorgängern vergleicht. Er wagt es, wie Heitsch richtig bemerkt, die vermeintlichen mythischen Götter „an den Maßstäben einer strengen Ethik“, zu messen, was das Neuartige bei ihm ist. Heitsch

---

<sup>1</sup> Sh. Heitsch, 124 ff. und Lesher, 82 ff.

<sup>2</sup> DK 21 B 12 [7 K., 11 D., 2 W.]. Sext. adv. math. I 289. Die zitierten Worte „Ὅμηρος δὲ καὶ Ἡσίοδος κατὰ τὸν Κολοφώνιον Ξενοφάνη“, die an der genannten Quelle vor diesem Fragment kommen, zeigen, dass dieses sich auf Homer und Hesiod bezieht.

<sup>3</sup> Diels selbst übersetzt in der 2. Auflage seiner Ausgabe der Fragmente das Wort „ἀθεμίστια“ als „ruchlos“ und Christian Schäfer als „frevelhaft“; Sh. Schäfer 146. Ich habe hier die Übersetzung von Kranz übernommen. Auch die Worte kommen in den Klammern in der 2. Auflage nicht vor.

<sup>4</sup> Für die Stellen in Homer und Hesiod, wo sie diese drei Eigenschaften ihren Göttern zuschreiben, sh. Heitsch, 125.

weist allerdings auch darauf hin, dass auch vor Xenophanes „der überlieferte Mythos nicht in jeder Weise verbindlich gewesen“ sei. Er fährt fort: „Schon in Hesiods Dichtung steht neben Traditionellem das neu Entdeckte und frei Erfundene. So begründet er die Allmacht des Zeus und die Überwindung der Titanen mit Hilfe der Legende von den vier Geschwistern, die er offenbar selbst erfunden hat [...].“ Heitsch nennt auch andere Dichter, die vor und gleichzeitig mit Xenophanes wirkten als Beispiele, wie u. a. die Tatsache, dass Stesichoros seine eigenen Erzählungen „als nicht wahr bezeichnet [...] und durch eine neue Version ersetzt“ hat oder u. a. Pindars „vordichtige“ Kritik über „ruchlose Handlungen“ dafür, dass, wie oben von ihm zitiert wurde, „der überlieferte Mythos nicht in jeder Weise verbindlich gewesen“ sei. Er stellt fest: „die Motive, die hier jeweils wirksam waren, sind verschieden.“ Abgesehen von den Motiven, die in Heitschs Augen „das rationale Bedürfnis nach besseren Begründungen oder eine neue Empfindlichkeit für Moral und Anstand“ waren, steht es für Heitsch fest, dass das Ergebnis „immer eine wachsende Distanz zur Überlieferung“ war, worin ich mit ihm übereinstimme. Heitsch fährt folgendermaßen fort:

Und diese Freiheit nimmt sich auch Xenophanes, dessen Kritik nun allerdings, da grundsätzlicher Natur, durchschlagend war. Indem er die Mythen einer anthropomorphen Göttervorstellung an den Maßstäben einer strengen Ethik misst, fällt vieles dahin, was den Glanz und die verantwortungslose Seligkeit gerade auch der homerischen Götterwelt ausgemacht hatte. Solche Geschichten werden jetzt entlarvt als willkürliche Erfindungen der Dichter, die weder nützlich noch dem, was wir meinen, wenn wir von Gott sprechen, angemessen sind [...]: Sie berühren das wahre Wesen der Götter nicht, das ganz anders ist (F 23-26).<sup>1</sup>

Im Großen und Ganzen stimme ich mit Heitschs Aussagen über die Vorgänger und Zeitgenossen überein. Es stimmt nämlich, dass wir als Motive der Vorgänger und Zeitgenossen „das rationale Bedürfnis nach besseren Begründungen oder eine neue Empfindlichkeit für Moral und Anstand“ zählen können. Aber ich würde die *Kritik* des Xenophanes mit den Aussagen der genannten Dichter nicht vergleichen. Während nämlich diese durch ihre Aussagen eine Reformation oder, um Heitschs eigene Worte zu benutzen, „eine wachsende Distanz zur Überlieferung“ zeigten, kam es Xenophanes wirklich darauf an, wie es Halfwassen formuliert, „eine scharfe, ja vernichtende Kritik am Mythos und an den mythischen Göttervorstellungen“<sup>2</sup> auszuüben. Es gibt in dieser Hinsicht eigentlich keine vergleichbare Figur weder vor Xenophanes noch zu seinen Lebzeiten. Während wir nämlich bei den vorigen und zeitgenössischen Autoren reformatorische und korrigierende Tendenzen feststellen können, lässt sich bei Xenophanes eine direkte Auseinandersetzung mit den herkömmlichen, vermeintlichen Göttern des Mythos und eine Bekämpfung derselben

---

<sup>1</sup> Ibid., 125-126.

<sup>2</sup> Ibid., 279.

erkennen und gerade dadurch zeichnet er sich aus. Er radikalisiert die genannte Tendenz und macht sie zu einer regelrechten Kritik.

Im nächsten Schritt wagt Xenophanes die Kritik des Anthropomorphismus überhaupt und zwar in den Bruchstücken, die uns als Fragmente B 14-16 bekannt sind.

Im Fragment B 14 wird die Projektion, wie es mir scheint, der Menschen, die hier „οἱ βροτοὶ“, d. h. „die Sterblichen“ genannt werden, bezüglich ihrer vermeintlichen Götter kritisiert, wobei man einen gewissen Sarkasmus verspürt.

ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,  
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνὴν τε δέμας τε.<sup>1</sup>

Doch wännen die Sterblichen, die Götter würden geboren  
Und hätten Gewand und Stimme und Gestalt wie sie.

Es wird hier nicht mehr nur die Götterwelt von Homer und Hesiod kritisiert, sondern die Kurzsichtigkeit der Menschen, wobei natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass auch Homer und Hesiod als Vertreter jener Götterwelt implizit mitkritisiert werden. Mit der Bezeichnung „οἱ βροτοὶ“, scheint mir, wird die Masse der Menschen gemeint, die später Heraklit, wie wir sehen werden, mit „οἱ πολλοὶ“ bezeichnet.<sup>2</sup> Es geht also um die falsche Vorstellung bei den Menschen, die sie aufgrund eines irrtümlichen Vergleichs über die vermeintlichen Götter erfinden und denen ihre beschränkte Sicht nicht erlaubt, eine richtige Einsicht über ihre vermeintlichen Götter zu gewinnen. Sie vergleichen ihre Götter einfach mit sich selbst und schreiben ihnen Dinge zu, die ihnen gar nicht geziemen. Dieses Fragment kann man auch als eine Begründung für die in den beiden vorigen Fragmenten ausgedrückte Kritik verstehen. Xenophanes drückt hier nämlich aus, dass die Menschen bzw. ihre Autoritäten ihren vermeintlichen Göttern die drei ungesetzlichen Handlungen deshalb verhängen, weil sie davon ausgehen, dass ihre vermeintlichen Götter genauso handeln wie sie selbst.

ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ' > ἢ ἐλέοντες  
ἢ γράψαι χεῖρεςσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,  
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας  
καί <κε> θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν  
τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον <ἕκαστοι>.<sup>3</sup>

Doch wenn die Ochsen *und Rosse* und Löwen Hände hätten

<sup>1</sup> DK 21 B 14 [5 K., 12 D.]. Clem. Str. V. 109 [II 399, 19 St.] nach B 23.

<sup>2</sup> Sh. Heraklits Fragment B 2 in DK 22.

<sup>3</sup> DK 21 B 15 [6 K., 13 D.]. Clem. Str. V. 110 [II 400, 1 St.] nach B 14.

Oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen,  
so würde die Rosse rossähnliche, die Ochsen ochsenähnliche  
Göttergestalten malen und solche Körper bilden,  
wie *jede Art* gerade selbst ihre Form hätte.

In diesem Fragment, das als Fortsetzung des Fragments B 14 betrachtet werden kann, wird mithilfe einiger Beispiele aus der Tierwelt ein weiterer Grund gegen den Anthropomorphismus genannt, indem Xenophanes einfach auf die Tatsache hinweist, dass jedes Tier sich die vermeintlichen Götter so vorstellen würde wie seine eigene Art. Was uns hier vor allem auffällt, ist vielleicht ein bestimmter Sarkasmus, der allerdings auch aus den anderen Fragmenten von Xenophanes herauszulesen ist, die die Kritik der vermeintlichen anthropomorphen Götter zum Thema haben. Hier aber wird er erbitterter und der genannte herrschende bzw. fälschlicherweise herrschende Anthropomorphismus wird eigentlich verspottet. Es ist also, diesen Versen gemäß, nicht vernünftig, die vermeintlichen Götter so wie die Menschen darzustellen. Mit anderen Worten: Die Menschen stellen nämlich ihre vermeintlichen Götter wie sich selbst dar, weil sie sich selbst als Maßstab von allem betrachten.<sup>1</sup> Das können wir nicht gelten lassen, da jede andere Tierart dasselbe tun würde und das ist unmöglich, denn die vermeintlichen Götter müssen die Götter von allem Seienden sein. Sowohl die vermeintlichen menschenähnlichen Götter als auch die tierähnlichen Götter sind abzuschaffen.

Derselbe Gedanke bzw. ein weiteres Beispiel gegen den genannten Anthropomorphismus wird schließlich in den Versen, die uns als Fragment B 16 vorliegen, ausgedrückt:

Αἰθίοπες τε <θεοὺς σφετέρους> σιμοὺς μέλανάς τε  
Θρηϊκῆς τε γλαυκοῦς καὶ πυρροῦς <φασὶ πέλεσθαι>.<sup>2</sup>

Die Äthiopien *behaupten*, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz,  
die Thraker, blauäugig und rothaarig.

Die Äthiopien glauben an sich selbst ähnliche vermeintliche Götter und dasselbe tun die Thraker. Es geht hier also darum, zu betonen, dass verschiedene Völker und Rassen sich verschiedene Bilder von den vermeintlichen Göttern machen (selbstverständlich diejenigen, die an solche glauben), was irrational ist, da, wenn es darauf ankommt, an Götter zu glauben, es sich um überall herrschende Götter handeln muss. Soweit zu den Fragmenten, die die

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu mit den, meiner Meinung nach, pointierten Aussagen von Ernst Heitsch, *ibid.*, 145, wo er u. a. von einer Entdeckung des Xenophanes spricht: „Der Grundfehler ist die Übertragung eigener Erfahrungen und Gegebenheiten; [...]“

<sup>2</sup> DK 21 B 16 [14 D.]. Clem. Str. VII. 22 [III 16, 6 St.].

Kritik der herrschenden Autoritäten und falschen Vorstellungen der Menschen über ihre vermeintlichen Götter haben.

Auf die Bedeutung, welche die Fragmente, worin die vermeintlichen menschengestaltigen, mythischen Götter kritisiert werden, für die positive Gotteslehre des Xenophanes haben, werde ich in der nächsten Abteilung eingehen. Hier wollte ich, wie gesagt, nur zeigen, ob und inwiefern Xenophanes aufgrund seiner Kritik in verschiedenen Gebieten als ein wichtiger Philosoph gelten darf. Zusammenfassend möchte ich an dieser Stelle Folgendes anführen: In allen Gebieten, zu denen sich Xenophanes geäußert hat, lässt sich eine Art Kritik erkennen. Unter Kritik verstehe ich hier das In-Frage-Stellen einer herrschenden Meinung oder einer herrschenden Autorität bzw. das Sich-Auseinandersetzen mit denselben mittels Vernunft und auch das offene und mutige Verkünden desselben. Diese Kritik ist also mit dem Rationalismus des Xenophanes verbunden, den wir als etwas betrachten können, das er von den Milesiern sozusagen geerbt hat, wobei er das kritische Element diesem hinzufügt bzw. einen kritischen Gebrauch von demselben macht.<sup>1</sup> Außerdem hatte er den Mut seine Kritik laut zu verkünden, in welcher Hinsicht wir ihn mit z. B. Sokrates vergleichen können. Er war in der Tat, wie Jaeger es formuliert, ein „mutiger Vorkämpfer, schroff bis zur Unduldsamkeit“.<sup>2</sup> In meinen Augen können die kritischen Einstellungen des Xenophanes als seine größte Leistung betrachtet werden und sie gewähren ihm eine unvergleichliche Stellung in der Geschichte der griechischen Philosophie.<sup>3</sup> Er hat sich, soweit unsere Zeugnisse zeigen, zum ersten Mal auf griechischem Boden auf einen Weg gemacht, auf dem sich später u. a. und vor allem Heraklit und Platon, aber auch Sokrates, wie wir ihn aus den Werken Platons kennen, befanden. Tatsächlich gehen wir nicht zu weit, wenn wir Xenophanes als Ahnherrn jeder kritischen Philosophie und Vorläufer jedes kritischen Philosophen bezeichnen. Wir haben gesehen, wie wir, abgesehen von der positiven

---

<sup>1</sup> Vgl. mit Christian Schäfer, *Ibid.*, 110: „Mit Xenophanes – noch nicht so sehr bei den Milesiern – halten Kritik und methodisch eingesetztes kritisches Denken ihren Einzug in die Wissenschaft, die somit erst kontrovers und zum diskursiven *Streit* um das Richtige wird“. Ich muss in diesem Bezug allerdings darauf hinweisen, dass ich persönlich der Ansicht bin, dass tatsächlich keine Spur der Kritik bei den Milesiern zu finden ist. In den Fragmenten, die wir von ihnen zur Verfügung haben, lässt sich keineswegs Kritik erblicken.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>3</sup> Vgl. mit J. Freudenthals Aussage: „Die Stellung, die dem kühnen, vorurteilsfreien Denker in der Geschichte der Gottesidee anzuweisen ist, scheint eine durchaus feste zu sein. In allen wesentlichen Punkten übereinstimmend erklären die Darsteller und Beurteiler seiner Philosophie, dass Xenophanes es gewesen sei, der an die Stelle einer vielfach geteilten, sündhaften, anthropomorphen Götterwelt den Begriff göttlicher Erhabenheit, Vollkommenheit und Unvergänglichkeit gesetzt und dass er auch die Lehre vom einig -einigen Gotte in voller Klarheit der griechischen Welt als der erste Philosoph verkündet habe.“ Freudenthal, J. (1886). *Über die Theologie des Xenophanes*. Breslau: Verlag von W. Koebner. pp. 1-2.

Gotteslehre, mit der wir uns in der nächsten Abteilung beschäftigen werden, bloß aufgrund seiner kritischen Philosophie und negativen Theologie als Philosoph ersten Ranges bezeichnen können und, meiner Meinung nach, bezeichnen müssen. Kurz: Die Kritik des fälschlicherweise Herrschenden scheint mir das wichtigste Merkmal der xenophanischen Spekulationen zu sein, wodurch er von seinen Vorgängern aus Milet zu unterscheiden ist. Es ist eben die Kritik, die ihn kennzeichnet und wir ihn eben aufgrund seiner kritischen Fragmente als Philosophen bezeichnen könnten auch wenn wir außer diesen nichts anderes von ihm besäßen.

Zum Schluss möchte ich ein paar Zeilen von den pointierten Aussagen von Jaeger über den Stellenwert und die Bedeutung der kritischen Einstellungen des Xenophanes zitieren, mit denen ich hauptsächlich übereinstimme:

Xenophanes ist ein geistiger Revolutionär. Die ältesten Philosophen waren einfach vor die Welt hingetreten, indem sie ihr neues Bild der Wirklichkeit schlicht und in sich gerundet vor die Augen der Zeitgenossen hinstellten. Hier erscheint jedoch ein Mann von ganz anderer Art, der die ungeheure, einschneidende Neuheit und Großartigkeit dieses philosophischen Bildes der Dinge empfindet und seine Unvereinbarkeit mit den überkommenen Anschauungen laut verkündet. [...] Homer ist ihm der Mann, „von dem alle Welt seit Urbeginn gelernt hat“<sup>1</sup>. [...] Aber gerade darum muss Xenophanes seinen Angriff gegen ihn als die stärkste Stütze des herrschenden Irrtums richten. Wir kommen hier an den Punkt der geschichtlichen Entwicklung, wo der latente Gegensatz der neuen philosophischen Denkart und der mythischen Vorstellungswelt, die die maßgebenden älteren Schöpfungen des griechischen Geistes beherrschte, zu offenem Konflikte ausbrach. Dieser Zusammenstoß war unvermeidbar, und wenn die Denker selbst, die die Bahnbrecher der neuen Erkenntnis gewesen waren, nicht soviel Aufhebens von diesem Gegensatz gemacht hatten, wird er für Xenophanes zu einem Brennpunkt seines Denkens. [...] Mit Xenophanes beginnt der Prozess der bewussten Transfusion der neuen philosophischen Wahrheit, die sich zuerst nur an eine kleine Schar denkender Männer gewandt hatte, in den geistigen Blutkreislauf der Gesamtheit.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Plat. Staat 606 e. Herodian, Περὶ δὲ γρ. P. 296, 6 (Cr. An. Ox. III, Xenoph. B 10). [Die Anmerkung ist von Jaeger selbst.]

<sup>2</sup> Ibid., 54-55.

### 3. Der eine Gott bei Xenophanes

Nun kommen wir zum Thema, um dessen Untersuchung es sich in der vorliegenden Abhandlung handelt, nämlich dem Gottesthema, das oft wegen des hohen Stellenwerts, den es in den philosophischen Spekulationen des Xenophanes hat, dazu geführt hat, ihn überhaupt eher als Theologen aufzufassen denn als Philosophen.<sup>1</sup> In der vorangehenden Abteilung haben wir auch gesehen, wie die *kritisch-theologischen* Spekulationen des Xenophanes bezüglich der vermeintlichen, mythischen und anthropomorphen Götter bzw. bloß seine Theologie und zwar in ihrer *Negativität* als neue, wichtige, und – meiner Meinung nach – geniale Leistung des Xenophanes betrachtet werden können. Jetzt möchte ich auf die *positive, philosophische* Theologie des Kolophoniers bzw. auf den Gott, den er an die Stelle der genannten vermeintlichen Götter setzt, eingehen. Die Aussage von Wilamowitz-Moellendorff über Xenophanes, dass „in diesem merkwürdigen Kopfe als strenger Rationalismus der einzige wirkliche Monotheismus erwachsen ist“,<sup>2</sup> scheint zwar übertrieben zu sein, aber sie zeigt eben für wie wichtig und ernst die Spekulationen von Xenophanes in Bezug auf Gott gehalten werden können.

Kurz weise ich der Erinnerung halber darauf hin, dass von den dreien aus Milet offenbar nur τὸ ἄπειρον von Anaximander und zwar von ihm selbst ausdrücklich als „τὸ θεῖον“ bezeichnet worden war (vgl. Kapitel I).<sup>3</sup> Thales und Anaximenes kam es nicht darauf an, von „τὸ θεῖον“ zu sprechen. Wir wissen aber auch, dank Diogenes Laertius, der uns über

---

<sup>1</sup> Sh. neben den zu Beginn der letzten Abteilung angeführten Aussagen Schadewaldts die Aussage von Jaeger über Xenophanes: „[...] eine theologische Gestalt, die mit nichts zu vergleichen ist, ja er ist überhaupt nur als Theologe zu begreifen.“ *Theologie*, 62.

<sup>2</sup> U. v. Wilamowitz-Moellendorff et al., "Die Griechische und Lateinische Literatur und Sprache." In: *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele*. Herausgegeben von Paul Hinneberg. Zweite Verbesserte und Vermehrte Auflage. Berlin und Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner (1907) 40.

<sup>3</sup> DK: 12 B 3. Arist. Phys. Γ 4 203 b 13 [Vgl. auch mit DK: 12 A 15].

Xenophanes berichtet: „ὡς Σωτίων φησί, κατ’ Αναξίμανδρον ἦν.“<sup>1</sup> Es ist also durchaus möglich, dass Xenophanes Schüler des Anaximander war und von ihm beeinflusst wurde. Es besteht kein Zweifel, dass bei Anaximander von dem *einen* „ἄπειρον“ die Rede ist, so dass wir den Schritt wagen und von *einem einzigen Gott* bei ihm ausgehen können.

Nun kann in Bezug auf Xenophanes die Frage gestellt werden, wie es mit dem *Gott* bei ihm bestellt ist? Es geht hier nämlich darum, eine Antwort auf die grundlegende Frage zu finden, ob und inwiefern wir von dem *einen* Gott bei Xenophanes sprechen dürfen. Es wurde schon besprochen, wie gründlich Xenophanes die vermeintlichen *Götter* des Mythos bekämpft. Nun gilt es, denjenigen Gott zu behandeln, den er anstelle der kritisierten, vermeintlichen Götter setzt. Um vorab nicht zu urteilen, lautet die Frage: Was setzt Xenophanes anstelle der vermeintlichen Götter des Mythos? Waren es wieder dieselben vielen Götter des Mythos, aber mit anderen und purifizierten Zügen, also vornehmlich nicht mehr anthropomorphen Götter und kam es Xenophanes nur darauf an, diese von menschlichen Zügen zu reinigen oder handelt es sich nicht nur darum, die göttlichen Eigenschaften der vermeintlichen Götter als unterschiedlich von denen der Menschen zu erweisen, sondern vielmehr darum, selbst die Anzahl bzw. die Vielzahl und die Pluralität der vermeintlichen Götter in Frage zu stellen? Kurz: War Xenophanes endlich *Polytheist* oder *Monotheist*? Warum ich nun die Frage so stelle, wird sich demnächst beantworten.

Vor der ausführlichen Erörterung der Spekulationen des Xenophanes bezüglich des Gottes scheint es mir indispensable, zunächst einmal einiges über die genannten Begriffe *Polytheismus* und *Monotheismus* anzumerken, wie Halfwassen in seinem Xenophanes-Aufsatz<sup>2</sup>.

Wie Halfwassen, mit gewissem Blick auf die Aussagen von Jan Assmann über Mono- und Polytheismus,<sup>3</sup> feststellt, ist Monotheismus „ein Oppositionsbegriff, dessen Bedeutung durch seine Beziehung zum Gegenbegriff des Polytheismus festgelegt wird. Monotheismus ist durch die *Verneinung* des Polytheismus definiert.“<sup>4</sup> Wir können, so scheint mir, wie in der vorigen Abteilung gesehen, von einer Art Verneinung der vielen vermeintlichen Götter des Mythos bzw. des Polytheismus bei Xenophanes ausgehen, wenn auch implizit, wie Halfwassen es ausdrückt,<sup>5</sup>. Also was die „*Verneinung* des Polytheismus“ betrifft, trifft diese

---

<sup>1</sup> Ibid., IX. 18. Sh. auch die erste Abteilung dieses Kapitels, wo Diogenes noch von einem anderen angeblichen Lehrer des Xenophanes spricht.

<sup>2</sup> Ibid., 275-8.

<sup>3</sup> Assmann, Jan. (2003). *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, 49-64, wie Halfwassen selber auf die genannten Seiten des Buchs von Assmann verweist.

<sup>4</sup> Ibid., 275.

<sup>5</sup> Er sagt hierzu ausdrücklich: “Ich werde darum zu zeigen versuchen, dass Xenophanes nicht nur den Anthropomorphismus der Homerischen Götter kritisiert, sondern dass er implizit ihre Existenz leugnet.” Ibid., 278.

Feststellung aufgrund der impliziten Kritik, die wir aus den Fragmenten B 14-16 entnehmen können, auf Xenophanes zu. Wir werden sehen, wie uns diese Fragmente die Grundlage für diese implizite Kritik des Polytheismus geben, obwohl jene Fragmente auf den ersten Blick nicht die *vielen* vermeintlichen Götter angreifen, sondern bloß ihre Eigenschaften. Halfwassen geht von einer Unterscheidung zwischen „zwei verschiedenen Typen des Monotheismus“ aus,<sup>1</sup> nämlich dem *exklusiven* und *inklusive* Monotheismus, wobei der *exklusive* Monotheismus die Existenz der vielen vermeintlichen Götter fundamental leugnet, während der *inklusive* Monotheismus diese als herabgesetzte „Momente, Erscheinungen oder Manifestationsformen des Einen Gottes“ ansieht. Während im *exklusiven* Monotheismus eine Vielheit von Göttern neben dem einen Gott ausgeschlossen wird, wie dies sich als der Satz *Es ist kein Gott außer Gott* formulieren lässt, werden die vielen vermeintlichen Götter entweder in Gott oder unter ihm, jedoch nicht neben ihm, anerkannt. Er nennt den *exklusiven* Monotheismus, den „Monotheismus im starken Sinne“ und den *inklusive* Monotheismus „den weichen Monotheismus“. Als musterhaft für jenen werden die mosaischen Religionen, „besonders das nachexilische Judentum und der Islam“, erwähnt und als Beispiele für den *inklusive* Monotheismus werden „die Religionen der klassischen und vorklassischen Antike wie unter den Religionen Indiens“ genannt und es wird auch darauf hingewiesen, dass die letztere Art von Monotheismus „die Spätphase sowohl der ägyptischen als auch der griechischen Religion“ charakterisiert. Halfwassen weist ferner darauf hin, dass dem *inklusive* Monotheismus „eine gewisse Nähe zum *Henotheismus*, der *keine* Verneinung des Polytheismus impliziert, sondern mit diesem kompatibel bleibt“ zugeschrieben werden kann. Im *Henotheismus* werden die vielen vermeintlichen Götter nicht geleugnet, „sondern bloß relativiert durch einen höchsten Gott, der die übrigen Götter nicht einfach als der höchste und mächtigste übertrifft, sondern sie so überragt, dass er in einer nicht bloß graduell, sondern qualitativ anderen Weise Gott ist als alle anderen Götter.“ Als Beispiel für *Henotheismus* wird Homer angeführt, der neben dem einen höchsten Zeus die Existenz anderer Götter zulässt. Halfwassen führt eine Stelle aus Homers *Ilias*, an der „Zeus allein die ganze Erde samt allen Göttern und Göttinnen hält“. Ich möchte jetzt die genannte Stelle aus *Ilias* zitieren, da sie sehr wichtig für unsere Erörterung ist:

„σειρῆν χρυσεῖην ἐξ οὐρανόθεν κρεμάσαντες  
πάντες τ' ἐξάπτεσθε θεοὶ πᾶσαι τε θεαῖναι·  
ἀλλ' οὐκ ἂν ἐρύσαιτ' ἐξ οὐρανόθεν πεδίονδ᾽  
Ζῆν' ὑπατον μήστωρ', οὐδ' εἰ μάλα πολλὰ κάμοιτε.  
ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ ἐγὼ πρόφρων ἐθέλομι ἐρύσσαι,  
αὐτῆ κεν γαίῃ ἐρύσαιμι' αὐτῆ τε θαλάσση·  
σειρῆν μὲν κεν ἔπειτα περὶ ρίον Οὐλύμποιο

<sup>1</sup> Ibid., 275-77.

δησαίμην, τὰ δέ κ' αὖτε μετήορα πάντα γένοιτο.  
τόσσον ἐγὼ περὶ τ' εἰμὶ θεῶν περὶ τ' εἴμ' ἀνθρώπων.“<sup>1</sup>

Hängt ein goldenes Seil an den Himmel,  
hängt euch alle daran, Götter und Göttinnen:  
nicht könntet ihr vom Himmel auf die Erde  
Zeus, den Höchsten Herrn, hinabziehen, auch wenn ihr euch viel plagtet;  
aber wenn ich entschlossen ziehen wollte,  
würde ich euch samt Erde und Meer emporziehen.  
Ich wickelte um den Gipfel des hohen Olympos das Seil sodann  
und sähe schweben das Meer und die Erd' und die Götter.  
So viel mächtiger bin ich als alle Götter und Menschen.<sup>2</sup>

Hier wird Zeus explizit als größer denn die anderen vermeintlichen Götter geschildert. Es besteht kein Zweifel, dass wir zu Recht Homer einen Henotheisten nennen dürfen.

Es steht fest, dass Henotheismus eine Art Polytheismus ist. Es kommt hier nämlich nicht darauf an, ob ein vermeintlicher Gott größer ist als die anderen vermeintlichen Götter, vielmehr kommt es darauf an, dass man von mehr als *einem einzigen Gott* ausgeht. Ich würde also in diesem Sinne nur von dem Unterschied zwischen Monotheismus und Polytheismus ausgehen. Mit anderen Worten glaubt man bezüglich des Gottes entweder an einen einzigen Gott, dessen beste Formulierung, wie Halfwassen übersetzt, *Es ist kein Gott außer Gott*, (was übrigens alle Gesandten Gottes u. a. Moses, Jesus und Mohammad gelehrt haben) lautet, oder an mehr als einen Gott, seien es zwei oder tausend. Im ersten Fall handelt es sich um Monotheismus und im zweiten Fall um Polytheismus. Genauer gesagt sind alle anderen Formen von dem Glauben an Gott, die der Formulierung *es ist kein Gott außer Gott* widersprechen, als Polytheismus zu bezeichnen. Es ist hier vielleicht hilfreich, die kurze koranische Sourah 112, die u. a. „Tauhid“ d. h. „Monotheismus“ genannt wird, anzuführen, um darzustellen, was ich unter Monotheismus verstehe bzw. wie der Begriff „Monotheismus“ erläutert werden soll:

*Im Namen Gottes, des Allerbarmers, des Allbarmherzigen.*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Ilias*, Θ, 19-27. Der angeführte Ausschnitt stammt aus der folgenden Ausgabe: Monro, B. D. et Allen, T. W. (1920). *Homeri Opera. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit. Temvs I. Editio Tertia*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano. "Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis" (Oxford Classical Texts/ OCT)

<sup>2</sup> Die angegebene Übersetzung ist die von Halfwassen in seinem Xenophanes-Aufsatz. Sh. die Bibliographie.

*Sprich er ist ein einziger Gott ( 1 ) Gott ist ewig Unabhängige ( 2 ) Er zeugt nicht und ist nicht gezeugt worden ( 3 ) und Ihm ebenbürtig ist keiner. ( 4 )<sup>2</sup>*

In diesem Sinne können wir überhaupt nicht von verschiedenen Arten des Monotheismus sprechen und Monotheismus ist durchaus, um Halfwassens Wort hierzu zu benutzen, ein „exklusiver“ Begriff. Deshalb habe ich die Frage bezüglich des Gottes bei Xenophanes als *War Xenophanes endlich Polytheist oder Monotheist?* formuliert, wobei aufgrund von Fragment B 23 untersucht werden soll, ob er Henotheist und damit Polytheist war oder Monotheist.

Um eine Antwort auf die genannte grundlegende Frage diesbezüglich zu finden, müssen wir uns vor allem an diejenigen Fragmente wenden, in denen Xenophanes explizit über seinen Gott spricht und die unter dem umstrittenen Titel „Περὶ φύσεως“ geordnet sind, also an die offenbar direkten Zitate. Von diesen ist das erste, nämlich Fragment B 23, aus dem berühmten Buch *Stromateis* des Clemens von Alexandria das wichtigste. Zu Beginn unserer Diskussion scheint es mir nötig, dieses gewichtige und sehr kontrovers diskutierte Bruchstück zu zitieren:

εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,  
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.<sup>3</sup>

Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen am größten,  
weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken.<sup>4</sup>

Da dieses Fragment aus *Stromateis* von Clemens von Alexandrien stammt, sind Christian Schäfer und, wie er selber sagt, auch manche andere Forscher der Meinung, „dass genau diese doxographische Einbindung in einen Kirchenvätertext bis auf den heutigen Tag die Interpreten dazu veranlasst hat, Xenophanes einen Monotheismus im fast schon jüdisch-christlichen Sinn anzudichten“.<sup>5</sup> Dieses Fragment ist jedenfalls zugleich die wichtigste

---

<sup>1</sup> Die angeführte Übersetzung dieses Satzes, der übrigens in 113 von den 114 Souhras von Koran ganz am Anfang kommt, ist von Ulrike Bechmann in ihrem Aufsatz „Die Barmherzigkeit Gottes im Islam“, die ich auf der folgenden Internetseite fand:

<http://www.al-sakina.de/inhalt/artikel/amg/bechm/bechm.html>

<sup>2</sup> Diese Übersetzung habe ich mithilfe der auf der folgenden Internetseite angegebenen Übersetzung erstellt:

<http://www.maarefquran.net/>

<sup>3</sup> DK 21 B 23 [1 K., 19 D.]. Clem. Str. V. 109 [II 399, 16 St.]. Ε. ὁ Κολ. διδάσκων ὅτι εἷς καὶ ἀσώματος ὁ θεὸς ἐπιφέρει [Vgl. A 30].

<sup>4</sup> Die hier angeführte Übersetzung ist die von DK.

<sup>5</sup> Ibid., 165. (Als Anmerkung hierzu zitiert Schäfer einen Satz von Untersteiner.)

Aussage von Xenophanes über Gott und bietet uns aber auch die größte Schwierigkeit bezüglich seiner Gotteslehre und es gibt ganz unterschiedliche Lesarten seitens Philologen. Über dieses Fragment werden aber auch seitens der Forscher im Gebiet der Philosophie ganz unterschiedliche und manchmal sich widersprechende Interpretationen gegeben. Was schon vor der tatsächlichen Interpretation dieses Fragments seitens der Forscher bei ihnen ins Auge fällt und die Grundlage für verschiedene Deutungen schafft, ist eben die jeweilige Lesart und demgemäß die jeweilige Übersetzung. Es ist also an dieser Stelle unerlässlich, die wichtigen Lesarten und Interpretationen, wenn auch flüchtig, zu erwähnen.

Wie Ernst Heitsch feststellt, „lassen sich“ die verschiedenen Interpretationen dieses Fragments „auf die Frage zurückführen, ob die Verse drei Prädikate enthalten, oder ob eines dieser Wörter, nämlich εἷς, Attribut ist. Im zweiten Fall wäre zur Verdeutlichung des Verhältnisses nur am Ende des ersten Verses ein Komma zu setzen, im ersten Fall auch hinter θεὸς.“<sup>1</sup> Entscheidend ist hier also, wie Heitsch selber darauf hinweist,<sup>2</sup> für welche Lesung wir uns entscheiden: „ein Gott“ oder „ein einziger Gott“?

Heitsch selber ist „überzeugt“, εἷς als Attribut zu betrachten und dementsprechend übersetzt er den ersten Vers dieses Fragments als „Ein Gott ist unter Göttern und Menschen am größten.“ Er sagt ausdrücklich, dass sich „alle Schwierigkeiten“ auf diese Weise lösen und nennt darüber hinaus als Vorteil dieser Betrachtungsweise, „dass jetzt sofort klar wird, wie sehr diese neue ‚Lehre‘ aus dem Epos abgeleitet ist. Denn dort kommt in der Tat die Einzigkeit und Übermacht des einen Zeus in mannigfaltiger Weise zum Ausdruck.“<sup>3</sup> Heitsch bezieht sich auf die verschiedenen, ähnlichen Eigenschaften des Zeus bei Homer und Hesiod, wie z. B. „κύδιστε μέγιστε (Il. 2,412 und 5 mal; Hes.Th. 548)“ oder „κράτος ἐστὶ μέγιστον (Od. 5,4)“ und auch auf die längere, oben zitierte Stelle aus *Ilias*. Weiter verweist Heitsch auf die besondere Bedeutung des „Vater-Titels“ des Zeus im Epos bzw. darauf, dass die „singuläre Stellung“ von Zeus durch keine andere Eigenschaft so deutlich wird wie durch diese. Die nach Heitsch häufig vorkommende Formel „πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν“ in Homer und Hesiod „(Il. I,544 und 14 mal; Hes.Th. 47 und 6 mal) wird nicht als leiblicher Vater, sondern als Herr seiner Familie und seiner Welt angesprochen“.<sup>4</sup> Heitsch macht ferner darauf aufmerksam, dass dieser Titel auch die Ausschließlichkeit des Zeus beinhaltet: „Der Titel aber besagt auch Ausschließlichkeit: Neben einem Gott als Vater der Seinen und seiner Welt kommen andere Mächte ernsthaft nicht mehr in Betracht.“<sup>5</sup>

Nach dieser Einleitung zieht Heitsch den Schluss, dass der erste Vers des Fragments des Xenophanes in der Tat nichts Neues äußere:

---

<sup>1</sup> Ibid., 147.

<sup>2</sup> Ibid., 149.

<sup>3</sup> Ibid., 149.

<sup>4</sup> Ibid., 150-51.

<sup>5</sup> Ibid., 151.

Vers I unseres Fragments sagt also tatsächlich nur, was im alten Epos offen am Tage liegt. So stellen auch die Götter neben dem einen Gott kein wirkliches Problem. Xenophanes spricht von ihnen 9 mal im Plural [...]; der Singular begegnet dreimal [...]. Dass es Götter gibt, bleibt für Xenophanes unbestritten. Das ist im Rahmen griechischer Anschauungen auch keine Frage des Glaubens, sondern allenfalls der Vernunft.<sup>1</sup>

Wie ich Heitsch verstehe, enthält der erste Vers dieses so umstrittenen Fragments eigentlich nichts Neues und muss als Wiederholung dessen gelten, was schon die Mythendichter deutlich ausgesprochen hatten. Mit anderen Worten kommt, Heitsch zufolge, dem erstem Vers dieses Fragments im Rahmen der Spekulationen des Xenophanes ein nur, wenn überhaupt, geringer Wert zu. Xenophanes lässt sich aufgrund dieser Auffassung mit Homer als Henotheist betrachten.

