

XENOPHANES ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ

Jaeger hat in seiner Darstellung der ältesten griechischen Philosophie *Paideia*² 230 Xenophanes das Prädikat eines eigentlichen Denkers abgesprochen und diesem Satz den anderen hinzugefügt, dass er ein Lehrgedicht über die Natur niemals geschrieben habe¹). Er folgt damit Burnet, *Anfänge der griechischen Philosophie* 102, und da er für die Frage des Lehrgedichts ausdrücklich auf ihn verweist, dürfen wir annehmen, dass er sich Burnets Argumente im wesentlichen zu eigen macht: Wenn Krates von Mallos ein Gedicht *περὶ φύσεως* zitiert (B 30), dann soll man sich vergegenwärtigen, „dass solche Titel späteren Datums sind als Xenophanes, und dass ihm ein Platz unter den Philosophen lange vor Krates eingeräumt worden war“; Simplicius, der imstande war, die vollständigen Arbeiten weit unbedeutenderer Persönlichkeiten aufzufinden, hat das Gedicht *περὶ φύσεως* nicht zu Gesicht bekommen (*De caelo* 522, 7); es gibt keine inneren Beweise für die Annahme eines philosophischen Gedichtes des Xenophanes. Es liegt in der Natur der Sache, dass Jaegers nur mit dem Verweis auf Burnet gestützte Behauptung schärfer wirkt als dessen Ausführungen selber, und Burnet hat ja auch Anm. 2 im Hinblick auf das Zitat bei Krates wenigstens zugegeben, dass die pergamenischen Bibliothekare irgend-einer Dichtung des Kolophoniers den Titel *Über die Natur* gegeben haben müssten. Es will zu dem Bilde, das Jaeger von Xenophanes entwirft, nicht recht passen, dass er ein Lehrgedicht mit dem Thema *περὶ φύσεως* verfasst haben soll.

Wie steht es hier mit den Zeugnissen? Burnet erwähnt das Titelzitat des Krates von Mallos (B 30)²) und zieht daraus eine Folgerung, die die Überlieferung erheblich entwertet.

¹) „Selbst ein strenger Begriffsdenker wie Parmenides oder ein Naturphilosoph wie Empedokles greifen zur hesiodischen Form des Lehrgedichtes, vielleicht durch den Vorgang des Xenophanes ermutigt, der zwar weder ein eigentlicher Denker war noch jemals ein Lehrgedicht über die Natur geschrieben hat.“

²) Zitate, wo nicht anders angegeben, nach Diels-Kranz *Vorsokratiker* Bd. I, 5. Aufl. Unentbehrlich jedoch immer noch Diels' *Poetarum philosophorum fragg.*, wo die Fragmente des Xenophanes S. 20 ff., stehen. Die bisher gesammelten epischen Parallelen bei Diel Anth. Lyr. I² 72. Einige Ergänzungen im Folgenden.

Ich möchte gegenüber einem solchen Verfahren dieses Zeugnis zunächst einfach, wie es in der Philologie üblich ist, als Grammatikerzitat bezeichnen und damit den Wert anzugeben versuchen, den es nun einmal hat. Nicht erwähnt Burnet, dass zu diesem ersten und ältesten Grammatikerzitat ein zweites hinzukommt, das Zitat des Pollux (B 39). Der Titel ist damit zuverlässig überliefert, und man wird nicht bestreiten wollen, dass er gleich gut gesichert ist wie der Titel der Sillen, soweit er bei wörtlichen Fragmenten erscheint: nur zwei Bruchstücke der Sillen werden mit Titelzitat eingeführt, B 17 und 21 a, beides Stücke aus Scholien, also aus grammatischer Überlieferung. In hellenistischer Zeit gab es ein Gedicht des Xenophanes, das den Titel *περὶ φύσεως* trug, anders ausgedrückt, ein Gedicht, das nach dem Urteil der Grammatiker und Bibliothekare diesen Titel ebenso verdiente wie die Lehrgedichte anderer Philosophen der alten Zeit. Nur das Vorhandensein eines Lehrgedichtes erklärt es, dass Hermippos das Gedicht des Empedokles auf das Vorbild des Xenophanes zurückführte (A 5) und dass er in einer Reihe mit Hesiod, Parmenides und Empedokles genannt wird (A 18, Vors. 11 B 1)³⁾. Aber, so sagt man, Simplicius war imstande, die Arbeiten weit unbedeutenderer Persönlichkeiten aufzufinden, Xenophanes' Dichtung dagegen nicht: also hat es ein solches Gedicht nicht gegeben. Bedeutet das nicht, dass man von dem Erhaltungszustand der griechischen Literatur im 6. Jahrhundert nach Chr. auf ihre Existenz oder Nichtexistenz im 6. Jahrhundert vor Chr. schliesst? Es geht doch schon im 2. Jahrhundert, in dem man sich den Alten wieder zuwendet, die Klage, nur wenige Bücher der Alten seien erhalten^{3a)}, und man bedenkt nicht, dass Simplicius den Parmenides doch nur deshalb so ausführlich zitiert, weil er nicht voraussetzen kann, dass dem Leser das Buch zugänglich ist: „Das Buch des Parmenides ist selten“, „die Bücher der Alten sind jetzt zumeist unbekannt“, sagt Simplicius selber⁴⁾. Ausser-

³⁾ Vgl. auch Diogenes Laertius IX 18 = A 1 γέγραφε δὲ ἐν ἔπεισι καὶ ἐλεγείας καὶ ἰάμβους καθ' Ἡσιόδου καὶ Ὀμήρου. Auch dieses ἐν ἔπεισι wird man lieber auf ein Lehrgedicht in Hexametern beziehen als auf die Epen, von denen im folgenden die Rede ist, sonst würde es einfach ἔπη heissen.

^{3a)} Vgl. z. B. Gal. im Folgenden, Birt Antikes Buchwesen 342; von den Lateinern auch Priscian G. L. II 2, 1.

⁴⁾ phys. 144, 28 = A 21 . . . ἔπη τοῦ Παρμενίδου . . . παραγράφαιμι διὰ τε τὴν πίστιν τῶν ὑπ' ἐμοῦ λεγομένων καὶ διὰ τὴν σπάνιν τοῦ Παρ-

dem sollte man sich nicht mit der allgemeinen Feststellung begnügen, dass Simplicius die Fragmente vieler, darunter auch zweitrangiger Vorsokratiker erhalten hat, sondern vorerst auch einmal fragen, welche Zitate aus erster Hand stammen, welche aus zweiter, — und welche Vorsokratiker weder er selbst noch seine direkten Vorgänger noch gelesen haben. Ohne mich hier auf eine Untersuchung des gesamten Fragekomplexes einzulassen, will ich doch folgendes kurz bemerken. Die Parmenideszitate wurden aus Parmenides selbst geschöpft, bekanntlich einem mit Scholien versehenen Exemplar⁵⁾. Ebenso lagen Simplicius vor: Empedokles, Anaxagoras, Melissos und, was verwundert, die Schrift περί φύσεως des Diogenes von Apollonia⁶⁾, bei Zenon bleibt es wegen phys. 99, 17 fraglich. Nicht vorhanden sind u. a. Anaximander, Anaximenes und Heraklit, die nächsten Vorgänger und Nachfolger des Xenophanes. Schon diese Feststellung mahnt zu grösster Vorsicht in der Wertung der Vorsokratikerüberlieferung bei Simplicius. Ausserdem aber ist die Stelle über Xenophanes selbst noch etwas genauer zu interpretieren: Simplicius hat des Xenophanes Verse über die unendliche Tiefe der Erde nicht gelesen: de caelo 522, 7 τοῖς Ξενοφάνους ἔπεισι τοῖς περί τούτου μὴ ἐντυχών, das besagt genau, er hat diese Verse nirgends im Originalwortlaut gefunden, d. h. weder ein Exemplar des Gedichtes, in dem sie gestanden haben, noch ein Zitat dieser Verse bei einem ihm zugänglichen Kommentator oder einem der übrigen ihm vorliegenden Schriftsteller. Andere Verse fand er ja bei seinen Autoren (B 25, 26). Diese Bemerkung sagt nicht einmal das eine sicher, dass Simplicius die Existenz eines Lehrgedichtes über die Natur voraussetzte. Die Frage, ob es ein Gedicht

μενιδείου συγγράμματος. 39, 20 ἀλλὰ ταῦτα (= Zitat aus Parmenides) μὲν διὰ τὴν πολλὴν νῦν ἄγνοιαν τῶν παλαιῶν γραμμάτων μὴ κύνειν ἀναγκάζομαι.

⁵⁾ Vgl. Simpl. phys. 31, 3, ein Prosascholion stand mitten im Text zwischen den Versen: καταλογάδην μεταξύ τῶν ἐπῶν ἐμφέρεται τι ῥησέδιον ὡς αὐτοῦ τοῦ <τοῦ addidi cf. 30, 15; 31, 12> Παρμενίδου ἔχον οὕτως . . . und zwar nach Vs. 57, denn auf 56/57 bezieht sich das ἐπὶ τῷδε des Scholions. Die versehentliche Aufnahme in den Text wird sich daraus erklären, dass es über oder unter der Kolumne im Schriftspiegel stand und in der sechzehnsilbigen Normalzeile geschrieben war, die ja die Länge der Hexameterzeile hat und aus ihr entwickelt ist. Die Rechnung stimmt; das Scholion hat 65 Silben, nimmt also 4 Normalzeilen ein. Zur sechzehnsilbigen Normalzeile vgl. zuletzt H. Schöne, Rh. Mus. 52, 1897, 135.

⁶⁾ phys. 151, 24. Das Buch, das dem Rufus von Ephesos noch zugänglich war, hat Galen nicht gelesen, XVII A 1006, 8 K = B 9.

des Xenophanes über die Natur gegeben hat, ist mit den Zitaten bei Krates und Pollux positiv beantwortet, Simplicius' Bemerkung gibt für ihre Entscheidung nichts aus. Wir werden uns bei Simplicius nur daran erinnern, dass wir eben deshalb so wenige Fragmente des Xenophanes besitzen ebenso wie z. B. von Anaximander⁷⁾ oder Anaximenes, weil er das Werk nicht mehr gelesen hat. Was wüssten wir viel sicherer von Parmenides, wenn wir nicht die Zitate bei Simplicius besäßen. Berechtigt ist die Frage nach den Ursachen, die den Untergang des Werkes herbeigeführt haben. Da stellen wir fest, dass die Grammatiker den Xenophanes gelesen haben, Herodian etwa oder doch seine Quellenschriftsteller, und dass er bei Pollux verwertet ist. In der frühen Kaiserzeit ist also das Werk noch vorhanden. Dann aber setzt die Parmenidesrenaissance im Neuplatonismus ein, von Parmenides wird Xenophanes in den Hintergrund gedrängt und so geht sein philosophisches Werk verloren. Die Neuplatoniker mussten wie schon Aristoteles in ihm den unvollkommenen Vorgänger des Parmenides sehen, der eben von diesem weit übertroffen wurde an logischer Schärfe und Klarheit, an platonischem Gehalt. So sind uns nur wenige Fragmente der Schrift erhalten, und wir können daraus nur die eine Folgerung ziehen, dass wir uns vor falschen Schlüssen aus der geringen Anzahl der erhaltenen Bruchstücke zu hüten haben⁸⁾.

Doch so wahrscheinlich oder gar sicher es schon jetzt ist, dass Xenophanes ein naturphilosophisches Gedicht geschrieben hat, diese überlieferungsgeschichtlichen Feststellungen sollen uns kein Praejudiz dafür sein, dass dieses Gedicht im Inhalt, und was wichtiger ist, in der gesamten Haltung von den Sillen und Elegien völlig unabhängig war, dass es aus einer anderen Wurzel seines Denkens hervorgegangen ist als die kritischen Gedichte. Wollen wir uns von dem Inhalt und Charakter des Gedichtes eine Vorstellung verschaffen, das in hellenistischer Zeit den Titel *περὶ φύσεως* trug, so müssen wir von dem Fragment ausgehen, das uns

⁷⁾ Die Schrift des Anaximander wurde noch von Apollodor in den Chronika benutzt: F.G. Hist. 244 F. 29 II B 1028; vgl. Jacobys Kommentar.

