Studien zur Schrift von der Welt

Autor(en): **Strohm, Hans**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **9 (1952)**

Heft 3

PDF erstellt am: **04.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-10697

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Studien zur Schrift von der Welt

Von Hans Strohm, München

Albert Rehm zum Gedächtnis

Die unter dem Namen des Aristoteles überlieferte Schrift *Π. κόσμου* verdankt ihre Berühmtheit in neuerer Zeit der Poseidoniosfrage[1]. Die ältere einschlägige Forschung hatte in der schwungvollen Religiosität des Buches eine Hauptstütze für ihr Bild des Stoikers gesehen; sie hat die einflußreichste Spezialuntersuchung über Gehalt und Quellen geführt[2]; in ihrem Sinn hat Wilamowitz das Pseudepigraphon durch die Aufnahme großer Teile in sein Griechisches Lesebuch (1900) in weiten Kreisen bekannt gemacht. Die Karl Reinhardt verdankte Neuorientierung, die in den bisherigen Rekonstruktionen zu Poseidonios eine Fülle von Fragwürdigkeiten aufdeckte, hat *Π. κόσμου* seitdem in das Zwielicht des Eklektizismus zurücktreten lassen[3]. Die eingetretene Ernüchterung zeigt ein Vergleich Wilamowitzscher Stellungnahmen, in der Literaturgeschichte (1912) 229f. und im letzten Werk *Gl. d. Hell.* (1931) II 458, recht anschaulich. Neuerdings richtete, nicht auf Reinhardts, sondern Capelles und Lorimers[4] Ergebnissen fußend, Maguire[5] einen breit angelegten Angriff auf die Poseidonioshypothese im Buch von der Welt. Die unzweifelhaft vorhandene schriftstellerische Einheit des Traktats bleibt bei seiner rein doxographischen Untersuchung völlig außer Betracht.

Und doch wird man die Schrift – deren Interpretation also noch in vollem Flusse ist – nicht von vornherein als Klitterung zu nehmen, sondern zunächst auf ihr eigentümliches Kompositionsprinzip hin zu befragen haben. Ferner wird man sich entschließen müssen, das Buch von der Welt nicht nur mit der stoischen

---

[1] Zum Verfasserproblem Zeller, *Ph. d. Gr.* III 1, 631ff. Vor kurzem hat Pohlenz (NGG 1942, 480) die wenig glückliche Bernayssche Vermutung wieder aufgenommen, der Adressat sei Philons Neffe Ti. Julius Alexander, Präfekt Ägyptens. *ἡγεμόνων ἄριστος* ist gewiß nicht blaß und unbezeichnend; daß dem größten aller Fürsten auch das «Wissen um das Höchste» zusteht, stimmt ganz zum Ethos des 1. Kapitelschlusses. Anderseits steht zwar *ἡγεμών* technisch für den Statthalter, heißt aber doch vor allem «Fürst», wie eben *Π. κ.* 398 a 6; vgl. 99 a 30, b 10.

[2] W. Capelle, *Die Schrift von der Welt.* Ein Beitrag zur Geschichte d. gr. Popularphilosophie, NJbb. 15 (1905) 530ff. (zit. Capelle).

[3] Reinhardt (*Pos.* [1921] 174) findet nur im 4. Kap. Geist und Lehre des Poseidonios, Pohlenz (a. O. 481) in den mittleren Kapiteln 2–4 «im ganzen P.s Weltbild». Sehr entschieden einst Theiler, Gnomon 2 (1926) 593: «*Π. κόσμου* minus Poseidonios gleich jüngerer Peripatos». Doch gilt immer noch manchem die ganze Schrift als echt posidonianisch (z. B. Cumont-Bidez, *Les Mages hellénisés* [1938] II 148, 3).

[4] W. L. Lorimer, *Some Notes on the Text of Ps. Ar. De Mundo,* St. Andrews Univ. Publ. 21 (1925). Grundlegend seine Ausgabe (Paris 1933).

[5] Joseph P. Maguire, *The Sources of Ps. Ar. De mundo,* Yale Classical Studies 6 (1939) 111ff. *Π. κόσμου* wird hier als vorwiegend stoisch-neupythagoreisch-peripatetisches Konglomerat genommen (posidonianischer Einschub in c. 4).

Popularphilosophie, sondern vor allem mit den großen Systemen zu konfrontieren, wie es noch Zeller tat. Dann muß freilich das zur Frage gemacht werden, was in Capelles Studie abschließende Antwort ist (566/7). Mit den Begriffen Eklektizismus und Popularphilosophie sind Interpretationsaufgaben gestellt. Ihnen sollen die vorgelegten Studien dienen[6].

I. Kosmos

Mit der Beziehung des uralten Wortes *κόσμος* auf das «Kosmische» war von den Griechen eine ausgesprochen philosophische, durchaus nicht populäre Position gewonnen worden[7]. Überall wo sich ihm ein originales Nachdenken widmet, werden mit Hilfe des Kosmosbegriffes Phänomene gedeutet, nicht bloß konstatiert. Nicht irgendwelche unanalysierte Vorstellungen von «Welt» finden in ihm einen Ausdruck, sondern die von einem jeweils bestimmten philosophischen Standpunkt aus geübte Art, die Phänomene «in Ordnung zu bringen». So bedeutet der Kosmosgedanke ein frühes Mittel der Forschung; er bedeutet aber auch eine neue Interpretation des Göttlichen in der Welt. Es ist im Hellenentum dabei geblieben, daß so der gemeinsame Ort für naturwissenschaftliche, metaphysische und theologische Betrachtungen bezeichnet wird. Auch die Schrift von der Welt steht in dieser Tradition. Aber von einem Gleichgewicht jener Elemente kann hier nicht gesprochen werden. Was der Verfasser seinem fiktiven königlichen Schüler Alexander vermitteln will, ist Kosmosphilosophie, stellvertretend für die Gesamtaufgabe der Philosophie – «Schau des Alls» (391 a 3), «Kunde vom Höchsten» (329 b 6), das «Höherwertige» – *κόσμον λέγω καὶ τὰ ἐν κόσμῳ μέγιστα* (391 a 25) –, demgegenüber abgehoben, abgewertet das Einzelne (*τὰ ἐπὶ μέρους* 391 a 22). Das geht nun nicht auf eine sozusagen quantitative Abgrenzung zwischen «großer» und «kleiner» Theorie (a 24; b 2); sonst machte sich der Autor selbst, mit seiner Fülle von Einzelheiten im geographischen und meteorologischen Kapitel, der *μικροψυχία* (a 23) schuldig. Er will vielmehr die zunächst so disparat erscheinenden Gegenstände der Kap. 2–5 durch eine gemeinsame Blickrichtung zusammenhalten, wie sie durch ein einziges Wort des Proömiums aufgewiesen wird: *καθ' ὅσον ἐφικτόν, θεολογῶμεν περὶ τούτων συμπάντων,* 391 b 3. Groß und klein, wertvoll und gering bemißt sich also bei den Gegenständen der Weltbetrachtung nach ihrer Beziehung zur Gottheit, und eine landläufige Ekphrasis, deren Objekt zufällig aufgerafft ist (*ὁτιοῦν ἔτυχε, τὰ τυχόντα,* 391 a 22), fügt sich jenem Blickpunkt eben nicht. So wäre denn Theologie die einzige Aufgabe des Welterklärers, des Philosophen überhaupt – das geht über jenes ursprüngliche religiöse Element der griechischen Kosmosauffassung freilich hinaus. Der Vergleich mit einer programmatischen Äußerung des Naturforschers Aristoteles mag sogleich zur Abgrenzung dienen

---

[6] Die Analyse des meteorologischen (4.) Kap. wird im V. Band der «Würzburger Jb. f. d. Altertumswiss.» erscheinen. Es gelingt dort, wie ich hoffe, seine peripatetische, insbesondere theophrastische Grundlage ans Licht zu stellen.

[7] Diese Beziehung noch nicht in der ältesten Lit.-Sprache: W. Kranz, Philol. 93 (1938) 430ff. Sehr reserviert noch Xen. *Mem.* I 1, 11 *ὁ καλούμενος ὑπὸ σοφιστῶν κόσμος.*

(*Part. an.* A 5). Ihn zieht die unscheinbare Kleinwelt nicht an sich, sondern um eines philosophischen Gedankens willen an, insofern er in ihr das Walten der gestaltenden Natur (645 a 9) erfassen kann. Bei solcher Empirie ist er sich des «Vorrangs an Wissenschaftlichkeit» (a 2) gegenüber der Metaphysik (*ἡ περὶ τὰ θεῖα φιλοσοφία*) bewußt. Die Wertstufe wird also von der Methode bestimmt (sehr bezeichnend *ἡ τιμιότης τοῦ γνωρίζειν* 644 b 32). Der Anonymus hingegen sieht die *ὑπεροχή* seiner Erkenntnisgegenstände in ihrer «Großartigkeit»[8]), und ein methodisches Interesse kann da nicht vorhanden sein, wo Philosophie Offenbarung (vgl. *προφητεύουσα* 391 a 16), Mitteilung geheimer Kostbarkeiten ist (a 17)[9]. Nicht minder in die Tiefe zu gehen scheint der weltanschauliche Unterschied gegenüber Poseidonios. Wohl erlaubt sein System die Phänomene zwischen Fixsternsphäre und Erdinnerem als Werke der Pronoia, nicht minder denn der Physis zu betrachten[10]; aber eben diesem Systemgedanken wird in der Schrift von der Welt durch die Verabsolutierung der «theologischen» Blickweise die Spitze abgebrochen.

Die Welt im göttlichen Lichte sehen heißt dem Anonymus sie vom Ganzen aus sehen. Damit wird jenes Wertgefälle zwischen dem Ganzen und seinen Teilen sichtbar, wie es dem hellenistischen Kosmos eigen ist. Von der Art, wie der Autor durch das Einzelne hindurch zum Ganzen vordringt, hängt – dies scheint das Proömium nahezulegen – die Beurteilung des Traktats ab[11].

Welche Blickrichtung rechtfertigt es nun, daß an der Spitze einer vorgeblich aristotelischen Lehre eine stoische Kosmosdefinition steht (c. 2 in.)? Welt ist hier ein System von Inhalten, «von Himmel und Erde und den darin enthaltenen Wesenheiten». Das ist die eine der Definitionen des Poseidonios (bei Diog. L. VII 138; Kleom. I 1, 1; *Comm. in Arat. Anon.* II, 127, 14 M). Die Übernahme dieser Kosmosformel legt natürlich unseren Anonymus noch nicht als Stoiker fest; übernimmt er schon, so ist doch zu fragen, *wie* er das tut und was er *nicht* herübernimmt. Der eindringlichsten Form, in der die Stoa die Allebendigkeit aussprach, der Gleichsetzung von Gott und Welt[12], bedient er sich nicht; sie wird, wie auch

[8] Dem entspricht der in der ganzen Schrift durchgehaltene hohe Stil (über Größe und Kleinheit innerhalb der Stiltheorie s. Wehrli, Phyllobolia Peter Von der Mühll [1949] 32). Auf den Gegensatz zwischen einem großartigen künstlerischen Vorwurf und kleinzügiger Ekphrasis (vgl. *Π. κ.* 391 a 20ff.) zielt Horaz *A. p.* 14ff., er jedoch nicht in Verteidigung der erhabenen Naturschilderung (s. Wehrli a. O. zu *Π. ὕψους* 35, 4), sondern des *εὐάρμοστον* im Gedicht.

[9] Gerade im Hinblick auf die verschiedenartige Gesamtorientierung bemerkenswert, daß der Gedankengang bei beiden Autoren um die selben Begriffe kreist: *τιμιότης* 644 b 32 ∾ 391 a 18; *ὑπεροχή* 645 a 2 ∾ 391 b 3; *μὴ τυχόντως, ἀλλ' ἕνεκά τινος* 645 a 23 ∾ 391 a 22f.

[10] Vgl. Strab. XVII 37, p. 810.

[11] In einer Zeit, da die Quellenprobleme von Cic. *Nat. deor.*, *Tusc.* I, Sen. *N. qu. praef.* und Philo *Opif. mund.* als sicher gelöst galten, genügte es, aus diesen Autoren die Stellen über die admiratio mundi beizuschreiben, um das Proömium von *Π. κόσμου* für Poseidonios zu sichern (vgl. Capelle 534, 4. 535, 1). Nun sind aber Sternenhimmel und Kosmos schon in der späten Akademie und beim frühen Aristoteles weltanschaulich hochbedeutsam (s. bes. W. Jaeger, *Aristoteles* 143). Das Fehlen der von hier aus reichenden Linie schädigt bei Capelle wiederholt die Interpretation.

[12] *λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται*, Areios b. Stob. I 21, 5 (das Referat ist auf Chrysipps Namen gestellt).

die zweite, «theologische» des Poseidonios (bei Diog. L. a. O.)[13] ersetzt durch eine Begriffsbestimmung, die von der Gottheit als Grund und Erhalter der Welt spricht (391 b 10). Das wird noch zu prüfen sein; zunächst soll den Beziehungen nachgegangen werden, die überhaupt die Kosmologie in *Π. κ.* mit dem bereits herangezogenen stoischen Lehrstück bei Stobaios (aus Ar. Did., fr. 31 D.) verknüpfen. Die Zusammenhänge erstrecken sich über das ganze 2. und den ersten Teil des 3. Kapitels. Es lohnt sich, den Wortlaut genauer zu vergleichen.

Was sich über den Unterschied der hier wie dort einleitenden Formeln ergab, wird sogleich ergänzt. Die stoische *διακόσμησις*, die Weltwerdung nach dem jeweiligen Weltbrand, ersetzen in *Π. κ.* gehäufte Bezeichnungen der Weltewigkeit (391 b 12 *φυλαττομένη*, b 17 *ἀίδιον*, b 18 *ἀπαύστως δι' αἰῶνος*, b 20 *ἐνδελεχῶς*). Es folgen feierliche Prädikationen von Erde und Himmel, als des Ruhenden und Kreisenden im Weltall (wobei sowohl «Hestia» wie «Götterhaus» – so auch 393 a 4 – auf eine vielzitierte Phaidrosstelle weisen, 246 e). Ein summarischer Überblick über die Himmelsphysik schließt an (391 b 19 bis 392 a 9), auf den, von oben nach unten steigend, die Kennzeichnung der vier sublunaren Stoicheia folgt. Der Abschluß weist auf den Anfang, die erste Nennung des ruhenden Kosmosteils zurück (392 b 32 ∾ 391 b 12). Der Stoiker geht den umgekehrten Weg, den er sich gleich zu Beginn – nachdem auch hier Kreisendes und Ruhendes geschieden sind – vorzeichnet (184, 15 Wachsmuth). Die Ausführung dieses Programms bringt für jedes der drei unteren Stoicheia eine Kennzeichnung, jedoch nicht als abstrakter Elemente, sondern als konkreter Wesenheiten. Dem engen Zusammenhang von Erde und Wasser auf dem Globus wird die Anschauung der Erdteile als Inseln gerecht. Die Luft, ein Verdunstungsprodukt des Wassers, grenzt an den kreisenden Körper, den Äther, der aus ihr das Feinteiligste, also Feuer darstellt. Es folgt ein Umriß der Himmelsphysik – Mond «luftartig» und besonders die irdische Welt beeinflussend. Von der Mondsphäre abwärts werden noch einmal die Stufen bis zum Weltmittelpunkt bezeichnet. Mit einer erneuten Verdeutlichung des Unterschieds zwischen oben und unten schließt, genau wie die entsprechende Partie in *Π. κόσμου*, das überlegt aufgebaute Referat. – Die Himmelsphysik in der pseudaristotelischen Schrift nennt Himmelspole, Weltachse[14] – wohl wegen der immer wieder stark betonten Ewigkeit der Kreisbewegung, daher beim Stoiker naturgemäß fehlend – und hat einen Höhepunkt in der Ätherfrage, 392 a 5. Hier entscheidet sich der Verfasser für die berühmte Hypothese des Aristoteles und wendet dessen Polemik gegen Anaxagoras (*Meteor.* A 3, *De cael.* A 2) nun gegen die orthodoxe Stoa. Denn die Statuierung eines fünften, im Erfahrungsbereich nicht

---

[13] Kosmos, «ein Gefüge aus Göttern und Menschen und den Dingen, die um ihretwillen entstanden sind».

[14] Die gänzlich elementare Art, in der von ihnen hier und bei Vitruv. IX 1, 2 die Rede ist, beweist nichts für Poseidonios als gemeinsame Quelle. Der Vergleich der Welt mit der im Dreheisen des Drechslers kreisenden Kugel, 391 b 21 ∾ Vitruv. a. O., gehört zu den Platonismen des Anonymus (vgl. *Tim.* 33 b 5, 69 c 6; *Legg.* 898 a b).

vorkommenden Elements, *ἀκήρατον καὶ θεῖον*, führt nicht nur zu einem gänzlich anderen Weltzusammenhang[15], sondern schließt vor allem die These von der Ewigkeit der Welt in sich. Dann mündet *Π. κόσμου* wieder in den traditionellen Zusammenhang ein: Fixsterne, Planeten und deren Namen (gleiche Reihenfolge wie bei dem Stoiker, der jedoch nur die Götternamen bringt)[16].

Versucht man diese Kosmologie als Ganzes von dem stoischen Referat abzuheben, so springt es in die Augen: Hinter dem letzteren steht ein Physiker, der einen von Elementarreich zu Elementarreich ätiologisch aufweisbaren Weltzusammenhang zu entwerfen weiß. Von der festgeballten Erde aus (*πυκνότατον ὑπέρεισμα* 184, 12)[17] geht es mit immer größerer Feinteiligkeit stufenweise aufwärts. Es ist keineswegs nur der aristotelische Dualismus zwischen fünftem Element und sublunarer Region, der in *Π. κόσμου* einen Weltzusammenhang nicht zustande kommen läßt. Der Autor ergreift das systematische Band auch da nicht, wo es ihm der Peripatos bietet; wie könnte sonst in der Skizze der Stoicheia die Luft, nach bekannter stoischer Lehre[18], als dunkel und kalt von Natur gelten? Und doch löst sich damit eine der wichtigsten Klammern des Systems, wie es die elementtheoretischen Bücher (bes. *De gen. et corr.* B 4) mühevoll genug aufbauen. Ferner die Ätherlehre selbst, der der Verfasser so eifervoll dient – ist sie wirklich im Geist des Schulgründers empfunden? Sie ist es nicht; sonst wäre nicht ihre Verankerung in einem physikalischen System ignoriert. Auch das *πρῶτον σῶμα* unterliegt ja, nach Aristoteles, als «einfacher» Körper mit «einfacher» Bewegung einer Gesetzlichkeit; diese Verknüpfung von Element und natürlicher Bewegung ist schlechthin die Haupttatsache der inneren Struktur des Kosmos (vgl. z. B. *De cael.* A 2). Der Blick des Anonymus ist geschärft für die dualistischen Züge

---

[15] Stoisch: die Ausdünstungen des Erd-Wasser-Körpers nähren die Gestirnwelt und sichern so Symphyia und Henosis der Welt (über Poseidonios s. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 103ff. 107ff. zu Cic. *N. d.* II 15, 40). Wenn Aristoteles die vorsokratischen Vorstufen dieser Theorie schroff ablehnt (*Meteor.* B 2, 354 b 33ff.), dann treten bei ihm zu physikalischen Gründen auch theologische; *Aët.* II 5, 352, 29 D.

[16] Über die Stellung des Anonymus zur Anordnung der Planeten hat erst die Aufarbeitung der hss. Überlieferung durch Lorimer (*Some Notes* usw. 50f.) Klarheit geschaffen. Die Planetenliste ist die «pythagoreisch-platonische» (Sonne an 6. Stelle, vgl. *Tim.* 38 d), die seit dem späteren Hellenismus vollständig zugunsten des «chaldäischen Systems» – Zentralstellung der Sonne – zurückgetreten ist und schon frühzeitig in den Text von *Π. κόσμου* einkorrigiert wurde (so in FZ und der syrischen Übersetzung). Auch das Areiosfragment ordnet «platonisch». Daß dem gegenüber in der nochmaligen Aufzählung c. 6, 399 a 6ff. ein Selbstwiderspruch vorliege (Capelle 557, 4), hat Lorimer (127f.) widerlegt. Wenn in dieser zweiten Liste Sonne, Merkur und Venus als isodrom gelten, so ist damit nicht im mindesten eine Zentralstellung der Sonne ausgesprochen (wie sie Reinhardt a. O. 131ff. für Poseidonios sehr wahrscheinlich gemacht hat). Nun galten aber weiterhin die Umlaufzeiten der Planeten für Schmekel, Wendland, Capelle als Quellenindiz zugunsten des Stoikers. Jetzt läßt die von Lorimer vorgelegte Überlieferung die Zahlen unseres Aristotelikers als die Vulgata seit mindestens Eudoxos erkennen. Die Vulgata und nicht Poseidonios liegt auch in der Frage der Fixsterne vor. Sie sind am höchsten Himmel befestigt und werden in einer Bewegung herumgeführt, 392 a 10. 16ff. Die posidonianische Doxa steht dagegen bei Cic. *N. d.* II 54 (Reinhardt a. O. 132, 1).

[17] So Poseidonios; vgl. Kleomedes 72, 22 Z. *τὸ στερεώτατον αὐτοῦ καὶ πυκνότατον μέρος*. Dazu Sen. *N. qu.* II 10, 2 und besonders Kleomed. 110, 10–112, 6.

[18] Die Vermutung, daß Theophrast zu Zwecken der praktischen atmosphärischen Physik eine Kaltluftzone angesetzt habe, begründet Verf. Philol. 92, 426.

im Weltbild des Meisters, aber blind für dessen innere Einheit[19]. Außerhalb des systematischen Bezugs aber stehen fünftes Element und Weltewigkeit so vereinzelt wie eine Doxa – wie denn die Handbücher zu des Aristoteles Namen diese kosmologischen Sonderlehren zu notieren pflegen –, die keineswegs dem Ganzen den Stempel des Schulgründers aufzudrücken vermag.

