Bianca Bican
Klausenburg

Antike Göttervorstellungen im Spannungsfeld von Literatur und Philosophie: Xenophanes

1. Lebensdaten Xenophanes'. Seine Einordnung innerhalb der Vorsokratiker

Aus der Biographie des Griechen Xenophanes sind einige Eckdaten bekannt, aufgrund deren sein Lebenslauf mit gebotener Vorsicht einigermaßen stichhaltig rekonstruiert werden kann; wenige Informationen sind tatsächlich gesichert. Er stammt aus Ionien, wo er als Sohn des Dexi(n)os/Orthomenes geboren wurde. Laut seinen eigenen Angaben verlässt er die Heimatstadt Kolophon mit etwa 25 Jahren, um sich in Italien niederzulassen; anschließend irrt er ungefähr 67 Jahre lang in ganz Griechenland umher. Wenn man die Eroberung Ioniens durch die Meder (546-5 v. u. Z.) berücksichtigt und die Anmerkung des Historikers Timaeus, Xenophanes habe zur Zeit des Hieron von Syrakus (478-467 v. u. Z.) gelebt, für glaubwürdig betrachtet, lassen sich die Lebensdaten Xenophanes auf die Zeitspanne 570-478 v. u. Z. Festlegen (Craig 1998: 808).[1] Zwar wird auch diese genaue Datierung z.T. angezweifelt (Edwards 1967: 353), hauptsächlich wegen der für die Antike überdurchschnittlich langen Lebenszeit, doch kann mit ihrer Hilfe eine umstrittene Gestalt der frühgriechischen Philosophie historisch festgehalten werden.

1.1. Xenophanes und die italische Philosophie

Nicht die zeitlich festlegbare, sondern vielmehr die räumliche Verortung des Xenophanes wird in der Fachliteratur als Ausgangspunkt für dessen Einordnung innerhalb der Vorsokratiker gewählt. Seine Äußerungen werden zum Anlass genommen, ihn entweder zum ionischen oder zum italischen Zweig der vorsokratischen Philosophie zu zählen; zudem wird er als Vorläufer und Lehrer von Parmenides und der Eleaten betrachtet. Dass diese Chronologie nicht einstimmig durchgeführt wird, belegt folgende selektive Übersicht.

[1] Auch Guthrie (1962: 362-363) akzeptiert nach eingehender Auseinandersetzung mit weiteren antiken Quellen diese Jahresangaben, ändert jedoch das Todesjahr (seine Angabe lautet: 470).

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

Diogenes Laertios, dessen Geschichte der antiken Philosophie **Philosóphōn bíōn kai dogmátōn synagogé** (**Leben und Lehrmeinungen der Philosophen**) die Abfolge der behandelten Persönlichkeiten in ein Lehrer-Schüler-Beziehungsgeflecht verwandelt, berücksichtigt für Xenophanes das pythagoräische Umfeld in der Abfolge Empedokles, Heraklit, Xenophanes, Parmenides (apud Geyer 1995: 19-20).
Eine weitere antike Quelle, Theophrasts **physikōn dóxai** (**Die Lehren der Naturphilosophen**), hat aufgrund ihrer Relevanz auch Diels/ Kranz (^{19}1996) als Grundlage für die Textanordnung gedient. Darin werden nach den Milesiern und den Pythagoräern als dritte Gruppe die Eleaten aufgelistet, zu denen Xenophanes, Parmenides, Melisssos und Zenon zu rechnen sind (apud Geyer 1995: 21).
In seiner tabellarischen Zusammenfassung am Schluss der gebotenen Einleitung zählt Geyer Xenophanes ebenfalls zu den Eleaten, deren Schule er in chronologischer Abfolge mit Xenophanes, Parmenides, Zenon, Melissos und Empedokles belegt. Damit folgt auch seine Darstellung jenen Meinungen, die Xenophanes aus dem Umfeld der Milesier ausschließen (ebda 182).
Entscheidend für jenen Ansatz, der in der Abfolge der Vorsokratiker Xenophanes vor Parmenides stellt und ihn damit als Begründer der eleatischen Schule einsetzt, sind Überlieferungen, die bezeugen, dass Parmenides ein Hörer Xenophanes gewesen sei. Von Theophrast ausgehend, über Diogenes Laertios bis hin zu Aristoteles sind sich die antiken Quellen darin einig; in dem Begriff „Hörer“ wird zugleich eine gedankliche Abhängigkeit mitgeliefert, da er voraussetzt, dass der zweite gleichzeitig Schüler des ersteren gewesen sei.
Dem widersetzt sich Karl Reinhardt in seiner Untersuchung **Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie** (1916). Ausgehend von der pseudo-aristotelischen Schrift **De Melisso Xenophane Gorgia**, deren Quellenwert in der Forschung jedoch umstritten ist, und gleichzeitig bestrebt, Parmenides als selbständigen Denker herauszustellen (möglicherweise angeregt durch den Geniegedanken Nietzsches) stülpt Reinhardt die überlieferte Chronologie um (Schadewaldt 1978: 297-298). Um Parmenides auch an den eleatischen Anfang setzen zu können, entwertet er Xenophanes und schreibt ihm eine epigonenhafte Denkart zu. Die spätere Sekundärliteratur nimmt diesbezüglich eine zwiespältige Haltung ein. Während Jaeger und Schadewaldt den polemische Ausgangspunkt Reinhardts und zudem noch die fragwürdige Beweisführung aufgrund eines nicht authentischen Textes bloßstellen, und dementsprechend seinen Schluss als nicht zwingend betrachten, stellt Guthrie an den Schlussteil seines Xenophanes-Kapitel jene Gottesvorstellungen, die sämtlich aus Überlieferungen zusammengestellt sind und von den Parmenide’schen Gedanken beeinflusst wurden.

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

1.2. Xenophanes und die Ionier

Der Abstand Xenophanes zu den ionischen Naturphilosophen ist einerseits durch die, (teilweise etwas schroffe) aus der Antike überlieferten Kritik zu erklären. Heraklit, Empedokles, Aristoteles haben die Gleichsetzung der Urstoffes Wasser mit der Naturerscheinung der Wolken als lächerlich empfunden. Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang jedoch, dass die Ionier auf der Suche nach plausiblen „archē"-Erklärungsmodellen vermutlich jede weitere Deutung durch dieses Raster (miss)verstanden haben. Aristoteles wiederum ordnet seine Überlieferung dem eigenen philosophischen Ansatz unter, so dass er eine eigene Interpretation mitliefert.
In der kritischen Auseinandersetzung um den Status, der Xenophanes zugedacht wurde, grenzt ihn zwar auch **The Encyclopedia of Philosophy** (1967) von der ionischen Schule ab, doch nicht in abwertendem Sinn. Vielmehr bildet die von ihm formulierte Trennung zwischen allgemeinem Wissen und individueller Meinung einen produktiven Kontrast zu den ausgrenzenden physikalischen Festlegungen der Milesier, da es einen notwendigen Moment der Relativierung in den allgemeinen philosophischen Gedankengang mit sich bringe:

> Nonetheless, the explicit introduction of the contrast between knowledge and opinion is a very important step. The Ionians generally seem only to have attempted to substitute their own knowledge for the false knowledge of others. Xenophanes did believe (fragment 18) that, by searching, men can improve their understanding, but he implies that this will always fall short of knowledge (Edwards 1967: 356).

