

PAUL MORAUX  
DER ARISTOTELISMUS BEI DEN GRIECHEN  
II. BAND



# PERIPATOI

PHILOLOGISCH-HISTORISCHE STUDIEN  
ZUM ARISTOTELISMUS

IN VERBINDUNG MIT  
H. J. DROSSAART LULOLFS, L. MINIO-PALUELLO, R. WEIL

HERAUSGEGEBEN VON

PAUL MORAUX

BAND 6

1984

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

DER ARISTOTELISMUS  
BEI DEN GRIECHEN  
VON ANDRONIKOS  
BIS ALEXANDER VON APHRODISIAS

ZWEITER BAND  
DER ARISTOTELISMUS IM I. UND II. JH. N. CHR.

VON  
PAUL MORAUX

1984  
WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

*CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek*

**Moraux, Paul:**

Der Aristotelismus bei den Griechen : von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias / Paul Moraux. – Berlin ; New York : de Gruyter

Bd. 2. Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr. – 1984.

(Peripatoi ; Bd. 6)

ISBN 3-11-009919-5

NE: GT

©

1984 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30, Genthiner Straße 13.

Printed in Germany

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie, Xerokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin

Einband: Lüderitz & Bauer, Berlin

VNIVERSITATIS · SORBONENSIS  
SVMMO · PHILOSOPHORVM · ORDINI  
QVI · ME · HONORIS · CAVSA  
DOCTORVM · IN · NVMERVM · RECEPIT  
ANIMO · LAETO · GRATOQVE  
HOC · OPVS · DICAVI



## INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort . . . . .	XXI
-------------------	-----

### ERSTES BUCH DIE ARISTOTELIKER

#### Erster Teil Zwei aristotelische Traktate

1. Die Schrift von der Welt . . . . .	5
A. Kontroversen um Echtheit, Datierung und Einordnung . . .	5
B. Gliederung . . . . .	8
C. Der Kosmos (Kap. 2) . . . . .	10
a) Allgemeines zur Kosmologie (391 b9–392 a5) . . . . .	10
b) Äther und Gestirne (392 a5–31) . . . . .	11
c) Die sublunaren Regionen (392 a31–b13) . . . . .	13
1. Allgemeines . . . . .	13
2. Geographie (Kap. 3) . . . . .	16
Taprobane, 17. Kaspisches Meer, 17. Erdteile, 19.	
3. Meteorologie (Kap. 4) . . . . .	20
Disposition der aristotelischen Meteorologie, 21. Disposition in De mundo, 21. Die beiden Anathymiasen, 22.	
d) Gegensätzlichkeit und Harmonie im Kosmos (Kap. 5) . .	23
Die Aporie, 22. Gegensätzlichkeit und Einheit, 25. Elogium mundi, 27. Scheinbare Verstöße gegen die Weltordnung, 30. Die Erde, 32. Ausgleich durch Entstehen und Vergehen, 35.	
D. Gott . . . . .	37
a) Gott in seinem Verhältnis zum Kosmos (Kap. 6) . . . . .	37
Gott als zusammenhaltende Ursache, 37. Gottes Dynamis und Gottes Ousia, 39. Aristobulos, 41. Philon, 42. Pythagoreer, Platoniker, Peripatetiker, 44. Aristotelismus und Platonismus in der Gotteslehre von De mundo, 47.	

b) Der vielnamige Gott (Kap. 7) . . . . .	48
Ein Gott, viele Namen, 49. Verschiedene Epiklesen, 50. Schicksalsmächte, 51. Die Moiren, 54.	
E. De mundo als literarisches Werk . . . . .	57
Unterschiede zu den Schulschriften, 57. Handbuchcharakter?, 58. Der Widmungsbrief, 59. Aufforderung zur Philosophie, 60. Stilmittel im Hauptteil, 61. Bilder und Vergleiche, 62.	
F. Schlußwort . . . . .	75
Stellung zum Aristotelismus, 76. Gotteslehre, 76. Verhältnis zur Stoa, 78. Pseudopythagorika, 79. Verhältnis zu Philon, 81. Datierung, 81.	
2. Kultur- und Philosophiegeschichte: Aristokles von Messene . .	83
A. Leben und Zeit . . . . .	83
War nicht Lehrer Alexanders, 83. Aristokles von Pergamon, 84. Datierung. Die Ainesidemos-Frage, 85. Die Schriften des Aristokles, 89. Die Schrift Über die Philosophie, 91.	
B. Sophia und Kulturgeschichte . . . . .	92
Das Zeugnis des Philoponos und des Asklepios, 92. Ein Fragment aus Aristoteles' De philosophia bei Aristokles?, 95. Befürworter dieser These, 95. Ihre Gegner, 100. Katastrophenlehre, 105. Erste Kulturstufe: Erfindung des Lebensnotwendigen, 109. Zweite Stufe: feine Künste, 111. Dritte Stufe: die Politik, 114. Vierte Stufe: Naturwissenschaften, 119. Fünfte Stufe: Beschäftigung mit dem Göttlich-Transzendenten, 120. Nochmals Philoponos und Asklepios, 122.	
C. Die Fragmente von De philosophia bei Eusebios . . . . .	124
a) Anordnung . . . . .	124
b) Die Philosophie Platons . . . . .	127
Aristokles' These, 127. Platons Vorgänger, 128. Sokrates, 129. Platons Philosophie, 135.	
c) Aristoteles . . . . .	137
Verleumdungen und ihre Widerlegung, 138. Das Verhältnis zu Hermias, 141. Die Undankbarkeit gegenüber Platon, 144. Die Altar-Elegie, 145.	
d) Die stoische Physik . . . . .	147
Zenons Prinzipienlehre, 147. Periodischer Weltbrand, 150. Determinismus, 151.	
e) Zur Erkenntnistheorie . . . . .	153



1. Die Skeptiker . . . . .	153
Das Glück des Skeptikers, 155. Das φαivόμενον bei Aristokles nicht erwähnt, 158. Widerlegung der Skepsis, 159. Das Referat über die Tropenlehre des Ainedisemos, 163. Die skeptischen Grundsätze im Leben nicht anwendbar, 169. Ein solches Leben wäre natur- und gesetzwidrig, 173. Die Polemik des Aristokles, 174. Pyrrhon und seine Schüler, 175.	
2. Die Kyrenaiker . . . . .	178
Thesenartige Charakterisierung, 180. Widerlegung, 181.	
3. Die Epikureer . . . . .	183
Pathos als Kriterium des ethischen Verhaltens, 184. Widerlegung: das Pathos löst unsere Entscheidungen nicht aus, 185. Wahrnehmung und Vorstellung, 187. Rolle des Intellekts in der Erkenntnis, 187. Zur Kriteriologie der Epikureer, 188. Eigenart des Fragments, 190.	
4. Die Sensualisten . . . . .	191
Protagoras und seine Vorgänger, 191. Widerlegung vorwiegend aus dem Theätet, 193. Die zeitgenössischen Sensualisten, d. h. wohl die Epikureer, 195.	
5. Die Eleaten und die Megariker . . . . .	198
Doxographieartiger Bericht, 199. Historische Fragen, die dieser Bericht aufwirft, 200. Aristokles' Stellungnahme, 201. Eigenart des Fragments, 205.	

## Zweiter Teil Die Kommentatoren

1. Sotion, Anonymus zur Topik, Apollonios, Achaikos . . . . .	211
Chronologie, 211. Sotion zu den Kategorien, 212. Sotion zur Topik, 213. Anonymer Kommentar zur Topik, 215. Apollonios zu den Kategorien, 216. Achaikos zu den Kategorien, 217.	
2. Alexander von Aigai . . . . .	222
A. Zu den Kategorien . . . . .	222
B. Zu De caelo . . . . .	223
3. Aspasios . . . . .	226
A. Zu den Kategorien . . . . .	227
Galens Zeugnis, 227. Simplikios' Schweigen, 229.	

B. Zur Hermeneutik . . . . .	230
Aspasios von Alexander benutzt, 230. Die παθήματα τῆς ψυχῆς als Eindrücke der Sinneswahrnehmung, 231. Das Verbum, 232. ἀπόφανοις ein mehrdeutiges Wort, 233. Konträre Gegensätzlichkeit nicht quantifizierter Urteile, 233. Mehrdeutigkeit von Subjekts- oder Prädikatswörtern, 234. Definition des Logos, 234.	
C. Zur Physik . . . . .	235
Zur eleatischen Lehre vom Seienden, 235. Über den Ort, 236. Über die Zeit, 236. Entstehen ist keine Bewegung, 237. Der von Aspasios benutzte Text der Physik, 238.	
D. Zu De caelo . . . . .	240
Gleichmäßigkeit der Himmelsbewegung, 240. Die fünf Postulate der Mathematiker, 243.	
E. Zu De sensu . . . . .	244
Eine abweichende Lesart, 244. Die Ankündigung am Anfang der Schrift, 245. Zu 441 b 23–27, 245.	
F. Zur Metaphysik . . . . .	246
Über die Prinzipien der Pythagoreer, 246. Zur Definition des „Verschiedenen“, 247. Eine Variante im Text, 249.	
G. Zur Nikomachischen Ethik . . . . .	249
a) Überlieferung . . . . .	249
b) Tendenz und Einordnung . . . . .	254
Interesse für die Mehrdeutigkeit bestimmter Vokabeln, 254. War Aspasios Peripatetiker?, 255.	
c) Die kontroversen Bücher . . . . .	257
Offenbar der EE zugeordnet, 258. Die EE ein Werk des Eudemos, 259.	
d) Aspasios und seine Vorgänger . . . . .	261
Die Pythagoreer, 261. Sokrates, 262. Platon und die Sokratiker, 262. Aspasios zieht das Organon heran, 266. Er benutzt eine gegen die EN gerichtete Streitschrift, 267. Traditionelle Aporien, 268. Bekämpft stoische Ansichten, 268.	
e) Philosophischer Standort . . . . .	270
Theorie und Praxis, 270. Die Eudämonie, 272. Platonisierende Auffassung der Theorie, 274. Die äußeren Güter, 277. Verhältnis der ethischen Tugenden zu den Affekten, 279. Lust und Schmerz, 280. Die Affekte,	

280. Freundschaft als *πολλάχως λεγόμενον*, 289. Aspasios berücksichtigt die EE, 292. Gibt es eine gemeinsame Definition der *πρὸς ἓν λεγόμενα*?, 293.

4. Adrastos von Aphrodisias . . . . .	294
A. Chronologie . . . . .	294
B. Der Timaios-Kommentar . . . . .	296
Benutzt von Theon von Smyrna und Calcidius, 296. Charakter des Kommentars, 299. Quellen: Poseidonios?, 300. Aristoxenos, 301. Eratosthenes, 302. Hipparchos, 304. Sympathie für den Pythagoreismus, 305. Aristotelisches in der Kosmologie, 305. Ursache und Zweckmäßigkeit der Himmelsbewegungen, 307. Planetenbewegungen, 309. Sonne, Merkur und Venus, 311.	
C. Über die Reihenfolge der Traktate des Aristoteles . . . . .	314
Die Physik, 314. Die Kategorien, 315. Die zweite Kategorienschrift, 316.	
D. Aristoteles-Interpretation . . . . .	317
Adrastos zieht die Kategorien zur Interpretation eines Satzes der Physik heran, 317. Essentielle und akzidentielle Prädikation, 318. Unterscheidung zwischen transitorischen Akzidentien und solchen, in deren Definition das Substrat erwähnt wird, 320.	
E. Die literarhistorische Monographie zur Ethik . . . . .	323
Das Zeugnis des Athenaios, 323. Der anonyme Kommentar zu EN II–V, 324. Adrastos als Quelle der dortigen gelehrten Exkurse, 325. Chronologie des Anonymus, 327. Literarhistorisches und geschichtliches Material aus dem anonymen Kommentar, 327.	
F. Schlußwort . . . . .	330

### Dritter Teil

#### Die Lehrer Alexanders von Aphrodisias

1. Sosigenes . . . . .	335
A. Zu den Kategorien . . . . .	336
Gegenstand der Schrift: Dinge oder Wörter?, 336. Sosigenes läßt die Frage offen, 337.	
B. Zur ersten Analytik . . . . .	339
Die gemischten Syllogismen, 339. Absolute und bedingte Notwendigkeit, 340. Sosigenes versucht, die These des Aristoteles über die Modalität der Konklusion zu bekräftigen, 340. Alexanders Kritik, 342.	

C.	Die Schrift über die Planetensphären . . . . .	344
	Eudoxos, Kallippos und Aristoteles, 344. Die Doppelbedeutung von ἀελλέ- τουσαί, 345. Das Zeugnis des Simplicios, 347. Angaben über Eudoxos, 348. Angaben über Kallippos, 349. Angaben über Aristoteles, 349. Kritik der homozentrischen Sphären, 350. Unzulänglichkeit des Exzenter- und Epi- zyklensystems, 351. Aristotelesstreue, 352. Sosigenes gibt zu, daß die homo- zentrische Theorie nicht ganz stichhaltig ist, 354. Die Exzenter- und Epi- zyklentheorie befriedigt auch nicht ganz, 355.	
D.	Die Schrift über das Sehen . . . . .	358
	Das Problem der phosphoreszierenden Dinge, 358. Sosigenes will sich Aristoteles anschließen, 358. Die Halo, 359.	
2.	Herminos . . . . .	361
A.	Allgemeines . . . . .	361
B.	Zu den Kategorien . . . . .	363
	Simplicios kennt den Kommentar wahrscheinlich über Porphyrios, 364. Zum Gegenstand der Kategorienschrift, 364. Das Artmerkmal, 367. Bei verschiedenen Gattungen können die Differenzen generisch dieselben sein, 368. Zur Liste der Kategorien, 369. Der mathematische Körper in der Kate- gorie der Quantität, 370. Keine Gegensätzlichkeit in Ort und Zeit, 371. Zu den Postprädikamenten, 372.	
C.	Zur Hermeneutik . . . . .	374
	Zur Disposition des ersten Kapitels, 374. Textkritisches, 375. Über das Ver- bum, 375. Die Kontrarietät in nicht quantifizierten Urteilen, 376. Mehr- deutigkeit von Subjekt oder Prädikat, 377. Gegensätzlichkeit bei dreigliedri- gen Urteilen, 378.	
D.	Zur ersten Analytik . . . . .	382
	Zur Unterscheidung von Ober- und Unterbegriff, 383. Nachweis der Nicht- schlüssigkeit bestimmter Prämissen, 385. Über die gemischten Syllogismen, 390.	
E.	Zur Topik . . . . .	394
	Fünf mögliche Mängel in der dialektischen Argumentation, 394. Über die reductio ad impossibile, 395.	
F.	Zu De caelo . . . . .	396
	Gleichmäßigkeit der Himmelsbewegung, 396. Zur Kausalität der Himmels- seele, 397.	
3.	Aristoteles von Mytilene . . . . .	399

A. Aristokles oder Aristoteles? . . . . .	399
B. Zu <i>De caelo</i> . . . . .	401
C. Zur <i>Metaphysik</i> . . . . .	403
D. <i>Noetik</i> . . . . .	406

Der νοῦς θύραθεν in der älteren peripatetischen *Noetik*, 406. Bei Nicht-Peripatetikern, 408. Bei Albinos, 410. Der erste Teil von Alexanders Referat, 412. Der zweite Teil: Die Erklärungen des jüngeren Aristoteles, 416. Immanenz des göttlichen Intellekts, 417. Vergleich mit der stoischen Lehre, 418. Die Durchwältung der sublunaren Welt, 419. Alexanders Kritik, 421. *Stoa und Peripatos*, 422. *Nachleben*, 423.

ZWEITES BUCH  
DER ARISTOTELISMUS BEI NICHT-ARISTOTELIKERN

Einleitung . . . . .	429
----------------------	-----

Das Problem des Eklektizismus, 429. Widerstand gegen Aristoteles im Platonismus. Attikos, 430. *Kategorienkommentare*, 431. Galen als Eklektiker, 433. Die pythagoreischen *Pseudepigrapha*, 434. Galens Vertrautheit mit dem *Corpus Aristotelicum*, 435. Aristotelische Thesen, die im Mittelpunkt des Interesses stehen, 436. Die „*Koine*“ der philosophischen Problematik, 436. Neigung zum Scholastizismus, 437.

Erster Teil

Die Platoniker: Aufnahme aristotelischen Gedankengutes

1. Albinos . . . . .	441
A. <i>Status quaestionis</i> . . . . .	441
Albinos oder Alkinoos?, 441. Albinos und Gaios, 443. Einfluß des Aristoteles, 443. Ist nicht mit einer Distanzierung von Platon gleichzusetzen, 444. Dogmatische Form des <i>Exposés</i> , 446.	
B. <i>Lebensformen</i> . . . . .	448
C. <i>Einteilung der Philosophie</i> . . . . .	449
Theorie, Praxis und <i>Dialektik</i> , 449. <i>Einteilung der Dialektik</i> , 450. <i>Einteilung der praktischen und der theoretischen Philosophie</i> , 452.	
D. <i>Dialektik</i> . . . . .	453
<i>Kriteriologie</i> , 453. <i>Diairesis</i> , 454. <i>Prämissen</i> , 455.	

E. Theoretische Philosophie . . . . .	458
Die Materie, 458. Menschliches und göttliches Denken, 459. Hierarchie der psychischen Wesenheiten, 460. Potentieller und tätiger Intellekt, 465. Gott als hyperkosmische Finalursache, 467. Der Himmelsintellekt, 468. Gott unkörperlich, 469. Die Heimarmene und das Mögliche, 472.	
F. Ethik . . . . .	474
Die gemeinsame platonisch-peripatetische Tradition in der Ethik, 474. Güterlehre, 475. Eudämonie und Telos, 476. Die Tugenden, 476. Freundschaft, 478. Staatsverfassungen, 479.	
2. Der anonyme Kommentar zu Platons Theätet . . . . .	481
A. Definitionslehre . . . . .	482
Bestandteile der Definition, 482. Die Definition des Lehms, 484.	
B. Kategorien . . . . .	485
C. Syllogistik . . . . .	487
Erwähnung der dritten Figur, 487. Der Syllogismus über die Identität von Weisheit und Wissenschaft, 488.	
D. Sonstiges . . . . .	490
„Daß“ und „Warum“, 490. Definition der Wissenschaft, 491. Veranlagung und Tugend, 491.	
3. Ps.-Plutarch, De fato . . . . .	495
Unechtheit, 495. Gliederung, 496. Die Heimarmene, 497. Umfang von Gottes Fürsorge, 498. Die sublunare Welt kein unmittelbares Objekt der göttlichen Fürsorge, 500. „In der Heimarmene“ und „Gemäß der Heimarmene“, 500. Das in unserer Macht Stehende, 502. Zufall und Glück, 503.	

## Zweiter Teil

### Die Platoniker: Kritik an Aristoteles

1. Eudoros von Alexandrien . . . . .	509
A. Allgemeines . . . . .	509
Der Vater des Mittelplatonismus, 509. Einteilung der Philosophie, 512. Exzerpte bei Achill, 513. Unterschied zwischen Mathematik und Naturwissenschaft, 514. Himmel und Gestirne, 515. Geographie und Meteorologie, 515. Über die Nilschwelle, 516. Die Erschaffung der Weltseele, 517.	

B. Über die Kategorien . . . . .	519
Kritische Haltung des Eudoros, 519. Wirft Aristoteles vor, das An-sich nicht behandelt zu haben, 520. Zur Reihenfolge der Kategorien, 522. Die Qualität, 523. Zur Umkehrbarkeit der Relation, 526.	
2. Lukios und Nikostratos . . . . .	528
A. Datierung und Charakterisierung . . . . .	528
B. Die Homonyme . . . . .	532
C. In einem Subjekt sein . . . . .	536
D. Die Differenzen . . . . .	539
E. Zur Liste der Kategorien . . . . .	541
F. Die Substanz . . . . .	543
G. Die Quantität . . . . .	544
H. Die Relation . . . . .	547
I. Die Qualität . . . . .	548
J. Das Haben . . . . .	550
K. Die Postprädikamente . . . . .	552
Die ἀντικείμενα bilden eine Gattung, 552. Kontrarität und Relation, 553. Die Mitte zwischen den Konträren, 555. Privation und Habitus, 555. Behauptung und Verneinung, 556. Die Opposition zwischen zwei Gleichgültigen oder zwei Gütern, 556. Aporien in der pseudaristotelischen Schrift περὶ ἀντικειμένων, 557. Keine Gegensätze als höchste Gattungen, 559. Die Bewegung, 560.	
L. Schlußwort . . . . .	561
3. Attikos . . . . .	564
A. Tugend und Eudämonie . . . . .	565
B. Güterlehre . . . . .	566
C. Vorsehungslehre . . . . .	569
D. Naturwissenschaftliches . . . . .	571
Wörtliche Interpretation des Welterschaffungsberichts, 571. Das fünfte Element, 572. Die Gestirne, 574. Das Schwere und das Leichte, 575. Seelenlehre, 576.	

E. Weltseele . . . . .	577
F. Ideenlehre . . . . .	579
G. Schlußwort . . . . .	580

### Dritter Teil

#### Die Stoiker: Zwei Opponenten gegen die Kategorien

1. Athenodoros . . . . .	585
A. Persönlichkeit und Datierung . . . . .	585
B. Die Schrift . . . . .	587
Simplikios' Charakterisierung, 588. Die Wörter als Gegenstände der Schrift, 588. Unterteilung der Quantität, 589. Die Relation, 589.	
2. Kornutos . . . . .	592
Biographisches, 592. Gegenstand der Kategorienschrift, 593. Kritik an Athenodoros, 594. Definition der Zeit, 594. Das Wo und das Wann, 597. Die Ideen als Gattungsbegriffe, 600.	

### Vierter Teil

#### Die pythagoreischen Pseudepigrapha

1. Allgemeines . . . . .	605
Die Frage nach der Wiederbelebung des Pythagoreismus, 605. Das Datierungsproblem, 606.	
2. Ps.-Archytas . . . . .	608
A. Kategorien . . . . .	608
Systematische Disposition des Stoffes, 608. Der Skopos, 609. Geltung der Kategorien auf das Diesseitige beschränkt, 610. Anordnung der Kategorien, 611. Unterteilung der einzelnen Kategorien, 614. κοινά und ἴδια der Kategorien, 616. Kategorien und Individua, 619. Gruppierung der Kategorien, 619. Affirmative, negative und privative Aussage, 619. Die Kategorien sind den Menschen angeboren, 620. Die zehn Kategorien als höchste Prinzipien der Wissenschaft, 621.	
B. De oppositis . . . . .	623
Liste der ἀντικειμένα, 623. Unterscheidungsmerkmale der vier Arten der Opposition, 624. Einteilung der einzelnen Oppositionsarten, 626.	



3. Epistemologie . . . . .	629
4. Ontologie, Prinzipienlehre und Verwandtes . . . . .	632
Die Sophia als allgemeine Ontologie, 632. Umformung des Hylemorphis-	
mus, 633.	
5. Kosmologie und Physik . . . . .	635
Ewigkeit des Weltalls, 635. Sie wird von den Eigenschaften des demiurgi-	
schen Prinzips abgeleitet, 636. Das Durchsichtige, 637. Die Zeugung, 637.	
6. Theologie . . . . .	638
Onatas und die Schrift von der Welt, 638. Gott nicht nur Beweger, sondern	
auch Gestalter der Welt, 640. Zur Vorsehungslehre, 640.	
7. Ethik . . . . .	642
A. Eudämonielehre . . . . .	644
Die Eudämonie setzt ein gewisses Maß an Glück voraus, 645. Verhältnis	
von εὐτυχία und κακοδαιμονεῖν, 646. εὐτυχία nicht in unserer Macht, 647.	
B. Güterlehre . . . . .	648
Drei Arten von Gütern, 648. Vergleich mit Areios Didymos und Aspasios,	
648. Güterlehre und Oikeiosis, 650. Gott als höchstes Gut, 650.	
C. Tugendlehre . . . . .	651
Tugend als Vollkommenheit der menschlichen Natur, 652. Das Erwerben	
der Tugend. Faktoren, die nicht vom Menschen abhängen, 652. Seelische	
Stärke, Erkenntnis und Entscheidung, 653. Unverlierbarkeit der Tugend,	
654. Faktoren, die die Tugend begünstigen, 655. Tugenden und Seelenteile,	
656. Ethische Tugenden, 658.	
D. Affektlehre . . . . .	661
Das Verhältnis des Affekts zur Tugend, 661. Metriopathie, 662.	
8. Politik . . . . .	667
Umformung platonisch-aristotelischer Lehrmeinungen, 667. Herrschafts-	
formen, 668. Die Arten des δίκαιον und die mathematischen Proportionen,	
670. Verteilung der Befehlsgewalten und Staatsformen, 671. Das Gesetz soll	
den Menschen angepaßt sein, 673. Es soll Ort und Lage des Staates be-	
rücksichtigen, 673. Autarkie des Staates, 675.	

9. Schlußwort . . . . . 678  
 Analogie mit der Musik, 678. Platon, Aristoteles und die Stoiker, 679.  
 Aristotelisches Vokabular, 680. Vorliebe für Einteilungen, 681. Jamblichs  
 Einteilungen, 682.

### Fünfter Teil

#### Medizin und Philosophie: Galen von Pergamon

1. Logik . . . . . 687
- A. Allgemeines. Die Schriften zur Logik . . . . . 687  
 Wichtigkeit der Lehre vom Beweis, 688. Galens Enttäuschungen, 688. Die  
 verlorenen Schriften zur Logik, 689.
- B. Kategorienlehre . . . . . 692  
 Zur Liste der zehn Kategorien, 692. Die σύνθεσις, 693. Die Kategorien  
 und die Pulslehre, 693. Sind „Groß“ und „Klein“ der Quantität oder der  
 Relation zuzuordnen?, 697. Die Relation kommt in mehreren Kategorien  
 vor, 698. Element und Teil als Relativbegriffe, 699. Generische und spezifi-  
 sche Einheit, 699.
- C. Zur Lehre von der Umkehrung . . . . . 700
- D. Syllogistik . . . . . 701  
 Die Institutio logica, 701. Die drei Figuren und ihre schließenden Modi,  
 704. Wert des kategorischen Syllogismus für den wissenschaftlichen Beweis,  
 707. Ein kontingenter Schlußsatz wird zu einem notwendigen gemacht, 708.
- E. Wissenschaftstheorie . . . . . 710  
 Empiriker und Dogmatiker, 710. Galens Stellung, 712. Die Wahrnehmung  
 ist ein Ausgangspunkt, sie bedarf jedoch der Ergänzung durch die Vernunft,  
 713. Die Amphibolie, 715. Die Definition, 716. Einteilung und Syn-  
 these, 717. Die mathematische Methode, 718. Die wissenschaftlichen Prä-  
 missen, 719. Kombination empirischer und rationaler Erkenntnisprozesse,  
 720. Einfluß des Aristoteles auf Galens Wissenschaftstheorie, 722. Erkennt-  
 nis der Prinzipien, 723.
- F. De captionibus . . . . . 724
2. Naturphilosophie . . . . . 729
- A. Die herangezogenen Schriften des Aristoteles . . . . . 729

B. Die Lehre . . . . .	735
a) Die Elemente . . . . .	736
b) Die Mischung . . . . .	739
c) Die <i>scala naturae</i> . . . . .	742
d) Die Zeugung . . . . .	745
Funktion des Samens, 745. Sein Ursprung, 746. Beitrag des Weibchens, 748.	
e) Das Herz, die Nerven, das Gehirn . . . . .	749
f) Die Wahrnehmung . . . . .	752
Allgemeines, 752. Tastsinn, 753. Geschmackssinn, 754. Geruchssinn, 756. Sehen, 757. <i>Sensibilia communia</i> , 761.	
g) Teleologie . . . . .	762
h) Ursachenlehre . . . . .	763
i) Der Demiurg und die Natur . . . . .	764
j) Das innere Entwicklungsprinzip . . . . .	767
Das Herz wird nicht als erstes Organ gebildet, 768. <i>γένεσις</i> und <i>διοίκησις</i> , 768. Demiurg und innere Kraft, 771. Göttliche Fürsorge, 772.	
k) Seelenlehre . . . . .	773
Existenz der Seele evident, ihr Wesen unbekannt, 774. Ist die Seele eine Substanz oder eine bloße Qualität?, 776. Zur platonischen Lehre, 776. Die Seele als körperhafte Substanz, 777. Die Seele als Qualität des Körpers, 778. Individuelle psychische Unterschiede entsprechen verschiedenen Tempe- ramenten des Körpers, 779. Die aristotelische Definition der Seele, 780. Aristoxenos, Dikaiarch, Plutarch, Alexander etc., 781.	
l) Agnostizismus . . . . .	785
Galens Teilagnostizismus, 785. Erklärungsversuche, 785. Die wissenschaft- liche Begründung des Agnostizismus, 787. Die apodiktische Methode, 788.	
3. Ethik . . . . .	792
A. Prädisposition . . . . .	792
B. Erziehung und Diätetik . . . . .	795
C. Die Affekte . . . . .	797
D. Methodik des ethischen Denkens . . . . .	803
Literatur . . . . .	809
Indices . . . . .	814



## VORWORT

Durch seine Tendenzen und seine Leistungen unterscheidet sich der Aristotelismus der beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderte kaum von dem der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr. In der hier behandelten frühen Kaiserzeit lassen sich keine neuen Merkmale beobachten, die eine scharfe Trennung zwischen diesen beiden Jahrhunderten und dem vorhergehenden rechtfertigten. Vielmehr erscheint die Periode von Andronikos bis einschließlich Alexander von Aphrodisias als relativ einheitlich in ihrer Interpretation des Aristoteles. Sie unterscheidet sich vom neuplatonischen Aristotelesverständnis hauptsächlich dadurch, daß sie sich noch nicht zur grundsätzlichen Identität zwischen Aristoteles und Platon bekennt. Nur die Menge des Materials, das es zu untersuchen galt, hat mich gezwungen, die Darstellung dieser ganzen Periode auf drei Bände zu verteilen.

