

## DIOGENES VON APOLLONIA UND DIE ENTSTEHUNG DES GOTTESBEWEISES IN DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE\*

Die Frage nach dem Göttlichen hat das philosophische Denken beschäftigt, seit es mit den ersten Naturphilosophen im Griechenland des 6. Jh. v. Chr. seinen Anfang nahm.<sup>1</sup> Zu Beginn des 4. Jh. wird die Beschäftigung mit dieser Thematik durch ein neues Element erweitert: den philosophischen Gottesbeweis, der mit rationalen Argumenten auf die (nun aufgekommene) Vorstellung antwortet, dass es die Götter, an die man bisher selbstverständlich geglaubt hatte, vielleicht gar nicht gab.<sup>2</sup> Das früheste Beispiel einer solchen philosophischen Argumentation für die Existenz der Götter findet sich in Xenophons *Erinnerungen an Sokrates*.<sup>3</sup> Danach sind insbesondere der Gottesbeweis im zehnten Buch von Platons *Nomoi*<sup>4</sup> und Aristoteles' Überlegungen zum Göttlichen im System der Natur<sup>5</sup> von entscheidender Bedeutung für die weitere

---

\*) Nachfolgender Text ist eine überarbeitete und erweiterte Fassung des Vortrags ‚Diogenes of Apollonia and the Concept of Natural Theology in Greek Philosophy‘, den ich im Juli 2011 auf der 1st Graduate Conference of the Ancient Philosophy & Science Network (APSN) an der Humboldt-Universität zu Berlin gehalten habe. Den Veranstaltern und Diskutanten sei herzlich gedankt.

1) Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie in der frühen griechischen Philosophie vgl. allg. O. Gigon, Die Theologie der Vorsokratiker, in: H. J. Rose u. a. (Hrsg.), *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon. Sept exposés et discussions*, Genf 1952, 127–166; G. Vlastos, *Theology and Philosophy in Early Greek Thought*, *PhilosQ* 2.7, 1952, 97–123; W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953; L. P. Gerson, *God and Greek Philosophy. Studies in the Early History of Natural Theology*, London 1994, 1–32; S. Brodie, *Rationale Theologie*, in: A. A. Long (Hrsg.), *Handbuch Frühe Griechische Philosophie*, Stuttgart / Weimar 2001, 187–205; T. M. Robinson, *Presocratic Theology*, in: P. Curd / D. W. Graham (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford / New York 2008, 485–498.

2) Vgl. dazu allg. H.-J. Horn, Art. ‚Gottesbeweis‘, *RAC* XI (1981) 951–977, bes. 951–960.

3) Xen. Mem. 1,4; 4,3.

4) Plat. Nom. 888d–899d; 966c–967e.

5) Aristot. Met. A 7–10; fr. 838.947 f. Gigon; vgl. auch fr. 30 Gigon.

Entwicklung des Konzepts. Dabei zeigt sich, dass die ‚sokratische Wende‘,<sup>6</sup> die das naturphilosophische Denken der Vorsokratiker in den Hintergrund treten ließ, zwar eine Um- und Neuorientierung der Philosophie war, jedoch kein grundlegender Bruch der Tradition. Auch bei Platon und Aristoteles finden sich – bei allen, durchaus wesentlichen, Unterschieden – wichtige Kontinuitäten zu ihren vorsokratischen Vorgängern.<sup>7</sup> Schließlich gehörte deren Denken zum vorhandenen ‚Material‘, mit dem sie sich bei der Entwicklung ihrer eigenen Philosophie auseinanderzusetzen hatten – ob sie diese Konzepte nun übernahmen, weiterentwickelten oder zurückwiesen.

Dieser Zusammenhang lässt sich exemplarisch am Konzept des philosophischen Gottesbeweises zeigen. Ein wesentliches Argument in diesem war, dass das Dasein und das Wirken einer göttlichen Kraft durch die vernünftige Ordnung der natürlichen Welt hinlänglich erwiesen sei. Bei den vorsokratischen Philosophen findet sich zwar noch kein Gottesbeweis im eigentlichen Sinne, doch steht eine solche Argumentation, wie sie später etwa Platon entwickelte, erkennbar in der Tradition ihres Denkens. Sie basierte auf drei wesentlichen Postulaten, deren Ursprung sich auf die vorsokratische Tradition zurückführen lässt: die Vorstellung der natürlichen Welt als Kosmos, als nach Maßen geordnetes und rational verständliches System; die Vorstellung, dass eine rationale Instanz, ein ‚Geist‘, für diese rationale Ordnung verantwortlich sein musste; und die Bestimmung des Göttlichen als in erster Linie geistiger und rationaler Kraft in der Welt.

Die geistesgeschichtlichen Kontinuitäten von den Vorsokratikern zu Platon, Aristoteles und späteren Philosophen sollen also im Folgenden am Beispiel des philosophischen Gottesbeweises nachgezeichnet werden. Diogenes von Apollonia ist dabei von besonderem Interesse; dies allerdings weder als unmittelbare Quelle späterer Gottesbeweise noch als Urheber der philosophischen Konzepte, auf denen eine solche Argumentation basierte. Theo-

---

6) Vgl. Cic. Tusc. 5,10f.; Aristot. Part. An. 942a28–31.

7) Zu Platons Auseinandersetzung mit den Vorsokratikern vgl. T. Irwin, Plato: The Intellectual Background, in: R. Kraut (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge u. a. 1992, 51–89, hier 51–57; zu Aristoteles: M. Frede, Aristotle's Account of the Origins of Philosophy, in: P. Curd / D. W. Graham (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford / New York 2008, 501–529.

phrast meinte gar, Diogenes habe nur Gedanken älterer Vorsokratiker, besonders von Anaxagoras und Leukipp, ‚gesammelt‘ und zu einem neuen System zusammengefügt.<sup>8</sup> Er steht mithin am Ende einer Kette,<sup>9</sup> doch macht ihn gerade dies zu einer unschätzbaren Quelle: Konzepte, die seit Längerem zum vorsokratischen Denken gehörten, finden sich bei ihm in klarer und entwickelter Form – nicht zuletzt weil (im Unterschied zu vielen seiner Vorgänger) längere, zusammenhängende Fragmente seines Werkes überliefert sind. Die Fragmente des Diogenes zeigen, welches konzeptuelle Material zu der Zeit vorhanden war, in der die ersten philosophischen Gottesbeweise entstanden.

Diese wiederum gingen dabei einen entscheidenden Schritt weiter als die vorsokratischen Konzepte, auf denen sie aufbauten. Bisher hatten sich die Philosophen darauf konzentriert, das ‚wahre‘ Wesen der Götter aus philosophischer Sicht zu ergründen. Zwar setzten sich auch die großen Philosophen der klassischen wie der hellenistischen Zeit weiterhin mit dieser Frage auseinander und enthält auch der aufkommende Gottesbeweis zugleich Aussagen über das Wesen der Götter. Wesentlich ist aber nun, dass man deren Existenz an sich für begründungswürdig hielt. Wie es zu diesem ideengeschichtlich bedeutsamen Schritt kam, soll dann im letzten Teil des Artikels mit Blick auf den zeitgenössischen intellektuellen Kontext beleuchtet werden. Offensichtlich konnte der Glaube an die Götter zu Beginn des 4. Jh.s keineswegs mehr als selbstverständlich gelten. Dabei wird sich zeigen, dass nicht nur das Aufkommen des philosophischen Gottesbeweises, sondern auch diese Verunsicherung des traditionellen religiösen Denkens, auf die er antwortet, mit der Entwicklung der Philosophie in engem Zusammenhang steht.

---

8) DK 64 A 5; vgl. J. Kerschsteiner, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, München 1962, 176; G. S. Kirk / J. E. Raven / M. Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, Stuttgart / Weimar 2001, 476 f. Einschränkend zu Diogenes' ‚Eklektizismus‘ allerdings A. Laks, *Diogène d'Apollonie. Edition, traduction et commentaire des fragments et témoignages. Deuxième édition revue et augmentée*, Sankt Augustin 2008, 28–31; ders., *Between Religion and Philosophy: The Function of Allegory in the Derveni Papyrus*, *Phronesis* 42, 1997, 121–142, hier 127.

9) Vgl. Laks 2008 (wie Anm. 8) 21: „Diogène constituait un aboutissement.“

### I. *Natürliche Theologie und der philosophische Gottesbeweis*

Natürliche oder physische Theologie – mit diesen Begriffen bezeichnete der stoisch beeinflusste römische Gelehrte Varro im 1. Jh. v. Chr. die Theologie der Philosophen.<sup>10</sup> Davon unterschied er die mythische und die politische Theologie, also die Religion, der das Volk anhing und die im öffentlichen Kult gepflegt wurde. Für ihn standen nur die Ansichten der Philosophen im Einklang mit der Natur,<sup>11</sup> während die politische Theologie in erster Linie dem sozialen Zusammenhalt und der Stabilität des Gemeinwesens diene. Varros Modell verweist dabei auf eine Entwicklung, die mit der Philosophie selbst ihren Anfang nahm: Die griechischen Philosophen verabschiedeten sich keineswegs von der Religion,<sup>12</sup> sondern versuchten vielmehr, mit neuen, gleichsam rationalen Konzepten zu fassen, was ‚das Göttliche‘ eigentlich war, und es im Rahmen ihrer jeweiligen naturphilosophischen Systeme neu zu bestimmen und zu verorten.<sup>13</sup> Ein Aspekt dieser Entwicklung ist die Abgrenzung des neuen philosophischen vom alten Gottesbild des Mythos. Zugleich ist aber bei mehreren Denkern ein Bemühen erkennbar, den Gegensatz zu überbrücken, indem man die gängigen Göttererzählungen nun als mythischen Ausdruck einer ‚tieferen‘, philosophisch zu erfassenden Wahrheit deutete.<sup>14</sup>

10) Aug. Civ. 6,5; vgl. Jaeger (wie Anm. 1) 10–12; Gerson (wie Anm. 1) 1.

11) Vgl. auch Aug. Civ. 4,31.

12) Vgl. P. A. Meijer, *Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas*, in: H. S. Versnel (Hrsg.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden u. a. 1981, 216–262, hier 226–228.

13) Vgl. allg. Gigon 1952 (wie Anm. 1); Jaeger (wie Anm. 1). Dass dennoch ein deutlicher Kontrast zwischen dem traditionellen religiösen Denken und dem der Philosophen bestand, unterstreicht besonders Vlastos (wie Anm. 1): „The divinity of the *physiologoi* has no direct connection with the public cult, and is indeed so independent of it as to leave the very existence of the cult-gods in doubt“ (104); vgl. auch 116 f. und Gigon 1952, 155 f.

14) Vgl. jetzt dazu O. Primavesi, *Empedocles: Physical and Mythical Divinity*, in: P. Curd / D. W. Graham (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford 2008, 250–283. Vgl. auch Chaputhiers Frage (bei Gigon 1952 [wie Anm. 1] 162): „Comment les philosophes ont-ils laisser subsister côte à côte d’une part le nom de dieu pour désigner les principes de la nature et quelquefois un principe unique et de l’autre ce même nom pour désigner les dieux de la religion traditionnelle? C’est une antinomie qui se trouve un peu partout dans la philosophie grecque.“ Zum Begriff des ‚Göttlichen‘ bei Anaximander und dem Verhältnis dieses Konzepts zu den traditionellen Göttern vgl. Jaeger (wie Anm. 1) 42–45.

