

Der eleatische Gottesgedanke und das ontologische Argument.

Von Josef R  ther in Brilon.

Den eleatischen Gottesgedanken und das ontologische Argument zu einander in Beziehung zu bringen, könnte auf den ersten Blick vielleicht verwunderlich erscheinen. Und doch wird man schon bei oberflächlicher Betrachtung Momente finden, die eine solche Zusammenstellung rechtfertigen. Kann man doch den Boden, auf dem das ontologische Argument erwuchs, eine gewisse Gleichsetzung von Denken und Sein, auch bei den Eleaten wiederfinden. Parmenides spricht sogar den Satz aus: „Dasselbe ist Denken und Sein“¹⁾. Der ganze eleatische Gottesgedanke beruht auf dem nach seinen verschiedenen Bedeutungen noch nicht — wie bei Aristoteles — unterschiedenen Seinsbegriffe, und gleichwie bei dem ontologischen Argument knüpft sich auch bei den Eleaten daran eine allerdings noch intuitiv gehaltene und der Dialektik entbehrende²⁾ Spekulation an. Um aber die ganze Aehnlichkeit ja Gleichheit beider Standpunkte und Gedankengänge zu überschauen, muss natürlich die Lehre der Eleaten genau bestimmt und auch das ontologische Argument in seinen historischen Fassungen betrachtet und gewürdigt werden.

1. Welches ist zunächst der Gottesbegriff des Xenophanes? Er glaubt an einen Gott, welcher ist „ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der Grösste, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken“³⁾. Ihm ist die Gottheit „ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr“⁴⁾. Galen⁵⁾ bezeugt ferner, dass Gott nach Xenophanes begrenzt, denkend und unveränderlich sei, und Hippolytus⁶⁾, dass er ewig, einheitlich, überall gleichartig, begrenzt und kugelgestaltig und in allen seinen Teilen wahrnehmend

¹⁾ „. . . τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι“ (Diels B. 5).

²⁾ Vergl. Stein, Erkenntnistheorie der Stoa 6 ff.

³⁾ Diels B. 23: „εἷςθε ἰς ἓν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὗτε δέμας θνητοῖσι ὁμοῖος οὗτε νόημα“.

⁴⁾ Diels B. 34: „. . . οὐλος ὄρα, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ'ἀκοίει“.

⁵⁾ Diels A. 36: „. . . τὸ εἶναι πάντα ἐν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεὸν πεπερασμένον, λογικόν, ἀμετάβλητον“.

⁶⁾ Diels A. 33: „φροῖ δὲ καὶ θεὸν εἶναι αἰδιον καὶ ἕνα καὶ ὁμοιον πάντη καὶ πεπερασμένον καὶ σφαιροειδῆ καὶ πᾶσι τοῖς μορίοις αἰσθητικόν“.

sei. Nach anderem Zeugnisse ¹⁾ ist Gott weder den Nichtseienden noch dem Vielen ähnlich, weder in Bewegung noch ohne Bewegung, weder begrenzt noch unbegrenzt, sondern „kugelgestaltig“.

¹⁾ Diels A. 28 (977a 14 ff.). Diese pseudoaristotelische Schrift (De Melisso etc.) will Deussen (Philosophie der Griechen, 1911, 69) nicht als Quelle gelten lassen, weil die hier sehr breite Darstellung dem Zeugnisse des Aristoteles widerspreche, dass Xenophanes sich nicht bestimmt ausgedrückt habe (*οὐδὲν διασαφῆσαι*). Aber dieses Wort des Aristoteles (Met. A. 5 986b 18) bezieht sich durchaus nicht auf die ganze hier in Betracht kommende Lehre des Xenophanes, sondern nur auf das, wovon an der betreffenden Stelle die Rede ist, und dann bleibt auch in der pseudoaristotelischen Schrift noch genug Unklares, z. B. die anscheinend widersprechenden Bestimmungen des Beweg- und zugleich Unbewegtseins. Auch gegen Deussens zweites Argument, dass die Darstellung für die Zeit des Xenophanes zu spitzfindig sei und darum seine Ansichten nicht wiedergeben könne, ist zu sagen, dass wenn auch die logische Form, die ganze Dialektik der betreffenden Stellen nicht der Zeit des Xenophanes angehören mag, doch die als Lehre des Xenophanes hingestellten Sätze sehr wohl echt und auch die Zwischenglieder durchaus im Sinne des Xenophanes sein können. Und die ganze Deduktion scheint doch den Geist des Xenophanes zu treffen. A. Döring will ja sogar (Preuss. Jahrb. 1900) die „ganz archaische Beschaffenheit der in Betracht kommenden Argumente“ nachweisen. Was aber gerade unsere Stelle betrifft, so stimmt sie mit Simplicius (Phys. 22, 26 = Diels A. 31, 26) überein. Die Stelle lautet: „*μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἦτοι ἐν τῷ ὄν, καὶ πᾶν καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἡρεμοῦν Ξενοφάνη . . . ὑποτίθεσθαι φησὶν ὁ Θεόφραστος . . .*“ Nun findet zwar Zeller (Philosophie der Griechen 1⁵ 508, Anm. 1), dass diese Stelle auch anders verstanden werden könne. Er sagt: „. . . und wenn Kern (Quaest. Xen. 50; Beiträge 4, 6) einwendet, weil der Verbalbegriff nicht negiert sei, müsse erklärt werden: »Er setzt das *ἐν καὶ πᾶν* als ein weder Begrenztes noch Unbegrenztes«, so bekenne ich, dies nicht zu verstehen. In dem Satze: »*οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον ὑποτίθεται*« kann die Negation doch gerade so gut auf das *ὑποτίθεται* als auf das *πεπερασμένον* und *ἄπειρον* bezogen werden . . .“ Ganz richtig! Aber so heisst es dort nicht, sondern dort steht *καὶ οὔτε*, mithin gehört das *καὶ* zum Verbalbegriff, und das *οὔτε* kann nur noch zu den beiden Adjektiven gehören. Nun will Zeller auch das Zeugnis des Simplicius überhaupt nicht gelten lassen; die Stelle sei von ihm eben aus der pseudoaristotelischen Schrift geschöpft und sie widerspreche dem Fragmente Diels B. 26, das aussagt, Gott bewege sich nicht von der Stelle. Aber wenn einerseits Gott weder bewegt noch unbewegt genannt wird, so kann es doch andererseits kein Widerspruch sein, wenn von diesen beiden Eigenschaften einmal nur eine genannt wird. Als Zeugen gegen Simplicius und De Melisso etc. führt Zeller ferner (512/13) an, dass Aristoteles versichert habe, Xenophanes „habe sich über die Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Einen nicht erklärt“, während ihm an dieser Stelle „beide Prädikate ausdrücklich und ausführlich abgesprochen werden“. Die Stelle bei Aristoteles (Met. A. 5 986 b 18) lautet: „*Ἰακμενίδης μὲν γὰρ εἶοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἐνός ἄπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην, διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δὲ ἄπειρόν*