In Ermangelung einer besseren Bezeichnung habe ich diese Periode die der aristotelischen Orthodoxie genannt. Es wäre wohl ratsam gewesen, diesen Begriff etwas zu präzisieren. In Rezensionen meines ersten Bandes und in sonstigen Arbeiten ist seine Gültigkeit nämlich in Frage gestellt worden. Das Gegensatzpaar „Orthodoxie – Eklektizismus“, mit dem z. B. Karl Praechter arbeitete, so wurde mir entgegengehalten, sei heute völlig überholt; man sollte sich also bemühen, adäquatere Charakteristika für die Tendenzen einer Epoche oder einzelner Denker ans Licht zu bringen. Andererseits sei der Begriff „Orthodoxie“ zur Charakterisierung der hier behandelten Periode keineswegs geeignet. Bei fast allen Denkern der Zeit und nicht zuletzt bei Alexander von Aphrodisias selbst stoße man der öfteren auf Elemente nichtaristotelischer Herkunft. Im Grunde genommen seien also alle diese Denker „Eklektiker“ gewesen, die einen mehr, die anderen weniger. Von Orthodoxie könne bei ihnen nicht die Rede sein. Ich gebe zu, daß diese Beobachtungen weitgehend zutreffen, obwohl das Vorhandensein fremder Komponenten, selbst bei einem Alexander von Aphrodisias, mir keineswegs entgangen ist. Wahrscheinlich wären mir die erwähnten Vorwürfe nicht gemacht worden, wenn ich genauer erklärt hätte, was ich unter „Orthodoxie“ eigentlich verstehe. Dies soll jetzt nachträglich geschehen.

Zur Beseitigung der Kontroverse schlage ich vor, zwischen faktischer und beabsichtigter Orthodoxie zu unterscheiden. Jene besteht darin, daß der Denker die Lehrmeinungen der Schule oder des Schulgründers getreu wiedergibt, ohne Fremdelemente heranzuziehen. Diese entspricht der ausdrücklich formulierten oder zumindest spürbaren Intention des Denkers, nicht von den Grundsätzen seiner Schule abzuweichen; trotzdem kann es natürlich vorkommen, daß er unbewußt Fremdes übernimmt oder auch absichtlich Gedankengut anderer Schulen heranzieht, und zwar in der Regel dann, wenn er davon überzeugt ist, daß dieses keineswegs unvereinbar ist mit der eigenen Schuldoktrin, sondern sie vielmehr erläutert oder irgendwie ergänzt. Am Anfang seiner Schrift *De anima* bekennt sich Alexander von Aphrodisias zu Aristoteles mit folgenden Worten: „Da wir in allen sonstigen Fragen die Lehre des Aristoteles verkünden, weil wir der Meinung sind, daß die Ansichten, die er uns hinterlassen hat, wahrer sind als die der übrigen Denker, und da wir uns auf dieselbe Weise auch in der Seelenlehre seinen Anschauungen anschließen, werden wir unser jetziges Vorhaben als vollendet betrachten, wenn wir seine Ausführungen über die Seele so klar wie nur möglich darlegen und unsere eigenen Betrachtungen für die Richtigkeit seiner einzelnen Lehrmeinungen anbieten<sup>1</sup>.“ An der Absicht Alexanders, ein treuer Aristoteliker zu bleiben, kann man also nicht zweifeln. Der Umstand, daß uns hier und dort fremdartige Elemente in seinen Ausführungen begegnen, ändert an seinem erklärten Willen zur aristotelischen Orthodoxie überhaupt nichts. Es muß die Aufgabe des Historikers sein, von Fall zu Fall zu klären, warum er eben diese Fremdelemente übernehmen konnte, ohne zu glauben, den Boden der genuinen Lehre des Aristoteles zu verlassen.

Bekenntnisse zum Eklektizismus oder gar zum Synkretismus kommen bei den Aristotelikern der hier untersuchten Periode meines Wissens nicht vor. Nur ein Aristoteles-Sympathisant, der Arzt und Philosoph Galen, weigert sich ausdrücklich, sich zu einer bestimmten medizinischen oder philosophischen Schule zu bekennen. Über die Grenzen der Schulen hinweg will er sich für die Thesen entscheiden, die er als die besten betrachtet, und zwar weil er sie ganz unabhängig von ihrer Herkunft für naturwissenschaftlich erwiesen oder durch unangreifbare Schlußfolgerungen untermauert hält. Diese Haltung Galens bleibt aber im Kreise der Aristoteliker oder dem Aristotelismus Nahestehenden

<sup>1</sup> Alex., *De an.* 2,4–9.

eine Ausnahme. Selbst bei Denkern und Gelehrten, bei denen nicht-aristotelische Anschauungen unverkennbar sind, schimmert der Wille, ein treuer Aristoteliker zu sein, immer in irgendeiner Weise durch.

Wenden wir uns zuerst dem anonymen Autor der Schrift *De mundo* zu. Er betrachtet seinen Gott nicht nur als unbewegten Weltbeweger, sondern auch als Gestalter und Erhalter des Kosmos. Das zeigt zur Genüge, wie er Aristoteles mit platonischen Zügen zu vervollkommen weiß. Diese Annäherung an den Platonismus kann gewiß als „eklektisch de facto“ gedeutet werden. Hat er sich aber damit bewußt von Aristoteles distanzieren wollen? Ist es nicht vielmehr so, daß er in dieser Frage keine unüberbrückbare Kluft zwischen Aristoteles und Platon erblickte und daß er ein guter Aristoteliker zu bleiben glaubte, indem er Gottes bewegende Tätigkeit mit dem Gestalten und Erhalten der Welt gleichsetzte? Besonders beachtenswert erscheint der Umstand, daß er sich zu typisch aristotelischen Anschauungen bekennt, wie z. B. zur Annahme eines fünften Elements für die Gestirne und zur Lehre von der Ewigkeit der Welt.

Bei Aspasios stellt sich das Problem ganz anders. Obwohl er die EN kommentiert hat, wissen wir nicht einmal, ob er wirklich Peripatetiker war oder es sich als Außenstehender zur Aufgabe gemacht hatte, die Ethik von der aristotelischen Perspektive aus zu erklären. Platonisch anmutende Elemente kommen bei ihm zweifellos zum Ausdruck, es wäre unvorsichtig, ihn deswegen als Mittelplatoniker abstempeln zu wollen. Die zeitgenössische Auffassung der Ethik sowohl innerhalb als auch außerhalb der peripatetischen Kreise hat es bewirkt, daß er, obwohl er *Aristotelem ex Aristotele* erklären wollte, gelegentlich platonische oder stoische Anschauungen zur Diskussion stellte oder gar als mögliche Lösungen aristotelischer Probleme betrachtete.

Bei anderen Aristotelikern äußert sich die Aristotelesstreue in einer etwas unerwarteten Weise. Aristoteles hatte ein geozentrisches Welt-system dargelegt, in welchem die verschiedenen Sphären, aus deren regelmäßigen Bewegungen die scheinbaren Unregelmäßigkeiten des Planetenlaufs resultieren sollten, denselben Mittelpunkt haben wie die Erde selbst. Inzwischen aber hatten die Astronomen erkannt, daß ein solches System es nicht vermochte, alle beobachteten Phänomene ausreichend zu erklären. Sie sahen sich daher gezwungen, mit der Annahme von Epizyklen oder von exzentrischen Sphären zu arbeiten. Wie reagierten nun astronomisch versierte Aristoteliker diesem Fortschritt der Wissenschaft gegenüber? Eminent bedeutsam ist die Feststellung, daß

sie, obwohl mit den neuen Hypothesen der Astronomie durchaus vertraut, sich weigerten, das Weltbild des Aristoteles und die Hypothese von homozentrischen Sphären ohne weiteres aufzugeben. Adrastos nimmt z. B. an, daß Aristoteles selbst die Epizyklen- bzw. Exzentertheorie bereits gekannt und gebilligt hatte. Sosigenes, der sich ebenfalls der Unzulänglichkeit des aristotelischen Weltmodells bewußt ist, deckt bei den neueren astronomischen Hypothesen große Schwierigkeiten auf; diese Hypothesen lassen sich nämlich mit den für unanfechtbar gehaltenen Grundsätzen des Aristoteles nicht vereinbaren. Infolgedessen enthält er sich einer definitiven Stellungnahme.

Nirgends erscheint die Kombination aristotelischen und stoischen Gedankengutes deutlicher als in der Nustheorie eines Lehrers des Alexander von Aphrodisias, der wahrscheinlich mit Aristoteles von Mytilene zu identifizieren ist. Nach Alexanders Bericht gab sein Lehrer Aristoteles die vom Stagiriten vertretene Transzendenz des göttlichen Intellekts zugunsten einer Immanenz- und Ubiquitätslehre stoischer Prägung auf. Gott befinde sich überall in der Welt und Sorge auch für die bescheidensten Dinge; das menschliche Denken sei nichts anderes als das Wirken dieses göttlichen Nus, der den menschlichen Intellekt als Instrument benutze. Es dürfte offenkundig sein, daß der Mytilener den Boden der echten aristotelischen Lehre de facto verlassen hatte und eine starke Neigung zu stoischen Positionen aufzeigte. Um so mehr überrascht uns die Begründung dieses evidenten Eklektizismus, mit der Alexander das Referat über die *ἰδιὰ ἐπίνοια* seines Meisters einführt<sup>2</sup>. Der Mytilener beabsichtigte keineswegs, Aristoteles zu kritisieren oder sich von ihm zu distanzieren. Er wollte vielmehr die aristotelische These von der Unsterblichkeit des Intellektes besser untermauern und gleichzeitig scheinbare Schwierigkeiten beseitigen, die gegen die Lehre vom *νοῦς θύραθεν* erhoben worden waren. Der Intention nach stand also sein unleugbarer Eklektizismus im Dienste der aristotelischen Lehrmeinungen. Daraus geht hervor, daß in seiner Auffassung – wie übrigens auch in der zahlreicher Zeitgenossen – das Heranziehen fremden Gedankengutes und der Wille zur Aristotelesstreue ohne weiteres miteinander vereinbar waren.

Das grundsätzliche Bekenntnis zu einer bestimmten Schule und der erklärte Wille zur Schultreue sind für uns Menschen der Gegenwart

<sup>2</sup> Alex, De an. mant. 112,5–9.



gar nicht so selbstverständlich. In unserer Zeit scheinen die eigenen Leistungen der Philosophen, ihre Selbständigkeit und ihre Originalität viel wichtiger als die Einordnung in eine bestimmte Schultradition. Selbst wer Hegel oder Kant viel verdankt, wird das nicht immer gern zugeben, geschweige denn ein Aushängeschild daraus machen. Bewirbt man sich um einen Lehrstuhl der Philosophie, so tut man es in seiner Eigenschaft als Philosoph schlechthin und nicht ausdrücklich als Kantianer, Hegelianer oder Heideggerianer; der Bewerber wird vielleicht unterstreichen, daß er sich auf eine Teildisziplin der Philosophie spezialisiert hat, jedoch nicht, daß er nur eine bestimmte Schule vertritt.

In der klassischen und in der hellenistischen Zeit scheint die hier erörterte Tendenz zur Schulorthodoxie noch fast gänzlich zu fehlen. Es genügt, auf die weitgehende Meinungsfreiheit hinzuweisen, die in etablierten Schulen wie der Akademie und dem Peripatos herrschte. Die Kollegen und die Nachfolger Platons fühlten sich keineswegs gezwungen, die Lehrmeinungen des Schulgründers zu übernehmen; die Divergenzen zwischen Speusipp, Xenokrates und Aristoteles liefern dafür den besten Beweis. Die Geschichte der Akademie und des Peripatos bis kurz vor der Zeitwende zeigt zur Genüge, wie wenig sich Scholarchen und Anhänger verpflichtet fühlten, das Denken des Gründers in allen seinen Aspekten zu verteidigen, fortzusetzen und zu vertiefen.

Für den Historiker der antiken Philosophie ist die Frage, wann und aus welchen Gründen die Philosophen das Bedürfnis empfanden, sich zu einer Schule und einem Schulgründer zu bekennen, sicher von höchster Bedeutung. Sie läßt sich aber wohl nicht mit hundertprozentiger Sicherheit beantworten. Dennoch dürften wohl einige Eigentümlichkeiten des kaiserzeitlichen Aristotelismus mit einer Änderung in der Haltung der Philosophen zusammenhängen. Erwähnenswert ist zuerst die Tatsache, daß im 1. Jh. v. Chr. die Schulschriften des Aristoteles den Interessenten zugänglich gemacht wurden und daß man wenigstens einen Teil von ihnen in den Philosophenschulen zu lesen und zu erklären begann. Die beste Hilfe zum Verständnis der Lehre suchte man natürlich im Corpus Aristotelicum selbst. So kam es, daß die Kommentatoren sich mit dem Werk des Aristoteles immer mehr vertraut machten, was wiederum zur Folge hatte, daß sie sich diesem Werk verpflichtet und verbunden fühlten. Ein Interpret des Aristoteles wurde beinahe zwangsläufig zu einem „aristotelischen“ bzw. peripatetischen Philosophen und bezeichnete sich selbst auch als einen solchen.

Obwohl es nicht sehr wahrscheinlich ist, daß Akademie und Peripatos als institutionalisierte Schulen bis in die frühe Kaiserzeit hinein fortbestanden haben, ist es bemerkenswert, daß die Angabe der Schulzugehörigkeit bei der Erwähnung von Philosophen nur ganz selten fehlt. Die Philosophen selbst hatten also das Bewußtsein, eine bestimmte philosophische Richtung zu vertreten, und die späteren Historiker haben das in vielen Fällen vermerkt. Es wurden sogar Listen von „Diadochen“ verfaßt, die wohl nur selten die Abfolge der amtlichen „Schulhäupter“ im engeren Sinne des Wortes registrierten; vielmehr gaben sie für jede Generation den berühmtesten Vertreter einer Schule an und konstruierten somit eine Art geistige Diadochie der betreffenden Schule.

Das ohnehin vorhandene Gefühl, einer bestimmten Schule anzugehören und ihr verpflichtet zu sein, wurde zweifellos noch verstärkt, als auf Mark Aurels Initiative vom Kaiser dotierte Lehrstühle der Philosophie errichtet wurden. Es ist an sich schon bezeichnend genug, daß der Kaiser nicht etwa einen Lehrstuhl für Logik, einen weiteren für Naturphilosophie, einen anderen noch für Ethik usw. ins Leben rief, wie man es heute wahrscheinlich tun würde, sondern sich vielmehr nach den vier wichtigsten philosophischen Schulen der Zeit richtete und gesonderte Lehrstühle für die Platoniker, die Stoiker, die Peripatetiker und die Epikureer vorsah<sup>3</sup>. Damit wuchs natürlich die Rivalität zwischen den verschiedenen Schulen; jede von ihnen versuchte, ihre Eigenart zu behaupten und sich gegen die anderen abzugrenzen.

Es versteht sich beinahe von selbst, daß von dem Inhaber eines peripatetischen Lehrstuhls eine gute Kenntnis des Werkes und der Lehre des Aristoteles erwartet wurde. Man erinnere sich an Lukians Eunuchen. Dort wird über einen Prozeß zwischen Philosophen berichtet. Eine scharfe Auseinandersetzung zwischen ἐτερόδοξοι hätte nichts Außergewöhnliches gehabt, es handelte sich aber um ὁμόδοξοι, um Leute ἀπὸ τῶν αὐτῶν λόγων, also um Mitglieder derselben Schule. Zur Debatte stand nämlich die Nachfolge eines der beiden Peripatetiker, denen der Kaiser – wie auch den Platonikern, den Stoikern und den Epikureern – ein beachtliches Honorar auszahlen ließ. Interessant für uns ist der Umstand, daß die beiden Kontrahenten, Diokles und Bagoas, sich selbst für die Nachfolge des kurz zuvor verstorbenen Peripatetikers damit empfehlen, daß sie „ihre Vertrautheit mit den Lehrmeinungen“ (τὴν ἐμπειρίαν . . . τῶν δογμάτων) aufzeigen und hervorheben, daß sie sich an

<sup>3</sup> Philostr., Vit. Soph. II 2, S. 73,26 – 74,2 Kayser.

Aristoteles und seine Ansichten halten (ὅτι τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ τῶν ἐκείνῳ δοκούντων εἶχετο). Da jedoch keiner besser erscheint als der andere, greifen sie zur persönlichen Diffamierung des Rivalen. Trotz der satirischen Absicht Lukians dürfen wir annehmen, daß er weder alles frei erfindet noch alles maßlos übertreibt. Dem kleinen Dialog läßt sich entnehmen, daß nur Denker, die über die aristotelische Philosophie gut Bescheid wußten und sich zum Aristotelismus offen bekannten, die Aussicht hatten, auf einen der hochdotierten kaiserlichen Lehrstühle der peripatetischen Philosophie berufen zu werden. Bei den von den Städten selbst finanzierten Lehrstühlen war es sicher nicht anders, und wir können sogar glauben, daß es auch den Philosophen, die eine Privatschule hatten, am Herzen lag, Farbe zu bekennen und deutlich zu sagen, welches System sie ihren Schülern zu vermitteln vorhatten. Als Galens Vater seinen Sohn in die Philosophie einweihen lassen wollte, ohne ihn an eine besondere Schule zu binden, suchte er für ihn nicht etwa einen Lehrer, der sich zum Eklektizismus bekannte; er hätte ihn wohl auch kaum gefunden. Er zog es vielmehr vor, ihn am Unterricht der vier großen Schulen, die alle in Pergamon in irgendeiner Weise vertreten waren, teilhaben zu lassen. So geschah es, daß der junge Galen in den ersten Zeiten seines Philosophiestudiums einen Stoiker, einen Platoniker, einen Peripatetiker und einen Epikureer hörte.

In der zweiten Hälfte dieser Arbeit wollen wir uns mit dem Aristotelismus in der Sicht anderer Schulen befassen. Die Entlehnungen aus dem Aristotelismus bei einigen Mittelplatonikern, ferner die bei anderen gegen Aristoteles gerichtete Kritik und schließlich die Auseinandersetzungen von Nicht-Aristotelikern mit Schriften des Stagiriten dürfen in einer Untersuchung über den Aristotelismus in den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten nicht außer acht gelassen werden. Auch dort wird sich zeigen, wie in der Einleitung zum zweiten Buch ausführlicher dargelegt wird, daß etwa bei Platonikern das grundsätzliche Bekenntnis zum Platonismus oft Hand in Hand geht mit einem tatsächlichen Eklektizismus. Die Deutung Platons unter Benutzung typisch aristotelischer Errungenschaften erschien also als durchaus legitim.

Weder in der ersten noch in der zweiten Hälfte dieser Arbeit wurde Vollständigkeit angestrebt. Mehrere Persönlichkeiten der Zeit, die als Aristoteliker bzw. Peripatetiker bekannt sind, habe ich absichtlich nicht berücksichtigt, weil wir über ihre Lehrmeinungen sehr wenig oder überhaupt nichts wissen. Ich denke z. B. an jenen Alexander von Damaskos, mit dem Galen in Rom eine scharfe Auseinandersetzung hatte und den

man bisweilen, meines Erachtens zu Unrecht, mit Alexander von Aphrodisias hat identifizieren wollen. Es wäre sicher müßig, alle Leute aufzuzählen, die Galen und andere als Anhänger der peripatetischen Philosophie erwähnen. Unsere Vorstellung vom Aristotelismus in der frühen Kaiserzeit würde dadurch nichts gewinnen.

Was die Nicht-Aristoteliker anbetrifft, bin ich mir dessen völlig bewußt, daß ich noch viel mehr hätte bieten können als das, was man in der zweiten Hälfte dieses Bandes finden wird. Es wäre zweifellos interessant gewesen zu untersuchen, wie Seneca Aristoteles verstanden hat oder auch was der ältere Plinius dem wissenschaftlichen Werk des Stagiriten verdankt. Bei den Griechen selbst habe ich, oft schweren Herzens, auf mehrere Kapitel verzichtet, die ihren Platz in meinen Ausführungen hätten finden können. Meine Entschuldigung dafür ist, daß ich wohl noch Jahre gebraucht hätte, um die erforderlichen Untersuchungen gewissenhaft durchzuführen. Da mein Buch – um die Formel eines der strengsten Rezensenten des ersten Bandes zu benutzen – zweifelsohne nicht das letzte sein wird, das unserer Periode gewidmet ist, hoffe ich, daß es nicht an Monographien fehlen wird, die die Lücken meines Exposé ausfüllen werden; die Illusion, daß meine Arbeit Definitives bietet, habe ich – trotz der bissigen Bemerkung des besagten Rezensenten – niemals gehegt. Meine umfangreichen Lesenotizen zu Philon von Alexandrien habe ich nicht für die Redaktion eines selbständigen Kapitels über „Philon und Aristoteles“ verwendet. Eine besondere Untersuchung über „Ptolemaios und Aristoteles“ hätte sicher gelohnt, besonders im Hinblick auf die Astronomie und auf die Kriteologie. Ertragreich wäre wohl auch die Suche nach dem Einfluß des Aristoteles auf Plutarch von Chaironeia gewesen. Man denke nur an die Schrift *De virtute morali*! Auch da habe ich mich mit gelegentlichen Bemerkungen begnügt und auf systematische Ausführungen verzichtet. Nur die pseudo-plutarchische Schrift *De fato* ist hier analysiert worden. Ich hoffe, daß jene Lücke nicht als allzu gravierend empfunden wird, zumal wir jetzt über eine vorzügliche Studie verfügen, in welcher die relativ geringe Vertrautheit Plutarchs mit dem Werke des Aristoteles anhand der Aristoteles-Zitate bzw. -Reminiszenzen sorgfältig nachgewiesen wird<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> F. H. Sandbach, *Plutarch and Aristotle*, in: *Illinois Classical Studies* VII 2 (1928) 207–232. Der Vf. faßt seine Ergebnisse wie folgt zusammen (op. cit. 230): „My conclusion is that Plutarch or his sources knew of *Topica*, *Metaphysics*, *Nicomachean Ethics*, *Historia*

Dieser Band erscheint mehr als zehn Jahre nach dem ersten. Dafür bin ich dem Leser eine Erklärung schuldig. Zuerst muß betont werden, daß die Lage an der reformierten Universität der siebziger Jahre, und besonders an der Freien Universität Berlin, alles andere als günstig für die Forschung gewesen ist. Zwar hat man die sog. Kollektivforschung großgeschrieben. Mehr oder weniger seriöse „Forschungsprojekte“ sind dann wie Pilze aus dem Boden geschossen. Ein Teil von ihnen verlief sich aber bald im Sande des Universitätsalltags, vor allem deshalb, weil die Beteiligten sich inzwischen neuen Interessengebieten zugewandt haben oder mit anderen Verpflichtungen belastet wurden. Der Einzel Forscher befand sich jedoch in einer besonders ungünstigen Lage. Der Massenandrang an den Universitäten (z. Z. mehr als 50.000 Studenten an der Freien Universität Berlin!) hatte zur Folge, daß die Professoren – neben ihrer Tätigkeit in den Selbstverwaltungsgremien – ein sehr hohes Lehrdeputat aufoktroziert bekamen, und zwar ohne Berücksichtigung der wirklichen Bedürfnisse des Faches. Wer sich nicht mit Routinevorlesungen begnügen wollte, sah sich gezwungen, auf seine Forschungstätigkeit weitgehend zu verzichten. Dazu kam, daß die Assistenten „emanzipiert“ wurden. Als Seminarassistenten konnten sie selbständiger als früher arbeiten – was an sich sehr zu begrüßen ist –, sie fühlten sich aber den Ordinarien, die man in bestimmten Kreisen als verantwortlich für die Misere der Universität hinstellte, immer weniger verpflichtet und in Wirklichkeit „assistierten“ sie bald niemandem mehr. Ferner konnte mir in den vielen Jahren und trotz der immer wachsenden Fülle des nichtwissenschaftlichen Personals an der Universität keine Schreibkraft zur Verfügung gestellt werden. Ohne die freiwillige Unterstützung seitens meiner studentischen Hilfskräfte wäre ich gezwungen gewesen, einen noch größeren Teil meiner für „Forschung und Lehre“ vorgesehenen Zeit an der Schreibmaschine zu vergeuden.

Zu den positiven Aspekten der Universitätsreform gehört zweifellos die gesetzlich vorgesehene Gewährung eines Forschungssemesters nach sechs Semestern Lehrtätigkeit. Wer eine ganze Weile von der Forschung

*Animalium*, *Rhetoric* III, and probably of *De Caelo* and *De Anima*. Direct acquaintance with the contents is certain only for *Historia Animalium* and *Rhetoric* III, both books for the use of which before his time there is some evidence. As regards other works of the *Corpus* there is no cogent reason for belief that any were known to Plutarch or his sources. There are grounds, but they are indecisive, for seeing the influence of *Meteorologica* and *Mirabiles Auscultationes*. By way of contrast his knowledge, direct or indirect, of works now lost was extensive.“

praktisch abgeschnitten worden ist, dem fällt es zwar nicht immer leicht, dort anzuknüpfen, wo er drei Jahre vorher stehengeblieben war. Dennoch muß ich dankbar erwähnen, daß ich ohne den Segen mehrerer Forschungssemester wohl noch nicht zum Ziel gekommen wäre und diesen Band zum Abschluß gebracht hätte. Mein ganz besonderer Dank gilt der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die mir im WS 1981/82 die Gewährung eines zusätzlichen Forschungssemesters ermöglichte, indem sie die finanziellen Mittel für meine Vertretung zur Verfügung stellte. Meinem Kollegen B. Seidensticker aus Hamburg, der sich sozusagen stante pede bereit erklärte, meine Vertretung in Berlin zu übernehmen, fühle ich mich ebenfalls sehr zu Dank verpflichtet.

Meine ehemalige Schülerin Liesel Lohe hatte die Güte, mein ganzes Manuskript stilistisch zu überprüfen. Ihrem sicheren Sprachgefühl verdanke ich es, daß manche Härte meiner Ausdrucksweise noch rechtzeitig ausgemerzt und meine nicht immer „Duden“-mäßige Interpunktion korrigiert wurde.

Die studentischen Hilfskräfte am Aristoteles-Archiv haben, wie bereits oben erwähnt, Teile meines stellenweise wenig übersichtlichen Manuskripts ins Reine geschrieben. Vor Jahren schon hatten Ilsetraut Hadot und Ursula Brackertz mehrere Kapitel in der damaligen Fassung mit der Maschine geschrieben. In den letzten Jahren waren es Eberhard Vogt und Claudia Rapp, die mir dabei geholfen haben. Beim Korrekturlesen haben mir Patricia Hutsch, Claudia Ludwig und Claudia Rapp zur Seite gestanden. Ihnen allen spreche ich an dieser Stelle meinen herzlichen Dank aus.

Es ist mir schließlich eine angenehme Pflicht, das stete Entgegenkommen des Verlages W. de Gruyter zu erwähnen. Seit vielen Jahren habe ich beim Leiter der geisteswissenschaftlichen Abteilung, dem Kollegen und Freund Prof. Dr. H. Wenzel, immer ein offenes Ohr für meine Wünsche und Anregungen gefunden. Bei der Betreuung dieses Bandes hat Frau G. Müller verdienstvolle Arbeit geleistet. Der Setzer, ein wahrer Meister seines Faches, hat ebenfalls sein Bestes getan, um fast fehlerfreie Fahnen herzustellen und eine hohe typographische Qualität zu erzielen.