⁸⁾ Es ist interessant festzustellen, dass die Vermutung, Xenophanes habe kein Lehrgedicht geschrieben, zuerst auftaucht in einer Zeit, in der das Titelzitat bei Krates noch nicht bekannt war: H. Ritter, Geschichte der Philosophie I 2. Aufl. Hamburg 1836, S. 467.

hier allein leiten kann, eben dem in den Genfer Homerscholien erhaltenen, durch Krates von Mallos vermittelten Zitat B 30 (= 32 a der Fragmentsammlung des Krates von Mette)⁹⁾:

πηγή δ' ἐστὶ θάλασσο(α) ὕδατος, πηγή δ' ἀνέμοιο
 οὔτε γὰρ ἐν νέφεσιν
 ἔσωθεν ἀνευ πόντου μεγάλοιο
 οὔτε ῥοαὶ ποταμῶν οὔτ' αἰ(θέρος) δμβριον ὕδωρ
 ἀλλὰ μέγας πόντος γενέτωρ νεφέων ἀνέμων τε
 καὶ ποταμῶν.

Dies Fragment gibt uns eine Reihe wichtiger Aufschlüsse. Dass nach νέφεσιν etwa eine Zeile ausgefallen ist, ist so gut wie sicher, doch ist der Gedanke aus dem Inhalt der folgenden Verse ohne weiteres zu ergänzen. Es ist von den Winden die Rede gewesen, die sich in den Wolken bilden. Die wiederholt zusammengestellten zahlreichen Ergänzungsversuche im einzelnen zu diskutieren, lohnt sich nicht. Wesentlicher ist die einfache Feststellung, dass in diesen Versen die Frage nach der Entstehung von Wasser und Wind beantwortet wird. Alles Wasser, das Wasser der Flüsse ebenso wie das der Wolken, stammt aus dem Meerwasser und auch die Winde haben ihren Ursprung in der θάλασσα. Eine physikalische Frage wird beantwortet, es könnte für πηγή in Prosa ἀρχή stehen oder vielleicht auch φύσις¹⁰⁾. Das Fragment wirkt so gesehen als das Bruchstück eines in seinem Wesen naturphilosophischen Gedichts, bei dem der Titel περί φύσεως durchaus berechtigt wäre. Ebenso wesentlich für die Beurteilung der Eigenart und der Leistung des Xenophanes ist die richtige Bestimmung des Verhältnisses der beiden Sätze zueinander. Reinhardt Parmenides 150 sieht in Vers 1 die These, in 2—6 die (populäre) Beweisführung. Diese Auffassung ist kaum richtig, wir werden nachher sehen, wie Xenophanes seine Lehre unterbaut. Die Verse 2—5 enthalten die negative und positive Explikation des ersten Satzes. Seine Bedeutung wird eindrucksvoll herausgearbeitet, ver-

⁹⁾ Ich bemerke hier sofort, dass ich die Nachrichten der pseudaristotelischen Schrift De Xenophane etc. nicht mit berücksichtige, da ich keine Möglichkeit sehe, sie unabhängig von der übrigen Überlieferung auf ihren historischen Gehalt zu prüfen.

¹⁰⁾ πηγή im Sinne von ἀρχή metaphorisch gebraucht z. B. bei Empedokl. 23, 10, Platon z. B. Phil. 62 d, dann vgl. πηγή καὶ ἀρχή κινήσεως Phdr. 245 c.

ständig gemacht, begründet wird damit die These nicht. Das geschah eher durch weitere ins einzelne gehende Ausführungen, die diesen Versen gefolgt sein werden. Es sind die Lehren, über die uns Aetius in seiner Weise modernisierend berichtet (A 46)¹¹⁾. Die Ausdünstungen des Meeres, bestehend aus dem Süßen des Meerwassers, so heisst es hier, werden in Nebel übergehend, zu Wolken, aus Wolken durch Verdichtung zu Regen, durch Verdunstung zu Winden. Das Fragment 30 gibt die Lehre des Xenophanes nur unvollständig wieder. Gleichwohl zeigen diese Verse deutlich genug, wie diese Lehre des Xenophanes verstanden werden muss. In den explizierenden Versen tritt an die Stelle von θάλασσα der πόντος μέγας, die Wiederholung des Wortes am Anfang des letzten Verses hebt gerade diesen Begriff, diese Macht besonders hervor. Dies ist ein Indiz, andere treten hinzu. Hat der erste Vers trotz seiner Anapher in πηγῇ im ganzen immer noch das Ethos einer bündigen Feststellung, so haben die folgenden Verse durchaus hymnischen Charakter. Sie wirken und wollen offenbar wirken wie die Prädikation einer gewaltigen Schöpfungsmacht, der Wind und Welle entstammen. Das οὔτε . . . ἄνευ . . . οὔτε . . . οὔτε erinnert an die von Norden Agnostos Theos 159 gesammelten, übrigens leicht vermehrbaren¹²⁾ Beispiele negativ geformter Hymnenprädikation. Die im Gleichklang voll austönenden Schlussworte, die zusammenfassende Aufzählung lässt ebenfalls wirksam noch einmal die Kraft des Pontos heraustreten. Und es ist ja auch bei diesem Vers richtig bemerkt worden, dass der Pontos geradezu personifiziert ist. Er heisst μέγας, wie die Götter in Dichtung und Kultus¹³⁾, und die Bezeichnung als γενέτωρ, eine seltene, feierlich wirkende Neubildung, zeigt es besonders deutlich. Mette hat πόντος in seiner Sammlung der Kratesfragmente beidemal mit grossen Anfangsbuchstaben gedruckt aus dem richtigen Gefühl, dass hier nicht von physikalischen Kräften allein, sondern auch von einer persönlich gedachten Kraft

¹¹⁾ Der ursprüngliche Bericht zitierte ausdrücklich (διαρρήδην) die zugrunde liegenden Verse. Jetzt sind nur die Worte πηγῇ-ύδατος aus Vers 1 erhalten.

¹²⁾ z. B. aus Pindar, ich nenne nur Ol. 14, 8 οὐδὲ γὰρ θεοὶ σεμνῶν Χαρίτων ἄτερ κοιρανέοντι χοροὺς οὔτε δαίτας, Pyth. 2, 7 Ἄρτεμιδος, ἃς οὐκ ἄτερ κείνας . . . ἐδάμασσε πύλους, Nem. 7, 1 Εἰλείθια . . . ἄνευ σέθεν οὐ φάος. Sonst z. B. Homer hymn. auf Hestia 4.

¹³⁾ Das Material der Inschriften bei Bruno Müller, Μέγας θεός Diss. Halle. 1913.

die Rede ist. Die Verse haben theogonischen Charakter. Man wird nicht sagen wollen, dass es sich hier nur um eine dichterische Ausdrucksweise handelt, die schon aus der Bindung an die Tradition voll verstanden werden könne. Wir haben es mit dem Ausdruck eines religiösen Empfindens zu tun. Die physikalische Betrachtungsweise ist zugleich stark mythisch-religiös, wie umgekehrt die mythisch-religiöse Darstellung bei Homer und Hesiod manchmal schon physikalisch wird (Φ 195 ff., Theog. z. B. 131. 2; 337 ff.).

Die physikalische Kraft der θάλασσα ist zugleich eine lebendig-göttliche Kraft. Andererseits muss festgehalten werden: Die Frage nach der ἀρχή, wie sie zuerst Thales gestellt und begrifflich-terminologisch zuerst Anaximander formuliert hat (12 A 9 u. 11), bleibt das Hauptthema dieser Verse. Leider können wir nun das zweite Grammatikerzitat nur registrierend erwähnen, die kurze Bemerkung des Pollux VI 46, dass Xenophanes das Wort κέρασον als Bezeichnung des Baumes (Kirschbaumes) gebraucht hat (κέρασον τὸ δένδρον ἐν τῷ περὶ φύσεως Ξενοφάνους εὐρών), wir können höchstens wieder daraus lernen, dass das Gedicht des Xenophanes Dinge erwähnte, die wir nach unserer Kenntnis des vergleichbaren Materials nicht ohne weiteres darin suchen würden. Empedokles spricht von der Entstehung der Bäume und erwähnt auch in diesem Zusammenhang die Olive, den Granatapfel und die Äpfel überhaupt (B 72, 77/78, 79, 80), aber wer will daraus einen Schluss auf den Anlass der Erwähnung des Kirschbaumes bei Xenophanes ziehen. Da weitere wirklich unanfechtbare Titelzitate fehlen, müssen wir uns schon jetzt mit den schwierigen Fragmenten B 27, 29 und 30 beschäftigen, in denen Xenophanes ebenfalls zu dem ἀρχή-Problem Stellung nimmt. Das Fragm. B 30 spricht vom Meerwasser als dem Ursprung alles Wassers und der Winde. Das gibt die volle Sicherheit dafür, dass auch die allgemeine Frage nach einem Uranfang der Welt bei ihm gestellt war¹⁴), und die Fragmente, die für die Beantwortung dieser Frage in Betracht kommen, sind eben diese drei. Aber hier stoßen wir nun auf eines der

¹⁴) Ich bin mir darüber klar, dass ich damit ein bestimmtes und zwar kein geringes Mass systematischen Denkens bei Xenophanes voraussetze. Aber dass Xenophanes bei einer einzelnen ἀρχή-frage stehen geblieben sein sollte, ist mir undenkbar. Nur dass die Frage mit gleicher Schärfe und Strenge gestellt war wie bei den Joniern, werden wir gerade bei dem zugleich theogonischen Charakter der xenophanischen Physik nicht erwarten.

schwierigsten Probleme der Xenophanes-Forschung. Schon die Zusammenstellung der Fragmente bei Diels zeigt das Problem. B 27 scheint eindeutig zu sagen, dass Xenophanes die Dinge aus der Erde entstehen liess, B 29 und 33 dagegen, dass er Wasser und Erde als die beiden Prinzipien bezeichnete. Überblicken wir zunächst einmal, ohne uns auf eine Kritik einzulassen, die Überlieferung. B 27 lautet bei Diels: ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾶ, es ist das der Wortlaut des Fragments bei Sextus adv. math. X 313. Dasselbe Fragment erscheint aber auch sonst, nur jedesmal mit einem anderen Text und dabei nicht immer in metrisch fehlerloser Form. Schon bei Hippolytos Ref. X 6, der, wie Diels gesehen hat, aus Sextus schöpft, lautet der Anfang anders: ἐκ γῆς γὰρ πάντα ἐστὶ καὶ. Weiter begegnet uns der Vers mit neuem Wortlaut bei Theodoret, den Diels auf Aetius zurückführen möchte: IV 5 ἐκ γῆς γὰρ τάδε πάντα καὶ. Aber auch bei Stobaeus ecl. I 10, 12, den Diels ebenfalls aus Aetius schöpfen lässt, steht wieder anders: ἐκ γῆς γὰρ τὰ πάντα καὶ εἰς γῆν τὰ πάντα τελευτᾶ. Zuletzt ist die wohl korrupte Variante in den Scholien ABT zu Homer H 99 zu nennen: ἐκ γῆς γὰρ πάντα καὶ. Diesem immer wechselnden Verszitat entspricht bei den Doxographen die Angabe γίνεσθαι δὲ ἅπαντα ἐκ γῆς, so [Plut.] Strom. 4=A 32, τὰ δὲ πάντα εἶναι ἐκ γῆς, so Hippolyt. Ref. I 14, und bei Olympiodor De arte sacr. 24 τὴν μὲν γὰρ γῆν οὐδεὶς ἐδόξασεν εἶναι ἀρχὴν εἰ μὴ Ξενοφάνης ὁ Κολ. Erwähnt werden muss aber auch der gleich anzuführende Zusatz des Hippokrateskommentators Sabinus aus der Zeit des Hadrian zu Hippokrates-Polybos περὶ φύσιος ἀνθρώπου, der ebenfalls dem Xenophanes diese Anschauung zuspricht. Er scheint sie, wie der Zusammenhang nahelegt, einer Doxographie entnommen zu haben. Dies die Überlieferung der γῆ-doxa in Verszitat und doxographischem Bericht. Aber auch die allgemeine Angabe des Polybos in περὶ φύσιος ἀνθρώπου muss hier angeführt werden. Der Verfasser spricht von Philosophen, die in der Erde das Prinzip der Welt erkannt haben. Es gibt Leute, die übereinstimmend alles Seiende als ein ἓν καὶ πᾶν betrachten, und unter diesen besteht nur insofern keine Einigkeit, als der eine das Wasser, der andere die Luft, der dritte das Feuer, der vierte die Erde als das Wesen dieses ἓν καὶ πᾶν bezeichnet¹⁵). Als Vertreter der γῆ-hypothese hat Sabinus den