Man sieht, das Urteil über unseren Philosophen ist nicht leicht – über einen Aristoteliker, der einen stoischen Weltgrundriß im Sinn des Meisters interpretiert und mit dessen Aristotelismus es doch nicht rein aufgeht[20]. Der Lösung des Problems nähern wir uns vielleicht, wenn wir die Behandlung des Gedankens «Oikumene eine Insel im Weltmeer» in beiden parallelen Texten überprüfen (Areios 184, 20 ∾ 392 b 20ff.)[21]. Das Motiv ist nicht in der Geographie, sondern in der Kosmologie zu Hause, der es aus der – im Stichwort *ἐπιπολάζουσα* angedeuteten – Schwierigkeit hilft, daß auf dem Erd-Wasser-Körper die Erde, eigentlich doch tragende Mitte des Alls, in Gestalt der Festländer die Wassersphäre überragt. Was ist hier nun aus dem knappen Stobaiosreferat in *Π. κόσμου* geworden! Dem Autor kommt alles auf den erstaunlichen Gegensatz zwischen dem vermeintlichen Festland und der tatsächlichen Insel an, eher auf das psychologische als auf das physikalische Moment; so stehen bei ihm jener einen sichtbaren Oikumene-Insel noch viele unsichtbare Weltinseln gegenüber. Im Sinn jener kosmologischen Konzeption lag es nicht, die Kleinheit der Erde gegenüber dem Wasser stark zu betonen; hier schrumpft sie zu «ein paar Klippen» inmitten des gesamten feuchten Elements zusammen. Auch dies Bild ein Topos, wie die Vielzahl der unbekannten Oikumenen[22]; aber er dient hier einer anderen Tendenz als in Ciceros *Somnium*. Im Gegensatz zu dessen moralisierender Betrachtungsweise bleiben wir hier durchaus im Rahmen der Naturanschauung; diese aber lebt von der Spannung zwischen dem vordergründig und nur als Teil Sichtbaren und einem eigentlich erst bedeutsamen, unsichtbaren und umfassenden Hintergrund. Darauf zielt die Proportion, die zwischen den bekannten Inselwelten (den Festländern) und der großen Weltinsel gestiftet wird (392 b 25ff.). Der Philosoph verwirklicht damit sein Programm: vom vermeintlichen hob das Proömium das wahre *θαυμάσιον* ab (391 a 23: *τὰ τυχόντα ἐκπεπληγμένος*, a 26: *οὐδέποτε γὰρ ἄν ... ἐθαύμαζόν τι τῶν ἄλλων*); und die Geste gegenüber den kleinen Geistern, den *ἀθέατοι τῶν κρειττόνων* (a 22:

---

[19] Das Verständnis für sie ist imHellenismus merkwürdig schnell geschwunden; vgl. die bei Aët. II 3, 4 (338, 8 D.) überlieferte stoische Kritik. Anderseits dringt posidonianischer Vitalismus in die Aristoteleskommentare ein; vgl. Simplik. in Arist. Phys. 628, 7ff. D. (Theiler, Vorbereitung des Neuplatonismus 100). – Eine bedeutende Darstellung des Weltzusammenhangs im peripatetischen Sinn bei Ocell. Luc. §§ 14–16 (dazu Harder 70ff.).

[20] Von Krisches *Theologischen Forschungen* (1840) bis zu Lorimer a. O. 52 hat man sich mit der Feststellung der offensichtlich gemeinsamen Quelle für den stoischen Lehrgrundriß bei Stob. und der einschlägigen *Π. κ.*-Partie begnügt. Die Aristotelisierung des ersteren hat Maguire 121ff. richtig gesehen; aber hier muß nun weiterinterpretiert werden.

[21] Parallelen bei Capelle 536, 5; dazu *Comm. in Arat. Anon.* I 3, S. 92, 10 M. Strabo I p. 5.

[22] Und so wenig wie Cic. *Somn.* 21 kennzeichnend für Poseidonios (vgl. Reinhardt, *Pos.* 63, 1).

οἰκτίσειεν ἄν τις τῆς μικροψυχίας), wiederholt sich hier gegenüber der Ahnungslosigkeit der Vielen, die sich in den Größenverhältnissen des Kosmos so verschätzen (392 b 20: *ὁ πολὺς λόγος ... ἀγνοῶν*).

Fassen wir unter diesem Blickpunkt die Beschreibung des Feuer-Luft-Raums (392 a 34ff.) ins Auge. Sie ist sorgfältig nach den Gegenständen des meteorologischen Kapitels gearbeitet; aber dies Gerüst umkleidet das Rankenwerk einer Ekphrasis, die mit teilweise hochdichterischem Wortschatz das Gewaltig-Eindrucksvolle dieser Phänomene für Auge und Ohr wiederzugeben sucht: die über den Nachthimmel hinzuckenden Feuererscheinungen, «niederprasselnder Regen, Niederfahren von Donnerkeilen und Zusammenprall tausendfältigen Dunkels». Aus der Verbindung jener befremdlichen Kaltluftzone mit der aristotelischen Aitiologie der Sternschnuppen (und verwandter Erscheinungen) gewinnt der Schriftsteller einen neuen Effekt: das kalte, finstere Luftreich von oben her wundersam durchglüht! (392 b 5 ff.) – Dabei ist jedoch diese unruhig bunte Farbengebung nichts weniger als unverbindliche Rhetorik, sondern leitet sich ab von dem Richtpunkt dieser gesamten Kosmologie, der Göttlichkeit und Unwandelbarkeit des Himmelselements[23]. Die göttliche Ordnung war bereits im Planetensystem mit seinen ineinanderbeschlossenen Kugelschalen anschaulich geworden; ihr gegenüber wird in gehäuften Ausdrücken der ewige Wechsel im sublunaren Raum überhaupt und besonders im Feuer-Luft-Raum dargetan. Naturanschauung und Stil sind also eng miteinander verbunden.

Wollte diese Kosmologie nur sachlich belehren, so müßte sie hinter dem bescheidensten Schulbuch zurückstehen. Doch hat sich nun gezeigt, wie der Autor im Elementarischen innere Erschütterung sucht und sie weitertragen will. Man hat das markanteste dieser Naturbilder, die *laudes terrae* 392 b 14–20, als unpassend bezeichnet (Capelle 536. 546), hat aber dabei übersehen, daß hier ein wichtiger Zusammenhang greifbar wird, der geradezu sich als tragendes Gerüst durch die ganze Schrift zieht. Der für die vier irdischen Elementarreiche gebotene Durchblick wiederholt sich nämlich, nach Kap. 2/3, noch zweimal, im Harmoniekapitel (5, 397 a 19ff.) und im theologischen Teil (6, 399 a 18ff., vgl. 400 a 23). Der Vergleich einer leicht auszulösenden Partie vermag von der Art dieser Naturanschauung ein Bild zu geben.

ἑξῆς δὲ τῆς ἀερίου φύσεως γῆ καὶ θάλασσα ἐρήρεισται, φυτοῖς βρύουσα καὶ ζῴοις πηγαῖς τε καὶ ποταμοῖς, τοῖς μὲν ἀνὰ γῆν ἑλιττομένοις, τοῖς δὲ ἀνερευγομένοις εἰς θάλασσαν. πεποίκιλται δὲ καὶ χλόαις μυρίαις ὄρεσί τε ὑψηλοῖς καὶ βαθυξύλοις δρυμοῖς καὶ πόλεσιν ...
392 b 14ff.[24]

ἥ τε γῆ φυτοῖς κομῶσα παντοδαποῖς νάμασί τε περιβλύζουσα καὶ περιοχουμένη ζῴοις, κατὰ καιρὸν ἐκφύουσά τε πάντα καὶ τρέφουσα καὶ δεχομένη, μυρίας τε φέρουσα ἰδέας καὶ πάθη, τὴν ἀγήρω φύσιν ὁμοίως τηρεῖ.
397 a 24ff.

ἕπονται δὲ τούτοις (den *πάθη* der Atmosphäre) *ποταμῶν ἐκροαί, θαλάσσης ἀνοιδήσεις, δένδρων ἐκφύσεις καρπῶν πεπάνσεις, γοναὶ ζῴων, ἐκτροφαί τε πάντων καὶ ἀκμαὶ καὶ φθίσεις, συμβαλλομένης πρὸς ταῦτα καὶ τῆς ἑκάστου κατασκευῆς.*
399 a 26ff.

---

[23] *ἀκήρατόν τε καὶ θεῖον* 392 a 9, *θεῖα σώματα* a 30 (391 b 16), *θεία φύσις* a 31; Himmel als «Götterhaus»: 391 b 15 ∾ 393 a 4.

[24] Lorimer setzt, nur auf den lat. Anonymus gestützt (a terra sorbtis) *ἀναλισκομένοις*

Ebenso entsprechen sich die Schilderungen des Feuer-Luft-Raumes (392 b 2–13 ∾ 397 a 19–24 ∾ 399 a 24–26; als Zusammenfassung 400 a 25ff.). Man hat es noch nicht gewürdigt, daß diese Durchblicke durch den Kosmos ebenso vielen Stufen des Gedankengangs entsprechen: Führt die Kosmologie die verwirrend bunte, Gemüt und Sinne mächtig bewegende Mannigfaltigkeit der Phänomene vor, so offenbart sich in Kap. 5 hinter der scheinbaren Unordnung der sublunaren Welt nicht minder als in der großartig manifesten Ordnung der Gestirnwelt die *eine* Taxis und Harmonia, bis schließlich in der Gotteslehre der Blickpunkt erreicht ist, von dem aus alles Geschehen der Elementarreiche als Ergebnis *κατὰ τὸ ἄνωθεν ἐνδόσιμον* (399 a 19), als Gottes Werk (b 24) erscheint. Dabei erhält jede Stufe erst von der folgenden ihren Sinn – so wird in der Kosmologie ebenso bewußt der die bunte Mannigfaltigkeit einigende Harmoniegedanke noch fern gehalten, wie im Preis des Kosmos (397 a 5ff.) jede Bezugnahme auf die Gottheit vermieden wird; so erhält zuletzt alles seine Krönung in der Theologie. Im einzelnen wird dies noch zu zeigen sein; hier war dieser Ausblick nötig, um nicht den Eindruck aufkommen zu lassen, als sei die Verabsolutierung der bunten Schauseite der Welt das letzte Wort des Autors zum Naturleben.

Es genügt nicht, dies alles lediglich als den bekannten Gemeinplatz der *admiratio mundi* anzusprechen[25]. Die eben aufgewiesene Stufenfolge ist ganz und gar nicht topisch; und daß es dem Verfasser eben auf sie ankommt, lehrt ihre enge Verbindung mit dem Geist des Proömiums. Wie dort (c. 1) das vermeintliche *θαυμάσιον* mit dem wahren kontrastiert, im folgenden (c. 2) die wahre Großartigkeit der Welt gegenüber der *ἄγνοια* des Laien erwiesen wurde, so geht es auch weiterhin an der Hand des Philosophen, der das «Prophetenamt» (vgl. 391 a 16) übt, immer tiefer in den Kosmos, immer tiefer auch ins Unsichtbare hinein; eben dieser eindrucksvolle Widerspruch der wahren Zusammenhänge der Welt zum Augenschein ist das «Wunderbarste» (*ἀγνοοῦσι ... τὸ θαυμασιώτατον*, 396 b 4). Diese letztlich metaphysische Absicht prägt sich aber auch schon in den Schilderungen des Physikers der Kap. 2 und 3 aus. Bei aller Farbigkeit ist die Farbengebung doch aufs Allgemeine gestellt; große Massen treten in starken, oft grellen Gegensätzen nebeneinander[26] und ergeben so ein Gesamtbild des Sichtbaren. Nur von einem in großer Höhe gewählten Blickpunkt ergibt sich ein solches Bild: Wir erkennen das Motiv der Kosmosschau, welches, ohne daß ein bestimmter Ort im Weltall bezeichnet zu werden braucht, im allgemeinen Sinn eines «Blicks von oben» die Naturanschauung charakteristisch beeinflußt. So kennt es schon gelegentlich alte

---

in den Text, muß dazu das einheitlich überlieferte *ἀνὰ γῆν* ändern und wird dem Naturblick des Autors nicht gerecht, dem es um *ποικιλία* im Landschaftsbild geht. Sprechend hiefür auch z. B. Sen. *Benef.* IV 5, 2 (flexus fluminum!).

[25] So Reinhardt, *KuS* 151, 3.

[26] Ein Leitbegriff: *παντοδαπός Π.κ.* 391 b 13, 397 a 24; vgl. 392 b 17, 397 a 21. Auf solche Farbigkeit ist die Bewunderung der *pulchritudo rerum* bei Cic. *N. d.* II 98ff. gestellt. – Zum hellenistischen Naturblick vgl. Lesky, *Thalatta* (1949) 289.

Poesie[27]; im Rahmen des Idealismus wird eine solche Betrachtungsweise philosophisch bedeutsam, insofern sie die Phänomene gewissermaßen durchsichtig werden läßt, ihr Konkretes entwertet und sie als Schauplatz, als Vordergrund vor einem viel wichtigeren, ja allein wirklichen Hintergrund enthüllt. Die Kosmosschau – die die Philosophen sich dann gerne von einer körperfreien, das All durchschweifenden Seele aus geübt denken – wird natürlich als Motiv leicht in unverbindliche, rhetorisch geschmückte Popularphilosophie hineingezogen. Aber die Dinge sind anders zu nehmen, wenn der Gegensatz zwischen dem Irdischen und dem dahinter sichtbar werdenden Ewigen im Kosmos das wohlüberlegte Ziel der ganzen Weltschau ist. So möchte es in *Π. κόσμου* doch schon bisher deutlich geworden sein. Wir erinnern uns an den so stark im Vordergrund gehaltenen Wertgegensatz zwischen Oben und Unten, zwischen Unsichtbar und Sichtbar (Oikumene als Insel), an die ganz auf das *θαυμάσιον* gestellten Schilderungen der Elementarreiche; wir greifen nun aber auch auf das Proömium zurück, wo das berühmte Motiv der «Himmelfahrt der Seele» und ihrer «Schau» einen klassischen Ausdruck gefunden hat[28]. Die Klärung, die für dieses 1. Kapitel dem nüchternen Scharfblick von Roger Miller Jones verdankt wird[29], dürfen wir jetzt der gesamten Kosmologie des Anonymus zugutekommen lassen. Jones hat jene Motive, deren Abstammung von Poseidonios schon zur *communis opinio* geworden war, ein für allemal dem Stoiker, soweit er als Anreger in Betracht kommt, entrückt und eindeutig dem *Platonismus* zugewiesen; die Mythen im *Phaid.*, *Phdr.*, der Schlußmythos des *Staates* und eine berühmte *Theaitet*-Partie sind als die für alle Zeiten maßgebenden literarischen Quellen erkannt[30]. Ist damit ein wirkliches Quellenindiz erkannt? Nahegelegt ist jedenfalls – und das läßt sich über Jones' Themastellung hinaus erweisen – die Zugehörigkeit der hier untersuchten Kosmosphilosophie zu einer ganz bestimmten Tradition[31]. Die Fülle der Platonismen des

---

[27] Wenig glücklich hiezu Bernert RE XVI (1935) Sp. 1831f. Vgl. Soph. fr. 435, Ar. *Nub.* 275 (bei Lesky a. O. 245), Pind. fr. 87 (hiezu Snell, Antike und Abendland [1948] II 188). Ähnliches muß, nach Schol. Apoll. Rhod. III 154ff., Ibykos im *Raub des Ganymedes* geboten haben.

[28] 391 a 3 *ἡ φιλοσοφία διαραμένη πρὸς τὴν τῶν ὄντων θέαν*; a 11 *ἡ ψυχὴ διὰ φιλοσοφίας ἐπεραιώθη καὶ ἐξεδήμησεν κτλ.*

[29] *Posidonius and the Flight of Mind through the Universe*, Cl. Phil. 21 (1926) 97ff. Vgl. auch R. Harder, *Zu Cic. Somn.* (1929) 19.

[30] Gerade die immer wieder für Poseidonios zitierten, sachlich und sprachlich eindeutig platonisierenden Hauptbelege, Philo *Opif. mund.* 69f., Max. Tyr. 11, 9f., 16, 6, stehen dem Rhodier fern (Jones 113). Anderseits rückt Philo *Aet. mund.* 63 den *laudes terrae* in *Π. κ.* ganz nahe. – Was ein Poseidonios sieht, wenn er einmal die Welt von oben ins Auge faßt, zeigt die großartige Veranschaulichung kosmischer Raumtiefe b. Kleom. 104, 27 Z. In der Ablehnung der Pos.-Hypothese für Cicero *Somn.* treffen sich jetzt Jones, Reinhardt, Boyancé (*Etudes sur le Songe de Scipion* [1936]).

[31] Dabei haben natürlich bloße Floskeln keine Beweiskraft, es sei denn für den Stilwillen des Autors: «Seelenauge», Erde als Hestia, «himmlischer Ort» – nach *Phdr.* 247 c – wohl auch, im Vergleich z. B. mit Philo *Migr. Abr.* 32, 391 a 13 *τὰ πλεῖστον ἀλλήλων ἀφεστῶτα τοῖς τόποις τῇ διανοίᾳ συνεφρόνησε* (das gut bezeugte Verbum – Lorimer wählt *συνεφόρησε* – wohl durch Philolaos B 10 gestützt; in charakteristisch anderer ⟨posidon.?⟩ Verwendung b. Marcus 8, 54; Reinhardt, *Pos. üb. Ursprung u. Entartung* [1929] 11, 1).

Einleitungskapitels[32] setzt sich fort in der Phaidon-Stimmung des Weltinselmotivs (vgl. *Phd.* 109 b ff.), in dem *θέαμα εὐδαιμόνων θεατῶν* (*Phd.* 111 a) der *laudes terrae.* Die Göttlichkeit der Gestirne sodann, auf die der Autor solchen Wert legt, stellt das platonische Erbe im Kosmos des Aristoteles dar; wenn wir die Ätherlehre in c. 2 ihrer elementtheoretischen Bedeutung entkleidet fanden, so war dabei das *πέμπτον σῶμα* platonisch, man möchte sagen im Sinn der artistotelischen Frühschrift *Π. φιλοσοφίας* gedeutet[33]; dem Verfasser kommt es weniger darauf an, daß sich ein fünftes Element über den vier irdischen Stoicheia befindet, als darauf, daß über dem irdischen Bereich die «Götterwohnung» schwebt – und damit zitiert er Platon und Aristoteles zugleich[34].

ἔστι γὰρ καὶ φυσιολογεῖν θεολογικῶς, ὡς ὁ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ ... καὶ θεολογεῖν φυσικῶς, ὥσπερ ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Μετὰ τὰ φυσικά (Philopon. in Arist. Phys. 5, 25ff. Vit.; vgl. 241, 3ff.). Es kann nicht mehr zweifelhaft sein, auf welcher Seite der Autor *Π. κόσμου* zu suchen ist; ruht doch in seiner Kosmologie auf der rein physikalischen Problemstellung der geringste Nachdruck[35].

Wie in der Tat der Theologe immer stärker hervortritt, wird noch zu untersuchen sein. Doch muß zuvor noch das Verhältnis zu jenem stoischen Referat abschließend beurteilt werden, das Wesentliches von der Eigenart unseres Kosmologen erkennen ließ. Es hat sich ergeben, daß der Autor *Π. κόσμου* die gemeinsame Quelle[36] in zielbewußter Art bearbeitet hat. Die stoische Theologie (in den Kosmosdefinitionen) ist beseitigt, von Aristoteles her sind Weltewigkeit und fünftes Element sorgfältig eingepaßt, freilich auch ihres ursprünglichen systematischen Sinns beraubt. Den großzügigen Monismus der Vorlage, aber auch den Welt-

[32] Sie wurden für die ältere Pos.-Forschung, soweit sie sie erkannte, zu Indizien für den Rhodier, in jener verhängnisvollen Blickverengung, derzufolge man sich Platonica im Hellenismus vorwiegend durch Pos. vermittelt dachte. – Wir bezeichnen die nicht topischen Vorstellungen. Philosophie als «Wagnis», 391 a 5: das Ethos aus früharistotelischer Zeit; s. Jaeger, *Arist.* 73, 1. Auf die Theologie bezieht den Gedanken Sen. *N. qu.* I praef. 1 *altior est haec et animosior, multum permisit sibi; elati ingenii* ist der Philosoph *Ep.* 90, 13 (wo gerade antiposidonianisch argumentiert wird), vgl. 26. – Die Philosophie wagt es allein, *ἀποστάντων τῶν ἄλλων*, 391 a 4: eine *Timaios*-Wendung, 25 c (*μονωθεῖσα... ἀποστάντων τῶν ἄλλων*, vom Heldenkampf Athens in der Urzeit). – Die himmelstürmenden Aloaden (schon Pl. *Symp.* 190 b) antimaterialistisch verwandt *Soph.* 246 a; im Platonismus als Gegenbeispiel für den «Aufbruch» der Seele beliebt (vgl. Bignone, *L'Aristotele perduto* II 417ff.), besonders bei Plut. (*De fac.* 926 D, 935 F; *Adv. Colot.* 1119 B; *Soll. an.* 975 C; *Es. carn.* 996 C). Der kaiserzeitliche Platoniker – wir ziehen ihn im Hinblick auf Künftiges gern heran – belegt auch *τὰ κρείττονα* für das Göttliche schön: *Gen. Socr.* 588 D, 589 B. *μικροψυχία* als Gegensatz zum Höhenflug des Geistes: Vorbild ist ein locus classicus des Idealismus, *Theaet.* 175 a (ebd. «Kosmosschau» 173 e, «vermeintliches – wahres *θαυμαστόν* 174 e). Die Antithese stellt sich in die Deutung einer hochgerühmten Symposionstelle durch Plutarch ein, *Quaest. Pl.* 1002 EF. – Zum Ethos des Gesamtproömiums ist Seneca im «platonischen» *Brief* 65 (bes. 16ff.) zu vergleichen. Interessant Ov. *Fast.* I 305ff. (zu *Π. κ.* 391 a 10ff.).

[33] In ihr war die Ätherhypothese noch nicht rein physikalisch begründet (Jaeger, *Arist.* 155ff.).

[34] *De cael.* B 1, 284 a 11: *τὸν δ' οὐρανὸν καὶ τὸν ἄνω τόπον οἱ μὲν ἀρχαῖοι τοῖς θεοῖς ἀπένειμαν ὡς ὄντα μόνον ἀθάνατον· ὁ δὲ νῦν μαρτυρεῖ λόγος ὡς ἄφθαρτος καὶ ἀγένητος.*

[35] Bezeichnenderweise steht die einzige astronomische Partie der ganzen Schrift, 399 a 6 bis 11, über die Umlaufszeit der Planeten, in theologischem Zusammenhang; sie soll veranschaulichen, wie sich die göttliche Kraftwirkung differenziert.

[36] Es ließe sich auch an das Lehrstück aus Areios selbst denken; aber *Π. κ.* hat einige reichere Details.

zusammenhang des Peripatos löst ein schroffer Dualismus ab, der einer farben- und kontrastreichen Naturdarstellung von starker Pathoswirkung zur Grundlage dient. Die ganze wohlüberlegte Konzeption der Kap. 2/3 ist in stetem Hinblick auf das stoische Weltbild geschaffen, aber – sie ist *gegen* die Stoa geschaffen! Gerade auf kosmologischem Gebiet steht ja ein untrügliches Kriterium zur Verfügung: Wo die Himmelregion durch die Anathymiase des Erd-Wasser-Körpers mit dem Gesamtkosmos in physikalischem Zusammenhang gehalten wird (wie bei Areios), liegt stoische Physik in legitimer Nachfolge des ionischen Monismus vor; der (in *Π. κόσμου* wieder aufgenommene) Widerspruch des Aristoteles gegen die *τροφή* der Himmelskörper aus dem sublunaren Bereich (*Meteor.* B 2, 354 b 33f.) trifft das Zentrum dieser Weltanschauung, so wie er aus dem Zentrum des aristotelischen Weltbilds stammt[37]. Man kann dem Anonymus, wenn er schon Eklektiker ist, ein (im einzelnen noch zu erhellendes) Auswahlprinzip nicht absprechen. Nicht in den Inhalten, aber in deren Zusammenordnung und Beleuchtung scheint seine Originalität zu bestehen; man wird mit ihr rechnen müssen[38].

II. Harmonie

Wo ein Weltbild in knappstem Umriß dargeboten wird, sprechen nicht nur die Inhalte, sondern es spricht in besonderem Maße auch die Art ihrer Anordnung mit. Wenn mit dem 5. Kapitel der Schrift von der Welt die eigentliche philosophische Ausdeutung des Kosmos beginnt, so wird also die Art ihrer Anknüpfung genau zu prüfen sein.