Berlin-Zehlendorf, im Oktober 1983

P. M.

ERSTES BUCH  
DIE ARISTOTELIKER





ERSTER TEIL  
ZWEI ARISTOTELISCHE TRAKTATE



## 1. Die Schrift von der Welt

### A. Kontroversen um Echtheit, Datierung und Einordnung

Die unter dem Namen des Aristoteles erhaltene Schrift *περὶ κόσμου* ist in mancher Hinsicht rätselhaft. In der Spätantike wurde ihre Echtheit kaum je angezweifelt<sup>1</sup>, in der Neuzeit jedoch sind sich fast alle Gelehrten darüber einig, daß sie nicht von Aristoteles stammen kann. Nur P. Gohlke, dessen Thesen niemanden überzeugt haben, wollte in ihr eines der letzten Werke des Aristoteles sehen. Kürzlich hat G. Reale einen großangelegten Versuch unternommen, die Echtheit der Schrift nachzuweisen: Stil und Inhalt seien weitgehend identisch mit denen der „exoterischen“ Schriften; die meteorologischen Lehren, die man oft für poseidonianisch gehalten habe, erwiesen sich – besonders nach der Entdeckung von Resten der Meteorologie Theophrasts – als genuin peripatetisch; schließlich könne nicht aus dem Vorhandensein einiger „orphanischer“ Verse im letzten Kapitel gegen die Echtheit argumentiert wer-

<sup>1</sup> In den fast hundert griechischen Handschriften wird die kleine Schrift Aristoteles zugeschrieben, obwohl sie nur selten zusammen mit anderen, echten Traktaten aus dem Corpus Aristotelicum überliefert ist. Apuleius gibt die freie lateinische Anpassung, die er besorgte, für ein eigenes Werk aus und erwähnt die Tatsache nicht, daß er eine griechische Vorlage benutzt hat. Die Hypothese, daß unsere Schrift von Apuleius selbst stamme und der griechische Text nur eine Retroversion des ursprünglich lateinisch geschriebenen Werkes sei (vgl. F. Adam, *De auctore libri pseudo-aristotelici περὶ κόσμου*, Berlin 1861, widerlegt von A. Goldbacher, *Zur Kritik von Apuleius de mundo*, in: *Zeitschr. f. d. österr. Gymn.* 25 [1873] 670–716), ist jedoch völlig unhaltbar und hat keine Befürworter gefunden. Ps.-Justin., *Cohort. ad gentil.* 5, S. 32sq. Otto (wohl um 300 n. Chr.), *Stob.* I 40, S. 255, 10sq., *Ioannes Philop.*, *De aet. m.* 174, 26 und 179, 12 Rabe und andere erwähnen sie als ein Werk des Aristoteles. Nur Proklos, der sie in seinem *Timaios-Kommentar* heranzieht, scheint nicht ganz sicher zu sein, daß sie wirklich von Aristoteles stammt. Vgl. *Prokl.*, *In Tim.* III 272, 20–21 Diehl . . . ὡς ποῦ φησι πάλιν Ἀριστοτέλης, εἴπερ ἐκείνου τὸ περὶ κόσμου βιβλίον. In den älteren Verzeichnissen der Aristoteles-Schriften kommt sie nicht vor, wohl weil diese Verzeichnisse noch vor ihr entstanden sind, und es ist höchst unwahrscheinlich, daß sie mit *περὶ κόσμου γενέσεως* aus der Appendix des Anonymus Menagii zu identifizieren ist. Vgl. P. Moraux, *Listes anciennes* 263sq.

den, denn der 1962 gefundene Papyrus aus Derveni<sup>2</sup>, der aus dem 4. Jh. v. Chr. stammt und einen Kommentar zum fraglichen orphischen Hymnus enthält, beweise zur Genüge, daß letzterer aus der Zeit vor Platon und Aristoteles stamme, also nicht als stoisch beeinflusst gelten könne<sup>3</sup>. Die Datierung der Schrift ist bei den Anhängern der Unechtheitsthese umstritten. Viele von ihnen sind sich darüber einig, daß *De mundo*, besonders was die meteorologischen Lehren angeht, unter dem Einfluß des Poseidonios steht und daher nach diesem anzusetzen ist. In der Suche nach einem *Terminus ante quem* hat man auf verschiedene Autoren hingewiesen, bei denen man Spuren einer Benutzung von *De mundo* zu entdecken glaubte<sup>4</sup>. Solche „Parallelstellen“ sind jedoch nicht sehr beweiskräftig. Die Ähnlichkeiten beziehen sich nämlich vorwiegend auf Bilder und Vergleiche, die in der späthellenistischen und frühkaiserlichen Zeit relativ stark verbreitet gewesen zu sein scheinen und wohl nicht unbedingt durch die Benutzung von *De mundo* zu erklären sind. Kuriositätshalber können wir die diversen Versuche erwähnen, den

<sup>2</sup> Vgl. *Archaiol. Deltion* 19 (1964) 17–25. R. Merkelbach, in: *ZPE* I (1967) 21–32 (dazu die Warnung in: *Gnomon* 54 [1982] 855–856). W. Burkert, in: *Antike und Abendland* 14 (1968) 93–114.

<sup>3</sup> G. Reale, *Aristotele. Trattato sul cosmo per Alessandro*, Neapel 1974. Selbst wenn die Grundthese Reales nicht überzeugt, bleibt sein Buch, nicht zuletzt wegen der Fülle des in der Einleitung und im Kommentar gebotenen Materials, unentbehrlich. Insbesondere möchte ich auf den ausführlichen Bericht über den Stand der Forschung (S. 3–30) verweisen, den ich dankbar benutzt habe und in dem der Leser vieles finden wird, was ich hier nicht zu erwähnen brauche.

<sup>4</sup> E. Zeller, *Über den Ursprung der Schrift von der Welt*, in: *Sitz.-Ber. Berl. Akad.* 1885, 399–415 (= *Kl. Schr.* I 328–347) und *Philos. d. Gr.* III 1<sup>s</sup> 665 Anm. 2 hebt die Berührungen zwischen *Max. Tyr.* XI 12 und XIII 3 Hobein und unserer Schrift (6,399a 12sqq.; 398a 6sqq.) hervor. A. J. Festugière, *Révélation. Herm. Trism.* II 478 unterstreicht, daß die von Kirchenvätern wie Tatian (gest. 172) und Athenagoras (gest. um 177) Aristoteles zugeschriebene Vorsehungslehre in Wirklichkeit aus *De mundo* stammt; er notiert ferner, daß der Vergleich Gottes mit dem Großkönig bei Philon Alex. (ca. 20 v. Chr. – 40 n. Chr.) vorkommt, und meint, daß Philon sie in unserer Schrift vorfand; eine relativ frühe Datierung sei daher angebracht. L. Minio-Paluello, *Aristot. Lat.* XI 1–2, ed. alt. S. XI Anm. 1 macht auf Übereinstimmungen zwischen unserer Schrift und Seneca aufmerksam (*Sen., Epist.* 84,9–10 ~ 396b 15sqq.; 399a 14sqq.; *Epist.* 59,7 ~ 399a 35–b 10) und meint, daß *De mundo* aus der ersten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. stammt. Besonders zahlreich sind ferner die Parallelen zwischen *De mundo* und den pythagoreischen Pseudepigrapha. Vgl. darüber J. P. Maguire, *The Sources*. Da die Datierung der pythagoreischen Schriften unsicher und die Prioritätsfrage zwischen *De mundo* und den Pythagorika unentschieden ist, gibt der Vergleich für die Chronologie nichts her.

Autor von *De mundo* mit einer bekannten Persönlichkeit der hellenistisch-römischen Zeit zu identifizieren. Es ist z. B. an Theophrast, Chrysipp, Poseidonios oder Apuleius gedacht worden; ferner an jenen Aristoboulos (Mitte des 2. Jh. v. Chr.), der die Ansicht vertrat, daß die griechische Weisheit auf Moses und die biblischen Propheten zurückgeht, und der wie unser Autor zwischen Gott und der von ihm ausgehenden δύναμις unterschied<sup>5</sup>; schließlich an Nikolaos von Damaskos, dessen Schrift *περὶ τοῦ παντός* man für identisch mit *De mundo* hielt. Mit dieser letzten Hypothese glaubte man auch die Frage nach dem Adressaten lösen zu können; dieser sei nicht Alexander der Große gewesen, sondern ein Zeitgenosse des Nikolaos, entweder ein Sohn des Herodes oder der Sohn von Antonius und Kleopatra<sup>6</sup>.

Bedeutend wichtiger als diese kaum beweisbaren Identifizierungen dürfte die Frage nach der Einordnung unseres Anonymus und seiner philosophischen Tendenzen sein. Auch darüber ist bisher kein Konsens erzielt worden. Ohne auf die umfangreiche Bibliographie näher einzugehen, möchte ich hier nur die charakteristischsten Stellungnahmen kurz aufzählen. Viele Forscher betrachteten den Autor als einen eklektischen Peripatetiker, der aristotelische und stoische Lehrmeinungen miteinander kombinierte. In diesem Zusammenhang wies man besonders auf den Einfluß des Poseidonios hin (E. Zeller, W. Capelle, K. Reinhardt und andere). Ein anderer (J. Morr) ging so weit, daß er den peripatetischen Charakter der Schrift entschieden abstritt; *De mundo* enthalte nur Gedankengut des Poseidonios. Mit einer Versöhnung von Peripatos und Stoa habe die Schrift überhaupt nichts zu tun, wurde von anderer Seite behauptet. Der Zentralgedanke, nämlich die Unterscheidung zwischen dem Wesen Gottes und seiner δύναμις sei nicht griechisch, sondern jüdisch; der Autor sei ein Hebräer gewesen, der wohl kurz vor Philon von Alexandrien lebte (J. M. Lagrange). Eine Art Kompromiß zwischen diesen diametral entgegengesetzten Positionen ging dahin, daß die Schrift als eine Verbindung von jüdischer Theologie und griechischer Philosophie, vergleichbar etwa mit dem, was Philon von Alexandrien bietet, interpretiert wurde (M. Pohlenz). Die zahlreichen Berührungen zwischen *De mundo* und den pseudo-pythagoreischen Schriften erschienen einem anderen Forscher (J. Maguire) als Beweise dafür, daß der

<sup>5</sup> Eus., P. E. XIII 11. Vgl. unten S. 41–42.

<sup>6</sup> Näheres über diese verschiedenen Hypothesen und andere bei G. Reale, *Op. cit.* 6–14.

Autor ein unter dem Einfluß des zeitgenössischen Pythagoreismus stehender Peripatetiker gewesen sei. Einer der letzten Interpreten der Schrift (H. Strohm) hob schließlich den peripatetisch-platonischen Charakter der Schrift besonders hervor: Vieles sei als akademisch bzw. mittelplatonisch zu betrachten; auch der Einfluß Theophrasts ließe sich nicht abstreiten, besonders auf dem Gebiete der Meteorologie.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, zu diesen verschiedenen Theorien Stellung zu nehmen, indem wir das ganze Vergleichsmaterial nochmals untersuchen und eventuell eine eigene Interpretation vorschlagen<sup>7</sup>. Auf die Gefahr hin, daß mir eine Art *petitio principii* vorgeworfen wird, möchte ich mich vorwiegend damit befassen, die Schrift in die peripatetische Tradition einzuordnen. Das Hauptgewicht meiner Ausführungen wird daher auf den aristotelischen Komponenten liegen. Ich werde versuchen aufzuzeigen, was direkt oder über Zwischenstufen auf Aristoteles zurückgeht, und inwiefern der Autor die Dinge anders als Aristoteles zu sehen geneigt ist. Ich bin mir dessen völlig bewußt, daß dieser verhältnismäßig einseitige Gesichtspunkt für eine Gesamtinterpretation der Schrift keineswegs ausreicht. Gelegentlich wird es jedoch unumgänglich sein, nicht-aristotelische Einflüsse, sei es in der Stellung der Probleme, sei es in deren Lösung, wenigstens anzudeuten<sup>8</sup>.

### B. Gliederung

Die Schrift *De mundo* zerfällt in drei Teile: I. Widmungsbrief an Alexander (Kap. 1) mit dem Lob der Philosophie. Nichts in der Thematik dieses ersten Teils erscheint als typisch aristotelisch. Wir werden

<sup>7</sup> Hier sei auf die Kommentare von H. Strohm, Berlin 1970, und G. Reale, Neapel 1974, verwiesen, in denen die ältere Literatur gewissenhaft benutzt wurde und die über den Stand der verschiedenen Fragen bestens orientieren.

<sup>8</sup> An dieser Stelle darf ich darauf hinweisen, daß ich eine kritische Ausgabe von *De mundo* mit französischer Übersetzung und Anmerkungen für die Collection des Universités de France („Budé“) vorbereite. Dort werde ich versuchen, allen Aspekten der Schrift gerecht zu werden und mehr Vergleichsmaterial zu bieten, als in einer Untersuchung über den Einfluß des Aristotelismus auf den kleinen Traktat möglich war. Als besonders reichhaltige und anregende Untersuchungen zu *De mundo* möchte ich hier erwähnen: W. Capelle, *Von der Welt*. W. L. Lorimer, *Some Notes*. J. P. Maguire, *The Sources*. A. J. Festugière, *Révélation Hermétique*. II. *Le Dieu cosmique*, Paris 1949, 460–518. H. Strohm, *Studien zur Schrift von der Welt*, in: *Mus. Helv.* 9 (1952) 137–175.

ihn daher nicht speziell analysieren. II. Deskriptiv-wissenschaftlicher Teil (Kap. 2–4). Der Verfasser trägt sein Weltbild vor, hinuntersteigend von der Gestirnregion bis zur Erde. Hier lassen sich drei Unterteile unterscheiden, und zwar A. allgemeine Kosmologie (Kap. 2), B. Geographie (Kap. 3), C. Meteorologie (Kap. 4). Allerdings sind diese drei Hauptthemen nicht ganz unabhängig voneinander; sie erscheinen vielmehr als Bestandteile einer Gesamtkosmologie, die mit der Schilderung der Gestirnregion beginnt (Kap. 2 bis 392a 31) und sich dann der sublunaren Welt zuwendet. Die Erörterungen über die sublunare Welt gliedern sich nach den vier Schichten der Elemente. Wir finden zuerst Angaben über die *φλογώδης οὐσία* und die dortigen Erscheinungen (2, 292a 34–b 5); darauf folgt die Region der Luft (2, 292b 5–13). Das „geographische“ Kapitel, das Ausführungen über das Meer und die Erde enthält, steht also dort, wo wir die Erörterungen über die Regionen des Wassers und der Erde erwarten (Kap. 3). Auch die (im Kap. 4 erörterten) meteorologischen Phänomene finden in der Region der Erde und in ihrer Umgebung statt. Während Kap. 3 sich auf *φύσις* und *θέσις* von Erde und Meer bezieht, handelt es sich aber in Kap. 4 um *πάθη*<sup>9</sup>, an denen die verschiedenen sublunaren Elemente irgendwie beteiligt sind. Die Einbeziehung der Meteorologie in die Ausführungen über die Erde hat natürlich gewisse Schwierigkeiten und Unebenheiten mit sich gebracht. Die Winde und die Regenfälle z. B. werden zum ersten Mal in den Angaben über die Luftregion, in der sie entstehen, erwähnt (2, 292b 10–11); weiter unten werden sie dann im meteorologischen Kapitel (4, 394a 15sq.) ausführlicher erläutert. Nach dem deskriptiv-wissenschaftlichen Teil folgt III. der philosophisch-erklärende Teil (Kap. 5–7). Er besteht ebenfalls aus drei Unterteilen. A. Es wird festgestellt, daß der Kosmos eine bewundernswerte Einheitlichkeit und Ordnung aufweist (Kap. 5). B. Diese werden auf Gott als ihre Ursache zurückgeführt (Kap. 6). C. Schließlich zählt der Verfasser die zahlreichen Namen Gottes auf: Sie weisen darauf, daß Gott, obwohl er einzig ist, auf verschiedene Weisen die Welt lenkt und die Menschen schützt (Kap. 7).

Bereits an dieser Disposition läßt sich das Hauptanliegen des Autors erkennen. Das wissenschaftliche Exposé der Kap. 2–4 dient zum Nachweis, daß der Kosmos, seine Teile und die in diesen auftretenden Phänomene keineswegs zusammenhanglos und zufällig sind, sondern vielmehr von einer wunderbaren Ordnung zeugen. Somit drängt sich die

<sup>9</sup> Vgl. Arist., Meteor. I 2, 339a 20–21.

Frage nach der Ursache dieser Ordnung auf. Mit dieser Frage hängt aber auch das Hauptproblem der Theologie unseres Autors zusammen: Wie kann Gott gleichzeitig transzendent sein und sich fürsorglich um die Organisation und die Erhaltung der Welt kümmern? Die Antwort darauf besteht in der Unterscheidung zwischen der transzendenten οὐσία Gottes und der von ihm ausgehenden δύναμις, die die Welt durchdringt. Als Bestätigung für die Vielfalt der Erscheinungsformen dieser göttlichen δύναμις werden schließlich die Namen und Epitheta Gottes aufgezählt und erläutert. Gemäß der im Widmungsbrief formulierten Ankündigung<sup>10</sup> zeigt sich also, daß der wissenschaftliche Überblick über die Struktur des Kosmos keineswegs Selbstzweck ist. Die Wissenschaft steht sozusagen im Dienste der Theologie; der ganze Traktat kann wirklich als ein θεολογεῖν περὶ τοῦ κόσμου bezeichnet werden.

Es braucht kaum unterstrichen zu werden, daß diese Betrachtungsweise sehr entfernt von derjenigen ist, die uns in den Pragmatien des Aristoteles begegnet. Aristoteles hat zwar die Frage aufgeworfen, ob das Gute und das Beste für die Welt getrennt von ihr sind oder in der eigenen Ordnung des Kosmos bestehen oder ob diese beiden Lösungen miteinander zu kombinieren sind<sup>11</sup>. Diese Fragestellung steht jedoch nicht im Mittelpunkt seiner Untersuchungen über den Kosmos und die Lebewesen. Bei ihm wird die Forschung vorwiegend um der Erkenntnis selbst willen getrieben, ohne daß die theologischen Implikationen der erzielten Ergebnisse besonders ins Gewicht fallen. Die Perspektive unseres Autors, der die Welt als eine wunderbare Leistung Gottes hinstellt, erinnert eher an den Geist des platonischen Timaios, dessen tiefgreifender Einfluß auf das philosophische Denken und die religiöse Spekulation der hellenistisch-römischen Zeit außer Zweifel steht<sup>12</sup>.

### C. Der Kosmos (Kap. 2)

#### a) Allgemeines zur Kosmologie (391 b 9–392 a 5)

Dieser Abschnitt hebt mit zwei Definitionen des Kosmos an. Die erste bezeichnet die Welt als „ein Gefüge aus Himmel und Erde und den

<sup>10</sup> 1, 391 b 3–5.

<sup>11</sup> *Metaph.* A 10, 1075 a 12–24.

<sup>12</sup> Dieser Einfluß wurde unter anderen von A. J. Festugière in seinem großartigen Werk *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 Bde, Paris 1950–1954, überzeugend dargelegt.



Wesen, die in ihnen enthalten sind“. Diese Definition, die in anderen Quellen Chrysipp oder Poseidonios zugeschrieben wird, war „neutral“ genug, um von Nicht-Stoikern übernommen werden zu können. Nach der zweiten ist der Kosmos „die Ordnung und Organisation des Alls, die von Gott (geschaffen) und durch Gott bewahrt wird“. Nicht ohne Grund hat der Autor diese zweite Definition hinzugefügt. Durch den Hinweis auf die weltgestaltende und welterhaltende Rolle Gottes kündigt sie nämlich den besonderen Gesichtspunkt an, aus dem die Betrachtung des Kosmos im folgenden vorgenommen wird.

Die darauf folgenden Angaben, nach denen die Erde unbewegt in der Mitte des Alls liegt und der Himmel begrenzt ist, entsprechen durchaus dem Weltbild des Aristoteles. Dasselbe gilt natürlich auch für die Hinweise auf die kugelförmige Gestalt des Himmels und die Ewigkeit seiner Kreisbewegung<sup>13</sup>. Unser Autor scheint dagegen die These des Aristoteles aufgegeben zu haben, daß sich der uns immer unsichtbare Pol in der oberen Hemisphäre der Welt und der immer sichtbare in der unteren befindet<sup>14</sup>.

#### b) Äther und Gestirne (392a 5–31)

Besonders deutlich erscheint der Anschluß an Aristoteles in den Ausführungen über die Gestirne und ihr eigentümliches Element. Die Substanz des Himmels und der Gestirne wird als Äther bezeichnet<sup>15</sup>. Dieser Name leitet sich nicht von *αἴθεσθαι* ‚brennen‘ her, wie bestimmte Leute irrtümlich annahmen, sondern von *ἀεὶ θεῖν*; er weist also nicht auf den feurigen Charakter der besagten Substanz, sondern auf ihre kreisförmige Bewegung<sup>16</sup>. Der Äther unterscheidet sich von den vier herkömmlichen

<sup>13</sup> Aristoteles' Äußerungen darüber sind bekannt (vgl. bes. *De caelo*) und brauchen nicht angeführt zu werden.

<sup>14</sup> Vgl. *De caelo* II 2, 285b 14–27.

<sup>15</sup> Aristoteles verwendet meistens die Ausdrücke *πρῶτον σῶμα*, *πρῶτον στοιχεῖον* u. dgl., hält aber das (ältere) Wort *αἴθηρ* für gleichbedeutend, vgl. *De caelo* I 3, 270b 16–25; *Meteor.* I 3, 339b 21–27. Mit Recht galt in der späteren Tradition die Annahme eines „fünften“ Elements für die Gestirnregion als ein Charakteristikum der aristotelischen Lehre. Mit dem Satz *οὐρανοῦ δὲ καὶ ἀστρῶν οὐσίαν μὲν αἴθερα καλοῦμεν* (392a 5) bekennt sich also unser Autor unmißverständlich zum Aristotelismus. Daß der Himmel und die Gestirne aus ein und derselben Substanz bestehen, wird von Aristoteles, *De caelo* II 7 ausdrücklich hervorgehoben.

<sup>16</sup> Ähnlich Arist., *De caelo* I 3, 270b 23–25; *Meteor.* I 3, 339b 21–27.

Elementen<sup>17</sup>; er ist unvergänglich und göttlich<sup>18</sup>. Unter den Gestirnen gibt es solche – die Fixsterne –, die von der Umdrehung des ganzen Himmels mitgezogen werden und immer dieselben Plätze behalten<sup>19</sup>. Ihre Zahl ist für die Menschen unerforschlich<sup>20</sup>. Die anderen, die Planeten, haben nicht dieselbe Bewegungsgeschwindigkeit wie der Fixsternhimmel, und ihre Geschwindigkeiten sind untereinander ungleich; auch ihr Abstand zur Erde ist unterschiedlich; die einen sind der Erde näher, die anderen entfernter. Sie sind sieben an der Zahl; sie sind in sieben ineinanderliegenden Kreisen angeordnet, die alle von der Fixsternensphäre umschlossen sind<sup>21</sup>. Die Anordnung der Planeten (Saturn, Jupiter, Mars, Merkur, Venus, Sonne, Mond) stammt ebensowenig wie ihre zusätzlichen Namen aus den Lehrschriften des Aristoteles<sup>22</sup>. Sie kann als „pythagoreisch-platonisch“ bezeichnet werden und unterscheidet sich von der jüngeren, sog. „chaldäischen“ Anordnung dadurch, daß die Sonne den (von der Fixsternensphäre aus gerechnet) 6. Platz erhält und noch nicht in der Mitte des Systems steht<sup>23</sup>.

Bemerkenswert ist bei unserem Autor die scharfe Trennung zwischen der ätherischen Welt der Gestirne, die als göttlich, wohlgeordnet, unveränderlich und leidlos bezeichnet wird, und der darunter befindlichen Region, die durch und durch wandelbar, veränderlich und ver-

<sup>17</sup> Arist., *De caelo* I 2, 269b 13–17; *Meteor.* I 2, 339a 11–15.

<sup>18</sup> *De caelo* I 3, 270a 12–22.

<sup>19</sup> Die Fixsterne haben keine eigene Bewegung, sondern werden vom Himmel mitgezogen: *De caelo* II 8.

<sup>20</sup> *De caelo* II 12, 292a 10–14; b 25 sqq.

<sup>21</sup> Auch dies entspricht im großen und ganzen der Vorstellung des Aristoteles. Bemerkenswert ist allerdings, daß unser Autor sich mit der summarischen Angabe begnügt, daß es sieben κύκλοι des Planeten gibt. Das komplizierte Sphärensystem, das wir in *Metaph.* A 8 finden und das die scheinbaren Unregelmäßigkeiten in den Bewegungen der Planeten erklären soll, erwähnt er überhaupt nicht. Aber auch Aristoteles drückt sich bisweilen so aus, als wäre die Zahl der κύκλοι der Planeten gleich. Vgl. *De caelo* II 8, 289b 7–290a 7; 10, 291b 2–3.

<sup>22</sup> In *Metaph.* A 8 erfahren wir nichts Näheres über diese Anordnung. Aus *De caelo* II 12, 291b 31–292a 6 geht lediglich hervor, daß Sonne und Mond der Erde am nächsten sind. Ferner weist Aristoteles auf eine Okkultation des Mars durch den Mond hin.

<sup>23</sup> Ähnlich Plat., *Tim.* 38 C–D, der allerdings nur Mond, Sonne, Venus und Merkur erwähnt und Angaben über den Platz der übrigen Planeten für überflüssig hält. Vgl. jedoch *Aet.* II 14, 4, *Dox.* S. 344–345. Genau dieselbe Anordnung wie in *De mundo* ist auch für Chrysipp belegt. *Areios Did.*, *Fr.* 31 Diels = *Stob.* I 21, 5, S. 185, 14–20 W.

gänglich ist. Daß diese Lehre auf Aristoteles zurückgeht, braucht nicht nachgewiesen zu werden. In der Doxographie und bei späteren Autoren wird sie immer wieder als ein Charakteristikum des Aristotelismus hingestellt<sup>24</sup>.

### c) Die sublunaren Regionen (392a 31–b 13)

#### 1. Allgemeines

Nach der Auffassung des Aristoteles sind die vier sublunaren Elemente nicht so angeordnet, daß sie vier ineinanderliegende Sphären bzw. Sphärenschalen bilden. Das Wasser z. B. existiert nicht in einer selbständigen Schicht, getrennt von den Erdkörpern<sup>25</sup>. Ebenso wenig lassen sich im Zwischenraum zwischen der Gestirnregion und der Erde eine Schicht von Feuer im eigentlichen Sinne und eine Schicht von Luft unterscheiden. Die oberste, unmittelbar unter dem Mond befindliche Schicht ist nämlich weder Feuer noch Luft, sondern vielmehr ein Körper, der Unterschiede aufweist, je nachdem er den Gestirnsphären oder der Erde näher ist. Er gleicht einer Materie, die potentiell warm und kalt, feucht und trocken ist. Der Teil davon, der sich unmittelbar unter den kreisförmig bewegten Gestirnkörpern befindet und den man nicht ganz richtig als Feuer bezeichnen könnte, ist in Wirklichkeit eine Art warmes und trockenes Brennmaterial (ὑπέκκαυμα), das durch die Bewegung des Himmels Feuer fängt. Deswegen entstehen in dieser Region keine Wolken, sondern nur Meteora wie Sternschnuppen, Kometen u. dgl.<sup>26</sup>. Dieser Lehre schließt sich offenbar der Autor von *De mundo* an, obwohl er sie nur sehr summarisch erwähnt. Die erste (= höchste) Schicht der sublunaren Region besteht seiner Meinung nach aus einer

<sup>24</sup> Aet. II 3, 4; 4, 12; 7, 5. Areios Did., Fr. 9 Diels, Dox. S. 450. Epiphan., Adv. haeres. III 2, 9, Dox. S. 592, 10–14. Ps.-Galen., Hist. philos. 46, Dox. S. 621, 15–19; 47, Dox. S. 621, 25–26. Hermias, Irris. gentil. 11, Dox. S. 653, 31–654, 3. Attikos, Fr. 5, 39–47 des Places. Zu den pythagoreischen Pseudepigrapha vgl. unten S. 635.

<sup>25</sup> Arist., Meteor. I 3, 339b 9–12; 340a 6–8.

<sup>26</sup> Vgl. Meteor. I 3–4, bes. 3, 340b 4–32 und 4, 341b 12sq. Auf die Einzelheiten dieser in mancher Hinsicht sehr schwierigen Theorie brauchen wir hier nicht einzugehen. Von ähnlichen Voraussetzungen geht Aristoteles auch bei seiner Erklärung der von den Gestirnen, bes. von der Sonne ausgestrahlten Wärme aus, *De caelo* II 7, 289a 19–35.

feinteiligen, feuerartigen Substanz, die unter Einwirkung der ätherischen Substanz entzündet wird, und zwar wegen der Größe der letzteren Substanz und der Geschwindigkeit ihrer Bewegung<sup>27</sup>. In dieser Region entstehen Meteora, die als Fackeln (σέλα), Flammen (φλόγες), Balken (δοκίδες), Gruben (βόθυνοι) und Kometen (κομήται) bezeichnet werden. Es fällt dabei auf, daß der Autor, wenn er hier Aristoteles folgt, die Sternschnuppen und die Milchstraße überhaupt nicht erwähnt<sup>28</sup>.

Die nächstuntere Region ist die der Luft. Ihrer Natur nach ist die Luft dunkel und eisig; unter Einwirkung jener Sphäre (wohl der Gestirnsphäre) aber zugleich leuchtend gemacht und erhitzt, wird sie hell und warm. Es fragt sich, ob unser Autor mit diesen Angaben über die Eigenschaften der Luft absichtlich oder versehentlich von der aristotelischen Physik abweicht, etwa um eine stoische These zu übernehmen. Daß die Luft an sich dunkel ist und vom Licht erhellt wird, steht zwar nicht expressis verbis in der aristotelischen Meteorologie, ist jedoch eine Ansicht, von der Aristoteles selbst in seinen Ausführungen über das Sehen und das Sichtbare ausgeht<sup>29</sup>. Dagegen bezeichnet er die Luft niemals als von Natur aus kalt. In *De gener. et corr.* heißt es ausdrücklich, daß sie warm und feucht ist, wobei die Feuchtigkeit als ihre dominierende Qualität erscheint<sup>30</sup>. In der Meteorologie, wo nicht die Qualitäten der Elemente als solche, sondern vielmehr diejenigen, die in der zwischen der „Feuerregion“ und der Erde befindlichen Luftschicht vorkommen, angegeben werden, wird angedeutet, daß diese Luftschicht nicht überall gleichmäßig warm ist. Der Teil von ihr, der weder die Wärme der Gestirne noch diejenige, die die Erde zurückstrahlt, erhält, muß kälter sein<sup>31</sup>. Ferner heißt es, daß der Dampf, der durch die Erd-

<sup>27</sup> *De mundo* 2, 392a 34–b 2. Die Erwähnung der Geschwindigkeit als Ursache der Entzündung geht auf *Meteor.* I 3, 341a 19–23 zurück. Den Angaben des Aristoteles zufolge erwarten wir die Nähe der Bewegung zum ὑπέκκαυμα als zweiten Faktor der Entzündung. Warum unser Autor statt dessen das μέγεθος nennt, ist schwer zu erklären. Möglicherweise erinnert er sich nur an den Größenunterschied zwischen der Erde und den Himmelskörpern, *Meteor.* I 3, 339b 6–9 und 34–36. Diese Bemerkung des Aristoteles hat allerdings keinen Bezug auf die Entzündung des ὑπέκκαυμα.