Schön nach diesen wenigen Stellen erscheint der Gottesbegriff des Xenophanes widersprechend, da Gott einerseits geistig, ganz denkend und *ᾠησαν εἶναι αὐτό. Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίας . . . οὐδὲν διασαφῆσαι, οὐ δὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν . . .*“ Zeller bemerkt dazu (513 Anm. 1): „Dass dies nicht bloss besagen will, Xenophanes habe es unentschieden gelassen, ob er sich das Eins als formales oder materiales Prinzip denke, sondern dass ihm auch eine Bestimmung über Begrenztheit oder Unbegrenztheit desselben abgesprochen werden soll, liegt am Tage. Jenes hatte auch Parmenides und Melissus nicht gesagt, denn die Unterscheidung des Formalen und Materialen kommt vor Aristoteles überhaupt nicht vor, sondern Aristoteles erschliesst es erst aus dem, was sie über den zweiten Punkt sagen, nur auf diesen kann sich daher das *οὐδὲν διασαφεῖν* beziehen“. Aber das ist durchaus nicht ausgemacht, denn der mit *διό* beginnende Satz kann durchaus parenthetisch gefasst werden, sodass er mit dem folgenden nichts mehr zu tun hätte; und dann kommt es nicht darauf an, was Parmenides und Melissus gesagt haben, sondern was aus ihren Worten erschlossen werden kann, während aus denen des Xenophanes eben nichts erschlossen werden kann. *Διασαφεῖν* heisst gar nicht „überhaupt etwas sagen“, sondern nur „sich klar ausdrücken“, sodass Aristoteles sagt, die Ansichten der beiden ersten seien verständlich, hingegen Xenophanes habe sich nicht klar ausgedrückt. Und dieses ist es ja auch, was Kern behauptet hat, gegen den Zeller sich weiterhin wendet, und der des Aristoteles Worte so versteht, dass sich Xenophanes eben „widersprechend äussere“. Kern bietet für die anscheinend gegensätzliche Bestimmung auch eine ganz annehmbare Erklärung (Quaest. Xen. 12): „Initio haud scio an satis habuerit contendisse, eius quod vere sit nec multitudinem esse posse nec motum, sed esse unum et quiescere; cum vero postea ei persuaderetur nihil recte dicere quiescere, quod non posset moveri, etiam quietem a dei natura sustulit. Quid enim obstat, quominus in antiquissimo philosopho cogitationes gradatim progredientes statuamus, cum in aliis eas saepius ita progressas esse ipsis eorum libris doceamur, profiteor me non posse perspicere“. Uebrigens schloss sich auch nach Susemihls Vorgange Diels (Doxographi graeci [1879] 110) Kerns Auffassung an. Wenn Zeller meint, einen solchen Widerspruch werde Aristoteles dem Xenophanes sicher vorgerückt haben, und wie man sich denn deutlicher ausdrücken könne, als es Xenophanes unserer Schrift zufolge getan habe, so lässt sich darauf sagen, dass Aristoteles eben keinen Widerspruch, sondern das Streben nach einer höheren Einheit darin gesehen haben mag, den bewussten Willen, die Gottheit über die Begriffe der Grenze und der Bewegung zu erheben, was dem Philosophen des *κινούν μὴ κινούμενον* gewiss sympathisch sein und ihm nicht als eigentlicher sinnhafter Widerspruch erscheinen konnte. Und das Nebeneinandersetzen von zwei dem Wortlaute nach unvereinbaren Gegensätzen kann man doch nicht als „deutlich“ bezeichnen. Deutlich genommen waren sie ein harer Unsinn. Es ginge zu weit, noch deutlicher auf die Anmerkung Zellers einzugehen. Aber bemerkt werden muss, dass mit diesen Argumenten gegen unsere Stelle auch ein bedeutender Teil der Kritik fällt, die Zeller 499 ff. gegen die Schrift De Melisso etc. resp. gegen ihre Beweiskraft überhaupt richtet. Vergl. dazu übrigens Ueberweg-Heinze (I^o 74/75), wo Kerns Gründe zusammengefasst und gebilligt werden.

wahrnehmend, andererseits körperlich erscheint, da er ja kugelgestaltig genannt wird und eine Vorstellung von Teilen vorliegt; da er ferner bewegt und doch unbewegt, begrenzt und doch unbegrenzt erscheint. Wie kommen wir über diese Widersprüche hinaus?

