



ALFONS RECKERMANN

# DEN ANFANG DENKEN

Die Philosophie der Antike in  
Texten und Darstellung

BAND III

Vom Hellenismus zum Christentum

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <<http://dnb.d-nb.de>>.

ISBN 978-3-7873-2153-7

Band 1: *Vom Mythos zur Rhetorik* (ISBN 978-3-7873-2151-3)

Band 2: *Sokrates, Platon und Arsitoteles* (ISBN 978-3-7873-2152-0)

Frontispiz: Augustinus, Wandmalerei unterhalb der Kapelle  
Sancta Sanctorum, Rom

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2011. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestattet. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. [www.meiner.de](http://www.meiner.de)

# | Inhaltsübersicht

## BAND III

### VOM HELLENISMUS ZUM CHRISTENTUM

#### Philosophische Prinzipienreflexion in der Zeit

##### **nach Aristoteles** ..... 3

##### **A Die Stoa als Vereinfachungs- und Verdichtungsform der theologischen Prinzipienreflexion** ..... 5

##### 1. Der stoische Begriff der Philosophie und ihr vorzüglicher Gegenstand ..... 6

Text 44 Aëtius, *Placita* I Prooem. 2 (SVF II 35) ..... 7

Text 45 Kleantes, *An Zeus* (SVF I 537) ..... 12

Text 46 Cicero, *De natura deorum* II 29–36 ..... 25

Text 47 Cicero, *De natura deorum* II 56–58 ..... 32

##### 2. Die Prinzipienbegriffe der stoischen Philosophie ..... 35

Text 48 Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*  
VII 134 ..... 36

##### 3. Zum Verhältnis von Prinzipientheorie und Ethik ..... 40

Text 49 Epiktet, *Handbüchlein der Moral* I ..... 44

Text 50 Seneca, *Naturales quaestiones* I 1–12 ..... 49

##### **B Die Atomistik Epikurs als ethisch fundierter Naturalismus und prinzipientheoretischer Minimalismus** ..... 61

##### 1. Die nicht-theologische Prinzipientheorie der atomistischen Physik ..... 61

Text 51 Epikur, *Brief an Herodot* 38–44 ..... 68

Text 52 Epikur, *Brief an Menoikeus* 123 ..... 72

2. Zum Verhältnis von Physik und Ethik .....	77
Text 53 Epikur, <i>Brief an Menoikeus</i> 124–135 .....	79
Text 54 Lukrez, <i>De rerum natura</i> II 1–19 .....	93
C Die skeptische Distanzierung von der philosophischen Prinzipienreflexion .....	94
1. Die Praxis der Urteilsenthaltung als Weg zum Glückszustand seelischer Unerschütterlichkeit bei Pyrrhon aus Elis .....	96
Text 55 Diogenes Laertius, <i>Vitae philosophorum</i> IX 61–62 .....	96
Text 56 Eusebius, <i>Praeparatio evangelica</i> XIV 18, 1–5 .....	101
2. Die aporetische Skepsis der platonischen Akademie als dialektisch begründete Distanzierung von der theoretischen Prinzipienreflexion .....	106
Text 57 Cicero, <i>Academica posteriora</i> I 44–46 .....	110
Text 58 Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i> VII 160–165 .....	118
3. Die Abtrennung einer praktischen von der theoretischen Prinzipienreflexion im Zusammenhang der akademischen Skepsis .....	122
Text 59 Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i> VII 158 .....	123
Text 60 Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i> VII 166–184 .....	126
4. Der Versuch des späteren Pyrrhonismus, die Dialektik der akademischen Skepsis therapeutisch für ein ›Stillstellen des Denkens‹ einzusetzen .....	134
Text 61 Sextus Empiricus, <i>Pyrrhoniae hypotyposes</i> I 4, 8–10 und I 12, 25–30 .....	135

D	<i>Die Philosophie Plotins (205–270) als maximale Steigerungsform der theologischen Prinzipienreflexion</i>	151
1.	Plotins Platonismus	157
	Text 62 Plotin, <i>Enneade</i> VI [10], 8, 1–14	159
2.	Der Aufstieg der Seele zum Einen als Ziel des menschlichen Lebens	163
	Text 63 Plotin, <i>Enneade</i> V 9 [5], 1, 1–2, 28	167
3.	Negative Theologie und mystische Ekstasis als zwei Formen der Annäherung an den ›überseienden‹ Grund aller Wirklichkeit	182
	Text 64 Plotin, <i>Enneade</i> V 3 [49], 13, 1–14, 8	191
	Text 65 Plotin, <i>Enneade</i> V 3 [49], 17, 21–38	198
	Text 66 a Plotin, <i>Enneade</i> VI 9 [9], 8, 34–9, 24	204
	Text 66 b Plotin, <i>Enneade</i> VI 9 [9], 11, 6–26	205
E	<i>Das Christentum als theologia naturalis und ihr Verhältnis zur philosophischen Theologie</i>	211
1.	Paulus und die <i>theologia naturalis</i> der ›weltlichen Weisheit‹	213
	Text 67 Paulus, <i>ad Romanos</i> I, 14–25	214
2.	Tertullians Angriff auf das ›dialektische‹ Christentum der gnostischen Häretiker	220
	Text 68 Tertullian, <i>De praescriptione haeeticorum</i> 7, 1–13	223
3.	Der Kampf zwischen griechischer Philosophie und christlicher Religion um den rechtmäßigen Besitz der <i>einen</i> Wahrheit	231
	a) Der stoisch geprägte Mythos vom natürlichen Ursprung des soteriologischen Wissens	231
	Text 69 Dion aus Prusa, <i>Oratio</i> 12, 27–29, 32 und 39 (= Poseidonios, Fr. 368, ed. Theiler)	232

b) Die Darstellung der Lehre Christi als ›allein sicherer und Nutzen bringender Philosophie‹ bei Justin Martyr . . . . .	238
c) Der ›wahrheitsliebende Platon‹ und der ›allweise Moses‹. Clemens aus Alexandrien und der Streit über den Ursprungs- und Verwirklichungsort des soteriologischen Wissens . . . . .	241
Text 70 Clemens Alexandrinus, <i>Stromata</i> I 57, 1–6 . . .	245
Text 71 Clemens Alexandrinus, <i>Stromata</i> II 5–6, 2 . . .	257
4. Die Grenze aller philosophischen Prinzipienreflexion oder die <i>vera religio christiana</i> als <i>verissima philosophia</i> . Eine Überlegung zu <i>Augustinus</i> (354–430) . . . . .	265
a) Die Anknüpfung des Augustinus an Platon . . . . .	269
Text 72 Augustinus, <i>De civitate dei</i> VIII 4–6 und 8 . . .	270
b) Was man bei den Platonikern nicht finden kann . . . . .	281
Text 73 Augustinus, <i>Confessiones</i> VII 9, 13–14 . . . . .	281
c) Die unplatonische Anthropologie des Augustinus . . . . .	288
(1) Das Kontinuum von Schöpfung und Erlösung . . . . .	293
(2) Christus als <i>vir magnus atque divinus</i> und die angebliche <i>superbia</i> der Platoniker . . . . .	295
(3) Zum Verhältnis von <i>auctoritas</i> und <i>ratio</i> . . . . .	298
Text 74 Augustinus, <i>De trinitate</i> VIII 2, 3 . . . . .	306
Schlussbemerkung . . . . .	309
Anmerkungen . . . . .	321
Bibliographie . . . . .	441
Personenregister . . . . .	467

## BAND I

## VOM MYTHOS ZUR RHETORIK

Einleitung .....	XIX
------------------	-----

<b>Die »vorsokratische« Philosophie als Frage nach der Einheit und dem Ursprung des Seienden .....</b>	<b>3</b>
--	----------

<b>A Mythos, Logos und Physis .....</b>	<b>3</b>
---	----------

*Die Frage des Mythos nach dem Ursprung der Götter als Vorge-  
stalt der philosophischen Frage nach dem wahren Grund der  
Wirklichkeit als dem Garanten für eine Ordnung, in der man  
leben kann*

<b>1. Hesiod .....</b>	<b>5</b>
------------------------	----------

*Die dichterische Vergegenwärtigung der Weltordnung und ihre  
Bedeutung für das Gelingen des menschlichen Lebens*

Text 1 Hesiod, <i>Theogonie</i> 104–181 und 453–496 .....	6
---	---

Text 2 Hesiod, <i>Theogonie</i> 1–52 .....	20
--	----

Text 3 Hesiod, <i>Theogonie</i> 70–103 .....	25
--	----

<b>2. Parmenides als philosophischer Dichter .....</b>	<b>30</b>
--	-----------

Text 4 Das Prooemium zum Lehrgedicht des Parmenides, VS 28 B 1 .....	33
---	----

Text 5 Parmenides, VS 28 B 6 .....	38
------------------------------------	----

Text 6 Parmenides, VS 28 B 8 .....	43
------------------------------------	----

<b>B Die Fremdheit der philosophischen Frage nach der Einheit des Seienden .....</b>	<b>49</b>
--	-----------

*Ein Blick auf Thales und Anaximander*

Text 7 Der Bericht des Aristoteles über die Lehre des Thales .....	50
Aristoteles, <i>Metaphysica</i> I 3, 983 b 6–984 a 3	

Text 8 Der Bericht über einen Satz des Anaximander Simplikios, <i>Physica</i> 24, 13 (VS 12 A 9) .....	56
---	----



Text 9	Das Verhältnis des Philosophen zur Welt, in der er lebt	
a)	Platon, <i>Theaitetos</i> 174 a	59
b)	Aristoteles, <i>Politica</i> I 11, 1259 a 9–18	60
C	Die Lehre Heraklits über die Einheit des Seienden als Verbindung von Gegensätzen	60
D	Übergänge oder das Prinzip des Seins und seine Wirksamkeit in der Vielheit	68
1.	Die Lehre des Empedokles über den Grund des von Natur aus Seienden als Tauschwechsel zwischen Liebe und Streit	71
Text 10	Empedokles von Akragas, VS 31 B 17, 1–35	72
2.	Die Lehre des Anaxagoras über das Sein und Wirken der göttlichen Vernunft als Grund für die Ordnung der Natur	79
Text 11	Anaxagoras, VS 59 B 1	83
Text 12	Anaxagoras, VS 59 B 12	84
	Eine Zwischenüberlegung zur Grammatik der philo- sophischen Prinzipienreflexion	91
	<b>Das Konzept politisch-rhetorischer Vernunft oder die Polis als Ort des guten Lebens</b>	97
A	Die anthropologische Voraussetzung: Der Mensch als >Mängelwesen<	100
Text 13	Aischylos, <i>Der gefesselte Prometheus</i> 442–506	103
B	Der Mensch als soziales >Mängelwesen< und die Bedeutung der >politischen Kunst< beim Sophisten Protagoras	108
Text 14	Platon, <i>Protagoras</i> 320 c–322 d	108