<sup>28</sup> Die Fackeln, σέλα, sind wohl identisch mit den δαλοί des Aristoteles (*Meteor.* I 4, 341b 3; 28 etc.) und die δοκίδες mit seinen ἀγες (*ibid.*). Die Flammen erwähnt Aristoteles mehrmals (I 4, 341b 2; 26; 5, 342b 3). Die Gruben behandelt er in I 5 und die Kometen in I 6–7.

<sup>29</sup> Arist., *De an.* II 7.

<sup>30</sup> Arist., *De gener. et corr.* II 3, 330b 3–7 und 331a 3–6.

<sup>31</sup> *Meteor.* I 3, 340a 25–30.

wärme nach oben getragen wird, in die kalte Luft gelangt, dort zu Wasser kondensiert und in dieser Form auf die Erde zurückfällt<sup>32</sup>. Daraus dürfte man vielleicht schließen, daß die Luft an sich kalt ist und daß ihre wärmeren Schichten nur durch die Einwirkung der benachbarten Sphären (Gestirne oder Erde) erwärmt werden. Das würde heißen, daß die mittlere Luftschicht, die von diesen fremden Einwirkungen nicht erreicht wird, ihre angeborene Kälte beibehält<sup>33</sup>. Eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Luftschichten macht unser Autor jedoch nicht. Seine Behauptung, daß die Luft an sich kalt ist und durch die Gestirnsphäre erwärmt wird, gilt wohl für die Luft in ihrer Gesamtheit. Bereits Theophrast scheint die aristotelische Annahme der natürlichen Wärme der Luft aufgegeben und die Luft als kalt betrachtet zu haben<sup>34</sup>. Dieselbe Ansicht vertraten bekanntlich auch die Stoiker<sup>35</sup>. Es fällt besonders auf, daß die Stoiker ebensowenig wie unser Autor die Feuchtigkeit der Luft erwähnten, sondern die Dunkelheit und die Kälte als ihre naturgemäßen Qualitäten nannten<sup>36</sup>. Ob unser Autor hier unter Theophrasts Einfluß gestanden hat, läßt sich meines Erachtens nicht entscheiden. Mit seiner Charakterisierung der Luft als von Natur aus dunkel und kalt steht er genau auf derselben Linie wie die Stoiker. Möglicherweise hat er sich durch die oben angegebenen Stellen aus Aristoteles' Meteorologie und De anima dazu verleiten lassen; in diesem Fall hat er wohl nicht das Gefühl gehabt, daß er vom echten Aristotelismus abwich.

Die Meteora, die in der Luftregion entstehen, werden lediglich aufgezählt: Wolken, Regen, Schnee, Reif, Hagel, Wind, Wirbelsturm, Donner, Blitz, Donnerschlag, „Zusammenstöße zahlloser Sturmwolken (?)“ (μυρίων τε γνόφων συμπληγάδες). Im Gegensatz zu Aristoteles macht der Autor über die verschiedenen Ursachen dieser Phänomene ebenso wenige Angaben wie über die Feuermeteore. Weiter unten, im sog. meteorologischen Kapitel, werden die meisten von ihnen ausführlicher erörtert.

<sup>32</sup> Meteor. I 9, 346b 23–31. Ähnlich De part. an. II 7, 653a 4–8.

<sup>33</sup> Gerade diese Theorie kommt bei Sen., N. Q. II 10, 2–4 vor.

<sup>34</sup> Vgl. z. B. Theophr., De igne 26; De ventis 22–23.

<sup>35</sup> Wichtig sind vor allem die Zeugnisse Plutarchs über Chrysipp, SVF II Fr. 429–430, nach denen Chrysipp das ψυχρόν vom ζοφερόν ableitete.

<sup>36</sup> Man merke die fast wörtliche Übereinstimmung zwischen De mundo 2, 392b 6–7 und Sen., N. Q. II 10, 1 (*aer frigidus per se et obscurus; lumen illi calorque aliunde sunt*).

Erde und Wasser zusammen bilden die Region, die sich unter der Luft befindet<sup>37</sup>. Mit ihrer Erwähnung verläßt unser Autor den Bereich der Meteorologie, um sich vorwiegend geographischen Fragen zu widmen. In wenigen Zeilen zählt er zunächst die wichtigsten Erscheinungen auf, die auf der Erde vorkommen: Pflanzen und Tiere, Quellen und Flüsse, Berge, Wälder, Städte, Inseln, Kontinente. Die Erwähnung der Inseln und der Kontinente leitet zu den geographischen Ausführungen über.

## 2. Geographie (Kap. 3)

In diesem Kapitel finden sich nur sehr wenige Angaben, die an Lehren erinnern, für die es Zeugnisse in den echten Schriften des Aristoteles gibt. Nur die Fünfelementenlehre, die Verteilung der kosmischen Elemente auf fünf konzentrische Sphären, die Behauptung, daß die Erde unbewegt im Mittelpunkt des Alls liegt, und die Bezeichnung der Erde als das „Unten“ im Kosmos lassen im Autor einen dezidierten Anhänger des Aristoteles erkennen<sup>38</sup>. Ohne auf alle Einzelheiten einzugehen, dürfen wir darauf hinweisen, daß seine geographischen Ausführungen einem nacharistotelischen Stand der Erdkunde entsprechen. Mit der äußerst komplizierten und noch umstrittenen Quellenfrage wollen wir uns hier nicht beschäftigen. Der Autor selbst ist sich dessen bewußt, daß einige der Probleme, die er anschneidet, verschiedene Lösungen erhalten haben. Gegen den *πολύς λόγος* hebt er hervor, daß die Oikumene eine Insel ist<sup>39</sup>. Bei der Angabe der Maße der Oikumene beruft er sich auf die *εὖ γεωγραφήσαντες*. Damit deutet er wohl an, daß andere Zahlen vorgeschlagen worden waren<sup>40</sup>. Er erwähnt verschiedene Ansichten über die Grenzen Europas, Asiens und Libyens<sup>41</sup>. Er weist auf die umstrittenen Fragen hin, ob Ägypten zu Asien oder zu Libyen gehört<sup>42</sup> und ob die Inseln für sich oder zusammen mit dem jeweils benachbarten Festland zu erörtern sind<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> 3, 392b 14–15. Vgl. Arist., Meteor. I 3, 399b 9–13.

<sup>38</sup> De mundo 3, 392b 29–393a 5.

<sup>39</sup> 392b 20–22.

<sup>40</sup> 393b 18–21.

<sup>41</sup> 393b 23–394a 1.

<sup>42</sup> 394a 1–3.

<sup>43</sup> 394a 3–4.

Von der Existenz der Insel Taprobane (Ceylon, heute Sri-Lanka), deren Größe unser Autor mit der der Britischen Inseln vergleicht<sup>44</sup>, erfuhren die Griechen erst durch eine im Auftrag Alexanders unternommene Flottenexpedition zu den südlichen Küsten Asiens. Der „Obersteuermann“ Onesikritos, der an der Leitung dieser Expedition beteiligt war, erwähnte Taprobane – wohl als erster – in seinem Werk über Alexander, das wahrscheinlich einige Jahre nach Alexanders Tod erschien<sup>45</sup>. Die ihm zugeschriebenen Angaben über die Entfernung der Insel vom Festland und andere Einzelheiten scheinen jedoch auf einer Verwechslung zu beruhen. Sie passen nicht für die Lage von Ceylon, sondern vielmehr für die von Sumatra<sup>46</sup>. Über die Lage und Größe der Insel enthalten Megasthenes' Fragmente nichts. Eratosthenes teilte präzisere, wenn auch nicht sehr genaue Informationen mit. Die wirklichen Maße überschätzte er etwa um das Dreifache<sup>47</sup>, was einen Vergleich mit den Britischen Inseln durchaus berechtigt erscheinen ließ<sup>48</sup>. Ferner nahm Eratosthenes an, daß die Länge der Insel nicht von Nord nach Süd, sondern von Ost nach West orientiert sei<sup>49</sup>; dieselbe Vorstellung liegt offenbar auch dem Autor von *De mundo* vor<sup>50</sup>. Die Vermutung drängt sich daher auf, daß die geographische Quelle unseres Kapitels wenigstens teilweise von Eratosthenes abhing<sup>51</sup>.

Besonders deutlich ist der Unterschied zwischen den Angaben über das Kaspische Meer bei Aristoteles und in *De mundo*. Aristoteles hält das Kaspische Meer für einen Binnensee ohne Verbindung mit dem Ozean; es nimmt das Wasser mehrerer großer Flüsse in sich auf und da es keinen sichtbaren Ausgang hat, fließt sein Wasser unter der Erde in

<sup>44</sup> 393 b 14–15.

<sup>45</sup> H. Strasburger, Art. Onesikritos, RE XVIII 1 (1939) bes. 465.

<sup>46</sup> Strab. XVI 1, 15, 691. Vgl. dazu Herrmann, Art. Taprobane, RE IV A 2 (1932) 2263.

<sup>47</sup> Strab. II 5, 14, 119; 35, 133. Plin., N.H. VI 81 (als Insel erst unter Alexander nachgewiesen. Länge 7000, Breite 5000 Stadien).

<sup>48</sup> Vgl. auch Strab. II 5, 32, 130 τῆς Ἰνδικῆς νῆσος οὐκ ἐλάττων τῆς Βρετανικῆς ἢ Ταπροβάνη.

<sup>49</sup> Strab. II 1, 14, 72, bes. μῆκύνεται δὲ ἐπὶ τὴν Αἰθιοπίαν πλεόν ἢ πεντακισχιλίουσ σταδίουσ. Plin., N.H. VI 82 . . . *inter ortum occasumque solis Indiae praetenta* . . .

<sup>50</sup> 393 b 15 λοξῆ πρὸς τὴν οἰκουμένην.

<sup>51</sup> G. Reale, der bekanntlich an die Echtheit von *De mundo* glaubt, sieht sich gezwungen (Sul cosmo 218–219 Anm. 27), die Zeilen 393 b 14–16, die angeblich den normalen Gedankengang unterbrechen, für einen späteren Einschub zu halten.

das Schwarze Meer ab<sup>52</sup>. Darüber hinaus scheint Aristoteles Ὑρκανία und Κασπία als zwei verschiedene Binnenseen zu betrachten, während bei den meisten Autoren die beiden Ausdrücke ein und dasselbe Meer bezeichnen<sup>53</sup>. In De mundo dagegen erscheint das „Hyrkanische und Kaspische“ Meer als eine einzige Einbuchtung des großen Ringozeans, die mit diesem durch einen engen, länglichen Meeresarm verbunden und von der Mäotis durch Land getrennt ist<sup>54</sup>. Die Frage, ob das Kaspische Meer ein Binnensee sei oder nicht, war bekanntlich seit den Anfängen der Geographie stark umstritten. Bereits die ionische Wissenschaft, insbesondere Hekataios, hielt es für einen Busen des Weltmeeres. Herodot spricht sich dagegen für den Binnenseecharakter deutlich aus, allerdings ohne seine Gründe anzugeben bzw. seine Informationsquelle zu nennen<sup>55</sup>. Wie wir gesehen haben, teilte Aristoteles die Ansicht Herodots. Weder die eine noch die andere Theorie scheint allerdings auf beobachteten Tatsachen beruht zu haben, denn als Alexander der Große in Hyrkanien war, wußte er nichts Genaueres über die hydrographische Stellung des Kaspischen Meeres. Nur der südlichere Teil der Küsten war einigermaßen bekannt, der nördliche dagegen völlig unerforscht. Alexander hätte daher gern in Erfahrung gebracht, ob es tatsächlich eine Ausbuchtung des Ozeans bildet und ob es auf irgendeine Weise mit der Maiotis oder dem Pontos verbunden ist<sup>56</sup>. Die Küstenfahrten, die Patrokles einige Jahrzehnte später (285–282) unternahm, brachten zwar Klarheit darüber, daß Maiotis und das Kaspische Meer durch einen (allerdings schmalen!) Isthmus voneinander getrennt sind, überraschenderweise bestätigten sie aber Hekataios' Theorie; aus dem östlichen

<sup>52</sup> Arist., Meteor. II 1, 354a 2–5. Ferner I 13, 351a 8–16, wo ἡ ὑπὸ τὸν Καύκασον λίμνη das Kaspische Meer bezeichnet.

<sup>53</sup> Arist., Meteor. II 1, 354a 2–3 ἢ δ' Ὑρκανία καὶ Κασπία κεχωρισμέναι τε ταύτης (i. e. τῆς ἔξω θαλάττης) καὶ περιοικούμεναι κύκλῳ . . ., wo der Plural wahrscheinlich auf eine Unterscheidung deutet. Man kann natürlich auch vermuten, daß Aristoteles an zwei Teile ein und desselben Binnensees denkt. Anders Strab. II 5, 18, 121 . . . ὃν ὁ μὲν βόρειος Κασπία καλεῖται θάλαττα, οἱ δ' Ὑρκανίαν προσαγορεύουσι. XI 6, 1, 507 . . . ἀπὸ τῆς Κασπίας θαλάττης . . . καλεῖται δ' ἡ αὐτὴ θάλαττα καὶ Ὑρκανία. Plin., N.H. VI 36 *inrupit e Scythico oceano in aversa Asiae pluribus nominibus adcolarum appellatum, celeberrimis duobus, Caspio et Hyrcanio*. Plut., Alex. 44, 690 D . . . τὸ Ὑρκάνιον πέλαγος καὶ Κάσπιον ὁμοῦ προσαγορευόμενον. Arrian., Anab. VII 16, 2 τὴν θάλασσαν τὴν Κασπίαν τε καὶ Ὑρκανίαν καλουμένην . . .

<sup>54</sup> 393b 5–8.

<sup>55</sup> Herodot. I 203.

<sup>56</sup> Plut., Alex. 44, 690C–D. Arrian., Anab. VII 16, 2–3.



Ozean sei es angeblich möglich, durch den nördlichen in das Kaspische Meer einzufahren. Wodurch Patrokles sich hat irreführen lassen, steht hier nicht zur Debatte. Wichtig ist vielmehr, daß die (falschen) Erträge seiner Forschungen vom großen Eratosthenes übernommen wurden<sup>57</sup> und bis zu Ptolemaios so gut wie unangefochten blieben<sup>58</sup>. Wir dürfen wohl annehmen, daß der Autor von *De mundo* sich in diesem Zusammenhang nicht zufällig von der Meinung des Aristoteles distanzierte. Er verfügte offenbar über eine geographische Quelle, die eine anderslautende, angeblich besser begründete Information enthielt. Daß diese Quelle von Eratosthenes abhing, werden wir um so leichter vermuten können, als auch Strabon, der hier Eratosthenes folgt, genau wie unser Autor auf die Enge des nördlichen Meeresarmes hinweist, der das Kaspische Meer mit dem Ozean verbindet<sup>59</sup>.

Über die Grenzen zwischen den drei Erdteilen Europa, Asien und Libyen hat sich Aristoteles nicht geäußert. Unser Autor dagegen geht auf die kontroverse Frage ein. Er erwähnt zwei verschiedene Theorien. Nach der einen, der er sich anzuschließen scheint, werden diese Grenzen nicht nur von Gewässern wie der Meerenge von Gibraltar, dem Schwarzen, dem Kaspischen, dem Roten Meer etc. gebildet, sondern auch stellenweise von „Isthmen“. So trennt die Landenge zwischen Schwarzem und Kaspischem Meer Europa von Asien, der Isthmus von Suez Asien von Libyen (= Isthmentheorie). Ergänzend notiert aber der Autor, daß gewisse Gelehrte Flüsse anstelle dieser Isthmen als Grenzen der Kontinente betrachteten, und zwar den Tanaïs (Don?) zwischen Asien und Europa, den Nil zwischen Asien und Libyen (= Flußtheorie)<sup>60</sup>. Die Flußtheorie ist wohl die ältere gewesen. Herodot kennt keine andere<sup>61</sup>, obwohl er sie nicht für frei von Schwierigkeiten hält. Sie kommt auch bei Platon<sup>62</sup> und anderen Autoren vor<sup>63</sup>. Daß sie nicht ganz

<sup>57</sup> Strab. I 1, 17, 74. Vgl. auch II 5, 18, 121 und XI 11, 7, 519.

<sup>58</sup> Die verschiedenen Ansichten über das Kaspische Meer sind in der modernen Fachliteratur des öfteren untersucht worden. Hier sei nur auf die knappe Darstellung von Herrmann verwiesen, Art. Kaspisches Meer, RE X 2 (1919) bes. 2276–2281.

<sup>59</sup> Strab. XI 6, 1, 507 ἔστι δ' ὁ κόλπος ἀνέχων ἐκ τοῦ ὠκεανοῦ πρὸς μεσημβρίαν κατ' ἀρχὰς μὲν ἰκανῶς στενός, ἐνδοτέρῳ δὲ πλατύνεται προίων κτλ.

<sup>60</sup> 393 b 23–394 a 1.

<sup>61</sup> Herodot. IV 45: Phasis oder Tanais zwischen Asien und Europa; Nil zwischen Asien und Libyen.

<sup>62</sup> Plat., Phaed. 190 B.

<sup>63</sup> Polyb. III 37. Arrian., Anab. III 30, 8–9 u. a.

befriedigt, ist am Beispiel des Nils ersichtlich. Bildet er die Grenze zwischen Asien und Libyen, so gehören Ägypten und Äthiopien zum Teil zu Asien, zum Teil zu Libyen, was widersinnig erscheint<sup>64</sup>. Ferner gewährleistet diese Theorie keine saubere, vollständige Trennung der Kontinente voneinander, denn oberhalb der Flußquelle und bis zum Ozean ist die Grenze nicht markiert<sup>65</sup>. Es erschien daher als angebracht, die Flußtheorie durch eine Isthmentheorie zu ergänzen. Die Isthmentheorie ist sicher noch vor Eratosthenes entstanden, denn dieser erwähnt und verwendet die beiden Systeme, hält aber die zahlreichen Diskussionen über ihre Vor- und Nachteile für belanglos<sup>66</sup>. Auch bei späteren Geographen werden die beiden Systeme nebeneinander genannt, ohne daß eine Entscheidung getroffen wird<sup>67</sup>.

Bei dem Autor von *De mundo* erscheinen die beiden Theorien nebeneinander; die Isthmentheorie scheint diejenige zu sein, der er den Vorzug gibt; die andere wird sozusagen der Vollständigkeit halber als eine andere, auch vertretene Möglichkeit erwähnt. Wie dem auch sei, die Ähnlichkeit seiner Angaben über die Grenzen der drei Kontinente mit denen des Eratosthenes dürfte als Indiz dafür gelten, daß seine geographische Quelle von Eratosthenes abhängig war. Mehrere weitere Einzelheiten, mit denen wir uns hier nicht befassen wollen, würden diese Annahme bestätigen.

### 3. Meteorologie (Kap. 4)

Die Ähnlichkeit des 4. Kap. von *De mundo* mit den Ausführungen des Aristoteles in den ersten drei Büchern der Meteorologie fällt auf den ersten Blick auf. Hier und dort sind es dieselben Phänomene, die erörtert werden, allerdings mit einer wichtigen Ausnahme: Der bei Aristoteles etwas störende Komplex über die Flüsse und das Meer<sup>68</sup> hat keine Parallele in unserem Kapitel. Ein anderer Unterschied besteht darin, daß Aristoteles bemüht ist, diese Phänomene kausal zu erklären.

<sup>64</sup> Herodot. II 16, der auch bemerkt, daß das Nildelta in dieser Perspektive weder zu Asien noch zu Libyen gehört. Strab. I 2, 25, 32.

<sup>65</sup> Vgl. Strab. I 4, 8, 66 Ende.

<sup>66</sup> Vgl. das Referat über Eratosthenes bei Strab. I 4, 7.

<sup>67</sup> Diog. Periheg. 9–25, in GGM II 105. Anon., Geogr. comp. 46, in GGM II 507.

<sup>68</sup> Arist., Meteor. I 13–II 3.

Obwohl unser Autor die beiden Ausdünstungen als Ursachen der Meteora erwähnt, geht er auf die Art und Weise der Entstehung dieser Phänomene kaum ein; er begnügt sich in den meisten Fällen mit kurzen Definitionen und gegebenenfalls mit Angaben über die verschiedenen Unterarten und ihre Bezeichnungen. Bemerkenswert ist auch der Umstand, daß er sich nicht nach der Disposition der ersten drei Meteorologie-Bücher des Aristoteles richtet. Aristoteles sagt zwar nicht ausdrücklich, nach welchen Gesichtspunkten er den Stoff dieser drei Bücher ordnet, die Analyse zeigt jedoch, daß er vorwiegend zwei Klassifizierungsprinzipien heranzieht, und zwar einerseits die Kosmosregion, in welcher die Meteora ihren Ort haben, und andererseits die materielle Ursache ihres Entstehens. Daraus ergibt sich folgende Disposition:

I. Meteora der unmittelbar unter der Mondsphäre befindlichen Schicht. Ihre materielle Ursache ist vornehmlich die trockene Ausdünstung. Es handelt sich um die Fackeln und Flammen, die Klüfte, die Kometen und die Milchstraße (Meteor. I 4–8).

II. Meteora des δεύτερος τόπος, d. h. der gemeinsamen Region von Luft und Wasser (vgl. I 9, 346b 16–19). Sie werden so eingeteilt, daß (A) zuerst diejenigen erörtert werden, die hauptsächlich mit der feuchten Ausdünstung zusammenhängen. Es handelt sich an erster Stelle um Wolken, Nebel, Regen, Tau, Reif, Schnee und Hagel (Meteor. I 9–12). Daran schließen sich etwas unerwartet Ausführungen über die Flüsse und das Meer (I 13–II 3); diese sind an sich keine Meteora im engeren Sinne des Wortes; sie bestehen aber aus Wasser und hängen deswegen mit den aus der feuchten Ausdünstung entstehenden Phänomenen zusammen. (B) Danach wendet sich Aristoteles Erscheinungen der Luft-Wasser-Erde-Region zu, die sich aus der trockenen Ausdünstung ergeben. Es handelt sich um die Winde, die Erd- und Seebeben, den Blitz, den Donner und verwandte Erscheinungen (II 4–III 1).

III. In einem dritten Teil befaßt sich Aristoteles mit Meteora, die keine reale Veränderung einer Materie, sondern nur Spiegelerscheinungen sind, wie etwa die Sonnen- und Mondhöfe, der Regenbogen, die Nebensonnen und die sog. Stäbe (III 2–6, 378a 14).

Von dieser Disposition weicht diejenige des meteorologischen Kapitels von De mundo in mehreren Punkten ab. Es fällt zuerst auf, daß die Meteora der sublunaren feurigen Schicht, die Aristoteles gesondert behandelt hatte und die unser Autor selbst im 2. Kapitel in der πυρώδης οὐσία lokalisiert, hier einfach unter den „Erscheinungen der Luft“ erörtert werden (vgl. 395b 3–17). Die oben klar durchgeführte Trennung

zwischen der Sphäre der λεπτομερῆς καὶ φλογώδης οὐσία (392a 35) und der darunter befindlichen Schicht der Luft (392b 5) läßt der Autor hier in seiner Klassifizierung der Meteora unberücksichtigt. Die Phänomene, die er untersucht, sind de facto die des ganzen irdisch-sublunaren Raums. Sie werden in zwei Hauptkategorien eingeteilt: I. Die einen stehen in Zusammenhang mit der feuchten Ausdünstung: Nebel, Tau, Wolken, Schnee, Hagel etc. Auf die Flüsse und das Meer geht der Autor nicht ein (394a 15–b 6). II. Die anderen entstehen aus der trockenen Ausdünstung (394b 6–396a 27). Die Unterteilung der letzteren richtet sich nach dem Ort, an dem sie stattfinden: A, in der Luft (394b 8–395b 17), B, in der Erde (395b 18–396a 16), C, im Meer (396a 17–27). Die Luftmeteora bilden wiederum zwei große Gruppen: Erstens die Winde, seien es die sozusagen normalen Winde, seien es die gewaltigen Luftströmungen und die daraus entstehenden Phänomene (394b 8–395a 28). Zweitens die Meteora, die nur für das Auge wahrnehmbar sind und die als φαντάσματα ἐν ἀέρι bezeichnet werden (395a 28–b 17). Die letzteren wiederum gliedern sich in solche, die bloße Spiegelungen sind (κατ' ἔμφασιν), und solche, die eine objektive Existenz haben (καθ' ὑπόστασιν). Die rein optischen Meteora sind diejenigen, die Aristoteles in Meteor. III 2–6 behandelt, während die „realen“ φαντάσματα denen entsprechen, die Aristoteles der sublunaren feurigen Region zuweist<sup>69</sup>.

Wie wir bereits andeuteten, übernimmt unser Autor die aristotelische Lehre der beiden ἀναθυμιάσεις ohne wesentliche Änderungen. Aus der Erde selbst steigt die trockene, rauchartige, aus dem feuchten Element die feuchte, dunstartige Anathymiasis<sup>70</sup>. Auch die Zurückführung der einzelnen meteorologischen Phänomene auf die eine oder die

<sup>69</sup> Die Vermutung liegt nahe, daß der Autor hier eine Quelle benutzt, die die aristotelische Fünfelementenlehre und das entsprechende Weltbild mit fünf konzentrischen Sphären nicht übernommen hatte. Wer, wie die Stoiker, die Gestirne aus Feuer bestehen ließ, konnte natürlich nicht die erste sublunare Schicht ebenfalls als feuerartig betrachten. Es ist allerdings zu berücksichtigen, daß für einen Aristoteliker die Lokalisierung der typisch feuerartigen Meteore wie Kometen usw. in der Luftregion nicht unbedingt als Abweichung vom authentischen Aristotelismus empfunden werden mußte. Hatte doch Aristoteles selbst erklärt, daß es in dem, was wir Luft nennen, zwei Schichten gibt, und zwar eine untere, die feucht und warm, und eine obere, die trocken und warm ist; die letztere sei potentiell dem Feuer ähnlich. Vgl. Meteor. I 3, 340b 23–29 und anderswo. Eine gewisse Diskrepanz zwischen Kap. 2 und Kap. 4 von De mundo bleibt trotzdem bestehen.

<sup>70</sup> De mundo 4, 394a 9–15. Vgl. u. a. Meteor. I 4, 341b 6–12; II 4, 359b 28–32; 9, 369a 12–14.

andere Anathymiasis ist im großen und ganzen dieselbe bei Aristoteles und in *De mundo*<sup>71</sup>. Obwohl der Autor sich meistens mit sehr knappen Angaben über die Entstehung der erörterten Meteora begnügt, decken sich mehrere seiner Erklärungen im Wesentlichen mit denen des Aristoteles. Dennoch läßt sich nicht abstreiten, daß viele Einzelheiten seiner Meteorologie nicht unmittelbar von Aristoteles herrühren. Eine detaillierte vergleichende Analyse des in der früheren Forschung mehrmals gründlich untersuchten Meteorologie-Kapitels würde den Rahmen dieser Darstellung sprengen und wohl wenig Neues zu seiner historischen Einordnung beitragen. Zahlreiche Parallelstellen hat u. a. W. Capelle<sup>72</sup> gesammelt, aus denen sich seiner Meinung nach ergibt, daß die Substanz unseres Kapitels auf die Meteorologie des Poseidonios zurückgeht. Dieses Ergebnis wurde vor allem von H. Strohm<sup>73</sup> unter Heranziehung verschiedener Zeugnisse über Theophrasts Meteorologie ergänzt und modifiziert. In manchen Punkten ließe sich die enge Verwandtschaft unseres Kapitels mit Theophrasts Lehre (einschließlich ihrer Innovationen) nachweisen. Die Ähnlichkeit mit Poseidonios' Ansichten sei oft dadurch zu erklären, daß „die jungstoische Meteorologie Theophrasts Lehre in sich aufgenommen“ habe.

#### d) Gegensätzlichkeit und Harmonie im Kosmos (Kap. 5)

Am Ende des 4. Kapitels bekennt sich unser Autor zur These, daß der Kosmos als Ganzes weder entstanden noch vergänglich ist, obwohl partielle Zerstörungen und Entstehungen in ihm stattfinden<sup>74</sup>. Dennoch, fährt er fort, hat man sich gewundert, daß der Kosmos nicht längst zerstört wurde und unterging, weil er aus Gegensätzen zusammengesetzt ist, nämlich aus Trockenem und Feuchtem, aus Kaltem und War-

<sup>71</sup> Vgl. bes. die Liste 394a 15–19 sowie die oben angegebene Klassifizierung der Meteora in *De mundo*.

<sup>72</sup> W. Capelle, *Von der Welt*.

<sup>73</sup> In früheren Arbeiten und zuletzt in seiner kommentierten Übersetzung, Berlin 1970.