Auch neuere lexikographischen Einträge pflichten diesem Standpunkt bei **The Routledge Encyclopedia of Philosophy** hält ebenfalls fest, dass die naturwissenschaftlichen Hypothesen des Xenophanes zwar fragwürdig seien, er aber trotzdem innerhalb der Milesier zu werten sei:

> The seriousness of Xenophanes' interest in natural science has been generally discounted, in part as a consequence of the bizarre character of some of the views ascribed to him and also (as in the case of Aristotle) because his real interests were assumed to lie elsewhere. But neither of these lines of thinking can withstand scrutiny. [...]
> While Xenophanes' scientific understanding was deficient in a number of respects, he remains a central figure in the Ionian scientific revolution (Craig 1998: 809).

Diese konvergierenden Meinungen lassen sich wohl dadurch erklären, dass, beginnend mit Aristoteles, die Geschichte der Philosophie dazu neigt, ihre ersten Vertreter:

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

> […] in einer Perspektive zu betrachten, die vor allem ihre Errungenschaften als Naturforscher ins Licht stellt (Jaeger 1953: 16).

Die Tatsache jedoch, dass – so wie es der Fall Xenophanes belegt – dieses Kriterium gesetzt wird, um im selben Zug widerlegt zu werden, stellt es rückwirkend in Frage, zumal es den Zwang ausübt, Einzeläußerungen in den vorgesetzten Kanon zu zwängen.

1.3. Xenophanes I und II. Ein theoretisches Hilfsmittel und sein Gegenargument

Damit bleibt die Frage nach einer (wenn auch nur ungefähren) Einordnung des Xenophanes weitgehend ungeklärt. Notwendig ist sie nicht allein, um durch eine äußere Rubrizierung die Fragestellungen, die sich im Zusammenhang mit seinen philosophischen Fragmenten ergeben, zu klären und die darin aufgeworfenen Probleme zu lösen. Vielmehr ergeben die erwähnten gegensätzlichen Standpunkte einen Widerspruch, der mit ihrem gegenseitigen Ausschluss zu Gunsten des einen oder des anderen nicht zu lösen ist.
Dagegen ist ein theoretisches Hilfskonstrukt zu beachten, das die beiden unvereinbaren Wertungen miteinander ausgleicht. Ausgehend von der realen Biograpie des Xenophanes kann eine Übertragung auf seine philosophischen Gedankengänge vollzogen werden, die somit einer ionischen und einer italischen Periode unterzuordnen seien, wobei die regional bedingten Zusammenhänge der vorsokratischen Philosophie ihren Ausdruck in den Äußerungen des Xenophanes I bzw. II finden.

> O. Gigon vertritt die These, die naturphilosophischen Aussagen seien dem frühen, unter milesischen Einfluß stehenden Xenophanes zuzuordnen. Als dieser später in Süditalien unter dem Einfluß des Pythagoras in den Bann einer Philosophie gerät, die das Göttliche zum Zentrum des Nachdenkens macht, komme es zu einer Unausgewogenheit zwischen den frühen naturphilosophischen und den späteren theologischen Interessen, die an sich ja auch unvereinbar seien (Geyer 1995: 98).

Eine Änderung der inhaltlichen Schwerpunkte in den philosophischen Ansätzen des Xenophanes wäre in diesem Zusammenhang nachvollziehbar; zu hinterfragen bleibt jedoch, ob dieser plausible Wandel auch jene Aussschließbarkeit voraussetzt, die in der Sekundärliteratur vertreten wird. Diese Problematik soll im folgenden im Zusammenhang mit dem ebenfalls umstrittenen Status des Xenophanes erörtert werden.
Der Einordnung des Xenophanes in eine schulmäßig imaginierte Gruppe widersetzen sich Kirk/Raven/Schofield. Sie entziehen die Gestalt dieses großen

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

Spötters jeglicher Kategorisierung, zumal sich Anzeichen dafür in der ironischen Grundhaltung vieler Aussagen finden lassen.

> Nicht unwahrscheinlich ist, daß Xenophanes Elea besuchte; das ist vielleicht schon das ganze Ausmaß seiner Verbindung mit dieser Stadt. Er war in keiner Weise typisch für den von Pythagoras initiierten neuen westlichen Trend in der Philosophie. Auch war er nicht typisch ionisch. Aber weil seine Ideen eine direkte Rektion auf ionische Theorien und auf den ursprünglich ionischen Homer, wird er in diesem Buch zu den Ioniern gestellt und nicht an den Platz, der ihm von der Chronologie her wahrscheinlich anstünde, also nicht hinter Pythagoras, der wie er ein Emigrant von Ost- nach Westgriechenland war (Kirk/Raven/Schofield 1994: 181).

2. Dichter oder Philosoph?

Nicht allein in der chronologischen oder themengeschichtlichen Abfolge der Vorsokratiker wird Xenophanes widersprüchlich gewertet, auch hinsichtlich seines „beruflichen" Status gehen die Meinungen auseinander.
Schon die fachlichen Nachschlagewerke zeichnen einen Wandel nach: während die ältere **Encyclopedia of Philosophy** (1967: 353-354) keine Festlegung vornimmt und sowohl die literarischen als auch die naturphilosophischen Äußerungen nennt, zieht die **Routledge Encyclopedia of Philosophy** (1998: 807) einen klaren Trennungsstrich zwischen diesen und erklärt Xenophanes zu einem „philosophically minded poet".
In ähnlicher Weise, wenn auch radikaler ausformuliert, verfährt Kafka, der Xenophanes „in erster Linie [als] Dichter, nicht [als] Denker" verstanden werden will. Des weiteren sei aus diesem Gegensatz ersichtlich:

> […] die Eigenart seines Denkens folgt aus der Eigenart seiner dichterischen Überzeugung (Geyer 1995: 95).

Jaeger scheint zunächst eine andere Meinung zu vertreten, wenn er einleitend zu dem Xenophanes-Kapitel schreibt, dieser sei „der erste griechische Denker, der als Persönlichkeit faßbar ist", doch relativiert er seinen Standpunkt, indem er ausführt:

> Daß wir von der Gestalt des Xenophanus mehr wissen, hängt gerade damit zusammen, daß er kein reiner Denker ist wie jene [die Naturphilosophen], so unschätzbar auch sein Einfluß für die Wirkung der Philosophie in weiteren Kreisen gewesen ist (Jaeger 1953: 50-51).

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

Damit scheint ein Gegensatz gestiftet worden zu sein, der über das Dilemma „Dichter vs. Denker“ hinaus auch eine skeptische Unternote mitführt bezüglich der Kompetenz dieser Berufungen, miteinander zu kommunizieren. Doch gerät eine solche Position leicht in den Verdacht, einen gegenwärtigen Standpunkt retrospektiv zu projizieren in eine Zeit, in der die Grenzen zwischen Dichtkunst und philosophischer Fragestellung nicht eindeutig gezogen worden waren und gebundene Rede sich nicht obligatorisch der Prosa widersetzte. Guthrie weist auf diesen Zusammenhang ausdrücklich hin:

> Xenophanes is indeed a reminder of the artificiality of the barriers which the need for selections forces us to set up between other Greek writers and those whom at this early period we choose to call philosophers. He is a poet, the only whose genuine writings find a place both among the Presocratic philosophers of Diels and in the lyric anthology of Diehl; and like every Greek poet he was a teacher with a message to convey. Poetic form is no bar to philosophy (Guthrie 1962: 361).