¹⁵) 25, 10 ed. Villaret φασὶ γὰρ ἓν τε εἶναι ὅτι ἐστὶ καὶ τοῦτο εἶναι τὸ πᾶν, κατὰ δὲ τὰ ὀνόματα οὐχ ὁμολογεύουσιν· λέγει δ' αὐτῶν ὁ μὲν τις

Xenophanes genannt¹⁶). Dieser Überlieferung scheint dann gegenüber zu stehen, um nun einmal von den Doxographen und ihrem Archegeten auszugehen, die bekannte Angabe des Aristoteles Met. A 8 989 a 5 οὐδείς τῶν ὕστερον (denen, die nach der Theologie kamen) ἤξιωσε καὶ ἐν λεγόντων γῆν εἶναι στοιχείον (vgl. Org. Γ 5 303 b 9 ff.)¹⁷), die schon bei ihm selbst mancherlei Parallelen hat. Zu verweisen ist etwa auf de caelo E 303 b 9, dann auch auf de an. A 2 405 b 8 und phys. A 4 187 a 12. Aber auch Theophrast hat in seinen Φυσικῶν δόξαι ihm folgend keinem der von ihm berücksichtigten Philosophen die γῆ-hypothese zugeschrieben. Dies ist einer der beiden Gründe, von denen sich der Hippokratsherausgeber Artemidoros Kapiton (Zeit des Hadrian) leiten liess, als er die Worte οὔτε γῆν aus dem Text von περί φύσιος ἀνθρώπου strich. Sein zweiter führt dann allerdings noch weiter. Er gibt an, dass er kein Buch eines Alten gefunden habe, in dem diese Hypothese aufgestellt gewesen sei. Auf diese Bemerkung scheint es mir vor allem anzukommen, weniger auf die bei Diels unter A 36 abgedruckten Sätze des Galen selber, in denen er sagt, ein entsprechender Passus fände sich bei Xenophanes nicht und auch ein Blick in das Werk des Theophrast könne davon überzeugen, dass es diese Hypothese nicht gegeben habe. Galen arbeitet offenbar mit dem Material, das er bei Artemidoros vorfand¹⁸). Bei diesem Stand der doxographischen Über-

φάσκων ἡέρα τοῦτο εἶναι τὸ ἐν τε καὶ τὸ πᾶν, ὁ δὲ ὕδωρ, ὁ δὲ πῦρ, ὁ δὲ γῆν. Dann 25, 3 οὔτε γὰρ τὸ πᾶμπαν ἡέρα λέγω τὸν ἀνθρωπον εἶναι οὔτε πῦρ οὔτε ὕδωρ οὔτε γῆν οὔτε ἄλλο οὐδέν.

¹⁶) Gal. CMG. V 9, 1 S. 15, 15 οὔτε γὰρ τὸ πᾶμπαν ἀέρα λέγω τὸν ἀνθρωπον ὡσπερ Ἀναξιμένης, (οὔτε πῦρ ὡς Ἡράκλειτος), οὔτε ὕδωρ ὡς Θαλῆς, οὔτε γῆν ὡς ἐν τινι Ξενοφάνης.

¹⁷) δηλονότι διὰ τὴν μεγαλομέρειαν, τῶν δὲ τριῶν ἕκαστον στοιχείων εἴληφε κριτὴν τινα, οἱ μὲν γὰρ πῦρ, οἱ δὲ ὕδωρ, οἱ δ' ἀέρα τοῦτ' εἶναι φασιν· καίτοι διὰ τί ποτ' οὐ καὶ τὴν γῆν λέγουσιν, ὡσπερ οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων; πάντα γὰρ εἶναι φασὶ γῆν. φάσι δὲ καὶ Ἡσίαδος τὴν γῆν πρώτην γενέσθαι τῶν σωματῶν· οὕτως ἀρχαίαν καὶ δημοτικὴν συμβέβηκεν εἶναι τὴν ὑπόληψιν.

¹⁸) CMG V 9, 1 S. 14, 1. ἐπειδὴ γὰρ οὔτε βιβλίον εὗρισκεν (Artemidoros) ἀνδρὸς παλαιοῦ τὴν γῆν μόνην εἰπόντος εἶναι στοιχείον οὔτε παρὰ τοῖς μάλιστα τὴν τοιαύτην ἱστορίαν ἀναλεξαμένοις ἀνδράσι τοῖς Περιπατητικοῖς ἱστοροῦμενον τῆς δόξης ταύτης προστῆναι τινα, τὴν λέξιν ὑπήλλαξε τολμηρῶς. Dazu vergleiche Galen a. O. S. 15, 17 οὐδαμῶθι γὰρ εὗρίσκεται Ξενοφάνης ἀποφηνάμενος οὕτως . . . καὶ Θεόφραστος δ' ἂν ἐν ταῖς τῶν Φυσικῶν δοξῶν ἐπιτομαῖς τὴν Ξενοφάνους δόξαν, εἶπερ οὕτως εἶχεν, ἐγγράφει· καὶ σοὶ παρέσπιν, εἰ χαίροις τῇ περὶ τούτων ἱστορίᾳ, τὰς τοῦ Θεοφράστου βίβλους ἀναγνῶναι, καθ' ἃς ἐπιτομὴν ἐποίησατο τῶν φυσικῶν δοξῶν.

lieferung kann es nicht überraschen, dass uns auf verschiedenen Wegen zwei Verse des Xenophanes erhalten sind, in denen er nicht einen Stoff und nicht die Erde allein, sondern zwei Stoffe und zwar Wasser und Erde als die Elemente alles Gewordenen zu bezeichnen scheint: Porphyrius bei Philop. phys. 125, 27 belegt seine Auffassung von der xenophanischen Prinzipienlehre mit dem Vers B 29 γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἐσθ' ὅσα γίνονται ἢδὲ φύονται (vgl. A 29 = Simpl. phys. 188, 32)¹⁹⁾ und B 33 aus Sextus adv. math. 9, 361 u. 10, 314 heisst es πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα. Ja wir haben sogar eine Überlieferung aus der Antike, die beide Fassungen nebeneinander stellt, so bei Sextus an der eben zitierten Stelle adv. math. 10, 314. Auch die Paraphrase, die Sabinus dem Satze aus περὶ φύσιος ἀνθρώπου gibt, scheint mir darauf hinzuweisen, dass er das Problem kennt: οὔτε γῆν ὡς ἐν τινὶ Ξενοφάνης. Das ἐν τινὶ ist doch wohl eingefügt, weil die andere Auffassung bekannt ist. Ebenso weist die Form des Referats bei Olympiodor auf die Bekanntschaft mit dem Problem.

Wie ist dieses Problem zu lösen und können wir es überhaupt lösen? Meines Wissens hat zuletzt Gigon in seinen Untersuchungen zu Heraklit 45 die Frage wieder aufgenommen. Er vermutet, dass wir es in dem Vers ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ, ähnlich wie in dem unter dem Namen des Heraklit gehenden, sicher unechten Verse bei Stob. Ecl. I 120 W. ἐκ πυρὸς γὰρ τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾷ mit einem Doxographenmachwerk zu tun haben. Der Vers bei Stob. kann nur aus dem Missverständnis eines Doxographenberichtes entstanden sein. Bei Xenophanes B 27 wäre dann etwas ähnliches vorzusetzen. Die Formelhaftigkeit des Verses wird auch durch die Parallele aus dem orphischen Hymnus auf Selene, Orphica ed. Abel 294, 36: ἐκ σεο γὰρ πάντ' ἐστὶ καὶ εἷς σε τὰ πάντα τελευτᾷ erwiesen. Weiter könnten vielleicht die zahlreichen Textvarianten mitbeweisend sein. Aber es bleibt ja, auch wenn man die Möglichkeit einer Entstehung des Verses aus einer missverstandenen Doxographennotiz zugibt, immer noch die Frage, woher der Doxograph seine Doxa bezog. Diese Frage kann auch Gigon nur mit

¹⁹⁾ Vgl. weiter die doxographischen Berichte Sext. Pyrrh. Hyp. 3, 30; Gal. hist. phil. 18. Epiph. Exp. fid. 1087 B. Dazu kommt Macrobius Somn. Scip. I 14, 19 = A 50, der behauptet, Xenophanes lasse die Seele aus Erde und Wasser bestehen.

einem wenig befriedigenden Hinweis beantworten. Er sagt einfach, es sei unwahrscheinlich, dass eine Xenophanesstelle das Vorbild für den Doxographen abgegeben habe. Es bleibt die Frage, woher die Doxa stammt. Da ist zunächst daran zu erinnern, dass die Formel, die bei Xenophanes in metrischer Form erscheint, für den alten Begriff des Urstoffes durchaus charakteristisch ist, also an sich bei Xenophanes möglich wäre: Diogenes von Apollonia B 2 ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦμενα ἄλλοτε ἄλλοῖα γίνεται καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖ, und noch näher kommt der Ausdruck bei Polybos π. φ. ἁ. 3, der diesem Gedanken mehrere Sätze widmet. Nachdem er das Gesetz beim Menschen festgestellt hat, sagt er Kap. 3: τοιαύτη δὲ καὶ τῶν ζῶων ἐστὶν ἡ φύσις καὶ τῶν ἄλλων πάντων· γίνεται τε ὁμοίως πάντα καὶ τελευτᾶ ὁμοίως πάντα· συνίσταται τε γὰρ αὐτῶν ἡ φύσις ἀπὸ τούτων τῶν εἰρημένων πάντων καὶ τελευτᾶ κατὰ τὰ εἰρημένα ἐς τὸ αὐτὸ ὅθεν περ συνέστη ἕκαστον· ἐνταῦθα οὖν καὶ ἀπεχώρησε. Die Formel ist in dieser Zeit für den ἀρχή-begriff möglich, wenn nicht gar charakteristisch und dem Xenophanes zuzutrauen. Die Doxographen fassen auf solchen und ähnlichen Formulierungen, wenn sie die ἀρχή der Alten zugleich als τελευτή betrachten (Diels Dox. 179). Das Problem konzentriert sich allein auf die Frage, ob die γῆ bei Xenophanes der Ur- und Endstoff gewesen sein kann. Hier aber müssen wir uns wieder klar machen, dass, wenn Theophrast diese Doxa nicht gehabt hat (wie wir auf Grund der Angabe des Artemidor im Gegensatz zu Diels Dox. 141 feststellen müssen), dass sie dann in bewusster Kritik und Ergänzung seiner doxographischen Angaben eingeführt sein muss. Es ergibt sich die Frage, wie konnte diese Doxa entstehen, wo Theophrast sich dem Urteil des Aristoteles angeschlossen hatte. Aber vielleicht gehen wir jetzt einmal von der Angabe des Artemidoros aus, eine γῆ-hypothese habe er bei den Alten nicht gefunden. Hat wirklich Artemidoros, auf den Galens Angaben zurückgehen, die ihm zur Verfügung stehende Literatur der Alten daraufhin durchgesehen, ob es diese Hypothese gab oder nicht²⁰⁾? Bedenk-