Zu einem wichtigen Teilbereich einer solchen natürlichen Theologie wurde der philosophische Gottesbeweis. Er begegnet der zu Beginn des 4. Jh.s vorstellbar gewordenen Hypothese, dass die Götter vielleicht gar nicht existierten oder – was für viele auf das Gleiche hinauslief – zumindest keine aktive Rolle in der Welt spielten. Dabei konnten sowohl die Argumentationswege als auch die Argumentationsziele durchaus variieren. Zum einen sollten der Status und die Funktion der Götter in der Welt geklärt werden. Eng damit verbunden, aber nicht identisch, ist der Gottesbeweis im eigentlichen Sinne, in dem nicht das Wesen, sondern die Frage der Existenz der Götter im Vordergrund stand. Und schließlich kam im Zusammenhang mit dem sophistischen Kulturentstehungsdenken die Frage auf, wie und warum der Glaube an die Götter ursprünglich aufgekommen war. Tatsächlich aber hängen all diese Fragen zumeist eng zusammen:<sup>15</sup> Zwar konnte die Suche nach den (menschlichen) Ursprüngen des Götterglaubens auch dazu dienen, diesen als Fiktion zu ‚entlarven‘.<sup>16</sup> Zumeist ist sie aber mit der Annahme verbunden, dass die ursprüngliche Erkenntnis durchaus richtig war – und daher auch in der Gegenwart noch gültig. Genauso impliziert auch die Argumentation, dass die Götter ihrem Wesen nach eine aktive Rolle in der Welt spielen, zugleich den Nachweis ihrer Existenz. Dabei zeigt sich auch im philosophischen Gottesbeweis das ambivalente Verhältnis von mythischer und philosophischer Theologie: Einerseits verteidigte er mit Argumenten, die dem philosophischen Denken entstammten, ein spezifisch philosophisches Gottesbild. Andererseits stützte eine solche Argumentation – implizit oder explizit – auch den ‚Volks glauben‘, insofern dieser, wenn er auch das ‚wahre‘ Wesen der Götter nur ungenügend zum Ausdruck brachte, doch zumindest dem ‚Atheismus‘ entgegenstand, den es zu bekämpfen galt.<sup>17</sup>

15) Vgl. J. Mansfeld, *Theology*, in: K. Algra et al. (Hrsg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 452–478, hier 471.

16) Vgl. in diesem Sinne das Sisyphos-Fragment (DK 88 B 25). Nach einem Zeugnis aus Philodems Schrift *De Pietate* stand auch hinter der Theorie des Prodikos die Vorstellung, dass es die Götter, an die die Menschen glaubten, eigentlich gar nicht gab (PHerc. 1428 fr. 19 Schober; vgl. A. Henrichs, *Democritus and Prodicus on Religion*, HSPH 79, 1975, 93–123, hier 107 f.). Zwar nennt der Papyrus Prodikos nicht explizit beim Namen, doch steht der inhaltliche Bezug auf dessen Theorie außer Frage; vgl. Henrichs 108 f. Vgl. dazu jetzt auch R. Mayhew, *Prodicus the Sophist. Text, Translation and Commentary*, New York 2011, 183–185.

17) So verweisen zwar die Argumente bei Xenophon und Platon eher auf ein philosophisches Gottesbild, sind aber zugleich auch als Verteidigung der traditio-

Der Gottesbeweis entwickelte sich zu einem festen Bestandteil des theologischen Denkens der griechischen Philosophen.<sup>18</sup> Dabei bildete sich eine Reihe gängiger Argumente heraus, die Sextus Empiricus im 2. Jh. n. Chr. wiedergibt:

Diejenigen also, die glauben, dass es Götter gibt, versuchen dies auf vier Arten zu beweisen: erstens anhand der Übereinstimmung bei allen Menschen; zweitens anhand der kosmischen Ordnung; drittens anhand der absurden Folgen für die, die das Göttliche in Frage stellen; und viertens und letztens, indem sie die gegnerischen Argumente widerlegen.<sup>19</sup>

Im Folgenden wird vor allem das zweite Argument von Interesse sein.<sup>20</sup> Diese Beweisführung ἀπὸ τῶν ἔργων<sup>21</sup> bzw. *ex operibus* arbeitet mit Konzepten aus der vorsokratischen Tradition der griechischen Philosophie. Die Argumentation kann wie folgt zusammengefasst werden: Da das Universum eine Ordnung hat, muss Vernunft in ihm sein, und diese gehört einer göttlichen Kraft, deren Existenz also durch die kosmische Ordnung hinreichend bewiesen ist.

Argumente dieser Art sind zum ersten Mal im frühen 4. Jh. v. Chr. greifbar. In den *Memorabilien* schreibt Xenophon dem Sokrates an zwei Stellen eine Argumentation zu, mit der er seinen Gesprächspartnern habe zeigen wollen, dass ein Wirken der Götter in der Welt evident sei.<sup>22</sup> Ihm geht es dabei nicht um einen Gottesbeweis im eigentlichen Sinne, sondern um die Zurückweisung

---

nellen Religion zu verstehen (vgl. etwa Xen. Mem. 1,4,2; 4,3,2; Plat. Nom. 886e–887c).

18) Zu den Stoikern vgl. Sext. Emp. 9,88–91.101–104.111–114 sowie die entsprechenden Stellen mit Kommentar bei A. A. Long / D. N. Sedley, *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*, Stuttgart / Weimar 2006, 385–396. Zum Gottesbeweis bei den Stoikern vgl. auch Horn (wie Anm. 2) 956–958; Mansfeld (wie Anm. 15) 454–461.

19) Sext. Emp. Math. 9,60 (eigene Übersetzung): Οἱ τοίνυν θεοὺς ἀξιοῦντες εἶναι πειρῶνται τὸ προκειμένον κατασκευάζειν ἐκ τεσσάρων τρόπων, ἐνὸς μὲν τῆς παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις συμφωνίας, δευτέρου δὲ τῆς κοσμικῆς διατάξεως, τρίτου δὲ τῶν ἀκολουθούντων ἀτόπων τοῖς ἀναιροῦσι τὸ θεῖον, τετάρτου δὲ καὶ τελευταίου τῆς τῶν ἀντιπικόντων λόγων ὑπεξαίρεσεως. Vgl. dazu den Überblick über die Argumente früherer Philosophen zu diesen vier Punkten, den Sextus 9,61–190 gibt. Zum ersten Argument vgl. auch Plat. Nom. 886a.

20) Vgl. dazu Sext. Emp. Math. 9,75–122.

21) Vgl. Henrichs (wie Anm. 16) 105 f. mit Anm. 53; Jaeger (wie Anm. 1) 192 f. mit 293 Anm. 82.

22) Zum Gottesbeweis in den *Memorabilien* vgl. O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1953, 122–146; Horn (wie Anm. 2) 954. Ob Xenophon an dieser Stelle tatsächlich die Gedanken des Sokrates

einer bestimmten – im 5. Jh. greifbaren – Vorstellung von den Göttern als gleichsam über den Dingen stehend und gänzlich uninteressiert an allem Irdischen und Menschlichen.<sup>23</sup> Doch ergibt sich aus Sokrates' Argumentation notwendig auch der Nachweis, dass die Götter tatsächlich existieren.<sup>24</sup> Er ist überzeugt, dass alles in der Natur zum Wohle des Menschen angelegt sei – inklusive seiner eigenen Natur.<sup>25</sup> Der Mensch sei mit allem ausgestattet, was er zum Leben braucht: Die Früchte des Bodens ernähren ihn,<sup>26</sup> ebenso die Tiere, die ihm zudem bei seinen Arbeiten helfen;<sup>27</sup> die Sonne sorgt für Wärme und Licht – und das immer im richtigen Maß.<sup>28</sup> Der Körper des Menschen erweise sich als im höchsten Maße funktional.<sup>29</sup> Außerdem sei er ausgestattet mit Intelligenz<sup>30</sup> und Sinnen,<sup>31</sup> um sich in der Welt zurechtzufinden, und verfüge über die Sprache, ohne die keine Gemeinschaften gebildet werden könnten.<sup>32</sup>

---

wiedergibt, erscheint fraglich. Zwar meint auch Platon, Sokrates habe nach einem einheitlichen Vernunftprinzip gesucht, das allem in der Welt zugrunde liege (und sich deswegen für Anaxagoras interessiert) (Phaidr. 99a–c). Zumindest der genauere Gedankengang ist aber wohl Xenophon zuzuschreiben (so schon Sext. Emp. Math. 9,92; vgl. auch Jaeger [wie Anm. 1] 190f.).

23) Vgl. Xen. Mem. 1,4,11. So meinte etwa der Sophist Thrasymachos, ὅτι οἱ θεοὶ οὐχ ὀρθοῦσι τὰ ἀνθρώπινα· οὐ γὰρ ἂν τὸ μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν παρεῖδον τὴν δικαιοσύνην· ὀρθῶμεν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτη μὴ χρωμένους (DK 85 B 8). Zur Sicht, dass die Götter sich nicht um die Menschen kümmern, vgl. auch Eur. fr. 832; Plat. Nom. 885b.899d ff. (dort als eine der drei Formen des ‚Atheismus‘ charakterisiert).

24) Auch Sextus Empiricus versteht die Argumentation als λόγον εἰς τὸ εἶναι θεοῦς (Math. 9,92). Umgekehrt ist die Vorstellung, dass sich die Götter um die Menschen kümmern, aber keine notwendige Voraussetzung für die Annahme ihrer Existenz, wie sich bei den Atomisten und den Epikureern zeigt.

25) Vgl. Xen. Mem. 1,4,7.14; 4,3,3.8; dazu Gigon 1952 (wie Anm. 1) 153; F. Hüffmeier, Teleologische Weltbetrachtung bei Diogenes von Apollonia?, Philologus 107, 1963, 131–138, hier 134–136.

26) Vgl. Xen. Mem. 4,3,5 f.

27) Vgl. Xen. Mem. 4,3,10; ähnlich auch Aristot. Pol. 1256b15–22. Zur Nutzbarmachung bzw. Unterwerfung der Tiere als Teil der menschlichen Kulturentwicklung vgl. auch Anaxagoras DK 59 A 102; Aischyl. Prom. 461–466; Soph. Ant. 334–352; Eur. fr. 27.

28) Vgl. Xen. Mem. 4,3,8 f.

29) Vgl. Xen. Mem. 1,4,5 f.; ähnlich zum Beispiel Aristot. Part. An. 658b14–26 (dazu Jaeger [wie Anm. 1] 292 Anm. 72); Protr. fr. 73,54 Gigon.

30) Vgl. Xen. Mem. 4,3,11; vgl. 1,4,8.

31) Vgl. Xen. Mem. 1,4,5; 4,3,11.

32) Vgl. Xen. Mem. 4,3,12. Zur Sprache als menschlichem Kulturmerkmal und Grundlage der Gemeinschaftsbildung vgl. auch Isok. 3,5–9 (= 15,253–257); 4,48; Aristot. Pol. 1253a9f.14–18.