C	<i>Der Mensch als erkenntnistheoretisches ›Mängelwesen‹ –</i>	
	<i>Gorgias I</i> . . . . .	115
	Text 15 Der Anfang der Schrift des Gorgias	
	<i>Über das Nicht-Seiende</i>	
	Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i> VII 65	116
D	<i>Die Kunst öffentlicher Rede als soziale Gestaltungsmacht –</i>	
	<i>Gorgias II</i> . . . . .	122
	Text 16 Gorgias, <i>Lobrede auf Helena</i> 8–13 (VS 82 B II)	122
E	<i>Die Rhetorik als ›Kunst aller Künste‹</i> . . . . .	128
F	<i>Die Rhetorik als ›Stifterin der größten Güter‹</i> . . . . .	136
1.	Die rhetorische Überzeugungskraft als normative	
	Grundlage des menschlichen Zusammenlebens bei	
	Xenophon . . . . .	137
	Text 17 Xenophon, <i>Memorabilia Socratis</i> I 2, 10–11 . . .	138
2.	Die politische Bedeutung der Redekunst bei Isokrates . .	145
	Text 18 Isokrates, <i>Antidosis</i> (Rede 15) 253–257 . . . . .	147
	Text 19 Isokrates, <i>Antidosis</i> (Rede 15) 261–271 . . . . .	150
3.	Ciceros Rückblick auf das Konzept politisch-rhetorischer	
	Vernunft . . . . .	158
	Text 20 Cicero, <i>De inventione</i> I 1–3 . . . . .	159
	Anmerkungen . . . . .	163
	Personenregister . . . . .	203

## BAND II

## SOKRATES, PLATON UND ARISTOTELES

<b>Die klassische Gestalt der griechischen Philosophie als Verbindung der <i>quaestio de rerum natura</i> mit der <i>quaestio de vita et moribus</i> .....</b>	<b>3</b>
<b>A Sokrates .....</b>	<b>3</b>
1. Xenophons Sokrates befürwortet die Konzentration auf die <i>quaestio de finibus bonorum et malorum</i> .....	7
Text 21 Xenophon, <i>Memorabilia Socratis</i> A I, 6–15 ....	11
2. Sokrates und die <i>quaestio de rerum natura</i> .....	14
a) Der Sokrates des Aristophanes als Naturforscher und sophistischer Redner .....	14
Text 22 Aristophanes, <i>Die Wolken</i> 1421–1429 .....	21
b) Platons Sokrates begründet eine Naturphilosophie, die zugleich zeigt, wie man leben soll .....	23
Text 23 Platon, <i>Phaidon</i> 96a–96c .....	25
Text 24 Platon, <i>Phaidon</i> 97b–99a .....	28
Text 25 Platon, <i>Phaidon</i> 99a–100d .....	37
c) Der Skeptiker Sokrates .....	45
Text 26 Cicero, <i>Academica posteriora</i> I 15–16 .....	47
d) Der Grund für die Divergenz der Sokrates-Bilder .....	50
Text 27 Platon, <i>Symposion</i> 215d–216c und 221c–222a .....	53
<b>B Platon .....</b>	<b>55</b>
Text 28 Platon, <i>Epistula VII</i> 324b–326b .....	61
1. Platons <i>Gorgias</i> oder der Kampf des Sokrates mit dem Konzept politisch-rhetorischer Vernunft .....	67
a) Sokrates und Gorgias .....	69
b) Sokrates und Polos .....	71

Text 29	Platon, <i>Gorgias</i> 463a–d	72
Text 30	Platon, <i>Gorgias</i> 464c–465a	75
Text 31	Platon, <i>Gorgias</i> 467c–468e	80
Text 32	Platon, <i>Gorgias</i> 480a–e	88
c)	Sokrates und Kallikles	91
Text 33	Platon, <i>Gorgias</i> 507d–508a	98
2.	Die Suche nach Grundformen der Tüchtigkeit und nach der Regel ihrer Einheit	102
Text 34	Platon, <i>Protagoras</i> 329c–330b	103
Text 35	Platon, <i>Protagoras</i> 349e–350c	108
3.	Die besondere Seinsweise der ›Ideen‹	111
Text 36	Platon, <i>Symposion</i> 209e–212b	112
4.	Warum und wie kann die menschliche Seele ›Ideen‹ erkennen?	134
C	<i>Aristoteles</i>	153
1.	Der Begriff des Prinzips	157
Text 37	Aristoteles, <i>Metaphysica</i> IV 1–2, 1003a 21–1003b 19	157
2.	Die Philosophie als Prinzipienreflexion und ihre Stellung in der Ordnung des Wissens	165
Text 38	Aristoteles, <i>Metaphysica</i> I 1–2, 980a 20–983a 23	165
3.	Prinzipienreflexion als Theologie	192
Text 39	Aristoteles, <i>Analytica posteriora</i> I 2, 71b 33–72a 7	198
Text 40	Aristoteles, <i>Metaphysica</i> XII 6–7, 1071b 3–1072b 30	201
Text 41	Aristoteles, <i>Metaphysica</i> XII 9, 1074b 15–1075a 5	229

4. Der Zusammenhang von Prinzipienreflexion und Ethik . .	239
Text 42   Aristoteles, <i>Ethica Nicomachea</i> I 6, 1097b 22–1098a 19 . . . . .	245
Text 43a   Aristoteles, <i>Ethica Nicomachea</i> X 7, 1177a 12–35 . . . . .	250
Text 43b   Aristoteles, <i>Ethica Nicomachea</i> X 8, 1178a 9–22 . . . . .	251
Anhang 1: Schema des platonischen Liniengleichnisses . . .	272
Anhang 2: Porträts Platon und Aristoteles . . . . .	274
Anmerkungen . . . . .	277
Personenregister . . . . .	333

III.  
VOM HELLENISMUS ZUM  
CHRISTENTUM

## Philosophische Prinzipienreflexion in der Zeit nach Aristoteles

IM ZWEITEN BAND des vorliegenden Buches ging es zusammen mit der maßgeblich von Platon und Aristoteles begründeten klassischen Gestalt der griechischen Philosophie um das theologisch fundierte Konzept philosophischer Prinzipienreflexion. Für Platon gelten die von Parmenides vorgegebenen ›Zeichen‹ des in Wahrheit Seienden für die göttliche Wirklichkeit des Kosmos der allgemeinen, materiefreien, ausschließlich dem reinen Denken zugänglichen Formen und für sein genetisches Prinzip, die Idee des Guten ›jenseits‹ von Form und ›Wesenheit‹. Für Aristoteles ist die göttliche Primärwirklichkeit des Intelligiblen die erste Wesenheit des Unbewegten Bewegers, der zugleich die Vollkommenheit einer ausschließlich auf sich selbst bezogenen Einheit von Sein, Leben und Denken realisiert. Insofern gibt er der theologischen Prinzipienreflexion eine einfachere Fassung als Platon. Wenn man die Konzepte der Stoa, der epikureischen Atomistik und der pyrrhonischen Skepsis damit vergleicht, dann vereinfacht die Stoa die *theologische* Prinzipienreflexion dadurch, dass sie ein Sein ›jenseits‹ des sinnlich wahrnehmbaren Kosmos überhaupt nicht mehr thematisiert und damit die Grundformen des Seins ausschließlich als materiell-bewegte Wirklichkeit auffasst. Die Atomistik vereinfacht die *philosophische* Prinzipienreflexion dadurch, dass sie ihr in der strengen Orientierung am methodologischen Gebot maximaler Prinzipiensparsamkeit eine konsequent naturalistische Fassung gibt und ihr damit jede theologische Bedeutung nimmt. Die Skepsis will zwar die Dimension prinzipientheoretischer Reflexion, die nach ihrer Überzeugung von den konkurrierenden ›Schulen‹ jeweils nach Maßgabe ihrer eigenen dogmatischen Bedürfnisse willkürlich geschlossen wird, für die kritische Diskussion grundsätzlich offen halten, sucht aber dabei primär nach einem

guten Grund für den Abschied von diesem philosophischen Großunternehmen. Die Ruhe des vollkommen auf sich bezogenen Lebens wird für sie entgegen den Erwartungen der ›dogmatischen‹ Philosophen nicht in der bewussten Vergegenwärtigung des Anfangs aller Dinge gefunden, sondern in der Fähigkeit, sich in Bezug auf das, was in Wirklichkeit ist, konsequent jeglichen Urteils zu enthalten und sich für das Handeln nicht an einer unerreichbaren Wahrheit, sondern am Üblichen zu orientieren. Mit den genannten Vereinfachungen im Bereich der Theoriebildung ist zudem eine Konzentration auf die Ethik verbunden<sup>1</sup>. In einer zunehmend als irritierend erfahrenen Welt wird die Frage, wie man in diesem Leben das Glück seelischer Ruhe finden kann, eindringlicher gestellt als wenn man sich in eine Wirklichkeit eingebunden weiß, die in sich schon verlässliche Formen des Guten aufweist.

Historisch gesehen gehört die nachklassische Philosophie in die Epoche des so genannten Hellenismus, die man gewöhnlich mit den Eroberungszügen Alexanders des Großen beginnen und mit der Beherrschung des östlichen Mittelmeerraumes durch die Römer enden lässt. In dieser Zeit wird griechische Kultur in der Ablösung von der Lebensform der Polis zum Vereinheitlichungsfaktor für die andersartigen Kulturen des Orients. Die griechisch geprägte Philosophie wird damit zu einer global agierenden Kraft, die als solche das europäische und das von Europa geprägte Denken bis heute entscheidend mitgestaltet. Der Prozess ihrer Internationalisierung wird in der vorliegenden Darstellung nicht nachgezeichnet<sup>2</sup>, findet aber seine Widerspiegelung darin, dass griechische Konzepte auch in ihrer Übertragung ins Lateinische vorgestellt werden – obwohl dies auch daran liegt, dass manches griechisch Gedachte aus dieser Zeit in der Sprache Roms dem heutigen Leser leichter zugänglich ist.