Der Lesart und Interpretation von Heitsch folgt Schäfer, der ausdrücklich sagt, dass er „dessen Xenophanes-Ausgabe im Großen und Ganzen gefolgt“ ist.<sup>2</sup> Jene Lesart lässt nach Schäfer „eine polytheistische Deutung des Xenophanes bei gleichzeitiger Aussonderung und Heraushebung einer bestimmten Gottheit“ zu.<sup>3</sup> Des Weiteren spricht sich Schäfer für den henotheisten Xenophanes aus: „Die Heraushebung einer vor allem und sogar allein ausschlaggebenden Gottheit unter vielen anderen [...] ist jedoch wohl nur die Weiterführung einer henotheistischen Tendenz, die lange vor Xenophanes [...] spürbar war [...]“.<sup>4</sup> Schäfers Interpretation lässt sich also als Beitrag zu der Heitschs verstehen. Beide halten Xenophanes' genannte Worte kurz für ein Zeichen für Xenophanes' Henotheismus. Aufgrund der Interpretationen lassen sich H und S als Vertreter der henotheistischen Gottesauffassung bei Xenophanes bezeichnen.

Als ein wichtiger und älterer Vertreter der genannten Deutung gilt Werner Jaeger, der der Ansicht war, dass Xenophanes „den Pluralismus der griechischen Gottesvorstellung [...] bewahrt“.<sup>5</sup> Er sieht die monotheistische Deutung des Xenophanes als Folge der Neigung der „christlichen Nachwelt“, „den eigenen Monotheismus“ in Xenophanes „heraus hören“ zu wollen.<sup>6</sup> Bezüglich des Fragments B 23 sagt er ausdrücklich: „Gewiss ist diese Redeweise

---

<sup>1</sup> Ibid., 151.

<sup>2</sup> Ibid., 165.

<sup>3</sup> Ibid., 165.

<sup>4</sup> Ibid., 168. Zu dieser Stelle fügt Schäfer eine lange Anmerkung hinzu, in der u. a. darauf hingewiesen wird, dass der Begriff „Henotheismus“ „ein Kunstwort, von F. Max Müller geprägt („Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion“, 6. Vorlesung „über Henotheismus, Polytheismus, Monotheismus und Atheismus“), aber auf die xenophanische Gottesauffassung genau zutreffend wie bestellt“ ist.

<sup>5</sup> *Theologie*, 56.

<sup>6</sup> Ibid., 56.

episch formelhaft mit ihrer polaren Nebeneinanderstellung von Göttern und Menschen, aber dass außer dem einen Gott noch andere geben muss, so gut wie es Menschen gibt, ist doch völlig klar.“<sup>1</sup> Jaeger weist allerdings darauf hin, dass die vermeintlichen Götter, die seiner Meinung nach, „außer dem einen Gott“ anerkannt werden, nicht dieselben „menschengestaltigen Götter des Epos“ sind, die „unvermittelt neben dem einen höchsten Gott“ stehen würden. Jaeger zufolge sollen wir eher „an das Wort des Thales [...] denken: alles ist voll von Göttern, oder an Anaximanders Lehre von dem einen göttlichen Urgrunde und den unzähligen gewordenen Göttern (d. h. den unzähligen Welten),<sup>2</sup> wenn wir auch dem Xenophanes nicht eine dogmatisch bestimmte Lehre dieser Art einfach unterlegen dürfen.“<sup>3</sup> Allerdings fügt Jaeger hinzu: „Jedenfalls ist der eine, allumfassende Gott so hoch über alle anderen partiellen göttlichen Kräfte in der Welt erhaben, dass nur ihm für Xenophanes wirkliche Bedeutung zukommt.“<sup>4</sup> Jaeger möchte offenbar den einen Gott bei Xenophanes als beeinflusst von den zwei milesischen Philosophen, Thales und Anaximander, deuten, die beide die vielen vermeintlichen Götter anerkennen, wobei wir allerdings von Thales nicht sagen können, dass er das Wasser für Gott hielt. Jedenfalls scheint es mir, dass Jaeger zufolge Xenophanes die Purifikation der vermeintlichen, anthropomorphen Götter anstrebte.<sup>5</sup> Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass auch Jaeger von der henotheistischen Deutung des Gottes bei Xenophanes ausgeht. Als ein früher und wichtiger Vertreter dieser Art von Deutung, lässt sich J. Freudenthal nennen, der sich hauptsächlich mit Zellers monotheistischer Auslegung kritisch auseinandersetzt und explizit sagt: „Wohl niemand, der diese Worte [u. a. die Fragmente 6, 7, und 19, wo von den Göttern die Rede ist] recht erwägt, wird sie als Ausdruck monotheistischer Überzeugungen betrachten, die nur in Worten fehlgreift.“<sup>6</sup> Freudenthal können wir also als einen Vorfahren der henotheistischen Deutungs des Gottesbegriffs bei Xenophanes bei Jaeger, Heitsch und Schäfer betrachten. Ich habe diesbezüglich den Eindruck, dass in den letzten Jahrzehnten die Forscher, besonders die Altphilologen, immer mehr zur Verbindung des Gottes bei Xenophanes mit dem mythischen, henotheistischen einen höchsten Gott neben anderen vermeintlichen Göttern neigen, wobei Xenophanes nur als einer gilt, der diese von menschlichen Zügen reinigen wollte. Ich wollte hier freilich nur auf eine mir aufgefallene Tendenz hinweisen, die allerdings nicht immer gilt.

Im Gegensatz zu der genannten henotheistischen Deutung gehen manche Forscher, vor allem offenbar die früheren, von einer monotheistischen Auffassung des Gottes bei

---

<sup>1</sup> Ibid., 56.

<sup>2</sup> Hier fügt Jaeger eine Anmerkung ein, die auf eine Stelle im selben Buch von ihm verweist: „Vgl. oben S. 44 f.“

<sup>3</sup> Ibid., 56-7.

<sup>4</sup> Ibid., 57.

<sup>5</sup> Sh. seine Erörterungen diesbezüglich: *ibid.*, 57-60.

<sup>6</sup> Ibid., 9.

Xenophanes aus. Als ein wichtiger Vertreter dieser Interpretation kann Eduard Zeller gelten. Er spricht sich explizit nicht nur für den einen Gott des Xenophanes, sondern auch für seinen Pantheismus aus. Zeller sieht „die Einheit“ Gottes als die Folge „der Vollkommenheit“ Gottes bei Xenophanes an: „Aus der Vollkommenheit des göttlichen Wesens folgt seine Einheit.“<sup>1</sup> Zeller bezieht sich in seiner Beschreibung der Gotteslehre des Xenophanes auf die antiken Interpretationen bzw. geht von diesen aus, wie es sich in seinen Anmerkungen deutlich erblicken lässt. Er bezieht sich auf eine Stelle aus Pseudo-Plutarch, wie er ausdrücklich sagt,<sup>2</sup> „unzweifelhaft aus Theophrast“:<sup>3</sup>

ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὐσίας· οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόζεσθαι  
τινα τῶν θεῶν· ἐπιδείσθαι τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα μηδ’ ὅλως·

Er äußert sich auch über die Götter, wobei er die Ansicht vertritt, dass es keinerlei Führerschaft unter ihnen gebe. Denn es sei ein unmöglicher Gedanke, dass einer von den Göttern geknechtet würde. Und keiner von ihnen bedürfe überhaupt irgendetwas.<sup>4</sup>

Zeller ist der Meinung, „dass diese Begründung Xenophanes selbst entnommen ist“, wobei er sich auf eine Stelle aus Euripides‘ *Herakles* bezieht, die, wie auch er selbst es erwähnt, Freudenthal „nachgewiesen“ hat<sup>5,6</sup>. Die Worte, die Euripides, wie Zeller es formuliert, „in unverkennbarer Nachbildung der von Theophrast benützten Verse seinem rasenden Herakles [u. a. in] V. 1343<sup>7</sup> in den Mund legt“, <sup>8</sup> lauten folgendermaßen:

ἐγὼ δὲ τοὺς θεοὺς οὔτε λέκτρ’ ἄ μὴ θέμις  
στέργειν νομίζω, δεσμά τ’ ἐξάπτειν χεροῖν

<sup>1</sup> Ibid., 646.

<sup>2</sup> Ibid., 646, Anm. 4. Vgl. mit Freudenthals Aussage hierzu, der auch der Meinung ist, dass diese Worte „aus einem Berichte des Theophrast, den Eusebius in einem Auszuge aus den Ps.-Plutarchischen Stromateis uns erhalten hat“. Ibid., 10.

<sup>3</sup> Ps. Plut. bei Eus. pr. ev. [Strom. 4 [Eus. P. E.]] I, 8, 4. (Vgl. DK: 21 A 32). Die in den Klammern angeführten Angaben habe ich, wie sie in DK angegeben sind, hinzugefügt.

<sup>4</sup> Die angeführte Übersetzung habe ich an die Übersetzung von Capelle angelehnt: Capelle, Wilhelm. (1963). *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte übersetzt und eingeleitet*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, p. 124.

<sup>5</sup> Sh. Freudenthal, *ibid.*, 10.

<sup>6</sup> Ibid., 646-647, Anm. 4.

<sup>7</sup> Ich habe hier auch ein paar Zeilen vor und nach derselben Stelle aus *Herakles*, also 1341-1346, wie es mir besser schien, zitiert.

<sup>8</sup> Ibid., 646-647, Anm. 4.

οὐτ' ἠξίωσα πάποτ' οὔτε πείσομαι,  
οὐδ' ἄλλον ἄλλου δεσπότην πεφυκέναι.  
δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός,  
οὐδενός: ἀοιδῶν οἶδε δύστηνοι λόγοι.<sup>1</sup>

Und dass die Götter wilde Ehen führen, glaube  
ich nicht, und dass der Götter Hand je Fesseln trug,  
hielt ich für ihrer würdig nie und werde es  
nie glauben, noch dass einer Herr des andern sei.  
Denn kein Verlangen hegt ein Gott, der wirklich Gott ist,  
nicht eines. Das sind üble Märchen nur der Sänger.<sup>2</sup>

In diesen Versen, die auf jeden Fall große Ähnlichkeit mit den in der letzten Abteilung behandelten Kritiken des Xenophanes über die vermeintlichen, vermenschlichten Götter des Volksglaubens aufweisen, wird u. a. die Hierarchie zwischen den vermeintlichen Göttern geleugnet und wir begegnen, wie Freudenthal und Zeller festgestellt haben, demselben Gedanken wie dem an der eben zitierten Stelle aus Pseudo-Plutarch, was für unsere derzeitige Diskussion wichtig ist. Freudenthal stellt fest, dass Euripides „in ersichtlicher Anlehnung an Xenophanes denselben Gedanken ausgesprochen“<sup>3</sup> hat, was durchaus möglich ist<sup>4</sup>, wie Zeller es erörtert hat.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Euripides, *Herakles*, 1341-1346. Die Stelle ist der folgenden Ausgabe entnommen: Murray, Gilbertvs. (1914). *Euripidis Fabulae, Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit. Temvs II*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano. Die andere Ausgabe, die hier herangezogen wurde, ist die folgende: Byrde, O. R. A. (1914). *Euripides: Heracles. With Introduction and Notes*. Oxford: At The Clarendon Press.

<sup>2</sup> Die angeführte Übersetzung ist der folgenden entnommen: Zimmermann, Bernhard. (2010). *Euripides: Tragödien. Griechisch – Deutsch*. Herausgegeben von. Übersetzt von Ebener, Dietrich. Mannheim: Patmos Verlag GmbH & Co. KG, Artemis & Winkler Verlag. 1979 Aufbau Verlag GmbH & Co. KG, Berlin (für die Übersetzung). Übrigens habe ich hier mir der folgenden englischen Übersetzung bedient: Oates, Whitney J. and Eugene O'Neill, Jr. (1938). *Euripides*. In: "The Complete Greek Drama. All the Extant Tragedies of Aeschylus, Sophocles and Euripides, and the Comedies of Aristophanes and Menander." 2 Volumes. 1. *Heracles*. Translated by Coleridge, E. P. New York: Random House.

<sup>3</sup> Ibid., 10.

<sup>4</sup> Vgl. mit Thomas Schirrens Aussage hierzu, der jedoch eine andere Deutung derselben Stelle als die hier genannte vertritt: „Ps. Plutarch (Strom. 4 = DK 21 A 32) zieht keineswegs die Konsequenz, es könne nur *einen* Gott geben, sondern nur die, dass es keine Herrschaft geben dürfe; das widerspreche dem göttlichen Recht (οὐχ ὄσιον) Ein ähnliches Argument findet sich auch bei Euripides (Herc. fur. 1341-1346).“ In: Flashar, H., Bremer, D., Rechenauer, G. (2013). *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg*.

Zeller nimmt im Grunde die angeführte Argumentation aus der zitierten Stelle aus Pseudo-Plutarch an und formuliert sie folgendermaßen bzw. trägt folgendermaßen zu jener Begründung bei:

[...] keiner von den Göttern könne über die anderen herrschen; denn einerseits würde es der Natur und Würde der Götter widersprechen, einen Herren über sich zu haben,<sup>2</sup> andererseits habe bei ihrer Bedürfnislosigkeit keiner von ihnen einen Diener nötig. Widerstreitet aber jede Unterordnung eines Gottes unter einen andern dem Begriff der göttlichen Vollkommenheit, so ist überhaupt eine Vielheit von Göttern undenkbar; denn dass diese nicht ohne ein gemeinsames Oberhaupt sein könnten, verstand sich für den Griechen von selbst, und bedurfte vollends für einen Philosophen, welcher von der Einheit der Welt und ihres letzten Grundes so fest überzeugt war, wie Xenophanes, keines Beweises.<sup>3</sup>

Des Weiteren weist Zeller darauf hin, dass diese Begründung durch die Stellen aus Theophrast und Euripides gestützt werden kann und schlussfolgert mithilfe der Argumentationen der antiken Zeugen endlich ausdrücklich den *Monotheismus* bei Xenophanes:

Es entspricht daher durchaus der Ansicht, welche durch Theophrast und Euripides als die seinige verbürgt ist, wenn ihm die Behauptung zugeschrieben wird: wenn Gott das Vollkommenste sei, könne er nur Einer sein, denn der Begriff der Gottheit bringe es mit sich, nicht beherrscht zu werden, sondern zu beherrschen und das Höchste von allem zu sein, der Höchste aber könne nur Einer sein.<sup>4</sup> Durch diese Begründung seines Monotheismus ist aber auch die Annahme<sup>5</sup> ausgeschlossen, dass er seinem Einen Gott noch weitere ihm untergeordnete Götterwesen zur Seite gestellt habe.<sup>6</sup>

---

*Völlig Neu Bearbeitete Ausgabe Herausgegeben von Helmut Holzhey. Die Philosophie der Antike. Band 1: Frühgriechische Philosophie.* Basel: Schwabe Verlag. p. 350.

<sup>1</sup> Ibid., 646-647, Anm. 4.

<sup>2</sup> Auf die Anführung einer längeren Anmerkung an dieser Stelle habe ich hier verzichtet.

<sup>3</sup> Ibid., 646-648.

<sup>4</sup> „De Melisso c. 3. 977 a 23 [statt der Zeilenanzahl 23 hat Zeller hier offenbar versehentlich 13 angegeben, die ich korrigiert habe]: εἰ δ' ἔστιν ὁ θεὸς ἀπάντων κράτιστον, ἕνα φησὶν αὐτὸν προσήκειν εἶναι. εἰ γὰρ δύο ἢ πλείους εἶεν, οὐκ ἂν ἔτι κράτιστον καὶ βέλτιστον αὐτὸν εἶναι πάντων· ἕκαστος γὰρ ὦν θεὸς τῶν πολλῶν ὁμοίως ἂν τοιοῦτος εἴη. τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι, κρατεῖν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι, καὶ πάντων κράτιστον εἶναι – was dann ziemlich breit, in der bei dem Verfasser beliebten Form eines schulmäßigen Dilemma, weiter ausgeführt wird.“ [Die Anmerkung ist von Zeller selbst.]

<sup>5</sup> Ibid., 646-648.

<sup>6</sup> Ibid., 648.

Zellers Interpretation bezüglich des Gottes bei Xenophanes ist insofern wichtig, als sie der der genannten antiken Interpreten entspricht. Zellers monotheistische Interpretation des Gottes bei Xenophanes zeigt nämlich, dass sowohl die antiken Schriftsteller, wie auch ein moderner Interpret dazu neigen, beim Kolophonier von dem einen Gott und damit vom Monotheismus auszugehen. Zeller scheint hier, außer der Deutung von Pseudo-Plutarch, sich in seiner Argumentation auf den zweiten Teil des Fragments B 23 bezogen zu haben, nämlich die Worte „οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα“, also „weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken.“ Wenn es sich um einen größten Gott handelt, können wir aufgrund von diesen Worten auch die Hierarchie ausschließen, was ihn „den Sterblichen ähnlich“ macht. Zwar hat Xenophanes bei weitem nicht so ausführlich argumentiert, wie bei *MXG* zu sehen ist, aber es ist durchaus möglich, dass er einen solchen Gedanken vertreten wollte, was mit der angeführten Stelle aus Euripides, der Xenophanes zeitlich sehr nah war, völlig übereinstimmt.

Mir scheint es diesbezüglich, dass Zeller sich auf dem richtigen Weg befand, indem er an die antike Interpretationsweise orientierend den *Monotheismus* bei Xenophanes nachwies. Es ist nämlich sehr hilfreich, uns in solchen umstrittenen Punkten mal den antiken Interpretationen zuzuwenden, die allerdings in diesem Falle sehr umstritten sind. Es ist ja eine wichtige Tatsache, dass wir auch bei den antiken Schriftstellern einer monotheistischen Interpretation begegnen. Mit anderen Worten kann dies, nämlich die Ausgeschlossenheit der Hierarchie seitens der oben zitierten Stellen aus antiken Quellen, beweisen, dass man sich auch abgesehen von den späteren religiösen Motivationen durch philosophische Argumentation für Unmöglichkeit der Hierarchie aussprechen konnte. Diese Tatsache kann uns zeigen, dass man auch frei von der eigenen monotheistischen Tendenz Xenophanes' Gott als den einen Gott auffasste, bzw. es lässt sich die Anerkennung eines einzigen Gottes aus den genannten Stellen schlussfolgern.

Bezüglich der Tatsache, dass wir in den Bruchstücken von Xenophanes oft der Bezeichnung Götter begegnen, was einem Polytheismus näher kommt, weist Zeller darauf hin, dass er „in der Regel entweder in populärer dichterischer Rede, oder in solchen Ausführungen, welche unwürdige Vorstellungen über die Götter bekämpfen, und daher von dem bestehenden Götterglauben als ihrer Voraussetzung ausgehen, ohne sich darüber zu erklären, ob der Redende außer dem, was eben jetzt an jenem Glauben getadelt wird, an demselben noch Weiteres auszusetzen finde“,<sup>1</sup> von den Göttern und nicht von dem einen Gott spricht. Zeller führt fort, dass Xenophanes von den Göttern „teils nur als von etwas, woran andere glauben“, spricht und „teils nur um den auch von ihm geteilten Kern des Götterglaubens, den allgemeinen Begriff des Göttlichen oder der Gottheit in der

---

<sup>1</sup> Ibid., 648-649. Auf das Zitieren zweier Anmerkungen, die an der zitierten Stelle vorkommen, habe ich hier verzichtet.

herkömmlichen, im Sprachgebrauch feststehenden Weise zu bezeichnen.“<sup>1</sup> Über das Fragment B 23, wo, wie Zeller es formuliert, „der Eine Gott der Größte unter den Göttern und Menschen genannt wird“, ist Zeller der Ansicht, dass „dies ein populärer Ausdruck des Gedankens [ist], dass er der absolut Größte sei“.<sup>2</sup>

Der andere Punkt, auf den Zeller im Anschluss an die monotheistische Deutung des Gottes bei Xenophanes hinweist, ist sein *Pantheismus* durch das Einbeziehen der „alten Schriftsteller“.<sup>3</sup> Zeller ist der Meinung, dass Xenophanes seine Aussage über die „Einheit Gottes“ „auf die Gesamtheit der Dinge ausgedehnt“<sup>4</sup> hat.<sup>5</sup> Er bezieht sich auf die antiken Quellen, u. a. auf Stellen aus Platons *Sophistes*, Aristoteles‘ *Metaphysik* und Theophrast, zu deren Behandlung ich zurückkommen werde. Hier möchte ich nur erwähnen, dass Zeller überzeugt ist, dass Xenophanes „den Begriff der Gottheit dem des Weltganzen gleichgesetzt“ hat und ihn also als Pantheisten versteht.<sup>6</sup>

Es scheint mir an dieser Stelle sinnvoll, die Interpretation von Burnet bezüglich des Göttlichen zu erwähnen, die wir in gewisser Weise, wenn überhaupt, als eine pantheistische verstehen könnten. Auf demselben Weg wie Zeller scheint sich Burnet zu befinden. Bezüglich des Pantheismus und anschließend auch des Monotheismus des Xenophanes sagt er, offenbar durch Berufung auf Aristoteles‘ Worte<sup>7</sup> „εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν“,<sup>8</sup> Folgendes:

That this “god” is just the world, Aristotle tells us, and the use of the word θεός is quite in accordance with Ionian usage. Xenophanes regarded it as sentient, though without any special organs of sense, and it sways all things by the thought of its mind. He also calls it “one god,” and, if that is monotheism, then Xenophanes was a monotheist, though this is surely not how the word is generally understood. The fact is that the expression “one god” wakens all sorts of associations in our mind which did not exist for the Greeks of this time. What Xenophanes is really concerned to deny is the existence of any gods in the proper sense, and the words “One god” mean “No god but the world.”<sup>9</sup>

---

<sup>1</sup> Ibid., 650.

<sup>2</sup> Ibid., 650.

<sup>3</sup> Ibid., 652 ff.

<sup>4</sup> Ibid., 656.

<sup>5</sup> Ibid., 653 ff.

<sup>6</sup> Ibid., 653 ff.

<sup>7</sup> *E. G. Ph.*, 127.

<sup>8</sup> *Met.*, 986 b 24.

<sup>9</sup> “The fact that he speaks of the world as living and sentient makes no difference. No Greek ever doubted that the world was in some sense a ζῷον.” (Anmerkung ist von Burnet selbst.) Ibid., 128.

Burnet, im Gegensatz zu Zeller und anderen, die sich für den Pantheismus bei Xenophanes aussprechen, kommt es gar nicht darauf an, Xenophanes den Pantheismus, von dem er nicht einmal ausdrücklich spricht, geschweige denn ihn im Sinne der Identifikation des Gottes mit der Welt definiert, zuzuschreiben, sondern vielmehr darauf, überhaupt die Existenz des Göttlichen, seien es viele Götter oder ein einziger, bei ihm zu verleugnen, anstelle dessen er die Welt setzt. Mit anderen Worten versteht Burnet in diesem Sinne den Gott bei Xenophanes als die Vergöttlichung der Welt bzw. als die Definition der Welt als das Göttliche. Kurz: Die Welt ersetzt Gott.

Des Weiteren spricht Burnet Xenophanes den Polytheismus ab und verteidigt explizit die monotheistische Interpretation des Gottes bei Xenophanes gegen die polytheistische:

It is certainly wrong, then, to say with Freudenthal that Xenophanes was in any sense a polytheist.<sup>1</sup> That he should use the language of polytheism in his elegies is only what we should expect, and the other references to “gods” can be best explained as incidental to his attack on the anthropomorphic gods of Homer and Hesiod. In one case, Freudenthal has pressed a proverbial way of speaking too hard.<sup>2</sup> Least of all can we admit that Xenophanes allowed the existence of subordinate or departmental gods; for it was just the existence of such that he was chiefly concerned to deny.

Burnet drückt allerdings „gleichzeitig“ eine gewisse Neigung für die polytheistische Interpretation aus:

At the same time, I cannot help thinking that Freudenthal was more nearly right than Wilamowitz, who says that Xenophanes “upheld the only real monotheism that has ever existed upon earth.”<sup>3</sup> Diels, I fancy, comes nearer the mark when he calls it a “somewhat narrow pantheism.”<sup>4</sup> But all these views would have surprised Xenophanes himself about equally. He was really Goethe's *Weltkind*, with prophets to right and left of him, and he would have smiled if he had known that one day he was to be regarded as a theologian.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> „Freudenthal, *Die Theologie des Xenophanes* (Breslau, 1886).“ (Anmerkung ist von Burnet selbst.) Ibid., 128-129.

<sup>2</sup> „Xenophanes calls his god “greatest among gods and men,” but this is simply a case of “polar expression,” to which parallels will be found in Wilamowitz's note to Euripides' *Herakles*, v. 1106 Cf. especially the statement of Herakleitos (fr. 20) that “no one of gods or men” made the world.“ (Anmerkung ist von Burnet selbst.) Ibid., 128-129.

<sup>3</sup> „*Griechische Literatur*, p. 38.“ (Anmerkung ist von Burnet selbst.) Ibid., 129.

<sup>4</sup> „*Parmenides Lehrgedicht*, p. 9.“ (Anmerkung ist von Burnet selbst.) Ibid., 129.

<sup>5</sup> Ibid., 129.

Was in meinen Augen in Burnets angeführten Worten wichtig ist, ist seine Verteidigung des Monotheisten Xenophanes bzw., dass er eher zu dieser Interpretation neigt. In der Tat können wir davon ausgehen, dass er Xenophanes als einen Monotheisten auffasst, wobei er sich allerdings von Zeller unterscheidet. Dieser Unterschied liegt in seiner Berufung auf die eigenen Worte des Xenophanes in seinen Attacken auf die vermeintlichen Götter des Mythos. Mit anderen Worten versteht Burnet die Attacke des Xenophanes als eine, die sich die Existenz jener vermeintlichen Götter richtet.

Als der wichtigste und recht überzeugte Vertreter der monotheistischen Deutung der Spekulationen des Xenophanes über Gott lässt sich Halfwassen nennen. Im Jahr 2008 erschien sein Aufsatz über Gott bei Xenophanes, nämlich *Der Eine Gott des Xenophanes: Überlegungen über Ursprung und Struktur Eines Philosophischen Monotheismus*, der eine neue Bahn in der Xenophanes-Forschung öffnete bzw. eine bahnbrechende, monotheistische Deutung u. a. aufgrund einer neuen Lesung des Fragments B 23 vorlegte. Er vertritt, wie er ausdrücklich sagt, die These, „dass Xenophanes den Einen Gott, den er der mythischen Götterwelt entgegensetzt, durchaus im Sinne eines strengen, also exklusiven Monotheismus konzipiert hat.“<sup>1</sup> Darüber hinaus kommt es ihm darauf an, zu beweisen, „dass Xenophanes seinen Einen Gott nicht nur als den *einzigsten* wahren Gott angesehen hat, sondern dass er ihn auch von der Welt strikt unterschieden hat.“<sup>2</sup> Im Grunde folge ich der These von Halfwassen, die, wie er ausdrücklich sagt,<sup>3</sup> „zwar nicht ohne Vorläufer“<sup>4</sup> ist, sich „jedoch gegen eine dominante Strömung in der neueren Forschung“ wendet; diese deutet Xenophanes als einen Henotheisten, der den seit Homer virulenten Zug zur Einheit Gottes radikalisiert habe, ohne jedoch die Vielheit der Götter zu leugnen.“<sup>5</sup> Da ich mich dieser Deutung anschließe, gehe ich ausführlicher auf diese ein, wobei sich meine eigene Deutung, die wenig von seiner abweicht, erkennen lassen soll.

---

<sup>1</sup> Ibid., 278.

<sup>2</sup> Ibid., 278.

<sup>3</sup> Ibid., 278.

<sup>4</sup> So namentlich G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Die Vorsokratischen Philosophen* (engl. zuerst 1957), ins Deutsche übers. von K. Hülser (1994) 185-188. -- Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Band I 1 (2006) 656-660 setzt den Einen Gott des Xenophanes mit Berufung auf die Doxographie mit dem Weltganzen gleich, deutet Xenophanes also als Pantheisten, worin ihm der größte Teil der älteren Forschung gefolgt ist. [Die Anmerkung ist von Halfwassen selbst.]

<sup>5</sup> So neben anderen Heitsch, *Xenophanes. Die Fragmente* (1983) 149-152; Schäfer, *Xenophanes von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie* (1996) 165-168; Markus Enders, *Natürliche Theologie im Denken der Griechen* (2000) 56-58. -- Anders jetzt Schirren, *Xenophanes*, Ms. 21: „Trotz aller gebotenen Vorsicht angesichts der Überlieferungslage ist doch erkennbar, dass Kriterien für eine monotheistische Theologie durchaus in der Ablehnung traditioneller Religiosität zu erkennen sind.“ Ähnlich Ms. 23 mit Bezug auf Assmanns Monotheismusbegriff. [Die Anmerkung ist von Halfwassen selbst.]

Dass Xenophanes für die Darstellung des einen Gottes im Fragment B 23 die Worte „ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος“ benutzt, also wie Halfwassen es richtig nennt „einen typisch homerischen Superlativ“ benutzt, wie z. B. oben an der zitierten *Ilias*-Stelle gesehen werden kann, , erweckt die folgenden, grundlegenden Fragen, die er folgendermaßen formuliert: „Hat Xenophanes also doch Götter im Plural neben oder unter dem Einen Gott angenommen? War er Henotheist, nicht Monotheist?“<sup>1</sup>

Das andere Problem, das in diesem Zusammenhang aufkommt, ist, wie Halfwassen anmerkt, die pantheistische Deutung des Gottes bei Xenophanes, die seitens der „antiken Doxographen“ unternommen worden ist und zur zweiten wichtigen Frage führt und zwar, ob Xenophanes Pantheist war?<sup>2</sup> Halfwassen nennt einige Stellen aus den doxographischen Werken,<sup>3</sup> die zu einer pantheistischen Deutung des Gottes bei Xenophanes beigetragen bzw. den Weg für diese bereitet haben. Diese Deutung hat, wie er feststellt, „in den wörtlich erhaltenen Fragmenten des Xenophanes keinen Anhaltspunkt“.<sup>4</sup> Als ein Beispiel aus der doxographischen Überlieferung bezüglich des Pantheismus des Xenophanes lässt sich die folgende Stelle aus Diogenes Laertius' Buch anführen:<sup>5</sup>

οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ, μηδὲν ὅμοιον ἔχουσαν ἀνθρώπων· ὅλον δὲ ὄραν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν· σύμπαντά τε εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ αἴδιον.

Gott ist ein kugelförmiges Wesen, ohne Ähnlichkeit mit dem Menschen. Er ist ganz Gesicht, ganz Gehör, atmet aber nicht. Er ist ganz Verstand und Vernunft und ewig.

Der Ursprung der genannten pantheistischen Deutung liegt offenbar, wie Professor Halfwassen meint, in der folgenden Aussage des Aristoteles:<sup>6</sup>

Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής) οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν.

---

<sup>1</sup> Ibid., 279.

<sup>2</sup> Ibid., 279.

<sup>3</sup> “Diogenes Laertios (Diels-Kranz 21 A 1), Hippolytos (DK 21 A 33), Cicero (DK 21 A 34), Galen, Timon und Sextus Empiricus (DK 21 A 35).” Ibid., 279, Anm. 20.

<sup>4</sup> Ibid., 279.

<sup>5</sup> Ibid., IX. 19. DK 21 A 1.

<sup>6</sup> Aristoteles, *Met.*, 986 b 21-24 (DK 21 A 30).

Xenophanes dagegen, der zuerst die Einheit lehrte (denn Parmenides soll sein Schüler gewesen sein), erklärte sich nicht bestimmter und scheint gar nicht die eine oder die andere Natur berührt zu haben, sondern im Hinblick auf den ganzen Himmel sagt er, das Eine sei der Gott.<sup>1</sup>

Wie Halfwassen feststellt, „erzwingt“ diese Stelle zwar nicht unbedingt eine „pantheistische Deutung“, bietet aber die Grundlage für eine solche.<sup>2</sup> Meiner Meinung nach lässt sich diese Stelle lediglich als ein Beweis dafür betrachten, dass Xenophanes die Einheit des Gottes aus der Einheit des Universums ableitete. Mit anderen Worten hat er etwa sagen wollen: Wenn das Universum eins ist, dann muss auch der Gott als sein Schöpfer nur eins sein. Im „Prinzip des Einen“ in der islamischen Philosophie ist dies folgendermaßen formuliert: „Von dem Einen geht nichts hervor außer dem Einen.“ Ich halte die Worte des Aristoteles auf keinen Fall für einen Beweis dafür, dass er Xenophanes‘ Gott mit dem Universum gleichsetzte und ihn somit pantheistisch verstand. Diese Interpretation scheint mir, wie es auch Halfwassen meint, von den „hellenistischen und kaiserzeitlichen Doxographen“ vorgelegt worden zu sein, die „den stoischen Pantheismus, dessen Gott, der weltdurchwaltende Logos, in der Tat mit dem Weltganzen identisch ist, auf den frühen Vorsokratiker“ zurückdatieren wollten.<sup>3</sup> Festzuhalten bleibt in diesem Bezug also, dass die pantheistische Deutung nicht unbedingt die einzig mögliche ist.

Zu der genannten Stelle aus Aristoteles‘ *Metaphysik* lassen sich,<sup>4</sup> wie Halfwassen bemerkt,<sup>5</sup> folgende Worte des Theophrast, zitiert von Simplicius, hinzufügen:

μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἐν τὸ ὄν καὶ πᾶν (καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἡρεμοῦν) Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαι φησιν ὁ Θεόφραστος [Phys. Op. fr. 5 D. 480] ὁμολογῶν ἐτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας τὴν μνήμην τῆς τούτου δόξης.<sup>6</sup>

Theophrast berichtet, Xenophanes aus Kolophon, der Lehrer des Parmenides, habe gelehrt, dass es nur einen einzigen Urgrund gebe und dass das Seiende und Ganze Eines sei (und zwar weder

---

<sup>1</sup> Übersetzung von Bonitz in *Aristoteles Philosophische Schriften*, sh. die Bibliographie.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 279.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 279.

<sup>4</sup> Vgl. mit Zellers Aussage hierzu, der der Meinung ist, dass wir durch diese Worte des Theophrast „nichts erfahren, was uns nicht auch aus Aristoteles‘ *Metaphysik* bekannt wäre, [...]“. *Ibid.*, 625. Es folgt hier eine ausführliche Anmerkung, die ich nicht weiterzitiert habe.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 279.

<sup>6</sup> Simplicios, *In Phys.* 22, 26 ff. (DK 21 A 31).

begrenzt noch unbegrenzt, weder bewegt noch ruhend); dabei räumt Theophrast ein, dass von der Lehre des Xenophanes zu berichten, einem anderen Gebiet angehöre als der Naturphilosophie.<sup>1</sup>

Der erste Teil dieser Aussage, nämlich die Worte „μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν“, beinhaltet offenbar die Einzigkeit des Gottes. Diese Worte können übrigens als ein Beweis für den Monotheismus des Xenophanes interpretiert werden. Mit Halfwassen bin ich über den anderen Teil dieser Aussage der Ansicht: „Diese letzte Bemerkung spricht dagegen, dass Theophrast der Meinung war, Xenophanes habe Gott mit dem Weltganzen identifiziert, vielmehr scheint Theophrast hier Gott und Physis zu unterscheiden.“<sup>2</sup>

Halfwassen zieht die Zuverlässigkeit der „doxographischen Überlieferung, die sich anhand der Originalfragmente größtenteils nicht verifizieren lässt“<sup>3</sup> in Zweifel, wobei er dasselbe insbesondere in Bezug auf „das wichtigste und ausführlichste indirekte Zeugnis, das umfangreiche Xenophanes-Referat in der Pseudo-Aristotelischen Schrift *Über Melissos, Xenophanes und Gorgias* (DK 21 A 28)“ tut, insbesondere deshalb, „weil es Xenophanes eine negative Theologie unterstellt, die in ihrer Radikalität nicht nur über die Aussagen der Originalfragmente hinausgeht, sondern ihnen teilweise direkt widerspricht.“<sup>4</sup> Auf die ausführlichere Behandlung dieser Schrift seitens Halfwassen gehe ich hier nicht ein.<sup>5</sup> Es lässt sich nur zusammenfassend sagen, dass diese Schrift, worauf Halfwassen hinweist, nicht von Aristoteles selbst stammt und im dritten oder im ersten vorchristlichen Jahrhundert geschrieben worden ist.<sup>6</sup>

Im Gegensatz zu Zeller, der in seiner Xenophanes-Deutung viel Wert auf die doxographischen Berichte legt, stellt sie Halfwassen aus Gründen der Unverlässlichkeit zurück und beschränkt sich hinsichtlich der Beantwortung zweier grundlegender Fragen bezüglich des Gottes bei Xenophanes, nämlich „ob Xenophanes seinen Gott als den einzigen Gott angesehen und ob er ihn von der Welt unterschieden hat“, auf seine direkten Worte und versucht sie „ausschließlich anhand der im Wortlaut überlieferten Originalfragmente“ zu behandeln.<sup>7</sup> Dass wir uns vor allem auf die direkten Worte des Xenophanes beschränken sollten und darüber hinaus bloß auf diese Weise die genannten Fragen beantworten können,

---

<sup>1</sup> Die angeführte Übersetzung ist die von Halfwassen: Ibid., 279, Anm. 22.

<sup>2</sup> Ibid., 279-280, Anm. 22.

<sup>3</sup> Ibid., 280.

<sup>4</sup> Ibid., 280.

<sup>5</sup> Für die ausführliche Behandlung dieser Schrift sh. u. a. Zeller, Ibid., 617 ff.

<sup>6</sup> Ibid., 280.

<sup>7</sup> Ibid., 282. Außerdem betont er a. a. O. ausdrücklich: „Ich bin davon überzeugt, dass die originalen Zeugnisse eine sichere Antwort auf beide Fragen erlauben. Diese Antwort scheint mir so eindeutig und klar, dass sie durch die indirekte Überlieferung allenfalls noch zusätzlich erhärtet, aber nicht mehr prinzipiell umgestoßen werden kann.“

scheint mir auch der richtige Weg zu sein und ich stimme in der Hinsicht mit Halfwassen völlig überein. In erster Linie scheint es mir doch vernünftiger zu sein, uns an die Worte von Xenophanes selbst zu wenden, als an diejenigen Berichte, die uns als Doxographie vorliegen. Die Doxographie kann dann, insofern sie den direkten Worten nicht widerspricht, als ein weiterer Beleg angeführt und in Betracht gezogen werden. Wir besitzen zwar wenige Direkt-Fragmente von Xenophanes, aber, wie wir sehen werden, lässt sich auch mithilfe dieser ein Bild von dem Gott bei unserem Philosophen herausarbeiten.

