



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Der freundliche Zeus  
in den Hymnen der Stoiker  
Kleanthes von Assos und Aratos aus Soloi.  
Versuch einer philosophischen Annäherung“

Verfasserin

Karin Fink

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im November 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 296 295

Studienrichtung lt. Studienblatt

Philosophie, Gewählte Fächer statt 2. Studienrichtung

Betreuer:

Univ.-Prof. i.R. Dr. Günther Pöltner



# INHALTSVERZEICHNIS:

	Seite
I. EINLEITUNG: .....	5
1. Standortbestimmung:.....	5
a) Die Areopagrede als Anstoß zu dieser Arbeit:.....	5
b) Philosophisches Fragen nach dem Grund: .....	6
2. Kleine Hinführung zur stoischen Philosophie:.....	14
II. HAUPTTEIL: .....	16
A) KLEANTHES von Assos - Ein Hymnus an Zeus: .....	16
1. Kleantes und die Stoa: .....	16
a) Kleantes als Stoiker - Berufung, Beharrlichkeit und Treue: .....	16
b) Die stoische Lehre bei Kleantes und seine persönliche Note:.....	17
2. Der <i>Zeushymnus</i> des Kleantes als Zeugnis stoischer Theologie und Ausdruck der besonderen religiösen Tiefe seines Verfassers: .....	36
a) Der Hymnus selbst - Text in griechisch und deutsch: .....	37
b) Alte Form und neuer Sinn - zum Aufbau und Inhalt des Hymnus:.....	39
ba) Die Einleitung des Hymnus (V. 1 – 6): .....	40
bb) Der Hauptteil (V. 7 – 31): .....	47
bc) Der Schluss (V. 32 – 39): .....	65
B) ARATOS aus Soloi und das Proömium der 'Phainomena':.....	80
1. Ein Blick auf Leben und Werk des stoischen Dichters: .....	80
a) Lehrjahre in Athen: .....	81
b) Entfaltung des dichterischen Könnens: .....	82
c) Ein 'vielseitig begabter Mann': .....	83
d) Die 'Phainomena' - eine erste Annäherung:.....	88
da) Verschiedene Reaktionen auf das berühmte Werk:.....	88
db) Zur Wirkungsgeschichte der 'Phainomena': .....	93
dc) Die Frage nach dem rechten Zugang zu Arats Lehr-Gedicht: .....	95
2. Die <i>Phainomena</i> unter besonderer Berücksichtigung ihres Proömiums: .....	101
a) Die Vielschichtigkeit und das Ganze: .....	101
b) Ein Blick auf den Gesamtaufbau des Werkes Oder was Aratos lehrt: .....	102
ba) Das zugrundeliegende Verständnis vom All: .....	103
bb) Zum Aufbau und Inhalt der <i>Phainomena</i> :.....	105
c) Arats Gedicht als Dichtung und sein Umgang mit der Tradition:.....	111
ca) Hesiod - Vorbild und Vorgänger Arats in vielerlei Hinsicht: .....	112
caa) <i>Die Ähnlichkeit im Inhalt</i> : .....	113
cab) <i>Die Grundhaltung ist eine religiöse</i> :.....	120
cac) <i>Kompositionsweise und Stil</i> : .....	122
cad) <i>Die Metrik</i> : .....	125
cb) Aratos und die Tradition der epischen Sprache: .....	125
d) Der Text des Proömiums in griechisch und deutsch: .....	131
e) Zum Aufbau und Inhalt des Proömiums in Zusammenhang mit dem gesamten Werk: .....	133
ea) Anfang und Beginn (V. 1):.....	134
eb) Eine übernommene alte Formel wird nun gedeutet (V. 1 - 2):.....	139

ec) Alles 'voll von Zeus' (V. 2 - 4):.....	140
ed) Abhängig- und Zugehörigkeit (V. 4): .....	146
ee) Abstammung von Zeus und menschlicher Freiraum (V. 5):.....	147
ef) Zeus gibt 'günstige Zeichen' (V. 6 - 9):.....	153
eg) Zeichen welcher Art? (V. 10 - 12):.....	159
eh) Sterne könnten 'die' Zeichen für die Menschen sein (V. 12 - 13):.....	166
ei) 'Zuerst und zuletzt' (V. 14): .....	171
ej) Zeus als 'Vater', 'Wunder' und 'Labsal' (V. 15): .....	179
ek) Verbunden über Raum und Zeit (V. 16):.....	180
el) Der Dichter möchte die Sterne 'nennen' (V. 17 - 18):.....	186
<b>III. SCHLUSSTEIL:</b> .....	<b>192</b>
A) RESÜMEE UND AUSBLICK: .....	192
B) LITERATURVERZEICHNIS: .....	194
<b>IV. ANHANG:</b> .....	<b>201</b>
A) ZUSAMMENFASSUNG (ABSTRACT):.....	201
B) LEBENSLAUF: .....	202

# I. EINLEITUNG:

## 1. Standortbestimmung:

### a) Die Areopagrede als Anstoß zu dieser Arbeit:

*"[...] denn keinem von uns ist er fern." Apg 17,27*

Dieses Zitat aus der Heiligen Schrift<sup>1</sup>, genauer der Apostelgeschichte wurde mir zum Anlass, mich im Rahmen dieser Diplomarbeit auf ein philosophisches Fragen nach Gott einzulassen, denn diese Areopagrede<sup>2</sup>, nach dem "Areshügel" in Athen benannt, ist eine vom Evangelisten Lukas kunstvoll ausgestaltete und in den Mund des Apostels Paulus gelegte Rede an hellenistische Philosophen, also die Gebildeten jener Zeit, die belesen waren, interessiert an neuen Lehren und - mehr oder weniger - bereit, Gedankengänge anderer Denker mit- und nachzuvollziehen. Ein Christ wendet sich also an nicht-christliche Zeitgenossen und sucht einen Anknüpfungspunkt für seine Botschaft, einen gemeinsamen Boden für ein Gespräch.

Diese Situation wurde mir zum Anstoß, mich in das Spannungsfeld von überhaupt möglicher und tatsächlich gemachter Gotteserfahrung zu wagen, denn: Lukas steht mit Paulus in der Erfahrung des einen Gottes der christlichen Offenbarung, der sich als persönliches Du den Menschen zugesprochen hat und als Quelle allen Lebens und alles Guten<sup>3</sup> unser Dasein bleibend trägt und durchwaltet, doch wie und als was oder wen können Menschen vor spezifisch christlicher Verkündigung diesen Gott erfahren? In welcher Weise ist seine Nähe für sie erfahrbar?

In der Areopagrede wird aus christlichem Verständnis der Glaube zum Ausdruck gebracht, Gott sei keinem Menschen fern<sup>4</sup> - im Rahmen dieser philosophischen Arbeit möchte ich nun beim 'Gegenüber' des Paulus anfragen, seine nicht-christlichen 'Gesprächspartner' zu Wort kommen lassen: Was bringen sie in ihren Werken über Gott, Götter, Göttliches zum Ausdruck? Welchen Bezug drücken sie dazu aus, als Menschen und Philosophen, und wie ist ihr Leben davon geprägt? Aus welcher Erfahrung heraus sprechen sie und: Wird es möglich sein, verlässliche Erfahrungen zu finden, die uns allen gemeinsam sind und die wir daher teilen, über die wir uns einander mit-teilen können? Erfahrungen, in denen wir als Menschen - nicht als Christen - stehen, vielleicht nicht sehr bewusst, auf die wir aber, weil wir zumindest in irgendeiner Weise mit ihnen

---

<sup>1</sup> Zitiert nach der Einheitsübersetzung, wie alle Bibelstellen, sofern nicht anders angegeben

<sup>2</sup> Apg 17,22 - 17,31

<sup>3</sup> "[...] der allen das Leben, den Atem und alles gibt [...]." Apg 17,25

<sup>4</sup> Vgl. Apg 17,27

vertraut sind, zurückkommen und die wir daher ausdrücklich machen und entfalten können?

b) Philosophisches Fragen nach dem Grund:

Sofern wir uns auf dieses Fragen wirklich einlassen, wird auch unsere eigene Erfahrung des In-Frage-Stehenden mit in Frage gestellt und auf ihre Kraft, Lebendigkeit und Tiefe geprüft werden, und soweit es uns gelingt, der aufgebrochenen Fraglichkeit gebührend Raum zu geben, sie auszuhalten und ihr nachzugehen - wohin auch immer sie uns zu führen vermag -, kann unser Fragen philosophisch sein.

Philosophisches Fragen ist ein **Fragen** - es geht nicht darum, eine Frage zu stellen, oder über eine gestellte Frage zu reden, sondern darum, wirklich zu fragen, der aufgebrochenen Fraglichkeit, der unsere Frage entspringt, Raum zu geben. In dem Maß als wir dazu bereit sind und nicht vorschnell eine (bestimmte) Antwort erwarten oder gar einfordern wollen, wird sich das, was uns hier in seiner Frag-Würdigkeit anspricht, zeigen und entfalten können.<sup>5</sup>

Dies wird noch verständlicher, wenn wir uns darauf besinnen, was das Fragen zu einem **philosophischen** macht. Nun herrscht darüber, was denn die "Philosophie"<sup>6</sup> sei und dementsprechend 'philosophisch' heißen solle, nicht so ohne weiteres Einigkeit:

"Was Philosophie sei und was sie wert sei, ist umstritten. Man erwartet von ihr außerordentliche Aufschlüsse oder läßt sie als gegenstandsloses Denken gleichgültig beiseite. Man sieht sie mit Scheu als das bedeutende Bemühen ungewöhnlicher Menschen oder verachtet sie als überflüssiges Grübeln von Träumern. Man hält sie für eine Sache, die jedermann angeht und daher im Grund einfach und verstehbar sein müsse, oder man hält sie für so schwierig, daß es hoffnungslos sei, sich mit ihr zu beschäftigen. Was unter dem Namen der Philosophie auftritt, liefert in der Tat Beispiele für so entgegengesetzte Beurteilungen."<sup>7</sup>

Selbst innerhalb philosophischer Kreise kann man sich des Eindrucks gewisser Beliebigkeit oft nicht erwehren, und doch hat Philosophie seit ihren Anfängen in der Antike einen eigenen Ernst, eigene Verbindlichkeit und Bedeutsamkeit.<sup>8</sup> Es ist damit weniger eine bestimmte Lehre gemeint, als eine Haltung - eine Haltung neu erwachter

---

<sup>5</sup> Wir fragen oft "blasiert, unbeteiligt, wir sprechen Fragesätze nach, ohne je vom Fragenden dieser Frage betroffen worden zu sein. Aber auch ein anfängliches Ergriffensein von Problemen sagt noch lange nichts darüber aus, ob das Fragen auch in Atem gehalten wird. Fragen verkümmern, versanden. Wir werden der Fragen überdrüssig, weil sie uns nicht gleich zum Wissen bringen." Pöltner, Zu einer Phänomenologie des Fragens, S. 45

<sup>6</sup> Das Wort "Philosophie", φιλοσοφία, stammt aus dem Griechischen; es setzt sich zusammen aus dem Verb φιλεῖν, lieben, und dem Substantiv σοφία, Weisheit, und wird meist mit "Liebe zur Weisheit" übersetzt - doch damit ist die Sache ja noch nicht ausreichend erklärt, ist noch nicht gesagt, was man unter "Liebe" verstehen kann, soll, darf, was mit "Weisheit" gemeint ist, worum es letztlich in ihr geht.

<sup>7</sup> Karl Jaspers, Was ist Philosophie?, in: Salamun (Hrsg.), Was ist Philosophie?, S. 51

<sup>8</sup> Vgl. dazu Heidegger, Was ist das - die Philosophie?, besonders S. 3 - 6, 8 - 14

Offenheit, dadurch ausgelöst, dass das bisherige, vertraute Welt- und Selbstverständnis aufbricht, fraglich wird und uns plötzlich nicht nur dieses oder jenes, sondern alles in neuer Frag-Würdigkeit erscheint.

Das Eigentümliche philosophischen Fragens ist also seine Radikalität<sup>9</sup>, dass es bis auf den Grund, an die Wurzel geht, das Ganze dessen betrifft, das in Frage steht, und "Philosophie ist eigentlich nur, d. h. sie geschieht nur als und im Philosophieren", nicht im Übernehmen einer vorgegebenen, mehr oder minder fertigen Lehre, sondern im Vollzug des Philosophierens selbst. Damit ist nicht gemeint, aufgrund irgendwelcher Einfälle Gedankengebäude zu konstruieren - mögen sie auch innerhalb des aufgestellten Systems folgerichtig sein -, auch nicht ein bloßes Referieren der Gedanken, Fragen und Probleme anderer Philosophen - also ein Reden über Denker und ihre Gedanken wie von außen -, sondern ein Nach-fragen der Fragen großer Denker durch eigenes Fragen, ein Nach-denken ihrer Gedanken, indem wir selbst denken. Erst ein Verstehen aus solchem Nach-vollzug kann zu fruchtbarer Auseinandersetzung und zu neuen Gedanken führen.<sup>10</sup>

Der ganzheitliche Blick, der das In-Frage-Stehende in der größtmöglichen Weite und Tiefe erkennen möchte, führt also Grund der jeweiligen Sache und damit auch zum Grund aus dem heraus alles ist, zum letzten Grund. Das bedeutet aber, dass philosophisches Fragen, indem es uns in diesen Grund hineinführt, mit der Unausschöpfbarkeit der Dinge konfrontiert wird, mit der nicht einfangbaren Fülle an Bestimmungen und Beziehungen, in denen eine Sache steht, sodass wir es nicht wirklich zu einem Abschluss bringen können. Philosophie hat einen - bleibenden - Weg-Charakter, der schon in ihrem Namen zum Ausdruck kommt: die Liebe zur und Suche nach (Phil-) Weisheit (-sophie), nicht schon deren Besitz ist ihr Wesen<sup>11</sup>, "mag sie es noch so oft verraten im Dogmatismus, das heißt in einem in Sätzen ausgesprochenen, endgültigen, vollständigen und lehrhaften Wissen. Philosophie heißt auf dem Wege

---

<sup>9</sup> Lat. radix, Wurzel

<sup>10</sup> Vgl. Wiplinger, Der personal verstandene Tod, S. 13;

Vgl. auch Welte, Religionsphilosophie, S. 12 - 15: "Philosophie liegt darum nicht schon dort vor, wo philosophische Thesen als irgendwie vorhandene vorgestellt oder gewußt werden. [...] Denn Philosophie geschieht nur als Geschehen des Denkens selbst. Solches Geschehen kann und wird sich bisweilen in Thesen fassen. Entscheidend aber ist, daß diese These oder was sonst immer an faßbaren Elementen des Philosophierens zutage treten mag, Elemente wirklichen und lebendigen Denkens seien und bleiben und im Nachvollzug immer wieder werden." A. a. O., S. 12

<sup>11</sup> Vgl. dazu Pieper, Was heißt philosophieren?, S. 78 - 80: Wenn wir das Wort ernst nehmen - was ist da genau ausgesagt? Dass wir "das Wissen, die Weisheit, worauf das philosophische Fragen zielt, nicht 'haben'; und zwar daß wir sie nicht bloß vorläufig und zufällig nicht haben, sondern daß wir sie prinzipiell nicht haben *können*;" Die Frage nach dem Wesen [Was ist etwas, in seiner Gänze, bis in seinen Grund?] enthält eigentlich den Anspruch des Begreifens. Begreifen aber hieße etwas als etwas, in seiner Fülle und im Grunde, völlig, ganz und gar zu erkennen. Und dies ist uns nicht möglich. "Es gehört zur Natur der Philosophie, daß sie auf eine Weisheit geht, die ihr dennoch gerade unerreichbar bleibt; freilich nicht auf solche Weise, daß überhaupt kein Bezug gegeben wäre." Diese Weisheit ist ein liebend Gesuchtes, aber nicht ein Gehabtes. Vgl. a. a. O., S. 80

sein"<sup>12</sup>.<sup>13</sup> Dies zeigt sich auch am Verhältnis der Philosophie zu ihrer eigenen Geschichte, die nicht eine Ansammlung interessanter, aber überholter Aussprüche darstellt, sondern einen einzigen großen Gesprächszusammenhang<sup>14</sup> über das, was uns als Menschen von jeher über Raum und Zeit gemeinsam betrifft, unser Woher und Wohin, Anfang und Ende, Ziel und Sinn unseres Lebens, ja der ganzen Welt.

Dass wir also in unserem Philosophieren immer wieder mit demselben zu tun haben und vor die Dimension der Unausschöpflichkeit geraten, ist nicht Zeichen eines Mangels, der zu beheben wäre - dies wäre es nur, wenn wir es am Fortschrittsgedanken der Fachwissenschaft und dem Erkenntnisideal eines innerhalb bestimmten Rahmens klaren und exakten Wissens messen würden, nicht an ihm selbst -; sondern dies ist ein Ausdruck für die Grundsituation menschlichen Daseins, der Offenheit, Empfänglichkeit für etwas! Zu unserem Mensch-Sein gehört wesentlich, dass wir immer schon offen sind für so etwas wie "Welt"<sup>15</sup>, für das Ganze dessen, was ist, und dass uns Dinge - und wir

---

<sup>12</sup> Jaspers in Salamun, S. 54

<sup>13</sup> "Wirkliche philosophische Gedanken sind nie ganz überholt, sie sind aber auch nie ganz fertig. Darin haben sie eine ganz eigene Art von Geschichtlichkeit, die durchaus anders ist als die Fortschrittsgeschichtlichkeit der exakten Wissenschaften und der Technik. Diese Unausschöpflichkeit ist nicht eine demnächst zu überwindende Unvollkommenheit der Philosophie. Sie gehört vielmehr zu ihrem Wesen. [...] Dies hängt wiederum mit der Sache der Philosophie und mit der Sache des Denkens zusammen. Das eigentliche Sein des Seienden zeigt sich als das unausschöpflich Fragwürdige. Jeder neue Zugang zeigt darum Neues, aber keiner zeigt alles. [...]. Philosophie umkreist immer neu, was es zu denken gibt." Welte, Religionsphilosophie, S. 20

<sup>14</sup> "Wann philosophieren wir? Offenbar erst dann, wenn wir mit den Philosophen ins Gespräch kommen. Dazu gehört, daß wir mit ihnen dasjenige durchsprechen, wovon sie sprechen. [...]. Eines ist es, Meinungen der Philosophen festzustellen und zu beschreiben. Ein ganz anderes ist es, das, was sie sagen, und d. h. das, wovon sie sagen, mit ihnen durchzusprechen." Heidegger, Was ist das - die Philosophie?, S. 20

<sup>15</sup> Lebewesen sind auf andere Weise "in" der Welt, als Lebloses, z. B. ein Stein. Er ist zwar vorhanden, liegt vielleicht "mit" oder "neben" anderen, doch: "'In", "mit", "neben" - das sind Beziehungswörter; aber der Stein hat nicht wirklich eine Beziehung zu der Welt, "in" der er ist, [...]." "Welt" wird hier verstanden als Beziehungsfeld. Pflanzen stehen schon in gewisser Beziehung zu ihrer Umwelt, neigen sich dem Licht zu, nehmen Nährstoffe auf usw.; viel ausgeprägter ist die Beziehungsfähigkeit des Tieres. Doch obwohl es sinnlich wahrnehmen kann, ist es nicht so, "daß von einem mit Gesichtssinn begabten Tier alle sichtbaren Dinge seiner Umgebung auch tatsächlich gesehen würden, ja auch nur gesehen werden könnten." So sieht z. B. eine Dohle einen Heuhüpfer, der für sie begehrenswert wäre, nicht, wenn er völlig still sitzt. Er fällt in seiner Ruheform aus der "Merkwelt" heraus. Ein Tier ist eingepasst in seine Umgebung, aber andererseits auch in seine "Um-welt" eingeschlossen. Und der Mensch? Die dem Menschen eigentümliche Weise zu erkennen ist die "geistige Erkenntnis". "Geist ist seinem Wesen nach nicht so sehr durch das Merkmal der Unkörperlichkeit bestimmt; sondern Geist ist primär: auf die Totalität des Seins gerichtete Beziehungskraft." Der Mensch ist das Wesen, dem dieses Beziehungsfeld "Welt" so eröffnet ist, dass er nach dem Ganzen, und seinem Grund, nach dem Seienden und seinem Sein, nach etwas als etwas, in allem was es ausmacht fragen kann. "[...] Geist haben, Geist sein, geistig sein - all dies besagt: existieren inmitten der Gesamtwirklichkeit, angesichts der Totalität des Seins [...]. Der Geist lebt nicht in "einer" [Um-] Welt oder in "seiner" Welt, sondern in "der" Welt;" Vgl. Pieper, Was heißt philosophieren?, S. 36 - 50

"Das Denken, das, vom Sein und Wesen und damit auch von der Wahrheit seiner Sache angesprochen, diese auf den Begriff zu bringen sucht, kann als eine Entfaltung des ursprünglichen Selbst- und Seinsverständnisses des Menschen verstanden werden. Indem der Mensch da ist, versteht er immer schon sich selbst in seinem Da oder in seiner Welt. Er versteht zugleich sich und seine Welt vom Sein her als etwas, was ist. [...]. Denkt er also, dann entfaltet er eben dieses Selbst- und Seinsverständnis, indem er z. B. fragt: Was ist dies? Oder was bin ich? Oder was ist dieses, daß ich da bin in meiner

uns selbst - zugänglich sind. In dieser Empfänglichkeit für etwas können wir uns, wenn wir uns darauf besinnen, immer schon entdecken! Sie eröffnet uns ja erst die Möglichkeit, zu fragen und zwar nach allem.

Diese Offenheit ist nicht mit einer Beliebigkeit zu verwechseln, in der jeder so seinen Gedanken nachhängt, sich etwas vorstellt und ausmalt, sondern meint ein Offen-Sein für das, was ist und uns in Anspruch nimmt, was wir in irgendeiner Weise schon erfahren. Im Rahmen der Philosophie kann dann versucht werden, sich auf diese Erfahrungen zurückzuwenden, sie aufzuschließen, ausdrücklich zu machen und zu entfalten.

Wann und wo philosophisches Denken ein ernsthaftes ist, hebt es mit einem Fragen an, das aus einer den Denker betreffenden **Erfahrung** kommt, die aber erst dann in ihrer vollen Möglichkeit und Ursprünglichkeit ernst- und wahrgenommen wird, wenn der von ihr Betroffene sich ihr rückhaltlos öffnet, sich auf sie einlässt und sie durchmacht<sup>16</sup>.

"Mit etwas [...] eine Erfahrung machen heißt, daß es uns widerfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt. Die Rede vom "machen" meint in dieser Wendung gerade nicht, daß wir die Erfahrung durch uns bewerkstelligen; machen heißt hier: durchmachen, erleiden, das uns Treffende empfangen, insofern wir uns ihm fügen."<sup>17</sup>

Nur so kann sich das zu Erfahrende in größtmöglicher Weite und Tiefe zeigen und uns begegnen. Und wenn wir der jeweiligen Erfahrung sozusagen auf den Grund gehen, gelangen wir damit zugleich zum Grund und Ursprung des Ganzen, und es geht im Philosophieren ja letztlich nicht um ein In-Erfahrung-Bringen von diesem oder jenem in unserem Leben, sondern um die Erfahrung unserer Welt, in der wir leben, als eines unteilbaren, aber doch strukturierten Ganzen, die Erfahrung dieses Daseinsganzen selbst und wir machen unser Leben lang jeweils neu die Erfahrung dieses Ganzen und seines Grundes.<sup>18</sup> Erfahrung, der wir so bis zu ihrem Ursprung folgen, können wir als ursprüngliche Erfahrung bezeichnen, weil in jeder Erfahrung, wenn wir sie in ihre Tiefen auszuloten versuchen, wir diesen letzten Grund, den Ursprung von allem schlechthin mit erfahren.<sup>19</sup> Wir stehen immer schon in einer zumindest irgendwie

---

Welt? [...]. Dies dem Menschen gegebene Selbst- und Seinsverständnis, in dem der Mensch sich entfalten, sich bewegen kann, wird auch Vernunft genannt. [...] Und wo diese Bewegung als eine solche entfaltet ist, da sprechen wir von Philosophie." Welte, Religionsphilosophie, S. 14/15

<sup>16</sup> Vgl. Wiplinger, Der personal verstandene Tod, S.11

<sup>17</sup> Heidegger, Das Wesen der Sprache, in: Unterwegs zur Sprache, S. 159; vgl. auch Wucherer, Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung, S. 367: "Erfahren meint nach der Auskunft der Etymologie soviel wie ein Land durchfahren, durchwandern und in ihm bewandert sein, d. h. es kennen lernen. Erfahren meint einen Weg gehen, um etwas zu erreichen; und was wir im Gang auf dem Weg erreichen, das trifft und wider-fährt uns so, daß es uns selbst verändert und verwandelt, insofern wir dem Erreichten Raum zu geben vermögen und uns in das Erreichte fügen."

Zu "Erfahren" vgl. Duden, Etymologie, S. 160: Das Verb (mittelhochdeutsch "ervarn", althochdeutsch "irfaran") bedeutete ursprünglich "reisen durchfahren, durchziehen; erreichen", wurde aber schon früh gebraucht für "erforschen, kennenlernen, durchmachen".

<sup>18</sup> Vgl. Wucherer, Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung, S. 368

<sup>19</sup> Im Philosophieren geht es also darum, sich auf ursprüngliche Erfahrung von welcher "Sache" auch immer zu besinnen, den aus ihr aufbrechenden Fragen sich denkend zu stellen "und sie dorthin und so weit zu verfolgen, wohin und wie weit sie mich selbst in ihnen verweist - zuletzt nämlich immer in das

erschlossenen und verstandenen, gedeuteten Grunderfahrung<sup>20</sup>, was freilich nicht heißt, dass sie deshalb schon in ihrer vollen Möglichkeit entfaltet, in ihrer Tiefe ausgelotet, ursprünglich wäre.<sup>21</sup>

Wir müssen dem uns in der Erfahrung Begegnenden Raum geben, uns dafür öffnen, damit es sich entfalten und in seiner ganzen Erscheinungspotenz zeigen kann, und Zeit, um das, was uns hier trifft, verstehen zu lernen, in seinem Sinn zu ergründen, zu erkennen, was es eigentlich, in seiner ganzen Tragweite und im Grunde bedeuten mag.<sup>22</sup> In einer solchen Haltung der Offenheit und Bereitschaft, das zu Verstehende anzunehmen, ist ein Kennen-Lernen und Erkenntnis möglich, nicht bloß oberflächliches Kennen.<sup>23</sup>

"[...] wir machen die Erfahrung mit einer Sache nur durch und empfangen sie, wenn wir uns selber als offenen Raum an sie hingeben und uns für sie Zeit nehmen, d. h. uns mit dem, was kommt und gewesen ist, aus-einander-setzen und zusammensetzen, uns in dieser Weise zusammen-nehmen und sammeln. Damit setzen wir das, was wir waren und als unsere Welt entworfen haben, der unheimlichen Möglichkeit aus, verwandelt zu werden;"<sup>24</sup>

Was sich hier zu erfahren gibt, ist uns aufgegeben, im Raum tieferer Besinnung besser zu verstehen und im Versuch, die entsprechenden Worte zu finden, ausdrücklicher zu werden. Weil unser Hören und Sagen vom selben Ursprung herkommt, ja sich dieser Ursprung selbst darin mitteilt, können wir miteinander darüber ins Gespräch kommen und in unserem Verständnis wachsen. Dabei sind wir im Verständnis auf-einander verwiesen, stehen wir doch alle - und jeder auf einzigartige, einmalige Weise - in der Erfahrung des Grundes und Ursprungs von allem und haben wir daher den anderen etwas zu zeigen und zu sagen, können wir so einander unser Verständnis mit-teilen und miteinander teilen.<sup>25</sup>

Wollen wir einen Philosophen verstehen, müssen wir bei unserem eigenen Vorverständnis der 'Sache' ansetzen, um die es dem Denker geht, also beim Rückgang in, bzw. der Besinnung auf die je eigene ursprüngliche Erfahrung:

---

Ganze meines Lebens und meiner Welt, meines Selbst-, Welt- und Seinsverständnisses zumal, in das Ganze der erfahrenen und erfahrbaren Wirklichkeit als Horizont jeglicher Erfahrung überhaupt." Vgl. Wiplinger, Der personal verstandene Tod, S. 14

<sup>20</sup> Ursprüngliche Erfahrung ist Grunderfahrung und als Grunderfahrung unausweichlich in unserem Leben, aber nicht ist deswegen umgekehrt schon die Grunderfahrung unausweichlich eine in jeder Hinsicht ursprüngliche. Vgl. Wucherer, Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung, S. 372

<sup>21</sup> Ursprüngliche Erfahrung ist immer verstandene Erfahrung, aber nicht jedes Verstehen deswegen schon notwendig ursprünglich. Vgl. A. a. O., S. 372 u. 373

<sup>22</sup> "Mit etwas eine Erfahrung machen, heißt ja, es kennen lernen, es verstehen, oder sich auf es verstehen lernen. Dazu brauchen wir freilich Zeit. Was dagegen in nackter Unmittelbarkeit uns stößt, uns in Frage stellt, das ist uns zur Besinnung aufgegeben und gibt uns die Frage auf: Was eigentlich zeigt sich in all unserer Erfahrung?" Wucherer, Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung, S. 373

<sup>23</sup> Vgl. ebd.

<sup>24</sup> A. a. O., S. 370

<sup>25</sup> Vgl. a. a. O., S. 373

"Aus ebensolcher kommt ja auch das Denken und Sagen der großen Denker, das darum erst aus diesem seinem Ursprung wirklich verstehbar wird. In diesen aber vermag ihm ein Verstehen nur zu folgen, wenn und sofern es selbst aus ebensolcher, je eigener Erfahrung kommt. Ursprünglicher Erfahrung und dem aus ihr Gedachten und Gesagten vermag also nur ebensolche und aus solcher kommendes Verstehen und Denken zu begegnen."<sup>26</sup>

Die aus ursprünglicher Erfahrung aufbrechenden Fragen können mich ein Leben lang begleiten und vor die Möglichkeit einer radikalen und totalen Verwandlung meines bisherigen Verständnisses stellen, "damit nicht nur meiner selbst, meiner Welt und Geschichte, sondern auch von Erkennen, Wissen, Verstehen usw., ja von Erfahrung selbst." Darum ist sie durchdrungen von einem letzten, tiefen Ernst.<sup>27</sup> Je mehr wir uns auf diese Grunderfahrungen einlassen, uns ihrer Frag-würdigkeit überlassen, desto mehr wird uns die Frage kommen, was diese Erfahrungen eigentlich und im Grunde bedeuten, was sie uns zu verstehen und erkennen geben, worum es in ihnen geht.<sup>28</sup> Und je tiefer wir dabei gelangen, umso klarer sehen wir uns vor die Unausschöpfbarkeitsdimension gestellt und so ist Erkennen immer wieder so etwas wie "ein Sich-neu-Verstehen auf das Ursprüngliche in der Erfahrung, nämlich den Ur-sprung der Erfahrung selbst, und mündet fragend in Offenheit für die Frag-Würdigkeit dieses Ursprünglichen."<sup>29</sup>

Den Erfahrungen des Ursprungs von allem entspricht also eine Erfahrbarkeit dieses letzten alles tragenden - göttlichen - Grundes, die Erfahrbarkeit *Gottes*, denn wenn wir ihn in gar keiner Weise erfahren könnten, wie sollten wir dann - zumindest auf philosophisch redliche Weise - ihm sprechen? Und auf der Seite ausdrücklich christlichen Glaubens könnte dieser ohne jede Erfahrung nicht existentielle Antwort sein, sondern nur ein bloßes Für-wahr-Halten, unverbindlich.

Auf der anderen Seite bedeutet die Möglichkeit von Erfahrung noch nicht, dass diese auch tatsächlich und in ihrer vollen Größe, Weite und Tiefe vollzogen wird!

Wenn wir aber bereit sind, uns im Trubel des Alltags zu besinnen, uns zu sammeln, aus der Zerstreuung unseres Lebens zurückzuholen und uns an das zurückbinden zu lassen, was in gewissen Grunderfahrung uns an- und aufgeht, dann wird es uns gelingen, erneut und immer wieder aus jener Quelle zu schöpfen, die die Quelle aller Religionen ist, der Grund von allem, Vonwoher und Ursprung alles Seienden, letzter Sinn und unser Ziel.<sup>30</sup>

Wie weit kann nun ursprüngliche Erfahrung als religiös verstanden werden, als Begegnung mit etwas Göttlichem?<sup>31</sup>

Das Phänomen religiöser Erfahrung reicht viel weiter, als wir gewöhnlich annehmen und die gemeinten Erfahrungen können ganz alltäglich sein:

---

<sup>26</sup> Wiplinger, Der personal verstandene Tod, S. 14

<sup>27</sup> Vgl. a. a. O., S. 21

<sup>28</sup> Vgl. Wucherer, Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung, S. 373

<sup>29</sup> A. a. O., S. 374

<sup>30</sup> Vgl. a. a. O., S. 367

<sup>31</sup> Vgl. a. a. O., S. 375

"Zum Beispiel hat Josef Pieper einmal von einem alten Mann erzählt, der zu seinem Enkel oder vielleicht in einem Selbstgespräch sagt: "Schau, der Salat ist wieder gewachsen!" Was will er eigentlich sagen? Bald gibt es den Salat zum Essen? Oder nicht vielmehr dies: Erstaunlich, daß es so etwas gibt und trotz allem in dieser Welt möglich ist; im Grunde ist die Welt doch in Ordnung?"<sup>32</sup>

Das Wunder des Wachstums erfüllt uns mit neuer Hoffnung - nach der Kälte und Kargheit des Winters neues Grün und: Leben! Die Welt ist im Grund in Ordnung - ja, von ihrem Grund und Ursprung, Ziel und Sinn her verstanden. Wie zeigt sich religiöse Erfahrung ausdrücklicher in unserem Leben?

"[...] in der Betrachtung des nächtlichen Sternhimmels, wenn alle besonderen Interessen schweigen; oder in einer Lebensfüging, die aus einer ausweglosen Situation befreit; oder wenn Ewigkeit im Blick der Augen eines Menschenwesens aufleuchtet, das wir lieben [...]; es kann auch die erschütternde Erfahrung sein, daß Wahrheit im Grunde unbedingt bindend, ja als Geleugnete und Belächelte nochmals da ist; oder daß in einer heillos zerbrochenen Welt sich doch immer wieder die Möglichkeit erneuert, das Gute tun zu können; oder daß wir die Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs erfahren: Das Gute darf und soll getan werden, einfach weil es gut ist - was aus einer Quelle aufsteigt, die sich uns als unverfügbares Geheimnis im Grunde unseres Daseins entzieht; oder das Schöne wird im Kunstwerk in seinem Glanz und überwältigender Herrlichkeit als Verheißung und Vorschein eines Kommenden erfahren usf. In diesen Phänomenen fühlen wir, etwas Letztes hängt von dem, was sich da zeigt, ab, und haben wir dieses versäumt, haben wir alles versäumt."<sup>33</sup>

Im Rückgang auf ursprüngliche Erfahrung und das in der Erfahrung eigentlich Erfahrene muss nicht mit aller Gewalt die Existenz einer übernatürlichen Macht, eines außerweltlich Vorhandenen ungeheurer Dimension behauptet und 'bewiesen' werden, sondern auf dem Weg der Besinnung auf unsere Erfahrung könnte so etwas wie ein Aufweis des Daseins Gottes gelingen: Dabei kann gezeigt werden: "indem sich ereignet, was ist, ist Er da, gegenwärtig, anwesend, in seiner alles tragenden Anwesenheit ist er keinem Ding und Menschenwesen entfernt<sup>34</sup>. Seiner Gegenwart sind wir nämlich inne geworden".<sup>35</sup>

"[...] es ist uns gegeben, uns dadurch in sie [seine Gegenwart] zurückzurufen, daß wir uns sammeln, d. h. aus der Zerstreung zurückholen in die Gegenwart, aus der Zerrissenheit durch ein Vielerlei von Sorgen und Interessen zurücknehmen auf das einfache und weite "Da" unseres Da-seins. Darin vermögen wir der Abgründigkeit des Seins Raum zu geben. Bringen wir uns so zum Schweigen, um vollwach zu hören, was uns da angeht und

---

<sup>32</sup> A. a. O., S. 376

<sup>33</sup> A. a. O., S. 375/376

<sup>34</sup> Vgl. Apg 17,27

<sup>35</sup> Wucherer, Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung, S. 378

eigentlich beansprucht, dann erst kann uns in allem, was sich ereignet, diese seine Anwesenheit aufgehen, spricht sie sich uns lautlos zu, treten wir ein in das alles umgreifende und tragende Geheimnis des Seins."<sup>36</sup>

Er ist erfahrbar in einer Weise, die unser Verstehen übersteigt und uns doch anzurühren vermag, sofern wir uns dafür bereiten. Genau dies kommt auch in der Areopagrede zur Sprache: die Völker sollten Gott suchen, ob sie ihn finden könnten, er sei ja keinem fern.<sup>37</sup>

c) Die Areopagrede als Ausgangspunkt des Fragens nach Gott:

Insofern wir im Philosophieren eintauchen in eine Überfülle an zu Denkendem, zu Sagemdem und an letztlich nie Auszuschöpfendem, kann das Ziel dieser Arbeit nur sein, einige Momente aus der Fülle möglicher Gotteserfahrung gleichsam aufblitzen zu lassen und zur Darstellung zu bringen. Die Areopagrede erwies sich für mich als geeigneter **Ausgangspunkt** dafür, denn als Adressaten werden ausdrücklich epikureische und stoische Philosophen genannt, also die Repräsentanten der zu dieser Zeit berühmtesten Philosophenschulen Athens<sup>38</sup>, und nach dem zitierten Vers 27 "Sie [die Völker] sollten Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten, denn keinem von uns ist er fern" erfolgt im nächsten Vers eine Anspielung auf 'einige Dichter':

"Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind von seiner Art."<sup>39</sup>

Nun gibt es tatsächlich zwei Werke stoischer Denker aus der Anfangszeit der Schule, die wir mit diesem Zitat in Verbindung bringen können: Kleanthes von Assos und Aratos von Soloi: Kleanthes schrieb Zeushymnus, Aratos ein Gedicht über Sternbilder und Wetterzeichen, dem er im Proöm, der Einleitung, ebenfalls einen Zeushymnus voranstellte. Und in beiden Hymnen gibt es einen ähnlich lautenden Vers, sowie die Betonung dessen, hier in Vers 26 anklingt: Dass der Gott bestimmte Zeiten festsetzt, also eine gewisse Geordnetheit in der Welt erfahrbar ist<sup>40</sup>. Wenn im anschließenden Vers 27 davon die Rede ist, dass die Menschen Gott suchen sollten, denn er sei keinem fern, so musste er in dieser Geordnetheit, dem Lebensraum, den er ihnen bereitet hat, in irgendeiner Weise erfahrbar sein!

"Ob dem menschlichen Suchen nach Gott Erfolg beschieden ist, formuliert Lukas in auffallend zurückhaltendem Optativ<sup>41</sup>."<sup>42</sup>

---

<sup>36</sup> A. a. O., S. 378/379

<sup>37</sup> Vgl. Apg 17,27 f.

<sup>38</sup> Und in der Areopagrede spielen auch Gedanken beider Schulen eine Rolle - vgl. Weiser, S. 464

<sup>39</sup> Apg 17,28

<sup>40</sup> Vgl. Dibelius, S. 30 - 38, Hommel, S. 161 f.

<sup>41</sup> Der Optativ ist eine der griechischen Möglichkeitsformen

<sup>42</sup> Weiser, S. 472

Der christliche Autor, für den 'Gott suchen' vielleicht etwas anderes bedeuten mag, räumt die Möglichkeit ein, aber kann nicht mit Bestimmtheit Erfolg versprechen, da wir im Spannungsfeld von möglicher und wirklich gemachter und durchgemachter Erfahrung stehen, bzw. die Möglichkeit aller Menschen, Gott zu suchen und in irgendeiner Weise auch zu finden der Unmöglichkeit, Gott ohne Verkündigung ausdrücklich zu erkennen entgegenstellt sein könnte.<sup>43</sup>

Die Zeile 5 aus dem Gedicht *Phainomena* des der Stoa nahestehenden Dichters ARATOS von Soloi (3. Jhd. v. Chr.) "Denn wir sind von seinem [des Zeus] Geschlecht" und die ähnliche in dem *Zeushymnus* des Stoikers KLEANTHES "Sind wir doch alle entsprossen von dir [...]"<sup>44</sup> führen zudem in eine Zeit zurück, in der es christliche Verkündigung noch nicht gab!

In welcher Beziehung stehen sie zu ihrer Gottheit? Welche Erfahrungen versuchen sie zu formulieren? Und wo können wir ihnen begegnen? Dem gilt es nun nachzugehen.

## 2. Kleine Hinführung zur stoischen Philosophie:

Mit den beiden genannten Denkern gehen wir in die Zeit des Hellenismus zurück, der Zeit der Diadochenreiche, Nachfolgestaaten, die nach dem Tod Alexanders des Großen (323 v. Chr.) bis zur Eroberung durch die Römer bestanden (30 v. Chr.).<sup>45</sup>

Diese Epoche ist durch neu entstehende Philosophenschulen geprägt - die der Stoiker, Epikureer und Skeptiker -, die alle dasselbe Ziel verfolgen, aber nicht den gleichen Weg beschreiten und daher mitunter heftig in Streit untereinander geraten.

Eine auffällige Gemeinsamkeit ist der Vorrang, den sie der praktischen gegenüber der theoretischen Philosophie einräumen<sup>46</sup> und, dass sich eine Einteilung der Philosophie in drei Disziplinen, Logik, Physik und Ethik, durchsetzt. Die Stoiker haben das Verhältnis dieser zueinander in einem Bild vom Obstgarten beschrieben: die Logik gleiche der schützenden Mauer um den Garten, die Physik den Bäumen in dem Garten und die Ethik den Früchten.<sup>47</sup>

Und worum geht es in der Philosophie dieser Zeit? Alle Schulen suchen den Weg zur 'Eudaimonie', einem guten, einem gelingenden Leben<sup>48</sup>, meist negativ spezifiziert als frei sein von innerer Erregung, bei den Stoikern 'Apathie' genannt. Die neuen politischen Verhältnisse brachten Unruhe und Veränderung, neu einströmende Einflüsse und ein neues Lebensgefühl<sup>49</sup> und den Ruf nach so etwas wie Gemütsruhe und Beständigkeit.

---

<sup>43</sup> A. a. O., S. 472/473

<sup>44</sup> V. 4, Übersetzung von Max POHLENZ

<sup>45</sup> Vgl. Ueberweg, S. 406 und Röd, S. 11

<sup>46</sup> Vgl. Röd, S. 14

<sup>47</sup> Vgl. a. a. O., S. 19

<sup>48</sup> Vgl. Weiser, S. 477

<sup>49</sup> Vgl. Totok, S. 268; zur allmählichen Auflösung der Polisgemeinschaft und Lesky, S. 754/755

Und wie sollte das gelingen? Auf dem Weg der vernünftigen Einsicht in den Zusammenhang der Dinge, denn der Mensch als vernunftbegabtes Wesen habe die Aufgabe und Chance, sein Leben in größtmöglichem Einklang mit der Allvernunft, dem 'Logos' zu führen<sup>50</sup>.

Aber hier tauchen bereits die ersten Schwierigkeiten auf: wie ist diese 'Übereinstimmung' ('Homologie'<sup>51</sup>) zu verstehen? Darüber gibt es unterschiedliche Meinungen in der gängigen Literatur über die Stoa und doch hängt für das Folgende viel davon ab, in welche Richtung wir die Weichen für ein möglichst angemessenes Verständnis stellen. Ist der Mensch in Bezug zu diesem Logos, der alles durchwaltet, gedacht, oder als eins mit ihm, nur ein Moment der Gottheit selbst, kein eigenständiges Wesen<sup>52</sup>? Von der Antwort hängt ab, ob es menschliche Freiheit überhaupt geben kann oder doch der für die Stoa oft proklamierte Pantheismus und Determinismus zutrifft, und: ob das den Logos Verstehen, also Einsicht in die göttliche Ordnung Haben und dieser gemäß Handeln,<sup>53</sup> zu so etwas wie 'freudloser Pflicht' gerät - denn dieses Schlagwort liest man öfters - oder der Mensch sich voll Freude in einem Ruf an ihn erfahren und dem in Wort und Tat entsprechen kann.<sup>54</sup>

Mit Kleanthes sind wir in der ersten Periode der langen Zeit der Stoischen Schule (die in eine alte, mittlere und neuere oder späte Stoa unterteilt wird)<sup>55</sup>; er ist Schüler des Gründers ZENON von Kition, der um 300 in Athen seine Schule nach dem Versammlungsort der 'Stoa poikíle' (bunten Säulenhalle) benannte. Und auch Aratos hat Zenon in Vorlesungen gehört, lebt in und dichtet zu dieser Zeit.

Damit zeigen sie uns - jeder auf sein Art - etwas von der Lehre und dem Glaubensgut der Anfangszeit, und da ihre Hymnen die einzigen vollständig erhaltenen Werke der alten Stoa darstellen, kann es für unser Verständnis erhellend sein, dem nachzugehen, was sie uns überliefert und zu sagen haben, um mit ihnen und aufgrund unserer eigenen Erfahrung darüber ins Gespräch zu kommen - und darum soll es nun im Hauptteil dieser Arbeit gehen.

---

<sup>50</sup> Vgl. Totok, S. 321

<sup>51</sup> Vgl. Nebel, S. 347ff.

<sup>52</sup> Vgl. z. B. Hirschberger, S. 256: "Die Stoiker sind keine Theisten, sondern Pantheisten." Und auch, wenn wir ein 'echtes warmes und tiefes Gefühl' aus den Zeushymnen ersehen, so habe auch die Areopagstelle ursprünglich einen pantheistischen Sinn.

<sup>53</sup> Vgl. dazu auch Stenzel, S. 58ff.

<sup>54</sup> Vgl. dazu z. B. Pohlenz, Griechische Freiheit S. 142 und S 185ff., wo eine Aussage des Chrysipp, also Nachfolgers von Kleanthes mit der von Kleanthes selbst zu diesem Thema verglichen wird; vgl. auch Forschner, S. 108

<sup>55</sup> Vgl. dazu z. B. Graeser, S. 116ff.

## II. HAUPTTEIL:

### A) KLEANTHES von Assos - Ein Hymnus an Zeus:

#### 1. Kleanthes und die Stoa:

##### a) Kleanthes als Stoiker - Berufung, Beharrlichkeit und Treue:

KLEANTHES von Assos, als Sohn des Phainias 331/330 v. Chr. geboren<sup>56</sup> - im Unterschied zum Gründer der Stoa also griechischer Abstammung -, wuchs in ärmlichen Verhältnissen auf und musste sich, als er nach Athen gekommen war, ZENON gehorchen und sich ihm angeschlossen hatte<sup>57</sup>, während seiner Studienzeit den Lebensunterhalt durch harte Tagelöhnerdienste, wie Wassertragen und Kornmahlen, also schwere körperliche Arbeit, verdienen<sup>58</sup>. Er war jedoch so stark, dass er nach vorangegangener anstrengender Nacharbeit am Unterricht teilzunehmen vermochte - und wohl auch entsprechend motiviert; aus den überlieferten Nachrichten formt sich uns das Bild eines Mannes, der sich entschlossen aufmacht, seinem Ruf zu folgen und sich dabei von Widrigkeiten nicht so schnell entmutigen lässt. Dabei waren es nicht nur die äußeren Umstände, die sein Studium nicht gerade förderten - auch das Lernen selbst fiel Kleanthes keineswegs leicht, und er wurde von manchen Mitschülern wegen seiner Schwerfälligkeit verspottet<sup>59</sup>, doch er ließ sich auch davon nicht beirren, sondern arbeitete sich mit Beharrlichkeit langsam, aber gründlich vor.

In Kleanthes tritt uns also ein Mann vor Augen, der sich das Studium der stoischen Lehre in jeder Weise hart erarbeiten muss - wie wichtig muss es ihm gewesen sein, sich dieser Richtung anzuschließen, dass er bereit war, so viel dafür zu tun - und weil er sich mit ganzer Kraft dafür einsetzt, gelingt es ihm auch, Schwierigkeiten und Spott mit Gleichmut zu begegnen - das kann ihn nicht aus der (Seelen-)Ruhe und nicht um den gefundenen Halt bringen - er ist auf seinem, dem stoischen, Weg.

---

<sup>56</sup> Zur Datierung und deren Diskussion samt Anführung diesbezüglicher Belege siehe v. Arnim in RE, Artikel Kleanthes, Sp. 558 u. 559

<sup>57</sup> Kleanthes soll, ehe er sich Zenon anschloss, Faustkämpfer gewesen sein, vgl. a. a. O., Sp. 559 - eine Aussage, die auch schon symbolisch interpretiert wurde

<sup>58</sup> In diesem Zusammenhang wird oft die Nachricht des Antisthenes bei Diogenes Laertios, VII 168, erwähnt, nach der Kleanthes bei seiner Ankunft in Athen nur vier Drachmen besessen haben soll; vgl. auch Röd, S. 44/45

<sup>59</sup> Eine überlieferte Geschichte scheint mir in diesem Zusammenhang bezeichnend zu sein: Als man Kleanthes einen 'Esel' nannte, soll er sich nicht gekränkt, sondern entgegenhaben, dass dies vielleicht daher komme, dass er allein Zenons schwere Gedankenlast tragen könne. Vgl. v. Arnim, Kleanthes, RE Sp. 559 und Pohlenz, Die Stoa, S. 26

Von den äußeren Umständen vielleicht begünstigt, aber wohl auch von seiner Veranlagung her bedingt, stoßen wir hier auf Eigenschaften, die sich sehr gut in die Ausrichtung der stoischen Schule fügen und Kleanthes war und blieb auch treuer Schüler Zenons, welcher ihn mit den harten Schreiftafeln verglich, die eine Schrift nicht leicht aufnehmen, aber um so besser bewahren.<sup>60</sup> Die Ernsthaftigkeit, mit der Kleanthes sich um die stoische Lehre und Lebensausrichtung bemühte, dürfte ihn mit seinem Lehrer, der ebenfalls ernst und tief veranlagt war, auf verbunden und die asketische Strenge seiner Lebensweise ihm dessen hohe Achtung erworben haben, der selbst streng zu sich war und schlicht, ja äußerst bescheiden lebte.<sup>61</sup>

19 Jahre lang soll Kleanthes so den Schulgründer der Stoa gehört, und dann - noch zu Lebzeiten seines Lehrers - selbst Unterricht erteilt haben. Auch dabei zeigte sich seine Beharrlichkeit und Treue: er hielt in allen Hauptpunkten an der Lehre Zenons fest<sup>62</sup>, und von diesem zum Nachfolger bestimmt, leitete Kleanthes nach dessen Tod die Schule über drei Jahrzehnte<sup>63</sup>, bis er in hohem Alter<sup>64</sup>, eine Krankheit als Wink deutend, aufhörte, Nahrung zu sich zu nehmen, um so auf stoische Weise würdig und bewusst aus dem Leben zu scheiden.<sup>65</sup>

#### b) Die stoische Lehre bei Kleanthes und seine persönliche Note:

Wie bei seinem Lehrer Zenon standen auch bei Kleanthes Leben und Lehre in vollem Einklang - eines bezeugte und unterstützte so das andere und machte den Lehrer und seinen Unterricht glaubwürdig. Die stoische Lehre war ja auf Praxis ausgerichtet, sollte Hilfe zur Lebensführung sein und nicht eine rein theoretische Angelegenheit. Dennoch konnten natürlich entweder der Mensch oder die Lehre mehr im Vordergrund stehen, Anerkennung finden, weiter wirken - bei Kleanthes war es wohl er selbst als Mensch, die Person des Stoikers. So genoss er nicht nur im Rahmen seiner Schule höchste Achtung, sondern stand sogar mit seinem wissenschaftlichen Gegner ARKESILAOS in kollegialem Verhältnis<sup>66</sup>, was sich z. B. darin äußerte, dass dieser seinen Schülern untersagte, Kleanthes in der Öffentlichkeit zu verunglimpfen. Kleanthes freilich machte sich auch hier nichts aus den Anrempelungen - so wie ihn in seiner Studienzeit der Spott

---

<sup>60</sup> Vgl. Pohlenz, Die Stoa, S. 26

<sup>61</sup> Einer der Lehrer ZENONS war Kyniker - und der Gründer der Stoa stand dem kynischen Ideal sein Leben lang nahe, vgl. ebd.

<sup>62</sup> Vgl. ebd.

<sup>63</sup> Und zwar 31 oder 32 Jahre lang - Kleanthes war Zenon 264/263, 263/262 oder 262/261 v. Chr. im Scholarchat, also der Leitung der Schule, gefolgt. Vgl. v. Arnim Kleanthes, RE, Sp. 559

<sup>64</sup> Zwischen 232/1 bzw. 231/30 v. Chr. kann man laut v. Arnim nicht entscheiden, da nicht feststeht, um wieviele Monate Kleanthes bei seinem Tod das 99. Jahr überschritten hatte, vgl. ebd. - Kleanthes wurde nach diesen Angaben also über 99 Jahre alt.

<sup>65</sup> Vgl. a. a. O., Sp. 560 (vgl. SVF I 474 - 478)

<sup>66</sup> Vgl. Lesky, S. 759 - er war ein Mann von 'lauterem Wesen'

der Mitschüler nicht wirklich treffen konnte - und legte sogar Fürbitte für die Täter ein.<sup>67</sup>

Geschichten wie diese, die uns rund um die Person des Kleanthes überliefert sind, lassen uns hinter den bloßen Zahlen und Fakten ein Stück weit den Menschen erblicken - selbst wenn er lange vor unserer Zeit gelebt und gewirkt hat -, und so können wir vielleicht ein wenig nachvollziehen, wie er - seinem Wesen, seiner Lebensgeschichte und seinem Verständnis gemäß - seinen eigenen Zugang zur Stoa fand, wie sich dies in der Lehre zeigt und auf die Entwicklung der Schule ausgewirkt hat.

Kleanthes hat Zenons Erbe treu bewahrt - wenn es auch nicht an Punkten fehlt, in denen er Neues und Eigenes lehrte<sup>68</sup>, Neues, das von Zenon als Gründer der stoischen Lehre einfach noch nicht angesprochen oder ausführlich behandelt worden und nun als Frage oder Problem aufgetaucht war, bzw. Eigenes, dort, wo es dem Verständnis des Kleanthes auf diese Weise eher entsprach. Doch mit laufender Sachdiskussion in den eigenen Reihen - die auch zu Abspaltungen führte - und in ständiger Auseinandersetzung mit den anderen Schulen die Lehre weiter wachsen, reifen, sich entwickeln und wandeln zu lassen und gleichzeitig sie auch kraftvoll, überzeugend und ansprechend weiterzugeben und hinauszutragen, dafür - darin ist man sich weitgehend einig - war Kleanthes wohl nicht der geeignete Mann. Für die Mehrheit der Studierenden war Kleanthes kein anziehender Lehrer und der Zulauf zur stoischen Schule ging unter ihm stark zurück. Sein Unterricht wurde außerdem noch durch die engagierte Lehrtätigkeit des von der orthodoxen Lehre abweichenden ARISTON von Chios in den Schatten gestellt, der seine Zuhörer mit glänzender Rhetorik zu fesseln verstand.<sup>69</sup> Kleanthes aber war weniger ein Mann des Wortes als der Schrift. Er dürfte sich dabei - seiner dichterischen Ader entsprechend - gern der poetischen Form bedient haben, um weitere Kreise anzusprechen und war ein fruchtbarer Schriftsteller, doch die unbedingte Autorität des Schulstifters Zenons hatte er nicht. Dieser hatte in seiner Schule das selbständige Denken gefördert und ihm Raum gelassen, Kleanthes jedoch war zu wenig eigenständiger Denker, als dass er den scharfen Angriffen der Akademie gewachsen gewesen wäre, und die Stoa geriet in eine ernste Krise. Erst dadurch, dass der nachfolgende CHRYSIPPOS neue Wege einschlug und die Lehre des Zenon mit Hilfe seiner Dialektik erfolgreich verteidigte<sup>70</sup> - er gilt deshalb als der zweite Gründer der Stoa -, konnte die Schule weiter bestehen.

---

<sup>67</sup> Vgl. v. Arnim, Kleanthes, RE, Sp. 560 (er bezieht sich auf SVF I 470 - 472)

<sup>68</sup> Vgl. a. a. O., Sp. 559

<sup>69</sup> Vgl. a.a.O., Sp. 559/560

<sup>70</sup> Chrysipp ließ sich von Kleanthes nur die Lehrsätze sagen, die Beweise dazu lieferte er selbst. Im Kampf gegen die Akademie übernahm er bald die Führung, doch er ordnete sich weiter der Leitung des Kleanthes unter, bis er nach dessen Tod sein Nachfolger wurde. Vgl. Pohlenz, Die Stoa, S. 29 und Lesky, S. 760

Kleanthes' Stärke lag auf einem anderen Gebiet: Er gab der Stoa durch seine Gefühlstiefe und persönliche Frömmigkeit eine eigene Note.<sup>71</sup> Offenbar war er ein besserer Schriftsteller als Redner und poetisch begabt. Außer dem berühmten Zeushymnus sind einige Bruchstücke philosophischer Gedichte erhalten, die in einer schlichten, tiefsinnigen Sprache, ohne Verzierung, Ausschmückung und Beiwerk, aber voll Gefühl und Aussagekraft meist ethische Themen behandeln - und nicht nur in seinem Hymnus, auch in einigen Resten seiner Prosaschriften zeigt sich 'seine Neigung zu sinnlich anschaulicher Bildlichkeit'.<sup>72</sup>

Durch die dichterische Form, so sagt er, werden die Gedanken 'in die Enge getrieben', wird also das, worum es geht, in gedrängter Form und damit wuchtiger und eindrucksvoller dargestellt - wie unser Hauch, wenn er durch das enge Rohr der Trompete oder Tuba hindurchgegangen ist, an ihrer breiten Mündung sich zum Schmettern und Dröhnen steigert.<sup>73</sup>

Kleanthes war, wie dieser Vergleich schon ahnen lässt, sehr musikalisch und betonte die Unentbehrlichkeit der Musik für den Kult, denn das bloße Wort könne zwar in philosophischen Darstellungen von göttlichen und menschlichen Dingen ausreichen, aber zur Veranschaulichung der Erhabenheit des Göttlichen (τῶν θεῶν μέγεθῶν<sup>74</sup>) fehle es der Sprache an den entsprechenden Ausdrucksmöglichkeiten. Erst in der Verbindung von Versmaß, Melodie und Takt kann der höchste Grad möglicher Annäherung an das Göttliche erreicht werden.<sup>75</sup>

Kein Wunder also, dass Kleanthes seinem Zeus einen Hymnus gewidmet hat, dessen wundervoll rhythmische Sprache mit ihrem eindrucksvollen Klang wir auch heute noch auf uns wirken lassen können<sup>76</sup> - zudem als einziges vollständiges Stück aus der alten Stoa erhalten, ist es der Zeushymnus wohl wert, genauer betrachtet zu werden und das werden wir auch tun. Um den Boden für ein angemessenes Verständnis zu bereiten, ist es aber sinnvoll, uns zunächst mit seinem Schaffen und seiner Lehre insgesamt zu befassen, soweit sie aus den Berichten darüber erkennbar oder wenigstens erahnbar sind.

---

<sup>71</sup> Vgl. Pohlenz, Die Stoa, S. 27

<sup>72</sup> Vgl. v. Arnim, Kleanthes, RE, Sp. 560

<sup>73</sup> Vgl. ebd. (v. Arnim bezieht sich auf eine Stelle bei Seneca, ep. ad. Luc. 108,10)

<sup>74</sup> μέγεθος bedeutet eigentlich so etwas wie 'Größe' und übertragen dann 'Macht', bzw. 'Großherzigkeit', 'Großmut' - v. Arnim legt mit seiner Übersetzung 'Erhabenheit' schon eine bestimmte Gottesbeziehung nahe - Gott als in souveräner Würde und in einem gewissen Abstand -, die mir gerade für Kleanthes nicht ganz passend scheint, vgl. sein inniges Gebet am Ende des Zeus-Hymnus

<sup>75</sup> Vgl. v. Arnim, Kleanthes, RE, Sp. 560

<sup>76</sup> Dass der Hymnus gesungen wurde, also eigentlich auch eine Melodie hat, können wir uns nur vorstellen.

Wenn wir einen Blick auf die *Werke* des Kleanthes werfen<sup>77</sup>, so finden wir zwar Schriften zu allen drei Disziplinen der Schule - in der Aufzählung bilden die physischen Schriften den Anfang (1 - 14), darauf folgen die ethischen (15 - 45), und die logischen bilden den Schluss (46 - 50)<sup>78</sup> -, es ist hier aber bereits seine Neigung zu erkennen: Physik ist ihm wichtig und bildet den Anfang, Ethik, gewissermaßen auf der Physik gründend, den Schwerpunkt, Logik hingegen scheint ihm - wenn man die geringe Zahl seiner Schriften betrachtet - nicht so viel bedeutet zu haben und - im Gegensatz zu seinem Nachfolger Chrysippos, der zahlreiche logische Werke verfasste und auf diesem Gebiet gewissermaßen seine Erfüllung fand, auch nicht besonders gelegen zu sein. Wir können wohl annehmen, dass "Kleanthes Stärke und Neigung nicht nach dieser Seite hin lag".<sup>79</sup>

Wenn wir einen Blick auf die Werke zur *Physik* werfen, so sind die Schrift *Über Zenons Naturlehre* in 2 Büchern und die *Erläuterungen zu Herakleitos* in 4 Büchern als die physischen Hauptschriften des Kleanthes anzusehen. Er wendet sich also zu dem, was der Schulgründer lehrte, zurück, versucht dies zu erläutern und weiter zu geben und befasst sich ausführlich mit HERAKLIT, von dem die Stoa einiges übernommen hat, zu dem Kleanthes jedoch eine ganz besondere Beziehung gehabt haben dürfte. Grundsätzlich übersteigen die Schriften von Kleanthes selten den Umfang eines Buches, und so ist die Schrift über 'Herakleitos' mit ihren 4 Büchern sein umfangreichstes Werk. Ansonsten finden sich unter seinen physischen Schriften auch psychologische Abhandlungen über Wahrnehmung und Triebe - Psychologie war Teil der stoisch verstandenen Physik - eine Auseinandersetzung mit dem Atomismus, sowie ein Werk, in dem sich Kleanthes gegen die Hypothese des ARISTARCHOS wehrt, dass die Erde sich um die Sonne bewege und gleichzeitig um die eigene Achse drehe. Dies scheint mir sehr bezeichnend zu sein: Für Kleanthes hat die Sonne eine so wichtige Rolle im Kosmos - mehr noch als für andere Stoiker -, dass er es nicht zulassen kann, sie in einer physikalischen Theorie gewissermaßen degradiert zu sehen. Und so wehrt er sich nicht auf fachwissenschaftlicher Ebene gegen eine solche Theorie, sondern erhebt den Vorwurf der Asebie (nicht der Gottlosigkeit, wie v. Arnim betont, sondern des Frevels gegen die Götter, des Mangels an Frömmigkeit) gegen den 'antiken Kopernikus'.<sup>80</sup>

Weiters hat sich Kleanthes im Rahmen der Physik noch mit der Zeit und kosmologischen Fragen beschäftigt und sich außerdem mit den physischen Lehren des HERILLOS auseinandergesetzt, der von der stoischen Orthodoxie bekämpft wurde.

Interessanter für diese Arbeit erscheint mir jedoch der Umstand, dass er in einigen Werken mythologisch-religiöse Überlieferungen im Sinn stoischer Physik gedeutet hat;

---

<sup>77</sup> Der Schriftenkatalog des Kleanthes ist bei Diogenes Laertios, VII 174 zu finden und enthält 50 Titel, zu denen durch Zitate noch einige weitere hinzukommen. Vgl. v. Arnim, Kleanthes, RE, Sp. 560/561

<sup>78</sup> Vgl. a. a. O., Sp. 560/561

<sup>79</sup> Vgl. a. a. O., Sp. 562

<sup>80</sup> Vgl. a. a. O., Sp. 561

ähnlichen Inhalts war wohl auch die Schrift *περὶ τοῦ ποιητοῦ*, die sich mit HOMER befasste.<sup>81</sup> Die Stoa hat ja versucht, die Götter des Volksglaubens in - mehr oder weniger gelungenen - Allegorien als verschiedene Erscheinungsweisen des einen Gottes zu deuten und so in ihr System einbauen zu können und nicht in Konkurrenz dazu geraten zu müssen. Kleanthes, wie auch Aratos, der nach ihm zur Sprache kommen wird -, haben sich sehr mit den mythischen Überlieferungen der alten Zeit befasst.

Die ethischen Schriften des Kleanthes machen den weitaus größten Teil seiner Werke aus, man kann ihn also durchaus als ethisch ausgerichteten Denker bezeichnen, wie man dies größtenteils tut<sup>82</sup>, doch verliert Kleanthes meines Erachtens nie den Zusammenhang der Disziplinen aus den Augen, besonders Ethik und Physik sind verbunden durch seine Religiosität, die seine Weltsicht prägt und damit sein Verständnis für das rechte Leben.

Im Bereich der Ethik finden wir größtenteils Monographien über ethische Einzelfragen, die den Umfang einer Rolle nicht überstiegen und dies zeigt wohl, dass Kleanthes "das von Zenon begründete System als Ganzes übernimmt und nur im einzelnen weiter ausführen will"<sup>83</sup>. Zwei Werke haben allerdings etwas größeren Umfang, eines über das 'Kathekon' (das sich Geziemende, die Pflicht), das andere über den 'Logos' und zeigen, dass Kleanthes sich sehr intensiv mit dem beschäftigt hat, was einem zukommt zu tun, wenn es gilt, ein Leben "in Übereinstimmung mit dem Logos" zu führen - worin ja die Grundausrichtung der stoischen Philosophie besteht und was uns im Zeushymnus wieder begegnen wird. Doch bevor wir uns diesem zuwenden, ist es vielleicht hilfreich, nach diesem Überblick über die Werke zu sehen, was Kleanthes neu in die stoische Lehre eingebracht hat und worin sich seine persönliche Note zeigt - dieser Arbeit entsprechend im Hinblick auf die Frage nach Gotteserfahrung und damit zusammenhängenden Momenten - sozusagen als Hintergrund, aus dem sich der Hymnus selbst dann abheben und aus dem heraus er leuchten können soll.

In der Überlieferung der altstoischen Lehre wird der Name des Kleanthes in der Regel nur dann genannt, wenn er von der Lehre des Zenon oder des Chrysipps Abweichendes gelehrt hat<sup>84</sup> - also dort, wo er die Lehre des Schulgründers weitergeführt oder den Schwerpunkt verlagert, einen Aspekt vielleicht neu betont hat, bzw. sich von dem ihm nachfolgenden sogenannten zweiten Gründer der Schule unterscheidet.

---

<sup>81</sup> Vgl. ebd. (v. Arnim verweist dabei auf die Fragmente Nr. 526, 535, 549 u. 592)

<sup>82</sup> Vgl. z. B. v. Arnim, Kleanthes in RE, Sp. 561: die ethischen Schriften, die den größten Teil seiner Werke ausmachten, erwiesen Kleanthes als 'einen (in pantheistisch-religiöser Stimmung) vorwiegend ethisch gerichteten Denker' - damit weist er aber auch über den Bereich der Ethik hinaus, denn es ist die Verbindung zu einem Weltverständnis, in dem das Göttliche in allem, oder alles ist, zu Religion und Theologie aufgezeigt, und all dies gehört in den Bereich der stoischen Physik. In dem einzig zur Gänze erhaltenen Zeushymnus lässt sich die pantheistische Tendenz allerdings nicht klar erweisen.

<sup>83</sup> Vgl. a. a. O., Sp. 562

<sup>84</sup> Vgl. ebd.

Da das Sprechen über Gott und Welt seinen Raum in der Disziplin der Physik erhält und auch die Religiosität des Stoikers hier einfließt und sich in seinem Hymnus kundtut, wird es sinnvoll sein, den Schwerpunkt darauf zu legen:

Auch für Kleanthes entsteht die Welt aus dem Urfeuer, in dem das leidende und das wirkende Prinzip vereinigt sind und alles sozusagen in der Gottheit ruht.

Es wird dabei an einen Zyklus gedacht: aus diesem Feuer entsteht der gesamte Kosmos, und in dieses kehrt er wieder zurück. Die Umwandlung vom Feuer in Wasser geschieht vom Zentrum aus zur Peripherie hin, aber die äußerste Feuerschicht bleibt erhalten und gibt den Anstoß zur in umgekehrter Richtung verlaufenden Wandlung, sie bewirkt einen Umschlag aus dem 'Weg hinunter' (ὁδὸς κάτω) in den 'Weg hinauf' (ὁδὸς ἄνω). Wasser verwandelt sich wieder in Luft und Luft in Feuer, und das Volumen des Kosmos wächst - ist also im völligen Feuerzustand, der Vereinigung von allem, am größten.

Das Hauptgewicht dieser Darstellung liegt dabei auf der Spannung (τόνος), die dem All Einheit, Zusammenhalt und Form gibt. Sie beruht auf dieser stetig verlaufenden Bewegung vom Zentrum zur Peripherie und von der Peripherie zum Zentrum.<sup>85</sup> Der Tonos-Begriff spielt bei Kleanthes eine große Rolle: Hier sehen wir, wie er ihn auf den Kosmos als Ganzen angewendet hat, aber auch jede Seele eines einzelnen Wesens, "ob Pflanze oder Tier, ist lebendig durch ihre tonische Bewegung, die vom Zentrum zur Peripherie und wieder zurück verläuft."<sup>86</sup> Es scheint, dass Zenon auch vom 'Tonos' gesprochen hat, diesem Begriff aber noch nicht die grundlegende Bedeutung beigelegt hatte, die er für Kleanthes offenbar besitzt.<sup>87</sup>

Die allgemein stoische Lehre hat Kleanthes nun in folgender Weise beeinflusst: Dass ein Teil des Feuers, nämlich seine äußerste Schicht, die Wandlung in Wasser nicht mitmacht, sondern erhalten bleibt, hat nachweislich weder Zenon noch Chrysippos gelehrt<sup>88</sup>. Nach den beiden Gründern wandelt sich die ganze feurige Substanz in Wasser, und die Gottheit ist im Wasser als Seele erhalten, wandelt als diese (Seele) dasselbe (Wasser) weiter und gestaltet es zum Kosmos aus<sup>89</sup>. Wieder möchte ich zu bedenken geben, wie wichtig die Frage nach der Art und Weise dieser Einheit wäre, doch ist es schwer, aufgrund von überlieferten Fragmenten nachzufragen, was Kleanthes gemeint haben mag.

Zenon hat sie schon angedeutet, aber Kleanthes scheint eine besondere Vorliebe für die Parallelisierung von Makrokosmos mit dem Menschen als Mikrokosmos gehabt zu haben. Wichtig für das Verständnis von Teil und Ganzem erscheint mir der Hinweis,

---

<sup>85</sup> Vgl. a. a. O., Sp. 563 (v. Arnim bezieht sich auf den Bericht von Arius Didymus, Fr. 38 D u. Diogenes Laertios, 135. 142)

<sup>86</sup> Vgl. a. a. O., Sp. 565 (v. Armin bezieht sich auf Fr. 513)

<sup>87</sup> Vgl. a. a. O., Sp. 566

<sup>88</sup> Vgl. a. a. O., Sp. 563/564 (v. Arnim ist der Meinung, Zeller irre, wenn er das auch Chrysipp zuschreibt vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, IV, 151, 1)

<sup>89</sup> Vgl. a. a. O., Sp. 564

dass im Samen, durch den das Lebewesen als Ganzes entsteht, die speziellen Samenkräfte für die Bildung aller Organe schon enthalten sind. Und in diese scheidet sich der Samen, wenn die Zeit für die Gliederung gekommen ist. Es ist also im Samen gewissermaßen schon alles da, was dieses Wesen ausmacht und sich dann entfalten kann, so wie im Urfeuer bereits alles da und auf seine Entfaltung hin angelegt ist. Soll aber dieses Lebewesen selbst wieder seinesgleichen zeugen, so müssen sich die Teile (λόγοι σπερματικοί) wieder zu einem einheitlichen Samen vereinigen. Ein ähnlicher Kreislauf (περίοδος) findet auch bezüglich des Kosmos statt<sup>90</sup> - was also heißen würde, dass alle Lebewesen, ja die ganze gegliederte Welt, so wie die einzelnen Samenkräfte wieder zum Samen vereint werden, in der ἐκπύρωσις aufgehen, sich in dem Urfeuer vereinen muss, um - was ist hier nun 'seinesgleichen'? - wieder eine Welt entstehen zu lassen. Wenn wir den Vergleich ernst nehmen, so zeugt ein Lebewesen ja nicht sich selbst, nicht dasselbe, sondern ein anderes gleichwertiges Wesen, eines, das ihm gleicht - die neue Welt wäre also nicht dieselbe, nur durch eine Wandlung gegangen, auch nicht etwas völlig Verschiedenes, sondern eine gleiche, der vorigen gleichende, aber hat Kleantes das so verstanden?

Seine Vorliebe für die Parallelisierung von Mikro- und Makrokosmos zeigt sich auch in einer eigentümlichen Lehre von der Sonne als dem führenden Zentralorgan (ἡγεμονικόν) des Kosmos. "Im Herzen des Menschen hat der führende Seelenteil seinen Sitz, ein feuriges Pneuma, das nach allen Seiten hin durch den ganzen Leib seine Lebensströme versendet;" - so wie die Sonne. Sie ist gewissermaßen das 'Herz' des Kosmos. Von daher wird verständlich, dass Kleantes sich gegen eine 'Abwertung' der Sonne durch astronomische Lehren des Aristarchos wehrte - das, was Kleantes mit der Sonne verband, ließ sich nicht auf der Ebene physikalischer oder astronomischer Theorien festmachen, denn: das Feuer, aus dem die Sonne besteht, "ist nicht von der Art des gewöhnlichen Feuers, das verzehrend und zerstörend wirkt, sondern von der Art jener Wärme, welche die Leiber der Lebewesen mit Lebenskraft durchdringt, sie erhält, nährt, wachsen lässt und mit Empfindung ausstattet. Darum ist auch die Sonne durch das von ihr ausstrahlende Lebenspneuma die Quelle alles Wachsens, Blühens und Gedeihens auf der Erde;"<sup>91</sup> - so Kleantes. Die Sonne ist für ihn, weil sie aus diesem reinen Feuer besteht, ein göttliches Lebewesen wie die übrigen Gestirne auch. Für Kleantes hat - im Unterschied zu anderen Stoikern - die Sonne aber eine ganz besondere und zentrale Rolle im Weltgeschehen und so versuchte er auch die religiös-mythischen Überlieferungen über den Gott Apollon allegorisch auf die Sonne hin auszulegen.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> Vgl. a. a. O., Sp. 564/565

<sup>91</sup> Vgl. a. a. O., Sp. 565 (v. Arnim bezieht sich auf Fr.504)

<sup>92</sup> Es war ja schon davon die Rede, dass die Stoiker die Götter des alten Volksglaubens und der mythischen Tradition allegorisch zu deuten und auf diese Weise in ihre philosophische Lehre einzugliedern suchten - vgl. a. a. O., Sp. 565 (v. Arnim bezieht sich auf Fr. 540 - 543: Etymologien des Namens Appolons und seiner Beinamen)

Interessant ist dabei die Deutung des Zitherspiels Apollons - es wird auf die angeblich durch die Sonne bewirkte harmonische Regelung und Zusammenstimmung der Teile der Welt und ihrer Bewegungen übertragen. Es scheint mir wichtig - auch im Hinblick auf das rechte Verständnis des Hymnus - festzuhalten, dass Kleanthes hier die ordnende Rolle der Sonne im Kosmos mit einem Bild aus der Welt der Musik, mit einem Zitherspiel vergleicht, das so gar nichts von Gewalt an sich hat. Kleanthes "scheint hier durch seine Liebe zur Musik zum Anknüpfen an pythagoreische Vorstellungen (Sphärenharmonie) veranlaßt worden zu sein." <sup>93</sup>

Der Gedanke der Harmonie dürfte Kleanthes in vielfältigster Weise beschäftigt haben und findet im Zeushymnus wunderschönen Ausdruck - wenn davon gesprochen wird, einen Hymnus auf Zeus anzustimmen, dem Weltgesetz zuzustimmen, in die Ordnung des Kosmos einzustimmen..., und immer geht es dabei um ein Zusammenspiel von Einzelnem und Ganzem - was in den Vergleichen von Makro- und Mikrokosmos auch immer wieder anklingt.