²⁰⁾ Ilberg hat eigentümlicherweise diese wichtige Angabe bei seiner Untersuchung über die Hippokratesausgabe des Artemidor nicht ausgewertet, Rh. Mus. 45, 1896, 121. Gerade diese Angabe gibt die Gewähr, dass Artemidors Ausgabe Randnotizen aufwies. Ilberg hat nicht Recht getan, 116 Anm. 1 seiner Vermutung zu Gal. XV 24 K = CMG V 9, 1 S. 15, 11 ff. nicht Raum zu geben. Die in derselben Anm. genannten Stellen XVI 197

lich ist schon die allgemeine Form seiner Angabe, noch bedenklicher aber, meine ich, die Übereinstimmung mit dem Wortlaut bei Aristoteles: Artemidoros a. O. ἀνδρὸς παλαιοῦ τὴν γῆν μόνην εἰπόντος εἶναι στοιχεῖον. Arist. a. O. οὐδεὶς γοῦν τῶν ὑστερον ἤξιωσε καὶ ἐν λεγόντων γῆν εἶναι στοιχεῖον. Die Übereinstimmung kann in der Formelhaftigkeit der Wendung begründet sein, braucht es aber nicht. Die Autorität des Aristoteles ist eine hinreichende Erklärung für die Entstehung des Satzes, in der Literatur der Alten sei diese Hypothese nicht zu finden. Dann aber stehen wir vor der entscheidenden Frage, wie wir Aristoteles zu beurteilen haben. Aristoteles sagt an der zitierten Stelle Met. A 8 ausdrücklich, dass keiner der Denker nach den Theologen die Erde für das Urelement erklärt habe, ihre Teile seien zu gross, um eine Verwandlung in andere Elemente zuzulassen. Schliesst diese Bemerkung wirklich eine γῆ-hypothese für Xenophanes aus? Gehört er zu den von Aristoteles gemeinten reinen Physikern? Wir müssen jetzt die Angabe des Aristoteles Met. A 5 zu verstehen suchen, sein Bild der xenophanischen Philosophie. Aristoteles spricht hier kurz von Philosophen, die eigentlich nicht in die Ursachenbetrachtung hineingehören (εἰς μὲν οὖν τὴν νῦν σκέψιν τῶν αἰτίων οὐδαμῶς συναρμόττει περὶ αὐτῶν ὁ λόγος), die er dann aber doch einer Erwähnung für wert hält²¹). Diese Philosophen nehmen nur ein Prinzip an, unterscheiden sich aber von den Physikern, die ein Prinzip postulieren dadurch, dass sie dieses Eine als unbewegt betrachten, also keine besondere Bewegungsursache annehmen. Von ihnen nähert sich Parmenides dem Begriff des logischen Einen, das er als begrenzt denkt, Melissos dem Begriff des materiellen Einen, das er als unbegrenzt bezeichnet. Ihnen ist Xenophanes in diesem Bericht gegenübergestellt und von ihm heisst es nun, dass er, der zuerst diese Einheitstheorie vertrat, über die Natur des Einen (ob begrenzt oder unbegrenzt) keine klare Auskunft gab, sondern mit dem Blick auf das Ganze des Kosmos dieses Eine für den Gott erklärte: Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητῆς) οὐδὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως

u. 467 sind aus dem unechten Kommentar zu περὶ χυμῶν, verdienen also keine Beachtung.

²¹) Theiler hat den Aufbau des A der Met. untersucht und wie ich finde, diesen Abschnitt mit Recht als Nachtrag gewertet, Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung, Basel 1924 S. 2 ff.

τούτων οὐδετέρας ἕοικε θιγεῖν (endlich oder unendlich), ἀλλ' εἰς τὸν ὄλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν. Gerade Xenophanes (und mit ihm Melissos) fällt damit aus dem Rahmen der Untersuchung und nur Parmenides' Zweielementenlehre wird als eine Konzession an die Erscheinungen noch kurz berücksichtigt. Mit anderen Worten, Aristoteles sieht das Wesen des xenophanischen ἐν darin, dass dieses ἐν Gott ist. Dieser Begriff eines ἐν ἀκίνητον — das stimmt zu seiner sonstigen Abgrenzung der Gebiete (das Material bei Diels Doxographi 109, 110²²) — gehört nicht in das Gebiet der Physik, sondern der Theologie. Xenophanes wird von Aristoteles als Theologe gesehen, nicht als Physiker. Und in dieser Auffassung ist Theophrast seinem Lehrer gefolgt²³). Darf man nun bei dieser aristotelischen Auffassung des Xenophanes und seiner Angabe, keiner der Alten habe die γῆ als Urelement der Welt betrachtet, noch behaupten, Xenophanes könne eine γῆ-hypothese nicht vertreten haben? Ich möchte den Angaben des Aristoteles vorsichtiger als es im allgemeinen geschieht, nur das Eine entnehmen, dass der xenophanische Einheitsbegriff von Aristoteles wesentlich als eine theologische Idee betrachtet und dadurch — ob mit Recht oder nicht, steht hier nicht zur Diskussion — von der Physik völlig getrennt wurde. Man kann nicht genug betonen, dass eben Xenophanes in den Augen des Aristoteles kein Physiker war und also auch nicht zu denen gehört, über die A 8 gesprochen wird, den Vertretern eines physikalischen Einheitsprinzips. Und doch hat, das ist auf der anderen Seite festzustellen, Xenophanes ausser theologischen Überzeugungen auch physikalische Lehren vertreten. In der Bewertung der allgemeinen Feststellung von Met. A 8 muss man beachten, dass Aristoteles die Physik des Xenophanes nicht berücksichtigt hat. Xenophanes kann in seiner Physik den Ursprung der Welt aus der γῆ vertreten haben, ohne dass Aristoteles sich

²²) Dazu noch Sextus adv. math. X 46: Die Anhänger des Parmenides und Melissos nannte Aristoteles (in einer nicht erhaltenen Schrift) στασιῶται τε τῆς φύσεως καὶ ἀφύσικοι. Vgl. Plat. Theaet. 181 A οἱ τοῦ ὄλου στασιῶται.

²³) Simpl. phys. 22, 26 μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἦτο ἐν τὸ ὄν καὶ πᾶν . . . Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαι φησιν ὁ Θεόφραστος (5 bei Diels) ὁμολογῶν ἑτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας τὴν μνήμην τῆς τούτου δόξης· τὸ γὰρ ἐν τούτῳ καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης. Der Wortlaut zeigt deutlich die Abhängigkeit von Aristoteles Met. A 5.

mit dieser Hypothese zu beschäftigen brauchte. Hat man das aber einmal festgestellt, so darf und muss man sich weiter überlegen, ob nicht doch auf die Angabe bei Polybos, die nur selten in Betracht gezogen wurde, voller Verlass ist. Will man auch hier nicht unkritisch sein, so kann man erwägen, ob nicht die $\gamma\eta$ unter dem Einfluss der Vierelementenlehre, also durch eine Verallgemeinerung mit in die Aufzählung gekommen ist. Aber diese Annahme ist weder notwendig noch wahrscheinlich. Warum sollte der medizinische Kritiker den Philosophen eine Meinung zuschreiben, die sie gar nicht vertreten haben? Es hat Philosophen gegeben, die in der $\gamma\eta$ das Prinzip der Welt fanden, und wenn einer dafür in Frage kommt, dann Xenophanes. Zu der $\gamma\eta$ - $\acute{\upsilon}\delta\omega\rho$ -theorie ist abschliessend zu bemerken, dass auch sie, als kosmische $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ -lehre gefasst, mit den Angaben des Aristoteles nur dann in Einklang gebracht werden kann, wenn man diese in der oben dargelegten Weise interpretiert. Nach Aristoteles hat Parmenides gegenüber Melissos und Xenophanes den Vorzug, dass er sich nicht mit dem logischen $\acute{\epsilon}\nu$ und $\acute{\omicron}\nu$ begnügte, sondern um den $\phi\alpha\iota\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\alpha$ gerecht zu werden, seiner Theorie vom logischen $\acute{\omicron}\nu$ das Prinzip des $\mu\grave{\eta}$ $\acute{\omicron}\nu$ hinzufügte, physikalisch gesprochen, zu dem $\theta\epsilon\rho\mu\acute{\omicron}\nu$ das $\psi\upsilon\chi\rho\acute{\omicron}\nu$. Gibt man auch dem Xenophanes eine Zweielementenlehre, so steht man ebenfalls im Widerspruch zu Aristoteles, wenn man nicht erkennt, dass er Xenophanes' Lehre als eine theologische, nicht physikalische wertet und also auch diese Lehre nicht berücksichtigt. Sonst kann man fragen, warum er neben der $\acute{\epsilon}\nu$ -lehre nicht auch die physikalische Zweielementenlehre berücksichtigt, wie er es bei Parmenides tut.

So bleiben noch die Verse selbst zu besprechen. Lässt sich die Auffassung des Fragments 27 mit der Auffassung der Fragmente 29 und 33 verbinden? Die Voraussetzung dafür ist, dass wir das $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ in dem einen und in dem anderen Fall verschieden fassen, es im ersten Fall auf den Kosmos im Ganzen, im zweiten Fall auf alles Entstehende im eigentlichen Sinne, z. B. die Lebewesen beziehen. Das $\acute{\epsilon}\kappa\gamma\epsilon\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\sigma\theta\alpha$ von 33 weist daraufhin, dass der Mensch aus Erde und Wasser erklärt wurde. Die beiden Verse sprechen ein und dasselbe Prinzip aus mit leichter Variation, sind also im gewissen Sinn versus iterati, die durch ihren Charakter als Wiederholungsverse das Prinzipielle des Gedankens zum Ausdruck bringen, ähnlich wie bei Empedokles und seinem Nach-

ahmer Lukrez²⁴). Ihnen gegenüber würde der Vers 27 die eigentliche ἀρχή aussprechen. Das wären allgemeine Überlegungen, die uns leiten könnten.

Dann aber das Einzelne. Nun gilt es zunächst noch näher festzustellen, wie die γῆ-ὑδωρ-lehre zu verstehen ist. Da zeigt uns zunächst B 30, dass unter ὑδωρ nicht allgemein das Wasser, sondern das Meerwasser verstanden werden muss, dass wir es also bei der γῆ-ὑδωρ-lehre genauer mit einer γῆ-θάλασσα-lehre zu tun haben. γῆ und θάλασσα sind es eigentlich, aus denen alles sich herleitet, was geboren wird und wächst (B 29), aus denen auch wir entstanden sind, die Menschen (B 33). Damit kommen wir aber notwendig auf die Theorie, die Xenophanes mit der γῆ-θάλασσα-lehre verbunden hat, die Lehre von der periodisch wiederkehrenden Überschwemmung und Neuschöpfung der Lebewesen, über die uns kürzer Ps. Plutarch, ausführlicher Hippolytos berichtet, A 32 und 33, beide aus ein und derselben Quelle schöpfend. Die Darstellung geht von dem gegenwärtigen Zustand aus, in dem Meer und Erde getrennt sind. Langsam, für uns kaum wahrnehmbar wird die Erde vom Meer überflutet, werden die Lebewesen, insbesondere auch die Menschen vernichtet, deren Daseinsweise an die gegenwärtig gegebenen Lebensbedingungen geknüpft ist. Es entsteht die Mischung von Erde und Meer, Erde und Wasser, die wir Schlamm nennen. Damit aber zugleich der Zustand, der die Voraussetzung ist für die Neubildung der Lebewesen, auch der Urform, aus der sich dann mit der Zeit der Mensch entwickelt. Xenophanes folgt hier dem Anaximander²⁵), der ja den Menschen aus einem fischähnlichen Wesen entstehen liess, das zunächst im Wasser lebt und erst nachdem sich die feste Erde gebildet hat, ans Land kommt. Der Mensch ist nach Anaximander ein Geschöpf aus Erde und Wasser, ebenso urteilt Xenophanes. Zugleich ist volkstümliche Vorstellung — wir fassen sie Homer H 99 in einem Verse, den Xenophanes nachbildet²⁶) — in der

²⁴) Prinzipielles in versus iterati bei Empedokles 17, 9—13=26, 6—10. 17, 34=21, 13=26, 3. Lukrez z. B. I 670, 71=I 792/93=II 753/54=III 519/20. Die philosophische Bedeutung dieser Wiederholungen konnte bei Chr. Lenz, Die wiederholten Verse bei Lukrez, Diss. Leipzig 1937 kaum zur Geltung kommen, da seine Untersuchung von Echtheitsfragen und ähnlichen Problemen ausgeht.

²⁵) Zu Anaximanders Entwicklungstheorie des Menschen vgl. Gunnar Rudberg Eranos 20, 1921—1922, 51 ff.

²⁶) Menelaos spricht: ἀλλ' ὑμεῖς μὲν πάντες ὑδωρ καὶ γαῖα γένοιθε.

Philosophie des Xenophanes verarbeitet, hier wie sonst. Wir sehen jetzt, welchem Gedanken die γῆ-θάλασσα-lehre sich unterordnet. Hier haben wir die Lehre vom Ursprung der Geschöpfe, offenbar aber noch nicht die Lehre vom Ursprung der Welt.