Den philosophischen Gedanken, der hinter dem physikalischen Teil stand, faßt dessen Schluß (c. 4 fin.) sehr bewußt zusammen: die These von der Ewigkeit des Weltganzen und dem steten Wandel seiner «Teile». Wir sehen damit tragende Gedanken des Proömiums nachwirken, erkennen aber auch in dieser eindrucksvollen Zusammenfassung[39], daß der Verfasser sein Lehrstück über Physik der Meteora – so wenig er im Grunde Physiker war – gar wohl philosophisch einzuordnen wußte, also nicht einfach kompilatorisch verfuhr. Der Gedanke «Vergehen

---

[37] Wer umgekehrt die Kosmologie in *Π. κ.* von vornherein als posidonianische Paraphrase nimmt (Theiler, Gnom. 2 [1926] 594), verkennt den Richtungssinn der ganzen Partie.

[38] Eine Quellenforschung, die lediglich zu den doxographischen Aussagen inhaltliche Parallelen beibringt, ist bei solchen Texten also zum Scheitern verurteilt, wie es auch bei einem so gelehrten Kritiker wie Maguire zu beobachten ist. – Hier darf eine Bemerkung über die (leider anderenorts zu besprechenden) fachwissenschaftlichen Partien der Kap. 3/4 angeschlossen werden. Die (nirgends tiefgreifenden) geographischen Bemerkungen führen auf ein nicht näher faßbares Handbuch, an keiner Stelle gerade auf Poseidonios (richtig Maguire 127). Das tief ins Einzelne gehende, auf bester griechischer Tradition beruhende meteorologische Kapitel schien Reinhardt (*Pos.* 174) völlig aus dem Rahmen der Gesamtschrift herauszufallen. Und doch konnte es für den Anonymus, der für die Schilderung des Weltvordergrunds *ἐνάργεια* im Stilistischen, *ποικιλία* im Sachlichen sucht, gar kein besseres Darstellungsgebiet geben als das Reich der Meteora. Ein im Grunde völlig unphysikalisches Anliegen hat uns so in den Besitz eines wertvollen, problemgeschichtlich betrachtet besonders modernen fachwissenschaftlichen Referats gebracht.

[39] *Ὡς δὲ τὸ πᾶν εἰπεῖν, τῶν στοιχείων ἐγκεκραμένων ἀλλήλοις ἐν ἀέρι τε καὶ γῇ καὶ θαλάσσῃ κατὰ τὸ εἰκὸς αἱ τῶν παθῶν ὁμοιότητες συνίστανται, τοῖς μὲν ἐπὶ μέρους φθορὰς καὶ γενέσεις φέρουσαι, τὸ δὲ σύμπαν ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀγένητον φυλάττουσαι*

im einzelnen – Dauer des Ganzen» rundet nun, in gewiß beabsichtigter Entsprechung, das 4. sowohl wie das 5. Kapitel (*μία σωτηρία ... φυλάττει τὸ σύμπαν ἄφθαρτον δι' αἰῶνος*, 397 b 7 ∾ 396 a 31). Gewiß ist er im Hellenismus fast ein Gemeinplatz, jedenfalls verschiedener gedanklicher Verwendung fähig. Daran, daß am Schluß von c. 4 die Unerschöpflichkeit des Weltprozesses in peripatetischem Sinn verteidigt wird, kann gleichwohl kein Zweifel sein. Innerhalb der Weltewigkeitskontroverse, die nach der Konstituierung der großen Systeme eine Zeitlang die Schulen trennte und verband, spielt jenes Motiv eine große Rolle; es bezeichnet die peripatetische Position, von der aus den Gegnern (mit ihrer Ansicht, der Untergang der Teile des Kosmos ziehe den des Ganzen nach sich) falsche Problemstellung nachgewiesen werden kann (bei Philo *De aet. mund.* 143–149: der Untergang der Teile müßte gleichzeitig geschehen, wenn er zur Vernichtung des Alls führen soll; vgl. auch § 82; Alex. Aphr. *Probl.* I 23)[40]. So ist es echt aristotelisch (vgl. *De gen. et corr.* B 10, 337 a 10; *Meteor.* A 14, 351 a 25ff.). Mit der Ewigkeitslehre eng verbunden ist aber auch das Bewegungsmotiv. Es steht in jenem B 10 der Schrift über *Werden und Vergehen* – einer Haupturkunde aristotelischer Naturphilosophie – mit der Rückführung alles Lebens (das mit den Begriffen *γένεσις–φθορά* als *κίνησις* erfaßt ist) auf den Umschwung des Himmels bzw. auf die Ekliptik im Vordergrund. Hier ist also die *σωτηρία* des Weltganzen als Prozeß, d. h. in den Phänomenen, immerfort aufweisbar; so wird denn auch die Ewigkeitsformel mit einem charakteristisch peripatetischen Gedanken gekoppelt: *μία δὲ ἐκ πάντων περαινομένη σωτηρία διὰ τέλους ἀντιπεριισταμένων ἀλλήλοις καὶ τότε μὲν κρατούντων, τότε δὲ κρατουμένων, φυλάττει τὸ σύμπαν ἄφθαρτον δι' αἰῶνος* (397 b 5); die einzelnen gegensätzlichen Qualitäten «weichen einander aus» und halten so das All im Gleichgewicht[41].

Es schien angebracht, vor der Analyse von *Π. κ.* 5 sich der peripatetischen Grundposition zu versichern; hat man doch den Versuch gemacht, diesen Abschnitt (und eine Hauptkomponente des ganzen Traktats) von der aristotelischen Kreislauflehre und ihrer jungperipatetischen Weiterbildung aus zu erklären[42]. Entscheiden kann nur die Prüfung des Einzelnen. Am Kapitelanfang muß es überraschen, wenn der Philosoph, der soeben (c. 4 fin.) mit Hilfe des Krasisgedankens den Weltzusammenhang bündig aufgewiesen hat, hinter das Ergebnis (*τὸ σύμπαν*

---

[40] Zu dem wichtigen Philotext sind, nach E. Norden, Jbb. f. kl. Ph. Suppl. 19, 440ff., Bignones weitausgreifende Rekonstruktionsversuche zu vergleichen (L'Aristotele perduto ecc. II 450 ff.); begründete Bedenken gegen eine Überschätzung des Ausmaßes theophrastischen Wortlautes bei Philo äußert Wiersma, Mnemosyne III 8 (1940) 235ff. Zur stoischen Gegenthese (auf deren Vorläufer sich schon Aristoteles bezog, *Meteor.* A 14, 352 a 17) vgl. *SVF* II 588f. 591f.; Philo *De prov.* I 13f. (p. 7 Auch.).

[41] *ἀντιπερίστασις* meint Konzentration (z. B. des Warmen als Reaktion gegenüber einem umgebenden Kalten), evtl. mit Platztausch; s. die Definition b. Simplik. *Phys.* 1350, 31 D. Als Terminus liegt das Wort schon für Arist. fest, *Phys.* 267 a 16, *Meteor.* 347 b 6 u. ö.; in Aufnahme kommt es erst eigentlich im nacharist. Peripatos, dessen empirischer Haltung die Vorstellung eines mechanischen Austauschs immanenter Kräfte entgegenkam. Vgl. z. B. Arist. *Probl.* 3, 962 a 2. 18, 63 a 9. 65 a 4. Charakteristisch für Theophrast: Plut. *Aet. Phys.* 13, 915 B (fr. 163 Wi.); für Straton: Sen. *N. qu.* VI 13, 2 (fr. 89 We.).

[42] Theiler in der Rezension von Harders Okellos, Gnom. 2 (1926) 585ff.

ἀνώλεθρον) zurückgreift und ein Staunen darüber suggeriert, daß in Anbetracht ihrer gegensätzlichen Grundqualitäten die Welt noch nicht zugrunde gegangen sei. Die Lösung wird durch ein ganz neues Moment vermittelt. Wie in einer Stadt, wie bei den verschiedenen *τέχναι* (Musik, Malerei, Buchstabenkunde), so sind es auch im Kosmos eben die Gegensätze, von denen das Ganze lebt. *Daß* es lebt, ist eine Wirkung jener Gegensätze: *τὴν τῶν ὅλων σύστασιν ... διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων κράσεως ἀρχῶν μία διεκόσμησεν ἁρμονία* (396 b 23). Harmonie – die auch als Homonoia angeschaut werden kann – ist aber nur deswegen möglich, weil jene Gegensätze jeweils *gleichwertige* Kräfte repräsentieren (*τὸ ἴσον σωστικὸν ... ὁμονοίας*, 397 a 3). Der hier entspringende Ordnungsgedanke liefert dann den tragenden Grund für jenen teilweise schon betrachteten Preis des Kosmos (397 a 5ff.), dessen besonderer Blickpunkt dadurch bezeichnet ist, daß die verwirrend bunte Schauseite der Welt mit ihrem rastlosen Werden und Vergehen zu dem ewigen Gesetz, das sich geheim in allem auswirkt, in einen frappierenden Gegensatz tritt.

Im groben wird also zunächst sichtbar, daß auf heraklitisierende Ausführungen (fr. 10 ist hier überliefert) der «pythagoreisch» anmutende Preis der Gleichheit folgt, der wiederum einer peripatetische Züge tragenden Kosmosanschauung den Weg bereitet. Die Mehrschichtigkeit der Elemente warnt vor einer allzu einfachen Lösung der Herkunftfrage. Das peripatetische Moment wird zunächst noch einmal verstärkt. Aristotelischer, nicht stoischer Vitalismus ist es, wenn inmitten der *laudes mundi* die Lebensvorgänge von den Bewegungen des Kosmos abhängig gemacht werden: *ὁ κόσμος ἐναλίων ζῴων καὶ πεζῶν καὶ ἀερίων φύσεις ἐχώρισε καὶ βίους ἐμέτρησε ταῖς ἑαυτοῦ κινήσεσιν. ἐκ τούτων πάντα ἐμπνεῖ τε καὶ ψυχὴν ἴσχει τὰ ζῷα* (397 a 17). Theiler hat hiezu aus Okellos und Philo (sowie Partien in Ovid. *Metam.* XV) einen ziemlich geschlossenen Zusammenhang jungperipatetischer, durch jenes B 10 in *De gen. et corr.* angeregter Interpretationen zur Kosmos- und Elementphysik ermittelt, der stofflich offenbar auch auf den Autor *Π. κόσμου* gewirkt hat[43]. Dieser Nachweis hat Poseidonios endgültig aus Kap. 5 vertrieben.

Wird dafür nun vom Namen Kritolaos her der Zusammenhang entscheidend aufgeklärt?

Auch das gesicherte peripatetische Gut des Kapitels steht, wenn man es einmal schärfer ins Auge faßt, in einer Beleuchtung, die es gegenüber seinem Ursprung eigentümlich verwandelt erscheinen läßt. Wohl erinnert die Betonung von Taxis und Metron sogleich an die aristotelische Kreislauflehre (s. letzte Anm., wo das Stichwort *μετρεῖσθαι* zu beachten ist). Aber deren gegenüber dem Gemeinplatz

[43] Vgl. Arist. *De gen. et corr.* B 10, 336 b 10: *διὸ καὶ οἱ χρόνοι καὶ οἱ βίοι ἑκάστων ἀριθμὸν ἔχουσι καὶ τούτῳ διορίζονται · πάντων γάρ ἐστι τάξις, καὶ πᾶς βίος καὶ χρόνος μετρεῖται περιόδῳ. De gen. an.* Δ 10, 777 b 16: *εὐλόγως δὲ πάντων οἱ χρόνοι καὶ τῶν κυήσεων καὶ τῶν γενέσεων καὶ τῶν βίων μετρεῖσθαι βούλονται κατὰ φύσιν περιόδοις.* Harder verglich 397 a 17 mit Okell. 14, 1–3 *ἄγεται γὰρ τὰ ἄλλα πάντα ὑπὸ τοῦ παντὸς καὶ κατὰ τοῦτο σῴζεται καὶ συνήρμοσται καὶ βίον ἔχει καὶ ψυχήν.* Theiler stellte c. 5 fin. (zit. o. S. 148) eindrucksvoll neben Okell. 16, 14 (*μήτε κρατῶσι μήτε κρατῶνται*). Umsichtige Zusammenstellung aller Parallelen bei R. Beutler in RE s. v. *Okellos* (1937).

kosmischer Rationalität unverwechselbares Merkmal besteht in ihrem scharf definierten biologisch-physikalischen Sinn; so ist es bei Kritolaos(-Philo) und selbst in der Okellosschrift erhalten, durchaus nicht in *Π. κόσμου*. Hier herrscht keine ätiologisch fundierte Bewegungslehre, sondern Preis der Welt. Taxis ist ein Wunder, ist das Nicht-Manifeste gegenüber dem chaotischen Weltvordergrund (vgl. 397 a 19ff.). Die Gestaltenfülle auf der unablässig schaffenden und in sich zurücknehmenden Erde (397 a 24) hat nicht ein Biologe beobachtet, sondern ein Philosoph als Folie zur wahren, über Werden und Vergehen erhabenen Tiefe der Welt erschaut; die Lebensstufen (*γίγνεσθαι – ἀκμάζειν – φθείρεσθαι* 397 b 2) sind nicht wie bei dem formal so nahe stehenden Okellos (11, 14) in sich sinnvoll, sondern bezeichnen nur das vordergründige Schicksal von Teilen (397 b 2), und das Antiperistasis-Motiv am Schluß – formal wieder so schlagend mit Theophrast b. Philo *Aet. mund.* 143ff. übereinstimmend – wird aus einem Denkmittel der Elementphysik zur Formel für eine prästabilierte Harmonie.

Wir meinen also, daß ein jeder Einordnungsversuch dem besonderen Formgedanken der Schrift Rechnung tragen muß, wenn Parallelen Sinn haben sollen. Vielleicht klärt sich unter diesem Blickpunkt auch der zunächst überraschende Kapitelanfang auf. Es ist gewiß nicht das Nächstliegende, in einer Stadt sich darüber zu verwundern, daß sie Arme und Reiche, Alte und Junge, Gute und Schlechte umfaßt und trotz dieser Gegensätze gedeiht. Aber der Autor braucht einen solchen staunenden Weltbetrachter (*καίτοι γέ τις ἐθαύμασε*), um vor ihm triumphierend das in Wahrheit Wunderbare zu eröffnen: Eben weil es Gegensätze sind, deswegen die Dauer! Daß diese Gegensätze zunächst in der Verschiedenheit der Grundqualitäten (*ψυχρόν, θερμόν, ὑγρόν, ξηρόν*) gesucht werden, ist innerhalb der griechischen Elementenlehre seit ihren Anfängen legitim. Aber der Autor verharrt nicht im physikalischen Bereich, ihm dient für seinen Zusammenhang, was nur irgend Gegensatzwert hat, auch «Schwer und Leicht», «Gerade und Rund» (396 b 26); und die einleitend gebotenen Exemplifizierungen suchen mit Gruppen solcher *ἀνόμοια, ἐναντία* das ganze Gebiet des Lebens, wie es durch *φύσις* und *τέχνη* umfaßt wird, auszuschöpfen[44]. Den *formalen*, unphysikalischen Charakter dieser Gegensatzlehre stellt das hinlänglich ans Licht[45]; er kennzeichnet auch die Heraklitauffassung des Anonymus. Bei Heraklit sucht und findet er das Streben

---

[44] Physis–Techne: hier nur formal als Rahmen, um die These recht allgemein zu fassen, daß überall Gegensätze die Welt erhalten. Bei Arist. selbst dagegen – am prägnantesten im *Protreptikos* b. Jambl. 49, 28 Pist. (Jaeger, *Ar.* 75ff.): *μιμεῖται γὰρ οὐ τὴν τέχνην ἡ φύσις, ἀλλ' αὐτὴ τὴν φύσιν* – ist das Motiv Teil eines teleologischen Systems. – Daß für Heraklit B 10 bei Diels-Kranz aus *Π. κ.* 5 viel zu viel ausgehoben wurde, bemerkt Snell, Hermes 76, 87, 1 mit Recht.

[45] Für Arist. ist umgekehrt die physikalische, also ätiologische Funktion des Gegensatzbegriffs ausschlaggebend; in diesem Sinn handelt er über *ἐναντιότητες* Phys. 189 b 4, *De cael.* 301 a 18, *Gen. et corr.* B 4 pass. Entsprechend hält in der *Meteorologie* (gewiß unter Heraklits Einfluß: Philol. Suppl. 28, 1, 40) die Gegensätzlichkeit der trockenen und der feuchten Anathymiase das Naturleben in Gang. Gut Cherniss, *Ar.'s Criticism of the Presocratics* (Baltimore 1935) 56: «The word *ἐν.*, whenever found, involved for Ar. the notion of generation and alteration.»

zur bündigen Weltformel, das ihm selber eignet, und diese Formel als Paradox, also – für sein Verständnis – als *θαυμάσιον*.

Diesem letzteren Gedanken suchen wir seit der Betrachtung des Proömiums für die Würdigung des Autors Geltung zu verschaffen und finden durch ihn, über das bloß Stilistische hinaus, wie seine Naturanschauung so seine Denkweise bestimmt. Darum eröffnete ja auch das «Staunen» sogleich das Kapitel. Der Eindruck des staunenden Weltbetrachters wird nicht widerlegt, der Kosmos besteht wirklich aus *ἐναντία*, wie man sie auf allen Lebensgebieten sieht. Aber daß er kraft solcher Widersprüchlichkeit besteht: *τοῦτ' ἦν ... τὸ θαυμασιώτατον*. Diese gesuchte Spannung zwischen Vordergrund und Hintergrund, diese Geste gegen die *ἄγνοια* treffen wir nun schon zum dritten Mal in der Schrift (nach 391 b 1, 392 b 21).

Nun steht dies aber in einer Partie, deren Heraklitismus mehr ist als eine bloße literarische Reminiszenz, ein vages Diatribenmotiv. Snell hat die hier vorliegende Auffassung der Gegensatzlehre als *κρᾶσις τῶν ἐναντίων* (396 b 24) an eine bestimmte, unter anderm beim Autor *De victu* vorliegende Stufe der Heraklitdeutung angeknüpft[46]. Hier läßt sich weiterkommen, wenn man eine glückliche Beobachtung Praechters verwertet[47]. Wir hatten soeben festgestellt, daß die Heraklitinterpretation dem wichtigsten Anliegen des Anonymus, der Weltewigkeitslehre, dienstbar gemacht wird. Nun hat Praechter (ohne auf *Π. κ.* einzugehen) auf Herakliteer aufmerksam gemacht, die gegen Aristoteles (*Cat.* 13, 14 a 17ff.) die Lebensnotwendigkeit der Gegensatzfunktion verfochten; *εἰ γάρ τι ἕτερον τῶν ἐναντίων ἐπιλείψει, οἴχοιτο ἂν πάντα ἀφανισθέντα* (bei Simplic. *Cat.* 412, 20ff.). Sie fügen zur Kategorie *πρός τι* den Charakter der *σωτηρία*, und die Kommentatoren fassen demgemäß bei der Deutung des berühmten Bogen-Leier-Aphorismus (Heraklit B 51) die *ἀντίθεσις* als *σωτηρία* (Alexander bei Elias *Comm.* XVIII 1, 242, 14 Busse; Philop. *Cat.* 104, 34ff.[48]). Ob diese Verbindung mit der aristotelischen Kategorie der Relation von Herakliteern oder Aristoteleserklärern vorgenommen wurde, läßt Praechter offen (a. O. 346).

Holt man nun aber die Einbeziehung der Schrift *Π. κόσμου* in diesen Zusammenhang nach, so ergeben sich überraschend enge und weitreichende Berührungen. Außer dem Krasisgedanken findet sich die *σωτηρία* durch Gegensätze, die Physis-Techne-Antinomie, selbst die Geste gegen die *ἄγνοια* in *De victu* wieder –, Berührungen, die aber sogleich wieder über den Bereich dessen hinausführen, was selbst der weitherzigste Aristotelismus sich aneignen konnte. Sie gipfeln nämlich (§ 8) im Harmoniebegriff, wobei ebenso die Herkunft aus ärztlicher Theorie wie die Nähe

---

[46] Hermes 76 (1941) 87, 1. Die Stellen in Hippokr. *De victu* bei Diels-Kranz, 22 C 1. Vgl. hiezu auch Diller in: Das neue Bild der Antike (1942) 309ff.

[47] Philol. 88 (1933) 342ff.

[48] Praechter vergleicht die ebenfalls peripatetisch verwandte Theorie des Steinbogenbaus bei Demetr. *Π. ἑρμηνείας* § 12f.; er hätte auf *Π. κόσμου* 6, 399 b 29ff. verweisen können (Gott verbürgt gleich einem Gewölbeschlußstein die Weltharmonie). Wenn Poseidonios (b. Sen. *Ep.* 90, 22) von der Erfindung des Gewölbebaus sprach, so beweist das nichts für diese Stelle (gegen Lorimer a. O. 98ff.), der der theologische Zusammenhang bei Plat. *Ges.* 902 e viel näher steht.

des Pythagoreismus erkennbar wird. So aber, als Lehre von der *Harmonie*, trägt sich in *Π. κ.* 5 die Ewigkeitsthese von Anfang vor. Sie wächst aus den heraklitisierenden Vergleichen heraus (wieviel tiefer freilich die originale *ἀφανὴς ἁρμονία*, B 54!) und wird für die Kosmologie durch die eine, das Gegensätzlichste umfassende Kugeloberfläche sinnfällig gemacht, ihre Wirksamkeit aber bewährt sie in der Erhaltung der Welt (396 b 33). Nun bedeutet aber Harmonie als Triebkraft in der Naturphilosophie Statik statt Kinetik, Strukturformel statt Periodendenken; klassisch formuliert es Aristoteles im ersten Buch *Über die Seele: Τὸ κινεῖν οὐκ ἔστιν ἁρμονίας* (407 b 34)[49]. Sein Bonmot über die Eleaten, die «Stillsteller des Weltlaufs» (nach Pl. *Theaet.* 181 A) träfe auch die Philosophen der Harmonie: sie sind im Sinn des Peripatos *ἀφύσικοι*[50].