Zur Behandlung des Hineininterpretierens des Pantheismus bei Xenophanes werde ich zurückkommen. Jetzt müssen wir aber vor allem einmal die grundlegende und wichtigere Frage bezüglich des Henotheismus bzw. Monotheismus des xenophanischen Gottesbegriffs beantworten, da die Wurzel dieser Schwierigkeit eher in Xenophanes' eigenen Worten und nicht in der Doxographie liegt.

Halfwassen stellt bezüglich des Göttlichen bei Xenophanes zu Recht zwei Arten von Kritik fest: „Die Amoralitätskritik“ und die „Kritik am Anthropomorphismus“.<sup>1</sup> Bei der „Amoralitätskritik“ der homerisch-hesiodischen Götter, wobei, wie in der letzten Abteilung behandelt, die beiden Dichter ihren vermeintlichen Göttern Dinge addizieren, die explizit als unmoralisch gelten, wird nicht das Verleugnen der Existenz jener berührt, sondern bloß als einem göttlichen Wesen unangemessen betrachtet. Halfwassen zufolge, stellt die Anthropomorphismuskritik gerade die Existenz jener vermeintlichen Götter schlechthin in Frage, wobei „die Amoralitätskritik“ jedoch als ein Zeichen für den Bruch „mit dem Gottesbild des Mythos“ gelten darf.<sup>2</sup>

Was die Frage nach der Existenz der vermeintlichen Götter des Mythos angeht, wie Halfwassen es feststellt und ich ihm in voller Übereinstimmung folge, ist die Anthropomorphismuskritik, die übrigens, so scheint mir, als die höhere Stufe der Xenophanes' Kritik an diese betrachtet werden kann, von großer Bedeutung:

Entscheidend für unsere Frage ist Xenophanes' Kritik am Anthropomorphismus. Sie besagt auf den ersten Blick, dass die Götter keine menschliche Gestalt haben und nicht wie Menschen geboren werden.<sup>3</sup> Auf den zweiten Blick aber besagt sie, dass die (tier- und) menschengestaltigen Götter, von denen die Mythen aller Völker berichten, überhaupt nicht wirklich existieren, sondern Ausgeburten der menschlichen Einbildungskraft sind, Produkte der mythenbildenden Phantasie.

---

<sup>1</sup> Ibid., 282.

<sup>2</sup> Ibid., 282.

<sup>3</sup> Vgl. Xenophanes, Fr. B 14 DK: „Doch die Sterblichen wännen, die Götter würden geboren und hätten Gewand, Stimme und Gestalt ähnlich wie sie selber.“ (Übers. W. Capelle, *Die Vorsokratiker* (1968) 121). [Die Anmerkung ist von Halfwassen selbst.]

Xenophanes geht von der Beobachtung aus, dass die verschiedenen Völker nicht nur verschiedene Götter haben, sondern dass sich jedes Volk seine Götter auch so vorstellt, wie es selbst ist.<sup>1</sup>

Mit anderen Worten können wir davon ausgehen, dass das, was in den Fragmenten B 14 und B 15 explizit und vorrangig kritisiert wird, die mythischen und menschengestaltigen Götter sind. Wir gehen allerdings nicht zu weit, wenn wir eine implizite und etwas indirekte Kritik bezüglich der Existenz derselben vermeintlichen Götter, also des Polytheismus, feststellen. Diese Kritik wird tatsächlich, um Halfwassens Worte zu zitieren, „gezielt zur Burleske, indem er sie auf die Tiere überträgt“.<sup>2</sup> Professor Halfwassen stellt richtig fest: „Gerade diese Übertragung auf die Tiere aber gibt dem Gedanken seine eigentliche Schärfe. Sie zeigt nämlich, dass Xenophanes die Menschen- und Tiergestalt der Götter nicht bloß als unangemessen oder blaßphemisch ansieht, sondern dass er sie als Phantasieprodukte durchschaut, sie als bloße Projektionen erkennt.“<sup>3</sup> Xenophanes wollte eigentlich zeigen, dass derartige Götter gar nicht ernst zu nehmen sind, da sie nicht nur „unangemessen oder blaßphemisch“, sondern auch „bloße Projektionen“ sind.<sup>4</sup> Aus den Kritiken in den beiden genannten Fragmenten können wir, wie Halfwassen feststellt, erschließen, dass jene vermeintlichen Götter gar nicht als existierend angesehen werden können: „Die Götter sind nicht nur nicht so, wie die Menschen und gegebenenfalls die Tiere sie sich vorstellen, sondern diese menschen- und tiergestaltigen Götter existieren überhaupt nicht wirklich, sie sind nichts als Projektionen ihrer Verehrer.“<sup>5</sup> Es ist ja eine natürliche Tendenz in den Menschen, sich das Göttliche mit menschlichen Zügen vorzustellen. Aus dieser Tendenz folgt nicht

---

<sup>1</sup> Ibid., 282-283.

<sup>2</sup> Ibid., 283. Allerdings können wir, meiner Meinung nach, nicht mit Sicherheit von einer absichtlichen „Burleske“ ausgehen. Es ist nämlich durchaus möglich, dass Xenophanes hier einfach sachlich und objektiv vorgeht und diejenigen Tatsachen als Beispiele dafür anführt, dass wir derartige Übertragungen nicht gelten lassen dürfen bzw. jene Vorstellungen von den vermeintlichen Göttern Produkte der menschlichen Phantasie sind.

<sup>3</sup> „Für Griechen versteht es sich von selbst, dass Götter keine Tiergestalt haben können bzw. dass tiergestaltige Götter eben keine Götter sind. Da Xenophanes nun die Tiergestalt der Götter auf die gleiche Ursache zurückführt wie ihre Menschengestalt, nämlich die Projektion ihrer Verehrer, hält er die menschengestaltigen Götter Homers offenbar für ebenso unwirklich und ungöttlich wie die Griechen allgemein die tiergestaltigen Götter z. B. der Ägypter. Es scheint mir darum hochgradig unlogisch, zu glauben, Xenophanes habe zwar Apis oder Anubis nicht als Götter angesehen, wohl aber Zeus und Apollon. -- Zur Bedeutung der Menschengestalt der Götter für die griechische Mythologie jetzt Markus Gabriel, *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstseinsgeschichte in Schellings „Philosophie der Mythologie“* (2006) bes. 410-441.“ [Die Anmerkung ist von Halfwassen selbst.] Ibid., 283.

<sup>4</sup> Ibid., 283.

<sup>5</sup> Ibid., 283.

unbedingt, dass der Gott bzw., bei manchen, die Götter so sind, wie sich der jeweilige Gläubige vorstellt. Xenophanes geht hier ganz logisch vor: Dass wir uns etwas vorstellen, heißt nicht, dass es auch existiert.

Halfwassen weist darauf hin, dass Xenophanes mit seiner Kritik der Projektion der Menschen bezüglich des Göttlichen der Vorfahr von Ludwig Feuerbach ist, wobei allerdings jener nicht wie dieser den Atheismus, sondern den Monotheismus schlussfolgert.<sup>1</sup> Es kommt Xenophanes nämlich darauf an, zu zeigen, dass nicht das Göttliche schlechthin, sondern die „mensen- und tiergestaltigen Götter“ und zwar als Produkte der menschlichen Phantasie, die in Wahrheit gar nicht existieren, abgeschafft werden müssen. Die Existenz des Göttlichen bzw. des Gottes wird dabei keineswegs berührt. Im Zentrum der Spekulationen des Xenophanes steht also die Verleugnung der Existenz der vielen, vermeintlichen Götter, deren Existenz, wie Halfwassen meint, aufgrund von dem Nicht-Anerkennen des „psychischen Mechanismus“, durch den sie entstanden sind, verleugnet wird.<sup>2</sup> Zentral ist aber auch und nicht zuletzt die Purifikation des Gottes von alledem, was u. a. aus Projektion eigener Züge ihm zugeschrieben worden ist. Die wichtigere Tatsache ist nun für unsere jetzige Diskussion, Halfwassens Deutung zufolge, die *Einzigkeit* des Gottes, also „allein der Eine Gott, „der den Sterblichen weder an Gestalt noch an Gedanken ähnlich ist“ (οὔτι δέμας θνητοῖσι ὁμοίος οὔτε νόημα, Fr. B 23), und gegen den sich genau darum kein Projektionsverdacht äußern lässt“,<sup>3</sup> was, gemäß Halfwassen, nach der Verleugnung der vermeintlichen, mythischen Götter „bleibt“.<sup>4</sup>

Halfwassen zieht tatsächlich aus der Kritik des Anthropomorphismus den Schluss, dass die betroffenen, vermeintlichen Götter durch diese Kritik überhaupt existieren können, da sie „Ausgeburten der menschlichen Einbildungskraft“ und „Produkte der mythenbildenden Phantasie“ sind.<sup>5</sup> Diesen Schluss hat Xenophanes selber allerdings nicht wörtlich präzisiert, aber es lässt sich jedenfalls ein solcher Schluss aus dem Zusammenhang seiner Worte ziehen. Mit anderen Worten, um vorsichtig zu sprechen, bietet uns, meiner Meinung nach, der Kontext eine gute Grundlage für eine solche Schlussfolgerung bzw. für eine solche Deutung und es ist möglich, dass Xenophanes mit dieser Interpretationsweise einverstanden wäre. Es scheint mir also, dass Halfwassen mit Recht auf diesen Punkt, den ich als Ansatz seiner monotheistischen Deutung verstehe, aufmerksam macht.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Ibid., 283-284.

<sup>2</sup> Ibid., 284.

<sup>3</sup> Ibid., 284.

<sup>4</sup> Ibid., 284.

<sup>5</sup> Ibid., 283.

<sup>6</sup> Vgl. mit seinen Worten: „Aus der Einsicht in den Projektionscharakter der mythologischen Götterbilder folgt also, dass Xenophanes den Göttern des Mythos die Existenz abgesprochen und nur den Einen Gott als seiend, wirkmächtig und göttlich anerkannt hat.“ Ibid., 284.

Nun kommen wir zum großen Problem, das auf unserem Weg zur monotheistischen Deutung des Gottes bei Xenophanes steht und zwar das Vorkommen der Pluralform „θεοῖσι“ im Fragment B 23. Warum nennt Xenophanes eigentlich die vermeintlichen Götter neben dem einen Gott? Diese Pluralform scheint die monotheistische Deutung des Gottes bei Xenophanes zu bestreiten bzw. im Widerspruch zu einer solchen Deutung zu stehen.

Halfwassen löst das genannte Problem durch das Vorlegen der folgenden Übersetzung: „εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος“, in Fragment B 23 des Xenophanes: „Ist (existiert) doch nur Ein (einziger) Gott, der größte unter Göttern und Menschen“.<sup>1</sup> Ihm „scheint allein die zweite Übersetzung den Sinn zu treffen.“ Als Gründe für seine Übersetzung nennt er folgende:

Denn die erste vergisst die Radikalität der Anthropomorphismuskritik und die in ihr formulierte Projektionsthese. Sie ist außerdem im griechischen Kontext eine Banalität. Dass nur *ein* Gott unter Göttern und Menschen der größte ist (nämlich Zeus), ist für Homer und Hesiod eine Selbstverständlichkeit. Das Pathos, mit dem Xenophanes seinen Gott den Göttern Homers und Hesiods entgegensetzt, wird vollkommen zerstört, wenn man seinen Satz in dieser verharmlosenden Weise versteht und übersetzt.<sup>2</sup>

Es scheint mir, dass Halfwassen hier Recht hat. Wie wir in der letzten Abteilung gesehen haben, waren die Attacken des Xenophanes gegen die vermeintlichen, Götter des Mythos tatsächlich zu heftig und erschütternd, als dass er das Wesentliche über diese, nämlich ihren Anthropomorphismus, wieder und zwar mit ähnlichen Worten zulassen würde. Die Kritik an den vermeintlichen, anthropomorphen Göttern war natürlich eine wichtige Leistung des Xenophanes und es ist logisch und selbstverständlich, dass er in einer ihm eigenen positiven Gotteslehre nun nicht mehr von denselben vermeintlichen *Göttern*, sondern von einem neuen *einzigen Gott* spricht und ihn an die Stelle jener setzt. Das Wort „εἷς θεός“ müsste also nicht *henotheistisch* und als immer noch in dem schon kritisierten, mythischen Kontext und Zusammenhang interpretiert werden: Vielmehr ist die Benutzung dieses Wortes und der Satz, in dem es benutzt wird, als die Grundlegung einer neuen Gotteslehre zu verstehen. Laut der Übersetzung von Halfwassen geht es hier eben um die *Existenz* des einen Gottes, der als *einziger* verstanden werden muss, wenn es darum geht, nicht von derselben Götterlehre des Mythos zu sprechen. Auf der anderen Seite wird mit dieser Aussage jegliche Existenz der vermeintlichen Götter des Mythos geleugnet.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. auch die Übersetzung von Capelle: „herrscht doch nur ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der Größe“ (*Die Vorsokratiker* (1968) 121). [Die Anmerkung ist von Professor Halfwassen selbst.] Ibid., 284.

<sup>2</sup> Ibid., 284.

<sup>3</sup> Vgl. mit Halfwassens Aussage: „Aus der Einsicht in den Projektionscharakter der mythologischen Götterbilder folgt also, dass Xenophanes den Göttern des Mythos die Existenz abgesprochen und nur den Einen Gott als

Auf den Einwand, der hier erhoben werden kann und tatsächlich die Grundlage für die Vertreter der henotheistischen Deutung bietet, nämlich das Vorkommen des Wortes „ἔν τε θεοῖσι“, würde ich, wie Halfwassen dies tut, im Grunde Zeller folgen. Wie oben schon behandelt und zitiert wurde, beruht nämlich die Verwendung des Wortes „θεοῖσι“ und zwar insbesondere in diesem Fragment, darauf, dass „dies ein populärer Ausdruck des Gedankens, dass er der absolut Größte sei“ ist.<sup>1</sup> Halfwassen ist der Meinung, dass Xenophanes hier offenkundig sagen wollte, dass „der Eine Gott“ „der größte schlechthin“ sei.<sup>2</sup> Für Halfwassen scheint die Benutzung der Worte „ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος“ bezüglich des einen Gottes daran zu liegen, dass für Xenophanes „ein abstrakter zusammenfassender Ausdruck für das Ganze der Wirklichkeit wie τὸ πᾶν oder ὁ κόσμος“ „noch nicht zur Verfügung“ stand und er deshalb, „dem Sprachgebrauch des Mythos folgend, die wichtigsten artikulierenden Bestandteile dieses Ganzen“ genannt hat. Des Weiteren sagt er diesbezüglich schließlich: „Die „Götter“ im Plural in der Formel, mit der Xenophanes die Größe des Einen Gottes formulieren will, sind eine reine *façon de parler* und nicht wörtlich zu nehmen.“<sup>3</sup> Es scheint mir auch, dass Xenophanes hier einfach die gesamte Wirklichkeit im Auge hat und die Worte „τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι“<sup>4</sup> nur als Beispiele derselben zu verstehen sind bzw. verstanden werden können. Außerdem heißt das Nennen der vermeintlichen Götter keineswegs, dass diese anerkannt werden. Er wollte nämlich den einen Gott als den größten von allem Existierenden bezeichnen, seien es vermeintliche, nicht wahre Vorstellungen oder wahrnehmbare Sachverhalte und Seiende.<sup>5</sup> Was mir in seiner Deutung, aufgrund von den

---

seiend, wirkmächtig und göttlich anerkannt hat.“ Ibid., 284. Dasselbe Ergebnis, nämlich „dass Xenophanes den Göttern des Mythos die Existenz abgesprochen“ hat, ist auch im Fragment B 23 zu sehen, wenn Dieses Fragment so zu übersetzen ist, wie Halfwassen es tut.

<sup>1</sup> Zeller-Nestle, 650.

<sup>2</sup> Ibid., 285. Sh. auch seine Anmerkung hierzu, in der er auf Zellers Buch, S. 650-651, verweist.

<sup>3</sup> Ibid., 285.

<sup>4</sup> Der mögliche Einwand, der hier eingeworfen werden kann, und zwar, dass das Erwähnen von „Menschen“ hier den einen Gott mit den vermeintlichen, anthropomorphen, mythischen Göttern vergleichbar macht, wie Halfwassen ihn feststellt und behandelt (Ibid., 285), wird durch die zweite Zeile beseitigt. Dort sagt Xenophanes nämlich ausdrücklich über den einen Gott: „weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken.“ Wie Halfwassen richtig feststellt, schließen diese Worte die wörtliche Bedeutung der ersten Zeile desselben Fragments, nämlich, „dass Gott selber ein Mensch oder wenigstens menschenartig wäre, so dass man ihn mit den Menschen vergleichen kann, wie es bei den Göttern des Mythos der Fall ist“ „kategorisch“ aus. „Der Ausdruck ἔν ἀνθρώποισι μέγιστος“ ist also, Halfwassen zufolge, „nicht wörtlich, sondern im uneigentlichen Sinne zu verstehen“. Wie er darüber hinaus, meiner Meinung nach, richtig feststellt, ist dann „aber auch der Ausdruck ἔν τε θεοῖσι μέγιστος so zu verstehen“, also wie er selber schon vorher sagt, „im uneigentlichen Sinne“. Ibid., 285.

<sup>5</sup> Wie es schon Halfwassen festgestellt und ausführlich behandelt hat. Ibid., 285-287.

Worten „ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος“, wichtig erscheint und ich hier betonen möchte, ist der Hinweis auf die Tatsache, dass es Xenophanes nicht darauf ankommt, den Gott mit anderen, „seien es andere Götter oder Menschen“, zu vergleichen. Es geht hier nämlich vielmehr darum, die „Unvergleichbarkeit“<sup>1</sup> des einen Gottes zu betonen. Besonders pointiert scheinen mir diesbezüglich die folgenden Worte von Halfwassen:

Der Eine Gott des Xenophanes ist gerade nicht in *dem* Sinne der größte der Götter und Menschen, in dem dies der Zeus Homers und Hesiods ist. Er ist vielmehr unendlich und unvergleichlich größer als die Menschen und als die Götter, welche die Menschen sich vorzustellen vermögen. Und genau darum ist er den Menschen weder an Gestalt noch an Gedanken ähnlich, also weder äußerlich noch innerlich. *Deus semper maior*. Das ist es, was Xenophanes in einer Sprache zu sagen versucht, die noch die polare Sprache Homers ist.<sup>2</sup>

Halfwassen scheint mir hier den Punkt getroffen zu haben, als er den einen Gott bei Xenophanes grundsätzlich vom Zeus bei Homer und Hesiod unterscheidet und ihn, wie eben von ihm zitiert wurde, als „unendlich und unvergleichlich größer als die Menschen und als die Götter, welche die Menschen sich vorzustellen vermögen“ beschreibt. Auch sein Hinweis darauf, dass sich Xenophanes sprachlich zwar immer noch im homerischen Kontext befindet, aber eben nicht denselben Gedanken wie Homer vertritt, sondern den Gedanken von dem einen Gott vertritt, der keineswegs mit den vermeintlichen, vermenschlichten Göttern vergleichbar ist.

Ein weiterer Punkt, auf den Halfwassen hinweist, ist, aufgrund der Worte „οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα“, die „gänzliche Unvorstellbarkeit“ des einen Gottes bei Xenophanes, was ihn in seinen Augen im Vergleich zu seiner anderen Eigenschaft von „Unsterblichkeit“ „ungleich radikaler“ von den mythischen Göttern unterscheidet.<sup>3</sup> Des Weiteren unterscheidet Halfwassen im Fragment B 23 richtig einen positiven und einen negativen Teil, indem er zwei Haupteigenschaften des einen Gottes hervorhebt:

Der Eine Gott wird von Xenophanes gleich bei seiner Einführung zugleich positiv und negativ charakterisiert: positiv durch seine Größe oder Größtheit, negativ aber durch seine unvorstellbare Andersheit. Aber es ist diese negative Charakterisierung, die ihn von dem höchsten Gott des Mythos unterscheidet und diesem gegenüber als den einzig wahren Gott auszeichnet. Denn „der

---

<sup>1</sup> Ibid., 286.

<sup>2</sup> Ibid., 286.

<sup>3</sup> Ibid., 286.

Größte“ war auch Zeus, der den Menschen an Gestalt und Gedanken so ähnliche, der genau darum für Xenophanes nicht der wahre Gott sein kann.<sup>1</sup>

Die Einzigkeit Gottes ist bei Xenophanes, wie oben besprochen, zentral. Es kommt ihm nämlich nicht nur darauf an, einen größten Gott, sondern vielmehr einen einzigen Gott überhaupt anzuerkennen, was seine Lehr gründlich von der Lehr von einem größten Gott des Mythos unterscheidet. Dies macht den ersten Teil des Fragments B 23 aus, den Halfwassen eine „positive Bestimmung“ nennt. Im zweiten Teil bzw. im „negativen“ Teil, wie ihn Halfwassen nennt, geht es darüber hinaus darum, den einzigen Gott als total anders als den Menschen zu charakterisieren, „οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα“, also in keiner Hinsicht. Damit wird jegliche menschliche Eigenschaft und Gestalt geleugnet. Man kann hier vielleicht von einer positiven und einer negativen Theologie ausgehen, wie etwa Christian Schäfer in seinem Xenophanes-Buch von den „Ansätzen einer negativen Theologie“ sowie von positiver Gotteslehre spricht.<sup>2</sup>

Nun kommen wir zu den anderen Wesenszügen des einen Gottes bei Xenophanes. Es werden nämlich seitens Xenophanes außer der Einzigkeit bzw. nachdem ein einziger Gott anerkannt wird, noch andere Eigenschaften dem einen Gott zugeschrieben, die in der DK-Ausgabe und zwar aus zwei verschiedenen Quellen entnommen die Fragmente B 24-26 ausmachen:

B 24. [2 K., 20 D.] Sext. adv. math. IX 144 [21 A I 113. 26]

οὐλος ὄρᾱι, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει.

*Gott ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr.*

B 25. [3 K., 21 D.] Simpl. Phys. 23, 19 [A 31, 9]

ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

*Doch sonder Mühe schwingt er das All mit des Geistes Denkkraft.*

B 26. [4 K., 22 D] Simpl. Phys. 23, 10 [A 31, 7]

αἰεὶ δ' ἐν ταῦτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν  
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

*Stets aber am selbigen Ort verharrt er sich garnicht bewegend,*

---

<sup>1</sup> Ibid., 286. „Bezeichnend ist auch, dass der eine Gott, anders als Zeus und alle anderen mythischen Götter, keinen Eigennamen hat.“ [Die Anmerkung ist von Halfwassen.] Ibid., 286.

<sup>2</sup> *Xenophanes*, 146-162.

und es geziemt ihm nicht hin- und herzugehen bald hierhin bald dorthin.<sup>1</sup>

Die drei Eigenschaften, nämlich „ὄρᾶι“, „νοεῖ“ und „ἀκούει“, die im Fragment B 24 dem einen Gott zugeschrieben werden, werden jeweils von dem Adverb „οὐλος“, d. h. „ganz“, begleitet. Es handelt sich hier darum, die Art und Weise des göttlichen „Sehens“, „Denkes“ und „Hörens“ darzulegen. Wir können aufgrund dessen, was er an den vermeintlichen, vermenschlichten, vielen Göttern kritisiert, davon ausgehen, dass es hier Xenophanes darauf ankommt, insbesondere jene Eigenschaften von dem einen Gott im Unterschied zu denen der „οἱ βροτοὶ“ zu behandeln. Der eine Gott sieht, denkt und hört gemäß dem Fragment B 25 nicht so wie die Sterblichen, sondern „als ganzer“.<sup>2</sup> Xenophanes will hier offenbar die wesentliche Differenz zwischen manchen göttlichen Eigenschaften und denen der Menschen und nicht zuletzt auch der vermeintlichen, mythischen Götter betonen. Dabei ist natürlich implizit davon auszugehen, dass der eine Gott bei seinem Wahrnehmen nicht mit den Menschen zu vergleichen ist. Es geht es hier darum, die Art und Weise des göttlichen Wahrnehmens und Denkens zu beschreiben;<sup>3</sup> z. B. er bedarf dafür keiner Sinnesorgane, sondern nimmt alles als ganzer wahr<sup>4</sup> bzw., wie Halfwassen es formuliert, „alles, was er tut, als ganzer tut“.<sup>5</sup> Es stellt sich hier die Frage: Was meint Xenophanes mit dem Wort „οὐλος“ bezüglich der Eigenschaften des einen Gottes? Und weiter: Inwiefern unterscheidet sich der eine Gott bei ihm im Hinblick auf seine Eigenschaften von den vermeintlichen mythischen Göttern?

Suchen wir also zunächst ähnliche und vergleichbare Stellen bei den Mythendichtern, nämlich Stellen, wo diese auf die Art und Weise des Wahrnehmens und Denkens der vermeintlichen Götter eingehen, um u. a. herauszufinden, ob der Kolophonier auf diese reagiert. Bei Homer lässt sich eine Stelle anführen, wo Phoibos Apollon folgendermaßen gerufen wird:<sup>6</sup>

εὐχόμενος δ' ἄρα εἶπεν ἐκηβόλω Ἀπόλλωνι  
“κλῦθι, ἄναξ, ὃς που Λυκίης ἐν πίονι δήμῳ  
εἷς ἢ ἐνὶ Τροίῃ· δύνασαι δὲ σὺ πάντοσ' ἀκούειν  
ἀνέρι κηδομένῳ, ὡς νῦν ἐμὲ κῆδος ἰκάνει.

<sup>1</sup> Sowohl die angegebenen Texte als auch die angegebenen Übersetzungen von diesen drei Fragmenten stammen aus DK.

<sup>2</sup> Ibid., 288.

<sup>3</sup> Sh. Fritz, Kurt von . (1964). "Der ΝΟΥΣ des Anaxagoras." In: *Archiv für Begriffsgeschichte*. Bd. 9, pp. 92 ff.

<sup>4</sup> Vgl. mit Heitsch, 152; sowie mit Professor Halfwassen, Ibid., 288.

<sup>5</sup> Ibid., 288.

<sup>6</sup> Sh. die ausführlichere Erörterung von Heitsch, bei dem ich diese Stellen gefunden habe und dem ich gewissermaßen gefolgt bin. Ibid., 152-153.

[...].”

ᾠς ἔφατ' ἐρχόμενος, τοῦ δ' ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων.<sup>1</sup>

Flehend rief er empor zum treffenden Phoibos Apollon:

Höre mich, Herr, ob du nun in Lykiens blühendem Lande

Oder in Troja weilst; denn allenthalben vernimmst du

Gleich den geschlagenen Mann, wie ich geschlagen mich fühle.

[...]

Also sprach er flehend; es hörte ihn Phoibos Apollon.<sup>2</sup>

Neben dieser Stelle lassen sich noch die folgenden Worte von Hesiod bezüglich der Wahrnehmung des vermeintlichen Zeus bzw. seines Sehens anführen:

Πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας [...].<sup>3</sup>

Alles erblickt das Auge des Zeus und alles bemerkt es [...].<sup>4</sup>

Bei diesen beiden Stellen handelt es sich um die Art und Weise der Wahrnehmung der vermeintlichen Götter, wobei eine Art Anthropomorphismus, nämlich dass Nennen des „ὀφθαλμὸς“ in Bezug auf Gott, das doch an die menschliche oder tierische Wahrnehmung erinnert, nicht zu übersehen ist. Es geht also im Mythos darum, die vermeintlichen Götter so darzustellen, wie die Menschen selbst und gerade diesen Anthropomorphismus hat Xenophanes kritisiert, wie in der vorigen Abteilung gesehen. Wenn wir hier also seine heftigen Attacken diesen vermeintlichen Göttern gegenüber in Betracht ziehen, dann sind wir eben zu einem besseren Verständnis der näheren Bestimmung des von Xenophanes verkündeten einen Gottes imstande. Die in den Fragmenten B 24-26 dem einen Gott zugeschriebenen Eigenschaften können nämlich als Reaktion auf den genannten Anthropomorphismus gelten. Xenophanes kommt es hier bekanntlich darauf an, eine erhabene Gottesvorstellung zu präsentieren, indem er dabei nicht von verschiedenen Sinnesorganen Gottes ausgeht, sondern ihm als vollkommenes Wesen eine einheitliche und

---

<sup>1</sup> *Ilias*, 16 (Π), 513-527. Der angegebene Text ist der Text-Ausgabe von David B. Monro und Thomas W. Allen aus der Reihe „Oxford Classical Texts/ OCT“ (sh. die Bibliographie) aus dem Jahr 1962 entnommen.

<sup>2</sup> Die angegebene Übersetzung von Hans Rupé in der zweisprachigen Ausgabe von „Sammlung Tusculum“ vom Jahr 2014 (sh. die Bibliographie) geliehen worden ist.

<sup>3</sup> *Opera et Dies*, 267. Der angegebene Text entstammt der Text-Ausgabe von Hugh G. Evelyn-White in der Reihe „The Loeb Classical Library“ (Greek and English) (sh. die Bibliographie) aus dem Jahr 1914.

<sup>4</sup> Die angegebene Übersetzung von Albert von Schirnding in der zweisprachigen Ausgabe von „Sammlung Tusculum“ aus dem Jahr 2012 (sh. die Bibliographie) geliehen worden ist.

ganze und nicht partielle Wahrnehmung, sei es sehen, hören usw. zuschreibt. Wie Halfwassen es formuliert, „seine vollkommene *Ganzheitlichkeit* [...] schließt eine Vielheit von unterschiedenen Teilen in Gott aus, so dass Gott alles, was er tut, als ganzer tut. Darum sieht, hört und erkennt Gott immer als ganzer.“<sup>1</sup> Als ganzheitliches Wesen ist der Gott nicht teilbar und, wir könnten den Schritt wagen und sagen: Es gibt darüber hinaus keine Unterschiede zwischen seinem Sehen, Hören usw. bei ihm. Wie Halfwassen, mit dem ich hierüber übereinstimme, es formuliert: „Gottes Sehen, Hören und Einsehen (oder Erkennen) verschmelzen durch die Ganzheitlichkeit ihres jeweiligen Vollzugs zu *einer einzigen* Ganzheit, einer ganzheitlichen Tätigkeit, die den Gedanken einer intellektuellen Anschauung evoziert: einer ganzheitlichen, intuitiven Erfassung der Wahrheit auf einen Schlag.“<sup>2</sup>

In den beiden anderen Fragmenten B 25 und B 26, die die wesentlichen Züge des einen Gottes zum Thema haben und aus derselben Seite derselben Quelle, nämlich *Simplicii in Aristotelis Physicorum Commentaria*, stammen und eben eng miteinander wie auch mit dem Fragment B 24 verbunden zu sein scheinen,<sup>3</sup> wird die Art und Weise des göttlichen Wirkens behandelt. Diese beiden Fragmente sind in der Tat von größter Bedeutung für die Beantwortung der Frage bezüglich des umstrittenen Pantheismus des Gottes bei Xenophanes. Es lässt sich aus den Direktfragmenten (B 25 und B 26) des Xenophanes deutlich ersehen, dass eine pantheistische Deutung keine wörtliche Grundlage in den erhaltenen Sprüchen des Xenophanes hat. Er spricht nämlich im Fragment B 25 ausdrücklich davon, dass der Gott „sonder Mühe“ und „mit des Geistes Denkkraft“ alles bewegt. Und schließlich wird im nächsten Fragment insbesondere darauf hingewiesen, dass er sich gar nicht bewegt und „es geziemt ihm nicht hin- und herzugehen“. Diese Tatsache, und zwar im Zusammenhang mit dem vorigen Fragment, schließt den Pantheismus aus. Halfwassen weist hierzu darauf hin, dass „wenn Gott die Weltbewegung verursacht, ohne sich selbst zu bewegen, dann kann er mit dem bewegten Weltganzen nicht identisch sein.“<sup>4</sup>

An dieser Stelle lässt sich bezüglich zweier wesentlicher Eigenschaften des einen Gottes bei Xenophanes eine Stelle aus Aristoteles' *Rhetorik* anführen, die zwar nicht als wörtliches Zitat gilt und deshalb im Teil A von DK vorkommt, doch von größter Bedeutung für seine Theologie ist:

A 12. Arist. *Rhet.* B 23. 1399 b 5

---

<sup>1</sup> Ibid., 288.

<sup>2</sup> Ibid., 289.

<sup>3</sup> Vgl. Schäfer (Ibid., 176), der bezüglich der Fragmente B 24 und B 25 die Wahrscheinlichkeit einer „Einheit“ vom Fragment B 25 „in seinem ursprünglichen Zusammenhang“ mit dem Fragment B 24 für denkbar hält.

<sup>4</sup> Ibid., 290. Vgl. Schäfer, 185 ff., der dieses Thema ganz ausführlich behandelt.

ἄλλος [sc. τόπος] ἐκ τοῦ, τὸ συμβαῖνον ἐὰν ἦ ταυτόν, ὅτι καὶ ἐξ ὧν συμβαίνει ταῦτά· οἶον Ξ. ἔλεγεν ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεοὺς ποτε.<sup>1</sup>

[...] Wie Xenophanes behauptete, „frevelten auf gleiche Weise diejenigen, welche sagten, die Götter würden geboren, wie diejenigen, die sagten, die Götter stürben“; denn in beiden Fällen ergibt sich, dass die Götter einmal nicht sind.<sup>2</sup>

Was hier explizit ausgedrückt wird, ist die Allewigkeit der Götter (wie oben erörtert, ist bei Xenophanes von dem einen Gott auszugehen) bzw. des Gottes. Xenophanes schließt nämlich sowohl das Geborenwerden, „γενέσθαι“, wie auch „ἀποθανεῖν“ des Göttlichen aus und zwar aus dem guten Grund, dass in beiden Fällen die Abwesenheit von diesem nötig wäre. Jedes Geborenwerden setzt die einmalige Abwesenheit voraus: Einmal war der Gott nicht da und zu einem bestimmten Zeitpunkt wurde er geboren. Beim Sterben geht auch selbstverständlich das Dasein zugrunde. Es ist also widersprüchlich anzunehmen, dass der Gott zwar ewig, aber entweder geboren oder sterben würde. Der Gott ist also ewig und aus diesem Grund kann er weder geboren werden noch sterben. Gemäß Xenophanes „ἀσεβοῦσιν“, also „frevelten“ die Vertreter der beiden Hypothesen. In der Tat kommt hier eine wichtige Eigenschaft des Gottes zum Ausdruck und zwar die *Ewigkeit* des einen Gottes. Eine Eigenschaft, die, meiner Meinung nach, durchaus mit der Lehre von dem einen Gott, wie wir sie aus der göttlichen Offenbarung kennen und die, meines Erachtens, Xenophanes vertrat, vergleichbar ist.

Zum Schluss dieser Abteilung möchte ich noch auf einiges hinweisen. Halfwassens These, der ich, wie es deutlich zum Ausdruck kommt, im Großen und Ganzen gefolgt bin, beruht auf der einen Seite darin, dass er sich, aus genannten Gründen, auf die direkten Worte des Xenophanes beschränkt bzw. davon ausgeht, dass wir lediglich durch diese auf das Gottesthema bei Xenophanes eingehen können, auf der anderen Seite und zwar nur mithilfe von diesen Direktzeugnissen begründet er sowohl den „strengen“ Monotheismus als auch die Meinung, dass Xenophanes den einen Gott „auch von der Welt strikt unterschieden hat.“<sup>3</sup> Ich folge Halfwassens Deutung des einen Gottes des Xenophanes im großen Ganzen, allerdings mit dem kleinen Unterschied, dass ich, wie oben diskutiert, nicht vom „strengen“, sondern

---

<sup>1</sup> Diese Stelle macht in I. Bekkers Aristoteles-Ausgabe 1399 b 4-8 aus.

<sup>2</sup> Die angeführte Übersetzung ist aus der Text- und Übersetzungsausgabe von Laura Gemelli Marcianos *Die Vorsokratiker. Band 1. Griechisch-lateinisch-deutsch*. (Sh. die Bibliographie) von dieser Stelle unter Nr. 27 entnommen worden, wobei sie die ersten Worte des Aristoteles, die in DK angeführt werden, nicht anführt und diese deshalb auch in ihrer Übersetzung, wie auch hier, fehlen. Sh. dieselbe Ausgabe pp. 250-251.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 278.

einfach vom Monotheismus ausgehe und Xenophanes als einen Monotheisten verstehe. Des Weiteren möchte ich betonen, dass, meiner Meinung nach, Halfwassens These sich aus den direkten Worten des Xenophanes entnehmen lässt, auch wenn man seine Lesart des Fragments B 23 nicht annehmen würde. Mit anderen Worten lässt sich die monotheistische Deutung widerspruchlos auf der einen Seite auf die *negativ-kritischen* Aussagen des Xenophanes und auf der anderen Seite auf seine positiven Aussagen über den Gott stützen. Die Stärke einer solchen kohärenten Deutung beruht auf der einen Seite darauf, dass sie sich auf die direkten Fragmente, d. h. die eigenen Worte des Xenophanes stützt, und nicht auf die doxographischen Berichte, die, wie oben behandelt, sowieso verdächtig sind, und auf der anderen Seite darauf, dass sie die Anerkennung des einen Gottes notwendig aus der In-Verbindung-Setzung der negativ-kritischen und der positiven Zeugnisse des Xenophanes schlussfolgert. Ich halte eine solche Deutung Halfwassens für gelungen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass ich gewissermaßen eher auf die die negativ-kritischen Aussagen des Xenophanes Wert lege und es eben aufgrund der kritischen Fragmente für wahrscheinlich halte, dass Xenophanes, wie Halfwassen auch betont hat, nicht dieselbe Aussage wie Homer über das Göttliche machen könnte. Mit anderen Worten halte ich eben die negativ-kritischen Aussagen bezüglich des Göttlichen für die Interpretation desselben bei ihm für ausschlaggebend.