Und durch seine religiösen Praktiken stehe er in privilegierter Verbindung zu den Göttern.<sup>33</sup> Die Argumentation greift dabei Elemente zeitgenössischer Kulturentstehungstheorien auf<sup>34</sup> und verknüpft sie mit der traditionellen Vorstellung, wonach die olympischen Götter die Wohltäter der Menschen sind – solange diese sich entsprechend gottgefällig verhalten.<sup>35</sup>

Die natürliche Welt, so Sokrates, erweise sich also dem denkenden Betrachter als sinnvolles, weil von der göttlichen Vernunft auf den Menschen ausgerichtetes Ganzes. Dieser Gedanke, der offenkundig an das vorsokratische Verständnis des Kosmos als regelmäßig geordnetem System anknüpfen kann, wird dabei von Sokrates auch und vor allem auf die Lebenswelt des Menschen bezogen. Der Kosmos ist überall identisch – im Kleinen wie im Großen.<sup>36</sup> Und wie der Mensch über Vernunft verfügt, so zeige diese sich auch im Universum insgesamt. Es sei klar, dass „der Geist in dir deinen Körper leitet, wie es ihm beliebt. Ebenso muss man also glauben, dass auch die Einsicht im All sämtliche Dinge so anordnet, wie es ihr Freude macht.“<sup>37</sup> Eben diese wirkende Vernunft sei der Beleg für das Walten der Götter in der Welt – und damit auch für ihre Existenz. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass die Götter so erhaben sind, dass sie sich der menschlichen Wahrnehmung und Erkenntnis entziehen<sup>38</sup> – eine Vorstellung, die sich bereits bei mehreren vorsokratischen Denkern findet.<sup>39</sup> Anhand

33) Vgl. Xen. Mem. 1,4,13.15 f.; 4,3,12.

34) Vgl. R. Müller, Die Entdeckung der Kultur. Antike Theorien von Homer bis Seneca, Düsseldorf / Zürich 2003, 204–210.

35) Vgl. etwa Aischyl. Prom. 442–506; Eur. Hik. 201–218; Antiph. 4,3,2; Xen. Mem. 2,2,3; Plat. Prot. 321d–322d; Polit. 274c–d.

36) Vgl. J.-P. Vernant, Les origines de la pensée grecque, Paris <sup>4</sup>1981, 101; W. Kranz, Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit, Philologus 93, 1938, 430–448, hier 435 f. 438 f.

37) Xen. Mem. 1,4,17 (eigene Übersetzung): ὁ σὸς νοῦς ἐνὸν τὸ σὸν σῶμα ὅπως βούλεται μεταχειρίζεται. Ὅτεσθαι οὖν χρῆ καὶ τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα, ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ἦ, οὕτω τίθεσθαι. Wie ganz ähnlich Platon in Phlb. 29a–30d bemüht auch Xenophon zugleich das *argumentum e gradibus entium*, wonach die göttliche Seele im Kosmos die menschliche an Vollkommenheit weit übertreffe (vgl. 1,4,8.17 f.). Nach Jaeger (wie Anm. 1) 193 f., geht die Analogie von menschlicher und kosmischer Seele in beiden Texten auf Diogenes zurück (vgl. DK 64 B 4.5).

38) Vgl. Xen. Mem. 1,1,13; 4,7,6.

39) Vgl. Xenophanes DK 21 B 34; Empedokles DK 31 B 133; Melissos DK 30 A 1; Protagoras DK 80 A 1. Vgl. auch Eur. Hel. 1137–1150; fr. 795; Aristoph. Nub. 250 f.; Plat. Nom. 821 d.

ihres Wirkens könne man sie jedoch erkennen – ὅψις γὰρ τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα, wie es Anaxagoras formuliert haben soll.<sup>40</sup> Und so meint auch Sokrates: „Dass ich die Wahrheit sage, wirst auch du erkennen, wenn du nicht wartest, bis du die Götter in ihrer Gestalt siehst, sondern es dir genügt, angesichts ihrer Werke die Götter zu achten und zu verehren.“<sup>41</sup>

Für diesen Nachweis des göttlichen Wirkens in der Welt sind also drei Gedanken zentral: Die Welt erweist sich dem (intelligenten) Betrachter als sinnvoll gestaltetes Ganzes – sowohl im Mikro- als auch im Makrokosmos. Daraus folgt die Annahme einer all-wirkenden Vernunft, die dafür verantwortlich sein muss. Und diese wiederum wird verstanden als göttliche Kraft, an deren Walten sich, so Sokrates' spezifisches Argument, zeige, dass sich der Gott bzw. die Götter<sup>42</sup> um die Menschen kümmern – und daher auch zu verehren seien.<sup>43</sup> Die Natur dieser – deutlich an Xenophanes erinnernden – Gottheit sei es dabei, „alles zu sehen, alles zu hören und überall präsent zu sein und sich zugleich um alles (oder: alle) zu kümmern.“<sup>44</sup>

Platon geht es dagegen im zehnten Buch der *Gesetze* explizit darum, die Frage nach der Existenz der Götter positiv zu beantworten und die Position der ‚Atheisten‘ zu widerlegen.<sup>45</sup> Diese waren nach Platon der Meinung, dass alles Geschehen in der natürli-

40) DK 59 B 21a; zur Stelle vgl. L. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker* III, Mannheim 2010, 174. Vgl. auch Eur. fr. 574.881 und zum gleichen Prinzip in der Medizin [Hippokr.] VM 22,3; Vict. 1,11,1.

41) Xen. Mem. 4,3,13 (eigene Übersetzung): Ὅτι δέ γε ἀληθῆ λέγω, καὶ σὺ γνώσῃ, ἂν μὴ ἀναμένῃς, ἕως ἂν τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς, ἀλλ' ἐξαρκῆ σοι τὰ ἔργα αὐτῶν ὁρῶντι σέβεσθαι καὶ τιμᾶν τοὺς θεοὺς. Vgl. 1,4,9; 4,3,13–15; dazu Jaeger (wie Anm. 1) 193.

42) Im Text ist wahlweise von ὁ θεός (1,4,13.17; vgl. 4,3,13: ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων), οἱ θεοί (1,4,11.13 f.18; 4,3,3.9.13–17), τὸ θεῖον (1,4,18; 4,3,14) oder τὸ δαιμόνιον (1,4,10; 4,3,14 f.) die Rede; vgl. W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Berlin <sup>2</sup>1965, 16. Es geht also allgemein um den Nachweis einer göttlichen Kraft im Universum, deren genaues Wesen zu bestimmen jedoch der menschlichen Erkenntnis Grenzen gesetzt sind.

43) Vgl. Xen. Mem. 1,4,2.11; 4,3,16 f.

44) Xen. Mem. 1,4,18 (eigene Übersetzung): πάντα ὁρᾶν καὶ πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρῆναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι; ähnlich 1,1,19. Vgl. dazu Xenophanes DK 21 B 23–26; vgl. unten, S. 125 f.

45) Zum Gottesbeweis in Plat. Nom. X vgl. Horn (wie Anm. 2) 953 f.

chen Welt aus sich selbst und dem Zufall heraus zu erklären sei.<sup>46</sup> Dem stellt er nun die folgende Argumentation entgegen: Die Seele sei der Grund der Bewegung in allen Körpern und der Welt insgesamt.<sup>47</sup> Diese Seele könne sich mit Vernunft (νοῦς) oder Unvernunft (ἄνοια) verbinden;<sup>48</sup> handle es sich aber um eine regelmäßige und vernunftgemäße Bewegung, so müsse eine vernünftige Seele dafür verantwortlich sein.<sup>49</sup> Da sich nun der Lauf der Himmelskörper als regelmäßig und vollkommen erweise, sei klar, dass sie jeweils von einer vollkommenen und vernünftigen Seele geleitet werden. Und diese „mit jeglicher Vollkommenheit ausgestattete Seele“<sup>50</sup> könne nichts anderes als eine Gottheit sein.<sup>51</sup> Anders als Sokrates / Xenophon bezieht Platon seine Argumentation also weniger auf die Lebenswelt des Menschen als auf die Himmelsphänomene, die traditionell in engem Zusammenhang mit den Göttern gesehen wurden.<sup>52</sup> Doch ist die grundsätzliche Argumentation die gleiche: Die Ordnung in der Welt verweise auf eine allwirkende Vernunft und diese sei göttlich.

Ganz ähnlich meinte nach Sextus Empiricus auch Aristoteles,

aus zwei Quellen hätten die Menschen eine Gottesgewissheit, aus bestimmten seelischen Vorgängen und aus den Himmelserscheinungen. ... [zu den Himmelserscheinungen:] Betrachtet man nämlich bei Tage die Sonne in ihrem Umlauf und nachts die wohlgeordnete Bewegung der anderen Gestirne, dann hat sich der Glaube an ein göttliches Wesen als Ursache einer derartigen Bewegung und Ordnung herausgebildet.<sup>53</sup>

46) Vgl. Plat. Nom. 888e–889c. Im *Philebos* formuliert er die Frage wie folgt: Πότερον ... τὰ σύμπαντα καὶ τόδε τὸ καλούμενον ὅλον ἐπιτροπεύειν φῶμεν τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῆ δύναμιν καὶ τὸ ὅπῃ ἔτυχεν, ἢ τάναντία ... νοῦν καὶ φρόνησιν τινα θαυμαστὴν συντάπτουσας διακυβερνᾶν; (28d5–9; vgl. Soph. 265c–e und Xen. Mem. 1,4,4).

47) Vgl. Plat. Nom. 892a.896a–b; Phaidr. 245c.

48) Vgl. Plat. Nom. 897b.

49) Vgl. Plat. Nom. 897b–898c.

50) Plat. Nom. 898c8 (Übersetzung Schöpsdau / Müller): πᾶσαν ἀρετὴν ἔχουσιν ψυχὴν.

51) Vgl. Plat. Nom. 897b.899a–b. Dies ergibt sich schon aus dem in der *Politeia* aufgestellten Grundsatz, dass ἀγαθὸς ὁ γε θεὸς τῶ ὄντι (379b1) und dass τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον (379c5–6). Zur göttlichen Seele vgl. allg. 896d–899a.

52) Vgl. M. P. Nilsson, *The Origin of the Belief Among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies*, HThR 33.1, 1940, 1–8, hier 2–5 (zu den *Nomoi*: 4). Für den regelmäßigen Lauf der Natur verweist er daneben auch auf Mond, Sterne und Jahreszeiten (Plat. Nom. 899b).