Xenophanes ist nicht der einzige Dichter in der Reihe der Vorsokratiker. Parmenides zählt ebenfalls dazu, und die eigentümlich dunkle Sprache vieler Aussagen weiterer frühgriechischen Philosophen macht deutlich, dass die Trennung zwischen Poesie und Philosophie fließende Grenzen kennt. Auch der formale Aspekt, d. h. „Dichtung vs. Prosa“, ist noch kein Kriterium für eine klare Polarität. Nach Schadewaldt (1978: 299-300) ist Xenophanes von der Gattung der Elegie her, die philosophische Gedanken in poetische Form einkleidet, zu verstehen:

> [...] er war einfach ein großer Elegiker, und die Elegie war das eigentliche Gefäß für seine Sophia, wie noch Pindar nicht nur die Dichtung nennt, sondern den umfassenden Inhalt eines höheren Wissens, das der Dichter in dieser Form zum Ausdruck bringt.

Zu einer fast selbstverständlichen Grenzverwischung führt die Darstellung Fränkels, der Xenophanes zur gleichen Zeit als „Rhapsode, Philosoph und Theologe“ (Fränkel 1962: 371) bezeichnet, ohne darin einen Widerspruch zu erkennen, wie ihn die philosophiegeschichtlichen Werke allgemein hervorheben.
Diese Skala von „Berufen“ bzw. Berufungen, die nach heutigem Selbstverständnis auf eine Trennung hinauszielt, wie sie für die Zeit der Vorsokratiker möglicherweise gar nicht durchzuführen ist, geht von keinen sicheren Quellen aus; Annahmen, Vermutungen, nicht selten auch Rückprojektionen werden dabei bemüht. Eindeutig lässt sich keine Trennungslinie ziehen, wenn auch die meisten der zitierten Autoren der Sekundärliteratur Xenophanes unter die Dichter zählen, wobei sie die Relevanz seiner Aussagen für die Philosophie der Vorsokratiker unterschiedlich einschätzen. Für die hier diskutierte Problemstellung ist sein

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

unleugbarer poetischer Ausgangspunkt von Bedeutung, da er eine weitere Bezugsetzung innerhalb der frühen griechischen Dichtkunst erlaubt.

3. „Da von Anfang an alle nach Homer gelernt haben“ (Diels/ Kranz B10)

Über die grundlegende Bedeutung von Homer für die Literaturgeschichte allgemein besteht kein Zweifel. Der aus Ionien stammende, der Überlieferung nach blinde Dichter der **Ilias** und der **Odyssee**, dessen Lebenszeit ungenau etwa im 8. Jh. v. u. Z. angesetzt wird, wird als der Urvater der Kunstdichtung überhaupt angesehen. Nicht allein im Bereich der poetischen Rede, auch hinsichtlich der Erfindungsgabe und der überzeugenden Gestaltung menschlicher und göttlicher Ebenen gilt:

> […] sa cécité comme liée à une divine intuition des choses, à une clairvoyance spirituelle apparentée au don poétique (Larousse 1997: 5974).[2]

Ein Bezug des Xenophanes auf Homer wird in der Sekundärliteratur wiederholt unternommen. Dazu trägt zum einen der Umstand bei, dass Xenophanes seine Meinungen in gebundener, d.h. poetischer Form verfasst und vorgetragen haben soll. Hexameter und Jambus sind in der Dichtungsgeschichte mit dem antiken Epos untrennbar verknüpft (**Brockhaus Enzyklopädie** 1997: 55-56/X; 99/XI) und wurden im Zuge einer Verherrlichung der antiken Vorbilder auch von später nationalliterarisch eingenommenen Autoren angewandt (so ist der fünffüßige Jambus das Versmaß des klassischen deutschen Dramas). Damit grenzt sich Xenophanes von den Vorsokratikern bewusst ab, die mit wenigen Ausnahmen (Parmenides ist ebenfalls zu erwähnen) auf Prosa als philosophisch geeignete Ausdrucksform zurückgegriffen haben. Des weiteren wird Xenophanes in die Reihe der dichtenden philosophischen Amateure zurückgedrägt, weil er auch eine neue literarische Gattung geschaffen hat, jene des Spottgedichtes (Silloi), das auch Nachahmer gefunden hat.
Der soziale Status des Xenophanes innerhalb der antiken Welt ist in der Forschung umstritten. Seine aristokratische Gesinnung soll sich in der Kritik an der Überschätzung physischer Leistungen äußern (Guthrie 1962: 365):

> [...] Denn besser als Männer- und Rossekraft ist doch unser Wissen. Vielmehr ist das eine gar grundlose Sitte, und es ist nicht gerecht die Stärke dem tüchtigen Wissen vorzuziehen. [...] (Diels/ Kranz B2)

[2] Ebenfalls zu Homer s. **Brockhaus Enzyklopädie** 1997: 226-227/X.

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

Im Widerspruch dazu stehen jene Meinungen, die ihn als fahrenden Rhapsoden betrachten und sein syrakusisches Exil als erwerbsbedingtes Reisen auf griechischem Boden verstehen.

> [...] Dazu trägt nicht wenig bei, daß Xenophanes nicht wie andere vorsokratische Philosophen sein Leben als Wissenschaftler oder Forscher verbringen konnte, sondern seinen Lebensunterhalt als Rhapsode, d. h. durch den Vortrag eigener oder fremder Dichtungen, verdienen mußte. Er war ein fahrender Sänger, angewiesen auf die Gunst der Stunde und ein unterhaltungswilliges Publikum (Geyer 1995: 95).

Dem widerspricht Jaeger (1953: 54), da er in diesem Standpunkt eine moderne Interpretation erkennt, die Xenophanes nicht genüge:

> [...] Das Unnatürliche kommt erst in sein Bild hinein durch das, was die irrige Interpretation der Modernen hinzuerfunden hat, durch die berufsmäßige Beziehung des Xenophanes zu Homer. Aber das Rhapsodentum war ja gerade der Träger jener offiziellen klassischen Geltung Homers, die Xenophanes so heftig bestreitet. Einzig aus diesem Kampf gegen die Lobredner des Homer ist er zu verstehen.

Mit Fränkel (1962: 10) lassen sich beide Meinungen über den sozialen Status des Xenophanes in Einklang miteinander bringen, da das Epos sowohl von den Mitglieder der gehobenen Gesellschaft als auch von Sängern dargeboten wurde; erst im Laufe der Zeit habe sich das berufsmäßige Rhapsodentum herausgebildet.
Unabhängig davon, ob Xenophanes eine klar umrissene gesellschaftliche Stellung zugeschrieben werden kann, die an jener Homers bemessen wird, besteht nach Ansicht aller hier zitierten Untersuchungen an seiner Kritik gegenüber dem Meister des antiken Epos kein Zweifel. In der Textanordnung von Diels/Kranz eröffnet das in der Kapitelüberschrift zitierte Fragment sogar die Reihe der Sillen. Zu diesen kommen weitere Äußerungen bezüglich der Götter, die den eigentlichen Gegenstand dieser Arbeit bilden sollen.

4. Zur Gottesvorstellung des Xenophanes. Fragmente und Deutungen.

4.1. Xenophanes im Widerstreit von mythologischen und philosophischen Gottesvorstellungen

In dem zitierten Fragment dürfte der Ausdruck „nach Homer“ zunächst eine strikt temporale Bedeutung haben. Dem wäre ein weiterer Satz hinzuzufügen, in welchem eine Chronologie angedeutet wird: „Homer war älter als Hesiod“ (Diels/ Kranz B13). Damit schafft Xenophanes eine Rahmensituation, innerhalb deren er seine weiteren Äußerungen anbringt.