<sup>74</sup> 4, 396a 27–32. An sich ist die These rein peripatetisch. Der Autor scheint gegen die anderswo bezeugte Ansicht Stellung zu nehmen, daß der Untergang der Teile den des Ganzen notwendigerweise nach sich zieht. Philon, *De aet. m.* 124–129 kennt dieses Argument aus der Vergänglichkeit der Teile und widerlegt es 143–144. Vgl. auch Diog. Laert. VII 141. Lact., *Inst. div.* II 10, 24. Philon, *De prov.* I 9; 13. Alex. Aphrod., *Meteor.* 61, 34–62, 7.

mem<sup>75</sup>. Ob er damit auf eine im Rahmen der Diskussion über die Weltewigkeit formulierte Aporie anspielt oder lediglich einen fiktiven Einwand konstruiert, um seine Lehre der Harmonie der Gegensätze einzuführen, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Ebensovwenig wissen wir, wie der wirkliche oder fiktive Urheber der Aporie sich die Zerstörung der Welt durch das Wirken der gegensätzlichen Kräfte vorstellte. Meinte er etwa, daß die gegensätzlichen Eigenschaften der Elemente sich gegenseitig aufheben, so daß schließlich ein völlig undifferenzierter, man könnte sagen, qualitätsloser Zustand der Urmaterie entstehen muß? Oder dachte er, daß eines der Elemente die Oberhand über die anderen gewinnen und diese schließlich beseitigen bzw. in sich aufnehmen wird? Im letzteren Fall ließe sich die Weltzerstörung mit der stoischen Ekpyrosis vergleichen. Wie dem auch sei, der Urheber der vermeintlichen Aporie arbeitete offensichtlich nur mit der Gegensätzlichkeit der vier traditionellen Elemente und berücksichtigte keineswegs, daß diese Gegensätzlichkeit im Element der himmlischen Region, im sog. *πρώτον σῶμα*, überhaupt nicht vorkommt. Die Aporie ist also wohl nicht in peripatetischen Kreisen entstanden. Unser Autor glaubt nicht, daß sie eine echte Schwierigkeit darstellt. Er führt zuerst Beispiele an, aus denen hervorgeht, daß die Gegensätzlichkeit der Bestandteile die Einheitlichkeit und die Stabilität des Ganzen keineswegs ausschließt. Die Polis besteht aus entgegengesetzten Gruppen, aus Armen und Reichen, Jungen und Alten, Schwachen und Starken, Bösen und Guten; die bewundernswertesten Wirkung der politischen Eintracht besteht gerade darin, daß sie aus der Vielheit eine Einheit, aus dem Verschiedenen ein Gleichartiges zu prägen vermag<sup>76</sup>. Auch die Natur strebt die Verbindung der Gegensätze an und macht aus ihnen Zusammenpassendes; sie führt z. B. das Männliche und das Weibliche, die gegensätzlich sind,

<sup>75</sup> 5, 396a 33–36.

<sup>76</sup> 5, 396b 1–17. Der Vergleich des Kosmos mit einer Polis war bekanntlich ein im Hellenismus weit verbreiteter Topos. Es sei hier daran erinnert, daß die Staatstheoretiker gern unterstreichen, daß die Teile der Bevölkerung eines Staates unterschiedlich sein müssen, um die Entstehung und den Fortbestand des Staates zu ermöglichen. Vgl. bes. Arist., Pol. II 2, 1261a 22–25; III 4, 1277a 5–10; IV 4, 1291b 7–11. Der Gedanke, daß die Polis, obwohl sie aus verschiedenen Gruppen besteht, eine Einheit bildet und dadurch dem Kosmos ähnelt, kommt in den Pseudopythagorika mehrmals vor: Diotogenes, De regn. 72, 19–23 Thesleff. Okellos, De leg. 124, 18–125,7. Ekphantos, De regn. 81, 21–82, 3.

zusammen und bewirkt dadurch die erste Vereinigung<sup>77</sup>. Ähnliches läßt sich in der Kunst beobachten. Die Malerei kombiniert gegensätzliche Farben, die Musik gegensätzliche Töne miteinander; die Schreibkunst mischt Vokale und Konsonanten<sup>78</sup>. Mit einem Zitat aus Heraklit macht unser Autor deutlich, daß das Motiv der Einheit der Gegensätze bereits beim „dunklen“ Ephesier vorkam<sup>79</sup>.

Die Hauptthese, daß die Welt eine Einheit aus Gegensätzen ist, wird im Folgenden erläutert und begründet. Der Autor begnügt sich nicht mit der Behauptung, daß die Mischung der gegensätzlichen Prinzipien, wie etwa des Trockenen und des Feuchten, des Warmen und des Kalten, des Schweren und des Leichten, des Geradlinigen und des Kreisförmigen, die Weltstruktur kennzeichnet; er weist auch auf die Ursache hin, die diese Gestaltung erzielt hat. Zuerst schreibt er, daß „eine einzige Harmonie die Welt organisiert hat“, dann führt er diese Organisation auf die „eine Kraft, die alles durchdringt“, zurück. Damit nähert er sich, trotz seiner These von der Ewigkeit der Welt, der platonischen Auffassung, daß eine demiurgische Kraft den Kosmos gestaltet hat und seinen Fortbestand gewährleistet<sup>80</sup>. Mit der Erwähnung der „alles durchdringenden Kraft (Gottes)“ wird eines der Hauptmotive des nächsten Kapitels ange-

<sup>77</sup> 5, 396 b 7–11. Der Gedanke ist zweifellos herakliteisch. Vgl. Arist., EE VII 1, 1235 a 25–29 = VS 22 A 22 (laut Heraklit keine Harmonie ohne hohe und tiefe Töne, keine Lebewesen ohne Weibchen und Männchen). Ferner Arist., Pol. I 2, 1252 a 26–30 (Mann und Weib bilden die Urzelle der Gesellschaft); De gener. an. I 18, 724 b 9–10. Auch in der medizinischen Literatur begegnet uns die Auffassung, daß die Bestandteile der Lebewesen gegensätzlich sind. Vgl. Hippokr., De victu I 3, 1–3. Plat., Symp. 186 D–E. Vgl. auch Max. Tyr. IX 1, S. 100, 5–101, 2 H. etc.

<sup>78</sup> 5, 396 b 7–11. Zahlreiche Parallelen in der antiken Literatur. Vgl. unter anderen Empedokl. VS 31 B 23 (harmonische Mischung der Farben durch den Maler). Hippokr., De victu I 11, 1 (die τέχναι im allgemeinen); 18,1 (Musik); 23,1 (Schreibkunst). Archytas VS 44 B 6, S. 409, 2–9 (die Weltordnung als eine Harmonie, die Ungleiches zusammenfügt). Plat., Symp. 187 A–C (musikalische Harmonie als Wohlklang der hohen und tiefen Töne). Arist., De an. I 4, 407 b 30–32 (Harmonie als Zusammenfügung der Gegensätze); EE VII 1, 1235 a 25–29 (vgl. Anm. 77). Sen., Epist. 84, 9–10 (im Chor und im Orchester ergibt sich der Wohlklang aus vielen verschiedenen Tönen). Max. Tyr. IX 1, S. 101, 3–7 (verschiedene Töne in der Harmonie). In den pythagoreischen Pseudepigrapha kommt der Vergleich der Struktur von Welt, Staat, Lebewesen etc. mit der Harmonie mehrmals vor, vgl. unten S. 667 sqq.

<sup>79</sup> 5, 396 b 20–22. Vgl. dazu B. Snell, Heraklits Fragment 10, in: Hermes 76 (1941) 84–87.

<sup>80</sup> Man beachte die Ausdrücke διεκόσμησεν 396 b 25 und 28, δημιουργήσασα 396 b 31, μηχανησαμένη σωτηρίαν 396 b 33–34.

kündigt. Auffallend ist der Umstand, daß die Harmonie selbst hier nicht als harmonische Struktur der Welt, sondern als die wirkende Ursache gedacht ist, die diese Struktur begründet hat. Harmonie und göttliche Kraft erscheinen als identisch miteinander<sup>81</sup>. Warum die Mischung der Gegensätze die Erhaltung der Welt bewirkt, wird der Anonymus etwas weiter unten erklären. Bevor er auf das Gleichgewicht der Elementarkräfte eingeht<sup>82</sup>, erwähnt er den Umstand, daß die weltgestaltende Kraft die Kosmosteile mit einer sphärischen Oberfläche umschlossen hat. Auf diese Weise werden die einander entgegengesetzten Naturen gezwungen, in Eintracht miteinander zu existieren, was die Erhaltung des Ganzen bewirkt<sup>83</sup>. Dies entspricht natürlich dem bekannten Weltbild von Platon, Aristoteles und anderen. Die Welt ist kugelförmig, und die äußerste Sphäre, die der Fixsterne, grenzt die Welt ab und umschließt alles, was in der Welt existiert. Daß aber die Kugelförmigkeit des Kosmos und seine Abgrenzung durch die Fixsternensphäre den Fortbestand des Alls bedingen, deutet Platon nur an<sup>84</sup>. Bei Aristoteles spielen solche Betrachtungen in der Diskussion über die Ewigkeit der Welt überhaupt keine Rolle. Spätere Autoren aber, die die enge Verbindung aller Weltteile miteinander hervorheben, sprechen auch, wie unser Autor, vom Himmel wie von einem Band, das das ganze Weltgebäude zusammenhält<sup>85</sup>. Die Erhaltung des Kosmos ergibt sich also

<sup>81</sup> In vielen Parallelstellen wird Gott in seiner Eigenschaft als Weltgestalter Ursache der harmonischen Verhältnisse im Kosmos genannt, jedoch nicht mit der Harmonie schlechthin identifiziert. Vgl. unter anderem die pythagoreischen Pseudepigrapha: Okellos, *De leg.* 124,19. Hippodamos, *De felic.* 97,3–5 und 8. Diotogenes, *De regn.* 72,9–14. Ferner Max. Tyr. XIII 3, S. 161, 11–18 H. Philon, *De post. Caini* 14 διὰ γὰρ (τῶν ὄλων τὰς ἑαυτοῦ) δυνάμεις ἄχρι περάτων τείνας ἕκαστον ἕκαστω κατὰ τοὺς ἁρμονίας λόγους συνύφησεν. *De special. leg.* IV 187. Bei den Stoikern ist es das alles durchdringende göttliche Pneuma, das die Harmonie der Weltteile herstellt. Anders (Gott ist Harmonie, daher die harmonische Zusammenfügung des Weltalls) Anon. *Alex. ap. Diog. Laert.* VIII 23 = 236,24–25 Thesleff. Philon, *De vit. Mos.* II 132 ἁρμονία γὰρ πάντων ἐστὶν ἡ ἀγαθότης καὶ ὕλεως αὐτοῦ (= τοῦ θεοῦ).

<sup>82</sup> 396 b 24 sqq.

<sup>83</sup> 396 b 31–34.

<sup>84</sup> Plat., *Tim.* 32 C; 33 B.

<sup>85</sup> Cic., *De nat. deor.* II 115 (es spricht der Stoiker Balbus) *maxime autem corpora inter se iuncta permanent cum quasi quodam vinculo circumdato colligantur; quod facit ea natura quae per omnem mundum omnia mente et ratione conficiens funditur et ad medium rapit et convertit extrema.* Vgl. auch II 101 . . . *ultimus et a domiciliis nostris altissimus omnia cingens et coercens caeli complexus* . . . M. Messala (wohl M. Vale-



daraus, daß die Elemente zur „Übereinstimmung“<sup>86</sup> gezwungen werden, und diese „Übereinstimmung“ ist die Folge dessen, daß sie alle „gleiche Anteile“ haben (ἰσομοιρία); keines von ihnen ist stärker als das andere; das Schwere hält dem Leichten die Waage, das Warme dem Kalten usw. Diese dynamische Gleichheit sichert die Eintracht, und die Eintracht selbst gewährleistet die Erhaltung des Kosmos<sup>87</sup>. Genauere Erklärungen über das Gleichgewicht der Elemente gibt der Autor nicht. Daß er an Aristoteles anschließt, wird man trotzdem nicht bezweifeln können. In seiner Polemik gegen die Ansicht, daß die Gestirne und der sie umgebende Raum aus Feuer sind, während die Region zwischen Himmel und Erde aus Luft besteht, hebt Aristoteles hervor, daß ein bestimmtes Verhältnis zwischen den Elementen angenommen werden muß; anderenfalls hätte das überwiegende Element die übrigen längst zerstört<sup>88</sup>.

Den Kosmos bezeichnet der Anonymus als „Erzeuger aller Dinge“ (πάντων γενετήρ) und „von hervorragender Schönheit“ (περικαλλέστατος). Daran schließt er ein begeistertes Loblied auf den Kosmos, in

rius Messala Rufus, Cos. 53 v. Chr., vgl. R. Hanslik, Art. Valerius 268, RE VIII A 1) ap. Macrobi., Sat. I 9, 14 *quia cuncta fingit eademque regit, aquae terraeque vim ac naturam gravem atque pronam in profundum dilabentem, ignis atque animae levem in immensum sublime fugientem, copulavit circumdato caelo: quae vis caeli maxima duas vis dispares colligavit*. Ohne ausdrückliche Erwähnung des Himmels als Grenze wird oft hervorgehoben, daß alle Weltteile wie durch ein festes Band zusammengehalten werden. Das δεσμός-Motiv geht wohl auf Platons Timaios zurück (31 C; 32 B–C; 41 A–B). W. Jaeger, Nemesios von Emesa 88sq. hielt es für ein Charakteristikum von Poseidonios' Denken. Zweifel an dieser These meldete jedoch K. Reinhardt, Poseidonios 345sq. an. In der Tat erscheint es in so vielen Variationen, daß es sicher bald zu einem Gemeinplatz geworden sein muß.

<sup>86</sup> 396b 34 ἡ τῶν στοιχείων ὁμολογία, vgl. b 32–33 ἀναγκάσασα ὁμολογήσαι.

<sup>87</sup> 396a 34–b 5.

<sup>88</sup> Meteor. I 3, 339b 37sq. In diesem Zusammenhang spricht er von einer ἰσότης τῆς κοινῆς ἀναλογίας πρὸς τὰ σύστοιχα σώματα, die von keinem Element überschritten werden kann. Auf die zahlreichen Variationen über dieses Motiv in späterer Zeit brauchen wir nicht einzugehen. Es sei lediglich daran erinnert, daß auch bei Platon von der Proportionalität der Elemente die Rede ist. Vgl. bes. Tim. 32 C τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι' ἀναλογίας ὁμολογήσαν. Auch im De mundo kommt das Wort ὁμολογία vor, vgl. oben Anm. 86. Das Gleichgewicht zwischen Schwerem und Leichtem wurde unter anderen von Chrysipp als Erklärung für die Stabilität des Kosmos erwähnt. Hätte das Schwere Übergewicht, würde der Kosmos nach unten fallen, und wenn das Leichte in zu großem Maß vorhanden wäre, würde er nach oben steigen, SVF II Fr. 555.

dem folgende Thesen kurz angedeutet oder ausführlicher dargelegt werden:

1. Nichts ist dem Kosmos überlegen (κρείττων). Alles, was man nennen könnte, ist nur ein Teil von ihm. Das Argument muß dahingehend verstanden werden, daß ein Ganzes notwendigerweise seinen Teilen überlegen ist; da es nichts außerhalb der Welt gibt, kann ihm nichts überlegen sein. Ähnliche Betrachtungen sind oft bei anderen Autoren als Argumente für die Unzerstörbarkeit des Kosmos herangezogen worden.

2. Kosmos ist synonym mit Ordnung. Von dieser Ordnung zeugen die ewigen, absolut regelmäßigen Bewegungen des Himmels und der Gestirne, der regelmäßige Wechsel der Jahreszeiten, die Wiederkehr von Tagen, Nächten, Monaten und Jahren.

3. Seine Größe ist unübertroffen.

4. Seine Bewegung ist die schnellste.

5. Sein Glanz ist der lichteste.

6. Seine Kraft ist die größte; er kann weder altern noch zerstört werden.

7. Seine Bewegungen liefern das Maß für die Lebensdauer aller Lebewesen.

8. Aus ihm haben alle Lebewesen ihre Atmung und ihre Seele.

Die Literatur der hellenistisch-römischen Zeit bietet zahlreiche Parallelen zu den verschiedenen Teilen dieses Elogium mundi; sie sind oft untersucht worden und brauchen nicht noch einmal angeführt zu werden. Das Grundthema, nämlich die Vollkommenheit der Welt, geht nachweislich auf Platon und Aristoteles zurück<sup>89</sup>. Auch die meisten Einzelmotive (1. 2. 3. 4. 5. 6. 7.) stammen ebenfalls von Platon und Aristoteles. Vergleicht man jedoch *De mundo* mit dem *Timaios* oder mit späteren, z. T. stoischen oder stoisch gefärbten Lobpreisungen des Kosmos<sup>90</sup>, so fällt ein wichtiger Unterschied auf. Ebenso wenig wie Aristoteles in den Schulschriften preist unser Autor den Kosmos als einen Gott oder das höchste rationale Lebewesen. Die Bewunderung des Kosmos wird sozusagen rein naturwissenschaftlich begründet und bleibt im großen und ganzen frei von jener kosmischen Religiosität, die die hellenistische und spätere Spekulation kennzeichnet. Das hängt sicher mit

<sup>89</sup> Plat., *Tim.* passim, vor allem 30 A und D. Arist., *De caelo* I 1, 268 b 8–10.

<sup>90</sup> *Exempli gratia* Cic., *De nat. deor.* II 30.

dem monotheistischen Gesichtspunkt unseres Autors zusammen sowie auch mit der Überzeugung, die im nächsten Kapitel deutlich zum Ausdruck kommt, daß Gott transzendent ist. Dieser Unterschied ist um so bedeutsamer, als die ganze Schrift unter dem Motto des θεολογεῖν steht<sup>91</sup>. Es ist also kein Zufall, wenn der Autor das beinahe obligate Motiv der Göttlichkeit des Kosmos unterdrückt hat. Aber auch das in den bekannten Verherrlichungen des Kosmos beliebte Motiv, daß er das vollkommenste aller Lebewesen ist, spielt in den Ausführungen von *De mundo* keine nennenswerte Rolle. Es erscheint nur so am Rand, sozusagen in der Form eines etwas undeutlichen Relikts. Wir hören nämlich, daß „alle Lebewesen ihr Atmen und ihre Seele von der Welt haben“<sup>92</sup>. Damit wird auf die bekannte Lehre angespielt, daß die Einzelseele aus Substanzen besteht, die auch in der Weltseele vorkommen<sup>93</sup> oder Bruchstücke der Weltseele sind<sup>94</sup>. Diese Lehre setzt natürlich voraus, daß das Universum selbst beseelt ist, aber gerade darüber verliert unser Autor sonderbarerweise kein Wort. Wir dürfen wohl vermuten, daß seine Quelle expliziter war und den Kosmos als das höchste, beste, vollkommenste Lebewesen hinstellte, aus dem alle übrigen stammen. Nur die kurze Erwähnung des kosmischen Ursprungs der Seele weist noch auf diese Lehre zurück, die sonst in *De mundo* gänzlich fehlt.

<sup>91</sup> *De mundo* 1, 391 b 4. Vgl. oben S. 10.

<sup>92</sup> 5, 397 a 18–19 ἐκ τούτου πάντα ἐμπνεῖ τε καὶ ψυχὴν ἴσχει τὰ ζῷα. Offenbar mißverstanden von G. Reale, *Sul cosmo* 244, der schreibt: „Il testo dice chiaramente che è il *movimento* (del cosmo, ossia dei cieli) che dà vita agli essere. E, questa, è una dottrina del tutto aristotelica.“ ἐκ τούτου verweist aber auf 397 a 17 οὗτος = a 5 κόσμος. Das Motiv kommt bei Okellos, *De univ. nat.* 128, 20–22 Th. vor.

<sup>93</sup> Plat., *Tim.* 41 C.

<sup>94</sup> Diese Ansicht wird oft Pythagoras selbst oder den Pythagoreern zugeschrieben. Vgl. Cic., *De nat. deor.* I 27 mit den von A. S. Pease (Edition I, S. 217–218) angeführten Parallelstellen. Gegen die Historizität dieser Nachrichten sind allerdings oft Bedenken angemeldet worden. Vgl. E. Zeller, *Philos. d. Gr.* I<sup>7</sup>, 524–525 mit der Anm.: „ohne Zweifel eine spätere Erweiterung und Veränderung der altpythagoreischen Lehre, deren Quelle in platonischen und stoischen Sätzen zu suchen ist.“ Auch die alte Stoa vertrat diese Ansicht. Vgl. SVF I Fr. 495 (Kleanthes); II Fr. 633 (Chrysippos, Apollodoros, Poseidonios); Fr. 774. In der hellenistisch-römischen Zeit war sie stark verbreitet. Es ist fraglich, ob Aristoteles in *De philosophia* die Meinung vertreten hat, daß Gestirne und Seelen aus ein und derselben Substanz bestehen. Vgl. Fr. 27 Ross. Zu dieser umstrittenen Frage gibt es eine umfangreiche Literatur. In den Pragmatien hat diese Auffassung keine Spuren hinterlassen. Sie ist mit der bekannten Seelenlehre des Aristoteles nicht vereinbar.

Im letzten Teil des Kapitels befaßt sich der Anonymus mit verschiedenen Tatsachen, die gegen seine Auffassung der Weltordnung zu sprechen scheinen. Da die hier in aller Kürze zurückgewiesenen Einwände Bestandteile umfangreicherer Diskussionen gewesen sind, wollen wir zuerst einen Blick auf die Kontroversen werfen, in die sie sich einordnen lassen. Es handelt sich einerseits um die vorwiegend auf die Epikureer zurückgehende Opposition gegen die These, daß der Kosmos ein durch und durch wohlgeordnetes, vom Wirken einer göttlichen Vorsehung zeugendes, für das Wohl der Menschen errichtetes Gefüge sei. Die Unmöglichkeit dieser optimistisch-teleologischen Auffassung, die vor allem von den Stoikern, aber auch in den akademisch-peripatetischen Kreisen vertreten wurde, wollten die Epikureer mit der Beobachtung nachweisen, daß vieles in der Welt geschieht, was offensichtlich gegen die angebliche Weltordnung verstößt oder den Menschen schadet<sup>95</sup>. Sie wiesen auf verschiedene Naturkatastrophen hin wie Erdbeben, Überschwemmungen, Feuersbrünste, die ungeheure Verwüstungen anrichten; große Epidemien vernichten beträchtliche Teile des Menschengeschlechts; übermäßige Hitze, Regen, Hagel, Frost, Stürme u. dgl. zerstören die Ernten und richten die Erträge einer mühevollen Arbeit zugrunde. Darin könne man auf keinen Fall das Wirken einer göttlichen Gerechtigkeit sehen, denn solche Schläge treffen die Gerechten genau so arg wie die Bösen. Der Schluß drängt sich also auf, daß die Götter sich keineswegs um die Welt und die Menschen kümmern und daß die erwähnten Katastrophen lediglich als ziellose Naturphänomene anzusehen sind.

Die Finalisten bestritten jedoch die Gültigkeit dieser Schlußfolgerung, indem sie betonten, daß die angeführten Fakten mit ihrer eigenen Position durchaus vereinbar seien. In ihrer Widerlegung des Gegners stellten sie die folgenden Thesen auf<sup>96</sup>.

1. Selbst die vom Gegner genannten Phänomene haben ihren Nutzen; im ganzen gesehen tragen sie zur Ordnung und Harmonie des Kosmos bzw. seiner Teile bei; letzten Endes führen diese scheinbaren Übel zu etwas Gutem hin.

<sup>95</sup> Darüber informieren unter anderen Cic., *De nat. deor.* I 23–24. Lukrez V 156–234. Philon, *De prov.* I 37; II 69; 90. Rückschlüsse auf die epikureischen Argumente ermöglicht natürlich auch die gegen sie gerichtete und vielseitig bezeugte Gegenargumentation der Anhänger der optimistisch-finalistischen Auffassung.

<sup>96</sup> Weiter unten werden wir die Belege anführen, die für die Interpretation des Abschnittes aus *De mundo* von Interesse sind.

2. Mit erschreckenden Erscheinungen wie Donner, Blitz, Naturkatastrophen u. dgl. erinnert Gott an seine Macht. Damit ermahnt er die Menschen zu einem besseren, tugendhafteren Leben.

3. Nicht alles, was in der Welt geschieht, ist von der Vorsehung unmittelbar gewollt und vollzogen worden. Das Übel als solches geht nicht auf Gott zurück, ebensowenig alles, was außerhalb der Weltordnung steht oder gegen sie verstößt. Es gibt Folgeerscheinungen der Weltordnung, die nicht direkt von Gottes Fürsorge herrühren. Wie wir noch feststellen werden, hat der Autor von *De mundo* nur Antworten aus der ersten Gruppe berücksichtigt und die Betrachtungen aus der zweiten und dritten, die seiner eigenen Thematik fremder waren, nicht herangezogen.

Die zweite Kontroverse, die den Hintergrund für den fraglichen Abschnitt aus *De mundo* bildet, bezog sich auf das Problem der Weltewigkeit. Das eine Lager, das vorwiegend aus Peripatetikern bestand, vertrat die These der absoluten Ewigkeit des Kosmos; als Ganzes habe die Welt keinen Anfang gehabt und sie werde niemals untergehen. Die in der Welt herrschende Harmonie lieferte ihnen ein Argument für ihre Ansicht. Ihre Gegner wiesen auf Veränderungen im Kosmos hin und schlossen daraus, daß die Welt entstanden sein müsse und dem Untergang geweiht sei. Selbst die Stoiker mit ihrer Lehre von periodischen Weltbildungen und -zerstörungen konnten sich zu dieser These bekennen. Sie gingen von dem Grundsatz aus, daß ein Ganzes, dessen Teile vergänglich sind, ebenfalls vergänglich sein muß. Sie wiesen darauf hin, daß die einzelnen Elemente, die irdische Welt und die verschiedenen Gattungen der Lebewesen vergänglich sind. Dasselbe müsse man also auch für den Kosmos annehmen<sup>97</sup>.

Wir können uns jetzt den Ausführungen des Autors von *De mundo* zuwenden. Der scholastische Schematismus ist ihm völlig fremd und würde auch nicht zum Stil seiner Ausführungen passen. Wir dürfen also nicht erwarten, daß er zuerst die Einwände formuliert, um dann gegen sie zu argumentieren. Die Schwierigkeiten werden nur angedeutet, beinahe als bekannt vorausgesetzt, und die Widerlegung selbst erfolgt nicht in der Form einer regelrechten, ausführlichen Argumentation. Der Verfasser begnügt sich mit knappen Behauptungen, die manchmal an Genauigkeit zu wünschen übrig lassen. Erstens betrachtet er Phäno-

<sup>97</sup> Viele Einzelheiten über diese Kontroverse sind den Schriften des Philon, *De act. m.* und *De prov.* zu entnehmen. Näheres über einige Aspekte unten.

mene, die unerwartet vorkommen und widersinnig erscheinen (παράδοξοι νεοχμώσεις). Er nennt die mannigfachen Winde, die zusammenprallen, die vom Himmel niederschlagenden Blitzstrahlen, die gewaltig tobenden Stürme. Gerade diese und ähnliche Erscheinungen zogen die Gegner der Annahme einer vollkommenen, von der Vorsehung eingerichteten Weltordnung gern heran, um die Absurdität der bekämpften Anschauung zu entlarven<sup>98</sup>. Unser Autor behauptet, daß sie keineswegs gegen die Ordnung der Welt verstoßen, sondern τεταγμένως erfolgen. Durch sie wird nämlich „die Feuchtigkeit ausgetrieben und das Feurige durchweht“, und auf diese Weise wird das All in seiner Eintracht befestigt. Eine detailliertere Erklärung gibt es dafür nicht, und wir wissen nicht genau, welche Vorstellung seiner Behauptung zugrunde liegt. Vermutlich meint er, daß die genannten Erscheinungen zur Wiederherstellung des Gleichgewichts in der Welt beitragen, indem sie die übermäßige Ansammlung der Feuchtigkeit oder der Wärme verhindern. Wie das in concreto erfolgt, erfahren wir aber nicht. Die hier zusammengefaßte Quelle dürfte nicht nur ausführlicher, sondern auch präziser gewesen sein<sup>99</sup>. Die vor allem bei den Stoikern beliebten Betrachtungen über die ethisch-theologischen Wirkungen der genannten Meteora läßt unser Autor gänzlich außer acht<sup>100</sup>. Ihm liegt nur daran nachzuweisen, daß sie die Ordnung der Welt nicht beeinträchtigen und zu ihrer ὁμόνοια beitragen.

Die Schilderung der Erde, mit besonderer Betonung ihrer Schönheit und ihrer zweckmäßigen Organisation, erscheint als obligatorischer Bestandteil aller Lobpreisungen des Universums als Werk einer göttlichen Vorsehung. Die Bewunderung gilt nicht nur der Stabilität des Erdglobus

<sup>98</sup> Vgl. bes. Philon, De prov. I 38; 44; 47; 54; II 87; 90; 102.

<sup>99</sup> Interessant ist der Vergleich mit einigen Ausführungen Senecas über den Nutzen der Winde. N. Q. V 18,1–2: Die Winde sind *providentiae opera*; indem sie die Trägheit der Luft verhindern, machen sie die Luft nützlich für die Lebewesen, die sie atmen; ferner tragen sie zu einer angemessenen Verteilung des Wassers auf die verschiedenen Regionen der Erde bei; sie fördern sogar das Wachsen und die Bearbeitung der Ernte. Der Gott hat sie gegeben (ibid. 13) *ad custodiendam caeli terrarumque temperiem, ad evocandas suppressendasque aquas, ad alendos satorum atque arborum fructus, quos ad maturitatem, cum aliis causis, adducit ipsa iactatio attrahens cibus in summa et ne torpeant permovens*. Über die rein kosmologische Finalität des Blitzstrahls stehen mir keine Parallelen zur Verfügung.