Jeder Versuch, Xenophanes immer noch im mythischen Kontext zu interpretieren, scheint gescheitert zu sein. Die Sache ist doch einfach: Ein kritischer Geist, der das Mythische so scharf und direkt polemisiert hat, kann natürlich nicht als Vertreter desselben verstanden werden. Andernfalls wären die heftigen Attacken und Worte gegen das Mythische völlig sinnlos. Mit anderen Worten könnte ein solcher Kritiker den Gegenstand seiner eigenen, vernichtenden Kritik logisch nicht anerkannt haben.

Soweit unsere Kenntnis von den Vorläufern von Xenophanes auf griechischem Boden reicht, ist Xenophanes tatsächlich in der Herausbildung einer solchen recht fortgeschrittenen Gotteslehre bzw. eines solchen Monotheismus der Erste. Wir kennen nämlich niemanden vor ihm, an den er hätte anknüpfen können, außer seinem angeblichen Lehrer, Anaximander,<sup>1</sup> der, soweit wir über ihn Bescheid wissen, zwar schon von τὸ ἄπειρον als „τὸ θεῖον“ redete,<sup>2</sup> aber es ihm bei weitem weder darauf ankam, die vermenschlichten, vermeintlichen Götter zu kritisieren, noch darauf, einen solchen detaillierten Gottesbegriff bzw. einen solchen Monotheismus zu nuancieren. Jedoch ist Anaximander der einzige milesische Denker, der

---

<sup>1</sup> Wie oben bei der Behandlung von der Biographie von Xenophanes besprochen wurde, berichtet uns Diogenes Laertius von einem solchen Verhältnis: „[...] ὡς Σωτῖων φησί, κατ’ Ἀναξίμανδρον ἦν.“ IX. 18.

<sup>2</sup> DK: 12 B 3: Arist. Phys. Γ 4 203 b 13-14 „ἀθάνατον .. καὶ ἀνώλεθρον (τὸ ἄπειρον = τὸ θεῖον).“ Wie schon in der Einleitung detailliert besprochen wurde.

offenbar, wie in der Einleitung ausführlich besprochen wurde, von „τὸ θεῖον“ als ein einheitliches Wesen gesprochen und auf irgendeine Weise mit als Vorläufer von Xenophanes gesehen werden kann, wenn es uns darauf ankommt, unbedingt einen Vorläufer für Xenophanes zu finden. Zwar ist es durchaus möglich, dass Xenophanes von den milesischen Denkern und vornehmlich von Anaximander beeinflusst wurde, aber mir scheint, dass eben dieser Einfluss auf ihn, insbesondere natürlich der Einfluss, den Anaximander auf ihn ausgeübt hat, doch eher eine Art Anregung war, die er ernst nahm.

#### 4. Xenophanes und die eleatische Schule

Zum Schluss dieses Kapitels möchte ich die Beziehung des Xenophanes zur eleatischen Schule bzw. zur Hauptfigur dieser Schule, Parmenides von Elea (offenbar eine Kolonie, die von den Flüchtlingen aus Kleinasien gegründet wurde) behandeln.<sup>1</sup> Der war Letztere offenbar Schüler des Ersteren<sup>2</sup>. Ich werde hier der Frage nachgehen, ob eine Beziehung zwischen Xenophanes und Parmenides bestand und ob man sogar sagen kann, dass Parmenides der Nachfolger von Xenophanes war.

Dem Bericht von Clement<sup>3</sup> zufolge war Xenophanes der Vertreter der eleatischen Schule: „τῆς δὲ Ἑλεατικῆς ἀγωγῆς Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος κατάρχει, [...]“. Wir haben aber zwei noch ältere Zeugnisse: In Platons *Sophistes*<sup>4</sup> heißt es nämlich diesbezüglich: „τὸ δὲ παρ’ ἡμῖν Ἑλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις.“ Und Aristoteles sagt deutlich im ersten Buch seiner später als *Metaphysica* berühmten Schrift,<sup>5</sup> dass Xenophanes der erste gewesen sei, der „ένίσας“, also von dem einen gesprochen habe: „Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων [(sc. Παρμενίδης καὶ Μέλισσος)] ένίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητῆς) οὐθὲν διεσαφήνισεν [...]“.

An der angeführten Stelle aus Platons *Sophistes* sehen wir, wie KRS anmerkt, dass Xenophanes zwar von jenem als der Begründer und die Hauptfigur der Eleatiker dargestellt

---

<sup>1</sup> Jaeger, *Theologie*, 50.

<sup>2</sup> U. a. DK 28 A 2: Suidas: “Παρμενίδης Πύρητος Ἑλεάτης φιλόσοφος, μαθητῆς γεγονῶς Ξενοφάνους τοῦ Κολοφωνίου, [...]”

<sup>3</sup> Clement, *Strom.* I, 64, 2. (DK 21 A 8). Ich habe die Angaben zur Stelle dieses Zitats sowie den Text so zitiert, wie es in KRS unter Nr. 162 steht. Außerdem hatte ich mich hier, wie an manchen anderen Stellen, die englische Übersetzung im selben Buch vor Augen gehabt.

<sup>4</sup> Plato, *Sophistes* 242 d 4-6. (KRS, 163; DK 21 B 29).

<sup>5</sup> Aristoteles, *Metaphysica*, A, 986 b 18. (KRS, 164).

wird, aber dies, wegen den Worten „καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον“, nicht als sicher gelten darf. KRS sagt hierzu:

Yet Aristotle's judgement possibly arises from Plato's remark in 163.<sup>1</sup> This remark was not necessarily intended as a serious historical judgement (one may compare the statements in the *Theaetetus* (152D-E, 160D) that Homer and Epicharmus were the founders of the Heraclitean tradition), as is confirmed by the addition of the words καὶ ἔτι πρόσθεν, 'and even before'. The connexion between Xenophanes and Parmenides obviously depends on the superficial similarity between the motionless one deity of the former and the motionless sphere of Being in the latter – though it will be seen that Parmenides' theoretical construction was reached in a quite different way from Xenophanes', a way which is in fact incompatible.<sup>2</sup>

Außer den oben genannten Stellen bei Clement, Platon und Aristoteles haben wir, wie Burnet es bemerkt und worauf er Wert gelegt hat,<sup>3</sup> den Bericht von Diogenes Laertius, der uns hierzu sehr hilfreich ist und uns belehrt, dass Parmenides zwar ein Schüler von Xenophanes war, aber ihn nicht gefolgt ist:

Ξενοφάνους δὲ διήκουσε Παρμενίδης Πύρητος Ἐλεάτης (τοῦτον Θεόφραστος ἐν τῇ Ἐπιτομῇ Ἀναξιμάνδρου φησὶν ἀκοῦσαι). ὁμῶς δ' οὖν ἀκούσας καὶ Ξενοφάνους οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ. ἐκοινώνησε δὲ καὶ Ἀμεινία Διοχαίτα τῷ Πυθαγορικῷ, ὡς ἔφη Σωτίων, ἀνδρὶ πένητι μὲν, καλῷ δὲ καὶ ἀγαθῷ. ᾧ καὶ μᾶλλον ἠκολούθησε καὶ ἀποθανόντος ἠρῶν ἰδρύσατο γένους τε ὑπάρχων λαμπροῦ καὶ πλοῦτου, καὶ ὑπ' Ἀμεινίου ἀλλ' οὐχ ὑπὸ Ξενοφάνους εἰς ἡσυχίαν προετράπη.<sup>4</sup>

In diesem wichtigen Abschnitt wird, außer der gleich genannten Tatsache über die Beziehung von Parmenides zu Xenophanes, dem Bericht des Sotion nach gesagt, dass Parmenides mit Ameinias, Sohn des Diochaitas, der ein Pythagoreer war, verkehrte. Es wird hier außerdem berichtet, dass Parmenides eher diesem gefolgt sei und ihm nach seinem Tod ein Heroenheiligtum errichtet habe. Darüber hinaus wird darauf hingewiesen, dass Parmenides „durch Ameinias und nicht durch Xenophanes zum Seelenfrieden gelangt“ war.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Diese Nummer bezieht sich auf die angeführte Stelle von Platons *Sophistes* in KRS.

<sup>2</sup> Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University press (1983) 165.

<sup>3</sup> *E. G. Ph.*, 170.

<sup>4</sup> Diogenes Laertius, IX. 21.

<sup>5</sup> Ich habe mich hier und auch an anderen Stellen, wie schon gesagt, der englischen Übersetzung von R. D. Hicks, aber auch der deutschen Übersetzung von Otto Apelt in F. Meiner Ausgabe bedient. Insbesondere in letztem Satz bin ich der Übersetzung von Apelt gefolgt.

Parmenides wird hier also eher als ein Nachfolger von Pythagoras und nicht von Xenophanes dargestellt, während der Einfluss von Xenophanes auf ihn für unzutreffend erklärt wird und diese Tatsache stand offenbar für Diogenes Laertius fest. Die genannte Stelle aus Diogenes Laertius zeigt uns, meiner Meinung nach, dass wir auf keinen Fall zu weit gehen, wenn wir heute aufgrund der erhaltenen Fragmente beider Denker den Einfluss von Xenophanes‘ einem Gott auf Parmenides‘ Philosophie bestreiten. Dieser Einfluss wurde nämlich bereits in der Antike und zwar u. a. wegen der historischen Tatsache des Verkehrs des Parmenides mit Ameinias verleugnet.

Burnet bezieht sich in Bezug auf dieses Thema außer auf die oben genannte Tatsache auf zwei Stellen in Strabo und Kebes:<sup>1</sup>

It should also be mentioned that Strabo describes Parmenides and Zeno as Pythagoreans, and that Kebes talks of a „Parmenidean and Pythagorean way of life.”<sup>2</sup> It is certain moreover, that the opening of the poem of Parmenides is an allegorical description of his conversation from some form of error to what he held to be the truth, and that it is thrown into the form of an orphic apocalypse.

Soweit zu den historischen Tatsachen über das Verhältnis von Parmenides zu seinen Vorgängern aus der antiken Welt.

Hier möchte ich nicht auf die Einzelheiten der Lehre des Parmenides eingehen. Ich möchte nur ganz kurz einiges aus seinen eigenen Aussagen bezüglich des *Seins* anführen, die uns nun als Fragmente in Diels-Kranz‘ Sammlung zur Verfügung stehen und für unsere Erörterung wichtig sind. In den uns vorliegenden Fragmenten von Parmenides von Elea wird vor allem von dem „Sein“ und „Nicht-Sein“ bzw. von „ἔστιν“ und „οὐκ ἔστι“ als dem Weg der Forschung gesprochen, wobei er jenes für seiend und dieses für nicht-seiend erklärt und diesen Weg, d. h. den Weg, der besagt, „dass IST *ist* und dass Nichtsein nicht ist“ dem „unerkundbaren“<sup>3</sup> Weg, der besagt, dass das Nicht-Seiende ist und zwar „erforderlich ist“, gegenüberstellt.<sup>4</sup> Weiter werden im Fragment B 3 „Denken“ und „Sein“ gleichgestellt.<sup>1</sup> Zu den Eigenschaften des „Seins“ des Parmenides gehört, dass es auch „eins“ ist (Fragment 8):

---

<sup>1</sup> *E. G. Ph.*, 170-71.

<sup>2</sup> Strabo, vi. I, p. 252 (p. 171, n. 2) [Die Seitenzahl hier bezieht sich auf Burnets eigenes Buch]; Ceb. *Tab.* 2 (R. P. 111 c). The Statements of Strabo are of the greatest value; for they are based upon historians (especially Timaios) now lost. [Burnet gibt in der genannten Anmerkung auf Seite 171 seines Buches u. a. die Sätze aus Strabo, vi. I, p. 252, an: (Ἐλέαν) ἐξ ἧς Παρμενίδης καὶ Ζήνων ἐγένοντο ἄνδρες Πυθαγόρειοι. δοκεῖ δέ μοι καὶ δι' ἐκείνους καὶ ἔτι πρότερον εὐνομηθῆναι. We can hardly doubt that this too comes from Timaios.]

<sup>3</sup> Hier bin ich der Übersetzung in DK gefolgt.

<sup>4</sup> DK 28 B 2: Procl. in Tim. I 345, 18 Diehl; [Linien] 3-8 Simpl. Phys. 116, 25:

[...]

[...] ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἐστὶ γὰρ οὐλομελὲς τε καὶ ἀτρεμὲς ἢ δ' ἀτέλεστον· οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές·

Der Eigenschaft „ἀνώλεθρόν“, also „unvergänglich“, sind wir schon bei Anaximander, Fragment B 1 begegnet. Das „Sein“ von Parmenides wird hier außerdem mit einer ähnlichen Eigenschaft und zwar vor der genannten Eigenschaft beschrieben, nämlich „ἀγένητον“, also „ungeboren“,. Unter anderem wird hier dem Sein die Eigenschaft „ἔν“ zugeschrieben. Das „Sein“ von Parmenides ist demzufolge als „ein“ Sein zu verstehen. Die wichtige Frage ist nun, ob das „eine“ *Sein* des Parmenides mit dem „einen“ *Gott* des Xenophanes gleichgestellt werden kann?

Bevor wir auf diese Frage näher eingehen, ist es wichtig, zunächst einiges über die Unterschiede zwischen Xenophanes und Parmenides zu sagen.

Wenn man sich nun den erhaltenen Fragmenten von Xenophanes und Parmenides zuwendet, hat man auf keinen Fall den Eindruck, dass es bei diesen beiden um dasselbe geht. Nicht zuletzt differieren die Sprache und der waltende Geist bei den beiden. Die heftige und offene Kritik, jeweils in verschiedenen Gebieten, fällt einem bei der Lektüre der erhaltenen Fragmente von Xenophanes, wie wir es gesehen haben, vor allem auf. Bei Parmenides, handelt es sich eher um einen schweren und irgendwie wissenschaftlichen Text. Jedoch ist es nicht so, dass wir auch Parmenides nicht einen Kritiker nennen dürfen. Bei der sorgfältigen Lektüre der Fragmente von Parmenides fällt schon im Fragment B 1 eine heftige Kritik auf. Es wird in jenem Fragment von der Unterscheidung von der „Ἀληθείης εὐκυκλέος“, also „wohlgerundeten Wahrheit“ und „βροτῶν δόξας“, also<sup>2</sup> ausgegangen, was natürlich als kritisch zu verstehen ist. Was aber Parmenides von Xenophanes unterscheidet, ist, jedoch in meinen Augen, dass es sich hier nicht um eine mit der Attacke des Xenophanes bezüglich der Amoralität und Anthropomorphismus der vermeintlichen Götter des Mythos vergleichbare Attacke handelt. Allerdings lässt dies die Tatsache eines Kritikers Parmenides, der als Kritiker der „der Sterblichen Schein-Meinungen“ gilt, unberührt.

---

“εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,  
αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·  
ἢ μὲν ὅπως ἐστὶν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),  
ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι,  
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθεῖα ἔμμεν ἀταρπόν·  
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)  
οὔτε φράσαις.”

<sup>1</sup> “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.”

<sup>2</sup> Gemäß der Übersetzung von Kranz in DK.

Eine andere Tatsache bezüglich der Beziehung von Parmenides zu Xenophanes ist, dass man sich wohl bei jenem nicht schnell zurechtfindet und man sich fragt, wenn man die Fragmente 6-8 liest, worum es sich eigentlich handelt. Man bekommt den Eindruck dass, dass die genannten Fragmente unbedingt einer Erklärung bedürfen. Um gerecht zu sein, muss ich aber auch darauf hinweisen, dass, was den Inhalt von die Fragmente des Parmenides betrifft, die Worte von ihm allerdings nicht zuletzt auch tiefgründiger als die des Xenophanes zu sein scheinen. Sie erwecken wohl die Bewunderung des Lesers und insofern ähnelt Parmenides, wenn man den waltenden Geist miteinbezieht, allerdings mit bestimmten Unterschieden, den Milesiern und vornehmlich Anaximander, während der Einfluss der drei Milesier sich bei Xenophanes auf den Rationalismus zu beschränken scheint, was natürlich sehr wichtig ist. Xenophanes und Parmenides beziehen sich nämlich auch wie jene drei Denker aus Milet in ihren Aussagen auf die Vernunft und befinden sich wie diese auf der neuen, rationalen Bahn. Der Inhalt des Denkens von Xenophanes unterscheidet sich jedoch von dem dieser drei Denker und ihm kommt es, wie wir gesehen haben, auf etwas völlig anderes an, nämlich die Kritik und Attacke der vermeintlichen mythischen Götter. Und bei Parmenides ist das *eine* Sein zentral. Man kann also festhalten, dass sowohl Xenophanes wie auch Parmenides, mit gewissen Unterschieden natürlich, als *Kritiker* zu verstehen sind und beide das *Eine* ins Zentrum ihrer Spekulationen stellen.

Kommen wir nun zur wichtigsten antiken Quelle bezüglich der Beziehung des Eleaten zum Kolophonier. Es ist seit Aristoteles - und zwar wegen seinen Worten an der genannten Stelle aus seiner *Metaphysik* über Xenophanes „πρῶτος τούτων [(sc. Παρμενίδης καὶ Μέλισσος)] ἐνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής)“ - , dass dieser auf irgendeine Weise mit Parmenides verbunden und als der erste Monist angenommen wird. Dabei neigt man dazu, wie Christian Schäfer es formuliert,<sup>1</sup> „den Einheitsgedanken der Eleaten gewissermaßen theologisch präformiert“ zu sehen. Darüber hinaus hat die Tatsache, dass Xenophanes ein Gedicht über die Gründung Eleas geschrieben hat, zur Idee der Verbindung von Xenophanes mit der eleatischen Philosophie beigetragen. Und dabei wurde offenbar der von Xenophanes eingeführte *eine* „Gott“ mit dem *einen* „Sein“ des Parmenides verknüpft.<sup>2</sup> Das von Aristoteles verwendete Wort „ἐνίσας“,<sup>3</sup> das wir übrigens im Sinne des „von dem einen Sprechens“ oder, wie es Christian Schäfer, allerdings in Form von „ἐνίζων“ übersetzt, „einer, der die Einheit gedacht habe“ auf irgendeine Weise auch für die

<sup>1</sup> Schäfer, *Xenophanes*, 235.

<sup>2</sup> Vgl. mit Werner Jaeger, *Theologie*, 64.

<sup>3</sup> Aryeh Finkelberg übersetzt dieses Wort als „partisans of the One“: "Studies in Xenophanes." In *Harvard Studies in Classical Philology*. Vol. 93 (1990), 104. Und die Übersetzung desselben Wortes in KRS, das jedoch mit den beiden vorigen Worten, nämlich „πρῶτος τούτων ἐνίσας“ anzugeben ist, lautet: „the first of these to postulate a unity“: KRS, 165. Aristoteles möchte hier also, so scheint mir, den Monismus bei diesen Denkern betonen.

milesischen Denker benutzen dürfen. Sie waren nämlich alle Monisten, obwohl sie nicht explizit, sagen wir mal, ἐνίσαντες, hat seinen Ursprung offenbar *nur* darin, dass Xenophanes und Parmenides beide das Wort „ἔν“, abgesehen von dem jeweiligen Kontext bzw. von dem jeweiligen Bezug, benutzt haben.

Dem Anschein nach ist es also die Deutungsweise des Aristoteles<sup>1</sup>, und zwar wegen des Gebrauchs desselben Wortes bei Xenophanes und Parmenides, die die Grundlage für die Verknüpfung dieser beiden Denker geschaffen hat.<sup>2</sup> Wenn wir also auf dieses Wort verzichten und uns darauf konzentrieren, worum es sich bei diesen beiden Denkern handelt, dann können wir deutlich sehen, wie groß der Unterschied zwischen diesen beiden ist: Während es sich nämlich bei Xenophanes um die *Kritik* der Mythologie bzw. der vielen mythologischen Götter, denen er seinen einen *Gott* gegenüberstellt, handelt, geht es bei Parmenides um das eine *Sein*, wobei er allerdings „βροτῶν δόξας“ kritisierte. Bei dem einen geht es um eine grundlegende Kritik bezüglich der Götter des Mythos, während im Zentrum der Gedankenwelt des anderen philosophische Spekulationen über das „Sein“ stehen. Der eine ist also in erster Linie als Theologe zu verstehen und der andere nicht, obwohl beiden das zentrale *Eine* und das Kritische gemeinsam ist. Immerhin können wir nicht so einfach von einem Theisten und Theologen Parmenides sprechen.

Mir scheint, dass Aristoteles, an der oben genannten Stelle, versuchte die beiden Denker hier bloß aufgrund des Vorkommens des Wortes „ἔν“ miteinander zu verknüpfen, was natürlich einen guten Grund für ihre Ähnlichkeit bietet, und wohl auch für den Einfluss des einen auf den anderen spricht. Die uns vorliegenden Fragmente von Xenophanes und Parmenides präsentieren uns, meiner Meinung nach, zwei verschiedene Gedankenwelten, die zwei verschiedenen Motivationen entsprungen sind bzw. zwei verschiedene Wurzeln haben. Auch wenn wir Karl Reinhardts Umstellung der Beziehung zwischen ihnen in seinem Parmenides-Buch<sup>3</sup> annehmen würden, bliebe der Wesensunterschied weiterhin bestehen. Es ist in diesem Sinne nicht so wichtig, wer von den beiden zuerst lebte und wirkte oder ob sie gleichzeitig lebten. Das Wichtigste ist bei diesen beiden Denkern, dass es ihnen jeweils auf etwas anderes ankommt und sie ein anderes Ziel verfolgen, wobei sie in den Einzelheiten ihrer Spekulationen das Wort „ἔν“ benutzt haben und diese Tatsache kann nicht

---

<sup>1</sup> Vgl. mit Schäfer, *Xenophanes*, 235, wo er auch Platon hierzu einbezieht: „Die Doxographen sahen offenbar Platon und Aristoteles’ Überlieferung, Xenophanes sei ‚einer, der die Einheit gedacht habe‘, ein ἐνίζων, bestätigt und brachten den Kolophonier daher bereitwillig mit der ἐν-Philosophie der Eleaten in Verbindung.“

<sup>2</sup> Es ist allerdings möglich, dass Aristoteles Zugang zu anderen Sprüchen von Xenophanes hatte, die uns nicht zur Verfügung stehen und für ihn wichtiger erschienen als die, die uns vorliegen. Soweit aber wir über Xenophanes informiert sind, ist bei ihm der eine Gott das zentrale Thema.

<sup>3</sup> Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn: Verlag von Friedrich Cohen (1916).

vernachlässigt werden bzw. ist von großer Bedeutung, da dasselbe Wort bei den beiden zentral ist.

Um den Unterschied zwischen Xenophanes und Parmenides besser begreifen zu können, müssen wir jeweils auf ihre zentrale Lehre achten. So sehen wir, dass sie zwei verschiedene Lehren hatten bzw. auf zwei verschiedene Dinge Wert legten. Dass Xenophanes aus irgendeiner Art logischer Erwägung, wenn auch unbewusst, von dem *einen* Gott spricht und Parmenides von dem *einen* Sein, beweist tatsächlich eine gewisse und wichtige Ähnlichkeit. Bei Xenophanes ging es jedoch - insoweit er als ein *philosophischer* Theologe verstanden wird - um die Kritik der großen Mängel in den vielen Göttern des Mythos sowie um den *einen Gott*, den er als Gegensatz zu den vielen Göttern des Mythos versteht. Indem er aus logischen Gründen die Vielheit der Götter und ihre Vermenschlichung kritisiert, befindet er sich natürlich im Bereich des Denkens bzw. der Philosophie und legt mit seiner vernichtenden Kritik den Baustein für die kritische Philosophie. Bei Parmenides sind zwar die Kritik der „βροτῶν δόξας“ und das *eine* Sein wichtige Vergleichspunkte mit Xenophanes, aber ihm kam es nicht darauf an, von dem Gott bzw. dem *einen* Gott auszugehen. Er beschäftigte sich in erster Linie mit dem *Sein*, das er dem *Nicht-Sein* gegenüberstellt, das wiederum *eins* ist und nicht viel. Also Parmenides stellt zwei Einheiten, nämlich „ἔστιν“, das *eine Sein*, und „οὐκ ἔστι“, also dem *einen Nicht-Sein* und nicht den *einen Gott* den *vielen Göttern* gegenüber. Darüber hinaus hat Parmenides, soweit wir durch die Fragmente von Parmenides über seine Lehmeinungen Bescheid wissen, nirgends von dem *einen* „Sein“ als dem *einen Gott* gesprochen. Inwiefern das *eine Sein* in den Augen von Parmenides mit dem *einen Gott* des Xenophanes vergleichbar sein könnte, wissen wir nicht.

John Burnet, der Parmenides „the father of materialism“ nennt, sagt über das „Sein“ von diesem:

What *is*, is a finite, spherical, motionless corporeal *plenum*, and there is nothing beyond it. The appearances of multiplicity and motion, empty space and time, are illusions. We see from this that the primary substance of which the early cosmologists were in search has now become a sort of “thing in itself.” It never quite lost this character again. What appears later as the elements of Empedokles, the so-called “homoeomerics” of Anaxagoras and the atoms of Leukippos and Demokritos, is just the Parmenidean “being.” Parmenides is not, as some have said, the “father of idealism”; on the contrary, all materialism depends on his view of reality.<sup>1</sup>

Burnets Worte über Parmenides verblüffen uns vielleicht auf den ersten Blick und wir haben zumindest den Eindruck, dass er zu weit geht. Eigentlich befindet er sich auf eine Art auf der aristotelischen Bahn, wenn er die Bezeichnung „the primary substance“, also ἀρχή, für Parmenides benutzt und ihn damit mit den milesischen Denkern gleichstellt. Es war

---

<sup>1</sup> E. G. Ph., 182.

nämlich Aristoteles, der den Vorsokratikern die Suche nach dem Ursprung bzw. der ἀρχή zuschreibt. Auf die Einzelheiten von Burnets Aussage gehe ich hier nicht ein. Seine Aussage ist jedoch insoweit wichtig, als er auf die Ähnlichkeit von Parmenides mit den milesischen Denkern hinweist. Jener war für Burnet nämlich auch auf der Suche nach einem Prinzip. Ob dies auch bei ihm materiell war, ist allerdings nicht so einfach zu beantworten. Burnets Worte machen uns außerdem vor allem darauf aufmerksam, welche seltsamen Interpretationen man von Parmenides machen kann, und dass man sehr vorsichtig sein muss, wenn man von dem Gott bei ihm sprechen möchte. Dafür fehlen uns jegliche Anhaltspunkte.

Kommen wir zur Beziehung von Xenophanes zu Parmenides zurück. Jens Halfwassen sagt in seinem tiefgründigen Aufsatz über den Gott von Xenophanes über das Verhältnis von Parmenides zu Xenophanes u. a.:<sup>1</sup>

Indem Xenophanes als erster aus der Einheit Gottes seine teillose Ganzheit, seine strenge Identität mit sich selbst und seine absolute Unveränderlichkeit ableitete, wurde er zum Wegbereiter des Seinsgedankens des Parmenides. Die monotheistische Theologie des Xenophanes gebiert die Ontologie des Einen, ewigen und unveränderlichen Seins, von dem Parmenides spricht. Wie immer es um das Lehrer-Schüler-Verhältnis der beiden, von dem die Doxographen zu wissen vorgeben, auch bestellt sein mag, eines ist ganz unverkennbar: die ontologischen Bestimmungen des Einen Gottes sind die ontologischen Bestimmungen des Einen Seins.<sup>2</sup> Die Ontologie der Eleaten ist insofern bereits eine Ontotheologie, weil sie dem Sein die Charaktere des Einen wahren Gottes zuschreibt. Parmenides tut dabei explizit, was Xenophanes (jedenfalls in den uns erhaltenen Fragmenten) nur zwischen den Zeilen suggeriert: er leitet alle ontologischen Vollkommenheitscharaktere in einer einheitlichen Gedankensequenz aus der Einheit her, die er als absolute, d. h. als teillose und ununterschiedene Ganzheit auffasst.<sup>3</sup>

Das „Lehrer-Schüler-Verhältnis“, auf das Halfwassen hinweist, ist eine wichtige Tatsache. Diese Tatsache ist uns vielleicht aus eigener Erfahrung bekannt. Man wird ja normalerweise von seinem Lehrer beeinflusst, auch wenn man ganz anderer Natur und Meinung ist als sein Lehrer. In diesem Fall geht es nämlich um einen recht kritischen Denker,

---

<sup>1</sup> Ibid., 291.

<sup>2</sup> Vgl. Parmenides, Fr. B 8, 4-6: Einheit, Ganzheit und Vollkommenheit des Seins; Fr. B 8, 6-21: Unentstandenheit und Unvergänglichkeit des Seins; Fr. B 8, 22-25: Identität des Seins mit sich selbst; Fr. B 8, 26-33: Unveränderlichkeit des Seins; Fr. B 8, 34-41: Einzigkeit und Geistigkeit des Seins. [Die Anmerkung ist von Halfwassen selbst.]

<sup>3</sup> Dazu im einzelnen Karl Bormann, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten* (1971) 150-179. [Die Anmerkung ist von Halfwassen.]

der, seine Gedanken mit ganz einfachen Worten ausdrückte, aber trotzdem ist es durchaus möglich, dass er irgendeinen Einfluss auf seinen Schüler ausübte. Parmenides kam es im Gegenteil zu seinem angeblichen Lehrer darauf an, seine Spekulationen mit schweren Worten auszudrücken. Während beim ersteren der *eine Gott* im Zentrum stand, war bei dem letzteren das eine *Sein* zentral, d. h. auf der einen Seite sind ja „Gott“ und „Sein“ unterschiedlich und auf der anderen Seite ist die Eigenschaft „Einheit“ bei dem jeweiligen Thema zentral. Darüber hinaus sind die anderen Eigenschaften, die Parmenides dem *einen* Sein zuschreibt, praktische Eigenschaften, die nur dem Göttlichen zugeschrieben werden könnten.

Jaeger hat schon gezeigt, dass es der Verfasser der Pseudo-Aristotelischen Schrift, *De Melisso Xenophane Gorgia*, war, der selber Xenophanes als den Begründer der eleatischen Schule anerkannte und dem es darauf ankam, Xenophanes' „Lehre von dem einen Gott aus dem Motiv der eleatischen Logik des Seins zu verstehen.“<sup>1</sup> Für Jaeger hat es keinen eleatischen Theologen namens Xenophanes gegeben und er sagt nach den kürzlich zitierten Worten:

Er [d. h. der Schriftsteller der genannten Pseudo-Schrift] stellte sich also vor, die Ontologie des Parmenides müsse in der Theologie des Xenophanes von Anfang an doringesteckt haben. Tatsächlich ist aber der Gott seines Xenophanes nur ein maskiertes Sein des Parmenides und hat mit dem historischen Xenophanes ebenso wenig zu tun, wie es die historische Keimzelle der Philosophie des Parmenides ist. Dieser ganze theologische Eleat Xenophanes ist eine Chimäre. Er ist nur ein Produkt der philosophiegeschichtlichen Konstruktion eines Schulzusammenhanges, welcher, wie gerade Reinhardt schön gezeigt hat, in der Form, wie man ihn sich immer vorstellte, niemals existiert hat. Aber ebenso wenig, wie Xenophanes der Vater der eleatischen Philosophie war, ist er ihr unselbständiger Nachtreter oder theologischer Transformator gewesen. Hier hat sich auch Reinhardt noch nicht genug von der eleatisierenden Auffassung des Xenophanes freigemacht, die er selbst widerlegt hat. Er muss ihn daher zum popularisierenden Eklektiker machen. Das eine scheint mir so unmöglich wie das andere.<sup>2</sup>

Es kann meiner Meinung nach jedoch nicht ignoriert werden, dass, wie Halfwassen richtig feststellt, „die ontologischen Bestimmungen des Einen Gottes“ bei Parmenides mit den „ontologischen Bestimmungen des Einen Seins“ gleichzustellen sind, etwa ähnlich wie bei Anaximander τὸ ἄπειρον die göttlichen Eigenschaften hatte. Aber im Gegensatz zu demselben Thema bei Anaximander haben wir tatsächlich keine Zeugnisse zur Verfügung, die beweisen könnten, dass das eine „Sein“ des Parmenides als „τὸ θεῖον“ zu verstehen ist,

---

<sup>1</sup> *Theologie*, 67.

<sup>2</sup> *Ibid*,

weder explizit noch implizit.<sup>1</sup> Die „ontologischen Bestimmungen des „Einen Seins“ bieten uns zwar eine gute Grundlage dafür, sie als die eigentlichen Eigenschaften des „Einen Gottes“ zu verstehen und sein „Sein“ mit „Gott“ gleichzustellen, aber uns fehlen Anhaltspunkte hierzu. Soweit unsere Kenntnisse bezüglich der Lehrmeinungen des Parmenides sich auf die vorhandenen Fragmente beziehen können und wir uns in erster Linie auf diese beschränken müssen, können wir für jene Gleichstellung keine wörtliche Grundlage finden. In meinen Augen ist das Dictum von Jaeger, dass Xenophanes „niemals ein Philosoph im Stile des Parmenides gewesen“<sup>2</sup> ist, ein wichtiger Punkt, was uns jedoch nicht dazu führen sollte, jede Ähnlichkeit von den beiden Denkern miteinander auszuschließen. Es lässt sich durchaus eine große Affinität zwischen ihnen feststellen.

Was die Beziehung von Xenophanes zu Parmenides, der seinerseits von dem *einen Sein* sprach, angeht und soweit wir beurteilen können, vornehmlich in Bezug auf die uns heute erhaltenen und vorliegenden Fragmente beider Denker, aufgrund derer sich Xenophanes als der erste auf dem griechischen Boden herausstellt, der explizit von dem *einen Gott* sprach bzw. bei dem der *eine Gott* im Mittelpunkt stand, lässt sich kurz und bündig sagen, dass Xenophanes ein *Monotheist* und Parmenides ein *Monist* war. Jener war ein Theologe und zwar ein *philosophischer* Theologe und ein mutiger und harter Kritiker des Mythos bzw. der vermeintlichen Götter des Mythos, dem es darauf ankam, anstelle der vielen Götter den *einen Gott* zu setzen. Parmenides dagegen war ein Philosoph, der sich mit dem „Sein“ und zwar dem *einen* „Sein“ beschäftigte, der zwar gewissermaßen als Kritiker zu verstehen ist, doch kein so heftiger Kritiker des Mythos war wie Xenophanes. Beiden Denkern ist in erster Linie das Wort „eins“ gemeinsam. Es steht fest, dass der Gott bzw. der *eine Gott* nicht im Zentrum der Philosophie des Parmenides stand bzw., dass wir, trotz recht großer Affinität der Eigenschaften „ἀνώλεθρόν“ und „ἀγένητον“ von dem *einen Sein* mit dem „ἄπειρον“ von Anaximander, das als *göttlich* („τὸ θεῖον“) zu verstehen ist, da es „ἀθάνατον“ und „ἀνώλεθρον“<sup>3</sup> ist, nicht von dem *Theisten* Parmenides ausgehen können. Könnten wir von dem *Theisten* Parmenides ausgehen, wäre es durchaus möglich, die beiden Eigenschaften in Bezug auf Gott zu verstehen. Aber wir haben keine Anhaltspunkte in den erhaltenen Fragmenten für eine theistische Deutung des *einen Seins* des Parmenides.

Ich möchte an dieser Stelle und zum Schluss dieser Abteilung in Bezug auf die beiden Denker darauf hinweisen, dass, je nachdem was wir unter Philosophie verstehen und was wir von einem Philosophen erwarten, jeweils Xenophanes oder Parmenides für uns ein größerer Philosoph ist. Und das alles hängt mit unserer eigenen Natur zusammen, was für uns an

---

<sup>1</sup> Wie schon im ersten Kapitel unter Anaximander aufgrund des folgenden Fragments gezeigt wurde: DK 12 B 3. Arist. Phys. Γ 4 203 b 13 [vgl. A 15]: ἀθάνατον .. καὶ ἀνώλεθρον (τὸ ἄπειρον = τὸ θεῖον).

<sup>2</sup> *Theologie*, 68.

<sup>3</sup> Aristoteles *Physica*, 203 b 13-14.

einem Philosophen wichtig ist. Xenophanes war tatsächlich im Vergleich zu den Vorgängern, Zeitgenossen und den nach ihm lebenden Denkern in der Tat ein Außenseiter, dem es auf etwas ganz neues ankam, nämlich auf die Kritik des fälschlicherweise Herrschenden bzw. der herrschenden Götter und er ist in dieser Hinsicht, wie wir gesehen haben, der erste der drei großen kritischen Denker Griechenlands. Diese Kritik des fälschlicher- und irrationalerweise Herrschenden ist, meiner Meinung nach, das, was das Wesen des Denkens und Philosophierens ausmacht und gerade deren Vorhandensein ist das Wichtigste bei jedem wahren Philosophen. Im Laufe der vorliegenden Arbeit werden wir sehen, wie sich bei den drei genialen Denkern der griechischen Philosophie dieselben Merkmale finden lassen und solange wir diese Denker, nämlich Xenophanes, Heraklit und Platon mit den früheren Denkern zu verknüpfen versuchen, den Kern, das Bahnbrechende und das Geniale ihres Denkens verlieren und uns von dem Wesentlichen bei ihnen entfernen. Ich möchte damit nicht sagen, dass Parmenides kein kritischer Denker war. Was ich sagen will, ist, dass ihm eine vergleichbare und heftige Attacke des Herrschenden fehlt, wie wir es bei Xenophanes, Heraklit und Platon sehen können. Das sei jedoch nur nebenbei gesagt und damit soll keineswegs die große Affinität des *einen* Seins von Parmenides mit dem *einen* Gott des Xenophanes vernachlässigt werden.