Der Harmoniegedanke, eines der bedeutungsvollsten und wirkungsreichsten Motive des griechischen Kosmosbildes, tritt in der Tradition in reicher Fülle, vom scharf geprägten Weltanschauungselement bis zur trivialen Floskel, zutage. Seine Wandlungsfähigkeit erschwert den Versuch, abzuheben, Grenzen zu ziehen. Wandelt sich nicht eben hier der Begriff dem Autor unter den Händen? War bisher auf Heraklits Spuren die qualitative Ungleichheit der Bauelemente der Welt eingeprägt worden, so wird nun (396 b 35) als Voraussetzung der kosmischen Dauer die dynamische *Gleichheit* der Stoicheia eindringlich hervorgehoben, exemplifiziert an der selben Physis, die eben noch ihre Gegensatzstruktur hatte erkennen lassen, jetzt aber als Lehrmeisterin für die bewahrende Kraft des Gleichen erscheint (397 a 2). Der physikalische Gesetzesbegriff auf das *ἴσον* als *σωστικόν* oder auf die Lebensperiodizität der Organismen gegründet: Hier scheiden sich zwei Wege hellenischer Naturerklärung. Derselbe Philon, der über Werden und Vergehen ausgezeichnete peripatetische Vorlagen wiedergibt (*Aet. mund.* 108ff; vgl. – mit Theiler a. O. 593 – hiezu *Opif. mund.* 43f., *Quis rer. div. her.* 149ff.), gerät in seinem Gesetzeskommentar in einen begeisterten Preis der Gerechtigkeit und ihrer Mutter, der *ἰσότης* (*Leg. spec.* IV 230ff., vgl. 166). Die letztere findet er am Himmel wieder (Sonnen-, Mondbewegungen), *ἐν τῷ γείτονι ἀέρι* (Jahreszeiten als regelmäßiges *τρέπεσθαι, μεταβάλλεσθαι* der Luft) und ebenso auf der Erde – *ἰσότης δ' ἀπὸ τῶν οὐρανίων ... καὶ πρὸς τἀπίγεια τέταται.* Genau in dieser Folge wird in *Π. κ.* 5 die Ordnung durch den Kosmos hindurch aufgewiesen (397 a 8ff.). Solche Gleichheitslehre steht der abstrakten Schematik der beiden Okellos-Fragmente (Harder 26) nahe[51]; aber wenn schon die neupythagoreische Tradition aus dem jüngeren Peripatos schöpfte (was Theiler a. O. zeigte): dergleichen kann

---

[49] Über des Arist. Harmonieauffassung in der Frühzeit Jaeger a. O. 42. Bekannt die Auseinandersetzung mit der pythagoreischen Seelendefinition (*De an.* A 4) und der Sphärenharmonie (*De cael.* B 9). Bewußt voraristotelisch *Dikaiarch* fr. 11. 12 a–d Wehrli, wogegen Theophrast die *σωτηρία ἐξ ἐναντίων* im metaphysischen Bruchstück kritisch bespricht.

[50] Sext. *Adv. math.* X 46 (28 A 26 D.-Kr.) – Gewiß kann auch Poseidonios, von musiktheoretischen Erwägungen ausgehend, die platonisch-pythagoreische Harmonielehre zustimmend zitieren, b. Strab. X 467 C (vgl. Reinhardt, *Urspr. u. Ent.* 34 ff. 45). Aber «er kommt von der Physik her» (*ἀπὸ φυσικῆς ὁρμώμενος θεωρίας*,, Sext. *Adv. gramm.* 303).

[51] Mit Philon verglichen von H. Fuchs, *Augustin u. d. antike Friedensgedanke* (1926) 125ff.

nicht, wie auch immer interpretiert, von Kritolaos stammen[52]. Sind also die Kerngedanken des Harmoniekapitels «neupythagoreisch»?[53] Damit wäre bestenfalls der Blickpunkt für eine bestimmte Deutungsweise festgelegt, keinesfalls eine philosophische Lehre eigenen Gehalts umrissen. Vielmehr stellt sich für das Kapitel als Ganzes die Frage so: Gegensatzlehre, Gleichheitsvorstellung, Harmoniegedanke dienen, einander bedingend, im Verein mit dem peripatetischen Motiv 'Dauer im Wechsel' der einen Weltewigkeitsthese – ist das Klitterung oder Tradition?

Um den Begriffskomplex Harmonia-Homonoia-Isotes zu klären, sollte man beim Vergleichen nicht mit Zeugnissen anfangen, die des philosophischen Sinns von vornherein bar sind[54]. Die Gleichheitslehre in der Fassung allbekannter Platonstellen hat man unbeachtet gelassen. Im *Gorgias* findet man anstatt der Schematik der *Pseudo-Pythagorica* unvergleichliche Lebendigkeit[55]. Wir notieren die, von *Π. κόσμου* aus gesehen, erstaunliche Ähnlichkeit der leitenden Begriffe, schreiten aber, da die Harmonievorstellung selbst im *Gorgias* noch fehlt, weiter zur Eryximachosrede im *Symposion*. Hier finden wir, innerhalb medizinischer Gedankengänge, genau die Leitworte, welche die Harmonielehre in *Π. κ.* 5 charakterisieren, überdies erhält mit der Schilderung des kunstvollen Ausgleichs gegensätzlicher Grundqualitäten zur Erzielung der Homonoia und mit deren Übertragung auf die Technai einerseits, auf den Kosmos (Jahreszeiten) anderseits die Harmonie auch den gleichen Gegenstand wie im Buch von der Welt[56]. Wichtiger noch, daß cha-

[52] In *De gen. et corr.* B 10 sind Gleich und Ungleich mit der Schiefe der Ekliptik in einen genauen Bezug gebracht; dabei ruht aber auf ihnen als *geometrischen* Begriffen gar kein Nachdruck. *Meteor.* A 3, 340 a 4 zielt Isotes auf ein ätiologisch durchdachtes Gleichgewicht der Quanten und Kräfte.

[53] So vor allem jetzt Maguire, dem der ganze Traktat im wesentlichen eine neupythagoreische Kopie ist, 140. Lorimer 139 nimmt, Zeller SBB 1885, 404 modifizierend, Beeinflussung der Neupyth. durch *Π. κόσμου* an.

[54] Einige Proben zum Nachwirken der Gedankengruppe: Sen. *N. qu.* VII 27, 3–5 *tota haec mundi concordia ex discordibus constat*; *concordia discors* bei Hor. *Ep.* I 12, 19; in der Kosmogonie bei Manil. I 122 ff. (vgl. Ovid *Metam.* I 21. 25); Dio 38, 11 *τὰ δὲ στοιχεῖα τί ἄλλο ἢ ὁμόνοια συνδεῖ* (ähnlich im Motivkreis *Π. βασιλείας*, vgl. 3, 71ff.); Tertull. *Adv. Marc.* II 29 (376, 28 Kr.); Firm. Matern. VII prooem. (dazu E. Norden, *Agn. Th.* 233ff.). Dagegen philosophisch bedeutsam innerhalb ausgesprochener *Timaios*-Nachfolge Boëth. *Cons.* III pr. 12; vgl. IV m. 6, 19ff.

[55] 508 A *φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν. .οὐκ ἀκοσμίαν ... ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται, σὺ δὲ πλεονεξίαν οἴει δεῖν ἀσκεῖν.* Kosmos-Akosmia: *Π. κ.* 397 a 7; 99 a 13. Oc. Luc. fr. 1; Philo *Opif. m.* 28. Plut. Dio c. 10. – *συνέχειν* 399 b 17, 400 a 4. – *πλεονεξία:* vgl. 396 b 35 (*τὸ μηδὲν αὐτῶν πλέον ἕτερον ἑτέρου δύνασθαι*); bes. Pl. *Ges.* 906 c; *Tim.* 82 a.

[56] 186 D (Aufgabe des Arztes) *δεῖ γὰρ δὴ τὰ ἔχθιστα ὄντα ἐν τῷ σώματι φίλα οἷόν τ' εἶναι ποιεῖν καὶ ἐρᾶν ἀλλήλων. ἔστι δὲ ἔχθιστα τὰ ἐναντιώτατα, ψυχρὸν θερμῷ, πικρὸν γλυκεῖ, ξηρὸν ὑγρῷ, πάντα τὰ τοιαῦτα. τούτοις ἐπιστηθεὶς ἔρωτα ἐμποιῆσαι καὶ ὁμόνοιαν ὁ ἡμέτερος πρόγονος Ἀσκληπιός ... συνέστησεν τὴν ἡμετέραν τέχνην* (es folgen, ebenfalls auf einen Ausgleich von Gegensätzen zielend, Gymnastik, Landbau, Musik). 188 A: *ἐπειδὰν μὲν πρὸς ἄλληλα τοῦ κοσμίου τύχῃ ἔρωτος ἃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, τά τε θερμὰ καὶ τὰ ψυχρὰ καὶ ξηρὰ καὶ ἁρμονίαν καὶ κρᾶσιν λάβῃ σώφρονα, ἥκει φέροντα εὐετηρίαν τε καὶ ὑγίειαν κτλ.*; im Gegensatz hiezu die Wirkungen des schädlichen Eros, *ἐκ πλεονεξίας καὶ ἀκοσμίας*. Wie bekannt, finden sich im Homonoia-Begriff Sophistik und Sokratik zusammen, vgl. zu Antiphon Xenoph. *Mem.* IV 4, 16.

rakteristische Einzelmotive des Anonymus hier in der gleichen Zusammenstellung auftauchen: die Auseinandersetzung mit Heraklit, die Fassung der Harmonie als Krasis, schließlich eine Ähnlichkeit selbst der Argumentationsweise[57]. Es sind Lieblingsgedanken der griechischen Spekulation, die die Rede des Eryximachos umspielt, Gedanken von außerordentlicher Dauer und Breite der Nachwirkung[58]; uns geht hier ihre Wirkung in der Fassung an, die ihnen eben Platon gegeben hat. Es kann kein Zufall sein, wenn sich die aus *Π. κ.* 5 bekannten, zunächst so disparat erscheinenden Vorstellungen, Gegensatzlehre und Gleichheitstheorie als Wege zur Harmonie, bei ihm vereinigt finden. Halten wir an dieser Motivkoppelung fest – und sie ist so wenig typisch, daß sie wohl als Leitlinie dienen darf – dann lohnt sich ein Schritt hinüber zur Platondeutung Plutarchs[59]. In der Spezialschrift zur Elementenlehre (*De prim. frig.*) geht es um die kosmische Raumordnung. Die Luft, unter dem Äther gelegen, kann nicht von Natur kalt sein ... *οὔτε τὴν φύσιν ἔχει λόγον ἐφεξῆς τῷ φθείροντι τάξαι τὸ φθειρόμενον, ὥσπερ οὐ κοινωνίας οὖσαν οὐδ' ἁρμονίας, ἀλλὰ πολέμου καὶ μάχης δημιουργόν. χρῆται μὲν γὰρ ἐναντίοις εἰς τὰ ὅλα πράγμασι, χρῆται δ' οὐκ ἀκράτοις οὐδ' ἀντιτύποις, ἀλλ' ἐναλλάξ τινα θέσιν καὶ τάξιν οὐκ ἀναιρετικήν, ἀλλὰ κοινωνικὴν δι' ἑτέρων καὶ συνεργὸν ἐν μέσῳ παρεμπλεκομένην ἔχουσι. καὶ ταύτην εἴληφεν ὁ ἀήρ* ... (951 D). Den Satz «*τῶν ἐναντίων ἡ φύσις γλίχεται*» (gleichen Sinnes *De Is. et Os.* 367 A. 373 D) erkennt also auch diese Weltanschauung an; dabei ist wie in *Π. κόσμου* die Gegensatzlehre als Mischung gefaßt. Die Gleichheit aber, die sich aus ihr ergibt (in *κοινωνία* erkennen wir ein platonisches Leitwort) ist eine dynamische: *οὐκ εἰκός ἐστιν ἀέρα τῷ αἰθέρι γειτνιῶντα ... τὴν ἐναντίαν ἔχειν δύναμιν.* In diesem Sinn also ist von der «geometrischen Gleichheit» bei Platon weitergedacht; eben hierin trifft Plutarch mit dem Anonymus überein. Aber seine Schrift lehrt noch mehr. Die Kälte, so heißt es an anderer Stelle (946 EF), muß eine echte Wesenheit sein, nicht bloße Negation (*στέρησις*) der Wärme, sonst wäre im Kosmos nicht die *κοινωνία* und *ἁρμονία* möglich, die doch z. B. bei der Mischung von Farben, Tönen, Arzneien obwaltet; *ἡ μὲν γὰρ κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν ἀντίθεσις πολεμικὴ καὶ ἀσύμβατός ἐστιν, οὐσίαν θατέρου τὴν θατέρου φθορὰν ἔχοντος, τῇ δὲ κατὰ τὰς ἐναντίας δυνάμεις καιροῦ τυχούσῃ πολλὰ μὲν αἱ τέχναι χρῶνται, πλεῖστα δ' ἡ φύσις ἔν τε ταῖς ἄλλαις γενέσεσι*

---

[57] Vgl. die Gedankenfolge *ἁρμονία – συμφωνία – ὁμολογία* 187 B mit *Π. κ.* 396 b 34 *ὁμολογία – ἰσομοιρία – ὁμόνοια*; wobei in beiden Fällen keine Ätiologie gegeben, sondern eine festliegende Struktur beschrieben wird.

[58] Das Gleichgewichtsprinzip in der Medizin erinnert natürlich vor allem an Alkmeons Isonomie (24 B 4); wichtig hiezu jetzt F. Wehrli, *Ethik* und *Medizin*. Zur Vorgeschichte der aristot. Mesonlehre, Mus. Helv. 8 (1951) 36ff. Interessant steht Krasis (der Jahreszeiten) neben Isomoirie – die also keineswegs nur pythagoreisch ist – in der hippokrat. Schrift *Von der Umwelt*, 67, 22 Heib. (*ὁκόταν μηδέν* – sc. hinsichtlich Wärme und Kälte – *ᾖ ἐπικρατοῦν βιαίως, ἀλλὰ παντὸς ἰσομοιρίῃ δυναστεύῃ*). Die Berührung mit *Π. κ.* 396 b 35 zeigt die ungemeine Festigkeit der Formen gerade auf dem Gebiet naturphilosophischer Begriffsbildung.

[59] Es wird sich dies als fruchtbarer erweisen denn der von Pohlenz (NGG 1942, 426) gezogene Vergleich allein mit Philon (*mundus est secundum Platonem harmonia quaedam caeli et terrae et earum naturarum quae in eo sunt, De prov.* I 21, vgl. 32; gerade diese plat.-stoische Klitterung ist dem Harmoniekapitel in *Π. κ.* fremd).

καὶ ταῖς περὶ τὸν ἀέρα τροπαῖς, καὶ ὅσα διακοσμῶν καὶ βραβεύων ὁ θεὸς ἁρμονικὸς καλεῖται καὶ μουσικός, οὐ βαρύτητας συναρμόττων καὶ ὀξύτητας οὐδὲ λευκὰ καὶ μέλανα συμφώνως ὁμιλοῦντα παρέχων ἀλλήλοις, ἀλλὰ τὴν τῆς θερμότητος καὶ ψυχρότητος ἐν κόσμῳ κοινωνίαν καὶ διαφοράν, ὅπως συνοίσονταί τε μετρίως καί διοίσονται πάλιν, ἐπιτροπεύων καὶ τὸ ἄγαν ἑκατέρας ἀφαιρῶν εἰς τὸ δέον ἀμφοτέρας καθίστησιν[60]. Also die gleiche Anerkennung der Qualitäten, aber auch der Notwendigkeit ihres friedlichen Ausgleichs; die gleiche Verknüpfung von Technai und Physis wie bei Platon und im Buch von der Welt[61]. Doch ergibt sich nun etwas Neues. Griechische Welterklärung, bemüht, die Phänomene in eine Ordnung zu fassen, sah sich unweigerlich vor die Alternative gestellt, diese entweder den Phänomenen immanent oder irgendwie von außen her «vermittelt» zu finden. Wenn das Problem so ausdrücklich auch erst der Hellenismus gestellt hat (vgl. etwa Cic. *N. d.* III 23f.), so bezeichnet es doch schon den Hauptgegensatz zwischen Peripatos und Akademie[62]; es muß sich mit besonderer Dringlichkeit stellen, will man die Welt als «Harmonie» fassen. Aber bei Plutarch bemerkt man, wie ungezwungen sich Physis als Bewirkerin jenes Elementarausgleichs (946 E, 51 D) im *θεὸς ἁρμονικός*[63] fortsetzt, stellt anderseits die personhafte Auffassung der Physis fest, von der wir, innerhalb des Kap. 5, herkommen und die selbst bei Aristoteles gang und gäbe ist. Sollte das auf den Anspruch deuten, die beiden Verursachungsgedanken versöhnen zu können? Nun sind freilich Gott und Natur im Althellenischen keine Gegensätze; aber die Entwicklung des Physisbegriffs wie die des Gottesgedankens haben es gleichwohl, jeder von seiner Seite aus, bewirkt, daß die platonische Naturphilosophie vom *Phaidon* an jenen großen Prozeß gegen die überlieferte Physik anhängig machte. Es war ein Reflex hievon, was wir soeben bei Plutarch antrafen; es wird sich als förderlich erweisen, wenn wir den Bereich des Platonismus noch nicht verlassen. Im Zusammenhang einer Abrechnung mit der peripatetisch-stoischen Kosmologie verficht Lamprias-Plutarch mit besonderer Lebhaftigkeit die «harmonische» Weltauffassung. Die Gegner sind die Anhänger der klassischen Raumgliederung vermittels der Begriffe *κατὰ φύσιν – παρὰ φύσιν*. *'Σκόπει, μὴ κινῇς τοὺς παλαιοὺς Τιτᾶνας καὶ Γίγαντας καὶ τὴν μυθικὴν ἐκείνην καὶ φοβερὰν ἀκοσμίαν καὶ πλημμέλειαν ἐπιδεῖν ποθῇς, χωρὶς τὸ βαρὺ καὶ χωρὶς τιθεὶς τὸ κοῦφον',*

[60] *καθιστάναι* im Platonismus prägnanter Ordnungsbegriff, nach *Tim.* 44 b 3 (Gegs. der Fluß des Werdens) u. ö.; *Π. κ.* 397 a 23 *εἰς ὁμόνοιαν ἄγει τὸ πᾶν καὶ καθίστησιν.*

[61] Auf die Plut.-Stellen hat als erster Capelle hingewiesen (553, 2; 555), leider wieder im Bann der Poseidonioshypothese. Für die Schrift über das Urkalte Pos. als Hauptquelle zu betrachten, bedeutet eine starke Verkennung. In den Rahmenkapiteln kommt Plut. mit seiner im Ergebnis ganz unstoischen Lehre zu Wort; seiner Darstellung des stoischen Standpunkts läßt er eine scharfe peripatetische (auf Argumente Stratons führende) Replik folgen, die auch einer Ansicht des Rhodiers ausdrücklich widerspricht. – Gerade die Partie 951 D (theologischer Sinn der Mittelstellung der Luft) läßt den Abstand gegenüber dem ätiologischen Vitalismus z. B. bei Sen. *N. qu.* II 4 lehrreich ermessen.

[62] Besonders klar Alex. Aphrod. *Probl.* I 18, 31, 28 Br.: Weltewigkeit ist entweder *φύσει* verbürgt oder von außen verursacht; ist aber der Kosmos *φύσει* zum Vergehen bestimmt, so rettet ihn nichts, auch keine Gottheit. Und dazu ebd. II 19: der Kosmos ist *φύσει* ewig; er bedarf dazu keiner Vorsehung.

[63] Er ist auch Vorbild des rechten Staatsmanns, *Vit. Phoc.* 2 a. E.; vgl. *Ad princ. inerud.* 780 E.; *Praec. reip. ger.* 809 E. (*ὥσπερ ἁρμονικὸν ... εἰς τὸ ἐμμελὲς ἄγειν*).

(*De fac. in orb. lun.* 926 E) – woran sich das Schreckbild einer in Disharmonie zerfallenden Welt schließt (wie denn auch die *θεομάχοι* des pseudaristotelischen Proömiums wiederkehren, 391 a 10); *ἄκρατοι καὶ ἄστοργοι καὶ μονάδες αἱ τῶν ὅλων ἀρχαὶ μὴ προσιέμεναι σύγκρισιν ἑτέρου πρὸς ἕτερον μηδὲ κοινωνίαν, ἀλλὰ φεύγουσαι καὶ ἀναστρεφόμεναι καὶ φερόμεναι φορὰς ἰδίας καὶ αὐθάδεις οὕτως εἶχον, ὡς ἔχει πᾶν οὗ θεὸς ἄπεστι κατὰ Πλάτωνα* – mit dem Gegenstück der *φιλότης, ἁρμονία, κοινωνία.* Es bedürfte des Zitats nicht[64]; seitdem das Problem der Verursachung von Kosmos und Taxis in den Gesichtskreis getreten ist, stehen *Timaios*-Gedanken und -Lösungen nahe. Welches ist nun die Rolle des Göttlichen bei dieser Ordnung des Alls? Pronoia und Zeus wären ja unnötig, wenn die Elemente ihr Ordnungsgesetz bereits in sich selber trügen; vielmehr «steht Gott die Ordnung des Seins zu» (927 C), *βεβαιοτέρῳ τοῦ κατὰ φύσιν τῷ κατὰ λόγον δεσμῷ περιληφθεῖσαν* (scil. *γῆν, σελήνην*). Physis gegen Logos – das bedeutet hier Immanenz gegen Transzendenz der letzten Ursache; auf welcher Seite der Platoniker steht, ist klar. Ihm ist die *σωτηρία* der Welt eben nur durch einen *σωτήρ* verbürgt. Wie weit sind wir von Aristoteles entfernt: *'ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσι τάξεως'!* Philon – kaum ein Motiv der gesamten Kosmosphilosophie, das nicht bei ihm erscheint, als Floskel freilich und bar des systematischen Sinns – er hat sich auch dies nicht entgehen lassen. Der göttliche Logos (der Begriff hat natürlich hier seine bekannten Sonderprobleme) gleicht die Gegensätze der Elemente aus, *μεθόριον τάττοντος αὐτὸν ... τὰς τῶν ἐναντίων ἀπειλὰς πειθοῖ τῇ συναγωγῷ μεσιτεύοντός τε καὶ διαντῶντος* (*De plantat.* 10). Hieran interessiert zunächst der Mesotes-Gedanke als solcher, dies Leitmotiv der Strukturlehre des Platonismus[65]: zwei Extreme durch Zwischenschaltung eines Mittelglieds ausgeglichen. Die Theologie des Maximus von Tyrus und wieder Plutarchs schließt unmittelbar an und bringt den Begriff, auf den wir warten. Die musikalische Harmonie ist ein Abbild der «vollkommenen Harmonie» der Welt, *ὥσπερ ἐν ἁρμονίᾳ φθόγγων τὴν πρὸς τὰ ἄκρα ὁμολογίαν ἡ μέση ποιεῖ* (Max. Tyr. 101, 3 Hob.); hier denn auch zu unserem Ausgangspunkt bei Plutarch 951 D die schlagendste Parallele (102, 17): *ἔδωκεν αὐτοῖς* (Physis den Elementen) *ὥσπερ ἐκεχειροφόρον τὸν ἀέρα, ὃς ... συνεκέρασεν αὐτῶν καὶ συνῆψεν* (vgl. *Π. κ.* 396 b 11) *τὰς ὁμιλίας ... ἐναντία ἀλλήλοις ἄμικτα* (vgl. *Π. κ.* 396 b 29) *ὄντα ὅμως ... ἀνακίρνανται κτλ.* Diese Systematik des Mesotes-Gedankens, die sich auch die aristotelischen Überlegungen zum Übergang der Elemente ineinander zunutze macht, zeigt, wie es die Schrift von der Welt tat, die Eigenart des Weltgefüges am Beispiel der Technai auf; der Mesotes bedarf es *ἐν φωναῖς, ἐν χροαῖς, ἐν χυμοῖς, ἐν σώμασιν, ἐν ῥυθμοῖς, ἐν πάθεσιν, ἐν λόγοις* (Max. Tyr. 104, 9).