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

Es mag ungewöhnlich anmuten, dass sich Xenophanes nicht auf andere Philosophen namentlich bezieht, sondern auf zwei Vertreter der vorphilosophischen, also mythischen Wirklichkeitserfassung. Zwar liegt jene Erklärung nahe, die Xenophanes als Dichter versteht und ihn sozusagen unter seinesgleichen einfügt. Doch dürfte dem antiken Spötter selbst eine so prekäre Trias zweifelhaft erschienen sein, zumal sein „Werk“ (sofern man diese Bezeichnung auf die Überlieferung bzw. auf die vermuteten Texte anwenden darf) mit jenem der beiden Dichter nicht zu vergleichen gewesen wäre. Ein (u. U. angezweifeltes – Jaeger 1953: 52) Lehrgedicht *Über die Natur* und weitere Gründungsepen zur Geschichte von Kolophon und Elea (Guthrie 1962: 365) hätten ohne Zweifel einer „Konkurrenz“ mit der **Ilias**, der **Odyssee** oder der **Theogonie** nicht standgehalten.
Somit wäre ein Xenophanes, der in offenem Widerspruch zu den beiden „Vorläufern“ gestanden hätte, vermutlich unglaubwürdig gewesen. Doch werden deren Gestaltungsprinzipien weiterhin erwähnt:

> Alles haben den Göttern Homer und Hesiod angehängt, was nur beim Menschen Schimpf und Tadel ist: Stehlen und Ehebrechen und einander Betrügen. (Diels/ Kranz B11)
> Wie sie sehr viele ungesetzliche Taten (oder: so viele wie nur möglich) der Götter erzählten: Stehlen und Ehebrechen und einander Betrügen (Diels/ Kranz B12).

Einen Vorwurf enthalten beide Sätze nicht (ihr fast identischer Wortlaut lässt vermuten, dass sie – obwohl eine Namensnennung im zweiten Fall fehlt – als Wiederholung oder gegenseitige Bestätigung zu lesen sind). Aufeinander bezogen, sind zwei Ausschnitte daraus wenn nicht synonym, doch wohl parallel zueinander zu verstehen: „was nur beim Menschen Schimpf und Tadel ist“ bzw. „ungesetzlich“. In der angedeuteten Restriktion auf die menschliche Welt, die auch nach Ansicht weiterer vorsokratischen Philosophen oder Gruppen durch Regeln bestimmt wird (seien es physisch oder mathematisch abgeleitete oder im allgemeinen Bewusstsein verankerte Verhaltensweisen: „es geziemt ihm [Gott] nicht“- Diels/ Kranz B26) wird die göttliche ausgeklammert, möglicherweise weil sich diese solchen Gesetzmäßigkeiten entzieht. Das Hauptanliegen der Vorsokratiker ist jedoch, mythologische Erklärungsmuster durch rationale, zunächst naturwissenschaftliche zu ersetzen:

> Die ontologische Haltung des ionischen Geistes im Sinn der Erforschung der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit wäre dann gleichbedeutend mit nicht-theologischer Haltung schlechthin (Jaeger 1953: 30).
> Es ist charakteristisch für die Wirkung der ionischen Naturphilosophie auf den Geist der aufgeschlossensten Zeitgenossen, daß im Mittelpunkt der Erörterungen des Xenophanes das Gottesproblem steht. Das ist der beste Beweis, wie stark man

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

> die neue Lehre vom Ursprung der Welt als in die religiöse Späre eingreifend empfand (ebd. 55).

Xenophanes stellt in den beiden Sätzen zunächst fest, dass sich in den klassischen Epen Menschen- und Götterwelt gegenüberstehen und dass diese nicht mit den gleichen Maßstäben gemessen werden (können?). Die negative Wertung von „Stehlen und Ehebrechen und einander Betrügen“ kommt ausschließlich der menschlichen Ebene zu. Man könnte in diesem Fall hinzufügen, dass sich die Zwischenstufe der Heroen dieser Einschätzung schon entzieht: der listenreiche Odysseus (zu dessen Überlebensmitteln die eben kritisierten hinterhältigen Handlungstypen gehören) war als Held eines nach ihm benannten Epos nicht als tadelnswertes Gegenmodell erschafft worden.
Auch wenn sich in den beiden Aussagen von Xenophanes auch keine unmittelbare Kritik an Homer oder Hesiod äußert, sind die Fragmente in diesem Sinn verstanden worden:

> Des Xenophanes Auseinandersetzung mit den Mythen Homers ist die vielleicht erste Spielart einer kritischen Bezugnahme auf die Religion unter moralischen Kriterien (Geyer 1995: 101).
> Diese Worte [Diels/Kranz B10] verraten ein klares Bewußtsein von der überragenden Bedeutung Homers als höchster Autorität im Bereiche der musischen Bildung. Aber gerade darum muß Xenophanes seinen Angriff gegen ihn als die stärkste Stütze des herrschenden Irrtums richten (Jaeger 1953: 54).

> But the fullest weight of his displeasure was reserved for Homer and Hesiod, the two poets who as Herodotus said had determined for the Greeks the nature of their gods. [...] Both in Homer and Hesiod the gods play a prominent part, and it is on religious grounds that Xenophanes launches his attack. His main charges are two: that they portray the gods as immoral and that they cast them in human shape (Guthrie 1962: 370-371).

In dem Gegensatz zu den beiden Dichtern allein lässt sich Xenophanes kritische Grundeinstellung nicht nachzeichnen, zumindest nicht in der expliziten Stellungnahme auf ihre mythologisch (v)erklärende Weltsicht. Dafür lässt sich ein weiterer Gegensatz denken, und zwar zu den Vorsokratikern selbst, zu denen Xenophanes bei allen erwähnten Vorbehalten gezählt wird. Keine direkten Nennungen von Milesiern oder Italiern sind in den überlieferten Fragmenten wiederzufinden, wohl aber eine in milesischem Sinne geäußerte archē-Deutung; in den Überlieferungen (Diels/ Kranz B27-33 bzw. B37) sind es Erde, Wasser und Wolken, von der Nachwelt wurden allein die Wolken als unzulässige, möglicherweise parodistisch aufgenommene Ursubstanz wahrgenommen und zurückgewiesen. Dass die Wolken ein Begleitumstand oder Attribut der Götter waren, belegen zahlreiche Beispiele nicht nur aus der griechischen Welt (Schwartz

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

1879: 1-46/II). Diese Fehldeutung Xenophanes durch die philosophische Tradition verwundert durch die Heftigkeit der Ablehnung und kann als Hinweis dafür gesehen werden, dass sein Erklärungsmodell nicht in der homerischen, sondern innerhalb des naturphilosophisch vorsokratischen Traditionslinie geortet wurde, und dass es demnach keine Dichterphantasie, sondern eine in polemischer Absicht formulierte sarkastische Bloßstellung miletischer Bemühungen gewesen sein könnte.

> Xenophanes was chiefly known to the ancient world as a writer of satirical criticism and denunciation, and the extant verses provide ample evidence that such was indeed his attitude to poets, philosophers, and the ordinary run of man (Guthrie 1062: 370).

> Manche seiner sonstigen naturphilosophischen Statements sind unglaublich bizarr; aber wir können nicht sagen, wie ernst sie gemeint waren. Xenophanes war in erster Linie ein Kritiker, mit einem originellen und häufig idiosynkratischen Zugang, kein Spezialist, sondern ein wahrer σοφιστής oder Weiser, bereit, seine Intelligenz auf praktisch jedes Problem zu richten [...] (Kirk/ Raven/ Schofield 1994: 183).