Kleanthes hat also APOLLON auf die Sonne hingedeutet, die als 'Herz' des Kosmos Lebenspneuma verströmt und alles in die rechte Ordnung führt. Apollon ist Gott der Weisheit und diese ist viel umfassender, tiefer und ganzheitlicher als bloßer Intellekt, und die Sonne als führender Teil im Kosmos wird dem Herz des Menschen gleichgesetzt, also der Mitte seines Wesens und nicht dem Kopf, seinem Denken und Verstand: Wenn ein Mensch etwas aus ganzem Herzen oder mit seinem Herzen tut, dann ist er involviert, als Ganzer angesprochen und beteiligt - auch mit seinem Gefühl, seinem Gemüt, seiner Gestimmtheit -, und es geht nicht nur um theoretische Erkenntnis. Bei Kleanthes jedenfalls trifft das nicht zu. Er hat übrigens auch DIONYSOS auf die Sonne gedeutet<sup>94</sup> und damit wohl so etwas wie Lebenskraft, vielleicht auch Lebenslust und -freude zum Ausdruck bringen wollen, denn die Sonne hat für ihn ja wesentlichen Anteil am Leben, wenn sie das Lebenspneuma verströmt.

Aber auch bei der gegenläufigen Entwicklung der Ekpyrosis, dem Aufgang von allem im Urfeuer, spielt die Sonne für Kleanthes eine Hauptrolle: sie ist es, die den Mond und die übrigen Gestirne in sich assimiliert, verwandelt, wobei die Gestirne, die ja auch als Götter gelten, sie bereitwillig unterstützen<sup>95</sup>. Uns mag der Gedanke fremd erscheinen, dass Gestirne als Götter verstanden werden und dass diese Rückkehr von allem Leben im Kosmos in den feurigen Urzustand von den Göttern her freiwillig geschieht - was doch wie eine Auslöschung persönlichen Lebens klingt, eine Auflösung des Einzelnen in das Ganze hinein - Kleanthes jedenfalls lässt keinen Zweifel daran, dass auch die Menschen in dieses Geschehen einstimmen sollen - gewissermaßen als letztes endgültiges ganzes Einstimmen in die Ordnung des Ganzen, die sich auch in den

---

<sup>93</sup> A. a. O., Sp. 565

<sup>94</sup> Vgl. ebd. (v. Arnim bezieht sich auf Fr. 546)

<sup>95</sup> Vgl. ebd. (v. Arnim bezieht sich auf Fr. 510)

Perioden von Ekpyrosis und Diakosmesis offenbart. Wir müssen uns dabei vor Augen halten, dass es in der stoischen Philosophie zwar durchaus um das Glück des Einzelnen geht, dass für einen Stoiker wie Kleanthes aber Individualität nicht so etwas wie den letzten und höchsten Wert darstellt, sondern Selbstverwirklichung und Erfüllung des eigenen Lebens stets mit dem Ganzen und der Eingebundenheit darin verbunden bleibt. Unser Denker lebt auch in einer Zeit, da ein Leben nach dem Tod nicht die von der Mehrheit der Menschen geteilte Aussicht darstellt und sich dementsprechend schon auf dieses Leben auswirken könnte: Die Seele ist laut stoischer Lehre nicht unsterblich, "da ja kein Einzelwesen, selbst die Einzelgötter nicht, die ἐκπύρωσις überdauern kann."<sup>96</sup> Die Ekpyrosis stellt also die äußerste Grenze auch für die vielen Götter dar<sup>97</sup>, die somit um ein Vielfaches länger leben als ein Mensch, aber nicht über alle Zeit hinweg unsterblich sind. Und wie steht es mit den Menschen? Kleanthes nahm an, dass deren Seelen nach dem Tod weiterlebten und zwar bis zur Ekpyrosis, während sein Nachfolger Chrysipp diese Fortdauer auf die Seelen der Weisen beschränkte.<sup>98</sup> Die Sicht des Kleanthes ist hier also wiederum eine weitere, umfassendere und menschlichere. Die Seele lebt nicht ewig, aber doch für einen langen - kaum nachvollziehbar langen - Zeitraum weiter. Trotzdem lässt sich in dieser Aussicht nicht wirklich Trost und Halt für dieses Leben finden und im Rahmen der stoischen Lehre wird das auch nicht versucht, sondern der Blick auf das gelenkt, was der einzelne Mensch hier und jetzt für ein glückliches, erfülltes Leben zu tun vermag. Dazu gehört es, in die ewige Ordnung einzustimmen. Tiere haben für Kleanthes, wie für alle Stoiker, keinen Logos. Die Menschenseele durchläuft dabei verschiedene Entwicklungsstadien, die an die Siebenzahl gebunden sind: erst mit dem siebenten Jahre werden wir logikoi, d. h. haben wir überhaupt einen logos, mit dem vierzehnten 'vollendet' er sich (und ein weiteres Stadium bringt Kleanthes mit Wachsen der Weisheitszähne in Zusammenhang, wohl das einundzwanzigste Jahr). Ein Mensch, der den Logos in sich aber nicht ausgebildet hat, unterscheidet sich von Tieren dann nur durch die äußere Gestalt.<sup>99</sup> Der Kosmos ist für Kleanthes um der vernünftigen Wesen willen, also der Menschen und Götter, geschaffen und Tiere sind nicht um ihrer selbst willen, in diese Ordnung eingefügt<sup>100</sup>. Diese Stellung des Menschen wird im Zeushymnus eine wichtige Rolle spielen und auch das Folgende: Nach stoischer Weise wird auch bei Kleanthes die höchste Gottheit mit verschiedenen Namen benannt, wobei allgemein zu beobachten ist, dass wenn es mehr um den Aspekt der Gesetzmäßigkeit, des lückenlosen Geschehens, der Ordnung geht, der Name 'Heimarmene' (Fatum), also des 'Schicksals', auftaucht, ist hingegen die als wohlwollend erfahrene Vorsorge der Gottheit im Vordergrund, wird von 'Pronoia'

---

<sup>96</sup> Vgl. a. a. O., Sp. 566

<sup>97</sup> Natürlich nicht für die stoische Allgottheit Zeus, in die ja alles zurückkehrt!

<sup>98</sup> Vgl. a. a. O., Sp. 566 (v. Arnim bezieht sich auf Fr. 522)

<sup>99</sup> Vgl. ebd. (v. Arnim bezieht sich auf Fr. 517)

<sup>100</sup> Vgl. a. a. O., Sp. 567 (v. Arnim bezieht sich auf Fr. 516)

gesprochen<sup>101</sup>, es wird einmal also der Blick auf das Moment der Verkettung, des Ursache-Wirkungszusammenhangs gelenkt, das andere Mal dasselbe Geschehen im Hinblick auf den Gott betrachtet, der darin wirkt<sup>102</sup> - und wir geraten hiermit in einen Raum gewisser Ambivalenz und zu der Frage, wie diese beiden Aspekte zueinander stehen, ob sie völlig gleichrangig sind oder nicht doch einer von beiden die Oberhand gewinnt. Je nach Situation und wohl auch persönlicher Erfahrung, ist auch in der langen Geschichte der Stoa einmal dieser, einmal der andere Aspekt mehr betont worden, ohne jedoch den jeweils anderen zu leugnen.<sup>103</sup>

Bezeichnend für Kleanthes ist an dieser Stelle der Lehre, "daß nach ihm alles, was nach der Vorsehung geschieht, auch nach dem Fatum geschieht, nicht aber umgekehrt".<sup>104</sup> Damit ist bei ihm der menschlichen Erfahrung Raum gegeben, dass man in eine Situation verstrickt sein kann, die man keineswegs als gut und von der Gottheit, die den Menschen Gutes will, gewirkt, erfährt - bei Kleanthes ist damit gewissermaßen ein Raum für das Böse gelassen, das in der insgesamt so wundervoll geordneten Welt ja dennoch spürbar werden kann, auf diese Weise aber nicht Zeus zugeschrieben wird<sup>105</sup>; das ist unter den Stoikern nicht selbstverständlich - Chrysipp z. B. denkt sich alles, was überhaupt geschieht, gleichermaßen von Schicksal und Vorsehung bestimmt<sup>106</sup>,

---

<sup>101</sup> Vgl. ebd.: Wenn v. Arnim allerdings davon spricht, dass neben der "physikalischen Auffassung des Universums" bei Kleanthes, wie bei allen Stoikern, die theologische "immer nebenher gehe", so scheint mir in diesem Nebeneinander, bei dem in der Physik der Stoa etwas 'Physikalisches' im Sinn der heutigen Fachwissenschaft gesehen werden dürfte (er spricht z. B. von der "ewigen Verkettung aller auf naturgesetzlicher Notwendigkeit beruhenden Verursachungsvorgänge", wenn er die 'Heimarmene' beschreibt) die ursprüngliche Einheit der stoischen Weltauffassung nicht ausreichend berücksichtigt zu sein und dem Verständnis der stoischen Physik nicht gerecht zu werden, in der es um alle seienden, lebenden Dinge, den gesamten Kosmos in seiner Ordnung geht und in dieser Ordnung die Gottheit waltet, die der Mensch erfahren kann.

<sup>102</sup> V. Arnim spricht von einer 'zwecksetzenden Intelligenz' vgl. ebd. - was nicht uninteressant ist für die Frage, wie diese Gottheit von den Stoikern bzw. deren Interpreten verstanden wird. Mir erscheint Intelligenz den Aspekt des Wohlwollens zu wenig einzufangen, denn der intelligenteste Gott könnte ja auch böse veranlagt oder den Freuden und Leiden der Menschen gegenüber gleichgültig sein. Und wenn die Intelligenz 'zwecksetzend' ist, also Sinn und Ziele gibt, muss dies für den Einzelnen - so gut die Ordnung im Kosmos im Großen und Ganzen sein mag - nicht immer als gut erfahren werden und der Gott, der sich darin zeigt, nicht als wohlwollend, doch die beiden Stoiker, mit denen sich meine Arbeit befasst, betonen den 'Pronoia'-Aspekt und die ausdrückliche Wohlgesonnenheit des Zeus den Menschen gegenüber. Andererseits sagt 'Intelligenz' aber doch sehr viel über die stoische Ausrichtung aus, denn damit ist der 'Logos' angesprochen, an dem die Menschen Anteil haben und wodurch sie die Ordnung erkennen und ihr gemäß und damit zum eigenen Wohl handeln können. Und im Zeus-Hymnus des Kleanthes baut selbst Zeus, der höchste Gott, noch auf etwas: auf Erkenntnis.

<sup>103</sup> Was meines Erachtens schon den Gedanken nahe legt, es handle sich dabei nicht um zwei völlig verschiedene und nicht wirklich in Einklang zu bringende Momente ein und derselben Lehre - wie man dies leider immer wieder lesen kann.

<sup>104</sup> Vgl. weiterhin v. Arnim, Kleanthes, RE, Sp. 567

<sup>105</sup> Darauf werden wir im Zeushymnus noch ausführlicher zu sprechen kommen

<sup>106</sup> Wenn v. Arnim dazu bemerkt, dass Chrysipp mit seiner Lehre den Monismus und Pantheismus folgerichtiger durchführe (vgl. Kleanthes, RE, Sp. 567), so möchte ich an dieser Stelle dazu nur sagen, dass der Ausgangspunkt ausgedrückter Erfahrung die eine Kraft ist, die das Universum durchwaltet und sich dabei die Frage stellt, welchen Stellenwert das Böse dabei hat: Für Chrysipp ist es auch ein Ausfluss aus der einen Kraft und 'muß' daher irgendwie sinnvoll sein im Ganzen (er unternahm größte Anstrengungen das zu beweisen!) Für Kleanthes ist es keine eigene Kraft neben der einen Guten,

während Kleanthes, offenbar aufgrund seiner Gotteserfahrung, die hier mitzuklingen scheint, "es mit der theologischen Betrachtungsweise ernster nimmt und sich scheut, auf Gottes Absicht zurückzuführen, was seiner Heiligkeit widerspricht".<sup>107</sup> In seinem Zeus-Hymnus engagiert er sich sehr für den Gedanken, dass Zeus als der fürsorgliche 'Vater' nicht für das Böse verantwortlich sei, sondern die Menschen selber, nämlich dadurch, dass sie nicht auf den Logos hören, sondern auf eigenwilligen Wegen ihr Glück zu finden trachten. Daraus spricht eine Gotteserfahrung, die Kleanthes nicht mit all seinen Kollegen geteilt haben dürfte, die in seinem Hymnus aber eine Bedeutsamkeit aufleuchten lässt, welche auch heute noch einladen kann, ihr Raum zu geben.

Die göttliche Vorsehung tut laut Kleanthes von sich aus alles für die Vollkommenheit der Welt, doch sie wahrt dabei die Möglichkeit menschlicher Freiheit, die auch noch ihren widergöttlichen und widervernünftigen Gebrauch mit einschließt. So wird die menschliche Würde, selbst in die Ordnung des Ganzen einstimmen zu können, von der höchsten Gottheit gewahrt, die diese Grenze nicht überspringt und nicht zwingt - auch nicht - soll Freiheit wirklich ernst genommen werden - zum eigenen Glück.

Nichts in diesem Kosmos geschieht ohne ihn, Zeus, so führt Kleanthes in seinem Hymnus (ab V. 15) aus, außer dem, was die Bösen in ihrer Unvernunft erstreben. Die Gottheit weiß freilich auch damit umzugehen und das, was nicht liebend zugetan ist, liebend zu machen<sup>108</sup> - und so sind es die Unvernünftigen selbst, die Schaden erleiden, wenn sie sich auf ihren selbst gewählten Irrwegen verlaufen.

Dem ganzen Zeus-Hymnus liegt Kleanthes' persönlicher Zugang zu seinem Gott, seine persönliche Erfahrung mit ihm zugrunde, und so ist es hier angebracht, einen Blick auf die spezielle Note unseres Stoikers im Hinblick auf die Lehre der philosophischen Theologie seiner Schule zu werfen. Kleanthes ist, wie seine stoischen Glaubensgenossen, "Vertreter einer Richtung, die den Pantheismus mit dem Polytheismus der Volksreligion und den geltenden Kulturen zu vereinigen sucht."<sup>109</sup> Aus dem Verständnis des 'Einen' ergibt sich keine Konkurrenzstellung zu anderen Göttergestalten, denn der eine Gott der Stoa ist nicht auf dieser Ebene zu finden, sondern er ist in allem<sup>110</sup>, durchwaltet alles, aus ihm kommt alles hervor, in ihn kehrt es zurück, und im Licht dieses Verständnisses konnten alte Götter der Volksreligion als

---

sondern vielmehr eine pervertierte Form der guten Kraft - und Folge eines Irrweges, wie wir im Hymnus sehen werden.

<sup>107</sup>Vgl. RE, Sp. 567 (v. Arnim bezieht sich auf Fr. 551)

<sup>108</sup>Setzt Zeus letztlich also doch auf Gewalt? Oder wie sonst kann er die, die für das 'wahre Leben' (von dem Kleanthes in V. 25 des Hymnus spricht) nicht offen sind, dafür begeistern? Nein, die auf den Irrwegen schaden sich selbst und wenn sie das erkennen, werden sie es wohl ändern!

<sup>109</sup>Vgl. a. a. O., Sp. 568

<sup>110</sup>Ist er in allem oder ist er alles? Durchwaltet er alles oder ist alles Teil von ihm? Damit werden wir uns noch ausführlicher befassen.

Aspekte dieser einen höchsten Gottheit gesehen und so in das stoische System integriert werden.<sup>111</sup>

Was Kleanthes aber von den älteren Stoikern unterschied<sup>112</sup>, war eine besonders innige Religiosität, sein gefühlsmäßiger Zugang zu Zeus, der die philosophische Lehre durchwirkte und trug und in seinem Zeus-Hymnus bleibenden Ausdruck fand.<sup>113</sup>

Die Erfahrung mit seinem Gott fließt also in die Lehre ein, bzw. vermittelt eines Hymnus in die Welt hinaus, sein Glaube ist ihm 'Herzessache' und fußt nicht in erster Linie auf 'wissenschaftlich-sein-sollenden Theorien'<sup>114</sup>.

Seinem Verständnis gemäß geht Kleanthes auch mit der überlieferten Tradition, bzw. der stoischen Lehre um:

"Wo er von den Göttern Homers handelt, verflüchtigt er die göttlichen Gestalten [...] zu Teilkräften der Natur oder zu blassen Abstraktionen und verfällt in theologische Künsteleien; nur wo er von dem Einen handelt, der die Seele des Alls oder das All selbst ist, erfüllt ihn begeistertes Gefühl."<sup>115</sup>

Die Göttergestalten der griechischen Volksreligion haben im Lauf der Jahrhunderte wohl einiges an 'Schuld' auf sich geladen, zu oft und zu sehr waren sie selbst in Kampf, Streit, Eifersüchteleien und dergleichen mehr verwickelt worden, und ihre oft allzu menschlich gezeichnete Lebensweise hat sie den Menschen zwar nahe gebracht, wird aber nicht dazu beigetragen haben, ihnen Achtung entgegenzubringen oder sie gar zu verehren. Vielerorts war dieser Glaube brüchig geworden, der Zugang zu diesen Göttern verbaut, sie hatten nicht mehr wirklich etwas mit dem Leben zu tun<sup>116</sup>. Kleanthes, im Unterschied zu Zenon griechischer Abstammung, war mit der Tradition der überlieferten Mythen seines Volkes, dem Wesen griechischer Religiosität wohl vertraut und konnte - indem er in der stoischen Lehre Nahrung fand, seinen Glauben ausdrücklich zu machen und die Möglichkeit, das, worin er gefühlsmäßig zu Hause war, zu reflektieren - mit der Tradition auf eine neue Weise umgehen: erfüllt von dem 'Einen', sieht er in den einzelnen Göttergestalten nicht einander teilweise widerstrebende und gegeneinander kämpfende eigenständige Götter, sondern Aspekte der einen Göttlichkeit. Dass er dabei, selbst wenn unter diesem Hinblick so manche abstruse Geschichte eines Gottes relativiert wird, mit Widersprüchlichkeiten zu kämpfen gehabt haben musste, und, um das, wovon er selbst erfüllt war, nicht nur engagiert, sondern

---

<sup>111</sup>Wie wir auch bei dem stoischen Dichter ARATOS sehen werden, übernimmt er vieles aus der Tradition und zeigt es in neuem Licht.

<sup>112</sup>Bei den späten Stoikern ist die Stimmung insgesamt schon eine andere und wesentlich religiöser geprägte als in den Anfängen, der Zeit Zenons, seines Schülers Kleanthes und dessen Nachfolger Chrysipps.

<sup>113</sup>Vgl. v. Arnim, Kleanthes, RE, Sp. 568

<sup>114</sup>Vgl. ebd.

<sup>115</sup>Ebd.

<sup>116</sup>Darum konnte die Schule der Skeptiker sie gut bestreiten und die der Epikureer ihnen einen Platz zuweisen konnte, der außerhalb menschlicher Reichweite lag...

auch überzeugend und daher stimmig weiterzugeben, mitunter auch in 'theologische Künsteleien' verfallen sein konnte, erscheint nachvollziehbar.

Im Rahmen stoischer Theologie wurde auch gefragt, woher die Menschen denn eigentlich zu Gedanken über Götter kämen, woher sie eine Vorstellung von ihnen, einen Begriff, eine Idee der Götter hätten (πόθεν θεῶν ἔννοιαν ἔσχον ἄνθρωποι)<sup>117</sup>. Kleanthes gibt dazu vier Quellen an, oft als 'Gottesbeweise' bezeichnet, aber dieser Ausdruck geht gefährlich nahe in Richtung eines stichfesten Beweises, das mit Erfahrung nicht das Geringste zu tun haben muss, und so möchte ich mit diesem Ausdruck sehr vorsichtig umgehen, doch sehen wir, was Kleanthes eigentlich hier zeigt und mitsehen lässt:<sup>118</sup>

An **erster** Stelle nennt er dabei - und das scheint mir interessant - die Weissagung:

Die Lehre von der Möglichkeit der Vorhersage bestimmter Ereignisse und deren konkrete Praktiken wie Deutung des Vogelflugs, Eingeweideschau und dergleichen, war in der stoischen Schule wichtig und wurde im Lauf der Zeit ausgebaut. Kleanthes hat die von seinem Lehrer und Schulgründer gepflanzten Keime in diese Richtung gepflegt und etwas weiterentwickelt, allerdings nicht mit der breiten Ausführlichkeit davon gehandelt wie Chrysipp und dessen Nachfolger.<sup>119</sup> Kleanthes scheint dieser spezielle Teil der Lehre nicht so wichtig gewesen und sein Zugang ein anderer zu sein als bei seinem Nachfolger Chrysipp, der in logischen Beweisführungen und Argumentationen, die mitunter in Spitzfindigkeit ausarten konnten, seine Hauptaufgabe und seinen Boden gefunden hatte<sup>120</sup>. Für Kleanthes scheint die Weissagungslehre ihren Platz im Ganzen gehabt zu haben und dort angeklungen zu sein, wo sie im Zusammenhang mit anderen Teilen aufschien. Der Weissagungsglaube steht mit der Lehre von Vorsehung (Pronoia) und Schicksal (Heimarmene) in engstem Zusammenhang, und aufgrund seines religiösen Engagements und seiner Erfahrung der gütigen Vorsehung der Gottheit, nennt Kleanthes sie als Quelle - sogar als erste Quelle - von Gottesgedanken, von so etwas wie einer Idee, einem Begriff - möglicherweise auch einer Ahnung? - von Gott. In der Weissagung ist vielleicht der unmittelbarste Kontakt zur Gottheit gegeben, die laut

---

<sup>117</sup>Diese Frage wird oft mit 'woher oder wie der Götterglauben bei den Menschen entstehe' übersetzt (vgl. z. B. v. Arnim, Kleanthes, RE, Sp. 568), doch das verwendete Substantiv ἔννοια bedeutet soviel wie Gedanke, Vorstellung, Erwägung des Nachdenkens, Begriff, Idee - weist also nicht unbedingt in Richtung eines Glaubens als vertrauensvollen Einlassens auf einen Gott, der sich aufgrund eigener Erfahrung als glaubwürdig zugesprochen hat - man kann schließlich eigene Vorstellungen haben, die mit wirklich Erfahrenem nicht viel zu tun haben müssen, sich einen eigenen Begriff von etwas machen und zurechtlegen. Das unter dieser Frage oben Angeführte wird daraufhin anzusehen sein. Was sich aber schon aus der verwendeten Aorist-Form des Verbs 'haben' (ἔσχον) zeigt, ist, dass der Anfang, der Beginn, der Anfangspunkt und Anlass, das, was allererst dazu führt, dass Menschen überhaupt auf den Gedanken eines Gottes, auf die Vorstellung von Göttern kommen - und vielleicht auch, was in ihrem Leben es ist, dass sie Göttliches erfahren lässt.

<sup>118</sup>Vgl. Cicero, Nat. deor. II, 13 - 15, bzw. SVF Fr. 528

<sup>119</sup>Vgl. v. Arnim, Kleanthes, RE, Sp. 567 (v. Arnim bezieht sich auf Fr. 550)

<sup>120</sup>Vgl. die beim Lebenslauf genannte bezeichnende Geschichte, dass sich Chrysipp bei seinem Versuch, die stoische Lehre auf neue und schlagkräftige Weise zu verteidigen, sich von Kleanthes nur die Lehrsätze, also die 'Ergebnisse' geben ließ und die Beweisführung dazu, also den Weg zum Schluss, selbst lieferte

stoischer Lehre den Menschen Hinweise, Zeichen, Winke gibt, die ernst zu nehmen, nach denen zu richten sich lohnt, denn die Gottheit tut dies zum Wohl der Menschheit. Diesen Pronoia-Aspekt finden wir dementsprechend auch im Zeus-Hymnus angedeutet, und im Proöm der *Phainomena* des Aratos werden wir ebenfalls auf ihn stoßen - bei beiden Denkern steht er eindeutig im Vordergrund. Die Gottheit lässt sich also erfahren: als wohlwollend, fürsorglich, menschenfreundlich und in gewisser Weise nah und am Leben der Menschen teilnehmend. Wenn jedoch der Aspekt des 'Schicksals' oder 'Verhängnisses'<sup>121</sup> überwiegt, die Erfahrung dominiert, sich in undurchschaubaren Strukturen verfangen zu haben, in sie verstrickt zu sein, wenn eine Art Verflechtung des eigenen Schicksals mit dem Ganzen der Welt auf negative Weise einer Unheilsverstrickung im Vordergrund steht, ja selbst dann wird der Mensch noch mit einer Macht konfrontiert, die viel stärker ist als er selbst und die er nicht beherrschen, über die er nicht verfügen kann - auch das kann also noch eine Erfahrung mit dem Göttlichen sein, weist sie doch über den Menschen hinaus.

Die *zweite* Quelle, Gott in seinem Leben zu entdecken, ist für Kleanthes jede Einrichtung der Natur, sofern sie darauf angelegt ist, das Leben der Menschen zu fördern (ein entsprechendes Klima, die Fruchtbarkeit der Erde usw.). Es ist hier also die Möglichkeit angesprochen, Gott in gewisser Weise in der Natur, in der Welt zu erfahren durch all die wunderbaren Dinge, die es uns überhaupt erst erlauben, diese Erde zu besiedeln, die Welt, in der wir leben, zu bewohnen und unseren Lebensraum auszufüllen, um so in den Kosmos, die Ordnung des Ganzen eingefügt, auf positive Weise aufgehoben zu sein.<sup>122</sup>

Erst an *dritter* Stelle werden die gewaltigen Naturvorgänge genannt, die als Art Konfrontation mit göttlichen Mächten den Menschen Schrecken einflößen: Gewitter, Erdbeben, herabfallende Meteoriten - also die Erfahrung von Naturgewalten -, aber auch Krankheiten und Seuchen oder Schicksalsschläge wie Missgeburten und dergleichen. Es scheint mir bezeichnend für das Gottesverständnis des Kleanthes zu sein, dass er die Erfahrung solcher Gewalt nicht an den Beginn seiner Aufzählung stellt und nicht in ihr Zentrum rückt - von vier Quellen, die er darstellt, handelt nur diese eine in negativer Weise von Gewalt, die man göttlichen Mächten zuschreiben könnte. Im Zeushymnus des Kleanthes wird solches gar nicht erwähnt und noch weniger auf irgendeine Art verherrlicht - etwa als kraftvoller Racheakt einer gekränkten Gottheit und wohlverdiente Strafe für die Menschen auf Irrwegen.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup>Ein sehr sprechendes Wort, das v. Arnim (Kleanthes, RE, Sp. 567) wählt

<sup>122</sup>Auch dieses Moment wird bei Aratos zum Leuchten gebracht.

<sup>123</sup>Kleanthes bemüht sich vielmehr, in seinem Hymnus klarzumachen, dass die Menschen selber Unglück über sich bringen, wenn - und dies ist laut stoischer Ansicht die Ursache allen Übels - sie sich vom Logos abwenden. Mit der richtigen Einstellung - und dazu muss er seine Anteilhabe am Logos leben -, kann ein Stoiker sein Leben meistern.

*Vierte* Quelle in der Aufzählung des Kleanthes ist schließlich die regelmäßige Bewegung der Fixsterne, der Sonne, des Mondes, der Planeten. Hier kommt also die Ordnung im Kosmos, die Wohlgeordnetheit des Ganzen, die den Stoikern in ihrer Lehre insgesamt so wichtig ist<sup>124</sup>, zur Sprache und fällt der Blick dabei in besonderer Weise auf die Gestirne, die ja nach stoischer Ansicht etwas Göttliches sind. Der (stoische) Mensch erfährt sich als eingebettet in eine Ordnung, die allem zugrunde liegt und sein eigenes Sein bei weitem übersteigt. Rund um ihn und in ihm selbst zeichnen sich gewisse Rhythmen ab und am schönsten kommen diese wohl in der Bahn der Gestirne zum Ausdruck - so regelmäßig, gleichbleibend, souverän - unbehelligt von allem Trubel, aller Hektik des Alltags, unabhängig von allem Leid, Kampf und Krampf auf der Erde ziehen sie da oben, in gewisser Ferne und doch sichtbar für uns, gleichmäßig ihre Bahnen und können uns mit ihrem milden Schein berühren - im Fall der Sonne mit ihrem kräftigen Strahl unsere 'Lebensgeister' wecken -, bei ihrem Anblick uns einen Hauch von Ewigkeit vermitteln, das Eingebettet-Sein in eine Ordnung vor Augen führen, durch das Erlebnis eines Sonnenaufganges vielleicht oder in manch bedeutsamer Nacht uns in Ergriffenheit versetzen<sup>125</sup>.

Die vier nun genannten Quellen, die uns in irgendeiner Weise mit Gott in Berührung bringen können, stehen in Zusammenhang mit einer sich durch alles ziehenden und überwiegend positiv verstandenen Ordnung, die erst so etwas wie Weissagung ermöglicht, Zyklen in der Natur hervorbringt, die als dem Menschenleben förderlich erfahren werden, aber auch in Form zerstörerischer Gewalt sich ausdrücken kann und die nicht nur das Leben auf der Erde, sondern auch am Himmelszelt durchzieht, in wunderbarer Weise in der Bahn der Planeten und Gestirne zum Ausdruck kommt. Man kann jedoch den Eindruck gewinnen, dass es Kleanthes nie um die Ordnung an sich geht - dass er dabei sozusagen nicht stehenbleibt -, sondern um die göttlich durchwirkte Ordnung, um die Geordnetheit der Welt, insofern sie von der Gottheit als etwas für alle Lebewesen Gutes - und für Menschen und Götter als solches erkennbar - gestiftet ist und alles miteinander verbindet<sup>126</sup>, und wenn die Reihenfolge in der Aufzählung etwas zu bedeuten hat, dann könnte man in ihr so etwas wie eine Richtung sehen, von unmittelbarster und direktester Verbindung zum Göttlichen in der Weissagung, die ja Weisungen des Gottes zu deuten sucht über allgemeinere Erfahrungen, wie sie der bereitgestellte Lebensraum mit sich bringen kann, positiver Art, wie auch noch in ihrer negativen Umkehrung, bis hin zu doch schon einer gewissen Ferne, dem geordneten Himmel, der sich über uns, über der Erde wölbt und nicht mehr direkt und unmittelbar mit unserem Leben zu tun haben muss.

---

<sup>124</sup>Und darüber wird Aratos ein ganzes Gedicht schreiben – seine *Phainomena*.

<sup>125</sup>Vgl. das in der Einleitung zitierte Beispiel der Erfahrung des nächtlichen Sternenhimmels

<sup>126</sup>Erinnern wir uns an den Begriff des 'Tonos' bei Kleanthes, von dem bereits die Rede war.

Im Rahmen des Versuchs eines Aufweises der stoischen Gottheit im menschlichen Leben und in der Welt, wird Kleanthes besonders ein Gedankengang zugeschrieben, der sich auf die Beobachtung bezieht, dass es so etwas wie eine Stufenordnung des Seins gäbe, von den niedrigsten Formen schrittweise zu immer höher emporsteigendem Entwicklungsgrad der Lebewesen, und die sich nicht ins Unendliche fortsetzen könne, sondern in einem vollkommensten Wesen ihren Abschluss finden müsse. Der Mensch könne wegen seiner physischen wie auch moralischen Schwäche unmöglich als solches Lebewesen gelten; es müsse also noch etwas über dem Menschen etwas geben, ein vollkommenes Wesen, das alle Vorzüge besitze und gegen alle Übel geschützt sei, und das nennen wir Gott.<sup>127</sup>

Dieser Gedankengang folgt in der Form dem Muster traditionell stoischer Beweisführung, doch was mir bedeutsamer erscheint, ist, dass hier, obwohl an vielen Stellen innerhalb der stoischen Lehre die Sonderstellung des Menschen im Kosmos geschildert, ja gepriesen wird und das Ideal des Weisen verherrlicht, die Schwäche des Menschen, physischer und moralischer Natur, angesprochen und zugegeben wird. Und darin könnte sich Lebenserfahrung zu Wort melden und mit zum Ausdruck bringen: Der Mensch kann durch seine Anteilhabe am Logos die Wohlgeordnetheit des Ganzen erkennen und seine eigene Aufgabe verstehen, aber es gelingt ihm nicht immer, ihr entsprechend zu leben; er erfährt sich wohl in einer gewissen Spannung zwischen dem, was vielleicht gut wäre, ihm aber nicht möglich ist, bzw. was ihm möglich ist und dem, was er tatsächlich umzusetzen vermag. Diese Spannung kann eine gute sein und Ansporn geben, aber doch zu Situationen führen, die als Mangel, als so-nicht-sein-sollend empfunden werden. In die schöne stoische Lehre von der wundervollen Ordnung und den bedeutsamen Möglichkeiten des Menschen, mischt sich doch immer wieder die Frage nach dem Bösen. Kleanthes scheint das sehr beschäftigt zu haben - das Böse findet auch im Hymnus, wie wir noch sehen werden, in der Aufzählung verschiedener menschlicher Irrwege, breiten Raum und an dieser Stelle seinen besonderen Ausdruck darin, dass das vollkommene Lebewesen - im Unterschied zum Menschen - alle Vorzüge besitzt, die es nur geben kann und: gegen das Böse geschützt ist!

Wenn es also einen Gott gibt, und darin ist man sich innerhalb der stoischen Lehre einig, dann stellt sich auch die Frage, wie er denn sei und sich zeige. Auf die Frage nach dem Wesen und der Beschaffenheit Gottes habe Kleanthes, so wirft ihm die epikureische Polemik in der Wiedergabe von CICERO vor, statt einer Antwort viele gegeben. Cicero, der zwar in seinen ethischen Ansichten der Stoa nahestand, in der Theologie aber eher der skeptischen Richtung zugeneigt war, ist hier sicher nicht der unvoreingenommenste Berichtstatter, und der Vorwurf entspringt epikureischer Polemik, nicht einer ehrlichen Auseinandersetzung auf der Suche nach gemeinsamer

---

<sup>127</sup>Vgl. v. Arnim, Kleanthes, RE, Sp. 568

Wahrheit,<sup>128</sup> dennoch kann es für ein Verstehen fruchtbar sein, zu sehen, worum es hier eigentlich geht: Kleanthes bezeichne, so wird ihm vorgeworfen, bald die Welt selbst als Gott, bald die Seele oder Vernunft der Welt oder die Äther- oder Feuersphäre, die den Kosmos als äußerste Schicht umgibt, er spräche von Göttern, die in menschlicher Gestalt erscheinen, dann wiederum schreibe er den Gestirnen Göttlichkeit zu oder erkläre, es gebe nichts Göttlicheres als den λόγος...

Es ist diesem Bericht anzusehen, dass nicht versucht wird, zu verstehen, dem Gesagten und seiner Bedeutung nachzufragen, sondern es vielmehr ins Lächerliche zu ziehen,<sup>129</sup> doch handelt es sich wirklich um eine Aufzählung von göttlichen Aspekten oder gar Göttern, die nebeneinander stehen und nichts miteinander zu tun haben? Die Feuersphäre, der Äther, ist nach gemeinstoischer Lehre der Sitz des 'Hegemonikons', des führenden 'Organs', also der Leitung, des Kosmos<sup>130</sup> und aus ihr - hier ist bereits der erste Zusammenhang zu finden - entspringen die (göttlichen) Gestirne. Kleanthes, der einen besonderen Bezug zur Sonne gehabt haben dürfte - sie ist für ihn das Göttlichste der Gestirne, vielleicht weil sie, im Unterschied zu anderen Gestirnen und Planeten ganz aus diesem reinen Feuer besteht?-, weicht von der allgemeinen Lehre insofern ab, als er das ἡγεμονικόν in die Sonne verlegt<sup>131</sup>, doch da er bei dieser Aussage die Feuersphäre selbst wahrscheinlich nicht in den Kosmos einbezieht, besteht kein wirklicher Widerspruch zu sonstigen Vertretern seiner Schule. Es scheint vielmehr, als ob für Kleanthes die Sonne - die ja von dem reinen Feuer ganz erfüllt, aber im Unterschied zur Feuersphäre beweglich ist - das, aus dem sie entspringt, in die Welt der Menschen bringt und auf diese Weise im Kosmos sichtbar macht, indem sie den konkreten Lebensraum gestaltet durch die Ordnung von Tag und Nacht und spürbar durch die Wärme, die sie gibt, die Lebenskraft, die sie verströmt.

Und auch dafür, dass einmal die Welt und einmal die Seele der Welt als Gott bezeichnet werde, kann man eine Erklärung finden:

---

<sup>128</sup>Vgl. ebd. und Cicero, Nat. deor. I, 37

<sup>129</sup>Vgl. v. Arnim, Kleanthes, RE, Sp. 568/569: v. Arnim spricht von einem 'übelwollenden und verständnislosen Bericht', in dem jedoch nur eine direkt unrichtige Angabe vorliege - da, wo von den Gestirnen die Rede ist, denen der Stoiker 'alle' Göttlichkeit zugeschrieben haben soll. Die Entstellung liege im 'omnem', denn niemals könne Kleanthes den Gestirnen alle Göttlichkeit zugeschrieben, d. h. sie für das allein Göttliche erklärt haben. Cicero berichtet ja im zweiten Buch (im ersten über die epikureische Lehre) seiner *Natura deorum* über die stoische Theologie und dort heißt es, dass die Gestirne aus jener Feuersphäre, die Äther oder Himmel genannt wird, entspringen (II 41). "Sind also die Gestirne, deren vornehmstes die Sonne ist, göttlich, dann ist es der Äther, aus dem sie entspringen, erst recht;" ebd.

<sup>130</sup>Vgl. a. a. O., Sp. 569; v. Arnim bezieht sich hierbei auf Cicero, Nat. deor. I, 37 und Chrysipp, Fr. 634, 642 u. 644

<sup>131</sup>V. Arnim macht darauf aufmerksam, dass bei Diogenes Laertios, VII, 137 die Lehre des Chrysipp in diesem Punkt als abweichend von Kleanthes dargestellt würde, dass man einem Widerspruch aber dadurch entgehen könne, dass Kleanthes, wenn er die Sonne als Sitz des Hegemonikons des Kosmos in Anspruch nähme, die Feuersphäre selbst nicht in den Kosmos einbezöge! Vgl. a. a. O., Sp. 569

"Bedenkt man, daß nach dieser [der gemeinstoischen Lehre] ἐκπύρωσις und διακόσμησις miteinander abwechseln, so ist klar, daß auch Gott abwechselnd mit der Welt selbst (in der ἐκπύρωσις) und mit ihrer Seele (in der διακόσμησις) identisch ist."<sup>132</sup>

Die Stoiker behandeln in ihrer Lehre von der Welt einen Zustand, den sie nicht wirklich bewusst erfahren können, die Ekpyrosis - in der zwar alles ansatz- und keim-weise da, aber in der Gottheit aufgehoben ist, noch nicht als etwas Eigenes in Erscheinung tritt - hier ist in gewisser Weise Gott die Welt; und dann, wenn der Kosmos aus dem Feuer ersteht und sich entwickelt, in der Diakosmesis, dem wohl den Menschen vertrauteren Zustand - leben sie doch täglich mit allen anderen Wesen in ihm, ist Gott also so etwas wie die Seele der Welt. Doch würde das Fragen ja erst beginnen. Was bedeutet 'Seele' für Kleanthes in diesem Zustand der Welt, in dem Menschen leben und den sie erfahren? Ist sie ein den Kosmos durchziehend und durchwirkendes Moment oder doch eine Erscheinungsform der Welt selbst? Sind hier nur zwei verschiedene Erscheinungsformen des in seinem Wesen selben? Dann wäre der Mensch nur ein Moment der Seele der Welt, die Gott ist. Oder ist hier ein Verständnis des Unterschieds von Seiendem und Sein, die sogenannte 'ontologische Differenz' vorausgesetzt und angedeutet, nach der der Grund des Seienden nicht wieder Seiendes sei, sondern Sein. Dann könnte der Mensch eine Eigenständigkeit haben. Sehen wir also, welche Nachrichten es dazu noch von Kleanthes gibt.

Gott konnte (in der Diakosmesis) also Seele (ψυχή) der Welt sein, andererseits aber auch Vernunft (νοῦς), da diese, nach der stoischen Lehre, nur durch ihren Tonosgrad unterschiedene Stufen ein und desselben Pneumas sind. "Dieses durchdringt manche Teile der Welt als ἔξις<sup>133</sup>, manche als φύσις<sup>134</sup>, einige als ψυχή, einige als νοῦς".<sup>135</sup> Das Pneuma ist also das, was sich durchhält, durchgängig in allem da ist und wirkt und woran die anderen Bezeichnungen jeweils Aspekte ansprechen, wovon sie Momente sind. Und wieder drängt sich so als Frage auf: In welcher Weise ist diese Durchdringen zu verstehen? Da wir von einer Bibelstelle ausgegangen sind, ist es auch wichtig, dieses 'Pneuma' nicht vorschnell mit dem christlichen Verständnis des Heiligen Geistes, der als 'Lebensatem Gottes' alles durchzieht, zu vermischen und interpretieren! Sehen wir also in der nötigen Zurückhaltung an, was wir von Kleanthes selbst dazu hören: Nach ihm ist dieses πνεῦμα<sup>136</sup> die οὐσία<sup>137</sup> Gottes, während λόγος<sup>138</sup> nur die geistige Seite jenes Wesens bezeichnet. Der 'Hauch', der Atem Gottes, der den ganzen Kosmos - in jeweils

---

<sup>132</sup>Ebd.

<sup>133</sup>Das 'Halten' - die Haltung, Beschaffenheit, der Zustand bzw. die Fähigkeit, Fertigkeit, Eigenschaft

<sup>134</sup>Das Gewordensein, die Natur

<sup>135</sup>Vgl. v. Arnim, Kleanthes, RE, Sp. 569 (er bezieht sich auf Diog. Laert. VII, 138, Kleanthes Fr. 533)

<sup>136</sup>Das Wort πνεῦμα bedeutet 'Hauch', 'Atem' und damit in Zusammenhang 'Leben', und 'Seele'; vgl. zur Lehre vom Pneuma als kosmischer Kraft, Graeser, S. 123

<sup>137</sup>Das 'Sein' und von daher 'Dasein' und 'Wesen'

<sup>138</sup>Das 'Sprechen', das Wort, die Rede; auch die Rechenschaft, Rechnung; und: die Vernunft; vom lateinischen Überlieferer Cicero mit 'ratio' wiedergegeben, vgl. v. Arnim, a. a. O., Sp. 569

verschiedener Form, aber auf durchgängige Weise - durchzieht und erfüllt, ist also das, was Gottes Wesen ausmacht, sein Sein und Dasein! In seiner höchsten Form und intensivsten Weise als Vernunft sich zeigend, spricht es dabei, parallel zum Logos, das Moment des Verstehens, der Erkenntnis, des Bewusstseins an, doch scheinen mir beide Begriffe nicht so etwas wie reine Intellektualität, das rationale Moment im Unterschied vielleicht zu einem gefühlsmäßigen auszudrücken, abgehobene Geistigkeit im Gegensatz zum handgreiflich Körperlichen, sondern umfassender gemeint zu sein: der 'Nous' ist schließlich eine Form des Pneuma, das als Hauch oder Atem der Gottheit als ganzheitlicher Vollzug zu verstehen ist wie unser Atmen; und es wird übersetzt als 'Vernunft' mit Nebenbedeutungen des Gedankens, der Absicht, aber auch der Gesinnung und des Gemüts, was eine nicht rein geistige Verstehensweise nahelegt. Der 'Logos' wiederum steht in engem Zusammenhang mit dem Sprechen, ist als 'das Sprechen' - nicht das schon Gesprochene -, ein lebendiger Vollzug und bedeutet dann so etwas wie Wort und Rede, Rechenschaft, aber auch und vielleicht in ursprünglicher Weise: Vernunft und Sinn. Der Zusammenhang all dieser Bedeutungen ist wohl, dass vom Phänomen der Sprache und Sprachlichkeit her gesehen, sich etwas, oder jemand ausspricht und zuspricht und damit zu verstehen gibt, Sinn vermittelt - den Sinn und Grund, aus dem heraus die Mitteilung, das Zu- und Ansprechen geschieht. Und, sofern es nicht von einer durchschnittlich 'normalen' und halbherzigen Weise her verstanden wird, kann dieser Zu- und Anspruch den ganzen Menschen betreffen und 'in Anspruch nehmen', wiederum also als ein ganzheitlicher Vollzug verstanden werden.

Der Zeus, an den der Hymnus des Kleantes gerichtet ist, wird, wie wir sehen werden, als 'Herrscher der Natur' (Physis) bezeichnet (V. 2), dem der ganze Kosmos gehört und freiwillig folgt, aber auch als der, der mit Hilfe seines Blitzes den κοινὸς λόγος (V. 12), den allgemeingültigen vernünftigen Sinn<sup>139</sup>, vermittelt, welcher durch alles hindurch geschieht und 'pulsiert' (V. 13), was an das Pneuma, die 'Atmung' erinnert<sup>140</sup>. Und schon finden gerade besprochene Bezeichnungen ihre Anwendung - und zwar für die Zeit der Diakosmesis, in der die Gottheit als Weltseele oder Weltvernunft agiert und für die Menschen erfahrbar ist, die Zeit, in der Menschen auf dieser Welt leben und sie das Handeln Gottes konkret betrifft. Über den zweiten Zustand, den der Ekpyrosis, in dem alles ins Feuer zurückkehrt und in ihm aufgehoben sei, konnte ein Stoiker - sofern die Lehre nicht reine Gedankenspielerei sein sollte - eigentlich nur so viel sagen, als sich in seiner Lebenszeit, und das heißt während der Diakosmesis, in der Welt und in seinem eigenen Leben davon erfahren ließ. Und da war eine Erfahrung von Feuer und Kraft, die mit einer Unmittelbarkeit sondergleichen in das menschliche Leben hereinbrechen

---

<sup>139</sup>Wie v. Arnim hier übersetzt und damit auch den 'Sinn' mit hereinbringt, vgl. a. a. O., Sp. 569/570

<sup>140</sup>Das dabei verwendete Verb φοιτάω drückt so etwas aus, wie ein Hin- und Hergehen, Frequentieren, Kommen und Gehen und kann mit dem Phänomen der Atmung, dem ständigen Kommen und Gehen des Atems, in Verbindung gebracht werden.

konnte - in Form des Blitzes. Der Blitz, schon lange vor der Zeit des Kleanthes im griechischen Volk als aus der Hand des Zeus entsandt verstanden, eine plötzliche, oft strafende, jedenfalls überraschende Möglichkeit der Begegnung mit dem Gott, wird auch im Hymnus zur Sprache kommen und kann auch in der Zeit der Diakosmesis Symbol, Zeichen des feurigen Urzustandes der Ekpyrosis, sein, aus dem die Welt erstand. So ist der 'feurige, ewiglebende Blitz' (V. 10) wohl nicht nur als Blitz im engeren Sinn zu verstehen, sondern auch als Andeutung in Bezug auf "alle Kraftwirkungen des feurigen Lebenspneuma in der Natur."<sup>141</sup> Kleanthes hat, so wie den Blitz, auch den *τόνος*, die Spannkraft in allen Dingen und im Kosmos insgesamt, als *πληγή πυρός*, als 'feurigen Anstoß', definiert<sup>142</sup> und damit wiederum auf andere Weise die feurige Urkraft, die in allem waltet, den Hauch reinen Feuers, der wie eine Atmung durch den Kosmos geht, die Herrschaft des Zeus, der mit seinem Blitz regiert und den Menschen laut stoischer Lehre Anteil am Logos schenkt und so ihnen Erkenntnis ermöglicht, zum Ausdruck gebracht - Erkenntnis, mit und in der er, Zeus, selbst alles lenkt und die sich vielleicht blitzartig einstellen kann.

Nach diesem vorbereitenden Überblick über stoische Theologie und deren besondere Aspekte bei Kleanthes, ist es nun aber Zeit zu sehen, was dieser selbst zu sagen hat - und uns in Form eines Hymnus nahebringen will: lassen wir seine Worte für uns lebendig werden.

## 2. Der *Zeushymnus* des Kleanthes als Zeugnis stoischer Theologie und Ausdruck der besonderen religiösen Tiefe seines Verfassers:

---

<sup>141</sup>Vgl. a. a. O., Sp. 570

<sup>142</sup>Vgl. ebd. (v. Arnim bezieht sich dabei auf Fr. 563)

a) Der Hymnus selbst - Text in griechisch und deutsch:<sup>143</sup>

I Cleanthes, *Hymn.* (Stobaeus 1.25,3–27,4 = *SVF* 1.537)

- (1) κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε παγκρατὲς αἰεὶ,  
Ζεῦ φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν,  
χαίρε· σὲ γὰρ καὶ πᾶσι θέμις θνητοῖσι προσαιδᾶν.  
ἐκ σοῦ γὰρ γενόμεσθα θεοῦ μίμημα λαχόντες  
μοῦνοι, ὅσα ζῶει τε καὶ ἔρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν· 5  
τῷ σε καθυμνήσω καὶ σὸν κράτος αἰὲν αἰείσω.  
(2) σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος ἐλισσόμενος περὶ γαῖαν  
πειθεται ἢ κεν ἄγῃς, καὶ ἐκῶν ὑπὸ σείῳ κρατεῖται·  
τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀνικῆτοις ἐνὶ χερσὶν  
ἀμφήκη πυρόεντ' αἰειζῶοντα κεραυνόν· 10  
τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' ἔργα βέβηκεν,  
ὧ̄ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὅς διὰ πάντων  
φοιτᾷ μιγνύμενος μεγάλῳ μικροῖς τε φάεσσιν  
†ὡς τόσος γεγαῶς ὑπατος βασιλεὺς διὰ παντός.†  
(3) οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαίμον, 15  
οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον, οὔτ' ἐνὶ πόντῳ,  
πλὴν ὅποσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέραισιν ἀνοίαις.  
ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι,  
καὶ κοσμεῖν τᾶκοσμα, καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν.  
ὦδε γὰρ εἰς ἐν πάντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν, 20  
ὥσθ' ἓνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἔοντα·  
ὄν φεύγοντες ἐῶσιν ὅσοι θνητῶν κακοὶ εἰσιν,  
δύσμοροι, οἳ τ' ἀγαθῶν μὲν αἰεὶ κτήσιν ποθέοντες  
οὔτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον οὔτε κλύουσιν,  
ὧ̄ κεν πειθόμενοι σὺν νῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν· 25  
αὐτοὶ δ' αὖθ' ὄρμῳσιν ἄνοι κακὸν ἄλλος ἐπ' ἄλλο,  
οἳ μὲν ὑπὲρ δόξης σπουδῆν δυσέριστον ἔχοντες,  
οἳ δ' ἐπὶ κερδοσύνας τετραμμένοι οὐδενὶ κόσμῳ,  
ἄλλοι δ' εἰς ἄνεσιν καὶ σώματος ἡδέα ἔργα  
< . . . . . > ἐπ' ἄλλοτε δ' ἄλλα φέρονται, 30  
σπεύδοντες μάλα πάμπαν ἐναντία τῶνδε γενέσθαι.  
(4) ἀλλὰ Ζεῦ πάνδωρε κελαινεφὲς ἀργικέραυνε,  
ἀνθρώπους ρύου < μὲν > ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς,  
ἦν σύ, πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρήσαι  
γνώμης, ἢ πίσυνος σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾶς, 35  
ὄφρ' ἂν τιμηθέντες ἀμειβώμεσθά σε τιμῇ,  
ὑμνοῦντες τὰ σὰ ἔργα διηνεκές, ὡς ἐπέοικε  
θνητὸν ἔοντ', ἐπεὶ οὔτε βροτοῖς γέρας ἄλλο τι μείζον  
οὔτε θεοῖς, ἢ κοινὸν αἰεὶ νόμον ἐν δίκῃ ὑμνεῖν.

<sup>143</sup>Das griechische Original ist von v. Arnim, *SVF* [Stoicorum Veterum Fragmenta] I, 537 übernommen, allerdings in der leichter in diese Arbeit einfügbaren Form von Long, Volume 2, I (und geht auf Stobaeus 1.25,3 – 27,4 zurück) das nach wie vor als 'Standardausgabe' verstanden werden kann; mögliche Textvarianten und entsprechende Interpretationsversuche werden in Punkt b) dieses Kapitels zur Sprache kommen. Die deutsche Übersetzung stammt von Pohlenz, *Die Stoa*, S. 109/110; die Versnummerierung im deutschen Text habe ich als Orientierungshilfe hinzugefügt.

(1) "Höchster allmächtiger Gott, den viele Namen benennen,  
Zeus, du Herr der Natur, der das All du nach dem Gesetz lenkst,  
sei mir begrüßt! Dein Preis geziemt den sterblichen Menschen.  
Sind wir doch alle entsprossen von dir und mit Sprache begabet  
(5) sind wir allein von allem, was lebt und webt hier auf Erden.  
Preisen will ich dich drum und deine Macht immer verkünden.

Dein ist das Weltgebäude, das um die Erde sich drehet,  
folgt dir, wie du es führst, fügt willig sich deinem Gebote,  
kennet den Diener gar wohl, den aus sieghafter Hand du entsendest,  
(10) doppeltgespitzten feurigen Blitz, der ewig lebendig,  
der mit kraftvollem Schlag die natürlichen Dinge verfestigt.  
Durch ihn lenkst du die Welt, daß in allem Vernunft sich bewähre,  
teilest den großen dich mit wie den kleinen Lichtern des Himmels,  
spendest durch sie uns die Wärme und mit der Wärme das Leben.  
Durch ihn bist du so groß, bist der Welt allmächtiger König.

(15) Ja, nichts gibt es auf Erden, was deiner Gottheit entzogen,  
nichts in dem Reiche des Äthers noch drunten in Fluten des Meeres.  
Nur was Böses die Menschen vollbringen, das tut ihre Torheit.  
Aber du weißt auch das Krumme zum Graden zu richten. Was häßlich,  
schön wird's in deiner Hand, was feindlich, ergibt sich der Liebe;  
(20) Gutes und Böses, sie werden vereint zu einem Verbände;  
eine Vernunft herrscht ewig, faßt alles harmonisch zusammen.  
Ihr zu entweichen versuchen die Menschen, die Böses erwählten,  
ziehen nur Unheil sich zu. Nach Gutem streben sie alle,  
aber für Gottes Gesetz sind Augen und Ohren verschlossen.  
(25) Folgten sie ihm in Vernunft, dann hätten sie seliges Leben.  
Aber sie selber sind ohne Vernunft; es lockt sie ein Wahnbild  
hierhin und dorthin. Es müht sich der eine in törichtem Wettstreit,  
Ruhm zu erlangen und Ehre, den andern treibt die Gewinnsucht,  
ziel- und wahllos umher, der dritte kennt einzig das Streben,  
Lust zu verschaffen dem Leib, ihm süßes Nichtstun zu gönnen.  
(30) Gutes ersehnt sich ein jeder, doch irre gehen sie alle,  
streben gerade nach dem, was dem wahren Guten zuwider.

Drum, du allgütiger Zeus, inmitten des dunklen Gewölkes  
Herr des schimmernden Blitzes, sei gnädig uns Menschenkindern!  
Nimm auch das Dunkel der Torheit, o Vater, von unserer Seele!

(35) Einsicht gib uns und rechtlichen Sinn, dein königlich Erbe!  
Ehrst du uns so, dann können auch wir die Ehre dir geben,  
stimmen das Loblied dir an, wie es ziemet sterblichen Menschen.  
Denn kein höheres Amt ward Göttern und Menschen verliehen,  
als das Gesetz zu preisen, das beide im Rechte verbindet."

b) Alte Form und neuer Sinn - zum Aufbau und Inhalt des Hymnus:

Dieses 'einzigartige Zeugnis stoischer Frömmigkeit'<sup>144</sup> nimmt in so vielem auf die Theorie der Stoa Bezug, dass es mir für einen Blick auf die Theologie der Schule insgesamt sehr geeignet scheint - zumal es sich dabei um den ersten und einzigen vollständig erhaltenen Text aus ihrer Anfangszeit handelt -, aber auch dazu, die besondere Religiosität seines Verfassers, des Stoikers KLEANTHES, zur Sprache zu bringen, der uns hier nicht in Art und Weise einer Vorlesung mit einer theoretischen Abhandlung über Zeus, die höchste Gottheit in stoischem Sinn, vor Augen tritt, sondern in Form einer religiösen Dichtung, mit einem Hymnus, der auch heute noch zu berühren vermag.

Der Zeus-Hymnus fällt in eine Zeit der Umbrüche<sup>145</sup>, auch auf religiösem Gebiet. Es war nicht mehr möglich, so ohne weiteres in die alte Form der Götterverehrung einzustimmen und in dieser Zeit des Hellenismus mit seinen großen politischen, gesellschaftlichen Wandlungen, sowie mannigfaltiger religiöser Einwirkungen den Götterglauben der 'guten alten Zeit' der Griechen und ihrer Polis zu bewahren. Und so ist es ein Kennzeichen der hellenistischen Literatur, dass die etablierten Formen, auch im Bereich der Kultpoesie, "ihres institutionellen Rahmens enthoben und zur reinen Literatur umfunktioniert werden konnten."<sup>146</sup> KALLIMACHOS, wohl ein Zeit-, nicht aber Glaubensgenosse des Kleantes, liefert mit seinen Götterhymnen ein ausgezeichnetes Beispiel für solch 'säkularisierte' Kultdichtung.

Der alte Götterglauben war also brüchig geworden; Zeit und Verständnis hatten sich gewandelt und dem konnte nun auf zweierlei Weise Rechnung getragen werden: entweder - wie Kallimachos - in literarisch-kunstvoller Form und sozusagen von außen, aber durchaus engagiert, an der herkömmlichen Götterverehrung, die nicht mehr nachvollziehbar, ja in gewisser Weise lächerlich erschien, Kritik zu üben und zwar eben in dieser Form eines hexametrischen Götterhymnus, der nun jedoch aller Bedeutsamkeit und Tiefe, allen Glaubens, aller Religiosität entbehrte und zum reinen Kunstgenuss geriet<sup>147</sup>, oder - und Kleantes geht diesen Weg - die alten Formen aufzunehmen, nicht

---

<sup>144</sup>Pohlenz, Kleantes' Zeushymnus [ab jetzt abgekürzt mit ZH], S. 117

<sup>145</sup>Vgl. das in der Einleitung zur Zeit Gesagte

<sup>146</sup>Vgl. Görgemanns, Bd. 4, S. 150

<sup>147</sup>Selbst ein oberflächlicher Vergleich zeigt schon, auf welcher unterschiedlichen Weise - dem eigenen Zugang und Verständnis gemäß - mit alter Form und Tradition umgegangen wird. Vgl. Görgemanns,

um sie in ihrer gegenwärtigen Leere zum Ausdruck zu bringen, sondern um sie wieder zum Leben zu erwecken, indem sie im Licht neuen Verständnisses gesehen und verstanden werden konnten. Bei ihm wird "die traditionelle Gebetsform zum Träger eines stoischen 'Glaubensbekenntnisses' "<sup>148</sup>, d. h. seinem Verständnis als Stoiker gemäß und wohl auch seiner persönlichen Beziehung zu Zeus entsprechend, werden für ihn<sup>149</sup> die konventionellen Elemente des Mythos, bzw. gebräuchliche Attribute und Beinamen der Gottheit mit neuem, nämlich stoischem Sinn erfüllt. Kleanthes bezeichnet in der Einleitung und im Schlussteil seine Dichtung selbst als 'Hymnos'<sup>150</sup>, und dessen 'uraltgeheiligte Formen' sind auch gewahrt<sup>151</sup>, was jedoch nicht heißt, dass nicht ein anderes, vielleicht weiteres und tieferes, jedenfalls aber neues Verständnis darin Ausdruck finden kann.

Und so schlage ich vor, den Text nun daraufhin anzusehen, wie die alt-tradierte Form des Götterhymnus mit stoischem Verständnis erfüllt werden und dadurch allgemein anerkanntes stoisches Glaubenszeugnis sein und gleichzeitig die spezifische Note von Kleanthes selbst zum Leuchten bringen konnte.

ba) Die Einleitung des Hymnus (V. 1 – 6):

Die **Einleitung**<sup>152</sup> soll nach alter Weise den Hymnus als persönliche Huldigung des Dichters kennzeichnen<sup>153</sup>, der in Dialog mit der Gottheit treten möchte.

"Nach festem Stil beginnt Kleanthes mit dem Anruf an den Gott. Wenn er Zeus das alte Götterbeiwort *πολύωνυμε*<sup>154</sup> gibt, denkt der Stoiker daran, daß Logos, Physis, Heimarmene, Pronoia<sup>155</sup> nur die verschiedenen Namen der einen Allgottheit sind, die ebenso auch Zeus heißen kann."<sup>156</sup>

Dadurch, dass einer Gottheit Vielnamigkeit zugesprochen wurde, war es nicht nötig, tatsächlich immer alle Namen aufzuzählen und somit die Gefahr gebannt, einen der

---

Bd. 4, S. 160 – 168, wo nach einer einleitenden Erklärung der Text griechisch und deutsch angegeben ist

<sup>148</sup>Vgl. a. a. O., S. 156

<sup>149</sup>Auch der Dichter ARATOS, ungefähr Zeitgenosse des Kleanthes und der stoischen Schule nahe stehend (vgl. die enge Berührung des Proömiums seiner *Phainomena* mit dem Zeushymnus des Kleanthes), greift auf alte literarische Form zurück, die er im Licht neuen, stoischen Verständnisses deutet, wodurch er in den so verstandenen Lobpreis des Gottes einstimmen kann, wie wir im nächsten Teil dieser Arbeit sehen werden.

<sup>150</sup>Vgl. Kleanthes im Hymnus V. 6: *καθυμνήσω*, V. 37: *ὑμνοῦντες* und V. 39: *ὑμνεῖν*; die noch sehr ans Griechische angelehnte Schreibform 'Hymnos', die Altphilologen wie NEUSTADT wichtig scheint, werde ich nicht beibehalten

<sup>151</sup>Vgl. Neustadt, Der Zeushymnos des Kleanthes, Hermes, S. 387

<sup>152</sup>Auch Proömion oder Proöm(ium) genannt, meint den Eingang zu einer Rede, bzw. die Einleitung

<sup>153</sup>Vgl. Pohlenz, ZH, S. 117

<sup>154</sup>'Vielnamiger'

<sup>155</sup>'Logos' meint die Vernunft, 'Physis' die Natur, 'Heimarmene' das Schicksal und 'Pronoia' die gütige Vorsehung – vgl. das vorbereitend zu der Stoischen Theologie bei Kleanthes Gesagte

<sup>156</sup>Pohlenz, ZH, S. 117 (vgl. auch SVF I 102)

jeweiligen Namen zu vergessen oder vielleicht noch nicht zu kennen und so den Gott zu vergrämen, dadurch, dass ihm nicht das gebührende Maß an Lobpreis zuteil wurde.

"In Zeiten, wo der Zauberer durch die Kraft des zwingenden Wortes den Dämon in den Dienst des Menschen bannt, hat das Hymnenprooimion seine Wurzeln. Es pflegt eine Fülle von Namen des Gottes zu nennen, um in einem sein Wesen sicher zu treffen, es pflegt Geburts- und Kultstätten, deren er waltet, aufzuzählen, um ihn von einer sicher herbeizuzwingen."<sup>157</sup>

Zeus wird hier also 'Vielnamiger' (πολύωνυμε) gerufen<sup>158</sup> und damit ist angedeutet, dass er sich auf vielerlei Art, Weise und Gestalt zeigt und erfahren lässt, doch das alte Götterbeiwort 'Polyonome' erhält in dem Hymnus des KLEANTHES einen neuen Klang, denn nicht auf einen Gott von vielen bezieht es sich, sondern auf die eine All-Gottheit, die unter verschiedenen Namen - die jeweils bestimmte Aspekte ihres Wesens zum Leuchten bringen -, angesprochen werden soll.

Der Ausdruck der Vielnamigkeit deutet aber noch auf etwas anderes hin: "wer viele Namen hat, hat viele Wesen; wer reich an Wesen ist, ist reich an Macht [...]"<sup>159</sup> Der Name hat damit zu tun, dass und auf welche Art sich der Gott den Menschen zeigt und damit anrufbar wird. Je vielseitiger und umfassender die Präsenz des Gottes im menschlichen Leben und der Welt ist, desto größer ist wohl seine - erfahrbare - Macht.

Nun ist es für Zeus eigentlich nicht möglich, gemäß alter Hymnentradition Geburts- und Kultort anzugeben, denn als Κύδιστος ἀθανάτων, 'Erhabenster der Unsterblichen' - mit diesem Namen beginnt der Hymnus in *Vers 1* - ist er nicht geboren, kann man ihn also nicht an einem speziellen Geburtsort anrufen<sup>160</sup> und unterscheidet er sich von den anderen Göttern, die in der Stoa nicht bekämpft werden, wohl aber nicht an ihn heranreichen, dadurch, dass er ewig und nicht in seiner Unsterblichkeit bis zum nächsten Weltbrand begrenzt ist<sup>161</sup>; als παγκρατής αἰεί, 'ewiger Allherrscher', gibt es auch keinen bestimmten irdischen Ort, an dem er besonders häufig antreff- und von wo er leicht abrufbar wäre, sondern er ist ja überall und durchwaltet alles.

---

<sup>157</sup>Vgl. Neustadt, Hermes, S. 387

<sup>158</sup>Im Fall des Anrufes, im Vokativ

<sup>159</sup>Neustadt, a. a. O., S. 387

<sup>160</sup>Wenn der Leser mir entgegenhalten möchte, dass die Generation der Olympischen Götter, deren Oberhaupt Zeus bekanntlich ist, doch den Titanen folge und Zeus Eltern habe, also geboren sei (vgl. z. B. HESIODS *Theogonie*: V. 73 Zeus als Besieger des Vaters Kronos, V. 464 - 506 Zeus bezwingt Kronos, 665 - 745 der Kampf gegen die Titanen, deren Besiegung und ihr Sturz in den Tartaros; oder Lurker, Lexikon der Götter und Dämonen, Artikel "Zeus", S. 458: "höchster Gott der Griechen, Sohn des Kronos und der Rheia. [...] In kretisch-mykenische Zeit zurück reicht der Mythos vom göttlichen Kinde, das von der Ziege Amaltheia oder der Biene Melissa ernährt und [...] vor Kronos verborgen wird. Der erwachsene Zeus hat seinen Vater und die anderen Titanen in den Tartaros [die Unterwelt] gestürzt [...]. Mit seiner Gemahlin Hera thront er im Olymp."), so gebe ich zu bedenken, dass hier von 'Zeus' in stoischem Sinn gesprochen wird: als der Allgottheit, aus der alles ist und in die wieder alles zurückkehrt, die selbst aber ewig besteht.

<sup>161</sup>Vgl. SVF Fr. 536

Der Form hat Kleantes Genüge getan, so könnte man vom Blickpunkt der Hymnendichtung aus sagen, Name und Ort der Gottheit sind angesprochen<sup>162</sup>, und vielleicht kann der Zeus in stoischem Sinn gerade dadurch, dass er aus neuem Verständnis heraus in die alt-tradierte Form eingefügt wird, zugleich über diese hinausweisen, das althergebrachte Verständnis durchbrechen und sich von den Göttern des Volksglaubens abheben: Für einen Stoiker ist die Allgottheit, die auch 'Zeus' genannt werden kann, nicht auf der Ebene der vielen Götter der Volksreligion anzusiedeln<sup>163</sup>, nicht ein Gott - selbst wenn es der höchste, der Göttervater, wäre - unter anderen, sondern die eine Kraft, die den Kosmos durchdringt, zusammenhält und gestaltet und die selbst noch bestehen bleibt, wenn die Welt vergeht, denn sie vergeht in diese Kraft, dieses Feuer, diesen feurigen Atem hinein - um erneut daraus zu erstehen.

**Vers 2** schließt an den letztgenannten Namen an, indem Zeus angerufen<sup>164</sup> und als Führer und Herr der Natur (φύσεως ἀρχηγέ)<sup>165</sup> angesprochen wird, der mit dem Gesetz (νόμου μέτα) alles lenkt, leitet, regiert (πάντα κυβερνῶν); nähere Ausführungen folgen in der Einleitung - als dem Raum für die persönliche Huldigung des Dichters - üblicherweise noch nicht<sup>166</sup>, doch in den Ohren eines Stoikers wird bei diesen ersten, bereits vielsagenden Worten schon Wesentliches aus der Lehre angeklungen sein, Zentrales mitgeklungen haben.

In **Vers 3** schließt die einleitende Anrufung Zeus' mit dem Grußwort χαίρει, und es erfolgt eine ausdrückliche Begründung (γάρ<sup>167</sup>, denn) für das, was der Dichter sich gerade anschickt zu tun, den Dialog mit der Gottheit aufzunehmen, bzw. diesen Hymnus anzustimmen: dich (σέ), den Gott, anzurufen, anzusprechen, zu preisen (προσαυδᾶν) sei 'Satzung' (θέμις<sup>168</sup>) aller Sterblichen (πάντεσσι θνητοῖσι<sup>169</sup>), gebühre ihm, gezieme ihnen, gehöre sich für sie.

**Vers 6** kommt im Abschluss der Einleitung darauf zurück: darum (τῷ) werde der Dichter, der, was sich für alle gehört, ja nur für sich beschließen kann<sup>170</sup>, ihn loben,

---

<sup>162</sup>Vgl. Neustadt, a. a. O., S. 387

<sup>163</sup>Die Stoiker standen der Volksreligion nicht feindlich gegenüber, sondern versuchten in oft mühevollen Allegorien aufzuzeigen, dass die vielen Götter nur Ausfluss aus der einen, nur Aspekte ein und derselben Gottheit seien, vgl. das in der Vorbereitung zu Kleantes Gesagte

<sup>164</sup>Zeῦ ist die Form des Vokativs (Fall des Anrufes)

<sup>165</sup>ἀρχηγέ erinnert daran, dass Gott als der gestaltende Logos das All durchwaltet und Herrscher des Ganzen (ἀρχὴ τῶν ὅλων) ist - vgl. SVF I, 85; Neustadt, a. a. O., S. 387; Pohlenz, ZH, S. 117, Fn 1

<sup>166</sup>Vgl. Pohlenz, a. a. O., S. 117

<sup>167</sup>Um die Orientierung und eine Zuordnung von Text und Übersetzung zu erleichtern, habe ich versucht, die griechischen Wörter möglichst in der Form wiederzugeben, in der sie im Hymnus zu finden sind, wenn es sich jedoch nur um eine Änderung des Akzentes handelt (weil der 'Akut' (´) auf der letzten Silbe eines Wortes sich in einen 'Gravis' (`) verwandelt, sofern danach kein Satzzeichen folgt), möchte ich bei der ursprünglichen Form bleiben.

<sup>168</sup>θέμις ist das 'Festgesetzte'; Satzung, Sitte, Brauch; was sich schickt, geziemt, gehört.

<sup>169</sup>Der Ausdruck 'Sterblicher' ist im Griechischen für den 'Menschen' von jeher sehr gebräuchlich und POHLENZ berücksichtigt diesen Aspekt der Sterblichkeit auch in seiner Übersetzung mit dem Ausdruck der 'sterblichen Menschen'.

<sup>170</sup>Er spricht hier von sich in der 1. Person Singular

rühmen, einen Hymnus auf ihn anstimmen (σε καθυμνήσω) und (καί) seine Stärke, Kraft, Macht, Herrschaft (σὸν κράτος), immer, ständig, stets besingen, preisen (αἰὲν αἰείσω).

Doch wenden wir uns nun den Versen 4 und 5 zu, die, eingebettet zwischen der allgemeinen Feststellung, es gehöre sich für alle Menschen, Zeus zu preisen und dem ausgesprochenen Entschluss des Dichters, dies zu tun, das 'Darum' in Vers 6 vorbereiten:

**Vers 4** hat die Altphilologen immer wieder beschäftigt<sup>171</sup>, weil er eine Crux<sup>172</sup> enthält, die je nach Auslegung der griechischen Sprache und entsprechend dem mitgebrachten Verständnis für die stoische Philosophie auf unterschiedliche Weise ergänzt, abgeändert und interpretiert wurde: Wir sind mit Zeus verwandt, ihm entsprossen, ein Geschlecht aus ihm (ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν [SVF εἶσ']<sup>173</sup>), so besagt der erste Teil des Verses<sup>174</sup>, der wiederum ein begründendes 'Denn' (γάρ) enthält und damit die im vorigen Vers begonnene 'Berechtigungserklärung' des Hymnus anhand der Stellung des Menschen in der Welt fortsetzt.

Wenn wir mit POHLENZ bedenken<sup>175</sup>, dass προσαυδᾶν (V. 3) auf den stoischen Terminus αὐδή für die menschliche Rede hindeutet<sup>176</sup> und ἦχος<sup>177</sup> im zweiten Teil des Verses 4 der allgemeine stoische Ausdruck für den Laut ist, dessen Abart die artikulierte Rede darstellt<sup>178</sup>, sowie, dass μίμημα (V. 4) daran erinnert, dass die Wörter der Sprache für die Stoiker 'Nachahmungen' sind, mit deren Hilfe die Dinge entsprechend bezeichnet werden können<sup>179</sup>, so ergibt sich Zeus zu loben als aller Menschen Pflicht (V. 3), haben

---

<sup>171</sup>MARCOVICH hat in seinem Artikel 'Zum Zeushymnus des Kleanthes' den eigenen Vorschlag in Auseinandersetzung mit allen bisherigen Lösungsversuchen dargestellt, vgl. Hermes, S. 245 - 248; POHLENZ behandelt im Zusammenhang mit seiner Interpretation ebenfalls einige Vorgänger, siehe seinen ZH, S. 117/118.

<sup>172</sup>Lat. 'Kreuz'; Crux interpretum: uner-, ungeklärte Textstelle

<sup>173</sup>εἶσ(ιϛ), die 3. Pers. Pl., die v. Arnim in seiner Textfassung gesetzt hat ('ut metrum sanarem', also um das Versmaß wiederherzustellen) würde bedeuten 'sie sind', ἐσμέν, auf das sich POHLENZ bezieht, dagegen 'wir sind', also 1. Pers. Pl. Präsens. Es wäre sowohl möglich, dass Kleanthes sich auf die 'Sterblichen', also die Menschen insgesamt (V. 3) bezieht und von ihnen in der 3. Pers. Pl. spricht, als auch, dass er sich bewusst in ein 'Wir' mit einbezieht. Vom Aufbau ergäbe sich wohl eher das unpersönlichere 'Sie, die Menschen sind', das der Dichter im Abschlussvers der Einleitung (V. 6) mit seinem Entschluss Zeus zu besingen ins Persönliche, in ein 'Ich will, ich werde' bringt, vom Gesamteindruck des Hymnus würde ich Kleanthes eher letzteres zuschreiben, dass er sich immer als Teil der Menschheit sieht und hofft, alle Menschen mögen den rechten Weg einschlagen (vgl. den zweiten Teil des Hauptteils und besonders den Schluss), aber diese Stelle ist ja insgesamt nicht ganz geklärt.