<sup>100</sup> Bestrafung der Ungerechten, Ermahnung zur Tugend durch die sich manifestierende Macht Gottes, Prüfung des Weisen, ja Anregung zum Götterglauben überhaupt, wie bei Kleantes ap. Cic., De nat. deor. II 14; III 16.

in der Mitte des Alls, sondern auch dem Relief (Berge, Höhen, Ebenen), dem Meer, den Flüssen und Quellen, den Steinen und Erzen, den Pflanzen, dem Tierreich und dem Menschen selbst<sup>101</sup>. Dieses Thema kommt auch in unserem Abschnitt von *De mundo* vor, allerdings in stark gekürzter Form<sup>102</sup>. Hauptanliegen des Autors ist nämlich der Nachweis, daß die Erde trotz Teilzerstörungen wie Erdbeben, Überflutungen und örtlicher Feuersbrünste nicht altert und ihre eigene Natur bewahrt<sup>103</sup>. Diese These geht auf Aristoteles zurück<sup>104</sup>. Sie ist in der peripatetischen Tradition gut verankert. Man erinnere sich zum Beispiel an die Polemik Theophrasts gegen die Anhänger der Weltzerstörungslehre. Theophrast referiert, daß diese von der Vergänglichkeit der Teile auf die des Ganzen schlossen<sup>105</sup>, hält aber diese Schlußfolgerung für falsch<sup>106</sup>. Um die Zerstörbarkeit der Erde nachzuweisen, wurde unter anderem auf die Wirkung des Feuers, auf die allmähliche Verkleinerung des Meeres, auf Erdbeben, Epidemien, Überflutungen, übermäßige Hitzewellen u. dgl. hingewiesen. Wenn Teile der Erde dadurch beschädigt oder zerstört werden, wird man wohl annehmen müssen, daß auch die Erde als Ganzes nicht ewig, sondern vergänglich ist<sup>107</sup>. Die Peripatetiker bekämpften diese Argumentation, indem sie auf die örtliche und zeitliche Begrenztheit der erwähnten Phänomene hinwiesen; andere, entgegengesetzte Phänomene kompensieren die partiellen Veränderungen und Zerstörungen, so daß die Erde als Ganzes weder altert noch dem Untergang ausgesetzt ist<sup>108</sup>. Genau diese Auffassung liegt den knappen Angaben un-

<sup>101</sup> Cic., *De nat. deor.* II 98–100; kürzer *Tusc.* I 45. Philon, *Leg. alleg.* III 99; *De spec. leg.* I 322; *De Abrah.* 159; *Vit. Mos.* I 212; *De praem. et poen.* 41–42; *De aet. m.* 62–65; *De prov.* II 40. Sen., *Ad Marc.* 18, 4–7. Apul., *Flor.* 10. Ps.-Klemens Alex., *Hom.* III 34. Lact., *Div. inst.* VII 3, 25. Minuc., *Octav.* XVII 7–11. Augustin, *De civ. D.* XXII 24, S. 648, 4–649, 3 Hoffmann etc.

<sup>102</sup> 397a 24–27. Knappe Erwähnung der Pflanzen, der Flüsse, der Tiere, die die Erde κατὰ καιρὸν hervorbringt, ernährt und wieder in sich aufnimmt, sowie auch der μυσταί ιδέαί καὶ πάθη, die auf der Erde vorkommen.

<sup>103</sup> 5, 397a 27–29.

<sup>104</sup> Bes. *Meteor.* I 14.

<sup>105</sup> Ap. Philon., *De aet. m.* 117; 124–129. Vgl. *De prov.* I 9; 13. Diog. Laert. VII 141.

<sup>106</sup> Philon, *De aet. m.* 143–144.

<sup>107</sup> Philon, *De prov.* I 15; II 90; *De aet. m.* 117; 120–123.

<sup>108</sup> Philon, *De aet. m.* 138–142. Die Ewigkeit der Erde kam auch in einem der Beweise des Kritolaos für die Ewigkeit des Kosmos zum Ausdruck. Der Beweis lautet (Philon, *De aet. m.* 55): „Wenn die Welt entstanden ist, muß auch die Erde entstanden sein; und wenn die Erde eine Entstehung hatte, so muß das auch unbedingt für das Menschengeschlecht der Fall gewesen sein. Der Mensch ist aber nicht entstanden, da

seres Autors zugrunde. Trotz Erdbeben, Überflutungen und Bränden bewahrt die Erde ihre nicht alternde Natur. Auch bei den Pseudopythagoreern, die dem Peripatos sehr viel verdanken, kommt dieselbe Auffassung vor<sup>109</sup>.

Nach der Behauptung, daß die erwähnten Phänomene die Vergänglichkeit der Erde keineswegs zur Folge haben, betont der Anonymus, daß sie dem Wohl der Erde dienen und zu ihrer ewigen Fortdauer beitragen. Er führt an: 1. Die Erdbeben, bei denen die in der Erde eingeschlossenen Pneumata durch die Spalten nach oben entweichen. Mit dieser Bemerkung deutet er also die aristotelisch-peripatetische Seismologie nach seiner eigenen teleologischen Perspektive<sup>110</sup>. 2. Die Regengüsse, die die Erde reinigen und alles Krankhafte abwaschen<sup>111</sup>. 3. Die

das Menschengeschlecht seit aller Ewigkeit besteht, wie nachgewiesen werden wird. Die Welt ist also ebenfalls ewig.“ In den bei Philon danach folgenden Betrachtungen (56–69) ist, wie erwartet, von der Ewigkeit der Menschen und der Erde die Rede. Daß auch diese Paragraphen auf Kritolaos zurückgehen, halte ich allerdings für wenig wahrscheinlich. Seit H. v. Arnim, *Quellenstudien Philo*, bes. 11 sqq., neigen mehrere Gelehrte dazu, den ganzen Block 55–75 auf Kritolaos zurückzuführen. Bedenken wurden jedoch angemeldet (K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 24 Anm. 1. Fr. Wehrli, *Schule d. Arist.* X S. 65, der nur die §§ 55 und 70 als Fragmente des Kritolaos anerkennt). Wenn die §§ 56–69 kritolaisches Gedankengut enthalten, ist dieses zweifellos von Philon selbst überarbeitet worden. Philons Stil ist unverkennbar; vgl. ferner 63 *παρ' ὃ μοι δοκοῦσιν κτλ.* Auch B. Effe, *Studien z. Kosmologie und Theologie der Arist.* Schr. „Über die Philosophie“, München 1970, 43 Anm. 185 hält es für zweifelhaft, daß der Abschnitt 56–69 wirklich von Kritolaos stammt. Wie dem auch sei, wichtig für uns ist in diesem Abschnitt die Behauptung (61–62), daß die Erde nicht altert, sondern *ἐν ὁμοίῳ μένει νεάζουσα αἰεί*.

<sup>109</sup> Ps.-Okellos, *De univ. nat.* § 41, 134, 24–28 Thesleff. Die Ähnlichkeit mit *De mundo* ist so groß, daß man an eine gemeinsame Quelle denken muß. Es ist vermutet worden, daß diese gemeinsame Vorlage Kritolaos war, vgl. W. Theiler, *Rez. v. R. Harder, Ocellus*, in: *Gnomon* 2 (1926) 585–597, bes. 593 und 596. Vgl. jedoch oben Anm. 108.

<sup>110</sup> 5, 397a 31–33. Näheres über die Seismologie oben 4, 395b 18–396a 16, wo das Erdbeben rein naturwissenschaftlich erörtert wird. Die peripatetische Seismologie geht auf Arist., *Meteor.* II 8 zurück. Über die Rolle des in der Erde eingeschlossenen Pneumas vgl. bes. 356b 24–28; 366a 3–5 etc. P. Steinmetz, *Phys. Theophr.* 204–211 untersucht Theophrasts Seismologie. Zu Areios Did. vgl. Bd. I 291–294; Nikolaos v. Damask. *ibid.* 508. Wie unser Anonymus schließen sich diese Autoren im großen und ganzen der pneumatologischen Erklärung des Aristoteles an. Zur theologischen Deutung von *De mundo* habe ich keine Parallelen gefunden.

<sup>111</sup> 5, 397a 33–34. Bei Philon, *De act. m.* 62 heißt es ebenfalls, daß die Erde durch die Überschwemmungen und die etesischen Regengüsse gereinigt wird; es handelt sich



Luftbewegungen, die die unter der Erde und auf ihr befindlichen Dinge säubern<sup>112</sup>. 4. Das Feuer, das das Eisige mildert, und das Eis, durch das das Feuer abgeschwächt wird<sup>113</sup>.

Die nächste Bemerkung ist so allgemein formuliert, daß man schwer bestimmen kann, worauf sie sich eigentlich bezieht. Sie lautet: „Und unter den Wesen, die Teile sind, gibt es solche, die im Entstehen begriffen sind, andere, die den Höhepunkt ihres Wachsens erreicht haben, andere wiederum, die vergehen. Und die Entstehungen gleichen die Untergänge aus, und die Untergänge machen das Gewicht der Entstehungen leichter<sup>114</sup>“. Möglicherweise spricht der Autor ganz allgemein von den Teilen der Erde, die dem Entstehen, dem Wachsen und dem Untergang unterworfen sind, ohne daß sie dadurch das Bestehen der nie alternden Erde beeinträchtigen. Da Entstehungen und Untergänge einander kompensieren, bleibt die σωτηρία des Ganzen gesichert. Nach dieser Interpretation wiederholt der Autor nur den uns bereits bekannten Grundsatz, daß aus der Vergänglichkeit der Teile nicht auf die des Ganzen geschlossen werden darf. Eine andere Deutung ist jedoch nicht auszuschließen. Der fragliche Satz könnte sich speziell auf die Lebewesen beziehen. Dafür sprechen vor allem folgende Umstände: 1. Das Schema γένεσις, ἀκμή, φθορά ist typisch für die Entwicklung der Lebewesen und läßt sich nicht so leicht auf leblose Dinge (Elemente, Meere, Berge u. dgl.) übertragen<sup>115</sup>. 2. Die Frage, ob die Gattungen der

jedoch nicht um eine Katharsis von den νοσώδη, sondern vielmehr um die Erholung der Erde von ihrer durch das Hervorbringen der Pflanzen entstandenen Ermüdung, die Erde erhält ihre Fertilität wieder. Damit wird also die These des Kritolaos widerlegt, daß die Erde vergehen wird, weil übermäßige Hitze, Überschwemmungen etc. ihre Fruchtbarkeit immer mehr beeinträchtigen; vgl. auch Philon, De prov. I 15. Die reinigende Wirkung des Wassers erwähnen Philon, De prov. II 99 ὕδασι μὲν γὰρ τὴν γῆν καθαίρει (ὁ θεός) und Origenes, C. Cels. IV 64 τὴν . . . πρόνοιαν . . . κατακλυμοῖς καὶ ἐκπυρώσει (τὰ ἐπὶ γῆν) καθαίρουσαν . . . Origenes zitiert vielleicht Chrysipp, vgl. SVF II Fr. 1174 mit Anm.

<sup>112</sup> 5, 397a 34–35. Vgl. Philon, De aet. m. 125: Die Winde verhindern das Verderben des Wassers, indem sie es in Bewegung bringen. Ähnlich Sen., N. Q. V 18, 5. Philon, De prov. II 99 καθαίρει (ὁ θεός) . . . τὸν . . . ὑπὸ σελήνην ἅπαντα χώρον πνεύμασι.

<sup>113</sup> 5, 397a 35–b 2. Da Hitze und eisige Kälte einander abschwächen, genießt die Erde eine angenehme Temperatur. Das hier angedeutete Thema kommt in den *laudes terrae* häufig vor, etwa im Zusammenhang mit dem Wechsel der Jahreszeiten oder mit der Bewohnbarkeit der temperierten Zonen.

<sup>114</sup> 5, 397b 2–5.

<sup>115</sup> Dagegen könnte man aber einwenden, daß Ps.-Okellos, De univ. nat. 126, 16–30 Th. behauptet, bei jedem Entstehenden kämen diese drei Etappen vor. Auch Philon,

Lebewesen, insbesondere das Menschengeschlecht, ewig sind, spielte eine wichtige Rolle in der Kontroverse um die Ewigkeit der Welt. Theophrast berichtet, daß die Anhänger der Vergänglichkeitslehre sich des Arguments bedienten, daß auch die Lebewesengattungen ewig sein müßten, wenn die Welt ewig wäre; sie beriefen sich auf die Entstehung der τέχνη, um nachzuweisen, daß auch das Menschengeschlecht irgendwann entstanden sei<sup>116</sup>. Dikaiarch vertrat ebenfalls die Ansicht, daß das Menschengeschlecht ewig sei, allem Anschein nach in Verbindung mit der These der Weltewigkeit<sup>117</sup>. Auch Kritolaos ging in einem seiner Argumente für die Ewigkeit des Kosmos von der seiner Meinung nach erwiesenen Ewigkeit des Menschengeschlechts aus. Er zeigte, daß die Annahme eines Weltbeginns notwendigerweise mit der Annahme verbunden ist, daß auch das Menschengeschlecht einen Anfang hatte<sup>118</sup>. Die Anhänger der Weltewigkeitslehre widerlegten das von Theophrast erwähnte Argument, indem sie auf den partiellen Charakter der Zerstörungen des Menschengeschlechts hinwiesen und auf die danach folgende Wiederentstehung der τέχνη und der Kultur hinwiesen<sup>119</sup>.

3. Die Bemerkung, daß die φθοραί die durch die γενέσεις entstehende Last erleichtern, erinnert an die mythische Erzählung, nach welcher die Erde das Gewicht der sich zu stark vermehrenden Menschen nicht mehr tragen konnte und Zeus um eine Erleichterung bat; daraufhin beschloß Zeus den thebanischen und den troianischen Krieg<sup>120</sup>. Ist diese zweite Interpretation richtig, so hat unser Autor angedeutet, daß die Lebewesen niemals gänzlich untergehen werden und daß auch eine übermäßige Vermehrung nicht zu befürchten ist, weil Geburten und Tode einander ausgleichen. Damit bekannte er sich zur aristotelischen Lehre der Ewigkeit der Arten<sup>121</sup> und schloß die entgegengesetzte These als Argument für die Vergänglichkeit der Erde aus.

De aet. m. 71–72 bemerkt, daß der Kosmos sie aufweisen würde, wenn er entstanden wäre. Er deutet aber an, daß es sich eher um Metaphern handelt (71 ἵνα κἀγὼ χρῆσωμαι τοῖς ἡλικίων ὀνόμασι).

<sup>116</sup> Philon, De aet. m. 117 und 130–131.

<sup>117</sup> Censor., De die nat. 4 = Dikaiarch Fr. 47 Wehrli.

<sup>118</sup> Kritolaos ap. Philon., De aet. m. 55 = Fr. 13 Wehrli. Vgl. oben Anm. 108.

<sup>119</sup> Philon, De aet. m. 145–149. Die Lehre der partiellen Weltkatastrophen, nach denen die Überlebenden die Kultur allmählich wiederentdecken, ist bekanntlich platonisch-aristotelisch. Vgl. unten S. 106.

<sup>120</sup> Schol. A zur Ilias I 5 φασὶ γὰρ τὴν γῆν βαρυνομένην ὑπ' ἀνθρώπων πολυπληθείας . . . αἰτῆσαι τὸν Δία κουφισθῆναι τοῦ ἄχθους κτλ.

<sup>121</sup> Vgl. Philon, De aet. m. 69 Ps.-Okellos, De univ. nat. 135,11–18 Thesleff.

Im Schlußsatz des Kapitels wird die Hauptthese nochmals formuliert, daß die entgegengesetzten Kräfte einander die Waage halten und dadurch die Erhaltung des Weltalls in alle Ewigkeit gewährleisten.

Als Ergebnis der Analyse von Kapitel 5 können wir folgende Punkte hervorheben:

1. Mit seiner These von der Ewigkeit der Welt und seiner Auffassung der erörterten Naturphänomene bleibt unser Autor im großen und ganzen der aristotelisch-peripatetischen Tradition treu.

2. Neu der aristotelischen Naturwissenschaft gegenüber ist der Versuch, die angesprochenen Naturphänomene auch teleologisch zu rechtfertigen. Es gilt zu zeigen, daß alles zum Wohl und zur Erhaltung des Ganzen beiträgt. Dieser Gesichtspunkt spielt in der rein naturwissenschaftlich konzipierten Meteorologie des Aristoteles überhaupt keine Rolle. Er erinnert vielmehr an die Betrachtungsweise Platons im *Timaios* und auch an den systematischen Finalismus der Stoa. Obwohl er in puncto Weltewigkeit die Ansicht der Stoiker nicht teilen kann, steht unser Autor mit seiner teleologischen Deutung der Phänomene zweifellos auf derselben Linie wie die Stoiker. An sich war allerdings der Finalismus auch in der aristotelischen Philosophie zu Hause; man denke nur an die Biologie! Es ist also durchaus denkbar, daß unser Autor, der sich als Aristoteliker fühlte, versuchte, die teleologische Erklärung systematisch auszuarbeiten und auf Gebieten anzuwenden, die Aristoteles rein positivistisch-naturwissenschaftlich untersucht hatte.

#### *D. Gott*

##### a) Gott in seinem Verhältnis zum Kosmos (Kap. 6)

An die Feststellung, daß die Welt trotz der Gegensätzlichkeit ihrer Bestandteile ein einheitliches, harmonisch zusammengefügtes und ewig existierendes Ganzes ist, knüpft sich die Frage nach der Ursache an, die das Weltall zusammenhält. Daß die Betrachtung der Welt zu Gott führt, ist ein Thema, das uns im griechischen Denken sehr oft begegnet. Eigentümlich erscheint allerdings der Gesichtspunkt unseres Autors, der Gott als die „zusammenhaltende Ursache“ (*συνεκτικὴ αἰτία*) des Weltalls betrachtet. Diese besondere Perspektive ergibt sich sehr folgerichtig aus dem oben erörterten Weltbild, in dem der Kosmos als Einheit des Gegensätzlichen erscheint. Für Aristoteles war es bekanntlich vor allem

die Notwendigkeit, eine höchste Ursache der Bewegung zu finden, die für die Auffassung Gottes als  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu$  ausschlaggebend war. Gewiß, Aristoteles spielt gelegentlich darauf an, daß Gott Ursache der Weltordnung ist und daß seine Macht die Welt zusammenhält<sup>122</sup>, dieses Motiv spielt in seiner Gotteslehre jedoch keine zentrale Rolle. In der platonischen Kosmologie sorgt der Demiurg dafür, daß die Welt die beste und dauerhafteste Struktur erhält, eine Auffassung, die unser Autor zweifellos teilt; Platon legt trotzdem nicht den Hauptakzent darauf, daß der Demiurg als  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\eta\ \alpha\iota\tau\iota\alpha$  fungiert. In der stoischen Physik dagegen spielt die Lehre der  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\eta\ \alpha\iota\tau\iota\alpha$  eine wirklich zentrale Rolle. Sowohl die einzelnen Körper als auch das Weltall im Ganzen verdanken ihre Einheit und ihren Zusammenhalt dem alles durchdringenden göttlichen Pneuma<sup>123</sup>. Es wundert uns daher nicht, wenn ein Denker wie Antiochos, der an die grundsätzliche Übereinstimmung von Platonismus, Aristotelismus und Stoa glaubte, in seiner Darstellung der „akademischen“ Naturphilosophie besonders hervorhebt, daß die „aktive Kraft“ (*vis efficiens*), die identisch mit der Weltseele oder Gott ist, den Zusammenhalt der Welt und ihrer Teile gewährleistet<sup>124</sup>. Auf derselben Linie steht unser Autor, wie übrigens auch die Pseudo-Pythagoreer, deren Fragmente bekanntlich zahlreiche Ähnlichkeiten mit *De mundo* aufweisen<sup>125</sup>.

Die Übernahme eines durch die Stoa verbreiteten Ausdrucks und einer den Einfluß der Stoa verratenden Betrachtungsweise läßt aber den Schluß nicht zu, daß die Gotteslehre von *De mundo* auf eine stoische Quelle zurückgeht. Wie wir noch feststellen werden, ist unser Autor

<sup>122</sup> Vgl. bes. Arist., *Metaph.* A 10, 1075a 12–15; *Pol.* VII 4, 1326a 32–33 (die τάξις, an welcher der Staat teilhaben soll, ist  $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma \dots \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\omega\varsigma \epsilon\rho\gamma\omicron\nu$ ,  $\eta\tau\iota\varsigma \kappa\alpha\iota \tau\acute{o}\delta\epsilon \sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota \tau\acute{o} \pi\acute{\alpha}\nu$ ). Nicht so unmittelbar relevant ist die *De an.* I 5, 410b 10–15 gegen Empedokles gerichtete Bemerkung, daß die Elemente ein  $\epsilon\nu\omicron\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\nu$  benötigen; diese wichtige Funktion des  $\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$  können nur die Seele oder besser noch der  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  erfüllen.

<sup>123</sup> Vgl. bes. SVF II Fr. 439; 440; 441; 448 etc.

<sup>124</sup> Cic., *Acad.* II 24–29, bes. 24 *neque . . . materiam ipsam cohaerere potuisse si nulla vi contineretur. 28 e quibus (i. e. qualibus) in omni natura cohaerente et continuata cum omnibus suis partibus unum effectum esse mundum . . . Partis autem esse mundi omnia quae insint in eo, quae natura sentiente teneantur, in qua ratio perfecta insit, quae sit eadem sempiterna . . . ; quam vim animum esse dicunt mundi, eandemque esse mentem sapientiamque perfectam, quem deum appellant.*

<sup>125</sup> Vgl. unter anderen Ekphantos, *De regn.* 84, 4–6. Theages, *De virt.* 191, 4–5. Okellos, *De leg.* 124, 18–20.

vielmehr bemüht, sich entschieden von der stoischen Lehre der Weltimmanenz Gottes zu distanzieren. Diese Absicht läßt sich bereits in der Beurteilung der herkömmlichen Thesen wahrnehmen, gemäß denen alle Dinge von Gott herrühren, nichts ohne Gott bestehen kann, alles von Gott erfüllt ist u. dgl. mehr. Sie sollen dahingehend eingeschränkt werden, daß sie für die göttliche Kraft (θεία δύναμις), jedoch nicht für Gottes Wesen (οὐσία) gelten<sup>126</sup>. Mit dieser Unterscheidung von Gottes δύναμις und Gottes οὐσία stoßen wir auf ein Motiv, das für die ganze Theologie von De mundo eminent charakteristisch ist<sup>127</sup> und bei dem wir daher etwas länger verweilen müssen.

Wir wollen zuerst einen Blick auf die in Verbindung mit der Gegenüberstellung der οὐσία und der δύναμις Gottes stehenden Aussagen unseres Autors über Gott und seine Tätigkeit werfen und auf diese Weise Sinn und Zweck dieser Unterscheidung zu erfassen versuchen.

Gott selbst wird zwar als Urheber (γενέτωρ) und Erhalter (σωτήρ) aller Dinge in der Welt bezeichnet; dennoch heißt es, daß er seinen Sitz nicht überall in der Welt, sondern ganz oben im Himmel hat. Mit dieser Ortsangabe hebt der Verfasser die radikale Trennung zwischen Gott und Welt hervor; er lehnt die These der Allgegenwart Gottes in der Welt ab<sup>128</sup>. Ferner hören wir, daß Gott selbst unsichtbar ist; nur durch den Verstand kann man ihn erkennen; die „sterbliche Natur“ vermag ihn nur in seinen Werken zu erschauen<sup>129</sup>. Drittens übt Gott seine Tätigkeit eines γενέτωρ und σωτήρ nicht persönlich, „eigenhändig“ aus; er unterwirft sich nicht einer anstrengenden, mühevollen Arbeit; er bleibt in Ruhe, er bewegt sich nicht<sup>130</sup>.

Wenden wir uns jetzt der δύναμις zu, durch die Gott auf die Welt einwirkt. Daß δύναμις in diesem Zusammenhang eine Kraft und nicht etwa eine passive Potentialität bedeutet, versteht sich von selbst. Durch seine unermüdliche δύναμις gewährleistet Gott die Gestaltung und die Erhaltung der ganzen Welt<sup>131</sup>. Obwohl ihr Einfluß sich auf alle Dinge erstreckt, darf man sich nicht vorstellen, daß sie überall unmittelbar eingreift; sie hat ihren Sitz im Himmel<sup>132</sup>. Von dort aus pflanzt sie sich

<sup>126</sup> 6, 397b 13–20.

<sup>127</sup> Es klingt bereits 5, 396b 28 an und stellt eines der Hauptmotive von Kap. 6 dar.

<sup>128</sup> 6, 397b 24–27; 398b 6–8; 400a 3–19; b 11.

<sup>129</sup> 399a 31; b 21–22.

<sup>130</sup> 397b 22–23; 398b 1–6; 400b 8–11 und 31.

<sup>131</sup> 397b 13–24; 398b 8–10.

<sup>132</sup> 398a 1–6.

stufenweise nach unten fort, bis sie auf die Erde gelangt und auch die am weitesten von ihr entfernten Dinge erreicht<sup>133</sup>. Nur erzielt sie nicht die gleiche Wirkung bei allen Wesen, die sie empfangen; jedes von ihnen reagiert auf sie in einer ihm eigenen Weise, so daß sie trotz ihrer Einfachheit eine Fülle verschiedenartiger Wirkungen auslöst<sup>134</sup>. So erklärt sich, daß Ordnung und Regelmäßigkeit im himmlischen Bereich größer sind als in den irdischen Regionen, die von der δύναμις-Quelle entfernter sind und daher weniger an Ordnung und Regelmäßigkeit teilhaben<sup>135</sup>. Die Tätigkeit der göttlichen δύναμις ist nichts anderes als ein Bewegen. Auf ein Zeichen des Weltherrschers, durch einen einzigen Antrieb entstehen ununterbrochene Bewegungen. Sonne, Mond, alle Himmelskörper kreisen mit verschiedenen Geschwindigkeiten; sie verursachen die diversen Bewegungen im irdischen Raum und sichern auch die Erhaltung der Wesen dieser Region<sup>136</sup>.

Aus diesen kurzen Angaben wird ersichtlich, was unser Autor mit der Unterscheidung zwischen Gottes οὐσία und Gottes δύναμις bezweckt. Einerseits betrachtet er Gott als transzendent und unbewegt; er spricht ihm jede Tätigkeit ad extra als unwürdig seiner Majestät ab. Andererseits aber will er erklären, wie die ganze Welt von Gott abhängt, ihre Ordnung von ihm empfängt und von ihm im Dasein erhalten wird. Um den Gegensatz zwischen einem außerkosmischen, in sich ruhenden Gott und einem auf die Welt wirkenden Gott zu überbrücken, unterscheidet er zwischen der οὐσία und der δύναμις Gottes. Daß er dabei auf das schwierige Problem des Verhältnisses der δύναμις zur οὐσία nicht näher eingeht, braucht uns nicht zu wundern. Unser Autor ist eben kein sehr tief denkender Metaphysiker oder Theologe. Ob die δύναμις irgendwie aus der οὐσία emaniert, ob sie eine Art untergeordnete Hypostase darstellt, ob sie sich realiter von der οὐσία unterscheidet oder mit ihr doch identisch ist und nur vom menschlichen Gesichtspunkt aus als ein besonderer Aspekt von Gottes Wesen betrachtet werden kann, darüber verliert er kein Wort und hat sich offenbar auch keine Gedanken gemacht<sup>137</sup>.

<sup>133</sup> 397b 27–30.

<sup>134</sup> 398b 10–14; 19–27; 399b 10–12; 400b 11–13.

<sup>135</sup> 397b 27–398a 1.

<sup>136</sup> 398b 8–14; 19–27; 398b 35–399a 6; 399a 30–35; b 10–12; 400b 11–13.

<sup>137</sup> Ganz anders – selbstverständlich – Thomas v. Aquin, der in der Summa theol. I<sup>a</sup> Qu. 25 den Problemen der *divina potentia* lange Ausführungen widmet und sich für die Identität von *actio*, *potentia* und *essentia divina* entscheidet. Vgl. Qu. 25 Art. 1,

Woher die Auffassung stammt, daß Gott eine besondere δύναμις besitzt, die von seiner οὐσία zu unterscheiden ist und mittels derer er auf die Welt einwirkt, läßt sich nicht leicht ermitteln. Gewiß, einige der Motive, die uns in diesem Zusammenhang in De mundo begegnen, kommen in der früheren griechischen Spekulation häufig vor. Wir werden noch auf diejenigen zurückkommen, die im aristotelischen Denken heimisch waren. Merkwürdigerweise erscheint das Motiv der δύναμις θεοῦ, soweit uns bekannt, zuerst bei Autoren, die sich um eine allegorisierende Interpretation des Alten Testaments bemühten. Der Umstand, daß der alttestamentarische Gott oft von seiner eigenen δύναμις spricht und unzählige Male κύριος τῶν δυνάμεων genannt wird, mag die Spekulation der Interpreten angeregt haben. Wie dem auch sei, im sog. Aristeas-Brief, einem Elaborat wohl aus der zweiten Hälfte des 2. Jh. v. Chr., in dem erzählt wird, wie das Pentateuch ins Griechische übersetzt wurde, hören wir, wie der Hohepriester Eleazar die Hauptpunkte des jüdischen Gesetzes darlegte: „Als allerersten Punkt zeigte er, daß Gott alleinig ist und daß seine Kraft in allen Dingen erscheint, da jeder Ort von seiner Herrschaft erfüllt ist . . .<sup>138</sup>.“ Wahrscheinlich um dieselbe Zeit entstanden ist das Werk des jüdischen Philosophen Aristobulos<sup>139</sup>. In einem

ad secundum: *actio Dei non est aliud ab ejus potentia, sed utrumque est essentia divina: quia nec esse ejus est ab ejus essentia.* Mit dem δύναμις-Begriff in De mundo befaßt sich S. Di Cristina, *L'idea di Δύναμις nel De mundo e nell'Oratio ad Graecos di Tatiano*, in: *Augustinianum* 17 (1977) 485–504. Ausgehend von einem Hinweis G. Verbeke's (*L'évolution de la doctrine du Pneuma*, 1945, 412), nach dem das πνεῦμα ὑλικόν Tatians an die göttliche δύναμις aus De mundo erinnere, hebt er die Unterschiede zwischen den beiden Lehren hervor. Der wichtigste bestehe darin, daß bei Tatian das Pneuma keine Verbindung zwischen Gott und Welt herstelle, sondern die demiurgische und vorseherische Tätigkeit Gottes, die unabhängig von ihm erfolge, voraussetze.