Xenophanes spricht es selber aus, dass sein Gott etwas Geheimnisvolles sei und im Grunde überhaupt nicht erkannt werden könne: „Und was nun die Wahrheit betrifft, so gab es und wird es niemand geben, der sie wüsste in Bezug auf die Götter und alle Dinge, welche ich erwähne“¹⁾. Damit deutet er selbst an, dass es sich hier mehr um eine Intuition als um einen dialektisch greifbaren Gottesbegriff handle. Und auch zwei andere Fragmente²⁾, in denen er sagt, dass die verschiedenen Rassen sich die Gottheit verschieden vorstellten, und dass auch die Tiere, wenn sie dazu überhaupt imstande wären, sie nach ihrer eigenen Wesensart denken würden, zeigen, dass er selbst an eine anschauliche Bestimmbarkeit Gottes nicht glaubt. Ist ja doch Gott „weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken“. Den intuitiven Ursprung des Xenophanischen Gottesgedankens bezeugt auch Aristoteles³⁾, der bezeugt, dass Xenophanes nicht in Verfolgung eines physischen Prinzips, sondern „im Hinblick auf das ganze Universum“⁴⁾ die Gottheit als dessen „Einssein“ bezeichnet habe. Xenophanes fasst also das als Gottheit, was, in allen Dingen lebend, ihnen zugrunde liegend und sie umschliessend, sie mit Geist und Wahrnehmung durchdringend und selbst denkend und wahrnehmend, so erhaben über alles menschliche Denken ist, dass die Aussagen über dasselbe nur in scheinbaren Widersprüchen sich bewegen können. Dieses Eine, das nach allen „Richtungen“ (πάντη) gleichartig, zugleich begrenzt und unbegrenzt ist, stellt er sich unter dem Bilde einer Kugel vor, vielleicht weil dieser Körper mit der relativ geringsten Oberfläche ihm eine Mittelstellung einzunehmen scheint zwischen dem, was keine Grenzen hat und der Vielheit der Dinge mit grösserer Begrenzung, vielleicht auch, weil er als die vollkommenste Form erscheint, in deren Oberfläche alle Punkte vom Mittelpunkte gleich

1) Diels B. 34: „καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὕτως ἀνὴρ γένηται οὐδέ τις ἔσται εἰδίως ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων“.

2) Diels B. 15 und 16.

3) Diels A. 30: „... εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἰναί φησι τὸν θεόν“.

4) Es kann nicht genug betont werden, dass Xenophanes nach seinem Fragment bei Diels B. 15 gar kein anderes Ziel in seinen Bestimmungen über Gott haben kann, als ihn eben über alle menschlichen Bestimmungen hinauszuhoben. Denn wenn er gerade betont, dass alle Wesen Gott nach ihrer eigenen Art denken, so liegt doch darin ausgesprochen, dass er selbst, der diesen Fehler abweist, darauf zielt, ihn über alles hinauszuhoben, was von einem Dinge in solcher Weise gesagt werden kann, dass es dadurch unterschieden würde. Er wählt daher das Moment, das allem gemeinsam ist, den Seinsbegriff, um mit ihm einen allgemeingültigen Gottesbegriff zu versuchen.

weit entfernt sind (*πάντη ὁμοίος*)¹⁾ und weil ihm so die Gleichartigkeit am besten sinnlich dargestellt erscheint, wie er ja auch sagt, Gott sei ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr. Sowohl dieser Ausdruck als auch die gewollten Widersprüche, dass Gott zugleich bewegt und unbewegt, begrenzt und unbegrenzt sei, zeigen, dass nach seiner Ansicht jede Bestimmung Gottes über Menschenbegriffe hinausgeht, und dass auch sein Bild von der Kugel eben nur ein Bild ist²⁾.

¹⁾ Zeller (538) sagt: „Gleichartigkeit bezeichnet also hier die Unveränderlichkeit, vermöge deren die Welt und Weltursache, wie dies auch sonst bezeugt wird, immer als dieselben existiert haben müssen, ohne dass doch Xenophanes, wie wir finden werden, aus diesem Satze schon mit Parmenides auch für alle einzelnen Teile der Welt die Unmöglichkeit der Veränderung, des Entstehens und Vergehens abgeleitet hätte“. Aber was uns hier bezeugt wird, ist nur der Schluss, dass Gott weder aus dem *ὁμοιον* noch aus dem *ἄνῳμοιον* hätte werden können; das aber ist etwas ganz anderes, als wenn gesagt wird, er sei selber *ὁμοίος πάντη*. Und wenn Xenophanes nicht aus dem *ὁμοιον πάντη* die Unmöglichkeit der Veränderung in den Teilen der Welt folgert, so zeigt das eben, dass er diese Eigenschaft nur von Gott aussagt. Man kann sich bei Zeller überhaupt nicht der Ansicht erwehren, dass er seinen eigenen Pantheismus überall wiederfindet, auch da, wo er durchaus nicht vorhanden ist. Weil er in Xenophanes den Pantheisten sieht, deshalb findet er es sonderbar, dass dieser den Schluss auf die Unveränderlichkeit der Welt nicht gemacht habe, während er doch billig umgekehrt schliessen sollte: weil Xenophanes diese Konsequenz nicht zieht, so macht er einen Unterschied zwischen der Welt und ihrem letzten Urgrunde Gott.