<sup>174</sup>Vgl. die große Ähnlichkeit mit V. 5 (τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν) aus ARATs Proömium der *Phainomena*, um das es im nächsten Kapitel gehen wird, sowie das in der Einleitung zur *Areopagrede* Gesagte; in ihr (Apg 17,28) finden wir den Satz des ARATOS, allerdings mit der Form ἐσμέν, die hier bei KLEANTHES als eine Variante besprochen wird. Vgl. Pohlenz, ZH, S. 117/118

<sup>175</sup>Vgl. Pohlenz, a. a. O., S. 118; siehe auch Marcovich, a. a. O., S. 246

<sup>176</sup>Vgl. SVF II, 144

<sup>177</sup>Im Hymnus finden wir ἦχου, die Form des Genitivs

<sup>178</sup>Vgl. SVF III, 20

<sup>179</sup>Vgl. SVF II, 146

sie doch - wie es in *Vers 5* heißt -, als einzige (μοῦνοι) von allen sterblichen Wesen (ὅσα θνήτῃ)<sup>180</sup>, von allem, was lebt (ζῶει) und sich auf der Erde (ἐπὶ γαίαν) bewegt (ἔρπει)<sup>181</sup> - eine Sprache erhalten, die es ermöglicht, durch ihre Laute Dinge sinnvoll zu bezeichnen und: die Gottheit - als Dank auch dafür - zu preisen. Wir Menschen sind also 'mit Sprache begabet', wie Pohlenz den zweiten Teil des vierten Verses nicht wörtlich, aber seiner Interpretation gemäß wiedergibt - Aufbau und Aussageabsicht des Hymnus widersprechen dieser Deutung auch nicht, denn der Schluss (V. 37 - 39) nimmt diesen Gedanken mit ähnlichen Worten wieder auf<sup>182</sup> und rundet so das Ganze ab.<sup>183</sup>

Doch bleiben wir nach diesem Überblick noch etwas beim zweiten Teil des vierten Verses und wenden wir uns jenem Wort zu, von dem noch nicht die Rede war, dem Partizip λαχόντες: es bedeutet soviel wie 'erlost, erhalten habend' - Pohlenz hat dieses Moment mit seiner Übersetzung 'mit Sprache be-gabet' ja auch angedeutet - es geht hier also um etwas, das die Menschen erhalten haben, das ihnen gegeben ist, und die hier sich findende Form des Aorists kann so etwas wie Vorzeitigkeit im Satzzusammenhang zum Ausdruck bringen, dass, was in diesem Verb gesagt wird, einen Anfang bedeutet, bzw. in der Rangordnung das erste ist; wenn wir nun auf den Zusammenhang achten, kann uns neue Bedeutsamkeit entgegen leuchten: In V. 3 war davon die Rede, dass es 'Pflicht' aller Sterblichen sei, dass es sich gezieme, Zeus zu grüßen, anzusprechen, zu loben und V. 4 ist davon nicht unabhängig zu lesen, schließt er doch mit einem 'Denn' an, das begründend wirkt: Indem Kleantes nun ausdrückt, dass es den Menschen gegeben ist, dass sie schon in dieser Möglichkeit stehen, sich in dieser Würdigung erfahren können, die Gottheit anzusprechen und zu preisen und darum gerufen sind, dies auch zu tun, verschwindet jeglich moralisch verstandener Anstrich freudloser 'Pflicht' und einklagbarer Antwort aus diesen Zeilen.

Wenn wir auf die Worte achten, die Kleantes hier gewählt hat<sup>184</sup>, können wir noch einen weiteren Aspekt ausgedrückt finden, der mir nicht minder bedeutsam erscheint. Die Menschen haben also etwas 'erlost', 'erhalten' (λαχόντες): eine μίμημα, d. h. Nachahmung, ein Nachgeahmtes, Abbild. Eine Nachahmung setzt etwas voraus, das

---

<sup>180</sup>Hier ist im Unterschied zu V. 3 die Gesamtheit aller sterblichen Wesen angesprochen, aus der sich aber der Mensch durch seine Sprache heraushebt; erinnern wir uns an das in der Vorbereitung des Hymnus zur stoischen Theologie Gesagte, dass nur Menschen (und das nicht von Geburt an, sondern in Stadien aufbauend), nicht aber Tiere Anteil am Logos besitzen

<sup>181</sup>POHLENZ scheint mit seiner Übersetzung 'was lebt und webt [ἔρπει bedeutet eigentlich ein sich langsam Fortbewegen, Kriechen, Schleichen, in epischer Form auch Gehen und Kommen] hier auf Erden', wie im Hymnus noch öfters durch eine etwas freiere, aber fein abgestimmte Wortwahl den poetischen Aspekt hervorheben zu wollen. Im Zusammenhang mit diesen Worten fällt eine Ähnlichkeit zu den Worten der *Areopagrede* auf.

<sup>182</sup>ὅμνοῦντες ..., ὡς ἐπέοικε θνητῶν ἔόντ' [...] κοινὸν ἀεὶ νόμον [...] ὕμνεῖν

<sup>183</sup>Vgl. Pohlenz, ZH, S. 118

<sup>184</sup>Diese Stelle ist, wie schon erwähnt, nicht einwandfrei erhalten und nicht unumstritten - zur Diskussion siehe die folgende Fußnote - ich möchte, v. ARNIM im griech. Text und POHLENZ grundsätzlich in der Ausrichtung und Interpretation folgend, jedoch nicht ohne den Blick auf andere Möglichkeiten und in Auseinandersetzung mit ihnen, vor allem mit dem Dichter selbst im Gespräch bleiben.

nachgeahmt werden kann und an dem sich der Nachahmende orientiert - um wessen Nachahmung geht es hier? Um die des Schalls, Getöses, Lautes - ἤχου<sup>185</sup>. POHLENZ

---

<sup>185</sup>Verschiedene Versuche, das überlieferte Wort ἤχου zu ersetzen, ergeben laut POHLENZ keine stimmige Erklärung für V. 6, während gerade dieses Wort sich in den Zusammenhang fügt "und durch alle paläographischen Kunststücke [Paläontologie: Wissenschaft von Formen und Mitteln der Schrift von Altertum bis zur Neuzeit; Handschriftenkunde] nichts als Korruptel [verderbte Textstelle] erklärt" wurde; POHLENZ sucht den metrischen Fehler im ersten Teil des Verses und macht darauf aufmerksam: ἐκ σοῦ verlange ein Verbum und so habe A. MEINEKE γενόμεσθ(α) hergestellt, wofür aber das γένος ἐσμέν eingedrungen sei. Er könne nicht verstehen, wie man das 'ertragen' könne. Der Satz des Aratos τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν dagegen sei gutes Griechisch, indem γένος durch den Genitiv (τοῦ) als die zu Zeus gehörige Nachkommenschaft bezeichnet wird. Während POHLENZ den zweiten Teil des Verses 4 für unantastbar hält und seine Interpretation auf dem Wort ἤχου aufbaut, möchte MARCOVICH gerade dies geändert sehen: Ihm scheint trotz der vielen Versuche, und er behandelt alle bisherigen in Zusammenhang mit seiner These, die Lösung leicht zu sein: ἴσου τίμημα (vgl. Marcovich, a. a. O., S. 246), denn angesichts der Stelle *Ilias*, E, 896 ἐκ γὰρ ἐμεῦ γένος ἐσσί und ARATS τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν (*Phainomena*, Vers 5) dürften die Worte ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν [die POHLENZ sprachlich gesehen unerträglich fand] nicht geändert werden. Und er fährt in seiner Argumentation fort, dass λαχόντες ein Haupttempus voraussetzen scheine [was mit ἐσμέν gegeben wäre] und zudem in einem Hymnus den τιμή-Begriff verlange. Der Hymnus des KLEANTHES sei schließlich voller Formeln, die im Hymnus gebräuchlich waren [worin sich die Altphilologen ja grundsätzlich einig sind, was aber nicht immer zum selben Ergebnis führen muss]. Wie NEUSTADT (S. 387, 392/393, 396) betont auch MARCOVICH die "vom hymnischen Genus abhängige Ähnlichkeit" zwischen der Einleitung (V. 1 - 6) und dem Schluss (V. 32 - 39), und von daher setze τιμηθέντες ἀμειβόμεσθ(α) σε τιμῇ (V. 36) das Wort τίμημα in Vers 4 voraus (vgl. Marcovich, a. a. O., S. 247); POHLENZ bezieht sich auch auf die Entsprechung von Einleitung und Schluss, indem er sie jedoch für seine Interpretation in Anspruch nimmt: der Mensch, von Zeus befähigt, die Weltordnung verstehen und freiwillig in sie einstimmen zu können, sowie mit Sprache begabt, ist imstande Zeus anzureden und zu loben - was sich für ihn auch gezieme - und im Hymnus in Einleitung und Schluss zur Sprache kommt. Ob nun mit der 'Nachahmung' der Mensch als Mikrokosmos gemeint (Wilamowitz), oder ausdrücklich auf die menschliche Sprache Bezug genommen sei (Pohlenz), oder ob in Entsprechung zum Begriff der 'Ehre' in V. 36 in V. 4 τίμημα, also die 'Schätzung' gestanden habe, ändert inhaltlich noch nichts Wesentliches; wohl aber die weitere Argumentation von MARCOVICH: Er versteht den stoischen Topos Ζεὺς = νόμος als Leitmotiv des ganzen Hymnus (vgl. a. a. O., S. 248) und begründet das ἴσου anstelle von ἤχου [im zweiten Teil von V. 4] so: Die ἰσότης, also Gleichheit, bilde bei den Stoikern den Grundbestandteil der δικαιοσύνη, Gerechtigkeit. Für ihn scheint dies so zentral zu sein, dass er den ganzen Hymnus als Forderung nach sozialer Gerechtigkeit und Gleichheit versteht, die für den "die Armut umarmenden Kleanthes" typisch sei (vgl. a. a. O., S. 249). Gegen δόξα, πλοῦτος und πορνεία [menschliche Laster, die Kleanthes im zweiten Teil des Hymnus anspricht] seien auch die Bruchstücke SVF I, 560, 562 und 583 gerichtet. Marcovich will damit anscheinend deutlich machen, wie wichtig Kleanthes ethische Fragen waren. POHLENZ relativiert den Hinweis auf die Laster im Hymnus: Kleanthes habe sie als die typischen Laster seiner Zeit genannt (vgl. ZH, S. 121). Für MARCOVICH rücke die soziale Kritik Kleanthes dem Kynismus und HERAKLIT von Ephesos nahe (vgl. auch Neustadt, a. a. O., S. 396 ff., der die Parallelen zwischen Kleanthes und Heraklit herausarbeitet), vgl. a. a. O., S. 250. Gegen diese Verwandtschaft möchte ich mich nicht verwehren, wohl aber gegen den Schluss, den Marcovich aus seiner Interpretation des Hymnus zieht: "Wenn die vorgeschlagene Lesart ἴσου τίμημα richtig ist, kann sie ein neues Licht auf den vielgedeuteten Hymnus werfen: seine Grundlage ist nicht Zeus als φύσεως ἀρχηγός (also nicht die stoische Physik, V. 7 - 17), sondern Zeus als κοινὸς νόμος und δίκη (also die stoische Ethik), mit einer klar ausgesprochenen sozialen Note (Gleichheit als Grundbestandteil der sozialen Gerechtigkeit)." Marcovich, a. a. O., S. 250

Ich möchte zu bedenken geben, dass die stoischen Disziplinen ja in untrennbarem Zusammenhang stehen: Wenn Zeus die Weltordnung und die Möglichkeit des Menschen, darin einzustimmen, nicht gegeben hätte (und in diesem Rahmen behandelt ihn die stoische Physik), könnten die Menschen nicht entsprechend handeln (Ethik)! Dass erhaltene Bruchstücke von Kleanthes sich mit ethischen Themen befassen, ja die Mehrheit seiner Schriften sich auf ethische Fragen richtete (vgl. Neustadt, a. a. O., S. 399), heißt ja noch nicht, dass er die stoische Physik und den Zusammenhang der Disziplinen aus den Augen verloren hätte (vgl. das in der Einleitung erwähnte Bild vom Garten), die doch nur das Ganze jeweils von anderer Seite zu beleuchten. Und dass Kleanthes die Unvernunft als das

nimmt die Bedeutung des 'Lautes' für seine Interpretation in Anspruch, denn die artikulierte Rede kann als dessen Abart verstanden werden. Nicht zu Unrecht macht WILAMOWITZ darauf aufmerksam, dass die Menschen aber nicht eine Nachahmung der Sprache, sondern die Sprache selbst erhalten hätten<sup>186</sup>, und dieser Hinweis kann unseren Blick weiten für einen Zusammenhang, der die menschliche Sprachbegabung nicht geringer schätzt, sondern eigentlich noch schöner zum Leuchten bringt, denn: Ist es nicht so etwas wie Schall - von der lautlosen 'Sprache' der Dinge und Pflanzen, über die Laute der Tiere, ganz besonders die Sprache der Menschen, bis hin zum Getöse in unserer Lebenswelt -, und noch viel mehr, gewissermaßen in allem einzelnen und durch alles hindurch so etwas wie der 'Klang der Welt', den zu vernehmen uns Menschen gegeben ist, sodass 'Sprache haben' mehr ist, als Dinge sinnvoll bezeichnen und uns vernünftig artikulieren zu können, dass sie uns zurückverweist auf die Offenheit, in der wir da sind und sein können, auf unsere Fähigkeit, das Ganze dessen, was ist, zu vernehmen und seinen Grund und Sinn, sodass unser Sprechen Antwort sein kann und Versuch, dem, was sich uns hier zuspricht auf bestmögliche Weise zu ent-sprechen? Ist es nicht diese Würdigung, in der sich der Mensch - im Unterschied zu den anderen sterblichen Wesen - erfahren kann, wovon hier die Rede ist und die sich bei den Stoikern dadurch ausgedrückt findet, dass dem Menschen die Anteilhabe am 'Logos' zugesprochen wird? Und gerade Kleanthes war die Beziehung zwischen Welt und Mensch, d. h. dem 'Makrokosmos', als dem Ganzen in seiner Wohlgeordnetheit, und dem 'Mikrokosmos' Mensch, der verstehen und in diese Ordnung einstimmen kann, sehr wichtig und so findet, was er in seinen Vorlesungen wahrscheinlich immer wieder angesprochen hat, auch im Hymnus seinen Widerhall - oder vielleicht gerade hier, wo mit sprachlichen Mitteln über zu enge Grenzen der Sprache hinaus gewiesen werden kann und Kleanthes sich anschickt, die Gottheit zu 'besingen', wie es im letzten Vers der Einleitung (V. 6) heißt. Nachdem uns der Dichter hat mitsehen lassen, dass es für den Menschen Grund gibt, Zeus zu preisen, schickt sich Kleanthes an, dies nun zu tun - gleich zwei ähnliche Ausdrücke verwendet er dafür in dem einen Vers (καθουμνήσω, αείσω), was von seiner Entschlossenheit kündigt, die Aussagekraft verstärkt. Und wohl kaum zufällig bildet das Verb αείσω den Schlusspunkt dieses wunderschönen Proömiums: es klingt - als letztes Wort der Einleitung - im Hörer nach und in den Hauptteil noch hinein.

---

hervorhebt, was allererst zu schlechtem Tun und Unglück führt (Vgl. Pohlenz, ZH, S. 121), ist meiner Meinung nach Bestätigung für das gerade Gesagte - die Ethik ist von der Physik nicht zu trennen. Es kann daher nicht verwundern, dass im Zeus-Hymnus, besonders dort, wo es explizit um das Menschenleben geht, ethische Aspekte angesprochen werden, doch mag es mir auch nach der Deutung von Marcovich erlaubt sein, den Zeushymnus im Rahmen stoischer Physik und meinem Thema gemäß im Hinblick auf die Frage nach zugrunde liegender Gotteserfahrung zu betrachten.

<sup>186</sup>Vgl. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos, zweiter Band, S. 259

bb) Der Hauptteil (V. 7 – 31):

Der *Hauptteil* des Hymnus beginnt in *Vers 7* mit einer Lobrede auf Zeus als den Herrn der Natur<sup>187</sup> - diese Lobpreisung des Gottes, die sogenannte 'Eulogie'<sup>188</sup>, entspricht ebenfalls hymnischer Tradition und diente in ihren Anfängen dazu, die Gottheit durch Aufzählung ihrer ὀρετά<sup>189</sup> freundlich zu stimmen, sozusagen 'herbeizuschmeicheln', bzw. war Anlass zu besinnlicher und erbaulicher Betrachtung. Im Zeus-Hymnus des KLEANTHES finden wir ebenfalls solch eine 'Eulogie', einen "Lobgesang auf Zeus und auf das Instrument seiner Macht, den Blitz - auch dies ein altes hymnisches Motiv".<sup>190</sup> Und auch sonst bewegt sie sich von ihrem Aufbau her in den alten Formen, die NORDEN in seinem Buch *Agnostos Theos* untersucht und in der Antithese "durch dich alles - ohne dich nichts" zusammengefasst hat.<sup>191</sup>

Von daher ergeben sich zwei Möglichkeiten, den Hauptteil zu untergliedern, gegenseitige Ergänzung und weitere Erhellung bringen können: mit NORDEN gemäß der genannten Antithese und mit POHLENZ, der den Beginn des zweiten Teiles im Hauptteil ab V. 15 setzt, wo sich Kleanthes ausdrücklich dem Menschenleben zuwendet.

Wenden wir uns zunächst NORDEN zu, der, von seiner Antithese ausgehend, den Hauptteil folgendermaßen aufgebaut sieht: Der *positive* Teil ('durch dich alles') finde sich in *Vers 7 und 8*, der *negative* ('ohne dich nichts') erst ab *Vers 15*, denn manchmal seien, wie hier bei Kleanthes, die beiden Teile der Antithese getrennt<sup>192</sup>; dazwischen werde die Macht des Zeus ausgemalt und mit dem Blitz, durch den die Welt gelenkt wird, in Verbindung gebracht<sup>193</sup>.

Sehen wir uns dies einmal genauer an: Kleanthes hat schon im ersten Vers Zeus als den Allmächtigen bezeichnet<sup>194</sup>, und der Gedanke wird nun - im Hauptteil ist der Raum dafür - entfaltet: Der ganze Kosmos (πᾶς ὅδε κόσμος) ist sein (V. 7), gehorcht und folgt ihm, wie er ihn wohl führe<sup>195</sup>, lässt sich freiwillig (ἐκῶν) von ihm beherrschen (V. 8). Zeus ist ein König, wie einige Zeilen später zu lesen ist (V. 14 βασιλεύς), womit wohl

---

<sup>187</sup>Vgl. Pohlenz, ZH, S. 118

<sup>188</sup>Von griech. εὔ, 'gut' und λόγος, 'Wort', 'Rede'

<sup>189</sup>'Tüchtigkeiten', 'Tugenden'

<sup>190</sup>Vgl. Neustadt, S. 392/393

<sup>191</sup>Vgl. Neustadt, S. 393

<sup>192</sup>Vgl. Neustadt, S. 393/394

<sup>193</sup>Und die Art, wie dies geschieht, sagt natürlich etwas darüber aus, wie Kleanthes die Macht des Zeus erfährt und versteht

<sup>194</sup>Und dieses Beiwort παγκρατής hat in dem Mund des Stoikers noch einen umfassenderen Sinn als bei AISCHYLOS, der Zeus gern so nennt. Vgl. Pohlenz, ZH, S. 118 und Neustadt, S. 400/401

<sup>195</sup>Interessant ist, dass Kleanthes hier plötzlich von dem Indikativ, also der gewöhnlichen Aussageweise, in den Konjunktiv, die Möglichkeitsform, übergeht - als ob er damit schon den Raum des Bösen vorbereiten wollte, in dem der Gott nicht führt: das Böse ergibt sich aus dem freien Willen der Menschen, was im zweiten Teil des Hymnus entfaltet werden wird.

eine souveräne und würdevolle Herrschaft angedeutet werden soll - und dies passt sehr gut zur höchsten Gottheit der Stoa -, nicht jedoch willkürliche Gewaltherrschaft, ein launenhafter, auch mutwillig zerstörender Tyrann.

Wenn wir - nach diesem Überblick - den Worten des KLEANTHES selbst Raum gewähren, sodass sie bei uns ankommen können, erscheint der Text noch viel bedeutsamer: 'Dein also ist der ganze Kosmos' spricht der Stoiker, als erste Worte des Hauptteiles in *Vers 7*, Zeus zu und drückt damit aus: dieser (ὅδε) Kosmos, also der konkrete, der, in dem wir leben, gehört Zeus, und zwar ganz (πᾶς), der Kosmos in seiner Gänze ist sein Besitz und - im griechischen Wort κόσμος schwingt immer 'Ordnung' mit - die Weltordnung, die Welt in ihrer Geordnetheit: dieses konkrete wohlgeordnete Ganze also (δῆ) ist sein (σοί), und daran ist nicht zu 'rütteln' - schlicht, als Aussage steht es da. Der zweite Teil des siebenten Verses schließt an den 'Kosmos' an, der sich um die Erde dreht (ἐλίσσόμενος περὶ γαῖαν). Es ist, als ob Kleanthes den Blick allmählich von dem großen Ganzen auf den kleineren Bereich der Erde lenkt<sup>196</sup> und schließlich auf das konkrete Leben der Menschen dort, wie Pohlenz in seiner Gliederung, auf die wir noch eingehen werden, betont. Doch noch etwas erscheint mir hier interessant: Wenn in diesem Vers davon die Rede ist, dass der Kosmos sich um die Erde drehe, spricht der Dichter wohl so etwas wie lebensweltliche Erfahrung an, die Erfahrung des Menschen, der, auf der Erde lebend, Sonne und Mond auf- und untergehen sieht und sich umgeben von Gestirnen erfährt, die eine Wohlgeordnetheit des Ganzen zum Ausdruck bringen, sodass er eingebettet ist in diese Ordnung, sich in gewisser Weise als Zentrum verstehen kann, auf das hin alles andere ist. Und nicht zufällig finden wir Aussprüche unter den Stoikern, dass 'alles um der Menschen und Götter willen' sei.<sup>197</sup>

'Der ganze Kosmos' gehört also Zeus, ist 'sein', 'sich drehend um die Erde', und - der anschließende *Vers 8* lässt nun die andere, die von Zeus geführte Seite in den Blick kommen - 'gehört' bzw. 'folgt' (παίθεται), wohin<sup>198</sup> auch immer (Du, Zeus) wohl führtest oder führen mögest, würdest (ἦ κεν ἄγῆς), denn das Verb befindet sich im Konjunktiv. Es ist sehr interessant zu beobachten - und das wird im Hymnus weiterhin zu verfolgen sein -, dass jedesmal, wenn der Blick sich auf die Erde richtet, den Lebensbereich der Menschen ins Auge fasst und damit den Raum ihrer Freiheit berührt, Kleanthes betont vorsichtige Formulierungen wählt, wie hier, indem er den Konjunktiv verwendet und die Partikel κεν, die so etwas wie das "bedingungsweise Eintreten der Handlung" anzeigt<sup>199</sup>, als wolle er durch die sprachliche Gestaltung die Möglichkeit menschlicher Freiheit anklingen lassen, lange bevor es im Hymnus ausdrücklich um sie geht: Im Unterschied zu der schlichten und klaren Ausdrucksweise des vorigen Verses

---

<sup>196</sup> So wie das übrigens auch Aratos im Aufbau seiner *Phainomena* macht, wie wir noch sehen werden

<sup>197</sup> Vgl. das zur Stoischen Theologie bereits Gesagte

<sup>198</sup> Das Relativpronomen (ἦ) im Dativ bezieht sich in seiner weiblichen Form auf das zu ergänzende Wort 'Weg' (ὁδῶ) und bedeutet damit so etwas wie 'welchen Weg auch immer', 'wo', 'wohin'.

<sup>199</sup> Wie im Gemoll unter diesem Wort zu lesen steht - vgl. auch V. 25 des Hymnus

kommen hier also schon allein von der Sprache her, Möglichkeit und Bedingung ins Spiel. Der letzte Teil des achten Verses, durch einen Beistrich angefügt, kehrt wieder zur klaren Form der Aussage zurück, als wolle Kleanthes den Bogen zum Beginn des Verses 7 schließen: 'und' (καί), fährt er fort - und es ist anzunehmen, dass damit wieder 'der ganze Kosmos' angesprochen ist -, 'läßt sich freiwillig (ἐκὼν<sup>200</sup>) von ihm (Zeus) beherrschen' (ὑπὸ σεῖο κρατεῖται). Der hochgestellte Punkt am Ende der Zeile verweist als Doppelpunkt oder Strichpunkt darauf, dass in gewisser Weise der Gedanke abgerundet ist und doch noch etwas dazu folgt, und dies finden wir sogleich bestätigt: Zwischen den Aussagen von V. 7, 8 und V. 14, wo Zeus als 'König' zur Sprache kommt, wird - als nähere Entfaltung dieses positiven Teils der genannten Formel - die Art und Weise der Herrschaft über den ganzen Kosmos näher bestimmt, indem Kleanthes ab **Vers 9** auf das Instrument dieser Macht<sup>201</sup> näher eingeht: aus seinen unbesiegbaren Händen entsendet die Gottheit den Blitz (V. 10). Du hast (ἔχεις), wird Zeus in V. 9 angesprochen, ein solcherart beschaffenes (τοῖον) Werkzeug<sup>202</sup> unter (ὑπό) unbesiegbaren, unbesiegbaren Händen<sup>203</sup> (ἀνικήτοις χερσίν) - das 'Wie' dieses so beschaffenen Instrumentes findet sich im anschließenden **Vers 10**: 'scharf auf beiden Seiten', bzw. 'zweischneidig' (ἀμφήκη)<sup>204</sup>, 'Feuer-seiend', 'feurig' (πυρόεντα) und 'immer/ewig-lebend' (ἀειζώνοντα) - und die Sequenz klingt damit aus, dass Kleanthes ihn, um den es geht, nun nennt, den Blitz (κεραυνόν<sup>205</sup>).

"In seinen Vorlesungen wird Kleanthes oft genug dieses Wirken der allumfassenden und allmächtigen Gottheit dargestellt und rational zergliedert haben. Im Hymnus formt sich ihm das Bild des Zeus, der in unbesieglcher Hand den doppelgespitzten, feurigen, ewig lebendigen Blitz schwingt. Denkmäler der bildenden Kunst seines Volkes werden ihm dabei vor Augen gestanden haben<sup>206</sup>, auch Dichterstellen wie der Schluß von Aristophanes' Vögeln, wo der Weltensieger Peisethairos mit dem Blitze in der Hand auftritt und der Chor dieses Symbol der göttlichen Allmacht in einem Hymnus feiert [...]"<sup>207</sup>

---

<sup>200</sup>Dieses Wort bedeutet auch 'absichtlich', drückt also etwas wie ein bewusstes Folgen aus - was für den späteren ausdrücklichen Blick auf den Menschen und seinen Raum vielleicht nicht uninteressant sein könnte.

<sup>201</sup>POHLENZ nennt es in seiner Übersetzung 'Diener' und bringt damit zum Ausdruck, dass der Blitz Instrument in den Händen des Zeus ist, als Diener dieses seines Herrn - vgl. V. 9

<sup>202</sup>Das Verb ὑπεργάζομαι bedeutet übertragen: unterwerfen, untertänig machen, das Substantiv ἔργον 'Werk' - sowohl die Tat, die Handlung, als auch das dadurch Hervorgebrachte; sowohl die Handlung als auch das Ergebnis, können so als von Zeus umschlossen, ihm unterworfen verstanden werden, und mit dieser Wortwahl ist das 'Unbesiegt', bzw. 'Unbesiegbar' desselben Verses nochmals unterstrichen.

<sup>203</sup>Zeus ist also nicht nur rein faktisch bis jetzt nicht besiegt worden, sondern grundsätzlich unbesiegbar.

<sup>204</sup>POHLENZ übersetzt 'doppeltgespitzt', was genauso möglich ist.

<sup>205</sup>'Der Blitz' (ὁ κεραυνός) stellt das Objekt des Satzes dar und befindet sich daher im Akkusativ, ebenso die drei näheren Beschreibungen zu ihm.

<sup>206</sup>Wie der 'Zeus' des PHIDIAS im Zeus-Tempel von Olympia, der, im 5. Jhd. v. Chr. geschaffen, wohl die berühmteste Kultstatue des Altertums überhaupt war. Antike Texte beschreiben die erhabene Würde des Götterkönigs und es hieß, wer ihn gesehen, der könne nie wieder ganz unglücklich werden. Vgl. Holtzmann, Die Kunst des alten Griechenland, S. 120

<sup>207</sup>Pohlenz, ZH, S. 119

Indem Kleantes die literarische Form des Hymnus wählt, um die Größe, Würde und Allmacht des Zeus zum Ausdruck zu bringen, ergeben sich für ihn andere Möglichkeiten, als dies in einer Vorlesung der Fall ist und sein kann: Der Hymnus als Dichtung kann in ver-dichteter, gedrängter Form zum Ausdruck bringen, worum es geht, ohne dass er dies genauestens beschreiben oder analysieren müsste - er kann Bilder heraufbeschwören, die dem stoischen Hörer vertraut sind und so für sich selbst sprechen und die wirken können, ohne dass sie ausführlicher Verständnishilfen und umständlicher Erklärung bedürften. Dadurch, dass Kleantes ein Kultlied für seine stoische Gemeinde dichtet<sup>208</sup>, um Zeus zu huldigen, bewegt er sich auf einer Ebene, die tiefe Erfahrungen anklingen lassen kann, die unser Gemüt anzusprechen vermag und die es ihm auch ermöglicht, sich selbst als Person in besonderer Weise einzubringen, denn er spricht zu Zeus, ja er betet zu ihm und nicht handelt er mit einer gewissen sachlichen Distanz das Thema 'Zeus als höchste Gottheit der Stoa' ab.<sup>209</sup>

Dem Blitz, einem oft zu findenden Symbol in griechischer Kunst und Religion, kommt auch in den Aussagen eines früheren Philosophen besondere Bedeutung zu: für HERAKLIT war er "die sinnfälligste Erscheinung des πῶρ αἰζῶον"<sup>210</sup>, des 'ewiglebendigen Feuers' (Fr. 30 D/K). Wenn wir z. B. seine Aussage "Das Weltall steuert der Blitz" (Fr. 64 D/K) betrachten, so lässt sich eine gewisse Ähnlichkeit mit dem hier angesprochenen stoischen Verständnis nicht leugnen. Es ist bekannt, dass die Stoiker insgesamt einiges an Gedankengut von Heraklit übernommen haben, wenn sich die Gelehrten auch darüber nicht einig sind, wie viel davon sich tatsächlich schon bei Heraklit finden lässt, bzw. wie weit es durch Übernahme in ein anderes System entfremdet und verwandelt wurde. KLEANTHES, dem der Aspekt des Feuers in der stoischen Lehre sehr wichtig war und der von daher vielleicht so etwas wie eine 'Seelenverwandtschaft' zu Heraklit empfunden haben mag, scheint sich ausführlich und wohl noch mehr als andere Denker seiner Schule mit ihm beschäftigt zu haben - er soll einige Bücher über ihn und seine Lehre geschrieben haben<sup>211</sup> und ist "im Gesamtgehalt seiner Gedanken und in Einzelheiten" von Heraklit beeinflusst.<sup>212</sup>

Doch was bedeutet dieser 'ewiglebendige Blitz' nun im Hymnus des Kleantes? Was verbindet der Stoiker mit ihm? Für ihn ist er nichts anderes als das reine ätherische Feuer, das er mit ZENON von dem irdischen Feuer streng unterschied. Während dieses

---

<sup>208</sup>Vgl. Pohlenz, Die Stoa, S. 108

<sup>209</sup>"Der Hymnus war gewiß zur Rezitation bei gemeinsamer Feier der Schule bestimmt, aber er ist nach Inhalt und Form ganz das persönliche Bekenntnis des Mannes, der ausdrücklich erklärt hat, daß nüchterne wissenschaftliche Prosa nicht genüge, wenn man Gottes Majestät gerecht werden wollte." Ebd.

<sup>210</sup>Vgl. Pohlenz, ZH, S. 119

<sup>211</sup>Vgl. das zur Stoischen Theologie bei Kleantes Gesagte

<sup>212</sup>Vgl. Neustadt, S. 396 u. 397, wo dieser zur Unterlegung der getanen Feststellung die Fragmente HERAKLITs anführt, denen das Weltbild des Hymnus von Kleantes "seine Grundierung verdankt": zu V. 10 vgl. Heraklit Fr. D/K 30, zu V. 11 vgl. Fr. 11, zu V. 12 vgl. Fr. 64, zu V. 18 und 19 vgl. Fr. 10, 51, 58 und v. a. 102, zu V. 20 vgl. Fr. 50, zu V. 21 vgl. Fr. 1 und 2 und zu V. 24 vgl. Fr. 34

verbrennt, verzehrt, verderblich wirkt, spendet jenes himmlische Feuer Leben und Wachstum; Sonne und Gestirne bestehen aus diesem Feuer, was sie zu beseelten Wesen macht<sup>213</sup>, und die Sonne setzt mit ihren Strahlen die Luft in Bewegung, 'stößt sie an' und verbreitet auf diese Weise überallhin Licht und Lebenskraft<sup>214</sup>.<sup>215</sup> Das reine Feuer ist es auch, das den Dingen Halt gibt, indem es jene Spannkraft (συνεκτικὸς τόνος, 'zusammenhaltende Kraft', 'Spannung')<sup>216</sup> mitteilt, die durch das Wechselspiel einer Zentrifugal- und Zentripetalbewegung die Einheit eines Organismus bewirkt, im Kleinen wie im Großen, im Mikro- und im Makrokosmos<sup>217</sup>. Dieser alles zusammenhaltende 'Tonos' verleiht dem Menschen körperliche Stärke und seelische Kraft; Kleantes hat ihn als πλῆγῃ πυρός, also 'feurigen Anstoß' bezeichnet<sup>218</sup>.<sup>219</sup> Dabei wird ein Gedanke angerissen, der an die Pythagoreische Sphärenharmonie erinnert: Apollon bringt dort mit seinem 'Plektron'<sup>220</sup>, der Sonne, alle Teile des Kosmos in harmonischen Klang und wie der Rhythmus der Jahreszeiten, klinge auch alles Lebendige darin mit.<sup>221</sup> Kleantes war eine 'musikalische Natur' und so erhält sein Hymnus als Medium des Lobpreises der höchsten Gottheit einen besonderen Klang, denn der Logos der Philosophie kann wohl von göttlichen und menschlichen Dingen Kunde geben, doch für die Erhabenheit des Göttlichen besitze er nicht die entsprechenden Ausdrucksmöglichkeiten<sup>222</sup>.<sup>223</sup>

Das Feuer, das in Form des Blitzes im Hymnus angesprochen wurde, bewirkt also in allen Teilen der Welt Harmonie, sowohl der Dinge als auch der Töne<sup>224</sup>.<sup>225</sup>

All dies schwingt mit, wenn Zeus als der gepriesen wird, der in seinen unbesiegbaren Händen (V. 9) den immer-lebendigen Blitz hält (V. 10) und die ganze Welt zur Harmonie gestaltet<sup>226</sup> (V. 11), indem er durch seinen Blitz das Vernunftgesetz lenkt<sup>227</sup>, das durch alle Dinge hindurchgeht (V. 12)<sup>228</sup>, doch sehen wir uns dies genauer an:

---

<sup>213</sup>Vgl. SVF I, 504.120

<sup>214</sup>Vgl. SFV 502.513

<sup>215</sup>Vgl. Pohlenz, ZH, S. 119

<sup>216</sup>Vgl. SVF II, 407

<sup>217</sup>Vgl. Fr. 514

<sup>218</sup>Vgl. Fr. 563

<sup>219</sup>Vgl. Pohlenz, ZH, S. 119/120

<sup>220</sup>τὸ πλῆκτρον, Werkzeug zum Schlagen, besonders Schlagstab des Zitherspielers; NEUSTADT, der die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen KLEANTHES und HERAKLIT untersucht hat, meint in diesem Zusammenhang, dass der Gedanke, die Sonne sei das Plektron, mit dem Apollon die Saiten zur kosmischen Harmonie anschlage, heraklitisch sei. Das berühmte Fr. 51 D/K gehöre hier herein ["...gegenstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier"], denn wie die Leier, sei auch der Bogen Apollons Instrument. Vgl. Neustadt, S. 389

<sup>221</sup>Die Teile der Welt, Himmel, Erde, Luft und Meer sind nach seiner Lehre (SVF Fr. 536) ja Götter, wenn auch vergängliche gegenüber dem ewigen Zeus.

<sup>222</sup>Vgl. SVF Fr. 486

<sup>223</sup>Vgl. Neustadt, S. 389

<sup>224</sup>Vgl. Fr. 503

<sup>225</sup>Vgl. Pohlenz, ZH, S. 119

<sup>226</sup>Eine gewisse Sonderstellung kommt dabei den Menschen zu, indem sie dieses erkennen und sich daher freiwillig fügen können - was im zweiten Teil des Hymnus ausdrücklich zur Sprache kommt.

**Vers 11** schließt begründend an das Gesagte an<sup>229</sup>, um die Allmacht des Zeus weiter zu verdeutlichen, γάρ 'denn' - das τοῦ davor bezieht sich als männlicher Artikel im Genitiv Singular auf den Blitz, das letzte Wort des vorigen Verses -, und nun taucht der schon genannte Begriff πλῆγῆ auf: 'durch des Blitzes Schlag', vermittelt des Blitzes, mit dem Schlag des Blitzes, durch seinen Anstoß (ὑπὸ πλῆγῆς), werden<sup>230</sup> alle 'Werke der Natur' (φύσεως πάντ' ἔργα) vollbracht und geschehen sie (τελεῖται), wie v. ARNIM den am Ende verstümmelten Vers 11 ergänzt, bzw., im Ergänzungsvorschlag von POHLENZ macht Zeus sie fest, und damit sind sie verfestigt, fügt er sie zusammen und sind sie zusammen (πέπηγε), wie dies durch das Perfekt als Zustand ausgedrückt wird.

Dadurch dass der Blitz bereits angesprochen wurde und im Spiel ist, ist der Boden für den 'Logos' bereitet, der im folgenden Vers zur Sprache kommt: **Vers 12** wendet sich ebenfalls mit einem Relativpronomen (ὅ) an den Blitz (in V. 10) zurück, mit dem Zeus, wieder persönlich angesprochen (σύ, 'du'), den gemeinsamen Logos (κοινὸν λόγον) lenke, leite (κατευθύνεις<sup>231</sup>), welcher (ὅς) durch alles hindurch (διὰ πάντων) geht<sup>232</sup>, besser noch 'der alles durchströmt', denn das dazugehörige Verb zu Beginn von **Vers 13** (φοιτᾷ) drückt so etwas aus wie ein Pulsieren, ein fortwährendes Kommen und Gehen, Umherschwärmen, Besuchen. Ausgeführt wird dieser Gedanke des gemeinsamen Logos, der in allem und durch alles hindurch ist, nun (durch das Partizip Präsens μὴγνόμενος) näher damit, dass er sich (ver)mische<sup>233</sup> 'mit den großen und kleinen

---

<sup>227</sup>Mit dem Preis des Blitzes bereitet der Dichter auch schon das Gebet am Ende des Hymnus vor, indem er auf die unfehlbare Allgewalt jenes Mittels hinweist, mit dem Zeus das Dunkel menschlicher Unvernunft lichten kann. Der Hymnus ist in seinem Aufbau wohldurchdacht und der ethische Gesichtspunkt in Zusammenhang mit Platz und Aufgabe des Menschen in der Welt, sowie möglichen Verfehlungen, wird nie völlig aus den Augen verloren. Vgl. Neustadt, S. 395

<sup>228</sup>Vgl. Pohlenz, ZH, S. 120

<sup>229</sup>Und damit ist spätestens jetzt klar, dass der Hochpunkt am Ende von Vers 10 eher als Doppel- denn als Strichpunkt zu lesen ist, da Vers 11 direkt daran anschließt und das Gesagte begründet.

<sup>230</sup>Vers 11 ist am Ende verstümmelt - POHLENZ bietet mit Hinweis auf den Anstoß (πλῆγῆ) des Blitzfeuers als Tonos, der alle Dinge verfestigt, folgende Ergänzung: πάντ' ἔργα πέπηγε, vgl. Pohlenz, ZH, S. 120, unsere Vorlage von v. ARNIM: πάντ' ἔργα [τελεῖται]. Da die Ergänzung in beiden Fällen ähnlich ausfällt und sich für die Interpretation sinngemäß dasselbe ergibt, ist es für meine Arbeit nicht nötig, näher darauf einzugehen, für die Übersetzung wurde beides berücksichtigt - siehe oben.

<sup>231</sup>Dementsprechend in 2. Pers. Singular, da Zeus persönlich angesprochen ist

<sup>232</sup>POHLENZ übersetzt wieder etwas freier, aber durchaus sinngemäß, denn wenn Zeus mit des Blitzes Schlag und Anstoß den gemeinsamen Logos leitet und zwar durch alles hindurch, dann lenkt er durch seinen Blitz ja gewissermaßen die Welt, die so Ort der Anwesenheit des Logos ist und zwar, damit sich diese Vernunft, wie man 'Logos' ja auch übersetzen kann, bewähre, dass sie in allem sich entfalte - damit ist dem Verb κατευθύνω auch auf gute Weise Rechnung getragen, dass zwar 'lenken', 'leiten' heißt (und in dieser Weise haben wir es verwendet), in erster Linie aber 'gerade machen', 'ebnen': es geht also darum, dass dem Logos der Weg geebnet werde - und dies geschieht von Zeus her und darin soll der Mensch, von dem noch die Rede sein wird, einstimmen.

<sup>233</sup>Das Partizip Präsens μὴγνόμενος kann passiv verstanden werden, dann bedeutet es ein 'Beigemischt-Werden', oder medial, dann ist es mehr ein 'Sich (Ver)mischen' mit etwas - in dieser Weise habe ich es hier verstanden; POHLENZ betont in seiner Übersetzung das aktive Moment des Geschehens von der Seite Zeus' her: er teilt sich (durch den Blitz, das Feuer) den Himmelskörpern mit, was sinngemäß nicht zu bestreiten ist, aber nicht ganz nah am Text.

Lichtern der Himmelskörper' (μεγάλοις μικροῖς (τε) φάεσσι). Danach bricht die wunderschön anhebende Schilderung schon wieder ab, und die Gelehrten sind sich darin einig, dass wir hier eine Lücke anzunehmen haben.<sup>234</sup>

**Vers 14** bezieht sich - wie V. 12 und noch einmal mit einem Relativpronomen (ὃ)<sup>235</sup> - auf den Blitz in V. 10 zurück, 'mit welchem', durch den Zeus (σύ, 'du') als 'so groß seiend' (τόσος γεγαώς) erfahren wird und schließt den Gedankengang um die Allherrschaft der Gottheit mittels des Blitzes ab, indem Zeus als ὑπατος βασιλεύς, 'oberster', 'höchster', 'erhabenster' 'König' angesprochen wird - in gewisser Anlehnung an V. 1, wo von ihm als 'Erhabenster der Unsterblichen' gesprochen worden war: Als Erhabenster der Unsterblichen ist er der Höchste unter allen Göttern, als Allherrscher der Herr über alles, den ganzen Kosmos und alle, Götter und Menschen. Nun wird er als höchster König angesprochen, was den Gesichtskreis einengt und uns den Blick, gleichsam gebündelt, auf die menschliche Sphäre zu lenken heißt. Im Unterschied zu V. 12 wird hier seine Herrschaft auch nicht mehr in neutral allgemeiner Weise im Plural (διὰ πάντων) beschrieben, sondern konkreter als 'über jeden (einzelnen)', 'durch jedes (einzelne) hindurch' (διὰ παντός).

Nachdem mit dem Ende von V. 14 ein Gedankengang abgeschlossen ist und dies auch formal durch einen Punkt am Ende angezeigt wird, hebt **Vers 15** zu Neuem an:

NORDEN sieht - gemäß seiner Interpretation und Gliederung - in V. 15 den Beginn des zweiten und damit negativen Teils seiner Antithese 'Durch dich alles - ohne dich nichts'<sup>236</sup>: V. 15 und 16 könnten, so meint er, als Zusammenfassung der geschilderten

---

<sup>234</sup>WILAMOWITZ sagt dazu: "Die Lücke nach 13 kann groß gewesen sein; da auf die Himmelskörper noch viel folgen konnte, irgendwie alle Teile des Kosmos bezeichnet werden mußten", und in seiner Übersetzung ergänzt er versuchsweise: "In großen und kleinen Leuchten des Himmels, in sausenden Winden, wallenden Wogen, starrenden Steinen, Pflanzen und Tieren, in allem was atmet, wirket belebend dein Blitz." Hellenistische Dichtung, II, S. 259; POHLENZ ergänzt aufgrund der Fr. 504 und 513 die in der Handschrift bezeichnete Lücke, wie oben im Text zu sehen ist, mit: "spendest durch sie [die Lichter der Himmelskörper] uns die Wärme und mit der Wärme das Leben." und ist im Unterschied zu WILAMOWITZ der Meinung, die Lücke dürfte kaum groß sein, denn "was Kleantes über den 'Herrn der Natur' zu sagen hatte, ist im wesentlichen ausgesprochen und wenn wir in V. 14 mit v. ARNIM statt ὡς τόσος [wie (so) groß...] lesen ὃ σὺ τόσος γεγαώς [mit dem (dem Blitz) du so groß bist], so kommt der Blitz noch einmal gut zu seinem Recht, und der ganze Abschnitt rundet sich vortrefflich ab." ZH, S. 120

Es erscheint mir stimmig, dass in der Lücke das Wirken des Zeus in der Welt, also im Himmel, auf Erden und im Meer - mit seinem Instrument, dem Blitz - angesprochen war - mag das nun mehr oder weniger ausführlich gewesen sein -, doch ich stimme Pohlenz zu, dass selbst trotz dieser Lücke nichts Wesentliches fehlt und kein wirklicher Bruch erfolgt, weil allein schon der beschriebene Bereich des Wirkens im Himmel über diesen hinausweist: die Lichter des Himmels sind ja für uns Menschen zu sehen, eine Art Verbindung zwischen Himmel und Erde und in der stoischen Lehre in Zusammenhang mit dem reinen Feuer verstanden, durch das Zeus den Menschen Wärme und Leben spendet, und in Vers 14 wird er als König der (ganzen) Welt gepriesen, womit, selbst wenn nicht alles aus-, es zumindest angesprochen ist.

<sup>235</sup>Wenn wir ihn mit v. ARNIM und POHLENZ lesen, wie er in der hier angegebenen griechischen Vorlage zu finden ist - vgl. die vorige Fußnote

<sup>236</sup>Vom ersten und positiven Teil 'Durch dich alles' war zu Beginn des Hauptteiles die Rede

Herrlichkeit verstanden werden, die sich nun, dem zweiten Teil der Machtformel entsprechend negativ ausgedrückt finde: nichts auf Erden (V. 15), im 'Reich des Äthers' - also im Himmel - und 'in den Fluten des Meeres' (V. 16) sei seiner Gottheit entzogen. Dabei macht er darauf aufmerksam, dass in dieser Rückschau alle drei Bereiche göttlichen Wirkens - Erde, Himmel und Meer - genannt seien, die vorhergehende Schilderung der Machttaten im positiven Teil (also vor V. 15) jedoch mit der Wirkung des Logos im Himmel abbreche, Erde und Meer also nicht mehr berücksichtigt.<sup>237</sup> Damit bestätigt er ebenfalls die Lücke nach V. 13, deren Inhalt ziemlich sicher als das Wirken des Logos eben in Erde und Meer erschlossen werden kann.<sup>238</sup>

Für POHLENZ beginnt seinem Verständnis nach mit V. 15 der zweite Teil des Hymnus, in welchem sich der Dichter explizit dem Menschenleben zuwende, das zwar immer mit-enthalten war, nun aber in seiner Besonderheit angesprochen werde: Nichts im Himmel, auf Erden und im Meer sei ja dem Willen des Gottes entzogen, doch der Mensch habe insofern eine Sonderstellung inne, als er den Willen des Zeus erkennen und diesem zustimmen und entsprechend handeln, sich aber auch dagegen entscheiden und ihm zuwider handeln könne.<sup>239</sup>

Die beiden Gliederungsweisen widersprechen einander nicht unbedingt, sondern sie führen - jede auf ihre Weise - zu jenem Ort im Kosmos, an dem Zeus in besonderer Weise sichtbar sein, weil verstanden werden kann<sup>240</sup>, zum Ort menschlichen Lebens, damit aber auch zu dem Bereich, der, insofern menschliche Freiheit ernst genommen wird, in gewissen Widerspruch zu der Ordnung und Harmonie des Ganzen geraten kann: Und mit dem Blick auf den Bereich menschlichen Handelns gelangen wir zu einer viel diskutierten Frage, der nach dem Raum von Freiheit in der stoischen Lehre - doch sehen wir zunächst, was wir im Hymnus selbst dazu finden, was Kleanthes uns in seiner Formulierung sagt:

Auch nicht irgendein, also nicht einmal das geringste - göttliche - Werk (οὐδέ τι ἔργον δαίμων) geschieht auf Erden (γίγνεται ἐπὶ χθονὶ) ohne Zeus, der wieder persönlich angesprochen ist (σοῦ δίχῃ, 'ohne dich'), so lautet V. 15.

Es erscheint mir bedeutsam, dass Kleanthes hier dem 'Werk' (ἔργον) das Adjektiv 'göttlich' (δαίμων) beigibt und damit eine Differenzierung einführt, die er in V. 17 weiter

---

<sup>237</sup> Vgl. Neustadt, S. 394

<sup>238</sup> Vgl. a. a. O., S. 395

Das Meer darf der Griechen nie vergessen, ruft POHLENZ mit Hinweis auf TIMOKREONs bekanntes Skolion Fr. 5 D [ ] in Erinnerung - vgl. ZH, S. 120, Fn 4

<sup>239</sup> Auch NEUSTADT weist darauf hin, dass die 'Pointe der Eulogie': "Nichts auf Erden, in der Luft, im Meere geschieht ohne dich, Gott!" eine Ausnahme habe: das Treiben der Bösen (Vers 17). Vgl. S. 395

<sup>240</sup> Diesen Gedanken werden wir auch bei Aratos finden: Zeus, den die Menschen nie ungesagt lassen.

entfalten wird: es gibt auch Werke, die nicht von Zeus kommen und nicht göttlich sind, jene, zu denen sich Menschen in ihrer Un-vernunft treiben lassen.<sup>241</sup>

**Vers 16**, mit einem Beistrich unmittelbar angefügt, führt nach dem Bereich der Erde, des Landes oder Erdbodens<sup>242</sup> (V. 15) weitere Bereiche göttlichen Wirkens an: Weder (οὐτε) im Bereich des Äthers (κατ' αἰθέριον), dem göttlichen, kreisenden Himmelsgewölbe (θεῖον πόντον), noch im Meer<sup>243</sup> (οὐτ' ἐνὶ πόντῳ) geschieht solch ein Werk ohne Zeus, außer (πλήν) - wie **Vers 17** gleich nachsetzt und etwas klar ausgrenzt - , nur, jedoch, indes, außer dem, was, bzw. insoweit (es) und wie viel (ὅποσα) die Schlechten (κακοί<sup>244</sup>) tun (ῥέζουσι), ist und geschieht mit deren Un-Vernunft<sup>245</sup>, die eine ihnen eigene<sup>246</sup> ist (σφετέραισιν ἀνοίαις<sup>247</sup>).

Kleanthes betont damit ausdrücklich, was an früheren Stellen bereits durchgeschienen ist, dass er das Böse nicht der Gottheit zuschreibt, sondern in den menschlichen Bereich verweist, als etwas, das aus Un-vernunft geschieht.

Es gibt also Schlechtes, Böses in diesem im Grunde wohlgeordneten Kosmos, das wird nicht bestritten, 'aber' (ἀλλά) setzt **Vers 18** fort, der uns nun vielleicht mehr darüber verraten wird, wie Kleanthes die Stellung des Zeus zu dieser 'Störung' der Ordnung des Kosmos durch Ungeordnetes, diesem Auftreten von Überflüssigem, Sinnlosem im vernünftigen Ganzen versteht:

---

<sup>241</sup>Das Wort δαίμων könnte auch als Subjektiv verwendet werden ['nichts geschieht ohne dich, (den) Daimon' (Akkusativ)], doch ist es hier eher als mit dem Substantiv ἔργον übereingestimmt (Nominativ, Neutrum Singular) und zu diesem gehörig, also als Adjektiv zu lesen, wie ich es oben angeführt habe. POHLENZ leuchtet mit seiner Übersetzung ("nichts gibt es auf Erden, was deiner Gottheit entzogen") die feinen Schattierungen des Dichters für mein Empfinden nicht genügend aus, denn wenn der Gottheit nichts entzogen ist, dann fallen auch die Werke der Schlechten darunter und es träte ein Kleanthes auf, der 'marktschreierisch' etwas ankündigt, um später einen Teil davon wieder zurückzunehmen (V. 17 'außer'). Damit ergäben sich Fragen, wie: Ist das Böse auch von Gott geschaffen, oder zumindest von ihm gewollt? - gleichsam als 'Ergänzung' zum Guten?, als Teil der Ordnung und seines Planes? Es erscheint mir wichtig, den Dichter 'beim Wort' zu nehmen und dem nachzugehen, was er, in schlichter Weise und erstaunlich differenziert, zum Ausdruck bringt: Zeus ist Quelle des Guten, alle guten Werke entspringen ihm (V. 15), doch was die Schlechten bewerkstelligen, entspringt deren eigener Unvernunft (V. 17).

<sup>242</sup>Denn all dies bedeutet das Wort ἡ χθών in V. 15 (dort im Dativ)

<sup>243</sup>'Drunten in Fluten des Meeres', wie POHLENZ übersetzt, ist keine wörtliche Wiedergabe des griechischen Textes, doch mit Wendungen wie dieser gelingt es ihm, wie ich meine gut, dem Leser die Poesie dieses Hymnus zu veranschaulichen, nicht nur den Inhalt zu vermitteln.

<sup>244</sup>Das Adjektiv κακός bedeutet: schlecht, schlimm, böse; von dem Verständnis, das ich bei Kleanthes zu finden glaube, würde ich das substantivierte 'Die Schlechten, Schlimmen/Bösen' nicht als der Haltung des 'erhobenen Zeigefingers' entspringendes zurechtweisend-anklagendes Moralisieren lesen, sondern viel eher als ein engagiert aufzeigen-wollendes Mitschauen-Lassen einer 'Nicht-rechten-Beschaffenheit', eine Bedeutung, die dieses Wort ebenfalls in sich birgt und die vielleicht sogar ursprünglicher ist, weil sich davon dann Wertungen wie 'Bösewicht', 'Feigling' und dergleichen herleiten lassen.

<sup>245</sup>Die 'Un-vernunft' stellt sich schon rein formal durch das verneinende α (das sogenannte 'α-privativum') als Privation der Vernunft (ἄ-νοια) dar und damit - in einer philosophischen Richtung wie der stoischen, die die Vernunft so sehr betont -, als Mangel.

<sup>246</sup>Das Adjektiv σφετέρος 3 ist possessiv, also besitzanzeigend, bzw. auf eine Beziehung verweisend und betont dadurch die Zugehörigkeit der Un-vernunft zu den Schlechten als die ihrige, nicht die des Zeus.

<sup>247</sup>Auch die Un-vernunft befindet sich im griechischen Text im Plural, entstehen doch aus ihr die vielen schlechten Werke, hat sie doch vielerlei Gesichter.

"Was bringt dieser Satz mit ἄλλὰ σὺ ['aber du']? Bringt er den Gedanken: du schaffst auch das Böse? Unmöglich, denn eben war ja scharf die Gottferne des Bösen ausgesprochen: Oder will der Dichter sagen: du brauchst auch das Böse? Unmöglich, wie könnte er sonst mit so mächtigem Anlauf um Beseitigung des Bösen beten?"<sup>248</sup>

So fasst der Philologe NEUSTADT die Fragen, die sich aus dieser Textstelle ergeben, zusammen, und wir können darin einstimmen, denn aus dem vorigen Vers hat sich ergeben, dass nicht die Gottheit das Böse schafft, dies wurde der menschlichen Unvernunft zugesprochen, und wenn wir den Verlauf des Hymnus betrachten und sehen, wie Kleantes innig darum betet, dass dieses Dunkel der Unvernunft gelichtet werde, das Böse damit also verschwinde, dann können wir nicht annehmen, dass er glaubte, es sei etwas Sinnvolles in diesem Weltganzen und werde gebraucht.

Was sagt uns nun der Dichter selbst dazu? Nichts geschieht ohne Zeus, außer dem, was die Schlechten mit ihrer Unvernunft vollbringen, so haben wir in V. 17 gehört, 'aber du' (ἄλλὰ σὺ), spricht Kleantes Zeus in V. 18 weiter an, 'verstehst dich darauf', 'kannst', 'vermagst' (ἐπίστασαι) 'auch das über das rechte Maß Hinausgehende, das Überflüssige' (τὰ περισσά) 'angemessen', 'passend (ἄρτια) zu machen (θεῖναι)<sup>249</sup>. Zeus weiß also alles in diese Ordnung einzufügen, dazu ist er fähig - wurde er nicht einige Verse zuvor als höchster König (V. 14) und zu Beginn als ewiger Allherrscher (V. 1) angesprochen? Die höchste Gottheit verliert also für den Dichter angesichts des Bösen in der Welt nicht ihre Souveränität, sondern der Gott weiß auch damit umzugehen.

'Und' (καί), wie es in **Vers 19**, der sogleich mit einem Beistrich anschließt, weiter heißt, das Ungeordnete (τᾶκοσμα) zu ordnen (κοσμεῖν)<sup>250</sup> und was ihm, Zeus, der weiterhin persönlich angesprochen ist, (σοί, 'dir') nicht liebend zugetan, freundschaftlich gesinnt (οὐ φίλα) ist, ist es, also liebend zugetan, oder wie POHLENZ vorschlägt,<sup>251</sup> 'vermagst

---

<sup>248</sup>Neustadt, S. 395

<sup>249</sup>POHLENZ spricht davon, dass Zeus 'auch das Krumme zum Graden zu richten' wisse - dies ist wiederum keine wörtliche Übersetzung dieser Stelle in V. 18, aber eine sprechende Formulierung, die manchen Leser vielleicht an gewisse Bibelstellen erinnern mag.

<sup>250</sup>Das Substantiv κόσμος, das hier in seiner Verneinung (ἄκοσμος) auftritt, stellt im Neutrum Plural [τὰ ἄκοσμα = τᾶκοσμα] eine Art Sammelbegriff dar, das Ungeordnete; POHLENZ nimmt für diese Stelle lieber die Bedeutung des Hässlichen auf, das in der Hand des Zeus schön wird, doch da gerade den Stoikern die 'Ordnung' so wichtig ist und Kleantes sie auch in seinen 'Gottesbeweisen' betont, möchte ich bei meiner Übersetzung bleiben, die mir ursprünglicher und für hier entsprechend scheint.

<sup>251</sup>Den Schluss des Verses 19, φίλα ἔστιν [v. Arnim ἔστιν], findet POHLENZ mit WILAMOWITZ unerträglich, aber dessen φίλι(α) ἔστιν befriedige auch nicht und so schlägt er selbst, mit der Begründung, dass man nach θεῖναι (V.18) und κοσμεῖν (V. 19) einen Infinitiv erwarten würde, das in der Stoa gebräuchliche φιλοποιεῖν vor. "Meist wird sonst das Medium gebraucht; aber das Aktivum wäre hier gerade passend, weil Kleantes nicht sagen will, daß Zeus das Böse sich zum Freunde macht (σοὶ gehört zunächst zu οὐ φίλα), sondern daß er im All wie κόσμος so auch φίλια des Widerstrebenden herstellt." Pohlenz, ZH, S. 121; Das Verb ἐπίστασαι würde dann zu allen drei Infinitiv-Formen gehören (θεῖναι in V. 18 und nun sowohl κοσμεῖν als auch φιλοποιεῖν in V. 19), was in sich stimmig erscheint: ZEUS versteht sich darauf, das Überflüssige, Unpassende passend zu machen (V. 18), das Ungeordnete zu ordnen und das nicht liebend Zugetane freundschaftlich gesinnt zu machen. Für die Interpretation des ganzen Hymnus eine sehr wichtige Stelle, denn die Frage ist nun, wie das gedacht ist, wie dies gelingen kann.

du liebend/freundschaftlich zugetan zu machen' (φιλοποιεῖν<sup>252</sup>). Es tritt uns also nicht ein Gott vor Augen, der sich in ängstlicher Sorge um seine wohlgehütete Ordnung verzehren oder zu ohnmächtiger Hilflosigkeit erstarren würde, vielleicht gar in Wut gegen diejenigen, die sich gegen das Gute stellen, entbrannt wäre - nein, Zeus erscheint als Herr der Lage, gelassen und souverän, wie Kleanthes mit dieser einfachen und klaren Feststellung - der Satz endet mit einem Punkt - zum Ausdruck bringt.

Und in **Vers 20** begründet er das gerade Gesagte: 'Denn (γάρ) so, auf diese Art' (ὡδε), habe Zeus 'in eines hinein alles' (εἰς ἓν πάντα) gefügt und daher ist es 'zusammengefügt' (συνήρμοκας<sup>253</sup>), das 'Wirkliche, Wahre, Edle' (ἐσθλὰ) 'mit dem Schlechten, Bösen' (κακοῖσιν)<sup>254</sup>, 'sodaß' (ὥσθ'), fährt **Vers 21** fort, ein Logos, eine Vernunft (ἕνα λόγον), näher beschrieben als 'immer-seiend', ewig (αἰὲν ἔόντα) werde, entstehe, geschehe, sich ereigne (γίγνεσθαι<sup>255</sup>) und zwar 'in allem' (πάντων), und man könnte hinzufügen 'und in allen' - denn diese Form gilt für Neutrum und Maskulinum - oder den Genitiv Plural vielleicht sogar als 'durch alle' lesen<sup>256</sup>, was eine Vorbereitung für das ausdrückliche Gebet an späterer Stelle des Hymnus wäre, dass alle Menschen sich diesem Logos öffneten und damit ihre Aufgabe im Kosmos erfüllten, die man verfehlen kann, wie gleich gezeigt werden wird, die aber auch gelingen könnte und damit den Menschen Erfüllung brächte. Da unsere Interpretation jedoch nicht voreilig etwas in den Hymnus hineinlesen soll, um es dann darin wiederzufinden, sondern dem Verständnis des Kleanthes nachspüren, den Gedankengang des Stoikers entfalten möchte, schlage ich vor, einfach zu sehen, was die folgenden Verse bringen:

**Vers 22** schließt mit einem Relativpronomen unmittelbar an und bezieht sich auf den 'Logos', dessen Beschreibung 'immer-seiend' als letztes Wort noch nachhallt, den Logos,

---

<sup>252</sup>Dabei scheint mir beachtenswert, dass der Text, sowohl in der Fassung von v. ARNIM (die oben bereits besprochen wurde) als auch in der Übersetzung von POHLENZ, der seinen Vorschlag des φιλοποιεῖν mit "was feindlich, ergibt sich der Liebe" umschreibt, Zeus nicht als gewaltsamer 'Macher' betont wird, sondern in den Worten eine gewisse Zurückhaltung waltet.

<sup>253</sup>Das Verb συνήρμοκω steht im Perfekt - was im Griechischen so etwas wie einen Zustand ausdrückt: Zeus hat alles zusammengefügt, dies ist bereits geschehen, hält aber weiterhin an, auch jetzt noch, und daher ist alles zusammengefügt. Im griechischen Text ist das Verb in der 2. Person Singular, der Dichter spricht seinen Gott persönlich an, 'Du hast zusammengefügt', während POHLENZ für diesen und den dazugehörigen folgenden Vers eine unpersönliche Wiedergabe wählt.

<sup>254</sup>Weiterhin ist noch nicht klar, wie diese Verbindung aussehen soll, es könnte aber sein, dass - was in der Übersetzung dieser Stelle bei POHLENZ "Gutes und Böses, sie werden vereint zu einem Verbande;" nicht herauskommt - Kleanthes bewusst zuerst das Wahre nennt, mit dem das Schlechte vereint wird, dass Gutes und Böses nicht einfach einander entgegengesetzte Kräfte auf gleicher Ebene sind, sondern die Kraft des Guten es ist, die letztlich alles trägt. Darauf wird noch genauer eingegangen werden, doch folgen wir zunächst dem Gedankenfluss von Kleanthes selbst, den hier zu unterbrechen störend wäre, zumal der nächste Vers, mit Beistrich angefügt, den Gedanken fortsetzt. Der Strichpunkt, den POHLENZ setzt, erscheint mir nicht der Situation entsprechend, da es sich hier eigentlich nicht um einen Moment des Innehaltens handelt, sondern das Ende des Verses 20 leitet direkt in V. 21 über.

<sup>255</sup>POHLENZ übersetzt γίγνεσθαι mit 'herrschen' ("Eine Vernunft herrscht ewig, faßt alles harmonisch zusammen"), und einmal mehr scheint mir die Übersetzung hinter dem Original zurückzubleiben, es nicht in seiner Feinheit wiedergeben zu können.

<sup>256</sup>Als Genitiv 'des Mittels'

den, welchen (ὄν) fliehend, indem sie fliehen, als Flüchtende (φεύγοντες) lassen, von dem ablassen (ἐῶσιν), alle, welche (ἄλλοι) Schlechte (κακοί) der Sterblichen (θνητῶν), also der Menschen, sind (εἶσι), wie man sehr nah am Text und etwas 'holprig' übersetzen könnte, womit sich aber etwas von den feinen Nuancierungen des Dichters einfangen lässt. Es wird jetzt die Situation derer dargelegt, die sich dem Logos nicht öffnen, sondern ihn fliehen, sich nicht auf ihn einlassen, sondern ihm auszuweichen suchen. Die das tun, werden als die 'Schlechten' unter den Menschen bezeichnet - es kann also auch Menschen mit einer anderen Weise des Bezugs zum Logos geben als dem der Flucht - und von diesem anderen Bezug her, der für Kleanthes wohl der maßgebliche ist, werden die Fliehenden als 'Schlechte' verstanden. Was ist nun mit diesen Menschen, die den Logos fliehen: Wählen sie bewusst Böses<sup>257</sup> oder suchen sie nicht auch ihr Glück - nur auf Wegen außerhalb des Logos? Aber gibt es solche Wege überhaupt, da der Logos doch alles durchwaltet? Und können Menschen auf diese Weise glücklich werden?

**Vers 23**, mit einem Beistrich angefügt, führt den Gedanken weiter: Es sind 'Unglückliche', unglücklich (δύσμοροι<sup>258</sup>), die (οἱ) zwar immer nach dem Besitz des wirklich Guten (τ'ἀγαθῶν μὲν ἀεὶ κτήσιν) verlangen, sich danach Sehrende, dies Wünschende, danach Begehrende sind (ποθέοντες) auf diesem Weg, diesen Wegen, die sie in ihrer Unvernunft einschlagen und so in die Irre gehen, wie wir wenig später hören werden. Für diesen Vers gilt es aber vorerst zu bedenken, dass die Menschen, die die Vernunft fliehen - die 'Schlechten' - als 'unglücklich' betrachtet werden und dass ausdrücklich gesagt wird, sie erstrebten eigentlich Gutes, würden wirklich Gutes zu erwerben trachten, sich im Grunde nach wahren Guten sehen und nicht etwa bewusst Böses, Schlechtes suchen<sup>259</sup>.

In **Vers 24** geht Kleanthes weiter auf die 'Unglücklichen' ein: weder (οὔτ') sehen sie und sehen sie es ein (ἐσορῶσι), Gottes (θεοῦ) allen gemeinsames Gesetz (κοινὸν νόμον), noch (οὔτε) hören sie es (an) (κλύουσιν). Die als 'Unglückliche' Bezeichneten sind also in all ihrer Suche nach Glück verschlossen<sup>260</sup>, dem gegenüber, worum es dem Verständnis des Stoikers nach in unserem Leben geht, sie sehen das Gesetz nicht, das für Kleanthes ganz klar Gottes Gesetz ist und ein allen und allem Gemeinsames. Es kommt hier der κοινὸς νόμος erneut zur Sprache, der schon in der Einleitung des Hymnus zu finden war (V. 2) als das Gesetz, mit dem Zeus alles lenke und den der

---

<sup>257</sup>Die Übersetzung von POHLENZ "Ihr [der Vernunft] zu entweichen versuchen die Menschen, die Böses erwählten", könnte diesen Gedanken nahe legen, doch wie es sich im Laufe der nächsten Verse zeigen wird, spricht Kleanthes niemandem ab, dass er Gutes, dass er Glück sucht, wohl aber, dass es jemand, der den Logos flieht, auf dementsprechenden Wegen finden wird!

<sup>258</sup>Solche, deren Los (μῶρος) übel (δύσ-) ist - ...und dieses Los haben sie, wie Kleanthes aufzeigen will (vgl. V. 24 u. 25), selbst gewählt, was auch in der Übersetzung von POHLENZ "ziehen nur Unheil sich zu" anklingt

<sup>259</sup>Wie auch POHLENZ in seiner etwas freieren Übersetzung in Vers 23 anklingen lässt ("Nach Gutem streben sie alle")

<sup>260</sup>Dieses treffende Wort gebraucht POHLENZ auch in seiner Übersetzung

Stoiker bereits bei HERAKLIT angesprochen fand<sup>261</sup>, doch die 'Schlechten' sehen dieses Gesetz nicht und sehen es nicht ein<sup>262</sup>, sie haben sich darauf nicht wirklich eingelassen, stehen in gewisser Weise außerhalb, verstehen nicht, worum es eigentlich geht, und sie hören nicht, sind nicht offen für den Anruf, der aus diesem Gesetz an sie ergeht und erhören ihn nicht, sind nicht bereit, ihm in ihrem Leben zu entsprechen - dabei wäre das das 'wahre' Leben, wie uns Kleanthes gleich zurufen wird.

In *Vers 25* bezieht er sich - nach dem Beistrich mit einem Relativpronomen unmittelbar anschließend - auf dieses allem gemeinsame Gesetz (ᾧ) und bringt uns den in der griechischen Philosophie oft angesprochenen Zusammenhang von νόμος und νοῦς, von (göttlichem) Gesetz und Vernunft, in den Blick<sup>263</sup>: Wenn sie - die in den vergangenen Versen angesprochen waren und jetzt nicht noch einmal ausdrücklich genannt sind, da der Gedanke ja fortgesetzt wird -, die 'Schlechten' also, die 'Unglücklichen', sich 'mit Vernunft' (σὺν νοῦ)<sup>264</sup> wohl (κεν) von diesem Gesetz bewegen, durch es bestimmen lassen, ihm gehorchen, Folge leisten würden (πειθόμενοι), dann hätten sie (ἔχοιεν), zeigt Kleanthes als Aussicht für die 'Unglücklichen', deren Los es zu verstehen gilt und wahrscheinlich auch als Ansporn für die, die sich bereits darum bemühen, 'wirkliches, wahres Leben' (βίον ἐσθλόν<sup>265</sup>)<sup>266</sup>! ...und der Punkt am Ende dieses Satzes kann durchaus als Rufzeichen gelesen werden<sup>267</sup>. Es erscheint mir wichtig festzuhalten, dass schon rein sprachlich durch das Wörtchen κέ(v) das 'bedingungsweise Eintreten der

---

<sup>261</sup>Vgl. Fr. 114 D/K: "ξὺν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶι πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολλὸ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίγνεται." ("Wenn man mit Verstand reden will, muß man sich stark machen mit dem allen Gemeinsamen (*d. h. dem Verstand* ξὺν νοῦ: ξυνῶι) wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch viel stärker. Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze von dem einen, göttlichen; denn dieses gebietet, soweit es nur will, und reicht aus für alle (und alles) und ist sogar noch darüber" - Übersetzung Hermann DIELS)

<sup>262</sup>Die Verbindung von 'Sehen' zu 'Einsehen', 'Verstehen' besteht im Griechischen wie im Deutschen.

<sup>263</sup>Vgl. Pohlenz, ZH, S. 121

<sup>264</sup>POHLENZ übersetzt die Stelle mit: 'Folgten sie ihm [dem Gesetz] in Vernunft...' - sich von dem Gesetz bestimmen zu lassen, erscheint mir aber radikaler, drückt so etwas wie einen Gesamtanspruch an das ganze Leben und jede Tat aus - was im 'Folgen' nicht unbedingt gesehen werden muss - und dem Gesetz 'in Vernunft' zu gehorchen, zeigt vielleicht nicht so klar, dass mit dieser seiner Vernunft der Mensch das göttliche Gesetz erkennen kann - sie scheint als Zugangsmöglichkeit zum Gesetz Gottes auf und damit zu Gott.

<sup>265</sup>Vgl. V. 20, wo Kleanthes dieses Wort bereits in dem Zusammenhang verwendete, dass Zeus das Wirkliche, Wahre (ἐσθλά) mit dem Schlechten, Bösen zusammenfüge

<sup>266</sup>POHLENZ gibt es als 'seliges Leben' wieder und stellt damit ausdrücklich den Zusammenhang vom wahren Leben, das das eigentlich Glückliche-, Selig-Machende ist, her, der bei Kleanthes mitschwingt, aber an dieser Stelle noch nicht so klar zum Ausdruck kommt, als ob der Dichter die Spannung zwischen der Suche nach Glück und ihrer Erfüllung nicht zu früh auflösen wollte - und so dem Hymnus Kraft nehmen würde -, sondern sie durch die nun folgende Schilderung der möglichen Irrwege bis ins Äußerste zu steigern versucht.

<sup>267</sup>Ein Punkt im Griechischen kann im Deutschen sowohl für Punkt, als auch Rufzeichen stehen - ich würde hier das Rufzeichen bevorzugen und den Satz nicht als schlichte Feststellung lesen, sondern als Ruf unseres engagierten Dichters, als Ausruf dessen, worum es doch eigentlich geht und was er uns in Aussicht stellt und als Anruf, darum in entsprechender Weise zu leben.

Handlung' angezeigt wird<sup>268</sup>, womit Kleanthes zum Ausdruck bringen kann, dass die in Aussicht gestellte Lebensweise 'wahren Lebens' nicht mit Notwendigkeit, nicht unbedingt, nicht selbstverständlich eintreten werde - immer wenn es um den Raum menschlicher Freiheit geht, drückt sich der Dichter, wie mir scheint, bewusst vorsichtig aus<sup>269</sup>: die uns Menschen gegebene Vernunft zu gebrauchen und offen für das allgemeine Gesetz, mit dem Zeus alles lenkt, zu sein, sich von diesem Gesetz bestimmen zu lassen, erscheint als Aufgabe des Lebens, das auf diese Weise gelingen kann, zu einem wirklichen und wahren, sodass auch die jetzt Unglücklichen dieses Leben hätten. Nicht zufällig spricht wohl hier der Dichter nicht von einem 'Haben', sondern verwendet die Form des 'Hättens'<sup>270</sup> - die Möglichkeit, dies 'wahre Leben' zu erreichen ist da, doch nicht jede Möglichkeit wird angenommen, aufgegriffen, umgesetzt<sup>271</sup>.

Woran liegt es also, dass viele Menschen diesen Weg 'wahren Lebens' nicht gehen? Worauf will Kleanthes hinaus? Die ἄνοια, die Un-vernunft, ist es, die er uns als 'Kern' allen Übels aufzeigen möchte - ihrer Beseitigung wird auch das Gebet am Ende des Hauptteiles gelten -, durch sie gerät unser Leben auf falsche Bahnen, wie der Stoiker in V. 25 u. 26 nachdrücklich betont. Und als Irrwege, die die Menschen in ihrem Streben nach (vermeintlich) Gutem einschlagen<sup>272</sup>, nennt er die Ruhmsucht, φιλοδοξία (V. 27), Besitzgier, φιλοχρηματία (V. 28) und - wohl mit einem Seitenblick auf das Ideal des Epikur: den Wunsch nach 'süßem Leben', σώματος ἡδέα ἔργα (V. 29)<sup>273</sup>, doch sehen wir uns auch diese Verse genauer an:

Sie (αὐτοί), die (den einen Logos) 'Fliehenden' (V. 22), die 'Unglücklichen' (V. 23), die Menschen, die das allgemeine Gesetz weder sehen noch hören (V. 24) und wenn sie sich von ihm durchwalten ließen, doch wirkliches, wahres Leben hätten (V. 25), sie aber (δ' αὐθ') setzen nämlich unverständlich, töricht, als Unvernünftige (ἄνοι), das Schlechte (κακόν) in Bewegung, treiben es an, führen es weiter (ὀρμῶσιν), und zwar jeweils

---

<sup>268</sup>Wie im Gemoll zu lesen ist

<sup>269</sup>Schon in V. 8 finden wir das Partikel κέν, und zwar in Zusammenhang damit, dass Zeus die Erde wohl führe mit dem dazugehörigen Verb im Konjunktiv, also der Möglichkeitsform - denn: Geraten wir nicht hier, auf der Erde, in den Lebensbereich des Menschen und damit den Freiraum menschlicher Entscheidung?