In diesem Deutungszusammenhang kann Xenophanes' Gottesvorstellung als in beiden Richtungen (der mythologischen und der empirisch-logischen) in jeweils unterschiedlichem Maß auf Abgrenzung zielend gelesen werden. Anhand der einzelnen Aussagen soll diese im folgenden ausgearbeitet werden.

4.2. Die Existenz der Gottheit

Mehrere Aussagen Xenophanes belegen eine intensive gedankliche Auseinandersetzung mit der theologischen Problematik. Sein Ansatz geht zunächst dahin, die Existenz einer göttlichen Instanz zu postulieren, und zwar in einer sowohl von mythischer als auch von physischer Kanonisierung befreiten Sicht.

> Wir kommen hier an den Punkt der geschichtlichen Entwicklung, wo der latente Gegensatz der neuen philosophischen Denkart und der mythischen Vorstellungswelt, die die maßgebenden älteren Schöpfungen des griechischen Geistes beherrschte, zu offenem Konflikte ausbrach. Dieser Zusammenstoß war unvermeidbar, und wenn die Denker selbst, die die Bahnbrecher der neuen Erkenntnis gewesen waren, nicht so viel Aufhebens von diesem Gegensatz gemacht hatten, wird er für Xenophanes zu einem Brennpunkt seines Denkens (Jaeger 1953: 54).

Der miletische Ansatz, anstelle göttlicher Lenkung menschlicher Schicksale die Natur bzw. einzelne Elemente zu setzen, dürfte in der griechischen Welt nicht

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

vorbehaltlos aufgenommen worden sein. Die Umkehrung war durchaus radikal, und der auf griechischem Boden weitgereiste Xenophanes kann durchaus die Wirkung des vorsokratischen Gedankenguts bemerkt und eingeschätzt haben. Ohne auf tradierte Mythen zurüchzukommen, aber auch ohne die neue Darstellung unbedingt zu befürworten, erhebt Xenophanes seine Gottesvorstellung aus dem menschlichen Vorstellungsbereich:

> Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen am größten, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken (Diels/ Kranz B23).

Er plädiert nicht für eine anthropomorphe Gottesgestalt, aber auch nicht für eine abstrakte, allein laut menschlicher Denkweise aus der Natur ausgesperrten Gottheit. Diese ist weder konkret vorstellbar noch in ihrer Absicht erkennbar. Ihr Prädikat ist das Sein. Damit stellt Xenophanes die von ihm als notwendigerweise existent empfundene Gottheit in einen Zusammenhang ein, aus dem sie die antiken Epen und die zeitgeschichtlichen Kritiker gleichermaßen entfernt hatten. Er erhebt diese eine Gottheit zum göttlichen Prinzip selbst,[3] das nicht in Frage gestellt werden kann (da eine Negierung ebenfalls eine menschliche und somit unzulässige Handlung wäre).

4.3. Existenzformen der Gottheit

Als Prinzip kann die von Xenophanes entworfene Gottheit nur im Singular bestehen, da es einen Gegensatz zur homerischen pluralen und personifizierten Götterwelt bildet. Anstelle der allgemein bekannten Göttergesellschaft regiert der eine Gott, der aber, entgegen späterer – zumal christlicher – Lesarten, nicht mit dem monotheistischen höchsten Wesen des Judentums oder des Christentums gleichzusetzen ist.
Als einen ersten, durchaus bemerkenswerten Schritt spricht Xenophanes diesem einen Gott die bis dahin bekannten Gestaltungsmerkmale ab. Er lehnt eine anthropomorphe Gottheit ab, beschreibt aber diesen Abstraktionsprozess, den er vornimmt, anhand physischer Merkmale:

> Gott ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr (Diels/ Kranz B24).

Einen Widerspruch beinhaltet diese Beschreibung nicht. Darin werden unterschiedlich verteilte Eigenschaften der griechischen Götterwelt zusammengefasst in dem einen Gott; keine individuellen Zuständigkeiten (deren

[3] Laut Jaeger (1953: 28-49) setzt Xenophanes dadurch das „apeiron“ Anaximanders fort, ohne auf dessen Abstraktionsstufe zu bleiben.

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

Spezifika im Laufe der Zeit immer mehr verwischt wurde, da z. B. Artemis auch als Mondgöttin gedeutet wurde, obwohl die Gestirne eigenen Gottheiten verkörperten) werden neu aufgeteilt. Die neue Gottheit wird eher aufgrund der menschlich vorgegebenen Wahrnehmungsmöglichkeit umschrieben.
Kein abstraktes Prinzip, wenn auch – wie von den Milesiern vertreten – in einer konkreten elementaren Weise tätig, die aber viele Fragen nach der Kausalität offengelassen hatte, wird hier von Xenophanes dem frühgriechischen Naturdenken entgegengehalten. Vielmehr ist es eine Gottheit, die mit solchen Mitteln umschrieben wird, die der menschlichen Vorstellungskraft entsprechen. Das bedeutet jedoch nicht, das dieser eine Gott mit den Menschen gleichgesetzt wird. Ein entscheidendes Unterscheidungsmoment, das in die Beschreibung eingebracht wird, ist die Zeit. Die homerische Welt der Unsterblichen kannte keine zeitlichen Grenzen; Götter waren einst entstanden, durch Kämpfe mit den Titanen an die Macht gekommen, und danach vollzog sich das ihnen zugedachte Leben außerhalb zeitlicher Maßstäbe. Kein zyklisches Denken kennzeichnet die griechische Götterwelt, ihr Vergehen ist durch keine Endzeitmythen bezeugt. Es sind kleine Geschichten, die sich darin abspielen, Episoden einer großen Familie, in der jedes Mitglied mit einer eigenen Biographie bedacht worden war.
Das Element der Zeit ist in das griechische Denken von den Vorsokratikern eingefügt worden; die von ihnen erfundenen Erklärungsmuster für die inneren Zusammenhänge der physis versuchen, die Frage nach Anfang und Ende der Welt zu beantworten. Diesem neuen Zeitgefühl, das als zyklisch beschrieben werden kann, widersetzt sich Xenophanes durch ein anderwertiges Moment: die Simultaneität. Sein Gott ist zur gleichen Zeit Auge, Geist und Ohr. Damit erhebt ihn Xenophanes eindeutig aus der bis dahin bekannten Götter- und vielmehr noch aus der menschlichen Welt. Dieses göttliche Prinzip widersetzt sich dem menschlichen linear- oder zyklisch-kausalen Denkvorgang; gerade dadurch beinhaltet es die glaubhafte Verkörperung des einen Gottes.

> Doch wähnen die Sterblichen, die Götter würden geboren und hätten Gewand und Stimme und Gestalt wie sie (Diels/ Kranz B14).

Kein Anfang, d.h. kein zeitlich genau festlegbares oder auch nur denkbares Moment kennzeichnet die Existenz des einen Gottes, und dadurch unterscheidet er sich von den anderen, bis dahin gedachten Gottheiten. Der Gott des Xenophanes existiert außerhalb von Werden und Vergehen, er kann nur im absoluten Präsens nachvollzogen werden.
Auch dem sogenannten ethnographischen Argument des Xenophanes kann eine zeitliche Festlegung entnommen werden, und zwar eine allein auf das menschlich erfassbare Jetzt ausgerichtete Denkweise:

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

> Die Äthiopen behaupten, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker, blauäugig und rothaarig (Diels/ Kranz B16).