---

[64] Die Elemente vor der Weltordnung durch den Demiurgen, *Tim.* 53 b – *παντάπασί γε μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῇ τινος θεός* (scil. *ἀλόγως, ἀμέτρως*); vgl. 69 b. Von hier aus richtet sich leidenschaftliches religiöses Fühlen gegen den Atomismus (*ἄθεον* neben *ἀσύγκρατον Adv. Colot.* 1112 C; *ἡ ἄτομος ... γυμνὴ πάσης δυνάμεως,* 1111 E: Vitalismus im platonistischen Bereich).

[65] *Tim.* 31 BC; vgl. 32 C *τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι' ἀναλογίας ὁμολογῆσαν* (sc. aus den vier Stoicheia), *φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων.* Inbegriff eines Meson ist, wie bekannt, die Weltseele im *Timaios.*

Der Versuch, den Harmoniebegriff des 5. Kapitels zu klären, führte also in kaiserzeitliche Platoninterpretationen hinein. Es ist das Alterswerk, das dabei den Platonikern vor Augen steht, in dem auch nach neuerem Urteil sich der Philosoph zur Harmonie – im Vergleich zur Phaidon-Zeit – wieder freundlicher gestellt hat[66]. *Παλαιὸς γὰρ λόγος ἀληθὴς ὤν, ὡς ἰσότης φιλότητα ἀπεργάζεται,* heißt es in hochwichtigem Zusammenhang in den *Gesetzen*, 757 A; von den beiden Gleichheiten aber, die es gibt, liegt zwar die eine, die arithmetische, also mechanische, auf der Hand, *τὴν δὲ ἀληθεστάτην καὶ ἀρίστην ἰσότητα οὐκέτι ῥᾴδιον παντὶ ἰδεῖν. Διὸς γὰρ δὴ κρίσις ἐστίν* ... und Gott (der auch im *Timaios* Meister der Mesotes ist, 32 B) verfährt, wenn er «Gleichheit» stiftet, im Sinn qualitativer Abstufung, also «ungleich». Vom ältesten[67] bis zum plutarchischen Platonismus[68] reicht die Wirkung dieses Motivs von den beiden Gleichheiten; Platondeutung ist es, wenn wir in *Π. κόσμου* 5 Gleich und Ungleich in einen genauen Bezug gebracht fanden. Auch hier werden die *ἐναντία* als solche belassen, aber in ihrer Homologie, Isomoirie, Symmetrie wird das Gleichgewicht erkannt, welches Ordnung und damit Dauer des Ganzen sichert. Gegensatz und Ausgleich findet diese Anschauungsweise in einem Harmoniebegriff verbunden, der sich als «Mischung» darstellt. Harmonie und *τέχναι*, Harmonie als *κρᾶσις τῶν ἐναντίων*, Harmonie auf Homologie und Isomoirie der Elemente gegründet: Das sind also Leitgedanken von wohlumschriebenem systematischen Sinn. In einem Punkt aber weicht unser Kosmosphilosoph von Plutarch ab: Er verwischt vorläufig den Unterschied einer Auffassung, welche Ewigkeit im Weltprozeß, also in den Phänomenen aufweist, und einer solchen, bei der, im Sinn der Demiurgenrede des *Timaios*, Gott ihr Stifter ist. Im Dienst der Weltewigkeitslehre, die den beiden Kosmostheorien gemeinsam ist und bedeutungsvoll das Kapitel abschließt[69], sucht er Platon und Aristoteles in eins zu sehen – ein Eklektizismus, der freilich von wesentlich anderer Orientierung, von wesentlich höherem Niveau ist als gemeinhin angenommen wird. Er weicht der Gottesfrage durchaus nicht aus, aber er schiebt sie auf – bis zur Abgrenzung gegenüber der Stoa. Wo wir in *Π. κόσμου* 5 den Eintritt des Göttlichen zur Stiftung der Harmonie erwarten (396 b 29), fehlt es, bei sonst genauer Ähnlichkeit mit *Tim.* 32 B; dafür steht die eine weltdurchdringende, aber anonyme Kraft. Sie ist in diesem Kapitel der Platzhalter Gottes. Schon daß unter den das Weltall feiernden Prädikationen (396 a 5ff.) die Göttlichkeit fehlt, zeigt, daß der Raum für die Gottheit ausgespart und an ein Bündnis mit der Stoa nicht gedacht ist. Es liegt also kein Selbstwiderspruch vor, wenn später ganz im Sinne Platons und Plutarchs

---

[66] J. Stenzel, *Über zwei Begriffe der plat. Mystik usw.* (Breslau 1914) 22 (zit. *Tim.* 41 B).

[67] Arist. *EN* 5, 1132 b 33: *τῷ ἀντιποιεῖν.. ἀνάλογον* (proportional, s. *Tim.* 31 C 3) *συμμένει ἡ πόλις* – Gegs. *κατ' ἰσότητα.* So ausdrücklich gegen die Pythagoreer!

[68] Wichtige Interpretationen *Qu. Symp.* 8, 718 D bis 719 C. Ohne metaphysische Verwurzelung ist im staatstheoretischen Bereich der Gedanke schon für Isokrates geläufig, *Areop.* 21.

[69] Daß in der Welt des Sichtbaren Werden und Vergehen sich bedingen, ist bekanntlich ein *Timaios*-Gedanke (33 C), der auf Aristoteles tief gewirkt hat, kein Indiz für «Popularphilosophie».

Gott als Stifter der Harmonie erscheint und die bislang namenlose Kraft ausdrücklich ihm unterstellt wird (400 a 4). Daß diese Sinngebung erst von einer höheren Stufe aus einsichtig wird, entspricht einem bereits früher erkannten Baugedanken der Schrift[70]. Wir lassen uns von ihm leiten und erwarten die entscheidenden Aufschlüsse vom folgenden Kapitel, der Gotteslehre.

III. Die Gotteslehre

Der Gedanke der Welterhaltung war mehrfach an zentralen Stellen der Schrift hervorgetreten, als Einleitung der Kosmologie (391 b 12), als Abschluß und Sinngebung der terrestrischen und meteoren Physik (396 a 31), als Richtpunkt der Weltstruktur, wie sie das 5. Kapitel vorführt. Mit dem *σωτηρία*-Motiv war der Punkt bezeichnet, der den religiösen Sinn des aristotelischen nicht minder als des platonischen Kosmos hervortreten ließ. Das 6. Kapitel, das in der feierlichsten Form von neuem anhebt, wird durch dieses Motiv an das Vorhergehende angeschlossen, zugleich aber auch in seiner eigenen philosophischen Fragestellung angeregt. *σωτηρία* soll nun von einem *σωτήρ* übernommen werden; damit wird sogleich das zweite Hauptproblem des Traktats, die Einheit der Welt, dringlich. Gott ist ein Teil von ihr (*τὸ τοῦ κόσμου κυριώτατον* 397 b 12) – unter welchen Bedingungen ist da Weltregierung, also Gottes durchgreifendes Walten, denkbar?

Es wird zunächst der eigene Gottesbegriff dargelegt (– 397 b 24), dann erläutert, wie unter solcher Voraussetzung Gottes Einwirkung auf die Welt zu denken sei (– 399 a 35), schließlich das Gesamtbild des dergestalt gelenkten Kosmos mit einer Fülle anschaulicher Vergleiche eingeprägt. Doch wohlgemerkt: was wir hier lesen, ist Wort für Wort vom Willen zur Abgrenzung geprägt, genauer: von der Auseinandersetzung mit der *Stoa*. Das gibt den Worten des Autors einen Beziehungsreichtum, der unsere ganze Aufmerksamkeit verlangt.

Die Welt bedarf Gottes; diese von niemand bestrittene Erkenntnis wächst aus alter Weisheit hervor, 397 b 13. Man pflegt auf den bekannten altstoischen Gemeinplatz hinzuweisen (Capelle 556, 3), doch liegt das Ethos der Stelle darin, daß der Gottesglaube angestammt, daß er Erbe ist. Das ist platonisch-aristotelische Geschichtsauffassung, wie sie in *De caelo* A 9, 279 a 22, B I, 284 a 2 (*τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν λόγους*) – beides aus *Π. φιλοσοφίας*[71] – und an einer bekannten Metaphysikstelle[72] nicht minder anklingt als im *Timaios*-Proömium, an klassischen Stellen der *Gesetze* (757 A, 881 A) und in Theophrasts Ableitung

---

[70] Daß auch er platonisch ist, darf wohl als Bestätigung der hier erschlossenen Zusammenhänge gewertet werden. An jener bedeutsamen Stelle der Nomoi ist die gewöhnliche Gleichmacherei (durchs Los) jedem zugänglich (*πᾶσα πόλις, πᾶς νομοθέτης*); aber die wahre Gleichheit ist ein Geheimnis, *οὐκέτι ῥᾴδιον παντὶ ἰδεῖν*. Die Frontziehung zwischen Gott und dem Philosophen einerseits, «jedermann» andererseits fanden wir im Proömium von *Π. κ.*

[71] Jaeger, *Aristoteles* 317 ff.

[72] *Λ* 8, 1074 b 1 *παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον.*

des philosophischen Nachdenkens überhaupt (bei Cic. *Tusc.* I 45)[73]. Von hier aus ist das Ethos angeregt, das die urzeitliche Perspektive bei Poseidonios gewinnt[74]. Seine Ableitung des Gottesglaubens scheint auch durch das charakteristische *ἐρημωθεῖσα* nahezurücken (397 b 16; vgl. Dio v. Prus. 3, 107 *ὡς μηδαμοῦ μηδὲν ἔρημον ἀπολείπεσθαι τῆς ἐκείνου προνοίας*, dazu 12, 28. Aber *ἔρημος* in gleichem Zusammenhang auch schon Xen. *Mem.* IV 7, 10). Ja, der Autor erklärt sich noch deutlicher: *διὸ καὶ τῶν παλαιῶν εἰπεῖν τινες προήχθησαν ὅτι πάντα ταῦτά ἐστι θεῶν πλέα τὰ καὶ δι' ὀφθαλμῶν ἰνδαλλόμενα* (posidonianisch: Dio 12, 35. 61) *καὶ δι' ἀκοῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως*. Dieser Glaube, der sich dem gotterfüllten All verbunden weiß, der die Gottheit durch alle Sinne in sich aufnimmt, ist der Glaube des Poseidonios, wie er eben Dions *Olympikos* zugrunde liegt: *πῶς οὖν ἀγνῶτες ἔμελλον* (sc. *οἱ παλαιοί*) *πανταχόθεν ἐμπιπλάμενοι τῆς θείας φύσεως διά τε ὄψεως καὶ ἀκοῆς κτλ.* (12, 27). Daß diese Gottesauffassung innerhalb einer Interpretation der Vorsokratik erschien, hat Reinhardt wahrscheinlich gemacht (*Kosmos und Sympathie* 209). *Π. κ.* blieb dabei für ihn außer Betracht; uns geht es um so mehr an, daß der Anonymus das gleiche berühmte Thales-Wort bringt wie der Stoiker bei Aët. I 7, 19. Wir kommen sogleich darauf zu sprechen; zunächst scheint es des Hinweises zu bedürfen, daß dies alles in *Π. κ. Zitat* ist, dem die Kritik sogleich folgt. Die *παλαιοί* mit ihrem Pantheismus befriedigen nicht – *τῇ μὲν θείᾳ δυνάμει πρέποντα καταβαλλόμενοι λόγον, οὐ μὴν τῇ γε οὐσίᾳ*. Es folgt eine Wesensschilderung Gottes, die ihm das Hauptmerkmal der *σεμνότης* aufprägt und diese in seiner Distanz von den irdischen Dingen ausgedrückt findet (*τὴν ... ἀνωτάτω καὶ πρώτην ἕδραν αὐτὸς ἔλαχεν*), unter ausdrücklichem Widerspruch gegen die stoische Immanenzlehre (*οὐ μὴν αὐτουργοῦ καὶ ἐπιπόνου ζῴου κάματον ὑπομένων*, vgl. 398 b 9, 400 b 4), jedoch unter voller Anerkennung der Tatsache, daß alles Irdische auf die *ὠφέλεια, σωτηρία* von Gott her angewiesen ist (b 15 ∾ 31). Der Welterhalter übt sein Amt vermittels seiner *δύναμις ... δι' ἧς καὶ τῶν πόρρω δοκούντων εἶναι περιγίνεται*. Hier schien mit Sicherheit der Eklektiker zu greifen, der die stoische Allkraft zum Unbewegten Beweger addiert und diesen wieder mit volkstümlichen Anschauungen über «Gott im Himmel» verquickt (Capelle 566). Aber in dieser – von vornherein allzu äußerlich anmutenden – Konstruktion wird verkannt, daß die homerisierende Rede von dem Gott «auf dem höchsten Gipfel des Himmels» (397 b 26 ∾ A 499) keineswegs «volkstümlich» ist. Es genügt, auf die Theologie des *ἄνω τόπος* zu verweisen, die aus *Π. φιλοσοφίας* III in den aristotelischen Lehrvortrag übernommen wurde[75] und hinter der, wie

[73] *patrita illa et avita philosophia*: *Π. κ.* 397 b 13 *ἀρχαῖος – πάτριος*. Hier auch die Urgeschichtsauffassung in *Π. εὐσεβείας* zu vergleichen, die Bernays in seiner analytischen Schrift erläuterte (37ff.).

[74] Poseidonios und die Urzeit: Reinhardt, *Pos.* 421ff.; ders. *Pos. ü. Ursprung und Entartung* 15ff.; Pohlenz, Herm. 76 (1941) 10; NGG 1941, 99ff.

[75] *De cael.* A 9, 279 a 31ff. *ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον*. Und so altakademisch: *τὸ γὰρ ἄνω καὶ πρῶτον ὕπατον οἱ παλαιοὶ προσηγόρευον· ᾗ καὶ Ξενοκράτης* (165 Heinze) *Δία τὸν μὲν ἐν τοῖς κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν ὕπατον καλεῖ* (Plut. *Quaest. Plat.* 9, 1007 F). 400 a 15 darf unmittelbar mit *De cael.* 270 b 1ff. verglichen werden.

die Ätherlehre, so die akademische Spekulation über die Göttlichkeit der Gestirne steht. Das Schwanken zwischen einer rein geistigen und einer mehr raumphysikalischen Fassung des höchsten Prinzips zieht sich durch die Geschichte der aristotelischen Metaphysik (Jaeger a. O. 382f.), und von einem Homerzitat vermochte sich seit jeher hochphilosophische Spekulation anregen zu lassen[76].

Weil man aber im Buch von der Welt nur auf Popularphilosophie gefaßt war, hat man es auch übersehen, daß jenes alte Weisheitswort *πάντα πλήρη θεῶν* in der spätplatonischen Theologie (*Ges.* 899 B, vgl. *Epinom.* 991 D) eben dem Zusammenhang dient, auf den es in *Π. κ.* 6 unser Anonymus anlegt. Bei Platon geht es um den Erweis von Gottes *Sein* und den seiner heilvollen *Wirkungen*; damit ist ein für die hellenistische Theologie wichtiges Begriffspaar geschaffen[77]. Daß die *σωτηρία* der Welt nur durch Gottes allgegenwärtigen Einfluß verbürgt werden kann, ist die klassische Seite der Position von *Π. κ.*[78]. Wie ist es aber zu beurteilen, daß dieser Einfluß mit Hilfe des Dynamisbegriffs geklärt werden soll? Wir stehen vor der systematisch wichtigsten These des ganzen Traktats. Zur Klärung zunächst Eines: dieser Kraftbegriff wird hier *gegen* die Stoa ins Spiel gebracht. Diese Ablehnung der stoischen Immanenzlehre[79] entspricht dem ausgeprägten Gefühl für Gottes Erhabenheit und Erdenferne, wie es schon hinter der dualistischen Kosmologie der Kapp. 2/3 stand. Zum zweiten: Gottes Dynamis schwächt sich auf dem Weg von oben nach unten allmählich ab (397 b 27ff.). So erklärt sich der Abstand zwischen himmlischer Ordnung und irdischer Verwirrung, so läßt sich Gottes Allumfassen behaupten und doch vom stoischen Monismus abheben. Dem eigenartigen Gedanken von Gottes Abstand (*ἀπόστασις*, 397 b 30), den die Interpretation seit Zeller vernachlässigt hat[80], ist also der durch die Stoa geläufig

---

[76] Vgl. die an *Θ* 21 ff. anknüpfende Diskussion *De an. mot.* 4, 700 a 2; *Met.* 8, 1074 b 1ff., 10, 1076 a 4; Theophr. *Met.* 311, 11 Br. und Xenokrates zu *Θ* 31 in der Fortsetzung des zit. Fg. Ganz im Sinn jener Theologie des *ἄνω τόπος* wird Homer auch 400 a 10, a 19 zitiert; hiezu (Etymologie von *οὐρανός – ὄλυμπος*) verglich Lorimer 106ff. die Reste eines allegorisierenden Homerkommentars (bei Diels, *Dox. Gr.* 88); schlagend die Ähnlichkeit mit Plut. b. Stob I, 198, 7 W., *Vit. Hom.* II 95. Solche Deutungen weisen durchaus nicht nur auf die Stoa (s. Plutarchs Rolle in diesem Zusammenhang); es ist ja auch des Aristoteles *αἰθήρ*-Etymologie, was der Anonymus 392 a 5ff. übernimmt. Entscheidend ist das vorwiegend kosmologische Interesse dieser Exegese, wie es neuerdings ein Brüsseler Papyrus bestätigte (Pap. Brux. Inv. E 7162; Identität und Unterschied von *ὄλυμπος* und *οὐρανός* werden verhandelt; vgl. Della Corte, Riv. Filol. 1939, 36). Hier aber ist die Kosmologie ganz unstoisch, insofern der Himmelsraum ausdrücklich von der irdischen Anathymiase getrennt wird.

[77] Daß es seinem Wesen nach unstoisch ist, hat Maguire erkannt (a. O. 163), den Platonismus (s. auch *Symp.* 201 E) jedoch übersehen. Für Aristoxenos b. Jambl. VP 174f. zieht Wehrli Pl. *Ges.* 888 A–C heran (zu Fg. 33; Schema: *ἔστιν – ἐπιβλέπει οὐδ' ὀλιγωρεῖ*). Die gleiche Scheidung (*οὐσία – δύναμις*) entwickelt Plutarch aus einem Sophokleswort (fr. 766 *θνῄσκειν καὶ τὰ θεῶν, θεοὺς δ' οὐ*), *Def. or.* 414 D.

[78] Vgl. *Gesetze* 903 B u. ö.

[79] Zum Beispiel SVF II 1022 *οὐσία θεοῦ τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν.* Lehrreich, wie Alex. *De mixt.* 226, 10 Br. den stoischen Gott, *δύναμις τῆς ὕλης*, sich als Eidos klarzumachen sucht. – Der Schrift von der Welt steht besonders nahe der Anstoß, den der christliche Platonismus nimmt, Clemens Al. *Protr.* 50, 24 St. *οὐδὲ μὴν τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς παρελεύσομαι διὰ πάσης ὕλης, καὶ διὰ τῆς ἀτιμοτάτης, τὸ θεῖον διήκειν λέγοντας, οἳ καταισχύνουσιν ἀτεχνῶς τὴν φιλοσοφίαν.*

[80] Der Abstands-Gedanke in *Π. κ.* gilt bei Z. (III 1, 631) als «typisch aristotelisch», wobei,

gewordene Dynamisbegriff dienstbar gemacht[81]. In der schon mehrfach herangezogenen Partie *De cael.* A 9, 279 a 17 zielen kurze, aber bedeutungsvolle Worte auf die gestufte Abhängigkeit der Organismen von Aion, «der Grenze des gesamten Weltraums und der die gesamte Zeit und die Unendlichkeit einschließenden Vollendung», *ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτηται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον, τοῖς δ' ἀμαυρῶς, τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν*[82]. Wir notieren für *Π. κ.* 5 (bes. 397 a 18), daß es also nicht notwendig stoisch sein muß, wenn der Kosmos als lebenspendend bezeichnet wird. Diese Bestimmtheit der Einzelwesen durch das Weltganze aber besteht in einer vom Sonnenlauf abhängigen Stufung, einer Folge immer längerer Lebensperioden, gipfelnd in der Ewigkeit der Kreisbewegung (*De gen. et corr.* B 10). Das führt zu einem entschiedenen Wertgefälle von oben nach unten, wobei aber alle Seinsstufen ihren eigenen Sinn bewahren, mögen auch Taxis und Aletheia nirgends so schlagend in Erscheinung treten wie im Bereich der Gestirne. Die durch den Physisbegriff gesicherte Selbständigkeit des Einzelnen ist dem Weltgefühl unseres Anonymus fremd. Im 5. Kapitel bereits war das Einzelphänomen eigentlich nur in seiner Zeichenfunktion als Glied einer Gegensätzlichkeit oder überhaupt als Hinweis auf die hinter allem stehende Harmonie wichtig; das verstärkt sich in der Gotteslehre. Eine Fülle bunter Einzelheiten geht in die Darstellung ein; alles aber, die wunderbare Mechanik der Himmelskörper (399 a 6–14), die erstaunliche Mannigfaltigkeit der Witterungswechsel und der Erdkräfte (a 25–30) kommt nur, insofern es auf den göttlichen Urheber weist, in den Blick. Eine letzte Steigerung bringt der Anfang des 7. Kap., wo alles irdische Geschehen, die meteoren Phänomene (401 a 16–19) wie die Geschäftigkeit der Menschengemeinschaften (a 19–24), in Epiklesen der einen vielnamigen Gottheit transponiert erscheint. Weiterhin

---

wie es scheint (vgl. II 2, 451), an *Meteor.* A 3, 340 b 6ff. gedacht ist (Unreinheiten im Äther stellen eine Art Übergang zur sublunaren Region dar). Doch liegt hier eine besondere ätiologische Notwendigkeit vor, die eine systematische Ausnutzung der Stelle widerrät (Verf., Philol. Suppl. 28, 1, 34f.). – Bei Maguire wird der zentrale Dynamis-Gedanke ganz beiläufig behandelt; er gilt, als sei es das Selbstverständlichste, als echt aristotelisch (149). Pohlenz (NGG 1942, 480–87) will die Schrift aus einem Bereich jüdisch-griechischer Wechselwirkungen, insbesondere aus der Welt Philons, erklären, faßt also den Traditionsstrom an einer von der Quelle viel zu weit entfernten Stelle an. Andererseits wird aber auch der gesamte 'mittlere Platonismus' Plutarchs übersehen.

[81] Das gewinnt seine besondere Schärfe dadurch, daß der Verfasser – in einer innerhalb anderer Zusammenhänge gelegentlich von Dirlmeier gut charakterisierten Weise (*Oikeiosislehre Theophrasts*, 1937, 78) – sozusagen in Anführungszeichen einige stoische Termini benutzt, um mit ihnen seine abweichende Gottesanschauung zu formulieren. Sehr pointiert steht *συνεκτικὴ αἰτία* (SVF II 439f.) in der Überschrift eines betont unstoischen Kapitels, die Leitworte *διήκειν, διικνεῖσθαι* (vgl. Poseidonios b. Dion 12, 35; Aët. I 7, 11) tragen hier nicht das System, für das sie geschaffen sind (*διικνεῖσθαι* aber schon Theophr. *Metaph.* p. 311 Br.), sondern es wird mit ihnen interpretiert. *θεία φύσις* (s. Dion 12, 27) wird 398 b 20 gerade im Widerspruch zum Pantheismus eingesetzt. Hinter 400 a 16 (*καὶ γὰρ πάντες ἄνθρωποι ἀνατείνομεν τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανόν*) steht gewiß Demokrit B 30, zumal es hier wie dort um den «Ort» des «Zeus» geht; da aber Poseidonios dieser Geste nach oben den Hinweis auf die Atmosphäre, in der der Allgott nicht minder erfahrbar sei, entgegensetzte (Sext. *Adv. log.* 133; Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 198), so dürfte auch hier ein Widerspruch gegen den Pantheismus zugunsten des erdenfernen Gottes angedeutet sein.