53) Aristot. fr. 947 Gigon (Übersetzung Flashar): Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυοῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀπὸ τε τῶν περὶ τὴν ψυχὴν

Aristoteles geht es dabei nicht um einen Gottesbeweis. Er will vielmehr erklären, wie die Menschen ursprünglich zum Glauben an die Götter gelangt sind – eine Frage, die dem Kontext der zeitgenössischen Kulturentstehungstheorien entstammt.<sup>54</sup> Doch anders als manche Denker in diesem Bereich<sup>55</sup> geht er davon aus, dass dieser Glaube in seinem Kern keine menschliche Erfindung oder Fiktion, sondern in der Realität begründet ist.<sup>56</sup> Die regelmäßige und geordnete Bewegung der Himmelskörper sei ohne das Wirken eines – offensichtlich vernunftbegabten<sup>57</sup> – göttlichen Wesens nicht zu erklären, und so seien die Menschen also zu der Überzeugung gelangt, dass es die Götter gibt. Ebenso bezeichnet Aristoteles in Buch  $\Lambda$  der *Metaphysik* den ‚Ersten Bewegter‘, der in letzter Instanz für alles Geschehen in der Welt und damit für deren vernünftige Ordnung verantwortlich ist, als Gott,<sup>58</sup> der für ihn nichts anderes als eine allwaltende Vernunft ist.<sup>59</sup> Und in der verlorenen Schrift *Über die Philosophie* soll er (nach Simplikios) bereits einen Beweisgang entwickelt haben, den man später als *argumentum e gradibus entium* bezeichnete: „Da nun unter den seienden Dingen das

---

συμβαίνοντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. [...] ἀλλὰ δὴ καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων· θεασάμενοι γὰρ μεθ' ἡμέραν μὲν ἥλιον περιπολοῦντα, κίττωρ δὲ τὴν εὐτακτον τῶν ἄλλων ἀστέρων κίνησιν, ἐνόμισαν εἶναι τινα θεὸν τὸν τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον. Dazu Nilsson (wie Anm. 52) 5 f.; vgl. auch fr. 838.948 Gigon. Die Stelle knüpft an Plat. Nom. 966d–e an.

54) Zur Religionsentstehungstheorie des Prodikos vgl. DK 84 B 5 (vgl. Müller [wie Anm. 34] 93–97), zu der Demokrits DK 68 A 75 (vgl. Müller 181 f.; Gemelli 2010 [wie Anm. 40] 520 f.). Während nach Prodikos πάντα τὰ ὠφλοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοῦς ἐνόμισαν (DK 84 B 5), ging Demokrit davon aus, dass es die Furcht vor mächtigen Naturphänomenen war, die die Menschen ursprünglich zum Glauben an die Götter geführt hatte. Das Sisyphos-Fragment kombiniert Elemente aus beiden Theorien (DK 88 B 25; vgl. Müller 97–102; J. Dreßler, *Philosophie vs. Religion? Die Asebie-Verfahren gegen Anaxagoras, Protagoras und Sokrates im Athen des fünften Jahrhunderts v. Chr.*, Norderstedt 2010, 38–40). Zur Einführung des Götterkults als Teil der menschlichen Kulturentwicklung vgl. auch Eur. fr. 928a; Plat. Prot. 322a; Xen. Mem. 1,4,13.

55) Siehe oben Anm. 16.

56) Dies gilt auch für die ganz ähnliche Stelle bei Platon (Nom. 966d–e). Vgl. auch Aristot. Met. 1074a38–b10 mit Plat. Krat. 397c–d und zur Kritik am Anthropomorphismus des gängigen Gottesbildes, die Aristoteles dort äußert, Met. 997b10f.; NE 1178b8–22; Pol. 1252b26f. mit Xenophanes DK 21 B 14.15.

57) Zur Vernunft als Ursache aller Ordnung in der Natur vgl. auch Aristot. Met. 984b15–17; Phys. 198a10–13.

58) Aristot. Met. 1071b3–73a13; vgl. Horn (wie Anm. 2) 955 f.

59) Vgl. bes. Aristot. Met. 1072b14–30.

eine besser ist als das andere, muss es ein Bestes geben, das dann das Göttliche sein dürfte.“<sup>60</sup>

Der Überblick hat gezeigt, dass die auch später wesentlichen Argumente des philosophischen Gottesbeweises bereits im 4. Jh. vorhanden waren:<sup>61</sup> Über die *via analogiae* wird gezeigt, dass es wie im Menschen auch im Kosmos eine Seele geben muss. Die *via eminentiae* führt zu der Einsicht, dass die Vollkommenheit im Kosmos nur der Vollkommenheit Gottes zuzuschreiben sein kann. Damit eng verbunden ist das von Aristoteles bemühte *argumentum e gradibus entium*. Das zentrale und am meisten verwendete Argument ist allerdings das *ex operibus*, dem letztlich, abgesehen vom dritten, auch die anderen Beweiswege untergeordnet sind. Dass es nämlich analog zum Menschen eine göttliche Seele im Kosmos geben und diese vollkommen sein muss, wird in der Hauptsache am wahrnehmbaren Wirken dieser göttlichen Kraft in der natürlichen Welt gezeigt.

## *II. Das konzeptuelle Material: die Vorsokratiker, Diogenes von Apollonia*

### *Die vorsokratische Tradition*

Das konzeptuelle Material, das im philosophischen Gottesbeweis des 4. Jh.s zusammengefloßen ist, entstammt dem vorsokratischen Denken. Genaugenommen sind es drei wesentliche Konzepte der vorsokratischen Philosophen, ohne die eine solche Argumentation nicht denkbar ist: 1. die Vorstellung der natürlichen Welt als Kosmos. Sie bildet die Grundlage des späteren *argumentum ex operibus*. 2. die Vorstellung Gottes als in erster Linie und in höchstem Maße rationales Wesen, für die besonders Xenophanes steht. An sie konnte sowohl die *via eminentiae* als auch das *argumentum e gradibus entium* anknüpfen. 3. die Vorstellung eines im Universum wirkenden Geistes, wie sie sich etwa bei Anaxagoras und Diogenes von Apollonia findet. Sie enthält bereits die Analogie von Mensch und Kosmos, die später auch dem Gottesbeweis diene.

60) Aristot. fr. 30 Gigon (Übersetzung Flashar): ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὐσίῳ ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἐστὶν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἶη ἂν τὸ θεῖον.

61) Vgl. dazu die Übersicht zum Gottesbeweis in der hellenistischen Philosophie bei Mansfeld (wie Anm. 15) 454–461.

Von den Vorsokratikern stammt die Vorstellung, dass dem Lauf der natürlichen Welt, insbesondere im Bereich der Himmelsphänomene, Regelmäßigkeiten und Gesetze unterliegen, dass also der ganze natürliche Kosmos nach rationalen Prinzipien funktioniert.<sup>62</sup> Und da der Mensch zu rationalem Denken fähig ist (oder sein sollte), ist er in der Lage, diese Regelmäßigkeiten und Gesetze zu erkennen. Die theoretischen Konstruktionen, die diese festgestellten Gesetzmäßigkeiten jeweils erklären sollten, waren natürlich sehr unterschiedlich. Doch findet sich der grundlegende Gedanke in ähnlicher Form bei einer ganzen Reihe vorsokratischer Philosophen.<sup>63</sup> Am deutlichsten sprechen ihn schließlich die Atomisten aus. So wird Leukipp der Ausspruch zugeschrieben: „Kein Ding entsteht aufs Geratewohl, sondern alles aus einem erklärbaren Grund (ἐκ λόγου) und infolge eines Zwanges (ὑπ’ ἀνάγκης).“<sup>64</sup> Es lässt sich darin durchaus ein Vorläufer späterer physikalischer Naturgesetz-Vorstellungen erkennen.

Seit Xenophanes ist das Bild Gottes im philosophischen Denken mehr und mehr durch dessen überlegene geistige Kraft bestimmt. Nach ihm gibt es einen „Gott, ... [der] weder an Körper den Sterblichen gleich[t] noch an Einsicht“.<sup>65</sup> Und „ohne Mühe erschüttert er alles mit der Einsicht seines Verstandes“.<sup>66</sup> Xenophanes wendet sich damit explizit gegen das gängige anthropomorphe Gottesbild<sup>67</sup> und insbesondere gegen die traditionellen Vorstellun-

62) So schon Anaximander DK 12 A 9 (dazu Jaeger [wie Anm. 1] 46–48; Gerson [wie Anm. 1] 15 f.). Vgl. allg. Vlastos (wie Anm. 1) 114 f.; Vernant (wie Anm. 36) 100–117; G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge u. a. 1979, 32–37.49 ff. Zum Kosmosbegriff bei den Vorsokratikern vgl. außerdem Kranz (wie Anm. 36); Kerschensteiner (wie Anm. 8).

63) Vgl. etwa zu den μέτρα im κόσμος Heraklit DK B 30.31.94; Philolaos DK 44 A 16; Diogenes von Apollonia DK 64 B 3.

64) DK 67 B 2 (Übersetzung Gemelli): Οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ’ ἀνάγκης; zur Stelle: Kerschensteiner (wie Anm. 8) 155 f. Vgl. auch Demokrit DK 68 A 1.38.66 und zur Kraft der ἀνάγκη im Kosmos etwa auch schon Parmenides DK 28 B 10.

65) DK 21 B 23 (Übersetzung Gemelli): εἷς θεὸς [...] / οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὐδὲ νόημα.

66) DK 21 B 25 (Übersetzung Gemelli): ... ἀπάνευθε πόνοιον νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει; vgl. B 24. Der Gedanke wird aufgegriffen von Empedokles DK 31 B 134.

67) Vgl. DK 21 B 14–16; aufgegriffen von Empedokles DK 31 B 134 (dazu Kerschensteiner [wie Anm. 8] 130–133).

gen über die Götter bei Homer und Hesiod.<sup>68</sup> Für die Herausbildung einer rationalen, philosophischen Theologie war er daher von großer Bedeutung.<sup>69</sup> Er bestimmt die Gottheit als einheitliche, universelle und rein geistige Wesenheit. Die später entwickelte Vorstellung, dass ein solches Wesen für die einheitliche Rationalität des Universums verantwortlich ist, kann offensichtlich daran anknüpfen.

Drittens findet sich bei Anaxagoras das Konzept eines universellen Geistes (νοῦς) im Kosmos. Dieser

besitzt von jedem jede Erkenntnis und hat die größte Kraft; und alles, was Lebenskraft hat, das Größere wie das Kleinere, beherrscht der *nous*. Auch die gesamte Kreisbewegung hat der *nous* so beherrscht, dass sie am Anfang begonnen hat. ... Und wie es werden sollte und wie es war, was jetzt nicht ist und was jetzt ist, und wie es sein wird, das alles hat der *nous* geordnet.<sup>70</sup>

Durch das Wirken dieses universellen Geistes lässt sich also erklären, wie und warum sich die verschiedenen Formen der natürlichen Welt aus den zugrunde liegenden stofflichen Elementen gebildet haben. Ohne den νοῦς wäre die physische Welt gestaltlos, sie hätte keine Struktur. Die Ordnung der Materie durch den Geist ist dabei eine durchaus neue Vorstellung im vorsokratischen Denken,<sup>71</sup> die von Diogenes von Apollonia aufgegriffen wurde. Die Atomisten

68) Vgl. DK 21 B 11; dazu Gigon 1952 (wie Anm. 1) 129; Gerson (wie Anm. 1) 17 f.; L. Gemelli Marciano, Xenophanes: Antike Interpretation und kultureller Kontext. Die Kritik an den Dichtern und der sogenannte ‚Monismus‘, in: G. Rechenauer (Hrsg.), Frühgriechisches Denken, Göttingen 2005, 118–134, hier 121–125.

69) Zu Xenophanes vgl. allg. Gigon 1952 (wie Anm. 1) 141–144; Jaeger (wie Anm. 1) 50–68; Meijer (wie Anm. 12) 221 f.; Gerson (wie Anm. 1) 15–20; Broadie (wie Anm. 1) 190–194; D. Lanza, Xenophanes: Eine Theologie?, in: G. Rechenauer (Hrsg.), Frühgriechisches Denken, Göttingen 2005, 102–117; Gemelli 2005 (wie Anm. 68) 125–134; Robinson (wie Anm. 1) 487–489.