Der Vorwurf der Anthromorphisierung der Götter liegt nicht allein in dem ihnen zugedachten Äußeren, er ist ebenfalls in der Begrenzung dieses Merkmals auf die historische Gegenwart enthalten. „Gewand und Stimme und Gestalt wie sie“ [Menschen] können nur ebenfalls vergängliche Götter haben, doch widerspricht dieser Punkt einem Hauptprinzip des Xenophanes’schen Gottes, seiner chronologischen Bezugslosigkeit.

> Doch sonder Mühe erschüttert er alles mit seines Geistes Denkkraft (Diels/ Kranz B25).

Dieser eine Satz kann als eine Warnung gelesen werden und auch als ein Trost für die menschliche Beschränktheit. Wie auch Anaximander in seiner Lehre vom „apeiron“ hebt Xenophanes bewusst die Schranken des vom Menschen Gedachten und somit mit der „peras“ behafteten Vorstellungskraft auf, um das eine Prinzip (für dessen Umschreibung er den Begriff „Gott“ beibehält) mit den Attributen des Grenzenlosen zu beschreiben. „Sonder Mühe“, „alles“, „seines Geistes Denkkraft“ sind Eigenschaften, die seinen Gott von den Menschen abheben; im Vergleich zur damals bekannten Göttervorstellung ist es die exklusive Vergeistigung des einen Gottes, die ihn von den vermenschlichten Homerischen Gestalten distanziert. Die unbeschränkte Fähigkeit „seines Geistes“ entzieht ihn der Zweifel unsererseits; somit ist dieser eine Satz auch eine allgemeine Bedingung für die Art, wie die Gotteslehre des Xenophanes zu begreifen sei.
Eine weitere Einheit, die der Gott des Xenophanes voraussetzt, ist jene des Ortes. Sein Gott ist nicht mal an einer Stelle, mal an der anderen, sondern gleichzeitig überall.

> Stets aber am selbigen Ort verharrt er sich garnicht bewegend, und es geziemt ihm nicht hin- und herzugehen bald hierhin bald dorthin (Diels/ Kranz B26).

Nicht nur die Hektik der Homerischen Götterwelt hinterfragt dieser Satz, sondern auch die Mobilität der milesischen Deutungen. In einem zyklischen Ablauf der Welt ist jedes Grundelement (Wasser, Erde u.s.w.) auf unterschiedliche Stellungen aufgeteilt, zeitlich und räumlich. Doch wird dieser Umstand als ungebührlich verworfen, denn „es geziemt ihm nicht“. Immer wieder entzieht Xenophanes seinen Gott der menschlichen Vorstellungskraft, wie sie an bekannten Modellen der frühgriechischen Geisteswelt ausprobiert wurden. Dadurch erschafft er einen Abstand zum Gotteswesen, den es so nicht gegeben hatte. Sowohl Homer als auch die „physikoi“ hatten sich der göttlichen Welt genähert, sie durchleuchtet und ausgehöhlt. Dagegen wehrt sich Xenophanes und bietet eine Alternative, die nicht

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

in der Reihe der Vorgängermodelle steht. Seine Gottesvorstellung ist ein Plädoyer für das Meta-Physische, für einen Gott, der weder menschlich geartet, noch nach gewohnten menschlichen Maßstäben zu begreifen ist.

4.4. Wahrnehmung der Gottheit

Dass eine so radikale Gottesvorstellung nicht widerstandslos hingenommen werden kann, dürfte Xenophanes dazu veranlasst haben, den Zugang zu dieser neuen Vorstellung mit Ratschlägen, Warnungen und Vorbereitungsritualen abzusichern.

Während er dem einen Gott ein absolut gesetztes Präsens zugesteht, sichert er dem wissbegierigen Menschen die zeitlich sich vollziehende Annäherung an diesen Gott:

> Wahrlich nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles enthüllt, sondern allmählich finden sie suchend das Bessere (Diels /Kranz B18).

Eine Voraussetzung zu dieser Suche ist jener Initiationsritus, der mit einer körperlichen Reinigung vor der analogisch gedachten seelischen Läuterung beginnt. Nicht durch Askese und abstrakte Vorstellungskraft ist der Weg zu begehen, sondern mit menschlichen Mittel (einschließlich Speise und Trank). Damit schließt Xenophanes den Kreis: Menschen können sich nicht jenseits ihrer Grenzen wagen, wenn sie zum Göttlichen Zugang suchen, denn diese Grenzen sind allein auf die physische Welt beschränkt.
Der Dichter Xenophanes beschreibt den ritualisierten Übergang aus der empirischen in die gedankliche Welt in allen Einzelheiten. Die üblichen Reinigungsriten von Körper und Raum („Denn nun ist ja der Fußboden rein und aller Hände und Becher“, Diels/ Kranz B1) leiten über zu einem Zustand der gesteigerten Wahrnehmung, der durch die sinnlichen Genüsse zusätzlich gefördert wird. Unter diesen Umständen „ziemt’s zuerst wohlgesinnten Männern dem Gotte lobzusingen mit frommen Geschichten und reinen Worten“ (ebda B1).
Den Erwartungen eines an Homer geschulten Publikums entsprechend („Da von Anfang an alle nach Homer gelernt haben“, Diels/ Kranz B10) findet der Einstieg in die Gedankenwelt der antiken Gottesvorstellung statt. Doch wird ein Gott nicht beschworen, um dem Sprecher oder Sänger Kraft und sprachliche Meisterschaft in der Bewältigung des epischen Stoffes zu verleihen, vielmehr vollzieht sich eine zunächst äußerliche, dann aber verinnerlichte Einstellung auf einen Vorstellungsbereich, der näher erläutert wird.
Diesem Fragment wird z.T. in der Sekundärliteratur die philosophische Relevanz abgesprochen; so bei Guthrie (1962: 361):

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

> The second [quotation] sets the scene in vivid detail for a typical symposium, at which the Greek would always give the gods the first place, and liked to mingle serious and elevating conversation with the entertainment of song and dance that was also provided. This poem conforms to a type, and what is laid down in the latter part scarcely goes beyond the limits of conventional piety.

Guthrie kommt darauf noch verstärkt zurück:

> In fr. I he is the genial *arbiter bibendi*, and naturally sees no harm in conforming to the traditional custom which indeed it is its function to enforce. Consequently he speaks at the end of being ‚mindful of the gods', and when in line 13 he mentions *theos* in the singular, that is no doubt explained by the mention of the altar two lines earlier. It would be an altar set up to a particular god – Dionysius or some other – in whose honour therefore the hymns are sung. Whichever he is, he has nothing to do whith the ‚one god' of fr. 23, nor should we look for serious theology in this drinking-poem (ebda 375).