### III. HERAKLIT

#### 1. Einleitendes: Die Person, die Schrift, Probleme und Quellen

Heraklit bzw. Herakleitos, meiner Meinung nach, der größte vorsokratische Denker, war dem Bericht von Diogenes Laertius zufolge, „Sohn des Blosson oder, wie manche sagen, Herakon, [...] aus Ephesos.“<sup>1</sup> Seine Blütezeit fiel, Diogenes zufolge, in die Zeit der 69. Olympiade,<sup>2</sup> also etwa „504/3-501/0“ v. Chr., wie Burnet sagt.<sup>3</sup> Dieses Datum ist für die Beziehung von Heraklit zu Xenophanes wichtig: Wenn wir nämlich davon ausgehen, dass die Blütezeit des Xenophanes um die 60. Olympiade, also, wie oben erörtert, um 540-37 v. Chr. gesetzt wird, dann können wir annehmen, dass Heraklit etwa vierzig Jahre jünger und damit Zeitgenosse von jenem war. Da Xenophanes ein Alter von über 90 Jahre erreichte, wurde jener um die Blütezeit von diesem geboren und hatte die Blütezeit erreicht als dieser noch lebte. Über die Bildung und die Lehrer des Heraklit berichtet Diogenes aber Folgendes:

Γέγονε δὲ θαυμάσιος ἐκ παίδων, ὅτε καὶ νέος ὄν ἔφασκε μηδὲν εἰδέναι, τέλειος μὲντοι γενόμενος πάντ' ἐγνώκεναι. ἤκουσέ τε οὐδενός, ἀλλ' αὐτὸν ἔφη διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑαυτοῦ. Σωτίων δὲ φησιν εἰρηκέναι τινὰς Ξενοφάνους αὐτὸν ἀκηκοέναι [...].<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Ibid., IX. 1: „Ἡράκλειτος Βλόσσωνος ἢ, ὡς τινες, Ἡράκωντος Ἐφέσιος.“

<sup>2</sup> Ibid., IX. 1. Sh. Burnets Anmerkung Nr. 1 in *E. G. Ph.*, 130, der mit Sicherheit diese Angabe als von Apollodoros stammend ansieht. Ebenso sicher sind auch Nestle: Zeller-Nestle, 784 und G. S. Kirk: *Heracl. C. F.*, 1.

<sup>3</sup> Ibid., 130. Vgl. mit Kirk, der die Datierung von Apollodoros als „approximately correct“ betrachtet und dieses Thema ausführlich behandelt. Ibid., 1.

<sup>4</sup> Ibid., IX. 5.

Schon von Jung auf erregte er Aufsehen: als Jüngling erklärte er, nichts zu wissen, als reifer Mann dagegen, alles zu wissen. Er ging bei niemandem in die Lehre, erklärte vielmehr, er erforsche sich selbst und schöpfe ein ganzes Wissen aus sich selbst. Sotion aber berichtet, nach der Meinung einiger hätte er den Xenophanes gehört [...].

Was Diogenes berichtet, findet offenbar einen Anhaltspunkt in den direkten Worten Heraklits und zwar in zwei Wörtern des Fragments B 101: „ἐδιζήσάμην ἐμεωυτόν“, (Diese Wörter können auf unterschiedliche Weise gedeutet werden). Darüber hinaus gibt es noch ein anderes Fragment, das noch wichtiger als das eben zitierte Fragment ist. Aufgrund vom Fragment B 40 ist offenbar das Schüler-Lehrer-Verhältnis mit Xenophanes auszuschließen, wie es Diogenes im folgenden Satz ausdrückt:

μεγαλόφρων δὲ γέγονε παρ' ὄντιναοῦν καὶ ὑπερόπτης, ὡς καὶ ἐκ τοῦ συγγράμματος αὐτοῦ δῆλον, ἐν ᾧ φησι [DK 22 B 40]: „πολυμαθὴ νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.“<sup>1</sup>

Stolzen Sinnes, wie kaum ein anderer blickte er mit Verachtung auf die ihn umgebende Welt, wie sich dies auch schon aus seiner Schrift zeigt, in der er sagt [Fragment B 40]: „Vielwisserei lehrt nicht Einsicht haben. Sonst hätte Hesiod es gelernt und Pythagoras, ferner auch Xenophanes und Hekataios.“<sup>2</sup>

Merkwürdigerweise weist Diogenes, genau wie in seinem Bericht über Xenophanes, hier am Anfang seines Berichts auf die persönliche Eigenschaft bzw. das besondere Gemüt und die Natur des Ephesiers hin. Während er nämlich bezüglich des ersteren, nämlich Xenophanes, und zwar vom Munde des Timon die Eigenschaft „ὑπάτυφον“, also „stolzfrei“, erwähnt und, was unsere Untersuchung angeht, mit den schon behandelten Worten „Ὀμηραπάτην ἐπικόπτην“ auf seine Einstellung dem Hauptvertreter des Mythos gegenüber hinweist, beschreibt er Heraklit similär mit den Worten „μεγαλόφρων δὲ γέγονε παρ' ὄντιναοῦν καὶ ὑπερόπτης“. Beiden gemeinsam ist also die Kritik, wobei sie beim letzteren schärfer ist und, wie wir sehen werden, sich auf die meisten Menschen bezieht.

Die angeführte Stelle aus Diogenes ist nicht nur sehr aufschlussreich für die Einstellung des Heraklit den renommierten, vor ihm wirkenden geistigen Figuren seines Heimatlandes im allgemeinen bzw. die Natur und den Charakter des Heraklit, sondern und nicht zuletzt auch,

---

<sup>1</sup> Ibid., IX. 1.

<sup>2</sup> Die angeführte Übersetzung sowie die folgenden Übersetzungen des Werkes von Diogenes Laertius stammt von Apelt (Sh. die Bibliographie), wobei ich jedoch das Wort „νόον“, das Apelt als „Verstand“ übersetzt hat, als „Einsicht“ übersetzt habe. Apelt führt in Klammern an: „Frg. 40. 41 Diels“, was ich hier korrigiert habe, da es sich hier nur um Fragment B 40 handelt.

was unsere Untersuchung angeht, insbesondere für seine Einstellung gegenüber Xenophanes von größter Bedeutung bzw. bietet uns die größte Schwierigkeit bezüglich der Beziehung von jenem zu diesem. Heraklit spricht von einer Art Seelenzustand und drückt gegenüber seinen Vorgängern Verachtung aus, was es bis dahin bei den Denkern nicht gegeben hatte. Diogenes bezieht sich hier nämlich auf die eigenen Worte des Heraklit, also Fragment B 40. Heraklit verurteilt gemäß diesem Zitat *nicht nur* Hesiod und Pythagoras, *sondern darüber hinaus auch* Xenophanes und Hekataios als diejenigen, die zwar über „πολυμαθία“, also „Vielwisserei“ verfügen, wie Diels es übersetzt, jedoch keinen „νόον“, „Verstand“<sup>1</sup> oder „Einsicht“ nachweisen. Es mag scheinen, dass dieses Fragment für die größte Schwierigkeit bezüglich der Beziehung von Heraklit zu seinem Vorgänger Xenophanes sorgt, der, wie die vorliegende Abhandlung zu zeigen versucht, in manchen wesentlichen Punkten, und zwar in seiner Gotteslehre, große Affinität mit jenem nachweist. Es handelt sich in jenem Fragment Heraklits um eine generelle Meinungsäußerung über die bekannten Persönlichkeiten<sup>2</sup> vor ihm und etwa zu seinen Lebzeiten, was nicht unbedingt Kritik an den einzelnen Lehren von diesen Persönlichkeiten bedeutet. Mit anderen Worten können wir eine Verbindung oder Affinität zwischen manchen Lehren von Heraklit zu denen der genannten Figuren anhand dieses Fragments nicht ausschließen. Dies werden wir im Besonderen in Bezug auf das Gottesthema sehen. Auf die bemerkenswerten kritischen Einstellungen des Heraklit werden wir in der nächsten Abteilung näher angehen. An dieser Stelle möchte ich noch darauf hinweisen, dass wir aufgrund von diesem Zeugnis davon ausgehen dürfen, dass Heraklit auf jeden Fall mit den Schriften des Xenophanes vertraut war, wobei jedoch nicht unbedingt eine Schüler-Lehrer-Beziehung anzunehmen ist, es sei denn Heraklit hätte auch seinen Lehrer angreifen können, was nicht unbedingt unvorstellbar ist.

An dieser Stelle möchte ich, was die Beziehung von Heraklit zu seinen Vorgängern und Zeitgenossen angeht, die folgenden Worte von Guthrie anführen:

But no attempt to link Heraclitus directly and positively with his predecessors has much chance of success. In all probability he was a far more isolated thinker than such attempts presuppose. To be so was at any rate his intention, and the verdict that he learned from no man is borne out by his

---

<sup>1</sup> Wie Diels dasselbe Wort in seiner Monographie und in seiner Sammlung der Fragmente, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, übersetzt.

<sup>2</sup> Kahn sagt in seiner Interpretation zu diesem Fragment bezüglich der Nicht-Erwähnung der Milesier, die mir hier leitend war, Folgendes: „Heraclitus (like Plato after him) simply did not think of himself as addressing the narrow audience that would be familiar with the work of these men.“ Kahn, 108. Wir können allerdings nicht davon ausgehen, dass Heraklit die Milesier genauso wie die im Fragment B 40 genannte Figuren behandelt hätte. Tatsächlich schweigt er über Milesier und wir haben kein Zeugnis darüber, dass er die geringste Kritik an diese gerichtet hat.

own statements, his universal contempt for fellow-men,<sup>1</sup> both philosophers and others, and the highly individual character of his thought.<sup>2</sup>

Ich stimme mit Guthrie, was den Hauptpunkt seiner Worte angeht, überein, jedoch muss darauf geachtet werden, dass dies in Bezug auf den waltenden Geist des heraklitschen Denkens zutreffen kann und nicht in Bezug auf jede einzelne Lehre des Ephesiers. Festzuhalten bleibt also, dass Heraklit Xenophanes kannte und ihn im Großen und Ganzen auch kritisierte bzw. ihm keinen „νόον“ anerkannte, was jedoch nicht im Widerspruch dazu steht, dass er in manchen Einzelheiten seiner Lehren zumindest vergleichbar mit diesem ist.

Was uns wohl noch danach in Diogenes' Bericht über Heraklit ins Auge fällt und zwar mit recht harten und, sofern ich weiß, bis dahin beispiellosen Worten, ist seine schonungslose und kühne Attacke an Homer, dem größten Vertreter des Mythos, und ebenso an Archilochos. Diogenes gibt die Worte des Weisen aus Ephesos diesbezüglichen folgendermaßen wieder:

τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι, καὶ Ἀρχιλόχον ὁμοίως.<sup>3</sup>

Auch sagte er, Homer verdiente, aus den Freiwettkämpfen verwiesen und mit Ruten gestrichen zu werden, und ebenso Archilochos.

Dieses gewichtige Thema, nämlich der Stellenwert der *Kritik* bei Heraklit, werden wir später näher behandeln. Jedoch möchte ich hier einiges vorausschicken. Die Attacke richtet sich hier vornehmlich an Homer, den auch Xenophanes angegriffen hatte. Es muss hier jedoch betont werden, dass die Worte, die Heraklit diesbezüglich verwendet, bei weitem nicht mit denen des Xenophanes verglichen werden können. Das Gemeinsame bei den beiden scheint mir jedoch nur die Kritik an dem Hauptvertreter des Mythos zu sein. Wie wir schon sahen, ließen sich bei Xenophanes drei Arten von Kritik unterscheiden, wobei jedoch die heftigste Homer und Hesiod galt. Bei Heraklit begegnen wir aber einem Denker von ganz anderer Natur und Stimmung, bei dem *selbst* („αὐτίς τε“) Xenophanes eine rechte Kritik zugeteilt wird. Es handelt sich hier um „einen ganz neuen Denktypus“, wie Schadewaldt ihn bezeichnet,<sup>4</sup> bei dem die Kritik so zentral ist wie bei keinem anderen Vorsokratiker und wohl keinem anderen Denker der Philosophiegeschichte, wie wir in der nächsten Abteilung sehen werden.

---

<sup>1</sup> An dieser Stelle kommt eine Anmerkung vor, die ich hier nicht angeführt habe.

<sup>2</sup> *H. Gr. Ph.*, 416.

<sup>3</sup> *Ibid.*, IX. 1. Sh. auch DK 22 B 42.

<sup>4</sup> Schadewaldt, 352.

Nun kommen wir zu einem wichtigen Punkt und zwar zu der Tatsache, dass Heraklit das Verfassen eines Buches zugeschrieben wird. Dass er nämlich ein Buch (βιβλίον) geschrieben hatte, war, wie in den folgenden Zeilen zu sehen ist, für Diogenes offenbar sicher:

Τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος Περὶ φύσεως, διήρηται δ' εἰς τρεῖς λόγους, εἷς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν. ἀνέθηκε δ' αὐτὸ εἰς τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερόν, ὡς μὲν τινες, ἐπιτηδεύσας ἀσαφέστερον γράψαι, ὅπως οἱ δυνάμενοι <μόνοι> προσίοιεν αὐτῷ καὶ μὴ ἐκ τοῦ δημώδους εὐκαταφρόνητον ἦ.<sup>1</sup>

Sein bekanntes Buch handelt im Allgemeinen von der Natur, gliedert sich aber in drei Teile, deren erster von dem All, der zweite vom Staat, der dritte von der Gottheit handelt. Er legte es im Artemistempel nieder, absichtlich, wie einige meinen, in dunkler Sprache gehalten, damit nur die wirklich Berufenen sich mit ihm beschäftigten, während ein zu volkstümlicher Ton seiner Schätzung leicht Eintrag tun könnte.

Die Worte „Περὶ φύσεως“, die bei der Bezugnahme auf die Schriften von den Vorsokratikern oft verwendet werden, sind, wie früher erörtert, auch hier offenbar nachträglich eingefügt. An dieser Stelle bei Diogenes handelt es sich jedoch darum, das allgemeine Thema des Buches von Heraklit zu nennen. In Diogenes' Augen handelte nämlich Heraklits Buch vornehmlich von der *Natur*. Jedoch unterschied er in demselben drei Teile („λόγους“): „τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν.“ Diese dreiteilige Unterscheidung kann kaum von Heraklit selbst stammen, sie wurde vielmehr, wie Burnet meint,<sup>2</sup> erst etwa durch die Stoiker vorgenommen. Jedenfalls geht es hier vor allem darum, zu untersuchen, ob es überhaupt ein ordentliches Buch seitens Heraklit gegeben hat. Wir besitzen viele Sprüche des Heraklit, die uns erhalten sind, die ohne eine ursprüngliche Quelle kaum erhalten wären und nur durch das Vorhandensein eines Buches überliefert werden konnten.

Wenden wir uns zunächst an Diogenes: Nach dem eben zitierten Abschnitt des Berichts von Diogenes, hat Heraklit sein Buch, das er bewusst schwierig geschrieben hatte, im Artemistempel niedergelegt, damit nicht jeder Zugang zu ihm hätte. Dies ist durchaus möglich, wenn man dies im Zusammenhang mit seinen harten Worten und seiner rechten Verachtung *den Vielen* gegenüber betrachtet. Wir können nämlich aufgrund von der genannten Tatsache davon ausgehen, dass er, was sein eigentliches Buch angeht, sich seines schwer zu fassenden Stils bewusst war bzw. darauf achtete, möglichst seine Worte vor dem Zugang der Vielen zu schützen. Dies ist auf der anderen Seite ein weiterer Beweis für das

---

<sup>1</sup> Ibid., IX. 5-6.

<sup>2</sup> “It is not to be supposed that this division is due to Herakleitos himself; all we can infer is that the work fell naturally into these three parts when the Stoic commentators took their editions of it in hand.” Ibid., 132.

Selbstverständnis seiner Gedanken als höchst erhaben und unterschiedlich von denen der Vielen. Er versuchte, seine Spekulationen nur den wenigen, wirklich Tüchtigen erreichbar zu machen, wobei natürlich eine Art Verachtung für den Verstand der Vielen zu beobachten ist.

In seinem Bericht über Sokrates zitiert Diogenes eine interessante Geschichte in Bezug auf Heraklits Buch. Als Sokrates nämlich, nachdem ihm durch Euripides das Buch von Heraklit überreicht worden sei, danach gefragt wurde, wie er es gefunden habe, habe er geantwortet: „ἃ μὲν συνῆκα, γενναῖα· οἴμαι δὲ καὶ ἃ μὴ συνῆκα· πλὴν Δηλίου γέ τινος δεῖται κολυμβητοῦ.“<sup>1</sup> Also: „Was ich davon verstanden habe, zeugt von hohem Geist; und, wie ich glaube, auch was ich nicht verstanden habe; nur bedarf es dazu eines delischen Tauchers.“ C. H. Kahn ist der Meinung, dass wir genug Grund für die Akzeptanz dieser Geschichte haben:

There is enough evidence for widespread interest in Heraclitus among the intellectuals who represent what is called the enlightenment of the late fifth century B. C. to establish the plausibility, if not the literal truth, of the story that it was the tragedian Euripides himself who gave the book to Socrates and asked for his opinion of it.<sup>2</sup>

In Übereinstimmung mit Kahn möchte ich aber auch auf Folgendes aufmerksam machen: Ob diese Geschichte als ein sicheres historisches Ereignis gelten darf, würde in der Tat nicht zuletzt auch davon abhängen, ob bzw. inwiefern sie mit den uns erhaltenen Worten Heraklits selbst übereinstimmen. Diese Geschichte bzw. die Meinung des Sokrates über Heraklits Buch lässt sich, meines Erachtens, nämlich durch seine uns bekannten Wortetatsächlich bestätigen und es gibt keinerlei Grund dafür ihre Echtheit anzuzweifeln. Ich stimme persönlich mit Sokrates hierüber also völlig überein und würde die weisheitsreichen Worte des Weisen aus Ephesos, in Übereinstimmung mit jenem folgendermaßen beschreiben: „ἃ μὲν συνῆκα, γενναῖα· οἴμαι δὲ καὶ ἃ μὴ συνῆκα“. Jedoch geht es hier eher darum, zu versuchen, etwa wie ein „Δήλιος κολυμβητής“, eine möglichst zusammenhängende Lehre bezüglich des Gottesthemas erkennen zu lassen.

Neben diesem Zeugnis aus Diogenes' Bericht bezüglich Heraklits Buch besitzen wir ein älteres Zeugnis aus der *Rhetorik* des Aristoteles. Dieser berichtet an einer Stelle,<sup>3</sup> an der er sich über die Schwierigkeiten der Lektüre der *Schriften* („τὸ γεγραμμένον“ [...] „τὰ Ἡρακλείτου“) des Heraklit beschwert implizit von einem Buch, was wieder für das Vorhandensein eines Buches seitens Heraklit sprechen kann:

---

<sup>1</sup> Ibid., II. 22.

<sup>2</sup> Kahn, C. H. (1979). *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 4.

<sup>3</sup> *Rhetorica*, Γ 5, 1407b 11 (DK 22 A 4).

ὅλως δὲ δεῖ εὐανάγνωστον εἶναι τὸ γεγραμμένον καὶ εὐφραστον· ἔστιν δὲ τὸ αὐτό· ὅπερ οἱ πολλοὶ σύνδεσμοι <ἔχουσιν, οἱ δ' ὀλίγοι> οὐδ' ἂ μὴ ῥάδιον διαστίξαι, ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου. τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διαστίξαι ἔργον διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι ποτέρῳ πρόσκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον, οἷον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτῇ τοῦ συγγράμματος· φησὶ γὰρ 'τοῦ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται' [B 1]· ἄδηλον γὰρ τὸ ἀεὶ, πρὸς ποτέρῳ <δεῖ> διαστίξαι.<sup>1</sup>

Überhaupt muss Geschriebenes wohl zu lesen und wohl formuliert sein; denn dies ist dasselbe. Dies wird erreicht durch viele Konjunktionen, nicht aber durch wenige und auch nicht bei schwierig zu interpunktierenden Texten, wie denen des Heraklit. Denn es ist ein schwieriges Unternehmen, die Schriften Heraklits zu interpunktieren, weil es nicht klar ist, ob [die betreffenden Wörter] mit dem Folgenden oder mit dem Vorhergehenden zusammengehören, wie es ganz am Anfang seiner Schrift der Fall ist. Denn er sagt: »Für diesen *Logos* da, der ewig ist, gewinnen die Menschen kein Verständnis.« Denn es ist nicht klar, mit welchem Wort bei der Interpunktion ἀεὶ zusammenhängt.<sup>2</sup>

Mit Guthrie bin ich der Ansicht, dass diese Stelle uns eine „cogent evidence“<sup>3</sup> zur Verfügung stellt, die keinen Raum für Zweifel bezüglich des Schreibens eines Buches zulässt. Die Worte von Aristoteles „ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτῇ τοῦ συγγράμματος“, wie Guthrie sie in einer Anmerkung bewusst zitiert,<sup>4</sup> sind nämlich recht überzeugend und müssen ernst genommen werden.<sup>5</sup> Wir dürfen also im Prinzip von einem Buch des Heraklit ausgehen, wobei es jedoch umstritten bleibt, in welcher Form es geschrieben war. Was nämlich den Stil des Ephesiers angeht, sofern wir natürlich von einem Buch und dementsprechend einem Stil bei ihm ausgehen dürfen, scheint es auf den ersten Blick aphoristisch gewesen zu sein. Wir besitzen nämlich weisheitsvolle Sätze und oft kurze Sätze von ihm, die einem aphoristischen Stil ähneln. Darüber hinaus entspricht, in meinen Augen, der Aphorismus durchaus seinem Charakter sowie seiner Gedankenwelt. Einem kompromisslosen, schrulligen Weisen, der wohl auch eine Tätigkeit wie das Abfassen eines Buches verachten würde, sehen scilicet einzelne, tiefgründig wirkende Sentenzen durchaus ähnlicher als ein ordentliches Buch.

---

<sup>1</sup> *Rhetorica*, Γ 5, 1407b 11 (DK 22 A 4).

<sup>2</sup> Die angeführte Übersetzung stammt ebenso aus Laura Gemelli Marcianos' Ausgabe.

<sup>3</sup> *H. Gr. Ph.*, 408.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 408, Anm. 1.

<sup>5</sup> Diels war sogar der Meinung, dass Heraklit beim Verfassen seines Buches bereits „mit seinem System“ „innerlich fertig“ war: Diels, Hermann. (1901). *Herakleitos von Ephesos*. Berlin: Weidmann, VII. Er führt außerdem noch andere Tatsachen, die für das Vorhandensein eines Buches seitens Heraklit sprechen. Sh. *ibid.*, VII ff. Sh. auch die ausführlichere Behandlung dieses Themas in der neuen Auflage von Ueberwegs bekanntem Buch aus dem Jahr 2013 „*Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg*.“ Band 1. Zweiter Halbband (Sh. die Bibliographie), pp. 601-602, von Dieter Bremer und Roman Dilcher.

Wenn wir aber das wichtigste Fragment, nämlich Fragment B 1, in Betracht ziehen, dann gerät der Gedanke des aphoristischen Stils in Zweifel. Jenes Fragment, das wir in der nächsten Abteilung ausführlich behandeln werden, kann nämlich nur am Anfang eines ordentlichen Buches gestanden haben bzw., wie Kahn es ausdrückt, „the existence of an introduction is guaranteed by fragment I“<sup>1</sup>. Aber die Tatsache, dass die meisten Fragmente die Form von Aphorismen haben, kann keineswegs ignoriert werden. Wir könnten, meiner Meinung nach und zwar übereinstimmend mit Kahn, annehmen, dass das Buch eine ordentliche, wenn auch eine kurze, Einleitung hatte, der Aphorismen bezüglich der drei genannten Themen folgten. Die andere Tatsache ist, dass die von Diogenes erwähnte dreiteilige Unterscheidung im Großen und Ganzen irgendeine Grundlage findet, wie sie Bywater in seiner Ausgabe der Fragmente befolgt hat.<sup>2</sup> Kahn nimmt diese Einteilung bei der Ordnung der Fragmente in seiner von einem besonderen Gesichtspunkt aus vorgelegten<sup>3</sup> Ausgabe ernst<sup>4</sup> und bestreitet, dass sie von den Stoikern eingeführt wurde. In einer Anmerkung diesbezüglich sagt er: „[...] there is no Stoic classification in which politics (or ethics) could be sandwiched in between physics and theology. And *politikos logos* must be taken here in its broader Aristotelian sense, to include moral philosophy as a whole.“<sup>5</sup>

Jaeger stellt bezüglich der aphoristischen Form des Buches von Heraklit Folgendes fest: „Entweder war sein ganzes Buch in dieser Form geschrieben oder es war besonders reich an

---

<sup>1</sup> Ibid., 9. Kahn sagt bezüglich der von Diogenes erwähnten Teilung des Buches von Heraklit u. a.: „I have followed this clue by presenting the more explicitly cosmological statements immediately after the introductory polemic, and reserving for the end those fragments which refer to cult and deity.“ Dies ist für die vorliegende Arbeit natürlich wichtig und die Ordnung der Fragmente der Ausgaben von Kahn und Bywater werden also in Bezug auf unsere Untersuchung herangezogen und leitend sein.

<sup>2</sup> Bywater, I. (1877). *Heracliti Ephesii Reliquiae. Recensuit.* Oxonii: E Typographeo Clarendoniano. Vgl. folgende von Burnet: „Bywater followed this hint [(nämlich, wie Burnet selber sagt, “three discourses: one dealing with the universe, one political, and one theological”)] in his arrangement of the fragments. The three sections are 1-90., 91-97, 98-130.“ *E. G. Ph.*, 132, Anm. 1. Ob es Bywater tatsächlich auch gelungen ist, die Fragmente gemäß der dreiteiligen Ordnung zu rekonstruieren, scheint recht fraglich, da viele z. B. im ersten Teil untergeordnete Fragmente auch zu anderen Teilen passen würden. Die Nummern der Fragmente in Bywaters Ausgabe werden jedoch sowohl in der Ausgabe von Diels als auch in der von Kirk in Klammern angeführt. Das Unterfangen von Bywater ist auf jeden Fall für uns aufgrund der Heraussonderung der *theologischen* Fragmente, welche, wie Burnet feststellt, die Fragmente 91-97 ausmachen, von Nutzen.

<sup>3</sup> Kahn sagt bezüglich des von ihm gefolgten Ordnungsprinzips Folgendes: „The arrangement of the fragments presented here is based upon a different assumption: that Heraclitus’ discourse as a whole was as carefully and artistically composed as are the preserved parts, and that the formal ordering of the whole was as much an element in its total meaning as in the case of any lyric poem from the same period.“ Ibid., 6-7.

<sup>4</sup> Ibid., 8.

<sup>5</sup> Ibid., 304-305 Anm. 24.

solchen Aussprüchen [...].“ Festzuhalten bleibt also, meiner Meinung nach und übereinstimmend mit Kahn und Jaeger, aufgrund von antiken Zeugnissen und erhaltenen Fragmente, dass wir fast mit Sicherheit davon ausgehen dürfen, dass Heraklit 1) zeitlebens ein Buch verfasst hatte und 2) dieses Buch irgendeine Einleitung besaß und 3) von der Sprache her eher dunkel war und überwiegend aus Aphorismen bestand. Über die dreiteilige Ordnung können wir jedenfalls nichts mit Sicherheit äußern, da das Bestimmen des Themas vieler Fragmente umstritten bleibt bzw. bei vielen Fragmenten können wir entweder kein bestimmtes Thema feststellen oder sie können unter mehr als einer Abteilung angeführt werden.<sup>1</sup> Allerdings muss ich hier darauf hinweisen, dass wir eben gegebenenfalls Gruppierungen der uns erreichten Bruchstücke vornehmen können, wie Kirk es in seinem Heraklit-Buch *Heraclitus: The Cosmic Fragments* getan hat. Hier werden wir natürlich auch eine Art Gruppierung unternehmen, indem wir diejenigen Fragmente heranziehen werden, die das Göttliche zum Thema haben, was nicht unbedingt heißt, dass Heraklit selber sein Buch in verschiedene Abteilungen geteilt hatte.

Kommen wir auf die oben genannte Stelle aus der *Rhetorik* des Aristoteles zurück und zwar wegen einem anderen wichtigen Punkt. Diese Stelle ist, neben dem Erwähnten, eigentlich vor allem auch bezüglich der Probleme der Heraklit-Interpretation wichtig. Aristoteles kommt es hier nämlich darauf an, das „εὐανάγνωστον“ der Schriften zu behandeln, das ihm zufolge durch „viele Konjunktionen“ erreichbar ist. Als Beispiel für einen schwierig zu lesenden Text, wegen der Schwierigkeiten bei der Interpunktion, erwähnt Aristoteles Heraklit. Das von Aristoteles angeführte Problem bezieht sich auf die Interpunktion des Fragments B 1 und in der Tat, was die uns vorliegenden Bruchstücke angeht, haben wir bei den übrigen Fragmenten kaum dieses Problem: Vielmehr ist das Problem des heutigen Lesers nicht die Form, sondern eher der Inhalt der Spekulationen des Ephesiers. Wie Schadewaldt meint, ist bei Heraklit „nicht die Sprache dunkel, alle Sätze sind von größter Klarheit und Straffheit und Deutlichkeit. Es ist nicht so, dass die Gedanken in der Sprache nicht klar sichtbar würden, sondern die Denkform ist unzugänglich.“<sup>2</sup>

Das eben genannte Problem bezüglich der Sprache bzw., um Schadewaldts Wort hierzu zu benutzen, der „Denkform“ Heraklits, hat in der Antike für zwei Bezeichnungen gesorgt. Dem eben von Aristoteles zitierten Problem bezüglich der Schwierigkeiten der Lektüre der Schriften des Heraklit, sowie der vorher erwähnten Geschichte mit Sokrates, entsprechen nämlich etwa zwei berühmte Bezeichnungen bzw. Spitznamen, die in der antiken Welt für Heraklit benutzt wurden: „αἰνικτῆς“ und „σκοτεινός“. Die Bezeichnung „αἰνικτῆς“<sup>3</sup> wurde

---

<sup>1</sup> Sh. die vorige Anmerkung. U. a. werden die Fragmente B 11, 13, 37 seitens Bywater als kosmisch behandelt, können aber auch anders gedeutet werden.

<sup>2</sup> *Anfänge*, 353.

<sup>3</sup> Die Bezeichnung „αἰνικτῆς“ kommt allerdings eher den Geschichten bzw. Anekdoten, die ihm zugeschrieben worden sind, zu, wobei dasselbe Wort auch irgendwie auf die Sprache Heraklits zutrifft.

der Erzählung von Diogenes zufolge seitens Timon benutzt und zwar neben anderen, meiner Ansicht nach, wichtigen Eigenschaften:

τοῦτον δὲ καὶ ὁ Τίμων ὑπογράφει λέγων,  
τοῖς δ' ἐνὶ κοκκυστῆς, ὀχλολοῖδορος Ἡράκλειτος, αἰνικτῆς ἀνόρουσε.<sup>1</sup>

Auch Timon mit ein paar Strichen [Frg. 43 Diels]:  
Unter ihnen erhob sich der Schreier, der Schmäher der Menge,  
Herakleitos, der Rätselsinner.<sup>2</sup>

Auf die Bezeichnungen „der Schreier“ und „der Schmäher der Menge“ werden wir später eingehen. Hier sei jedoch vorausgeschickt, dass die ersten zwei von den drei Bezeichnungen, die schon bei Timon erwähnt werden, unserer modernen Auffassung durchaus entsprechen. Diese Stelle wurde hier jedoch als das offenbar älteste Zeugnis zitiert, worin das Wort „αἰνικτῆς“ vorkommt. Dasselbe Wort hat allerdings für unsere Auffassung weniger Bedeutung als „ὀχλολοῖδορος“ Wort und wurde hier erwähnt, um uns das Bild der Antike von unserem Philosophen zu zeigen.

Diejenige Bezeichnung aber, die unserer modernen Auffassung durch die Fragmente näher kommt, ist eher das in einer Aristoteles zugeschriebenen Abhandlung vorkommende<sup>3</sup> und offenbar durch Cicero<sup>4</sup> berühmt gewordene Wort „ὁ σκοτεινός“, also „der Dunkle“.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Ibid., IX. 6.

<sup>2</sup> Die Übersetzung stammt, wie die der vorigen Auszüge des Diogenes Buch, aus Apelts Übersetzung (sh. die Bibliographie). Die Erwähnung von Fragment B 43 hat auch Apelt selbst unternommen, die hier wiedergegeben wurde. Die Anpassung der Zeilen der Übersetzung, wie sie von Apelt getan wurde, wird hier jedoch nicht befolgt.

<sup>3</sup> *De Mundo*, 5, 396 b 20: „[...] τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ [...]“Schadewaldt benutzt diese Bezeichnung und dies zeigt sich z. B. in dem Titel des Buches von Lassalle: Lassalle, Ferdinand. (1858). *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*. Berlin: Verlag von Franz Duncker.

<sup>4</sup> *De Finibus Bonorum et Malorum*, 2. V. 15: „[...] de industria facias, ut Heraclitus, ‘cognomento qui σκοτεινός perhibetur, quia de natura nimis obscure memoravit’, [...]“ Cicero geht hier, entsprechend dem Bericht von Diogenes, von der absichtlichen Schwierigkeit des Stils bei Heraklit aus.

Ich habe mich hier der Übersetzung von Alexander Kabza in der zweisprachigen Ausgabe von „Sammlung Tusculum“ vom Jahr 1960 (sh. die Bibliographie) bedient.

<sup>5</sup> Zu den beiden letzten Anmerkungen vgl. G. S. Kirk, *Heracl. C. F.* 8. Diese wichtige Ausgabe war hier leitend und wird es auch im Laufe dieses Kapitels sein. Sh. aber auch DK 22 A 2 und Guthrie 411, Anm. 2.

Neben diesen beiden Bezeichnungen wurde, wie Deichgräber es ausführlich behandelt, seitens Theophrast das Wort „μελανχολία“ benutzt, das offenbar zum Ausdruck der *weindende Philosoph* Anlass gegeben hat. Sh. Deichgräber, Karl. (1938). "Bemerkungen zu Diogenes' Bericht über Heraklit." In: *Philologus*, 93, p. 21 ff. Ich

Hier stellt sich die Frage, warum Heraklit so dunkel schrieb? Tat er das absichtlich oder war dieser Stil für den Ausdruck seiner Gedanken unerlässlich?

Wie eben von Schadewaldt zitiert wurde, ist in diesem Sinne nicht von der Dunkelheit der Sprache die Rede, sondern einem Anfänger erscheinen bei der Lektüre Heraklits das Gemeinte und der Inhalt des Gesagten seltsam und unzugänglich. Es handelt sich also um die Dunkelheit des Inhalts, die, wie oben aus dem Bericht von Diogenes angeführt wurde, mit Absicht unternommen wurde. Abgesehen von diesem Bericht haben wir doch ein Bruchstück, das uns hier irgendwie die Lösung gewährt, und zwar das Fragment B 93, wie es von Plutarch zitiert wird:

Plut. de Pyth. oraculis 21, p. 404 D

Ὁ ἄναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

Der Herr, dem das Orakel in Delphi gehört, sagt nichts und birgt nichts, sondern er deutet an.<sup>1</sup>

Mir scheint, dass diese Eigenschaft, die Heraklit dem Gott von Delphi mit Sympathie zuschreibt, für das Ausdrücken seiner eigenen Gedanken leitend gewesen ist. Mit anderen Worten hat er seine Weisheit, um sie der Menge unzugänglich zu machen, durch „σημαίνειν“ ausgedrückt. Diels vergleicht Heraklit mit Parmenides und stellt Folgendes fest:

Heraklit ist dunkel nur in der Form, des Eleaten Gedicht ist undurchsichtig auch im Inhalt. Jener ist sich selbst vollkommen klar über Sinn und Tragweite seiner Ideen, Parmenides dagegen hat sich nie zur vollen Deutlichkeit durchringen können. Die gewaltigen Gedanken stecken noch in jugendlicher Dumpfheit wie gefangen. Heraklit wirft über seine reife Frucht eine schützende Hülle, dass sie nicht unwürdigen Näschern in die Hände falle; [...].<sup>2</sup>

Es lassen sich bei Heraklit, meiner Meinung nach, zwei Arten von Dunkelheit unterscheiden: Die eine, und zwar schon in der antiken Welt berühmte, bezieht sich auf seine absichtliche Art und Weise zu schreiben bzw., wie Diels es nennt, auf „die Form“. Die andere bezieht sich auf eine gewisse unerlässliche Dunkelheit, die nicht aus Absicht, sondern dem

---

halte diesen Ausdruck zwar für wichtig, möchte darauf jedoch hier nicht eingehen. Er ist schon ausführlich von Deichgräber behandelt worden und ich möchte nur darauf hinweisen, dass dieser Ausdruck mit dem waltenden Geist der Worte des Heraklit, nämlich dem halt impliziten? Pessimismus, übereinstimmen.

<sup>1</sup> Die angeführte Übersetzung stammt wie der Text aus Diels' *Herakleitos von Ephesos* (Sh. die Bibliographie), die nur in Bezug auf das letzte Wort von der des Kranz in DK abweicht. Kranz übersetzt nämlich „σημαίνειν“ als „bedeutet“.

<sup>2</sup> Diels, Hermann. (1901). *Herakleitos von Ephesos*. Berlin: Weidmann, III.