Da aber scheint mir nun das Fragment B 27 einzuordnen zu sein, auf das es uns jetzt vor allem ankommt. Dass es an theologische Spekulationen in der Art des Hesiod und des Pherekydes erinnert, wie überhaupt an volkstümliche Vorstellungen, kann uns nur willkommen sein, wo wir im θάλασσα-fragment und eben in der Lehre von der Schöpfung der Lebewesen ähnliche Züge gefunden haben. Wie ist nun der systematische Zusammenhang der beiden Lehren, den wir doch postulieren müssen. Die Erde mit dem πηλός zu identifizieren, geht nicht gut an, wo in den anderen Fragmenten Erde und Meer voneinander getrennt werden. Der Zusammenhang kann nur in der Weise hergestellt werden, dass das Wasser als ein Produkt der Erde angesehen wird. Herodian hat uns ein Bruchstück erhalten, das wie ein echtes Tekmerion wirkt und auch wohl immer als ein solches angesehen wurde, B 37 καὶ μὲν ἐνὶ σπεάτεσσὶ τεοῖς (?) καταλείβεται ὕδωρ. Nach Diels zeigt die Beobachtung, wie in den Höhlen das Wasser herabtropft, dass sich Erde aus Wasser bildet, ebenso Reinhardt Parmenides 145. Ich finde, dass man ebenso gut in dieser Beobachtung eine treffende Illustration für die Lehre von B 27 finden kann, d. h. für den Übergang von Erde in Wasser und wieder auch von Wasser in Erde. Die Methode, die hier vorliegt, ist, wie ich nicht weiter auszuführen brauche, die bekannte der ionischen Physik. Dann wäre aber auch hier auf Hesiod Theog. 131 ff. zu verweisen, wo die Urmutter Erde das Meer, den Pontos, gebiert. Wir würden somit bei Xenophanes zwei kreisläufige Bewegungen zu unterscheiden haben, die Entwicklung des Wassers aus der Erde und des Wassers zur Erde auf der einen Seite und die Lehre von der periodischen Wiederkehr der Überschwemmung auf der anderen Seite, es wäre dies der kleinere Kreis in dem größeren und umfassenderen. So ergibt sich die Möglichkeit, die Lehren der Fragmente 27 und 29/33 miteinander zu verbinden, ohne durch allzustarkes Harmonisieren der Überlieferung Gewalt anzutun. Ein schlagendes Argument gegen die Echtheit des Verses 27 sehe ich nicht und möchte deshalb auch das Titelzitat bei Stobaeus ἐν τῷ περὶ φύσεως, das

ich bisher nicht ins Feld geführt habe, unangetastet lassen. Die Versformel wäre dann sogar vielleicht von Xenophanes geprägt.

Aber der Vers B 27 ist nun auch das letzte Fragment, das uns durch ein Titelzitat direkt auf das Lehrgedicht zurückweist. Nur wegen der physikalischen Fragestellung haben wir hier noch das Bruchstück B 32 zu besprechen, mit dem auch der Vers B 31 und einige doxographische Angaben zu verbinden sind: ἦν τ' Ἴριον καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε, πορφύρεον καὶ φοινίκιον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι. Schon das καὶ weist darauf hin, dass Xenophanes auch andere meteorologische Erscheinungen in gleicher Weise erklärt hat, und die doxographischen Nachrichten bestätigen dies. Ganz gleich lautet etwa A 39 die Erklärung des Skt. Elmsfeuers, aber auch die Sonne, den Mond und jede Art von Gestirn erklärte Xenophanes als Wolkenerscheinung. Fraglich scheint mir, ob man hinter diesen Erklärungen, wie es heute üblich zu sein scheint²⁷⁾, eine kritische Tendenz suchen muss, nach Art der Sillen, eine Kritik an der anthropomorphen und polytheistischen Göttervorstellung des Volkes. Diese meteorologischen Erklärungen und damit auch diese Erklärung der Iris gehören zu dem von den Ioniern behandelten Problemkreis, wie ja überhaupt bei Xenophanes sich ein besonderes etwa durch die Götterkritik bestimmtes Interesse für einen einzelnen Fragenkreis nicht feststellen lässt. Es liegt hier und besonders auch bei dem Irisfragment keine kritische Tendenz vor. Vor allem aber muss man sich hüten, aus der Antithese ὄνομα-φύσις, die hier nicht einmal notwendig mit der parallelen Antithese νόμος-φύσις gleichgesetzt zu werden braucht, den Schluss auf Götterkritik zu ziehen. Das philosophische Aufklärertum bedient sich notwendig der Antithese ὄνομα-φύσις, Parmenides, Empedokles und Anaxagoras geben Beispiele²⁸⁾. Bei der Iris wird man sich aber vor allem auch daran erinnern müssen, dass der Regenbogen erst bei Hesiod mit der Göttin identifiziert wird, bei Homer, wo sie einfach die Götterbotin ist, noch nicht, dass also die Benennung etwas Problematisches hatte: „die sogenannte Iris“ könnte gemeint sein. Anaxagoras B 19 schliesst sich mit ein, wenn er den Satz prägt: Ἴριον δὲ καλέομεν τὸ ἐν τῆσι νεφέλῃσιν ἀντι-

²⁷⁾ Vgl. z. B. Diels Archiv für Geschichte der Philosophie 10, 530 ff. und später Sitzb. Berl. Akad. 1920, 5 ff. Jaeger Paideia I² 231 f.

²⁸⁾ Parmenides B 8, 38; Empedokles B 8 und 9; Anaxagoras B 17.

λάμπων τῷ ἡλίῳ. Es braucht mit καλέουσι nicht betont werden zu sollen, dass die Iris nur ein Name ist, sondern es kann sehr wohl genau so sein wie bei Homer oder Hesiod, wo das Wort καλέουσι im festen Gebrauch ist, wenn von einer Bezeichnung als Bezeichnung die Rede ist. Das καλέουσι schliesst nicht aus, dass Xenophanes sich unter den καλέοντες mit begreift: καλέουσι ist, „was man Iris nennt, was wir Iris nennen“^{28 a)}. Es kommt ja bei diesem Problem hinzu, dass Xenophanes gegebenenfalls auch eine Götterbezeichnung aufnimmt, B 31, erhalten in den Homerischen Allegorien des Herakleitos c. 44: ἡέλιός θ' ὑπεριήμενος γαίαν τ' ἐπιθάλλων. Auch hier wird offenbar eine alte Bezeichnung aufgenommen, ins Physikalische umgesetzt, ohne dass man eine kritische Absicht erkennen kann, genau so wenig wie sonst in der allegorischen Erklärungsweise. Man fragt sich ja auch, worin die kritische Tendenz besonders zum Ausdruck kommen soll, wo die physikalischen Gewalten als göttliche Kräfte, ja als Götter gesehen werden. Die Ionier müsste man viel eher Kritiker nennen als Xenophanes, dessen Denken sich von der theogonischen Vorstellungsweise in diesem Gedicht nicht befreit hat. In der Art, wie er von der Erde und dem grossen Pontos spricht, gleicht er viel eher dem Parmenides, der in seiner Physik Nyx und Hemera, den Eros und viele andere hesiodeische Göttergestalten wieder einführt oder an Empedokles, doch an diesen weniger als an jenen. Er ist da weit hinausgegangen über das, was die Ionier für geboten hielten, die ja auch ihrerseits die religiöse Haltung nicht aufgegeben haben. Auch Anaximander hat sein ἄπειρον als ἀθάνατον und ἀνώλεθρον prädiert A 15 = B 3, und ebenso hat Anaximenes seinen ἀήρ nicht nur beschrieben, sondern auch gepriesen wie einen Gott, wenn er ihn nicht gar Gott nannte. Es ist auch daran zu erinnern, dass spätere „Physiker“ wie Anaxagoras und Diogenes von Apollonia ihr Weltprinzip in grossen Prosahymnen preisen²⁹⁾. Daran erinnert auch die feierliche

^{28 a)} Vgl. E 305 τῷ βάλεν Αἰνεῖαο κατ' ἰσχίον, ἔνθα τε μηρός | ἰσχίῳ ἐνστρέφεται, κοτύλην δέ τε μιν καλέουσιν. A 403 δν Βριαρέων καλέουσι θεοί, ἄνδρες δέ τε πάντες | Αἰγαίων'. Hesiod frg. 180 νύμφαι Χαρίτεσσιν ὁμοῖαι ἄς Ὑάδας καλέουσιν . . .

²⁹⁾ Philologus 88, 1933, 347 ff. Ich hätte schon an dieser Stelle darauf hinweisen sollen, dass ebenfalls Anaximenes seinen ἀήρ, der ja nach A 10 für ihn Gott war, hymnisch prädiert. Ich schliesse das aus dem Referat bei Hippolytos Ref. I 7 = A 7 ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι. ἔξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γερονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα

Diktion des θάλασσα-fragments. Aber das Besondere des Xenophanes ist doch der theogonische Charakter seines Denkens. Gegenüber den Ioniern geht er einen Schritt zurück wie nach ihm auch Parmenides, der mit seiner Physik ebenso wie Xenophanes einen neuen Mythos schafft in hesiodeischer Art.

Von den physikalischen Fragmenten führt der Weg zu dem nicht minder wichtigen Kreis der „erkenntnistheoretischen“ Bruchstücke über das Fragment 34, das sich durch Themastellung ἄσσα λέγω περί πάντων³⁰) als Fragment eines vollgültigen Lehrgedichts περί φύσεως erweist (vgl. auch Gigon a. O. 151). Dieses Fragment bedarf nach der eingehenden Behandlung H. Fränkels, Hermes 60, 1925, 184 ff., keiner ausführlichen Besprechung mehr. Fränkel hat die sokratisch-platonische Färbung, die das Fragment in der Paraphrase bei Platon, die ausgesprochen skeptische, die es bei Sextus erhalten hatte, entfernt und seine ursprüngliche Eigenart klarer herausgearbeitet. Es besagt nicht, dass dem, der dem σαφές am nächsten gekommen ist, das Wissen um das Erreichte fehlt, sondern dass auch sein Wissen immer noch kein volles σαφές εἶδέναι ist, kein evident sicheres, klares Erkennen. σαφές ist auch Objekt zu αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε. δόκος ist über alles ausgebreitet. Wo es sich um die Erkenntnis des Gesamten handelt, kommen wir nur zu Vermutungen, zu einem mehr oder weniger richtigen δοξάζειν, das höchstens den Anspruch machen kann, das Wahrscheinliche getroffen zu haben: B 35 ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισιν. Man darf gerade im Hinblick auf den Gegenbegriff des σαφές εἶδέναι und das δοξάζειν von B 35 den Begriff δόκος nicht zu Gunsten eines wie man glaubt, in der Physik erkennbaren groben Empirismus allzu positiv fassen³¹). Wilamowitz hatte Recht, wenn er Hermes 61, 1926, 280 gegen eine solche Einschätzung des Begriffs

γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων. Dem widerspricht nicht, dass er sich nach Diog. II 3 = A 1 einer ausgesprochen einfachen und schlichten Ias bediente: κέχρηται τε λέξει ἰάδι ἀπλῇ καὶ ἀπερίττω. Diogenes, der ihm mit seiner ἀήρ-hypothese folgte, hat auch in der Einleitung festgestellt, dass die ἐρμηνεία einfach und erhaben sein müsse: B 1 λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεῶν εἶναι . . . τὴν . . . ἐρμηνείαν ἀπλῆν καὶ σεμνήν. Auch der Prosa-hymnus von περί φυσῶν auf den ἀήρ CMG I 1 S. 92, 21 ff. ist zu vergleichen, daraus z. B. für den vorliegenden Zusammenhang τί γὰρ ἄνευ τούτου γένοιτ' ἄν. Nur drängt sich hier die Rhetorik und zugleich die sophistische Argumentation ein.

³⁰) Auf ἀμφι θεῶν komme ich später.