## A | Die Stoa als Vereinfachungs- und Verdichtungsform der theologischen Prinzipienreflexion

In der hellenistischen und später auch in der römisch geprägten Welt ist die Stoa die bedeutendste Philosophenschule. Sie wurde um 300 v. Chr. von *Zenon* (334–262) »aus Kition auf Zypern, einer griechischen Stadt mit phoinikischen Siedlern« (DL VII 1), gegründet. Er hatte bereits in seiner Heimat griechische Philosophie kennen gelernt und war um 312 nach Athen gekommen, um dort bei Philosophen sokratischer (Stilpon<sup>3</sup>), kynischer (Krates aus Theben<sup>4</sup>) und platonisch-akademischer Provenienz (Xenokrates und Polemon<sup>5</sup>) zu studieren. Der Ort, an dem er dann selber gelehrt und der seiner Philosophie ihren Namen gegeben hat, war die am Rand der Agora gelegene »Bunte Säulenhalle (στοά ποικίλη)«<sup>6</sup>, die deswegen so genannt wurde, weil sie vom Maler Polygnot (tätig zwischen 480 und 440) mit Bildern mythologischen Inhalts ausgeschmückt worden war. Ein stoisch geprägter Schulzusammenhang hat bis etwa 250 n. Chr. bestanden. Dabei unterscheidet man eine »alte«, »mittlere« und »späte« Phase. Zur alten Stoa gehört neben ihrem Gründer und seinem Nachfolger *Kleanthes* aus dem in der Troas gelegenen Assos (331–232, Scholarch ab 262) vor allem *Chrysipp* aus Soloi in Zypern (280–206, Scholarch ab 232), der die Lehren seiner Vorgänger im Blick auf die ihm aus eigenem Studium vertrauten Argumentationskriterien der von Arkesilaos geprägten platonischen Akademie<sup>7</sup> so präzise wie nur möglich zu begründen versucht hat. Von der alten Stoa sind bis auf den Zeus-Hymnus des Kleanthes (vgl. Text 45) keine Originalschriften<sup>8</sup>, sondern nur spätere Referate und Zitate erhalten<sup>9</sup>. Die wichtigsten davon findet man in den Dialogen Ciceros<sup>10</sup> und bei Diogenes Laertius. Zur »mittleren« Stoa, die sich stärker als die »alte« zur Philosophie der Akademie und zu der des Peripatos öffnet, gehören insbesondere *Panaitios* aus Rhodos (185–110, Scholarch ab ca. 129) und *Poseidonios* aus Apamea in Syrien (130–50), von deren Schriften ebenfalls nur Fragmente überliefert sind<sup>11</sup>.

Beide Philosophen sind für die ›Übertragung‹ griechischer Philosophie nach Rom wichtig gewesen<sup>12</sup>. In der vorliegenden Darstellung wird diese Phase stoischer Philosophie jedoch nicht berücksichtigt. Zur ›späten‹ Stoa gehören neben dem am Hof Neros tätigen Lucius Annaeus *Seneca* (ca. 1 v. Chr. – 65 n. Chr.) und dem freigelassenen Sklaven *Epiktet* (55–138) auch der römische Kaiser *Marc Aurel* (121–180)<sup>13</sup>.

Die philosophiehistorische Forschung hat gezeigt, dass die stoische Philosophie kritisch an bestimmte Entwicklungen innerhalb der Akademie und der peripatetischen Philosophie anknüpft<sup>14</sup>. Im Rahmen der vorliegenden Darstellung können diese Vorgänge nicht eigens thematisiert werden. Die Konzentration auf die Konturen des prinzipientheoretischen Konzepts stoischer Philosophie lässt es ebenso wenig zu, Fragen einer inneren Entwicklung der Stoa, ihr kritisches Gespräch mit akademischer, peripatetischer und epikureisch atomistischer Konkurrenz oder ihre Fachbeiträge zur Logik, zur Sprachphilosophie und zu Einzelfragen der Naturphilosophie vorzustellen<sup>15</sup>. Ein erster Zugang zum prinzipientheoretischen Konzept der Stoa soll im Ausgang von ihrem Philosophiebegriff gefunden werden, der anschließend im Blick auf den Zeus-Hymnus des Kleantes und auf Referate Ciceros inhaltlich zu präzisieren ist (1). Danach geht es um das Profil der stoischen Prinzipienbegriffe im engeren Sinn (2) und zum Schluss um den Zusammenhang zwischen der *quaestio de rerum natura* und der *quaestio de finibus bonorum et malorum*, an dem die stoische Philosophie von Anfang an interessiert ist (3), allerdings so, dass sich dabei das Gewicht stärker auf die Ethik verlagert.

1. | Der stoische Begriff der Philosophie und ihr vorzüglicher Gegenstand

Die Stoa hat, wie die anderen ›Schulen‹ des 4. Jahrhunderts auch, die Philosophie in die drei klassischen Disziplinen Physik, Ethik und Logik (= Dialektik) eingeteilt. Die Art und Weise, in der diese

Unterscheidung in späteren Berichten auf Chrysipp zurückgeführt wird, macht jedoch deutlich, dass darin an der Einheit der Philosophie festgehalten werden soll. Die Philosophie hat nicht etwa drei verschiedene Gegenstände des Forschens und Lehrens, sondern sie ist die dreifache Realisierung einer einzigen Tüchtigkeit. Der um 100 n. Chr. tätige Doxograph Aëtios hat diesen Gedanken folgendermaßen wiedergegeben:

44 · Aëtios, *Placita* I, Prooem. 2 (SVF II 35)<sup>16</sup>

»Die Stoiker haben gesagt, die Weisheit (σοφία) sei das methodisch begründete, in sich vollständige Wissen (ἐπιστήμη)<sup>17</sup> von göttlichen und menschlichen Dingen; die Liebe zur Weisheit (φιλοσοφία) sei die Übung (ἄσκησις) in der Kunst (τέχνη) des Lebensnotwendigen; lebensnotwendig aber sei allein und an oberster Stelle die Tugend (ἀρετή), und die Tugenden, die am meisten zu ihr gehörten, seien drei: eine auf die Natur (φυσική), eine auf die Lebensform (ἠθική) und eine auf das Denken bezogene (λογική). Aus diesem Grunde ist die Philosophie dreigeteilt. Ein Teil davon ist das der Natur zugewandte (τὸ φυσικόν), der andere das dem Ethos (τὸ ἠθικόν) und der dritte das dem Logos zugewandte Philosophieren (τὸ λογικόν). Die der Natur des Seienden zugewandte Form philosophischer Tüchtigkeit ist dann vorhanden, wenn wir über den Kosmos und über das, was im Kosmos ist, Untersuchungen anstellen. Das der Ethik zugewandte Philosophieren besteht im gründlichen Nachdenken über die menschliche Lebensführung und das der Logik zugewandte, das sie auch das dialektische Philosophieren nennen, handelt vom Denken.«

Der Dreiteilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik (= Dialektik), die auch Chrysipp übernimmt (DL VII 39), steht bei Aëtios eine Zweiteilung ihres Gegenstandes in »göttliche« und »menschliche Dinge« voran. Diese Formel präzisiert die aristotelische De-

fnition der Philosophie als »Erkenntnis des Seienden, insofern es seiend ist« (*Met.* IV 1, 1003 a 21), dadurch, dass sie dieses Sein als Einheit von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit bezeichnet<sup>18</sup>. Als Physik ist die Philosophie die Wissenschaft vom Zusammenhang des von Natur aus Seienden als des Göttlichen (= »der Kosmos und das, was im Kosmos ist«). Als Ethik ist sie die Wissenschaft vom Zusammenhang des menschlichen Lebens und als Logik Wissenschaft von der Kraft des Denkens, die das menschliche Leben in besonderer Weise charakterisiert. Dass ihre Dreiteilung die Einheit der Philosophie nicht auflösen soll, wird im Bericht des Diogenes Laertius deutlicher noch als bei Aëtius an der Bemerkung erkennbar, dass zwar einige Stoiker diese Disziplinen als »Teile«, »Orte«, »Arten« oder »Gattungen« der Philosophie bezeichnet, andere aber ausdrücklich hinzugefügt hätten, sie seien »nicht voneinander getrennt, sondern miteinander verbunden« (DL VII 40)<sup>19</sup>.

Man kann den Gedanken der Einheit der Philosophie im Ausgang vom Text des Aëtios genauer begründen. Zunächst fällt auf, dass die Begriffe »Weisheit«, »Wissenschaft«, »Philosophie«, »Übung«, »Kunst der Herstellung des Lebensnotwendigen« und »Tugend« nicht voneinander unterschieden, sondern so weit wie möglich zu einer Einheit verbunden werden, die als ganze durch den Begriff »Tugend« bestimmt ist. Philosophie ist dann entweder die Tugend selbst oder die Übung, die unmittelbar zu ihr hinführt. Die Stoiker haben weder Interesse an einer Differenzierung der »Tugend« in die verschiedenen Grundgestalten dianoetischer und ethischer Tüchtigkeit noch an einer Unterscheidung von Arten innerhalb dieser Grundgestalten. Sie haben auch kein Interesse daran, das Streben nach Gütern als die Grundform des menschlichen Lebens in sich zu differenzieren. Es gibt keine Unterscheidung zwischen verschiedenen Zielen dieses Strebens wie »Überleben«, »angenehm« oder »gut leben«, ebenso wenig eine Unterscheidung zwischen dem Lebensnotwendigen und solchen Gütern, die das Notwendige zum Angenehmen und Vollkomme-

nen erweitern. Leben konzentriert sich allein auf das unbedingt Notwendige des tugendhaften Lebens. Dies ist identisch mit Weisheit und Wissenschaft, und Weisheit und Wissenschaft sind wieder identisch mit konstanter Herstellung dessen, was für das menschliche Leben das *eine* Notwendige ist. Dieses Wissen besitzt nur der Weise. Er weiß, was der Kosmos und was in ihm ist, und kennt von daher auch die Norm für das menschliche Leben, nämlich die Regeln für die richtige Führung der Gedanken, von der die Lebensgestaltung insgesamt abhängt.

Die stoische Auffassung von der Einheit des philosophischen Wissens als Tugend wird bei Cicero im dritten Buch seines Dialogs *De finibus bonorum et malorum* von Cato ›Uticensis‹ (95–46)<sup>20</sup> genauer erläutert als dies in einem doxographischen Referat möglich ist. Danach sind Dialektik (= Logik) und Physik ebenso Tugenden wie die richtigen Formen des zwischenmenschlichen Verhaltens. Jede Tugend ist eine doppelte Tüchtigkeit, nämlich (negativ) die Kraft, Übel zu vermeiden, und (positiv) die Fähigkeit, das Richtige zu tun. Die Dialektik bewahrt uns vor den Übeln »falscher Zustimmung und der Täuschung durch die verhängliche Wahrscheinlichkeit.« Gleichzeitig erzeugt sie die Tüchtigkeit, die ›festhält‹ und ›umfassend sichert‹, »was wir [in der Ethik] über Güter und Übel gelernt haben.« Wenn Unbesonnenheit (*temeritas*) und Unkenntnis (*ignoratio*) Übel sind, dann wird »die Kunst (*ars*), welche diese Fehler beseitigt, mit Recht als Tugend (*virtus*) bezeichnet.« Zudem muss »jeder, der naturgemäß leben will«, weil er anders das höchste Gut seines Lebens verfehlt<sup>21</sup>, »vom Weltall und der in ihm waltenden Fürsorge (*procuratio*) ausgehen«, weil niemand ohne »genaue Kenntnis der Ordnung (*ratio*) der Natur, der Lebensweise der Götter sowie darüber, ob die Natur des Menschen mit der des Universums übereinstimmt«, ein richtiges Urteil über Gutes und Schlechtes fällen kann. Von daher ist auch die Physik integraler Teil der einen notwendigen Tugend für die menschliche Lebensführung<sup>22</sup>. Die Philosophie realisiert in der wechselseitigen Verbindung von Physik, Ethik und Dialektik eine

»bewundernswerte Zusammensetzung ihres Lehrgehalts (*admirabilis compositio disciplinae*)« und eine »unglaublich folgerichtige Ordnung ihrer Gegenstände (*incredibilis rerum ordo*).« Weder in »der Natur« noch »in allem, was Menschenhand gestaltet«, gibt es eine »harmonische Ordnung und Einfügung des Einzelnen zu einem Ganzen (*tam compositum tamque compactum et coagmentatum*)«, die derjenigen der Philosophie überlegen wäre<sup>23</sup>. In Form der »Kunst« enthält und verwirklicht sie die Qualität, die das von Natur aus Seiende insgesamt als göttlich gestaltete Wirklichkeit auszeichnet.