70) DK 59 B 12 (Übersetzung Gemelli): γνώμην γε περί παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον· καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. ... καὶ ὅποια ἐμέλλεν ἔσεσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἄσσω νῦν μὴ ἔστι καὶ ὅσα νῦν ἐστί, καὶ ὅποια ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς.

71) Vgl. Kerschensteiner (wie Anm. 8) 147 f. Auch Aristoteles erkennt an, dass aus der Perspektive seines teleologischen Denkens (Met. 984b8–22; vgl. Theiler [wie Anm. 42] 2–4; Kerschensteiner 148) und seines Konzepts eines (göttlichen) ‚Ersten Bewegers‘ (Phys. 256b20–27) Anaxagoras’ νοῦς-Konzept zumindest ein Schritt in die richtige Richtung, jedoch noch nicht weit genug war.

vertraten bekanntlich die entgegengesetzte Sicht.<sup>72</sup> Dabei rechnet auch Anaxagoras mit mechanischen Faktoren. Doch meint er, im Unterschied zu den Atomisten, dass die ursprüngliche (kreisförmige) Bewegung am Anfang der Kosmogonie nur durch das Wirken des Geistes überhaupt in Gang gekommen sei. Ohne den  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  gäbe es also auch keine Mechanik.<sup>73</sup> Doch obwohl der Geist die Bildung des Kosmos anstößt, gibt er diesem nur einen Impuls, aber kein Ziel oder Zweck. In aristotelischer Begrifflichkeit ist er eine Wirk-, jedoch keine Finalursache.<sup>74</sup> Anaxagoras ist also kein teleologischer Denker, und Platon hat ihn später dafür kritisiert.<sup>75</sup> Auch bezeichnet er den  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  (zumindest in den überlieferten Fragmenten) an keiner Stelle als Gott – auch wenn moderne Forscher dies zuweilen annehmen.<sup>76</sup> Andere nach ihm haben hingegen einen derartigen universellen Geist durchaus mit Gott gleichgesetzt, zum Beispiel Diogenes von Apollonia.

---

72) Vgl. Kerschensteiner (wie Anm. 8) 155.159 f. (zu Leukipp); 162 f. (zu Demokrit). Für die Atomisten ließ sich alles Geschehen, Werden und Vergehen in der Welt auf die Bewegung der Atome zurückführen (vgl. Diog. Laert. 9.31 f.), die wiederum nur von deren rein physischen Eigenschaften abhing (vgl. allg. Kirk / Raven / Schofield [wie Anm. 8] 451–466, mit den entsprechenden Stellen und Kommentar). Vgl. auch Gigon 1952 (wie Anm. 1) 150; Jaeger (wie Anm. 1) 205 f.; Robinson (wie Anm. 1) 496 f.

73) Vgl. DK 59 B 13; Kirk / Raven / Schofield (wie Anm. 8) 399.

74) Zum Schema der vier Ursachen bei Aristoteles vgl. Phys. 194b16–195b30.

75) Plat. Phaid. 97b–99c; vgl. auch Aristot. Met. 985a18–21.

76) Dazu Jaeger (wie Anm. 1) 184 f.: „in den erhaltenen Fragmenten wird nirgendwo direkt ausgesprochen, daß er den Geist als das Göttliche prädiert hätte. Daß dies trotzdem seine Lehre gewesen sein muß, wird nun durch die hymnische Form der von dem Nous ausgesagten Prädikationen zur Gewißheit. Es wird aber auch durch den Inhalt dieser Aussagen bestätigt. Die Prädikate: unbegrenzt, selbstherrlich, ungemischt und selbstständig für sich, rechtfertigen durchaus die erhabene Sprache, in der der Philosoph von diesem höchsten Prinzip redet.“ Ähnlich Gerson (wie Anm. 1) 31: „*nous* which is fittingly called ‚god‘ even if there is no extant fragment which does so.“ Doch ist dies ja eben die Frage: Ob die Instanz, die für den Philosophen die Stelle einnimmt, die bisher die Götter bekleidet hatten, (und deshalb auch in hymnischem Stil angeredet wird) noch als göttlich gilt oder ob es sich beim  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  um ein Konzept handelt, das die Vorstellung des Göttlichen nicht neu interpretiert, sondern ersetzt. Aus den überlieferten Fragmenten ist diese Frage m. E. nicht zu beantworten; jedenfalls sollte man die Tatsache, dass Anaxagoras den  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  eben nicht als Gott oder göttlich bezeichnet, nicht in ihr Gegenteil verkehren. Vgl. auch Gigon 1952 (wie Anm. 1) 166; Vlastos (wie Anm. 1) 113 mit Anm. 76; Kerschensteiner (wie Anm. 8) 145 mit Anm. 6; Meijer (wie Anm. 12) 226.

*Diogenes von Apollonia*

Für unsere Fragestellung ist Diogenes von Apollonia vor allem deshalb von Interesse, weil wir bei ihm alle drei Konzepte des vorsokratischen Denkens, die sich später zu einem philosophischen Gottesbeweis fügen, vereint finden: Er ist der Ansicht, dass das Universum eine Ordnung hat. Er glaubt, dass ein mächtiger Geist hinter dieser Ordnung steht. Und er glaubt, dass dieser Geist göttlich ist.

Diogenes ist ein Monist.<sup>77</sup> Für ihn ist das Grundelement die Luft und alles, was existiert, eine modifizierte Form der Luft.<sup>78</sup> Darin folgte er im Wesentlichen Anaximenes.<sup>79</sup> Doch ist die Luft für Diogenes nicht nur der Grundstoff von allem, sondern auch göttlich: „[I]ch bin der Meinung, dass, was Denkkraft besitzt, das ist, was die Menschen Luft nennen, und dass von ihr auch alle Menschen gesteuert werden und sie alles beherrscht; denn eben dies, scheint mir, ist Gott und gelangt zu allem und ordnet alles und ist in allem.“<sup>80</sup> Der doxographischen Tradition zufolge war er auch in der Bezeichnung der Luft als göttlich von Anaximenes abhängig.<sup>81</sup> Wie andere Vorsokratiker vor ihm gibt er dem Göttlichen also einen neuen Platz innerhalb der natürlichen Welt, indem er es mit dem von ihm identifizierten Prinzip aller Dinge, der Luft, gleichsetzt. Und da die Luft nicht nur das Universum insgesamt beherrscht, sondern auch das Element ist, das der Mensch braucht, um zu leben und zu denken,<sup>82</sup> ist „ein kleiner Teil des Gottes“ auch

---

77) Vgl. D. W. Graham, *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton / Oxford 2006, 277–293, der ihn als „the only figure to whom we can confidently ascribe Material Monism“ (280) sieht und ihm deshalb – gegenüber der in der Forschung verbreiteten Geringschätzung des ‚Eklektikers‘ Diogenes (278) – eine wichtige Rolle für die Entwicklung der griechischen Philosophie zuschreibt (bes. 290–293). Zu Diogenes allg. vgl. auch Theiler (wie Anm. 42) 6–14; Kerschensteiner (wie Anm. 8) 176–180; Kirk / Raven / Schofield (wie Anm. 8) 473–492; Laks 2008 (wie Anm. 8).

78) Vgl. DK 64 B 2. A 5.

79) Vgl. DK 13 A 4.5.7; dazu Kerschensteiner (wie Anm. 8) 177.

80) DK 64 B 5 (Übersetzung Gemelli): καὶ μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἄηρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν· αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφίχθαι καὶ πάντα διατιθεῖναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι.

81) Vgl. DK 13 A 12 und DK 64 A 8b–d; vgl. auch Graham (wie Anm. 77) 281 f.

82) Vgl. DK 64 B 4.5. Aufgegriffen wird dieser Gedanke auch im Hippokratischen Corpus; vgl. etwa Flat. 15; Morb. Sacr. 16.

in uns (wie es Theophrast formuliert).<sup>83</sup> Der Hauptgrund für die Vergöttlichung der Luft scheint dabei zu sein, dass Diogenes ihr in etwa die gleichen Eigenschaften zuschreibt, die traditionell zu den Göttern gehörten: So meint er, dass „sie alles beherrscht“,<sup>84</sup> dass sie „groß und mächtig und ewig und unsterblich ist und viel weiß“.<sup>85</sup> In dieser Hinsicht ähnelt sie dem  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  des Anaxagoras, der ebenfalls ewig sein<sup>86</sup> und „von jedem jede Erkenntnis und die größte Kraft“ haben soll.<sup>87</sup>

Nun stellt sich die Frage: Wenn die Luft ein Gott ist – was für ein Gott ist das? Handelt es sich hier um eine rationalere Version dessen, was man bisher Zeus genannt hatte,<sup>88</sup> oder um eine Alternative dazu? In Aristophanes' Philosophenkomödie *Die Wolken* wird den Naturphilosophen vorgeworfen, dass sie mit der Religion ihrer Mitbürger nichts mehr zu schaffen haben.<sup>89</sup> Und in einigen Fällen war dieser Vorwurf wohl auch berechtigt. Dennoch gab es Möglichkeiten, traditionelle religiöse Ansichten und das neue philosophische Denken in Einklang zu bringen – zum Beispiel durch Allegorese. Und eben einen solchen Ansatz finden wir bei Diogenes. Nach Philodem „lobt [er] Homer, weil dieser nicht auf mythische Weise, sondern wahrhaftig über das Göttliche gesprochen habe. Denn er sagt, Homer glaube, die Luft sei Zeus“.<sup>90</sup>

83) DK 64 A 19: ὁ ἐντὸς ἀήρ ... μικρὸν ὦν μόριον τοῦ θεοῦ (eigene Übersetzung). Der Gedanke, dass der Geist in uns das Element ist, das dem Göttlichen am nächsten steht, ist zwar dezidiert aristotelisch (vgl. Aristot. NE 1177a13–16; Protr. fr. 73,47 Gigon), doch scheint Theophrasts Interpretation Diogenes' Denken dennoch durchaus zu entsprechen (vgl. DK 64 B 4.5). Der Gedanke, dass der Geist des Menschen am göttlichen Geist teilhat, der das ganze Universum durchwaltet, findet sich später auch bei den Stoikern; vgl. etwa Diog. Laert. 7,142 f.

84) DK 64 B 5.

85) DK 64 B 8 (Übersetzung Gemelli): μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ αἰδίον τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἶδος ἐστί; vgl. auch B 7.

86) Vgl. DK 59 B 14.

87) DK 59 B 12.

88) Vgl. in diesem Sinne den berühmten (wenn auch etwas ‚dunklen‘) Ausspruch des Heraklit: ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα (DK 22 B 32).

89) Vgl. bes. Aristoph. Nub. 247 f.365–407; außerdem J. V. Muir, Religion and the New Education: The Challenge of the Sophists, in: P. E. Easterling (Hrsg.), Greek Religion and Society, Cambridge 1985, 191–218, hier 211–213.