²⁾ Ueberweg I^o 77 will nicht darin finden, „dass Gott über die Räumlichkeit erhaben sei“, sondern nur, dass er als Kugel nicht grenzenlos sei und als einer nichts neben sich habe. Ebensovwenig sei der andere Widerspruch bz. der Bewegung im Sinne moderner Abstraktion von allem Sinnlichen zu nehmen. Aber wenn auch die Ueberwegsche Erklärung hinsichtlich der Begrenzung etwas für sich hat, so ist zwischen Bewegung und Nichtbewegung doch keine Brücke zu schlagen. Gewiss sagt Xenophanes die Bewegung vom Absoluten aus im Gegensatz zum *μη ὄν*; aber deswegen musste doch dem Denker der offenbare Widerspruch einleuchten, er also an eine überbegriffliche Einheit beider Bestimmungen glauben. Dass Xenophanes keine wirkliche Kugelgestalt meint, dürfte auch der Umstand beweisen, dass sein Schüler Parmenides ganz in demselben Sinne das Bild der Kugel gebraucht und es ausdrücklich als ein Bild bezeichnet. Er nennt das Sein *εὐνόκλον σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ* (Diels B. 8 V. 43), und gibt für dieses Bild dieselben Gründe an, wie oben geschehen. — Eine geradezu eigentümliche Anschauung von Xenophanes hat A. Döring, der in den Preuss. Jahrb. 1900 S. 283 ff. zu erweisen sucht, dass Xenophanes unter dem kugelgestaltigen Gotte die Erde verstehe. Er gibt folgende Gründe an der bezeichneten Stelle an: 1. Von einer Annahme einer kugelförmigen Hülle der Welt, des Firmamentes, finde sich bei Xenophanes keine Spur. 2. Was ausserhalb der Erde sich abspiele — Sonne und Gestirne — seien nur flüchtige Projektionen über die Grenzen des Gottes hinaus ins Leere und Nichtseiende.

Der Verfasser der pseudoaristotelischen Schrift *De Melisso etc.* gibt als Begründung dafür, dass Gott weder eine Bewegung habe noch ohne

Xenophanes habe den leeren Raum um die Erdkugel für ein Nichtseiendes erklärt, was bei einem so primitiven Denker nicht verwundern könne (?) (294). Dabei werde der Satz nicht aufgehoben, dass er nicht durch etwas ausser ihm Seiendes begrenzt werde, da ja diese Vorgänge nur in Abhängigkeit und auf Grundlage der Gott-Erde stattfinde. 3. Es erkläre sich so am besten die so auffällige Angabe, dass die Erde nach unten ihre Wurzeln bis zum Endpunkte des Seienden erstrecke. Sie sei ihm eben der Inbegriff alles Seienden. 4. Eine in Teile gegliederte Welt würde dem Einheitspostulate des Xenophanes noch entschiedener widersprechen als die von ihm abgelehnte Annahme von Organen des Gottes. So sagt denn D. (298): „Der kugelförmige Gott war einmal ein empfindender und denkender Lehmklumpen“. Wenn D. mit seinen Ausführungen auch vielleicht einige Schwierigkeiten der Texte fortschaffen sollte, so bringt er dafür die anderen in Konfusion. Im einzelnen ist gegen ihn zu sagen: Wenn Xenophanes auch keine weltumschliessende Kugel kennt, so folgt daraus noch nichts für seine Gleichsetzung der Erdkugel mit der Gottheit. Sein Gott ist eben etwas Geistiges. Wenn ihm die Erde Gott wäre, so hätte es ihm wahrhaftig nicht an der Möglichkeit gefehlt, sich verständlich auszudrücken, und er hätte nicht nötig gehabt, seine Gottheit mit so viel Geheimnis zu umgeben. Wenn ferner die Erde ihm Gott ist, so ist es bei der Tatsache, dass die Sterne doch nicht zu dieser Kugel gehören, weder mehr möglich, von einem kugelgestaltigen Gotte zu reden, noch kann von der Einheit und Einzigkeit des Gottes die Rede sein. Auch mit dem Satze von der Gleichartigkeit und Gleichdichtigkeit streitet diese Vorstellung. Ferner, wäre für Xenophanes die Erde Gott, so wäre der Ausdruck von einem Erstrecken bis zum Ende für eine solche Vorstellung doch etwas sonderbar; aber sie wäre auch gegen die eigene Voraussetzung, denn die Erdkugel erstreckt sich doch nicht „nach unten“ bis zu den Gestirnen der anderen Erdhälfte, die doch auch noch zum Seienden gehören. Und wie passt zu einer solchen Vorstellung von Gott, wie D. sie will, die so sehr betonte Bestimmung der Unbewegtheit? D. hat recht, dass eine in Teile zerfallende Welt dem Einheitspostulate des Xenophanes widersprechen würde, ist aber nicht Dörings Vorstellung vom Xenophanischen Gott eine durchaus auf der Teilung beruhende (Erde und Gestirne)? Den Gedanken Dörings müssen wir also ablehnen. In entwicklungsgeschichtlichen Vorstellungen durchaus befangen, meint er, ein alter Denker müsse notwendig auch primitiv sein. Bei einer solchen Lösung des Problems würde das noch viel grössere auftauchen, wie es überhaupt möglich sei, dass ein Grieche, doch auch ein denkender Mensch, so viel Geistreiches reden sollte, sich in solchen Dunkelheiten bewegen sollte, um einen so einfachen, um nicht zu sagen trivialen Gedanken auszudrücken, und das noch grössere Problem, wie es möglich sei, dass die Nachwelt bis auf Döring einen solchen Gedanken nicht verstanden habe. Warum muss denn ein alter Denker notwendig unfähig sein, einen höheren Gedanken zu fassen, als ihm das Schema der Historiker bewilligt? Kern (*Quaest. Xen. 8*) sagt ganz richtig: „*Persuadere mihi non possum talem Xenophanis doctrinam fuisse, ut revera dei sive eius, quod unum est, formam esse*