Wenn die Philosophie die Zusammenhänge der »göttlichen« und »menschlichen Angelegenheiten« mit der Konstanz erschließt, ohne die sie nicht Weisheit sein kann, dann befindet sich die Seele des Philosophen in einer »Verfassung (*διάθεσις*)«, die insgesamt und ein ganzes Leben hindurch vom Logos bestimmt ist<sup>24</sup>. Das Leben des Weisen ist deshalb der »systematische Zusammenhang vernunftbestimmter Formen der Lebensführung« oder die singuläre Praxis, in der »die vernunftbestimmte Seele« ihre »vollkommene Wirklichkeit« entfaltet<sup>25</sup>. Da er alle Tugend in sich vereint, besitzt der Weise genau die »Wissenschaft vom Guten und Schlechten und von dem, was keins von beiden ist«<sup>26</sup>, die Sokrates in Platons *Protagoras* als den Einheitskern aller Tugenden definiert hat<sup>27</sup>, und zwar, wie es im Blick auf die aristotelische Definition des Menschen als *animal rationale et sociale* heißt, »als die Tugend des von Natur aus auf die politische Gemeinschaft angelegten Lebewesens.« Dieser Einheitskern wird als »Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) von dem, was zu tun und nicht zu tun, und von dem, was weder zu tun noch nicht zu tun ist«, zur sittlich gebundenen Klugheit (*φρόνησις*), als Wissen von dem, »was zu wählen und was zu meiden und was keins von beiden ist«, zur Tugend der Besonnenheit (*σωφροσύνη*), als Wissen, »das jedem zuteilt, was ihm gebührt«, zur Gerechtigkeit und als Wissen »von dem, was zu fürchten und nicht zu fürchten und was keins von beidem ist«, zur Tapferkeit konkretisiert<sup>28</sup>. Wegen der Identität ihrer theore-

tischen Grundlagen (θεωρήματα κοινά) stehen alle Tugenden »miteinander in innerer Wechselbeziehung«, so dass der Tugendhafte alle Tugenden als eine in sich geschlossene und unaufbrechbare Einheit besitzt<sup>29</sup>. Er kann deshalb gar nicht anders leben als so, dass er das, was er theoretisch als das Richtige erkennt, praktisch verwirklicht (DL VII 125).

In der Art und Weise, wie die Stoa den Begriff »Philosophie« definiert, zeigt sich ein entschiedener Wille zu ihrer Vereinheitlichung, Vereinfachung und damit zu ihrer äußersten Verstärkung. Dem liegt die Befürchtung zugrunde, dass eine Philosophie, die nach dem aristotelischen Grundsatz das Sein in verschiedener Weise aussagt, dazu neigt, die Bezugnahme auf das Eine zu vergessen, von dem sie das Verschiedene aussagen will. Gegen die Tendenz zu empirischer Forschung, wie sie die Arbeit im Peripatos in der Zeit nach Aristoteles bestimmt, und gegen die Tendenz zu detaillierter Fachdiskussion in der Akademie konzentriert sich die Stoa auf das, was für die Philosophie das eine Notwendige ist. Wie für den platonischen Sokrates ist dies die Einheit von Tugend und Wissen, also das Wissen und Realisieren des Guten, während das darauf bezogene Nicht-Wissen und Nicht-Realisieren das größte Übel darstellt. Die sokratisch-platonische Vorgabe wird dadurch vereinfacht, dass die Stoa den Begriff »Tugend« von vornherein theologisch-kosmologisch definiert, nämlich als die Kraft des göttlichen Logos, das materielle Ganze des Weltalls vollständig zu durchdringen und es damit als vollkommene, dauerhafte Einheit zusammen zu halten. Nur unter dieser Voraussetzung ist nachzuvollziehen, dass der zentrale ethische Imperativ der Stoa besagt: Folge der Natur! oder: Lebe der Natur gemäß!<sup>30</sup>, und dass dies die Aufforderung bedeutet, das Sein der Natur nachzuahmen und ihm so ähnlich wie möglich zu werden. Natur wiederum ist das vollständige Geprägtsein vom göttlichen Logos und mehr noch der Logos selbst, der mit seiner »Tugend« das Weltall erzeugt, gestaltet und in seiner Konsistenz sichert. Zentrale Instanz der Nachahmung der Natur ist bereits für die klassische Philosophie

die ›Kunst‹<sup>31</sup>. ›Kunst‹ wird stoisch nicht primär im Sinne ihrer ästhetischen Bestimmung aufgefasst, sondern allgemeiner als ein streng methodisches Vorgehen, bei dem alle Tätigkeitsschritte kontinuierlich und in der richtigen Weise einander folgen<sup>32</sup>, wobei der ›Künstler‹ jeden dieser Schritte so begründen kann, dass er damit zugleich in seiner Kunst der allein kompetente Lehrer ist<sup>33</sup>. Für die Stoa soll das Leben insgesamt die Angelegenheit einer ›Kunst‹ in diesem Sinne sein. In der Nachahmung der Natur, die sich selbst mit methodischer Strenge als ein sich differenziertes Ganzes konstituiert, soll die menschliche Lebenskunst das für sie allein Notwendige herstellen und damit garantieren, dass sie in konsequenter Analogie zur *rerum natura* ein vernünftig begründetes und vollkommen geordnetes Ganzes erzeugt und kontinuierlich erhält.

Das besondere Sein der *natura*, die von der menschlichen *ars vivendi* nachgeahmt werden soll, lässt sich im Blick auf den Zeus-hymnus des Kleanthes genauer bestimmen. Der Text entfaltet nämlich als Gebet zugleich eine Lobrede, die das Sein und das Tun des dem Kosmos zugrunde liegenden Logos so auszeichnet, dass er das Beste und deshalb auch das am meisten Nachahmenswerte von allem darstellt, was überhaupt ist.

45 · Kleanthes, *An Zeus* (SVF I 537)<sup>34</sup>

---

»Erhabenster der Unsterblichen, der du viele Namen hast,  
 immer Allmächtiger (παγκρατὲς αἰεὶ),  
 Zeus, Anführer (ἄρχηγέ) der Natur, der du mit dem Gesetz  
 (νόμος = lex) alles lenkst,  
 sei begrüßt! Es ist das Rechte (θέμις) für alle Sterblichen, dich  
 feierlich anzusprechen;  
 denn wir sind deines Geschlechts (γένος), die wir der Gottheit  
 Abbild<sup>35</sup> erlangt haben  
 5 als einzige von dem, was immer an Sterblichem lebt und sich  
 bewegt auf der Erde.



Deshalb will ich dich preisen und immer deine Macht  
(κράτος) besingen.

Ja, dir folgst<sup>36</sup> dieser ganze Kosmos, indem er sich um die Erde dreht,

wie du ihn führst, und freiwillig lässt er sich von dir beherrschen.

Einen solchen Diener hältst du in deinen unbesiegbaren  
Händen,

10 den doppelt gespitzten, feurigen, immer lebenden Blitz,  
unter dessen Schlägen alle Dinge der Natur vollendet werden.

Durch ihn lenkst du die allgemeine Vernunft (κοινὸς λόγος),  
die durch alles hindurch geht

und sich mit den großen und den kleineren Lichtern der Welt  
vermischt.

Durch ihn bist du so überragend groß, nämlich der oberste  
König des Alls.

15 Und nichts kommt zustande auf Erden ohne dich, waltender  
Gott,

auch nicht im göttlichen Äther des Himmels noch im Meer,  
außer dem, was schlechte Menschen tun in ihrer Unvernünftigkeit.

Aber du verstehst auch, das Krumme gerade zu machen  
und zu ordnen das Ungeordnete (κοσμεῖν τ᾽ἄκοσμον), und das  
(einander) Nicht-Freundliche ist dir das Freundliche<sup>37</sup>.

20 So bist du derjenige, der zu Einem alles zusammengefügt  
hat (εἰς ἓν πάντα συνήρμοκας), das Edle mit dem  
Schlechten,

so dass nur *ein* Logos zutage tritt in allem, der immer ist.

Ihn aber fliehen und vernachlässigen die Sterblichen, soweit  
sie schlecht sind,

die Unglücklichen, die zwar immer nach dem Erwerb des  
Guten verlangen,

aber weder hinblicken auf das allgemeine Gesetz Gottes noch  
auf es hören.

- 25 Wenn sie ihm mit Vernunft gehorchten (πειθόμενοι σὺν νῶ),  
hätten sie ein herrliches Leben<sup>38</sup>.  
Aber sie selbst drängen ohne Vernunft hierhin und dorthin,  
die einen erdulden des Ruhmes wegen Mühsal voll üblen  
Streites,  
die anderen lassen sich aus Gewinnsucht ohne Ordnung  
umhertreiben,  
wieder andere werden getrieben zur Zügellosigkeit und zu den  
Genüssen des Körpers.
- 30 Hierhin und dorthin treiben sie und bemühen sich sehr darum,  
dass das Gegenteil des wahren Guten eintrete.  
Aber Zeus, du Spender von Allem (πάνδωρε), der du in dunk-  
len Wolken thronst mit dem hell leuchtenden Blitz,  
errette du die Menschen vor der unheilvollen Torheit,  
verjage sie, Vater, von der Seele! Gib, dass sie erlangen
- 35 die Einsicht (γνώμη), im Vertrauen auf die du mit Gerechtig-  
keit (δίκη) alles lenkst,  
damit wir Ehre gewinnen und dir Ehre erwidern können,  
indem wir stets deine Werke, wie es sterblichen Wesen ziemt,  
besingen.  
Denn weder gibt es für die Sterblichen eine ehrenvollere  
Aufgabe  
noch für die Götter, als immer und in der richtigen Weise  
das allgemeine Gesetz zu besingen (κοινὸν νόμον ἐν δίκῃ  
ὑμνεῖν).«