Denken des Heraklit selbst entstammt. Der Denker als der Menge gegenüber Stehende (die ganze heraklitsche Philosophie ist als ein sich-Wiedersetzen der Menge gegenüber zu verstehen) drückt nämlich etwas aus, das für diese, die sich eher am blinden Instinkt orientieren, natürlich unzugänglich und deshalb dunkel ist. Wir gehen hier von der absichtlichen Dunkelheit aus, sofern wir auch nicht zur Menge gehören wollen. Die Worte des Diogenes, „Er legte es im Artemistempel nieder, absichtlich, wie einige meinen, in dunkler Sprache gehalten, damit nur die wirklich Berufenen sich mit ihm beschäftigten“, sind ernst zu nehmen, da sie, wie oben erörtert, auch durch Aristoteles bestätigt werden. Allerdings lässt sich die Frage, ob Heraklit einfacher hätte schreiben können, nicht so leicht beantworten.

Was wir heute von dem verlorenen Buch des Heraklit zur Verfügung haben, sind über 125 Bruchstücke, die in der führenden Sammlung von Diels-Kranz gesammelt sind. Dazu kommen noch doxographische Berichte, die in derselben Ausgabe in der Abteilung „Leben und Lehre“ gesammelt wurden. Wir besitzen also eine vergleichsweise große Menge von direkten Worten Heraklits und in der Tat weisen die Ausgaben von seinen Fragmenten die größte Anzahl der Fragmente unter den Vorsokratikern nach. Seine Sprache aber bereitet uns unter diesen Denkern die größten Schwierigkeiten und diese große Anzahl der Sätze des Ephesiers hat zwar Vorteile, aber bedeutet nicht unbedingt, dass wir es deshalb bei einer Untersuchung über ihn leichter haben.

Nun kommen wir zu den Quellen, die die Grundlage unserer Kenntnis über Heraklit ausmachen. Diese Quellen, die nun vor allem in der Aufzählung von Diels-Kranz angeführt sind, werden, wie es auch bei den in jener Ausgabe behandelten, anderen bedeutenden Vorsokratikern der Fall ist, in zwei Abteilungen aufgelistet: „A. Leben und Lehre“ und „B. Fragmente“. Was die erste Abteilung, nämlich die doxographischen Berichte, angeht, ist der aus 17 Abschnitten bestehende Bericht von Diogenes bei weitem der umfangreichste, der in der diels-kranzschen Sammlung unter A 22 „Leben“ angeführt wird. Es handelt sich in jenem Bericht allerdings auf keinen Fall nur um das Leben des Heraklit: Vielmehr handelt es sich, wie gesehen, um die Darstellung dessen, was ich den Geist der heraklitischen Gedankenwelt nennen würde und darüber hinaus entstammen gut 10 Fragmente der diels-kranzschen Sammlung (B 38-47) aus diesem Bericht. Es gelingt Diogenes tatsächlich einen kurzen, lebendigen Bericht über Heraklit zu erstatten, wobei wir ein Bild von diesem gewinnen, das nicht nur in keinem Widerspruch mit den aus anderen Quellen entstammenden Fragmenten steht, sondern völlig mit diesen übereinstimmt und auch viel zu unserem Bild von ihm beiträgt.

Was aber die Lehre des Heraklit angeht, so liefern Platon und Aristoteles die ältesten Zeugnisse dafür.<sup>1</sup> G. S. Kirk hat schon in seinem *Heraclitus: The Cosmic Fragments* die Zeugnisse ausführlich behandelt. Hier möchte ich nicht das alles wiederholen, sondern nur

---

<sup>1</sup> Vgl. die ausführliche Behandlung der antiken Zeugnisse in Kirks *Heracl. C. F.*, p. 13 ff.

eine Zusammenfassung vorlegen, um mit den modernen Interpreten zu zeigen, dass das alte Bild, das uns Platon und Aristoteles von Heraklit vermitteln, große Unterschiede mit dem Bild, das wir durch die erhaltenen Fragmente von diesem haben, die in den späteren Werken vorkommen, nachweist. Kirk zufolge ist Platon unser ältestes Zeugnis.<sup>1</sup> Eine wichtige Lehre Heraklits, die Platon anführt, ist die Erwähnung der berühmten Flusslehre von diesem in *Cratylus* mit den Worten „λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι ‘πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει,’ καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς ‘δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης’“,<sup>2</sup> die bis heute als eine der wichtigsten Lehren Heraklits gilt. Und für Aristoteles galt „τὸ πῦρ“ des Heraklit als „ἀρχή“ von diesem: „Ἀναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστα ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἀπλῶν σωμάτων, Ἴππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντίος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος [...]“.<sup>3</sup>

Die angeführten Lehren machen tatsächlich das Wesentliche aus, was Platon und Aristoteles von Heraklit weitergeben. Es besteht kein Zweifel, dass diese beiden Lehren wichtige Themen bei Heraklit ausmachen. Jedoch vermitteln uns die beiden Hauptvertreter der Philosophie insgesamt nicht viel über Heraklit. Was Platon angeht, wie Kirk anmerkt, so ist das, was er uns von Heraklit berichtet begrenzt.<sup>4</sup> Aristoteles berichtet uns zwar mehr und über unterschiedliche Themen, aber Kirk merkt dazu an: „These quotations are introduced more or less incidentally, to illustrate points of his own: Their proper meaning is sometimes distorted.“<sup>5</sup> Was das Zitat von Heraklit angeht, machen die von Platon angeführten Fragmente nur zwei Bruchstücke aus und zwar die Fragmente B 82 und 83. Jedenfalls sind diese für die vorliegende Arbeit wichtig und wir werden auf sie zurückkommen. Von Aristoteles werden wörtlich sechs Fragmente zitiert, die die Fragmente B 6-11 in DK ausmachen. Von diesen sind die Fragmente B 9 und 11 jeweils bezüglich der Kritik und des Gottesthemas für die vorliegende Arbeit wichtig und werden zu gegebener Zeit herangezogen.

Was die generelle Beurteilung der Zitate in den beiden Zeugnissen bei Platon und Aristoteles angeht, drückt Kirk zu Ende der Behandlung von „den antiken Zeugnissen“ aus: „The closest sources to Heraclitus are Plato and Aristotle, and though they tell us much of value their information is apt to be distorted by the demands of their own context or, in the case of Aristotle, the desire to find predictions of his own conclusions in the works of his

---

<sup>1</sup> Ibid., 13.

<sup>2</sup> *Cratylus*, 402 a 8-10.

<sup>3</sup> Aristoteles, *Met.*, 984 a 5-8. Vgl. mit DK 22 A 5, wo die folgenden Worte bei Simplicius erwähnt werden: [s. c. 8, 7 S. 38, 5]. *Simpl. phys.* 23, 33 (aus *Theophr. Phys. Opin. fr. 1, D. 475*) „[...] Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος [...] πῦρ ἐποίησαν τὴν ἀρχὴν, καὶ ἐκ πυρὸς ποιοῦσι τὰ ὄντα πυκνῶσει καὶ μανῶσει καὶ διαλύουσι πάλιν εἰς πῦρ [...]“.

<sup>4</sup> Ibid., 15.

<sup>5</sup> Ibid., 19.

predecessors.“<sup>1</sup> Dies gilt natürlich in Bezug auf das, was in DK bezüglich der „Lehre“ Heraklits aus den Werken der beiden genannten Philosophen angeführt wird und nicht in Bezug auf die direkten Worte Heraklits, die von diesen zitiert werden.

Neben den Werken von Platon und Aristoteles besitzen wir eine Reihe von doxographischen Berichten, die, Burnet zufolge, alle das Werk von Theophrast „*Φυσικῶν δοξῶν ἢ*“<sup>2</sup> zur Quelle hatten.<sup>3</sup> Burnet hat diese ausführlich behandelt, wobei er sie auch gruppiert hat.<sup>4</sup> Guthrie ist insbesondere auf das Werk von Hippolytos, *Refutatio Omnium Haeresium*, eingegangen und hat dessen Bedeutung erörtert.<sup>5</sup> Dieses Werk ist deshalb wichtig, weil dessen Verfasser offenbar das Buch von Heraklit (wie es Guthrie von Macchioro zitiert)<sup>6</sup> oder zumindest einen beträchtlichen Teil davon zur Verfügung hatte. Denn an einer Stelle bei ihm (Hippol. IX 10) und zwar ein paar Zeilen bevor er die Worte von Heraklit, die das Fragment B 67 ausmachen, zitiert, benutzt er die Worte „ἐν δὲ τούτῳ τῷ κεφαλαίῳ“, also, wie Kirk es übersetzt, „in this chapter“,<sup>7</sup> welche sich gemäß dem Kontext auf ein Kapitel des Werkes von Heraklit beziehen. Diese Anmerkung ist auf der einen Seite ein wichtiges Zeugnis für das Vorhandensein eines Buches von Heraklit und auf der anderen Seite kann sie ein Zeichen für die Glaubwürdigkeit der Zitate von Heraklit bei Hippolytos sein, da dieser ihn unmittelbar zitiert.<sup>8</sup> Soweit zu den Hauptquellen der Antike über Heraklit.

Was den Stand der Heraklit-Forschung und zwar die Text-Ausgaben in der Moderne angeht, möchte ich hier die führende Literatur in dem Gebiet anführen.<sup>9</sup> Offenbar beginnt die moderne Heraklit-Forschung mit dem Buch von Friedrich Schleiermacher vom Jahr 1808: *Herakleitos der dunkle von Ephesos dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den*

---

<sup>1</sup> Ibid., 30.

<sup>2</sup> Diogenes, V. 46. In den neueren Ausgaben wird diese Schrift „*Περὶ φυσικῶν*“ genannt, wie z. B. in der Loeb-Ausgabe. Sh. die Bibliographie.

<sup>3</sup> Ibid., 33.

<sup>4</sup> Ibid., 31-38.

<sup>5</sup> *H. Gr. Ph.*, 405-406.

<sup>6</sup> *H. Gr. Ph.*, 406. Die Quellenangabe von der Meinung von Macchioro ist in Anm. Nr. 1 auf derselben Seite von Guthrie folgendermaßen vermerkt: „Macchioro, *Eraclito*, ch. 1“.

<sup>7</sup> *Heracl. C. F.*, 185.

<sup>8</sup> Guthrie sagt hierzu: „At least Hippolytus supplies a number of indisputably genuine statements of Heraclitus, instead of only a second- or third-hand version of Theophrastus’s epitome filtered through a Stoic mesh; [...]“  
Ibid., 406.

<sup>9</sup> Eine ausführliche Darlegung dieses Themas ist in der neuen Auflage von Ueberwegs bekanntem Buch *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg* im Jahr 2013 erschienen. Band 1. Zweiter Halbband (Sh. die Bibliographie), pp. 601-605, von Dieter Bremer und Roman Dilcher unternommen worden. Ich habe mich hier der genannten Stelle dieses Buchs bedient bzw. mich im Großen und Ganzen daran orientiert.

*Zeugnissen der Alten*.<sup>1</sup> Schleiermacher unternimmt in seinem Werk den ersten Versuch, die Worte Heraklits innerhalb von 73 Bruchstücken anzuführen und somit auf seine Lehre einzugehen. Insofern kann Schleiermacher als der erste moderne Forscher gelten, der sich bemüht hat, die Worte des Ephesiers in den späten Werken in Form von Fragmenten zu sammeln. Der erste Versuch aber, konzentriert eine umfassende Sammlung der Bruchstücke herauszugeben, wurde im Jahr 1877 von dem Briten Ingram Bywater unter dem Titel *Heracliti Ephesii Reliquiae* unternommen, die als Vorläufer von Hermann Diels 1901 erschienenem Buch *Herakleitos von Ephesos* gilt. Bywaters Sammlung enthält 130 echte Fragmente und 8 *Spuria* und Diels' Sammlung 126 echte und 11 *falsche und gefälschte* Fragmente. Wir besitzen also der Heraklit-Monographie von Diels sowie seiner nun als Standard geltenden Ausgabe *Die Fragmente der Vorsokratiker* zufolge 126 echte Fragmente, also eine relativ große Zahl. Was neben der unter dem Namen von Diels-Kranz berühmten Fragmentensammlung im 20. Jahrhundert bezüglich der Heraklit-Ausgaben wichtig ist, ist die Ausgabe von G. S. Kirk: *Heraclitus: The Cosmic Fragments*,<sup>2</sup> die jedoch, wie ihr Titel besagt, die kosmischen Fragmente behandelt und nicht die theologischen, die hier für uns zentral ist, die wir jedoch heranziehen werden, da in ihr einige für die Darlegung der Gotteslehre Heraklits gewichtige Fragmente behandelt werden. Eine neuere und wichtige Ausgabe der Fragmente des Heraklit bietet Charles H. Kahn in seinem *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*,<sup>3</sup> das, wie dessen Titel darauf aufmerksam macht, eine neue Interpretationsweise Heraklits anstrebt. Soweit zu den Haupttextausgaben.

An dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, dass ich mich denjenigen, modernen Interpreten wie z. B. Jaeger<sup>4</sup> und Kirk<sup>5</sup> anschließe, die sich bei ihrer Heraklit-Interpretation auf die direkten wörtlichen Fragmente beschränken und versuchen, die Lehren des Ephesiers aus diesen Bruchstücken zu rekonstruieren. Jedenfalls bin ich mit Jaeger auch der Meinung, dass wir „die doxographischen Berichte späterer antiker Autoren nicht ganz entbehren können“.<sup>6</sup> Insbesondere möchte ich das für mich leitende Werk von Diogenes Laertius hervorheben, das, wie oben gesagt wurde, den Geist der Gedankenwelt Heraklits, wie auch den des Xenophanes, so darstellt, dass er unserer modernen Auffassung entspricht. Festzuhalten bleibt also, dass wir uns in den folgenden Abteilungen in erster Linie, wie bei Xenophanes, auf die wörtlichen Fragmente des Heraklit beziehen werden.

---

<sup>1</sup> Veröffentlicht im Jahr 1838 in *Dr. Friedrich Schleiermacher's philosophische und vermischte Schriften*. Zweiter Band. Berlin: Gedruckt und verlegt bei G. Reimer.

<sup>2</sup> Sh. die Bibliographie.

<sup>3</sup> Sh. die Bibliographie.

<sup>4</sup> Jaeger, *Theologie*, 129.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 129.

Zum Schluss möchte ich insbesondere betonen, dass ich, was die Verbindung von Heraklit mit Xenophanes angeht, mich im Prinzip an Olof Gigons Baseler Dissertation *Untersuchungen zu Heraklit*, die er „vornehmlich in Auseinandersetzung mit dem Buch von Karl Reinhardt: Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie“<sup>1</sup> verfasste, orientieren werde. Ich verstehe Heraklit mit Gigon also als irgendwie mit Xenophanes verbunden oder, wie ich es nennen würde, ähnlich, wobei vor allem eine Theologie des Heraklit angestrebt werden soll, die mit der des Xenophanes vergleichbar ist oder große Affinität mit ihr aufweist, wie dies auch die prinzipielle These der vorliegenden Arbeit ist.

---

<sup>1</sup> Gigon, Olof. (1935). *Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig: Dieterich Verlag, III.

## 2. Λόγος und Gott bei Heraklit

In dieser Abteilung sollen die λόγος- und Gotteslehre des Heraklit dargelegt werden, und zwar, was die Gotteslehre angeht, soll diese Lehre insbesondere im Hinblick auf die Gotteslehre des Xenophanes dargelegt werden, wobei insbesondere die grundlegende These der vorliegenden Arbeit, nämlich der Beitrag von Xenophanes und Heraklit zur Bekämpfung der vermeintlichen mythischen Götter (was besonders bei Xenophanes zentral ist) und zur Entstehung eines *philosophischen* Gottesbegriffs, ausführlich dargelegt werden soll. Die prinzipiellen zu beantwortenden Fragen lauten: 1. Was verstand Heraklit unter λόγος und in welcher Beziehung steht dieser zu Gott? 2. Können wir von einer *Theologie* im Sinne der *philosophischen Gotteslehre* seitens Heraklit ausgehen? 3. Ob und inwiefern dürfen wir von einem *Monotheisten* Heraklit sprechen? Die Behandlung der λόγος-Lehre als das Zentrale bei der Interpretation des Heraklit und insbesondere die Bedeutung, die dieser Lehre in Bezug auf die Gotteslehre des Heraklit zukommt, sowie die Behandlung seiner Gotteslehre und zwar mit einem Blick auf Xenophanes' *Monotheismus* sind also die beiden zentralen Themen dieser Abteilung.

Fast alle renommierten Ausgaben der erhaltenen Fragmente Heraklits<sup>1</sup> beginnen mit einem längeren Zitat von ihm, in dem das Wort λόγος als das Wichtigste ins Auge fällt. Wenn es einen Eingang zur Gedankenwelt des Ephesiers gibt, dann ist er ohne Zweifel dieser laut und souverän verkündete λόγος. Heraklit versteht sich nämlich ausdrücklich als der Verkünder des λόγος, was sich in jenem großen Bruchstück, das, gemäß den modernen Herausgebern, die das angebliche Buch von Heraklit zu rekonstruieren versuchen, entweder ganz an den Anfang oder fast an den Anfang von diesem Buch zu stellen ist.<sup>2</sup> Heraklit spricht nicht wie Parmenides im Namen einer Göttin oder des Ichs, sondern im Namen des λόγος, wie dies deutlich im Fragment B 50 zum Ausdruck kommt:

DK B 50 [Bywater 1] Hippolytus, *Refutatio Omnium Haeresium*, IX.9.1

Οὐκ ἐμεῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστι, ἐν πάντα εἶναι.

---

<sup>1</sup> Auch Ingram Bywater, der seine Ausgabe der Fragmente, nämlich *Heracleti Ephesii Reliquiae*, nicht mit dem berühmten Zitat aus Sextus Empiricus' *Adversus Mathematicos* anfangen lässt, setzt doch Fragment DK, B 50, also ein anderes Logos-Fragment an den Anfang seiner Ausgabe, an das sich dann das Fragment B 1 von DK anschließt, was mir übrigens als eine bessere Ordnung erscheint.

<sup>2</sup> Sh. die vorige Anmerkung.

Wenn ihr nicht mich, sondern den Logos vernehmt, ist es weise zuzugestehen, dass alles eins ist.<sup>1</sup>

DK B 1 [Byw. 2]. Sext. adv. math. VII. 132 (Vgl. A 4. 16. B 51)

<Τοῦ δὲ> λόγου τοῦδ' ἐόντος <ἀεὶ> ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ <πάντων> κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰκόσασιν, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέσμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.<sup>2</sup>

Für diesen Logos (*Weltgesetz*)<sup>3</sup> aber, ob es gleich ewig ist,<sup>4</sup> haben die Menschen kein Verständnis weder ehe sie es vernommen noch sobald sie es vernommen. Alles geschieht nach diesem Wort, und doch gebärden sie sich wie die Unerfahrenen, so oft sie sich versuchen in solchen Worten und Werken, wie ich sie künde, ein jegliche nach seiner Natur auslegend und deutend, wie sich's damit verhält. Die anderen Menschen wissen freilich nicht, was sie im Wachen tun, wie sie ja auch vergessen, was sie im Schläfe tun.<sup>5</sup>

Die erste grundlegende Frage, die man hier stellen kann, lautet etwa: Was versteht Heraklit in diesen Fragmenten unter *λόγος*? Dieses Wort hat ja eine ganze Reihe von Bedeutungen und es muss zunächst klargestellt werden, welches von diesen Heraklit im Sinne hat, wenn er dieses Wort im Mittelpunkt des berühmtesten Fragments, das als Proömium seines Werkes gilt, gebraucht. Eine ausführliche philologische Untersuchung werde ich hier nicht unternehmen, möchte jedoch (natürlich im Hinblick auf das bisher Diskutierte seitens den mehr oder weniger renommierten Forschern auf dem Gebiet) auf einiges hinweisen. *Λόγος* scheint, in erster Linie auf das *Wort* des Heraklit selbst, im Unterschied zur seiner persönlichen Meinung, hinzudeuten. Dies wird insbesondere durch das

---

<sup>1</sup> Die angeführte Übersetzung stammt wie der Text aus Diels' *Herakleitos von Ephesos* (Sh. die Bibliographie), wobei ich das Wort ὁ λόγος, das Diels als „das Wort“ übersetzt, nicht übersetzt habe.

<sup>2</sup> Der griechische Text stammt aus Diels' *Herakleitos von Ephesos* (Sh. die Bibliographie). Die angeführten Angaben zur Quelle von diesem Bruchstück sind jedoch die in DK.

<sup>3</sup> Das Wort *Weltgesetz* kommt in der dritten Ausgabe der Fragmente der Vorsokratiker von Diels vom Jahr 1912 vor. Mir scheint, dass dieses Wort zum besseren Verständnis des „λόγος“ beiträgt.

<sup>4</sup> Wie hier der angeführten Übersetzung von Diels zu entnehmen ist, ziehe ich, wie auch Jaeger, ἀεὶ zu ἐόντος (Sh. *Theologie*, p. 130 und die hierzu gehörige Anmerkung). Auch Burnet und Guthrie tun dasselbe: Sh. Burnet, *E. G. Ph.*, p. 133 und Guthrie, *H. Gr. Ph.*, p. 424. Anders liest Kirk, *Heracl. C. F.*, p. 33. Für die ausführliche philologische Thematisierung dieser Stelle sh. u. a. Gigon, p. 1 ff. sowie Kirk, *ibid.*, pp. 33-47.

<sup>5</sup> Die angeführte Übersetzung stammt wie der Text aus Diels' *Herakleitos von Ephesos* (Sh. die Bibliographie), wobei ich das Wort ὁ λόγος, das Diels als „dies Wort“ übersetzt, nicht übersetzt habe und stattdessen „diesen Logos“ gesetzt habe.

Fragment B 50, des Wortes „οὐκ ἐμεῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας“ deutlich. Aus diesen Worten ist zu erschließen, dass Heraklit der Unterschied zwischen einer privaten, persönlichen Meinung und einer allgemeingültigen bewusst war. Sonst hätte er sich nicht auf diese Weise ausdrücken müssen. Diese Tatsache bzw. diese Deutung findet in der Tat in den erhaltenen Worten des Heraklit einen Anhaltspunkt, nämlich im Fragment B2, das wie das wichtige Fragment B 1 aus dem Werk von Sextus stammt:

DK B 2 [Byw. 92]. Sext. VII. 133 [vgl. I 148, 26]

διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ <ξυνῶ, τουτέστι τῷ> κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ, ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

Drum ist's Pflicht dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon Logos allen gemein ist, leben die meisten so, als ob sie eine eigene Einsicht hätten.<sup>1</sup>

Hier wird λόγος deutlich als ξυνός bzw. κοινός beschrieben. Wenn wir nun die ersten Wörter des Fragments B 50 mit in Betracht ziehen, dann wird klar, dass Heraklit nicht nur den λόγος von der privaten Ansicht unterschied, sondern ihn darüber hinaus als ξυνός und das Befolgen dessen als Pflicht betrachtete. Λόγος ist also als ξυνός, und – wie mir scheint – mit Nachdruck von der eigenen Meinung des Sprechers selbst, nämlich Heraklits, zu unterscheiden. Heraklit möchte mit anderen Worten betonen, dass es sich bei ihm nicht um eine private Meinung handelt, sondern darum, dem ihm offenbarten λόγος zu folgen, was er sogar als eine Pflicht betrachtete. Können wir aber Heraklits λόγος auf irgendeine Weise als νόμος interpretieren oder inwiefern dürfen wir bei der Interpretation von λόγος den Begriff νόμος, oder, wie Diels es in den Klammern anführt, den Begriff von *Weltgesetz* heranziehen?

Bevor wir näher auf dieses Thema eingehen, möchte ich ein anderes Thema behandeln, das in meinen Augen für die Heraklit-Interpretation grundlegend und höchstwichtig ist, nämlich die *Kritik* von οἱ πολλοί. Klaus Held macht mit den folgenden Worten auf dieses Thema aufmerksam, die ich mit größter Sympathie hier zitieren kann: „Dem aufmerksamen Leser der erhaltenen Fragmente Heraklits fällt auf, dass ein Thema am weitaus häufigsten wiederkehrt: die Bekämpfung und kritischer Charakterisierung derer, die er *hoi polloi*, „die Vielen“ nennt.“<sup>2</sup> Die kritische Haltung des Heraklit kommt schon im ersten Fragment ganz deutlich zum Ausdruck. Heraklit als einer, der Zugang zu einer neuen Erkenntnis hat, spricht ja mit deutlicher Verachtung über die Vielen, die er im ersten Fragment u. a. als „ἄξύνετοι γίγνονται“ beschreibt. Die Worte „τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ, ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν

<sup>1</sup> Die angeführte Übersetzung stammt wie der Text aus Diels' *Herakleitos von Ephesos* (Sh. die Bibliographie) wobei ich das Wort λόγος, das Diels als „Wort“ übersetzt, nicht übersetzt und stattdessen „Logos“ gesetzt habe.

<sup>2</sup> Held, Klaus. (1980). *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine Phänomenologische Besinnung*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, p. 127.

ἔχοντες φρόνησιν“ aus dem zweiten Fragment sind ein weiteres Beispiel für seine kritische Haltung der Menge gegenüber, die er hier ausdrücklich „οἱ πολλοὶ“ nennt. Man kann natürlich noch andere Stellen als Zeugen für jene Haltung den Vielen gegenüber anführen.<sup>1</sup> Verglichen mit Xenophanes, scheint dies ein neues Thema zu sein. Obwohl, wie oben ausführlich behandelt wurde, Xenophanes schon in den Fragmenten B 2 und B 3 manche Verhaltensweisen seiner Mitbürger kritisierte, redet er im Gegensatz zu Heraklit 1. nie von „οἱ πολλοὶ“ bzw. richtet seine Kritik nicht an eine so umfangreiche Gruppe wie etwa alle Mitmenschen, 2. ist seine Sprache nicht so bitter, offen und polemisch wie die Heraklits und 3. handelt es sich bei Xenophanes in erster Linie um die Kritik der Mythenvertreter und der vermeintlichen mythischen Götter. Jedoch muss festgestellt werden, dass das kritische Element bei den beiden vorhanden und zentral ist, wenn auch nicht im gleichen Grade und nicht in denselben Gebieten. Bei Heraklit ist sich der Philosoph seines neu zu deutenden λόγος bewusst und macht keinen Hehl daraus demgemäß eine heftige Polemik der Menge bzw. den Vielen gegenüber zu beginnen. Mit anderen Worten können wir sagen, dass während bei Xenophanes die Kritik vornehmlich dem mythischen, menschengestaltigen Polytheismus galt und insofern auf die Theologie konzentriert war, es sich bei Heraklit um den Gegensatz und die Polemik zwischen dem Philosophen als Verkünder des λόγος und den „οἱ πολλοὶ“ als den übrigen Mitmenschen handelt. Das ist für die Entwicklung der Philosophie von größter Bedeutung, wenn wir z. B. an einen Philosophen wie Platon und seine kritische Haltung denken.

Hier müssen wir jedoch das kritische Element insofern heranziehen, als dies für seine Gotteslehre bzw. für den negativ-kritischen Teil seiner Gotteslehre von Bedeutung ist, und zwar mit gewissem Blick auf Xenophanes. Was die Kritik an Homer angeht, wie dies auch bei Xenophanes vorkommt, haben wir ein Fragment, das seine Einstellung ihm gegenüber zeigt:

DK B 42 [Byw. 119]. Diogenes Laertius, IX.1

Τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγῶνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι, καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως.

Homer verdient aus den Preiswettkämpfen herausgeworfen und mit Ruten gestrichen zu werden und ebenso Archilochos.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Held verweist auch auf die große Anzahl der Fragmente, die dasselbe zum Thema haben: „Von den insgesamt 110 echten Heraklitworten, die wir besitzen, enthalten mindestens 13 direkte polemische Charakterisierung der Vielen.“ In einer Anmerkung hierzu zählt Held diese Fragmente folgendermaßen auf: „B 17, B 19, B 28, B 34, B 46, B 56, B 85, B 87, B 95, B 97, B 104, B 107, B 121.“ Held, *ibid.*, 128 und die dazugehörige Anmerkung 4.

<sup>2</sup> Die angeführte Übersetzung stammt von Kranz in DK.

Es geht also um eine scharfe Kritik an dem Hauptvertreter des Mythos, was als gemeinsamer Punkt zwischen Heraklit und Xenophanes gelten darf. Bei Heraklit handelt es sich, gemäß dem Fragment A 22<sup>1</sup> und soweit aufgrund unserer Zeugnisse bewiesen werden kann, um eine andere Art von Kritik bezüglich Homer aber auch Hesiod als bei Xenophanes. Xenophanes kritisierte die beiden Hauptvertreter des Mythos, da sie den vermeintlichen Göttern menschliche Züge und darüber hinaus auch unmoralische Dinge zuschrieben. Es ist also auf der einen Seite von Anthropomorphismus- und auf der einen Seite von Amoralitätskritik die Rede. Es ist aber nicht auszuschließen, dass Heraklit mit den Worten des Xenophanes über die vermeintlichen, menschengestaltigen Götter der beiden Dichter übereinstimmte, wie von einem höchst kritischem Denker wie Heraklit erwartet werden kann. Wir werden sehen, dass die Gotteslehre Heraklits als auf derselben Linie wie die des Xenophanes zu verstehen ist.

An dieser Stelle möchte ich einen zentralen Gedanken des Heraklit anführen, der im Zusammenhang mit dem λόγος steht. Ein Gedanke, der uns bei der Lektüre der Fragmente auffällt, ist nämlich, wie Jaeger ihn bezeichnet, „die Lehre der Einheit der Gegensätze“.<sup>2</sup> In diesem Zusammenhang möchte ich einige Fragmente als Beispiele für dieselbe Lehre zitieren, in denen dieser Gedanke explizit zum Ausdruck kommt:

DK B 57 [Byw. 35]. Hippol. IX 10

διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἶδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν. [Vgl. B 106].

Lehrer der meisten ist Hesiod. Sie sind überzeugt, er weiß am meisten, er der doch Tag und Nacht nicht kannte. Ist ja doch eins!<sup>3</sup>

Ferner ist das folgende Fragment heranzuziehen:

B 88 [Byw. 78]

Plut. cons. ad Apoll. 10 p. 106 E

ταῦτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκός, καὶ [τὸ] ἐγρηγορός καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα. [Vgl. Sext. P. H. III 230].

---

<sup>1</sup> DK A 22 [Byw. 43] Aristoteles, Ethica Eudemia, H 1, 1235 a 25: καὶ Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῶ ποιήσαντι ἕως ἔρις ἐκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο, οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἀρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ θήλεος καὶ ἄρρενος ἐναντίων ὄντων.

<sup>2</sup> Ibid., 136. Sh. auch Jaegers Anmerkung 37, p. 272, in der er die Fragmente angeführt werden, die dasselbe zu Thema haben.

<sup>3</sup> Die angeführte Übersetzung stammt aus Diels' *Herakleitos von Ephesos* (Sh. die Bibliographie).

Es ist immer ein und dasselbe was in uns wohnt: Lebendes und Totes und das Wache und das Schlafende und Jung und Alt. Wenn es umschlägt, ist dies jenes und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses.<sup>1</sup>

Heraklit versteht laut diesem Fragment die Gegensätze, wie Schadewaldt sagt, als „identisch“ und, „die Weise [...], wie sie identisch sind,“ μεταπίπτειν, „eigentlich umfallen“, wird genannt. Schadewaldt sagt ferner: „Dieser Umschlag ist es, der die Gegensätze verbindet und als identisch ausweist.“<sup>2</sup> Wir werden bei der Behandlung des Fragments B 67 sehen, dass Heraklit Gott als Einheit der Gegensätze versteht.

An dieser Stelle und im Zusammenhang mit dieser Lehre lässt sich ein wichtiger Begriff bei Heraklit herausstellen und zwar πόλεμος. Wir haben einen Spruch von Heraklit zur Verfügung in dem πόλεμος, als herrschendes Prinzip des Seienden, als ξυνός beschrieben wird:

B 80 [Byw. 62] Orig. c. Cels. VI 42 (II 111, 11 Koetschau)

εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών.

Man soll aber wissen, dass der Krieg das Gemeinsame ist und das Recht der Streit, und dass alles durch und Notwendigkeit zum Leben kommt.<sup>3</sup>

Wie oben gesehen ist ξυνός bzw. κοινός laut Fragment B 2 eine der wichtigen Eigenschaften des λόγος. Hier wird denselben Gedanken in Bezug auf πόλεμος gebraucht. Es ist also anzunehmen, dass λόγος und πόλεμος bei Heraklit zusammenfallen, bzw. dass sie zwei verschiedene Ausdrücke oder Aspekte desselben Begriffs sind.

Bevor wir die Einheit der Gegensätze und deren Bedeutung für die Gotteslehre ausführlicher behandeln, möchte ich nun ein anderes Fragment über πόλεμος heranziehen. Im Zusammenhang mit der Lehre der Einheit der Gegensätze nämlich, die wiederum mit πόλεμος verbunden ist,<sup>4</sup> haben wir ein wichtiges Fragment zur Verfügung, in dem es sich um die Bedeutung des Krieges im Weltgeschehen handelt:

---

<sup>1</sup> Die angeführte Übersetzung stammt aus Diels' *Herakleitos von Ephesos* (Sh. die Bibliographie).

<sup>2</sup> *Ibid.*, 377.

<sup>3</sup> Die angeführte Übersetzung stammt aus Diels' *Herakleitos von Ephesos* (Sh. die Bibliographie).

<sup>4</sup> Vgl.:

B 51 [Byw. 45] Hippol. IX 9

οὐ ξυνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

DK B 53 [Byw. 44]. Hippolytus, Refut. IX 9

πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien.<sup>1</sup>

„Πόλεμος“ wird zum „Vater“ und „König“ vom Seienden und gilt als das herrschende und höchste Prinzip des Seienden und ist als ein anderer Aspekt des λόγος und des Weltgesetzes und damit als Gott<sup>2</sup> zu verstehen. Olof Gigon weist darauf hin, dass „man [...] der Tendenz mit Misstrauen begegnen [wird], die einfach λόγος – σοφόν – θεός – πῦρ – πόλεμος gleichsetzt, was ohnehin stets zu gehen scheint, aber im Grunde doch die Einheit und Individualität der einzelnen Parteien verwischt“.<sup>3</sup> Außer θεός und σοφόν, wie wir es aufgrund eines wichtigen Fragments annehmen können, dürfen die anderen Begriffe jeweils als verschiedene Ausdrücke für das Weltgesetz bzw. das Seins-prinzip gelten, die wiederum als göttlich zu verstehen sind. Im Grunde genommen beziehen sich also θεός und σοφόν direkt auf den Gott und in der Tat können auch λόγος, πόλεμος<sup>4</sup> irgendwie mit Gott gleichgestellt werden<sup>5</sup> und sind kaum von θεός und σοφόν unterscheidbar.<sup>1</sup> Dies scheint mir,

---

Sie verstehen nicht, wie das auseinander Strebende ineinander geht: gegenstrebige Vereinigung wie beim Bogen und der Leier.

[(Die angeführte Übersetzung stammt aus Diels' *Herakleitos von Ephesos* (Sh. die Bibliographie).]

Vgl. mit Zeller-Nestle, pp. 822 ff., das mir hier leitend war.

<sup>1</sup> Die angeführte Übersetzung stammt von Kranz in DK.

<sup>2</sup> Diels weist in seinem Heraklit-Buch in einer Anmerkung zu diesem Fragment auf den folgenden Punkt hin: „Πόλεμος als Weltprinzip mit Zeus identifiziert bei Philod. d. piet. 14, 27.“ *Herakleitos von Ephesos* (Sh. die Bibliographie), p. 13.

<sup>3</sup> Gigon, 136.

<sup>4</sup> Ich sehe keinen Anhaltspunkt für die Annahme von πῦρ als Gott in den erhaltenen Fragmenten. Im Fragment B 30 hat dasselbe Wort eine symbolische Bedeutung und, da ich Fragment B 67 mit Fränkel lese, kommt dasselbe Wort auch dort nicht vor.

<sup>5</sup> Ob das Wort αἰὼν im folgenden Fragment als Gott verstanden werden darf scheint mir nicht sicher:

B 52 [Byw. 79] Hippol. IX 9

αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐη.

Die Lebenszeit ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt: Knabenregiment!

[(Die angeführte Übersetzung stammt von Kranz in DK.)]

In einer Anmerkung in Zeller-Nestle wird die Meinung vertreten, dass „der Vergleichspunkt“ von diesem Fragment „darin“ liegt „dass nichts in der Welt eine bleibende Stätte hat, dass vielmehr alles von dem Äon, dem Weltlauf, der unserem Philosophen mit der Gottheit zusammenfällt, mit unbeschränkter Macht (παιδὸς ἡ βασιληΐη vgl. Homers ῥεῖα μάλ' a. a. O.) bald dahin, bald dorthin gesetzt wird“. (pp. 807-808). Offenbar wird der Gebrauch des Wortes βασιληΐη hier als Beweis für den göttlichen Charakter des αἰὼν betrachtet, was in meinen Augen nicht unbedingt auf den göttlichen Charakter des αἰὼν hindeutet. Es ist nicht so, dass wir überall, wo das Wort βασιληΐη gebraucht wird, mit dem Göttlichen zu tun haben. Ich möchte den göttlichen Charakter des αἰὼν in diesem Spruch nicht ausschließen, jedoch kann ich, mit einigen Forschern wie Gigon, die dieses Fragment nicht für theologisch halten, hier αἰὼν nicht für Gott halten bzw. kann dies nicht beweisen. Anders ist es natürlich mit λόγος, πόλεμος und σοφόν, wobei die Annahme des göttlichen Charakters derselben Bezeichnungen jeweils gute Anhaltspunkte in den Fragmenten findet und drüber hinaus handelt es sich jeweils um ein zentrales Thema, dessen Bedeutung für die Gotteslehre kaum bestritten werden kann. Ich ziehe es vor, dieses Fragment nicht heranzuziehen. Da in dieser Arbeit der Monotheismus untersucht wird, ist dieses Fragment nicht zentral, auch wenn es sich um eine theologische Aussage handelt. Eine Begründung des *Monotheisten* Heraklit geht auch ohne αἰὼν als Gottheit.