Bewegung sei, an¹⁾), unbewegt sei nur das Nichtsein. Bewegung aber bestehe im Uebergange vom einen zum anderen. Beides aber, sowohl Nichtsein als Vielheit, will er von Gott ausgeschlossen wissen in vollständiger Uebereinstimmung mit Xenophanes selber. Ist dieses die Lehre des Xenophanes, so zeigt er damit, dass er alle widersprechenden Bestimmungen über Gott nur deshalb aussagt, um ein Begriffsmoment negativ zu umschreiben. Positiv würde der Gedanke etwa lauten: Gott ist nicht in dem Sinne existent, wie die veränderlichen Dinge, für welche die Veränderung (Bewegung) wesentlich ist, er ist aber darum doch wahrhaft existent, kein *μὴ ὄν*. Mithin existiert er in einer höheren Ordnung, in einem erhabeneren Sinne des Seins, nicht als ein Bewegtes, nicht als ein Totes, sondern als ein ruhend Lebendiges. In ähnlicher Weise muss auch der Sinn des zugleich Bewegt- und Unbewegtseins der sein, dass er Gott unbewegt sein lässt, damit neben ihm kein Nichtsein — dessen Nichtexistenz die Eleaten ja nicht müde werden zu betonen — gedacht werde, also die Vorstellung eines Leeren nicht neben ihm aufkomme, hingegen ihn begrenzt sein lässt, weil er wesentliche Bestimmtheit und räumliche Begrenztheit noch nicht zu unterscheiden weiss und sie darum verwechselt²⁾). Um aber den Widerspruch, der in seiner mathematischen Vorstellung liegt, zu überbrücken, wählt er, ebenfalls aus mathematischen Gründen, das Bild der Kugel als eines Seienden, das vom Mittelpunkte aus nach allen Seiten gleichmässig seinen Raum erfüllt in ähnlicher Weise, wie auch der selige Seuse sagt³⁾): „Gott ist als ein zirkelicher Ring, des Ringes mittler Punkt allenthalben ist, und sein Umschwank nirgends“.

Zum eingehenden Verständnis der Xenophanischen Gottesidee ist es n twendig, sie auf einen Gedankengang zurückzuführen und denjenigen Spuren nachzugehen, welche uns zeigen können, welches Moment nach seiner Ansicht das Wesentliche des Gottesbegriffes ist. An verschiedenen Stellen⁴⁾ wird als Wesensmerkmal Gottes angegeben das *κράτιστον εἶναι*, die Kraftf lle des Seins. Das erinnert an die bekannte Formulierung „*quo maius cogitari nequit*“. Nach dem Verfasser der berührten Schrift „De Melisso etc.“ hätte Xenophanes das *κράτιστον εἶναι* von Gott ausgesagt nicht mit Hinsicht auf die Dinge, sondern von seiner eigenen Wesenheit⁵⁾.

conglobatam doceret, nisi forte eum virum quem sapuisse et circumspicere iudicasse aliunde satis constet, hac in decretorum parte plane delirasse putaverimus. Non est deus conglobata figura secundum Xenophanem“.

¹⁾ Diels A. 28 (977 b 15–20).

²⁾ Vergl. Diels A. 28 (977 b 5 ff.).

³⁾ Seuse, Ausgabe von Diepenbrock (1854) 142.

⁴⁾ Diels A. 31, 4.

⁵⁾ Diels A. 28 (977 b 30 ff.): „τὸ δὲ κράτιστον εἶναι τὸν θεὸν οὐχ οὕτως ὑπολαμβάνειν λέγεται ὡς πρὸς ἄλλο τι τοιαύτη ἢ τοῦ θεοῦ φύσις, ἀλλὰ πρὸς τὴν αὐτοῦ διάθεσιν, ἐπεὶ τοί γε πρὸς ἕτερον οὐδὲν ἂν κωλύει μὴ τῆ αὐτοῦ ἐπιεικείᾳ καὶ ῥώμῃ ὑπερέχειν, ἀλλὰ διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἀσθενείαν“.