90) DK 64 A 8 (Übersetzung Gemelli): Διογένης ἐπαινεῖ τὸν Ὀμηρον ὡς οὐ μυθικῶς ἀλλ' ἀληθῶς ὑπὲρ τοῦ θείου διειλεγμένον. τὸν ἀέρα γὰρ αὐτὸν Δία νομίζεῖν φησίν.

Ebenso werden im Papyrus von Derveni, diesem seltsamen und fragmentarischen Amalgam von Naturphilosophie und Orphik, in dem sich auch der Einfluss von Diogenes' Denken feststellen lässt, die Mythen allegorisch gelesen und so mit naturphilosophischen Konzepten in Einklang gebracht.<sup>91</sup> Auch hier wird Zeus mit der Luft gleichgesetzt.<sup>92</sup> Das Bemühen, physikalische und mythische Theorie in Einklang zu bringen, hat Primavesi jüngst auch für Empedokles wahrscheinlich gemacht.<sup>93</sup> Später findet sich eine allegorische Auslegung der Mythen im Sinne der eigenen Philosophie ebenso bei den Stoikern.<sup>94</sup>

Eine wichtige Eigenschaft der vergöttlichten Luft bei Diogenes ist ihre Befähigung zu rationalem Denken: νόησις.<sup>95</sup> Eben diese Fähigkeit, so lässt sich schließen, versetzt die Luft in die Lage, „Macht über alle Dinge“ zu haben und „alle Dinge zu ordnen“. Wie Anaxagoras stellt sich Diogenes also einen mächtigen Geist vor, der der natürlichen Welt eine Ordnung gibt. Doch anders als Anaxagoras sieht er diesen Geist nicht als eigenständig und abgetrennt, sondern stellt vielmehr ausdrücklich fest, dass Einsicht (νόησις) „in allem“ ist und es „kein einziges Ding [gibt], das daran nicht teilhat“.<sup>96</sup> Für Anaxagoras dagegen ist der Geist „mit keinem Ding vermischt, sondern allein und für sich“.<sup>97</sup> Wie André Laks feststellt, folgt daraus auch die unterschiedliche Terminologie bei Diogenes und Anaxagoras: Während νοῦς den Geist „an und für sich“ bezeichnet, ist νόησις als Tätigkeit, als ‚das Denken‘, zu verstehen.<sup>98</sup> Νόησις ist mithin die wirkende A k t i v i t ä t, durch die die

91) Vgl. allg. Laks 1997 (wie Anm. 8); R. Janko, *The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, Apopyrgizontes Logoi?): A New Translation*, CPh 96, 2001, 1–32, hier 1–6. Zur Rezeption des Diogenes durch den Derveni-Autor (der sich jedoch auch mit anderen Philosophen auseinandergesetzt und letztendlich einen eigenen Ansatz entwickelt hat) vgl. Laks 1997 (wie Anm. 8) 130–132 und 2008 (wie Anm. 8) 269–274.

92) Col. XVII; vgl. Laks 1997 (wie Anm. 8) 129 f.

93) Vgl. Primavesi (wie Anm. 14).

94) Vgl. Mansfeld (wie Anm. 15) 461 f. Platon zeigt sich allerdings skeptisch gegenüber einer allegorischen Interpretation der Mythen (vgl. Pol. 378a–e; Phaidr. 229c–230a).

95) Vgl. DK 64 B 5.

96) DK 64 B 5 (Übersetzung Gemelli): ἐν παντὶ ἐνεῖναι. καὶ ἔστιν οὐδὲ ἐν ὅτι μὴ μετέχει τούτου.

97) DK 59 B 12 (Übersetzung Gemelli): μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἔστιν.

98) Laks 1997 (wie Anm. 8) 131 und 2008 (wie Anm. 8) 35 f.

Luft das Universum beherrscht und ordnet. Für das grundlegende Argument – dass es einen Geist im Universum gibt – macht es jedoch keinen Unterschied, ob dieser Geist von außen oder von innen über die natürliche Welt herrscht.<sup>99</sup>

Um zu zeigen, dass ein solcher Geist im Universum tatsächlich existieren muss, entwickelt Diogenes das folgende Argument:

[D]enn es wäre ohne Denkkraft unmöglich, so sagt er, dass es [d. h. die zugrunde liegende Substanz, die Luft] so aufgeteilt wäre, dass es für alles festgesetzte Maße gäbe, für Winter und Sommer, für Nacht und Tag, für Regengüsse, Winde und schönes Wetter; man könnte finden, wenn man nur darüber nachdenken will, dass auch das Übrige so auf die schönstmögliche Weise festgesetzt ist.<sup>100</sup>

Das heißt, vermittelt der ihr gegebenen Einsicht arrangiert die Luft, als Grundstoff der Welt, sich selbst in geordneter und regelmäßiger Weise – und bildet dadurch die Welt, in der der Mensch lebt. Nach Diogenes zeigt sich also bei allen Erscheinungen in der natürlichen Welt eine Ordnung, die ohne eine universell wirksame Vernunft nicht zu erklären ist. Und diese Vernunft ist, wie Fragment 5 verrät, von göttlicher Natur, sie ist die Einsicht des Gottes, des Urstoffs, der Luft.

Interessant dabei ist, dass, obwohl grundsätzlich alle Dinge von der Einsicht der Luft beherrscht werden, Diogenes seine Beispiele gerade aus den Erscheinungen wählt, die traditionell mit den Göttern in Verbindung gebracht wurden – der Ablauf der Jahreszeiten sowie von Tag und Nacht und die Wetterphänomene. Später sind es insbesondere die (von Diogenes in dem Fragment nicht erwähnten) regelmäßigen Bewegungen der Himmelskörper, die als wichtigster Beleg für das Wirken der Götter in der Welt gelten.<sup>101</sup> Doch auch die Beispiele, die Diogenes anführt, werden gelegentlich genannt.<sup>102</sup>

99) Vgl. Gigon 1953 (wie Anm. 22) 133. So war zum Beispiel auch für die Stoiker – im Unterschied zu Platon und Aristoteles – der göttliche λόγος der physischen Welt immanent; vgl. etwa (zu Chrysipp) Cic. Nat. Deor. 1,39.

100) DK 64 B 3 (Übersetzung nach Gemelli): οὐ γὰρ ἄν, φησίν, οἷόν τε ἦν οὕτω δεδάσθαι ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρου καὶ νυκτός καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδίων· καὶ τὰ ἄλλα, εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, εὐρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα. Zur Stelle vgl. Hüffmeier (wie Anm. 25) 134; Laks 2008 (wie Anm. 8) 73–76.

101) Vgl. etwa Xen. Mem. 4,3,13 f.; Plat. Nom. 896d–899b.966d–967d; Aristot. fr. 838.947 f. Gigon.

102) Vgl. Xen. Mem. 4,3,8 f.14; Plat. Nom. 885e–886a.899b; Aristot. fr. 838 Gigon.

All diesen (und ähnlichen) Argumenten ist gemeinsam, dass sie auf regelmäßige Vorgänge in der physischen Welt verweisen. Diogenes' Ziel ist dabei jedoch (noch) nicht der Nachweis, dass die Götter existieren, sondern dass sich in allen Dingen Einsicht feststellen lässt und dass diese dem Grundstoff, der Luft, zuzurechnen ist.<sup>103</sup> Auch sagt er uns nicht, warum diese Einsicht den Kosmos eben in der Weise beherrscht, wie sie es tut. Nach Diogenes unterliegt dem Universum eine Ordnung, doch nennt er kein *τέλος*, kein Ziel oder Zweck, dem diese Ordnung dient. Wenn man jedoch seine Argumentation gleichsam vom Kopf auf die Füße stellt, bekommt man eben die Art von theologischem Argument, das später gängig wurde: Da die Ordnung des Universums auf einen (all)mächtigen Geist verweist und dieser Geist göttlich ist, muss (irgendeine Art von) Gott folglich existieren.

### *Diogenes' Relevanz*

Damit soll nicht gesagt werden, dass der gängige philosophische Gottesbeweis letztlich auf Diogenes von Apollonia zurückgeht. Dass Platon sich diesbezüglich bei Diogenes bedient hat, wird meines Wissens auch von niemandem behauptet.<sup>104</sup> Die besonders von Theiler vertretene Ansicht, dass die Argumentation, die Xenophon dem Sokrates in *Memorabilien* 1,4 zuschreibt, in wesentlichen Punkten von Diogenes abhängt, hat dagegen in der Forschung viele Anhänger gefunden.<sup>105</sup> Dabei sollen Parallelen und (mögliche) Einflüsse im Einzelnen gar nicht geleugnet werden.<sup>106</sup> Doch findet sich bei Diogenes eben noch kein Gottesbeweis. Und anders als Theiler annimmt, ist auch die Art von teleologischer

---

103) Vgl. Graham (wie Anm. 77) 286 f.

104) Diogenes wird von Platon auch nirgends (explizit) erwähnt. Zu möglichen Spuren einer Beschäftigung Platons mit Diogenes vgl. aber Theiler (wie Anm. 42) 76 f.

105) Vgl. Theiler (wie Anm. 42) 13–36; aufgegriffen etwa von Jaeger (wie Anm. 1) 188–195; Horn (wie Anm. 2) 952.954; Müller (wie Anm. 34) 210 f. Robinson bezeichnet Diogenes als „immediate precursor of Socratic / Platonic teleological explanation in natural philosophy / theology“ (wie Anm. 1, S. 496); ähnlich Kerstensteiner (wie Anm. 8) 180.

106) Eine kritische Überprüfung der von Theiler angeführten Parallelen im Einzelnen findet sich bei Hüffmeier (wie Anm. 25) 134–138; Laks 2008 (wie Anm. 8) 275–280.

Argumentation, die eine wesentliche Stütze des xenophontischen Beweises bildet, für Diogenes keineswegs sicher belegt.<sup>107</sup> In den *Memorabilien* ist Sokrates' Hauptargument, dass die Götter, wie jeder sehen könne, alles in der Welt zu einem sinnvollen Zweck, nämlich zum Wohl des Menschen, angelegt hätten.<sup>108</sup> Diogenes sagt dagegen keineswegs, dass sich die Luft in besonderer Weise um die Menschen kümmert oder dass die Struktur, die sie der Welt gegeben hat, um der Menschen willen da ist.

Auch das berühmte Fragment 3 bietet m. E. keine hinreichende Grundlage, um die tatsächlich erst bei Xenophon zu greifende teleologische Weltansicht schon Diogenes zuzuschreiben.<sup>109</sup> Heißt es dort, dass „alles auf die schönstmögliche Weise (ἀνοστὸν κάλλιστα) disponiert“ sei, so bedeutet das in diesem Kontext erst einmal nur, dass der Grundstoff, die Luft, „für alle Dinge Maße hat“ (πάντων μέτρα ἔχειν). Dies an sich ist jedoch kein teleologisches Argument. Tatsächlich teleologisch ist etwa Platons Sicht, dass sich im Lauf der Natur, insbesondere der Gestirne, „die planenden Absichten eines Willens [zeigen], der auf die Verwirklichung des Guten aus ist“,<sup>110</sup> oder die Position des Aristoteles, dass „die Natur des Alls das Gute und das Beste enthält“.<sup>111</sup> Dass „alles auf die schönstmögliche Weise disponiert“ ist, d. h. nach festen „Maßen“, bedeutet dagegen nicht mehr, als dass allem eine vollkommene Ordnung zugrunde liegt – ähnlich wie man etwa die Kreisbewe-

107) Skeptisch gegenüber der Annahme eines entwickelten teleologischen Denkens bei Diogenes sind auch Hüffmeier (wie Anm. 25) und Laks 2008 (wie Anm. 8) 27 f. 275–280. 282–285. Vgl. auch Gigon 1952 (wie Anm. 1) 151; Graham (wie Anm. 77) 278 f. 287.