[82] Jaeger, der das Stück als Fragment aus *Π. φιλοσοφίας* erschlossen hat, 317ff., geht auf den Stufungsgedanken nicht ein.

wird gegenüber Aristoteles das Bild dadurch verändert, daß bei diesem der Stufungsgedanke auf die Phänomene bezogen ist und von unten nach oben zielt[83], in *Π. κ.* jedoch an der Kraftwirkung Gottes abzugreifen ist, also von oben nach unten sich entfaltet[84]. Die Nuancierung ist bedeutungsvoll; sie läßt erkennen, daß dem Autor an der Spannung zwischen Gott und den Phänomenen liegt, die als *ἔργα θεοῦ* (399 b 24) doch aufs engste auf ihn bezogen sind[85], an der Spannung zwischen Vorder- und Hintergrund, die, durchaus unaristotelisch, unposidonianisch, desto mehr zu der seit dem Proömium allmählich kenntlich werdenden Eigenart des Verfassers stimmt.

Eben von solchen Abgrenzungen her dürfte sich diese Eigenart noch weiter aufklären lassen. «Gott selbst» und seine Dynamis[86], Gott und seine Werke – das steht auf *einer* Ebene. Diese Motive charakterisieren schon die Sokratik, und Platons Spätzeit entfaltet sie erst recht. Die (unsichtbare) «Gestalt» der Götter und ihre (sichtbaren) «Werke» scheidet ein berühmter Passus der xenophontischen *Memorabilien* (IV 3, 13)[87], der in der Tradition ungewöhnlich stark nachgewirkt hat. Mit diesem Original muß man die Reproduktion in *Π. κ.* vergleichen, nicht mit anderen Reproduktionen, in denen das Motiv (*ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται*) zur Floskel geworden ist[88]. Nun war man freilich angesichts des Buchs von der Welt von vornherein nur auf Floskeln gefaßt. Aber wie durfte verkannt werden, daß die Lehre vom unsichtbaren Gott den Kern der ganzen Theologie darstellt und daß diese undenkbar ist ohne den Platonismus! Im *Phaidon* sammelt sich

---

[83] Vgl. *De cael.* B 12, 292 b 20ff. *ἡ μὲν γῆ ὅλως οὐ κινεῖται, τὰ δ' ἐγγὺς ὀλίγας κινήσεις· οὐ γὰρ ἀφικνεῖται πρὸς τὸ ἔσχατον, ἀλλὰ μέχρι ὅτου δύναται τυχεῖν τῆς θειοτάτης ἀρχῆς.* Dazu *Gen. et corr.* B 10. 336 b 30f.: die *φθαρτά* sind unteilhaftig der Ewigkeit *διὰ τὸ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι.* Daß hier wirkliche Raumgliederung vorschwebt, bestreitet H. Scholz, *Eros und Caritas* (1929) 102 nicht mit Recht. Zu der Inkonsequenz, daß der Weltbeweger keine Stelle im Raum hat, s. Jaeger a. O. 382f.

[84] Doch stellt in diesem Sinn schon Theophrast die kritische Frage, warum der Erste Beweger nicht bis zur Erde reiche (*οὐ διικνουμένου* (!) *τοῦ πρώτου*), *Metaph.* 311 Br.

[85] Streng aristotelisch gibt es keine *ἔργα θεοῦ*, weil der Gottheit weder ein *πράττειν* noch ein *ποιεῖν* zukommt. Bedeutsam greift Gott a. O. 336 b 30f. in den Weltlauf ein (*ὁ θεὸς ... ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν*). Hier weht platonische Luft (vgl. *Tim.* 37 D); Fg. aus *Π. φιλοσοφίας*? Sehr wahrscheinlich gemacht von Harder, *Okellos* 122ff.

[86] 397 b 25, 398 b 7 wird Gott selbst (*αὐτός*) von seiner Dynamis geschieden, 398 a 2 wird seine Kraft als im Himmel thronend genannt. Das ist freilich ein Widerspruch (Lorimer 128, 1 hat ihn bemerkt), aber er scheint der auf dem Grund des Gott-Welt-Problems angelegten Paradoxie zu entsprechen, wie sie lichtvoll G. Simmel bespricht (*Die Persönlichkeit Gottes* in: Philosophische Kultur, Potsdam o. J. 206ff.). Das gerade in der Kaiserzeit lebhafte religiöse Empfinden, daß Gott dem Gläubigen und seiner Welt gegenüberstehe, hat den stoischen Pantheismus langsam, aber sicher zurückgedrängt. – Das Zurücktreten Gottes hinter seinen Kräften bzw. deren Unterordnung unter ihn kennzeichnet eine Problemlage bei Philon (übersichtlich hiezu Kleinknecht in Kittels *Theol. Wb.* s. v. *δύναμις*), ohne daß deswegen (mit Pohlenz) Philon als Schlüssel zu *Π. κ.* betrachtet werden dürfte.

[87] *Ὅτι δέ γε ἀληθῆ λέγω, καὶ σὺ γνώσῃ, ἂν μὴ ἀναμένῃς, ἕως ἂν τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς, ἀλλ' ἐξαρκῇ σοι τὰ ἔργα αὐτῶν ὁρῶντι σέβεσθαι καὶ τιμᾶν τοὺς θεούς. ... καὶ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων ... τὰ μέγιστα μὲν πράττων ὁρᾶται, τάδε δὲ οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἐστιν.*

[88] Belege in Lietzmanns *Römerbrief-Kommentar* (zu 1, 18). Pohlenz (*Stoa* II 177; Z. f. neutest. Wiss. 42 [1949] 71) nennt Xenophon überhaupt nicht, auch nicht Arist. fg. 12 R., so daß der irrige Eindruck entsteht, es handle sich um einen ursprünglich stoischen Gemeinplatz.

aller Wert und alle Realität in der Unsichtbarkeit des «wahren Himmels» und der «wahren Erde» (109 B–111 C[89]), im *Timaios* ist vollendete Unsichtbarkeit unabdingbares Merkmal des Werthaften und Ewigen (28 A u. ö.); der unsichtbare, nur geistig erfaßbare Gott (*ἀόρατος ὢν ἄλλῳ πλὴν λογισμῷ*, 399 a 31, dazu b 12), weltüberragend und fern, bestimmt weithin die Religiosität der Kaiserzeit[90], die sich von des Poseidonios Allgott entschieden entfernt hat. Der Vergleich mit der ebenfalls unsichtbaren und doch so tätigen Seele (399 b 14) gehört dabei zur ursprünglichen Fassung des Gedankens[91]; urplatonisch, daß Seele Prototyp des Unsichtbaren ist (*Gesetze* 898 D), daß solche Spannung zwischen *ἀιδές* und *ὁρατόν* kein Glaubenshindernis darstellt (*οὐδαμῶς ἐστιν ἐμπόδιον ... ἡμῖν πρὸς τὸ πιστεῦσαι*, 399 b 12), sondern den Gläubigen erst recht bestärkt.

Was aber für den Betrachter als *μορφαί* – *ἔργα* auseinandertritt, scheidet sich innerhalb des Gottesbegriffs selbst als *οὐσία* und *δύναμις*. Wir stehen vor der Frage, wie denn der weltferne Gott auf die Welt wirkt, und bedienen uns hiebei des ausführlichen, die Argumentation nicht bloß veranschaulichenden, sondern tragenden Vergleichs (398 a 11–b 6), den wir bisher umgingen. Er hatte an das Hauptmerkmal der *σεμνότης* angeknüpft. Gott wird mit dem Perserkönig verglichen, der, obschon Quell all dessen, was in seinem weiten Reiche geschieht, hinter «ehernen Türen und hohen Mauern» entrückt ist und mit der Welt nur durch Mittelsmänner in Beziehung tritt. Gott als König klingt trivial genug; aber wie die ganze 400 b 6ff. gebotene Vergleichsgruppe (Steuermann, Wagenlenker, Chorführer, Feldherr) nicht in der stoischen Popularphilosophie zuhause ist[92], so hat jedenfalls hier die Verwendung des Perserkönigexempels nichts mit einem Topos zu tun. Es ist Träger philosophischer Gedanken.

Wir fassen das Bild und seine weiterführende Deutung (ab 398 b 1)[93] zusammen. Schon die irdische Majestät hat es nicht nötig, selbst Hand anzulegen (*αὐτουργεῖν*); breit wird die Hierarchie der Mittelsmänner geschildert, durch die sie alles sieht und hört. Aber nun dient die Rede vom Perserkönig ja einer Klimax: *Gott* bedarf keiner komplizierten Zurüstungen (398 b 10), er wirkt «*mühelos*», weil er nur den ersten Anstoß gibt[94]. Der Autor holt damit aus der aristotelischen Himmels-

---

[89] In *Π. κ.* wiederkehrende Leitworte: *καθαρὸς ἐν καθαρῷ* 109 B ∾ 400 a 6; 110 A (*βόρβορος*) ∾ 400 a 5 (*θολερός*); auch *ἀπόστασις* 111 B 5 ∾ 397 b 30.

[90] Max. Tyr. 141, 12ff. Hob., Plut. *De E ap. Delph.* c. 20, Apol. *De deo Socr.* 9, 5 Thom.; Hermet. V 5 (*ὅτι ἀφανὴς ὁ θεὸς φανερώτατος*), XI 6ff., XII 10. Dies mente-sola-Motiv dem Gottesbegriff des Pos. genau entgegengesetzt: Reinhardt, *Urspr. u. Ent.* 11f. 79. – Vgl. Theiler, *Vorbereitung des Neuplat.* 4f., 109; Jaeger, *Aristoteles* 159, 2.

[91] Xen. *Mem.* I 4, 9; IV 3, 14; Cic. *Tusc.* I 70; Max. Tyr. 143, 16ff. Hob. (fehlt, wie Xenophon, bei Capelle). Barigazzi (Stud. It. 1948, 197) macht platonisch-früharistot. Tradition im I. *Tuskulanenbuch* sehr wahrscheinlich; auf dem wildzerpflügten Gelände beginnt allmählich Ordnung einzutreten.

[92] «... they are all at once Platonic and Pythagorean», Lorimer 115, mit reichen Belegen bes. aus den Pythagorica bei Stobaios. Die alles aufklärenden Parallelen zu 398 a 11ff. sind auch ihm entgangen.

[93] Besonders sorgfältig aufeinander bezogen: *σεμνότης* 398 a 12 ∾ b 4; *αὐτός* a 13 ∾ b 7; *ἀόρατος* a 14 ∾ 399 b 12; *ἐπέχων* a 14 ∾ b 2 (25). Zur Herkunft des Vergleichs weiter unten im Text.

[94] *μετὰ ῥᾳστώνης καὶ ἁπλῆς κινήσεως*, 398 b 13; dazu *ἄλυπον ἄπονόν τε* 400 b 10. Die

mechanik gerade das spekulative Moment heraus; er kann sich nicht genug tun, den göttlichen Eingriff ob seiner wunderbaren Leichtigkeit vom Irdisch-Physikalischen abzurücken. Die *ἁπλῆ κίνησις* des Bewegergottes wird ihres physikalischen Sinns (Ingangsetzung der kosmischen Kreisbewegung, 392 a 30 ∾ 98 b 8) beraubt, auf den auslösenden Moment reduziert (*μία ῥοπή*, 399 b 11), und mit den Vergleichen Gottes mit Gesetzgeber (so Lorimer; *νόμος* codd.)[95] und Staatsgesetz ist die Metabasis ins Unräumliche vollzogen. Aber wieder einmal (s. o. S. 157) zitiert der Eklektiker höchst überlegt Aristoteles und seinen Lehrer in einem; gerade an der letzgenannten Stelle, die mit ihrem *ἐν ἀκινήτῳ ... κινεῖ* (400 b 11) so aristotelisch klingt[96], wird das *περιάγειν καὶ κινεῖν* ganz auf die Gott untergeordnete Dynamis abgeschoben, die als ein *Mittleres* zwischen Gott und Welt erscheint. Damit kommt eine bekannte Theorie des Platonismus ins Spiel, in deren Sinn Plutarch – er wird für uns immer mehr in den Vordergrund treten – das Perserkönig-Gleichnis gedeutet hat[97]. Wir werden der Lehre noch begegnen; zunächst leistet das Exempel noch einen anderen Dienst. Jene *πολυχειρία* des persischen Hofstaats soll nicht nur die menschliche Unvollkommenheit von der göttlichen Mühelosigkeit abheben (398 b 12), sondern vor allem die Vielgestaltigkeit der Auswirkungen jener *κίνησις* vorbilden. Die Frage nach der Weiterleitung des Bewegungsanstoßes von oben erscheint nunmehr als Problem der Mannigfaltigkeit. Von einem wachsenden, den Anstoß allmählich erschöpfenden Abstand ist jetzt

---

erlesene Wortwahl weist auf klassische Stellen bei Aristoteles; *ῥᾳστώνη De cael.* B 1, 284 a 32 (Pl. *Legg.* 904 A, *Epinom.* 983 B); *ἄτρυτος* 284 a 35 ∾ 397 b 23. *ἄπονος* kennzeichnet das Wirken des Unbewegten Bewegers in den Schlußworten der *Physik*, 267 b 3. Der Philosoph hat hier eine der ehrwürdigsten Gottesprädikationen verwandt, vgl. Aesch. *Hik.* 99 (*πᾶν ἄπονον δαιμονίων*) und Formulierungen wie Hes. *Erg.* 5ff. Im Buch von der Welt klingt also, gegen die Stoa gewandt, die Polemik nach, die Arist. gegen das «mühsame» (*ἐπίπονος* 284 a 17 ∾ *Π. κ.* 397 b 22) Ixionsschicksal der platonischen Weltseele richtete; sie war dem Kritiker nicht transzendent genug. – Aber mit ähnlichen Denkmitteln verteidigt Balbus seinerseits die Gestirngötter, *Nat. deor.* II 59, gegen epikureische Kritik, wie sie etwa Aët. I 7 vorliegt.

[95] Keineswegs floskelhaft; vgl. Cic. *De re publ.* III 33 (Gott inventor, disceptator, lator des Naturrechts). Auf *νομοθέτης* im Neuplatonismus (Chalcid. p. 225, 21f., 233, 5ff.; Amelios b. Prokl. *Tim.* 1, 361, 21ff. weist mich R. Beutler hin.

[96] Und doch auch platonisch; *ἀκινήτως* vom *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον Tim.* 38 A. Die *immobilis aeternitas* des *deus exsuperantissimus* feiert Asclep. 69, 8 Thom.

[97] *De gen. Socr.* 593 C *ὥσπερ γὰρ τῶν βασιλέων καὶ τῶν στρατηγῶν τὴν διάνοιαν οἱ μὲν ἐκτὸς αἰσθάνονται καὶ γιγνώσκουσι πυρσοῖς τισι καὶ κηρύγμασι καὶ ὑπὸ σαλπίγγων, τοῖς δὲ πιστοῖς καὶ συνήθεσιν αὐτοὶ φράξουσιν, οὕτω καὶ τὸ θεῖον ὀλίγοις ἐντυγχάνει δι' αὑτοῦ καὶ σπανίως, τοῖς δὲ πολλοῖς σημεῖα δίδωσιν, ἐξ ὧν ἡ λεγομένη μαντικὴ συνέστηκε.* So wird auch dem Staatsmann geraten, möglichst *ὀργάνοις ἑτέροις, δι' ἑτέρων* zu wirken, Praec. ger. rp. 812 C, der vielgeschäftige stoische Gott abgelehnt, 793 D. Hier erinnert zudem der Gegensatz der Vertrauten Gottes und der großen Menge unmittelbar an *Π. κ.* 1. Schlagend formuliert Plut. *Vit. Them.* 27, 1: der Perserkönig ist *εἰκὼν θεοῦ τοῦ τὰ πάντα σῴζοντος*; schön das Plotinkapitel V 5, 3 (mit Betonung der Semnotes und des Abstufungsgedankens). Hätte Pohlenz für die Interpretation von *Π. κ.* nicht so gänzlich auf Plutarch verzichtet, so wäre es ihm wohl nicht unterlaufen (GGN 1942, 484), 398 a 11ff. auf «jüdisch-orientalische» Vorstellungen zurückzuführen. Persischen – oder auch altsemitischen – Ursprung empfiehlt Cumont, *Orient. Rel.*[2] (1914) 331, A 19. Schwer begreifliche Verkennungen – es drängt sich doch auf, daß die Partie in *Π. κ.* 6 genau auf eine bestimmte, echt hellenische Problemstellung hin orientiert ist, eben das Gott-Welt-Problem. Der «Großkönig» beginnt seinen Weg durch die philosophische Literatur (obschon hier anders verwandt) bei Plat. *Polit.* 553 BC; vgl. Aristox. fr. 50 Wehrli. Gott-König-Vergleich seit den *Gesetzen* 904 A.

nicht mehr die Rede, zugunsten des Versuchs, die Verästelung dieser Ingangsetzung möglichst anschaulich zu machen[98]. Es überrascht nicht, daß bei dem Philosophen das Entstehen der Vielheit als göttliches Wunder erscheint (*τοῦτο ἦν τὸ θειότατον* 398 b 13 ∪ 5, 396 b 4 *τοῦτ' ἦν ... τὸ θαυμασιώτατον*). Diesem neuen Motiv dienen drei ausgeführte Vergleiche. Gott wirkt wie ein Marionettenkünstler, der durch einen einzigen Fadenzug die verschiedenen Gliedmaßen in Bewegung setzt, 398 b 16ff. Hier liegt ein berühmtes platonisches Bild zugrunde[99], wie bei der folgenden Veranschaulichung, die, zwanglos aus der ersten entwickelt, dieser gegenüber den individuellen Charakter der Bewegungsabläufe hervorhebt. So bewegen sich die vier stereometrischen Grundgebilde, wenn man ihnen gleichzeitig aus einem Gefäß den Weg frei gibt[100], gemäß ihrer spezifischen Form. Der Gedanke stammt aus dem *Timaios* (52 E–53 A, Grundlegung der Vierkörperlehre nach dem Grundsatz Gleiches zu Gleichem); er hat bei Plutarch eine Interpretation erfahren, die sich mit dem Anliegen unseres Anonymus in erstaunlicher Weise deckt[101]. Innerhalb einer Erklärung mantischer Phänomene wird dargetan, daß des Gottes Geist beim Eingehen in das menschliche Medium, die Seele der Pythia, sich deren individueller Besonderheit anpaßt, also für die irdischen Unvollkommenheiten des Orakels nicht verantwortlich ist (*Pyth. or.* 404 F; vgl. 404 B: *ψυχὴ ὄργανον θεοῦ*)[102]. Die Seele des Mediums verhält sich in dieser Hinsicht nicht anders als organische Körper. So taugt es nicht nur für eine mantische Theorie, sondern für eine Betrachtung zum Gott-Welt-Problem überhaupt, und im Anliegen, Gott als Bewirker möglich zu machen und dabei seine *σεμνότης* zu retten, treffen sich *Π. κ.* und das plutarchische Gespräch völlig. Der Platoniker schließt weiter, daß auch *τὸ ἔμψυχον, αὐτοκίνητον* bei einem Anstoß von außen seine Wesensart mit ins Spiel bringt. Der Gedanke erscheint im dritten Vergleich des Anonymus. Läßt

---

[98] 398 b 24 *δρώντων μὲν πάντων οἰκείως ταῖς σφετέραις κατασκευαῖς, οὐ τῆς αὐτῆς δὲ πᾶσιν οὔσης, ἀλλὰ διαφόρου καὶ ἑτεροίας κτλ.* Das *οἰκεῖον, ἴδιον* der entstehenden Bewegungen unermüdlich eingeprägt, 398 b 29. 34, 399 a 32, b 11, 400 b 13. 32ff. (auch die scheinbar nur schmückenden Homerzitate sind auf diesen Gedanken ausgerichtet).

[99] *Gesetze* 644 E, benutzt b. Plut. *De gen. Socr.* 588 F. Das Bild auch bei Philon *Opif. m.* 117; bei Marcus Terminus für das Sichziehenlassen von der *ὁρμή* der Sinneseindrücke 2, 2 fin., 3, 16; 6, 16; 7, 3 u. ö.

[100] *ἐξ ἄγγους* 398 b 27; *ὄρους* nur Parisinus Z, *per proclive* Apuleius. Letzteres entspricht der schiefen Ebene in stoischen Diskussionen zur Willensfreiheit, also einem ganz anderen Zusammenhang, wo das Bild Gemeinplatz wird (*κατὰ πρανοῦς* Marcus 10, 33, 3; *ἀπὸ ὕψους τινός* Alex. Aphr. *De fato* 13 [SVF II 979]; vgl. Lorimer 63ff.). In *Π. κ.* fordert es der Sinn, daß die ungleichartigen Körper zuerst beisammen sind, bevor sie sich *κατὰ τὸ ἴδιον σχῆμα* fortbewegen; darauf führt auch die Entsprechung im folgenden Dreitiervergleich (*ἐν τοῖς κόλποις*) und die Erinnerung an die Siebung der Stoicheia bei Platon. An der merkwürdigen (bisher übersehenen) Parallelstelle Vell. Paterc. I 16, 2 sind *ζῷα* und *ἄγγος* – *animalia* und *capsum* – vereinigt.

[101] Zur Timaios-Stelle vgl. Plut. *De def. or.* 430 C (wo im folgenden mit dem «harmonisierenden» Walten Gottes der Kern der Theologie in *Π. κ.* entwickelt wird.

[102] Die Entlastung des Gottes, die Wahrung seines *ἀξίωμα* (414 E, vgl. 402 E, 404 B) bekanntlich das Anliegen der pythischen Dialoge. In diesem Orientierungspunkt der *σεμνότης* und im Fehlen der schiefen Ebene stimmt die Verwendung des Vierkörpervergleichs im Buch von der Welt und bei Plutarch gegen die Stoa überein. Theiler (in: Phyllobolia Von der Mühll [1946] 62ff.) durfte also nicht bei der Erörterung des Gleichnisses innerhalb der Ursachenlehre von dem «stoisierenden Autor de mundo» sprechen.

man gleichzeitig ein Land-, ein Wasser- und Lufttier frei, so wird jedes in der ihm eigentümlichen Art sich fortbewegen (398 b 30). Gerade hier, wo es um Organismen geht, zeigt sich, daß der Autor an einem wesensverwurzelten Individuellen gar nicht interessiert ist; ihm ist das *οἰκεῖον* nur in seinem jeweiligen Bewegungsapparat (*κατασκευή*, 398 b 24) wichtig. Dies würde ihn auch dann grundlegend von Poseidonios, der das gleiche Bild gebraucht hat[103], unterscheiden, wenn nicht diese ganze Bildlichkeit von Anfang dem antistoischen Zweck diente, Gott von der mühevollen Betriebsamkeit der Welt abzurücken.