Hermann Fränkel deutet dieses Fragment folgendermaßen:

Der Lauf der Natur, die Herrschaft der Notwendigkeit, die Normen von Gesetz und Herkommen, oder auch sorgfältige Planung oder was sonst noch unser Leben regelt: all dies bedeutet nicht mehr als die eigenwilligen Schachzüge eines Kindes, das nach willkürlichen Regeln spielt (Vgl. Platon, *Ges.* VII 803 c-804 b.) [Das, was in den Klammern angeführt bezieht sich auf die Anmerkung von Fränkel zu dieser Stelle.] – Wenn man es nämlich mit dem einen göttlichen Gesetz vergleicht. Diese Interpretation von Fgt. 52 ist allerdings nur eine Vermutung. (*Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Herausgegeben von Franz Tietze.* (Sh. die Bibliographie) p. 264.)

Diejenige Deutung, die große Ähnlichkeit mit der Deutung von Fränkel hat und mit der ich mehr Sympathie habe, ist die von Schadewaldt, der hier von einer „Gleichung“ ausgeht: „X : Aion = Aion : Kinderspiele, wobei das große X eine umfassende Ordnung bedeutet, [...] transzendentaler Art.“ (Schadewaldt, p. 376.) Mir scheint, dass wir hier das X, das wie Schadewaldt sagt, „eine umfassende Ordnung bedeutet“, mit Gott füllen können, wie wir bei der Behandlung der Fragmente B 79 und B 83 sehen werden.

Ich muss hier noch auf einen Punkt hinweisen, auf den mich Halfwassen aufmerksam machte: Bei der Annahme des αἰὼν als Gottheit, wobei Gott mit einem spielenden Kind verglichen wird, stellt sich ein anderes Verhältnis von Gott zur Welt ein, nämlich ein nicht-intentionales Verhältnis. Es ist also bei jener Annahme von einem Gott auszugehen, der sich wie ein spielendes Kind ohne Absichten verhält.

<sup>1</sup> Vgl. mit Zeller-Nestle (p. 839) und KRS (p. 203), die mir hier leitend waren.

Interpretation zu sein und ich habe hier versucht, zunächst diejenigen Fragmente zu behandeln, die sich nicht direkt auf Gott beziehen, sondern nur implizite bzw. diejenigen Fragmente, die in erster Linie λόγος und πόλεμος zum Thema haben, die wiederum natürlich nicht vom Gott unterscheidbar sind. Danach komme ich zu jenen Fragmenten, die explizite das Theologische bzw. den Gott zum Thema haben und die hauptsächlich von Olof Gigon als theologisch behandelt werden.<sup>1</sup>

Kommen wir nun zur Bedeutung von λόγος als „Weltgesetz“ zurück. Adolf Busse, der auch λόγος als „Weltgesetz“ betrachtet, erwähnt an einer Stelle in seinem Aufsatz über λόγος des Heraklit einen wichtigen Punkt, den ich befolge und für unsere Untersuchung an dieser Stelle wichtig ist:

Heraklit dachte bei der Wahl des Wortes natürlich zunächst an die Rede, d. h. an den Vortrag, die Darstellung, wie Ion von Chios, wenn er seine Schrift mit den Worten einleitete: ἀρχὴ δέ μοι τοῦ λόγου, oder Diogenes von Apollonia mit den Worten: λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεῶν εἶναι, aber unwillkürlich schob sich ihm die Vorstellung von dem Inhalt der Darstellung, von dem darin ausgedrückten Grundgedanken unter. Der Kern der neuen Lehre aber ist der Gedanke des Weltgesetzes, der unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit des Weltlaufes. Und dies ist die Bedeutung, welche das Wort im zweiten Satz hat, worin gesagt wird, dass alles gemäß dieser Lehre, d. h. gemäß dem in ihr verkündeten Gesetz verlaufe.<sup>2</sup>

Was aber den *theologischen* Gehalt des Weltgesetzes angeht, besitzen wir ein wichtiges Fragment, in dem es um das *eine* göttliche Gesetz geht, das eben als ein Aspekt des λόγος zu verstehen ist:

DK B 114 [Byw. 91 b]. Stob. Flor. I 179

ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῷ ξυνῶ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

Wenn man mit Verstand reden will, muss man sich wappnen mit diesem allen Gemeinsamen wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch stärker. Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze aus dem einen göttlichen. Denn es gebietet soweit es nur will und genügt allem und siegt ob allem.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Gigon, 135 ff.

<sup>2</sup> Busse, Adolf. (1926). "Der Wortsinn von ΛΟΓΟΣ bei Heraklit." In: *Rheinisches Museum für Philologie*. Neue Folge, 75. Bd., 2. H., p. 207.

<sup>3</sup> Die angeführte Übersetzung stammt aus Diels' *Herakleitos von Ephesos* (Sh. die Bibliographie).

Dieses Fragment kann als die Brücke zwischen dem λόγος-Begriff und dem Gottesbegriff bei Heraklit gelten. Wie oben gesehen, gilt laut Fragment B 2 ξυνός als ein wichtiges Merkmal des λόγος. Hier wird in einem weiteren Schritt der λόγος als „εἷς ὁ θεῖος“ als die Quelle aller menschlichen Gesetze beschrieben und wir können annehmen, dass „εἷς ὁ θεῖος“, das sich auf νόμος bezieht, hier mit θεός gleichzustellen ist. Man kann sagen, dass θεός und νόμος hier zusammenfallen und sind nicht unterscheidbar sind. Mit anderen Worten geht es hier darum, um mit Busse zu sprechen, die „Gesetzmäßigkeit“ des Seienden und λόγος zu zeigen. Da der λόγος ξυνός ist, gilt er als das herrschende Gesetz des Seienden, der wiederum als „εἷς ὁ θεῖος“ gilt. Deshalb darf λόγος für das Göttliche gehalten und mit ihm gleichgestellt werden, so wie auch τὸ ἄπειρον des Anaximander, laut der oben behandelten Stelle aus Aristoteles’ *Physik*,<sup>1</sup> für göttlich gehalten wird darf. Somit gelangen wir also von der „Gesetzmäßigkeit“ des Seienden zum *Theologischen*.

Nun kommen wir zu jenen Fragmenten, die explizit als theologisch bezeichnet werden dürfen. Olof Gigon, der Xenophanes als „den unmittelbaren Vorgänger und Anreger Heraklits“ in Erwägung zieht,<sup>2</sup> ist der Meinung, dass wir, „wenn dies überhaupt richtig ist“, „in der Theologie stärkste Anregung durch ihn erwarten“ werden und „von ihm auch die Erklärung erwarten dafür, dass Heraklit so seltsam die Theologie in sein Werk aufgenommen hat“.<sup>3</sup> Ich möchte hier nicht unbedingt von irgendeiner „Anregung“ ausgehen, sondern versuchen, mich natürlich an dem Buch von Gigon orientierend die Affinität der Theologie der beiden Denker zu zeigen. Ich muss hier vor der Interpretation der Theologie des Heraklit auf den folgenden Punkt hinweisen: Ich stimme mit Jaeger, der, im Hinblick auf Olof Gigons Heraklit-Deutung, den „Vergleich“ von Xenophanes und Heraklit als „nur äußerlich zutreffend“ bezeichnet, u. a. darin überein, dass Heraklit im Gegensatz zu Xenophanes „nicht der Mann des offenen Marktes wie der Dichter der Sillen“, sondern „ein Einsamer“ ist oder, dass im Fragment B 40 deutlich wird, „wie Heraklit Xenophanes empfand“.<sup>4</sup> Jedoch bedeutet das alles nicht, dass man die beiden Denker nicht in gewisser Hinsicht miteinander *vergleichen* kann und beide als Mitbegründer eines *philosophischen Monotheismus* betrachtet können.

Fangen wir, wie auch Gigon, mit Fragment B 78 an:

DK B 78 [Byw. 96]. Orig. c. Cels ,VI.12 (II 82, 23 Koetschau) [wie 79, 80 aus Celsus]

ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

<sup>1</sup> *Phys.*, 203 b 13.

<sup>2</sup> Völlig anders als Klaus Held, der in seinem großen Buch, und zwar gemäß dem Register von diesem, nicht ein einziges Mal Xenophanes erwähnt hat.

<sup>3</sup> Gigon, 135.

<sup>4</sup> Jaeger, *Theologie*, 144. Sh. auch seine lange Anmerkung Nr. 55 auf derselben Seite.

Denn menschliches Wesen hat keine Einsichten, wohl aber göttliches.<sup>1</sup>

Es wird in diesem Spruch dem Menschen „γνώμας“ abgesprochen und Gott zugeschrieben. Wie Gigon feststellt, werden hier „menschliche und göttliche Art“ einander gegenübergestellt.<sup>2</sup> Im nächsten Spruch, nämlich im Fragment B 79, der aus derselben Quelle stammt, wird weiter, um Gigons Worte anzuführen, „die Verächtlichkeit des Menschen gegenüber der Gottheit ganz grob unterstrichen“:<sup>3</sup>

DK B 79 [Byw. 97]. Orig. c. Cels ,VI.12 (II 82, 23 Koetschau)

άνηρ νήπιος ήκουσε πρὸς δαίμονος ὄκωσπερ παῖς πρὸς άνδρός.

Der Mann heißt kindisch vor der Gottheit so wie der Knabe vor dem Manne.<sup>4</sup>

Heraklit kommt es in den beiden eben zitierten Fragmenten darauf an, durch ein Beispiel die Erhabenheit des Gottes zu betonen. Die beiden Fragmente lassen sich darüber hinaus mit den Fragmenten B 11-16 des Xenophanes vergleichen. Während nämlich Xenophanes in jenen Fragmenten u. a. durch Beispiele den Anthropomorphismus der vermeintlichen mythischen Götter kritisiert, um zu zeigen, dass die den vermeintlichen Göttern angedichteten Eigenschaften der Gottheit unwürdig sind, kommt es Heraklit im Fragment B 79 darauf an, durch eine Proportion die Erhabenheit des Gottes auszudrücken. Wie Gigon meint, ist dies „ein eigenartiger Vergleichstypus“.<sup>5</sup> Jedoch wird hier nicht der Anthropomorphismus kritisiert, sondern es geht darum, die besondere Stellung von Gottheit hervorzuheben und dieses Fragment steht in enger Verbindung mit dem vorigen und kann als Ergänzung von diesem verstanden werden.

Wir besitzen noch zwei Fragmente, nämlich B 82 und B 83, die sich auf derselben Linie wie die beiden eben behandelten Fragmente befinden:

DK B 82 [Byw. 99]. Plato, Hippias Maior, 289 A

πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς άνθρώπων γένει συμβάλλειν.

*Der schönste Affe ist hässlich mit dem Menschengeschlechte verglichen.*

DK B 83 [Byw. 98]. Plato, Hippias Maior, 289 B

---

<sup>1</sup> Die angeführte Übersetzung stammt aus DK.

<sup>2</sup> Ibid., 135.

<sup>3</sup> Ibid., 135.

<sup>4</sup> Die angeführte Übersetzung stammt aus DK.

<sup>5</sup> Ibid., 136.

ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφία καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.

*Der weiseste Mensch wird gegen Gott gehalten wie ein Affe erscheinen in Weisheit, Schönheit und allem anderen.*<sup>1</sup>

Auf der einen Seite, und zwar besonders was Fragment B 82 angeht, kommt es hier natürlich Heraklit darauf an, die Relativität der Eigenschaften wie Schönheit zu zeigen. Im darauffolgenden Spruch geht es jedoch darum, die Eigenschaften des Gottes im Vergleich zu denen des Menschen besonders zu beachten. Zu diesen Eigenschaften zählen „Weisheit“ und „Schönheit“ als Beispiele genannt. Olof Gigon spricht von dem „Ergebnis“, das wir von den Fragmenten B 78-79 und B 82-83 „gewinnen“ folgendermaßen:

So gewinnen wir das wichtige Ergebnis, dass Frg. 78 und 79 von übermenschlichem *Wissen* und Frg. 82 und 83 von übermenschlicher *Schönheit* der Gottheit sprechen. Die Nennung dieser Eigenschaften „Gedanken und Gestalt“ erinnert sogleich an Xenophanes 11 B 23. Heraklit steht hier offenbar in Nachfolge oder Konkurrenz zu Xenophanes.<sup>2</sup>

Im Fragment B 23 spricht Xenophanes über den Gott, wie gesehen, mit den Worten „οὔτι δέμας θνητοῖσι ὁμοίος οὔτε νόημα“. Gigon zufolge sind hier offenbar die Wörter „δέμας“, also „Gestalt“, und „νόημα“, also „Gedanken“, aufgrund deren man von Heraklits „Nachfolge oder Konkurrenz zu Xenophanes“ ausgehen kann. Gigon befindet sich hier, meiner Meinung nach, auf der richtigen Linie. Jedoch würde ich, wie ich es im Prinzip darlegen möchte, von der Affinität beider Denker in diesem Gebiet, nämlich dem Gebiet der *Theologie*, ausgehen, insbesondere insofern sie über die genannten Eigenschaften des Gottes sprechen. Beiden Denkern kommt es darauf an, die Überlegenheit der Gottheit zu betonen. Außerdem sprechen sie sich gegen den Anthropomorphismus des Gottes, und sind insofern natürlich im Kampf gegen den mythischen Polytheismus, wobei sie sich natürlich gemäß ihrer Denkweisen verschiedener Sprachen bedienen. Was an dieser Stelle wichtig ist, ist der waltende kritische Geist bei den beiden Denkern, der als ein gemeinsamer Punkt betrachtet werden kann, wobei Xenophanes, da er ein anderer Typus ist als Heraklit und es ihm auf etwas anderes ankommt, seine Kritik mit der direkten Polemik gegen die Hauptvertreter des Mythos anfängt. Heraklit dagegen als Vertreter des λόγος hat demgemäß einen anderen Ansatz zum Gottesthema. Wie Hermann Fränkel es gezeigt hat, handelt es sich im Fragment

---

<sup>1</sup> Die angeführte Übersetzung stammt aus DK und ist identisch mit der Übersetzung von Diels in seiner Monographie *Herakleitos von Ephesos* (Sh. die Bibliographie). Diels weist in einer Anmerkung zu diesen beiden Fragmenten darauf hin (S. 20), dass „die Fassung wohl nicht original ist“.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 136.

B 79 um folgende Gleichung: „Gott: Mann = Mann: Knabe, oder auch  $a: b = b: c$ .<sup>1</sup> Dasselbe gilt natürlich auch, wie Schadewaldt darauf hinweist, bezüglich des Fragments B 83: „Gott: Weiser = Weiser: Affe“.<sup>2</sup> Das ist das Neue bei Heraklit, wobei es sich, wie Schadewaldt es sagt, um einen λόγος bzw. „eine Proportion in vollkommenster Form“ handelt.<sup>3</sup> Die mit λόγος in Verbindung zu setzende Proportionalität als Ansatz zum *Theologischen* ist also das Neue bei Heraklit, was ihn von dem Jambendichter Xenophanes unterscheidet, der mit den vermeintlichen vielen Göttern des Mythos nicht zufrieden war, da sie ihm irrational erschienen, und er sich deshalb sie kritisierte. In diesem Zusammenhang nimmt Xenophanes in seiner Gotteslehre, und zwar was die Beziehung von Gott und Mensch angeht, eine Disjunktion vor, während Heraklit diesbezüglich, wie eben gesehen, die Analogie einführt. Beiden kommt es jedoch auf dasselbe an, nämlich die Erhabenheit Gottes.

Das nächste Fragment, das Gigon heranzieht und das thematisch in Verbindung mit den vier bisher behandelten Fragmenten gesetzt werden kann, ist ein wörtliches Fragment bei Porphyrios:

DK B 102 [Byw. 61]. Porphyr. zu Δ 4 [I 69, 6 Schr.]

τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδिका ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια.

Bei Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber halten einiges für gerecht, anderes für ungerecht.<sup>4</sup>

Die Erhabenheit des Gottes wird hier von einem anderen Gesichtspunkt her thematisiert. Während nämlich in den letzten vier behandelten Fragmenten die Erhabenheit des Gottes mithilfe von einigen Gleichungen gezeigt wurde, geht Heraklit hier auf einen anderen Aspekt der Gottheit ein, nämlich auf die Denkweise des Gottes im Vergleich mit der des Menschen. Wie Gigon feststellt, ist „die scharfe Antithese Gott-Mensch“ hier eindeutig.<sup>5</sup> Er weist darauf hin, dass „zufällig“ Porphyrios „die richtige Deutung mit dem richtigen Hintergrund“ erteilt: „dem Menschen ist Krieg ein Unglück (wie Homer ihn verwünscht hat) und Frieden ein Glück. Doch der Gott weiß, dass der Krieg δίκη ist. Der Mensch ist blind gegenüber der höheren Wahrheit und Notwendigkeit.“<sup>6</sup> Diese „höhere Wahrheit und Notwendigkeit“ kann darin bestehen, dass die Gegensätze, die eine Verhältnis-Einheit bilden, Teile einer

<sup>1</sup> *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Herausgegeben von Franz Tietze.* (Sh. die Bibliographie) p. 258.

<sup>2</sup> Schadewaldt, 374.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 373.

<sup>4</sup> Die angeführte Übersetzung stammt aus Diels' *Herakleitos von Ephesos* (Sh. die Bibliographie).

<sup>5</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 137.

vollkommenen Ordnung sind, die der Mensch nicht versteht. Wir wissen außerdem, anhand von Fragment B 53, einer Stelle bei Hippolytos,<sup>1</sup> dass nach Heraklit der Krieg als „Vater“ und „König“ im Weltgeschehen herrscht: „πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, [...]“. Diesen allgemeinen Krieg versteht Gott nach Heraklit als gerecht und wie Gigon feststellt, kommt solche Erkenntnis dem Gott zu, „der über allem steht“, dem Menschen aber nicht.<sup>2</sup> Mit Gigon nehme ich auch an, dass wir hier „eine konkrete Ausführung von Frg. 78“ haben.<sup>3</sup>

Eine Erklärung für die Überlegenheit Gottes, die im Fragment B 102 von Heraklit zum Ausdruck kommt, mag uns das folgende für seine Theologie gewichtige Fragment geben:

DK B 32 [Byw. 65]. Clem. Strom. v. 116

ἐν τῷ σοφὸν μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα.

Eins, das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden.<sup>4</sup>

Die Bezeichnung „τὸ σοφὸν“ im eben zitierten Spruch kann als eine Begründung für die im Fragment B 102 erwähnte Überlegenheit Gottes gelten. Wie oben in Fragment B 78 gesehen, besitzt der Mensch nach Heraklit im Gegensatz zum Göttlichen keine „γνώμας“, also „keine Einsichten“, und diese, nämlich „γνώμας“ werden ausschließlich dem Göttlichen zugeschrieben. Hier wird Gott als „τὸ σοφὸν μῶνον“ bezeichnet und dies kann als der Grund dafür gelten, warum Gott „γνώμας“ hat. Nur Gott hat „γνώμας“, da er als „τὸ σοφὸν μῶνον“ gilt. Klaus Held weist darauf hin, dass das griechische Wort σοφὸν „für ein herausragendes, auffallendes Wissen“ gebraucht wird.<sup>5</sup> Hier kommt Gott als „τὸ σοφὸν μῶνον“ also eine besondere Stellung zu.

Was uns beim Lesen dieses Fragments wohl ins Auge fällt, ist das Wort „ἐν“ ganz am Anfang des Zitats, das größte Ähnlichkeit mit dem Wort „εἰς“ in Fragment B 23 bei Xenophanes aufweist. Beide Fragmente fangen nämlich mit demselben Wort, „ἐν“ bzw. „εἰς“ an, die sich jeweils auf den Gott beziehen. Gigon sagt diesbezüglich zu Recht: „Auf die Verwandtschaft mit Xenophanes 11 B 23 braucht kaum mehr aufmerksam gemacht zu werden.“<sup>6</sup> Dieses Fragment ist in der Tat für die Beziehung von Heraklit und Xenophanes bzw. für den Vergleich des Gottesbegriffs beider Denker das wichtigste Zeugnis.

---

<sup>1</sup> Hippolytos, *Refutatio*, IX. 9. 4.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>4</sup> Die angeführte Übersetzung stammt aus DK.

<sup>5</sup> Held, 444.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 138.

Der Gott wird im eben zitierten Fragment als „τὸ σοφὸν μόνον“ beschrieben, was zur Frage führen kann, was Heraklit hier unter „τὸ σοφὸν“ versteht. Wie Gigon es feststellt,<sup>1</sup> liefert uns die Antwort das folgende Fragment:

DK B 41 [Byw. 19]. Diog. IX 1 [anschl. An 40]

εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι<sup>2</sup> κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων.

Eines nur heißt weise sein, erkennen, wie alles bis ins einzelne regiert wird.<sup>3</sup>

„Τὸ σοφὸν“ bezieht sich laut diesem Fragment auf die „γνώμη“, die im Gebiet des Seienden herrscht, was als ein anderer Ausdruck für λόγος oder πόλεμος verstanden werden kann. Gigon, dessen Deutung und Übersetzung ich hier folge, spricht über das Wort „ἐπίστασθαι γνώμην“ folgendermaßen:

γνώμην ἐπίστασθαι bedeutet „höchstwahrscheinlich (wie auch Reinhardt annimmt) dasselbe wie γνώμην ἔχειν (s. Frg. 78). „Einsicht besitzen.“ Damit fällt jeder Grund weg für die ohnehin etwas befremdliche Annahme, γνώμη sei ein eigener Name für den Weltlenker, ein Synonym zu σοφὸν oder gar zu λόγος. Der Sinn des ganzen Frg. 41 muss dann sein: Eines nur heißt weise sein, erkennen, wie alles bis ins einzelne regiert wird. In ὅτι muss ein solches „Wie“ stecken.<sup>4</sup>

Der wichtige Punkt hier ist, wie Gigon darauf aufmerksam macht, das „Wie“. „Τὸ σοφὸν“ scheint hier also nicht mit Gott gleichsetzbar zu sein, sondern es kommt hier Heraklit eher darauf an, zu beschreiben, was Weisheit heißt. Jedoch ist festzustellen, dass wir das *Wie* nicht unbedingt vom Gott unterscheiden können und Gott kann auch mitgemeint sein. Die Weisheit ist gewissermaßen auf der einen Seite mit λόγος als Weltgesetz und auf der anderen mit πόλεμος verbunden, der, als „πάντων [...] πατήρ“ und „πάντων [...] βασιλεύς“, als das Seiende durchwaltend zu verstehen ist. Festzuhalten bleibt also, dass unter „τὸ σοφόν“ im Fragment B 41 die „γνώμη“ über das *Wie* des Weltgeschehens zu verstehen ist. Diese „γνώμη“ gehört zwar in erster Linie dem Göttlichen als dem „ἓν τὸ σοφὸν μόνον“, aber sie kann auch von den weisen Menschen erlangt werden. Gigon sieht im Fragment B 41 „beinahe eine prosaische Zusammenziehung dessen, was Xenophanes Frg. 2 künstlerisch

---

<sup>1</sup> Ibid., 138.

<sup>2</sup> Statt ὅτι setzt Kirk ὅκη und übersetzt: “Wisdom is one thing: to be skilled in true judgment, how all things are steered through all”. *Heracl. C. F.*, 386.

<sup>3</sup> Die angeführte Übersetzung ist die von Gigon. Ibid. 144.

<sup>4</sup> Ibid., 144. Vgl. Kirk (Ibid., pp. 386ff), der im Grunde Gigons Deutung, und zwar insbesondere was Fragment B 41 angeht, „particularly incisive sound“ findet. Ibid., 389.

ausgestaltet vorträgt.“<sup>1</sup> Er zieht das Wort „σοφίη“ im Fragment B 2 des Xenophanes heran, unter dem er „seine eigene Dichterkunst“ versteht. Dann spricht er bezüglich des „σοφόν“ bei Heraklit folgendermaßen: „Ebenso ist das σοφόν bei Heraklit eben seine eigene philosophische Betätigung: zu erforschen, wie die Welt regiert wird, nach welchem Prinzip. Dies einzusehen, ist die Aufgabe des σοφός.“<sup>2</sup> Ich stimme mit Gigon hierin überein, da diese Deutung dem Wortlaut des Heraklit im Fragment B 41 entspricht und darüber hinaus eine wichtige Stütze im Fragment B 1 findet, wo Heraklit sich als σοφός und Verkünder des λόγος versteht, was auf jeden Fall mit dem σοφόν im Zusammenhang steht.

Was den Begriff „σοφόν“ bei Heraklit angeht, haben wir ein weiteres Fragment, das hier herangezogen werden kann:

DK B 108 [Byw. 18]. Stob. Flor. I. 174 Hense

Ἡρακλείτου. ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδείς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον.

Von allen, deren Worte ich vernommen, gelangt keiner dazu, zu erkennen, dass das Weisheit etwas von allem Abgesondertes ist.<sup>3</sup>

Heraklit sagt hier deutlich, dass keiner von denen, deren Lehren er gehört hat, seiner Meinung nach, zur Kenntnis gelangt sei, dass „das Weisheit etwas von allem Abgesondertes“ ist. Es geht also um die besondere Stellung des „σοφόν“. Wir wissen, dank Fragment B 40, dass er Hesiod, Pythagoras, Xenophanes und Hekataios kannte und wir dürfen annehmen, dass hier zumindest diese vier mitgemeint sind. Ich nehme allerdings mit Kirk an, dass Heraklit hier „die Milesier, Pythagoras, und Xenophanes, sowie die großen Dichter“<sup>4</sup> im Auge hat. Kirk stellt hier die Frage, ob dieses Fragment mit Fragment B 32 in Verbindung zu setzen ist oder eher mit Fragment B 41, bzw. ob „σοφόν“ hier als „all-wise“ des Fragments B 32 oder als „human wisdom“ vom Fragment B 41 zu verstehen ist?<sup>5</sup> Kirk selbst neigt bei der Interpretation von „πάντων κεχωρισμένον“ in diesem Spruch dazu, den Gedanken des Heraklit folgendermaßen zu formulieren: „wisdom is separated from all things“.<sup>6</sup> Er versteht diesen Spruch eher mit Fragment B 41 im Zusammenhang „as describing human rather than divine wisdom“.<sup>7</sup> Jedoch sagt er am Ende seiner Interpretation, nachdem er die zweite

---

<sup>1</sup> Ibid., 144.

<sup>2</sup> Ibid., 144.

<sup>3</sup> Die angeführte Übersetzung stammt aus DK.

<sup>4</sup> Kirk, Ibid., 398.

<sup>5</sup> Kirk, Ibid., 398.

<sup>6</sup> Kirk, Ibid., 399.

<sup>7</sup> Kirk, Ibid., 399.

Möglichkeit anführt: „Neither of the two interpretations described can be excluded and the precise explanation of the Fragment [...] must remain in doubt.“<sup>1</sup> Gigon ist diesbezüglich der Meinung, es sei „wahrscheinlicher“, dass es sich hier „um das göttliche [σοφόν] von Frg. 32 handelt.“ Er sagt außerdem:

Das konkrete persönliche τὸ σοφόν par excellence ist von allem geschieden. Das πάντα wird dann als „alle Wesen“ zu verstehen sein, ähnlich wie etwa wie in Frg. 30. Ausgesprochen ist die vollkommene Transzendenz der Gottheit, ihr völliges Verschiedensein vom Sichtbaren und Denkbaren, nicht viel anders als Xenophanes 11 B 23. Gott ist das ganz andere und damit auch das ganz abgetrennte.<sup>2</sup>

Klaus Held, dessen Meinung ich hier folge, sagt bezüglich der „Kontroverse“, die es über diesen Spruch gibt, Folgendes:

Diese Kontroverse ist unentscheidbar, aber nicht deswegen, weil weitere Zeugnisse fehlen, sondern deshalb, weil „das Weise“, d. h. das durch die Selbstunterscheidung von jeglicher Ansicht definierte und ihr darum schlechthin überlegene Wissen, aufgrund des von Heraklit gewählten Ansatzes bei der dargestellten Proportion sowohl dem Einsichtigen wie Gott zugesprochen werden kann. Die Aussage, dieses Wissen sei etwas von jeglicher ansichtshaften Erfahrung, was zugleich heißt: von allem ansichtshaft Erfahrbaren, Abgesondertes (*kechorisménon*), trifft zu unabhängig davon, ob Gott oder der Einsichtige der Vollzieher dieses Wissens ist.<sup>3</sup>

Bezüglich Helds Terminologie, „den Einsichtigen“, möchte ich hier einiges anführen. Mir scheint, dass es Heraklit hier darauf ankommt, die wahre Weisheit<sup>4</sup> von allen der Menge und darüber hinaus, gemäß dem Wort „ὀκόσων“, auch den Weisen vertrauten Angelegenheiten zu unterscheiden. So wie sich Heraklit als der *einzig*e Verkünder des λόγος versteht, so will er auch in Verbindung mit dem λόγος die Weisheit bzw. „σοφόν“ als „πάντων κεχωρισμένον“ beschreiben, zu dem er *allein* Zugang hat. Mit anderen Worten möchte Heraklit mit der Bezeichnung „πάντων κεχωρισμένον“ auf das alles Überlegene und allem geläufigen Unterschiedliche als die Eigenschaften des „σοφόν“ hinweisen. Dieses Fragment ist außerdem im engen Zusammenhang mit „ἐν τὸ σοφόν“ des Fragments B 41 zu verstehen. Wahre Weisheit ist also auf der einen Seite „ἐν“ und auf der anderen „πάντων κεχωρισμένον“. Sie ist also als ein Einziges zu verstehen. Der Gedanke, der hier zum

---

<sup>1</sup> Kirk, Ibid., 400.

<sup>2</sup> Ibid., 138.

<sup>3</sup> Ibid., 444.

<sup>4</sup> Vgl. mit Kirks Ausdruck „true wisdom“, der mir hier leitend war. Ibid., 399.

Ausdruck kommt ist folgender: Keiner von denen, deren Lehren ich gehört habe, ist zu der Kenntnis gekommen, die besagt, dass das Weisheit etwas „πάντων κεχωρισμένον“ ist, d. h. ich bin der Einzige, dem diese Kenntnis gelungen ist. Als „πάντων κεχωρισμένον“ ist auf der einen Seite die ganze Philosophie Heraklits zu verstehen. In diesem Fragment kommt also u. a. die Eigenschaft der Philosophie Heraklits zum Ausdruck, wie er sie selbst verstanden hat. Wir dürfen jedoch annehmen, dass „σοφόν“ als „πάντων κεχωρισμένον“ auf der anderen Seite der Gottheit zukommt und der Philosoph ist derjenige, der dieses „σοφόν“ anzustreben imstande ist. Dass hier, wie Gigon sagt, „die vollkommene Transzendenz der Gottheit, ihr völliges Verschiedensein vom Sichtbaren und Denkbaren“<sup>1</sup> gemeint ist, trifft auf jeden Fall zu und zwar aufgrund der Worte „ἐν τὸ σοφὸν μούνον“ vom Fragment B 32. Die Deutung von Held finde ich jedoch damit vereinbar. Mir scheint außerdem, dass Heraklit in dieser Hinsicht als Vorläufer und Wegbereiter des platonischen Gedankens „ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν“<sup>2</sup> gelten darf bzw. dieser Gedanke Platons kann uns zumindest beim Verständnis des „σοφόν“ im Fragment B 108 helfen. Mit anderen Worten gilt der Gott bei Platon als der absolute Besitzer der Weisheit, dem der Philosoph in dieser ähneln will, sofern er kann, und etwas Ähnliches lässt sich aus den Worten des Ephesiers entnehmen.

Kommen wir nun zu Fragment B 32 zurück. In diesem Fragment erscheint Heraklit, meiner Meinung nach, „τὸ σοφόν“ als die wichtigste Eigenschaft Gottes zu hervorheben, so dass er nicht von Gott, sondern von einer innerhalb seiner Gedankenwelt zentralen Eigenschaft von Gott spricht. Im zweiten Teil des Spruches B 32 geht es um den Namen vom „ἐν τὸ σοφὸν μούνον“, und zwar mit den Worten „λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα“. Der Gott „lässt sich nicht und lässt sich“, wie Held das Verb „ἐθέλει“ hier als „sich lassen“ übersetzt, als „Ζηνὸς“ bezeichnen. Umstritten ist hier eben die Interpretation der Bezeichnung Gottes als „Ζηνὸς“. Es lassen sich nämlich zwei Gruppen von Deutungen unterscheiden. Die einen Forscher gehen davon aus, dass Heraklit hier unter „Ζηνὸς“ den größten Gott des Mythos versteht und die anderen sind der Ansicht, dass in diesem Wort mehr als die reine Bezeichnung des Gottes des Mythos steckt. Während nämlich Olof Gigon und G. S. Kirk als Vertreter der ersten Deutungsweise die Bezeichnung „Ζηνὸς“, wie Kirk es ausdrückt, als „a common form from the *Iliad* and the tragedy [...] as an alternative to Διός, without any special significance“ betrachten, gehen als Vertreter der anderen Deutungsweise, als deren späteren Vertreter Charles H. Kahn<sup>3</sup> und Klaus Held<sup>4</sup> gelten dürfen, davon aus, dass Heraklit in jenem Spruch, wie Kirk es formuliert, „the popular etymological connexion Ζηνὸς-ζῆν“ im Auge hat.<sup>5</sup> Kirk führt folgendermaßen fort: „This connexion occurs at Aesch.

<sup>1</sup> Ibid., 138.

<sup>2</sup> *Theaetetus*, 176 b 1-2.

<sup>3</sup> Kahn, 269-270.

<sup>4</sup> Held, 465 ff.

<sup>5</sup> Ibid., 392.

*Supp.* 584 ff., Eur. *Or.* 1635, then in Plato, *Crat.* 396 A,<sup>1</sup> and afterwards in the Stoics (cf. Diog. L. VII, 147).<sup>2</sup> Die Grundlage für die genannte Verbindung ist, so Gigon, dass „der Name Zeus hier anders dekliniert wird als im Frg. 120.“<sup>3</sup> Kirk macht auf den folgenden Punkt aufmerksam: „Ζηνός is a common form in the *Iliad* and tragedy: there is no reason why Heraclitus, with his poetical style, should not have used it as an alternative to Διός, without any special significance.“<sup>4</sup> Mir scheint die Haltung von Gigon und Kirk, was die Interpretation des zweiten Teils des Fragments B 32 angeht, eine bessere und sicherere und ich befolge ihre Deutung des Spruches. Jedoch ist die von Kahn und Held vorgelegte Interpretation nicht ausgeschlossen und wäre auch möglich. Gigon stellt die folgenden Fragen diesbezüglich, meiner Meinung nach, zu Recht: „Was hat τὸ σοφὸν – die intellektuelle Meisterschaft – zu tun mit ζῆν oder ζωὴν διδόναι? Warum sollte man τὸ σοφὸν Zeus nennen, weil Zeus der Lebensspender ist, wo es doch gerade eine Eigentümlichkeit des σοφὸν ist dass es mit Geben und Schaffen nichts zu tun hat?“<sup>5</sup>

„Das σοφὸν kann“, Gigon zufolge, „Zeus genannt werden, weil es das höchste ist. Es kann dies nicht, weil Zeus allzusehr mit dem Mythos, durch Homer belastet ist. Zeus gilt nur, sofern er Träger des philosophischen Begriffes Heraklits ist.“<sup>6</sup> Die Wörter „λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνός ὄνομα“ des Fragments B 32 beziehen sich, meiner Meinung nach, darauf, dass „τὸ σοφὸν“ auf der einen Seite mit dem Namen des Zeus bezeichnet werden kann und auf der anderen Seite nicht. Heraklit möchte nämlich darauf aufmerksam machen, dass die Bezeichnung Zeus auf „τὸ σοφὸν“ zutreffen kann, und zwar insofern als Zeus der größte Gott ist. Dieselbe Bezeichnung kann auf ihn auch nicht zutreffen, weil „τὸ σοφὸν“ im Gegensatz zu Zeus als „μοῦνον“ zu verstehen ist. Gott als „τὸ σοφὸν μοῦνον“ lässt also keine anderen Gottheiten neben sich zu und dies ist das, was ihn von Zeus unterscheidet. Dies lässt sich, wie es im oben behandelten Xenophanes-Aufsatz von Halfwassen angenommen und thematisiert wird, als „exklusiver Monotheismus“ interpretieren bzw., meiner Meinung nach, als Monotheismus. Dabei kommen den Wörtern „ἐν“ und „μοῦνον“ besondere Bedeutungen zu und lassen keinen Raum für Zweifel.

---

<sup>1</sup> Gemeint ist offenbar die folgende Stelle: „οὐ γὰρ ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅστις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι, δι’ ὃν ζῆν αἰεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει“ *Cratylus*, 396 a 6-b 2. Vgl. Kahn, 270, der die Angaben zu dieser Stelle folgendermaßen anführt: „396A7ff.“.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 392. Vgl. mit Gigon, *ibid.*, 139.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 392.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 139.

Als letztes Fragment *theologischen* Inhalts möchte ich Fragment B 67 behandeln, wie Gigon es getan hat, dem dieser Spruch „wie die Krönung der Prädikationen Gottes bei Heraklit erscheint“<sup>1</sup>:

DK B 67 [Byw. 36]. Hippol. IX 10

ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός (τάναντια ἅπαντα· οὗτος ὁ νοῦς), ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ <πῦρ>, ὁκόταν συμμιγῆ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.

Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger. Er wandelt sich aber gerade wie ... (Lüke),<sup>2</sup> das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, nach dem Duft eines jeglichen heißt.<sup>3</sup>

Dieses Fragment ist ein recht umstrittenes Stück und es gibt von den Forschern verschiedene Vorschläge für das Füllen der „Lücke“ in ihm.<sup>4</sup> Ohne auf all dies näher einzugehen, möchte ich mich vielmehr auf die Bedeutung, die dieses Fragment für den *Monotheisten* Heraklit hat, konzentrieren. Ich muss jedoch darauf hinweisen, dass ich die Argumente von Hermann Fränkel, und zwar bezüglich der „Lücke“ überzeugender finde und sie mit ihm mit „Öl“ füllen lasse.<sup>5</sup>

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff hat einmal festgestellt, dass Gott bei den Griechen „ein Prädikatsbegriff“ ist.<sup>6</sup> Wie u. a. Kirk, Held<sup>7</sup> nehme ich an, dass Gott hier das Subjekt und nicht das Prädikat ist. Kirk stellt fest: „‘god’ must be the subject, since it is certainly the subject of the main verb in the second part of the quotation“.<sup>8</sup>

---

<sup>1</sup> Ibid., 146.

<sup>2</sup> „... (Lüke)“ stammt aus der Übersetzung von Hermann Fränkel in *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. Herausgegeben von Franz Tietze. (Sh. die Bibliographie) p. 237. Diels setzt hier „Feuer“. Vgl. mit Helds Übersetzung, der hier das Wort <eine Substanz> setzt. Ibid., 457.

<sup>3</sup> Die angeführte Übersetzung stammt aus DK mit einer kleinen Veränderung. Sh. vorige Anmerkung.

<sup>4</sup> Eine ausführliche Behandlung dieses Fragment gibt u. a. Kirk, *Heracl. C. F.*, 184 ff.

<sup>5</sup> *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. Herausgegeben von Franz Tietze. (Sh. die Bibliographie) p. 237 ff. Vgl. mit Held, der auch „diese Ergänzung“ „trotz der Einwände von Kirk, S. 196 ff., noch immer besser als das von Kirk und Marcovich, S. 416, wieder akzeptierte πῦρ“ findet. Ibid., 460.

<sup>6</sup> Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von. (1931). *Der Glaube der Hellenen*. (Sh. die Bibliographie) p. 17. Vgl. mit Helds Erörterung über dieses Thema im Anschluss an Wilamowitz-Moellendorff: Held, 457-458.

<sup>7</sup> Ibid., 457.

<sup>8</sup> Ibid., 185.

Wie u. a. Gigon feststellt, besteht dieser Spruch aus zwei Teilen, und zwar „nach dem Schema εἶναι: γίνεσθαι, wie Frg. 88, 53 usw.“<sup>1</sup> Im ersten Teil wird „ὁ θεός“, also „der Gott“, mit vier Gegensatzpaaren gleichgestellt. Es ist eben der zweite Teil, der den Gedanken Heraklits hier erläutert. Was Heraklit hier ausdrücken möchte, ist nämlich die Tatsache, dass derselbe Gott sich in verschiedenen Situationen<sup>2</sup> bzw. in verschiedenen kosmologischen Situationen, wie z. B. „ἡμέρη εὐφρόνη“ offenbart. Mit anderen Worten steht hinter den öffentlich verschiedenen Situationen in der Erscheinungswelt der *eine* Gott, der uns in diesen Situationen mal so und mal anders erscheint.<sup>3</sup> Olof Gigon, dessen Deutung ich hier befolge, sagt bezüglich des zweiten Teils des Spruchs Folgendes:

Die Ausführung der Gegensatzbewegung wird gezeigt: der Gott ἀλλοιοῦται, er verändert sich; nicht etwa μεταπίπτει. Denn es handelt sich nicht um den Umschlag einer Gehenshälfte in die andere, sondern um das Hineintreten des Gottes in die Gehenswelt. Dem entspricht der Vergleich: das Feuer mischt sich mit verschiedenen Wohlgerüchen und wird je nach dem bald so, bald anders benannt. So nimmt der Gott die verschiedenen Gestalten der Gegensätze an, und wird nach ihnen bald so, bald anders benannt. Konkret: Der Gott mischt sich bald mit Tag, bald mit Nacht und heißt nach ihnen Tag oder Nacht. In Wahrheit ist im Hintergrund der eine Gott, der sich in die Gegensätze einkleidet, und ihre Namen annimmt. Immerhin ist es nicht so, dass der Gott fälschlich mit einem der Namen benannt würde. Die Dinge Tag, Nacht usw. sind Realitäten, Erscheinungsformen der Gottheit.<sup>4</sup>

Nun kann die Frage gestellt werden, ob der von Heraklit eingeführte „ὁ θεός“ als der *eine* bzw. der *einzig* Gott zu verstehen ist? Wie oben gesehen, dürfen wir das Wort „θεός“ im Fragment B 67 als Subjekt verstehen, und zwar wegen des Verbs „ἀλλοιοῦται“. Das Fragment B 67 bzw. das Wort „ὁ θεός“ in jenem Fragment darf in meinen Augen in enger Verbindung mit Fragment B 32 bzw. mit „τὸ σοφὸν“, und zwar als eine nähere Bestimmung des Gottes verstanden werden. Wenn wir nämlich davon ausgehen dürfen, dass „τὸ σοφὸν“ mit Gott gleichzustellen ist, dann darf „ὁ θεός“ im Fragment B 67 mit „ἐν τὸ σοφὸν μούνον“ vom Fragment B 32 als dem *einen einzigen* Gott gleichgestellt werden und dieser Gott ist tatsächlich derselbe wie der eine Gott bei Xenophanes. Heraklit kann als genauso *Monotheist* verstanden werden wie Xenophanes. Ich muss jedoch darauf hinweisen, dass während der Gott bei Xenophanes von der Welt unterschieden werden kann, was als Wegbereiter für Gott

---

<sup>1</sup> Ibid., 146.

<sup>2</sup> Vgl. mit Held, *ibid.*, 459-460.

<sup>3</sup> Vgl. u. a. mit Gigon, *ibid.*, 147.

<sup>4</sup> Ibid., 147. Vgl. mit Held, der bezüglich des Fragments B 67 von „dem vielen Göttergestalten zugrundeliegenden einzig-einen Gott“ spricht. *Ibid.*, 461.

als „ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ“<sup>1</sup> bei Aristoteles gelten darf bzw. große Ähnlichkeit mit diesem aufweist, lässt sich der Gott bei Heraklit, nicht von der Welt unterscheiden und er steht nicht wie bei Xenophanes der Welt gegenüber. Wie eben im Spruch B 67 gesehen, können wir bei Heraklit von einem Gott ausgehen, der sich wandelt, da nicht von der Welt unterscheidbar, während dies auf den Gott bei Xenophanes nicht zutrifft. Gott bleibt bei Xenophanes unwandelbar und unveränderlich, da von der Welt unterschieden.

Zum Schluss dieser Abteilung möchte ich auf die Einstellung Heraklits zum Schöpfungsgedanken eingehen. Wir haben bei der Behandlung des Gottesbegriffs bei Xenophanes gesehen, dass er im Fragment B 38 von der Schöpfung des „gelblichen Honigs“ gesprochen hat, wobei jedoch nicht vergessen werden darf, dass es Xenophanes in jenem Fragment in erster Linie auf die Relativität der menschlichen Erfahrung ankommt und nur nebenbei die Schöpfung zum Ausdruck kommt. Die Frage ist nun: Hat auch Heraklit an die Schöpfung geglaubt? Wir haben ein Fragment zur Verfügung, das Heraklits Meinung hierzu verdeutlicht:

DK B 30 [Byw. 20]. Clem. Strom. V 105 (II 396, 10) [Plut. d. anim. 5 p. 1014 A]

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Diese Weltordnung, dieselbige für alle *Wesen*, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, erglühend nach Maßen und erlöschend nach Maßen.<sup>2</sup>

Es handelt sich um einen Spruch,<sup>3</sup> der natürlich in erster Linie für die Kosmologie Heraklits von Bedeutung ist.<sup>4</sup> Jedoch führe ich ihn hier aufgrund dessen Bedeutung für die Einstellung Heraklits der Schöpfung der Welt gegenüber an, sofern wir überhaupt von dem Gedanken der Schöpfung bei Heraklit ausgehen dürfen. Wir haben bei der Behandlung des Gottesbegriffs bei Xenophanes gesehen, dass er den Gott von der Welt unterschieden und in Übereinstimmung damit von Schöpfung gesprochen hatte. Es muss darauf hingewiesen werden, dass sich die Frage nach der Schöpfung bei Heraklit gar nicht stellen kann, da er, wie gesehen, den Gott, der mit λόγος, πόλεμος und Einheit der Gegensätze gleichzustellen ist, von der Welt bzw., wie im eben zitierten Spruch zum Ausdruck kommt, von κόσμος nicht unterscheidet. Mit anderen Worten gehört die Schöpfung zur Gegenüberstellung von Gott

---

<sup>1</sup> *Met.*, 1072 a 25.

<sup>2</sup> Die angeführte Übersetzung stammt aus DK.

<sup>3</sup> Für die ausführliche Behandlung dieses Fragments sh. Kirk, *ibid.*, 307 ff.

<sup>4</sup> Vgl. Gigons Aussage über dieses Fragment: „Frg. 30 mag den kosmologischen Teil des Werkes eröffnet haben“. *Ibid.*, 52.

und Welt und da bei Heraklit von dieser Gegenüberstellung, im Unterschied zu Xenophanes, nicht ausgegangen werden kann, ist die Schöpfung gar kein Thema.

Kommen wir zu dem eben zitierten Fragment. In diesem Fragment wird die „Weltordnung“ auf der einen Seite mit „Feuer“ gleichgestellt und auf der anderen kommt deren Ewigkeit zum Ausdruck, wobei die Schöpfung ausdrücklich ausgeschlossen ist. Es muss hier darauf aufmerksam gemacht werden, dass der Ausdruck „οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων“, wie Gigon es feststellt, „überhaupt keiner“<sup>1</sup> heißt und, wie Kirk es feststellt, (wie „at II. VIII, 27; XIV, 342“ und die Wörter „ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι“ im Fragment B 23 von Xenophanes) „a polar expression“ ist und heißt „‘absolutely no one at all’“.<sup>2</sup> Es handelt sich bei diesem Spruch jedenfalls um einen Punkt, in dem sich der Ephesier von dem Kolophonier unterscheidet. Der Unterschied liegt darin, dass während wir bei Xenophanes vom Gedanken der Schöpfung ausgehen dürfen, dieser Gedanke bei Heraklit nicht zu finden ist. Es ist sogar das Gegenteil ist der Fall, was ausdrücklich in einem wörtlichen Spruch ausgedrückt wird. Jedoch ist hier mit Nachdruck nochmals darauf hinzuweisen, dass, der Schöpfungsgedanke bei Xenophanes zwar in einem wörtlichen Spruch zum Ausdruck kommt, aber auf gar keinen Fall so zentral ist wie bei Heraklit, der dieses Thema in den Mittelpunkt eines wichtigen Fragments für seine Kosmologie stellt.

---

<sup>1</sup> Ibid., 55.

<sup>2</sup> Ibid., 311.

## IV. FAZIT

Zum Schluss möchte ich nochmals die Hauptpunkte der vorliegenden Arbeit zusammentragen. Der mit Thales beginnende Rationalismus auf der Suche nach der ἀρχή findet bei Anaximander eine *theologische* Bedeutung, indem dieser τὸ ἄπειρον, das er als ἀρχή der Welt ansetzt, für „τὸ θεῖον“ erklärt (Fragment B 3 von Anaximander), da offenbar „ἄθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον“.<sup>1</sup> Jedoch geht Anaximander keineswegs auf die vermeintlichen, vielen Götter des Mythos ein und in der Tat lässt sich bei ihm keine ausführliche *theologische* Lehre im eigentlichen Sinne des Wortes erblicken, sofern durch unsere Zeugnisse bestätigt werden kann. Unter *Theologie* ist, wie in der zweiten Abteilung des Xenophanes-Kapitels ausführlich besprochen wurde, die *philosophische* Gotteslehre zu verstehen. Wir besitzen diesbezüglich nämlich die kurze Erwähnung des Aristoteles, die uns dennoch die Grundlage für eine *theologische* Auffassung der ἀρχή bietet und insofern darf Anaximander als der Ahnherr und der Wegbereiter des *theologischen* Denkens auf griechischem Boden gelten.

Erst mit Xenophanes fängt das *theologische* Denken richtig an. Als der Ansatz der Gotteslehre des Xenophanes, der eben aufgrund der Begründung der philosophischen Gotteslehre in die Geschichte der Philosophie hineingehört, darf seine heftige Kritik der vermeintlichen, vielen Götter des Mythos gelten. Gemäß der Auffassung vom Monotheismus als dem Glauben an einen einzigen Gott, darf Xenophanes als ein *Monotheist* verstanden werden. Er kann nämlich auf der einen Seite aufgrund seiner Kritik des Anthropomorphismus, wie ich sie mit Halfwassen als einen Beweis für die Nicht-Existenz der vermeintlichen Götter des Mythos halte, und auf der anderen aufgrund seiner Aussage „εἰς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος“ im Fragment B 23 so verstanden werden.

Was die Beziehung von Xenophanes zu Parmenides angeht, so ist festzuhalten, dass Xenophanes zwar einen gewissen Einfluss auf Parmenides ausgeübt haben mag, wir jedoch, sofern unsere Zeugnisse belegen, nicht von einem *Monotheisten*, sondern von einem *Monisten* Parmenides sprechen dürfen. Wir können nämlich aufgrund der vorhandenen Zeugnisse nicht beweisen, dass Parmenides ein Theist war, da er das eine Sein nirgendwo als Gott bezeichnet, obwohl das eine Sein von ihm große Ähnlichkeit mit der Gottheit aufweist.

Derjenige Denker, der sich, wie ich ihn mit Gigon verstehe, im Gebiet des Theologischen auf derselben Linie wie Xenophanes bewegt bzw. große Ähnlichkeit mit ihm aufweist, ist Heraklit. Gigons Meinung, dass wir, was die Beziehung beider Denker angeht, von einer

---

<sup>1</sup> Aristoteles *Physica*, 203 b 13-14.

„Nachfolge oder Konkurrenz“ ausgehen dürfen, lässt sich nicht mit Sicherheit belegen. Deshalb bleibe ich bei großer Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit des Gottesbegriffs bei den beiden Denkern. Xenophanes und Heraklit sind ohne Zweifel zwei verschiedene Denkartentypen. Diese Tatsache spiegelt sich auch im Gottesbegriff wider, den sie jeweils entwickeln. Während nämlich als Ansatz der Gotteslehre des Xenophanes, der selbst ein Dichter war, jedoch mit den Gottesvorstellungen des Homer und des Hesiod nicht zufrieden war, die Kritik an den vermeintlichen mythologischen Göttern gelten darf, darf als Ansatz der Philosophie Heraklits die Verkündung des λόγος bzw. das Sprechen im Namen des λόγος gelten, wie dies durch die Worte „οὐκ ἐμεῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας“ in Fragment B 50 ausgedrückt wird, und als Ansatz der Gotteslehre Heraklits darf die mit λόγος in Verbindung stehende Kritik von „οἱ πολλοὶ“ gelten. Während nämlich Xenophanes offenbar mit der Kritik der vermeintlichen Götter von Homer und Hesiod im Fragment B 11 anfängt, kann als Ansatz von Heraklits Gotteslehre Fragment B 78 gelten, in dem er das Besitzen von „γνώμας“ den Menschen bzw. „οἱ πολλοὶ“ abspricht und sie nur dem „θεῖον“ zuschreibt.

Im Grunde dürfen wir in Bezug auf Heraklit wohl davon ausgehen, dass λόγος – πόλεμος – σοφόν – θεός zusammenfallen. Das lässt sich aus den direkten Zeugnissen erschließen, dass, wie oben behandelt wurde, eine Unterscheidung zwischen diesen Begriffen kaum machbar ist. Die genannten Begriffe weisen jeweils auf verschiedene Aspekte ein und derselben Wahrheit bzw. ein und desselben Gottes hin, wobei offenbar „τὸ σοφὸν“ als Gott mit mehr Nachdruck als die anderen Bezeichnungen zum Ausdruck kommt und „τὸ σοφὸν“ wird tatsächlich zum wichtigsten Merkmal des Gottes, das mit ihm zusammenfällt.

Meines Erachtens kommen die beiden Denker gemäß den verschiedenen Ansatzpunkten bezüglich des Gottesbegriffs jeweils zu „εἷς θεός“ bzw. „ἐν τὸ σοφὸν μόνον“. Es ist nämlich festzuhalten, dass, trotz verschiedenen Ansätzen für ihre Gotteslehren, Xenophanes und Heraklit zu sehr ähnlichen Gottesbegriffen kommen. Sie weisen also bezüglich des *Monotheismus* große Ähnlichkeiten auf, so dass wir „ἐν τὸ σοφὸν μόνον“ als weitere Entwicklung von „εἷς θεός“ betrachten dürfen, wobei Heraklit „τὸ σοφὸν“, offenbar als das wichtigste Merkmal des Gottes als Gott schlechthin gilt. Sein Gott gilt also vor allem als „ἐν τὸ σοφὸν μόνον“, wobei die Wörter ἐν und besonders μόνον, meiner Meinung nach, keinen Raum für Zweifel bezüglich des *Monotheisten* Heraklit lassen.

Es gibt allerdings Unterschiede zwischen den Gottesbegriffen bei Xenophanes und Heraklit. Während nämlich der Gott bei Xenophanes, der Gott und Welt unterscheidet, laut Fragment B 25, „νόου φρενὶ“ wirkt, kommt dieser Begriff bezüglich des Gottes bei Heraklit nicht vor und der Gott („εἷς ὁ θεῖος“) wirkt durch „νόμος“, der ja nicht von λόγος – πόλεμος – σοφόν – θεός zu trennen ist. Mit anderen Worten ist die Unterscheidung von Gott und Welt bei Xenophanes vorhanden, was bei Heraklit fehlt.

Festzuhalten bleibt, dass Xenophanes und Heraklit als Mitbegründer eines purifizierten und erhabenen Gottesbegriffs innerhalb der vorsokratischen Philosophie gelten dürfen, wobei

die Purifikation des Gottesbegriffs von den irrationalen Dingen, die seitens der Hauptvertreter des Mythos der Gottheit zugeschrieben wurden angestrebt wurde. Das Bekämpfen des Polytheismus kann eher Xenophanes und die Erhabenheit desselben Gottes und zwar als Ansatz zum neuen Gottesbegriff eher Heraklit zugeschrieben werden bzw. bei ihm zu betonen ist, wobei die harte Polemik gegen Mythos, wie es bei Xenophanes der Fall war, fehlt. Als Ansatz der Philosophie Heraklits darf vielmehr die Kritik von „οἱ πολλοί“ und die damit verbundene Verkündung des λόγος gelten. Wir haben bei den beiden Denkern also zwei Monotheismus-Typen vor uns, die trotz mancher Unterschiede große Affinität aufweisen.

Beide Denker haben allerdings offenbar weit über die vorsokratische Periode gewirkt und dürfen auf jeden Fall, was den Gottesbegriff angeht, als Vorläufer Platons gelten, wie es im zweiten Buch des *Staates* ausführlich thematisiert wird. Diese Fragen müssen in einer anderen Arbeit behandelt werden.

## Auswahlliteratur

Dieses Verzeichnis enthält sowohl die die in dieser Arbeit verwendete Literatur, deren ich beim Schreiben der Arbeit mir bedient habe, als auch die Literatur, die für das behandelte Thema wichtig wäre. Bei den Autoren, deren Werke in einer Gesamtausgabe veröffentlicht sind, wie z. B. Platon, wird jeweils die Gesamtausgabe genannt.

### A. Allgemeine Texte, Übersetzungen, Kommentare und Lexika.

- Apelt, Otto. (1967). *Diogenes Laertius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen.* übersetzt. Versehen von Klaus Reich. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- (1998). *Platon. Sämtliche Dialoge. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider Herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern Versehen.* Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1920/22. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Barnes, Jonathan. (1984). *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation.* 2 Volumes. Princeton: Princeton University Press.
- Bekker, Immanuel. (1960). *Aristotelis Opera. Edidit. I & II.* [Nachdruck der 1831 erschienenen Ausgabe: *Aristoteles Graece. Volumen Prius et Alterum.* Academia Regia Borussica. Berolini: Apud Georgium Reimerum] Berolini: de Gruyter.
- Bonitz, Hermann. (1978). *Aristoteles' Metaphysik.* Griechisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Bonitz, Hermann. et al. (1995). *Aristoteles. Philosophische Schriften. Übersetzt.* Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- (1961). *Index Aristotelicus.* [In: *Aristotelis Opera. Volumen Quintum.* Academia Regia Borussica. Berolini: Apud Georgium Reimerum] Berolini: W. de Gruyter.
- Burnet, Ioannes. (1900-1907). *Platonis Opera. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit. Temys I-V.* Oxonii: E Typographeo Clarendoniano. "Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis" (Oxford Classical Texts/ OCT).
- Capelle, Wilhelm. (1963). *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte übersetzt und eingeleitet.* Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Diels, Hermann. (1951). *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch.* Herausgegeben von Walther Kranz. 6. Auflage, Berlin: Weidmann.
- (1965). *Doxographi Graeci. Collegit Recensuit Prolegomenis Indicibusque Instruxit.* Opus Academiae Litterarum Regiae Borussicae Praemio Ornatum. Editio Quarta. Berolini: Apud Walter de Gruyter et Socios.

- Emlyn-Jones, Chris and Preddy, William. (2013). *Plato. Republic. Edited and Translated.* Cambridge (Mass.) & London: Harvard University Press. "The Loeb Classical Library." (Greek and English).
- Freeman, Kathleen (1947). *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. A Complete Translition of the Fragments in* Diels, *Fragmente der Vorsokratiker.* Oxford: Bsil Blackwell.
- Gemelli Marciano, M. Laura. (2007). *Die Vorsokratiker. Band I. Thales Anaximander et al. Griechisch-lateinisch-deutsch. Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übersetzung und Erläuterungen.* Düsseldorf: Patmos Verlag GmbH & Co. KG. Artemis & Winkler Verlag.
- Godley, A. D. (1920). *Herodotus. The Persian Wars. Volume I.* Cambridge (Mass.) & London: Harvard University Press. "The Loeb Classical Library." (Greek and English).
- Gomperz, Theodor. (1897). *Aristoteles' Poetik. übersetzt und eingeleitet. Mit einer Abhandlung: Wahrheit und Irrtum in der Katharsis-Theorie des Aristoteles* von Alfred Freiherrn von Berger. Leipzig: Verlag von Veit & Comp.
- Hett, W. S. (1936). "On Melissus, Xenophanes, Gorgias." In: *Aristotle. Minor Works. Translated.* Cambridge (Mass.) & London: Harvard University Press. "The Loeb Classical Library." (Greek and English).
- Hicks, R. D. (1991). *Diogenes Laertius. The Lives of Eminent Philosophers. With an English Translation.* Cambridge (Mass.) & London: Harvard University Press. "The Loeb Classical Library." (Greek and English).
- Jaeger, Werner. (1957). *Aristotelis Metaphysica. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instrvxit.* Oxonii: E Typographeo Clarendoniano. "Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis" (Oxford Classical Texts/ OCT).
- Kassel, Rvdolfvs. (1965). *Aristotelis De Arte Poetica Liber. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instrvxit.* Oxonii: E Typographeo Clarendoniano. "Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis" (Oxford Classical Texts/ OCT).
- Kranz, Walther. (1949). *Vorsokratische Denker. Griechisch-Deutsch. Ausgewählt und herausgegeben.* 2. Auflage. Berlin: Weidmann.
- Long, H. S. (1964). *Vitae Philosophorum. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instrvxit.* Oxonii: E Typographeo Clarendoniano. "Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis" (Oxford Classical Texts / OCT).
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (1983). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts.* Cambridge: Cambridge University press.
- Liddell, Henry George and Scott, Robert. (1940). *A Greek-English Lexicon.* (Revised and Augmented Throughout by Sir Henry Stuart Jones with Assistance of Roderick McKenzie. And with the Co-Operation of Many Scholars.) Ninth Edition. Oxford: At The Clarendon Press.
- Marcovich, Miroslav. (1967). *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary.* Mérida: Universidad de los Andes Press.

- Monro, B. D. et Allen, T. W. (1920). *Homeri Opera. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instrvxit. Temvs I. Editio Tertia.* Oxonii: E Typographeo Clarendoniano. "Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis" (Oxford Classical Texts/ OCT).
- Ross, W. D. (1924). *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary.* Oxford: At The Clarendon Press.
- Slings, S. R. (2003). *Platonis Rempvblicam. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instrvxit.* Oxonii: E Typographeo Clarendoniano. "Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis" (Oxford Classical Texts / OCT).
- Tredennick, Hugh (1933). *Aristotle. Metaphysics. With an English Translation.* (2 Vol.) Cambridge (Mass.) & London: Harvard University Press. "The Loeb Classical Library." (Greek and English).
- Yonge , C. D. (1915). *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers. By Diogenes Laertius.* Literally translated. London: G. Bell and sons.

## **B. Sekundärliteratur:**

### **1. Allgemeine Literatur über die Vorsokratiker, die antike Philosophie.**

- Burnet, John. (1930). *Early Greek Philosophy.* 4<sup>th</sup> edition. London: Adam & Charles Black.
- (1974). *Greek Philosophy. Part I: Thales to Plato.* (All Published). London: MacMillan & Co Ltd.
- Fränkel, Hermann. (1955). *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Herausgegeben von Franz Tietze.* München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Gigon, Olof. (1944). "Herakleitos." In: *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides.* Basel: Schwabe.
- (1972). "Die Theologie der Vorsokratiker." In: *Studien zur Antiken Philosophie.* Hrsg. von Andreas Graeser. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Gomperz, Theodor. (1922). *Griechische Denker.* 4. Auflage. (Besorgt von Heinrich Gomperz). Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter.
- Guthrie, W. K. C. (1962). *A History of Greek Philosophy. Volume I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans.* Cambridge: At the University Press.
- Jaeger, Werner. (1933-47). *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen.* Bde. I-III. Berlin: Walter de Gruyter.
- (1953). *Die Theologie der Frühen Griechischen Denker.* Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag. English Translation: Robinson, Edward S. (1974). *The Theology of the Early Greek Philosophers. The Gifford Lectures 1936.* (Translated for the Gifford Lectures, from the German Manuscript). Oxford: At The Clarendon Press.

- Kranz, Walther. (1955). *Die Griechische Philosophie. Zugleich eine Einführung in die Philosophie überhaupt*. Birsfelden-Basel: Verlag Schibli Doppler.
- Laks, André. (2006). *Introduction à la « philosophie présocratique »*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Nestle, Wilhelm. (1941). *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. 2. Auflage. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Reinhardt, Karl. (1916). *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen.
- Ross, W. D. (1949). *Aristotle*. Fifth Edition. Revised. London: Methuen & Co Ltd.
- Ruhstorfer, Karlheinz. (2014). *Gotteslehre: Theologie Studieren im Modul 7*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Schadewaldt, Wolfgang. (1978). *Die Anfänge der Griechischen Philosophie. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen. Tübinger Vorlesungen Band I. Unter Mitwirkung von Maria Schadewaldt. Herausgegeben Von Ingeborg Schudoma*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Schupp, Franz. (2007). *Geschichte der Philosophie im Überblick. Band 1: Antike*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Tannery, Paul. (1887) *Pour l'histoire de la Science Hellène*. Paris: Félix Alcan. "Collection Historique des Grands Philosophes."
- Ueberweg, Friedrich. (1926). *Geschichte der Philosophie. Erster Teil: Die Philosophie des Altertums*. Zwölfte umgearbeitete, mit einem Philosophen- und Literatorenregister versehene Auflage. Hrsg. Von Karl Praechter. Berlin: Verlegt bei E. S. Mittler & Sohn. Jetzt neu herausgegeben von Flashar, H., Bremer, D., Rechenauer, G. (2013). *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig Neu Bearbeitete Ausgabe Herausgegeben von Helmut Holzhey. Die Philosophie der Antike. Band 1: Frühgriechische Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von. (1931). *Der Glaube der Hellenen*. Band I. Berlin: Weidmann.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. v. et al. (1907). "Die Griechische und Lateinische Literatur und Sprache." In: *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele*. Herausgegeben von Paul Hinneberg. Zweite Verbesserte und Vermehrte Auflage. Berlin und Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner.
- Zeller, Eduard. (1920). *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*. Erster Teil, zweite Abteilung: *Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. Zweite Hälfte*. 6. Auflage. Herausgegeben von Nestle, Wilhelm. Leipzig: Verlag O. R. Reisland.

## 2. Zu Xenophanes

- Assmann, Jan. (2003). *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München; Wien: Carl Hanser Verlag.
- Babut, Daniel. (1974). "Sur la « théologie » de Xénophane." In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 164, No. 4, XÉNOPHANE (OCTOBRE-DÉCEMBRE 1974), pp. 401-440.
- Bowra, C. M. (1938). "Xenophanes, Fragment 1." In: *Classical Philology*, Vol. 33, No. 4, pp. 353-367.
- (1938). "Xenophanes and the Olympic Games." In: *The American Journal of Philology*, Vol. 59, No. 3, pp. 257-279.
- Deichgräber, Karl. (1938). "XENOPHANES ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ." In: *Rheinisches Museum für Philologie*. Neue Folge, 87. Bd. 1. H. pp. 1-31.
- Diels, Hermann. (1897). "Über Xenophanes." In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. pp. 530-535.
- Finkelberg, Aryeh. (1990). "Studies in Xenophanes." In: *Harvard Studies in Classical Philology*. Vol. 93, pp. 103-167
- Fränkel, Hermann. (1925). "Xenophanesstudien." In: *Hermes*. 60, Bd., H. 2, pp. 174-192.
- Freudenthal, J. (1886). *Über die Theologie des Xenophanes*. Breslau: Verlag von W. Koebner.
- (1888). "Zur Lehre des Xenophanes." In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1 (3), pp. 322-347.
- Fritz, Kurt von . (1964). "Der ΝΟΥΣ des Anaxagoras." In: *Archiv für Begriffsgeschichte*. Bd. 9, pp. 87-102.
- Halfwassen, Jens. (2008). "Der Eine Gott des Xenophanes: Überlegungen über Ursprung und Struktur Eines Philosophischen Monotheismus." In: *Archiv für Religionsgeschichte* 10, 2008, pp. 275-294.
- Heitsch, Ernst. (1966). "Das Wissen des Xenophanes." In: *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, 109. Bd., H. 3, pp. 193-235.
- (1983). *Xenophanes: Die Fragmente. Herausgegeben, übersetzt und erläutert*. (Sammlung Tusculum). München und Zürich: Artemis Verlag.
- (1994). *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens*. (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Nr. 7.). Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. –Stuttgart: Franz Steiner.
- Jaeger, Werner. (1945). "Xenophanes and the Beginnings of Natural Theology." In: *The Albert Schweitzer Jubilee Book*. Cambridge (Mass.): pp. 397-424.
- Kern, Franz. (1877). *Untersuchungen über die Quellen für die Philosophie des Xenophanes*. Stettin: Druck von Herrcke & Lebeling.

- Kranz, Walther. (1949). "Der Logos Heraklits und der Logos des Johannes." *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, 93. Bd., 1. H., pp. 81-95.
- Leshner, J. H. (1992) *Xenophanes of Colophon: Fragments: A Text and Translation with Commentary*. Toronto: University of Toronto Press.
- Lumpe, Adolf. (1952). *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*. München: W. Foth in Komm.
- Mansfeld, Jaap. (1987). "Theophrastus and the Xenophanes Doxography." In: *Mnemosyne*, Vol. XL, Fasc. 3-4. 286-312.
- (1988). "DE MELISSO XENOPHANE GORGIA: Pyrrhonizing Aristotelianism." *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, 131. Bd., H. 3/4 pp. 239-276.
- O'Brien, Michael J. (1985). "Xenophanes, Aeschylus, and the Doctrine of Primeval Brutishness". In: *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 35, No. 2, pp. 264-277.
- PÖTSCHER, W. (1964). "Zu xenophanes", frgm. 23. In: *Emerita*, 32, 1-13.
- Roth, Peter. (1990). "ΔΙΕΠΩ bei Xenophanes." In: *Hermes*, 118. Bd., H. 1, pp. 118-121.
- Schäfer, Christian. (1996). *Xenophanes von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Steinmetz, Peter. (1966). "Xenophanesstudien." In: *Rheinisches Museum für Philologie*. Neue Folge, 109. Bd., H. 1 pp. 13-73.
- (1952) "Theology and Philosophy in Early Greek Thought." In: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 2, No. 7 (Apr., 1952), 97-123. Auch in: Furley, David J. and Allen, R.E. (editors.) (1970). *Studies in Presocratic Philosophy*. Vol. 1. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 92-129.
- Vitsaxis, Vassilis. (2009). *Thought and Faith: Comparative Philosophical and Religious Concepts in Ancient Greece, India, and Christianity*. Translation by Brown Kazazis, Deborah and Vitsaxis, Vassilis. Boston, Massachusetts: Somerset Hall Press.
- Wiesner, Jürgen. (1974). *PS. - Aristoteles, MXG: Der historische Wert des Xenophanesreferats. Beiträge zur Geschichte des Eleatismus*. Amsterdam: Hakkert.
- (1997). "Wissen und Skepsis bei Xenophanes." In: *Hermes*, 125. Bd., H. 1, pp. 17-33.

## 2. Zu Heraklit

- Blass, Heinrich. (1958). *Gott und die Gesetze. Ein Beitrag zur Frage des Naturrechts bei Heraklit (Fragment 114)*. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag.
- Bollack, Jean et Wismann, Heinz. (1972). *Héraclite, ou la séparation*. Paris: Éditions de Minuit.
- Busse, Adolf. (1926). "Der Wortsinn von ΛΟΓΟΣ bei Heraklit." In: *Rheinisches Museum für Philologie*. Neue Folge, 75. Bd., 2. H. pp. 203-214.

- Bywater, I. (1877). *Heracliti Ephesii Reliquiae. Recensuit.* Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.
- Capelle, W. (1924). "Das erste Fragment des Heraclitus." In: *Hermes*, 59. Bd., H. 2, pp. 190-203.
- Deichgräber, Karl. (1938). "Bemerkungen zu Diogenes' Bericht über Heraklit." In: *Philologus*, 93, 12-30.
- (1963). *Rhythmische Elemente im Logos des Heraklit.* (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. 1962, 9) Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur.
- Diels, Hermann. (1901). *Herakleitos von Ephesos.* Berlin: Weidmann.
- Dilcher, Roman. (1995). *Studies in Heraclitus.* Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Gadamer, Hans Georg. (1991). "Heraklit-Studien." In: *Gesammelte Werke. Griechische Philosophie III.* Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Gigon, Olof. (1935). *Untersuchungen zu Heraklit.* Leipzig: Dieterich Verlag.
- Gomperz, H. (1923). "Über die Ursprüngliche Reihenfolge Einiger Bruchstücke Heraklits." In: *Hermes*, 58. Bd., H. 1, pp. 20-56.
- Heidegger, Martin. (1979). "Heraklit." In: *Gesamtausgabe, II Abteilung, Band 55.* Frankfurt: V. Klostermann.
- Held, Klaus. (1980). *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine Phänomenologische Besinnung.* Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Hölscher, Uvo. (1952). "Der Logos bei Herakleitos." In: *Festschrift für Karl Reinhardt.* Münster: Böhlau.
- (1985). "Heraklit zwischen Tradition und Aufklärung." In: *Antike und Abendland*, 31(1-24). Hamburg, etc: M. von Schröder, etc.
- Kahn, Charles H. (1979). *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, G. S. (1954). *Heraclitus: The Cosmic Fragments. Edited with an Introduction and Commentary.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Kurtz, Ewald. (1971). *Interpretationen zu den Logos-Fragmenten Heraklits.* Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Lassalle, Ferdinand. (1858). *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos.* Berlin: Verlag von Franz Duncker.
- Pfleiderer, Edmund. (1886). *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee. Nebst einem Anhang über heraklitische Einflüsse im alttestamentlichen Kohelet und besonders im Buche der Weisheit, sowie in der ersten christlichen Literatur.* Berlin: Walter de Gruyter.

- Pleines, Jürgen-Eckardt. (2002). *Heraklit: Anfängliches Philosophieren*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Reinhardt, Karl. (1942). "Heraklits Lehre vom Feuer." In: *Hermes* 77. Bd., H. 1, pp. 1-27.
- Roussos, Evangelos N. (1971). *Heraklit-Bibliographie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schleiermacher, Friedrich. (1808). *Herakleitos der dunkle von Ephesos dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten*. In: *Dr. Friedrich Schleiermacher's philosophische und vermischte Schriften*. Zweiter Band. Berlin: Gedruckt und verlegt bei G. Reimer (1838).
- Schottlaender, Rudolf. (1965). "Heraklits angeblicher Aristokratismus." In: *Klio - Beiträge zur Alten Geschichte*. Band 43-45, Heft JG, pp. 23-29.
- Snell, Bruno. (1926). "Die Sprache Heraklits." In: *Gesammelte Schriften*. Göttingen (1966): Vandenhoeck & Ruprecht.
- (1940). *Heraklit*. München: Heimeran.
- (1941). "Heraklit, Fragment 10." *Hermes* 76 .
- Turner, Martin. (2001). *Der Ursprung des Denkens bei Heraklit*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Vlastos, Gregory. (1955). "On Heraclitus." In: *The American Journal of Philology* 76.