<sup>138</sup> Ps.-Aristeas 132 προϋπέδειξε γὰρ πάντων πρῶτον ὅτι μόνος ὁ θεός ἐστι, καὶ διὰ πάντων ἡ δύναμις αὐτοῦ φανερὰ γίνεται, πεπληρωμένου παντὸς τόπου τῆς δυναστείας κτλ. Weitere Erwähnungen der göttlichen δύναμις 143 τὸ γὰρ καθόλου πάντα . . . πρὸς τὸν φυσικὸν λόγον ὁμοία καθέστηκεν, ὑπὸ μιᾶς δυνάμεως οἰκονομούμενα. 157 . . . μνεῖαν ἔχειν, ὡς συντηρεῖται τὰ προειρημένα θεῖα δυνάμει οὖν κατασκευῇ. 236 ψυχῆς ἐστὶ κατασκευῇ διὰ θείας δυνάμεως ἐπιδέχσθαι πᾶν τὸ καλὸν κτλ. Vgl. auch 248; 252; 268.

<sup>139</sup> Echtheit und Datierung sind sehr umstritten. Einige Gelehrte halten Aristobulos für einen unverschämten Fälscher, vielleicht aus der christlichen Zeit. Andere setzen sich für die Echtheit ein, geben allerdings zu, daß er unechte oder zum Teil interpolierte Dokumente, die ihm vorlagen, einarbeitet. Die ältere Literatur findet man bei F. Susemihl, *Gesch. Gr. Lit. Alex.* II 629–634. A. Gercke, *Art. Aristobulos* 15, *RE* II (1896) 918–920. Auf die ganze Problematik mit Berücksichtigung der früheren Li-

von Eusebios aufbewahrten Fragment<sup>140</sup> zitiert Aristobulos etwa 40 Verse des Orpheus, um die These zu untermauern, daß die griechische Philosophie von Moses stammt. Orpheus, schreibt Aristobulos im Einleitungssatz, legt folgendermaßen dar, daß alle Dinge von der göttlichen Kraft festgehalten werden, daß sie entstanden sind und daß der Gott über allen Dingen steht. Nach dem Orpheus-Zitat führt Aristobulos einige Verse aus Arat an und bemerkt dann: „Es ist deutlich nachgewiesen worden, meine ich, daß die Kraft Gottes alle Dinge durchdringt<sup>141</sup>.“ Im Orpheus-Zitat selbst klingen einige Motive an, die ebenfalls in *De mundo* vorkommen (Gott ist alleinig und vollkommen. Alle Dinge sind sein Werk. Er ist unsichtbar, hat seinen Sitz über dem Himmel, „wandert herum“ [περινόσεται] in allen Dingen etc.); die δύναμις θεοῦ wird jedoch nicht expressis verbis erwähnt, und nichts deutet auf die Antithese θεός – θεοῦ δύναμις hin<sup>142</sup>.

Auch Philon von Alexandrien spricht sehr oft von den δυνάμεις Gottes, seine diesbezügliche Lehre ist jedoch keineswegs einheitlich. Hier können nur diejenigen Aspekte erörtert werden, die mit den Ausführungen aus *De mundo* vergleichbar sind. Durch die Einführung von

teratur geht N. Walter, *Der Thorausleger Aristobulos. Unters. zu seinen Fragm. und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenist. Lit.*, Berlin 1964, ausführlich ein. Er plädiert für die Echtheit der Abhandlung, die er vor Philon und sogar vor Aristeeas, genauer gesagt, in die spätere Regierungszeit des Ptolemaios VI. Philometor, also etwa in die Mitte des 2. Jh. v. Chr., datiert.

<sup>140</sup> Eus., P. E. XIII 12.

<sup>141</sup> Ibid. XIII 12, 4 Ὁρφεὺς . . . οὕτως ἐκτίθεται περὶ τοῦ διακρατεῖσθαι θεῖα δύναμι τὰ πάντα καὶ γενητὰ ὑπάρχειν καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεόν. 12,7 σαφῶς οἶμαι δεδειχθαι διότι διὰ πάντων ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ.

<sup>142</sup> Das Zitat (Eus., P. E. XIII 12, 5), etwa 40 Verse, wird von christlichen Autoren gern benutzt, vgl. O. Kern, *Orphicorum Fragm.*, dort Fr. 247. Aristobulos schreibt es Ὁρφεὺς ἐν ποιήμασι τῶν κατὰ τὸν Ἰερὸν Λόγον αὐτῷ λεγομένων zu. In Wirklichkeit stammt es jedoch aus dem sog. Testament (διαθήκη). Diese Fälschung, die alt-orphische Elemente enthält, scheint von jüdischen Apologeten der vorchristlichen Zeit herzurühren, die griechische Proselyten zu gewinnen versuchten. Vgl. F. Susemihl, *Op. cit.* II 634–635. O. Kern, a. a. O. K. Ziegler, *Art. Orphische Dichtung B*, *RE XVIII 2* (1943) 1341–1417, dort 1398–1400. N. Walter, *Op. cit.* 202–261 (legt die früheren Ansichten über die Entwicklungsgeschichte des jüdisch-orphischen Gedichtes dar. Er meint, daß eine bearbeitete Fassung des Gedichtes = Rez. C oder mosaische Rezension in den Text des Aristobulos eingefügt wurde, innerhalb dessen sie von Eusebios zitiert wird; sie gehörte also ursprünglich nicht zur Abhandlung des Aristobulos. Die beiden Rezensionen B und C stammen von jüdischen, nicht von christlichen Bearbeitern). W. Speyer, *Die lit. Fälschung im Altertum*, München 1971, 161–162.



göttlichen δυνάμεις als Mittelinstanzen zwischen Gott und Welt will Philon den transzendenten Gott von jeder Berührung mit der Materie bewahren und es gleichzeitig vermeiden, daß Gott als unmittelbarer Urheber des Bösen erscheint. Gott selbst ist „der Seiende“. Die Menschen können seine Existenz erkennen, sein Wesen jedoch nicht. Er ist völlig unwandelbar und autark. Eine Relation zu etwas anderem ist bei ihm daher undenkbar. Weltbildung und Welterhaltung implizieren aber eine gewisse Bezugnahme auf anderes. Deswegen bedient sich Gott bestimmter δυνάμεις, die diese Tätigkeiten ausüben<sup>143</sup>. Die zwei höchsten δυνάμεις Gottes sind diejenigen, auf denen sein Wirken als Wohltäter und Herrscher beruht. Auf die erste geht die Weltbildung zurück. Sie wird als εὐεργετική, εὐεργεσία, ποιητική, ἀγαθότης, χρησιότης, *virtus creativa* bezeichnet, und sie ist es, die gemeint ist, wenn man Gott mit dem Namen θεός anredet oder erwähnt. Die zweite ist auf die Regierung und Verwaltung der Schöpfung gerichtet. Philon nennt sie βασιλική, δυναστεία αὐτεξούσιος, ἐξουσία, ἀρχή, ἡγεμονία, *virtus regia*. Auf sie bezieht man sich, wenn man Gott als κύριος (*dominus*) anspricht<sup>144</sup>. Wie Philon sich das Verhältnis dieser δυνάμεις zu Gott selbst vorstellt, läßt sich schwer bestimmen. Bald erscheinen sie als selbständige Wesenheiten, die ihm zur Seite stehen, ihm dienen, ihm gehorchen<sup>145</sup>. Bald aber betrachtet sie Philon eher als Aspekte des göttlichen Wirkens. Sie sind „Kräfte des Seienden“, sie erscheinen als eine Art Ausdehnung und Verlängerung Gottes selbst und seiner Güte, sie entsprechen unseren κλήσεις Gottes als θεός und κύριος<sup>146</sup>.

<sup>143</sup> Hier können nur einige Belege angeführt werden. Gott ist nicht προηγουμένως Urheber des Bösen, De Abrah. 143–144. Gott ist unwandelbar und autark, ohne πρός τι, De mut. nom. 28. Unterscheidung von Gott als ὁ ὢν und seinen δυνάμεις, De Abrah. 121; De spec. leg. I 32–35; Quod deus immut. 62. Abraham hat nicht Gott selbst, sondern nur eine seiner δυνάμεις gesehen, De mut. nom. 15.

<sup>144</sup> Vgl. bes. Leg. alleg. I 95–96; III 73; De mut. nom. 28; De somn. I 162; De vit. Mos. II 99; De Cherub. 27–28; De fuga 94–95; De Abrah. 121; De sacrif. Abel. 59; De plant. 86; Quod Deus immut. 109–110; Quaest. in Genes. I 57.

<sup>145</sup> De Abrah. 121 Gott ὁ ὢν steht als πατήρ τῶν ὄλων in der Mitte, αἱ δὲ παρ' ἑκάτερα αἱ πρεσβύταται καὶ ἐγγυτάτω τοῦ ὄντος δυνάμεις . . . 122 Gott δορυφορούμενος . . . ὑφ' ἑκατέρας τῶν δυνάμεων. 143 μόναις δ' ἐπιτρέπειν ταῖς δυνάμεσι καθ' ὑπηρεσίαν τὰ ἐναντία χειροουργεῖν. Quod Deus immut. 110 διὰ τῶν ὑπηκόων δυνάμεων. Quaest. in Genes. I 57 Cherubim bezeichnet die beiden ersten *virtutes*, die bei der Gottheit sind.

<sup>146</sup> De mut. nom. 28 τῶν δὲ δυνάμεων, ἅς ἔτεινεν εἰς γένεσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τοῦ συσταθέντος . . . Leg. alleg. I 37 τείναντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν . . .

Wenn man von Philons ständiger Bezugnahme auf das Alte Testament absieht, erscheint seine Lehre von den δυνάμεις im großen und ganzen auffallend ähnlich mit der, die wir in *De mundo* finden. Der Hauptunterschied liegt wohl darin, daß der Anonymus von einer einzigen δύναμις spricht; im Grunde genommen ist dieser Umstand aber nicht besonders bedeutsam, denn der Anonymus schreibt dieser einzigen Kraft jene beiden Funktionen der Weltgestaltung und Weltregierung zu, die Philon auf die zwei höchsten δυνάμεις verteilte. Ihm liegt offenbar daran, neben der Einzigkeit Gottes auch die Einzigkeit seiner wirkenden Kraft besonders hervorzuheben. Diese Beobachtungen reichen allerdings zur Beantwortung der Frage, ob Philon von *De mundo* abhängt oder umgekehrt, kaum aus. Die Indizien dafür, daß das Werk Philons und *De mundo*, wenigstens was die Welt- und Gotteslehre anbelangt, eng miteinander verwandt sind, lassen sich allerdings nicht verkennen. Viele Vergleiche, die der Anonymus zur Veranschaulichung seiner Gotteslehre heranzieht, kommen auch in demselben Zusammenhang bei Philon vor. Das ist oft beobachtet worden, und wir brauchen hier nicht nochmals darauf einzugehen.

Von Philon unterscheidet sich der Anonymus ferner dadurch, daß er nicht nur wie jener die weltbildende und welterhaltende Funktion der δύναμις betont, sondern auch die δύναμις in Beziehung mit der Bewegung setzt, die sich vom Himmel bis in die irdische Region stufenweise fortpflanzt. Dieser Aspekt, der offenbar auf die Lehre des Aristoteles zurückgeht und typisch peripatetisch ist, wird von Philon wenig beachtet, während er im Mittelpunkt der theologischen Kosmologie von *De mundo* steht.

Aus verschiedenen Zeugnissen geht hervor, daß die δύναμις-Theorie in den ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit zum Gemeingut von Platonikern, Peripatetikern und sogar Pythagoreern geworden war. Ps.-Onatas kannte den Gegensatz zwischen Gott selbst und seinen δυνάμεις<sup>147</sup>. Ps.-Ekphantos vertrat die Meinung, daß die θεία δύναμις die wahre Ursache der Bewegungen aller Körper ist; er bezeichnete sie als Intellekt und Seele und führte die Gestaltung der Welt zu einer Kugel auf sie zurück<sup>148</sup>. Daß auch die Platoniker die δύναμις-Lehre übernahmen,

ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου . . . *De vit. Mos.* II 99 τὰς πρεσβυτάτας καὶ ἀνωτάτω δύο τοῦ ὄντος δυνάμεις. *Leg. alleg.* I 95–96 etc.

<sup>147</sup> Onatas, *De deo* 139,5–8 Th. Vgl. unten S. 639.

<sup>148</sup> Hippolyt., *Ref.* I 15 = VS<sup>6</sup> 51, 1, Bd. I 442,11–14.

geht aus einem Fragment des Attikos hervor. Attikos opponiert gegen die Aristoteliker, die sich angeblich weigerten anzunehmen, daß der irdische Bereich von der Weltseele durchwaltet wird. Platon dagegen habe gelehrt, daß die Weltseele alles ordne und alles durchdringe. Das sei richtig, „denn wenn es nicht eine einzige beseelte Kraft gäbe, die alles durchdringt und alles verbindet und zusammenhält, könnte das Weltall weder sinnvoll noch schön verwaltet werden<sup>149</sup>.“ In einem doxographischen Bericht hören wir, daß Platon Gott selbst als erste Ursache betrachtete, als zweite Ursache aber „bestimmte, aus Gott entstandene δυνάμεις“ annahm<sup>150</sup>.

Auch die Peripatetiker bedienten sich der oben charakterisierten δύναμις-Lehre, um das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Welt und Gott zu erläutern. Nach dem Vorbild des Aristoteles deuteten sie dieses Verhältnis anhand der Begriffe „Beweger“ und „Bewegt-Werden“. Daß Gott der unbewegte Erste Beweger ist, hatte Aristoteles selbst<sup>151</sup> nachgewiesen. Ferner hatte er den Wechsel von Entstehen und Vergehen in der irdischen Region auf die Kreisbewegungen der Himmelskörper, insbesondere der Sonne, zurückgeführt<sup>152</sup>. Es war also ein leichtes, die stufenweise erfolgende Fortpflanzung der Bewegung von oben nach unten mit dem Einfluß der „göttlichen Kraft“ zu identifizieren. Nicht viel anders verfahren die Peripatetiker bei ihren Versuchen, eine aristotelische Vorsehungslehre zu konstruieren; Gottes „Fürsorge“ für die Welt wurde gewissermaßen der göttlichen Bewegungstätigkeit gleichgesetzt.

Die Ansicht, daß von der Himmelsbewegung eine „Kraft“ (δύναμις) ausgeht, die in die Region des Entstehens und Vergehens gelangt, vertrat Alexander von Aphrodisias<sup>153</sup>. Seine Ausführungen lassen ahnen, daß die Art und Weise, wie diese δύναμις in der sublunaren Welt wirkt, zu seiner Zeit und wahrscheinlich schon früher unterschiedlich aufgefaßt wurde. Alexander stellt nämlich zwei Möglichkeiten auf. Nach der ersten existieren die einfachen Körper bereits als solche, wenn sie die göttliche δύναμις erhalten. Diese bewirkt jedoch, daß bestimmte kör-

<sup>149</sup> Attikos, Fr. 8 des Places, bes. Z. 17–20 εἰ γὰρ μὴ μία τις εἴη δύναμις ἔμψυχος διήκουσα διὰ τοῦ παντός καὶ πάντα συνδούσα καὶ συνέχουσα, οὐτ' ἂν εὐλόγως τὸ πᾶν οὔτε καλῶς διοικούμενον εἶναι δύναίτο.

<sup>150</sup> Eriphan., Adv. haer. I 6 = Dox. 588, 24–27.

<sup>151</sup> Vor allem Phys. VIII und Metaph. Λ.

<sup>152</sup> Bes. De gener et corr. II 10.

<sup>153</sup> Alex., Quaest. II 3; Meteor. 7, 9–14.

perliche Zusammensetzungen eine bessere, vollkommeneren Natur haben als die Elemente. Je nach ihrem Anteil an der göttlichen Kraft ist ihre Seele mehr oder weniger vollständig. Der zweiten Lösung zufolge wirkt die δύναμις auf die als qualitätslos gedachte Materie; sie ist es, die den einfachen Körpern ihre Form und ihre Natur verleiht<sup>154</sup>. Alexanders Lehre ist also nicht genau identisch mit der von De mundo. Für den Anonymus ist die δύναμις die Ursache der geordneten Gestaltung und der Erhaltung des ganzen Kosmos. Alexander dagegen betrachtet sie als die Kraft, die in die Materie die Formen der Elemente einpflanzt, oder als diejenige, die es bewirkt, daß bestimmte Komposita mit einer Seele versehen sind. Ferner führt Alexander die θεία δύναμις nur auf den „göttlichen Körper“ des Himmels zurück und erwähnt Gott selbst als höchsten Urheber dieser δύναμις bzw. der Bewegung überhaupt nicht. Dies erklärt sich wohl dadurch, daß seine Äußerungen in naturwissenschaftlichen Abhandlungen stehen und daß er es offenbar vermeiden will, den Bereich der Naturwissenschaft durch eine Erwähnung des Unbewegten Bewegers zu verlassen. Was die Identifizierung der θεία δύναμις in der sublunaren Welt mit der φύσις angeht, soll daran erinnert werden, daß Attikos Aristoteles vorwarf, er habe anstelle der Weltseele die Natur für die in der sublunaren Welt waltende Ursache gehalten; damit habe er jeweils verschiedene Ursachen für die einzelnen Seinsbereiche anerkannt und die Einheitlichkeit der Kausalität der Weltseele durchbrochen<sup>155</sup>. Dieser Vorwurf setzt bei den getadelten Aristotelikern eine Interpretation voraus, nach welcher die Kraft, die in der sublunaren Welt herrscht, keinerlei psychische Eigenschaften besitzt, sondern eben nur die als ἀρχὴ κινήσεως aufgefaßte φύσις ist. Die von Attikos kritisierte Lehre entspricht also im großen und ganzen der zweiten Lösung des Problems der θεία δύναμις, die Alexander vorschlägt und offenbar für die bessere hält. Die andere Lösung Alexanders, nach welcher der Einfluß der θεία δύναμις auf die zusammengesetzten Körper der iridi-

<sup>154</sup> Diese beiden Lösungen trägt Alexander in der Quaest. II 3 vor. Vgl. darüber meinen Aufsatz Alexander von Aphrodisias Quaest. 2, 3, in: Hermes 95 (1967) 159–169, wo ich versuche, die zahlreichen Fehler des herkömmlichen Textes zu beseitigen. In Meteor. 7, 9–14 spricht sich Alexander – ohne eine andere Möglichkeit zu erwägen – für die Identität der δύναμις . . . ἐπιγνομένη τοιοῦδε τοῖς σώμασιν mit der φύσις aus und schreibt αὐτὴ γὰρ ἡ δύναμις αἰτία πάντων τῶν φύσει τε καὶ κατὰ φύσιν γίνεσθαι πεπιστευμένων.

<sup>155</sup> Attikos, Fr. 8 bes. Z. 8–12 des Places. Vgl. oben Anm. 149.

schen Welt deren größeres oder geringeres Teilhaben an der ψυχικὴ δύναμις erklärt, stellt möglicherweise den Versuch einer Annäherung an die von Attikos vertretene platonische Position dar. Auch im Bereich der sublunaren Natur wirkt die θεῖα δύναμις als Urheberin des Psychischen.

Zum Schluß wollen wir nochmals die Gotteslehre aus *De mundo* mit dem Platonismus und dem Aristotelismus vergleichen. Die Ansicht, daß Gott Erschaffer, Ordner und Erhalter des Kosmos ist, muß zweifelsohne der platonischen eher als der eigentlich aristotelischen Tradition zugewiesen werden. Platonisch ist auch die Annahme, daß der Demiurg sich bestimmter Mittlerinstanzen sowohl bei der Erschaffung als auch bei der Erhaltung der Welt bedient. Man denke etwa an die Rolle der νέοι θεοί im *Timaios* (42 D sqq.). Nun sind es nur einige besondere Aufgaben, die der platonische Demiurg seinen Kindern überläßt, nachdem er selbst den Kosmos und die Weltseele ins Leben gerufen hat. In *De mundo* dagegen arbeitet der Gott selbst überhaupt nicht als αὐτουργός. Weltbildung und Welterhaltung sind im Ganzen das Werk der θεῖα δύναμις. Mit dieser Lehre steht der Anonymus offenbar der aristotelischen Auffassung näher als der platonischen. Gemäß seiner οὐσία übt Gott überhaupt keine nach außen gerichtete Tätigkeit aus. Der Umstand, daß die göttliche Kraft vorwiegend als die bewegende Kraft geschildert wird, die den Himmel und durch diesen alles Übrige in Bewegung setzt, erscheint ebenfalls kennzeichnend für die starke Annäherung unseres Autors an den Aristotelismus.

Einen wichtigen Aspekt der aristotelischen Theologie sucht man allerdings in *De mundo* vergeblich. Aristoteles unterstreicht in der *Metaphysik*, daß der Unbewegte Beweger als Finalursache wirkt. Wie das Begehrenswerte und das Intelligible bewegt er als οὐ ἕνεκα, er bewegt ὡς ἐρώμενον<sup>156</sup>. In den übrigen Wesenheiten und in der Natur selbst entdeckt Aristoteles ein Streben nach der höchsten Finalursache, man könnte sagen, eine Tendenz, Gott nach Möglichkeit nachzuahmen. Diese Auffassung Gottes als höchste Finalursache hat der Autor von *De mundo* nicht übernommen. Durch seine δύναμις handelt Gott praktisch nur als wirkende Ursache. Die einfache Bewegung, die ῥοπή, die er auslöst, greift stufenweise auf den ganzen Kosmos bis zur Erde herunter und ruft eine Fülle verschiedenartiger Wirkungen hervor, etwa wie in

<sup>156</sup> Arist., *Metaph.* Α 7.

einem komplizierten Automatentheater, wo der anfängliche Impuls genügt, den ganzen Mechanismus in Bewegung zu setzen. Wenn unser Autor überhaupt nicht erwähnt, daß Gott in seiner Eigenschaft als höchstes Telos auf den Kosmos einwirkt, so hängt das wahrscheinlich mit seiner eher platonischen Perspektive zusammen, nach welcher Gott oder genauer seine *δύναμις* als demiurgische Kraft hingestellt wird.

Bemerkenswert ist auch der Umstand, daß der Anonymus die aristotelische Lehre der einzelnen Bewegungen der Planeten<sup>157</sup> überhaupt nicht berücksichtigt. Für ihn sind die verschiedenen Bewegungen der Planeten nichts anderes als Folgen der einfachen Umdrehung des Himmels<sup>158</sup>. Entsprechend ihren verschiedenen Abständen und ihrer jeweiligen Beschaffenheit bewegen sich die einen Planeten langsamer, die anderen schneller<sup>159</sup>. Die Gleichnisse, deren sich unser Autor bedient, um die Vielfalt der Wirkungen einer einzigen, alles auslösenden Bewegung zu veranschaulichen, deuten allerdings an, daß jeder der *proprio modo* bewegten Gestirnkörper sich nicht rein passiv verhält, sondern wie ein Lebewesen bestimmte ihm eigentümliche Bewegungen ausführen kann, wenn ihm die Möglichkeit gegeben bzw. der Befehl erteilt wird. Man denke z. B. an den Vergleich mit einem Chor. Auf ein Zeichen des Chorführers singen die Choreuten die ihnen jeweils zugewiesene Stimme<sup>160</sup>. Ähnlich auch der Vergleich mit den eingesperrten Tieren, die freigelassen werden. Das eine springt ins Wasser und schwimmt, ein anderes läuft auf dem Boden, ein anderes fliegt in die Luft<sup>161</sup>. Wenn die Planeten sich genauso verhalten, so nur, weil sie nicht nur von außen her mechanisch bewegt werden, sondern auch weil sie sich selbst bewegen können. Dennoch hütet sich unser Autor, die sog. Sphärenintelligenzen als selbständige Bewegungen neben der *θεῖα δύναμις* ausdrücklich zu erwähnen. Ihm liegt offensichtlich daran, die Einzigkeit der letzten Endes alles bewegenden göttlichen Kraft hervorzuheben. Dieser Kraft ist alles untergeordnet. Obwohl die Logik seines Systems verlangt, daß die Planeten eine eigene Bewegungskraft besitzen, betont er mit allem Nachdruck, daß sie ebensowenig selbständig handeln, wie die den Anweisungen des Chorleiters folgenden Mitglieder eines Chores.

<sup>157</sup> Arist., *Metaph.* Λ 8.

<sup>158</sup> *De mundo* 6, 398b 19sqq.

<sup>159</sup> 399a 1–6. Vgl. auch 398b 19–27.

<sup>160</sup> 399a 14–17.

<sup>161</sup> 398b 30–35.

## b) Der vielnamige Gott (Kap. 7)

„Gott, der einzig ist, hat viele Namen; er wird nach allen Vorgängen genannt, die er selbst herbeiführt.“ Mit diesem Satz hebt das letzte Kapitel unserer Schrift an, das eine lange Liste von Zeus-Epiklesen mit ihrer Etymologie enthält. Die Hervorhebung der Einzigkeit Gottes steht durchaus im Einklang mit früheren Aussagen des Autors<sup>162</sup>. Bemerkenswert ist jedoch, daß die Unterscheidung zwischen Gott selbst und seiner δύναμις hier außer acht gelassen wird. Gott ist nicht mehr das von der Welt abgetrennte, keine Tätigkeit ad extra ausübende Wesen; dem Einleitungssatz des Kapitels zufolge greift er selbst in das Weltgeschehen ein<sup>163</sup>. Eine gewisse Diskrepanz zwischen den beiden Auffassungen läßt sich nicht abstreiten. Möglicherweise ist sie jedoch nicht so gravierend, wie auf den ersten Blick scheinen möchte. Sie hängt wohl damit zusammen, daß das Gedankengut des 7. Kapitels sich eher an Herkömmliches anlehnt, während die δύναμις-Lehre des 6. Kapitels den Versuch einer wichtigen philosophischen Präzisierung darstellt. Für einen Griechen war es beinahe selbstverständlich, daß ein einziger Gott unter verschiedenen Namen angerufen wird und viele Kultepitheta erhält, die seinen verschiedenen Funktionen und Zuständigkeiten entsprechen. Bereits in der ältesten Hymnendichtung kommt diese Gepflogenheit zum Ausdruck. Der aeschyleische Prometheus, der Gaia mit Themis identifiziert und als seine Mutter bezeichnet, bemerkt, daß sie „eine einzige Gestalt unter vielen Namen“ ist<sup>164</sup>. Bei Xenophon sagt Sokrates, daß er nicht weiß, ob es eine Aphrodite gibt oder zwei, die οὐρανία und die πάνδημος; auch Zeus, der derselbe zu bleiben scheint, besitzt viele Be-

<sup>162</sup> G. Reale, *Sul cosmo* 268, der *De mundo* für eine Jugendschrift des Aristoteles hält, weigert sich allerdings, in εἷς ein Bekenntnis des Autors zum Monotheismus zu sehen. Er behauptet, daß die Sphäre des Göttlichen eine Pluralität göttlicher Wesenheiten enthält, nämlich die Welt, den Äther, die „göttlichen“ Gestirne. Dagegen läßt sich einwenden, daß das Thema der Einzigkeit Gottes im Mittelpunkt der Theologie unseres Autors steht, während z. B. die „Göttlichkeit“ der Gestirne (2, 391 b 14–18) nur so am Rande, sozusagen als Relikt der herkömmlichen Auffassung erwähnt wird. Kaum anders verhält es sich mit dem Äther (2, 392 a 4). Es fällt ferner auf, daß die Welt selbst nirgends expressis verbis als göttlich bezeichnet wird. In der Perspektive des Autors scheint als „göttlich“ zu gelten, was in hohem Maße an der θεῖα δύναμις teilhat.

<sup>163</sup> 401 a 13 ἀπερ αὐτὸς νεοχμοῖ. Vgl. auch 401 a 26–27 ἅτε πάντων αὐτὸς αἴτιος ὢν.

<sup>164</sup> Aischyl., *Prom.* 210 πολλῶν ὀνομάτων μορφῇ μία.

zeichnungen<sup>165</sup>. Was De mundo angeht, ist längst beobachtet worden, daß viele der für die Epiklesen von Zeus vorgeschlagenen Etymologien auch bei den Stoikern vorkommen. Ob das hier gebotene Material weitgehend von Chrysippos oder von Poseidonios stammt, wie von mehreren Gelehrten vermutet wurde<sup>166</sup>, wollen wir nicht näher untersuchen. Eines muß jedoch mit allem Nachdruck hervorgehoben werden. Selbst wenn unser Autor eine stoische Quelle heranzieht, schließt er sich dennoch nicht ohne weiteres den charakteristischen Lehren der Stoa an. Lehrreich ist in dieser Hinsicht der Vergleich mit einem Text aus Senecas *Naturales Quaestiones*<sup>167</sup>; er zeigt nämlich, daß unser Autor es sorgfältig vermeidet, Zeus als identisch mit der Welt oder der Weltseele bzw. dem Weltintellekt oder der Natur hinzustellen; in der Aufzählung von De mundo erscheint keine Epiklese, die als Ausdruck der Weltimmanenz Gottes gedeutet werden könnte<sup>168</sup>. Ferner ist der Primat von Zeus in der stoischen Gotteslehre bekannt; dennoch behalten die Stoiker neben Zeus oder unter ihm die Götter der traditionellen Mythologie, die sie allegorisch mit Naturkräften oder Naturerscheinungen identifizieren. Diese Konzession an den Volksglauben auf dem Umweg der Allegorie liegt unserem Autor fern.