Denn wenn das *κράτιστον εἶναι* mit Hinsicht auf die Dinge von ihm ausgesagt werde, so enthalte es nicht eine positive Aussage über Gott, sondern vielmehr eine negative über die Dinge. Damit würde deutlich ausgesprochen sein, dass Gott das *κράτιστον* in se, dass er also der absolut Machtvolle sei. Ebendort¹⁾ wird auch ausgesprochen, dass gerade im *κρατεῖν* das Wesen Gottes liege.

Es fragt sich nun, wie sich Xenophanes dieses *κρατεῖν* als Wesen der Gottheit näherhin denkt: Anderswo²⁾ nennt er Gott *ἐν καὶ πᾶν*. Dieses *πᾶν* kann nach seiner Auffassung nicht die Summe der Dinge sein, die ja

¹⁾ Diels A. 28 (977 a 27): „*τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι, κρατεῖν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι, καὶ πάντων κράτιστον εἶναι*“.

²⁾ Ueberweg-Heinze (I^o 76) nimmt an, „dass der Gott des Xenophanes die Einheit der Welt selbst oder das Weltganze sei“, unter Hinweis auf die Stelle in Platos Sophistes (Diels A. 29): „*ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων*“. — Aber diese Stelle besagt nach Zusammenhang und Sprachgebrauch nicht, was Ueberweg übersetzt, „dass dasjenige Eins sei, was man alles zu nennen pflegt“, sondern dass das, was man alles zu nennen pflegt, eine Einheit sei; sie besagt also nicht eine Identität, sondern nur eine Einheit, wie ja auch der Theist eine Einheit des Seienden annimmt, ohne die Identität des Seienden, die Gleichsetzung von Gott und Welt anzuerkennen. — Auch die von Deussen (73) aufgeführten Stellen sind nicht eindeutig pantheistisch. Die Stelle bei Aristoteles: „*εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν*“, kann durchaus nicht übersetzt werden, wie es Deussen tut: „Er blickte auf das ganze Universum hin und bezeichnete die Einheit, die er darin wahrnahm, als den einen Gott“. Diese Uebersetzung ist unrichtig 1. aus sprachlichen Gründen, weil *τὸν θεόν* nicht Prädikat, sondern Objektsakkusativ ist (beim Prädikat würde kaum der Artikel stehen) und weil *εἶναι* nicht die Konstruktion des Acc. c. inf. bedeutet, sondern ein doppelter Acc. vorliegt, dessen Prädikat *τὸ ἐν εἶναι* ist. Wegen des Zusammenschlusses der Termini *ἐν* und *εἶναι* zu einem Begriffe und der Substantivierung des Infinitivs kann hier beim Prädikat der Artikel stehen. Aber 2. auch der Zusammenhang der Stelle bei Aristoteles lässt Deussens Auffassung nicht zu. Die Uebersetzung muss vielmehr lauten: „Im Hinblick auf das ganze Universum (d. h. ohne einen Unterschied in den Bedeutungen des Seins zu machen, von dem bei Aristoteles vorher die Rede ist) bezeichnet er als Gottheit das Einssein, d. h. das Prinzip der Einheit“. Die von Deussen zwischengestellten Worte: „die er in ihm wahrnahm“, stehen übrigens nicht im Texte und sind auch für den richtig verstandenen Sinn nicht nötig zu ergänzen. Auch Zeller (535 ff.) fasst diese Stelle pantheistisch. Es gilt also gegen ihn zunächst dieselbe Argumentation aus der Grammatik. Aber er beruft sich auch (Anm. 3 und 4 ebenda) auf Theophrast und Simplicius. Indessen wird man den Sinn des Aristoteles, der doch sprachlich deutlich gegeben ist, nicht nach den Worten seiner Schüler und Kommentatoren, der hier unklar ist, erklären, sondern umgekehrt. Und dann ergibt sich, dass z. B. in der Stelle: „*τὸ γὰρ ἐν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεόν ἔλεγεν ὁ Ξ.*“ (Anm. 4) das *ἐν καὶ πᾶν* als „Prinzip“ der Einheit und Allheit auch bei den Kommentatoren zu fassen ist, wenn man nicht annehmen will, dass die Schüler den Lehrer missverstanden haben. Es

eine Vielheit ist; und von jeder Vielheit behauptet er, dass in ihr das Verhältnis des *κατεῖσθαι* herrsche, was er von Gott ausgeschlossen