---

In der Erläuterung zu diesem Hymnus soll es nicht um die spezi-  
fische Religiosität stoischer Philosophie oder um die seines Ver-  
fassers gehen. Die Tatsache, dass es die uns fremd gewordene  
Gattung des philosophischen Götter-Hymnus im Zusammenhang  
stoischer Philosophie überhaupt gibt, hängt nicht nur damit zu-  
sammen, dass die Philosophie von ihren Anfängen an, besonders  
prononciert bei Platon und Aristoteles, *theologia naturalis* ist, und  
auch nicht nur damit, dass philosophische Schulgemeinden regel-

mäßig zu gemeinsamen kultischen Feiern zusammentraten und sie mit Götterhymnen einleiteten<sup>39</sup>. Es muss vielmehr zusätzlich einen besonderen Grund für Kleanthes gegeben haben, der ihn bewogen hat, die traditionelle Form des Götter-Hymnus, der verbindlich aus den drei Teilen der Anrede des Gottes, der Darstellung seiner besonderen Leistungen und eines abschließenden Bittgebetes (1. *invocatio*, V 1–6; 2. *argumentatio* als *laudatio* oder *praedicatio*, V 7–31, 3. *precatio*, V 32–39) besteht<sup>40</sup>, für die Verdeutlichung der Grundaussagen stoischer Theologie zu verwenden und sie dabei so zu fassen, dass sie mit zentralen Gottesvorstellungen der religiösen, insbesondere der dichterischen Tradition übereinstimmen. Dieser Grund wird erkennbar, wenn wir uns die Ausführungen des Epikureers Philodem (ca. 110–40/35 v. Chr.) vor Augen halten, die Kleanthes dafür tadeln, dass er für die Plausibilisierung philosophischer Lehrmeinungen auf dichterische, auf Orpheus, Musaios, Homer, Hesiod und Euripides zurückgehende Ausdrucksformen zurückgegriffen habe<sup>41</sup>, und zwar aus der Überzeugung, dass »die philosophische Vernunft ... zwar grundsätzlich ... das Göttliche und Menschliche hinreichend darstellen könne, aber keine eigenen Ausdrucksformen (λέξεις οἰκείας) besitze, die der Größe des Göttlichen« angemessen seien. Kleanthes hat »poetische und musikalische Formen« im philosophischen Zusammenhang eingesetzt, weil er der Meinung war, dass »Versmaß, Liedform und Rhythmus besonders nah an die Wahrheit der Gotteserkenntnis heranreichten<sup>42</sup>.« Möglicherweise hat er in der Verbindung von philosophischer Gedanken- und dichterischer Ausdrucksform ein besonderes Exemplum dafür gesehen, wie der göttliche Logos in der durchartikulierten Materie des Kosmos anwesend ist, so dass der Hymnus bereits durch seine Form als durchartikulierter Klangkörper den zentralen Inhalt stoischer Theologie vergegenwärtigt.

Auch die Theologie der Stoa distanziert sich sowohl von der Polis- als auch von der Volksreligion, kann aber mythische Darstellungsformen des göttlichen Wirkens, insbesondere die traditionel-

len Namen der Götter als allegorische Hinweise auf ihre eigenen Aussagen verstehen. Da sie wie jede andere *theologia naturalis* im Kern monotheistisch ist, macht Kleanthes kaum Anstrengungen, der traditionell polytheistischen Religion besondere Reverenz zu erweisen. Zwar spricht auch er von Göttern im Plural, meint damit aber die Gestirne und Planeten, die als ewig bewegte Himmelskörper durch die Gesetzmäßigkeit ihres Bewegtseins mit Zeus den einzigen »Anführer der Natur« (V 2) »in der richtigen Weise ... besingen« (V 39)<sup>43</sup>. Auch die vielen Namen, mit denen Zeus in verschiedenen kultischen Zusammenhängen benannt werden kann und die Kleanthes nicht aufnimmt, bezeichnen immer nur einen Einzigen, nämlich den »Erhabensten der Unsterblichen«<sup>44</sup>. Zeus wird bei Kleanthes also weitgehend entpersonalisiert oder rationalisiert, so dass er letztlich für nichts anderes steht als für die eine göttliche Kraft, die im Rahmen der Natur deswegen alles beherrscht, weil sie in ihr das Erste darstellt (V 2). Für ihre Herrschaft über den Kosmos ist es bezeichnend, dass sie nicht als Gewalt- oder Willkürherrschaft, sondern als Herrschaft durch das von ihr selbst begründete Gesetz besteht. Von daher ist es verständlich, dass sie von allem, was ihr unterliegt, freiwillig als Inbegriff des Guten und Richtigen akzeptiert wird. Die in Zeus verkörperte Macht ist außerdem dem menschlichen Gruß zugänglich, der ein Ähnlichkeitsverhältnis zwischen dem Grüßenden und dem Gegrüßten voraussetzt. Der Hymnus spricht sogar von einem Verwandtschaftsverhältnis, so dass es für die Menschen geradezu eine Verpflichtung ist, Zeus als einen Angehörigen zu grüßen und ihn dabei als den Ersten des eigenen Geschlechts »feierlich anzusprechen« (V 3).

Die Menschen sind nach stoischer Auffassung dadurch etwas Besonderes im Kosmos, dass ihnen mit der Kraft der Vernunft (vgl. 25: νοῦς) dasselbe zukommt, was den göttlichen »Anführer« der Natur auszeichnet. Sie sind nämlich nicht nur in formaler Hinsicht der Begriffsbildung fähig, sondern sie erkennen mit Hilfe begrifflicher Formen den Zusammenhang der Natur. Dies setzt

im Rahmen eines materiell gefassten Naturbegriffs voraus, dass die materiellen Eigenschaften der Gestaltungskraft, die das Ganze der Natur als das Prinzip ihrer Individuation und ihres Zusammenhangs durchdringt, von der Stoa als »künstlerisches Feuer« oder als das aus Feuer und Luft gemischte Pneuma bezeichnet<sup>45</sup>, auch im Menschen wirksam sind. Auf der Grundlage materieller Affinität kann er deshalb das Sein des Kosmos betrachten, nach einem eindeutigen Wahrheitskriterium erkennen und in der eigenen Lebensführung nachahmen. Da Tiere und Pflanzen an diesem materiellen Substrat des Logos keinen oder zumindest keinen vergleichbar starken Anteil haben<sup>46</sup>, gibt es innerhalb des Kosmos keine engere Gemeinschaft als die zwischen menschlicher und göttlicher Natur. Dabei kommt den Göttern die natürliche Führungsrolle zu, der sich die Menschen aus Einsicht in die besondere Qualität, an der sie dadurch Anteil gewinnen, freiwillig unterordnen<sup>47</sup>.

Im zweiten Abschnitt des Textes (V 9–21) geht es im Sinne preisender Verkündigung um das Thema der Herrschaft des göttlichen Gesetzes über den Kosmos. Sie kann nur mit Hilfe einer innerkosmisch-materiellen Kraft so umgesetzt werden, dass der göttliche Nomos (V 2) *allgemeines* Gesetz ist (V 12). Auf eine solche Kraft verweist das mythische Bild vom zweigezackten Blitz in den Händen des Zeus. Man kann die stoische Theologie, wenn man auf ein für sie besonders charakteristisches Metaphernfeld achtet, auch als »Feuertheologie« bezeichnen. Da die Stoa nur materiell verfasstes und bewegtes Seiendes kennt, muss sie die Wirkungskraft des göttlichen Logos in materieller Konkretion tätig werden lassen. Dafür bietet sich das Feuer an, weil es alle andere Materie in sich auflöst, so dass ihm unter den Elementen eine Vorrangstellung zukommt. Zudem knüpft die Stoa an die Logos-theologie Heraklits an, auf die der schon am Anfang des Hymnus genannte Begriff des weltgestaltenden Nomos verweist<sup>48</sup>. Für Heraklit ist das »Eine und allein Weise« (VS 22 B 32), das durch alles hindurch dringt (B 41), »ewig lebendes Feuer (πῦρ αἰεὶ ζῶον)«

(B 30). Indem es alles im Kosmos nach ein und demselben Gesetz bestimmt (B 114), ist seine Macht für die Natur der Garant einer Gerechtigkeit, die als Regel der in jeder Hinsicht richtigen Verteilung von Maßen und Größen auch dem menschlichen Recht die Norm des Richtigen vorgibt<sup>49</sup>.

Das Bild vom Blitz, der mit seinen Schlägen »alle Dinge in der Natur zur Vollendung bringt«<sup>50</sup>, ruft mit dem mythischen Bild des Schmiedes als des Urkünstlers den stoischen Begriff des »künstlerisch tätigen Feuers« in Erinnerung<sup>51</sup>. Im Hymnus wird die prinzipientheoretische Grundfrage der Stoa, wie der Logos als das eine Gestaltungsprinzip aller Wirklichkeit als materiell wirksame Kraft zu verstehen ist, die teils zusammen mit und teils gegen andere Materie tätig wird, in ihrer Problematik nicht diskutiert, sondern gattungsgerecht durch die Formel vom Blitz als dem »Diener« des Zeus (V 9) überspielt.

Die Formel vom *zweigezackten* Blitz mag zudem eine Anspielung auf die Lehre von der energetisch gespannten kontinuierlichen Bewegung sein, mit der der Logos in seiner Konkretion zu feurig-luftartigem Pneuma »sich zugleich nach innen und nach außen richtet«, wobei »die nach außen gerichtete Spannungsbewegung (κίνησις τὸνικῇ) [bestimmte, individuelle] Größen und Eigenschaften«, »die nach innen gerichtete dagegen die Einheit und substantielle Einheitlichkeit« des Ganzen begründet<sup>52</sup>. Nur im Durchgang des »künstlerisch tätigen Feuers« und des ihm gleichen Pneuma durch den gesamten Kosmos wird der Nomos des Zeus die »allgemeine Vernunft, die durch alles hindurch geht« (V 5), und Zeus selbst zum Symbol jener Größe, die jedermann zu Recht als den »obersten König des Alls« (V 14) anspricht.

Das im Blitz konzentrierte Feuer vermischt sich zuerst mit den aus gleichartiger Materie gebildeten Himmelskörpern der Gestirne und Planeten. Von daher ist auch klar, dass das Feuer im Blitz des Zeus nicht mit *dem* Feuer identisch ist, das im terrestrischen Teil des Weltalls auftritt. Die Stoa kennt nämlich »zwei Arten (γένη) von Feuer«, »das unkünstlerische (ἄτεχον)«, das

alles, was es verbrennt, wie »Nahrung in sich selbst umwandelt« und damit als etwas Besonderes zerstört, und das »kunstverständige«, das alles Besondere im Kosmos wachsen lässt und erhält<sup>53</sup>. Das »künstlerische« ist auch »das erste Feuer (τὸ πρῶτον πῦρ)«, das wie »ein Same (σπέρμα) die rationalen Formen (λόγοι) für überhaupt alles und die Ursachen (αἰτίαι) für alles enthält, was war, ist und sein wird« (SVF I 98). Das Sein der *natura rerum* verwirklicht sich deshalb als ewiger Kreislauf, bei dem sich die Natur durch radikale Ausbrennung (Ekpyrosis) und größtmögliche »Reinigung«<sup>54</sup> ihrer materiell konkreten Gestalten in das vollkommene Leben ihres künstlerischen Prinzips (SVF II 605) zurückversetzt und aus der Identität mit dem göttlichen »Führungsvermögen« (SVF II 1052) die Kraft gewinnt, in einer Gegenbewegung wieder in geformte Materie überzugehen und damit dieselbe Weltordnung neu hervorzubringen<sup>55</sup>.