108) Vgl. oben, S. 119.

109) Theiler stützt sich im Wesentlichen auf DK 64 B 3, wenn er das teleologische Material, das er bei späteren Autoren findet, für Diogenes in Anspruch nimmt. Dabei wäre allerdings zu unterscheiden gewesen zwischen den Gedanken, die (möglichlicherweise) von Diogenes übernommen wurden, und der Argumentation, zu der diese dann verwendet wurden und die keineswegs auf Diogenes zurückgehen muss. Vgl. dazu Laks 2008 (wie Anm. 8) 278: „Si Diogène est utilisé, l'emprunt peut parfaitement se combiner avec une représentation qui lui est étrangère, en l'occurrence, la téléologie élaborée dans sa composante anthropocentrique.“

110) Plat. Nom. 967a4–5 (Übersetzung Schöpsdau / Müller): διανοίας βουλήσεως ἀγαθῶν περὶ τελομένων. Vgl. Phaid. 97b–99c (dort gleichzeitig Kritik von Anaxagoras' νοῦς-Konzept, das die Ausrichtung der Vernunft auf das ‚Gute‘ nicht genug erfasst habe).

111) Aristot. Met. 1075a11 f. (Übersetzung Bonitz / Seidl): ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον; vgl. 1075a11–25.

gung für die schönste und vollkommenste Bewegung hielt.<sup>112</sup> Dies impliziert jedoch nicht (notwendig), dass diese Ordnung irgendeinem höheren Gut oder *τέλος* dient – weder dem Guten für die Menschheit noch irgendeiner anderen Form des Guten.<sup>113</sup> Diogenes war also höchstwahrscheinlich nicht die Gründerfigur der teleologischen Weltansicht, als die er manchmal gesehen wird.

Dennoch enthalten die überlieferten Fragmente seines Werkes das konzeptuelle Material, aus dem sich der gängige, auf die rationale Ordnung des Universums gestützte Gottesbeweis der klassischen und hellenistischen Philosophie (und darüber hinaus) konstruieren ließ. Wie wir gesehen haben, finden sich bei Diogenes die drei Konzepte, die man für eine solche Argumentation benötigte: Erstens sieht er, als Erbe der älteren Vorsokratiker, das Universum als geordnetes System mit festen Maßen. Zweitens meint er, ähnlich wie Anaxagoras, dass ein allmächtiger Geist hinter dieser Ordnung steht. Und drittens identifiziert er diesen Geist, anders als wahrscheinlich Anaxagoras, mit (seiner Grundsubstanz, der Luft, und diese mit) Gott. All das dient bei Diogenes nicht als Gottesbeweis, doch müssen wir seine Konzepte gleichsam nur neu zusammensetzen und erhalten eben die Art von philosophischem Gottesbeweis, den wir etwa bei Platon finden. Dabei kann Diogenes, wie wir gesehen haben, keineswegs als Urheber dieser Konzepte gelten. Daher gibt es auch keinen Grund für die Annahme, dass die theologischen Argumentationen bei späteren Denkern auf ihn zurückgehen. Diogenes übernimmt Vorstellungen, die bereits vor ihm zum vorsokratischen Denken gehört haben, und ist eben deshalb eine unschätzbare Quelle: Er zeigt uns in kompakter, entwickelter und verhältnismäßig gut überlieferter Form, welches konzeptuelle Material, in dem sich naturphilosophisches und theologisches Denken verbindet, zu Beginn des 4. Jh.s vorhanden war. Platon, Aristoteles und andere haben dieses Material der vorsokratischen Philosophie aufgegriffen.

112) Zu dieser Vorstellung vgl. etwa Plat. Nom. 898c; Tim. 34a.

113) Vgl. Hüffmeier (wie Anm. 25) 134: „Es soll nicht bestritten werden, daß aus dem bei Heraklit und Diogenes vorhandenen Material: einem vernünftigen Prinzip und einer sinnvollen Ordnung der Welt, eine Teleologie gemacht werden könnte, aber ebenso wenig kann bestritten werden, daß Diogenes an dieser Stelle eine andere Frage beantwortet [nämlich dass die Ursubstanz über Verstand verfügen muss]. Es steht einfach nicht im Text, daß die Ordnung der Welt die *αἰτία ὁ ἕκαστος* der Kosmogonie wäre.“

### III. Warum ein philosophischer Gottesbeweis?

Diogenes hat also, wie viele vorsokratische Denker vor ihm, das Wesen Gottes neu bestimmt, den Nachweis seiner Existenz aber offenkundig noch nicht für nötig gehalten. Was brachte also andere Denker nur wenig später dazu, mit Argumenten, die sich in ähnlicher Form auch bei ihm finden, einen solchen Gottesbeweis zu entwickeln? Platon richtet seine Argumentation in den *Nomoi* direkt gegen die Position, dass die Götter nicht existieren, und weist darauf hin, dass diese Sicht zu seiner Zeit durchaus verbreitet war.<sup>114</sup> Doch warum glaubten einige Leute nicht mehr an die traditionellen Götter? Die Antwort auf diese Frage verweist uns zurück auf die Entwicklung des philosophischen Denkens. Zwar haben weder die älteren Naturphilosophen noch die meisten Sophisten je offensiv gegen die Annahme Stellung bezogen, dass es Götter gibt. Zumeist nahmen sie diese entweder für selbstverständlich – ohne sich über deren ontologischen Status weiter Gedanken zu machen – oder bemühten sich, die religiösen Vorstellungen ihrer Umwelt in veränderter („gereinigter“, sublimerter) Form in ihr Denken zu integrieren.<sup>115</sup> Dennoch trugen sie wohl nolens volens zur Erosion des traditionellen Götterglaubens bei.<sup>116</sup>

Angefangen mit Xenophanes finden wir bei vielen Philosophen eine gewisse Skepsis gegenüber den etablierten religiösen Ansichten.<sup>117</sup> Wie alles andere wurden auch diese rationaler Prüfung und Kritik unterworfen – der sie nicht immer standhalten konnten.

---

114) Plat. Nom. 891b.890a; vgl. Meijer (wie Anm. 12) 217f.

115) Vgl. dazu auch bei Gigon 1952 (wie Anm. 1) die Diskussionsbeiträge von Verdenius (158 f.) und Reverding (163). Selbst Demokrit, in dessen Weltsystem weder die Götter noch das Göttliche eine tragende Rolle spielten, verwirft ihre Existenz keineswegs. Dazu Meijer (wie Anm. 12) 226: „If anyone opened the way to atheistic thinking he did so with the doctrine of atoms. Nevertheless he accepted the existence of superbeings who were actually in contradiction with the doctrine of atoms or could hardly be reconciled with it, and he accepted those objections into the bargain rather than give up the idea of ‚god‘ altogether.“ Zu Demokrits religiösem Denken vgl. die Zeugnisse unter DK 68a74–5 und allgemein Jaeger (wie Anm. 1) 206; Broadie (wie Anm. 1) 201–203; D. McGibbon, *The Religious Thought of Democritus*, *Hermes* 93, 1965, 385–397; G. Rechenauer, *Götter und Atome bei Demokrit*, in: ders. (Hrsg.), *Frühgriechisches Denken*, Göttingen 2005, 384–406; Gemelli 2010 (wie Anm. 40) 518–525.

116) Vgl. Nilsson (wie Anm. 52) 1 f. 7.

117) Vgl. Muir (wie Anm. 89) 196–199; Dreßler (wie Anm. 54) 23–27.

Bei Xenophanes führte die Zurückweisung der religiösen Tradition bekanntlich zur Postulierung eines neuen einheitlichen und rationaleren Gottesbildes. Doch lässt sich auch Protagoras' berühmter Ausspruch, er könne nicht sagen, ob es die Götter gibt oder nicht,<sup>118</sup> als Ausdruck eben einer solchen Skepsis gegenüber den etablierten Meinungen sehen. Das, was seine Mitmenschen von den Göttern zu wissen meinten, hatte für ihn keinerlei Wahrheitswert mehr<sup>119</sup> – wobei er dem, im Gegensatz zu Xenophanes, auch keine neue Wahrheit entgegensetzen hatte. Einige der Sophisten unterminierten den traditionellen Götterglauben weiter, indem sie darauf hinwiesen, dass es doch offensichtlich keine Gerechtigkeit in der Welt gäbe. Wo also waren die Götter, die doch angeblich als oberste Walter der Gerechtigkeit fungierten?<sup>120</sup> Die wichtigste Debatte drehte sich allerdings um die Erklärung der Naturphänomene.<sup>121</sup> Traditionell ging man davon aus, dass die Götter hinter diesen Erscheinungen standen – so dass sich etwa Blitze als deutliches Zeichen von Zeus' Wirken in der Welt verstehen ließen. Die Naturphilosophen, angefangen mit den Ioniern, führten sie jedoch auf natürliche Ursachen zurück, die man auf rationale Weise verstehen konnte.<sup>122</sup> Dies warf wiederum die Frage auf: Wenn die Götter nicht hinter Blitzen, Donner und Ähnlichem standen, was machten sie dann überhaupt und warum sollte man glauben, dass es sie gibt?<sup>123</sup>

Die Existenz der Götter wurde damit zum Gegenstand der Diskussion; die Möglichkeit, dass es keine Götter gab, wurde denkbar und auch von philosophischer Seite verschiedentlich auf-

---

118) DK 80 B 4; vgl. Dreßler (wie Anm. 54) 33–35. Schon aufgrund dieses – offen ausgesprochenen – Zweifels galt Protagoras vielen als ἄθεος; vgl. die entsprechenden Zeugnisse bei M. Winiarczyk, Wer galt im Altertum als Atheist?, Philologus 128, 1984, 157–183, hier 177 f., und zum Asebie-Verfahren gegen ihn Dreßler 89–99.

119) Vgl. Jaeger (wie Anm. 1) 215.

120) Vgl. etwa Thrasymachos DK 85 B 8; Eur. El. 583 f.; fr. 286.832.900; dazu Muir (wie Anm. 89) 210; W. Fahr, Θεοὺς νομίζειν. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen, Hildesheim / New York 1969, 65 f. Zur traditionellen Sicht der Götter als Stützen der Gerechtigkeit vgl. etwa Hes. Erg. 212–284; Hom. Od. 24,351 f.; Sol. fr. 13 West; Eur. Hik. 731 f.; Bacch. 1325 f.; fr. 577.1131; Aristoph. Nub. 397; Thesm. 668–674. Der Gedanke steht letztlich auch hinter dem ansonsten so ‚atheistischen‘ Sisyphos-Fragment (DK 88 B 25).

121) Vgl. dazu allg. Dreßler (wie Anm. 54) 57–60.76–81.

122) Vgl. Gigon 1952 (wie Anm. 1) 134–140.