Wir dürfen es hier unterlassen, alle in De mundo vorkommenden Beinamen von Zeus und ihre Etymologien auf ihre Herkunft hin zu erforschen und alle verfügbaren Parallelstellen anzuführen<sup>169</sup>. Dennoch

<sup>165</sup> Xen., Symp. VIII 9 καὶ γὰρ Ζεὺς ὁ αὐτὸς δοκῶν εἶναι πολλὰς ἐπωνυμίας ἔχει.

<sup>166</sup> W. Capelle, *Von der Welt* 560–561. G. Rudberg, *Forschungen zu Poseidonios*, 1918, 100sq. J. Maguire, *The Sources* 162sq. und andere.

<sup>167</sup> Sen., N. Q. II 45: Jupiter betrachten die Stoiker als *rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi, operis huius dominum et artificem . . . fatum . . . providentiam . . . naturam . . . mundum*.

<sup>168</sup> Darauf weist G. Reale, *Op. cit.* 95 Anm. 147 mit vollem Recht hin. Daß unser Autor im Gegensatz zu den Stoikern die *providentia* nicht erwähnt, halte ich für weniger bedeutsam als Reale. Obwohl die Wörter πρόνοια, προνοεῖσθαι etc. in De mundo nicht vorkommen, ist der Autor fest davon überzeugt, daß Gott bzw. seine δύναμις voller Güte ist und für das Wohl des Alls und seiner Teile sorgt.

<sup>169</sup> Das meiste Material findet sich in den einschlägigen Arbeiten von G. Rudberg, *Forschungen zu Poseidonios* 102–108 (der allerdings nur jene Parallelstellen anführt, die seiner Meinung nach direkt oder indirekt auf Poseidonios zurückgehen). W. L. Lorimer, *Edition* 1933 (zahlreiche Parallelen im kritischen Apparat). J. P. Maguire, *Op. cit.* 162–164. A. J. Festugière, *Révélation Hermétique*. Trism. II 491 mit Anm.; 510–511. H. Strohm, *Welt* 350–352. G. Reale, *Sul cosmo* 270–276 (der offenbar bemüht ist, nur ältere Belege anzuführen, und auf die zahlreichen Parallelen aus der hellenistisch-römischen Zeit überhaupt nicht eingeht). Es sei ferner auf die umfang-



muß bemerkt werden, daß nicht alle angeführten Epiklesen sich ohne weiteres auf die Aspekte der Tätigkeit Gottes beziehen, die in den anderen Teilen des Traktats im Vordergrund stehen. Die Liste umfaßt die verschiedensten Beinamen und weist auf die Vielfalt der Tätigkeitsbereiche des Gottes in der Welt. Zeus ist Spender allen Lebens; er ist der Gott der meteorologischen Phänomene; er läßt die Feldfrüchte gedeihen; er schützt Stadt, Familie, Gastfreundschaft; er ist Gott der Streitkräfte; bestimmte religiöse Riten stehen unter seiner Schirmherrschaft; seine Macht umfaßt Himmel und Erde, etc. Seltener sind die Beinamen, die sozusagen einem Attribut des göttlichen Wesens selbst, unabhängig von seinem Verhältnis zur Welt, entsprechen, wie etwa „Sohn des Kronos oder des Chronos“, eine Bezeichnung, die auf die grenzenlose Ewigkeit Gottes bezogen wird. Oft hat man diese bunte Aufzählung der Epiklesen mit jenen Teilen der Hymnen verglichen, in denen der Gott unter seinen diversen Namen angerufen wird. In unserem Kapitel wird allerdings dieses hymnische Element mit trivialen Angaben über Sinn und Herkunft einzelner Epiklesen vermischt. Philosophiegeschichtlich besonders beachtenswert ist der Hinweis darauf, daß Zeus Ursache aller Dinge ist<sup>170</sup>. Zur Bestätigung dieser Ansicht zitiert unser Autor zunächst einige Verse aus den Orphika<sup>171</sup>, dann nennt er weitere Begriffe, die sich seiner Meinung nach (οἶμαί) ebenfalls auf die Allkausalität Gottes beziehen. Die hier mit Zeus gleichgesetzten Schicksalsbegriffe bzw. -gottheiten sind: Notwendigkeit (ἀνάγκη), Verhängnis (εἰμαρμένη), schicksalhaftes Los (πεπρωμένη), Moira, Nemesis, Adrasteia und Geschick (αἴσα); auch die Vorstellungen über die drei Moiren und ihre Spindeln gehören in denselben Zusammenhang<sup>172</sup>. Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß diese Annahme des schicksalhaften Charakters allen Geschehens denkbar weit vom Aristotelismus entfernt ist.

reiche Zeus-Monographie von Hans Schwabl, Art. Zeus II, RE Suppl. XV (1978) 993–1481 hingewiesen, in der unter anderem die Aspekte des Zeus in Kultbeinamen und im Kult erörtert und die Äußerungen der Philosophen analysiert werden. Vgl. bes. die Spalten 1345–1379 (Stoa, Aratos, Kornutos, Homerika Problemata, Allegorie des Gottesnamens, Dio Chrysostomos, Epiktetos, De mundo, Plutarchos, Maximus von Tyros, Ailios Aristeides).

<sup>170</sup> De mundo 7, 401a 25–27, bes. ἅτε πάντων αὐτὸς αἴτιος ὤν.

<sup>171</sup> 401a 27–b 7 = Fr. 21a Kern. Zwei dieser Verse kommen im 1962 entdeckten Papyrus aus Derveni, 2. H. d. 4. Jh. v. Chr., vor. Vgl. die oben Anm. 2 zitierten Arbeiten und H. Schwabl, Op. cit. 1326–1330.

<sup>172</sup> 401b 8–22. Vgl. 401b 23 ταῦτα δὲ πάντα ἐστὶν οὐκ ἄλλο τι πλὴν ὁ θεός.

Aristoteles hat sich bekanntlich gegen den absoluten Determinismus ausgesprochen, die Rolle der freiwilligen Entscheidung hervorgehoben und das Vorkommen zufälliger Ereignisse durchaus anerkannt. Zu diesen Auffassungen bekannten sich auch die späteren Peripatetiker, die sich mit der stoischen Heimarmene-Lehre systematisch auseinandersetzten. Natürlich läßt sich der mehr oder weniger präzise Glaube an Schicksalsmächte bis in die Welt des Epos zurückverfolgen, aber die Lehre, daß alles prädestiniert ist, sowie die Identifizierung der Schicksalsbegriffe mit Zeus erscheinen als charakteristische Positionen der alten Stoa. Gerade in der etymologischen Deutung der verschiedenen Schicksalsbegriffe fand Chrysippos eine Bestätigung seiner These, daß alle Dinge der Heimarmene unterworfen sind<sup>173</sup>. Poseidonios dagegen scheint von der absoluten Gleichsetzung aller Schicksalsmächte abgewichen zu sein und der Heimarmene den dritten Rang hinter Zeus und der Natur zugesprochen zu haben<sup>174</sup>. Nähere Erklärungen darüber besitzen wir leider nicht.

Nicht nur die Gesamtthese der Identität der Schicksalsmächte mit Gott bzw. Zeus, sondern auch die Erläuterungen unseres Autors zu

<sup>173</sup> Diog. Laert. VII 135 = SVF I Fr. 102 ἐν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία πολλαῖς τε ἑτέροις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι. Diogenianos ap. Eus., P. E. VI 8,8 = SVF II Fr. 914 τεκμήριον δὲ καὶ ἄλλο ἰσχυρὸν φέρειν Χρύσιππος οἰεῖται τοῦ ἐν ἅπασιν εἰμαρμένην τὴν θέσιν τῶν τοιούτων ὀνομάτων. Es folgen Erklärungen der Wörter πεπραμένη und εἰμαρμένη und der Namen der drei Moiren, Lachesis, Atropos und Klotho. Aet. I 28,3 = SVF II Fr. 913 Definitionen der εἰμαρμένη bei Chrysippos, der diese als einen λόγος auffaßt, μεταλαμβάνει δ' ἀντὶ τοῦ λόγου τὴν ἀλήθειαν, τὴν αἰτίαν, τὴν φύσιν, τὴν ἀνάγκην, προστιθεὶς καὶ ἑτέρας ὀνομασίας ὡς ἐπὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας τασσομένης καθ' ἑτέρας καὶ ἑτέρας ἐπιβολάς. Nach Ausführungen über die Moiren schließt der Bericht mit der Bemerkung κατὰ τὴν ἐτυμολογικὴν ἐξήγησιν τῶν ὀνομάτων ἅμα καὶ τῶν πραγμάτων συμπαρισταμένων εὐχρηστώς. Areios Did. ap. Eus., P. E. XV 15,6: Ansicht der Stoiker über Gott. Zeus = Kosmos = Heimarmene = Adrasteia = Pronoia. Auf derselben Linie steht Kornutos mit seinem Compendium der griechischen Theologie, in dem er alle vorkommenden Götternamen etymologisch deutet. Die Ausführungen des Kap. 13 (Μοῖρα, Αἴσα, Εἰμαρμένη, Ἀνάγκη, Μοῖραι – Κλωθῶ, Λάχαισις, Ἄτροπος – Ἀδράστεια, Νέμεσις, Τύχη, Ὅπις), die mit ὁ Ζεὺς δὲ ἐστὶ καὶ ἡ Μοῖρα anheben, weisen zahlreiche Ähnlichkeiten mit unserem Abschnitt aus De mundo auf.

<sup>174</sup> Poseidonios Fr. 382a Theiler (= Aet. I 28,5) und 382b (= Lydos, De mens. IV 81, 133,23–134,1 Wunsch).

jeder von ihnen sind in der stoischen Literatur reichlich belegt. Zeus ist die ἀνάγκη, weil er eine „unbesiegbliche“ Ursache ist<sup>175</sup>, die εἰμαρμένη, weil er verbindet und ungehindert schreitet<sup>176</sup>, die πεπρωμένη, weil er alle Dinge bestimmt (begrenzt?) und es im Seienden nichts Unbestimmtes (Unbegrenztes?) gibt<sup>177</sup>, die Moira, aufgrund der Verteilung (der

<sup>175</sup> 401 b 8–9 οἴονεὶ ἀνίκητον αἰτίαν ὄντα. Vgl. Aet. I 27, 3 = SVF II Fr. 976 οἱ Στωικοὶ . . . τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνίκητόν φασιν αἰτίαν καὶ βιαστικήν. Plut., Sept. sap. conv. 9, 153 D (Thales!) τί τὸ ἰσχυρότατον; ἀνάγκη· μόνον γὰρ ἀνίκητον. Übertragen auf die Heimarmene Plut., De Stoic. rep. 47, 1056 C (Chrysippos): Die εἰμαρμένη ist ἀνίκητος, ἀκώλυτος, ἀτρεπτος und wird entsprechend Atropos, Adrasteia, Ananke und Perpromene genannt. Kornut. 13, S. 13,1–2 Lang ἀνάγκη δὲ ἐστὶν ἣν ἄξει καὶ ἧς περιγενέσθαι οὐκ ἔστι paraphrasiert nur die Etymologie ἀνάγκη – ἀνίκητος.

<sup>176</sup> 401 b 9–10 διὰ τὸ εἶρειν τε καὶ χωρεῖν ἀκωλύτως. Merkwürdigerweise wird μείρομαι (μέρος, μόρος, μοῖρα u. dgl.) in den antiken Etymologien von εἰμαρμένη nicht berücksichtigt, außer bei Kornutos 13, S. 12, 17. Das Wort wird statt dessen mit εἶρω, „verbinden, zusammenfügen“ (wahrscheinlich auch wegen εἶρμός, „Verkettung“) bzw. mit der Passivform εἶρομαι in Verbindung gebracht. Vgl. z. B. Diog. Laert. VII 149 = SVF II Fr. 915 ἐστὶ δὲ εἰμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἶρομένη. Ps.-Plut., De fato 4, 570 B εἰμαρμένη τε γὰρ προσαγορεύεται ὡς ἂν εἶρομένη τις. Areios Did. ap. Eus., P. E. XV 15, 6 (Zeus) καθ’ ὅσον . . . εἶρομένῳ λόγῳ πάντα διοικεῖ ἀπαραβάτως ἐξ αἰδίου προσονομάζεσθαι Εἰμαρμένην. Diogenianos ap. Eus., P. E. VI 8, 8 (Chrysippos) = SVF II Fr. 914 τὴν τε εἰμαρμένην εἶρομένην τινὰ εἶτε ἐκ θεοῦ βουλήσεως εἶτε ἐξ ἧς δὴ ποτε αἰτίας. Ähnlich ibid. VI 8, 10 über Klotho παρὰ τὸ συγκεκλώσθαι καὶ συνείρεσθαι τὰ πάντα. Kritolaos ap. Philon., De aet. m. 75 ἡ εἰμαρμένη κατὰ τοὺς ἀριστα φυσιολογούντας . . . εἶρουσα τὰς ἐκάστων ἀνελλιπῶς καὶ ἀδιαστάτως αἰτίας. Nemesios, De nat. hom 37, S. 301, 2–4 M. = SVF II Fr. 918 εἰ δὲ ἡ εἰμαρμένη εἶρμός τις οὖσα αἰτιῶν ἀπαραβάτος· οὕτως γὰρ αὐτὴν οἱ Στωικοὶ ὀρίζονται. Ähnlich Alex., De an. mant. 185, 5 = SVF II Fr. 920 εἶρομόν γοῦν αἰτίων αὐτὴν φασιν εἶναι. Die Angabe unseres Autors, daß die Heimarmene „ungehindert schreitet“, beruht nicht mehr auf der Etymologie des Wortes, sondern weist auf die Zwangsläufigkeit des vom *nexus causarum* abhängenden Geschehens hin. Das überlieferte ἀκωλύτως ist beizubehalten und der Konjektur von H. Usener (ἀκολούθως) vorzuziehen, wie W. L. Lorimer, Some Notes 121–122 überzeugend nachgewiesen hat.

<sup>177</sup> 401 b 10–11 διὰ τὸ πεπερατώσθαι πάντα καὶ μηδὲν ἐν τοῖς οὖσιν ἄπειρον εἶναι. Verbindung von Zeus und πεπρωμένη in einem Gedicht des Kleantes, SVF I Fr. 527 ἄγου δέ μ’, ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ’ ἡ πεπρωμένη. Die Volksetymologie aus περατοῦν (bzw. πέρας, περαίνω) ist sonst bezeugt bei Plut., De Stoic. rep. 47, 1056 C = SVF II Fr. 997 πεπρωμένην ὡς πέρας ἅπασιν ἐπιτιθεῖσαν. Diogenianos ap. Eus., P. E. VI 8, 8 = SVF II Fr. 914 τὴν τε γὰρ πεπρωμένην πεπερασμένην τινὰ φησὶν εἶναι (Chrysippos) καὶ συντετελεσμένην διοίκησιν. Ähnlich Theodoret., Gr. aff. cur. VI

Lose)<sup>178</sup>, Nemesis, aufgrund der Zuteilung an jeden einzelnen<sup>179</sup>, Adreisteia, eine von Natur aus unentrinnbare Ursache<sup>180</sup>, schließlich Aisa, die ewige Seiende<sup>181</sup>.

Nach dieser Identifizierung verschiedener Schicksalsmächte mit Zeus befaßt sich unser Autor mit der herkömmlichen Vorstellung von den drei spinnenden Moiren. Es versteht sich von selbst, daß er die drei Moiren nicht einfach mit Zeus gleichsetzen konnte, ohne die Einzigkeit des höchsten Gottes preiszugeben. Er betont deswegen nur, daß die Berichte über die Moiren und ihre Spindel auf dieselbe Auffassung einer alles beherrschenden Notwendigkeit deutet<sup>182</sup>. Wie in *De mundo* kommen Ausführungen über die drei Moiren, ihre Arbeit und die Bedeutung

11. Plut., εἰ ἡ τῶν μελλόντων πρόγνωσις ἀφέλιμος ἀρ. Stob. I 5, 19 = Fr. 21 Sandbach τὴν Εἰμαρμένην (καὶ Πεπρωμένην) καὶ Ἀδράστειαν καλοῦσι, ὅτι πέρας ταῖς αἰτίαις ἠναγκασμένον ἐπιτίθειν, ἀνέκφευκτος οὖσα καὶ ἀναπόδραστος.

<sup>178</sup> 401 b 12 Μοῖραν μὲν ἀπὸ τοῦ μεμερίσθαι. Die (richtige) Verbindung von μοῖρα mit μεῖρομαι, μερίζω u. dgl. kommt in anderen Zeugnissen vor, die die knappe Angabe unseres Autors verdeutlichen. Diogenianos ap. Eus., P. E. VI 8, 9 = SVF II 914 τὰς Μοίρας ὀνομάσθαι ἀπὸ τοῦ μεμερίσθαι καὶ κατανεμεῖσθαι τίνα ἡμῶν ἐκάστῳ. Identisch Theodoret., Op. cit. VI 11. Aet. I 28, 3 = SVF II Fr. 913 (Chrysippos) Μοίρας δὲ καλεῖσθαι ἀπὸ τοῦ κατ' αὐτὰς διαμερισμοῦ. Kornutos 13, S. 12, 11–12 leitet μοῖρα von μῆ δρᾶσθαι ab, ἡ Μοῖρα διὰ τὸ μῆ δρωμένη διανέμησις εἶναι τῶν ἐπιβαλλόντων ἐκάστῳ.

<sup>179</sup> 401 b 12–13 Νέμεσις δὲ ἀπὸ τῆς ἐκάστῳ διανεμήσεως. Vgl. Kornutos 13, S. 13, 17 Νέμεσις δὲ ἀπὸ τῆς νεμήσεως προσαγορεύεται. Schol. in Plat. remp. V 451 A, S. 342, 3–4 Hermann ἡ δὲ αὐτὴ (= Ἄτροπος bzw. Ἀδράστεια) καὶ Νέμεσις λέγεται ἀπὸ τῆς νεμήσεως, ὡς διαιροῦσα καὶ νέμουσα τὸ ἐπιβάλλον ἐκάστῳ. Verbindung Νέμεσις – νέμειν auch bei Ps.-Iambli., Theol. arithm. 31, S. 40, 19 De Falco.

<sup>180</sup> 401 b 13–14 Ἀδράστειαν δὲ ἀναπόδραστον αἰτίαν οὖσαν κατὰ φύσιν. Areios Did. ap. Eus., P. E. XV 15, 6 = Fr. 29, Dox. S. 465, 2–3 = SVF II Fr. 528 Ἀδράστειαν δέ, ὅτι οὐδὲν ἔστιν αὐτὸν (Zeus) ἀποδιδράσκειν. Plut., Fr. 21 (vgl. oben Anm. 177) ἀνέκφευκτος οὖσα καὶ ἀναπόδραστος. Kornutos 13, S. 13, 12–17 αὐτὴ (= Ἄτροπος) δέ ἐστι καὶ Ἀδράστεια, ἥτοι παρὰ τὸ ἀνέκφευκτος καὶ ἀναπόδραστος εἶναι ὀνομασμένη, mit zwei weiteren Deutungen, Ἀδράστεια = ἀειδράστεια (von ἀεὶ δρᾶν) oder πολυδράστεια, mit der Annahme, daß das ἀ- auf die Fülle hinweist wie in ἀξύλω ὕλη. Diese drei Deutungen finden sich ebenfalls in den Schol. in Plat. remp. V 451 A, S. 341, 32–342, 3 Hermann; der Scholiast schreibt Kornutos fast wörtlich ab.

<sup>181</sup> 401 b 14 Αἶσαν δὲ αἰεὶ οὖσαν. Diese falsche Etymologie wird auch von Kornutos erwähnt, 13, S. 12, 14–16. Nachdem er αἶσα als ἡ αἰστος καὶ ἄγνωστος αἰτία τῶν γινομένων gedeutet hat, fügt er hinzu ἦ, ὡς οἱ πρεσβύτεροι, ἡ αἰεὶ οὖσα.

<sup>182</sup> 401 b 14–15. Die Vorstellung von Moiren, die den Schicksalsfaden spinnen, ist uralte und bereits bei Homer bezeugt. Die Dreizahl der Moiren und deren Namen Klotho, Lachesis, Atropos sind bei Hesiod, Theog. 904–906 anzutreffen.

ihrer Namen auch bei den Stoikern in Verbindung mit Erörterungen über die Schicksalsmächte vor<sup>183</sup>. Jede der drei Moiren wird einer bestimmten Zeit zugeordnet, und zwar Atropos der Vergangenheit, Lachesis der Zukunft und Klotho der Gegenwart; ein Teil des Fadens, den sie spinnen, ist bereits fertig, ein anderer ist noch nicht da, am dritten wird gerade gearbeitet. Man wird sich daran erinnern, daß bereits im platonischen Er-Mythos die Moiren sich mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft befassen. Im Unterschied zu *De mundo* ist es aber Lachesis, die das Geschehene, Klotho, die das Gegenwärtige, und Atropos, die das noch zu Erwartende besingt<sup>184</sup>. Nach der Vorstellung, die hier vorliegt, arbeiten also die drei Moiren an der Fertigstellung ein und desselben Fadens; Lachesis als Moira der Zukunft hält den Rocken mit der noch zu verspinnenden gekrempelten Wolle, Klotho als Moira der Gegenwart dreht die Wolle mit den Fingern fest und Atropos, die die Vergangenheit symbolisiert, wickelt den gedrehten Faden auf die Spindel auf<sup>185</sup>. Diese Zuordnung der Moiren zur Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wird in *De mundo* mit den seit Chrysippos bei den Stoikern beliebten etymologischen Deutungen der drei Moirennamen bekräftigt. Der Name Atropos weist darauf, daß das Vergangene unabwendbar ist<sup>186</sup>. Lachesis wird auf die Zukunft bezogen, weil das natur-

<sup>183</sup> Chrysippos zitiert von Diogenianos ap. Eus., P.E. VI 8, 9–10 = SVF II Fr. 914. Chrysippos ap. Stob. I 5, 15 = SVF II Fr. 903 = Act. I 28, 3. Kornutos 13, S. 13, 3–12.

<sup>184</sup> Plat., Resp. X 617B–C. Etwas anders Leg. XII 960C, wo der Text leider unsicher ist: Als „Retterin des Schicksals“ erhält Lachesis die erste, Klotho die zweite und Atropos die dritte Stelle; die letzte hat zur Aufgabe, das von ihren Schwestern Gesponnene unabänderlich zu machen.

<sup>185</sup> Vgl. (etwas präziser als unser Autor) Apul., *De mundo* 38. Ferner Isidor., Etym. VIII 11, 92 *tria autem fingunt in colo et fuso digitisque filum ex lana torquentibus, propter tria tempora: praeteritum, quod in fuso iam netum et involutum est; praesens, quod inter digitos neentis traicitur; futurum, in lana quae colo implicata est, et quod adhuc per digitos neentis ad fustum tamquam praesens ad praeteritum traiciendum est.* Die Symbolik des Schicksalsfadens wird bei anderen Autoren anders gedeutet. Die eine Göttin läßt das Menschenleben anfangen, die zweite zwirnt den Lebensfaden, die dritte reißt ihn entzwei, was den Tod bedeutet. Vgl. Lact., Inst. div. II 10, 19–20. Isidor., Etym. VIII 11, 93.

<sup>186</sup> 401b 18–19 Ἀτροπος, ἐπεὶ τὰ παρελθόντα πάντα ἀτρέπτα ἐστί. Vgl. bereits Plat., Resp. X 620E: Die ἐπικλωσθέντα werden von Atropos ἀμετάστροφα gemacht. Chrysippos, SVF II Fr. 913 Ἀτροπος . . . ὅτι ἀμετάθετος καὶ ἀμετάβλητος ἐστὶν ὁ καθ' ἕκαστα διορισμὸς ἐξ αἰδίων χρόνων. Kornutos 13, S. 13, 9–10 Ἀτροπος . . . διὰ τὸ ἀτρέπτως ἔχειν τὰ κατ' αὐτὴν διατεταγμένα. Chrysippos, SVF II Fr. 914

gemäß Zugeloste auf alle Dinge wartet<sup>187</sup>. Klotho befaßt sich mit der Gegenwart, indem sie das für jeden Eigene vollbringt und zuspinnnt<sup>188</sup>.

Obwohl das Kapitel und somit der Traktat selbst mit zwei Zitaten aus Platons *Nomoi* schließt, die besagen, daß Gott für alles Seiende Anfang, Mitte und Ende ist und es auf geradem Weg zu seiner Vollendung bringt, kann man kaum daran zweifeln, daß die Ausführungen von Kapitel 7 im Wesentlichen lediglich stoisches Gedankengut enthalten und höchstwahrscheinlich aus einer stoischen Quelle ohne nennenswerte Änderungen übernommen wurden. Der uneingeschränkte Determinismus, der hier zum Ausdruck kommt, erscheint zwar als Bekräftigung der Lehre von einem einzigen, alles leitenden Gott, in der platonisch- aristotelischen Theologie des Traktats kommt er uns jedoch wie ein Fremdkörper vor. Insbesondere läßt er sich schwer mit der Ansicht ver-

Ἄτροπον δὲ κατὰ τὸ ἄτρεπτον καὶ ἀμετάθετον τοῦ μερισμοῦ. Fr. 1092 τὴν δὲ Ἄτροπον, ὡς ποιούσαν τὸ ἀποκληρωθὲν ἀμετάτρεπτον. Max. Tyr. V 5, S. 60, 2–5 H. Ἄτροπος . . . ἄτρεπτον.

<sup>187</sup> 401 b 19–20 κατὰ δὲ τὸ μέλλον Λάχεσις, πάντα γὰρ ἢ κατὰ φύσιν μένει λήξις. Der Name Λάχεσις wird mit λαγχάνειν in Verbindung gebracht von Chrysippos, SVF II Fr. 913 Λάχεσις . . . ὅτι ὄν κλήρον λελόγγασι ἕκαστοι κατὰ τὸ δίκαιον ἀπονέμεται. Fr. 914 Λάχεσις μὲν κεκλήσθαι παρὰ τὸ λαγχάνειν ἕκαστῳ τὸ πεπρωμένον. Fr. 1092 τὴν δὲ Λάχεσιν ἀπὸ τοῦ λαγχάνειν, ὡς ἐπικληρούσαν τῷ μὲν ἀγαθόν, τῷ δὲ ἐναντίον. Kornutos 13, S. 13, 8–9 Λάχεσις δ' ἄλλη ἀπὸ τοῦ τῆ κατὰ τοὺς κλήρους λήξει τὰ ἀποδιδόμενα ἕκαστῳ προσεοικέναι. Porph., περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν αρ. Stob. II 8, 42, S. 168, 20–22 W. διὸ καὶ τῆς Λαχέσεως οἱ κλήροι λαμβάνονται τῷ προφήτῃ, ἧτις ἀπὸ τοῦ λαγχάνειν καὶ κληρούσθαι κέκληται. Max. Tyr. a. a. O. Λάχεσις . . . διειληχός. Aus diesen Parallelen geht hervor, daß λήξις im zitierten Satz von De mundo wohl nur den Anteil, den man vom Schicksal erhält (λαγχάνειν), bedeuten kann. Das Wort ist allerdings auch, vielleicht wegen μένει, als „Ende“ (λήγω) verstanden worden. Vgl. bereits Apul., De mundo 38, 374 *futuri temporis Lachesis a fine cognominata, quod etiam illis quae futura sunt finem suum deus dederit*. Ähnlich in modernen Übersetzungen: „Lachésis, car la cessation naturelle attend toutes choses“ (Tricot), „Lachesi, perché una fine attende tutte le cose que sono nella natura“ (Reale). Richtig Festugière, Furley, Strohm.

<sup>188</sup> 401 b 21 κατὰ δὲ τὸ ἐνεστῶς Κλωθῶ, συμπεραίνουσα καὶ κλώθουσα ἕκαστῳ τὰ οἰκεία. Daß Κλωθῶ mit κλώθω, „spinnen“, zusammenhängt, liegt auf der Hand. Vgl. Chrysippos, SVF II Fr. 913 Κλωθῶ, . . . ὅτι ἢ κατὰ τὴν εἰμαρμένην διανέμησις καὶ τὰ γεννώμενα τοῖς κλωθομένοις παραπλησίως διεξάγεται. Fr. 914 Κλωθῶ δὲ παρὰ τὸ συγκεκλώσθαι καὶ συνείρεσθαι τὰ πάντα, καὶ μίαν αὐτῶν τεταγμένην τινὰ εἶναι διέξοδον. Fr. 1092 τὴν μὲν Κλωθῶ, ὡς ἐπικλώθουσαν ἐνὶ ἕκαστῳ τῶν ὑπὸ γένεσιν τὸ εἰμαρμένον. Kornutos 13, S. 13, 4–8 καὶ Κλωθῶ μὲν ὠνόμασται μία αὐτῶν ἀπὸ τοῦ κλώσει ἐρίων εοικέναι τὰ γινόμενα ἄλλων ἄλλοις ἐπιπιπτόντων, καθὸ καὶ νήθουσαν αὐτὴν πρεσβυτάτην διατυποῖσι.