Der *eine* Logos des Kosmos gestaltet im Vorgang der *Diakosmesis* auch die sublunare Welt. In diesem Bereich gibt es offensichtlich materiell konkretisierte Gegenbewegungen oder sogar Widerstände gegen die ordnende Macht des göttlichen Führungsvermögens. Das auffälligste Beispiel dafür ist die in den Versen 22–31 genauer beschriebene menschliche Unvernunft. Zuvor war bereits jede Art von Widerständigkeit gegen die göttliche Formkraft als Schwäche charakterisiert worden, der es grundsätzlich nicht gelingen kann, die königliche Macht des »Anführers der Natur« und seines Gesetzes einzuschränken. Seine alles gestaltende Macht, die auch das Widrige und Schlechte bändigt, wird im deutlichen Rückgriff auf die Gegensatzfragmente Heraklits als die Kraft gepriesen, die »Krummes« begradigt, das Ungeordnete in Ordnung überführt und das gegen einander Agierende wie das Hohe und Niedrige oder das Gute und Schlechte »zu Einem« fügt: Im Kosmos ist deshalb nur ein einziger, in sich unveränderlicher Logos wirksam<sup>56</sup>.

Für die stoische Philosophie gilt die Regel eines strengen Gegensatzes zwischen der singulären Gestalt des Weisen und der

diffusen Masse von ›Toren‹. Der ›Tor‹ ist als der »schlechte Mann (φᾰῦλος)« mit der selbst verschuldeten Krankheit des Wahnsinns geschlagen, so dass er mit der vollständigen »Unkenntnis seiner selbst und seiner Belange« die »Schlechtigkeit (κακία)« besitzt, die der Tugend des Weisen und seiner »Besonnenheit« am meisten entgegengesetzt ist<sup>57</sup>. Wenn nach der Vorgabe der traditionellen Anthropologie menschliches Leben seiner Grundform nach im Streben nach Gütern besteht (V 23), dann kann dies, wenn es sich aus Unvernunft der Regel des allgemeinen Gesetzes entzieht, nur ins Leere laufen. Wer öffentlichen Ruhm für das höchste Gut hält, zerstört sich selbst, indem er sich in die Mühsal ruhelosen Streitens verstrickt. Wer in demselben Wahn das Streben nach Reichtum oder nach wie auch immer gearteten ›Genüssen des Körpers‹ ins Zentrum seiner Lebensführung stellt, kann im vernunftlosen Treiben »hierhin und dorthin« keine Ziele verfolgen, die in sich haltbar sind<sup>58</sup>. Auch wenn damit das ›Gegenteil des wahren Guten‹ stark gemacht werden soll, bleibt das Streben der Toren, weil es nicht von der allein tragfähigen und daher auch allgemein vorteilhaften Vernunft unterstützt wird, zu schwach, um die gemeinsame Stadt der Götter und Menschen auf den Kopf stellen oder gar zerstören zu können. Menschen, die sich nicht davon überzeugen lassen, dass die im göttlichen »Anführer der Natur« verkörperte allgemeine Vernunft dem eigenen Wünschen sowohl an sittlicher Qualität als auch an Durchsetzungsmacht überlegen ist, zerstören nur sich, aber nicht den Zusammenhang des Guten, der aus der Führungskraft göttlicher Vernunft hervorgeht.

Von daher schließt der Hymnus konsequent mit Bitte, Zeus möge die blinde Macht unheilvoller Torheit aus den Seelen der Menschen vertreiben und damit dasselbe tun wie sein Blitz, wenn er die »dunklen Wolken« der Materie durchdringt, die sich der Helligkeit des »ersten Feuers« entgegenzustellen scheint<sup>59</sup>. Zeus ist, was schon zu Beginn des Hymnus gesagt wird, der ›Vater‹ auch des menschlichen Geschlechts. Das damit angesprochene



Verwandtschaftsverhältnis beruht auf dem gemeinsamen Besitz vernünftiger Einsicht (γνώμη). Auf sie stützt sich Zeus, wenn er in seiner Herrschaft über den Kosmos das Gesetz allgemeiner Gerechtigkeit verwirklicht<sup>60</sup>. Wenn auch in der menschlichen Seele Gerechtigkeit wirksam ist, dann bedeutet das für sie den Zustand »herrlichen Lebens (βίος ἐσθλός)« (V 25). Menschliche Vervollendung besteht also nicht wie bei Aristoteles in der εὐδαιμονία der *vita contemplativa*, sondern darin, das eigene Denken und Handeln vollständig vom Wirkungsprinzip allgemeiner, göttlich fundierter Gerechtigkeit durchdringen zu lassen<sup>61</sup>. Nur unter dieser Voraussetzung kann auch Menschen die Ehre zukommen, in ihrer Lebensführung zu sein, was die göttlichen Körper der Planeten und Gestirne, aber auch der Textkörper des Hymnus schon sind, nämlich der »gerechte Preis« des allgemeinen Gesetzes, nach dem der »Anführer der Natur« das Sein der *natura rerum* gestaltet.

Die Prinzipienreflexion der Stoa distanziert sich deutlich von der theologischen Fassung, die ihr Platon und Aristoteles gegeben haben. Dort konnte Gott nur deshalb der erste Grund aller Wirklichkeit sein, weil er dem Sein von »Wesenheit« (Platon) oder zumindest dem von Bewegung und Materie (Aristoteles) radikal überlegen war. Anders als für die *theologia poetica* und die *theologia politica* ist das Göttliche für die platonische und aristotelische *theologia naturalis* unbewegt. Gott handelt nicht und hat keine konkrete Gestalt. Das Göttliche ist damit gegenüber der menschlichen Welt ein Anderes, vor dem sie sich relativiert, so dass menschliches Leben die höchste Form seines Gelingens anstreben muss, um durch die Veränderung seiner Normalqualität an diesem Anderen Anteil zu gewinnen. Auch die Stoa hält für ihre Bestimmung des Göttlichen, das sie wie Aristoteles als »Wesenheit« auffasst, der Form nach am platonischen Begriff des Guten als des absolut Einen fest. Sie versteht es aber näherhin als das körperhafte, in sich bewegte Sein der Natur. Der Ort außerhalb des Kosmos, den das Göttliche und damit das Sein par excellence bei Platon und Aristoteles innehat, bedeutet für

die Stoa die Leere des reinen Nicht-Seins. Die hauptsächlich von Kritikern wie dem Platoniker Plutarch und dem Skeptiker Sextus Empiricus referierte Unterscheidung der Stoa zwischen »Allem (τὸ πᾶν = *omnitudo*)« und »Ganzem (τὸ ὅλον = *totum*)« scheint vorauszusetzen, dass »Allheit« aus dem positiv konnotierten Ganzen des begrenzten, in sich vollkommen geordneten Kosmos und dem negativ konnotierten Leeren (τὸ κενόν), Nicht-Seienden (μὴ ὄν), Unbestimmten (ἄπειρον) und Ungeordneten (ἄτακτον) besteht<sup>62</sup>. Diese Unterscheidung ist insofern problematisch, als sie dem Nicht-Sein, das sie gleichsam als Teilmenge der Allheit auffasst, offensichtlich eine ungeklärte Form von Sein unterstellt<sup>63</sup>. Der Kontext, in dem die Stoa diese Unterscheidung entfaltet, und damit ihr philosophischer Sinn sind für uns kaum mehr nachvollziehbar. Hinter ihr scheint aber das Interesse zu stehen, das zweite Prinzip der »unbestimmten Zweiheit«, das in der platonisch-akademischen Prinzipienreflexion immer zusammen mit seinem Gegenprinzip der Bestimmtheit und Einheit wirksam ist, gleichsam für sich isolieren, es damit ausschließlich als Prinzip der Destruktion fassen und von ihm zugleich behaupten zu können, dass es im Kosmos keinerlei Wirkungsmacht besitzt<sup>64</sup>. Wenn man auf die Auseinandersetzungssituation achtet, in der die Stoa ihr Konzept philosophischer Prinzipienreflexion zu begründen hatte, so könnte man auch sagen, dass die Orientierung am Prinzip des Einen für sie die einzige Möglichkeit war, den konsequenten Naturalismus der Atomistik und damit ihren Ansatz zu einer un-theologischen Prinzipienreflexion zu vermeiden. Sie konnte damit aber auch den Schwierigkeiten des Platonismus und des Aristotelismus entgehen, (1) das Sein von Bewegung und Materialität aus seinem Gegenteil erklären, (2) das Sein des Immateriellen überhaupt glaubwürdig machen und (3) zeigen zu müssen, dass nur dem Intelligiblen der Rang des ersten Prinzips zukommt. Die Stoa behauptet deshalb, das in sich fundierte Eine sei *eine* »Wesenheit«, die als Einheit von Bewegung und Materialität der »normalen« Wirklichkeitserfahrung wesentlich näher steht als der

Unbewegte Bewegter des Aristoteles oder gar die platonische Idee des Guten.

Um das Einsseins der materiell-bewegten Substanz der Natur auf ein genetisches Prinzip zurückzuführen, musste sich von der Tradition her der Begriff der Selbstbewegung anbieten. Er wird in Platons *Timaios* der Seele eines Kosmos zugeordnet, der das »einzigartige und einzige (31 b: εἷς ὃδε οὐρανὸς ... μονογενής)«, »ewige (37 c: ζῶον ἄδιον)«, »vollkommene (31 b: ζῶον παντελής, 39 e: ὁ ἔστιν ζῶον ... τέλειον)«, »göttlich-glückselige (34 c: εὐδαίμων θεός)«, »in sich beseelte und vernunftgeprägte Lebewesen (30 b: ζῶον ἔμψυχον ἔννοον)« darstellt. In dieser singulären Qualität ist er der Körper eines Ganzen (31 b: τὸ τοῦ παντὸς σῶμα), der alle besonderen Arten des Lebendigen so vollständig in sich einschließt<sup>65</sup>, dass es außerhalb von ihm überhaupt keine materiell bewegten Kräfte geben kann<sup>66</sup>. Der Kosmos ist für Platon aber kein autarkes, sich selbst erzeugendes Lebewesen, sondern er wird von einer ihm überlegenen, im göttlichen Demiurgen verkörpertten Macht des Guten geschaffen und zu einem in sich konsistenten Zusammenhang geordnet. Für die Stoa hingegen erzeugt sich die Natur selbst als Einheit von Körper und Seele, so dass die bei Platon der Seele vorbehaltene Selbstbewegung zum autonomen Gestaltungs- und Erhaltungsprinzip des Weltalls erweitert wird. Seele und Leib des Weltalls bilden die materiell fundierte Einheit von vernünftiger Struktur und der ihr zugehörigen Bewegung. Von daher vertritt die Stoa eine besondere Spielart des Materialismus, nach der die Wirklichkeit beseelte und deshalb vernunftbestimmte Bewegung von Materie ist. Indem sie das Göttliche anders als Platon und Aristoteles im Organismus des Weltalls verankert, ist die stoische Theologie *Physik*, so dass *ihr*, anders als bei Aristoteles, die Rolle der ersten alles umfassenden Wissenschaft zukommt. Sie ist deshalb zugleich Ethik und Dialektik, nämlich die »Tüchtigkeit«, die (1) nicht nur einen bestimmten Lebenszusammenhang, sondern die Gesamtheit des Seienden zum Inbegriff vollkommener Wirklichkeit gestaltet, (2) diesen

Begriff des Ganzen in wissenschaftlicher Redeweise klärt und (3) darin die Norm findet, an der sich das menschliche Leben zu orientieren hat.