³¹) Vgl. auch B 14 ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεοῦς . . .

bei Fränkel Einspruch erhob. Die Antithese σαφές εἶδέναι-δόκος ist für Xenophanes' Erkenntnislehre charakteristisch. Parallel zu diesem Gegensatz — auch das ist jetzt noch erkennbar — geht die Abgrenzung der Erkenntnisobjekte, besser gesagt, der Erkenntnisbereiche. Auf der einen Seite steht die Gesamtheit der Dinge, stehen die πάντα, die niemals ganz zugänglich sind, diesem Bereich steht gegenüber das, was den Sterblichen sichtbar in Erscheinung tritt: B 36 ὀππόσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράασθαι. Wir haben zwischen dem sichtbaren Ausschnitt der Wirklichkeit (ὀππόσα!) und den ins Unsichtbare reichenden πάντα zu unterscheiden. Ein sichtbares Einzelphänomen liegt z. B. dann vor, wenn wir mit unseren Augen sehen, dass die Erde mit ihrer Oberfläche an die Luft grenzt: B 28 γαίης μὲν τόδε πείρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁράται ἤέρι προσπλάζον³²), dagegen führt die folgende Angabe τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἰκνέεται in den Bereich der ἀφανῆ, des δόκος, der Vermutung des Wahrscheinlichen. Man erkennt noch jetzt aus den wenigen Fragmenten sehr gut, welche grosse Bedeutung das Sehen bei Xenophanes gehabt hat. Auch die ἀφανῆ innerhalb der physikalischen πάντα werden ja, soweit sie bewältigt werden, mit Hilfe des Sichtbaren erschlossen, auf dem Wege über die Tekmerien, die eben die sichtbaren Zeichen des Unsichtbaren sind, ihre ὄψεις, wie der spätere Spruch sagt. Das Sehen ist bei Xenophanes die entscheidende Erkenntnisfunktion, das dürfen wir feststellen, wenn es auch nicht ausgeschlossen ist, dass dieses ἰδεῖν nur in der Form des σαφῶς ἰδεῖν voll anerkannt wurde. Soviel ist ja schon für Xenophanes sicher, dass er die Geschmacksempfindung kritisch betrachtet hat. Bei Herodian ist nicht nur das Fragment erhalten, das uns die Unterscheidung des Sichtbaren und Unsichtbaren an die Hand gibt, sondern auch — ein wirklicher Glücksfall — die xenophanische Formulierung der Erkenntnis von der Relativität der Geschmacksempfindung, die Lehre, die dann in einer charakteristischen Umgestaltung für Demokrit und andere Spätere so wichtig geworden ist. B 38 εἰ μὴ χλωρὸν ἔφυσε θεὸς μέλι, πολλὸν ἔφασκον γλύσσονα σύκα πέλεσθαι, „als wie sie uns jetzt erscheinen, da wir den Honig kennen“, hat Nestle Philologus 67, 1908, 533 richtig ergänzt. Kein absoluter Masstab bestimmt den Grad der Empfindung süss, der Grad hängt vielmehr von den zufällig gegebenen

³²) Die Angabe παρὰ ποσσὶν erinnert zugleich an den übertragenen Gebrauch von ἐν ποσσίν, παρὰ ποσσίν wird auf diese Weise = σαφῶς?

Erfahrungsinhalten ab. Der Unterschied von Demokrit ist deutlich erkennbar. Nach Demokrit ist die Wertskala süß-bitter das Ergebnis des Nomos, den das erkennende Subjekt gesetzt hat, bei Xenophanes wird die Geschmacksempfindung relativ durch ihre Abhängigkeit von dem Erfahrungsbereich. Die Wendung zum erkennenden Subjekt als dem relativierenden Faktor scheint noch nicht vollzogen zu sein³³). Der Unsicherheit der Geschmacksempfindung war offenbar das Sehen als die zuverlässigere Erkenntnisquelle gegenübergestellt, wenn nicht — was ich ebenfalls nicht ohne weiteres ausschliessen möchte — auch dieses Fragment nur die Unsicherheit menschlichen Erkennens an einem Beispiel besonders eindeutig darstellen sollte. Jedenfalls, durch die Betonung des Sehens ebenso wie durch die damit gegebene Unterscheidung der φαυερά und ἀφανῆ, die wieder die Tekmerienmethode im Gefolge hat, kennzeichnet sich die xenophanische Erkenntnistheorie als eine im physikalischen Denken wurzelnde Lehre. Die ionischen Physiker werden hier vorangegangen sein.

Die Erkenntnislehre des Xenophanes ist physikalisch verständlich, aber gerade auch das Fragment 38, das in die Kritik der Geschmacksempfindung führt, also in ein eigentliches Gebiet der Erkenntniskritik, leitet zugleich in einen anderen Bereich. εἰ μὴ χλωρὸν ἔφυσε θεὸς μέλι: Hier würde, wenn wir den Ausdruck in seiner vollen Bedeutung nehmen dürften, der (oder ein) θεός der Schöpfer der Dinge sein. Unser Erfahrungsbereich wäre dann seinem Schöpferwillen untergeordnet, und wir fänden eine Beziehung der Physik und was uns hier mehr angeht, des Erkenntnisbegriffs zur Theologie. Erscheint die xenophanische Skepsis in der Unterscheidung eines uns sichtbaren und eines uns unsichtbaren, nur durch Tekmerien zugänglichen Wirklichkeitsbereichs als physikalische Skepsis, so müssten wir nun feststellen, dass sie darüber hinaus in Verbindung steht mit der θεός-vorstellung. Doch entbehrt diese Überlegung der vollen Sicherheit, da wir nicht wissen, ob nicht eine epische Formulierung vorliegt³⁴). Immerhin erinnert sie uns daran — und damit

³³) Ich formuliere hier vorsichtig, vorsichtiger als z. B. Nestle a. O., da wir ja gar nicht wissen, ob die νόμος-lehre nicht auch schon bei Xenophanes vorhanden oder doch vorbereitet war.

³⁴) Beeinflussung durch χ 346 wird vorliegen: θεός δέ μοι ἐν φρεσὶν οἶμας | παντοίας ἐπέφυσεν· -έφυσεν an der gleichen Versstelle bei Xeno-

sind wir auf sicherem Boden —, dass B 34 ausdrücklich vom ἀνὴρ, vom Menschen spricht und B 36 noch deutlicher von den θνητοί³⁵), also von den sterblichen Menschen im Gegensatz zu dem, was unsterblich ist, den Göttern oder vielleicht auch dem Gott. Dem menschlichen Teil- und Nichtwissen, seinem unsicheren Vermuten über die ἀφανῆ steht das wahre Wissen, das Allwissen des Gottes gegenüber, das können wir schon aus dem Begriff des menschlichen Wissens in den wörtlichen Fragmenten erschliessen. Die doxographische Überlieferung bestätigt es: Areios Did. bei Stob. Ecl. II 1, 18 Xenophanes lehrte, ὡς ἄρα θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται. Varro bei Augustin Civ. Dei VII 17: *scribam . . . ut Xenophanes Colophonius scripsit, quid putem, non quid contendam, ponam. hominis est enim haec opinari, dei scire*, und dann sagt es ja vor allem auch Xenophanes selbst, wenn er den εἰς θεός B 23 als οὐτὶ δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὐδὲ νόημα charakterisiert, als den, der in seinem Denken und Erkennen mit menschlichem Masstab nicht gemessen werden kann. Schon Diels hat weiter Heraklit zum Vergleich herangezogen: Orig. contra Cels. VI 12=B 78 ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει und Fränkel verweist mit Reinhardt auf den ersten Satz aus dem Werk des Alkmaion, den uns Diogenes Laertius wie andere Anfangsätze letzten Endes wohl aus einem Bibliothekskatalog (Kallimachos?) erhalten hat: περὶ τῶν ἀφανέων περὶ τῶν θνητῶν σαφήνεια μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι κτε.³⁶). Die physikalische Tekmerienmethode ist hier der notdürftige Ersatz des Menschen für das ihm mangelnde vollkommene Wissen, das nur der Gott besitzt. Besonders dieser Satz zeigt, wie wir Xenophanes zu verstehen haben. Ebenso ist dann bei Parmenides das göttliche Wahrheitswissen dem menschlichen Scheinwissen gegenübergestellt und dieselbe Antithese kehrt im Begriff des menschlichen Teilwissens und des göttlichen Allwissens bei Empedokles in klarer Ausprägung

phanes. Man vgl. noch Hom. hymn. 2, 7 . . . νάρκισσόν θ', ὃν φύσε . . . Γαῖα, wo φύσε wieder an der gleichen Versstelle steht.

³⁵) θεοί-θνητοί im Gegensatz B 18 u. 23. ἀνὴρ als Mensch B 15. Vgl. auch Fr. M. Matthäa Vock, Bedeutung und Verwendung von ἀνὴρ und ἀνθρώπος, Diss. Freiburg (Schweiz) 1928, 33.

³⁶) Zeller u. a. vermuten nicht ohne Grund, dass περὶ τῶν θνητῶν zu streichen ist. Vielleicht ist περὶ τῶν θνητῶν aus θνητοῖς entstanden, das für ἀνθρώποις stand.

wieder³⁷⁾. Das wahre Wissen wird hier durch die Muse, dort — die Abweichung ist nicht ohne Bedeutung — durch „die Göttin“ vermittelt. Bei diesen beiden bemerken wir aber auch, wie mit den religiösen Elementen im Wissensbegriff sich erkenntnistheoretische und methodologische Begriffe verbinden genau so wie bei Xenophanes³⁸⁾. Dass dann bei beiden mysterienhafte, bei Empedokles auch aristokratische Züge dazu kommen, liesse sich leicht aufzeigen, im letzten Fall auch aus pythagoreischem Einfluss leicht erklären, braucht uns hier aber nicht zu beschäftigen³⁹⁾. Von grösserer Bedeutung für das richtige Verständnis des Xenophanes ist ein Hinweis darauf, dass diese Gegenüberstellung des wissenden Gottes und des nichtwissenden Menschen in der Literatur ihren ersten Ausdruck findet in der Gegenüberstellung der wissenden Muse als der Trägerin der Erinnerung an die Vorzeit und des Sängers als dem, der von ihr sein Wissen empfängt. Hier stehen sich göttliches Wissen und menschliches Nichtwissen klar gegenüber und schon in dem Prooemium zum Schiffskatalog ist die Muse ausgesprochene Trägerin eines auf der göttlichen Kraft der Allgegenwart beruhenden Allwissens. Das Allgegenwärtigsein und die übermenschliche Leistung ihrer Erinnerungskraft verbürgen ihr umfassendes wahres Wissen. Der Mensch vernimmt nur die Sage, ein Wissen aus echter Anschauung besitzt er nicht. Β 485/6 ὑμεῖς γὰρ θεαὶ ἔστε πάρεστε τε ἴστε τε πάντα, ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν. Es ist die mythisch-poetische Form einer reli-

³⁷⁾ Vgl. besonders Empedokles B 2 Schluss. Der Text ist zu lesen mit Fränkel oder es ist mit der Überlieferung zu schreiben πεύσαι· οὐ πλείον γε βροτεῖη μῆτις ὄρωρεν. Der Sinn wäre: In der Weisheit, die du empfängst, kann kein menschlicher Verstand dich übertreffen, denn sie ist göttlich. Dazu vgl. wieder 15, 17, 25/26. Von Empedokles ist abhängig περί διαίτης I 1 ὁκόσα δυνατόν ἀνθρωπίνῃ γνῶμῃ περιληφθῆναι.

³⁸⁾ Die ganze dichterische Einkleidung wird aufgegeben, wenn an die Stelle der göttlichen Offenbarung durch die Muse die Entscheidung durch den Logos tritt, Β 7, 5 des Parmenides. Auch Pausanias erhält von Empedokles Anweisungen zum richtigen Gebrauch der Erkenntnisorgane 3, 9 ff., die Muse liefert auch πιστώματα Β 4, 2 = τεκμήρια.