<sup>270</sup>ἔχοιεν ist die 3. Pers. Pl. Optativ (eine griechische Möglichkeitsform) Präsens von 'haben': sie hätten, würden haben

<sup>271</sup>Dass die κακοί diejenigen sind, die sich selbst außerhalb des κόσμος stellen, wird schon in der Wendung in V. 7 und 8 (σοὶ δὲ πᾶς ὅδε κόσμος ... πείθεται, ἢ κεν ἄγης, καὶ ἐκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται) vorbereitet, macht auch NEUSTADT in seinem Artikel aufmerksam, und V. 25 komme darauf zurück: würden sie in das alles umfassende Gesetz einstimmen, hätten sie wirkliches, wahres Leben (σὺν ᾧ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν). Vgl. S. 396

<sup>272</sup>Schon der weise SOLON hatte sie in seiner großen Elegie I, 42 ff. geschildert, und das Partizip σπεύδοντες in Vers 31 könne als Anspielung auf Solon, I, 43 (σπεύδει δ' ἄλλοθεν ἄλλος) gelesen werden, vgl. Pohlenz, ZH, S. 121 und 122, Fn. 1

<sup>273</sup>Vgl. a. a. O., S. 121

verschiedenes, 'ein anderer' (Unverständiger) stürmt wiederum 'auf anderes' (Schlechtes) zu (ἄλλος ἐπ' ἄλλο), jagt einem anderen nach, wie es in **Vers 26** heißt<sup>274</sup>.

Damit hat Kleanthes die Möglichkeit eröffnet, in den folgenden Versen jeweils einen Irrweg näher auszuführen:

'Die einen' (οἱ μὲν) werden in **Vers 27** geschildert als 'um des Ruhmes, der Ehre willen', zu Gunsten der Meinung, die andere von einem haben, für ihren guten Ruf, den Ruhm, die Ehre und den Glanz (ὑπερ δόξης), 'in schwer zu bekämpfender' (δυσέριστον) Eile, Hast, bzw. in Eifer und ebensolcher Mühe (σπουδήν) 'seiend' bzw. 'Seiende' (ἔχοντες). Diese Menschen setzen also Kraft, ihre Gedanken und Fähigkeiten dafür ein, Ruhm zu erlangen und geraten dadurch in einen Kreislauf verschiedenster Formen an Unfreiheit: sie werden vom Eifer um Ruhm und Glanz getrieben, von der Mühe um ihren guten Ruf verzehrt, sind abhängig von der Meinung anderer über sie und damit nicht mehr Herr ihrer Lage, sondern ständig unter Druck, in Hast und Eile<sup>275</sup>. Mit wenigen Worten charakterisiert Kleanthes treffend eine Haltung, die nichts von ihrer Aktualität verloren hat und gegen die sich die Stoa klar abzusetzen versuchte: Dinge wie Ruhm und Ehre seien doch äußerlich, 'gleichgültig'<sup>276</sup>, im Grunde für ein glückendes Leben nicht maßgeblich, diesem vielleicht sogar hinderlich, und Kleanthes selbst geht in seinen

---

<sup>274</sup>In V. 26 folgt POHLENZ mit seiner Übersetzung dem Text von WILAMOWITZ mit ἄνευ νόου, denn ὄνοι κακὸν (wie SAUPPE, WACHSMUTH und v. ARNIM vorschlagen und oben gerade besprochen wurde) zwingt zur Änderung von ἄλλα (in unserer Vorlage dementsprechend ἄλλο) und greife vor. Vgl. Pohlenz, ZH, S. 121

Der Inhalt verändert sich damit nicht, doch der Akzent verschiebt sich etwas: Sie stürmen 'ohne Vernunft' (ἄνευ νόου) - was vielleicht bewusst als Entgegensetzung zum vorigen Vers 'mit Vernunft' gesetzt sein könnte -, ein anderer (bzw. jeder) auf anderes (im griechischen Text hier ἄλλα, also Neutrum Plural, nicht Singular) los; das Ziel ihrer Suche ist in dieser Übersetzung nicht ausdrücklich als 'Schlechtes' gekennzeichnet, sondern hier ist mehr die hastige Suche in verschiedenste Richtungen, die doch ohne Vernunft ist und daher nicht wirklich zum Ziel, bzw. nicht zum wahren Ziel führen kann, im Vordergrund. Dass diese Kennzeichnung vorgreife, wie POHLENZ meint, könnte mit dem Hinweis relativiert werden, dass die so das allgemeine Gesetz Fliehenden schon in V. 22 als 'Schlechte' bezeichnet wurden - das, worauf ihr Streben aus ist, allerdings nicht. Und im Sinn der Dramatik des Hymnus könnte es durchaus sein, dass Kleanthes die das Gesetz Fliehenden bereits als 'schlecht' gekennzeichnet hat und dann diese Vorgabe gewissermaßen einlöst, indem er nun entfaltet und mitsehen lässt, warum er sie so genannt hat und dass, was immer Menschen tun, wenn sie sich dabei vom Logos abwenden, nicht gut sein kann, weil es sie nicht wahres Leben finden lässt. In der dichterisch freien Wiedergabe bei POHLENZ klingt sowohl dieses Umhergetrieben-Sein durch die Suche nach Glück auf falschen Wegen, als auch deren eigentliches Ins-Leere-Gehen an: 'es lockt sie ein Wahnbild hierhin und dorthin'.

<sup>275</sup>POHLENZ setzt 'die einen' und 'die anderen' von V. 27 u. 28 in den Singular - vielleicht um die Darstellung noch konkreter zu machen, denn der Hörer, bzw. Leser soll sich ja angesprochen erfahren und in der einen oder anderen Schilderung wohl auch wiederfinden -, und er übersetzt wieder etwas freier, in schön klingender Sprache 'Es müht sich der eine in törichtem Wettstreit, Ruhm zu erlangen und Ehre', womit noch mit anklingt, dass diese Situation auch ein Gegeneinander, einen Wettstreit bedeutet. Trotzdem finde ich die Formulierung der 'schwer zu bekämpfenden' Eile und Hast von Kleanthes noch treffender, weil damit klar wird, dass der Kampf schon im eigenen Inneren beginnt, ja mehr noch, etwas von dem Menschen Besitz ergreift, gegen das er nicht mehr anzukommen scheint.

<sup>276</sup>Im wahrsten Sinn des Wortes: beides ist gleich gültig, bzw. es ist egal, ob man Ruhm hat für die Erlangung des wahren Lebens und Glücks

Schriften eindringlich darauf ein, dass wir uns in unserer Lebensausrichtung nie an der Meinung anderer orientieren sollen, können und brauchen!

**Vers 28**, nach einem Beistrich mit der Entfaltung der Irrwege fortfahrend<sup>277</sup>, bringt nun 'die anderen' (οἱ δ') in den Blick, die (stets) auf Nutzen und Vorteil bedacht, auf Gewinn ausgerichtet sind, der List zugeneigt, der Schlaueit sich verschrieben haben (ἐπὶ κερδοσύνας τετραμμένοι<sup>278</sup>) und nicht der Ordnung des Ganzen, deren 'Welt' sich um nichts anderes dreht<sup>279</sup> und die so nicht wirklich an ihrem Platz im 'Kosmos' (οὐδενὶ κόσμῳ) stehen und ihre Aufgabe erfüllen.

Doch damit ist die Aufzählung möglicher Irrwege - wie die Entgegensetzung der 'Unglücklichen' als 'die einen' und 'die anderen' vermuten lassen würde<sup>280</sup> - noch nicht beendet: Als ob unser dichtender Stoiker wirklich alles an möglicher Verirrung ausschöpfen wollte, fügt er in **Vers 29** nochmals 'andere' hinzu: andere wiederum, die übrigen aber (ἄλλοι δ') (sind) in Entspannung - die, wenn sie zum Wichtigsten wird, auch übertrieben werden und in eine Art Bequemlichkeit, ein Dahindösen, Faulheit ausarten kann -, Erholung (von den Staatsgeschäften - was auch grundsätzliches Desinteresse und ein sich Heraushalten aus diesen Dingen meinen kann...) oder aber Zügellosigkeit (εἰς ἄνεσιν) und (καί) 'angenehmen Werken, Taten, Geschäften des Leibes' (σώματος ἡδέα ἔργα), also einem schönen, genussvollen Leben ohne Anstrengung, in 'Lust' und 'süßem Nichtstun', wie POHLENZ übersetzt<sup>281</sup> (da, darin gefangen, darauf ausgerichtet, dazu geneigt<sup>282</sup>).

Damit ist die Aufzählung - mit einem Punkt - abgeschlossen und die beiden nächsten Verse bringen die Situation der 'Schlechten' bzw. 'Unglücklichen', der Menschen auf den verschiedenen Irrwegen nochmals zusammenfassend auf den Punkt: Mag sein, dass die Menschen auf diese Weise Gutes erstrebten (vgl. V. 23), 'aber auf Schlechtes stießen sie'

---

<sup>277</sup>In dieser Beschreibung möglicher Irrwege fährt Kleanthes fort bis zum Ende von V. 29, wo er schließlich den Gedankengang mit einem Punkt beendet.

<sup>278</sup>Dieses Partizip steht im Perfekt, was - wie schon einmal erwähnt - eine Art Zustand auszudrücken vermag, ein Hängen an ..., mit seinen Gedanken, seinen Wünschen, seinem Wollen ständig Kreisen um..., ein Gefangen-Sein in einer eigenen kleinen subjektiven Welt, die mit der Welt als 'Kosmos', als geordnetes Ganzes, in der jeder und jedes seinen Platz hat, nicht viel gemein hat. Und die mediale Form unterstreicht diesen Eindruck und ließe sich vielleicht dahingehend deuten, dass ein Mensch in solchem Zustand sein Leben nicht aktiv gestalten, sozusagen selbst in die Hand nehmen kann, sondern sich hin- und hergetrieben, -gerissen und -gezogen erfährt.

<sup>279</sup>Oder mit POHLENZ treibt die Gewinnsucht sie (bzw. den andern) ziel- und wahllos umher. Menschen, die so leben, finden also nicht ihren Platz im Kosmos, sondern irren herum, ja werden herumgetrieben.

<sup>280</sup>Der Leser möge sich davon nicht irritieren lassen, dass in der Übersetzung von POHLENZ V. 27, 28 und 29 nicht jeweils eine Zeile ausmachen, sondern ineinander übergehen, was wohl mit seinem Versuch einer dichterisch-anschaulichen Wiedergabe des Inhaltes zu tun hat.

<sup>281</sup>Von einem 'Dritten' ('der dritte kennt einzig das Streben, Lust zu verschaffen dem Leib, ihm süßes Nichtstun zu gönnen.') steht wörtlich zwar nichts da, doch kann POHLENZ damit auf seine Weise ausdrücken, dass wirklich alle Möglichkeiten an Irrwegen aufgezählt werden sollen, und wenn auch im Text zuerst das 'Nichtstun' stünde und das 'Süß' oder 'Angenehm' bei den 'Handlungen des Leibes', so spielt das inhaltlich keine Rolle und ist die Wortwahl wiederum sehr einprägsam.

<sup>282</sup>Wie man den Vers sinngemäß ergänzen könnte, sodass das Partizip von V. 28 weiter wirkt, denn es findet sich hier kein neues Verb

(ἀλλὰ κακοῖς ἐπέκυσσαν), wie wir gemäß unserer Textvorlage von v. ARNIM übersetzen können, oder aber mit POHLENZ, der die Lücke zu Beginn von **Vers 30** mit einer Art Zusammenfassung aufzufüllen versucht: 'das Gute zwar wünschen, begehren sie, danach verlangen sie, sehnen sie sich' (τάγαθὰ μὲν ποθέουσιν)<sup>283</sup>, bis sie zu anderer Zeit, ein andermal (ἐπ' ἄλλοτε) aber, wiederum anderes (δ' ἄλλα) Schlechtes (gemäß der Ergänzung des ersten Teiles von V. 30 bei v. ARNIM) (er)tragen, dulden, bzw. anderes (vermeintlich) Gutes (entsprechend des Vorschlages von POHLENZ) erlangen (φέρονται). Nochmals wird damit die Unbeständigkeit dieser (Irr)Wege angedeutet<sup>284</sup> und nun, im - ohne Satzzeichen - anschließenden **Vers 31**, ihr letztliches Fehlgehen festgestellt, das eigentliche Scheitern aller Mühe dieser Unglücklichen, indem sie ganz und gar (πάμπαν) gerade das Gegenteilige, das genaue Gegenteil (μόλα ἐναντία) dessen erstreben (σπεύδοντες), das wird, entsteht, geschieht (τῶνδε γενέσθαι). Was ist nun das Entgegengesetzte des auf diesen Wegen Erstrebten? Auf ihrer Suche nach Glück, indem die Menschen Ruhm, Besitz und ein schönes Leben für erstrebenswerte Ziele halten, werden sie, so sehr sie auch darauf hinarbeiten, sich eifrig darum bemühen, sich danach ausrichten<sup>285</sup>, doch kein Gut finden können, das wirklich, rundherum, ganz und gar,

---

<sup>283</sup>POHLENZ schlägt für die Lücke zu Beginn des Verses 30 (in Anlehnung an eine ähnliche Stelle bei EPIKTET, III, 23,24 θέλουσι μὲν γὰρ τὰ πρὸς εὐδαιμονίαν φέροντα, ἀλλαχοῦ δ' αὐτὰ ζητοῦσι ["Denn sie wollen das, was zu ihrem Glücke beiträgt, aber sie suchen, wo es nicht ist." Übersetzung Heinrich SCHMIDT] eine Art Zusammenfassung des Vorigen vor: τάγαθὰ μὲν ποθέουσιν ['das Gute zwar wünschen, begehren sie'] anders als v. ARNIM ἀλλὰ κακοῖς ἐπέκυσσαν, siehe oben, und ausdrücklich weist er den Vorschlag von WILAMOWITZ οὐδέ ποτ' ἐξετέλεσσον ['niemals vollendeten sie' (was in V. 27, 28 u. 29 als angestrebt aufgezählt wurde, Ruhm, Besitz, angenehmes Leben)] zurück, denn dass die Epikureer ihre Sinneslust nicht befriedigen, wollte Kleanthes bestimmt nicht ausdrücken, vgl. Pohlenz, ZH, S. 122;

Ich stimme POHLENZ zu, dass die Ergänzung bei WILAMOWITZ nicht sehr glücklich ist, weil wohl nicht ausgedrückt werden soll, dass die Menschen das, was sie erreichen wollten, nicht auch erreicht haben konnten, Ruhm und Ehre, Besitz, ein angenehmes Leben, sondern dass solch ein Ziel letztlich falsch und damit das Erstrebte und Erreichte nicht wirklich gut sei. Der Vorschlag von POHLENZ wirkt darüber hinaus sogar stimmiger als der Text bei v. ARNIM, in welchem das ἀλλὰ aus dem Zusammenhang gerissen erscheint; und dass nach der Aufzählung der Irrwege in den vorigen Versen, die zudem mit Punkt geendet hat, ein zusammenfassender Kommentar gefolgt sein konnte, ist recht glaubwürdig. Des weiteren lässt POHLENZ mit seiner Übersetzung Kleanthes zurückhaltender in Erscheinung treten, was gut zu dessen tiefem Wesen und seiner schlichten Art passt und auch im Hinblick auf den ganzen Hymnus stimmig ist: Wiederum kein Anprangern, kein erhobener Zeigefinger, er brandmarkt das Erstrebte nicht als 'schlecht' (v. ARNIM dagegen bringt wiederum (vgl. V. 26) ausdrücklich das 'Schlechte' herein, auf das die Menschen stoßen), sondern zeigt auf, dass diese Menschen eigentlich Gutes erstreben, allerdings auf ungeeigneten Wegen ('Gutes ersehnt sich ein jeder, doch irre gehen sie alle,' gibt POHLENZ den griechischen Text schließlich wieder, den ich oben noch näher am Text übersetzt habe) - das wahre Gute ist hier also nicht zu finden und damit das, was sie so finden auch nicht wirklich gut...

<sup>284</sup>Und mit dieser Fortsetzung des Hymnus zeigt sich, dass sich der Vorschlag, den POHLENZ für den ersten Teil des Verses 30 geliefert hat, besser in das Ganze fügt, weil der Akzent doch auf der Unbeständigkeit des so gefundenen Guten liegt.

<sup>285</sup>All dies ist in dem griechischen σπεύδοντες enthalten - und die Eifrigkeit, mit der Menschen sich um ihr Glück bemühen, die Eile, mit der sie ihre Dinge für sich beschaffen und zusammenholen wollen und den Stress, den sie damit haben, können wir in unserer heutigen Welt und von unserem eigenen Leben wohl recht gut nachvollziehen.

zutiefst gut ist, das sich hält und Bestand hat<sup>286</sup>. Und ich denke, damit haben wir den Kern der Sache angesprochen: Das wahre Gute ist jenes, welches Bestand hat, darum geht es Kleantes - und Glück, das auf falschen Wegen gesucht wird und flüchtig ist, ist letztlich nicht wirkliches Glück, sondern kann sich sogar in sein Gegenteil kehren, weil man sich von etwas abhängig macht, das man nicht beeinflussen kann, weil man auf etwas baut, das nicht wirklich Grund hat und Halt bieten kann. Das ist es, was der Stoiker uns sagen will - geht es doch in unruhiger Zeit um die Suche nach Beständigkeit und in unerfreulicher politischer Situation um das Erreichen jenes Glückes, das erreichbar ist.<sup>287</sup> Der Satz schließt mit einem Punkt, und die Situation ist ja auch dargelegt, festgestellt, aufgezeigt.

Damit endet nun der Teil des Hymnus, der sich ab V. 22 den Irrwegen derjenigen Menschen gewidmet hat, die sich nicht mit Vernunft von dem allgemeinen, dem allen gemeinsamen Gesetz leiten lassen, sondern der Un-vernunft verschrieben haben. Wenn wir die Wortwahl des Dichters beachten, so fällt auf, dass das Verb γίγνεσθαι in V. 21, also vor der ausführlichen Behandlung der genannten Irrwege, in Zusammenhang mit dem Gedanken aufscheint, dass eine Vernunft in allem sein und alles durchdringen solle, und nun, nach der Schilderung möglicher Irrwege durch menschliche Un-vernunft wieder aufgegriffen wird. Es ist, als ob gerade durch Verwendung desselben Verbs, die Einheitlichkeit der Ordnung des Kosmos ausgedrückt und gleichzeitig das Tun der von Unvernunft geleiteten Menschen davon abgehoben werden soll, die zwar mit viel Mühe allerlei Dinge beginnen<sup>288</sup>, aber vom Logos abgewandt, nicht wirklich Gutes erreichen. Damit sind wir im Zeushymnus des Kleantes auch am Ende des Hauptteiles angelangt, und um das Ganze im Auge zu behalten, können wir den Gedankengang, der sich aus der Interpretation bis hierher ergibt, mit NEUSTADT wie folgt zusammenfassen:

"Allmächtiger Zeus, der mit dem νόμος das All lenkt, dich müßten alle Menschen preisen. Ich will es tun. Der ganze Kosmos gehorcht dir und läßt sich willig von dir beherrschen (dank deinem Blitz, der der Träger des κοινὸς λόγος ist), und nichts in der Welt geschieht ohne dich, außer dem vernunftlosen Treiben der Frevler. Zwar die vernünftige Weltordnung leidet dadurch keinen Schaden, den Schaden haben sie selbst (und brauchten doch nur, wie alles andre, dem κοινὸς νόμος zu folgen, um recht zu leben [und glücklich zu sein.]) Aber sie allein entziehen sich ihm und rennen aus Unvernunft ins Unglück."<sup>289</sup>

Und daraufhin wird der Hymnus im Schlussteil zustreben, diese Aussicht möchte Kleantes vermitteln:

---

<sup>286</sup>POHLENZ übersetzt daher den zweiten Teil des Verses 31 mit 'streben gerade nach dem, was dem wahren Guten zuwider.' - das wahre Gute finden sie so also nicht.

<sup>287</sup>Die Lebenssituation hat sich für die griechische Bevölkerung in der Zeit des Hellenismus ja sehr gewandelt, wie schon früher angeklungen ist.

<sup>288</sup>Das Verb findet sich in V. 31 im Infinitiv des Aorist, der so etwas wie die Betonung eines Anfangs oder Beginns auszudrücken vermag.

<sup>289</sup>Neustadt, S. 396

"Dann [nachdem auch die Unvernünftigen Erkenntnis erlangt haben] wollen wir alle, der einige Kosmos, Menschen und Götter, die Weltvernunft preisen."<sup>290</sup>

bc) Der Schluss (V. 32 – 39):

**Vers 32** leitet also den **Schluss** ein: Eine der formalen Eigentümlichkeiten, die diesen Hymnus als in einer festen Tradition stehend kennzeichnet, ist, so macht uns der Philologe NEUSTADT aufmerksam, der Ausdruck *ἄλλά*, 'aber', bzw. 'sondern' (nach einer Verneinung) vor dem Gebet (V. 32)<sup>291</sup>, und der Schluss des Hymnus wird mit dem Gebet des Kleanthes eingeleitet und dieses mit dem erwähnten *ἄλλά*, und all das geschieht wiederum gemäß alter hymnischer Form, aber in neuem stoischen Verständnis.

Wenn wir mit Neustadt noch einmal die Form des Hymnus betrachten, so zeigt sich, dass in alter Weise dem Proömium, dem Eingang, das Exodium, der Ausgang entspricht: erneut<sup>292</sup> wird der Gott angerufen (Ζεῦ V. 32), jetzt aber "nach fester Regel mit *a n d e r e n* Benennungen" als zu Beginn (*πάνδωρε, κελαινεφές, ἀργικέραυνε* V. 32), und es folgt "gleichfalls nach strengem Brauch [...] das Gebet und die Verheißung [...] des Entgelts für die erhoffte Gebetserfüllung".<sup>293</sup>

Sehen wir uns also zunächst die Benennungen, die Kleanthes Zeus in diesem Schlussteil gibt, von ihrem stoischen Sinn her an: *πάνδωρος*<sup>294</sup>, 'Allgeber' ist er, weil er als *φύσις*, 'Natur', allen alles gibt, bzw. als *εἰμαρμένη*, 'Schicksal', alles zuteilt; als 'Blitzeschwinger', *ἀργικέραυνε* wird er angerufen, weil er mit dem Blitz (*κεραυνός*), d. h. dem Feuer, herrscht<sup>295</sup>; und dazwischen bleibt *κελαινεφής*, 'dunkelwolkig', 'schwarz umwölkt'<sup>296</sup>- schon rein optisch gehört dieses Wort zu dem folgenden *ἀργικέραυνος*: "durch schwarze Wolkennacht zuckt ein Blitz"<sup>297</sup>. Durch dieses für Zeus übliche Beiwort 'Dunkelumwölker' spricht Kleanthes die Vorstellungswelt des Volksglaubens an, so wie er geflissentlich die sakrale Form wahrt.<sup>298</sup> Und doch bringt er gerade darin auch sein Verständnis und seine persönliche Note zum Ausdruck, und zwar in der Art und Weise, wie er diese Worte einsetzt: Während in der Einleitung Zeus als 'Allherrscher' angerufen war, wird jetzt ein anderer Aspekt betont, Zeus der 'Allgeber' - dass Zeus als 'Erhabenster der Unsterblichen', als Herrscher über alles und alle zur Sprache kam und gepriesen wurde, gebührt der höchsten Gottheit zweifellos, doch

---

<sup>290</sup>Ebd.

<sup>291</sup>Vgl. ebd.

<sup>292</sup>Vgl. V. 2 des Hymnus

<sup>293</sup>Neustadt, S. 387

<sup>294</sup>Zeus wird ja persönlich angerufen, *πάνδωρε* ist die Form des Vokativs

<sup>295</sup>Vgl. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung II, S. 259

<sup>296</sup>Aus *κελαινός*, dunkel, schwarz, unheilvoll und *νέφος*, Wolke

<sup>297</sup>Neustadt, S. 390

<sup>298</sup>Vgl. ebd.

damit ist noch nicht ausdrücklich gesagt, in welchem Verhältnis Zeus zu den Menschen steht. Angedeutet wurde es schon in der Einleitung: der Mensch als einziges der sterblichen Wesen mit Sprache begabt, hat eine gewisse Sonderstellung im Kosmos, und diese Stellung und die Beziehung zwischen Gottheit und Mensch wurde im Hauptteil näher ausgeführt: Zeus erscheint hier mehr im Bereich der Menschen, vom gesamten Kosmos wird der Blick nun konkret auf die Erde gelenkt (V. 8), und dementsprechend wird Zeus in der menschlichen Sphäre nicht 'Erhabenster der Unsterblichen' (V. 1), sondern 'erhabenster König' (V. 14) genannt. Zeus ist also unter den Menschen wie ihr höchster König. Er ist souverän, würdevoll, aber nicht willkürlich gewalttätig. Der so erfahrene Gott, der alles durchwaltet, dem alles gehört, ohne den nichts (Gutes) auf Erden, im Himmel oder im Meer geschieht, lässt die (unvernünftigen) Menschen in ihrem Wahn von dem allem gemeinsamen Gesetz abfallen; es schadet ihm nicht, wohl aber den so handelnden Menschen selbst. Und nachdem Kleantes ausführlich verschiedene Irrwege der für dieses allgemeine Gesetz verschlossenen Menschen geschildert hat, die eigentlich Gutes erstreben, es aber auf ihren Wegen nicht wirklich finden können und klar den Ausweg aus ihrer Situation skizziert hat - wenn sie sich öffneten, hätten sie wirkliches, gutes Leben - , ist der Weg bereitet für das nun folgende Gebet. Das, worauf der Hymnus nun zustrebt, scheint dem Dichter von Anfang an vor Augen gewesen zu sein, ja Kleantes scheint den ganzen Hymnus daraufhin gebaut, seinen ganzen Sinn darauf gerichtet zu haben.

Sehen wir uns nun die Schlussverse, die wie aus einem Guss - ohne Punkt oder Strichpunkt zwischen den einzelnen Zeilen - ein Ganzes bilden, genauer an:

**Vers 32** beginnt also mit dem für die Gebetseinleitung üblichen Wort  $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$ , 'aber', den Schlussteil<sup>299</sup>. Dann wird Zeus angerufen ( $Z\epsilon\upsilon$ <sup>300</sup>): als 'Allgeber' ( $\pi\acute{\alpha}\nu\delta\omega\rho\epsilon$ )<sup>301</sup>, 'Dunkelumwölker' ( $\kappa\epsilon\lambda\alpha\iota\nu\epsilon\phi\acute{\epsilon}\varsigma$ ) und 'Blitzeschwinger' ( $\acute{\alpha}\rho\gamma\upsilon\kappa\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\epsilon$ )<sup>302</sup>.

War in der Einleitung Zeus 'Allherrscher' genannt (V. 1) und dieser Aspekt zu Beginn des Hauptteiles näher entfaltet (V. 7 - 16), Zeus als Herrscher in den Mittelpunkt

---

<sup>299</sup>Das 'Drum' in der Übersetzung von POHLENZ spricht für mein Empfinden eine etwas andere Gefühlsschattierung an als das 'Aber': Weil auf der Welt einiges schief läuft, darum soll Zeus von der Unwissenheit befreien, so Pohlenz, während Kleantes mit seinem 'Aber' nicht eine Schlussfolgerung aus dem Vorherigen zieht, sondern gewissermaßen neu ansetzt, als ob er von all dem Schlechten in der Welt loslassen und sich ganz Zeus anvertrauen wolle - und damit ist auch auf der Sprachebene Zeus nochmals vom Treiben der Bösen abgehoben und mit der Hinwendung an ihn, Aussicht auf eine neue Qualität von Leben verbunden, die am Ende des Hymnus zum Ausdruck kommen wird.

<sup>300</sup>Wieder der Vokativ - als Fall der Anrede mit 'oh Zeus' oder Ähnlichem übersetzbar; vgl. Pohlenz: 'du ... Zeus'

<sup>301</sup>POHLENZ drückt in der freieren Übersetzung 'allgütiger Zeus' auf seine Weise die innige Hinwendung des Kleantes an Zeus als den Gebenden aus, bringt also die Güte der Gottheit zu Wort und lässt den Dichter an diese appellieren.

<sup>302</sup>Und wieder wählt POHLENZ eine bildhaft-poetische Umschreibung des im griechischen Text so komprimiert Ausgedrückten, wenn er Zeus 'inmitten des dunklen Gewölkes' sein lässt und 'Herr des schimmernden Blitzes' nennt - womit sein Text länger wird als das Original und in die nächste Zeile hineinreicht.

gerückt und in seiner Größe und Macht gepriesen worden, so wendet sich Kleanthes jetzt, da er zum ausdrücklichen Gebet im Sinn einer konkreten Bitte anhebt, an Zeus als den Gebenden, der uns beschenkt<sup>303</sup>, und der alles, der das Ganze (πᾶν) gibt. Und mit den beiden folgenden Namen gelangen wir erneut in das Umfeld des 'Blitzes', was nicht einen abrupten Themenwechsel bedeutet, sondern sich, wenn wir es recht besehen, in das Ganze fügt: In V. 10 war bereits vom Blitz die Rede, mit dessen Hilfe alle 'Werke der Natur' geschehen (V. 11) und mit dem Zeus den allen gemeinsamen Logos leite (V. 12). Nun wird Zeus vom Dichter angesprochen als der, der 'dunkel umwölkt', in der Dunkelheit, durch Wolken umhüllt, also verdeckt, aber doch da ist und erfahrbar - wie könnte Kleanthes sonst darum wissen und sich an ihn wenden? - und der seine 'Blitze schwingt', in diesem Bild also das Dunkel der Nacht und das heißt wohl das Dunkel menschlicher Unvernunft erhellen<sup>304</sup>, kraftvoll - wie ein Blitz den Gewitterhimmel erleuchtet - Erkenntnis schicken kann.

Zeus ist nun als der, der alles gibt, in den Mittelpunkt gerückt, die Aufmerksamkeit mit dem Bild des Blitzes auf die Sphäre des Lichtes, der Erleuchtung, rechten Einsicht, Erkenntnis gelenkt und so mit diesem Vers die nun folgende Bitte vorbereitet worden - sehen wir uns diese an:

Der Beistrich am Ende der Zeile zeigt, dass in **Vers 33** unmittelbar fortgesetzt wird, und hier findet sich auch das Verb zu dem begonnenen Satz: ῥύου<sup>305</sup>, '(er)rette', 'schütze', 'bewahre' - wen? ἀνθρώπους, die Menschen, und wovor? ἀπό ἀπειροσύνης, vor 'Unwissenheit'<sup>306</sup>, die eine traurige, elende, unheilvolle und verderbliche (λυγρῆς) ist<sup>307</sup>. Das ist also der Wunsch des Dichters - die Gottheit möge die Menschen von der Unwissenheit befreien, die trübselig und unheilvoll ist, sie von dem Erlösen, das Traurigkeit bringt, Verderben verursacht, also zu Unglück - nicht zum Glück - und zu Elend führt. Nun verstehen wir das Bild des Blitzes in diesem Zusammenhang, denn der 'Blitz' steht für das Gegenteil von Unwissenheit, für Wissen, Verständnis, rechte Einsicht, Erkenntnis, und darum geht es Kleanthes, seiner stoischen Lehre entsprechend, die ja Lebenshilfe sein und nicht nur theoretische An- und Einsichten schön formulieren will. Und mehr noch als bei anderen Vertretern der stoischen Schule kann ich mich beim Hymnus des Kleanthes des Eindrucks nicht erwehren, dass hier ein Mensch aus tiefer Erfahrung spricht, voll Innigkeit zu seinem Gott ruft - und zwar nicht nur für sich oder seine Schule, sondern für alle Menschen, die auf Irrwegen vergeblich ihr Glück

---

<sup>303</sup> δῶρον ist die 'Gabe', das 'Geschenk'

<sup>304</sup> Vgl. Neustadt, S. 390

<sup>305</sup> 2. Pers. Sg. Indikativ oder Imperativ von ῥύομαι, d. m.

<sup>306</sup> Auch 'Ungeübtheit', 'Unerfahrenheit', doch in dem gleich ersichtlichen Zusammenhang des Hymnus und dessen, worauf Kleanthes hinaus will und weil für die Stoiker in etwas idealistischer Sicht Wissen, eine Erkenntnis von etwas und das entsprechende Handeln untrennbar verknüpft sind, möchte ich bei der Übersetzung 'Unwissenheit' bleiben, die mir die Sache auf den Punkt zu bringen scheint.

<sup>307</sup> Die Wortwahl 'sei gnädig uns Menschenkindern!' bei POHLENZ entspringt wiederum seiner dichterischen Ader.

suchen. Mehr als manch anderem Stoiker scheint Kleanthes das Heil aller Menschen wirklich ein Anliegen zu sein und wenn er im Hauptteil des Hymnus der Schilderung menschlicher Irrwege viel Raum gewährt, so nicht, um die unvernünftigen und fehlgeleiteten Menschen abzustempeln, auszugrenzen, mit moralisch erhobenem Zeigefinger niederzudrücken, sondern wohl um seine Gesinnungsgenossen eindringlich vor diesem falschen Streben zu warnen und mehr noch: die Gottheit auch für diese Menschen zu bitten, die vom rechten Weg abgekommen und unglücklich sind. Und es mag durchaus sein, dass Kleanthes als Stoiker, mit dem Blick auf dieses wohlgeordnete Ganze, erfahren hat, dass, selbst wenn die Ordnung des Kosmos durch die Unvernünftigen und ihre Taten nicht wirklich geschädigt und gestört werden kann, so doch erst dann völlige Harmonie einziehen könne, wenn jeder an seinem Platz sei, bereit das Seine zu tun, wenn alle sich dem gemeinsamen Gesetz öffneten, um einzustimmen in das Ja zu dieser Ordnung und in den Lobpreis des Gottes<sup>308</sup> in Wort und Tat. ...doch dazu müssten die Menschen von ihrer Unwissenheit befreit sein und Wissen, Verständnis, Erkenntnis haben - um so aus diesem Wissen, Verstehen und Erkennen auch zu leben!

Und so "nimmt das Gedicht seine Wendung auf das Ziel zu. Aus dem Bewusstsein der geistigen und sittlichen Not, in der die Menschen leben, sucht ein inbrünstiges Gebet den Ausweg",<sup>309</sup> Zeus möge doch das Dunkel zerstreuen und den Menschen Erkenntnis schenken, jene Erkenntnis, mit der er selbst alles gerecht lenke, er möge die Unvernünftigen, die sich gegen die Weltordnung stellen und auf diese Weise ihr Glück suchen, aber niemals finden können, mit Erkenntnis erleuchten, sodass auch sie und damit alle in den Lobpreis einstimmen, der Kosmos in seiner Harmonie, sowie Menschen und Götter in ihrem freiwilligen Folgen, die Weltvernunft preisen.<sup>310</sup> Wenn die Menschen nämlich erkennen würden und aus dieser ihrer Einsicht entsprechend handeln, wird man ergänzen dürfen, dann würde die Gemeinschaft wieder hergestellt, die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, verbunden in dem einen Logos, der einen Vernunft. Das ist es, was Kleanthes als Ziel vor Augen hat, wofür er sich engagiert.

Wenn der Dichter nun bittet, Zeus möge die Menschen von ihrer Unwissenheit, die nichts Gutes ist, sondern verderblich und die auch nichts Gutes bringt, sondern Unheil, befreien (V. 33), ergibt sich für uns die Frage: wie kann Zeus dies tun? Auf welche Weise soll das geschehen, wie ist das gedacht? Dass der Allherrscher (V. 1) auf die 'Schlechten' der Menschen, die sich nicht nach dem gemeinsamen Gesetz richten, hernieder komme und sie - deren freien Willen und menschliche Würde missachtend - zum Glück zwingen? Solch einen Ton schlägt Kleanthes während des ganzen Hymnus niemals an. Nochmals möchte ich betonen, dass es wohl kein Zufall ist, dass er hier

---

<sup>308</sup>Vgl. den Schluss des Hymnus

<sup>309</sup>Vgl. Pohlenz, ZH, S. 123

<sup>310</sup>Vgl. auch Neustadt, S. 396

nicht Zeus als 'Allherrscher' anspricht und ihn vielleicht gar aufforderte, die durch die Freiheit der Menschen entstandene 'Lücke' seiner Herrschaft und der Ordnung zu beheben - ist es doch der Gott, der diese Freiheit gewährt -, sondern dass Kleanthes sich an Zeus als 'Allgeber' wendet - nicht der Ruf nach Herrschaft, sondern die Bitte um Gabe an den, der alles gibt, ist also der Tenor. Sehen wir nun, nachdem wir gewissermaßen die Weichen für weiteres Verständnis gestellt haben, wie der Stoiker sein Gebet fortsetzt:

**Vers 34** bezieht sich, indem er mit der weiblichen Form des Relativpronomens fortfährt, auf die 'Unwissenheit' von V. 33, welche (ἦν) du (σὺ) - Zeus wird in dem Gebet natürlich persönlich angesprochen, doch nun mit einer Innigkeit, die an keiner Stelle des Hymnus zuvor und bei keiner schon genannten Bezeichnung des Zeus, wie 'Erhabenster der Unsterblichen' oder 'erhabenster König' passend gewesen wäre - 'Vater' (πάτερ<sup>311</sup>) von der Seele (ψυχῆς ἄπο) verscheuche (σκέδασον),<sup>312</sup> - das ist also Kleanthes' innigster Wunsch und seine Bitte, darauf richtet sich sein Gebet, das ist in gewisser Weise der Kern- und Angelpunkt für das Glück der Menschen und die Harmonie der ganzen Welt, dass das Dunkel der Unwissenheit von der menschlichen Seele genommen, dass es zerstreut, verscheucht werde. Dieser Wunsch ist auch auf sprachlicher Ebene, durch die Wahl eines Imperativs im Aorist, besonders eindringlich gestaltet, und in dieser Intensität des Ausdrucks fährt der Dichter fort<sup>313</sup>: Nachdem er ausgesprochen hat, was die Gottheit nehmen, wovon sie befreien, wird nun in positiver Weise formuliert, was sie geben, womit sie uns beschenken soll: Gib<sup>314</sup> (δόξ) aber (δέ)<sup>315</sup>, lass uns erreichen, erlangen, zuteil werden (κυρήσσαι<sup>316</sup>) - was? Das erste Wort der nächsten Zeile<sup>317</sup> gibt

---

<sup>311</sup>Wiederum der Vokativ

<sup>312</sup>POHLENZ gelingt es, durch die rhythmische Gestaltung des Verses, das Melodiöse der griechischen Sprache nachzuahmen ('Nimm auch das Dunkel der Torheit, o Vater, von unserer Seele!'), durch das Wort 'auch' könnte jedoch der Eindruck entstehen, dass Kleanthes diese Bitte gleichsam anderen hinzufügt, dabei ist es die Bitte des Dichters an seinen Gott, und mit der Formulierung 'von unserer Seele' ist der Stoiker selbst ausdrücklich in das Gebet einbezogen, was dem griechischen Text nicht ganz entspricht - sicher sind sinngemäß alle Menschen einbezogen und Kleanthes erscheint nicht als einer, der in gewisser Erhabenheit außerhalb des Geschehens steht, aber ich würde sein Engagement schon als in besonderer Weise für diejenigen verstehen, von denen ausführlich gesprochen wurde: den Menschen auf Irrwegen, den 'Unglücklichen', den 'Schlechten'.

<sup>313</sup>Auch die folgenden Verben dieses Verses sind in der Form des Imperativs Aorist gebildet

<sup>314</sup>Imperativ Aorist (2. Pers. Sg. von δίδωμι)

<sup>315</sup>Das δέ bedeutet keinen starken Gegensatz, sondern eher eine Aneinanderreihung - ist also auch mit 'und' zu übersetzen - und es geht ja hier auch nicht um zwei gegensätzliche Bitten, sondern um dieselbe, in doppelter Weise formuliert.

<sup>316</sup>Imperativ Aorist (2. Pers. Sg. von κυρέω siehe κύρω) und zwar in der medialen Form; das Medium eines griechischen Verbes deutet an, dass das, was geschieht, nicht in Passivität über uns hereinbricht, sondern wohl auf uns einwirkt, uns betrifft, es aber auch an uns liegt, wie wir damit umgehen, andererseits sich aber auch nicht unserer eigenen Aktivität allein verdankt, von uns nicht einfach gemacht werden kann - ein nicht uninteressanter Hinweis für die Interpretation dieser Stelle

<sup>317</sup>Vers 34 endet ohne Satzzeichen, das erste Wort der nächsten Zeile gehört sowohl grammatikalisch noch zum Verb κυρήσσαι (transitiv mit τινός, also dem Genitiv), als auch sinngemäß noch dazu und wird überdies, durch die Anfangsstellung, besonders betont. POHLENZ hat dies in seiner Übersetzung

Antwort: Einsicht, Erkenntnis (γνώμη<sup>318</sup>) - und damit sind wir bereits in **Vers 35** - Einsicht, 'auf die', oder 'welcher' (ἧ)<sup>319</sup> (ver)trauend (πίσυνος) du (σύ) mit Recht, Gerechtigkeit (δίκης μέτα) alles (πάντα) lenkst, leitest, regierst (κυβερνῶς) - und so ist auch wieder der Bogen zu V. 2 der Einleitung gespannt, zu Zeus, der mit dem Gesetz alles lenkt (νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν)<sup>320</sup>.

Der Gott herrscht also in stoischem Verständnis über alles, jedoch nicht willkürlich, sondern mit einem allem gemeinsamen, einem allgemeinen Gesetz und er, souveräner Allherrscher und würdiger König, vertraut auch und baut selbst auf etwas: auf Einsicht, Erkenntnis - wohl jener, denen diese Möglichkeit gegeben ist, also der Menschen! Weiters und damit in Zusammenhang ist hier zu beachten, dass gesagt wurde, Zeus lenke alles mit 'Dike': Dieses Wort, das mit 'Art und Weise', 'Brauch', 'Sitte', 'Recht' und 'Gerechtigkeit' übersetzt werden kann, bedeutet jedoch ursprünglich 'Weisung'<sup>321</sup>, was doch darauf hindeutet, dass es jemand/etwas gibt, der/das etwas zeigt und aufweist, das vom Menschen als Weisung verstanden werden kann, dem er entsprechen soll. Zu einer Weisung gehört ja jemand, der sie erhalten soll und empfangen kann und jemand/etwas, der diese Weisung gibt/das diese Weisung ist - Kleanthes spricht damit wohl etwas aus seiner religiösen Erfahrung an: er erfährt Zeus als Gott, der, indem er alles lenkt, Weisung gibt, die zu erkennen dem Menschen möglich ist und gut tut - ein Verständnis, das uns auch bei ARATOS begegnen wird.

Die 'Gnome' - Einsicht in die Ordnung des Ganzen und Erkenntnis der eigenen Stellung darin - ist es also, um die es Kleanthes in seinem Hymnus geht, sie ist es, um die sich letztlich alles dreht, 'damit', 'auf daß' (ὄφρα), wie **Vers 36** nach einem Beistrich fortfährt, wohl (ὄν)<sup>322</sup> diejenigen, die (von dir) geehrt worden sind, die geehrt worden

---

nachempfunden, indem er die ganze positive Formulierung der Bitte in Vers 35 hinüberzieht und diesen wie folgt beginnt: 'Einsicht gib uns...'

<sup>318</sup>γνώμη, die 'Einsicht' oder 'Erkenntnis', hier bedingt durch das Verb κυρῆσαι (2. Pers. Ez., Imperativ, Aorist von κυρέω) im Genitiv, bestätigt als Gegenstück zur ἀπειροσύνη in V. 33 deren Übersetzung als 'Un-Wissenheit'.

<sup>319</sup>Vom Aufbau des Hymnus her sticht hier ins Auge, dass V. 33 - 35 ähnlich gestaltet sind: V. 33 bringt die Un-Wissenheit (ἀπειροσύνη) ins Spiel, auf die sich V. 34 mit einem Relativpronomen (ἧν) bezieht und V.34/35 die Erkenntnis (γνώμη), auf die in V. 35 ebenfalls ein Relativpronomen (ἧ) Bezug nimmt. Damit sind die beiden Worte, um die es geht, Unwissenheit und Erkenntnis, in den Vordergrund gerückt; durch das Relativpronomen wird das dazu zu Sagende angeschlossen. 'Gnome', die Einsicht, Erkenntnis ist darüber hinaus noch zusätzlich betont, indem sie, als erstes Wort der Zeile gesetzt, in besonderer Weise hervorsticht, was, wie wir auch bei der Wahl der Verbformen gesehen haben, das Anliegen des Dichters ist.

<sup>320</sup>POHLENZ gibt den Vers mit 'Einsicht gib uns und rechtlichen Sinn, dein königlich Erbe!' sehr frei wieder und versucht wohl mit dem Ausdruck des 'königlichen Erbes' auf seine Weise die Verbindung zur Einleitung (V. 4 - dass wir seines Geschlechts seien und die Sprache bzw. die Möglichkeit des Verstehens erhalten hätten) und Hauptteil (V. 14 - Zeus als König) herzustellen.

<sup>321</sup>Vom griechischen Verb δείκνυμι, zeigen

<sup>322</sup>Es ist durch den ganzen Hymnus zu verfolgen, dass immer dort, wo der Bereich des Menschen angesprochen wird und damit die menschliche Freiheit ins Spiel kommt, Kleanthes sich bewusst vorsichtig ausdrückt, sei es im Konjunktiv, im Optativ (einer griechischen Möglichkeitsform) oder, wie hier, mit einem einschränkenden Partikel, ὄν.

Seienden (τιμηθέντες<sup>323</sup>) dies erwidern, dir, 'auf dich hin'<sup>324</sup> antworten (ἀμειβόμεσθα σε) mit Achtung, Ehre (τιμῇ).

Wenn Menschen wie Kleanthes in der Erfahrung stehen, von Zeus gewürdigt und geehrt zu sein, können sie ihrerseits der Gottheit mit Achtung begegnen, Ehre erweisen - und sie werden als Antwort auf diese Erfahrung nicht nur Zeus selbst ehren und verehren, sondern allem in dieser Welt eine gewisse Achtung entgegenbringen, ja für den Kosmos als Ganzen so etwas wie Ehrfurcht empfinden - und dies wird sich in ihrem Leben widerspiegeln, in ihrem Denken, Reden und Tun, in ihrer Haltung allem gegenüber, das ihnen begegnet: im Licht neuen Verständnisses können sie so die Welt und ihre Aufgabe in dieser - wie schwierig sie vielleicht auch sein mag - annehmen und als sinnvoll erfahren.

Mit einem Beistrich schließt der Stoiker *Vers 37* an und konkretisiert die Antwort des Menschen auf Zeus hin: deine Werke (τὰ σὰ ἔργα) besingen, rühmen, preisen (ὑμνοῦντες), einen Hymnus auf deine Werke anstimmen, singen<sup>325</sup>, durchgängig, ununterbrochen, fortwährend, immerdar (διενηκέες) - und Kleanthes fügt nach einem Beistrich hinzu: 'wie es (sich) ziemt' (ὡς ἐπέουκε) - der Beginn von *Vers 38* ergänzt - den (für die) 'sterblich Seienden', Sterblichen, Menschen (θνητὸν ἔόντ(α))<sup>326</sup>.

---

<sup>323</sup>Es handelt sich um ein Partizip, das oft anstelle eines Substantives verwendet wird und hier für die Menschen steht; als Partizip passiv drückt es aus, dass die Menschen (von Zeus) geehrt werden, und als Partizip Aorist kann es im Vergleich zu einem anderen Verbum eines Satzes und entsprechendem Geschehen eine gewisse Vorzeitigkeit andeuten, was in diesem Fall auszudrücken vermag, dass der Mensch sich von Zeus geehrt erfährt und darum, daraufhin, als Antwort darauf seinerseits ihn ehrt und preist - was wir in diesem Satz gleich ausgesprochen finden werden und in der Einleitung schon angedeutet war. Und auch POHLENZ bringt diese Struktur in seiner Übersetzung des Verses zum Ausdruck: "Erst du uns so, dann können auch wir die Ehre dir geben".

<sup>324</sup>Im griechischen Text finden wir hier einen Akkusativ, der die Richtung, das Woraufhin anzeigt: die Menschen, von Zeus geehrt worden, von ihm her Würdigung erfahrend, antworten also auf ihn hin.

<sup>325</sup>POHLENZ lässt in seiner Übersetzung 'stimmen das Loblied dir an' den Dichter Zeus ansprechen und rühmen, während der Stoiker selbst davon spricht, 'die Werke' des Zeus zu preisen, einen Hymnus auf diese anzustimmen - vielleicht nur eine feine Nuance Unterschied, denn es kann, wenn man Zeus anspricht, alles mit angesprochen sein, was er an Werken vollbracht hat und man in diesen über ihn erfährt, bzw. in seinen Werken seine Gegenwart erfahren und an ihnen etwas über ihn in Erfahrung gebracht werden - dass der Zugang der Stoiker zu ihrem Gott besonders der über dessen Werke ist und über die Harmonie des Ganzen überhaupt, kommt im Text des KLEANTHES und einer wörtlicheren Übersetzung besser zum Ausdruck.

<sup>326</sup>Auch POHLENZ zieht in seiner Übersetzung den Beginn des Verses 38 zu Vers 37 hinüber, da er inhaltlich zu diesem gehört, und er gibt die 'sterblich Seienden' mit 'sterblichen Menschen' wieder - dazu möchte ich folgendes zu bedenken geben: Es soll sicher damit nicht behauptet werden, dass es auch unsterbliche Menschen gäbe, denn das Wort 'Sterblicher' ist ja im Griechischen ein anderes Wort für den Menschen - in seiner Vergänglichkeit, und es kann sein, dass Pohlenz mit der nochmaligen Betonung der Sterblichkeit diesen Aspekt betonen wollte, der uns von unserem Verständnis her vielleicht nicht so präsent sein mag, dennoch erscheint mir der Ausdruck der 'sterblich Seienden' von KLEANTHES bewusst gewählt zu sein und erheblich mehr zu umfassen, nämlich alle sterblichen Wesen, aus denen sich der Mensch in besonderer Weise durch sein Verständnis, seine Sprache heraushebt (womit in einem Ausdruck die ganze Einleitung und der Hauptteil des Hymnus anklingen), doch zu den 'sterblich Seienden' zählen auch die Götter, die in stoischem Verständnis - im Gegensatz zu Zeus - durch ihre Sterblichkeit begrenzt sind (vgl. das bereits zur stoischen Theologie Gesagte). Es wird also in dem einen Ausdruck der 'sterblichen Wesen', der 'sterblich Seienden' der ganze Bogen von niedrigsten Lebewesen über den Menschen bis hin zu den Göttern gespannt, und das scheint im

Wenn die Antwort des Menschen auf die Würdigung durch Zeus in diesem Vers näher ausgeführt daraufhin konkretisiert wird, seine Werke zu preisen, und zwar fortwährend, immer, so legt dies schon die Vermutung nahe, dass Kleanthes nicht meinte, der Mensch solle Tag und Nacht, ohne zu schlafen oder sonst etwas in seinem Leben zu tun, wirklich wörtlich genommen, ununterbrochen Hymnen auf die Gottheit singen<sup>327</sup> - was wohl auch dem frömmsten Stoiker nicht möglich wäre -, sondern, dass damit wohl eher eine Haltung gemeint sei, eine Grundhaltung zur Wirklichkeit, eine Lebensausrichtung des Menschen, die in jedem Gedanken und jeder Tat - die stoische Schule ist schließlich praktisch ausgerichtet - mit dabei und prägend sei und die natürlich auch - in besonders schöner Weise - in einem Hymnus auf Zeus Ausdruck finden könne.

Der Kreis schließt sich, wenn Kleanthes nun, gegen Ende des Schlussteiles, einiges von dem wieder aufnimmt, was in der Einleitung bereits angeklungen ist - nach all dem im Hauptteil Ausgeführten hat es jetzt aber einen neuen und noch bedeutsameren Klang: So war in der Einleitung schon davon die Rede gewesen, dass es sich im Grunde für jeden Menschen gehöre, Gott anzusprechen und zu preisen (V. 3); wenn dieser Gedanke nun wieder aufgenommen wird, so kann er spätestens hier nicht mehr mit einem vordringlich moralischen Unterton des Sollens und Müssens, der freudlosen Pflicht<sup>328</sup> gelesen werden, sondern erscheint nun klar als - freudige<sup>329</sup> - Antwort auf eine Erfahrung des Stoikers mit seinem Gott, nämlich jener, als Mensch immer schon von Zeus geschätzt und geehrt (worden) zu sein (V. 36)! Und indem Kleanthes nun von den 'sterblich Seienden' spricht, klingt der Gedanke der Einleitung erneut an, dass die 'Sterblichen' (V. 3), also die Menschen, 'von allem was lebt und sich auf der Erde bewegt' (V. 5), von allen sterblichen Wesen als einzige mit einem Verständnis für das wohlgeordnete Ganze der Welt und mit Sprache begabt (V. 4), sich in der ihnen gegebenen Aufgabe erfahren können, darum - ob dieses Verständnisses - und wohl auch damit - mit der Sprache, z. B. in der wunderschönen Form inniger Poesie - die Gottheit zu rühmen und ihre Stärke immer zu besingen (V. 6).

---

Hinblick auf das Ende des Hymnus gut gewählt, wo Kleanthes in Aussicht stellt, dass Menschen und Götter im Lobpreis des Zeus zusammen kommen! Vgl. V. 39

Den Punkt, den POHLENZ an das Ende der Zeile setzt, gibt es im Originaltext nicht, da Vers 37 in den Anfang des nächsten Verses hinüberreicht; überhaupt bildet der Schlussteil im Originaltext - soweit er in der Form von v. ARNIM vorliegt - ein großes Ganzes, das zwar durch Beistriche gegliedert wird, aber an keiner Stelle den Leser zum Innehalten einladen will - es ist wie ein einziges großes Anlaufnehmen auf den Schluss, die Vollendung hin, und das zeigt sich - wie bei KLEANTHES immer wieder - auch auf der sprachlichen Ebene und im Aufbau des Hymnus.

<sup>327</sup>Vielleicht hat POHLENZ das *διηκεές*, (ununterbrochen, fortwährend, immer) in seine Übersetzung nicht aufgenommen, um keine mögliche Verwirrung in dieser Hinsicht zu stiften.

<sup>328</sup>Wie die stoische Ethik oft oberflächlich charakterisiert wird

<sup>329</sup>*ἐπέουκε* muss nämlich nicht immer als 'es ziemt sich' übersetzt und dieses als etwas Freudloses interpretiert werden, es kann auch die Bedeutung von 'gefallen' haben - und wenn jemand das tut, was 'sich ziemt', was seine Aufgabe ist, so kann ihn das ja durchaus mit Freude erfüllen, ihm gefallen, für ihn stimmig sein.

Kleanthes hat sich für diesen stoischen Weg entschieden und einen Hymnus für seinen Gott angestimmt - dabei geht es jedoch nicht nur um ihn und seine Beziehung zu, seine Erfahrung mit Zeus, sondern er möchte wohl auch seine Mitgenossen auf diesem Weg bestärken und darüber hinaus vielleicht noch andere Menschen für ihn gewinnen. In diesem Hymnus lässt uns der Stoiker an seinem Verständnis der Welt teilhaben, das von einer gewissen Weite zeugt: wenn er z. B. an dieser Stelle seines Werkes nicht von den 'Sterblichen' spricht, die man mit 'Menschen' übersetzen könnte, sondern von den 'sterblich Seienden', so scheint mir dieser - weitere - Begriff bewusst gewählt, denn alles, was in der Einleitung angesprochen wurde - der Mensch in seiner Sonderstellung gegenüber den anderen sterblichen Wesen (V. 4 u. 5) und in seiner Aufgabe, die Gottheit zu preisen (V. 3 u. 6) - und was im Hauptteil Konkretion erfahren hat, entfaltet wurde - Zeus gehört und gehorcht alles, nichts geschieht ohne ihn (V. 7 - 16), nur was die 'Schlechten' in ihrer Unvernunft tun, steht gewissermaßen außerhalb und kann doch noch in das Ganze eingebunden werden (V. 17 - 20), sodass ein Logos, eine Vernunft im Ganzen sei und zwar immer (V. 21) - diese Hoffnung, die den Dichter trägt und ihn zu seinem Werk beflügelt, wirkt im Hintergrund weiter, wenn er die Irrwege der Menschen schildert, die sich in ihrer Freiheit vom Logos abwenden und dabei - so sehr sie es auch suchen - ihr Glück verfehlen (V. 22 - 31). Und in diesem Bewusstsein, dass ein Leben in Übereinstimmung mit dem Logos das wahre Leben sei, wendet er sich zu Beginn des Schlussteiles mit innigem Gebet an Zeus, er möge die, die auf anderen Wegen zu gehen versuchen, von ihrem Unverständnis befreien und ihnen Erkenntnis geben (V. 32 - 35), damit sie antworten könnten mit Achtung (V. 36) und seine Werke preisen, wie es sich gezieme (V. 37) den 'sterblich Seienden' (V. 38) - damit schließt sich hier der Bogen: all das, was bisher angesprochen wurde, ist gewissermaßen in diesem Ausdruck enthalten, klingt an, und die Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung, seine Möglichkeit, in Freiheit dem Logos zu folgen und freudig die Gottheit zu preisen - oder in Unvernunft auf Irrwegen herumzuirren, erfährt nun, da der Hymnus seiner Vollendung entgegen strebt, eine - letzte - Steigerung.

Sehen wir dazu, was der zweite Teil des Verses 38 noch für uns bereit hält: weil, da (ἐπεὶ) wird fortgesetzt, weder (οὔτε<sup>330</sup>) den 'Sterblichen', den Menschen (βροτοῖς<sup>331</sup>), ein anderes Ehrengeschenk, Vorrecht (zu eigen), das, bzw. eine andere Ehrengabe, Auszeichnung und Würde<sup>332</sup> (zuteil ist), die größer (wäre) (γέρας<sup>333</sup> ἄλλο τι μείζον),

---

<sup>330</sup>Wenn οὔτε zweifach verwendet wird ('weder - noch'), um einen Satz zu gliedern (das zweite findet sich zu Beginn von V. 39), so zeigt das, dass die beiden dazugehörigen Begriffe gewissermaßen auf einer Ebene und gleichen Ranges sind - das 'Weder' befindet sich beim Begriff der 'Sterblichen', der Menschen - und das 'Noch'?

<sup>331</sup>Kleanthes verwendet im Schlussteil - gemäß alter Tradition, wie wir gehört haben - andere Worte, um dasselbe auszudrücken - in V. 3 und V. 5 der Einleitung war von den Menschen als θνητοί die Rede gewesen.

<sup>332</sup>POHLENZ übersetzt γέρας mit einem - dem höchsten - Amt, das Menschen - und Göttern - verliehen wurde, und die Verleihung eines Amtes hat ja mit Auszeichnung, Würdigung zu tun - ich bin mir

'weder den Menschen' wird also eine höhere Würdigung zuteil - das 'Weder' verlangt ein 'Noch' und dies findet sich zu Beginn der nächsten Zeile -, 'noch den Göttern' (οὐτε θεοῖς), wie Kleantes nach einem Beistrich den *Abschlussvers* 39 beginnt, als (ἦ) den immer (bestehenden) (allen und allem) gemeinsamen 'Nomos', das ewige allgemeine Gesetz (κοινὸν ἄει<sup>334</sup> νόμον) in Recht, Gerechtigkeit (ἐν δίκῃ) - vielleicht auch 'unter seiner Weisung' (stehend und lebend) - zu preisen, loben, besingen (ὑμνεῖν)<sup>335</sup>.

Auch bei diesen letzten Zeilen des Hymnus fällt schon von der Textgestaltung her einiges auf, das für eine Interpretation nicht uninteressant sein könnte: Da ist zunächst die Gliederung des Satzes mit Hilfe eines zweifachen οὐτε, 'weder' - 'noch', welches die beiden dazugehörigen Begriffe als auf derselben Ebene befindlich anzeigt - und das sind die 'Sterblichen' (βροτοῖς), also die Menschen und die Götter (θεοῖς)! Wenn wir uns den Aufbau genauer ansehen, so zeigt sich, dass unter dem Begriff der 'sterblich Seienden' zu Beginn des Verses 38 nochmals alle sterblichen Wesen zusammengenommen sind, und dann mit der Gliederung des 'Weder' - 'Noch' einerseits die Menschen besonders angesprochen und hervorgehoben werden, die durch ihre Vernunft mit der Möglichkeit begabt sind, auf den Logos zu hören und dementsprechend zu leben - darum und um mögliche Irrwege war es über weite Strecken des Hauptteiles gegangen - und andererseits werden nun die - ja ebenfalls sterblichen - Götter genannt, durch diese Gliederung auf derselben Ebene wie die Menschen und mit ihnen vereint, selbst wenn sie zu Beginn des letzten Verses noch besonders ins Auge stechen - was sich für Götter wohl gebührt: In der Einleitung war von ihnen schon die Rede gewesen, im Hauptteil eher im Hintergrund - ging es doch um die Aufgabe des stoischen Menschen in der Welt -, im Schlussteil jedoch wieder präsent, schließt sich mit ihnen der Kreis, und es scheint so, als seien sie über Probleme, wie sie die Möglichkeit des freien Gebrauchs der Vernunft für den Menschen bringt und wovon der Mittelteil des Hymnus ja ausführlich handelt, erhaben und müssten nicht um den rechten Weg ringen - wir hören nichts von möglichen Irrwegen dieser Götter<sup>336</sup> - sondern sie nützen Vernunft und Freiheit ganz für

---

jedoch nicht sicher, ob das in unserer Zeit so ohne weiteres damit verbunden wird und möchte lieber andere Übersetzungsvarianten betonen.

<sup>333</sup>In V. 3 war in diesem Zusammenhang θέμις, das 'Festgesetzte', die Sitte, der Brauch zu lesen.

<sup>334</sup>Hier ist eine schöne Möglichkeit des Griechischen genützt, das 'Ewig' (ἄει), welches zum 'allgemeinen Gesetz' (κοινὸν νόμον) gehört, nicht vor oder hinter diese beiden Wörter zu stellen, sondern dazwischen, wodurch es besonders eindrucksvoll nachklingen kann.

<sup>335</sup>POHLENZ nimmt mit seiner Übersetzung des letzten Verses "als das Gesetz zu preisen, das beide im Rechte verbindet" das Gemeinsame des Gesetzes in eine Umschreibung, sodass noch klarer zum Ausdruck kommt, dass der ganze Kosmos unter diesem allem und allen gemeinsamen Gesetz steht und damit, darin, dadurch verbunden ist, auch - und wohl in besonderer Weise, weil mit Vernunft begabt - Menschen und Götter. In seinem Wortlaut liegt die Betonung aber eher auf dem 'Gesetz' (dass es 'ewig' ist, wie der Dichter nochmals einfügt, scheint in der Übersetzung nicht auf) - das Gesetz, das Menschen und Götter 'im Rechte' verbindet - diese Ausdrucksweise führt vielleicht zu einer Deutung mit moralischem Schwerpunkt, während bei KLEANTHES das 'Preisen' hervorgehoben und der Vollgesang des Kosmos in Aussicht gestellt ist.

<sup>336</sup>Die vielen Götter der Volksreligion konkurrieren in der stoischen Lehre nicht mit Zeus, dem Allherrscher - dies zeigt sich schon sehr klar an dem Platz, den sie in diesem Hymnus haben: Sie

das, was sie können und sollen, sie leben ihre höchste Würde, schöpfen ihre Ehrengabe aus, 'Zeus zu preisen' - und damit (voll)endet (sich) der Hymnus: Menschen und Götter, als sterbliche Vernunftwesen mit Einsicht in das 'ewige Gesetz' begabt, können keine höhere Auszeichnung erfahren als dieses ewige Gesetz, das allen gemeinsam ist, alles durchzieht, zu 'preisen' - und das heißt wohl nicht, ständig Hymnen zu dichten, Lobpreisungen zu singen, sondern die eigene Bestimmung zu erkennen und nach diesem Gesetz zu leben, sich danach auszurichten, das eigene Leben unter diese Weisung zu stellen und darin - verbunden mit allem im Kosmos - Erfüllung zu finden.

...ὄμνεῖν - mit diesem Wort klingt der Hymnus aus, und wie ein Musikstück, das mit der letzten Note nicht schon wirklich zu Ende ist, sondern von Dirigent und verständigem Publikum noch (s)einen Raum des Ausklingens und Nachhallens erhält, ruft auch dieses Ende danach, im Hörer oder Leser nachhallen und weiterwirken zu können.

Dass Kleanthes eine Neigung zur Musik hatte und künstlerisch begabt war, ist an früherer Stelle schon angeklungen, und dass er wohl nicht zufällig einen Hymnus gewählt hat, um die höchste Gottheit möglichst angemessen zu preisen, erscheint jetzt, nachdem wir ihn durch das gesamte Werk hindurch begleitet haben, stimmig und bedeutsam. Und so schlage ich vor, uns vom Text her nochmals rückblickend und zusammenfassend die wesentlichen Momente und den Aufbau vor Augen zu führen:

Kleanthes hat sich, wie schon zu Beginn erwähnt, als Dichter sehr genau an die für die Gattung des Hymnus geltenden Regeln gehalten, doch je länger man seinen Hymnus betrachtet, um so klarer wird der Eindruck, dass hier nicht einfach nur ein dem Regelwerk entsprechender, kunstvoller Hymnus entstanden sei, sondern ein Werk, das zutiefst die Handschrift seines stoischen Meisters trägt, von dessen Verständnis durchzogen und durchdrungen ist, vom Aufbau, der inneren Gliederung her, bis in die Wahl jedes einzelnen Wortes.

So kann man wohl vom Gesamteindruck her sagen, dass der Hymnus sehr bewusst und bedacht aufgebaut wirkt und in dramatischer Steigerung auf den Schluss hin ausgerichtet, unter Wahrung der für das Genus 'Hymnus' üblichen Regeln und doch auf eine eigene, sehr feinsinnige Art und Weise: an keiner Stelle wurde jemand verurteilt oder lächerlich gemacht, wohl aber wurden die menschlichen Irrwege klar aufgezeigt, niemals wurde die Sphäre menschlicher Freiheit angetastet, sondern im Gegenteil, mit vorsichtigen Formulierungen stets gewahrt, und der Dichter stellte sich nicht über die

---

werden in der Einleitung erwähnt, am Schluss wieder ausdrücklich hereingenommen, finden ihren Platz also am Rande. Selbst wenn sie - wie Menschen - von der Vernunft abfallen könnten und dies auch täten, vielleicht Irrwege beschritten - wie dies im Glauben früherer Generationen der Griechen der Fall sein konnte, so würde das dem stoischen Menschen in seinem Selbstverständnis und auf seinem Weg, auf dem Kleanthes mit dem Hymnus wohl ermuntern möchte, nicht weiter helfen. Doch zur Erhabenheit stoischer Gottesvorstellung passt göttlicher Kleinkrieg nicht recht, und es scheint mir von Kleanthes bewusst so formuliert zu sein und aufgezeigt zu werden, dass die Menschen allerlei Irrwege zu betreten im Stande seien, die Götter aber klar ihrer Bestimmung folgen und d. h. die höchste Gottheit preisen.

Menschen, die hier das wahre Glück verfehlten, nie gab er diese auf oder verherrlichte eine Gewaltlösung: Zeus wurde nicht gebeten, die Schlechten mit Hilfe seiner Macht zu bekehren, sondern ihr Dunkel zu zerstreuen, damit sie verstehen und dass sie dann dem Logos folgen, dem Gesetz entsprechend leben und in den Lobpreis einstimmen würden, das hofft er und stellt es auch - als Stoiker der Anfangszeit voll Euphorie - in Aussicht. Die Ordnung dieser Welt, durch das eine Gesetz in allem und durch alles hindurch, die Harmonie des Ganzen, an der jeder Mensch seinen Anteil haben kann - begabt dazu wäre er -, die Wohlgesonnenheit des höchsten Gottes, Zeus, der als souveräner Allherrscher dem Menschen diese Auszeichnung verleiht, sich nicht als Gewaltherrscher entpuppt, sondern auf Erkenntnis baut, das ist es, was Kleantes beflügelt und stoischem Verständnis gemäß für jeden einzelnen - und danach suchen alle Philosophenschulen dieser Zeit - größtmögliches Glück bedeutet.

Wenn wir - mit diesem Gesamteindruck im Hintergrund - nochmals den Aufbau betrachten, so fällt auf, dass alle wichtigen Begriffe jeweils in Einleitung, Hauptteil und Schluss auftauchen und zwar in gewisser Steigerung:

Da ist zunächst die höchste Gottheit stoischen Glaubens, an die der Hymnus gerichtet ist: **ZEUS** wird in der Einleitung (V. 1) als 'Allherrscher' angerufen, im Hauptteil, etwas mehr in menschliche Sphäre gerückt, ist von ihm als 'König' (V. 14) die Rede, und im Schlussteil, wenn der Dichter sich mit innigem Bitten an ihn wendet, spricht er ihn mit 'Vater' (V. 34) an - es ist hier also der Weg zu immer persönlicherem, vertrauensvollerem Verhältnis nachgezeichnet worden.

Mit der Verwendung des wichtigen Wortes 'Gesetz', νόμος, verhält es sich ähnlich: In der Einleitung kam es in dem Zusammenhang zur Sprache, dass Zeus mit ihm, dem Gesetz, alles lenke (V. 2), aber der Einleitung gemäß war dies vorerst nur ein kurzer Hinweis, eine Andeutung. Im Hauptteil nun (V. 23) wird es näher charakterisiert als 'gemeinsames Gesetz', das jedoch die 'Schlechten' (unter den Menschen) weder sehen noch hören. Und im Schlussteil wird nun die Möglichkeit in Aussicht gestellt, dass alle einstimmen in den Lobpreis dieses Gesetzes und unter seiner Weisung leben - alle Menschen, also auch die, die es bisher weder gesehen noch gehört haben, dies aber könnten (!) und die Götter. Immer deutlicher wird dabei herausgestellt, dass dieses Gesetz alles durchwaltet, alle betrifft, daher gemeinsam ist und alles verbindet und danach leben zu können für den einzelnen eigentlich Chance ist, 'wahres Leben' zu finden, also nicht mühselige Pflicht, sondern Auszeichnung bedeutet. In dem Zusammenhang fällt auch eine Wortwahl des Dichters auf, die diese Aussage unterstützt und begleitet: in der Einleitung (V. 3) θέμις, das 'Festgesetzte', die Satzung, Sitte, der Brauch, das, was sich gehört, ist im Schlussteil (V. 38) γέρας Ehrengabe, Würde, Vorrecht, und der Mensch wird in seiner Aufgabe, dieses Gesetz zu preisen, sogar mit den Göttern gleichgestellt - denn der allem und allen gemeinsame 'Nomos' bindet die

stoische Polis, die aus Göttern und Menschen besteht.<sup>337</sup> Die Würdigung des Menschen, mit allem im Kosmos durch das eine gemeinsame Gesetz verbunden und im Unterschied zu den restlichen sterblichen Wesen durch seine Anteilhabe am Logos zur Einsicht in dieses Gesetz und die Ordnung des Ganzen befähigt, ist deutlicher geworden und findet seine letzte Steigerung, wenn Menschen nicht in Angst vor, oder Abhängigkeit von, sondern in Verbundenheit mit den Göttern das Gesetz preisen, dieser Ordnung gemäß leben, sodass - und dies ist die Aussicht - Menschen und Götter als die Wesen, die das alles durchwaltende Gesetz erkennen und ihm folgen können, sich in dessen Lobpreis zusammenfinden.

Aber noch ein Begriff durchzieht den Hymnus in sich steigender Weise, der des '**Logos**': In der Einleitung - entsprechend deren Aufgabe - nur angedeutet in Namen wie 'Herrscher der Natur' (V. 2), im Hauptteil, als dem Raum weiterer Entfaltung, stoßen wir in V. 12 auf den 'gemeinsamen Logos', der alles durchwaltet - wie wir im Hauptteil auch den 'gemeinsamen Nomos' (V. 24) gefunden hatten -, doch wenn wir jeweils den Zusammenhang betrachten, fällt auf, dass Kleanthes, wenn er vom 'Logos' spricht, einen anderen Aspekt zum Ausdruck bringen will als mit dem 'Nomos', in dem mehr die Gesetzmäßigkeit, die Ordnung in der Welt betont, als eine in gewisser Weise erfahrbare, aber doch auch unpersönliche Größe, das Gesetz, mit dem alles gelenkt wird - anders beim 'Logos': vorbereitet durch eine Schilderung des Blitzes (V. 10), den Zeus aus seinen unbesiegbaren Händen entsendet, wird damit der Aspekt der 'Helligkeit', der Intelligenz, Einsicht, Erkenntnis angesprochen, der im Hymnus ganz zentral ist und im Schlussteil schließlich in ein Gebet um Erleuchtung derer mündet, die (noch) in Unwissenheit und verschlossen sind, damit alle Menschen - von Zeus so geehrt, dass sie die Weltordnung erkennen und in Freiheit in sie einstimmen können - ihre Antwort auf diese Würdigung gäben, diese Gabe und ihre Aufgabe annähmen, sich dem allem gemeinsamen Gesetz öffneten, um danach zu leben, den alles durchwaltenden Logos in Einklang mit der Natur und in Verbundenheit mit den Göttern zu preisen.<sup>338</sup> Wenn Kleanthes vom 'Logos' spricht, schwingt also Intelligenz, Vernunft, Erkenntnis, Verstehen mit, und dieser Aspekt scheint mehr mit der Person des Gottes verbunden als der des Gesetzes - was sich z. B. im Bild zeigt, das nun von Zeus gemalt wird: aus seinen Händen entsendet er den Blitz - hier tritt die Gottheit viel plastischer in Erscheinung, konkreter, leibhafter, greifbarer, persönlicher als etwa an der Stelle des Hymnus, wo gesagt wurde, dass er mit dem Gesetz alle lenke (V. 2), obwohl auch dort Zeus in Tätigkeit und das Gesetz nicht für sich allein, sondern in Zusammenhang mit ihm aufscheint. Mit dem Begriff des 'Logos' gelangen wir in gewisser Weise auf eine tiefere, umfassendere Ebene, denn ohne Einsicht und Erkenntnis wäre auch das beste Gesetz nichts wert, könnte ja nicht als solches erkannt und verstanden werden - und

---

<sup>337</sup>Vgl. Neustadt, S. 388 und Wilamowitz, Hellenistische Dichtung II, S. 258

<sup>338</sup>Vgl. Neustadt, S. 388

mehr noch: der Aspekt des 'Logos', der Einsicht, des Verstehens, der Erkenntnis rückt die Person in den Vordergrund - einerseits den Menschen, durch seine Anteilhabe am Logos befähigt, nicht nur das Gesetz des Kosmos zu erkennen, sondern auch sich selbst, als einen, dem es gegeben ist, so zu sein und dies zu verstehen -, und damit ist der Mensch in besonderer Weise der Gottheit nahe, kommt also die Person des Gottes in den Blick, die mit dem Gesetz alles lenkt, mit dem Instrument des Blitzes dafür tätig ist und den Menschen mit einer Sonderstellung im Kosmos würdigt, welche ihn - im Unterschied zu den übrigen Lebewesen - die Ordnung des Ganzen vernehmen und freiwillig darin einstimmen lässt, ja die ihn sogar mit den Göttern verbindet und in eine persönliche Beziehung zu seinem Gott stellt, so etwas wie personale Nähe erfahren lässt<sup>339</sup>.