Im Kontext griechischer Philosophie bestimmt die Physiko-Theologie der Stoa das Sein des Göttlichen zum ersten Mal in begrifflich expliziter Form als das Bewegtsein *par excellence* und damit als ewige, die gesamte Materie durchdringende Einheit der Selbstbewegung. Um dabei dennoch an der platonisch vorgegebenen Qualität des Göttlichen, nämlich an ihrem Einssein, festhalten zu können, entwickelt sie einen neuartigen Begriff von Zweiheit, nämlich den einer göttlichen Selbstbewegung, die das Kontinuum ihrer Einheit im periodischen Wechsel von Bewegung nach außen und nach innen realisiert. In der Richtung nach außen ist sie die Bewegung der Differenzierung, aus der alles Besondere an Gattungen, Arten und Eigenschaften des in konkreter Weise Seienden hervorgeht. In der Gegenrichtung ist sie die Kraft der Zurückführung oder der Auflösung alles Bestimmten in das absolut einfache materielle Substrat allen Seins. Auch diese Bestimmung des einheitlichen Zusammenwirkens von Einheit und Vielheit oder von Allgemeinheit und Besonderheit enthält das Gesetz für die tugendhafte Gestaltung des menschlichen Lebens, das nur dann wirkliche »Kunst« ist, wenn es die in sich gedoppelte und dennoch absolut einheitliche Tüchtigkeit göttlicher Selbstbewegung nachahmt.

Der Gedanke des notwendigen Zusammenhangs von Physik und Ethik soll im Blick auf zwei Auszüge aus dem zweiten Buch von Ciceros *De natura deorum* genauer dargestellt werden. In diesem Dialog, für uns eine der wichtigsten Quellen für die stoische Physik, geht es um den Streit über das Wesen der Götter, hinter dem natürlich die Frage nach dem Anfang aller Wirklichkeit steht. Sie wird in einer für das spätantike Denken insgesamt bezeichnenden Direktheit als Frage der Ethik aufgenommen. Bliebe nämlich ungeklärt, ob »die Götter nichts tun, keine Wirksamkeit haben und sich jeder fürsorgenden Leitung für die Welt enthalten oder

ob im Gegenteil gerade von den Göttern schon vom ersten Anfang alles erschaffen und eingerichtet ist und alles bis in Ewigkeit von ihnen geleitet und in Bewegung gehalten wird«, müssten die Menschen »im Zustand der Unwissenheit über die wichtigsten Dinge bleiben (*in summo errore ... atque in maximarum rerum ignoratione*)« (I 2) und deshalb als Mängelwesen unter dem Bann »unbestimmter Zweieitlichkeit« ein Leben der »Unordnung (*perturbatio*) und Verwirrung (*confusio*)« führen (I 3). Im zweiten Buch des Dialogs erläutert Lucilius Balbus die Antwort der stoischen Physik auf diese *quaestio*<sup>67</sup>.

46 · Cicero, *De natura deorum* II 29–36<sup>68</sup>

(29) »Es gibt also eine Natur (*natura*), die das ganze Weltall zusammenhält und erhält, und die ist nicht ohne Empfindungsvermögen (*sensus*) und Denkkraft (*ratio*). Denn jede Natur, die als solche nicht für sich allein steht und nicht nur aus einem einzigen Teil besteht (*quae non solitaria sit neque simplex*), sondern noch mit anderem verbunden und verknüpft ist (*cum alio iuncta atque conexa*), muss in sich eine herrschende Grundkraft (*principatus*) haben, wie der Mensch den Geist (*mens*) und das Tier etwas dem Geiste Ähnliches, aus dem alle Antriebe (*adpetitiones*) entstehen; bei den Bäumen aber und den Gewächsen, die aus dem Erdboden sprießen, glaubt man, diese Grundkraft sei in den Wurzeln enthalten. Grundkraft aber nenne ich das, was die Griechen als ἡγεμονικόν bezeichnen, [weil es] [...] bei jeder Gattung von nichts anderem übertroffen werden kann und darf. Deshalb muss nun auch das, in dem die Grundkraft der ganzen Natur (*totius naturae principatus*) enthalten ist, unter allem das Beste sein und damit dasjenige, dem Macht und Herrschaft über alle Dinge am meisten gebührt. (30) Nun sehen wir aber, dass Teilen des Weltalls – es gibt im ganzen Weltall ja nichts, was nicht zugleich auch ein Teil des Ganzen wäre – Empfindungs- und Denkvermögen innewohnen. Also müssen in dem Teil,

in dem die Grundkraft des Weltalls enthalten ist, diese Eigenschaften auch vorhanden sein, und zwar in einem noch schärfer ausgeprägten und größeren Maße [als in den anderen Teilen]. Demzufolge muss das Weltall (*mundus*) weise sein und die Natur, die alle Teile zusammengefasst enthält, muss sich durch die Vollkommenheit des Denkvermögens (*perfectione rationis*) auszeichnen. Also muss das Weltall Gottheit (*deus*) sein, und seine ganze Kraft muss durch ein göttliches Wesen erhalten werden.

Aber auch jene feurige Kraft (*fervor*) des Weltalls ist reiner, klarer und beweglicher und aus diesen Gründen viel geeigneter, Sinnesempfindungen zu erregen als unsere Wärme (*calor*) hier auf Erden, durch deren Kraft die uns bekannten Dinge erhalten werden und gedeihen. (31) Es wäre demnach unsinnig zu behaupten, obgleich Menschen und Tiere durch diese Wärme erhalten würden und sich deshalb bewegen und Sinnesempfindungen haben können, sei das Weltall ohne Empfindungen, obwohl es doch von einem lauterem, freien, reinen und dabei außerordentlich durchdringenden und beweglichen Wärmestoff (*ardor*) durchzogen ist, besonders da dieser Wärmestoff, der dem Weltall zugehört, nicht von einem fremden und von außen einwirkenden Anstoß, sondern von selbst und aus eigenem Antrieb (*per se ipse ac sua sponte*) in Bewegung gesetzt wird; denn was könnte kraftvoller sein als das Weltall, um diesem Wärmestoff einen Antrieb zu geben und ihn in Bewegung zu versetzen, von dem es dann auch selbst erhalten wird? (32) Hören wir doch einmal, was Platon, gewissermaßen der Gott unter den Philosophen, dazu sagt! Er nimmt zwei Arten der Bewegung an, eine eigene und eine zweite, von außerhalb kommende; was sich aber selbst aus sich heraus und aus eigenem Antrieb bewege, das sei göttlicher als das, was erst durch einen fremden Anstoß (*pulsu alieno*) bewegt werde. Diese Eigenbewegung aber nimmt er nur bei den Seelen an, und von diesen soll alle Bewegung überhaupt ihren Anfang (*principium*) genommen haben. Da nun aus der Wärme des Weltalls alle Bewegung entsteht und diese Wärme

sich nicht durch fremden Anstoß, sondern aus sich selbst in Bewegung setzt, so muss sie Seele sein; daraus folgt, dass das Weltall beseelt ist.

Von da aus wird man aber auch begreifen können, dass das Weltall Vernunft (*intelligentia*) besitzt, weil es bestimmt besser ist als jede andere [besondere] Natur. Denn wie es keinen Teil unseres Körpers gibt, der nicht geringer einzuschätzen ist als das, was wir selbst sind (*quam nosmet ipsi sumus*)<sup>69</sup>, muss auch das gesamte Weltall höher stehen als irgendein Teil von ihm. Wenn dem so ist, dann muss das Weltall weise sein. Denn wenn dem nicht so wäre, müsste der Mensch, der doch nur ein Teil des Weltalls ist, eben weil er Denkvermögen besitzt, [...] höher stehen als das ganze Weltall.

(33) Und auch wenn wir von den untersten, noch unvollkommenen Naturen bis zu den höchsten und vollkommenen fortschreiten wollen, müssen wir schließlich zur Natur der Götter gelangen. Als erstes nehmen wir ja wahr, wie von der [Gesamt-]Natur die Pflanzen erhalten werden, denen sie nichts weiter gewährt, als dass sie für ihre Erhaltung sorgt, indem sie diese nährt und vermehrt. (34) Den Tieren aber verlieh sie auch Empfindungsvermögen und Bewegung und in Verbindung mit einem gewissen Instinkt (*adpetitus*) ein Begehren nach dem, was ihnen gut tut, und eine Abneigung gegen alles, was ihnen schädlich ist. Der Mensch hat [von der Gesamtnatur] jedoch weit mehr erhalten, weil sie ihm außerdem noch Vernunft (*ratio*) verlieh, damit diese das Begehren der Seele leite, indem sie ihm einmal nachgibt, das andere Mal Einhalt gebietet. Die vierte und höchste Stufe aber nehmen diejenigen ein, die von Natur aus als Gute und Weise erzeugt werden, und denen das richtige und beständige Erkenntnisvermögen (*ratio recta constansque*) angeboren ist. Davon muss man annehmen, dass es über den Menschen [als Gattung] hinausgeht und deshalb der Gottheit, d. h. dem Weltall zuzuerkennen ist, in dem jenes vollkommene und vollendete Erkenntnisvermögen (*ratio perfecta atque absoluta*) enthalten sein

muss. (35) Denn man kann nicht bestreiten, dass in jeder Einrichtung der Dinge etwas Höchstes und Vollkommenes (*extremum atque perfectum*) wirksam ist. Wie wir nämlich bei einem Weinstock und auch beim Vieh beobachten, dass deren Natur, wenn ihr keine Kraft (*vis*) entgegensteht, auf einem bestimmten, ihr eigenen Wege zur äußersten Vollkommenheit gelangt (*suo quodam itinere ad ultimum pervenire*), und wie die Malerei, die Baukunst und die übrigen Künste eine gewisse Vollendung erreichen, so muss in der gesamten Natur, und zwar in noch viel höherem Maße, etwas Vollkommenes und Vollendetes erreicht sein. Denn den übrigen Naturen kann von außen her vieles entgegentreten, was sie hindert, die letzte Vollkommenheit zu erreichen, die Natur als Ganzes aber kann nichts hindern, da sie ja alle Naturen in sich birgt und umfasst. Darum gibt es notwendigerweise jene vierte und höchste Stufe, an die keine andere Kraft mehr heranreichen kann (*quo nulla vis possit accedere*). (36) Das aber ist eben die Stufe, auf der das ganze Weltall gründet (*in quo rerum omnium natura ponitur*). Und da deren Natur so beschaffen ist, dass sie alles leitet und ihr nichts hinderlich entgegentreten kann, muss das Weltall denkend (*intelligens*) und sogar weise (*sapiens*) sein.