³⁹⁾ Β 110 die Lehre ist Mysterienschau, Β 5 haben wir die Fiktion, die Lehre müsse geheim bleiben, τῷ Πausανίᾳ Πυθαγορικῶς παραινεῖν τὰ δόγματα ἄστεγάσαι φρενὸς ἔλλοπος εἶσω. Β 4 erscheint die aristokratische Haltung, ebenso 110, 4 ff. Vgl. zu δειλά auch Β 15 δειλά καὶ ἔσθλά, auch das weist auf pythagoreischen Einfluss; δειλά-ἔσθλά wie bei Theogn. 57, 102 und sonst. Ich hoffe an anderer Stelle auf den Erkenntnis- und Wissensbegriff des Empedokles zurückzukommen.

giösen Skepsis, die sich in diesem Fall sogar sehr stark der Erkenntniskritik nähert, die uns dann in der ionischen ἱστορίη oder doch bei Herodot begegnet und die deshalb auch Xenophanes' Erkenntnislehre mit ihrer starken Betonung des Sichtbaren nicht fern steht. Der Gedanke kehrt aber in allgemeinerer Form in der Dichtung so häufig wieder, dass diese Fassung eben nur als die besondere Ausprägung einer allgemeinen Anschauung von dem Gegensatz Muse — Sänger, Gott — Mensch verstanden werden kann. Wir erinnern uns an die Selbstvorstellung der Musen bei Hesiod⁴⁰⁾ und an die vielen andern Darstellungen, in denen sie als die allwissenden Göttinnen eingeführt werden, etwa Ibykos 3, 23 (eine Stelle, die an B 485/86 anknüpft), oder Pindar, der im Paian VIIb = frg. 16, 10 und besonders im Paian VI menschliches Nichtwissen und göttliches Wissen einander gegenüberstellt: VI 50: der Gott Apollon kann manchmal feindlich grollen: καὶ πόθεν ἀθανά(των ἕρις) ἄρξατο, ταῦτα θεοῖσι μὲν | πιθεῖν σοφοῦς δυνατόν, | βροτοῖσιν δ' ἀμάχανον εὐρέμεν, | ἀλλὰ παρθένοι γὰρ ἴστε Μοῖσαι | πάντα κελαινεφεῖ σὺν πατρὶ Μναμοσύνα τε τοῦτον ἔσχε(ε) τεθμόν. An diese Vorstellung haben Parmenides und Empedokles angeknüpft und hier spricht, allgemein gesehen, auch dieselbe Haltung, die bei Xenophanes zum Ausdruck kommt. Es ist klar: seine Erkenntniskritik ist in ihrer Ausführung von der physikalischen Betrachtungsweise her zu verstehen, aber der Rahmen, in dem sie steht, ist religiös. Ich weiss nicht, ob man nicht darüber hinaus auch noch auf das Motiv der Zufälligkeit und Unzuverlässigkeit alles Wissens um Leben und Schicksal hinweisen soll, das aus Handeln und Erleben geboren scheint, wie es uns etwa in der Odyssee und weiterhin immer wieder begegnet. Es ist das Nichtwissen des τέλος, das der Gott verhängt, also auch selbst allein weiss, jenes Nichtwissen, das dann in Resignation und Duldertum endet: σ 134 ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ λυγρὰ θεοὶ μάκαρες τελέσωσιν, | καὶ τὰ φέροι ἀκαζόμενος τετληότι θυμῷ. | τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώ-

⁴⁰⁾ Die Annahme, dass Xenophanes die epischen Formen dieses Topos kennt, bedarf keiner Begründung. Dennoch kann uns jede nachweisbare Berührung mit dem epischen Wortlaut nur willkommen sein. Wir finden sie ausser B 35 in der Elegie B 8, in der er von seinem Alter spricht: 67 Jahre bin ich auf der Wanderschaft, 25 Jahre war ich alt, als ich sie begann: εἶπερ ἐγὼ περὶ πάντ' οἶδα λέγειν ἐτύμως. Vgl. Hesiod. Theog. 27 ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα. Man darf wohl auch an des jungen Telemachos „skeptische“ Antwort auf die Frage nach den Eltern erinnern, α 214.

πων, | οἷον ἐπ' ἡμᾶρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. | καὶ γὰρ ἐγὼ ποτ' ἔμελλον ἐν ἀνδράσιν ὄλβιος εἶναι, | πολλὰ δ' ἀνάσθαλ' ἔρεξα . . . Dies sind die Verse, die Archilochos fr. 68 D geradezu mit einem Zitat aufnimmt. Oder ein Beispiel für den Ausdruck dieses Gefühls, der gerade die Unsicherheit des menschlichen Wissens ausspricht: Theogn. 141/2 ἀνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν εἰδότες οὐδέν, | θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον. Dieser Ausdruck des erlebten Unvermögens alles menschlichen Planens ist im Ethos, in der Stimmung von Xenophanes ebenfalls nicht weit entfernt⁴¹⁾.

Damit stehen wir aber vor der schwierigen Frage, worin denn eigentlich das Wesen der xenophanischen Theologie besteht und ob sie in dem Gedicht περί φύσεως dargestellt war oder als positive Ergänzung zu der Kritik an den gewöhnlichen Göttervorstellungen in den Sillen stand — oder in beiden. Gigon hat S. 149 ff. seiner Heraklituntersuchungen die Verse, welche Diels an den Anfang von περί φύσεως setzen wollte, B 23—26, sämtlich den Sillen zugewiesen, in der an sich wohlverständlichen Überlegung, dass die Sillen ohne eine positive Lehre nicht gut denkbar sind und dass diese Verse sehr wohl als die positive Lehre zu der negativen Kritik der Sillen verstanden werden können. Jedes der vier positiven theologischen Fragmente hat, wie Gigon gezeigt hat, in wörtlichen Fragmenten der Sillen seine negative Entsprechung. Aber so richtig Gignons Behauptung ist, dass die Verse auch in den Sillen ihren Platz finden könnten, so bleibt doch bestehen, dass auch die erkenntniskritischen Fragmente mindestens eine Gottesvorstellung voraussetzen, wie sie in diesen Versen formuliert ist. Das wahre Wissen, das Wissen von den πάντα ist dem Gott oder den Göttern vorbehalten, der Mensch hat nur ein Teilwissen und kann über die πάντα, insbesondere aber auch über ihren unsichtbaren Teil nur Vermutungen anstellen. Die Sillen arbeiten mit dem Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen, aber auch der Wissensbegriff von περί φύσεως setzt diesen Gegensatz zum mindesten voraus. Der allwissende Gott war in dem naturphilosophischen Gedicht eingeführt,

⁴¹⁾ Belege für den Gedanken, dass Zeus das Ende kennt, der Mensch jedoch dem unberechenbaren Wechsel des Schicksals unterworfen ist, z. B. bei H. Gundert, Pindar und sein Dichterberuf, Frankfurter Studien, Bd. 10, Anm. 63 (S. 113) und 72 (S. 115). Zur Frage Dichter-Gott vgl. noch O. Falter, Der Dichter und sein Gott, Würzburg 1934 und W. Kranz Neue Jahrb. 53.

daran ist für mich kein Zweifel. Aber eben dieser Gedanke scheint mir eine notwendige Folgerung nach sich zu ziehen, die über diese Feststellung hinausführt zu anderen Seiten des xenophanischen Gottesbegriffs. Wie formuliert Xenophanes den Satz vom göttlichen Allwissen? Unter sämtlichen erhaltenen Fragmenten ist nur ein Vers, der von dem göttlichen Allwissen spricht, er tut es aber in bemerkenswerter Form: B 24 οὔλος ὄρα̃ οὔλος δὲ νοεῖ οὔλος δὲ τ'ἀκούει. Dass dieser Vers die massgebende Formulierung dieses Gedankens enthält, scheinen mir die doxographischen Berichte zu erweisen, die es uns — nebenbei gesagt — ja auch erst ermöglichen haben, den bei Sextus adv. math. IX 144 ohne Autornamen überlieferten Vers auf Xenophanes zurückzuführen. Diog. IX 19 = A 1 ὄλον δὲ ὄραν καὶ ὄλον ἀκούειν . . . σύμπαντά τε εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν; [Plut.] Strom. 4 = A 32 ἀκούειν δὲ καὶ ὄραν καθόλου καὶ μὴ κατὰ μέρος⁴²). Dass diese Formulierung erhalten ist, ist für das richtige Verständnis des xenophanischen Begriffs des Allwissens von grosser Tragweite. In diesem Vers spricht Xenophanes nicht einfach von dem Gott, der mit seinem Wissen alles umfasst, sondern von der Natur des Gottes, seiner Ganzheit und entwickelt von hier aus, also aus der Eigenart seines Seins den Begriff des Allwissens. Der Gott ist ὄλος, sein Wissen verdankt er der Eigenschaft, dass er nicht gebunden ist an Erkenntnisorgane, die nur örtlich beschränkt wirksam sein können. Er ist ganz Gesicht, ganz denkendes Erfassen, ganz Gehör. Das Allwissen ist begründet in seinem übermenschlichen Ganz- und Allessein. Sein übermenschliches νόημα ist begründet in seinem δέμας, mit B 23 zu reden, in Wesen und Gestalt. Damit stehen wir aber mitten in der monotheistischen Theologie des Xenophanes und das unterscheidet ihn z. B. von Pindar, mag dieser auch von seiner Gottesvorstellung beeinflusst sein oder doch in derselben Entwicklungslinie stehen wie Xenophanes mit seiner Theologie. Pindar⁴³) hätte

⁴²) Simpl. phys. 23, 19 ff.; dagegen wird B 25 ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει als Ausdruck der Allwissenheit interpretiert: πάντα νοεῖν αὐτό. Zu νοοῦ φρενὶ vgl. das an gleicher Versstelle stehende νόει φρεσὶ I 600 (ἀλλὰ σὺ μὴ μοι ταῦτα νόει φρεσὶ, μηδέ σε δαίμων ἐν-ταῦθα τρέψειε, φίλος), νοέω φρεσὶ X 235.

⁴³) Eine Ausnahme macht das Frg. 140d τί θεός; τὸ πᾶν, das wir jedoch nicht einordnen können. Man wird es auch dann, wenn es xenophanisch beeinflusst sein sollte, nicht zu abstrakt nehmen dürfen.

die Kritik des Xenophanes nicht bestanden, weil er sich über die seinsmässige Grundlage dieses göttlichen Allwissens nicht ausspricht, den Begriff der Allweisheit deshalb auch nicht monotheistisch begründet. Apollon bleibt der mythische Gott trotz seines Allwissens, trotz der Korrektur, die sich der Mythos gefallen lassen muss (Pyth. IX 42. III 50). Mit der Bezeichnung *ἄλος* bei Xenophanes dagegen ist der Gott, der Träger des Allwissens, mit den *πάντα* identisch, er ist somit auch der *εἷς θεός* und bekommt damit notwendig all die anderen Prädikate, die ihm in den Fragmenten 23—26 und den theologischen Angaben der Doxographen gegeben werden, die Allmacht, das Prädikat des Unbeweglichen, der doch überall zugleich in gleicher Weise anwesend ist, das Prädikat der absoluten Gleichmässigkeit seines Seins: *πάντοθεν ἴσος*⁴⁴⁾, die absolute Bedürfnislosigkeit, die Ewigkeit, dann auch die Kugelgestalt⁴⁵⁾. Das eine hat in dem anderen seine notwendige logische, ontologische Ergänzung. Das Problem des göttlichen Allwissens hat Xenophanes nicht als Dichter, sondern als Philosoph beantwortet. Es ist bezeichnend, dass nachher Empedokles in seiner Sphairos- und Götterlehre B 28. 29 (περὶ φύσεως) und B 134 (καθαρμοί) an diese Prädikate des Xenophanes anknüpfen kann, zu schweigen von Parmenides, der den Seinscharakter des einen Gottes zum logisch-ontischen *ἓν* entwickelt⁴⁶⁾. So ist es vielleicht auch zu verstehen und nicht bloss dem Zufall zuzuschreiben, dass keine der erhal-

⁴⁴⁾ Ich wähle diese Formulierung nach Timon frg. 60 *θεὸν . . . ἴσον ἀπάντη*, vom Gott des Xenophanes gesagt, dann mit Rücksicht auf Emped. B. 28, 1 und 23, 2 sowie im Hinblick auf Parmenides B 8, 44 *μεσσοθέν ἴσοπαλές πάντη*. In der Doxographie begegnet auch der Ausdruck *ἴμοιος*: [Plut.] Strom. 4 = A 32 *τὸ πᾶν αἰεὶ ἴμοιον*, Simplic. phys. 23, 18 = A 31 *πανταχόθεν ἴμοιον* ~ Ps. Arist. De Xen. 977 a 37 = A 28 *ἴμοιον πάντη* = Hipp. Ref. I 14 = A 33. Der Ausdruck kann ebenfalls von Xenophanes stammen. Vgl. Timon frg. 59 = A 35 *φύσιν ὁμοίην* und Parm. B 8, 22 *πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον*.