kommt dann für die Auffassung dieser Stellen weiter noch in Betracht, was Karsten und Brandis dazu sagen, und wogegen Zeller (536 Anm. 2) polemisiert, dass nämlich der so theologisch denkende Xenophanes „nur das vom Werden gesonderte Sein für die Gottheit halte“. Wenn Zeller dagegen sagt: „Aber es fragt sich eben, ob Xenophanes das Seiende vom Werdenden so bestimmt unterschieden hat, wie ihm hier zugetraut wird“, so muss man darauf antworten: Was soll denn die ganze Betonung des unveränderlichen Seins bei Xenophanes, wenn er es eben nicht vom Werdenden zu trennen wusste? Was dann die von Zeller angeführten jüngeren Doxographen wie Cicero u. a. angeht, so haben diese ihre Ansicht eben von den älteren Kommentatoren und zwar in unklarer Vorstellung. Was sie sagen, lässt sich ebenso gut noch theistisch deuten wie pantheistisch, gerade wie bei ihren Quellen. Wenn Zeller ferner (537) meint: „... Da die griechischen Götter nichts anderes sind als die personifizierten Kräfte der Natur und des Menschenlebens, so lag es für denjenigen, welcher an ihrer Vielheit Anstoss nahm, unbedingt näher, sie in die Anschauung der allgemeinen Naturkraft als in die Idee eines ausserweltlichen Gottes zusammenzufassen“, so ist das eine Behauptung, die des Beweises bedürfte und auch dann noch nicht viel für seine Auffassung beweisen würde. Die zweite von Deussen angeführte Stelle bei Timon (Diels A. 35): „wohin immer ich meinen Blick richtete, da löste sich mir alles in eins und dasselbe auf“ (Deussens Uebersetzung), beweist auch nichts für die pantheistische Auffassung. Denn abgesehen von der Unmöglichkeit, in dieser frühen Zeit schon einen Unterschied zwischen Pantheismus und Theismus zu konstruieren, kann auch jeder Theist sagen, dass er in allem die Einheit sehe, die ja auch tatsächlich vorhanden ist. So sagt auch Heinrich Seuse in seinem Leben (cp. 55, Diepenbrock): „Dies lautere einfältige Wesen ist die erste oberste Sache aller sächlichen Wesen, und von seiner besonderen Gegenwärtigkeit so umschliesset es alle zeitliche Gewordenheit, als ein Anfang und ein Ende aller Dinge. Es ist allzumal in allen Dingen und ist allzumal absser allen Dingen“. Es kann also auch die Formel *εἷν καὶ πᾶν* durchaus theistisch gedacht sein, da ja in dem absoluten Sein alles Sein tatsächlich beschlossen ist. Was aber sehr gegen die pantheistische Auffassung aller dieser Stellen spricht, das ist die ganze Art, wie Xenophanes von seinem Gotte als einem intelligenten spricht, und die Tatsache, dass er ihn in Gegensatz zu den polytheistischen Göttern stellt. Deussen bezeichnet das allerdings als „dichterisch“ (74). Ein „Schwanken zwischen persönlicher und unpersönlicher Fassung“ gibt er übrigens selber zu (ebenda). Da aber die „unpersönliche“ Fassung mit der „persönlichen“, wie gezeigt, in Wirklichkeit nicht kollidiert, so hätten wir ein Recht, Xenophanes als konsequenten Theisten anzusprechen, wenn es nicht überhaupt verfehlt wäre, in dieser Zeit schon solche bewusste Unterscheidungen anzusetzen. Man kann Gomperz (Griech. Denker I 131) zustimmen, wenn er im Kampfe des Xenophanes gegen die Vielg tter und in der Aufstellung seines eigenen Gottesbegriffes eine Wiederaufdeckung der indogermanischen Naturreligion sieht. Aber man muss sich auch ihm gegenüber verwahren, dass diese Religion Pantheismus sei. Der

wissen will¹⁾. Ist also die Gottheit zwar *ἐν καὶ πᾶν*, aber nicht die Summe des Vielen, so ist sie ein etwas, das zwar in allem ist, aber doch von den Dingen verschieden ist. Was ist nun so in allen Dingen gleichmässig, dass es die Einheit des Ganzen und die Vielheit des Einen ausmacht? Das Sein!²⁾ Also das Sein selbst und zwar das lebendige, ja allerlebendigste (*κράτιστον*) Sein, das allein wahrhaft ist und in dem alles andere ist, ist die Gottheit des Xenophanes. Wenn man auch nicht von einem durchaus bewussten Theismus bei Xenophanes sprechen kann (ebensowenig wie von einem Pantheismus), so muss man nach dem Gesagten doch zugeben, dass sein ganzes Denken in der Richtung auf einen persönlichen Gott sich bewegt. Dazu kommt auch noch das Fragment: „Erde und Wasser ist alles, was da wird und wächst“³⁾, womit Xenophanes doch immerhin einen Wesensunterschied andeutet zwischen Gott und den Dingen; denn die Gottheit ist nicht „Wasser und Erde“, sondern „ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr“⁴⁾.

Wir dürfen also behaupten: nach Xenophanes ist Gott das in den Dingen wirkende, aber nicht mit den Dingen gleichzusetzende, allmächtige (*κράτιστον πρὸς τὴν αὐτοῦ διάθεσιν*), allgegenwärtige, unveränderliche, unendliche, alldenkende und allwahrnehmende Sein, wobei aber das unvollkommenere Denken noch nicht genügend zwischen den verschiedenen Bedeutungen des Seins, im besonderen dem allgemeinen und absoluten Sein scheidet. Aber es strahlt doch überall das absolute Sein in persönlicher Form als letztes Denkziel hindurch. Von dem allgemeinen Sein lässt sich ein *κράτιστον εἶναι* nicht aussagen, da es vielmehr je allgemeiner umso blasser wird, und erst recht lässt es sich nicht unabhängig von den Dingen denken. Mit dem *κρατεῖν* aus eigener Seinsfülle ist also das absolute Sein gemeint.

Wichtig ist für die Feststellung des Gottesgedankens bei Xenophanes auch besonders die Stelle bei Aristoteles⁵⁾, wo es heisst, dass er „im

Indogermane kennt keinen Pantheismus und keinen Theismus, sondern nur einen Gott.

¹⁾ Diels A. 31; vergl. A. 28 (977b 20 ff.).

²⁾ Auch A. Stein a. a. O. 6 meint, dass Xenophanes durch die Betrachtung des Weltganzen zur Seinsidee gelangt sei und damit zur Einheitsidee. Dass natürlich bei ihm noch kein philosophisch klarer Seinsbegriff vorliegen kann, vergl. ebenda und Heinze „Logos“ S. 2.