So entsteht schließlich (398 b 35–99 a 35) das großartige Bild eines Weltgetriebes, welches arbeitet, ohne daß man einen Urheber sieht, und doch Schöpfung ist – *ἔργα θεοῦ*[104]. Auf eine letzte Formel wird dies gebracht mit dem Lösungsgedanken des 5. Kapitels, dem Harmonie-Motiv, das wieder in den Vordergrund drängt (Planetenharmonie, Bild des harmonisch singenden Chors: 399 a 12). Es darf hier dem bloß Topischen enthoben werden, weil es dem Gedanken der differenzierten Weiterleitung dient (vgl. bes. 399 a 20ff.) und weil es nunmehr seine endgültige, seit Kap. 5 erwartete göttliche Legitimation erhält: 400 a 4. Das will nunmehr als Beitrag zum Gott-Welt-Problem betrachtet werden. War schon bisher der «Anstoß» auf ein Minimum an *ἐπιτέχνησις* reduziert worden, so wandelt er sich nun, als *ἐνδόσιμον* gefaßt, erst recht ins Unphysikalische[105]. Wir erinnern uns: die unaristotelische Harmonievorstellung konnte mit dem allgemein hellenischen, jedoch besonders im Peripatos systemtragend gewordenen Gedanken des Elementwandels (Kap. 5) zusammengebaut werden, weil beides der Weltewigkeitslehre dient. Wird aber, wie früher gezeigt, dieser Gedanke zur statischen Strukturformel, dann ist Aktion in diesen Kosmos nur noch durch eine *μετάβασις* in die Theologie hereinzubringen[106].

---

[103] Aus der hermetischen Isisapokalypse, Stob. I 460, 10ff. W. (*Κόρη Κόσμου*) glänzend erschlossen von Reinhardt, *Pos.* 388ff. – Der Tiervergleich außer bei Galen. *De usu part.* 13, 7 (Reinhardt 389 ,1) auch bei Philon, *De plant.* 16f.

[104] Freilich scheint die individuelle Beschaffenheit der Einzeldinge Gott – obschon er *πάντων αἴτιος* ist (401 a 26) – vorweggenommen zu sein, damit sein «Anstoß» sich in rechter Weise auswirken kann. Das leitet sich von metaphysischen Aporien des Aristoteles her, die Grumach, Problemata 6, 59 ausgezeichnet darlegt (unter Hinweis auf *Phys.* A 9, 192 a 16ff.: die *ἕφεσις* des Kosmos gegenüber Gott setzt bereits etwas voraus, *ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι.*

[105] *ἐνδόσιμον* ein musikalischer Begriff; Hesych s. v. *τὸ πρὸ τῆς ᾠδῆς κιθάρισμα* ('which gives the key to the tune' Liddell-Scott). – Übrigens hat 399 a 14ff. Harmonie nichts mit Mehrstimmigkeit zu tun; die Mannigfaltigkeit, in die sich der Einfluß von oben zerlegt, wird vielmehr durch das Nebeneinander der beiden Geschlechter, der verschiedenen Tonhöhen, die eine einheitliche Melodie (*μίαν ἁρμονίαν ἐμμελῆ*) ergeben, versinnbildlicht. Dem *ἐνδόσιμον* entspricht das «Kommandosignal», 399 a 39 (vgl. b 2. 9), das besonders deutlich vom «Anstoß» zum Walten eines rein geistigen Gesetzes hinüberweist.

[106] Auf Schritt und Tritt kehren jetzt – die gedankliche Geschlossenheit des Ganzen bezeugend – frühere Motive theologisch orientiert wieder. Das Nomos-Exempel, 400 b 28, weist auf die *ἐναντιότητες* im Polisgefüge, c. 5, zurück; die folgende Schilderung der organischen Mannigfaltigkeit erinnert an den öfters wiederholten Preis der irdischen Wachstumsfülle und leistet zugleich dem *οἰκεῖον*-Motiv Vorschub; die Weltharmonie, das platonische Motiv *κόσμος – ἀκοσμία* verstärkt die Gedanken 396 b 15, 97 a 5; die Kapitelschlüsse 4, 5, 6 bilden eine prachtvolle Klimax bis hin zur endlichen religiösen Fassung; unverkennbar auch die Absichtlichkeit der Stufung, wenn die gewichtige Formel *ἐξ αἰῶνος*

Die philosophischen Gedanken der Gotteslehre sind nunmehr (bis 399 a 35) alle ins Spiel gebracht. Gott Alles in Allem, als unsichtbarer Erhalter, Beweger, Gesetzgeber der Welt – so strebt die Darstellung in reicher Bildlichkeit, unter Verwendung der Anekdote[107], der Legende[108], des Mythos[109], der Namensdeutung und alter Dichter- und Theologenweisheit dem Schluß zu.

Steht nun diese Theologie isoliert? Wir legen uns die Pflicht auf, nur ein Zusammentreffen von drei Kerngedanken – Steigerung des Gottesbegriffs, Weiterleitungs- und Abstufungsgedanke, Harmonie – als echte «Parallele» anzuerkennen.

Im Dialog über den Verfall der Orakel müht sich Plutarch mit der Bestimmung des Verhältnisses zwischen physikalischer und theologischer Betrachtungsweise. Er hat eine bedeutende Theorie vorgetragen, die die mantischen Phänomene rein naturwissenschaftlich, mit Hilfe des Anathymiasenbegriffs, erklärt (Kapp. 39–40) und erkennt nun auf die ernste Einrede des Ammonios hin mit Schrecken und Beschämung die Gefahr, als irreligiös zu gelten (435 E). Der nun folgende Vermittlungsvorschlag stellt eine Platoninterpretation dar. Anaxagoras hat sich (vgl. Pl. *Phaid.* 97 C) zu sehr an die physikalischen Ursachen gebunden, *τὸ οὗ ἕνεκα καὶ ὑφ' οὗ, βελτίονας αἰτίας οὔσας καὶ ἀρχάς, ἀφῆκεν*[110]. Platon hat den Mittelweg gefunden (436 F): *πρῶτον μὲν γὰρ ἡ γεννήσασα Γῆ τὰς ἀναθυμιάσεις ὅ τε πᾶσαν ἐνδιδοὺς κράσεως τῇ γῇ καὶ μεταβολῆς δύναμιν Ἥλιος νόμῳ πατέρων θεός ἐστιν ἡμῖν · ἔπειτα δαίμονας ἐπιστάτας καὶ περιπόλους καὶ φύλακας οἷον ἁρμονίας τῆς κράσεως ταύτης τὰ μὲν ἀνιέντας ἐν καιρῷ τὰ δ' ἐπιτείνοντας κτλ.* Die Gottheit wird also nicht selber mit dem Irdischen befaßt. Daß hiebei dämonische Mittelwesen eingesetzt werden, ist weniger wichtig als die Art, wie von ihnen aus der Weg zu den physischen Ursachen gesucht wird: *ἁρμονία* stellt sich ein, mit dem charakteristischen Leitwort *ἐνδιδόναι* (wie 397 C; vgl. *Π. κ.* 398 b 26) und zusammen mit *κρᾶσις* – hier haben wir also die Konstruktion aus *Π. κ.* 5–7 vor uns; kaum bedürfte es der weiteren Übereinstimmung, daß hier wie dort der orphische Allgott Zeus zitiert wird (Plut. 436 D ∾ 401 a 28)[111]. Daß nicht eine nur für die

---

εἰς ἕτερον αἰῶνα 397 a 10 vom Sternenhimmel, 401 a 16 vom «Sohn des Kronos» ausgesagt wird.

[107] Das Phidiasbild im Parthenosschild, 399 b 33, bei Arist. *Mir. ausc.* § 155 übernommen; vgl. Plut. *Perikl.* 31, Cic. *Tusc.* I 34, *Orat.* 234; Val. Max. 8, 14, 6; Dio 12, 6. Zur Beurteilung für die Geschichte des Porträts B. Schweitzer, SB Leipzig 1939 (Leipzig 1940) 62.

[108] Die bei einem Ätnaausbruch wundersam geretteten *εὐσεβεῖς*, 399 b 34, auch Arist. *Mir. ausc.* § 154 und am Ende des Ätnagedichtes.

[109] Der Phaëthonmythos innerhalb philosophischer Betrachtung von Erdkatastrophen: Pl. *Tim.* 22 C (danach Philo *Aet. m.* 147f.). Von dieser Stelle aus enthüllt sich übrigens die «Reinigung» der Erde durch Regengüsse, 397 a 33, als Platonismus.

[110] *ὑφ' οὗ*: damit kommt die Kategorienlehre ins Spiel, die Philopon. *Phys.* 5, 7ff. als platonisch gilt; vgl. Simplic. *Phys.* 26, 5: Theophrast stellte *ὕλη* und *αἴτιον/κινοῦν* (= *θεοῦ δύναμις*) als platonische Prinzipien nebeneinander. Das zweite ist bei Plut. anschließend (436 A) *κυριωτέρα ἀρχή* (*Plat. Quaest.* 1002 C); von diesem platonistischen Terminus aus (Theiler, *Vorbereitung d. Neuplat.* 36) gewinnt also *Π. κ.* 397 b 12 (Gottheit *τὸ τοῦ κόσμου κυριώτατον*) seinen vollen Sinn.

[111] Die alten Theologen und Dichter, in ihrem Streben nach der *κρείττων αἰτία* bekennen sich zu dem Weisheitswort: *Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα πέλονται.* Plutarchs Polemik ebenso antistoisch wie antiperipatetisch: *De Pyth. or.* 400 A ff. Das entsprechende große Orphikerfragment in *Π. κ.* gewiß keine stoische Fälschung (so Harder, Philol. 85 [1930]

Mantik erdachte Theorie vorliegt – in ihrem Rahmen wird freilich das Gott-Welt-Problem besonders dringlich[112] –, erweist die früher besprochene elementtheoretische Schrift, die ohne Dämonenlehre Gott die Harmonie der Mischung herstellen läßt (*De prim. frig.* 946 F 951 DE). Der Harmoniebegriff ist eben hervorragend geeignet, zwischen der *σεμνότης* der Gottheit und ihrer Aufgabe als *σωτήρ* zu vermitteln[113]. Neu lernen wir aus Plutarch, daß die Haltung des Philosophen im Buch von der Welt sich einordnet in die Geschichte eines Gegensatzes, der mit Platons Kampf gegen Anaxagoras beginnt, seit der großartigen Durcharbeitung der meteorologischen Physik durch Peripatos und Poseidonios an Schärfe noch gewonnen hat. Das zunächst rein physikalische Werkstück der Anathymiasis erlangt in dieser Auseinandersetzung geradezu die Bedeutung eines Leitmotivs für die unehrerbietige Naturlehre der *νεώτεροι* (436 D), die mit ihren *πνεύματα, ἀτμοὶ ... κράσεις, θερμότητες ἀπάγουσι τὴν δόξαν ἀπὸ τῶν θεῶν.* Der Verfasser von *Π. κ.* glaubt gleichwohl noch in des Aristoteles Namen sprechen zu können, weil der transzendente Gott in seiner *σεμνότης* ihn bei dem Meister festhält, so wie ihn auf dem Gebiet der Kosmologie die Weltewigkeit und die Ätherlehre fesseln – im ganzen also eben das platonische Fundament.

Wir werfen von *Π. κ.* aus noch einen Blick auf den Harmoniebegriff in Verbindung mit dem Weiterleitungsgedanken bei Maximos Tyr. (*Or.* 8/9; 13). Auch hier geht es von der Mantik zur Weltregierung. *ἡγοῦ τὸ πᾶν τοῦτο ἁρμονίαν τινὰ εἶναι ὀργάνου μουσικοῦ ... ἀρξαμένην παρ' αὐτοῦ, δι' ἀέρος ἰοῦσαν καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ ζῴων καὶ φυτῶν* (p. 161, 11 Hob.). Göttliche Techne liegt dem ganzen Wirkungszusammenhang zugrunde; die Weiterleitung seiner Kraft wird durch Hebewerke, *νεῶν ἐρύσεις, λίθων ἀγωγαί* veranschaulicht. Das Einzelne bleibt freilich dem Philosophen Geheimnis: *τίς δ' ἐστιν ὁ τῆς ἐπαφῆς τρόπος, ἐγὼ μὲν οὐκ ἔχω εἰπεῖν* 475, 5; Die Weiterleitung ist bald mehr physikalisch gedacht (*ἕκαστον πρὸς τὸ πλησίον τὴν ῥώμην νειμάμενον, ἕτερον ἐξ ἑτέρου διαδεχόμενον τὴν ἀγωγήν, κινεῖ τὸ πᾶν,* 162, 5ff., in genauer Entsprechung zu *Π. κ.* 397 b 27ff.), bald vermitteln, in der Nachfolge der bekannten *Symposion*-Stelle 202 E, Dämonen (100, 11ff.). Die Formulierung der Transzendenz Gottes bei Maximos (96, 8f. und *Or.* 2 pass.) steht unserem Anonymus so nahe, daß man an

233ff.). Die wichtigsten Vorstellungsgruppen sichert W. Kranz (GGN 117 [1938] 148) als altorphisch. Gegen Harder auch Rathmann, *Quaest. Pythag.* usw. (Diss. Halle 1933) Anhang.

[112] Wie denn die Pronoia-Lehre in mantischem Zusammenhang schon bei Xenoph. *Mem.* I 4, 2ff. steht.

[113] Der Platonismus hat das Motiv denn auch nicht mehr aufgegeben. Vgl. Xenokrates 109f. Heinze, Numenios fr. 24 Leem. (*ὁ δημιουργὸς τὴν ὕλην ... ἁρμονίᾳ ξυνδησάμενος αὐτὸς μὲν ὑπὲρ ταύτης ἵδρυται ... τὴν ἁρμονίαν δὲ ἰθύνει*). Wirkungsvoll b. Clemens Al. *Protr.* p. 5, 33ff. St. *καὶ δὴ τὸ ἄσμα* (sc. der Logos des Evangeliums) *τὸ ἀκήρατον, ἔρεισμα τῶν ὅλων καὶ ἁρμονία τῶν πάντων, ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα διαταθέν, ἡρμόσατο τόδε τὸ πᾶν.* Hier also auch das Weiterleitungsmotiv. Kaum zufällig klingt Clemens an einige Prädikationen des epidaurischen Panhymnos an (IG IV 1, 130 = P. Maas, *Epid. Hymnen,* Halle 1933, Nr. 2) und an *Π. κ.* –: *χθὼν δὲ πᾶσα καὶ θάλασσα* (*γῆν τε πᾶσαν καὶ θάλασσαν,* 396 b 27 im Harmoniekapitel) *κίρναται τέαν χάριν* (*κίρνας* (Clemens p. 6, 6). *σὺ γὰρ πέλεις ἔρεισμα πάντων* ... Harmonie und Krasis (dies bei Clemens p. 6, 3ff.) auch im orph. *Apollonhymnos* (34 Qu.), vgl. h. 11, 6.

Zitat aus ihm gedacht hat (*Π. κ.* 400 b 11)[114]. Dabei kollidiert der nur geistig erfaßbare Gott – bezeichnend für dies religiöse Fühlen – mit dem in den Phänomenen (Witterung, Wachstum, Gestirne) aufweisbaren durchaus nicht, da letztere von vornherein eben als *ἔργα θεοῦ* in den Blick kommen (*Or.* 11, 145, das Zitat aus Xen. *Mem.* IV 3, 13). Dies, daß in allem das göttliche Wirken sichtbar wird, eint die Welt – *διαδοχὴν ὁρᾶς καὶ τάξιν ἀρχῆς καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ θεοῦ μέχρι γῆς*, 145, 8. Wenn dann mit den Bezeichnungen *γενέθλιος, ἐπικάρπιος, ὑέτιος* die Summe von Gottes Walten gezogen wird, so ist das sogar bei Maximos mehr als ein bloßes popularphilosophisches Wandermotiv. Erst recht müssen wir das 7. Kapitel der Schrift von der Welt ernst nehmen. Es bietet, was die wenigsten Belege für den vielfach ausgesprochenen Gedanken enthalten. Hier ist das «Benennen Gottes nach seinen Werken» (*κατονομαζόμενος τοῖς πάθεσι ... ἅπερ αὐτὸς νεοχμοῖ*, 401 a 12) die Vollendung des im Proömium angekündigten *θεολογεῖν*, der Höhepunkt für die durch die ganze Schrift hindurch vollzogene Transponierung der irdischen Dinge unter den Blick von oben. Die Summe der Philosophie wird in den Kultbeinamen wiedergefunden. In ihnen ist der Dynamis- wie der Ergon-Gedanke aufgehoben[115]; die Kosmologie findet sich in ihnen wieder (die Anordnung der Epiklesen entspricht der Reihe der Elementarreiche) und ebenso die sub specie aeterni wohlgeordnete Mannigfaltigkeit der Menschengemeinschaften aus dem 5. Kapitel (*πάσης ἐπώνυμος φύσεως ὢν καὶ τύχης* 401 a 26[116] ∾ 396 b 1ff.: schlagende Absichtlichkeit der Entsprechung und Überhöhung)[117]. Das metaphysische Grundproblem, dem ein Teil von Kap. 6 gewidmet war (wie nämlich Eines zu Vielem werden könne), erscheint nunmehr verwandelt in das Wunder innerhalb der Theologie: daß das Eine viele Namen hat.

Das einleitende *πολυώνυμος* ist denn auch ein Fingerzeig dafür, daß die Schrift mit einem Lobpreis Gottes endet, wie sie mit einem Preis der Philosophie begonnen hat[118]. Auch die Namensdeutung des Schlußkapitels gehört in diesen hymnischen

---

[114] Vgl. Zeller, *Kl. Schr.* I 333ff. Geratener möchte es sein, sich mit der Herausarbeitung des gemeinsamen platonischen Zusammenhangs zu begnügen.

[115] Der Autor bringt das Wort nicht, aber sachlich trennt ihn nichts von dem Organon-Begriff, mit dem Plutarch gerne interpretiert: *πῦρ μὲν ὄργανόν ἐστι τοῦ θεοῦ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ καὶ νέφη καὶ ὄμβροι, δι' ὧν πολλὰ μὲν σῴζει καὶ τρέφει, πολλὰ δ' ἀπόλλυσι καὶ ἀναιρεῖ* (*Conv. sept. sap.* 163 E; *Gen. Socr.* 582 C, 588 F). Das Denkmittel stammt aus Pl. *Phdr.* 250 B (*ὄργανον* neben *εἰκών*) und klingt bis in die Hermetik nach; *mundus ... quasi organum vel machina summi dei voluntati dei subiectus, Asclep.* 51, 11 Thom.; vgl. Hermet. V 4 (61, 20 Nock).

[116] Auch Glück und Leid verschmilzt, von so hoher Warte gesehen, zur Harmonie; dem Philosophen drängt sich die Stadt des Sophokles auf (*O. R.* 4f., freilich nicht korrekt interpretiert), in der Päane neben Weherufen zu hören sind. Wieder gibt Plutarch die Belege: *ἡ Σοφόκλειος πόλις* gilt *Vit. Ant.* 926 A einer Landschaft, *De superst.* 169 D einer verwirrten Selenstimmung. Viel weniger floskelhaft also das Pseudepigraphon, das (auch 397 a 30 *πάντα ... πρὸς ἀγαθοῦ γινόμενα*) den philosophischen Sinn festhält (vgl. Prokl. *Tim.* I 374, 9 D. *θεὸς χρῆται καὶ τοῖς λεγομένοις κακοῖς εὖ*).

[117] *τύχη* «Stand»: s. die Definition b. Arist. *Rhet.* B 12, 1389 a 1.

[118] Zu *πολυώνυμος* im Hymnenstil reiche Belege bei Keyssner, *Gottes- und Lebensanschauung im gr. Hymnos* (1931) 47; Norden, *Agnostos Theos* 144ff. – Genau entspricht Hymn. Orph. *αἰθέρος ἠδ' Ἀίδου, πόντου γαίης τε τύραννε, ὃς βρονταῖς σείεις βριαρὸν δόμον Οὐλύμποιο ... ὃς κινεῖς ἀνέμους νεφέλῃσι δὲ πάντα καλύπτεις, πρηστῆρσι σχίζων πλατὺν αἰθέρα · σὴ μὲν ἐν ἄστροις*

Bereich. Diese Etymologien von Zeus, Kronos, den Moiren stellen kein Quellenindiz für stoische Theologie dar (hinter der, wenn sie allegorisiert, kein Hauch von Religiosität zu stehen pflegt); von Kornutos aus läßt sich *Π. κ.* 7 nicht erhellen. Namen, Beinamen der Gottheit tragen den Hymnos seit je. Mit ihrer Deutung, als dem Zielpunkt eines philosophischen Protreptikos, steht der Anonymus auf einem Wege, der zu den orphischen Hymnen und zur spätesten Theosophie führt[119].

Gerade darin aber bleibt der Autor seinem Meister, in dessen Namen er schreibt, getreu, daß er im Wort den geschichtlichen Niederschlag sucht. Auch der Gottesname ist *ἐγκατάλειμμα παλαιᾶς σοφίας* (vgl. Arist. fg. 13). Wenn sich gegen Schluß die Zitate aus alten Denkern und Dichtern häufen, so dient das nicht nur der Peroratio[120]. Dem Philosophen sind, wie Plutarch (*De def. or.* 436 D), die *σφόδρα παλαιοὶ θεολόγοι καὶ ποιηταί* die eigentlichen Gewährsmänner seines Glaubens. In Heraklits *ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα* (396 b 22) spricht sich – es kann ja nun nicht mehr poseidonianisch-pantheistisch mißverstanden werden[121] – im Grunde das Credo der ganzen Schrift aus. Heraklit, Thales, Empedokles – man will althellenisch sein, man erstrebt das Eingehen in die Glaubenstradition (*τὴν εὐσεβῆ καὶ πάτριον πίστιν*: Plut. *Pyth. or.* 402 E), und zu dieser gehören ihre ältesten Deuter: sicherer vielleicht noch als die doxographischen Übereinstimmungen datiert dies gemeinsame religiöse Gefühl das Buch in die Plutarchzeit[122].

Bei beiden Autoren steht neben den Orphikern Platon. Es hat sich uns ergeben, daß sein Einfluß sich nicht auf das Schlußzitat (*Ges.* 715 E–716 A; 730 B) beschränkt, daß vielmehr mit diesem nur die spätplatonisch-früharistotelischen Motive explizit werden, die von Anfang an das Werk durchziehen. Im Namen Platons – nicht der Stoa – ist der Monismus entworfen, der gegen Ende der Darlegungen, die mit einem so schroffen Dualismus eingesetzt hatten, sichtbar wird. Die Welt als Einheit sehen, heißt sie von Gott aus sehen – dieser dem Proömium gegenüber gewonnene Eindruck (o. S. 139) hat sich bestätigt. Gott verbürgt das Ganze, dem gegenüber alles Teilhafte (*τὰ ἐπὶ μέρους* 391 a 22; 397 a 29, b 2) nur vordergründig ist, und überragt es doch zugleich beständig.