⁴⁵⁾ Dass Xenophanes seinem Gott die Kugelgestalt gab, scheint mir sicher schon im Hinblick auf B 23 *δέμας*. Xenophanes muss über die Gestalt des einen Gottes Angaben gemacht haben und gerade im Hinblick auf den *ἄλος*-begriff scheint das Prädikat *σφαιροειδής* das einzig mögliche. Das Wort *δέμας* ist wohl mit Rücksicht auf gewisse für die homerische Götterauffassung charakteristische Stellen des Epos gewählt: *Θ* 305 *καλὴ Καστιάνειρα δέμας ἐκυῖα θεῆσιν*, *θ* 14 von Odysseus *δέμας ἀθανάτοισιν ὁμοῖος*, vgl. auch *ε* 212 ff.

⁴⁶⁾ Rathmanns Versuch, die Lehre des Xenophanes auf die Orphik zurückzuführen, hat mich nicht überzeugt, *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae*, Diss. Halle 1933, 85 ff.

tenen positiven Angaben über den Gott ethischer Natur ist. Ein Gegenbegriff zu den ἀθεμίστια ἔργα in den Sillen B 11. 12 und zu dem Kampf der Titanen und Giganten Eleg. 1, 23 ist nicht vorhanden⁴⁷⁾. Das muss gerade dann auffallen, wenn man sieht, dass die positiven Angaben der theologischen Fragmente sonst im allgemeinen zu den Sillen stimmen. Das Fehlen mag sich aus der Fragestellung erklären, mit der Xenophanes in περί φύσεως an das Problem des göttlichen Seins heranging.

Aber noch in anderer Weise ist die Welt der δόξα auf die des θεός bezogen. Fragen wir uns jetzt, wie der Gott erkenntnismässig vom Menschen erfasst wird, so muss sich auch hier das Gegenüber zweier Welten ergeben. Die xenophanische Vorstellung vom θεός hat philosophischen Charakter. Sie ist aber auch die Antithese zu der Vorstellung, die sich die Menschen von Gott machen, — da die Menschen alle von Homer und Hesiod gelernt haben (B 10), zu der Vorstellung, die bei Homer und Hesiod in Erscheinung tritt. Von diesem Gesichtspunkt aus könnte man die xenophanische Vorstellung von dem einen vollkommenen Gott historisch-psychologisch verstehen. Er selbst hat sich dagegen in der eigentlichen Motivierung seiner θεός-anschauung allem Anschein nach nicht von diesem Gesichtspunkt leiten lassen, sondern von einem anderen. Das Fragment 26, 2 zeigt noch, von welchem Begriff er ausgegangen ist. Es ist der Begriff des πρέπον τῷ θεῷ: οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ. Auch die Doxographie lässt hier und da den Ansatzpunkt seines Denkens noch erkennen, etwa [Plut.] Strom. 4 = A 32 in der Darlegung des Gedankens, dass der Begriff einer Herrschaft und Dienstbarkeit der Götter untereinander nicht gedacht werden könne und — nicht gedacht werden dürfe: ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὐσῆς· οὐ γὰρ ὅστιον δεσπόζεσθαι τινα τῶν θεῶν ἐπιδείσθαι τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα μηδ' ὄλως, vielleicht auch Ps. Aristoteles De Xen. etc. 3, 3: ἕνα φησὶν αὐτὸν προσήκειν εἶναι. Nicht unwichtig bei diesem Ausgangspunkt ist auch A 12 Arist. Rhet. B 23. 1399 b 5, von Diels schwerlich mit Recht unter die Apophthegmen gezählt: Ξενοφάνης ἔλεγεν ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέ-

⁴⁷⁾ Von A 31, 3 ἄριστον θεός kann hier abgesehen werden (aus κράτιστον entwickelt?).

γρουσιν. Desgleichen ist Euripides' Nachahmung Herakl. 1345 εἶπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός zu beachten, wo das ὀρθῶς die sophistische Umformung eines ἀληθῶς darstellt; wahrhaft göttlich muss ein Gott sein. Die Würde, das Geziemende des Gottes, sein eigentlich göttliches Wesen muss gewahrt werden, diese Forderung stellt Xenophanes, ein echter Ausdruck der hellenischen Religiosität dieser Zeit, wie uns Pindar besonders eindrucksvoll zu zeigen vermag⁴⁸). Oder um den Sinn dieser Anschauung mehr von der philosophisch-begrifflichen Seite zu fassen: Das Göttliche, fordert Xenophanes, muss als göttliches gedacht werden, denn sein Wesen entspricht seiner Würde, es ist das, was ihm geziemt. Die Prädikate, die der Gott erhält, ergeben sich mit der im πρέπον gelegenen Notwendigkeit: Das Göttliche erkennen heisst es so sehen, wie es notwendig sein muss. Xenophanes, der Theologe, denkt hier ähnlich wie Parmenides, der ja auch das Wesen des ὄν als denotwendig bezeichnet und dieses Wesen zugleich objektiv der Dike des Seins unterstehen lässt. Parmenides erhebt ins Ontologische, was bei Xenophanes theologisch gesehen ist. Wie dieser sagt, dass der Mensch das Sein als Sein denken muss und dass die Dike das Sein in ihren Fesseln hält, so kann man Xenophanes' Anschauungen analog dahin formulieren, dass der Gott von den Menschen notwendig so gedacht werden muss wie er ihn kennzeichnet und dass dieser Gott zugleich dem Gesetz des πρέπον entsprechend so ist wie er ist. Die Notwendigkeit des Denkens steht in engster Beziehung zur Notwendigkeit des Seins bei Xenophanes wie bei Parmenides, mag dies alles auch bei Xenophanes nicht mit derselben Schärfe durchdacht und ausgesprochen sein wie bei seinem „Schüler“. Der Tekmerienmethode der stark theogonisch gedachten Physik steht bei Xenophanes gegenüber eine religiös fundierte logisch-explikative Methode in der Theologie.

Dazu kommt aber sofort ein Zweites. Diese Denkweise setzt voraus, dass Xenophanes in seinen Aussagen über den

⁴⁸) El. I Schlussvers fordert Xenophanes: θεῶν δὲ προμηθεῖν αἰὲν ἔχειν ἀγαθὴν. Diels-Kranz schreiben ἀγαθὸν mit G. Hermann, aber damit ist doch gerade das Besondere des xenophanischen Gedankenganges entfernt. προμηθεῖν ἀγαθὴν ist erklärende und damit protreptische Umschreibung von εὐσέβεια. προμηθεῖν ist als Verehrung zu fassen wie Herod. 1, 88; 2, 172 καὶ τιμᾶν τε καὶ προμηθέεσθαι ἑωυτόν, so richtig Diels, nicht richtig Kranz, der mit „fürsorglich gedenken“ übersetzt.

Gott auch rein erkenntniskritisch gesehen, sich von religiösen Motiven leiten liess, d. h., dass seine Aussagen über den Gott keine Einschränkung in irgendeiner Richtung erfuhren, dass sie apodiktisch waren, im Gegensatz zu dem, was er als Mensch über die πάντα und die ἀφανή aussagte. Mit dem Gedanken Gott war sein Sein gegeben, schon um der εὐσέβεια willen. Eine von der sicheren Überzeugung vollkommener Zuverlässigkeit getragene Theologie muss in seinem Denken neben einer skeptisch gedachten Physik gestanden haben. Ich halte es für unmöglich, dass ihm der erkenntnistheoretische Charakter seiner Aussagen über die Gottheit nicht bewusst gewesen wäre, dass er den Unterschied dieser Aussagen von den physikalischen Lehren nicht eindeutig zu formulieren versucht hätte. Xenophanes kann seine Sätze über den einen allwissenden und allgewaltigen Gott nicht als menschliche Vermutung eingeführt haben. Er hat sie nicht mit einem ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισιν abgeschlossen. Das Wissen vom Einen ist ein sicheres Wissen gewesen und eben deshalb haben alle, die mit dem Masstab der skeptischen Unterscheidung zwischen σκέπτεσθαι und δογματίζειν an das Werk des Xenophanes herantraten, feststellen können, dass sein theologisches Denken ein δογματίζειν sei im Gegensatz zu seiner übrigen Lehre, in der er die Haltung des Skeptikers einnehme, A 35. Wir haben in seiner Lehre einen theologisch-dogmatischen und einen skeptisch-physikalischen Teil anzuerkennen. Gibt man dann zu, dass die beiden Teile seiner Lehre in seinem Gedicht über die Natur dargelegt waren, so kommt man notwendig zu dem Schluss, dass es einen apodiktisch gehaltenen Teil und einen skeptischen Teil enthielt. Ich sehe also in der doxographischen Überlieferung von den zwei Teilen seiner Lehre durchaus nicht eine Fehlinterpretation, die Parmenideisches in sein Werk hinein deutet, sondern eine historische Überlieferung. Ich nehme an, dass nach einem Prooimion, etwa einem Anruf der Muse, die nur stark allegorisch zu denken wäre, das Thema des Gedichtes genannt war, daran anknüpfend (καὶ τὸ μὲν οὖν . . .) folgte B 34 als Einleitung der Physik, der menschlichen Meinung, dann als Hauptteil diese selbst, zuletzt war ihr die Schilderung des Gottes gegenübergestellt, wie sie ein frommer Sinn entwerfen muss, wenn er das Problem klar durchdenkt. Nur so scheint mir verständlich, was Xenophanes als das Thema seiner skeptischen Ausführungen angibt: ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων. Hier

erscheinen θεοί. Wer sind diese Götter? Ihre Existenz ist von der εἰς θεός-lehre her nicht zu verstehen und man hat diesen Plural deshalb gerne weginterpretiert. Es ist möglich, ihn so zu verstehen, dass Xenophanes im Zusammenhang seiner Lehre von θεός auch von Göttern sprechen musste, wie es in B 23 und A 32 der Fall ist. Fassen wir dagegen die Physik als die menschliche Anschauung von den θεοί, die notwendig aus menschlichen Vermutungen bestehen muss, so kommen wir zu der m. E. einzig möglichen Lösung des Problems. Wir dürfen die γαῖα, den πόντος μέγας durchaus als Götter bezeichnen im Sinne des hier gebrauchten Begriffs. Es ist weiter zu bedenken, dass Xenophanes B 34 (λέγω) in erster Person, also selbst spricht, genau so wie B 33 ἐκγενόμεσθα, nicht eine Muse, wie Parmenides im zweiten Teil seines Gedichts die Göttin auch die menschliche Meinung darlegen lässt. In der Physik spricht der Mensch, der ein menschliches Bild der Dinge und auch der Götter entwirft, ein Bild, das den Anspruch auf höchste Wahrscheinlichkeit macht, niemals aber die Wahrheit selber ist. Wie sollte auch sonst der Widerspruch zwischen der ἐν καὶ πάν-these und der Annahme vieler Dinge, der Gegensatz zwischen dem Bewegten und Unbewegten zu verstehen sein? Im physikalischen Teil tauchen auch göttliche Mächte und Gestalten wieder auf, weil hier der Mensch Xenophanes sprach, der Physiker, nicht der Theologe. Xenophanes hat dem Parmenides ein gut Teil vorgearbeitet.

Der Mangel an wörtlichen Fragmenten schliesst eine Interpretation des Xenophanes aus, die selbst mehr als ein δοξάζειν auf Grund von Tekmerien ist, aber das ist meiner Meinung nach sicher, dass, wenn einmal die Bedeutung des theologischen Denkens bei Xenophanes erkannt ist, man anerkennen muss, dass auch hier die Leistung eines Denkers vorliegt. Sie ist philosophisch oder gar kosmologisch genommen, nicht vergleichbar mit der Leistung eines Anaximander oder Parmenides, aber das hiesse ihn mit einem Massstab messen, der ihm nicht zukommt. Sein Werk ist ein erster Versuch, Theologie und Physik miteinander zu verbinden, und zwar so, dass beide Denkweisen in dem ihnen zukommenden Masse zur Geltung kommen.