Der Begriff des 'Logos' ist also weiter als der des Nomos, umfasst, ergänzt, vollendet diesen, weil in der Einsicht der Erkennende - der Mensch - mit dem zu Erkennenden - der Ordnung des Ganzen, dem Gesetz, das durch alles hindurch geht - und dem, der alles Erkennen überhaupt erst ermöglicht - Zeus - verbunden ist. Und auch dabei ist im Verlauf des Hymnus eine Steigerung zu finden, die die Bedeutsamkeit der Erkenntnis - in allen ihren angesprochenen Momenten - verstärkt und damit die Beziehung zwischen dem (stoischen) Menschen und seinem Gott in immer größerer Intensität ausmalt - und zwar von beiden Seiten her: Wenn wir auf V. 21 sehen, in dem der Dichter von dem 'einen Logos' spricht, der in allem sein und sich entfalten können solle, so geht dem voraus, dass die 'Schlechten' in ihrer 'Un-vernunft' eigene Wege zu gehen versuchen (V. 17) und Zeus diese Menschen, die sich sozusagen selbst den Weg zum/des Guten versperren, in der Ordnung behält, dass er sie zusammenfügt mit dem Wahren, sodass der eine Logos in allem, also auch in ihnen sein und fruchtbar werden könne! Zeus tritt hier nicht als abstrakte Größe auf und uns nicht in der Weise souveräner Abgeklärtheit, voll angemessen-würdigen Abstandes entgegen, sondern in Form persönlicher Engagiertheit<sup>340</sup>, und dieser Gotteserfahrung gemäß findet als Antwort des stoischen Dichters der Hymnus seine Vollendung, wenn in zwei der Namen, mit denen Kleantes seinen Gott im Schlussteil anruft, 'Dunkelumwölcker' und 'Blitzeschwinger' (V. 32), wie in der Einleitung erneut der 'Blitz' anklingt und Zeus im Anschluss daran - persönlich wie nie zuvor - als 'Vater' (V. 34) angesprochen wird - mit der innigen Bitte, die Menschen aus dem 'Dunkel' ihrer verderblichen Unwissenheit zu befreien (V. 33 und 34) und ihnen Einsicht (V. 35) zu schenken.

Einsicht ist es, um die sich letztlich alles dreht - denn zu ihr befähigt, kann der stoische Mensch seiner Würdigung gemäß leben und damit Zeus und das Gesetz preisen und am eigenen Platz im Ganzen seine Erfüllung finden; Einsicht ist es, auf die selbst Zeus -

---

<sup>339</sup>Und in dem als Ausgangspunkt dieser Arbeit genannten Zitat aus der Apg 17,27 wird genau jener Aspekt angedeutet: keinem Menschen ist Gott fern

<sup>340</sup>Die wir übrigens auch bei einer Stelle des Aratos finden werden

trotz aller Souveränität - in seiner Allherrschaft noch baut (V. 35), wenn er den Wesen, denen er Anteil am Logos gegeben hat, auch den Freiraum gewährt, von sich aus diesem zu folgen; Einsicht schließlich ist es, die Zeus denen schenken soll, die für das allgemeine, allen gemeinsame Gesetz (noch) nicht offen sind, nicht der ihnen gegebenen Vernunft entsprechend handeln und leben, sondern sich in ihrer Unvernunft auf Irrwegen hin- und hergeworfen erfahren, doch wenn Zeus das Dunkel der Unwissenheit zerstreue und auch den Unvernünftigen Erkenntnis schenke, jene Erkenntnis oder Einsicht und Erkenntnis, mit der er selbst alles gerecht lenke, so würden schließlich alle, gewissermaßen eines Sinnes, einstimmen in diese Ordnung und den Lobpreis auf sie, und der ganze Kosmos würde voll Harmonie sein und von Wohlgesang erfüllt.

Das ist es, was Kleanthes seinem stoischen Verständnis gemäß im Hymnus als Ziel vor Augen stellt - die Aussichten auf ein Weiterleben nach dem Tod sind vage<sup>341</sup> und nicht wirklich geeignet, Halt zu geben und Sinn zu vermitteln, doch das Hier und Jetzt entsprechend zu gestalten, sodass der Mensch sich seiner Auszeichnung bewusst sein und in allem, was auch geschehe, seine Würde bewahren, Sinn erfahren und in seinem Leben Glück, ja Erfüllung finden könne, das versucht der stoische Weg zu vermitteln. Und wenn auch in so manch erhaltenen Schriften Vertreter stoischer Lehre wirkliches Engagement und menschliches Mitgefühl zu fehlen scheinen, kann man sich bei Kleanthes des Eindruckes nicht erwehren, dass er Zeus nicht nur pro forma schöne Formulierungen gewidmet hat, sondern in innigem Verhältnis zu ihm steht, dass er den stoischen Ansatz für Lebensglück nicht nur kunstvoll in einen Hymnus einzubinden vermochte, sondern diesen Weg selbst geht, und dass er die 'Schlechten', die nicht aus stoischer Einsicht in das Ganze ihr Leben gestalten, sondern (noch) unwissend umherirren, nicht nur als schlechtes Beispiel pädagogisch auswertet, sondern sich wirklich für sie engagiert - auf dass die Menschen das 'wahre Leben' haben mögen, von dem der Dichter gesprochen hat und das er wohl für sich und alle ersehnt - getragen von der Hoffnung, dass dies auch geschehen könne und der Kosmos dann als Ganzer in Harmonie und voll Freude sei.

So findet die Epiphanie des Logos im All ihre vollkommenste Resonanz in dem ihn preisenden Hymnus der Götter und Menschen<sup>342</sup> und die Einzelstimme von V. 6 "Ich will dich preisen" Erfüllung in dem in Aussicht gestellten Vollgesang (V. 39).<sup>343</sup>

---

<sup>341</sup>Kleanthes selbst glaubt nicht an die Unsterblichkeit der Seele, vgl. das zu seiner stoischen Physik Gesagte

<sup>342</sup>Vgl. Neustadt, S. 389

<sup>343</sup>Vgl. a. a. O., S. 387/388

## B) ARATOS aus Soloi und das Proömium der 'Phainomena':

### 1. Ein Blick auf Leben und Werk des stoischen Dichters:

Wer war Aratos aus Soloi, der Verfasser jenes Gedichtes über 'Phainomena', 'Erscheinungen', das von der Antike an die Gelehrten beschäftigt hat? Was wissen wir über den Menschen und - stoischen - Dichter, sein Leben und Werk?

Die 'reiche biographische Tradition' ist vielschichtig<sup>344</sup>, liegt in 'mannigfaltigen Brechungen' vor<sup>345</sup>, denn erste Nachrichten wurden bald von Anekdoten und Ausschmückungen, Verwechslungen, Fälschungen und - teilweise heftiger - Polemik überwuchert. Experten<sup>346</sup> bemühten sich eifrig, die überlieferten Fragmente zu übersetzen und in sinnvollen Zusammenhang zu bringen, und die 'Phainomena' wurden in Hinblick auf Inhalt und Aufbau, Metrik und Wortwahl, Bezugnahme auf andere Werke usw. untersucht.

So wenig wir uns diesbezüglichen Ergebnissen auch verschließen werden - können sie doch den Boden für das Verständnis eines vor langer Zeit und in altgriechischer Sprache verfassten Gedichtes bereiten - so sehr soll es in dieser philosophischen Arbeit um ein Verständnis gehen, das sich nicht in historischen Fakten oder sprachwissenschaftlichen Untersuchungen erschöpft, sondern das uns weiter, tiefer fragen lässt: Aus welcher Erfahrung spricht Aratos, wenn er Zeus preist und dann 'Erscheinungen' der Welt beschreibt? Wie zeigt sich seine Begegnung mit der stoischen Philosophie in dem Gedicht? Ja welche Intention liegt der Gestaltung der 'Phainomena' überhaupt zugrunde? Sehen wir also, ob das überlieferte Material bei der Beantwortung dieser Fragen helfen kann und wir Aratos näher kommen.

---

<sup>344</sup>Ein 'reichhaltiger' Artikel bei Suidas und vier eingehende Viten, die je einer Ausgabe der 'Phainomena' vorangestellt waren, berichten über Arats Leben und Werk. Die den Lebensberichten gemeinsamen Angaben lassen auf eine an Zitaten reiche *Urbiographie* schließen, die in der Kaiserzeit durch 'etwas bedenkliche Zusätze' vermehrt worden war. Als Verfasser der ersten drei Viten werden ein Achilleus (3. Jhdt. n. Chr.), Sporos von Nikaia (1. - 2. Jhdt. n. Chr.) und Theon von Alexandria (4. Jhdt. n. Chr.) genannt; für die vierte mit zum Teil falschen Angaben sei kein Autor greifbar, vgl. Knaack, Sp. 391; die alexandrinische *Urbiographie*, auf die die Viten zurückgehen, ist vermutlich von dem Grammatiker Theon, 1. Jhdt. v. Chr., verfasst und dem Text seiner Ausgabe der 'Phainomena' vorangestellt gewesen, vgl. Ludwig, RE, Sp. 26/27

<sup>345</sup>Vgl. Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung II*, S. 274/275

<sup>346</sup>Ernst MAASS befasste sich ausführlich mit der Geschichte des Textes (*Aratea*, *Philologische Untersuchungen*, 1892) und nach der Edition des Textes (1892) erschien 1898 eine Herausgabe der antiken Erläuterungsschriften, für die er das Material geprüft und neu zusammengestellt hat. WILAMOWITZ bezieht sich in seinen Ausführungen auf diese Arbeiten und tritt in lebendigen Dialog mit der Überlieferung ein; KNAACKs Artikel bietet detaillierte Informationen zu gängigen Fragen. Schließlich edierte und analysierte Jean MARTIN (*Histoire du texte des Phénomènes d' Aratos*, Paris 1956, S. 151 ff.) die vier Viten und den Artikel des Suidas; LUDWIG verweist auf ihn und bringt in seinen Artikeln eine Zusammenfassung der Forschungsergebnisse samt eigenen vertiefenden Gedanken, und auch ERREN setzt hier mit seiner Interpretation der Geschichte und des Textes an.

a) Lehrjahre in Athen:

Arats Geburts- und Todesjahr sind nicht überliefert<sup>347</sup>; er dürfte um das Jahr 310 v. Chr. in Soloi in Kilikien - in der Nähe von Tarsos in Kleinasien, der heutigen Türkei - geboren worden sein.<sup>348</sup> In einem Trauergedicht auf seinen Bruder Myris werden Athenodoros als Vater und Letophila als Mutter genannt<sup>349</sup>, nach anderer Überlieferung soll sein Vater Mnaseas geheißen<sup>350</sup> haben...

Interessanter erscheint mir die Frage nach den Verhältnissen, in die der Dichter hineinwuchs und die sein Verständnis der Welt mitgeprägt haben: Anders als Kleantes, der Armut erfahren und sich seine Ausbildung mühsam erarbeitet hatte, kam Aratos aus einer angesehenen Bürgerfamilie und ging - wie es sich für einen ambitionierten jungen Mann aus gutem Haus gehörte - zum Studium nach Athen, wohin ihn sein Bruder Athenodoros begleitete. Hier, im Zentrum der **Philosophie** der Zeit, kam Aratos mit der stoischen Lehre in Berührung<sup>351</sup>, soll ZENON von Kition, den Begründer der Stoa gehört<sup>352</sup> und mit dessen Schülern Persaios und Dionysios von Herakleia Freundschaft geschlossen haben.<sup>353</sup> Ob er die älteren Schulgenossen insgesamt hörte<sup>354</sup>, also auch Schüler des KLEANTHES war, der neben seinem Lehrer Zenon zu unterrichten begann und später die Schule leitete, geht aus der Überlieferung nicht eindeutig hervor. Im Unterschied zu Kleantes, der sich dem stoischen Weg mit Leib und Seele verschrieben hatte, dürfte sich Aratos der Gemeinschaft jedoch nur lose angeschlossen haben: auf einer Liste, die die Mitglieder der Schule nennt, ist nur der Name seines Bruders zu finden<sup>355</sup> - ob sich Aratos seine Freiheit bewahren wollte? Er war nämlich vielseitig interessiert: In Athen als Zentrum auch der **Kunst** und **Wissenschaft** könnte er<sup>356</sup> KALLIMACHOS kennengelernt haben, der später ein lobendes Epigramm auf die 'Phainomena' verfasste<sup>357</sup>, und mit DIONYSIOS verband ihn nicht nur stoische

---

<sup>347</sup>'Spielerei' nennt es der angesehene Philologe Wilamowitz-Moellendorf, Geburts- und Todeszeit berechnen zu wollen, vgl. Hellenistische Dichtung II, S. 276 und findet bei Kollegen seines Fachs Bestätigung, vgl. Lesky, S. 841 und Erren, Nachwort zu den *Phainomena*, S. 112

<sup>348</sup>Vgl. Lesky, S. 841; laut Knaack (RE, Sp. 391) führen Erwägungen auf ca. 315 - 305 v. Chr.

<sup>349</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 27

<sup>350</sup>Vgl. Knaack, RE, Sp. 391

<sup>351</sup>Vgl. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung II, S. 275; auch ein Astronom, Aristotheros, wird hier als Arats Lehrer genannt

<sup>352</sup>Vgl. Knaack, RE, Sp. 392; der überlieferte Brief Arats an Zenon sei jedoch 'verdächtig'; Knaack verweist auch auf einen Menekrates als Lehrer Arats, dem der Stoiker Herakleitos gefolgt sei, vgl. Sp. 394

<sup>353</sup>Vgl. Lesky, S. 841

<sup>354</sup>Wie Wilamowitz dies Arat und seinem Bruder zuspricht, vgl. Hellenistische Dichtung II, S. 275

<sup>355</sup>Gemeint ist die Liste des HIPPOBOTOS bei Diogenes Laertios VII, 38, vgl. Knaack, Sp. 392

<sup>356</sup>Vielleicht über den Peripatetiker Praxiphanes von Mytilene, den Aratos vor seinen stoischen Lehrern gehört haben soll, vgl. ebd.; bei der stoischen Lehre aber ist er geblieben.

<sup>357</sup>Knaack (ebd.) spricht vom 'jüngeren' Kallimachos: das Altersverhältnis der beiden ist jedoch aufgrund widersprüchlicher Aussagen unsicher, vgl. Ludwig, RE, Sp. 27; auch lässt sich nicht sagen, ob eine

Philosophie: 'literarische Neigungen'<sup>358</sup> und ein lebendiges Interesse für die Welt der Wissenschaft scheinen zu regem Austausch geführt zu haben.<sup>359</sup>

b) Entfaltung des dichterischen Könnens:

Dionysios verließ nach einer schweren Krankheit die Stoa, weil er nicht mehr an deren Lehre von der Gleichgültigkeit körperlicher Schmerzen glauben konnte; der ebenfalls mit Aratos befreundete PERSAIOS aber könnte vom makedonischen König ANTIGONOS GONATAS (276 - 239 v. Chr.) nach Pella berufen worden sein - wobei die stoische Gesinnung des Regenten mitgespielt haben mag<sup>360</sup> - und Aratos mitgenommen haben. Mit seinem *Hymnus auf Pan*, dem Schutzpatron des Antigonos in der Schlacht von Lysimacheia (277 v. Chr.)<sup>361</sup>, könnte er so Beifall gefunden und - am Hof eingeführt - die Gesellschaft anderer Dichter und Gelehrter<sup>362</sup> genossen haben. Vielleicht aber war er schon als Festdichter bekannt gewesen und deshalb an den Hof berufen worden<sup>363</sup>. Bei der Thronbesteigung des Antigonos (276 v. Chr.) und der damit verbundenen Hochzeit des Königs mit Phila ist er jedenfalls im Gefolge des Persaios und Philonides am Hof von Pella in Makedonien - und dies ist das 'erste feste Datum' im Leben Arats<sup>364</sup>, vielleicht das einzige<sup>365</sup>.

Wohl nach dem Hymnus auf Pan<sup>366</sup>, im Auftrag<sup>367</sup> oder auf Anregung<sup>368</sup> des Antigonos, der an Kunst interessiert war, Literaten und Philosophen um sich scharte, dürften hier am Hofe<sup>369</sup> die *Phainomena* entstanden sein.

---

Freundschaft zwischen den Dichtern bestand (vgl. Knaack, RE, Sp. 394), wohl aber hat Kallimachos, wie sein Epigramm zeigt, die 'Phainomena' gekannt und geschätzt.

<sup>358</sup>Vgl. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung II, S. 275

<sup>359</sup>Aratos soll seine μαθηματικά (Studien zur Mathematik und den auf ihr beruhenden Wissenschaften) bei Dionysios betrieben haben, nach anderer Überlieferung ist das Lehrer-Schüler-Verhältnis umgekehrt, was, so Wilamowitz, nicht selten geschah. In der Poesie dürfte Dionysios Aratos nachgeeifert haben, vgl. ebd. und Knaack, RE, Sp. 392

<sup>360</sup>Die stoische Lehre verband Persaios und Aratos mit Antigonos, vgl. Ludwig, RE, Sp. 27

<sup>361</sup>Die Beziehung zwischen Pan, Antigonos und dem Sieg bei Lysimacheia kann Münzen entnommen werden, vgl. Wilamowitz a. a. O., S. 275; Ludwig (RE, Sp. 29) vermutet, dass der Hymnus nicht zur Hochzeit des Antigonos (276 v. Chr.), sondern zwei Jahre später (274 v. Chr.) anlässlich der großen Panathenäen [Feiern zur Ehre der Göttin Athene] vorgetragen worden war.

<sup>362</sup>Vgl. Lesky, S. 841

<sup>363</sup>Ludwig, RE, Sp. 27, spricht z. B. von einer 'Berufung' an den Hof

<sup>364</sup>Vgl. Wilamowitz, a. a. O., S. 275

<sup>365</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 27

<sup>366</sup>Vgl. Knaack, Sp. 392; Wilamowitz, a. a. O. S. 275/276, ergänzt: 'Erschienen muß das Gedicht in den sechziger Jahren sein', denn 'empfehlende Gedichte' des Kallimachos und Leonidas 'rückt man nicht leicht tiefer', also auf das Jahr 0 hin.

<sup>367</sup>Nach den 'traditionellen Berichten', so Knaack, seien die 'Phainomena' im Auftrag des Königs Antigonos entstanden, der den Dichter das gleichnamige Prosa-Werk des Eudoxos in Verse zu bringen geheißen habe. Jene Berichte gehen, das habe Maaß (Aratea, S. 237) gezeigt, auf Briefe Arats zurück, 'die zwar im Altertum vielfach für echt gehalten wurden, aber untergeschoben sind'. Aus derselben Tradition sei auch ein gefälschtes Proömium mit einer Widmung an Antigonos hervorgegangen, vgl. Knaack, RE, Sp. 393/394. 'Doch darf man an der Abfassung der Phainomena im Auftrage des Antigonos nicht zweifeln', beharrt Knaack. Und Wilamowitz meint: "[...] daß gefälschte Aratbriefe

Durch den plötzlichen Einfall des PYRRHOS (274 v. Chr.) wurde der Kreis am Hof gesprengt, und Aratos könnte nach Syrien zu ANTIOCHOS I, Soter gegangen sein<sup>370</sup>. Im Auftrag dieses Königs soll er die *Odyssee* bearbeitet und herausgegeben haben<sup>371</sup>; eine Ausgabe der *Ilias* sei ebenfalls geplant gewesen, aber nicht mehr zustande gekommen<sup>372</sup>.

Wohl erst nach dem Tod des Pyrrhos kehrte Aratos nach Makedonien zurück,<sup>373</sup> wo er wahrscheinlich noch vor seinem Gönner Antigonos (240/39 v. Chr.) starb. In der Nähe seiner Vaterstadt, so wird berichtet, stand ein Denkmal, und auf Münzen von Soloi ist sein Bild gefunden worden<sup>374</sup> - Aratos hat also Ansehen erlangt.

### c) Ein 'vielseitig begabter Mann':

Was hat denn Aratos berühmt gemacht? Nach dem Blick auf Arats *Leben*, sollten wir uns seinen *Werken* widmen, und obwohl der Großteil nicht erhalten ist, lässt sich selbst noch in Berichten über sie manch Neigung oder Fähigkeit des Dichters wenigstens erahnen.<sup>375</sup>

---

täuschen können, soll uns nicht beirren; die spinnen gewöhnlich nur überlieferte Motive aus", a. a. O., S. 275. 'Ein Brief des Antigonos an Hieronymus [...], der von den Dichtern seines Hofes erzählte, kann zu den gefälschten Aratbriefen gehört haben, aber sicher ist das durchaus nicht', beharrt Wilamowitz, a. a. O., Fn. 1. Und so 'hat man den königlichen Auftraggeber [...] gern weiterhin als Realität betrachtet', vgl. Ludwig, RE, Sp. 32

<sup>368</sup>Vgl. Lesky, S. 841

<sup>369</sup>Knaack (vgl. RE, Sp. 394) ist anderer Meinung: der mit Antigonos befreundete Zenon mochte als Arats Lehrer den König 'auf den talentvollen kilikischen Dichter aufmerksam gemacht haben', Attalos und Hipparch jedenfalls bezeugten, dass die 'Phainomena' in Griechenland geschrieben worden seien, und da käme nur Athen in Frage.

<sup>370</sup> Vgl. Knaack, RE, Sp. 393, doch sicher sei das nicht; auch Ludwig (RE, Sp. 30) hält den Syrienaufenthalt für 'zweifelhaft'. Lesky (S. 841) ist der Meinung, wir dürften glauben, dass Aratos sich eine Zeit lang bei Antiochos I aufhielt und dort eine Ausgabe der 'Ilias' besorgte. Wilamowitz (a. a. O., Fn 1) ergänzt: Wenn die 'Phainomena' auf Anregung des Antigonos verfasst worden sind, 'so hat Arat jedenfalls jahrelang in Makedonien gelebt, denn die Arbeit war nicht leicht'. Er gibt aber auch (ebd. Fn 2) nähere Angaben zum Gewährsmann für die Geschichte, dass Antiochos eine Ausgabe der *Ilias* gewünscht habe (Aratos also doch in Syrien war); auch ERREN (Nachwort zu den *Phainomena*, S. 113) gibt den Syrienaufenthalt samt 'Ilias'-Ausgabe an

<sup>371</sup>Und es passe mehr für das Alter, vom 'Verse-Machen' zum 'Verse-Herausgeben' zu schreiten, vgl. Wilamowitz, a. a. O., S. 276, der sich auf Diog. Laert. IX 113 beruft.

<sup>372</sup>Vgl. Lesky, S. 841

<sup>373</sup>Windig ist die Hypothese, Arat wäre ausgewandert, als Pyrrhos 274 Makedonien überrannte und dann gleich zurückgekehrt', erklärt Wilamowitz (a. a. O., S. 276), denn: 'So einfach ist eine Reise von Pella nach Antiocheia nicht'.

<sup>374</sup>Vgl. Knaack, RE, Sp. 393

<sup>375</sup>In Vita I und II und dem Artikel des Suidas finden wir je ein Gesamtverzeichnis der Werke Arats; die übrigen Zeugnisse und Fragmente wurden von namhaften Philologen geprüft und zusammengestellt: Knaack (RE, Sp. 395) verweist auf die Sammlung der 'spärlichen Reste' verlorener Werke bei MAASS, 'wo zugleich der Versuch gemacht ist, durch die Annahme von Gruppentiteln Ordnung in die ziemlich verworrene Überlieferung zu bringen'; danach ist es MARTIN, bei dem, so Ludwig (RE, Sp. 27) die 'verworrene Überlieferung erneut analysiert' worden war, wobei LUDWIG 'eine weitere Klärung jedoch möglich scheint', die er in seinem Artikel (Aratos, RE, Sp. 27 ff.) voranzutreiben sucht.

Wir stoßen wieder auf unterschiedliche Überlieferungen<sup>376</sup>, doch eine grobe Unterteilung in größere epische Werke – die ausschließlich Lehrgedichte waren - und Kleindichtungen ist in jedem Falle möglich:

Die zur ersten Gruppe gehörenden Lehrgedichte scheinen zu den Gruppen Ἀστρικά und Ἰατρικά zusammengefasst und von den Titeln her astronomischen bzw. medizinischen Inhalts<sup>377</sup> gewesen zu sein – stoisch verstanden, lässt sich jedoch eine Einbettung der fachwissenschaftlichen Kenntnisse in das große Lehrsystem der Stoa denken, das trotz mancher spezifischer Theorien mehr auf praktische Lebenshilfe ausgerichtet war – und wir haben ja bereits gesehen, dass Aratos der stoischen Philosophie nahe stehend, künstlerisch begabt und an der Wissenschaft seiner Zeit interessiert war – ob hier all diese Momente zusammengekommen sind? Diese Frage wird uns in Bezug auf die Ausrichtung der 'Phainomena' noch beschäftigen.

Bei den Aufzählungen der einzelnen Werke ist Vorsicht geboten, da die Schriftenverzeichnisse auch Teile von Gedichten als selbständige Werke anführen<sup>378</sup>: so waren die ersten drei Bücher der *Astrika* vermutlich die *Phainomena*<sup>379</sup> (Φαινόμενα), in denen es um 'Erscheinungen' am Himmel, in der Luft und auf der Erde geht, die beschrieben und als Zeichen des Zeus für die Menschen gedeutet werden. Dieses Gedicht - eine der erfolgreichsten Dichtungen der Antike überhaupt und das bedeutendste Beispiel der in hellenistischer Zeit wieder aufgenommenen Gattung der Lehrdichtung - hat Aratos berühmt gemacht.<sup>380</sup> Weiters hat er sich, wie KLEANTHES auch, mit Sphärenmusik beschäftigt: das Lehrgedicht *Kanon* (Κανών), das die Sphärenharmonie der Planetenbewegungen darstellte<sup>381</sup>, ist gut und als nach den 'Phainomena' entstanden bezeugt<sup>382</sup>. Das fünfte noch genannte Buch gehörte wohl auch zu diesem Gedicht, sofern die 'Phainomena' in drei Bücher geteilt waren - was der in der Antike üblichsten Gliederung entspricht - und gliederte es in zwei Teile.<sup>383</sup>

Aus den *Iatrika* haben wir einige Bruchstücke, die von der Knochenbildung des menschlichen Kopfes handeln und zu einer Ὀστολογία, 'Lehre von den Knochen'<sup>384</sup>, gehört haben dürften<sup>385</sup>. Auch die Herstellung von Heilmitteln soll Aratos in einem

---

<sup>376</sup>Es herrsche keine Einigkeit über die Zuverlässigkeit der Quellen, die Echtheit mancher Werke und die Einteilung der Dichtungen, so Wilamowitz, Hellenistische Dichtung I, S. 202

<sup>377</sup>Die 'Astrika' behandeln Sterne, Gestirne, Sternbilder (von ἀστήρ bzw. ἄστρον), die 'Iatrika' die 'Kunst des Arztes' (ιατρός); die Silbe -ικά bedeutet: zu....gehörig

<sup>378</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 27

<sup>379</sup>Knaack führt die 'Phainomena' nicht unter den Ἀστρικά, sondern eigens an, vgl. RE, Sp. 394; ob er sie davor bewahren will, als 'astronomisch' betrachtet zu werden?

<sup>380</sup>Vgl. Lesky, S. 841

<sup>381</sup>Vgl. ebd.

<sup>382</sup>Vgl. Knaack, RE, Sp. 395

<sup>383</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 28

<sup>384</sup>Von '-logie' als 'Lehre' und ὀστέον, 'Knochen'

<sup>385</sup>Ludwig beruft sich auf einige Verse bei POLLUX, vgl. RE, Sp. 28

Lehrgedicht beschrieben haben<sup>386</sup>; es könnte sich um das in drei Biographien genannte Werk über Ἱατρικὰ Δυνάμεις, die 'Fähigkeiten', 'Kräfte' (Dynameis), die 'ärztliche Kunde', 'Heilkunde' (Iatrikai) betreffend, handeln<sup>387</sup>. 'Beide Werke, das anatomische und das pharmakologische, bildeten die Aratischen Ἱατρικά, durch die er zum Begründer der hellenistischen medizinischen Lehrdichtung geworden zu sein scheint,' meint LUDWIG<sup>388</sup> - und auch, wenn das vielleicht nicht stimmen mag, führt es uns vor Augen: Die gewählte literarische Gattung der 'Lehr-Dichtung' bringt es mit sich, dass Aratos nicht nur in Bezug auf seine Dichtkunst, sondern auch auf fachwissenschaftliche Fragen hin betrachtet wird.<sup>389</sup> Ob diese in den umfassenderen Rahmen stoischen Weltverständnisses gestellt waren und es damit nicht hauptsächlich um astronomische Theorien oder ärztliche Praktiken ging, lässt sich von den erhaltenen Bruchstücken - in Berichten anderer - nicht eindeutig sagen.<sup>390</sup> Wie Aratos selbst seine Lehrdichtungen verstand, werden wir nur anhand der 'Phainomena' erforschen können, dem Werk, das uns als einziges größeres erhalten ist. In jedem Fall aber scheint er ein 'vielseitig begabter Mann'<sup>391</sup> gewesen zu sein, denn um Lehrdichtungen astronomischen oder medizinischen Inhalts zu verfassen, musste er sich auch als stoischer Dichter entsprechende Vorlagen beschafft, sich mit der jeweiligen Materie auseinandergesetzt haben. Und wenn Aratos das Genre 'Lehrdichtung' wählte, ja zu neuem Leben erweckte, muss es seiner Begabung und Intention wohl entgegengekommen sein.

Weiters werden noch Lehrgedichte über Opferriten, Θυτικά, erwähnt, die aber in Bezug auf ihre Echtheit nicht ohne Zweifel sind<sup>392</sup>, ebenso steht es mit einem Gedicht über Vögel, Περί ὀρνέων<sup>393</sup> - ob es darin um so etwas wie Deutung des Vogelfluges in Zusammenhang mit der stoischen Weissagungslehre ging? Wir wissen es nicht.

Arats *kleinere Dichtungen*, dürften unter dem Titel Κατὰ λεπτόν (Kata lepton) zusammengefasst worden sein<sup>394</sup>, der auf 'Feines', bzw. 'Scharfsinniges' hindeutet.<sup>395</sup>

---

<sup>386</sup>Ludwig verweist auf GALEN, vgl. ebd.

<sup>387</sup>Vgl. Lesky, S. 841

<sup>388</sup>Vgl. RE, Sp. 28

<sup>389</sup>So zogen Astronomen Arat mit seinen 'Phainomena' in Fachdiskussionen hinein, wie wir noch sehen werden und Galen erwähnte ihn in Bezug auf seine heilkundlichen Äußerungen, vgl. Knaack (RE, Sp. 394), der sogar die Vermutung äußerte, Aratos wäre Arzt gewesen und auf dementsprechende Literatur verweist, vgl. RE, Sp. 399

<sup>390</sup>Interessanterweise gibt es in Arats Umfeld sowohl ein eindeutig medizinisches als auch astrologisches Werk unter jeweils demselben Titel wie sein Lehrgedicht, 'Iatrikai Dynameis' von Aristogenes, dem Leibarzt des Antigonos (vgl. Ludwig, RE, Sp. 28) und das Prosa-Werk 'Phainomena' des Astronomen berühmten Eudoxos, das er zumindest nach einer Anekdote in Verse bringen sollte (vgl. Knaack, Sp. 393) - ob sich Aratos einerseits bewusst darauf beziehen und andererseits davon abgrenzen wollte?

<sup>391</sup>Was laut Knaack das Zeugnis des Kallimachos in Vita I und III und die lange, allerdings nicht zuverlässige Liste seiner Werke bei Suidas beweise, vgl. RE, Sp. 394

<sup>392</sup>Knaack hält sie für 'entschieden unecht', vgl. Sp. 394; andere, wie Ludwig (RE, Sp. 28), Erren (Nachwort zu den *Phainomena*, S 113) und Lesky (S. 841), zählen sie zu Arats Werken, ebenso wie das Gedicht über Vögel.

<sup>393</sup>Von ὄρνις, griech. 'Vogel', und περί, 'über'

<sup>394</sup>Vgl. Lesky, S. 841 und Ludwig, RE, Sp. 28; den Titel der Sammlung führt man gern auf den Verfasser selbst zurück, vgl. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung I, S. 202

Zwei *Epigramme*<sup>396</sup> (Ἐπιγράμματα) sind erhalten: ein Spott-Epigramm, in dem eine Totenklage (Epitymbion<sup>397</sup>) parodiert und Diotimos als 'Toter' beklagt wird, weil er als 'Abc-Lehrer' im 'Felsenest' Gargara sitzt, und auch ein erotisches Epigramm hat Aratos verfasst<sup>398</sup>. Die Sammlung scheint ebenso *Elegien* (Ἐλεγεία) beinhalten zu haben, und wir wissen von *Trauer-* bzw. *Trostgedichten* (Ἐπικήδεια<sup>399</sup>): drei - zwei auf Freunde, eines auf seinen Bruder MYRIS - werden erwähnt.<sup>400</sup>

Neben diesen kleineren Preis- und Trostdichtungen ist der *Pan-Hymnus* biographisch wichtig, denn er verweist auf das Jahr 276 v. Chr., in dem Aratos zu Antigonos Gonatas kam, was das einzig klare Datum im Leben des Künstlers darstellt. Anlass für den Hymnus dürfte der Sieg bei Lysimacheia (277 v. Chr.) gegen die Kelten gewesen sein, der unter dem Schutz Pans errungen worden war, worauf der König durch den neuen Kult des Gottes in Pella dankte.<sup>401</sup> Und es ist anzunehmen - das Werk ist nicht erhalten -, dass der Gott Pan in stoischem Sinne gedeutet war, wozu dessen Name<sup>402</sup> Gelegenheit gab.<sup>403</sup>

Nicht ganz einzuordnen sind εἰς Ἀντίγονον, 'An Antigonos' und Χόριτες<sup>404</sup> - vielleicht handelt es sich auch um nur ein Werk<sup>405</sup>. Da die 'Chariten' als Kunderinnen des Ruhmes

---

<sup>395</sup>Das griechische Wort λεπτός (im Titel im Akkusativ, den das Wort κατά (gemäß, entsprechend) verlangt) bedeutet: enthüllt, ausgedroschen; übertragen: dünn, klein, fein, aber auch: scharfsinnig - und diesen Ausdruck finden wir im Epigramm des KALLIMACHOS

<sup>396</sup>Wohl Jugendgedichte, so Knaack und erwähnt in dem Zusammenhang auch ein Gedicht auf Phila, die Tochter des Antigonos, und auf Pausanias, vgl. RE, Sp. 394

<sup>397</sup>Griech. ἐπιτύμβιος (θήνης), von τύμβος, Grab(hügel) und θήνης, das Wehklagen

<sup>398</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 29/30

<sup>399</sup>Das 'Epikedeion' (ἐπικήδειον) ist ein antikes Trauer- und Trostgedicht und wird in den Aufzählungen manchmal als eigene Gruppe angeführt (vgl. Knaack, Sp. 394 und Lesky, S. 841), doch eine Nähe zur 'Elegie', dem in einem bestimmten Versmaß ('Eleigon') abgefassten, wehmütigen Gedicht, bzw. Klagelied ist nicht zu leugnen. Knaack (ebd.) zählt die *Epikedeia* zu einer eigenen Gruppe der 'Hymnen', während für Ludwig (RE, Sp. 29/30) alle hymnenartigen Werke - Elegien, Trostgedichte und auch Epigramme - unter den Sammeltitel 'Kata lepton' gestellt sind.

<sup>400</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 30: die anderen Adressaten könnten ein Theopropos und Kleombrotos gewesen sein; Wilamowitz (Hellenistische Dichtung I, S. 202) gibt eine nähere Angabe zu Theopropos, Lesky (S. 841) spricht allgemeiner von 'Freunden' Arats

<sup>401</sup>Es ließe sich denken, dass der Pan-Hymnus anlässlich der von der Antigonos-freundlichen neuen Athener Regierung 274 v. Chr. besonders prächtig gefeierten großen Panathenäen [Fest zur Ehre der Göttin Athen im alten Athen] vorgetragen worden war, meint Ludwig, der sich auf den Wortgebrauch von σπονδοφόρος beruft: Σπονδοφόρους (ῥήμους) sind Hymnen, die nach den 'Spondophoroi', heiligen Herolden, benannt sind, die bei großen Festen den Frieden ausriefen, vgl. RE, Sp. 29; vgl. auch Wilamowitz, Hellenistische Dichtung I, S. 202; der Pan-Hymnus wäre damit nicht schon zur Hochzeit des Antigonos, sondern zwei Jahre später in Arats Lebenslauf einzutragen.

<sup>402</sup>Πάν, laut Gemoll der Feld-, Wald- und Hirtengott, ist vom Namen her mit dem Wort πᾶς, πᾶσα, πᾶν, all, ganz, jeder, verwandt, und der stoische Zeus gilt als 'ALL-Herrscher', vgl. z. B. den Hymnus des KLEANTHES (V. 1)

<sup>403</sup>Vgl. Lesky, S. 841

<sup>404</sup>Von THEOKRIT gibt es ein gleichnamiges Werk - ob ein Dichter beim anderen Anleihen nahm, ist nicht sicher: Ludwig führt in seinem Artikel aus, dass Aratos Antigonos verherrlicht haben könnte und Theokrit den Namen 'Charites' von diesem übernommen habe, vgl. RE, Sp. 30; Knaack beruft sich auf Wilamowitz: die Eingangsworte des Gedichts entstammten der hieratischen Poesie, und daraus erkläre sich die 'Übereinstimmung' mit Theokrits Ptolem. 1, vgl. Sp. 394

<sup>405</sup>Für Knaack (RE, Sp. 394) ist es ein Gedicht auf Antigonos mit dem Namen Χόριτες, d. h. ein Werk.

galten, könnte Arat den Sieg bei Lysimacheia und das Mäzenatentum des Antigonos verherrlicht haben<sup>406</sup> - solches tat ein Dichter gewöhnlich in Bezug auf seinen königlichen Auftraggeber, selbst wenn Antigonos dies nicht gefordert zu haben scheint.<sup>407</sup>

Schließlich werden noch *Briefe* erwähnt, die, in Versen verfasst - wie alle Werke Arats - von den gefälschten Arat-Briefen zu unterscheiden sind.<sup>408</sup>

Neben der vielseitigen dichterischen Tätigkeit, gibt es Hinweise auf eine weitere Beschäftigung Arats mit Sprache, eine philologische<sup>409</sup>: Wie Kleantes sich mit der dichterischen Tradition seines Volkes befasste, so tritt auch Aratos in einen lebendigen Dialog mit seinen Vorgängern ein. Er soll eine Arbeit über HOMER verfasst und die *Odyssee* kritisch herausgegeben haben: die *διόρθωσις Ὀδυσσεΐας*, 'Wiederherstellung' der 'Odyssee' ist gut bezeugt, eine Herausgabe der *Ilias* (*διόρθωσις Ἰλιάδος*) dagegen zweifelhaft, da es nicht als sicher gilt, dass er von König ANTIOCHOS I nach Syrien eingeladen worden war, um auch dieses zweite Epos zu bearbeiten - in jedem Fall aber konnte es nicht mehr vollendet werden.<sup>410</sup>

Was wir damit den Berichten entnehmen können, ist, dass Arats schriftstellerische Tätigkeit die verschiedensten Gebiete umspannte, mit Astronomie und Medizin zu tun hatte, vielleicht auch mit Riten und Weissagung, und dass bei aller Vielseitigkeit des Interesses doch das dichterische Können nicht zu kurz gekommen zu sein scheint, was die gewählte Form der Lehrdichtung zeigt, die Sammlung der kleineren hymnenartigen Werke samt seiner Briefe in Versform. Und sofern sich Aratos als stoischer Dichter verstand, waren sein dichterisches Gestalten und der Dialog mit alten Meistern seines Fachs wohl von einem neuen Verständnis, einer stoischen Sicht der Welt geprägt.

Wenden wir uns nun also jener Dichtung zu, die Aratos berühmt gemacht hat - den *Phainomena* – die als sein einzig erhaltenes Werk<sup>411</sup> eine gewisse Sonderstellung einnimmt<sup>412</sup>-, und versuchen wir, den rechten Zugang zu dem Werk zu finden.

---

<sup>406</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 30

<sup>407</sup>Vgl. Knaack, der sich auf Wilamowitz beruft: 'der stoische König erwartete von dem Dichter, den er bezahlte, Poesie nach seinem nicht auf persönliche Verherrlichung gerichteten Sinn', RE, Sp. 394

<sup>408</sup>Vgl. Knaack, RE, Sp. 394

<sup>409</sup>Vgl. Erren, Nachwort zu den *Phainomena*, S. 113

<sup>410</sup>Vgl. das zu Arats Leben Gesagte

<sup>411</sup>Vgl. Erren, a.a.O., S 113

<sup>412</sup>Was wiederum eine Parallele zu Kleantes darstellt, dessen Zeushymnus auch das einzige zur Gänze erhaltene Werk von ihm ist

d) Die 'Phainomena' - eine erste Annäherung:

Arats Dichtung - mitunter als das 'im Altertum berühmteste Gedicht' bezeichnet<sup>413</sup> -, erregte das Interesse verschiedenster Kreise, und seine Berühmtheit könnte damit zu tun haben, dass es auf vielerlei Weise verstanden, nach unterschiedlichen Kriterien untersucht und unter jeweils bestimmten Aspekten betrachtet, gelobt oder auch kritisiert werden kann: in Bezug auf den sachlichen Inhalt, der in ihm dargestellt wird oder die Dichtkunst, die in ihm zum Ausdruck kommt und natürlich auf die stoische Lehre, die für Aratos eine Rolle gespielt haben dürfte. Und so nimmt das Engagement mancher Interpreten für ihre Auslegung mitunter leidenschaftliche Züge an.

da) Verschiedene Reaktionen auf das berühmte Werk:<sup>414</sup>

Da wären zunächst lobende und mit pointierter Deutung versehene *Epigramme* zu nennen: Gleich nach dem Erscheinen der 'Phainomena' wurde das Gedicht bewundert und in den Literatenkreisen als Sieg der 'kallimacheischen Art des Dichtens' gefeiert,<sup>415</sup> und KALLIMACHOS selbst<sup>416</sup> verfasste ein 'berühmt gewordenes Epigramm'<sup>417</sup>:

"Das ist Singen und Art Hesiods. Also nicht dem geringsten  
macht es der Solier nach, sondern, ich weiß nicht, vielleicht  
dem allerköstlichsten Epos der Welt. Willkommen, ihr feinen  
Worte! Ihr zeugt von Arats näctedurchwachendem Fleiß!"<sup>418</sup>

Kallimachos stellt einen klaren Bezug zu HESIOD her: 'Hier ist Hesiods Sang und Sangesweise', wie Kaibel übersetzt, der den überlieferten Epigrammen näher nachspürt.<sup>419</sup> Doch was wird als Vergleichspunkt angegeben? 'Nicht den Hesiod in seiner ganzen Ausdehnung d. h. Vollendung (οὐ τὸν ἁοιδὸν ἔσχατον)' hat Kallimachos im Blick, 'wohl aber, möchte ich zu sagen wagen', spezifiziert er, 'das lieblichste, reizvollste an seinem Gedicht das hat der Freund aus Soloi glücklich getroffen, nachgebildet'.<sup>420</sup> Aratos hat Hesiod also nicht zur Gänze und bis ins Letzte<sup>421</sup>

---

<sup>413</sup>Vgl. Knaack, RE, Sp. 395

<sup>414</sup>Als Quellensammlung für die antike Aratos-Erklärung ist die Kommentarsammlung von E. MAASS maßgebend (Commentatorium in Aratum Reliquiae, Berlin 1898). Die antike Geschichte der gelehrten Beschäftigung mit Aratos stellt J. MARTIN (Histoire, 9f., 1956) ausführlich dar; er untersuchte erstmals nach Maass auch wieder die Überlieferungsgeschichte und kam zu wichtigen neuen Ergebnissen, vgl. Ludwig, RE, Sp. 39

<sup>415</sup>Vgl. Erren, Nachwort zu den *Phainomena*, S. 113

<sup>416</sup>Vgl. Knaack, RE, Sp. 394; er verweist auf Kaibel (Hermes XXIX, S. 120), wo der Schluss richtig hergestellt ist; vgl. weiters Ludwig, Hermes, S. 427, der das Epigramm abgedruckt hat und an dieser Stelle (Fn. 4) auch Literatur zu der 'sehr kontroversenreichen Interpretationsgeschichte' des Epigrammes angibt, sowie zur Ausdrucksart des Kallimachos selbst einiges sagt (S. 427/428)

<sup>417</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 427

<sup>418</sup>Zitiert nach Erren (AP 9,507), Nachwort zu den *Phainomena*, S. 113

<sup>419</sup>Vgl. die Beilage zu seinem Artikel 'Aratea', S. 120 - 123

<sup>420</sup>Vgl. Kaibel, a.a.O., S. 120; er bezieht sich auf Kallimachos ep. W 27

nachgeahmt, sondern sich in Bezug auf das Schöne, das 'Lieblichste', 'Reizvollste' an Hesiods Dichtung angeschlossen. Er hat sich damit jenen Dichter zum Vorbild genommen, dessen Ansehen in hellenistischer Zeit außerordentlich gestiegen war - und, 'dies rühmt Kallimachos als zweites, dabei eine Feinheit des Stils erreicht, wie sie nur in unermüdlicher Arbeit an der Dichtung gelingen kann.'<sup>422</sup> Die 'Feinheit der Dichtung' wird in dem Epigramm als 'Resultat seines nächtlichen Fleißes' dargestellt<sup>423</sup>, und Kallimachos wusste als Dichter die Arbeit des Feilens an Versfuß und Ausdrucksweise, die Kunst der gelungenen Anspielungen auf frühere Dichter und deren Werke, den durchdachten Aufbau des Ganzen und dergleichen wohl zu schätzen.

Kallimachos verwendet, so Ludwig<sup>424</sup>, öfters antithetische Ausdrücke jener Art, in der das gegensätzliche positive Glied durch die vorausgeschickte Negation erhöht wird, so auch im Epigramm: 'Nicht den letzten, den schlechtesten der Dichter hat Arat nachgeahmt', heißt es hier, doch nun wird nicht fortgesetzt mit: 'sondern den ersten, den besten'. Stattdessen lenkt Kallimachos den Gedanken in eine andere Richtung, auf die epische Dichtung, hin. Und in erneuter Differenzierung wird nicht von der 'besten', sondern von der 'süßesten' Dichtung gesprochen - noch dazu unter Hinweis auf die Subjektivität dieses Urteils ('scheint mir'). Dem Epigramm lässt sich demnach nicht entnehmen - obwohl auch diese Interpretation im Umlauf war -, dass Arat HOMER nicht nachgeahmt habe - was, soweit es den sprachlichen Ausdruck betrifft, auch falsch wäre.<sup>425</sup>

Die Meinungen waren schon im Altertum darüber verschieden, ob Aratos' Kunst mehr der Seite Hesiods oder Homers zuzurechnen sei, und die Dichter ereiferten sich darüber. Aratos hat HESIOD verehrt - im Epigramm des Kallimachos ist der Bezug schon angeklungen, doch auch die Gegenpartei - als Name sei hier Boethos erwähnt - versuchte den stoischen Dichter aufgrund seiner HOMER-Ausgabe für sich in Anspruch zu nehmen<sup>426</sup>, sowie mit dem Hinweis, dass der Stil der *Phainomena* insgesamt erhabener sei als der Hesiods<sup>427</sup>, denn Aratos führt die epische Sprache fort, die weitgehend von Homer geprägt ist. Beide Seiten haben also je auf ihre Weise recht, wie dies ja oft der Fall ist.

"Man hat aus dem Epigramm an literarkritischer Stellungnahme meist mehr herauslesen wollen, als möglich ist. Es sagt unmittelbar nichts über Kallimachos' Stellung zu Homer,

---

<sup>421</sup>Das griechische Wort ἔσχατον meint das äußerste, letzte

<sup>422</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 429

<sup>423</sup>Vgl. Kaibel, Aratea, S. 121

<sup>424</sup>Vgl. Ludwig, a. a. O., S. 427

<sup>425</sup>Vgl. dazu a. a. O., S. 427/428

<sup>426</sup>Knaack ist in Bezug auf die Frage dieses Wettstreits der Meinung, dass Maaß sich zu Recht für die Meinung des Kallimachos entschieden habe, wonach Aratos mehr nach Hesiod gedichtet hätte und verweist auf die ausführliche Darstellung bei Kaibel (vgl. Knaack, RE, Sp. 398), aber gerade dieser hat gezeigt, dass man die beiden Seiten nicht gegeneinander ausspielen muss, denn der stoische Dichter hat sich an beide Vorgänger angelehnt.

<sup>427</sup>Vgl. Erren, Nachwort zu den *Phainomena*, S. 113/114

nichts über Angriffe anderer gegen Arat. An literarischen Urteilen des Kallimachos wird hier nur deutlich, daß Hesiod für ihn 'nicht der schlechteste', sondern ein erstrangiger Dichter ist, daß er ein bestimmtes Hesiodisches Gedicht beinahe für das hübscheste aller Epen halten möchte und daß Arat dieses Gedicht sich zum Vorbild genommen hat. Es sind natürlich die 'Werke und Tage'.<sup>428</sup>

Aratos hat sich also in besonderer Weise an ein bestimmtes Epos Hesiods angelehnt und selbst wenn es im Epigramm nicht ausdrücklich genannt ist, so wussten die Leser, welches für Kallimachos das vielleicht 'allerköstlichste Epos der Welt' war. Und es finden sich in Arats Gedicht tatsächlich Anklänge an diese alte Lehrdichtung Hesiods, wie wir sehen werden.

Das Epigramm wurde aber auch auf andere Weise ausgelegt: als Bestätigung dafür, dass es sich bei Arats 'Phainomena' um ein astronomisches Gedicht handle, indem die Worte des 'nächtlichen Fleißes' auf die nächtliche Himmelsbeobachtung gedeutet wurden<sup>429</sup> – und in diesem Spannungsfeld zwischen Dichtkunst und astronomischer Lehre gingen die Deutungen hin und her.

Zwei *weitere* Epigramme sind Arats Gedicht noch gewidmet worden und in mehr oder weniger gutem Zustand bis zu uns gelangt<sup>430</sup>: Bei LEONIDAS von Tarent<sup>431</sup> ist 'die Nachahmung des Kallimachos klar', ja Kaibel geht sogar soweit, zu vermuten, dass dieser kaum etwas anderes gelesen habe als dieses Epigramm, denn er lässt Aratos von den Fixsternen wie von den Planeten dichten, während der Dichter selbst (V. 454 ff.) auf die *μετανάσται ἀστέρεις*<sup>432</sup>, also die Planeten, in seiner Dichtung gar nicht näher eingeht.<sup>433</sup> Die Pointe des letzten Distichons<sup>434</sup>, 'Zeus hat die Gestirne gemacht, dass sie den Menschen leuchtende Zeichen seien, aber Arat hat sie leuchtender gemacht', erinnert an das Bonmot in der Vita des Achilles, mit dem Antigonos Arat zur Dichtung angetrieben haben soll: "Du machst 'Wohlgerühmt' [griech. Eu-doxos] wohlgerühmter, wenn Du ihn in Verse setzt". Ob Antigonos Arat tatsächlich den Auftrag zum Gedicht gegeben hat, der in der Wortspielerei pointiert auf den Punkt gebracht wurde, ist nicht sicher, doch bei Leonidas, der diesen Spruch gekannt haben wird, kommt jedenfalls zum Ausdruck, dass Arat, was sich bei dem Astronomen Eudoxos in wissenschaftlicher

---

<sup>428</sup>Ludwig, Hermes, S. 428

<sup>429</sup>Vgl. Knaack, Sp. 394

<sup>430</sup>Knaack verweist auf Vita I p. 55,95, vgl. RE, Sp. 394

<sup>431</sup>Laut Knaack (ebd.) habe er dabei Kallimachos noch überboten; Kaibel (Aratea, S. 122) zeichnet ein kritischeres Bild, indem er genau auf das in seiner Quelle (A. P. IX 25) Gesagte eingeht, siehe oben.

<sup>432</sup>Wörtlich übersetzt die 'Sterne' (*ἀστέρες*), die ihren 'Wohnsitz' verlassen haben, Ausgewanderte (*μετανάσται*, von *μετανάστης*) sind; Ludwig übersetzt 'Wandelsterne' (Hermes, S. 428)

<sup>433</sup>Vgl. Kaibel, Aratea, S. 122; Kaibel spricht davon, dass Arat die Planeten von seiner Dichtung 'ausschließe', was den Sachverhalt nicht ganz trifft - Aratos schließt sie nicht aus, aber er geht nicht näher auf sie ein, weil sie für sein Vorhaben nicht wichtig sind. Vgl. Ludwig, Hermes, S. 428

<sup>434</sup>Das 'Distichon' ist eine aus zwei Zeilen, besonders aus Hexameter und Pentameter bestehende Verseinheit.

Prosa findet, durch seine Dichtung nicht nur 'gut' (εὖ) rühme<sup>435</sup>, sondern sogar noch besser<sup>436</sup> (εὐδοξότερον ποιήσεις τὸν Εὐδοξόν). Der Blick wird auf die Gestirne als leuchtende Zeichen gelenkt - und vielleicht hat Arat sie noch 'leuchtender' gemacht, indem er sie in ihrer Bedeutsamkeit für seine Leser ins rechte Licht zu rücken vermochte.

Schließlich hat sich der König PTOLEMAIOS II Euergetes, der dem Dichter den ersten Preis für die 'Phainomena' erteilt haben soll, 'an einem Epigramm auf Arat versucht', in dem er die 'feinen Worte' des Kallimachos nachahmt, der dabei übrigens schon einen Vorgänger, Pinytos, nachahmt, welcher Sappho rühmt.<sup>437</sup>

Und weil wissenschaftliche Kenntnisse in Bezug auf Astronomie und Meteorologie kunstvoll in die Dichtung eingewoben sind, wird Aratos von Ptolemaios in die Tradition der Sterndichter gestellt, ja das Epigramm des Ptolemaios Euergetes erkennt ihm sogar den Vorrang vor Hegesianax und Hermippos zu<sup>438</sup>.

Im Lauf der Zeit wurden nun **Kommentare** zu Arats Gedicht verfasst, die dem Vorverständnis ihrer Schreiber gemäß Arats Werk unterschiedlich interpretieren:

Die Stoiker BOETHOS von Sidon (2. Jhdt.), der Schüler des Diogenes von Babylon, und DIODOROS von Alexandria, aus dessen Kommentar später der Akademiker Eudoros von Alexandria, ein Zeitgenosse Strabons, einen Auszug machte, der mehrfach benützt wurde, sehen Aratos anders als ein SPOROS von Nikaia (1. - 2. Jhdt.), der zu seiner Ausgabe einen 'weitschweifigen' Kommentar 'voll mythologischer Gelehrsamkeit' zur Erklärung der Sternbilder verfasste. Gegen ihn scheint sich der Mathematiker und Neuplatoniker THEON von Alexandria (4. Jhdt.) gewandt zu haben, der wiederum die astronomischen Kenntnisse Arats hervorhob, aber in seiner Polemik gegen Hipparch über das Ziel hinausgeschoss - wie dies in solcher Auseinandersetzung wohl nicht selten geschieht...; im 3. Jhdt. schrieb ACHILLEUS seinen Kommentar mit Vita des Dichters<sup>439</sup> 'in stoischer Tendenz', und als Vermittler zwischen den Positionen trat DIODOROS von Alexandria auf.<sup>440</sup> Weiters werden, dies sei der Vollständigkeit halber angeführt, noch der berühmte PLUTARCHOS, ZENODOTOS von Mallos, ein Schüler des Krates, ORION und APOLLINARIS erwähnt.

Schließlich kamen **Anekdoten** in Umlauf und rankten sich um Dichter und Entstehungsgeschichte der 'Phainomena': Nach einer von ihnen hätte der König ANTIGONOS dem Astronomen NIKANDER den Auftrag gegeben, über Schlangen-

---

<sup>435</sup>Das griechische Wort εὐδοξος bedeutet: in gutem (εὖ) Rufe (δόξα) stehend, berühmt

<sup>436</sup>Das verwendete Wort εὐδοξότερον ist der Akkusativ des Adjektivs, und zwar in der Steigerungsform des Komparativs.

<sup>437</sup>Kaibel verweist für Pinytos auf A. P. VII 16 und für das Epigramm des Ptolemaios selbst auf die Vita des Achilles, p. 270, doch es befinde sich 'in traurigem Zustande', vgl. Aratea, S. 123

<sup>438</sup>In der Zeit des Hellenismus könnten die religiösen Strömungen aus dem Orient und die aufkommende Astrologie dazu beigetragen haben, Schriftstellerei dieser Art zu fördern. Vgl. Lesky, S. 842

<sup>439</sup>Er war als Verfasser einer der drei Viten bei Knaack genannt worden vgl. RE, Sp. 391

<sup>440</sup>Vgl. zu den Kommentaren, Knaack, RE, Sp. 395/396

und Spinnengifte zu dichten, Arat aber, der nach manchen Überlieferungen Arzt gewesen sein soll, ein Gedicht über den Sternenhimmel aufgegeben. So sei es also kein Wunder, dass beide häufig auf dem Glatteis ausgeglitten seien... Die Geschichte wurde später dahin korrigiert, dass doch jeder in seinem Fach gedichtet hätte, sie einander aber die fertigen Werke geschenkt und jeweils den Namen unter das Gedicht des anderen geschrieben hätten. Daraus entstand die glaubhaftere Version, dass jeder dem anderen sein Gedicht als dem Fachmann zur Korrektur überlassen habe. "Bis es schließlich einem Sachkenner zu dumm wurde und er dazuschrieb, das sei alles heller Unsinn, denn der Dichter der Theriaka [jener Schlangen- und Spinnengifte] habe erst zwölf ganze Olympiaden später gelebt!"<sup>441</sup>

Erfolgreicher war eine andere Anekdote, die den vergessenen Mathematiker NIKANDER durch einen berühmten, EUDOXOS von Knidos (4. Jhdt. v. Chr.), ersetzte. ANTIGONOS habe Aratos den *Spiegel* des Eudoxos gegeben, eine in Prosa verfasste Beschreibung des Sternhimmels, und dazu gewitzelt: "Du machst Wohlgerühmt wohlgerühmter, wenn du ihn in Verse setzest.", und um die astronomischen Angaben in Arats Gedicht entbrannte alsbald Streit: Während der Grammatiker ATTALOS von Rhodos Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. in dem Kommentar zu seiner kritischen Ausgabe der *Phainomena* den Dichter 'kräftig in Schutz nahm', dessen astronomische Kompetenz betonte und nicht davor zurückschreckte, den Text zu 'verschönern', wo er Fachleuten unrichtig erschien - also mit allen - auch fragwürdigen - Mitteln Aratos als Astronomen in Ehren halten wollte, wandte sich der berühmte Astronom HIPPARCHOS von Bithynien in einer eigenen Schrift gegen die Unrichtigkeiten und Mängel der astronomischen Beobachtungen in Arats Gedicht.<sup>442</sup> Dass er dabei große, zum Teil übertriebene Schärfe an den Tag legte, liegt wohl daran, dass sich Hipparch gegen einen unmittelbaren und berühmten Vorgänger seines Faches wandte, den Astronomen EUDOXOS:<sup>443</sup> Hipparch hatte herausgefunden, dass der

---

<sup>441</sup>Erren, Nachwort zu den *Phainomena*, S. 114

<sup>442</sup>Vgl. Knaack, RE, Sp. 394/395

<sup>443</sup>Erren stellt es so dar, dass Hipparch die Dinge genau untersuchte und herausfand, dass der Himmelsbeschreibung, wie Arat sie lieferte, ein altes Lehrbuch zugrunde lag, das sich in seiner Bibliothek in zwei Fassungen fand, einer mit dem Titel, 'Himmelserscheinungen' ('Phainomena') und einer unter 'Spiegel' ('Enoptron'), beide unter dem Namen des Eudoxos herausgegeben (S. 114/115); Ludwig (RE, Sp. 32) hingegen bringt die 'Auffindung' der zwei Fassungen in Hipparchs Bibliothek mit der Legende in Zusammenhang und stellt in Bezug auf diese einiges klar: 'Die Tatsache, daß Hipparch durch eingehenden Textvergleich die Abhängigkeit des Aratos von den 'Phainomena' bzw. dem 'Enoptron' des Eudoxos beweise' (I, 2), so Ludwig, zeige, 'daß die gängige Tradition nichts von dem königlichen Auftrag wußte.' Er wendet sich damit gegen die Überlieferung, nach der Antigonos Gonatas Aratos den Auftrag gegeben hätte, ein Werk des Eudoxos in Verse zu bringen. 'Hipparch hätte sonst auf ihn Bezug nehmen müssen.' Dass Aratos für sein Gedicht Werke des Eudoxos benutzt habe, war also nicht schon durch die biographische Tradition klar, sondern musste am Text erwiesen werden. In den gefälschten Briefen wurde später der Aufenthalt des Aratos bei Antigonos mit seiner Abhängigkeit von Eudoxos (in Bezug auf die astronomischen Angaben) kombiniert; die 'Auffindung' eines Proimions in der Bibliothek des Antigonos und die Nikander-Legende schlossen sich an, vgl. RE, Sp. 32

Himmelsbeschreibung, wie Arat sie lieferte, ein altes Lehrbuch zugrunde lag, das sich in zwei Fassungen, mit dem Titel 'Himmelserscheinungen' ('Phainomena') und 'Spiegel' ('Enoptron') fand, beide unter dem Namen des Eudoxos herausgegeben, und er stellte vielfach sogar wörtliche Übereinstimmung mit den 'Himmelserscheinungen' von Arat fest, besonders in den Fehlern...

Arats Ruhm tat die Kritik des Astronomen Hipparchos keinen Abbruch - im Gegenteil: indem er in Beziehung zu dem berühmten Eudoxos gesetzt wurde, war er sozusagen legitimiert, sodass vom 2. Jhdt. v. Chr. an die Gebildeten dem Gedicht entnahmen, was sie über Sternbilder und Wetterzeichen wissen wollten, in den Gymnasien wurde es zur Grundlage des Astronomieunterrichts und für die Dichter Handbuch astronomischer und meteorologischer Motive...<sup>444</sup>

db) Zur Wirkungsgeschichte der 'Phainomena':

Arats Werk ist das einzige Stück griechischer Poesie, das auch durch das ganze Mittelalter im Okzident lebendig geblieben ist. Kein Lehrgedicht hat je einen solchen Erfolg gehabt.<sup>445</sup>

Da HIPPARCH von den ersten 714 Versen des Gedichtes über ein Drittel zitiert und außerdem noch viele paraphrasiert, lässt sich der **Text** (mit Varianten) ungefähr ein Jahrhundert nach seinem Entstehen feststellen. Allerdings ist es ein Astronom, der sich um den Text bemühte, um sich gegen die Angaben in diesem zur Wehr zu setzen, die 150 Jahre später teilweise schon veraltet waren. Er hat an Arats Lehrdichtung sachliche Kritik geübt, offenbar, weil die Menschen ihre astronomischen Kenntnisse daraus schöpften und die diesbezügliche Lehre durch neuere Erkenntnisse in Frage gestellt wurde. Arats Schrift jedoch hat sich erhalten, 'während die wissenschaftlichen Werke Hipparchs alle zugrunde gingen.'<sup>446</sup> Und das könnte uns zu denken geben: Der Streit um Arats Werk entfachte sich hier an fachwissenschaftlichen Angaben, die aufgrund neuerer Forschungen schnell überholt waren – über Fragen ganz anderer Art, nach dem Sinn unseres Lebens, die Menschen jeder Generation wieder und je neu betreffen, können wir auch heute noch mit einem Aristoteles ins Gespräch kommen, dessen naturwissenschaftliche Schriften veraltet sind, oder mit Aratos. Die Frage nach der Ausrichtung seines Lehrgedichtes spielt im fachwissenschaftlichen Streit keine Rolle, doch gerade jenem stoischen Grundverständnis vom Menschen in einer von Zeus geordneten und durchwalteten Welt können Philosophen auch heute nachfragen.

Neben dem Astronomen Hipparch helfen Nachahmungen der Römer, denen die Kenntnis der 'Phainomena' durch den genannten Stoiker Boethos vermittelt zu sein

---

<sup>444</sup>Vgl. Erren, Nachwort zu den *Phainomena*, S. 115

<sup>445</sup>Vgl. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung I, S. 200

<sup>446</sup>Vgl. a.a. S. 201

scheint, den Text des Gedichtes zu bestätigen. Und wenn VARRO von Atax Arat nachahmte, CICERO das Gedicht in seiner Jugend übersetzte, OVID dem stoischen Dichter (wohl unter dem Einfluss des Kallimachos) 'hohes Lob' spendete, ja nach seinem Vorbild selber 'Phaenomena' verfasste<sup>447</sup>, geht es dabei nicht hauptsächlich um die Richtigkeit der astronomischen Angaben:

"Wenn Vergil in seiner Georgica eine Wetterkunde dichtet und sich dabei eng an die Aratische Darstellung dieses Gegenstandes anschließt und wenn er gegen Ende des zweiten Buches Motive, Gedanken und Wendungen aus dem Weltaltermythos, wie ihn Arat in der Dike-Episode gestaltet hatte, übernimmt, so darf man beides natürlich als Zeichen einer hohen Schätzung der Aratischen Dichtung - und nicht nur ihres Stoffes - durch Vergil werten."<sup>448</sup>

Diese Gedichte sind teilweise erhalten, doch jene 'feinen Worte', die Kallimachos an Arats Dichtung rühmt, 'hat keiner seiner lateinischen Bearbeiter von fern erreicht, wohl aber hat ein Vergil sich mit Erfolg an ihm gebildet', denn 'was man im lateinischen Westen von Himmelskunde wusste, hat bis in das 15. Jahrhundert auf Arat beruht.'<sup>449</sup> Die 'Phainomena' wurden nun tatsächlich für den Schulunterricht verwendet<sup>450</sup> und haben den stoischen Dichter als Schulbuchautor berühmt gemacht.

In der Neuzeit wird diese Entwicklung ins äußerste Extrem getrieben und Arats Werk wird langweilig. So dichtet Ph. de Ronsard in der *Ode an seinen Lakai* [Odes à son laquais] (2,28):

"Mein Verstand ist ganz verdrossen,  
weil ich allzuviel genossen  
von Aratos´ Himmelskund´.  
Jetzt muß ich für eine Stund´  
in den Park, mich auszutoben.  
Götter! Wer vermag zu loben  
die, die stets ans Buch geklebt  
niemals fragen, wie man lebt!"<sup>451</sup>

"J´ay l´ esprit tout ennuyé  
D´avoir trop étudié  
Les Phenomenes d´Arate.  
Il est temps que je m´esbate,  
Et que j´aille aux champs jouer.  
Bons Dieux! qui voudroit louer  
Ceux, qui collez sous un livre  
N´ont jamais souci de vivre?"<sup>452</sup>

---

<sup>447</sup>Vgl. Knaack, RE, Sp. 396

<sup>448</sup>Ludwig, Hermes, S. 427

<sup>449</sup>Vgl. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung I, S. 201; dass man sich an Arats Werk bilde, liege laut Wilamowitz 'nicht so sehr am Inhalt', denn Aratos war kein Astronom 'und hatte kein wirklich wissenschaftliches Interesse' - es läge also nicht am Inhalt, der mitunter auch fehlerhaft sei, sondern an dessen Behandlung, denn die 'wog das auf'. Wieder einmal fallen hier dichterische Gestaltung und sachlicher Inhalt auseinander.

<sup>450</sup>Ludwig, Hermes, S. 427, verweist dazu auf H. Weinhold, Die Astronomie in der antiken Schule, Diss. München, 1912, in der es um die Verwendung der 'Phainomena' im astronomischen Schulunterricht der Griechen gehe

<sup>451</sup>Zitiert nach Erren, Nachwort zu den *Phainomena*, S. 116

<sup>452</sup>Den französischen Text hat ERREN in Die Phainomena des Aratos von Soloi, Hermes 19) S. 5 angegeben.

Arats Lehrgedicht ist zum Inbegriff verstaubter Buchgelehrsamkeit geworden. Aus dem Sternenhimmel war vom 'größten und höchsten Gegenstand der Kunst', den der Dichter in seiner dezenten, 'feinen' Weise gemeistert hatte, der 'widrigste Stoff geworden, den man finden konnte' und den Arat, so deutet man ihn jetzt, mit 'poetischem Kraftakt für einen verbildeten Geschmack zu affektiertem Genuß zubereitet habe'.<sup>453</sup> Diesem Verständnis gemäß wird nun interpretiert:

"Wir haben also hier das erste Beispiel dafür, daß das Lehrgedicht zum Bravourstück wird, und daß ein poetischer Gestaltung möglichst widerstrebender Stoff gewählt wird"<sup>454</sup>

Damit aber ist der Inhalt des Gedichts, zu dem man jeden Zugang verloren zu haben scheint, zu etwas geworden, über das man hinwegsehen muss, wenn man das Werk in rechter Weise würdigen will!

Sofern die Dichtkunst trotzdem gelobt werden soll, kommt es zu etwas gezwungenen Würdigungsversuchen: erscheint die Darstellung auch manchmal trocken und einförmig, 'so muss doch die den spröden Stoff bewältigende Kunst des Dichters anerkannt werden'; diese Kunst feiere jedenfalls, so Knaack, im ersten Teil, der Beschreibung der Sternbilder, 'ihre größten Triumphe'.<sup>455</sup>

Aber kann ein Gedicht wirklich Begeisterung hervorrufen, dessen Inhalt im besten Fall Anlass für dichterische Höchstleistungen trotz eben dieses langweiligen, widrigen Stoffes ist? Eine solche 'Würdigung' bleibt wohl auf einige wenige beschränkt, die noch an sprachlicher Gestaltung und Ausdrucksweisen der altgriechischen Sprache Gefallen zu finden vermögen. Insgesamt weckt eine Beschreibung von Sternbildern und Wettervorzeichen jedoch wenig Interesse, wenn der Zugang nur noch jener ist, dass "die Verse den Gegenstand in glattem Fluß verständlich darstellen und dabei eine gewisse Höhenlage wahren".<sup>456</sup>

dc) Die Frage nach dem rechten Zugang zu Arats Lehr-Gedicht:

Wenn, wie sich dies in der Neuzeit herauskristallisiert hat, entweder Dichtkunst für sich oder Inhalt als solcher und besonders in fachwissenschaftlicher Hinsicht betrachtet wird, gelangen wir zu zwei Extrempositionen: das Gedicht als "kunstvolle Spielerei ohne ernste wissenschaftliche Absicht" zu betrachten oder die "überlegene Gelehrtheit des Dichters" zu betonen<sup>457</sup>: Vertreter der ersteren Position "sind der Ansicht, Arat habe seine Zeitgenossen ernstlich über den Sternhimmel und seine Bedeutung für den

---

<sup>453</sup>Erren, Nachwort zu den *Phainomena*, S. 116

<sup>454</sup>So W. Kroll unter dem Stichwort 'Lehrgedicht' in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie (RE), 1925, zitiert nach ERREN, Nachwort zu den *Phainomena*, S. 117

<sup>455</sup>Vgl. Knaack, RE, Sp. 397

<sup>456</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 426, der sich hier auf A. Lesky, Geschichte der griechischen Literatur (Bern, 1957/58), S. 686, beruft

<sup>457</sup>Vgl. Erren, Nachwort zu den *Phainomena*, S. 114

Menschen unterrichten wollen'; die anderen propagieren die ästhetisierende Meinung, "die Astronomie sei dem Dichter nur als wissenschaftlicher 'Stoff' gerade recht gewesen, seine virtuose Dichtkunst unter Beweis zu stellen, die auch aus der schwierigen 'Materie' einen geistvoll unterhaltenden Kunstgenuß zu machen wisse."<sup>458</sup> Für beide Interpretationsrichtungen lassen sich auch Argumente finden, doch die erste Auffassung, die 'schulmeisterliche', kann nicht erklären, "warum Arat die Lehre ausgerechnet so poetisieren mußte, daß kein Mensch mehr ohne Kommentar etwas daraus lernen kann; das wäre nicht nötig gewesen", und die zweite Auffassung, die 'ästhetisierende', kann "die Tatsache nicht wegdisputieren, daß das Gedicht voll ist von Sachdarstellung und [...] bei allen künstlerischen Feinheiten [zumindest für uns heute] todlangweilig. Das wäre erst recht nicht nötig gewesen."<sup>459</sup>

Aber kann ein Gedicht angemessen gewürdigt werden, wenn dessen Inhalt ignoriert wird, für den der Dichter doch durch seine Gestaltungsmöglichkeiten den entsprechenden Ausdruck zu finden suchte? Ist es möglich, ein Gedicht nur auf künstlerische Feinheiten hin zu untersuchen, als habe der Dichter mit seiner Dichtung nicht etwas sagen wollen - noch dazu, wenn es sich um ein *Lehr*-Gedicht handelt?

Dass aus fachwissenschaftlicher Sicht ein Anschluss an die Angaben des stoischen Dichters heute nicht mehr möglich ist, ist kaum verwunderlich: hatte doch schon 150 Jahre später Hipparch einen neuen Forschungsstand erreicht - auf dieser Ebene kann das Gedicht über Himmelserscheinungen und Wetterzeichen höchstens einen Platz in Astronomie- und Meteorologiegeschichten beanspruchen. Die Würdigung Arats 'ist nicht leicht', so meint der Philologe Knaack: "Über seine wissenschaftliche Bedeutung hat Hipparchos den Stab gebrochen mit dem Hinweis auf sein Vorbild Eudoxos; die zahlreichen Mitteilungen aus diesem lassen das Urteil als berechtigt erscheinen",<sup>460</sup> aber hat er für seine 'Würdigung' den rechten Maßstab angelegt? Schon der Ausdruck 'wissenschaftliche Bedeutung' deutet darauf hin, dass Aratos an den verwendeten astronomischen Angaben gemessen wird, die inzwischen veraltet sind - aber erblicken wir so das Wesentliche? Kann es die Intention des stoischen Dichters verstehen helfen, wenn der Inhalt des Gedichtes nur auf fachwissenschaftlicher Ebene, im Rahmen von astronomischen und meteorologischen Lehren und Vergleichen überprüft wird, als sei er nicht auf wundervolle Weise mit seiner Gestaltung verwoben? Gehört es nicht zum Wesen eben eines Lehr-Gedichtes, einer Lehre in dichterischer Form Ausdruck zu verleihen?

Und wenn wir die '*Gedicht*'-Form ernstnehmen, fällt nochmals ein Licht auf die Art der 'Lehre': Ohne den Inhalt vorwegzunehmen, fällt doch auf, dass dieser in kunstvoller

---

<sup>458</sup>Erren, Hermes, S. 4

<sup>459</sup>Vgl. a. a. O., S. 5

<sup>460</sup>Vgl. Knaack, RE, Sp. 396

Weise dargebracht wird - Aratos legt uns keine Fachschrift in Prosa vor wie der Astronom Eudoxos, sondern ein Gedicht. Und was wird darin beschrieben?

"Der Himmel mit seinen Sternen? Den kann doch niemand unpoetisch nennen; die Sternbilder gar sind schon an sich die reine Poesie. [...] Oder denkt man etwa an das vorn und hinten in einem Lehrplan verankerte, in sich systematisch durchgestaltete Pensum einer Schulstunde?"<sup>461</sup>

Wenn wir an den nächtlichen Himmel und seine leuchtenden Sterne denken, könnte es sein, dass wir der Intention des Dichters erheblich näher kommen - vielleicht kann die gewählte dichterische Form am ehesten dem gerecht werden, was ein Mensch in Anbetracht solch wunderbarer 'Erscheinungen', wie besonders der Sterne am nächtlichen Himmelszelt, empfinden kann.

Aratos will seine Leser mit solcherart kunstvoller Gestaltung wohl nicht primär über astronomische und meteorologische Gegebenheiten aufklären, Erklärungen für die Himmelsvorgänge und Witterungserscheinungen geben, wie sie die Wissenschaft seiner Zeit bot,<sup>462</sup> doch das bedeutet noch nicht, dass Arats Gedicht von keiner Lehre geprägt und durchwaltet wäre: Als stoischer Dichter könnte er nämlich die Beschreibung von Sternbildern und Wetterzeichen auf andere Weise verstanden haben: als Zeichen des Zeus, die als solche, als Zeichen der Gottheit für die Menschen aufgezeigt und betrachtet werden sollen – doch das ist bis jetzt nur eine Vermutung, die es zu überprüfen gilt.

Auf den ersten Blick scheint die Lehre aber in den 'Phainomena' astronomischen bzw. meteorologischen Inhaltes zu sein - schließlich geht es um Sternbilder und Wetterzeichen und ist der gewählte Titel in Fachkreisen gebräuchlich - und Aratos hat tatsächlich fachwissenschaftliche Literatur aus jenen Bereichen für sein Gedicht herangezogen: Die **Quellen** für Arats Gedicht sind wissenschaftlicher Natur und dies kann uns verständlich machen, warum der stoische Dichter in die Fachdiskussionen der Astronomen hineingezogen wurde: Dem Gedicht über die 'Erscheinungen' liegt astronomische und meteorologische Fachliteratur der Zeit zugrunde.