Er sieht den variierenden Singular-Plural-Gebrauch bei Xenophanes als einen Beweis an für die Beibehaltung nicht allein des griechischen Sprachgebrauchs, sondern auch der tradierten Götterwelt. Darin bestätigt er die Ansichten Jaegers (1953: 56-57). Doch widersprechen dem Kirk/ Raven/ Schofield (1994: 185), die in der verwendeten Mehrzahl

> […] zweifellos eine (vielleicht nicht ganz bewußte) Konzession an die verbreitete religiöse Terminologie

zu erkennen meinen.
Die Berufung auf Homer findet wiederholt statt. Zunächst wird er an den ihm gebührenden Anfang der griechischen Kultur gesetzt (Diels/Kranz B10), ohne eine Wertung dabei mitklingen zu lassen. Auch die Tatsache, dass Homer chronologisch vor dem eigentlichen Geschichtsschreiber Hesiod anzusiedeln ist („Homer war älter als Hesiod", Diels/Kranz B13), stellt den antiken Dichter in jene Vorbildsituation, die schon das Fragment Diels/Kranz B10 genannt hat. Wie Homer auch unternimmt Xenophanes den Versuch, sich des Göttlichen zu nähern und es in Worten zu fassen; dabei ist die Sprache, in der dieser Versuch unternommen wird, von Bedeutung, denn sie soll „reine[ ] Worte[ ]" (Diels/Kranz B1) gebrauchen. Läuterung ist also nicht ein rein äußerlicher Vorgang, allein auf genau abgestimmte Handlungen zu beziehen. Sie ist zugleich eine Angelegenheit des logos, zunächst auf denjenigen bezogen, der diesen benutzt, und anschließend auch auf seine Zuhörer. „Fromme […] Geschichten" sind von Xenophanes allerdings nicht überliefert; ob es diese gegeben hat, ist unbekannt.
Doch lässt sich an dieser Textstelle eine weitere Interpretation anbringen, die die beiden Teile der Xenophanes'schen Forderung nicht bloß summiert. Demnach

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

könnten die angemahnten frommen Geschichten durchaus dem Epos, die reinen Worte dem philosophischen Denken zugeordnet werden, so dass zwei gebräuchliche Sprachformen zu unterscheiden wären. Untermauert werden kann diese Deutung auch mit der Tatsache, dass mündlich und schriftlich tradierte Literaturformen auf eine eher schmuckvolle und nicht auf eine schlichte Sprache angewiesen sind. Von dieser jedoch wird Abstand gewahrt, und Xenophanes selbst enthält sich der zu erwartenden übertragenen Redeweise in den Fragmenten, die er der Gottesvorstellung gewidmet hat:

> Jetzt will ich wieder zu anderer Rede mich wenden und den Pfad weisen (Diels/ Kranz B7).

5. Die homerische Götterwelt. Exkurs

Dass es keine alleinige, unter der geistigen Schirmherrschaft Homers erarbeiteten Gottesvorstellung im alten Griechenland gegeben hat, ist nicht allein den biographischen Zweifeln über seine Existenz beizumessen, sondern vielmehr dem Wandel, den die Gesellschaft, ihre Werte und ihr Verhältnis zur Götterwelt von der **Ilias** hin zur **Odyssee** vollzogen hat.
Für die ältere Welt der **Ilias** sind Götter in personifizierter Form notwendig, die eine imaginäre Welt bevölkern, die bewusst parallel zur realen gesetzt wird.

> Das tragische Geschehen auf Erden verlangt nach einem sonst gleichartigen, aber untragischen, Geschehen im Olymp. So paradox es scheinen mag: daß die Götter burleske Possen mit einander aufführen, gehört hier zu ihrer Göttlichkeit (Fränkel 1962: 60).

Als solche agieren sie eigenständig und gleichzeitig gemäß ihrer Rolle im Gesamtgeschehen. Ihre primäre Funktion besteht darin, das eigene Spiel durchzuführen; diese autonome Rollenbekleidung gewährt ihnen trotz des anthropomorphen Grundmusters ihrer Existenz einen durch Distanz zum menschlichen Mikrokosmos bestimmten Wirkungsbereich.

> Aber niemals wird die Verschiedenheit der Seinsordnungen vergessen, denen Mensch und Gott angehören (Fränkel 1962: 77).

In diese Distanz greift eine Größe ein, die selbst die Götter bezwingt: die Notwendigkeit. Sie lenkt eigentlich die menschlichen Schicksale und nicht die Götter:

> Die Götter bewirken, was für die Geschichte notwendig ist (ebda 73).

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

Dieses Götterbild erfährt in der **Odyssee** einen grundlegenden Wandel; in dem späteren Epos agieren die Göttergestalten in einem riesigen Welttheater und lassen hinter den Kulissen die Fäden des „deus ex machina“ erkennen:

> Die göttliche Fürsorge erhält nunmehr den Charakter einer unablässigen Regie, die mit großer Pünktlichkeit über ihren Schützlingen wacht und nach genauem Plan mit natürlichen und wunderbaren Mitteln eingreift und nachhilft (ebda 99-100).

Der frühgriechische Heldentyp mutiert von Achilles zu Odysseus und setzt somit andere Schwerpunkte in der Nachzeichnung der Charaktere; in ähnlicher Weise müssen nun die Götter dieser veränderten Menschenwelt entsprechen, und somit strafft sich auch die Beziehung zwischen Menschen und Göttern, die Übergänge werden fließend, die Götterwelt verliert ihre Selbständigkeit.

6. Xenophanes und Homer – ein Antagonismus?

Einzelne Merkmale der Gottesvorstellung von Xenophanes lassen sich im Hinblick auf das vorangegangene Kapitel an jene der homerischen Zeit messen; der Widerspruch dürfte allerdings nicht so gravierend ausfallen, wie er allgemein angenommen wird.
Dem einen Gott, den Xenophanes postuliert, entsprechen auch die sprachlichen Gepflogenheiten des Epos:

> In ihrer Eigenschaft als Weltregenten verschmelzen die Götter Homers zu einer Einheit, in der Individuen nicht mehr unterschieden zu werden brauchen. Man spricht in solchem Zusammenhang von „den Göttern“ schlechthin, oder auch ohne wesentlichen Unterschied im Singular von „Gott“ oder „Zeus“ (Fränkel 1962: 61).

Xenophanes selbst benutzt zur Abgrenzung noch den Plural sowohl für die Götter als auch für die Menschen; von Bedeutung ist jedoch die ausdrückliche Singular-Setzung, die er vornimmt.
Die Eigenschaften, die er diesem einen Gott zuspricht, widerspiegeln gedankliche Konstruktionen aus der **Ilias**. Paradoxerweise sind sie in doppelten Bezug gesetzt, gleichzeitig zur menschlichen und zur göttlichen Typologie.
Die Einheit der Sinnesorgane und ihre Verschmelzung in der göttlichen Gestalt ist eine Wahrnehmungsform, die dem homerischen Menschen entspricht:

> Jedes einzelne Organ des homerischen Menschen kann eine eigenen Energie entfalten, aber jedes repräsentiert zugleich die Gesamtperson (Fränkel 1962: 85).

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

Die ausdrückliche Unbeweglichkeit des Gottes, der allein kraft seines Geistes Geschehen bewirkt und die Erklärung dieser Tatsache durch die axiomatische Notwendigkeit („es geziemt ihm nicht“) scheint im Widerspruch zur hektischen Götterwelt der **Odyssee** gedacht worden zu sein; sie kommt gleichzeitig der göttlichen Autonomie aus der **Ilias** wieder nahe.
Ein weiterer Punkt in dem Gotteskonstrukt des Xenophanes ist der Anthropomorphismus. Allgemein wird dieser in der Fachliteratur zur „destruktiven Theologie“ des Xenophanes gezählt, während die monotheistischen Gedankengänge und die weiteren Umschreibungen des einen Gottes als „konstruktive Theologie“ gewertet werden. Diese angebliche Dualität, die in dieser Form auch hervorgehoben wird, führt eine Vereinfachung mit sich, die der komplex aufgebauten Gottesvorstellung des Xenophanes nur bedingt gerecht wird. Dieser vollzieht vielmehr einen retrospektiv angelegten Gedankengang: im Spiegel der homerischen Menschenbeschreibung ist einerseits die Zusammenfassung der Sinne in einer einzigen Gestalt nichts weiteres als eine Übertragung derselben Beschreibungsform von dem Menschen auf Gott. Damit findet keine polemische Abwertung der anthropomorphen Spiegelung eines göttlichen Wesens statt; im Gegenteil, das Menschliche dient zur gedanklichen Konstruktion des Göttlichen.
Für eine solche Betrachtung spricht auch die Tatsache, dass ausgerechnet jenes Fragment, das immer wieder als Beleg für die Kritik an den anthropomorphen Gottesbildern zitiert wird, in Form eines „locus communis“ in späteren Zeiten in umgekehrten Sinn als Beleg eingesetzt wird. In einer philosophisch-theologischen Befürwortung der menschlichen Möglichkeit, Gott wahrzunehmen, führt Nikolaus Cusanus (**De visione Dei**) jene Bilder an, die schon von Xenophanes benutzt wurden:

> Der Mensch kann nicht anders als nur menschlich urteilen. Wenn er Dir ein Antlitz zuspricht, so sucht er es nicht außerhalb der menschlichen Eigengestalt, da sein Urteil innerhalb der menschlichen Natur verschränkt ist. Und das Gebundensein an diese Verschränkung verläßt er nicht beim Urteilen. Genauso würde auch ein Löwe, wenn er Dir ein Gesicht zuschriebe, es für nichts anderes als ein löwenartiges, ein Rind für das eines Rindes und ein Adler für das eines Adlers halten (Kues 1967: 115/III).

In der Argumentation des Xenophanes zugunsten eines eigenen theologischen Vorschlags sind zwei Denkmuster eingeschlossen; diese müssen sich nicht zwangsweise gegenseitig aufheben, vielmehr bestätigt ihre Koexistenz einen weiteren Grundzug homerischen Ursprung; Fränkel bezeichnet ihn als „die polare Denkweise“ und erläutert den Begriff wie folgt:

> Die enge Gebundenheit des menschlichen Daseins bedarf demnach des Gegenbildes eines unbeschränkten, aber im übrigen menschenähnlichen, göttlichen

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

> Daseins. Der Gott ist in dieser Konzeption nicht sittlicher als der Mensch, denn strikte Sittlichkeit ist eine lästige Fessel; sondern er genießt eine übermenschlich freie Fülle vitaler Existenz. Darum sind diese Götter sehr persönlich, und nicht abstrakt; [...] (Fränkel 1962: 59-60).

Mit der Fränkel'schen Argumentation lässt sich das Gottesbild des Xenophanes nicht mehr als eine Kritik an Homer lesen, sondern vielmehr wie eine Rückbesinnung auf die Vorschläge, die insbesondere im früheren Epos zum Ausdruck gebracht wurden. Der Ansatz des Xenophanes wäre also durchaus „konstruktiv" zu bewerten und nicht als Negativbild. Zudem mag die Auflösung seiner Theologie in einen negativen und einen positiven Teil vielmehr durch die Perspektive der historischen Theologie entstanden sein, wobei auch schon in der zitierten Literatur wiederholt gewarnt wird vor einer modernen Lesart des Xenophanes, die diesen sogar in Richtung der späteren Theodizee Leibniz' ausschlagen lässt.

7. Schluss

Ein vereinfachtes, auf „negativ" und „positiv" reduziertes Gottesbild ließe den Einfluss des Xenophanes auf die theologische Nachwelt nicht erklären; allein durch wenige, nicht immer glaubwürdige Sätze könnte dieser Denker, der nach Jaeger „überhaupt nur als Theologe zu begreifen" (Jaeger 1953: 62) sei, nicht als Ausgangspunkt späterer Gottesvorstellungen benutzt worden sein.
Ein eleatisch geschulter Xenophanes, wie ihn die als Originalquelle angezweifelte anonyme Schrift **De Melisso Xenophane Gorgia** wahrhaben will, und darauf beruhend allerdings die Sekundärliteratur einheitlich ablehnt (mit Ausnahme der polemischen Absicht Karl Reinhardts) soll hier aufgrund der unklaren Textvorlage nicht behandelt werden.[4]

> Indem Aristoteles ihn als einen Ureleaten behandelte, führte er die ganze antike Tradition hierzu in die Irre. Die Schlußfolgerung scheint die zu sein, daß Xenophanes' Gott als die Negation der homerischen göttlichen Eigenschaften konzipiert und daß er nicht genau lokalisiert war – ebenso wenig, wie Xenophanes' Zeitgenossen von den alten homerischen Göttern meinten, daß sie notwendig auf dem Olymp lokalisiert seien (Kirk/ Raven/ Schofield 1994: 188).

[4] Auch sind weitere Ansätze zur Beschreibung des einen Gottes (sphärische Form oder universalistische Gültigkeit), die Guthrie und teilweise auch Jaeger ansprechen, insbesondere bei dem ersten ausdrücklich aus den Überlieferungen der philosophischen Tradition der Antike und nicht unmittelbar aus den Fragmenten selbst abgeleitet.

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

Diesem Ansatz dürfte auch die erwiesene Schwierigkeit, Xenophanes in Zusammenhang einer Überleiferungsschule einzuordnen, entgegenkommen; nachgezeichnet wurde ein solches Unterfangen am Beispiel zweier unterschiedlichen Denkmustern, jene der homerischen und der miletischen Tradition.

Und schließlich dürften auch die eingangs erwähnten Zweifel an dem unklaren Status des Xenophanes innerhalb der griechischen Geisteswelt eher ein Argument dafür sein, diesem eine Einzelposition im Rahmen der Vorsokratiker zuzugestehen, die von seinen unkonventionellen philosophischen Gedankengängen, zumindest von jenen zur Gottesproblematik, auch unterstützt wird. Dem ist die Entwicklung des „theos"/„theoi" (Gott/ Götter) in Richtung des „theíon" (des Göttlichen) als philosophischen Begriff entgegenzuhalten (Geyer 1995: 100); dazu leisten die Ansätze des Xenophanes zweifellos ihren Beitrag.

Literatur

Brockhaus. Die Enzyklopädie in vierundzwanzig Bänden, Bd. 10, Bd. 11, Leipzig/Mannheim: Brockhaus, 1997.

Craig, Edward (Hrsg.) (1998): **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, Bd. 9, London/New York: Routledge.

Diels, Hermann; Kranz, Wilhelm ([19]1996): **Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch**, 1. Bd., Zürich: Weidmann.

Edwards, Paul (Hrsg.) (1967**): The Encyclopedia of Philosophy**, Bd. 8, London/New York: Collier-Macmillan.

Fränkel, Hermann (1962): **Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts**, München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Geyer, Carl-Friedrich (1995): **Die Vorsokratiker zur Einführung**, Hamburg: Iunius.

Guthrie, W. K. C. (1962): **A History of Greek Philosophy**, Bd. I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge: University Press.

Jaeger, Werner (1953): **Die Theologie der frühen griechischen Denker**, Stuttgart: Kohlhammer.

Kirk, Geoffrey S. /Raven, John E./ Schofield, Malcolm (1994): **Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare**. Ins Deutsche übersetzt von Karlheinz Hülser, Stuttgart; Weimar: Metzler.

Kues, Nikolaus von (1967): **Philosophisch-theologische Schriften**. Hrsg. Leo Gabriel. Übers. D. und W. Dupré. Bd. III. Wien: Herder.

Larousse. La Grande Encyclopédie, Bd. 10. Paris: Librairie Larousse, 1974.

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)

Schadewaldt, Wolfgang (1978): **Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen**, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schwartz, F.L.W.(1879): **Die poetischen Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen in ihrer Beziehung zur Mythologie**. Bd. II. *Wolken und Wind, Blitz und Donner*, Berlin: Hertz.

BDD-A13156 © 2006 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:07:06 UTC)