³⁾ Diels B. 29: „*γῆ καὶ ὕδωρ πάντα ἔσθ' ὅσα γίνονται ἢ δὲ φύονται*“.

⁴⁾ Darin zeigt sich auch, dass Gomperz' (a. a. O. 130) Auffassung, aus dem Fragmente Diels B. 26: „Ewig unverrückt bleibt die Gottheit an derselben Stelle“ folge ihre Räumlichkeit, unzutreffend ist, und dass es sich hier nur um die unbeholfene Darstellung der Unbewegtheit handelt. Auch Kinkel (Gesch. der Phil. I [1906] 131 f.) fasst Xenophanes' Gott als unräumlich auf.

⁵⁾ Diels A. 30.

Hinblick auf das ganze Universum die Gottheit das Einssein nenne“, denn diese Stelle gibt uns an, wie er zu seiner Gottesidee kam. Hinzuzunehmen sind noch die schon genannten Stellen¹⁾, wo er betont, dass die Gottesvorstellungen verschiedener Rassen auch verschieden seien, und dass auch die Tiere, wenn sie einer solchen Vorstellung fähig wären, sie nach Analogie ihres eigenen Wesens denken würden. Indem Xenophanes zu diesen anthropomorphen Vorstellungen seine eigene in Gegensatz bringt, drückt er zugleich aus, dass die Gottesvorstellung ausgehen muss von etwas, was allem Seienden gemeinsam ist. Er blickt also auf den *ὄλος οὐρανός* und findet als das allem gemeinsame Moment das des Seins. Indem er nun diesen gefundenen Begriff sublimiert und von allem zufälligen Sein trennt, ihn über alle Kategorien erhebt, was er durch die gewollten Widersprüche in seinen Bestimmungen scharf ausdrückt, gelangt er zum Begriffe des allgemeinen Seins. Aber er bleibt dabei nicht stehen, sondern indem er es in Gegensatz zu dem Vielen stellt, sucht er über den allgemeinen Seinsbegriff, der doch von dem Vielen nicht zu trennen ist, hinauszukommen, und indem er von diesem Sein als dem *κράτιστον* das höchste Leben und die grösste Vollkommenheit aussagt, belebt er den toten Seinsbegriff. Indem er ferner dieses Sein *κράτιστον* sein lässt, nicht gegenüber den Dingen, sondern in sich selbst (*πρὸς τὴν αὐτοῦ διάθεσιν*), gelangt er zum Begriffe des Absoluten, da das Absolute ja eben darin besteht, dass es in sich und schlechthin die höchste Seinsfülle besitzt. Und indem Xenophanes nun von diesem absoluten Sein aussagt, es sei ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr, macht er es zu dem allwissenden Allgeist.

Natürlich wird dem Denker dieser sein Denkprozess noch nicht zum Bewusstsein gekommen sein, aber zum Verständnis einer historischen, nur in Fragmenten erhaltenen Gottesidee ist es unbedingt nötig, aus den Fragmenten den gedanklichen Weg zu erschliessen, auf welchem der Denker, wenn auch rein intuitiv und ohne jede Dialektik, zu seiner Idee kam; denn in jeder Intuition steckt eine unbewusste Dialektik. Soll dieser Weg bei Xenophanes durch einen Schluss dargestellt werden, so lautet er etwa so:

Es ist eine empirische Tatsache, dass etwas existiert, dass es also ein Sein gibt. Dieses Sein ist allen Dingen gemeinsam, aber so, dass keines es in sich selbst hat, denn die Dinge entstehen und vergehen. Es muss also ein Sein geben, an welchem partizipierend die Dinge erst ihr Sein haben. Dieses ist das Sein. Weil durch dieses erst die Dinge sind, so ist es *ἔν καὶ πᾶν*, aber nicht *πᾶν* in dem Sinne, dass es die Summe der *πολλὰ* wäre, sondern so, dass diese in ihm ihr Sein haben. Dieses Sein muss auch die Quelle aller Eigenschaften der Dinge sein, denn diese Eigenschaften sind ja auch ein Seiendes. Mithin ist es das *κράτιστον*, die Fülle aller Seinsrealität, aber wiederum nicht die Fülle des Seins als

¹⁾ Diels B. 15 und B. 16.

die Summe des vielfachen Seienden, sondern *πρὸς τὴν αὐτοῦ διὰ θεῶν*, in sich selbst. Es ist das absolute Sein. In ihm müssen daher diejenigen Seinsrealitäten, welche im irdischen Sein die erhabensten und mächtigsten sind, Wahrnehmung und Geist, eminenter vorhanden sein, und so ist Gott ganz Wahrnehmung und Geist. Und so wird man auch Kinkel zustimmen können¹⁾: „Vielleicht darf man sogar dem Gotte des Xenophanes eine Art intellektueller Anschauung zuschreiben, derart, dass sein Denken zugleich die sinnliche Welt gebiert. So würde sich wenigstens der Satz verstehen lassen: ‚Sonder Mühe schwingt er das Weltall mit des Geistes Denkkraft‘²⁾; das Denken Gottes ist zugleich das kosmische Geschehen.“

¹⁾ Gesch. der Phil. I (1906) 137.

²⁾ Diels B. 25.

(Schluss folgt.)