Hier ist der Astronom EUDOXOS zu nennen, um den sich in Zusammenhang mit Arat Anekdoten ranken und dessen Schriften für Nachfolger aus seinem Fach zum Anlass für astronomische Streitereien wurden.<sup>463</sup> Eudoxos verfasste zwei vielfach wörtlich übereinstimmende astronomische Werke - das 'Enoptron', den 'Spiegel'<sup>464</sup> und die

---

<sup>461</sup>Erren, Hermes, S. 6

<sup>462</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 33

<sup>463</sup>Zu Eudoxos als Quelle gäbe es auch einen Hinweis bei Aratos selber (V. 373), vgl. Knaack, RE, Sp. 394

<sup>464</sup>Woraus der Verfasser der gefälschten Arat-Briefe 'Katoptron' gemacht hat (Knaack, RE, Sp. 397); *κάτ-οπτρον*, ist ebenfalls der 'Spiegel' (aus poliertem Metall), das bildliche 'Spiegelbild'; *ἔν-οπτρον* ist ein poetischer Ausdruck für 'Spiegel', der in Zusammenhang mit dem Verb *ἐν-οράω*, 'ein-sehen', 'an-blicken', steht

'Phainomena', 'Erscheinungen' - von denen Arat im Bezug auf astronomische Angaben weitgehend abhängig ist

Letztere waren die Hauptquelle für den ersten Teil des Arateischen Gedichtes über die ***Sternbilder***, doch auch das erste Werk des Eudoxos blieb nicht unberücksichtigt:<sup>465</sup> der Dichter hatte ein Bild des Himmels vor sich, auf dem die Sternbilder eingezeichnet waren: dies eben ist das *ἔνοπτρον*; Eudoxos, ein Freund Platons und bedeutender Gelehrter, hatte nämlich als erster die damals gültigen Sternbilder auf einer Karte eingetragen. 'Nur wenn man sich hierüber klar ist', so Wilamowitz, 'kann man die Beschreibungen verstehen'. Etwa hundert Jahre nach Eudoxos 'hat ein geschickter Dichter', Aratos, 'das Kunststück fertig gebracht, diese Karte in eleganten Versen zu beschreiben.'<sup>466</sup> Das zugrundeliegende Modell<sup>467</sup>, eine Kugel oder Halbkugel, hat Aratos wahrscheinlich nicht gesehen, aber, wie Hipparch nachweist, ein Buch verwendet, in welchem dieses 'Abbild des Himmelsgewölbes' auf wissenschaftliche Weise beschrieben war und daraus ein Lehrgedicht gemacht, das seine Leser anspornte, die dargestellten Bilder zu erforschen, sich des menschlichen Lebens unter diesem Himmel bewusst zu werden und zu sein.<sup>468</sup>

Die *Phainomena* sind dabei jedoch kein 'auftragsgemäß versifizierter Eudoxos', wie es die Anekdote sagt: der Dichter hat nicht einfach die Lehren des Eudoxos in Reim und Vers gebracht und damit eine Art astronomisches Lehrgedicht gestaltet, aber die beiden Schriften des Eudoxos waren seine 'Stoffquelle', zumindest für V. 19 - 732,<sup>469</sup> also den auf das Proömium folgenden Teil der ***Sternbilder***.

Hinsichtlich der 'Auswertung' der Vorlagen des Eudoxos legten es manche Interpreten zu Ungunsten des Dichters aus, dass er weder auf die Planeten noch auf die Benennung der himmlischen Sphären eingegangen war, dies wohl nicht 'gewagt' hätte, denn bei seinen 'bescheidenen Fachkenntnissen' seien ihm recht enge Grenzen gezogen, doch Aratos war Dichter, kein Fachastronom, und er scheint sich immerhin um die maßgebliche Fachliteratur seiner Zeit bemüht und diese in den Schriften des Eudoxos gefunden zu haben.<sup>470</sup> Der oft erhobene Vorwurf, die Angaben des Eudoxos über

---

<sup>465</sup>Vgl. Knaack, RE, Sp. 397

<sup>466</sup>Vgl. Wilamowitz, Reden und Vorträge, S. 199

<sup>467</sup>Dieses Modell 'wird eine Halbkugel von Metall gewesen sein, die man von unten und innen betrachtete, also ein Abbild des Himmelsgewölbes', so, vermutet Wilamowitz (Reden und Vorträge, S. 199), Erren (Hermes, S. 5) spricht von einem 'Himmelsglobus', meint also nicht eine Halbkugel, sondern eine Kugel.

<sup>468</sup>Vgl. Erren, Hermes, S. 8; Hipparchos operiert in seiner Kritik, so Erren, wahrscheinlich schon mit genaueren Zeichnungen der Verteilung der einzelnen Sterne auf Sternbilder, als dies in der Vorlage Arats der Fall gewesen sein dürfte.

<sup>469</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 33

<sup>470</sup>Und darüber hinaus zeigt der Philologe Ludwig anschaulich, dass Aratos z. B. auf die Planetenbewegungen bewusst nicht eingegangen sei, nicht weil er dies nicht vermocht hätte, sondern weil er in seinem Lehrgedicht, das in Anschluss an Hesiod verstanden werden sollte, das bei diesem bereits Genannte nicht wiederholen wollte, bzw. nur jene Zeichen in seinem Werk beschrieb, die, was

Sternbilder und Sternaufgänge seien zu seiner Zeit bereits überholt gewesen, ist, so Ludwig, 'unberechtigt'<sup>471</sup>, denn überholt wurde Eudoxos in diesen Fragen erst 150 Jahre nach Aratos, eben durch Hipparchos Kritik.<sup>472</sup>

...wenn auch die fachwissenschaftlichen Angaben des Gedichtes veraltet sein mögen, so kann uns der nächtliche Himmel noch heute berühren wie einen Griechen zu Arats Zeit - was ihn zu diesem Gedicht motiviert hat, scheint etwas anderes zu sein als fachwissenschaftlicher Forscherdrang, wiewohl wir wissen, dass er vielseitig interessiert war, aber: Könnte dieser Globus, dessen Beschreibung er vor sich hat, nicht so etwas sein wie Symbol für das Ganze der Welt, für den Kosmos, den er der stoischen Lehre gemäß als ein - von Zeus - geordnetes Ganzes versteht<sup>473</sup>? Ist der Zugang des Dichters zu den 'Erscheinungen', um die es in seinem Gedicht geht, nicht vielmehr der eines Menschen, der - in dieses Ganze der Welt sich eingebettet erfahrend - Wissen und Erfahrung, alte Tradition und neues Verständnis für sich und andere in Verse setzt?<sup>474</sup>

Schwieriger ist die Frage nach den Quellen für Arats **Wetterzeichen**-Teil: Dieser weist z. T. wörtliche Übereinstimmungen mit der pseudo-theophrastischen Schrift *περὶ*

---

er zeigen wollte, den Menschen Hilfe seien - und die Planeten zählten für ihn nicht dazu. Vgl. Ludwig, RE, Sp. 34

<sup>471</sup>Vgl. dazu Ludwigs Artikel in der RE, Sp. 33, wo der interessierte Leser weitere Angaben findet

<sup>472</sup>Erren (Hermes S. 7) bringt im Zusammenhang mit der Kritik an Arats Angaben den Mathematiker R. BÖKER zur Sprache, der der Frage nach der Eigenart der Fehler Arats in dessen Darstellung nachgegangen war: sie gehen nicht auf ungenaue Himmelsvermessungen zurück (wobei die antiken Messmethoden und ihr Fehlerspielraum berücksichtigt seien), auch nicht auf wissenschaftliche Irrtümer, sondern beruhen auf den technischen Mängeln eines bestimmten Himmelsglobus. Baue man diesen Globus nach und korrigiere diese Konstruktionsfehler, so seien die gravierenden Fehler 'der angeblich eudoxischen Himmelsbeschreibung' auf einen Sitz verschwunden. Erren übernimmt Bökers These, dass Arats Quellenautor sich also auf einen schlechten Globus verlassen habe, 'was einem Eudoxos wohl kaum unterlaufen wäre'; Erren ist damit einer der wenigen, die die Meinung vertreten, Aratos habe seine Angaben nicht aus Eudoxos, sondern einem unbekanntem - und schlechteren - Autor geschöpft. Ludwig hingegen (RE, Sp. 33) vertritt die Ansicht, die Thesen Bökers (und er verweist auf: R. Böker, Die Entstehung der Sternsphäre Arats, 1952; mit gewissen Ergänzungen wiederholt in A. Schott, R. Böker, Aratos, München 1958), nach denen sich Erren richte, seien verfehlt, denn die antiken Sternpositionsangaben wären ohne Berücksichtigung ihrer historischen Bedingungen mit einer rechnerischen Exaktheit ausgewertet worden, 'als ob sie mit modernen Messinstrumenten gewonnen wären' (Erren hatte genau das bestritten, siehe den Anfang dieser Fn). Die 'Phainomena' und das 'Enoptron' des Eudoxos 'pseudoeudoxisch zu nennen', - wie wir dies gerade bei Erren gesehen haben, sei laut Ludwig 'vollends pure Willkür'. Für die Frage nach der Gotteserfahrung, die der stoische Dichter in seinem Werk zum Ausdruck bringt, kommt es nicht wirklich darauf an, wer hier recht hat, doch um eventuell interessierten Lesern die Möglichkeit zu geben, auch dieser Diskussion nachzugehen, sei sie hier zumindest angedeutet.

<sup>473</sup>Ihn trieb durchaus nicht die Wissenschaft, sondern die Religion: er wollte "die Weisheit und Güte Gottes an diesem vornehmsten Wunder der Natur zeigen [...]", so Wilamowitz, Reden und Vorträge, S. 199; hier findet sich bereits im Jahre 1901 eine klare Aussage über die Ausrichtung der 'Phainomena' und Arats Intention - was viele Forscher nach Wilamowitz jedoch nicht abgehalten hat, in ganz andere Interpretationsrichtungen abzuzweigen...

<sup>474</sup>"Und wenn jemand sagt, daß er die Sternbeobachtung für das Alltagsleben oder die Navigation eines Schiffes von Arat gelernt habe, dann flunkert er", so Erren, "denn um damit zurecht zu kommen, muß er schon vor der Lektüre vieles wissen." Vgl. Hermes, S. 6

σημείων auf, die jedoch von Kaibel ausführlich als eventuelle Quelle widerlegt wurde<sup>475</sup>.

Soviel lässt sich aber sagen: In dem auf die Sternbilder folgenden Teil über Wetterzeichen benutzte Aratos eine Schrift, die - im 4. Jhdt. entstanden - die spätere Wetterzeichenliteratur weithin bestimmte, also wiederum eine für seine Zeit maßgebliche: Ob diese Schrift peripatetischen Ursprungs ist<sup>476</sup> oder ob sie von Eudoxos bzw. einem verwandten Astronomen stammt, ist noch nicht entschieden - dass Eudoxos sich auch meteorologisch betätigte, ist aber bekannt.<sup>477</sup> Und es ist sehr wohl möglich, dass auch die 'Phainomena' des Eudoxos dem astronomischen einen meteorologischen Teil folgen ließen, denn eine solche Verbindung war bei der 'Verschwisterung' der beiden Wissenschaften gängig: Der Wetterzeichenteil konnte so nicht 'als anorganischer Anhang empfunden werden.'<sup>478</sup> Übrigens ist dieser Teil, der in den älteren Ausgaben unter dem Sondertitel Διοσημεῖα<sup>479</sup> mit eigener Verszählung erscheint, nur lose mit dem Vorhergehenden verknüpft,<sup>480</sup> was dem Aufbau entsprechender fachwissenschaftlicher Werke der Zeit entspricht - bei Aratos aber sind diese beiden Bereiche nicht einfach aneinandergereiht, sondern sie bilden eine Einheit, weil es in dem gesamten Werk – von seinem Anfang, dem Proöm bis zu seinem Schluss - um ein durchgehendes Thema geht: die Darstellung aller Zeichen - Sternbilder und Wetterzeichen - als Zeichen des Zeus für die Menschen.

Und es ist interessant, dass, obwohl die 'Phainomena' als 'Lehrgedicht' bezeichnet werden, Aratos nicht offiziell als 'Lehrer' auftritt - und zwar weder im Hinblick auf astronomische oder meteorologische Theorien, noch in Bezug auf stoische Lehre<sup>481</sup>: Es ist, als ob er den Weg für uns bahnen wollte, den wir selbst beschreiten sollen und möchte, dass wir selber sehen und verstehen, was er uns vor Augen führt.<sup>482</sup>

Und weiters trägt zum rechten Zugang bei, dass wir folgendes bedenken:

---

<sup>475</sup>Vgl. Knaack (RE, Sp. 397), der sich auf Kaibels Zusammenfassung beruft; Wilamowitz ist hier anderer Meinung: Für ihn 'wird freilich fühlbar, daß er [Aratos] da einer anderen Vorlage folgt, einem peripatetischen Buche, in dem das Material zusammengetragen war.' Vgl. Hellenistische Dichtung I, S. 201/202

<sup>476</sup>Also aus der Schule des Aristoteles und seiner Nachfolger kommt, wie die pseudo-theophrastische Schrift 'peri semeion'

<sup>477</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 33

<sup>478</sup>Ebd.

<sup>479</sup>Ein sehr sprechender Titel: δῖος bedeutet herrlich, edel, erhaben, himmlisch, göttlich und auch leuchtend, sowie 'von Zeus'; διοσημεῖα Zeichen von Zeus, Götterzeichen, bes. Himmels-, Lufterscheinung, Wunderzeichen

<sup>480</sup>Kaibel unterteilt die 'Phainomena' nach der in der Antike üblichen Dreiteilung, spricht daher bei den Sternzeichen vom ersten Teil, bei den Wetterzeichen vom letzten, nicht dem zweiten und sieht in V. 733 eine Zäsur; Ludwig bietet in seiner ausführlichen Darstellung der Struktur des Gedichtes eine stimmigere Sicht des Aufbaues, vgl. RE, Supplementband X, S. 29ff.

<sup>481</sup>Vgl. Erren, Hermes, S. 9

<sup>482</sup>Vgl. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung I, S. 204: die Person des Dichters verschwindet gewissermaßen hinter dem, was er seinen Lesern bietet

Kallimachos bewunderte die *Phainomena* unter anderem deshalb, weil Arat sie nach dem Vorbild der Hesiodischen 'Werke und Tage' gestaltet habe, doch was bedeutet das für Arats Werk?

Er hat sich mit Hesiod jenen Dichter zum Vorbild genommen, der mit gewissem Recht mit seinem ersten Epos 'Werke und Tage' als Schöpfer des Genos 'Lehrgedicht' empfunden wurde und dessen Ansehen gerade in hellenistischer Zeit außerordentlich stieg - der stoische Dichter hat mit dem Hesiodischen Lehrgedicht eine dichterische Form wieder aufgegriffen, die im 5. und 4. Jhdt. v. Chr. kaum mehr gepflegt worden war.<sup>483</sup>

Und worin geht es in Hesiods Werk? Schon er beschreibt Zeichen, nach denen sich der Mensch bei der Arbeit richten kann, damit sein Leben nicht als mühseliger Kampf gefristet werden müsse, sondern erfolgreich sei und gut.

In diese Nachfolge tritt Aratos, indem er bewusst auf dem bei Hesiod Gesagten aufbaut und es in neues Licht stoischen Verständnisses rückt, wie wir bald sehen werden.

## 2. Die *Phainomena* unter besonderer Berücksichtigung ihres Proömiums:

Nachdem wir uns den Weg zu Arats Gedicht gebahnt haben, gilt es noch eine Gefahr abzuwenden, denn die 'Phainomena' verleiten leicht dazu, in allerlei Richtungen weiter zu forschen, sodass wir heute mit einer Fülle an Literatur konfrontiert werden, die aufgrund verschiedenster Betrachtungsweisen den Zugang zu Arats Gedicht als Ganzem eher verdecken als erhellen könnte, sodass wir vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehen:

### a) Die Vielschichtigkeit und das Ganze:

Das mit 1154 Versen nicht sehr große Gedicht führt uns Sternbilder und Wetterzeichen vor Augen - und wenn die Anordnung und Reihenfolge auf den ersten Blick in manchen Teilen auch verwirrend und unzusammenhängend erscheint, so erschließt sich bei einem längeren Verweilen doch die Ordnung, die dem Ganzen zugrundeliegt; und wenn die Beschreibung des Sternenhimmels mit den Namen der Sternbilder und den Geschichten, die der Dichter dazu erzählt, auch nicht jedem etwas sagt, so wurde dem schon in der Antike abgeholfen: eine Fülle von Kommentaren und Scholien ist erhalten oder bezeugt, und es gibt bildliche Darstellungen und astronomische Lehrbuchliteratur von der Antike bis zu uns; zieht man noch Arbeiten der modernen astronomiegeschichtlichen und astral-mythologischen Forschung hinzu, "deren Gegenstände sich überall mit Arat

---

<sup>483</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 429

irgendwie berühren, so gerät man in einen wahren Dschungel, aus dem man nicht so leicht wieder herausfindet."<sup>484</sup>

Die ungeheure Vielschichtigkeit des Werkes birgt die Gefahr in sich, dass über dem Studieren mancher Einzelfragen das Gedicht als Ganzes nicht mehr wahrgenommen wird.<sup>485</sup>

"Und so steht es denn auch mit der wissenschaftlichen Forschung zu Arat: der Erforschung des Drum und Dran, der sogenannten Aratea, hat mehr als ein Gelehrter sein Leben gewidmet; zur Interpretation des Gedichtes selbst als einer selbständigen künstlerischen und gedanklichen Einheit und Ganzheit findet sich nur mit Not ein mageres Bündelchen von Exzerpten [...]"<sup>486</sup>

Von verschiedensten Seiten her wird das Werk untersucht: Die Erforscher der Archäologie untersuchen die Sternbilder und tragen mit Fleiß Text- und Bildmaterial zusammen, das ein ganzes Museum füllen könnte, doch die Himmelsbeschreibung Arats wird dadurch eher erübrigt als erklärt; die Astronomen beschäftigen sich mit der Geschichte der Zeitrechnung und Zeitbestimmung und ziehen Arat als Quelle dafür heran; die Mathematiker suchen aus den Einzelheiten seiner Himmelsbeschreibung die Koordinaten des Globus zu errechnen, nach dem er sich gerichtet zu haben scheint, die Philologen untersuchen Metrik und Stil des ganzen Gedichtes und einiger besonderer Stellen und vergleichen sie mit anderen Autoren.<sup>487</sup>

"Arat erweckt, wie man sieht, Interessen von erstaunlicher Expansionskraft. Aber wie steht es mit Arats eigenen Interessen? Was sucht und findet er selbst in seinem Lehrgedicht, um es der Welt zu zeigen?"<sup>488</sup>

## b) Ein Blick auf den Gesamtaufbau des Werkes Oder was Aratos lehrt:

Wenn es auch hauptsächlich um das *Proömium* der *Phainomena* gehen soll, so erscheint es mir an dieser Stelle angebracht, in einem Überblick das Gedicht als Ganzes zu betrachten - in seinem Aufbau und auf seinen Inhalt hin -, damit wir das Proömium als einen Teil davon entfalten, in den Gesamtkontext einordnen und aus ihm heraus besser verstehen können. Wenn wir wissen, wovon Arats Gedicht insgesamt handelt und wie die einzelnen Themenbereiche miteinander verbunden sind, wenn wir also die Struktur des Gedichtes erfassen<sup>489</sup>, einen Zugang zu dem Werk in seiner Ganzheit

---

<sup>484</sup>Vgl. Erren, Die Phainomena des Aratos von Soloi (Hermes 19), S. 1

<sup>485</sup>Die Kommentarliteratur, so ERREN, stehe unserem Verständnis fast eher im Wege, weil sie zu vielschichtig sei, denn "gar zu verschiedene Interessen durchkreuzen einander darin." Vgl. Hermes, S. 1

<sup>486</sup>A. a. O., S. 2

<sup>487</sup>Vgl. Erren, Hermes, S. 2/3

<sup>488</sup>A. a. O., S. 3

<sup>489</sup>Wie wichtig es sei, die Struktur der 'Phainomena' zu erfassen, betont auch der Philologe Ludwig, denn 'ein nicht geringer Teil des Unverständnisses' dem Gedicht gegenüber resultiere aus falschen

finden, dann können wir eigentlich erst nachvollziehen, wofür dieses Proömium die Einleitung bildet, was denn mit ihm eröffnet wird.

Der *Text* der heutigen *Phainomena*-Ausgaben ist sehr gut<sup>490</sup>, doch wie steht es mit seinem Verständnis?<sup>491</sup> Die Philologen haben ihren Teil der Aufgabe in dieser Hinsicht erfüllt und geben uns eine Basis, auf der wir Arats Verständnis nachfragen können. Dies aber kann nicht hauptsächlich Sache von Philologen oder Einzelwissenschaftlern sein, handelt es sich doch um einen philosophischen Text - und als solcher soll er hier auch ernstgenommen werden.<sup>492</sup>

ba) Das zugrundeliegende Verständnis vom All:

Um den Hintergrund zu erhellen, aus dem heraus der Dichter all die Zeichen beschreibt, sollten wir einen Blick auf sein mitgebrachtes Verständnis vom Aufbau der Welt, der Ordnung im Kosmos werfen:

---

Vorstellungen über Aufbau und Inhalt, vgl. Hermes, S. 429; und durch seinen wertvollen Beitrag zum Verständnis der 'Phainomena' tritt mit der Gliederung auch die Intention des Dichters klarer hervor, siehe oben.

<sup>490</sup>"Dieses Gedicht ist vielfach verunstaltet worden von Illustratoren, Astronomen, Grammatikern und Geometern, und jeder hat den Text und die Interpretation nach eigenem Gutdünken eingerichtet. So bieten die einen die Phainomena ohne Proömium dar ... andere mit unterschiedlichen Proömien ... Am besten wählt man die von den meisten Ausgaben dargebotene Fassung, die beginnt mit den Worten: "Mit Zeus laßt uns beginnen." So schreibt der Verfasser des Kommentarfragments *περὶ ἐξηγήσεως*, in dem J. MARTIN den Grammatiker Theon von Alexandrien, 1. Jh. v. Chr., erkannt hat und dem wir unseren Arattext und die ältesten und besten Kommentarbruchstücke verdanken. Käme Theon heute zur Erde zurück, so könnte er mit Befriedigung feststellen, dass seine Arbeit Frucht getragen und sich durchgesetzt hat. Der Text der Phainomena ist in den heute gängigen Ausgaben sehr gut, und niemand zweifelt mehr an der Echtheit des Proömiums." Erren, Hermes, S. 2

<sup>491</sup>Die neue Ausgabe der *Phainomena* von Jean MARTIN, Florenz 1956, nach der sich, bis auf wenige Ausnahmen auch Erren richtet, biete, so Ludwig, "zwar an einigen Stellen einen besseren Text als die von MAASS, ihre Anmerkungen fördern vielfach das Wort- und Sachverständnis, aber sie weiten sich eigentlich nie zu Interpretationen der dichterischen Form aus.", vgl. Hermes, S. 426; Nun, vielleicht war das nicht die Intention des Philologen, und der gut hergestellte Text ist durchaus lobenswert, abgesehen davon würde eine "Interpretation der dichterischen Form", zu welcher Ludwig einiges beiträgt, die Frage nach dem Gottesverständnis des stoischen Dichters, um die es mir geht, auch nicht beantworten. Dass Ludwig sich aber um die Struktur des Gedichtes bemüht, ist auch für mein Unterfangen sehr hilfreich, da sich ein bewusst gestalteter Aufbau zeigt, in dem - vom größten bis zum kleinsten Zeichen - alles von der Gottheit umfassen ist.

<sup>492</sup>Der Philologe Ernst MAASS habe den 'Phainomena', so Ludwig (Hermes, S. 425), "Jahre seines Lebens gewidmet": die Edition des Textes (1893) und der antiken Erläuterungsschriften (1898) hätte die Grundlage für 'vertiefende Beschäftigung' sein können, aber es sei 'ziemlich still um diese hellenistische Dichtung geworden'. Am ehesten werde sie noch als Quelle für die Geschichte der antiken Astronomie und Meteorologie benutzt, und das umfangreiche Erläuterungsmaterial habe ein Eigeninteresse auf sich gezogen. "Man verfolgte die Geschichte des Textes und der gelehrten Beschäftigung mit ihm." (vgl. Maaß, Aratea, Philologische Untersuchungen 12, Berlin 1892 und J. MARTIN, Histoire du texte des Phénomènes d'Aratos, Et. et Comm. 22, Paris 1956), die Frage nach der 'dichterischen Eigenart', so Ludwig, wurde dagegen kaum gestellt, und er nennt dabei den Aufsatz von KAIBEL und 'einige wertvolle Seiten von WILAMOWITZ in seiner 'Hellenistischen Dichtung', wenn jemand einen Zugang zu den 'Phainomena' als Dichtung suche (vgl. Ludwig, Hermes, S. 426). So macht sich der Philologe für eine vertiefende philologische Beschäftigung mit Aratos stark, und die von ihm genannten Kollegen kommen auch in meiner Arbeit zu Wort, doch die Frage nach Gott und der Erfahrung von ihm, wie Aratos sie darstellt, ist eine philosophische, siehe oben.

"Es ist das Weltbild eines der Stoa nahestehenden Griechen der ersten Hälfte des 3. Jhs., maßgeblich bestimmt durch Eudoxos von Knidos und Aristoteles: Die Erde ruht als Kugel inmitten der großen, aus einem festen Stoff bestehenden Himmelskugel, an welcher die Fixsterne befestigt sind."<sup>493</sup>

Die Erde, der Lebensbereich der Menschen, wird also eingebettet in die große Himmelskugel gedacht, und dies entspricht ja auch der lebensweltlichen Erfahrung, dass die Sonne auf- und untergeht, wie der Mond und die Sterne - und die Erde gewissermaßen der ruhende Pol in diesem Geschehen ist und alles sich um diese dreht und damit in gewisser Weise auch um den Menschen.

Während die Erde in diesem Zentrum ruht, dreht sich die Himmelskugel täglich um ihre Achse; sie wird dabei durch den Himmelsäquator in die beiden Wendekreise gegliedert, zwischen denen sich der Tierkreis erstreckt. Die fünf Planeten, Sonne und Mond bewegen sich innerhalb der Tierkreisebene rund um die Erde - und zwar in folgender Ordnung: der Erde am nächsten der Mond, dann die Sonne und schließlich weiter draußen die fünf Planeten.

Dabei ist es wichtig zu sehen, denn dies wird Einfluss auf den Aufbau des Gedichtes haben, dass die Bewegungsvorgänge im Raum zwischen Mond und Himmelskugel, also ab dem Mond aufwärts, von 'vollendeter Regelmäßigkeit' sind und hier, in dieser 'Sphäre der Verlässlichkeit', jene Erscheinungen zu finden sind, die den Menschen eine bleibende Einteilung der Zeit in immer wiederkehrende, gleich lange Abschnitte erlauben, in Stunden, Tage, Monate und Jahre.

Im Raum zwischen Mond und Erde, also im Umfeld der Erde, in der näheren Umgebung der Menschen, sind die Bewegungen dagegen unregelmäßig, und hier entstehen die Witterungserscheinungen, deren Vorhersage den Menschen durch Beachtung bestimmter Vorzeichen auch möglich ist, jedoch nicht mit jener Sicherheit wie im Bereich der Gestirnbewegungen.

Das All gliedert sich damit in zwei große Bereiche, den Raum zwischen Himmel und Mond und zwischen Mond und Erde - die fachwissenschaftlichen Lehrschriften der Zeit, die sich mit diesem Thema befassten, begannen ihre Darstellung demgemäß mit einem οὐράνια<sup>494</sup>-Teil, dem jener der μετέωρα<sup>495</sup> folgte,<sup>496</sup> und auch Aratos folgt in seinem Gedicht dieser Gliederung, doch sehen wir uns dies genauer an:

---

<sup>493</sup>Ludwig, Hermes, S. 430

<sup>494</sup>Das griechische τὰ οὐράνια (von οὐράνιος, himmlisch, am, im, vom Himmel) heißt übersetzt: 'die himmlischen' (Erscheinungen).

<sup>495</sup>In der Einzahl bedeutet μετέωρος: in der Luft, im Zwischenraum schwebend, in die Höhe gehoben, insbes. oben am Himmel; τὰ μετέωρα sind hochgelegene Punkte, Erscheinungen am Himmel, Himmelskörper.

<sup>496</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 430, der zu den Begriffen auf eine Untersuchung von W. CAPELLE verweist (RE, Suppl. VI, Sp. 315 ff.) und auch einige Beispiele entsprechender Lehrschriften anführt (Aristoteles, Meteor. A 1, Epikur bei Diog. Laert. 10,8 4 ff. und die Schrift De mundo)

bb) Zum Aufbau und Inhalt der *Phainomena*:

Wie ist sein Lehrgedicht denn nun gegliedert welche Art Lehre beinhaltet es?

Wenn Aratos auch der zu seiner Zeit in der Wissenschaft üblichen Einteilung in einen Urania- und Meteora-Teil folgt, so liegt dennoch kein fachwissenschaftliches Werk vor uns, und im Unterschied zu einem solchen sind die einzelnen Teile nicht nur lose aneinandergereiht, sondern gleichsam durch ein 'inneres Band' miteinander verknüpft.<sup>497</sup> Arats *Phainomena* beginnen mit einem **Prooimion** (Proömium, Proöm) (V. 1 - 18), in welchem der Dichter Zeus in seiner Allgegenwart und Fürsorge preist. Er gibt den Menschen, die von seinem Geschlecht sind, Zeichen. So hat er die Sterne nach Sternbildern geordnet und an der Himmelskugel befestigt. Er 'sagt' damit, wann die günstigsten Zeiten sind für bestimmtes Tun: wann der Boden bereit ist für 'Hacken' und 'Ochsen', damit 'alles beharrlich wachse', ihr Werk gelänge. Und so bittet Aratos am Ende dieser Einführung in das Gedicht die Musen, ihm bei seiner Aufgabe zu helfen, die Sterne in entsprechender Weise zu 'nennen', in ihrer Bedeutung für die Menschen auszulegen.<sup>498</sup>

Im folgenden **Hauptteil** dreht sich der erste Teil um **Sternbilder**:

Aratos beginnt mit der Darstellung der sich um ihre Achse drehenden Himmelskugel, in deren Zentrum die Erde unbeweglich ruht. Der Himmel mitsamt seinen Sternen dreht sich um die eigene Achse - die Himmelsachse hingegen befindet sich in Ruhe - wie die Erde - und in der Mitte im Gleichgewicht (V. 19 - 26 a).

Und am Nordpol mit der Sternbildgruppe der 'beiden Bärinnen' beginnend, beschreibt er die nördlichen circumpolaren Sternbilder (V. 26 b - 62), die Bilder zwischen jener Sternbildgruppe um den Pol und dem Tierkreis, schließlich die Tierkreisbilder selbst - in sechs Gruppen (V. 63 - 318).<sup>499</sup> Nach drei überleitenden Versen (V. 319 - 321) folgen die südlich des Tierkreises sichtbaren Bilder (V. 322 - 450), und wiederum drei Verse schließen die Sternbildbeschreibung ab (V. 451 - 453).

Von der Art und Weise der Darstellung her fällt auf, dass die einzelnen Bilder nicht gleich ausführlich behandelt werden, ab und zu flicht der Dichter auch einmal eine

---

<sup>497</sup> Vgl. Ludwig, Hermes, S. 429

<sup>498</sup> Vgl. a.a.O., S. 430 und Ludwig, RE, Sp. 30/31; Ludwig nimmt bei seiner Zusammenfassung des Proöms schon vorweg, dass die Menschen am Auf- und Untergang bestimmter Sternbilder die Zeiten für entsprechendes Tun erkennen würden, obwohl das so genau an dieser Stelle noch nicht gesagt wird. Er zählt auch die Tätigkeiten des Pflügens, Säens oder Erntens auf, und die von Arat aus der Welt des Ackerbaus gebrauchten Bilder haben vielleicht nicht zufällig mit so etwas wie Aussicht zu tun, Aussicht auf das Wachsen und Gedeihen: so geht es ausdrücklich um den bereiten Boden, um das Pflügen und Auflockern der Erde um Bäume, um die, ja um jede Saat, es sind also vorbereitende und unterstützende Tätigkeiten der Menschen im Blick, "damit alles kräftig wachse" (V. 13).

<sup>499</sup> Vgl. Ludwig, Hermes, S. 430; da ich nur einen Überblick über das ganze Werk geben möchte, damit der Zusammenhang ersichtlich und die Intention des Dichters nachvollziehbar wird, möchte ich mich mit dem Hinweis begnügen, dass Ludwig die einzelnen Sternbilder aller Gruppen genau angeführt hat, vgl. ebd., Fn. 3

mythologische Erklärung ein, sowie immer wieder einen Hinweis auf die Bedeutung der Sternbilder für Bauern und Seeleute.<sup>500</sup> Aratos sucht also einen Bezug zum menschlichen Leben herzustellen - als ob über den einzelnen Beschreibungen der Sternbilder und den Erzählungen, die sich um diese ranken, über all den geschilderten Einzelheiten, in denen sich der Leser auch verlieren könnte, der Rahmen, in den hinein diese Darstellung geschieht, in Erinnerung gehalten werden soll: die Bedeutung der Sternbilder *als* von Zeus gesetzte Zeichen für die Menschen, was im Proömium angeklungen war. Und dieses grundsätzliche Verständnis des Zusammenhangs von Sternen, Zeus und Mensch wird auf zwei Bereiche hin konkretisiert<sup>501</sup>: auf die Arbeit der Bauern, die wir schon im Proömium angesprochen fanden, in Form der 'Ochsen' und 'Hacken' und auf die Schiffahrt, in der die Beobachtung des Sternenhimmels ebenfalls von großer Wichtigkeit war.<sup>502</sup>

Nach den genannten Fixsternbildern spricht Aratos die Planeten an (V. 454 ff.), doch er erklärt nur, dass diese fünf Wandelsterne sich innerhalb der Tierkreiszeichen bewegen, ihre Umlaufzeiten groß sind und die Zeitpunkte ihrer Konjunktionen<sup>503</sup> weit auseinanderliegen - auf eine genauere Beschreibung ihres Laufs verzichtet er jedoch<sup>504</sup>, kündigt dann die Darstellung der Himmelskreise an (V. 454 - 461) und beschreibt nach einem einleitenden Abschnitt die beiden Wendekreise, den Äquator, sowie den sich schräg dazwischen erstreckenden Tierkreis (V. 462 - 558) durch die auf ihnen befindlichen Sternbilder.<sup>505</sup>

Um den Überblick zu bewahren, halten wir einen Moment inne: Bis jetzt ist im Hauptteil der *Phainomena* "die Himmelskugel Stück für Stück gleichsam in Ruhe abgezeichnet worden", nun kommt die Bewegung ins Spiel, wird die sich um ihre Achse drehende Himmelskugel betrachtet und beschrieben: Aratos nennt die Sternbilder, die jeweils gleichzeitig mit dem Aufgang eines Tierkreiszeichens auf- bzw. untergehen (V. 559 - 732). Und wiederum wird auf die praktische Bedeutung verwiesen: nach dem Stand dieser Sternbilder konnte man nachts die Stunde bestimmen, daraus ergab sich auch die Länge der Nacht.<sup>506</sup> Die folgenden Verse schließen an das Vorhergehende an<sup>507</sup>, indem sich Aratos weiteren Zyklen zuwendet: das regelmäßige

---

<sup>500</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 430 und RE, Sp. 31

<sup>501</sup>Aratos will dabei nicht wirklich Bauern und Seeleute in Bezug auf ihre Arbeit belehren, sondern wohl mehr auf den immer Zeichen gebenden Zeus einstimmen, vgl. Ludwig, Hermes, S. 434

<sup>502</sup>Vgl. a.a.O., S. 431

<sup>503</sup>Lat. 'Verbindung', bedeutet hier: das Zusammentreffen mehrerer Planeten im gleichen Tierkreiszeichen

<sup>504</sup>Man hat ihm deshalb auch Unkenntnis vorgeworfen, aber für sein Anliegen war eine Vertiefung hier nicht wichtig, vgl. Ludwig, Hermes, S. 428

<sup>505</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 431 und RE, Sp. 31

<sup>506</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 431

<sup>507</sup>Mit V. 733 beginne nicht, wie antike Interpreten meinten, bereits der meteorologische Teil, so Ludwig; MARTIN habe als erster gesehen, dass V. 733 - 757 sich eng an das Vorhergehende anschließen, also in unmittelbarem Zusammenhang mit dem gerade Beschriebenen stehen. Vgl. a. a. O., S. 431; auch

Zu- und Abnehmen des Mondes strukturiert den Monatslauf (V. 733 - 739), die Bahn der Sonne durch den Tierkreis bestimmt die Jahreszeiten, und damit verbunden ergeben sich günstige Zeiten für Tätigkeiten des Seemannes und Bauern (V. 740 - 751). Der Blick auf immer größere Zyklen im Weltgeschehen schließt mit einem Hinweis auf den 19jährigen luni-solaren Zyklus des Meton<sup>508</sup>, den Arats Leser kannten (V. 752 - 757), und damit ist der *erste* große *Teil* des Gedichts, τὰ οὐράνια, der sich nach der Beschreibung der 'gleichsam ruhenden Himmelskugel' mit der 'Darstellung der für die Zeitbestimmung wichtigen himmlischen Bewegungen' beschäftigt hat, zu Ende.<sup>509</sup>

Der nun folgende *zweite* Teil der *Phainomena* - τὰ μετέωρα -, der mit 365 Versen<sup>510</sup> etwa halb so groß ist wie der erste Teil mit seinen 737 Versen, beginnt ebenfalls mit einer Einführung, und so finden wir an dieser Stelle ein zweites Proömium (V. 758 - 772), was, so Ludwig, 'bisher nicht genügend beachtet wurde' und zum ersten 'gedanklich wichtige Ergänzungen' bringt.

Waren im ersten Proömium Bilder aus der Welt des Bauern im Blick, so spricht Aratos nun die Schifffahrt an und betont, dass es für diese wichtig sei, die *Wettervorzeichen* zu kennen. "Zeus hat den Menschen auch Vorzeichen für das in den nächsten Tagen zu erwartende Wetter gegeben - wenn er auch hier noch nicht alles enthüllt hat, so ist seine Fürsorge für das Menschengeschlecht doch offenbar."<sup>511</sup>

War im ersten Proömium vom Ackerbau die Rede, so ist es nun die Schifffahrt, ging es im ersten Teil des Gedichtes um den großen Bereich der Sterne und Gestirne vom Mond aufwärts, so geht es jetzt um den zwischen Erde und Mond, und spätestens da fällt etwas auf: Braucht ein Bauer bei seiner Arbeit nicht auch Wetterzeichen, die ihm beispielsweise einen Wetterumschwung zeigen, und ist umgekehrt in der Schifffahrt nicht z. B. auch die Einteilung der Stunden nach den Sternbildern wichtig, um sich orientieren zu können? Dass Aratos dies jedoch so klar trennt, den Ackerbau und die Schifffahrt, die Zeichen vom Mond aufwärts und zwischen Mond und Erde, scheint mir Bestätigung dafür, dass die angeführten Bereiche, Ackerbau und Schifffahrt, exemplarisch sind und an ihnen konkretisiert werden soll, was insgesamt und wohl für alle Bereiche gilt: Zeus gibt den Menschen Zeichen für ihr Wohlergehen.

---

WILAMOWITZ (Hellenistische Dichtung II, S. 263) verweist auf den inneren Zusammenhang und Aufbau des Ganzen, wenn er darauf aufmerksam macht, dass V. 733 - 772 Gedanken und Formulierungen des Proöms wieder aufnimmt

<sup>508</sup>Vgl. 'Metonischer Zyklus': nach dem altgriechischen Mathematiker Meton (von Athen) benannter alter Kalenderzyklus mit einem Zeitraum von 19 Jahren

<sup>509</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 431 und RE, Sp. 31

<sup>510</sup>Abzüglich V. 1138 - 1141, vgl. Ludwig, RE, Sp. 31 und Hermes, S. 433, wo er darauf aufmerksam macht, dass diese Verse 'mit Recht' gestrichen würden; und im ersten Teil dürften V. 138 und 613 nicht dazugerechnet werden

<sup>511</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 432 und RE, Sp. 31

Trotzdem gibt es dabei Unterschiede, und die kann der Dichter auf diese Weise einbringen: Im ersten Teil waren die Zeichen - schon von der Wortwahl und ihrer Einführung im Proömium her - verlässlich und klar; kein Wort über Abweichungen und Unsicherheiten trübte dieses Bild. Jetzt aber werden Zeichen angesprochen, die zwar auch Hilfe sein und etwas zeigen können, aber noch nicht voll erkannt sind, manches noch verhüllen.

Konkret kündigt Aratos Wettervorzeichen an Mond und Sonne, sowie 'Zeichen an anderen Objekten' an (V. 773 - 777), und es folgen entsprechende Wettervoraussagen, die sich durch die Beobachtung von Mond (V. 778 - 818), Sonne (V. 819 - 891) und an dem Sternhaufen Praesepe im Krebs (V. 892 - 908) gewinnen lassen. Dieser Abschnitt ist also nach 'den astralen Beobachtungsobjekten' gegliedert. Es folgen ihm (ab V. 909 - 1137) die 'atmosphärischen und terrestrischen Wettervorzeichen, d. h. 'Zeichen durch Wolken und Nebel, Zeichen an Meer und Bergen, Zeichen an Tieren, Pflanzen und menschlichem Hausrat'.

In diesem letzten Abschnitt des Gedichts ab V. 909 hat man lange keinerlei Gliederung gefunden und Aratos 'völlige Regellosigkeit' vorgeworfen<sup>512</sup>, doch bis jetzt war Arats Vorgehen stets von einem Ordnungskriterium geleitet - sollte dies nun zu Ende sein? Die Zeichen sind nicht mehr nach den Beobachtungsobjekten geordnet - wie zu Beginn des zweiten Teiles, was jedoch nicht heißt, sie wären beliebig aneinandergereiht - Aratos hat eine andere Gliederungsweise, die aber nicht weniger in sich stimmig ist, gewählt: Die Zeichen sind zunächst nach Wetterarten gruppiert: den Zeichen für Wind (V. 909 - 923) folgen diejenigen für Regen (V. 933 - 987), für Schönwetter (V. 988 - 1012) und schließlich noch für Regensturm (V. 1013 - 1036 a); durch eine allgemeine Wendung schließt der Dichter noch einige Zeichen für Schnee und Hagel an (V. 1037 b - 1043), und damit ist wiederum ein Abschluss erreicht.<sup>513</sup> Die folgenden Zeichen (ab V. 1044) behandeln im Unterschied zu den gerade besprochenen kurzfristigen Wettervoraussagen, die langfristigen: es geht z. B. um den Charakter des kommenden Sommers, 1044 ff., also um Voraussagen, die sich auf den Jahresverlauf, auf die Art des bevorstehenden Sommers bzw. Winters beziehen, und auch Zeichen an Tieren (bis V. 1100) gehören zu dieser Gruppe. Die darauffolgende Sentenz bildet als einprägsamer, kurz und treffend formulierter Ausspruch (V. 1101 - 1103) erneut einen gewissen Abschluss.<sup>514</sup>

---

<sup>512</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 432; "Arat wiederhole sich hier ständig und habe anscheinend überhaupt nichts dazu getan, um eine wohl bereits durcheinander geschüttelte Überlieferung in gut gegliederter Form zu gestalten.", beruft sich Ludwig dabei auf R. BÖKER (in A. SCHOTT, Aratos, S. 114 f. und RE, Suppl. IX, Sp. 1609 ff.), und MARTIN hätte in seiner Übersetzung zwar eine gewisse Gliederung angegeben, jedoch auch "noch die wesentlichen Dispositionsprinzipien verkannt".

<sup>513</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 432 und RE, Sp. 32

<sup>514</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 433 und RE, Sp. 32

Und wieder stoßen wir auf eine neue Gliederungsweise, wenn Aratos im letzten Abschnitt vor dem Epilog (V. 1104 - 1137<sup>515</sup>) nochmals auf Vorzeichen für Regenstürme zu sprechen kommt, denn war die gesamte Darstellung nach den vier Hauptwetterarten (V. 909 - 1043), also auch die der behandelten Regenstürme, "aus dem Beobachtungsfeld einer meeresnahen Bevölkerung" betrachtet - sind also Zeichen als Hilfe für den Schiffer, von dem auch in V. 936 ausdrücklich die Rede ist<sup>516</sup>, so hat sich ab V. 1044, d. h. ab den langfristigen Wettervoraussagen, das Blickfeld bereits geändert: der Abschnitt der jahreszeitlichen Wetterzeichen (V. 1044 - 1103) und der neuen Vorzeichen für den Sturm (V. 1104 - 1137) beleuchtet diese Zeichen nun aus der Sicht der Landbevölkerung, als Hilfe für Bauern und Hirten - diese Berufe werden, wie zuvor der des Schiffers, ausdrücklich genannt<sup>517</sup>, und damit ist die Thematisierung der Sternbilder des ersten Teiles für den Ackerbau und der Wetterzeichen des zweiten Teils für die Schifffahrt aufgebrochen: auch hier, im zweiten Teil des Gedichtes und der etwas unsichereren Zeichen, wird für den noch sichereren Bereich der langfristigen Wettervoraussagen der Blick wieder auf das Land gelenkt, auf Bauern und diesmal auch Hirten, aber in Bezug auf Vorzeichen für Sturm (V. 1104 - 1137), die nicht von dieser Verlässlichkeit sind. Die Verse sind also nach dem 'Beobachtungsbereich' zusammengestellt, in V. 909 - 1043 ist es der des Seemanns, bzw. der einer wassernahen Bevölkerung, in V. 1044 - 1137 der des Bauern und Hirten<sup>518</sup> - und damit wird in gewisser Weise auch wieder ein Bogen zum Ackerbau, der im ersten Proömium im Blick war, gespannt.

Das bedeutet, dass Hinweise sowohl auf Bauern als auch Schifffahrt nicht völlig streng der Teilung des Gedichts entsprechen, als ob es keine Berührungspunkte gäbe, sondern dass, unter wechselnden Gesichtspunkten im Verlauf des Gedichtes auf den einen oder anderen Bereich hingewiesen wird, der jeweils in einem der beiden Proömien exemplarisch aufgegriffen ist. Die 'atmosphärischen und terrestrischen Wetterzeichen'

---

<sup>515</sup>V. 1138 - 1141 würden, so Ludwig, von MARTIN 'wohl mit Recht getilgt', vgl. a. a. O., S. 433, Fn 2

<sup>516</sup>Und Ludwig macht darauf aufmerksam, dass, selbst wenn hier auch von Zeichen 'aus der unmittelbar häuslichen Umgebung' die Rede ist - aus der Umgebung der Häuser (Rinder, Ameisen, Tausendfüßler an Mauern, Würmer, Küken, Raben, Dohlen, Hausenten) und dem Bereich der Häuser selbst (Mäuse, Lampen, Kochtopf, Dreifuß, Kohlenfeuer) -, die sich auch in meeresfernen Gebieten beobachten ließen, so seien sie doch hier in einen Zusammenhang eingebettet, der nur der meeresnahen Bevölkerung zu Gebote stünde: Die Zeichen könnten alle dem Schiffer dienen, der nicht nur auf dem Meer, sondern - vor seiner Ausfahrt - auch auf dem Land beobachten muss, wie sich das Wetter entwickeln werde, vgl. a. a. O., S. 433, Fn 3; Aratos will sorgfältig gelesen werden

<sup>517</sup>Aratos schildert hier, wie der Bauer an drei Pflanzen die günstigen Zeiten zum Pflügen und Säen erkennt und nach ihnen seine Ernteaussichten beurteilen kann (V. 1044 - 1063), und er beobachtet bestimmte Tiere - Wespen, Schweine, Schafe, Ziegen, Kühe (V. 1064 ff.), was nun auch zum Hirten führt: Es wird beschrieben, was Kraniche und Vogelscharen dem Bauern und dem Hirten sagen können (V. 1075, 1094, 1098); herannahenden Sturm erkennen die Hirten an ihren Schafherden, die Bauern an den Kühen (V. 1104, 1113); schließlich werden nochmals Ziegen, Schweine und der Wolf, den der Landmann fürchten muss, genannt (V. 1122 ff.); Mäuse und Hunde bilden eine Art Anhängsel (V. 1132 ff.).

<sup>518</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 432 und RE, Sp. 31/32

ab V. 909 verweisen unter dem Mantel einer 'Lehre für Bauern und Seeleute' wieder darauf<sup>519</sup>, dass all die genannten Zeichen als Hilfe für die Menschen gedacht sind und nicht rein um einer Theorie willen expliziert werden.

Aratos hat die hier dargestellte Gliederung jedoch nicht 'durch thematische Hinweise angezeigt' - erst sorgfältiges Lesen macht sie deutlich und vermag auch zu zeigen, dass die einzelnen Abschnitte 'kein wirres Durcheinander verschiedener Zeichen' enthalten, sondern gleichsam 'Mosaikbilder' der kosmischen Ordnung, die durch bestimmte Bewegungen und unterschiedliche Blickrichtungen gegliedert sind.<sup>520</sup>

Nach diesem zweiten, dem μετέωρα - Teil, bildet schließlich noch ein *Epilog* (V. 1142 - 1154) den Abschluss, welcher mit 13 Versen im Umfang ungefähr den beiden Proömien entspricht, deren erstes 18 und zweites 15 Verse umfasste: Hier nun, am Ende des ganzen Gedichtes über *Phainomena* und gewissermaßen im Rückblick, weist der Dichter noch einmal eindringlich auf die Bedeutung der genannten Kenntnisse und Erfahrungen in Zusammenhang mit den Zeichen, die der Gott den Menschen gibt, hin und schließt sein Werk mit einem Ruf zu deren sorgsamer Be(ob)achtung.<sup>521</sup>

Nach diesem Durchgang durch das gesamte Werk, können wir also sagen, dass das Gedicht aus fünf Teilen besteht: erstem Proömium (V. 1 - 18), οὐράνια-Teil (V. 19 - 757), zweitem Proömium (V. 758 - 772), μετέωρα-Teil (V. 773 - 1137) und Epilog (V. 1142 - 1154). Die beiden großen Bereiche des Hauptteils sind jeweils durch ein Proömium vorbereitet und damit schon vom Aufbau her eingebettet und in den Rahmen hineingestellt, den Aratos bereitet hat.

Vielleicht ist es auch kein Zufall, dass beim Blick auf die Proportionen der Teile dieses Ganzen sich zeigt, dass der erste, der οὐράνια- Teil, mit etwas über 700 Versen ungefähr doppelt so groß ist wie der μετέωρα-Teil, der Bereich, in welchem es um die sicheren Zeichen geht, also überwiegt, der Bereich der himmlischen Zeichen, die im ersten Proömium eingeführt worden waren, welches im Grunde das ganze Gedicht, nicht nur den ersten Teil, eröffnet hat. Und das führt zu einem anderen Gesichtspunkt, von dem her es sich lohnt, das Werk in seiner Gesamtheit zu überblicken: Das Gedicht beginnt im οὐράνια-Teil in der erhabenen Sphäre der gleichmäßigen himmlischen Erscheinungen: weit über der Erde, weit weg von Hast, Mühe und Alltag des menschlichen Lebens, führt es von der Beschreibung des Fixsternhimmels zu den Mond- und Sonnenbewegungen. Im zweiten, dem μετέωρα- Teil, der sich mit den etwas unverlässlicheren und oft kurzlebigen Zeichen im näheren Umfeld der Erde befasst, beginnt der Dichter mit Mond- und Sonnenerscheinungen, um über die Beschreibung

---

<sup>519</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 434

<sup>520</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp, 32

<sup>521</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 438 und RE, Sp. 32

von atmosphärischen Erscheinungen, schließlich bei Zeichen an Tieren, Pflanzen und menschlichem Hausrat zu enden.<sup>522</sup>

"Aus dem Allergrößten hat das Gedicht [...] den Blick herabgeführt zum Allerkleinsten - und seine Einheit ist darin begründet, daß alle φαινόμενα, alle Erscheinungen σήματα, Zeichen des Zeus für die Menschen sind."<sup>523</sup>

Die umrissene Struktur des Gedichts fällt nicht gleich ins Auge<sup>524</sup>, weil Aratos sein Thema nicht schulmäßig abhandelt: er kündigt nicht immer an, was er als nächstes darstellen wird und rekapituliert nur selten am Ende eines Abschnitts das Gesagte - das Werk ist aber auch 'keine prosaische Lehrschrift, wo wir solche Hinweise erwarten könnten'.<sup>525</sup> Arats 'Phainomena', die 'Erscheinungen' vom Himmelsgewölbe bis zu kleinen Dingen im menschlichen Alltag, sind als **Gedicht** verfasst. Und wenn wir auf die 'Phainomena' **als Dichtung** blicken, kommt nochmals Erstaunliches zutage.

### c) Arats Gedicht als Dichtung und sein Umgang mit der Tradition:

Nachdem wir uns überblickshaft mit dem Inhalt des gesamten Werkes beschäftigt haben, könnte es also hilfreich sein, das Gedicht wenigstens kurz im Hinblick auf seine Kunstform zu betrachten, denn Aratos ist stoischer Dichter, und die Art und Weise der Gestaltung eines Werkes vermag wohl auch einiges über dieses auszusagen.

Blicken wir also auf das Gedicht **als** Gedicht - und vielleicht werden wir dabei etwas von dem Lob des KALLIMACHOS verstehen können, der in seinem Epigramm die 'feinen Worte' Arats rühmte.<sup>526</sup>

Aratos geht es aber nicht nur um die schöne Gestaltung eines beliebigen Textes, sondern als stoischer Dichter möchte er den Menschen etwas sagen, nicht nur mit klingenden Phrasen unterhalten. Und anders als der Dichter Kallimachos geht er nicht den Weg der

---

<sup>522</sup>Vgl. ebd.

<sup>523</sup>Ludwig, Hermes, S. 438

<sup>524</sup>In der Antike war eine Drei- und Zweiteilung der 'Phainomena' üblich: Knaack folgt in seinem Artikel (RE, Sp. 395) der in der Antike üblichsten Einteilung, wenn er sagt, das Gedicht zerfalle in drei Teile: nach dem Proöm 1. die Beschreibung der Sternbilder und Himmelskreise (bis V. 450, (Knaack rechnet dabei im Unterschied zu Ludwig das Proömium zum ersten Hauptteil), 2. die Angaben über gleichzeitige Auf- und Untergänge der Sternbilder (V. 451 - 732) und 3. ab V. 733 die Wettvorzeichen. Bei der Teilung in zwei Bücher gelten die ersten beiden genannten Hauptteile als eigentliche 'Phainomena' und ab V. 733 folgt die 'Diosemeia' (διοσημεία, Zeichen von Zeus, Götterzeichen, bes. Himmels-, Lufterscheinung (vgl. das zu den Quellen des Wetterzeichen-Teils Gesagte). Diese Einteilungsformen, so Ludwig, seien in die modernen literaturgeschichtlichen Darstellungen übernommen worden, aber auf diese Weise entstehe der Eindruck, als habe Arat einfach Lehrstücke der antiken Astronomie und Meteorologie 'versifiziert' (vgl. das zu der Anekdote um Eudoxos Gesagte), 'als zerfalle das Gedicht in verschiedene Teile ohne inneres Band'. Vgl. Ludwig, Hermes, S. 429

<sup>525</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 438

<sup>526</sup>Vgl. dazu besonders Kaibel, Aratea, S. 92 ff., der in seinem Artikel 'wenigstens zu einem geringen Teil' sich und vielleicht auch anderen das Gedicht Arats als Gedicht erklären möchte und 'damit zugleich das Lob des Kallimachos verstehen lernen.'

Karikatur, um voller Engagement religiöse Fehlentwicklungen aufzuzeigen<sup>527</sup>, sondern - die stoische Sicht der Welt ist grundsätzlich eine religiöse - bringt seine eigene Erfahrung ein, die eine positive zu sein scheint, konkret und von Leben erfüllt.

Und wenn Aratos für sein Vorhaben die Gedichtform gewählt hat, so wohl deshalb, weil sie ihm dafür zu entsprechen schien. Blicken wir also auf die Gestaltung der *Phainomena*, um das Ganze von einer anderen Seite her besser zu verstehen - wir werden dabei auch sehen, welche Gedanken und Formen Aratos aus der Tradition aufgegriffen hat und wie er sie in seinem Werk zur Geltung bringt.

ca) Hesiod - Vorbild und Vorgänger Arats in vielerlei Hinsicht:

Kallimachos nannte Arats Gedicht in seinem Epigramm 'Hesiodisch', und tatsächlich gibt es erstaunliche Anklänge an diesen alten Dichter<sup>528</sup> - sowohl in Bezug auf den Inhalt, als auch die Form der *Phainomena*, sowie eine bemerkenswerte Ähnlichkeit zwischen den beiden Dichtern, was ihre dem Schaffen zugrundeliegende Einstellung betrifft.

HESIOD, so betont der Philologe Kaibel, war aus vielen Gründen bei den späteren Dichtern beliebt, nicht, weil er der größte unter den alten Meistern war, wohl aber 'der menschlichste', mit dem sich auf ganz andere Weise verkehren ließ als mit HOMER, der als Mensch in seinem Werk nicht greifbar war und vor dem man so etwas wie 'stumme Ehrfurcht' empfand. Hesiod hingegen berichtet von der Welt des 'kleinen Mannes' - besonders in seinem Lehrgedicht 'Werke und Tage' - und bringt sich auch selbst in seine Dichtung ein. Er, der nicht in Wohlstand und Glück gelebt, sondern Armut kennengelernt hatte, als sich sein Vater in Askra niederließ, 'in harter Arbeit und Sorge' um das Brot für den nächsten Tag<sup>529</sup>, er, der in einem Erbstreit mit seinem Bruder Perses Ungerechtigkeit erfuhr, wusste um die Not und Sorgen dieses Lebens. Und das machte ihn beliebt.

Doch keine Dichtung, betont Kaibel, sei Hesiod 'innerlich wie äußerlich' so nahe wie gerade die 'Phainomena': sie sind ein 'gelehrtes Gedicht', das ohne eine gewisse Kenntnis nicht geschrieben werden konnte, aber "sie sind nicht schlechthin ein Lehrgedicht", wenn man darunter eine fachwissenschaftliche Abhandlung versteht, denn

---

<sup>527</sup>Auch der Dichter Kallimachos hat einen Zeushymnos verfasst, vgl. z.B. dieses Fr. 191 (Pfeiffer) im Reclam-Band, Die griechische Literatur in Text und Darstellung, Band 4 Hellenismus, S 196 – 199), aber wenn man ihn liest und auf sich wirken lässt, so ist er in ganz anderer Stimmung und mit anderer Intention gedichtet als der eines Kleantes oder Aratos

<sup>528</sup>Er dürfte im letzten Drittel des 8. Jahrhunderts v. Chr. gelebt haben, vgl. die Einleitung von Ernst Günther Schmidt zu Hesiod, sämtliche Werke, S. 10

<sup>529</sup>Vgl. Kaibel, Aratea, S. 82

eine bloße astronomische Belehrung in Versen hat Arat nicht geben wollen - ebenso wenig wie Hesiod.<sup>530</sup>

Arats Interesse an den Sternen ist nicht wissenschaftlicher Natur und seine Intention ähnlich der des Hesiod, sodass ein Vergleich mit diesem angebracht erscheint, der mit seinen 'Werken und Tagen' gewissermaßen den Prototyp genau jener Art von Lehrdichtung verfasst hat, der wir auch Arats 'Phainomena' zuordnen können.

Wenn Aratos Jahrhunderte später einen Bezug zu dem alten Lehrdichter herstellt, Inhaltliches, wie wir sehen werden, aufgreift und weiterführt, sowie in einer Zeit, in der es nicht mehr üblich war, Lehren in Form epischer Dichtung vorzutragen, die Gattung des 'Lehrgedichtes' erneut aufnimmt, so gilt es wohl, dem nachzufragen: Was kann der alte Dichter Hesiod und jene Form der Lehrdichtung aus vergangener Zeit Aratos noch bedeuten? Was verbindet Aratos und Hesiod?

caa) *Die Ähnlichkeit im Inhalt:*

Am auffälligsten ist wohl die Übereinstimmung der beiden in Bezug auf den **Inhalt** der Gedichte und so schlage ich vor, hier mit dem Vergleich zu beginnen:

In Hesiods Lehrgedicht *Werke und Tage* stellt der 'Werke'-Teil den Lauf des Jahres des Bauern und Schiffers dar und gibt Lehren über das richtige Tun und Lassen, worauf die 'Tage' eine Aufzählung dafür günstiger und ungünstiger Monatstage geben. Die einzelnen Zeitabschnitte innerhalb des Jahres hat Hesiod dabei meist - wie es bei den Bauern und Seeleuten seiner Zeit üblich war - durch den Auf- bzw. Untergang wichtiger Sternbilder bezeichnet und es "auch nicht versäumt, das dann herrschende Wetter zu beschreiben, einmal auch eine Reaktion von Tieren als Vorzeichen genannt."<sup>531</sup>

All dies finden wir auch bei Arat - und noch mehr, denn er bietet vom 'Stoff' her gewissermaßen eine Ergänzung: Es fällt auf, dass Aratos dem, was schon bei Hesiod über einzelne Gestirne und Wettervorzeichen gesagt worden war, aus dem Weg geht und so Wiederholungen vermeidet.<sup>532</sup> Damit zeigt er auch, dass er sich auf Hesiod bezieht, diesen gewissermaßen für sein Gedicht voraussetzt, auf dem dort Dargestellten aufbauen möchte. Doch Aratos führt das Aufgenommene nicht einfach fort und behandelt nicht nur Zeichen, die sein Vorgänger noch nicht beschrieben hatte, sondern

---

<sup>530</sup>Vgl. Kaibel, a.a.O., S. 83; wenn Kaibel im Anschluss daran jedoch meint, dass die Belehrung 'ein nebensächliches' sei und die Dichtung 'als solche' im Mittelpunkt stehe, so muss ich dem widersprechen, denn Arats Dichtung, so sehr sie auch als Dichtung ernstgenommen werden soll, möchte eine Lehre verkünden, die Lehre der Zeichen des Zeus für die Menschen - und daraufhin wird aus der Tradition manches ausgewählt und in neuen Zusammenhang gestellt. Vgl. Erren, Hermes, S. 6, der in seiner Einteilung Kaibel der 'ästhetisierenden' Richtung zuordnet, also der, die auf die Dichtung, nicht auf den Inhalt schaut

<sup>531</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 439 und RE, Sp. 34

<sup>532</sup>Aratos bringt eine Ergänzung zu den Regeln für Bauern und Schiffer in den *Erga*. So dürfte z. B. der Jahresablauf (V. 740 ff.) nicht mehr ausführlich dargestellt sein, weil er bei Hesiod bereits 'roh kalendarisch vorgeführt' wurde, vgl. Ludwig, RE, Sp. 34 und ders. in Hermes, S. 439

geht einen Schritt weiter, indem er gewissermaßen 'den umfassenden Hintergrund' darstellt: die Sternbilder und Zeitbestimmung überhaupt, die Wettervorzeichen allgemein.<sup>533</sup>

Wie bei seinem Vorbild, so kommen auch bei Aratos die beiden Bereiche **Ackerbau und Schifffahrt** (Handel) als die zwei grundsätzlichen Weisen des Lebensunterhaltes in den Blick - und in beiden Bereichen hängt der Erfolg des Tuns nicht nur von den Menschen ab, sondern äußere Einflüsse wie Wind und Wetter, Jahreszeit und vieles mehr spielen eine Rolle - der Mensch ist nicht einfach Herr des Geschehens.

Trotz dieses durchaus ähnlichen Ansatzes, gibt es aber einige Unterschiede:

Während Hesiod in einer Art Rückblick auf die ersten Menschen des 'goldenen Zeitalters' berichtet, diese hätten ein seliges und arbeitsloses Leben geführt, pflügen und säen, also arbeiten sie bei Arat - allerdings unter dem sicheren Schutz der Dike, Göttin der Gerechtigkeit, die ihnen Segen im Überfluss gewährt.<sup>534</sup>

Der Nahrungserwerb durch Ackerbau erscheint bei Hesiod als eine mühselige Angelegenheit, was wohl seiner Erfahrung und der Situation entspricht, und das Leid, das die Menschen erfahren, wird als von Zeus dereinst verhängte Strafe "für den Sündenfall der seligen und im Glück verdorbenen Menschheit" interpretiert.<sup>535</sup> "Der leidenschaftliche Glaube an die göttliche Gerechtigkeit" lässt den Dichter so von 'Dike' als der 'Tochter des Zeus'<sup>536</sup> reden, "die bei ihrem Vater sitzt und ihm die unrechten Taten der Menschen sagt, damit er sie bestrafe."<sup>537</sup> Dike verließ dereinst die Erde aufgrund der Freveltaten der Menschen und fehlt nun als 'milde Vermittlerin'. Ja, sie ist sogar zur Klägerin gegen die Menschen geworden vor dem Richterstuhl des Zeus - und dieser lässt die Strafe auf dem Fuße folgen<sup>538</sup>: die Menschen müssen sehen, "wie sie ihr mühseliges Leben fristen" – "sie müssen arbeiten, was Mühe bedeutet und Ungewißheit und finden sich ohne Hilfe der Göttin der Gerechtigkeit" wieder im Kampf gegen Widrigkeiten und Ungerechtigkeit.

Und genau diese Situation ist es, die bei Hesiod Anlass wird - 'Not macht erfinderisch' -, sich auf neue Weise in der Welt zurechtzufinden: "sie lernen nach dem Gang der Gestirne oder nach dem Flug der Vögel zu rechter Zeit den Acker bestellen, den Weinstock beschneiden, auf das Meer fahren". Das bedeutet, dass die Menschen es sich durch Erfahrungen am eigenen Leib erarbeiten, was denn Zeichen sein könne für bestimmtes Tun zur rechten Zeit. Der Zeus bei Hesiod hilft nicht dabei - im Gegenteil: er lässt die Sonne scheinen, es regnen oder stürmen, wann es ihm beliebt und 'unbekümmert um die Menschen'.

---

<sup>533</sup>Vgl. ebd.

<sup>534</sup>Vgl. Kaibel, Hermes, S. 83

<sup>535</sup>Vgl. a. a. O., S. 82

<sup>536</sup>In der *Theogonie* (V. 902) wird auch ihre Mutter genannt, Themis, vgl. Kaibel, a. a. O., S. 85

<sup>537</sup>Vgl. V. 256 der *Werke und Tage*

<sup>538</sup>Vgl. Kaibel, a. a. O., S. 83

'Ganz anders Arat.' "Sein Zeus ist der allmächtige und allgütige Freund der Menschen", er bewahrt sie zwar nicht vor Verfehlung<sup>539</sup> und wahrt damit den Freiraum menschlicher Entscheidung<sup>540</sup>, aber er hilft ihnen, ihr Leben gut zu gestalten: Darum hat er die Gestirne an das Himmelszelt gesetzt und ihre Bahn geregelt, Zusammenhang zwischen ihnen und Wind und Wetter gestiftet - die auch bei Hesiod angesprochene Erfahrung der Geordnetheit des Kosmos wird hier ganz klar und auf durchgehend positive Weise mit Zeus in Verbindung gebracht. Und dieser hat nicht nur die Sterne an den Himmel gesetzt, sondern tut sich auch in kleinen Dingen kund: im Flug der Vögel, im Brüllen des Viehs, in der Asche des Herdes, im Flackern des Lichtes.<sup>541</sup> Das alles hat seine Fürsorge, die 'Pronoia', den Menschen zuliebe so weise eingerichtet - sie sollen diese erfahren und die Ordnung in allem verstehen lernen.

Der Bereich des Ackerbaues wird bei Aratos also in hoffnungsvolleren Zügen dargestellt als bei Hesiod - der Mensch steht gewissermaßen auf festem Grund und kann sich - unter der Obhut der Gottheit - in seinen Möglichkeiten entfalten. Dem Verständnis unseres stoischen Dichters gemäß, gab es also nie, auch nicht zur Zeit des ersten Menschengeschlechts, das der Gottheit noch besonders nahe war, eine Art Paradieszustand völligen Nichtstuns, doch die Arbeit erscheint bei ihm als eine freudige und erfolgreiche Unternehmung, die von Beginn an zum Mensch-Sein gehört.

Die Schifffahrt ist aber auch zur Zeit des Arat noch ein gefährliches Unternehmen, und der Dichter kommt im Verlauf seines Werkes immer wieder auf die Gefahren des Meeres zu sprechen.<sup>542</sup> Auf dem Meer erfährt sich der Mensch wohl leicht als hilflos und klein, mit schwankendem Boden unter den Füßen, den Elementen ausgeliefert. Und diese Gefährlichkeit zeugt von der Ungerechtigkeit der Menschen, die Dike, die Verkörperung der Gerechtigkeit, von der Erde verscheucht hat - auch bei Aratos, der diesen Gedanken von Hesiod übernimmt und in einem Blick in die Vergangenheit mit dem in den *Werken und Tagen* überlieferten Weltalter-Mythos - beides wird dabei etwas verwandelt - verknüpft.

Beide Dichter blicken also von ihrer Gegenwart in vergangene Zeiten zurück, und Aratos greift dazu den in den 'Werken und Tagen' überlieferten **Weltalter-Mythos** auf, den er umgestaltet<sup>543</sup>: Mit der Legende von den durch Metallen charakterisierten Weltaltern hat Hesiod orientalisches Gedankengut aufgenommen<sup>544</sup>, wobei die

---

<sup>539</sup>Kaibel spricht an dieser Stelle davon (Aratea, S. 84), dass Zeus dies nicht könne, die Menschen vor Verfehlungen zu bewahren, aber dies scheint mir nicht dem Verständnis einer souveränen Allgottheit zu entsprechen: er könnte wohl, doch er tut es nicht, trifft meines Erachtens eher den Punkt.

<sup>540</sup>An entsprechenden Stellen im Text (übrigens bei Kleantes und Aratos), ist im Griechischen wohl bewusst die Möglichkeitsform gewählt!

<sup>541</sup>Wie wir beim Blick auf den Inhalt bereits gesehen haben, geht die Beschreibung der Zeichen vom Allergrößten bis zum Kleinsten, von Zeichen am Himmel bis zu denen im menschlichen Alltag

<sup>542</sup>Vgl. V. 294, V. 409 ff. und V. 765 ff.

<sup>543</sup>Vgl. Kaibel, Hermes, S. 85

<sup>544</sup>Die Legende ist als altiranisch nachgewiesen und war im Orient von Indien bis nach China hin verbreitet, vgl. Ernst Günther Schmidt in der Einleitung zu Hesiod, S. 34

Reihenfolge - Gold, Silber, Erz und Eisen - auf eine Grundform der Erzählung hindeutet, in der sich die Situation von Geschlecht zu Geschlecht fortschreitend verschlechtert, und die wesentlichen Züge sind auch bei Hesiod erhalten: Im Zeitalter des 'goldenen', des ersten Menschengeschlechtes, herrschen 'paradiesische Zustände', erst unter dem dritten, dem 'ehernen' Geschlecht, kommt es zu Krieg und im fünften Weltalter, der Jetzt-Zeit, der Zeit des 'eisernen' Geschlechtes, "ruhen die Menschen weder bei Tage von Mühsal und Leid, noch in den Nächten; da senden die Götter drückende Sorgen" (V. 176 - 178). "Die Konsequenz dieser Anordnung der Weltalter ist bei Hesiod allerdings nicht streng gewahrt", denn schon das zweite, das 'silberne' Geschlecht, lässt sich mit der Missachtung der Götter eine sehr schwere Verfehlung zuschulden kommen, während umgekehrt das letzte Geschlecht, das 'eiserne', auch noch Gutes aufweist. Und zwischen das 'eherne' und 'eiserne' hat Hesiod mit den 'Heroen' ein Geschlecht eingeschoben, das besser ist als das vorhergehende.<sup>545</sup> Mit diesem 'heroischen' Zeitalter unterbricht Hesiod die Abwärtsbewegung, und das folgende 'eiserne' bildet eine Dublette zum 'ehernen' - ist also in Bezug auf die Schlechtigkeit auf ähnlichem Stand.

Aratos 'konzentriert' die fünf Zeitalter zu einer klareren und durchgehenden Abwärtsentwicklung in nur drei Perioden<sup>546</sup> und verknüpft den Weltalter-Mythos mit der Gestalt der 'Dike', die er ebenfalls aus Hesiods 'Werken und Tagen' übernimmt:<sup>547</sup>

Welche Rolle spielt nun die Göttin ***Dike*** bei unserem stoischen Dichter<sup>548</sup>, der in seinem Hymnus doch Zeus besingt, und wie fügt er sie in Zusammenhang mit dem Weltalter-Mythos in sein Gedicht ein?

Bei Hesiod verlassen im eisernen Zeitalter, also der Jetzt-Zeit, für die der Mythos eine Erklärung darstellen soll, Aidos und Nemesis die Menschen (V. 200); Aratos ersetzt diese beiden göttlichen Gestalten durch die Jungfrau Dike (παρθένος Δίκη), die er an anderer Stelle der *Werke und Tage* (V. 256) gefunden hat.<sup>549</sup>

Und der Ausdruck 'Jungfrau' bereitet die Verbindung zu den Sternbildern vor, jenen schon im ersten Proöm angesprochenen Zeichen des Zeus für die Menschen, denn Arat identifiziert die 'Dike' in seinem Gedicht mit dem Gestirn der 'Jungfrau'.<sup>550</sup> Die Deutung des Sternbildes auf Dike 'paßt auch ganz zu seiner Tendenz'<sup>551</sup>. Für Aratos ist 'Dike' nicht eine Göttin neben anderen, wohl kann sie aber - als 'Tochter des Zeus' - so etwas

---

<sup>545</sup>Vgl. a. a. O., S. 34 - 36

<sup>546</sup>'Mehr', so Wilamowitz, 'konnte er nicht brauchen', vgl. Hellenistische Dichtung II, S. 265

<sup>547</sup>Vgl. Kaibel, Aratea, S. 85

<sup>548</sup>Interessant ist auch hier die Parallelität zu Kleantes, der in seinem Hymnus zum Schluss aufruft, Zeus zu preisen, wie es der Dike entspricht, vgl. V. 39

<sup>549</sup>Vgl. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung II, S. 265

<sup>550</sup>In dieser 'berühmten Stelle' lässt Arat es dahingestellt, ob die Jungfrau Tochter des Astraios sei, der in Hesiods *Theogonie* (V. 378) 'Vater der Sterne' ist, oder ob sie einen anderen Vater habe - auf diese Weise kann er seine eigene Deutung einbringen und zwar so, dass er nicht mit seiner Person 'hervortritt', was seiner Art zu entsprechen scheint, vgl. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung II, S. 265

<sup>551</sup>Vgl. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung II, S. 265

wie den Aspekt der Gerechtigkeit verkörpern an der einen Allgottheit, Zeus, und indem er dies mit dem Gestirn der 'Jungfrau' in Zusammenhang bringt, entspricht er der stoischen Lehre, die den Himmel mit seinen Gestirnen in besonderer Weise als Symbol für die Geordnetheit des Kosmos ansah und pries. Dass Aratos dabei andeutet, die ursprünglichere Benennung des Sternbildes wäre 'Demeter', zeigt, dass er die Züge der Göttin Demeter, der Göttin der Erde und Fruchtbarkeit, mit denen der Dike zu verschmelzen sucht.<sup>552</sup> Im Bereich des Ackerbaues haben wir diese Verbindung von 'Gerechtigkeit' und 'Fruchtbarkeit' ja bereits gesehen, wenn die Menschen unter dem Segen der Dike das Land bestellen und Erfolg haben. Aratos greift hier übrigens auch ein Moment aus der Tradition auf - nicht von Hesiod, da das dort gezeichnete Bild nicht seiner eigenen Erfahrung zu entsprechen scheint, sondern von EMPEDOKLES<sup>553</sup>, wenn bei ihm "das goldene Zeitalter noch vegetarisch lebt" und "das Schlachten des Pflugtieres auf einer Stufe mit der Verfertigung des Mordstahles steht", die ersten Menschen also weder Krieg gekannt, noch ihre Tiere getötet, wohl aber mit ihnen gepflegt hatten, also mit Arbeit vertraut waren. Arats stoischem Verständnis gemäß gab es nie eine Zeit arbeitslosen Nichtstuns: Schon in seinem Proöm eröffnet er die grundsätzliche Situation der Menschen als eine, in der die Sterne, als Zeichen von Zeus, Hilfe bei der Arbeit sind. Das Tun und Schaffen der Menschen erscheint jedoch nicht als Mühsal wie bei Hesiod - Aratos blickt nicht mit Sehnsucht zurück in eine 'paradiesische Zeit', sondern schildert die jetzige in recht positiven Farben - obwohl auch bei Aratos Ungerechtigkeit unter den Menschen zu finden ist. Wie also steht es mit der von Hesiod übernommenen Dike, die nun als Sternbild erscheint? Welche Erfahrung des Stoikers könnte hier zugrunde liegen?