123) Vgl. exemplarisch Aristoph. Nub. 365–407; Plat. Nom. 966d–967c; Plut. Nik. 23,3.

geworfen.<sup>124</sup> Der philosophische Gottesbeweis antwortet also zugleich auf die Verunsicherung des Volksglaubens und auf die Problematisierung des Götterglaubens im philosophischen Diskurs. Die Existenz der Götter und die aktive Rolle, die sie in der Welt spielten, sollte (und musste) mit rationalen Argumenten bewiesen werden. Dass etwa Platons Gottesvorstellung dabei eine ganz andere war als die, die er zu verteidigen vorgab, dass nämlich die göttliche Seele, die nach ihm hinter allem Geschehen im Kosmos stand, wenig mit Zeus oder anderen olympischen Gottheiten gemein hatte, scheint dabei für ihn selbst kein Problem gewesen zu sein.<sup>125</sup> Ihm ging es darum, dass es eine göttliche Kraft im Universum gab, also nicht Zufall und vernunftlose Ursachen für alles verantwortlich waren (wie es die Auffassung der Naturphilosophen sein sollte),<sup>126</sup> und insofern sah er sich auch nicht im Gegensatz zur klassischen Religion seiner Mitbürger – solange diese den Göttern nicht unmoralische, allzu menschliche Eigenschaften und Geschichten andichteten.<sup>127</sup> Die Ironie daran ist allerdings, dass die Position, der sich Platon und andere Philosophen nun entgegenstellten, – dass es keine Götter gibt – zumindest zum Teil ebenso auf die philosophische Tradition zurückgeführt werden konnte, die auch den philosophischen Verteidigern der Götter ihre Argumente lieferte.

124) Dass es im 5. und 4. Jh. vorstellbar geworden war, dass die Götter nicht existieren, geht aus mehreren Quellen hervor (vgl. etwa Aristoph. Nub. 367 [οὐδ' ἔστι Ζεύς]; Eur. fr. 286.912b; DK 80 B 4 [Protagoras]; DK 88 B 25 [Sisyphos-Fragment]; Plat. Apol. 26c–e und Xen. Mem. 1,1,5 [als Vorwurf gegenüber Sokrates]; Plat. Nom. 885b ff.; Aristot. An. Post. 89b31–5). Vgl. dazu allg. Fahr (wie Anm. 120) 2–4.31–122; Horn (wie Anm. 2) 951 f.; Mansfeld (wie Anm. 15) 453 f. Schwieriger ist es allerdings, einen bestimmten Philosophen (oder sonst jemanden) auszumachen, der eine solche Position tatsächlich vertreten hätte. Prodikos soll die Existenz zumindest der Kult-Götter bestritten haben (vgl. Anm. 16). Protagoras konnte sich nicht entscheiden, ob die Götter existieren oder nicht (DK 80 B 4). Diagoras von Melos hatte wohl ‚nur‘ die Eleusinischen Mysterien verächtlich gemacht (vgl. Drexler [wie Anm. 54] 107–111, mit weiterer Literatur), auch wenn er dem späteren Altertum allgemein als ἄθεος galt (vgl. die Belege bei Winiarczyk [wie Anm. 118] 164–166). Ein tatsächlicher Atheist im modernen Sinne war aber wahrscheinlich Theodoros von Kyrene (vgl. die Belege bei Winiarczyk, 179–181).

125) Vgl. M. L. Morgan, Plato and Greek Religion, in: R. Kraut (Hrsg.), The Cambridge Companion to Plato, Cambridge u. a. 1992, 227–247, hier 240: „Plato figures in a tradition that criticizes the Olympian gods and seeks to rethink the notion of divinity in terms of our understanding of the cosmos and especially of soul, life, and motion.“

126) Plat. Nom. 888e–889c.

127) Vgl. Plat. Pol. 377b ff.

Eine Stelle aus Xenophons *Symposion* möge dies illustrieren. Sokrates wird von einem Mann aus Syrakus vorgeworfen: „Du giltst als Denker über die Himmelsphänomene (τῶν μετεώρων).“<sup>128</sup> Die Stelle spielt auf das Sokrates-Bild der aristophanischen *Wolken* an<sup>129</sup> und damit auf die Unterstellung, dass ein solcher Denker mit seinem Studium des Himmels notwendig die Annahme verbinde, dass die Götter, deren Walten man sonst eben in diesem Bereich erkennen wollte, gar nicht existierten. Doch Sokrates erwidert: „Kennst du also ... irgendetwas, das himmlischer (μετεωρότερόν τι) ist als die Götter?“<sup>130</sup> Er meinte also, da die Götter doch hinter diesen Erscheinungen standen, beschäftigte sich jeder, der sie untersuchte, notwendig auch mit den Göttern – Sokrates war also ganz und gar kein ‚gottloser Himmelsgucker‘, wie ihm oft unterstellt wurde. Die gleiche Ambiguität zwischen ‚gottloser‘ und ‚frommer‘ Naturphilosophie verdeutlicht auch ein Fragment des Euripides: „Wer ist so ... [gottverlassen und vom Unglück getroffen?], dessen Seele die Betrachtung dieser Dinge nicht lehrt, an Gott zu glauben, und die verdrehten Lügen der Himmelsforscher nicht weit von sich wirft, deren freche Zungen sich auslassen über die verborgenen Dinge, von denen sie kein Wissen haben?“<sup>131</sup> Wer die Himmelsphänomene auf die richtige Weise betrachte, werde das Wirken der Götter in ihnen erkennen; die Schau des Himmels ist also keineswegs an sich ‚gottlos‘.<sup>132</sup> Doch wird den Naturphilo-

128) Xen. Symp. 6,6 (eigene Übersetzung): ἐδόκει τῶν μετεώρων φροντιστῆς εἶναι.

129) Vgl. auch Xen. Symp. 6,8 mit Aristoph. Nub. 144–152.

130) Xen. Symp. 6,7 (eigene Übersetzung): οἶσθα οὐν ... μετεωρότερόν τι τῶν θεῶν;

131) Eur. fr. 913 (eigene Übersetzung): τίς [...].οθεός [κ]αὶ [...].πραδαίμων / ῥός, τάδε λεύσ[σ]ων οὐ προδι[δ]ί[σ]κει / ψυχὴν [αὐ]τοῦ θεόν ἢ[γεί]σθαι, / μετεωρολόγων δ' ἐκὰς ἔρριπεν / σκολιὰς ἀπάτας, ἄν, τολμηρὰ / γλῶσσ' εἰκοβόλ,εἰ, περὶ τῶν ἀφαινῶν / οὐδὲν γνώμας μετέχουσα; Da der Text in der ersten Zeile leider korrupt ist, lässt sich nur erahnen, wie jemand, der die Lehren der Meteorologen nicht ‚weit von sich geworfen‘ hat, dort genau charakterisiert wird. Diels / Kranz (Die Fragmente der Vorsokratiker III, Berlin <sup>6</sup>1952,12) rekonstruierten: τίς ἀτιμόθεος καὶ παραδαίμων (?), wobei das sonst nicht belegte παραδαίμων wohl soviel wie βαρυδαίμων bedeute. Auf deren Text stützt sich auch die hypothetische Übersetzung der Stelle bei Ch. Collard und M. Cropp (Euripides, Fragments II, Cambridge, Mass. / London 2008): „Who (is the) god-(forsaken?) and (heavy?)-fortuned man ...?“

132) Vgl. auch die durchaus positive Bewertung der Naturbetrachtung in Eur. fr. 910.

sophen unterstellt, dass ihr ‚verdrehter‘ Blick – die Annahme, diese Erscheinungen auf natürliche Weise und ohne die Götter erklären zu können – sie blind für deren wahres Wesen mache. Stattdessen treten sie mit haltlosen Theorien auf über Dinge, die zu durchschauen den Menschen nicht gegeben sei (τὰ ἀφανῆ).<sup>133</sup>

Einerseits hielten manche die Naturphilosophen also für ‚gottlos‘ und unterstellten ihnen Verachtung für die Götter bis hin zu offenem Atheismus.<sup>134</sup> Andererseits wurden Argumente eben aus dieser Denktradition – die Vorstellung einer natürlichen Weltordnung und des Göttlichen als in ihr wirkender Kraft – von Philosophen dazu benutzt, das Vorhandensein einer göttlichen Kraft im Universum zu beweisen.<sup>135</sup> Diejenigen also, die die Himmelsphänomene unter den richtigen Voraussetzungen betrachteten, würden auch erkennen, dass die Götter dafür verantwortlich waren. Dies war natürlich – wie Sokrates’ Austausch mit dem Syrakusaner zeigt – gleichzeitig ein gutes Argument, um die Betrachtung der Natur gegen den gängigen Vorwurf der Asebie zu verteidigen.

### *Zusammenfassung*

Im frühen 4. Jh. v. Chr. entwickelten Philosophen erstmals einen Gottesbeweis, der sich auf die natürliche Ordnung des Universums stützte. Diese gleichsam rationale Argumentation für die Existenz der Götter spielte auch in der späteren griechischen Philosophie eine bedeutende Rolle – und erscheint manchem auch heute noch überzeugend. Es lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, wer einen solchen Gottesbeweis als erster formuliert hat. Das konzeptuelle Material dafür stammt jedoch von den Vorsokratikern und verweist damit auf die Kontinuitäten zwischen vor- und nach-

133) Vgl. Anm. 38 und 39.

134) Vgl. den Wortwechsel bei Aristoph. Nub. 225 f.: Sok. περιφρονῶ τὸν ἥλιον. – Str. ... τοὺς θεοὺς ὑπερφρονεῖς ...; Περιφρονεῖν kann sowohl ‚durch und durch bedenken‘ als auch ‚verachten‘ bedeuten. Indem Strepsiades daraus ὑπερφρονεῖν macht, legt er also Sokrates seine Himmelschau als Verachtung der Götter aus.

135) Vgl. Gigon 1952 (wie Anm. 1) 154; außerdem Vlastos (wie Anm. 1) 116 f.: „To present the deity as wholly immanent in the order of nature and therefore absolutely law-abiding was the peculiar and distinctive religious contribution of the Pre-Socratics.“

sokratischer Philosophie. Die entscheidenden Konzepte – die Welt als Ordnung; eine universelle Vernunft als Träger dieser Ordnung; deren Identifizierung mit dem Göttlichen – finden wir sämtlich bei Diogenes von Apollonia. Das macht ihn nicht notwendig zu einer wichtigen Gestalt in dieser intellektuellen Entwicklung; offensichtlich stützt er sich zum größeren Teil auf bereits vorhandenes Material. Dennoch sind seine Fragmente von großem Interesse: Sie zeigen uns, welche philosophischen Konzepte vorhanden und (zur Weiterentwicklung) verfügbar waren eben zu der Zeit, da ein philosophischer Gottesbeweis erstmals in Angriff genommen wurde. Gleichzeitig wurde jedoch auch für die fortschreitende Erosion des Götterglaubens, der Philosophen wie Platon entgegentreten wollten, von vielen – und nicht ohne Grund – ebenso die Entwicklung des philosophischen Denkens verantwortlich gemacht. Was die einen unsicher gemacht hatten, suchten die anderen wieder aufzurichten.<sup>136</sup>

Berlin

Jan Dreßler

---

136) Vgl. Jaeger (wie Anm. 1) 216; E. R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970, 93–103.