Doch gilt es schließlich noch ein entscheidend wichtiges Denkmittel zu prüfen. Bei dem Anschluß an mittelplatonisches Gut trat bisher der *Dynamisbegriff* zu-

---

τάξις κτλ.; ähnlich faßt Synesios an einem Höhepunkt des 2. Hymnos zusammen (175ff. Terz.): *σὺ μὲν οὐρανίοις, σὺ δ' ἐνηερίοις, σὺ δ' ἐπιχθονίοις, σὺ δ' ὑποχθονίοις ἔργα μερίζεις ζωάν τε νέμεις* (in *μερίζειν* also die Differenzierung der Gotteskraft); verwandtes Fühlen aber auch bei Dion 12, 75; Epikt. I 22, 16.

[119] Norden a. O. 82, 1 verweist auf Dionys. Areop. *Π. θείων ὀνομ.* I 6 a. E. *οἱ θεοσόφοι τὸν θεὸν πολυωνύμως ἐκ πάντων τῶν αἰτιῶν ὑμνοῦσιν.* Vgl. Synes. 1, 323ff., 339ff.

[120] Auf den philosophischen Sinn der Homerzitate (Einheit in der Mannigfaltigkeit) wurde oben S. 160 und A. 98 hingewiesen.

[121] Ganz im Geist von *Π. κ.* ist die kritische Stellungnahme Plotins III 8, 9 (44ff. Br.) zum *Ἓν καὶ πᾶν*: das Eine ist *οὐδὲν τῶν πάντων, ἀλλὰ πρότερον τῶν πάντων.* Vgl. V 2, 2 fin.

[122] Der Bruch mit der hellenischen Tradition verletzt Plutarch bei den Epikureern besonders (*Adv. Colot.* 1108 B). Man muß sich angesichts des Empedokleszitats in *Π. κ.* (399 b 26 ∾ B 21, 9–11; auch bei Arist. *Metaph.* 1000 a 29) vergegenwärtigen, wie im 10. Kap. dieser Streitschrift der Dichterphilosoph als verehrter Ahnherr der Platoniker erscheint. Die einleitende Empfehlung des Studiums der alten Philosophen als *βασιλικωτάτη διατριβή* trifft mit der Widmung der Schrift von der Welt an Alexander (Kap. 1 fin.) genau überein.

rück. Daß hinter aller Rede von Gottes Kraft im griechischen Bereich der schöpferische Charakter des Guten bei Platon steht[123], ist bekannt. Die platonistische Religiosität der Kaiserzeit versicherte sich dieser durchwaltenden Dynamis (diese Seite des Begriffs kommt hier allein in Betracht) gern an Hand der mantischen Phänomene. Was Plutarch hiezu bietet, gehört zu den echtesten Zeugnissen seines Glaubens[124], zugleich zu den notwendigen (freilich bisher übersehenen) Parallelen zur Schrift von der Welt. Ganz im Sinn seiner lebenslang geübten Platondeutung empfunden ist es, wenn dem Philosophen das heilige Feuer der Vesta als Symbol erscheint, *ἐν εἰκόνι τῆς τὰ πάντα κοσμούσης ἀιδίου δυνάμεως*, *Vit. Camill.* 20, 5 (wie der Perserkönig *εἰκών* von Gottes Walten war, o. S. 164, A. 97). Zu einem persönlichen Glaubensbekenntnis ist es gestaltet, wie im 38. Kapitel der *Coriolanvita* mantische Phänomene den Glauben an Gottes Kraftwirkung vermitteln. *οὐ μὴν ἀλλὰ τοῖς ὑπ' εὐνοίας καὶ φιλίας πρὸς τὸν θεὸν ἄγαν ἐμπαθῶς ἔχουσι καὶ μηδὲν ἀθετεῖν μηδ' ἀναίνεσθαι τῶν τοιούτων δυναμένοις μέγα πρὸς πίστιν ἐστὶ τὸ θαυμάσιον καὶ μὴ καθ' ἡμᾶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως.* Was hier «Glauben» heißt (vgl. *Π. κ.* 399 b 13), was hinter dem Erleben der göttlichen Dynamis als eines *θαυμάσιον* steht, bezeugt außerhalb Plutarchs kein Text klarer als die Schrift von der Welt[125]. Es darf nicht verkannt werden, daß bei beiden Autoren von göttlicher Kraft innerhalb eines durchdachten Systems der Weiterleitung die Rede ist (wie es für Plutarch die pythischen Dialoge belegen); es steht somit die stoische Allkraft ferne, die in *Π. κ.* angeblich mit dem Unbewegten Beweger gekoppelt sein soll[126].

Läßt sich nun aber nach dieser Abgrenzung gegenüber der Stoa in positivem Sinne eine Einigung zwischen Peripatos und Platonismus hinsichtlich des Dynamisproblems in der Überlieferung aufzeigen? Der Erweis ist möglich, ohne daß man die schillernden Formulierungen Philons[127] in Anspruch nehmen muß.

---

[123] Es sind etwa *Polit.* 509 B und *Tim.* 41 C zu vergleichen. *ἡ τῶν θεῶν δύναμις* in mantischem Zusammenhang *Ps. Xenoph. Apol.* 13.

[124] Hauptstelle im Text; ferner *Conv. sept. sap.* 163 EF: anorganische und organische Dinge sind *ἐξηρτημένα τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως*. Das Leitwort *ἐξηρτ.* – an wichtiger Stelle Arist. *De cael.* 279 a 29, aus *Π. φιλοσοφίας* deutet auf das Weiterleitungsproblem. *δύναμις* und *ἀρετή* des platonischen Gottes (*ἀρετή* auch *Π. κ.* 399 b 21): *Vit. Arist.* 6; *Non posse sec. Epic.* 1102 E; *De aud. poet.* 34 A.

[125] Die Plutarchstelle würde allein genügen, um Pohlenz' überraschendes Urteil, *δύναμις θεοῦ* begegne so (nämlich wie bei Philon und in *Π. κ.*) weder im Judentum noch in griechischer Philosophie (GGN 1942, 483) zu widerlegen. Seine Auffassung der Dynamis im Buch von der Welt beruht z. T. auf einer Fehldeutung des Perserkönigexempels (a. O. 483/4). Daß dies besser zu einer Vielzahl von Kräften passe und auf anderem (orientalisch-jüdischem) Boden erwachsen sei, widerspricht dem Beweisziel des – völlig einheitlich konzipierten – Gleichnisses: Es soll ja veranschaulicht werden, wie die *eine* Kraft die mannigfaltigsten Wirkungen auslöst.

[126] So, nach Capelle, M. Zepf, Arch. Relig. Wiss. 25 (1927) 236f. Der wertvolle Aufsatz (*Zur hellenistischen Aion-Theologie*) leidet darunter, daß der Schrift *Π. κ.* von vornherein ein «stoisierendes» Weltbild unterschoben wird. Wenn Z. anläßlich der Gotteslehre des Traktats von «völliger Farblosigkeit einer rein abstrakten Spekulation» spricht, so ist dies doch wohl eine starke Verkennung.

[127] Über Dynamis z. B. *Migr. Abr.* 181. 220; *Leg. all.* 137. 40f.; *Conf. ling.* 72. 137; *Vit. Mos.* I 111.

Alexander von Aphrodisias zeigt, wie die wissenschaftliche Aristotelesinterpretation die *θεία δύναμις* mit dem Stufungsgedanken zu verbinden suchte. Er stellt (*Probl.* II 3) das Problem *τίς ἡ ἀπὸ τῆς κινήσεως τοῦ θείου σώματος δύναμις* und eröffnet damit einen Einblick in Schuldiskussionen, die einen der heikelsten Punkte des Systems zu klären trachten, Die *θεία δύναμις* ist an den Umbildungen der *ἁπλᾶ σώματα* beteiligt (*ἀμείνω καὶ τελεώτερα ταῦτα ποιεῖν* 48, 29 Br.). Von ihr gewinnen letztere nicht nur den reinen Bewegungsanstoß, sondern auch eine Art seelischen Ursprungs, *ψυχικὴν ἀρχήν*, und zwar nach Maßgabe des räumlichen Abstandes: *ὧν τὸ μὲν ἐπὶ πλέον κοινωνεῖ τῆς θείας δυνάμεως τῷ ἐγγυτέρω τε εἶναι τῷ θείῳ σώματι καὶ εἶναι λεπτομερές τε καὶ καθαρώτερον, τὸ δ' ἐπ' ἔλαττον διὰ τὸ ἀπόστημα τὸ πλεῖον κτλ.* Damit bekommen bekannte aristotelische Gliederungsgedanken einen neuen Sinn: die *θεία δύναμις* tritt geradezu in die Rolle des Eidos ein (vgl. 49, 16. 30: *ἡ ὕλη ... ὑπὸ τῆς ἀπὸ ⟨τῆς⟩ τῶν θείων σωμάτων δυνάμεως ... εἰδοποιεῖται καὶ σχηματίζεται*; und je nach der Nähe der himmlischen Kreisbewegung staffeln sich die Elemente als *ποιητικά* oder *παθητικά*, staffeln sich Struktur *κατὰ κρᾶσιν* oder *κατ' ἀλλοίωσιν* gegenüber *σύνθεσις/παράθεσις*. Das will von der Schrift *Über Werden und Vergehen* B 10 aus verstanden sein (vgl. *Alex.* 50, 8ff., wo die Gleichsetzung der Ekliptik mit jener in die *γένεσις* der Elemente eingehenden Dynamis das himmelsphysikalische Problem in bezeichnender Weise umgeht); aber zweifellos sind damit die orthodoxen Abgrenzungen zwischen *θεῖον* und *φύσις*, wie sie derselbe Alexander gegen die Platoniker entwickelt (*Probl.* II 19), überschritten. Der Aristoteliker zeigt damit den Punkt auf, an dem für die Schilderung der Einwirkung Gottes ins Elementarleben der Dynamisbegriff etwa noch aristotelisch tragbar sein konnte. Die Zwiespältigkeit der Lösung – der Koppelung von Stufungsgedanken und *θεία δύναμις* – liegt eben darin, daß mit der Setzung jener verschiedenen Abstände unweigerlich das streng durchdachte, rein physikalische Bewegungssystem des Aristoteles mitgesetzt ist, in das doch mit dem seelischen Moment etwas grundlegend Anderes eindringt. Hier also schlägt der *platonische* Versuch, das Bewegungsproblem zu lösen, durch. Mit *Π. κ.* sind diese peripatetischen Ausgleichsversuche somit bereits in die frühe Kaiserzeit datiert[128].

IV. Das Ganze

Unsere Beurteilung der Schrift von der Welt fußt auf zwei analytischen Ergebnissen: 1. Die Frontstellung gegen die Stoa bestimmt in den kosmologischen und theologischen Hauptproblemen Zug um Zug die Haltung des Autors. 2. Das im Proömium gesteckte Ziel wird auf dem Wege einer bewußten Stufung der Ge-

[128] Eine Äußerung zur rechten Staatsordnung: *θείας γὰρ τοῦτο δυνάμεως ἔργον, ἥτις καὶ τόδε συνέχει τὸ πᾶν.* Ist das Chrysipp? Es könnte (z. B. nach Plut. *Stoic. rep.* 1035 B) so scheinen. Aber das merkwürdige Wort – die Kritiker von *Π. κ.* haben es übersehen – steht im aristotelischen Idealstaatsentwurf, 1320 a 32. Das platonische Fundament des Aristotelismus gibt dem Kommentator und dem Anonymus *Π. κ.* im Grunde recht.

danken erreicht, wobei jede Stufe erst von der folgenden, das Ganze erst vom Schlußkapitel aus seinen vollen Sinn erhält.

Wir gehen zunächst auf die zweite Feststellung ein. Das Anliegen des Verfassers *θεολογῶμεν περὶ τούτων συμπάντων* wird in drei Gängen verwirklicht, die jedesmal den ganzen Kosmos durchmessen. Der erste Durchblick, die eigentliche Kosmologie, steht im Zeichen einer schroffen Scheidung von Oben und Unten, Ewigem und Vergänglichem, eines Dualismus, der sich später in der Erkenntnis des *ἔργον*-Charakters aller Phänomene wieder aufhebt. Ein zweiter Gang, wieder von unten nach oben strebend, zeigt die verwirrend bunte Mannigfaltigkeit des Weltvordergrundes auf (Gliederung des Erd-Wasser-Körpers, Meteorologie einschließlich der seismischen und vulkanischen Erscheinungen, bis Kap. 4 fin.). Am Schluß dieses Teils wird, gegenüber der abwertenden Zusammenfassung 392 b 8 bis 13), nunmehr der bedeutsame Gedanke eingeprägt, daß auch in diesem Reich des *παθητόν* das Ewige aufscheint. Noch tiefer in den Kosmos hinein führt das 5. Kapitel, ohne jedoch das lösende Wort schon zu bringen. Die harmoniestiftende Kraft bleibt noch anonym.

Die Art der schließlichen Sinndeutung vom Theologischen her will wohl beachtet sein. Keineswegs stellt sich, was im 5. Kap. gepriesen wurde, nun als göttlich heraus. Die Gleichung, die die Stoa anbot, ist vermieden. Gott bleibt der Welt gegenüber der «Überragende»[129]. Ein *αἴνιγμα τοῦ θείου* ruht in allen Dingen der Welt: aufs genaueste entspricht das Plutarchwort[130] der Gottesauffassung in *Π. κ.*

Damit erklärt sich dies eigentümlich kreisende Denken, das immer wieder zu den wenigen thematischen Punkten zurückkehrt und doch zielbewußt ist. Es schreitet nicht von einer Etappe methodischen Vordringens zur nächsten weiter, sondern von Blickpunkt zu Blickpunkt. Dieser ungewöhnliche Protreptikos will den Leser von Anfang an in eine Gedankenbewegung hineinziehen und den Weg der Philosophie *εἰς τὸν οὐράνιον τόπον* mit ihm gemeinsam durchmessen. Der Logos muß gehen, *μέχριπερ ἂν πρὸς τὸν θεὸν ἀφίκηται* (Pl. *Legg.* 643 A).

Es ist nicht nur ein Weg nach oben, sondern möchte wohl – und dies kann als «vorneuplatonischer» Zug des Traktats gelten – zugleich ein Weg nach innen sein, insofern seine Entwicklung sich nicht an den Objekten, sondern in ihrer fortschreitenden Umdeutung vollzieht, im *νοῦς*, der die Verbindung zwischen Mensch und All herstellt. Von dieser Verbindung ist am Anfang und am Schluß die Rede, beidemal im Zeichen Platons. Wird dort der «Aufschwung» der Philosophie gepriesen (vorgebildet *Tim.* 90 A: *ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν*), so wird hier die Forderung an den Jünger laut, als Ergebnis solcher Kosmosphilosophie den *θεῖος νόμος* sich

[129] *ὑπεροχή* (391 b 3, 398 a 12, b 1) Leitwort für die vorneuplatonische Steigerung des Gottesbegriffs: Theiler, *Vorbereitung* 57 (zu Albin. *Is.* 165, 29). Charakteristische Übersteigerung im Schlußgebet des Poimandres (v. Pap. Berol. 9794, col. 2, 42ff.): *ἅγιος εἶ ὁ πάσης δυνάμεως ἰσχυρότερος, ἅγιος εἶ ὁ πάσης ὑπεροχῆς μείζων.* Ausgerechnet auf Grund von *Π. κ.* 5 erschien das P. Wendland, GGN 1910, 330ff., als «posidonianische Mystik»!

[130] *De Is. et Os.* 382 A. Verwandt (und charakteristisch anders) *Arist. EN* 1153 b 32 «Alles hat von Natur etwas Göttliches in sich».

innerlich zu eigen zu machen. Wer jenes *διαίρεσθαι*, diese *μετοχή vollzieht*, hat im Augenblick die «Schau des Seienden»[131]. Damit ist der kosmosphysikalische Lehrgang, den der Verfasser ja auch bietet, überhöht, die letztliche Subjektivität dieses so sacherfüllten Buches sichtbar geworden. Es ist zunächst wie der *Timaios* im antiken Urteil (Menand. *De encom.* I 5, 39), «ein Hymnos auf das All»; dem tieferen Blick aber offenbart es, was nicht minder platonisch ist: *διὸ χρή ... τὸ θεῖον ἐν ἅπασιν ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται* (*Tim.* 68 E).

Was die Analyse für die geschichtliche Einordnung ergeben hat, sei nochmals kurz überblickt. Innerperipatetisch wird eine Entwicklungsstufe vorausgesetzt, auf der man heraklitisierende Gedanken einzuarbeiten unternahm. Einer relativen Chronologie dient jedoch erst eine andere Beobachtung. Wenn ein Philosoph, der im Namen des Aristoteles spricht, aus dem Meister nur das Platonische herausliest, dann ist die Absicht einer Versöhnung der Schulen offenkundig. Ausgeschieden ist dabei die Weiterentwicklung der peripatetischen Naturphilosophie zur Immanenz, von Aristoteles zu Theophrast und Straton, folgerecht auch die Theologisierung dieser Immanenz, die stoische Gotteslehre. Sie zu bekämpfen, dienen Gedanken, die aus dem mittleren Platonismus, vor allem aus Plutarch zu belegen waren; sie datieren die Schrift etwa in die Zeit um die erste Jahrhundertwende n. Chr. Bei dieser Anknüpfung sind Ideenlehre, Dämonenspekulation, untragbar für den Peripatetiker, umgangen; sehr geschickt wird die Auseinandersetzung des Platonismus mit der Stoa mit dem Vorspiel, Platons Kampf gegen die ionische Physik, in eines gesetzt. Platon und dem Platonismus gehört auch, was in *Π. κ.* «pythagoreisch» klingt. Bezieht man so das Verhältnis des Buchs von der Welt zu Plutarch (und zu Maximus Tyr.) über Einzelberührungen hinaus auf eine breitere weltanschauliche Basis, dann verringert sich allerdings die Möglichkeit sicherer Quellenermittlung im einzelnen. Wir sehen den Autor in einer bestimmten, in These und Polemik gleich bewußten kosmophilosophisch-theologischen Tradition stehen; wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß sie – und nicht gerade unser Pseudepigraphon – die Übereinstimmungen mit Maximus herbeigeführt hat. Soweit sie sich der theologischen Überhöhung fügt, ist auch die peripatetisch-jungstoische Naturwissenschaft eingebaut (Kap. 4), freilich auch mit dieser Überhöhung ihrer ursprünglichen Absicht entfremdet. Ganz eigen und durch keine Quelle zu decken sind in *Π. κ.* die Überlegtheit des Aufbaus und der einheitliche Wille, mit dem Versöhnung und Abgrenzung durchgeführt sind.

Mit einem bestimmten Namen wenigstens in eine dem Gesamtwollen unseres Autors verwandte Richtung deuten zu können, bleibt freilich verlockend. Ciceros berühmte Äußerung über die *vis caelestis legis* (*Leg.* I 9) ist gewiß eine echte Paral-

[131] Plutarch bekennt sich mit dem Platonwort des Schlußsatzes von *Π. κ.* zu einem freudig sich von Gott führen lassenden Leben (*Gegen Kolotes*, 1124 B). Die Zitatengruppe *Legg.* 716 A, *Tim.* 90 A, *Polit.* 613 A (hier, wie *Theaet.* 176 B, das *ὁμοιοῦσθαι θεῷ εἰς ὅσον δυνατόν*) gilt schon Areios b. Stob. II 49, 8 als Kennzeichen der Religiosität des Platonismus. Zum Aufkommen ihrer Telosformel vgl. Dörrie, Herm. 79 (1944) 29ff.

lele zum Buch von der Welt, für das der Dynamisbegriff sich als unentbehrliches Gelenk herausgestellt hat[132]. Als Gewährsmann hiefür wurde von sehr kompetenter Seite Antiochos von Askalon beansprucht (Theiler a. O. 37ff.). Das hängt von einer Gesamtbeurteilung des schwer faßbaren Mannes ab, gegen die gewichtiger Einspruch erhoben worden ist[133]. Der platonisierende Charakter der Gottesauffassung bei Cicero wird jedenfalls von unseren Ergebnissen für *Π. κ.* her bestätigt. Fällt damit nicht ein Licht auch auf das erste *Tusculanenbuch?* Hier liegt eine ganze geschlossene Themenreihe vor, die wir aus der Schrift *Π. κ.* kennen (45: Philosophie, nach Theophrast, ein Ahnenerbe; 45/6: Schau des Alls abgehoben von irdischen Sehenswürdigkeiten; 68–70: Preis des Kosmos – Seele unsichtbar – Gott in seinen Werken zu schauen). Akademisch-früharistotelisches Gedankengut hat hier eindringende neuere Interpretation mit wachsender Deutlichkeit erkennen lassen[134], während anderseits der Poseidonioshypothese jeder Boden entzogen wurde[135].

Für das Buch von der Welt wird das gleiche gelten müssen. Der Autor will noch Peripatetiker sein und bringt das mit der Namensunterschiebung in der entschiedensten und anspruchsvollsten Form zum Ausdruck. Aber seine Schrift gehört vor allem in die Geschichte des Platonismus.

Korrektur-Notiz

Ungewöhnliche Schwierigkeiten der Bücherbeschaffung ließen den Verfasser erst nach Beginn der Drucklegung dieser Studie in ein neues Hauptwerk zur griechischen Kosmosphilosophie Einblick nehmen (Le R. P. Festugière, *La révélation d'Hermes Trismégiste. II: Le dieu cosmique.* Paris 1949. Hier pp. 460–518 ausführliche Analyse und Übersetzung der Hauptpartien). Die bequeme Formel 'Poseidonios' als Schlüssel zu *Π. κ.* ist auch hier verschmäht. Im übrigen aber bleibt es bei dem konventionellen Bild: eklektischer Dogmatismus eines Popularphilosophen, der seine vorwiegend stoische Vorlage mit blühender Rhetorik aufschwemmt. Was darüber hinausgeht – zumal die Steigerung des (monotheistischen) Gottesbegriffs –, wird mit dem «Hermetismus» der Kaiserzeit in Verbindung gebracht. Dabei bleibt aber Plutarch – bei dem wir den Zugang zum Gehalt des Traktats zu finden glauben – außer Betracht (ähnlich Max. Tyr.); auf den fundamentalen Dynamisbegriff fällt kein Licht. – Im einzelnen vermittelt die profunde Gelehrsamkeit des Autors manche interessante Aufschlüsse (so z. B. Appendix III über *θεολογία*).

---

[132] *quae vis non modo senior est quam aetas populorum et civitatium, sed aequalis illius caelum atque terram tuentis atque regentis dei.* Hier liegt also die Unterstellung der Kraft unter Gott, dessen Distanz von seinem Werk sowie die aus Platons *Gesetzen* erneuerte Verknüpfung von Kosmos und Rechtssphäre vor, die in *Π. κ.* als Themen dienen. Vgl. (mit Theiler, *Vorbereitung* 48) Sen. *Ep.* 58, 28 – Paraphrase bekannter *Timaios*-Gedanken (41 B); dazu *Ep.* 41,5.

[133] Pohlenz, *Stoa* II 126. 131; vgl. GGN 1942, 437f.

[134] Vgl. die oben A. 91 genannte Studie von Barigazzi.

[135] Vgl. R. M. Jones, Class. Phil. 18 (1923) 202ff. Das Verdienst seiner überzeugenden Kritik besteht vor allem auch darin, daß dem nicht quellenmäßig faßbaren Gemeingut sein Recht wird.