Bei Hesiod fühlen sich die Menschen verlassen - die göttlichen Gestalten Aidon und Nemesis ziehen sich auf den Olympos zurück. Dike, die bei Aratos den Platz dieser beiden einnimmt, hat die Menschen im Zeitalter der Jetzt-Zeit, in welchem es Unrecht, Gewalt, Not und Gefahren gibt, nicht gänzlich verlassen, völlig auf sich gestellt auf der Erde zurückgelassen, sondern erscheint ihnen am nächtlichen Sternenhimmel - in gewisser Weise 'abgehoben' von aller Ungerechtigkeit des Erdenlebens, aber doch sichtbar für die Menschen<sup>554</sup>, als Mahnerin der Gerechtigkeit, als Zeichen und Erinnerung daran, wie das Leben sein könnte...

Dike, die 'Göttin der Gerechtigkeit' und 'Tochter des Zeus', steht in eindeutigen Zusammenhang mit diesem, denn Zeus setzt sie als erstes Sternbild an den Himmel, sie ist gewissermaßen Ausfluss aus und Verbindung zu ihm, dem stoischen Allgott.

Und wenn Zeus für das jetzige Zeitalter die Sterne als Zeichen für die Menschen an den Himmel gesetzt hat, so brauchte es vorher keine zu geben: das Leben auf dem Land

---

<sup>552</sup>Vgl. V. 113 der *Phainomena* und Kaibel, Hermes, S. 86

<sup>553</sup>Vgl. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung II, S. 265

<sup>554</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 441 und Kaibel, Hermes, S. 85

stand unter dem Schutz der Dike, die ja mitten unter den Menschen war, sodass man keine Zeichen brauchte - und das Meer wurde noch nicht befahren. Erst nach dem Abfall der Menschen von dieser Nahbeziehung zur Gottheit, bedurften die Menschen der himmlischen Zeichen. Dike nahm am Himmel in Form des Sternbildes der Jungfrau ihren Platz ein (V. 135) und bildet damit das erste Zeichen göttlichen Erbarmens für das jetzige Menschengeschlecht. "So hat Arat gedichtet, in Anlehnung an Hesiod", aber über 'seine Spuren hinausgehend', denn nicht die Strafe des Gottes steht im Mittelpunkt, sondern seine Fürsorge, die den Kosmos durchwaltet und "die Vielheit der Erscheinungen" zusammenhält.<sup>555</sup>

Indem Aratos nun die Gestalt der Dike nicht nur zu dem letzten Zeitalter, sondern zu jedem seiner drei in Beziehung setzt, wird auch auf dieser Ebene eine Einheit spürbar, etwas alle diese Perioden Durchziehendes - die Zeitalter werden sogar jeweils durch ihr Verhältnis zu dieser 'Dike' charakterisiert.<sup>556</sup> Der Aspekt der 'Gerechtigkeit' zieht sich also durch die Weltalter und Menschengeschlechter, und der Stoiker Aratos fühlt sich hier dem alten Dichter Hesiod und dessen "Glauben an die Macht des gerechten Zeus" verwandt,<sup>557</sup> wenngleich bei Aratos die 'Gerechtigkeit' gewissermaßen überboten wird, denn der Aspekt der Fürsorge des Gottes steht weitaus mehr im Mittelpunkt.

Die Dike-Weltalter-Erzählung zeigt auch, dass Aratos die gegenwärtige Situation - mit ihren Zeichen, als Hilfe für die Menschen seiner Zeit - nicht unabhängig von jeglicher Vorgeschichte<sup>558</sup> zu erklären sucht, wie umgekehrt aus der Sicht stoischen Verständnisses auch die Vergangenheit in neuem Licht gesehen und ein alter Text des Dichters Hesiod aufgenommen und entsprechend umgestaltet werden kann.

Wenn Aratos ein mythisches Bild aufgreift, das uns die Gegenwart besser verstehen lassen soll, dann überwindet er allerdings einen viel größeren zeitlichen Abstand von

---

<sup>555</sup> Vgl. das zum 'inneren Band' Gesagte, Ludwig, Hermes, S. 429 und Kaibel, Hermes, S. 86; Kaibel geht meines Erachtens dann jedoch zu weit, wenn er davon spricht, dass der stoische Glaube an die göttliche Vorsehung sich mit der individualistischen Anschauung verknüpft habe, 'die die Persönlichkeit des Menschen zum Maß aller Beurteilung macht, die nicht die Größe der Natur als solche empfindet, sondern nur insoweit sie für den Menschen geschaffen ist: für ihn leuchten die Gestirne, für ihn weht der Wind und regnet der Regen, für ihn trägt das Meer die Schiffe, ihm spendet der Wald Kühlung und seinen Durst löscht die Quelle.' vgl. ebd.; Ich denke, dass natürlich die Gefahr besteht, in dieser Eingebettetheit in den Kosmos und die Fürsorge des Gottes in eine subjektive Sicht der Welt abzugleiten, die alles um sich selbst drehen lässt, doch wenn Kaibel formuliert: 'Überall, in den Bäumen des Waldes und Blumen des Feldes, in den Gestirnen des Himmels entdeckt der Mensch sein eigenes Ich', kann ich dies zumindest für Kleantes und Aratos nicht bestätigen, denn beide Hymnen zeugen von einem Blick auf den ganzen Kosmos in seiner Geordnetheit und die entsprechende Aufgabe der Menschen darin.

<sup>556</sup> Vgl. Ludwig, Hermes, S. 440; Aratos hat die Schlussverse des Weltaltermythos bei Hesiod (V. 197 - 201) zweimal in sein Werk eingebracht: am Ende der Prophezeiung der Dike im silbernen Zeitalter (V. 125 f.) und am Schluss der Dike-Erzählung (V. 133 - 136) überhaupt, vgl. a. a. O., S. 441 - auch damit zeigt er, dass Dike dies alles durchzieht.

<sup>557</sup> Vgl. Ludwig, RE, Sp. 34

<sup>558</sup> Vgl. auch Ludwig, Hermes, S. 441; Ludwig spricht an dieser Stelle auch davon, dass dieses mythische Bild zugleich so etwas wie eine Theodizee darstelle, also eine Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt

seiner Zeit zu der des Mythos als Hesiod, wenn dieser, der noch in der Tradition der Mythen steht - selbst wenn diese langsam brüchig wird -, eine mythische Erklärung für seine Zeit einbringt.

Beide Dichter blicken also, wenn sie Momente ihrer Zeit in Verse fassen, jeweils auch zurück, beziehen die Vergangenheit ihrem Verständnis gemäß mit ein in ihre Erklärung der jetzigen Situation. Und auch die jeweiligen Lebensumstände der Dichter selbst fließen in ihr Werk ein: Hesiod stammt aus ländlichem Bereich und hat hauptsächlich diesen im Blick, Aratos lebt nahe am Meer und gibt den Zeichen für die Bevölkerung dort, also nahe am Meer, viel Raum, obwohl es in ihrer beider Werke jeweils um die Bereiche von Land und Meer geht.<sup>559</sup>

"Verschiedene Interessensrichtungen, aber auch die Absicht zu ergänzen", haben bewirkt, dass in den *Phainomena* die Weisungen für die Schifffahrt einen größeren Raum einnehmen, "während der meeresfremde Hesiod ihnen nur einen kürzeren Anhang gewidmet hatte." Hesiod, der selbst das Landleben kennengelernt hatte, behandelt fast nur Ackerbau - Aratos, der in der Nähe des Meeres wohnte, behandelt diesen Bereich viel ausführlicher - schließlich bringen beide Dichter auf je eigene Weise ihre Erfahrungen mit ein. Genau damit verlagern sich aber nicht nur die Schwerpunkte der Erzählung und ergänzt Aratos nicht einfach das bereits Vorhandene, sondern baut der stoische Dichter einen Bogen von seinem ersten Proöm und dem schon viel positiver gesehenen Bereich des Ackerbaues, über die gefährlichere Schifffahrt und Zeichen noch größerer Unsicherheit, samt der Aussicht auf ein größeres Maß an Offenbarung und Verstehen, bis er wieder zum - jetzt schon sicheren - Landbereich zurückführt und vor die kleinsten Dinge im Haushalt - alles ist damit umfasst und auf grundsätzlich positive Weise, denn alles ist von Zeus erfüllt (V. 2 - 4).

Und nicht nur, dass das Jetzt bei Aratos positiver dargestellt wird als bei Hesiod - wir finden eine Spur von Aussicht auf noch mehr: nach dem Maß ihrer Würdigkeit wird Zeus seine Offenbarungen an die Menschen steigern, sagt Aratos im Proömium des zweiten Teiles der 'Phainomena', in welchem jene Zeichen dargestellt werden, die noch nicht diese Sicherheit gewähren wie die, die im ersten Teil behandelt wurden (V. 768). Bei Hesiod wird das Leid der jetzigen Zeit als Strafe für vergangenen Frevel dargestellt, doch Arats Weg ist ein anderer: Zeus ist den Menschen wohlgesonnen, und dies soll mit keinem Wort geschmälert werden; aber auch in der Welt Arats gibt es Leid, das von seinem Ansatz her nicht der Gottheit zugeschrieben werden kann - es ergibt sich daraus, dass die Menschen noch nicht durchgehend für die wunderbare Ordnung, die Zeus gestiftet hat, bereit sind. Diese Aussicht auf völlige Harmonie und Vollgesang des Kosmos finden wir bei Kleantes am Ende seines Hymnus - auf seine Weise stellt sie Aratos ebenfalls vor Augen. Und eingestimmt auf dieses mögliche Mehr an Verstehen

---

<sup>559</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 34

und Harmonie, kann der Mensch Kraft schöpfen und seinen Weg weiter gehen. Mag auch noch nicht alles gut, klar, sicher und wunderbar geordnet sein, die Hoffnung besteht, dass die Menschen ihre Würdigung, der Anteilnahme am Logos entsprechend zu leben, mehr und mehr annehmen und dass die Gottheit weitere Zeichen gibt.<sup>560</sup>

Von dem bisher Dargestellten kann man Arats Intention und die Ausrichtung seines Werkes eigentlich nicht mehr als eine rein wissenschaftliche interpretieren<sup>561</sup> - und dies führt uns zu dem nächsten Punkt:

*cab) Die Grundhaltung ist eine religiöse:*

Arats Werk liegt, wenn wir uns den Inhalt vergegenwärtigen und sofern wir bereit sind, dies zu sehen, eine religiöse Intention zugrunde - und auch das verbindet ihn mit Hesiod. Wiederum zeigen sich allerdings in dieser Ähnlichkeit gewisse Unterschiede in Bezug auf das religiöse Verständnis:

Bei Hesiod finden wir eine Dike-Gestalt, die von einem "unerschütterlichen Glauben an die Macht des gerechten Zeus" kündet. Beim Stoiker Arat zeigt sich der allgegenwärtige Zeus, der den ganzen Kosmos durchwirkt, in "weiser und wohlwollender Fürsorge". Aratos bezieht sich in seinem Werk bewusst auf Hesiod, dürfte ihn als eine Art 'Vorläufer seines Glaubens' erblickt haben, denn im Proömium der *Phainomena*, dort, wo er selbst Zeus hymnisch preist, hat er durch bestimmte Formulierungen versucht, bei seinen Lesern die Erinnerung an das Proöm der *Erga* wachzurufen<sup>562</sup>, in dem Hesiod das Selbe tut, Zeus zu preisen<sup>563</sup>. 'Nicht zufällig' enthält das *Phainomena*-Proöm (V. 15) außerdem eine Anspielung auf den Anfangsvers des Epilogs der Hesiodischen Tage (V. 822)<sup>564</sup>: Dadurch, dass Aratos nicht nur einen Bezug zum Proömium, sondern auch zum Epilog der *Werke und Tage* herstellt - mit Hinweisen auf Beginn und das Ende des Werkes im Grunde also das Ganze meint - und weiters auch Reminiszenzen aus dem Proömium von Hesiods erstem großen Werk, der *Theogonie* aufnimmt<sup>565</sup>, zeigt der

---

<sup>560</sup>Vgl. dazu Kaibel, *Hermes*, S. 84

<sup>561</sup>Vgl. das zum rechten Zugang Gesagte

<sup>562</sup>Aratos schreibt für hellenistisch gebildete Leser, die natürlich Anklänge an frühere Dichter und Denker erkennen, vgl. Ludwig, *Hermes*, S. 448: Es ist ausgemacht, 'daß das Aratische Publikum nicht die gemeinen Bauern und Seefahrer sind, die er in der Fiktion [...] zu belehren vorgibt, sondern die literarisch gebildeten Kreise der hellenistischen Städte.'

<sup>563</sup>Was nicht unbedingt heißt auf gleiche Weise, aus völlig gleichem Verständnis heraus

<sup>564</sup>Vgl. Ludwig, *RE*, Sp. 34

<sup>565</sup>Das Proömium der 'Werke und Tage' habe das 'Phainomena'-Proömium in seinem Aufbau und Inhalt beeinflusst. Aus dem Proömium der 'Theogonie' seien 'strukturell wichtige Verse abgewandelt aufgenommen' (vgl. *Phain.* V. 1 und *Theog.* V. 1; *Phain.* V. 14 und *Theog.* V. 14, *Phain.* V. 15 ff. und *Theog.* V. 105); *Phain.* V. 15 schließlich enthalte eine Anspielung auf den Anfangsvers des Epilogs der 'Werke und Tage', V. 822; Ludwig ist der Meinung, dass Aratos dabei aber auch 'wesentliche Züge' der Dichtungsweise Hesiods nicht berücksichtige: dazu gehöre insbesondere, "daß er entgegen dem Hervortreten des Persönlichen bei Hesiod als Individuum völlig hinter seinem objektiven Lehrgedicht verschwindet" - dem kann ich nicht ganz zustimmen, denn der Dichter bezieht sich zumindest zu Beginn mit ein ('Laßt uns beginnen' - V. 1). Ich würde die *Phainomena* auch nicht als 'objektives

stoische Dichter schon im Proömium seines Werkes, dass "das Hesiodische Werk gleich zu Anfang gewissermaßen als Ganzes umspannt wird"<sup>566</sup> - und nicht nur die 'Werke und Tage', mit denen Arats 'Phainomena' so viel Ähnlichkeit haben: Aratos zeigt mit seinem eigenen 'hymnischen Preis des Gottes', in den 'Strukturelemente' des Theogonie-Proömiums von Hesiod eingegangen sind<sup>567</sup>, dass es in seinem Gedicht nicht nur um Sternbilder und sonstige Zeichen geht, auch nicht um menschliche Erfahrungswerte auf diesem Gebiet unabhängig von einem Gott, sondern: indem er einen Bezug zu Hesiods erstem Werk herstellt, in dem es um die Frage nach den Göttern und dem Anfang von allem ging, stellt er sein Gedicht der 'Erscheinungen' in diesen Rahmen hinein.

Und wenn Aratos so gleich zu Beginn, im Proömium seiner *Phainomena*, das Gedicht in der Nachfolge Hesiods ankündigt, also dort einsetzt, wo dieser gestanden war und geendet hatte und das tradierte Gut im Licht neuen Verständnisses und in verwandelter Form in sein Werk einbringt, den Weg damit weitergeht, ist er wohl in gewisser Weise über Hesiods Verständnis hinaus gelangt.

Der stoische und dabei 'tiefreligiöse Gesichtspunkt' - nicht alle Stoiker zeichnen sich durch solch tiefe und innige Religiosität aus wie Kleantes und auch Aratos - zeigt sich wohl nirgends deutlicher als in V. 15 und lässt den Unterschied zu Hesiod klar sehen: Der nämlich schließt seine Aufzählung der 'werkünstigen Tage' (V. 821) mit dem Hinweis, dass, wenn man sich nach den Zeichen dafür richte, dies Beistand, Hilfe, Erquickung - ὄνειρα- bringe. Arat aber preist Zeus mit demselben Wort (V. 15) als eben dieses 'Labsal'!

Beide Dichter sprechen von derselben Ordnung und denselben Zeichen, die der Mensch erkennen kann, doch bei Hesiod muss der Situation erst Positives abgerungen werden, während bei Aratos das Verständnis des menschlichen Lebens in dieser Welt bereits als positiv entdeckt werden kann - und nicht die Zeichen stehen dabei im Mittelpunkt, sondern Zeus selbst, der sie gesetzt und ihnen Bedeutung verliehen hat, er wird als 'menschenfreundlich' (V. 5), ja als 'Beistand', als 'Erquickung' (V. 15) erfahren.

Doch all dies bringt uns Aratos nicht in Prosa nahe, sondern als kunstvoll gestaltetes Gedicht - die gewählte Form entspricht wohl dem, was er uns sagen möchte und zum Ausdruck bringen will, und darum sollten wir für einen Moment auch hierbei verweilen.

---

Lehrgedicht' bezeichnen, denn der Dichter sondern spricht eigene Erfahrung an, malt konkrete Bilder aus, doch falls Ludwig meint, dass in Hesiods Werk die kleine Welt der Menschen mit all ihren Mühen im Mittelpunkt steht, das Ringen um Erfahrungen, die untereinander weitergegeben werden - so wie Hesiod seinem Bruder Ratschläge gibt -, kann ich dies bestätigen: Aratos sieht mehr auf das Ganze, doch er baut ja auch schon auf das bei Hesiod Gesagte auf, vgl. Ludwig, Hermes S. 442, Fn 1

<sup>566</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 442

<sup>567</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 34

*cac) Kompositionsweise und Stil:*

HESIOD stand auch formal für die *Phainomena* in mancherlei Weise Pate: So finden wir in Arats **Kompositionsweise** Hesiodische Anklänge – durch 'das manchmal unmerkliche Übergehen vom einen zum anderen Gegenstand', ohne jede Ankündigung, die dem Leser den Weg weisen würde. Der Unterschied zu jeglicher Form von wissenschaftlicher Abhandlung zeigt sich damit auch in der Gestaltung des Gedichts: Aratos "liebt vielmehr den oft nahezu unmerklichen Übergang" von einem Gegenstand zum anderen und es scheint, "daß er darin geradezu ein Stilprinzip des Lehrgedichts sah" - und zwar jener Art von Lehrgedicht, die durch Hesiods *Werke und Tage* begründet worden war<sup>568</sup> und auch keine primär wissenschaftliche Ausrichtung hat, sondern eine lebensweltlich Beschreibende. Dass das Gedicht sich dennoch als wohldurchdachte Einheit zu erweisen vermag, erschließt sich nur demjenigen, der es sorgfältig liest, sich darauf einlässt, dafür Zeit nimmt.<sup>569</sup>

Auch 'die scheinbaren Unterbrechungen' der Beschreibung der Zeichen 'durch Weisungen, Schilderungen oder mythische Einlagen', sind einen Bestandteil dieser Kompositionsweise: Es ist eine Eigenart von Hesiods Lehrgedicht, den "Gedankengang scheinbar zu unterbrechen und Mythen zu erzählen", und Aratos hat dies übernommen. Die größte Einlage ist dabei sein 'Dike-Exkurs', bei dem er an die Beschreibung des Sternbildes der Jungfrau eine Erzählung von Dike und den Weltzeitaltern (V. 96 ff.) anschließt, wobei er "die Hesiodische Dike mit dessen Weltaltermythos verknüpft" und auf seine eigene Weise umgestaltet hat<sup>570</sup>.

Und auch dass Aratos, wie sein Vorbild Hesiod, die einzelnen Zeichen nicht alle gleich ausführlich darstellt, ist 'etwas Gewolltes', denn das nimmt der Darstellung 'die straffe Geschlossenheit' einer Lehre<sup>571</sup> und verweist auf eine andere Ebene, eine lebensweltliche:

"es ist wie wenn der Vater dem Kinde den Sternenhimmel beschreibt, bald auf die Schönheit eines besonders hellen Sterns aufmerksam machend, bald eine Geschichte erzählend, bald erklärend, bald betrachtend."<sup>572</sup>

Aratos führt eine erzählerisch-beschreibende Stimmung herbei, in die er seine Leser führt und bei aller dichterischen Kunstfertigkeit, die ein Kallimachos zu rühmen wusste - verwendet er doch an manchen Stellen seiner Dichtung 'gehäufte Alliterationen und Klangfiguren', variiert auf geübte Weise Synonyme, und, manchmal sogar symmetrisch, das Erzähltempo - vermeidet er es, Spannung bei seinem Publikum zu

---

<sup>568</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 438

<sup>569</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 34

<sup>570</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 440 und RE, Sp. 34

<sup>571</sup>Vgl. ebd. und Knaack, RE, Sp. 397, der sich auf Kaibel bezieht und auf ihn verweist (Hermes XXIX 91) vgl. Sp. 398

<sup>572</sup>Kaibel, Hermes, S. 91

erzeugen und Emotionen aufzuwühlen. Er versucht auch nicht, seine Leser über Stimmungen zu beeinflussen oder sich selbst als Künstler in den Mittelpunkt zu rücken<sup>573</sup>: Aratos erscheint nicht im Blickfeld und 'redet auch keine bestimmte Person an, sondern die ἄνθρωπος<sup>574</sup> aber 'eigene Stimmung tönt doch vernehmlich durch und teilt sich uns mit.'<sup>575</sup> Er muss wohl die 'die Herrlichkeit und Heiligkeit des Sternenhimmels' tief empfunden haben':<sup>576</sup>

"Ihm offenbarte sich in dieser erhabensten Natur der weise und gütig für seine Menschen sorgende Herr des Himmels und der Erden, der Gott des Kleantes.<sup>577</sup>

"Die Moral ist nicht aufdringlich", so Wilamowitz, "aber sie trägt nicht wenig zu der ethischen Haltung des Ganzen bei, die dem an sich kalte Belehrung bietenden Stoffe belebende Wärme gibt."<sup>578</sup>

So wie Hesiod, selbst wenn man ihn als 'Lehrdichter' bezeichnen kann, weil er – "auf älteren hexametrischen Zusammenstellungen von Bauern- und Schifferregeln fußend" - die zweite Hälfte seiner *Werke und Tage* als Lehre für die Bauern und Seeleute vorgetragen hatte<sup>579</sup> weniger eine neue Lehre bringt, als das Wissen der Zeit für seine Leser dichterisch und menschlich aufbereitet<sup>580</sup>, stellt Aratos einfach etwas dar - Zeichen der Gottheit Zeus für die Menschen – und, indem er die 'Erscheinungen', Sternbilder am Himmelszelt und Wetterzeichen, beschreibt, eröffnet er dem Leser die Möglichkeit, bei diesen zu verweilen und, mit den dargestellten Bildern vor dem geistigen Auge, auch die Situation des eigenen Lebens zu betrachten.

Und für diese Aufgabe hat er den 'richtigen Ton' gefunden und seinen *Stil*:

"[...] nicht einen prunkvollen, phantastischen, visionären, sondern einen einfachen und leichten Stil, der bald mit wenigen Worten das zum Verständnis nötige umfaßt, bald dem Dichter Freiheit gibt in maßvoller Behaglichkeit zur Erzählung oder Betrachtung oder auch zu einer seltenen wissenschaftlichen Erklärung abzuschweifen."<sup>581</sup>

---

<sup>573</sup>So meint auch Wilamowitz zum Stil: "Den gewöhnlichen epischen Schmuck finden wir mit großer Zurückhaltung angewandt, und gelehrte Anspielungen auf bestimmte Stellen [...] sind gemieden", Hellenistische Dichtung I, S. 203

<sup>574</sup>Vgl. ebd.; ich würde dies aber lieber mit 'Menschen' übersetzen würde, als mit Menschheit, wie Wilamowitz, weil mir das zu abstrakt erscheint und nicht die durchaus wohlwollende Zurückhaltung Arats gegenüber seinem Leser zum Ausdruck bringt.

<sup>575</sup>Wilamowitz, a. a. O., S. 203

<sup>576</sup>Vgl. ebd.: und Wilamowitz meint, man müsse zu dem Proöm, den Exkurs über die Jungfrau und den Abschluß der *Phainomena* hinzunehmen, 'um das Ethos des Gedichtes und den Glauben des Dichters ganz zu fassen', doch in dieser Arbeit ist der Zusammenhang des Ganzen und aller einzelnen Bereiche ja noch ausführlicher behandelt worden, siehe oben.

<sup>577</sup>Ebd.; Aratos stand der stoischen Philosophie nahe, selbst wenn er sich der Schule nur lose angeschlossen hat und könnte bei Kleantes Unterricht erhalten, bzw. seinen Hymnus gekannt haben, vgl. das im Lebenslauf Gesagte

<sup>578</sup>Wilamowitz, Hellenistische Dichtung I, S. 204

<sup>579</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 37

<sup>580</sup>Vgl. die Einleitung zu *Hesiod, Sämtliche Werke*, von Ernst Günther Schmidt, S. 24

<sup>581</sup>Kaibel, Hermes, S. 91

"Arats Kunst ist leise", schreibt auch Ludwig, sie "verlangt ein Verweilen, ein genaues Hinhorchen bei jedem Vers, fordert einen Leser, dem das alte Epos jederzeit gegenwärtig ist und dem dann von Vers zu Vers immer neue Erinnerungen aus seiner Bildungswelt aufleuchten"<sup>582</sup>. Sein Stil 'reißt nicht mit', sondern verlangt einen Leser, "der die artistischen Feinheiten wahrnimmt und den Reichtum der literarischen Assoziationen genießt."<sup>583</sup>

Damit wird nochmals klar, dass Aratos keine fachwissenschaftliche Forschungsarbeit, kein 'astronomisches Epos' verfassen wollte, auch kein 'Lehrgedicht' im herkömmlichen Sinn<sup>584</sup>, das von etwas spräche, was seine Leser nicht eigentlich genauso wüssten wie er selbst: Er fasst nur in Verse und macht ausdrücklich bewusst, dass alles von Zeus erfüllt ist und die Geordnetheit des Kosmos von ihm zeugt. Der Philologe Kaibel spricht daher von der literarischen Gattung der Beschreibung (ἔκφρασις)<sup>585</sup>: Aratos gibt eine Beschreibung des Sternenhimmels und das, was die einzelnen Gestalten dabei zusammenhält, das Gemeinsame, ist der Raum: "das Auge sieht sie nebeneinander, die Feder muß sie nacheinander beschreiben". Dass dies mitunter monoton wirken könne, davor habe sich Aratos nicht gefürchtet – ja vielleicht hilft das sogar, in eine gewisse meditative Stimmung, eine Art Andacht, ein schweigendes Lauschen zu kommen?

Und Kaibel gibt abschließend einen interessanten Hinweis: Arat gehe zwar davon aus, dass Zeus die Sterne geschaffen und selbst am Himmelszelt befestigt habe, "aber es wäre Blasphemie gewesen, hätte er uns den Gott bei der Arbeit zeigen wollen".<sup>586</sup> Im Unterschied zu Hesiods erstem Werk, der *Theogonie*, in dem Göttergestalten mitunter sehr 'menschlich' erscheinen, ist der stoische Zeus - bei aller Wohlgesonnenheit und Menschenfreundlichkeit - wohl doch zu souverän und würdevoll, als dass man in der Arbeit auf gleicher Ebene und auf Du und Du mit ihm gewesen wäre.

Wenn Zeus, wie wir im Text des Proömiums sehen werden, den Menschen auch nahe ist und in ihrem Leben präsent, so bewahrt er doch stets eine gewisse erhabene Würde. Und diese Würde spiegelt sich in der verwendeten Sprache wider, findet sich im alten Versmaß des Hexameters<sup>587</sup> ausgedrückt.

---

<sup>582</sup>Vgl. Ludwig in Hermes, S. 448

<sup>583</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 37

<sup>584</sup>Vgl. Kaibel, Hermes, S. 91

<sup>585</sup>Vgl. ebd.; Erren hat Kaibel zu den Philologen gerechnet, die besonders die Ästhetik des Gedichtes im Auge haben und meinen, der Dichter wolle über die Schwierigkeit, einen 'sperrigen Stoff' ansprechend darzustellen, hinwegtäuschen (vgl. das zum rechten Zugang Gesagte), was bedeuten würde, es ginge um ein 'Material', das in eine 'Form' gegossen werden sollte, doch wenn Kaibel in seiner Terminologie von einer 'Beschreibung' spricht, die der Dichter geben wolle, klingt für mich dabei eine Intention mit, die sich nicht nur in einer 'Ästhetisierung' eines, irgendeines Stoffes erschöpft.

<sup>586</sup>Vgl. Kaibel, a. a. O., S. 87

<sup>587</sup> Dies ist ein aus sechs (daher der Name) Versfüßen (meist Daktylen – ein Daktylus ist gr.-lat. 'Finger' eine rhythmische Einheit aus einer Länge und zwei Kürzen) bestehender epischer Vers, bei dem der letzte um eine Silbe gekürzt ist

cad) *Die Metrik:*

Arats Gedicht der 'Phainomena' ist - wie die Hesiodische Lehrdichtung - in Hexametern verfasste, und auch die *Metrik* fügt sich stimmig in das Gesamtbild ein:

In Bezug auf die Gestaltung der Hexameter gibt es gewisse Richtlinien, nach denen es üblich ist, die Dichter zu unterscheiden, wie die sogenannte 'Tendenz zur Lokalisierung': Schon bei HOMER und HESIOD, also von den Anfängen her, zeigt sich, dass fast jeder metrische Worttyp nur "an ein bis drei der für ihn möglichen Stellen im Vers" zu finden ist.<sup>588</sup> Im hellenistischen Hexameter, auch dem des Aratos, wird diese Tendenz noch verstärkt. Durch die ohnehin schon strenge Lokalisierung bei allen namhaften Dichtern, zeigen sich die metrischen Unterschiede mehr darin, "an welchen Versstellen Wortenden gesucht bzw. vermieden werden": HOMER bevorzugt in seiner *Ilias* und *Odyssee* eine verbale Gliederung, die bei Theokrit und Kallimachos noch gesteigert wird. Aratos hält sich an die für HESIOD charakteristische Gliederung.<sup>589</sup> Dass er dies aus Unachtsamkeit getan hätte oder aus Bequemlichkeit, ist nicht wahrscheinlich, da er sich in der Frage der Lokalisierung "ja durchaus an die etwas strengere hellenistische Technik hält" und Kallimachos ihn dann wohl kaum als ausgezeichneten Dichter gelobt hätte. Die 'metrische Technik' lässt die *Phainomena* also ebenfalls 'Hesiodisch' erscheinen und zeigt Aratos in einer weiteren Kunstfertigkeit neben der wohlgedachten inhaltlichen Zusammenstellung seines Werkes.

cb) Aratos und die Tradition der epischen Sprache:

So wichtig Hesiod für Aratos aber auch ist, in Bezug auf den sprachlichen Ausdruck sind die homerischen Epen wichtiger<sup>590</sup>, denn der stoische Dichter setzt "die Tradition der epischen Kunstsprache fort": Er übernimmt dabei den Grundstock von HOMER, "schließt sich in einzelnen Wendungen an Hesiod, Parmenides<sup>591</sup> und Empedokles<sup>592</sup> an,

---

<sup>588</sup>Bei Homer und Hesiod sei diese Tendenz schon zu 90 - 91 % realisiert; in der hellenistischen Zeit am stärksten bei Kallimachos (97 %) und bei Aratos mit 93,5 % etwas mehr als bei Theokrit (93 %). Für Interessierte sei darauf verwiesen, dass Ludwig in seinem Artikel die Metrik noch genauer behandelt und weitere Literatur angibt, vgl. Ludwig, RE, Sp. 34

<sup>589</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 35 - genauere Hinweise dazu siehe auch Sp. 36

<sup>590</sup>Wir haben bei den Reaktionen auf das Werk ja schon vom Streit der beiden Seiten gehört

<sup>591</sup>Ludwig führt V. 462 f. der *Phainomena* an, in denen Aratos von den Himmelskreisen spricht: im Proöm des Parmenideischen Lehrgedichts ist von 'gewirbelten Kreisen', in Bezug auf den Wagen, mit dem er zum Tor der Erkenntnis gefahren wird, die Rede - dabei sind die Räder des Wagens gemeint, die auf der Fahrt herumgewirbelt werden (vgl. Fr. I, 7, D/K), bei Aratos gleichen die Himmelskreise gewirbelten Kreisen, da sie ständig um die Himmelskugel 'herumgewirbelt' werden (siehe auch V. 477 und V. 642). Und im weiteren Verlauf der Kreisbeschreibung vergleicht Arat die Himmelskreise auch ausdrücklich mit Rädern (V. 529 ff.). Vgl. Hermes, S. 445/446

<sup>592</sup>Wilamowitz, Hellenistische Dichtung, II, S. 265 verweist in dem Zusammenhang auf verwendete Ausdrücke, in V. 108 (νεῖκος) und 109 (κροῖμός), vor allem aber darauf, "daß das goldene Zeitalter

holt Verschiedenes aus dem übrigen poetischen Wortschatz, nimmt auch vereinzelt allgemein ionisches Sprachgut auf und bereichert nicht zuletzt die epischen Ausdrucksformen durch Neubildungen, nach epischen, und das bedeutet meist homerischen Analogien."<sup>593</sup>

Arats Sprache also "fußt in der gesamten epischen Tradition", und vor diesem Hintergrund erscheint das Gedicht in seinem Sinn noch voller - menschliche Erfahrung aus früherer Zeit ist darin eingebunden und spricht sich in ihm mit aus. Und es lohnt sich, noch etwas näher auf dieses Tun des Stoikers zu blicken, denn auch sein Umgang mit der epischen Sprache spiegelt sein Verständnis, seine Intentionen wider:

"Arat liebt es, seltene homerische Wörter wieder aufzugreifen. Es sind dies für ihn alte Edelsteine, die er neu geschliffen und gefaßt präsentiert."<sup>594</sup>

Dabei übernimmt er nicht nur einzelne Wörter, sondern auch "syntaktische Formen"<sup>595</sup>, metrische Strukturen, klangliche Bilder aus der Umgebung des homerischen Wortes", und auf diese Weise wird im Leser die Erinnerung an die entsprechende Stelle im alten Epos wieder wach<sup>596</sup>, sodass der volle Sinn des Verses eigentlich erst in Erscheinung tritt, wenn die Bilder der Vergangenheit lebendig werden und - in neuen Zusammenhang gestellt - gegenwärtig sind.<sup>597</sup>

---

noch vegetarisch lebt, das Schlachten des Pflugstieres auf einer Stufe mit der Verfertigung des Mordstahles steht"; im 'goldenen Zeitalter' wird damit bei Aratos schon gepflügt, also gearbeitet, aber die Menschen leben friedlich mit ihren Tieren und untereinander.

Ludwig, Hermes, S. 446/447 geht noch ausführlicher auf die übernommenen Stellen ein: In V. 108 f. dürfte Aratos Motive aus den beiden Werken des Empedokles verbunden haben: Die *Καθαρμοί* enthielten eine Schilderung des goldenen Zeitalters, in der u. a. davon die Rede war, dass kein Altar mit Stierblut benetzt ward, sondern dies unter den Menschen die größte Befleckung war, Leben zu entreißen; Arat hat den Gedanken der vegetarischen Lebensweise im goldenen Zeitalter erhalten: "erst im eisernen beginnen bei ihm die Menschen die eigentlich zum Pflügen bestimmten Rinder zu essen." (Fr. 128 D/K) Aratos verwendet in dem Zusammenhang zwei Worte aus dem anderen Werk (*περὶ φύσεως*) des Empedokles: *νεῖκος*, den Gegenbegriff zu *φιλότης* (vgl. Empedokles, Fr. 109 D/K), und *διόκρισις*, das Empedokles als Gegensatz zu *σύγκρισσις* verwendet hatte (Fr. 31 A 28; B 58 D/K); bei Aratos aber seien diese Begriffe, 'die bei Empedokles universelle Bedeutung hatten, auf das Dasein der Menschen beschränkt'. Hier ist nicht der Raum darauf näher einzugehen, doch von dem, was ich bisher von Aratos gelesen habe, könnte ich mir nur erklären, dass er, wohl das Ganze des Kosmos im Blick habend, dieses aber in Bezug auf den Menschen hin erklärt, der Mensch also sicher im Mittelpunkt dabei steht.

<sup>593</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 36

<sup>594</sup>Ludwig, Hermes, S. 442

<sup>595</sup>Knaack, RE; Sp. 398 verweist auf die Eigentümlichkeiten in der Syntax, also dem Satzaufbau

<sup>596</sup>Vgl. z. B. den Anklang an Homer, *Odyssee* σ V. 374, im siebenten Vers der *Phainomena*, wo von Zeus gesprochen wird, der den Menschen "sagt, wann die Scholle am besten ist für Rinder und Hacken". Bei Homer fordert Odysseus den Eurymachos zu einem Wettstreit in verschiedenen Tätigkeiten auf, darunter auch dem Pflügen: *βῶλος* [die 'Scholle'] steht nicht nur an der gleichen Versstelle, auch die Cäsur vor dem Verb, die Stellung des Verbs, die Wortgrenzen und der Anlaut des letzten Wortes stimmen überein. Arat dachte bei seinem Vers an diese Homerstelle, und er fordert einen Leser, der die Anspielung wahrnimmt, dem durch sie das Bild des pflügenden Mannes, wie Homer es gezeichnet hatte, in die Erinnerung gerufen wird." Vgl. Ludwig, Hermes, S. 443, der an dieser Stelle noch weitere Beispiele anführt, ich habe dieses ausgewählt, weil es einen Vers des Proömiums betrifft.

<sup>597</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 36

Doch der Dichter blickt nicht nur zurück, schöpft in seiner dichterischen Funktion nicht nur aus der bestehenden Tradition, sondern will auch mit Neubildungen die Sprache des Epos bereichern, "da diese nicht als etwas Abgeschlossenes, sondern als etwas in lebendiger Entwicklung Befindliches betrachtet wird."<sup>598</sup>

Aratos tut damit nicht etwas völlig Neues, sondern "konnte sich in seinem Verfahren mit den altepischen Dichtern konform fühlen. Aus den verschiedensten Perioden und Gegenden war die epische Sprache angereichert worden, künstliche Analogiebildungen hatte man schon früher zur Hilfe genommen." Die Tradierung der epischen Sprache war ein lebendiges Geschehen.

Einen wesentlichen Unterschied zu den früheren Dichtern gibt es allerdings:

Die altepische Dichtersprache hatte sich aus 'formelhaften Wendungen' und 'vorgeformten Versstücken' gebildet, die den improvisierenden Vortrag erleichterten oder überhaupt ermöglichten! Wenn jemand einen Hymnus, ein Gedicht, einen Lob- oder Trauergesang aus dem Stegreif und in schönen Versen vor Publikum zu Gehör bringen soll, dann geben vorgeformte Passagen die Möglichkeit, sich inzwischen die Fortsetzung zu überlegen. Aratos aber steht ja nicht vor einem Publikum und ringt nicht in Eile um die rechten Worte, gelehrte Anspielungen und den Fluss der Verse, denn er erarbeitet sein Gedicht in schriftlicher Form. "Sein Stil ist das Ergebnis 'nächtelanger' Arbeit', wie Kallimachos in seinem Epigramm formuliert hat. Wenn der stoische Dichter also zu seltenen Homerischen Wörtern greift, dann nicht, 'um sich das Versemachen zu erleichtern" - zudem verzichtet er bewusst auf die Übernahme des Formelhaften - dies entspräche nicht seinem Stil, von dem schon die Rede war - und wandelt die übernommenen Ausdrücke meistens ab.

Lehrhafte Dichtung hat es lange vor dem Hellenismus gegeben, doch nun wurde sie erneut und in besonderem Maß geschätzt,<sup>599</sup> und Aratos sollte mit seinen *Phainomena* das bedeutendste Beispiel einer solchen neuen Lehrdichtung werden.<sup>600</sup>

Aratos hat ein anderes Verhältnis zum Inhalt als die Verfasser der astronomischen Lehrgedichte des 6. Jahrhunderts<sup>601</sup>, seine 'Erscheinungen' sollen kein astronomisches Lehrgedicht sein, aber auch ein wesentlicher Unterschied zu seinem Vorgänger Hesiod tut sich hier auf, der mit seinen *Werken und Tagen* ein Lehrgedicht für Bauern und Seeleute schreibt - zu einer Zeit, in der dies üblich war: 'Der Hexameter war bei der ausschließlich mündlichen Überlieferung die einzige Form, wie solche Anweisungen und Lehren ihr Publikum erreichen und tradierbar sein konnten. "Nach dem

---

<sup>598</sup>Vgl. ebd.; Knaack, RE, Sp. 398 sieht diesen lebendigen Prozess wohl nicht, wenn er meint, die Sprache zeige 'Unkorrektheiten' und Wilamowitz, Hellenistische Dichtung I, S. 202 meint zur Sprache Arats insgesamt, sie sei keineswegs leicht, sei er doch "im Wortgebrauche sehr kühn und Neubildungen fehlen nicht".

<sup>599</sup>Vgl. Lesky, S. 840

<sup>600</sup>Vgl. a. a. O., S. 841

<sup>601</sup>Pseudo-Hesiod, Ps. Thales und Kleostratos nennt Ludwig hier, RE, Sp. 37

Aufkommen der literarischen Prosa im 5. und 4. Jhdt. v. Chr. wurden keine solchen Lehrgedichte mehr verfasst. Lehre und Dichtung hatten sich auseinanderentwickelt. Zur Zeit des stoischen Dichters Aratos brauchte man zur Tradierung von Lehrgut keine Versform und schon gar nicht die althehrwürdige Sprache des Epos - und doch finden wir bei ihm den Versuch einer neuen Synthese des Verständnisses, das der Dichter zum Ausdruck bringen möchte mit dessen kunstvoller Form und Sprache, weil für ihn diese Verbindung wieder und auf neue Weise möglich wird, nicht als bloßes Stilmittel, sondern als dem Inhalt angemessene Ausdrucksform: Die Wissenschaft seiner Zeit geht andere Wege, wie dies am Vergleich mit EUDOXOS deutlich wird, dessen gleichnamiges Werk 'Phainomena', eine fachwissenschaftliche Prosaschrift, Aratos als Unterlage für seine Dichtung diente. Eudoxos hatte den Sternenhimmel und seine Bewegung 'in einer bis dahin nicht erreichten Vollständigkeit und Genauigkeit' beschrieben und in Hinsicht auf eben jene Genauigkeit und Vollständigkeit und auch den wissenschaftlichen Stand der Forschung, gewiss alle alten astronomischen Lehrgedichte übertroffen, aber umgekehrt fehlt seinem Werk jegliche religiöse Ausrichtung, die 'Würde des Hexameters und der damit verbundenen epischen Sprache'.<sup>602</sup> Als Astronom hatte Eudoxos eine andere Intention als so etwas wie die 'erhabene Würde' des Gottes anklingen zu lassen, und im Unterschied zu den alten astronomischen Lehrdichtern, gab es für ihn neue Wege, sein Wissen kundzutun als die Sprache des Epos. Aratos jedoch sucht die Verbindung von Wissen und geheiligter Sprache aufs Neue. Er will keine "wissenschaftliche Astrologie und Meteorologie lehren" und das ist auch aus dem Gedicht selbst zu ersehen, denn "auf eine Erklärung der Himmelsvorgänge und Witterungserscheinungen, wie sie die Astronomie und Meteorologie der Zeit bot", lässt er sich gar nicht ein! - nicht so sehr, weil ihm dazu die nötige Fachkenntnis gefehlt hätte<sup>603</sup>, sondern weil dies nicht das eigentliche Thema seines Gedichtes war<sup>604</sup>: im Gefolge Hesiods und wohl auch gemäß seinem eigenen stoischen Verständnis – wollte er all diese Erscheinungen in ihrer Bedeutung für das menschliche Leben zeigen.

Aratos als Dichter tut es keinen Abbruch, dass er ein Handbuch des Astronomen Eudoxos zu Grunde legte: Φαινόμενα und Ἐνοπτρον, denn er hat sein 'Material' in Form von wissenschaftlich abgefasster Prosa auf ganz eigene Weise in neues Gewand

---

<sup>602</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 37/38

<sup>603</sup>WILAMOWITZ hat es noch als Bekenntnis seines Unvermögens ausgelegt, dass Aratos im V. 460 erklärt, er sei nicht so kühn, die Bewegungen der Planeten darzustellen, da er aber laut Überlieferung auch ein Werk mit dem Titel Κοινόν verfasst hat in dem er sich genau mit diesem Thema befasst, und die Bewegungen der Planeten, ihre sphärischen Harmonien dargestellt haben soll, ist Arats 'Eingeständnis' in den *Phainomena* wohl eher "bescheidener Ausdruck seines Nichtwollens", denn mit diesem Werk verfolgt er ein anderes Ziel, vgl. Ludwig, Hermes, S. 439 und zum Topos des Nichtkönnens = Nichtwollens ebd., Fn 1

<sup>604</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 439/440; dass Aratos in diesem Zusammenhang gerade die Planeten nicht näher behandelt, ist stimmig: sie waren für die Arbeit des Bauern oder Schiffers keine Hilfe.

gekleidet. Dass er manchmal von seiner Vorlage abwich, soll nicht bestritten werden - die 'wesentlichste Änderung' ist wohl "die gelegentlich stark abweichende Anordnung der Beschreibung", aber der stoische Dichter hat ja eine eigene Intention, der gemäß er das Gedicht aus diesem Material gestaltet.<sup>605</sup>

Aratos hat sich so, wie sein Vorbild Hesiod, um eine entsprechende sachliche Grundlage für sein Gedicht bemüht - seine dichterische Tätigkeit "erkennen wir [...] überall, nicht etwa bloß in einigen mythologischen Anmerkungen oder in einigen Betrachtungen, die er frei hinzugefügt, sondern darin, daß er den Stoff [...] zum Träger eines einheitlichen Gedankens gemacht hat."<sup>606</sup> Die wunderbare Ordnung im Kosmos, die "weise Einrichtung aller Dinge, des größten wie des kleinsten", alles hat Gott für den Menschen so gestaltet.<sup>607</sup>

Durch die Übernahme von alten Inhalten verwandelt sich das Übernommene aber auch, indem es, aus dem eigenen Umfeld in einen neuen Kontext hineingestellt, in einem neuen Licht erscheint. Durch seinen lebendigen Zugang zur Vergangenheit kann der Dichter Momente aus der Tradition aufnehmen, mit Wissen seiner Zeit verknüpfen und auf neue Weise leuchten lassen. Inhalt und Form, Sprache und Verständnis, Gegenwart und Vergangenheit kommen in seinem Gedicht zusammen und bilden ein neues Ganzes. Und die alte Hymnussprache, um neue Formen ergänzt, aber, bei allem neuen Verständnis, doch heilige Sprache geblieben, und darin überlieferte Erfahrungen der Menschen mit ihrem Gott klingen an und mit, wenn Aratos sie in einen neuen Zusammenhang stellt.

Indem der stoische Dichter sein Verständnis des menschenfreundlichen Gottes nicht unter Druck eines 'moralischen Zeigefingers' verkündet, kann er wohl auch Menschen erreichen, die nicht selbst religiös sein oder gar der stoischen Lehre folgen müssten: Arats Religiosität ist nicht erdrückend - selbst wenn sie dem Gedicht zugrundeliegt. Ein Kallimachos, der aus Überzeugung mit den alten religiösen Konventionen gebrochen hat, konnte Aratos so aus voller Überzeugung in Bezug auf seine Dichtkunst loben. 'Es wäre allerdings falsch, wenn man in Hinsicht auf solche stilistischen Qualitäten den

---

<sup>605</sup>Vgl. Kaibel, Hermes, S. 100/101

<sup>606</sup>Vgl. Kaibel, a. a. O., S. 102; dass der zweite Teil des Gedichtes mit dem ersten eine Einheit bilde, habe schon MAASS, von dem ja die erste kritische Ausgabe stammt, "mit Recht auf das nachdrücklichste betont".

<sup>607</sup>Kaibel spricht in seiner Interpretation des 'einheitlichen Gedankens', der das Gedicht durchziehe, von dem 'unvollkommenen menschlichen Glück, der 'Kleinheit und Schwäche der Sterblichen', der die 'Allmacht und Güte Gottes gegenüber gestellt' werde, um 'eine Brücke über den Abgrund zu schlagen', vgl. a. a. O., S. 102; ich kann in dem Text eine solche Stimmung allerdings nicht finden, denn das Leben der Menschen scheint mir grundsätzlich positiv verstanden - vielleicht verbindet ein Philologe wie Kaibel, mit den von Aratos übernommenen alten homerischen Ausdrücken mehr 'Kleinheit' der Menschen und 'Mühsal' im Dasein, als Aratos damit ausdrücken wollte, der diese Ausdrücke ja in einen neuen Zusammenhang bringt und im Licht neuen Verständnisses sieht.

Inhalt des Gedichts für belanglos halten und im Vergnügen an der Form das ausschließliche Ziel der Darstellung sehen würde.<sup>608</sup>

Aratos überrascht in seinem Gedicht immer wieder "durch literarische Untertöne, die freilich so kurz angeschlagen werden, daß nur der Kenner ihren Klang wahrzunehmen vermag."<sup>609</sup> Sein 'Reichtum an literarischen Beziehungen', die Art und Weise seines Umganges mit sprachlichen Klang- und Ausdrucksmitteln, wenn er z. B. "inhaltlich ähnliche Aussagen immer wieder im Ausdruck variiert, wobei die gleichen Ausdrücke manchmal in symmetrischer Folge wiederkehren"<sup>610</sup> oder seine Artistik, mit der er "das Tempo seiner Beschreibungen einmal verlangsamt, dann wieder umgekehrt rafft" - all dies läßt einen Dichter großen Könnens erkennen, der auf seine ganz eigene Art mit der griechischen Sprache umzugehen verstand.

Damit ist aber auch klar, dass das Gedicht nicht für einfache Bauern und Seefahrer bestimmt war<sup>611</sup>, sondern für "die literarisch gebildeten Kreise der hellenistischen Städte", denn: "Für sie beschrieb Arat die Erscheinungen vom Himmelsgewölbe bis zur Erde." Ihnen will er, gemäß seinem stoischen Verständnis und in Form eines Lehrgedichts, den Kosmos in seiner Geordnetheit nahebringen. An diesen Berufsgruppen kann der stoische Dichter anschaulich machen, was seinem Verständnis gemäß für alle Menschen gilt und er seinen Lesern vor Augen führen möchte: dass Zeus, der menschenfreundlich ist, ihnen Zeichen gesetzt hat, die helfen können, das Leben auf gute Weise zu vollbringen - sofern sie nur sich danach zu richten bereit wären.

"Damit bewährte Arat in den Augen seiner Leser seine Kunst gewiß nicht am ungeeignetsten Gegenstand", und so konnte sein großer Entwurf nach der ihm entsprechenden sprachlichen Form verlangen, "nach der durch die Tradition geheiligten Kunstsprache des Epos."<sup>612</sup>

---

<sup>608</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 37

<sup>609</sup>Vgl. auch Ludwig, Hermes, S. 445

<sup>610</sup>Ludwig verweist als Beispiel auf die Variierung zwischen κεφαλή und κόρη und zwischen νεάτη und ἄκρα οὐρή in V. 45 - 62, vgl. Hermes, S. 447, Fn 3

<sup>611</sup>Vgl. Ludwig, RE, Sp. 37; Ludwig spricht dabei von einer 'gespielten Naivität' des Dichters, in dem Sinn, dass er vorgäbe, Bauern und Seeleute zu belehren - mir erscheint dies jedoch nicht als 'Naivität', sondern als eine feine und geschickte Weise, die Bedeutung der beschriebenen Zeichen beispielhaft aufzeigen zu können.

<sup>612</sup>Vgl. Ludwig, Hermes, S. 448

d) Der Text des Proömiums in griechisch und deutsch:<sup>613</sup>

So lassen wir nun, nach wirklich gründlicher Vorbereitung darauf, den Dichter selbst zu Wort kommen und zu uns sprechen. Ob wir als Menschen einer völlig anderen Zeit, seine Hauptgedanken nach- und mitvollziehen können? Versuchen wir, uns darauf einzulassen und zu sehen, ob vielleicht etwas von dem, was Aratos betroffen und berührt haben mag, auch uns erreichen und bewegen kann, ob wir mit ihm über Erfahrungen ins Gespräch kommen können, die uns als Menschen jeder Zeit erneut betreffen.

---

<sup>613</sup>Griechisch und deutsch aus: Manfred ERREN (Hrsg.), *Phainomena*: Der hier vorgelegte griechische Text ist jener der Ausgabe von Jean MARTIN, Florenz 1956 (mit Ausnahme einiger Stellen, die Erren auf S. 69 seiner Ausgabe angibt, die das Proöm jedoch nicht betreffen), die Übersetzung ins Deutsche stammt von Erren selbst. (Auch WILAMOWITZ, *Hellenistische Dichtung* II, S. 262 hat den griechischen Text abgedruckt, falls der Leser den Text vergleichen möchte)

Zur Übersetzung sagt dieser: 'Bei Arat hat sich eine ernste Naturkunde mit heiterer Dichtkunst zu einem freien und volkstümlichen Weltentwurf vereinigt' und 'Herz und Verstand gelobt' [...]. Neue wissenschaftliche Erkenntnisse und neue Verständnisweisen seien in die 'symbolisch gewordene Welt des alten Epos' hineingeschrieben, 'neue Technik mit alter Weisheit zu einem umfassenden Weltverständnis ergänzt'. Arat konnte diese Dinge bedichten, weil sie für ihn und seine Leser keineswegs trocken oder gar verstaubt waren. [vgl. das zur Wirkungsgeschichte Gesagte]. Nun, ich denke, dass inzwischen ein gewisses neues Interesse für so etwas wie die Einwirkung der Gestirne auf unser Leben - nicht nur ein der Tradition noch verbundener Bauer in einem abgelegenen Dorf richtet sich z. B. beim Fällen der Bäume und Einlagern des Holzes nach dem Stand des Mondes, sondern gar mancher Städter blickt heute auf den 'Mondkalender', wenn er den nächsten Besuch beim Friseur, das Umsetzen seiner Blumenstöcke und vieles andere plant - man vergleiche nur die Flut der Bücher über den Mond, seine Phasen und deren Auswirkungen auf Pflanzen, Tiere und den Menschen. Vielleicht ist das für uns heute eine Chance, Arats Zugang wieder etwas näher zu kommen und Sterne und dergleichen nicht nur aus moderner fachwissenschaftlicher Sicht in den Blick zu nehmen, sondern uns auf unseren lebensweltlichen Zugang zu ihnen zu besinnen, der in allen Zeiten in Gedichten Ausdruck fand und uns vor das wunderbare Ganze der Welt und des Lebens zu stellen vermag.

Erren jedenfalls konnte das Gedicht nicht auf dieselbe Weise wie Arat, nur eben in deutschen Versen darbieten, doch er habe sich bemüht, wenigstens 'dem Niveau und der Stimmung des Vortrages' möglichst gerecht zu werden. Seine Prosa-Übersetzung will nicht 'linguistischer Spiegel zur Abbildung der exakten grammatischen und semantischen Textgestalt sein', sondern sucht Übereinstimmung im Sinn der Aussage, deutsche Entsprechung dessen, was bei Arat gemeint ist. Und falls gute Kenner der griechischen Sprache erschreckende Irrtümer zu finden glauben: es handle sich dabei oft um 'grammatische Eigenwilligkeiten und sprachtheoretische Verschrobenheiten' Arats: "Da er aus der gewohnten Verssprache der archaischen und klassischen Dichtung gerne knorrige Wörter hervorzieht, unterläuft es ihm, daß er auch einmal die Möglichkeiten jener alten Sprache überschätzt und ganz neue, selbsterfundene Formen bastelt." Vgl. Erren, im Nachwort zur griechisch-deutschen Ausgabe der *Phainomena*, S. 109 - 111.

Zu Arats Umgang mit der Sprache siehe auch Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung*, II, S. 274, wo er Beispiele dafür gibt, wie der Dichter manchmal die alte Epossprache 'überfordert'.

Zur Überlieferungsgeschichte des Textes und den Bearbeitungen, vgl. Knaack, RE, Sp. 398 und Ludwig, RE, Sp. 39 (Martin kam zu einigen wichtigen neuen Ergebnissen: führt die *Phainomena* - Überlieferung auf eine Ausgabe zurück, die den Grammatiker Theon (1. Jhdt. v. Chr.) als Urheber wahrscheinlich macht

Griechischer Text aus: ERREN, Manfred, ARATOS, *Phainomena. Sternbilder und Wetterzeichen*, Heimeran-Verlag, München 1971, S. 6

ΕΚ ΔΙΟΣ ΑΡΧΩΜΕΣΘΑ, τὸν οὐδέποτ' ἄνδρες ἔωμεν  
ἄρρητον· μεστὰὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυαί,  
πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστή δὲ θάλασσα  
καὶ λιμένες· πάντη δὲ Διὸς κεχρήμεθα πάντες.  
τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν· ὁ δ' ἥπιος ἀνθρώποισι 5  
δεξιὰ σημαίνει, λαοὺς δ' ἐπὶ ἔργον ἐγείρει  
μιμνήσκων βιότοιο· λέγει δ' ὅτε βῶλος ἀρίστη  
βουσί τε καὶ μακέλησι, λέγει δ' ὅτε δεξιάι ὦραι  
καὶ φυτὰ γυρῶσαι καὶ σπέρματα πάντα βαλέσθαι.  
αὐτὸς γὰρ τὰ γε σήματα ἐν οὐρανῷ ἐστήριξεν 10  
ἄστρα διακρίνας, ἐσκέψατο δ' εἰς ἐνιαυτὸν  
ἀστέρων οἳ κε μάλιστα τετυγμένα σημαίνοιεν  
ἀνδράσιν ὥράων, ὄφρ' ἔμπεδα πάντα φύωνται.  
τῶ μιν αἰεὶ πρῶτόν τε καὶ ὕστατον ἰλάσκονται.  
Χαῖρε, πάτερ, μέγα θαῦμα, μέγ' ἀνθρώποισιν ὄνειαρ, 15  
αὐτὸς καὶ προτέρη γενεή. Χαίροιτε δὲ Μοῦσαι,  
μελίχιαί μάλα πᾶσαι. Ἐμοί γε μὲν ἀστέρων εἰπεῖν  
ἧ θέμις εὐχομένῳ τεκμήρατε πᾶσαν ἄοιδήν.

Deutsche Übersetzung nach: ERREN, Manfred, ARATOS, *Phainomena, Sternbilder und Wetterzeichen*, Heimeran-Verlag, München 1971, S. 7

"MIT ZEUS LASST UNS BEGINNEN, den wir Menschen niemals ungesagt lassen: voll von Zeus sind alle Straßen, voll alle Plätze der Menschen, voll das Meer und die Häfen; überall brauchen wir alle Zeus. (5) Wir sind ja auch sein Geschlecht. Er aber, den Menschen freundlich, gibt günstige Zeichen, weckt das Volk zur Arbeit und erinnert ans Lebensnötige; er sagt, wann die Scholle am besten ist für die Ochsen und für die Hacken, sagt, wann die günstigen Zeiten, die Pflanzen zu umhäufeln und alle Saaten zu säen. (10) Denn er selbst hat die Zeichen am Himmel aufgepflanzt, da er die Gestirne sonderte, und er bedachte übers Jahr hin die Sterne, die den Menschen am besten treffliche Zeichen gäben für die Zeiten, auf daß alles kräftig wachse. Darum huldigen sie zuerst und zuletzt immer ihm.  
(15) Heil dir, Vater, du großes Wunder, du großes Labsal der Menschen! Dir selbst und dem früheren Geschlecht!  
Heil euch, ihr Musen, ihr lieblichen, allen!  
Mir aber, der ich bete, die Sterne wie es ziemt zu besingen weiset das ganze Lied."

e) Zum Aufbau und Inhalt des Proömiums in Zusammenhang mit dem gesamten Werk:

Das *Proömium*<sup>614</sup> (V. 1 - 18), der Eingang, die Einleitung, der Anfang des Werkes, mit dem wir uns nun näher befassen werden und von dem sich ein Zitat in der schon erwähnten *Areopagrede* findet, wirkt in sich geschlossen, 'wie aus einem Guß': Es ist ein *Zeushymnus*, bestehend aus 'Anfangsvermerk mit Themenstellung' (V. 1) - also einer Einleitung, die sagt, worum es gehen wird -, gefolgt von einer 'Aretalogie in Er-Form' (V. 1 - 13) - d. h. der Aufzählung von Tugenden und Fähigkeiten einer Gottheit, in einem Zeushymnus wie hier, der des Zeus -, einem 'abschließenden Hinweis auf einen Kultakt' (V. 14) und schließlich einer 'mehrteiligen Schlußanaklese' (V. 15 - 17): im Schlussteil also, nachdem der Dichter entfaltet hat, was er zum Ausdruck bringen möchte, wendet er sich an die Gottheit selbst, mit einer Anrufung des Zeus, sowie des 'früheren Geschlechts' und der Musen, die vom Dichter gebeten werden, ihm bei seinem Unterfangen zu helfen, die Sterne zu nennen (V. 16 - 18) - womit die 'Wendung zum Thema des so eingeleiteten Gedichts' erfolgt ist und Übergang zum Hauptteil der *Phainomena* (ab V. 19).<sup>615</sup>

Diese überblickshafte Gliederung kann dem Gedicht jedoch noch keinerlei Bedeutsamkeit entlocken, denn gerade in einem Hymnus bleiben Form und Inhalt, werden sie getrennt voneinander betrachtet, weit hinter dem zurück, was sie zusammen, als ein Ganzes auszudrücken in der Lage sind: dass sie 'aus der Besinnung auf das Wesen des angerufenen Gottes zu entspringen scheinen', so 'als würde die Hymnenform in diesem Proömium gerade erst geboren.'<sup>616</sup>

Das Proömium hat die Aufgabe, den rechten Weg für das Verständnis des Folgenden zu bahnen und von daher wird sich nun in ihm selbst zeigen, ob Arats *Phainomena* als 'Lehrgedicht' zu bezeichnen sind und wenn dem so ist, ob es um astronomische und meteorologische Theorien geht oder um eine Lehre ganz anderer Art. Wir werden also darauf achten, wie Aratos sein Gedicht beginnt: ob er seine Leser anspricht, wie dies in einem Lehrgedicht normalerweise üblich ist, ob er als Dichter selbst sich zeigt, von eigener Erfahrung spricht, vielleicht erzählt, woher er so genaue Sachkenntnis habe, dass er andere belehren könne - falls er dies überhaupt tut. Wenn das Proömium Auskunft über die Intention des Dichters gibt und das Verständnis des ganzen Gedichtes in rechte Bahnen lenken kann, so gilt es, dieses sorgfältig zu betrachten und in seiner Bedeutung aufzuschließen. Wir werden sehen, wie Aratos sein Thema einführt und in

---

<sup>614</sup>Je nachdem, wie nahe der Ausdruck noch am griechischen 'Prooimion' (προοίμιον) ist, auch Prooimium, Proömium, Proöm genannt, ist ein Vorspiel (προ-, vor und οἶμος, poet. Weise) der Eingang zu einer Rede, überhaupt die Einleitung, der Anfang eines Werkes, einer Kunstfertigkeit.

<sup>615</sup>Vgl. Erren, *Phainomena*, S. 9

<sup>616</sup>Vgl. Ebd.

welchem Zusammenhang jene 'Phainomena' erscheinen, die im Hauptteil näher beschrieben werden.<sup>617</sup>

Lassen wir nun also den Text für sich selber sprechen, um an ihm zu sehen, was Aratos in dem berühmten Proöm zum Ausdruck bringen möchte und vielleicht auch uns noch sagen kann.

ea) Anfang und Beginn (V. 1):

Der **Beginn** des Gedichtes ist im griechischen Text unserer Fassung in Form von Großbuchstaben klar hervorgehoben: ΕΚ ΔΙΟΣ ΑΡΧΩΜΕΣΘΑ, 'MIT ZEUS LASST UNS BEGINNEN', so übersetzt Erren die ersten drei Worte des Proöms - mit Zeus zu beginnen hat in griechischer Literatur durchaus Tradition<sup>618</sup>, Aratos ist nicht der erste, der ein Gedicht auf diese Weise beginnt<sup>619</sup>, doch was bedeutet dies für ihn?

"Am Anfang des Gedichts den Anfang des Gedichts anzusagen, ist bei Hymnendichtern [...] neben dem Musenanruf die beliebteste Form des Beginns."<sup>620</sup> Wenn ein Hymnos im Rahmen einer größeren Rezitationsveranstaltung vorgetragen wurde, so konnte mit dem Verb ἀρχομαι angekündigt werden, dass die folgenden Worte zum nächsten, zu einem neuen Gedicht gehörten. Wenn aber dasselbe Verb im Genitiv konstruiert wurde, so zeigte es an, dass das Gedicht am Anfang des ganzen Vortrages stand<sup>621</sup>.

Soweit zu der formalen Erklärung eines Philologen, in der wir auf die beiden Begriffe 'Beginn' und 'Anfang' stoßen, doch vielleicht geht es darum, diese näher zu untersuchen und zu unterscheiden.

Aratos hat sich, wie wir bereits gesehen haben, in vielerlei Hinsicht an HESIOD orientiert und so mag an dieser Stelle ein Vergleich mit dem Proömium seiner *Theogonie* interessant und hilfreich sein:

Der erste Vers dort lautet: Μουσάων Ἑλικωνιάδων ἀρχώμεθ' αἰεΐδειν. ("Musen am Helikon, ihr, von euch beginn ich zu singen,"<sup>622</sup>). Hesiod hebt also mit einer Anrufung der Musen an, spricht zu ihnen, die ihrerseits zu ihm gesprochen, ihn inspiriert haben (V. 30 -35) und widmet ihnen zu Beginn des Werkes eine Art Hymnus, bittet sie aber auch, ihm, dem Dichter, zu künden, was dann der Hauptteil seines Lehrgedichtes sein

---

<sup>617</sup>Vgl. Erren, *Phainomena*, S. 9/10

<sup>618</sup>Vgl. z. B. ALKMANN, Fr. 29 P (ἐγὼ δ' αἰείσομαι ἐκ Διὸς ἀρχόμενος), oder PINDAR, Nr. 2, V. 1 - 3: (ὄθεν περ καὶ Ὀμηρίδαι / ἀπτῶν ἐπέων τὰ πόλλ' αἰοῖδοι / ἀρχόντοισι, Διὸς ἐκ προοιμίου). Zitiert nach Erren, a. a. O., S. 10; die Unterstreichung habe ich der Übersichtlichkeit halber angebracht.

<sup>619</sup>Erren macht dabei aufmerksam, dass die gesicherten Stellen allerdings nicht bis in die ältere Zeit zurückreichen und sich erst zeigen muss, ob sie für die Interpretation von Arats Beginn hilfreich sein können, vgl. a. a. O., S. 10/11

<sup>620</sup>A. a. O., S. 11

<sup>621</sup>Vgl. ebd.

<sup>622</sup>Wie Thassilo von Scheffer übersetzt – vgl. Hesiod, *Sämtliche Werke*, S. 53

wird, 'wie zuerst die Götter und Erde entstanden'<sup>623</sup> (V. 108) und schließlich alles andere, fragt sie also danach, wie das, was jetzt ist, angefangen habe, entstanden sei.

"Aus der Ansage eines neuen Zusammenhangs ist damit die Ansage gleich zweier Zusammenhänge geworden, eines ersten, des Musenhymnos, und eines größeren und umfassenden, in dem der Musenhymnos die erste Stelle einnimmt. Und so ist der Musenhymnos nicht nur zeitlich vorher gesprochen, sondern zugleich logisch vorgeordnet [...]."<sup>624</sup>

Der Musenhymnus steht am Beginn des Gedichts, doch die Genitiv-Konstruktion verweist gleichzeitig darauf, dass der Hymnus in einem größeren Zusammenhang (der *Theogonie*) die erste Stelle einnimmt. Erren spricht hier davon, dass der Musenhymnos nicht nur zeitlich an erster Stelle stehe, sondern logisch vorgeordnet, also das der Sache, dem Rang nach erste sei. Damit kommen wir demjenigen näher, was wir philosophisch als 'Beginn' und 'Anfang' unterscheiden können: 'Anfang' als die Eröffnung eines Ganzen hinsichtlich seines Seins, nicht den zeitlichen Beginn einer Sache, der, je weiter man darin fortfährt, um so weiter zurückliegt, sondern die Eröffnung der Sache als Ganzes, das was sie bleibend trägt und durchwaltet und sich, je weiter sich das Ganze entfaltet, immer klarer zeigen kann und 'Beginn' als den ersten Schritt auf dem schon eröffneten, gebahnten Weg, das erste Glied im Rahmen einer ganzen Reihe gleichwertiger Glieder.<sup>625</sup> Und hat das Verb ἄρχομαι nicht mit ἀρχή, dem *Anfang*, Ursprung von allem zu tun, wie er uns in der griechischen Philosophie immer wieder begegnet?

Der Musenanruf am Beginn des Werkes zeigt also nicht nur eben diesen Beginn an, sondern den Anfang eines großen Ganzen (der *Theogonie*), ist nicht bloß ein Teil, der an den Beginn gestellt ist, aber sonst keinen wesentlichen Bezug zu dem Folgenden hat, sondern steht zutiefst und bleibend in Zusammenhang mit dem Ganzen:

"Im Theogonieproömium, [...], beruft sich Hesiod auf die ihm zuteil gewordene Offenbarung, Berufung und Sendung. Das Proömium gibt dem Gedichtvortrag nicht nur die Weihe, die ein vorangeschicktes Gebet gibt, es dient auch als Nachweis der Lehrbefugnis des Autors und der Glaubwürdigkeit der Götterlehre."<sup>626</sup>

Der Musenanruf ist nicht als Gebet zu verstehen, das vor dem eigentlichen Gedicht, vielleicht als eine Art Einstimmung, gesprochen würde, inhaltlich aber nichts damit zu tun hätte, sondern die Musen sind inspirierende Kraft für den Dichter, sein Werk zu eröffnen und bleibende Hilfe bei der Aufgabe, nach dem Anfang von allem zu fragen. Die Musen berechtigen Hesiod erst, ein solches Thema überhaupt aufgreifen zu dürfen,

---

<sup>623</sup>Im Namen des Werkes - Theo-gonie - spiegelt sich diese Frage wider: θεός bedeutet Gott, (θεοί, die Götter) und γένος, das Geschlecht, die Abstammung (der Stamm 'gon' hängt damit zusammen)

<sup>624</sup>Erren, *Phainomena*, S. 11

<sup>625</sup>Vgl. dazu z. B. Wucherer-Huldenfeld, *Der Anfang des menschlichen Daseins*

<sup>626</sup>Erren, a. a. O., S. 11

glaubhaft vorbringen zu können<sup>627</sup>, und sie sind als Götter auch noch Teil dessen, worum es inhaltlich geht, der Entstehung, Entwicklung und dem Verfall der Göttergeschlechter, der Entstehung von allem.

Zu Beginn des Proömiums bei ARATOS sind nicht die Musen angesprochen wie bei Hesiod, sondern es ist Zeus - Göttervater früherer Zeit und Allgottheit der Stoiker.

Wenn nun die Einleitung der *Phainomena* in Form eines Zeushymnus nicht nur an den Beginn gestellt, gleichsam vor die eigentliche Lehre 'geklebt' worden ist, sondern, wie bei Hesiod, den Anfang eines Ganzen bildet, dann besagt dies etwas für die Ausrichtung des Gedichtes, in dem es um 'Erscheinungen' am Himmel, in der Luft und auf der Erde geht, dann wäre das im Hauptteil Ausgeführte bleibend mit Zeus verbunden, mit dem das Werk eröffnet wird.

Das würde bedeuten, dass es nicht um bestimmte Wörter zu Beginn des Werkes geht, die ebenso gut durch andere ersetzt werden könnten, ohne dass sich für das Ganze Wesentliches änderte. Da das Gedicht nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit anderen Werken erscheint, kann es kaum darum gehen, den Beginn, der ja für jedermann ersichtlich ist, als Beginn zu betonen. Vielleicht geht es dem Dichter also um etwas ganz anderes und um sehr viel mehr: um so etwas wie Anfang, den Anfang seines Lehrgedichtes, der dieses als Ganzes eröffnet, der das ganze Gedicht hindurch mit dessen Inhalt bleibend zu tun hat und in Verbindung steht, nicht nur - ohne irgendeinen Zusammenhang - den ersten Vers beginnt<sup>628</sup>, und vielleicht ist Arats Blick damit noch weiter als auf den Anfang seines Lehrgedichtes gerichtet: auf den Anfang und das damit eröffnete Ganze des menschlichen Lebens in der - stoisch verstandenen - Welt!

Wenn dem so ist - was die nächsten Verse von Arats Text noch werden bestätigen müssen -, könnten wir dann nicht sinngemäß übersetzen: "Mit Zeus laßt uns diesen Hymnus beginnen, weil wir im Grunde alles mit ihm beginnen, mit unserem Tun immer schon in dem von ihm gesetzten Anfang stehen"? Und wenn der Zeushymnus, mit dem der Dichter sein Werk eröffnet, ernst gemeint ist und als Anfang der *Phainomena* auch ernst genommen wird, dann kann eigentlich nicht mehr von einem 'astronomischen und meteorologischen Lehrgedicht' gesprochen und die religiöse Intention, das philosophische Verständnis völlig außer Acht gelassen werden.

Der Stoiker Kleanthes hat gezeigt, dass es möglich ist, neues Verständnis in die alte Form des Hymnus zu gießen und sie gewissermaßen zu einem neuen Leben zu erwecken. Wenn nun Aratos, der sich ebenfalls ausführlich mit der griechischen Sprache und epischen Tradition beschäftigt hat, als stoischer Dichter alte Form- und Stilelemente

---

<sup>627</sup>Vgl. ebd.

<sup>628</sup>Der Philologe Knaack betont ebenfalls (RE, Sp. 394), dass das Proöm nicht bloß "ein Denkmal des ersten Vortrags, sondern auch eine dauernde Dedication an die Stoiker" sei, dass sich also nicht nur in der Einleitung des Gedichtes Momente stoischer Lehre finden lassen, sondern das gesamte Werk von ihr geprägt ist, und wie sehr das Gedicht von stoischen Anschauungen erfüllt sei, zeige Kaibel (vgl. Hermes XXIX, S. 84).

aufnimmt, so wird wohl auch er versucht haben, dieses Traditionsgut seinem Verständnis entsprechend einzusetzen. Wenden wir uns also Aratos zu, um auf ihn selbst zu hören und dabei auf Wortwahl und Zusammenhang zu achten:

EΚ ΔΙΟΣ ΑΡΧΟΜΕΣΘΑ beginnt das Proöm seines Gedichtes in *Vers 1*, 'AUS (EK) ZEUS (ΔΙΟΣ)', von diesem Ursprung her, aus dieser Abstammung heraus - es folgt das Verb, das nun verdeutlichen kann, was 'aus Zeus' geschehen soll - ΑΡΧΟΜΕΣΘΑ, 'LASST UNS ANFANGEN' - ein Beistrich beendet die erste Aussage ohne nähere Ausführung darüber, was denn anzufangen wäre, und es lohnt sich, hier etwas zu verweilen, denn jedes Wort scheint sehr bewusst gewählt zu sein.