Was aber könnte töricht sein, als diese Natur, die alle Dinge in sich birgt, nicht für die beste zu erklären, oder, da sie die beste ist, nicht zu sagen, sie sei erstens beseelt, zweitens sie habe Denkvermögen (*ratio*) und Überlegung (*consilium*) und schließlich, sie sei weise? Wie könnte sie denn sonst die beste sein?»

---

Balbus stellt ins Zentrum seiner Ausführungen den Begriff *natura*, den er einmal auf das Ganze des Seienden und das andere Mal auf besondere Gattungen innerhalb dieses Ganzen bezieht. Mit dem Begriff *natura* ist ein Konzept von Relationalität und Gemeinschaftlichkeit verbunden, das er an früherer Stelle seines Vortrags als »rerum consentiens, conspirans, continuata *cognatio*« bezeichnet<sup>70</sup>. Die darin wirksame Regel, nach der jede *natura*



immer »auch mit anderem verbunden« ist (II 29), beruht auf der Binnenstruktur jeder *natura*, die aus sich schon ein Zusammenhang von Verschiedenem ist. Eine *natura solitaria* wie die des auf sich selbst bezogenen Unbewegten Bewegers bei Aristoteles oder ein *esse simplex* wie die platonische Idee des Guten haben im stoisch aufgefassten Zusammenhang des Seienden keinen Platz und wären deshalb bloßes Nicht-Sein. In jeder *natura* werden ihre verschiedenen »Teile« von einer »Grundkraft« zusammengehalten. Zwischen ihren Teilen muss deshalb eine natürliche Hierarchie bestehen, in der allein die beste, nämlich die für ihre Gattung spezifische Kraft, alle anderen zur Einheit eines Zusammenhangs verbindet. Sie teilt den von ihr beherrschten Kräften das jeweils Ihrige zu, so dass sie einen Ordnungszusammenhang begründet, der an denjenigen anknüpft, den Sokrates in Platons *Phaidon* im Ausgang vom Begriff des νοῦς bei Anaxagoras entwickelt hat<sup>71</sup>. Man kann diesen Zusammenhang deshalb mit dem Zeus-Hymnus des Kleanthes auch als Herrschaft der Gerechtigkeit bezeichnen. Von daher besteht die Einheit jeder *natura* als Einheit der Kooperation. Sie resultiert aus der »richtigen« Subordination ihrer Kräfte unter eine Grundkraft, die sich dadurch aber nicht als etwas Eigenes von ihnen absetzt, sondern ihnen als ihr »Anführer« verbunden bleibt.

Wie dieser Gedanke in kosmologischer Hinsicht zu verstehen ist, erläutert Balbus in dem Teil seines Vortrags, den er der »feurigen Kraft« des Weltalls widmet. Sie ist Grundkraft der Natur, weil sie (1) als »lautere« oder »reine« jeder gemischten, ihr gegenüber kompakteren Materie an Beweglichkeit und an Fähigkeit, andere Körper zu durchdringen, überlegen ist, und (2) weil sie ihre alles überragende Größe dadurch beweist, dass sie als einzige Kraft der Natur reine Selbstbewegung ist. Von daher kann die Bewegung, die das Ganze der Welt umfasst, mit der Selbstbewegungskraft des Feuers identifiziert werden, so dass man mit ihr auch für die *rerum omnium natura* das angemessene materielle Substrat gefunden hat. Zur Veranschaulichung des Wechselwirkungs-

sammenhangs von mundaner und feuriger Selbstbewegung (Abschnitt 31, letzter Satz) könnte man auch an bestimmte Bewegungszusammenhänge vergänglicher Organismen denken. Nicht nur jeder Sportler weiß: Körperliche Selbstbewegungsfähigkeit kann nur durch Selbstbewegung erhalten werden. Und weil Denken ebenfalls Selbstbewegung ist, gilt auch hier die Regel, dass es nur durch eigene, auf sich selbst bezogene Aktivität seine Kraft dauerhaft entfalten kann. Für den Begriff der Selbstbewegung als Prinzip aller Bewegung bezieht sich Balbus schulgerecht auf Platon. Wenn er als *deus philosophorum* nur die Wahrheit sprechen kann und dabei die Selbstbewegung der Seele zuordnet, dann kann das, was in der Selbstbewegung des *ardor mundi* wirkt, nur Seele sein.

Zuvor war die Grundkraft jeder Natur als *mens* oder als ›etwas dem Geiste Ähnliches‹ bezeichnet worden. Sie zeigt sich bei den Pflanzen als die Selbstbewegungskraft des Wachstums, die unter der Voraussetzung, dass ihr keine äußere Gewalt entgegenwirkt, einen Zustand der Vollkommenheit erreicht. Bei den Tieren geht die aktive Kraft über die Wachstumsbewegung, aber auch über Wahrnehmungsfähigkeit, Selbstempfindung und spontane Ortsbewegung hinaus. Ihre Grundkraft ist deshalb ein Strebevermögen, das sich instinktiv zu dem hin bewegt, was dem eigenen Selbstempfinden gut tut, und sich von allem entfernt, was als schädlich empfunden wird. In der menschlichen Natur tritt demgegenüber mit der *ratio* eine weitere aktive Kraft auf, die ›das Begehren der Seele‹, das die menschliche mit der animalischen Natur teilt, zu ›leiten‹ und damit zu begrenzen vermag. Nur wenn sich die ›ratio‹ als die Grundkraft der menschlichen Natur aus sich selbst heraus bewegt, kann sie für deren Leben das Beste ›herstellen‹ und dauerhaft sichern.

Die Grundkraft einer *besonderen* Natur findet man durch ein Subtraktionsverfahren, bei dem der Reihe nach alle Kräfte ausgeschieden werden, die weniger als eine andere zum Zustand ihrer Vollkommenheit beitragen. Die Grundkraft der *Gesamtnatur* wird

hingegen durch ein Additionsverfahren gefunden, bei dem alle Tüchtigkeiten, die in ihren besonderen Gattungen Grundkräfte sind, zu einer Optimalqualität zusammengefasst werden. Insofern ergibt sich für die »vierte und höchste Stufe« der göttlichen Natur, dass sie die Vollendung dessen ist, was in allen besonderen Naturen, die sie umfasst und erhält, als das jeweils Beste wirkt. Das können keine Kräfte sein, die dem Wechsel des Mehr oder Weniger und damit dem Prinzip unbestimmter Zweiheit unterliegen, das auch für die Stoa die Ursache des Schlechten ist<sup>72</sup>. Demgegenüber sind Selbstwahrnehmung und Rationalität unangreifbare Kräfte des Guten, wenn man sie als quantitatives Maximum (zeitliche Konstanz) und als qualitatives Optimum (vollendetes Wirklichsein) versteht. Wenn generell »in jeder Einrichtung der Dinge«, in den Wachstumsprozessen der Natur ebenso wie in den Entwicklungsprozessen der Kultur, »ein Höchstes und Vollkommenes enthalten ist«, dann ist Sein insgesamt Prozess und als solcher künstlerische Produktionstätigkeit, die ihre Einheit dadurch entfaltet, dass sie sich in die beiden Grundformen des Zeugens (*gignere*) und Schaffens (*creare*) verzweigt. Als *ars* ist die Grundkraft der göttlichen Natur die kontinuierlich aktive *ratio recta, perfecta et absoluta*. Man müsste sie als Form aller Formen, als Strukturierungsprinzip aller Wirklichkeit oder eben als dauerhaft tätige und in jeder Hinsicht durchsetzungsfähige Gestaltungsmacht bezeichnen. Sie ist ebenso konstante Selbstempfindung und damit »Seele« im Sinne einer Selbstbewegung, die von den Tugenden der *intelligentia*, der *mens* und der *sapientia* bestimmt ist<sup>73</sup>. Selbstbewegtes Leben findet seinen Ausdruck in der materiellen Gestaltungskraft des *fervor mundi*, der als *causa efficiens* bewirkt, dass, wie vorausgesetzt, »in jeder Einrichtung der Dinge ein Höchstes und Vollkommenes enthalten ist<sup>74</sup>.«

Die absolut störungsfreie Selbstbekundung der göttlichen Natur in der caelestischen Welt ist für den Stoiker das Vorbild für die Gestaltung des menschlichen Lebens. In einer späteren, aber noch keineswegs letzten Phase seines Vortrags bezeichnet Bal-

bus deshalb die künstlerische Kraft des göttlichen Feuers als den Lehrer aller Kunst. Sie verwirklicht die Norm des Gelingens für die menschliche *ars vivendi*, die der Versuch ist, »inmitten der Natur gleichsam eine zweite Natur zu schaffen<sup>75</sup>.«

47 · Cicero, *De natura deorum* II 56–58<sup>76</sup>

(56) »Es gibt am Himmel also weder Zufall, Zügellosigkeit (*temeritas*), Irrtum oder Lügenhaftigkeit (*vanitas*), sondern im Gegenteil lauter Ordnung, Wahrheit, Berechnung (*ratio*) und Beständigkeit (*constantia*), und was diese Eigenschaften nicht besitzt, was erlogen, falsch und voller Irrtum ist, das befindet sich in der Nähe der Erde, unter dem Monde, der unter den Gestirnen die tiefste Stelle einnimmt, und auf der Erde selbst. Wer meint, diese wunderbare Ordnung und kaum glaubliche Regelmäßigkeit am Himmel (*caelestis [...] admirabilis ordo incredibilisque constantia*), aus der die gesamte Erhaltung und Sicherheit alles Seienden hervorgeht (*ex qua conservatio et salus omnium omnis oritur*), sei ohne Vernunft (*mens*), dem muss man selbst jede Vernunft absprechen.

(57) Ich werde demnach, wie ich glaube, nicht in die Irre gehen, wenn ich die Grundlage für diese Darstellung von dem Manne herleiten werde, der bei der Suche nach der Wahrheit die erste Stelle einnimmt<sup>77</sup>. Zenon also definiert die Natur als »künstlerisch tätiges Feuer (*ignis artificiosa*)«, das methodisch zur Zeugung voranschreitet (*ad gignendum progrediens via*). Denn nach ihm sind Schaffen (*creare*) und Zeugen (*gignere*) das Hauptcharakteristikum der Kunst, und was bei den Werken unserer Kunst die Hand bewirke, das bewirke noch viel kunstreicher die Natur, d. h. wie ich schon sagte, das künstlerisch tätige Feuer, der Lehrmeister aller übrigen Künste. Auf diese Weise ist die ganze Natur künstlerisch tätig (*omnis natura artificiosa est*), weil sie sozusagen einen bestimmten Weg oder eine Bahn hat, der sie folgt.