Der Kern der Aussage liegt zweifellos im Prädikat ἀρχόμεσθα: Aratos verwendet das Verb ἀρχω, das in medialer Form, und eine solche liegt hier vor, 'anfangen' und 'beginnen' heißt. Die Verbform des Mediums verweist dabei auf noch etwas: es handelt sich um ein Tun, das sozusagen zwischen Passivität und Aktivität liegt, d. h. nicht über den Kopf des Betroffenen hinweg geschähe, aber auch nicht nur durch dessen Tun entstände. Dieser Umstand kann das Geschehen des 'Anfangens' weiter erhellen, denn wenn wir es recht bedenken, sind wir als Menschen in der Lage, dies oder jenes in bzw. mit unserem Leben anzufangen, doch dass uns dies gegeben ist, das liegt nicht nochmals in unserer Hand, sondern darin entdecken wir uns bereits!

Die Genitiv- Konstruktion, die der Dichter mit Hilfe einer Präposition (ἐκ) um das Verb ἀρχομαι gebildet hat<sup>629</sup>, zeigt, wie wir schon gehört haben, nicht bloß einen Beginn, weder den des Proöms, der ja klar ersichtlich ist, an, auch nicht nur den Beginn der *Phainomena* insgesamt, an deren erster Stelle der Zeushymnus steht, sondern es bezeugt den Anfang dieses Ganzen, der das ganze Gedicht durchwirken wird und in unserem Text schon von der Form her durch die gewählten Großbuchstaben klar ins Auge sticht.<sup>630</sup> Und wohl nicht zufällig wählt Aratos für die Genitiv-Konstruktion gerade die Präposition ἐκ (aus ... heraus), die auf so etwas wie Herkunft, Ursprung, Abstammung hinzudeuten vermag - was nicht nur Licht auf diese Stelle wirft, sondern auch Vorschein für den berühmten fünften Vers sein kann, in welchem jene Abstammung ausdrücklich zur Sprache kommen wird.

Mit nur drei Worten hat unser Dichter so in äußerst komprimierter Form<sup>631</sup> Wichtiges zum Ausdruck gebracht, das unser Verständnis für das Folgende in rechte Bahnen zu lenken vermag.<sup>632</sup>

---

<sup>629</sup>ΔΙΟΣ ist der Genitiv von Ζεός

<sup>630</sup>Im Proömium finden wir im griechischen Text unserer Ausgabe sonst keine Betonung dieser Art, doch im weiteren Verlauf des Gedichts sehen wir auch an anderen Stellen (als nächstes z. B. in V. 19, dem Beginn des Hauptteils) die ersten Wörter eines neuen Teiles jeweils in solcher Weise hervorgehoben - allerdings handelt es sich dabei nie um derart bedeutsame Aussagen wie hier zu Beginn und als Anfang des Ganzen.

<sup>631</sup>Aratos ist stoischer Dichter - er schreibt kein Prosa-Werk, sondern ver-dichtet das zu Sagende

<sup>632</sup>'Mit' Zeus zu 'beginnen', wie Erren übersetzt, könnte demnach das Gemeinte verkürzen, wenn wir unter 'mit' die Angabe des Inhaltes verstünden, so als ob Worte über Zeus an den Beginn des Gedichtes

Und wenn wir es ernst nehmen, was hier formuliert ist, dann bedeutet das auch, dass wir uns als Leser dieses Gedichtes nicht in aller Ruhe zurücklehnen sollen, um - dem Kunstgenuss ergeben - die Welt um uns zu vergessen, denn 'aus Zeus', von ihm her werden wir mitaufgefordert ('laßt uns') anzufangen - und es ist nicht gesagt, dass Aratos dabei nur an den Anfang des Gedichtes denkt: Wenn Zeus so etwas wie Ursprung ist, aus dem heraus wir anfangen können ein Gedicht zu schreiben oder lesen, dann hält der Dichter in seiner Aussage vielleicht noch viel mehr für uns bereit: den Blick darauf, das Sich-bewusst-Werden dessen, dass wir alles 'aus ihm' tun!

Sehen wir also, ob sich der Gedanke bestätigt und Arat uns in diese Richtung weiterführt: Er knüpft an 'Zeus' an, 'den (τὸν) Menschen<sup>633</sup> (ἄνδρες) niemals (οὐδέποτε(ε)) ungesagt (ἄρητον) lassen (ἐῶμεν)'.

Von der Form her fällt auf, dass das letzte Wort des Satzes in die nächste Zeile hinübergezogen ist - der Philologe Wilamowitz weist darauf hin und ersucht, 'auf die Kunst in der Verteilung der Satzglieder im Verse zu achten'<sup>634</sup>. Dieser Art der Vergestaltung sind wir auch bei KLEANTHES begegnet, dort wo und wenn er ein Wort besonders betonen wollte, normalerweise jedoch waren die Verse in der üblichen Weise gestaltet, so, 'daß die Ruhepunkte vor allem in den Versschluß fallen'. ARATOS hingegen setzt diese Pointierung grundsätzlich ein, bei ihm sei 'auch nicht die kleinste Pause' am Schluss des Verses zu finden. Wir werden im Verlauf seines Proömiums einem größeren Reichtum in der Wahl der Worte, Formen und Zeiten, sowie insgesamt einer leichteren, gewandteren Art<sup>635</sup> sich auszudrücken, begegnen, als dies bei Kleanthes der Fall war: mag sein, dass sich hier der Unterschied zeigt zwischen dem Dichter Aratos, für den zu dichten also Beruf, vielleicht sogar Berufung ist, die er aber auch an anderen Themen zum Ausdruck bringen könnte, selbst wenn er der Stoa nahesteht, und dem Stoiker Kleanthes, der neben seiner Unterrichtstätigkeit im Hymnus ein Medium gefunden haben dürfte, seine schlichte Tiefe besonders innig auszudrücken. Bei beiden jedoch, dem stoischen Dichter und dem dichtenden Stoiker, bei all ihren Unterschieden und der jeweils eigenen Stimmung, die sie verbreiten und die den Leser umfängt, spricht sich aus ihren Worten Ernst zu und Bedeutsamkeit und das Gefühl, dass es ihnen wirklich um das geht, was sie hier in alte Form und schöne Worte gießen. Ja es scheint,

---

gesetzt wären, doch in seinem weiteren Verlauf der Gott sozusagen 'zurückgelassen würde'. Wenn wir das 'Mit' hingegen als 'mit seiner Hilfe' lesen, was in V. 4 ('überall brauchen wir alle Zeus') anklingen wird, dann ist auch diese Übersetzung möglich.

<sup>633</sup>Erren übersetzt 'wir Menschen', lässt also Arat sich selbst einbeziehen, was wohl nicht falsch ist, allerdings so hier nicht zu lesen; es fällt auch auf, dass der Dichter nicht 'die Menschen' sagt - im griechischen Text ist kein Artikel angegeben und in solchen Fällen gilt die Aussagerichtung als eher allgemein, d. h. nicht näher bestimmte Menschen sind gemeint, sondern Menschen in grundsätzlicher Art und Weise: Menschen als Menschen.

<sup>634</sup>Vgl. seine Hellenistische Dichtung II, S. 262

<sup>635</sup>Man denke an das Lob des Kallimachos bezüglich seiner 'feinen Worte', von dem bereits die Rede war

dass ihre Dichtung, weil aus der Tiefe eigenen Angesprochen-Seins geboren, in anderen Resonanz erzeugen kann.

eb) Eine übernommene alte Formel wird nun gedeutet (V. 1 - 2):

Aratos lässt sein Gedicht also mit einem Zeushymnus anheben und verwendet dabei eine in der Tradition übliche Huldigungsformel ('Aus Zeus laßt uns anfangen'), doch sein Umgang mit ihr ist neu, was sich im zweiten Teil des ersten Verses zeigt, in welchem er eine deutende Erklärung anfügt. Diese erfolgt inmitten der im ersten Vers beginnenden 'Aretalogie', der Aufzählung von Tugenden und Fähigkeiten der Gottheit und weitet damit die Einleitung des Hymnus aus.<sup>636</sup>

Der Dichter beginnt seine - theologische - Deutung mit dem Relativsatz des ersten Verses: 'MIT ZEUS LASST UNS ANFANGEN', so haben wir bereits gehört, und Aratos fährt fort, 'den (wir) Menschen niemals ungesagt lassen'. Damit bezieht er sich auf den Beginn seines Gedichtes und erklärt diesen näher.

Aratos - und dies erscheint mir wichtig, zu sehen - spricht dabei keine Forderung aus, die Menschen sollen Zeus nicht ungesagt lassen, es ist auch kein Wunsch, dem hier Raum gegeben wird, die Menschen mögen Zeus doch niemals ungesagt lassen, sondern es wird - schon auf sprachlicher Ebene durch die Verwendung der οὐ-Negation (οὐδέποτε), die eine Aussage verneint<sup>637</sup>, sowie durch einfache und klare Formen des Präsens - eine Tatsache zum Ausdruck gebracht, etwas, das ist, festgestellt: die Menschen lassen Zeus nie ungesagt.

Spätestens hier wäre der Sinn einer Devotionsformel, sofern sie die Anzeige des Beginns sein sollte, bereits aufgehoben, denn "der Beginn mit Zeus wird ja hinfällig, wenn überhaupt jede menschliche Rede als Zeuspreis zu betrachten ist."<sup>638</sup>

"Die rituelle Huldigung ihm gegenüber kann nur noch deshalb der angemessene Beginn sein, weil sie das eigentliche und in Wahrheit einzige Thema des Vortrages bekannt gibt. Das Gedicht samt seinem Proömium würde auch dann von Zeus handeln und von Zeus kommen, wenn der Dichter mit anderen Worten anhöbe; der fromme Beginn mit Zeus macht jedoch eben dies bewußt, und er gibt der Rede dadurch besondere Weihe, daß er ihre

---

<sup>636</sup>Vgl. Erren, *Phainomena*, S. 17

<sup>637</sup>Im Griechischen gibt es neben der Negation mit οὐ (οὐκ, οὐχ, bzw. Verbindungen mit οὐ, wie die oben angeführte) eine zweite Form der Verneinung mit μή, die für alle Fälle verwendet wird, in denen es nicht um eine reine Aussageweise geht, also bei Verbot, Wunsch und dergleichen, bzw. in Zusammenhang mit dem Infinitiv.

<sup>638</sup>Vgl. Erren, ebd.; Knaack (RE, Sp. 395) verweist darauf, dass die Eingangsworte der hieratischen (priesterlichen) Poesie entstammen, die heilige Gebräuche oder Heiligtümer betrifft (hier einen Gebrauch, siehe oben) und sich daraus die Übereinstimmung mit Theokrits Ptolem. 1 (vgl. Wilamowitz, Reden und Vorträge, S. 195) erkläre

wesentliche Gottbestimmtheit enthüllt und sie so als gottgeweiht vom ersten Wort an zu erkennen gibt."<sup>639</sup>

Falls auch in früherer Zeit mit dieser 'Formel' ein Anfang angezeigt werden sollte, so besteht der Unterschied zwischen Aratos und seinen Vorgängern darin, dass der stoische Dichter diesen Umstand jetzt bewusst anspricht - vielleicht deshalb, weil in seiner Zeit ein lebendiges Verständnis von so etwas wie 'Anfang' im Verschwinden war?<sup>640</sup>

Doch wie ist die Aussage nun zu verstehen? In welcher Weise lassen Menschen Zeus nie ungesagt? Aratos verwendet ein Wort des 'Sagens'<sup>641</sup> - bezieht er sich damit auf faktisches menschliches Reden oder geht es um das Phänomen der Sprache in weiterem, in umfassendem Sinn<sup>642</sup>? Die Menschen haben wohl auch zu Arats Zeit nicht ununterbrochen über Gott gesprochen oder gar zu ihm gebetet - woran denkt der Dichter also, wenn er feststellt, Menschen ließen Zeus grundsätzlich niemals ungesagt?

ec) Alles 'voll von Zeus' (V. 2 - 4):

Der *zweite Vers*, in den 'ungesagt' als Abschluss des vorhergehenden Satzes noch hineinreicht, das als erstes Wort der neuen Zeile die Aufmerksamkeit auf sich zieht, führt den Gedanken weiter aus - wie der hochgestellte Punkt nach ἄρητον anzeigt, der hier als Doppelpunkt zu lesen ist:

'Voll des Zeus', 'voll von Zeus' (μεστὰ Διὸς) (sind<sup>643</sup>) 'alle Wege/Straßen', bzw. (ist) 'jede Gegend' (πᾶσαι ἀγυιᾶί<sup>644</sup>), heißt es hier. Dazwischen, wie spielerisch eingefügt, zeigt δέ als Füllwort ebenfalls auf feine Weise an, dass die Aussage 'jede Gegend (ist) voll von Zeus' an das Vorhergehende, 'mit Zeus anzufangen, den Menschen nie ungesagt lassen', anschließt, sich in Form einer Anknüpfung mit folgerndem, leicht

---

<sup>639</sup>Erren, a. a. O., S. 17

<sup>640</sup>Erren zeigt an späterer Stelle an einem Vergleich mit Theokrit, dass ein tradiertes Ritual durch etwas anderes ersetzt werden kann, weil der alte Zugang verloren gegangen zu sein scheint

<sup>641</sup>ἄ-ρητος, un-gesagt, ist (mit dem α privativum zu Beginn) die Verneinung von ἦτος, gesprochen, gesagt, ausdrücklich benannt und mit dem 'Rhetor', dem 'Redner' verwandt

<sup>642</sup>Auch bei Kleantes war die Sprache hervorgehoben: als Fähigkeit der Menschen, die ihre Sonderstellung im Kosmos bezeugt, welche darin besteht, durch ihre Vernunft die Geordnetheit des Ganzen zu erkennen und sich bewusst einfügen zu können - damit ist der Bezug zum 'Logos' hergestellt, der mehr als nur menschliches Sprechen bedeutet.

<sup>643</sup>Wir müssen in unserer Übersetzung des griechischen Textes eine entsprechende Form von 'sein' ergänzen, wie dies öfters der Fall ist.

<sup>644</sup>Das griechische Wort ἀγυιᾶ bedeutet, so Gemoll, im Singular 'Weg', 'Straße', im Plural, wie hier, eigentlich Gegend und ohne Artikel, in Verbindung mit πᾶς 'jede Gegend', was nicht nur alle möglichen Gegenden umfasst, an die man denken mag, sondern noch allgemeiner verstanden werden kann, als Gegend überhaupt. Erren übersetzt die Stelle mit 'alle Straßen' und damit konkreter, aber auch eingeschränkter, denn selbst die Gesamtheit aller auf dieser Erde sich befindlichen und vielleicht auch noch zu bauenden Straßen bleibt wohl hinter dem zurück, was der Ausdruck 'jede Gegend' umfassen kann: auch noch das kleinste Fleckchen irgendwo auf dieser Welt, ja im Kosmos - Gegend allgemein und insgesamt. Im letzten Vers des Proömiums (V. 18) verwendet Aratos übrigens eine ähnliche Wendung (πᾶσαν ἀοιδίην).

begründendem Charakter<sup>645</sup> darauf bezieht, weshalb es mit 'folgich' oder 'denn' wiedergegeben werden könnte. Übrig bleibt μέν, das über den Vers hinaus auf einen Zusammenhang mit dem Folgenden verweist, weil es in Verbindung mit δέ, das im nächsten Vers zweimal zu lesen ist, den langen Satz (V. 2 - 4) im Sinne von 'sowohl - als auch', bzw. 'einerseits - andererseits' und 'schließlich'<sup>646</sup> weiter gliedern wird. Auch ein Beistrich am Ende dieses zweiten Verses verweist schließlich noch darauf, dass der Gedankengang weitergeführt wird. Der Dichter fügt, dies zeigt sich schon an der sprachlichen Gestaltung, nicht in freier Assoziation und vielleicht zufälliger Reihenfolge einige Gedanken aneinander, sondern baut sein Gedicht mit Bedacht Schritt für Schritt auf.<sup>647</sup>

'Jede Gegend' ist also 'voll von Zeus', und der Dichter wird dieser Aussage gleich eine Aufzählung weiterer Zeus-erfüllter Orte hinzufügen, doch wie ist dieses 'Voll-von-Zeus-Sein' eigentlich gemeint? Vielleicht so, dass alles, Dinge und Lebewesen - auch der Mensch - mit Zeus 'angefüllt' sind, was das griechische Wort bedeuten kann? Dann wäre alles nur eine Art 'Hülle', in die hinein sich Zeus ergießt, nichts könnte dann wirklich (es) selbst sein, sondern, er, Zeus wäre alles. Dies würde uns vor die Frage eines Pantheismus<sup>648</sup> stellen, in dem im Grunde alles (πάν) nur ein Moment an der Gottheit (θεός) wäre, nichts also eigenen Bestand hätte. Können wir bei Aratos Hinweise auf solch ein Verständnis finden? Oder ist nicht vielmehr alles von Zeus 'erfüllt', sodass es aus ihm sein Leben empfängt und von ihm durchwaltet, aber nicht einfachhin mit der Gottheit gleichzusetzen wäre?

Der Ausdruck des 'Anfangens aus ihm' (V. 1), der eine gewisse Unterscheidung zwischen Anfang und dem, was, bzw. wer aus ihm anfängt, möglich macht, scheint eher auf zweiteres hinzudeuten. Und der Verweis auf menschliche Rede (V. 1 - 2) erinnert daran, dass der Mensch gemäß stoischer Lehre durch den 'Logos' mit Zeus in einzigartiger Weise verbunden ist, wodurch er, mit Vernunft und Sprache begabt, die Ordnung des Ganzen erkennen und auf rechte Weise leben kann und soll: Dies würde aber die Freiheit voraussetzen, sich für diesen Weg zu entscheiden oder auch nicht<sup>649</sup>, was mit einem Pantheismus unvereinbar wäre. Sehen wir also weiter:

---

<sup>645</sup>Die griechische Partikel δέ knüpft auf leicht begründende Weise an das Vorhergehende an; als eine Art Folgerung werden nach der Aufforderung, mit Zeus anzufangen, den Menschen niemals ungesagt lassen, in einem langen Satz, der von V. 2 - 4 reicht und noch weitere Partikel zu seiner Gliederung enthält, Zeus-erfüllte Orte aufgezählt. Von einer anderen Qualität ist das anknüpfende Wort im anschließenden V. 5, γάρ, das einen stark begründenden Charakter aufweist.

<sup>646</sup>Zur Gliederung dieses langen Satzes gehört auch noch καί, 'und', in V. 4 - dort schließlich wird der letzte der Orte genannt, die von Zeus erfüllt sind und der Satz beendet.

<sup>647</sup>Wohl nicht umsonst sprach Kallimachos in seinem Epigramm auf die *Phainomena* vom 'nähtedurchwachenden Fleiß' Arats, vgl. das zu den Reaktionen auf das Werk Gesagte

<sup>648</sup>In vielen Übersichtsdarstellungen der Stoa wird dieser Begriff ja gerne verwendet

<sup>649</sup>Und er erscheint mir bedeutsam, dass auch im Hymnus des Kleantes an den Stellen, an denen es um menschliche Freiheit geht, diese sehr vorsichtig in einer Möglichkeitsform ausgedrückt wird, also Raum für Entscheidung lässt! - wie wir in seinem Text bereits gesehen haben.

"Voll von Zeus ist sowohl jede Gegend/sind sowohl alle Straßen" - Aratos führt die begonnene Aufzählung Zeus-erfüllter Orte in **Vers 3** fort - "als auch (δ'(ε)) alle (πάσαι) Märkte, Versammlungsplätze (ἀγοραί) der Menschen (ἀνθρώπων), voll (μεστῆ) schließlich (δὲ) Meer (θάλασσα)<sup>650</sup>" - ohne Satzzeichen leitet der Vers in den nächsten über, die Aufzählung findet zu Beginn von **Vers 4** ihr Ende - "und (καὶ) Häfen (λιμένες)"; der Hochpunkt ist diesmal als Strichpunkt zu lesen, weil Aratos den Gedanken abgeschlossen hat.

Damit können wir an dieser Stelle nochmals fragen, in welcher Weise alle diese Orte als von Zeus erfüllt gedacht sein mögen, denn die Gestaltung der Verse, von der Auswahl der genannten Gegenden und Plätze, wie auch von der Reihenfolge ihrer Nennung, kann darüber vielleicht weitere Auskunft geben: Aratos beginnt mit ἀγυαί, die Erren mit 'Straßen' übersetzt - er hat in seiner Deutung von Beginn an den Menschen im Blick und sieht in den Substantiven ἀγυαί, ἀγοραί, θάλασσα und λιμένες Orte aufgezählt, "wo Menschen beieinander sind und zueinander kommen". Alles ist insofern 'voll von Zeus', als jede menschliche Aussage eine Aussage über Zeus impliziert, Zeus sozusagen immer mitausgesagt wird, weil er als Allgegenwärtiger "in jedem möglichen Gegenstand einer Aussage gegenwärtig ist", aber vielleicht noch mehr, weil die Rede als solche, "als Betätigung der Kraft zu denken und zu sprechen, eine Auswirkung göttlicher Gnade ist, so dass jedes gesprochene Wort in seinem Erklingen das Walten des Gottes bezeugt."<sup>651</sup> Mit den vier genannten Begriffen ist für Erren "der Schauplatz menschlicher Rede umschrieben, die bewohnte und bereiste Erde", denn: "Dort, wo Menschen miteinander verkehren ist die Kraft zu denken und zu reden in besonderer [...] Weise tätig", sodass man sagen kann, die Straßen und Plätze - man denke an die Marktplätze als Versammlungsorte besonderen Ranges! -, das - von Schiffen befahrene - Meer und die Häfen - als Umschlags- und Handelsplätze - seien voll von Zeus. Beim Gedanken an das Meer könne man allerdings auch die Verbindung mit Schiffen und Seewegen beiseite lassen und "an das große Wasser selbst denken", dann werde der Blick darauf gelenkt, dass Zeus auf der ganzen Erde, auch auf der unbewohnten und unbereisten, ja im ganzen

---

<sup>650</sup>Erren übersetzt 'das Meer', was möglich ist, aber die Gefahr in sich birgt, an ein bestimmtes Meer zu denken, während mir scheint, dass Aratos - wie schon in V. 1, so auch hier - bewusst keine bestimmten Artikel setzt: nicht nur bestimmte, schon gebaute und vorhandene Straßen, Märkte und Häfen, sondern auch alle potentiellen - und die Möglichkeit der Menschen an sich, an solchen Orten zusammenzukommen, sind so im Blick; nicht eine bestimmte Gegend im Unterschied zu einer anderen, ein bestimmtes, bekanntes Meer, sondern jede Gegend, 'das' Land und alles Meer, 'das' Wasser - alles ist von Zeus erfüllt.

<sup>651</sup>Vgl. a. a. O., S. 18. Erren sieht diese beiden Möglichkeiten sehr voneinander getrennt, doch die Allgegenwart des Zeus ist ja durch menschliche Rede nicht aufgehoben, sondern der Mensch als das Wesen, das sie zu erkennen vermag, kann sie auch in besonderer Weise zum Ausdruck und zur Sprache bringen, z. B. in einem Hymnus, wie Kleantes oder diesem Gedicht des Aratos. Vgl. auch Hossenfelder, S. 85: die Vernunft ist in der Welt am vollkommensten in der persönlichen Vernunft der vernunftbegabten Wesen, der Menschen (und sterblichen Götter, vgl. Kleantes) realisiert

Kosmos präsent sei.<sup>652</sup> Die Aufzählung der Zeus-erfüllten Plätze schließe, so beendet Erren den Gedankengang, jedenfalls mit den λιμένες:

"Ausgebaute Häfen sind kein Ding der Natur, sie sind von Menschen für ihren Verkehr geschaffen; die erweckte Vorstellung wird also wieder zur Menschenwelt zurückgeführt."<sup>653</sup>

Damit ist bereits Wichtiges gesagt, und es mag wohl möglich sein, die von Aratos gestaltete Aufzählung gleich von Beginn an auf den Menschen hin zu verstehen - hat der Dichter doch bereits im ersten Vers die Menschen erwähnt, die Zeus nie ungesagt lassen. Auch Wilamowitz bringt sogleich die Sprache auf den Menschen, gibt dabei aber einen bedeutsamen Hinweis: Zeus müsse den Menschen überall helfen - dies werde durch die Komplementärbegriffe 'zu Wasser und zu Lande' ausgedrückt und beides wiederum durch zwei Begriffe beschrieben: An das 'Land' denkt der Dichter zuerst<sup>654</sup> - ἀγυαί und ἀγοραί ersetzen dabei πόλεις - zu Lande wären damit die 'Straßen' als Verkehrswege genannt und die (Markt-)Plätze als Versammlungsorte, 'und der Schiffer braucht Zeus auf der Fahrt und im Hafen, weil er seine Ausfahrt nach dem Wetter richtet, das er erwarten darf<sup>655</sup> - zu Wasser gäbe es also gewissermaßen 'Seestraßen' und als Versammlungsorte in Zusammenhang damit, die Häfen.<sup>656</sup>

Wenn wir jedoch den ersten Begriff der Aufzählung, ἀγυαί, nicht als Mehrzahl von 'Straße' lesen, sondern als Pluralbegriff in der Bedeutung 'Gegend', dann erscheint die von Aratos getroffene Auswahl noch bewusster gestaltet und bedeutsamer, denn so verstanden beginnt der Dichter mit einer allgemeinen Aussage: nicht nur bestimmte Orte oder auch die Gesamtheit der Straßen, sondern 'jede Gegend' ist von Zeus erfüllt; der Blick ist damit nicht gleich und nur auf die spezifisch menschliche Sphäre gerichtet, doch diese kommt nicht zu kurz, denn als zweites werden ἀγοραί genannt<sup>657</sup>, von jeher Märkte, Versammlungsplätze der griechischen Bürger, Orte, an denen Menschen zusammenkommen, Gespräche führen, Handel treiben; es folgt θάλασσα<sup>658</sup>, das Meer<sup>659</sup>, das natürlich auch als das 'von Schiffen befahrene' bedacht werden kann, womit der Blick jedoch wieder auf menschlichen Umgang mit ihm eingeschränkt würde; verstehen wir den Ausdruck aber weiter, als Meer schlechthin, so wie zuvor den ersten Begriff als Gegend, dann sind gewissermaßen Land und Wasser umfasst, ist die

---

<sup>652</sup>Vgl. Erren, *Phainomena*, S. 18

<sup>653</sup>Ebd.

<sup>654</sup>Im Blick auf den Gesamtaufbau des Werkes war schon die Rede davon, dass die Menschen früher Ackerbau betrieben als Schifffahrt und letztere ein noch Gefährlicheres Unterfangen war. Aratos bringt im Hauptteil auch zuerst die Zeichen für die Landbevölkerung.

<sup>655</sup>Im Wetterzeichenteil der *Phainomena* steht die meernahe Bevölkerung im Vordergrund, für die auch Zeichen am Land wichtig sind, z. B. für die Wettervorhersage vor einer Ausfahrt

<sup>656</sup>Vgl. dazu Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung II*, S. 263

<sup>657</sup>Und hier spricht Aratos auch ausdrücklich von 'Plätzen der Menschen'

<sup>658</sup>Der Akzent auf der zweiten Silbe - θαλάσσα - ergibt sich im Gedicht durch die Versform.

<sup>659</sup>Das Meer ist wesentlicher Bestandteil der griechischen Verständnis- und Erfahrungswelt, umgibt es die Menschen doch und spielt es schon in den alten Hymnen des Homer eine Rolle

ganze Welt, wie Menschen sie erfahren können, angesprochen - alles ist von Zeus erfüllt! Und der sich über die Erde wölbende Himmel wird dabei nicht vergessen, denn auf ihm sind die Sterne als 'Zeichen' für die Menschen befestigt, wie wir einige Verse später (V. 10) lesen werden, und alle Zeichen, am Himmel, in der Luft und auf der Erde, für Land und Meer, werden im Hauptteil der 'Phainomena' ausführlich behandelt<sup>660</sup>. Auf diese Weise drückt der stoische Dichter seinem Verständnis entsprechend aus, was wir auch bei Kleanthes gefunden haben: Der ganze Kosmos, Erde, Meer und Äther, alles ist sein.

Den Schluss der Aufzählung bilden also λιμénéες, 'Häfen', und sie führen wieder klar in den Bereich menschlichen Beisammenseins. Wohl nicht zufällig scheint in dieser Zusammenstellung stets der weitere Begriff zuerst genannt, Gegend und Meer und jeweils auf den Menschen hin konkretisiert worden zu sein, Märkte und Häfen, sowie die Aufzählung insgesamt mit einem allgemeinen Begriff zu beginnen und einem aus der spezifisch menschlichen Sphäre zu enden - wie auch Kleanthes in seinem Hymnus zuerst den ganzen Kosmos angesprochen und dann den Blick auf den Menschen gerichtet hat. Der Mensch ist natürlich auch dort, wo es um die allgemeinen Begriffe geht, als Teil dieses Ganzen, des Kosmos, mitangesprochen und als der, der die Gegenwart des Zeus in allem erkennen und durch seine Sprache zum Ausdruck bringen kann.<sup>661</sup> Und das wird nun thematisiert, wenn nach dieser Aufzählung die Sprache auf den Menschen kommt und seine einzigartige Nähe zu Zeus in den Blickpunkt rückt (V. 5).

Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf dem gegenwärtigen Stand unserer Betrachtung noch einmal auf Zeus richten, von dem gesagt wurde, alles sei 'voll von ihm', können wir den Gedanken noch von einer anderen Seite her zum Leuchten bringen: Wenn Zeus als das eine Weltprinzip den ganzen Kosmos aus sich entstehen lässt, alles durchwaltet, ordnet, lenkt, erfüllt - und das entspricht der stoischen Lehre, dann können wir verstehen, warum Aratos bereits im ersten Vers vom Anfangen mit Zeus spricht und warum Kleanthes in seinem Hymnus gleich zu Beginn den Gott unter dem Aspekt des 'Allherrschers' anruft. Wenn alles von der einen Kraft erfüllt ist und zusammengehalten wird, dann ist es stimmig, dass Kleanthes im Verlauf des Hymnus den 'Logos' anspricht, der gewissermaßen 'durch alles hindurch' ist (V. 12) und Zeus als den, der es verstehe, auch das Ungeordnete zu ordnen (V. 18/19)<sup>662</sup> und Aratos von Zeichen spricht, die sich

---

<sup>660</sup>Vergleiche das zum Gesamtaufbau Gesagte

<sup>661</sup>Darum kann Kleanthes Zeus für die Sonderstellung der Menschen im Kosmos preisen und sich dafür engagieren, dass sich die Menschen auch dieser Würdigung gemäß verhalten und Aratos über Zeichen dichten, die die Menschen als von Zeus gesandt erfahren und nach denen sie zu ihrem eigenen Wohl richten können.

<sup>662</sup>Wobei Erren darauf hinweist, daß nach dem Zeugnis des DIOGENES LAERTIOS (7,134 = SVF I, 110,25ff. v. Arnim) Kleanthes auch in einem anderen Werk, und dort wahrscheinlich ausführlicher als in seinem Hymnus, 'Gott als den in der Materie waltenden Logos erklärt', vgl. Erren, *Phainomena*,

nur in einem geordneten Ganzen als verlässlich erweisen können - es ist dasselbe, von dem hier die Rede ist und an dem verschiedene Momente entfaltet werden. Und die Ordnung wird dabei nicht abstrahiert von dem, der ordnet, Zeus, sondern dieser zeigt sich im Geordneten: 'Sein ist der ganze Kosmos', so drückt es Kleantes aus (V. 7), bzw. umgekehrt ist alles 'voll von Zeus', was wir bei Aratos angesprochen finden (V. 2 - 4). Wenn wir jetzt nochmals auf Arats gegliederte Aufzählung - Gegend und Marktplätze, Meer und Häfen - blicken, so kristallisiert sich ein weiterer Aspekt klarer heraus: Es sind also allgemeine und spezifisch menschliche Orte genannt, und es ergibt sich schon von der Möglichkeit einer Dichtung her, dass Aratos nicht jeden einzelnen Platz und alle Orte aufzählen kann, die in irgendeiner Weise mit Menschen in Verbindung stehen, sondern dass er in komprimierter, ver-dichteter Form jene anspricht, die ihm repräsentativ erscheinen. Was verbindet Aratos - da er gerade diese gewählt hat - also mit Marktplätzen und Häfen? Es sind keine eigentlichen Wohnbereiche, und überhaupt Behausungen einzelner Menschen finden keine Erwähnung - darum scheint es nicht zu gehen. Märkte und Häfen sind Aufenthaltssorte, aber es gibt noch andere Gegenden und Plätze, wo Menschen anzutreffen sind. Vielleicht geht es dem Dichter um Orte, an denen sich Menschen jedoch nicht einzeln aufhalten, zufällig aufeinandertreffen, sondern wo sie ausdrücklich zusammenkommen, wenn sie Handel treiben, Neuigkeiten austauschen und Gespräche führen, und solches geschieht auf Marktplätzen und in Häfen. Damit liegt das Augenmerk auf einem 'Miteinander' - wie immer Menschen faktisch miteinander umgehen mögen, denn hier wird wohl auch gelogen und betrogen, doch diese Orte sind Ausdruck für so etwas wie 'politische und kommerzielle Öffentlichkeit'. Neben die allgemeinen Begriffe 'Gegend' und 'Meer' setzt Aratos damit sehr spezielle - jeweils für das Land, die 'Marktplätze' und für den Wasserbereich, die 'Häfen' -, an denen sich für den Dichter das 'Von-Zeus-erfüllt-Sein' in besonderer Weise zu zeigen scheint, im öffentlichen Leben der Menschen, 'unter Überspringung der politischen Einheiten und Grenzen', denn nicht ein spezieller Marktplatz in einer bestimmten Stadt ist gemeint, nicht ein Hafen an einer ausdrücklich genannten Meeresbucht angesprochen, sondern die grundsätzliche Art des Beisammenseins an solchen Plätzen<sup>663</sup>. Damit wird - und das ist auch der Zeit entsprechend<sup>664</sup> - die einzelne Polis überschritten, auf eine einzige große Gemeinschaft der Menschen hin - auf allen Marktplätzen und in allen Häfen, auf der ganzen Welt.<sup>665</sup> Und es ist Zeus, der nicht nur

---

S. 22, aber im Hymnus selbst klingt dies ebenfalls an, wenn von Zeus gesprochen wird, der 'durch alles hindurch' ist

<sup>663</sup> Aratos setzt keinen Artikel!

<sup>664</sup> Die Welt der Griechen hat sich in der Zeit des Hellenismus ja verändert und erweitert

<sup>665</sup> Vgl. Erren, *Phainomena*, S. 22/23; Erren folgt hier Wilamowitz (Hellenistische Dichtung II, S. 263), der 'Straßen' und 'Marktplätze' zusammen als 'Polis' interpretiert und dem gegenüber das Meer gewissermaßen als 'Seestraßen', das zusammen mit den 'Häfen' die ganze Welt der Menschen umfasst; mir erscheint von Text und Wortwahl stimmiger, dass Aratos jeweils einen ganz allgemeinen Begriff gewählt habe (ich bleibe für ἄγυιαι bei der Übersetzung 'Gegend', nicht 'Straßen', die bereits in die

die Plätze der Menschen, sondern jede Gegend und alles Meer erfüllt, den ganzen Kosmos zusammen- und alles miteinander verbunden hält.

ed) Abhängig- und Zugehörigkeit (V. 4):

Im zweiten Teil des vierten Verses vertieft Aratos die angesprochene Erfahrung der Allgegenwart des Gottes durch eine bemerkenswerte Aussage: Zeus ist nicht nur einfach in allem da, faktisch überall präsent, sondern wir bedürfen seiner, "überall brauchen wir alle Zeus", lesen wir in Errens Übersetzung (πάντη δὲ Διὸς κεχρήμεθα πάντες), und er fügt erklärend hinzu:

"Das läßt sich natürlich mit einer absoluten Allgegenwart des Gottes besonders leicht begründen: wenn Zeus in jedem Ding ist, braucht man immer und überall mit dem Ding auch ihn."<sup>666</sup>

Aber, meint Aratos, dass, wenn Zeus überall und in allem anwesend ist, alles erfüllt, wir ihn mit jedem Gegenstand, den wir erwerben, sozusagen mit dazubekommen, ob wir wollen oder nicht, oder geht es nicht vielmehr darum, dass Zeus als der alles durchwaltende und tragende, der alles hervorbringende Grund mit anwesend ist und wir ihn daher nicht nur in uns erfahren, sondern ihm auf diese Weise überall und in allem begegnen können, da alles 'aus ihm' ist und seiner bedarf? Es lohnt sich wohl, Satz und Zusammenhang genauer zu betrachten:

πάντη, 'überall' knüpft an die genannten Gegenden und Plätze der Welt an, heißt aber auch 'in jeder Beziehung' - es geht also nicht nur um Orte, sondern ebenso um die Art und Weise, darum, wie und bei welcher Gelegenheit wir Zeus brauchen: überall und in jeder Beziehung, immer - und so können wir weiter übersetzen - 'aber (δέ) bedürfen (κεχρήμεθα<sup>667</sup>) alle (πάντες) des Zeus (Διός)/brauchen (wir)<sup>668</sup> alle Zeus.'

---

ausdrückliche Sphäre der Menschen führen) und dann einen Ausdruck für den spezifisch menschlichen Bereich gewählt habe, jeweils für Land und Wasser. Und wenn der zweite Begriff sozusagen als Zentrum menschlichen Beisammenseins zu verstehen ist, braucht es nicht noch durch Straßen - jeweils für Land- und Wasserbereich ergänzt zu werden, wie Wilamowitz dies tut. Damit wäre auch auf noch umfassendere Weise der ganze Kosmos angesprochen und der Mensch darin eingebettet: Häfen würden nicht nur durch 'Seestraßen' und Märkte, nicht nur durch 'Straßen' die Menschen über die eigene Polis hinaus mit allen anderen verbinden, sondern von der vom Dichter ausgeführten Erfahrung her, dass 'alles voll von Zeus' ist, würde dieser auch jede unbewohnte Gegend und alles unbefahrene Meer erfüllen und alles durch ihn verbunden sein.

<sup>666</sup>Erren, a.a.O., S. 18

<sup>667</sup>Hier handelt es sich um eine Perfekt-Form, die etwas ausdrückt, das in der Vergangenheit geschehen ist, aber weiterhin anhält und so etwas wie einen Zustand anzeigt: wir haben Zeus gebraucht und brauchen ihn weiter, wir Menschen - und nicht nur wir - sind die Zeus-Brauchenden.

<sup>668</sup>Erren übersetzt 'wir alle', bezieht so mit dem 'Wir' den Dichter ausdrücklich ein und lenkt den Blick - wie schon bei der Aufzählung der Zeus-erfüllten Orte - auf den menschlichen Bereich, um den es im nächsten, dem - bekannten fünften - Vers ausdrücklich gehen wird: Wir (Menschen) sind ein Geschlecht des Zeus; hier, im vierten Vers, ist der griechische Text aber allgemein gehalten, 'alle brauchen Zeus'.

Aratos schließt mit einem Punkt. Er hat seine Aufzählung der Orte, die 'voll von Zeus' sind (V. 2 - 4), mit einer Zusammenfassung beendet und dabei klar festgestellt: alle brauchen Zeus, und zwar 'immer und überall' - im Unterschied zu Gegend und Meer, die von Zeus erfüllt sind und wohl auch zu Pflanzen und Tieren, ergibt sich in Bezug auf den Menschen damit die Frage: Wenn er, wo auch immer er sein und in welcher Situation sich befinden mag, stets des Gottes bedarf, wie steht es dann mit seiner Freiheit?

Aratos hat die menschliche Existenz im Modus einer allumfassenden 'Bedürftigkeit' Zeus gegenüber aufgezeigt - überall, immer, in jeder Beziehung bedürfen die Menschen seiner. Wenn dem aber so ist, dann sind sie, die Menschen, die ihn, Zeus, brauchen, in gewisser Weise etwas Eigenes, von ihm zu Unterscheidendes und nicht bloß ein Teil, Aspekt, Moment der Gottheit selbst<sup>669</sup> - wiewohl sich ihre Selbständigkeit auch als Abhängigkeit zeigt. Dass diese Abhängigkeit aber von vornherein als eine schlechte zu verstehen sei, die die Menschen unterdrücke, ihrer Freiheit und der Entfaltung ureigener Lebensmöglichkeiten beraube, könnte vom Text bis hierher nicht belegt werden: Mit keinem Wort deutet der stoische Dichter an, dass der Gott jemals seine Hilfe verwehren und die Abhängigkeit der Menschen missbrauchen würde! Nichts ist zu lesen davon, dass die menschliche Situation, auf die Arats Aussage eine Reflexion zu sein scheint, ein Zustand beständigen Mangels wäre und Zeus immer erst mild gestimmt und stets erneut gebeten werden müsste, jegliches Denken, Handeln und Sein der Menschen zu ermöglichen - den Menschen ist ja schon ermöglicht, was sie tun und worin sie sich, sofern sie sich darauf besinnen, als die Zeus-Brauchenden entdecken können.<sup>670</sup>

Es dürfte also - bei aller Abhängigkeit, die nicht bestritten, sondern ausdrücklich angesprochen wird - ein anderes Moment an der Beziehung des Menschen zu seinem Gott in den Blick genommen werden als das völliger Ausgeliefertheit, hilfloser Passivität: das der Nähe, einer erfahrbaren Zugehörigkeit.

ee) Abstammung von Zeus und menschlicher Freiraum (V. 5):

Der in der Apostelgeschichte zitierte und bekannte **Vers 5**<sup>671</sup> "bringt die Erklärung, die mit γάρ ausdrücklich als solche gekennzeichnet ist", wendet sich so begründend auf das gerade Gesagte zurück und zeigt, dass wir mit den eben geäußerten Gedanken einer erfahrbaren Nähe des Gottes und Zugehörigkeit zu ihm, auf der richtigen Spur sind:

---

<sup>669</sup>Was wieder gegen einen Pantheismus spricht

<sup>670</sup>Wenn wir an das Gebet des Kleanthes denken (V. 32ff.), so hat sich dieser auch auf die Situation bezogen, in der sich die Menschen bereits entdecken können und derer sie sich - mit allen Möglichkeiten, die sie bereithält, bewusst werden sollen.

<sup>671</sup>Wenn von den Menschen gesagt wird, sie seien seines [des Zeus] Geschlechts (V. 5), hören wir Kleanthes, der in seinem Zeushymnus (V. 4) eine sehr ähnliche Formulierung gebraucht, so Lesky, S. 842; und er meint, Arats Fassung habe in die Areopagrede, Apg. 17,28 Eingang gefunden, was nicht ganz stimmt, da die Formulierung eigentlich keiner der beiden Versionen exakt entspricht

"Denn (γάρ) dessen (τοῦ) [des Zeus, der im vorhergehenden Vers genannt war und auf den sich der Artikel bezieht] Geschlecht (γένος) sind auch (καί) wir (εἶμεν<sup>672</sup>)", oder genauer: 'wären wohl auch wir', denn mit dem Verb im Optativ, einer griechischen Möglichkeitsform, drückt sich Arat vorsichtiger aus, als er dies mit der entsprechenden Präsensform täte<sup>673</sup>.

Ob der Dichter damit so etwas wie einen Freiraum andeuten wollte, der den Menschen eröffnet ist, die Freiheit, sich dessen bewusst zu werden, eigentlich dem Geschlecht des Zeus zu entstammen und sich - entsprechend dieser Würdigung - verhalten zu können? Mit der verwendeten Möglichkeitsform hält Aratos offen, ob dies auch geschieht oder Menschen die ihnen geschenkte Möglichkeit ungelebt lassen.<sup>674</sup>

Dieser Vers, so Wilamowitz, soll den Leser an KLEANTHES erinnern: es werde damit 'auf die allgemeine Bedeutung des Zeus als des stoischen Gottes kurz hingedeutet'.<sup>675</sup> Aratos braucht keine weiteren Erklärungen anzufügen, denn mit dem Verweis auf einen Vers des berühmten Zeus-Hymnus, klingt der ganze Hymnus an und alles, was Kleanthes dort in wunderbarer Weise über Zeus, den Kosmos und die Menschen zur Sprache gebracht hat.<sup>676</sup>

---

<sup>672</sup>Der Akzent des Verbs 'sein' in der 1. Pers. Pl. Optativ auf der zweiten Silbe (εἶμεν) ergibt sich im Text durch das Versmaß.

<sup>673</sup>Erren deutet mit seiner Übersetzung "Wir sind ja auch sein Geschlecht" den Begründungszusammenhang ebenfalls an (die Möglichkeitsform aber nicht), doch indem er nur das 'Auch', nicht aber das 'Denn' ins Deutsche überträgt, verliert der Satz im Vergleich zum griechischen Original an Komprimiertheit; das 'Auch' wirkt so statt des 'Denn' erklärend, kann aber nicht noch auf den Zusammenhang zu dem davor Gesagten aufmerksam machen. Erren ist von seinem Verständnis her der Meinung, dass der Satz den Leser noch vor das weitere Rätsel stelle (also trotz entsprechender Partikel nichts erkläre): wie man sich die Abstammung der Menschen von diesem Gott vorstellen solle, denn man könne diese nach dem bisher Gesagten "nur noch als Metapher für eine abstrakt begriffene Zugehörigkeit" verstehen (vgl. a. a. O., S. 19). Ich schlage vor, sich gar nichts vorzustellen, sondern in größtmöglicher Offenheit für das, was Aratos sagen wollte, dem Text weiter zu folgen. Dass die Aussage der Abstammung von Zeus nur noch eine Metapher sei, ein bildhafter Vergleich für etwas anderes, das anscheinend nur auf diese Weise ausgedrückt werden könne, und dass die Zugehörigkeit abstrakt begriffen werde, also von etwas absehen würde und gerade nicht aus konkreter Erfahrung spräche, könnte ich bislang nicht bestätigen.

<sup>674</sup>Wir haben schon bei Kleanthes gesehen, dass er, wo menschliche Freiheit ins Spiel kam, betont vorsichtige Formulierungen gewählt hat, und gerade dieser Vers bei Arat ist ganz offensichtlich mit Kleanthes in Verbindung zu bringen (vgl. seinen V. 4). Wir werden im Lauf des Proömiums auch noch weitere Stellen finden, in denen Aratos auf solche Weise den menschlichen Freiraum wahrt (vgl. V. 12, V. 13 und V. 16).

<sup>675</sup>Vgl. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung II, S. 263

<sup>676</sup>In Zusammenhang mit Leben und Werk der beiden Stoiker haben wir bereits gehört, dass es nicht ganz klar, aber wahrscheinlich ist, dass Kleanthes seinen Zeushymnus zuerst verfasst hat; Aratos kann diesen, der vielleicht schon im Umlauf war, also gekannt und sich auf ihn bezogen haben - so wie er sich in seinem Gedicht öfters auf Werke vorhergehender Dichter bezieht. Und wie bei der Anspielung auf Stellen bei Hesiod durch eine Formulierung das Ganze angesprochen und mitgemeint war, das in Zusammenhang mit Arats eigener Aussagerichtung anklingen sollte, so könnte dies auch hier der Fall sein. Und da all diese Hinweise verstanden werden sollen, wendet sich Aratos mit seinem Gedicht an Leser, die dies vermögen, die also der Stoa nahestehen oder zumindest hellenistisch gebildet sind. Und als ein in dieser Weise Gebildeter könnte auch der Verfasser der Apostelgeschichte gelten, der sich seinerseits auf Kleanthes bzw. Aratos bezieht, deren Werke also gekannt hat

Der vierte Vers im Hymnus des Kleanthes (ἐκ σοῦ γὰρ γένος εἶσ' ἤχου μίμημα λαχόντες "Sind wir doch alle entsprossen von dir und mit Sprache begabet"<sup>677</sup>), auf den Aratos anspielt, verweist darauf, dass die besondere Nähe des Menschen zu Zeus mit seiner Sprache zu tun hat, in der sich Zeus in besonderer Weise manifestiert und die Ausdruck menschlicher Teilhabe am Logos ist.<sup>678</sup> Im Hymnus des Kleanthes ist dies ausführlicher dargestellt als bei Aratos, dessen Zeushymnus ja vergleichsweise kurz ist und ein Gedicht über Sternbilder und Wetterzeichen eröffnen soll, doch durch den bedeutsamen Anklang an einen zentralen Vers bei Kleanthes ist gewissermaßen der ganze Hymnus angesprochen und vor den Augen der Leser lebendig geworden, wie - in komprimierter Form - die gesamte stoische Lehre. Wir werden so viel 'spezifische Übereinstimmung im Grundsätzlichen' finden, dass ein Vergleich mit Kleanthes erhellend sein und neue Aspekte zum Leuchten bringen kann, und wir können die Lehre der Stoa überhaupt für die Interpretation der *Phainomena* des Arat heranziehen, denn "das Phainomenapömium zeigt, daß und wie er sich ihren Anschauungen anschloß".<sup>679</sup>

Der Beziehung zwischen Zeus und den Menschen, die bei Kleanthes positiv gezeichnet ist - bei Aratos bis jetzt ebenso - gilt es nun noch weiter nachzugehen, denn es stellt sich die Frage: Wie ist diese **Abstammung** zu verstehen? Vielleicht finden sich auch im Text selbst aufschlussreiche Hinweise für das Verständnis dieser Stelle, nicht nur im Vergleich mit Kleanthes.<sup>680</sup> In Mythen kommt es vor, dass Zeus, der 'Göttervater', sich auch mit sterblichen Frauen einlässt und dieser Verbindung Halbgötter entspringen, doch solch einzelne 'Abenteuer' des Gottes könnten nicht die Herkunft aller Menschen erklären; Arats Gedicht ist auch gar nicht mythischer Natur, und selbst in einem Mythos wäre eine Vereinigung mit Zeus nicht unbedingt biologisch zu verstehen - eine wörtlich-biologische Abstammung dürfte so wohl nicht gemeint sein. Ist die Redeweise, von seinem Geschlecht zu sein, vielleicht doch übertragen, metaphorisch gemeint, wie Erren sie interpretiert? Dann wäre die 'Abstammung von Zeus' ein bloßes Bild, aber wofür, ein bildhafter Vergleich, doch womit? In diesem Fall müssten wir nach dem entsprechenden Vergleichspunkt suchen und uns fragen, ob es sich hierbei nicht um etwas sehr

---

<sup>677</sup>Griech. Text nach v. ARNIM, deutsche Übersetzung von Max POHLENZ

<sup>678</sup>Erren bestätigt damit auf seine Weise die Interpretationsrichtung, die Pohlenz beim Zeushymnus des Kleanthes dargelegt hat, die der Anteilnahme des Menschen am Logos einen hohen Stellenwert einräumt und nicht gleich und in besonderem Maße die Ethik in den Mittelpunkt stellt

<sup>679</sup>Vgl. Erren, *Phainomena*, S. 22; In diesem 'hymnenartigen Preis auf Zeus', so Lesky, können wir den Allgott der Stoiker erkennen, vgl. S. 842 - wie bei Kleanthes, geht es auch hier um Zeus gemäß stoischen Verständnisses.

<sup>680</sup>Wir haben gesehen, dass Aratos, wenn er sich auf alte Dichter bezieht, das Übernommene in neuen Zusammenhang stellt, und wenn es auch etwas anderes ist, wenn Aratos sich als stoischer Dichter auf einen Stoiker, wie Kleanthes, bezieht, so besteht trotzdem die Möglichkeit, dass er andere Aspekte beleuchtet, auf etwas anderes hinaus will als dieser, sodass wir bei allen Hinweisen auf Kleanthes, den Zusammenhang bei Aratos selbst nicht aus den Augen verlieren sollten.

Abstraktes handle<sup>681</sup> anstatt um eine konkrete, lebendige Beziehung zwischen Mensch und Gott. Vielleicht ist diese Abstammung aber ontologisch<sup>682</sup> zu verstehen - wie wir dies schon zu Beginn des Gedichtes bei der Bedeutung von 'Anfang' gesehen haben und auch die Verse, die davon sprechen, dass alles 'voll von Zeus' sei, verstanden werden können: γένος kann mit 'Geschlecht' wiedergegeben werden, doch eigentlich hat dieses Wort eine größere Bandbreite an Bedeutung, ist das 'Gewordene'<sup>683</sup>, vom kleinen Sprössling, der aus der Erde lugt, bis hin zu Familie, Geschlecht, Generation und schließlich Abstammung. Von daher kann es einerseits für die Beziehung der Menschen zu Zeus genommen werden (wie dies in V. 5 geschieht), andererseits aber auch alles Vorhergehende (V. 2 - 4) umfassen. Durch die Wortwahl 'Genos' könnte nicht nur speziell das Menschen-'Geschlecht' in den Blick genommen, sondern in gewisser Weise alles bereits davor Angesprochene mitgemeint und darin einbezogen sein, Land und Meer, Plätze der Menschen, alles, was (geworden) ist und in dem das menschliche Miteinander schon mitschwingt (Märkte, Häfen), welches nun ausdrücklich angesprochen ist, das Aratos mit dem 'Auch' (wir sind auch ein Geschlecht des Zeus) in das Ganze einzufügen weiß - wobei er zugleich die besondere Stellung des Menschen im Kosmos an-, seine Anteilhabe am 'Logos' und einzigartige Nähe zu Zeus durchklingen lässt<sup>684</sup>, die durch die Ähnlichkeit zu der Kleantes-Stelle noch bestätigt wird.

Wenn wir nämlich fragen, was im fünften Vers eigentlich begründet werden soll und in welcher Weise dies geschieht, so zeigt sich, dass die Aussage für alles bisher Angeführte eine Erklärung bringen kann dafür, dass Aratos aufgefordert hat, mit Zeus anzufangen, den Menschen nie ungesagt ließen, für seine Aufzählung all der Orte, die von Zeus erfüllt seien und dafür, dass immer und überall ihn alle bräuchten. Und die Begründung, die der Dichter für seine bisherige Ausführung gibt, verweist darauf, dass hier ein Mensch als Wesen, das sich als mit Vernunft begabt und zur Sprache befähigt, in einer gewissen Sonderstellung im Kosmos entdecken kann, wohl aus seiner eigenen Erfahrung der Nähe zu Zeus, dessen Anwesenheit in allem begreift. Zeus ist damit in ausgezeichneter Weise (in) den Menschen gegenwärtig, ihnen nahe und das Licht des Verstehens, das in diesem Vers aufstrahlt, scheint auch auf die ersten vier Verse zurück, in denen, wie zur Vorbereitung für das Folgende, die Sprache der Menschen und 'Orte menschlichen Miteinanderseins' angesprochen waren - von Anfang an schwingt also die Sonderstellung des Menschen im Ganzen des Kosmos mit, denn wenn Zeus auch in

---

<sup>681</sup>In diesem Fall hätte Erren recht, vgl. *Phainomena*, S. 19

<sup>682</sup>Also nicht auf der 'ontischen' Ebene des Seienden, sondern in Bezug auf seinen Grund, das Sein, das nicht wieder Seiendes wäre

<sup>683</sup>Vgl. das dazugehörige Verb γίγνομαι, zum Dasein gelangen, werden, entstehen

<sup>684</sup>Erren kann diese Komprimiertheit, da er nicht alle beide Partikel ('denn' und 'auch') übernimmt, so nicht wiedergeben

allem als dessen Grund und Anfang gegenwärtig ist, so ist es doch der Mensch, der diese Gegenwart bewusst erfahren und anzusprechen vermag.<sup>685</sup>

Die Vaterschaft des Zeus ist also eine, die den Menschen in besonderer Weise auszeichnet, denn dieser ist gewissermaßen der Ort, an dem sich Zeus in einer Qualität zu erfahren geben kann wie nirgends sonst im Kosmos. Es ist also keine 'undifferenzierte Allgegenwart' des Gottes, die Aratos beschreibt, denn Zeus als die eine Kraft in allem, wirkt nicht überall auf die gleiche Weise: Natürlich, er erfüllt alles, und von daher kann nichts ohne ihn sein und nicht das sein, was es ist, doch während er in Dingen als so etwas wie 'ordnende, lenkende, sinnreich verbindende und versammelnde Kraft'<sup>686</sup> in Erscheinung tritt - was die Menschen im Unterschied zu Dingen, Pflanzen, Tieren zu erkennen vermögen -, zeigt sich die 'Zeuserfülltheit' im Menschen gleichsam in einer neuen Qualität<sup>687</sup>, in dem Wesen, das sich durch seine Anteilhabe am Logos seiner selbst und der Nähe des Gottes bewusst werden kann und aus freier Entscheidung in die Ordnung des Kosmos einzustimmen vermag. Menschen können Zeus so als ihren 'Stammvater' begreifen, aus dem heraus sie ihren Anfang haben und der ihnen Anteilhabe am 'Logos' gewährt, ihnen ihr spezifisches Mensch-Sein ermöglicht, in Freiheit, mit Vernunft und Sprache - sie können die Nähe des Gottes in sich selbst, seine Anwesenheit in allem erfahren.

Dieser Gedanke, der bei Kleantes viel mehr Raum erhält, hat jedoch auch etwas mit Arats Proöm zu tun, wenn im ersten Vers der Dichter davon spricht, dass die Menschen Zeus nie ungesagt lassen (V. 1 - 2), denn vor jedem tatsächlich gesprochenen Wort ist das Sprechen-Können, ist das Verstehen Zeichen der gewährten Teilhabe am Logos, die Aratos an Orten menschlichen Beisammen-Seins wie 'Marktplätzen' und 'Häfen' gewissermaßen aktiviert sieht:<sup>688</sup> Zeus ist in der Sprache, im menschlichen Miteinander als die Kraft gegenwärtig, die eben dies ermöglicht, zu verstehen, zu sprechen, miteinander - auch gegen- oder füreinander - da zu sein, sodass jedes gesprochene Wort als solches schon den Gott bezeugt<sup>689</sup> (V. 1) und Orte und Plätze, 'wo Menschen

---

<sup>685</sup>Von daher und in Anbetracht dessen, dass Kleantes und Aratos beide Schüler des Zenon waren, bestätigt sich für mich die Interpretation POHLENZ', die im Hymnus des Kleantes den Schwerpunkt darauf legt, dass wir Menschen Zeus als Schöpfer und Lenker des Alls erkennen, ihn ansprechen, preisen - z. B. in einem Hymnus - und bitten können und von daher unser Leben nach der erkannten Ordnung auszurichten vermögen.

<sup>686</sup>Vgl. Erren, *Phainomena*, S. 19

<sup>687</sup>Die besondere Eigenart zweier Menschen fällt viel mehr ins Gewicht und ist von ganz anderer Bedeutung als die Unterscheidung etwa zweier Geldmünzen, also zweier Dinge, die ja auch nicht ein und dieselbe sind.

<sup>688</sup>Vgl. Erren, a. a. O., S. 24

<sup>689</sup>Zur 'Sprache' gehört vor allem Reden immer schon eine grundlegende Offenheit, die es allererst ermöglicht, angesprochen werden und antworten zu können und, soll es nicht bloßes Gerede sein, Verständnis, das zum Ausdruck gebracht werden kann; der Ausdruck muss auch nicht immer verbaler Art sein - die Formulierung des 'Zeus-nicht-ungesagt-lassen-Könnens' (V. 1), muss sich keineswegs nur auf menschliches 'Reden' beziehen, sondern kann weiter verstanden werden, im Sinne jeglichen Ausdrucks von Sein und Miteinander-Sein der Menschen, womit der Bezug zu den Plätzen

beieinander sind oder zueinander kommen' (V. 2 - 4) in solcher Intensität von Zeus erfüllt sind wie sonst nichts im Kosmos. Und umgekehrt können die Menschen ohne ihn, der ihr Mensch-Sein ermöglicht, nicht sein, was sie sind: darum brauchen sie ihn immer und überall (V. 4). Die Sprache und das verstehende Verkehren der Menschen miteinander - und mit ihrem Gott! - ist das, was die Menschen vor allen anderen Wesen auszeichnet, was sie in einzigartiger Weise zum 'Geschlecht des Zeus' macht, von dem sie ihre Eigenart und Sonderstellung im Ganzen der Welt herleiten.<sup>690</sup>

Die 'Abstammung' von Zeus wäre so weder wörtlich-biologisch, noch abstrakt, als bloße Metapher zu verstehen, sondern Ausdruck konkreter menschlicher Erfahrung: des Gründens in ihm, dem Grund, der in allem Begründeten bleibend und auf je eigene Weise anwesend ist, es 'erfüllt'.

Die Anteilhabe am Logos zeigt sich in menschlicher Sprache, aber nicht nur das: die Menschen sind durch diesen Logos mit Vernunft begabt, dem Vernehmen-Können dessen, was ist, von Grund auf, in seiner Gänze. Und diese grundsätzlich weltweite Offenheit ermöglicht es ihnen, durch eigene Verbundenheit mit dieser einen Kraft, die den ganzen Kosmos durchwaltet, sich mit allem anderen verbunden zu fühlen - und besonders mit allen Menschen auf der Welt - über jede einzelne Polis hinaus. Aratos hat für diesen in der Stoa verwurzelten und schon für Zenon, ihren Gründer, bezeugten kosmopolitischen Gedanken<sup>691</sup> seine eigene Ausdrucksweise gefunden: Alles ist 'voll von Zeus', der den Kosmos erfüllt und alles untereinander verbindet - in besonderer Weise jedoch die Menschen, die ihn niemals ungesagt lassen: unabhängig von Grenzen einer Stadt oder eines Staates, sind sie als Menschen<sup>692</sup> 'von seinem Geschlecht', und der ganze Kosmos erscheint wie "eine polisähnliche Gemeinschaft von Menschen und Göttern, die auf der gemeinsamen Teilhabe am Logos beruht"<sup>693</sup>.

Und sind wir diesem Gedanken nicht schon bei Kleanthes begegnet, in seiner den Hymnus abschließenden Aussicht darauf, dass Menschen und Götter, im Vollgesang vereint, Zeus preisen, der ihnen Anteil am Logos geschenkt hat, sodass sie den 'Nomos', die Gesetzmäßigkeit und wundervolle Ordnung des Kosmos verstehen und aus freiem Entschluss darin einzustimmen vermögen?

Wenn wir es ernst nehmen, dass dieser Text solcherart stoisches Verständnis zum Ausdruck bringt, so ist alles oberflächliche Gerede von 'Pantheismus' und einer

---

menschlichen Verkehrs hergestellt wäre. Auch bei Kleanthes ist die Sprache im Proöm als etwas spezifisch Menschliches hervorgehoben und im Schluss das, was das Preisen ermöglicht

<sup>690</sup>Vgl. Erren, *Phainomena*, S. 24

<sup>691</sup>Vgl. SVF I, 61, 1 - 7 und Erren, a. a. O., S. 23

<sup>692</sup>Und es ergibt Sinn und fügt sich in den Zusammenhang, dass Aratos bei 'Menschen' keinen Artikel verwendet hat

<sup>693</sup>Vgl. Erren, a. a. O., S. 23/24; die Frage, wie diese Anteilnahme verstanden ist, wird uns noch beschäftigen, denn wir können in den überlieferten Fragmenten (und damit leider aus dem Zusammenhang gerissen) auch auf Aussagen treffen, wie, dass Zeus der Kosmos sei, ihn also nicht nur durchwalte, vgl. SVF II, 169, 25 - 34 (V. 33: ... Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος ...)

Entgegensetzung von menschlicher Freiheit und einem den Menschen bestimmenden 'Determinismus' zu überdenken.

ef) Zeus gibt 'günstige Zeichen' (V. 6 - 9):

Aratos schließt die berühmt gewordene Stelle des fünften Verses mit einem hochgestellten Punkt, den ich als Strichpunkt verstehen würde, da der Gedankengang vorerst hier ein Ende findet<sup>694</sup> und wendet sich, nachdem er die Beziehung zwischen Gott und Mensch vom Menschen her beleuchtet hat, nun der Seite des Gottes Zeus zu: 'Der aber, dieser' (ὁδ' (ε)) 'mild, wohlwollend, freundlich gesinnt' (ἡπιος) 'den Menschen' (ἄνθρωποισι<sup>695</sup>) - erneut findet sich, am Ende des fünften Verses, kein Satzzeichen, keine Zäsur, denn was Aratos jetzt zu sagen hat, erstreckt sich in einem Zug über insgesamt viereinhalb Verse (V. 5 - 9).

Es erscheint mir wichtig, dass Zeus hier als den Menschen gegenüber grundsätzlich wohlwollend, mild und freundlich gesinnt dargestellt wird, nicht nur manchmal, wenn er gerade gute Laune hat, oder bestimmten Menschen gegenüber - solchen von hohem Rang, vornehmer Herkunft, bzw. jenen, die sich eifrig um ihn mühen und vielleicht in die stoische Schule eingeschrieben sind -, nein, Zeus macht keine Unterschiede, ist nicht ein launenhafter, eifersüchtiger, missgünstiger Gott, sondern beständig wohlwollend und menschenfreundlich.

Im Lauf der griechischen Geschichte wurde wohl auch anders über Zeus gesprochen - wie kommt also Aratos dazu, Zeus auf diese Weise zu charakterisieren? Wie bekundet sich denn diese Menschenfreundlichkeit des Gottes? Der folgende **Vers 6** gibt Antwort: Zeus zeigt etwas, gibt '(ein) Zeichen' (σημαίνει<sup>696</sup>), ja er gibt günstige, glücksverheißende (δεξιό<sup>697</sup>) Vorzeichen!

Damit hat der Dichter eine bemerkenswerte Aussage getan - erscheint hier doch der Gott aktiv und engagiert, nicht theoretisch als in allem vorhanden gedacht und in einer mehr oder weniger abstrakten Weise mit im Spiel. Zeus ist erfahrbar als einer, der den

---

<sup>694</sup>Der griechische Hochpunkt, der als Doppel- oder Strichpunkt gelesen werden kann, wird von Erren mit einem Punkt wiedergegeben, was ebenfalls den Abschluss des Gedankens zeigt - allerdings damit stärker betont als bei Aratos selbst, wie wir es in der vorliegenden Fassung des griechischen Textes lesen können.

<sup>695</sup>Wiederum setzt Aratos keinen bestimmten Artikel - Zeus ist Menschen gegenüber grundsätzlich mild gestimmt, wohlwollend, freundlich gesinnt, nicht bestimmten unter ihnen.

<sup>696</sup>σημαίνω, hier in der 3. Pers. Sg., heißt in dieser aktiven Form 'bezeichnen', 'mit einem Zeichen versehen', bzw. 'ein Zeichen geben, etwas zu tun' - was die Menschen tun sollen, denen diese Zeichen gelten, wird im Anschluss näher ausgeführt; in Zusammenhang mit genannten Göttern - wie an dieser Stelle des Proömiums - kann man das 'Zeichen' auch als 'Vorzeichen' verstehen: Zeus deutet den Menschen etwas an, gibt ihnen einen Wink - damit sind wir bereits in eine sehr persönliche Beziehung zwischen Gott und Mensch hineingeraten und können spätestens hier so etwas wie eine zur Sprache gekommene 'abstrakte Gegenwart' des Gottes vom Text selbst her zurückweisen.

<sup>697</sup>Diese Form des Neutrum Plural von δεξιός legt nahe, von 'Zeichen', die Zeus gibt, im Plural zu reden - wie Erren dies auch tut.

Menschen Zeichen gibt, ist konkret da in der Welt und mitten im Leben der Menschen, denen - sollen die Zeichen ihren Sinn nicht verfehlen - zugetraut wird, die für sie gedachten Vorzeichen zu verstehen. Das bedeutet zunächst, diese überhaupt als Zeichen erkennen zu können, genauer als glücksverheißende Zeichen, von Zeus, ihrem Gott, für sie, die Menschen, mit denen er es gut meint; weiters gehört dazu, sie in diesem Horizont entsprechend zu deuten, sowie - geht es doch nicht um ein rein theoretisches Wissen - sich nach den Zeichen zu richten, vielleicht sogar sich in diese von Zeus eröffnete Beziehung einzufügen, sein Leben danach auszurichten.

Diese Textstelle bestätigt, dass die Menschen, bei aller Abhängigkeit von Zeus, doch eine gewisse Eigenständigkeit haben, in der Gottheit nicht gewissermaßen 'aufgelöst' sind, in ihr nicht auf- bzw. untergingen: Wenn Zeus den Menschen Zeichen gibt, was in den nächsten viereinhalb Versen (V. 5 - 9) entfaltet werden wird, dann geht es um ein Zusammenspiel von Gott und Mensch, er gibt Zeichen, sie verstehen diese. Wären sie jedoch ein Moment an der Gottheit selbst, dann müsste diese keine Anleitungen geben, die an sie selbst gerichtet wären... Und dass dem nicht so ist, darauf deutet das verwendete Wort σημαίνει hin, denn es meint Zeichen, die eine äußere Entsprechung haben, sich also nicht nur im Inneren - der Gottheit oder des Menschen - abspielen.<sup>698</sup> Das lenkt unseren Blick darauf, in welcher Weise es hier um Zeichen geht: jemand - Zeus -, gibt jemandem - den Menschen -, Zeichen, und diese zeigen etwas an, wie Sternbilder günstige Zeitpunkte für bestimmte Tätigkeiten usw., es ist also so etwas wie eine Wechselwirkung, ein Zusammenspiel, eine Beziehung zwischen Zeus, den Menschen und dem Kosmos angesprochen: würde Zeus den Kosmos nicht durchwalten, könnte er keine Zeichen senden, die von dem Zusammenspiel des Ganzen und einer gewissen Beständigkeit zeugen, und würde er nur im Menschen wirken<sup>699</sup>, könnte er nicht so etwas wie Sternbilder als Zeichen geben, die außerhalb des Menschen sind<sup>700</sup>, wäre der Mensch andererseits nicht in einer Offenheit für die Welt da, mit Vernunft begabt und von Zeus erfüllt - wie sollte er die Zeichen verstehen?<sup>701</sup> Wiederum ist hiermit klar, dass Zeus und Mensch nicht einfach in eins fallen, der Mensch nicht nur

---

<sup>698</sup>Vgl. Erren, *Phainomena*, S. 20; Erren macht sich an dieser Stelle ausführlich Gedanken darüber, ob die Anleitung des Zeus als nur im Menschen gedacht werden könne - vielleicht, weil er ein pantheistisches Verständnis im Auge hat? In jedem Fall spielen sich beim Verstehen der Zeichen wohl auch Prozesse im Menschen ab, doch die in Arats Gedicht beschriebenen Zeichen befinden sich allesamt außerhalb. Es geht also nicht nur um so etwas wie Denkanstöße oder Gewissensruf, um etwas, das nur zwischen Mensch und Gott im Menschen selbst geschähe, sondern um das Zusammenspiel von Zeichen und Deutung in dem Beziehungsgeflecht von Gott, Welt und Mensch.

<sup>699</sup>Erren spricht in seinen Ausführungen sehr entschieden von einem 'Einwirken' des Gottes (vgl. S 19), doch ein Zeichen zu geben, bedeutet nicht schon unbedingt einzuwirken, zumindest nicht auf eine gewaltsame Weise, wie das Wort es nahelegen könnte, sondern wohl mehr, eine Möglichkeit aufzuzeigen, der entsprochen werden kann.

<sup>700</sup>Erren ringt mit einer strengen Trennung von 'innen' und 'außen', wenn z. B. Zeus als (nur) im Reden des Menschen, oder Wissen als etwas nur im Menschen gedacht wird, was meines Erachtens so dem Text nicht entspricht und auch nicht menschlicher Erfahrung! Vgl. *Phainomena*, S. 19/20

<sup>701</sup>Tiere leben beispielsweise unter denselben Sternen, doch ihnen 'sagt' das nichts.

als bloßer Teil der Gottheit und diese nicht einfach - im Sinne eines Pantheismus<sup>702</sup> - als alles gedacht sein kann, denn dann würde Zeus sich selbst etwas zeigen..., und hätten die Menschen nicht die Freiheit, sich nach Zeichen zu richten oder dies auch zu lassen - was hätte es dann für einen Sinn, dass Zeus solche Zeichen - als Aufzeigung von Möglichkeiten, die ergriffen werden können - schickte? Doch genau das tut er - jedenfalls sagt das unser Dichter -, und dabei fällt noch etwas auf: Bereits im fünften Vers war davon die Rede, dass Zeus den Menschen 'freundlich gesinnt' sei, und dass Aratos hier nicht einfach nur von 'Zeichen' spricht, sondern diese näher hin 'günstig' nennt, gibt weiteren Einblick in eine positiv verstandene Beziehung zwischen Gott und Mensch, denn Zeus wird als derjenige gesehen, der Zeichen sendet, um etwas Gutes aufzuzeigen. Bei σημαίνει, so Wilamowitz, "denkt jeder Leser Homers zunächst an einen Blitz, den der Gott plötzlich persönlich sendet, was daher gleich richtig gestellt wird"<sup>703</sup>: Mit HOMER klingt eine Zeit an, in der Götter den Menschen mitunter gestalthaft erschienen, mit ihnen sprachen und stritten, Menschen mit Göttern also manchmal unmittelbaren Kontakt pflegten, in der Zeus aber auch mit seinem Blitz strafend in das Geschehen fuhr. In stoischem Verständnis ist, wenn wir an den Zeus-Hymnus des KLEANTHES denken, der 'Blitz' jedoch nicht mehr Symbol für plötzlich und unvermutet, vielleicht sogar willkürlich über Menschen hereinbrechende Gewalt aus den Händen des Gottes und damit Strafinstrument, sondern so etwas wie Symbol für Erkenntnis, das Licht des Verstehens und auch die Kraft, mit deren Hilfe der Kosmos durchwaltet wird - vielleicht auch, und auf neue Weise, Zeichen für einen direkten Zugang zur Gottheit, die den Menschen, so Aratos, Zeichen gibt. Kein Wort deutet bei ihm auf einen Gott hin, der sich mit drohenden Zeichen Gehör verschaffen oder zu erwartende Zornesausbrüche anzeigen würde -, sondern mit der näheren Bezeichnung δεξιό weist der Dichter in Richtung eines Zeus, der - was gleich weiter entfaltet werden wird - die Menschen fördert!<sup>704</sup>

---

<sup>702</sup>Wenn Erren schreibt: "Zeus ist nicht nur im Menschen das Vermögen recht zu denken und zu sprechen, er ist auch sozusagen das Sprechen und Denken der Welt, das Naturgesetz und die Weltordnung." (Phainomena, S. 20), drängt sich für mich die Frage auf: Ist Zeus das Vermögen des/im Menschen zu denken und zu sprechen oder gibt er dies?, und ist Zeus die Ordnung der Natur und Welt, ist er die Welt oder ordnet, durchwaltet er sie? Mit dieser Formulierung ist wieder die Frage angesprochen, ob der Gott der Stoiker ein pantheistischer sei und damit alles in der Welt, ja die ganze Welt Gott und so jegliches Vermögen der Menschen, wie auch diese selbst ein Moment an diesem Gott. Diese Frage wird in ihrem Ernst und den damit verbundenen Konsequenzen an späterer Stelle wieder aufgenommen werden, doch vorerst möchte ich Aratos selbst das Wort lassen und betonen, dass ich bisher in seinem Proöm nicht auf pantheistische Tendenzen gestoßen bin.

<sup>703</sup>Wie wir ja bereits gehört haben, schreibt Aratos für gebildete Leser, die also eine Anspielung an Homer verstehen und hat stellt das Übernommene oder Angeklungene aber nun in einen Zusammenhang.

<sup>704</sup>Vgl. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung II, S. 263 und zum 'Blitz' das bei Kleantes Gesagte

Mit einem Beistrich angehängt, wird nun näher ausgeführt, worauf die Zeichen abzielen: Er, Zeus (er)weckt (ἐγείρει) das 'Volk', bzw. konkreter die 'Leute' (λαούς<sup>705</sup>) zur Arbeit<sup>706</sup> (δ'(ε)πι ἔργον) - oder vielleicht besser noch 'zur Tat'! Zeus, den die Menschen überall brauchen, ruft sie zu entsprechendem Handeln, ermuntert sie zur rechten Tat. Er weckt sie aus möglicher Passivität, in der wohl so manche Chancen auf ein gutes Leben nicht ergriffen werden, ja vielleicht könnte man noch viel weitreichender und tiefgreifender sagen: er erweckt sie zum Leben!<sup>707</sup> Wenn wir Arats Aussage ernst nehmen, dass die Menschen (und nicht nur sie) Zeus überall und in jeder Beziehung brauchen (V. 4), würde dies nicht auch bedeuten, dass Zeus die Menschen nicht nur zu jeweils bestimmter Tat aufruft, anregt und ermuntert, sondern es ihnen überhaupt erst ermöglicht, etwas zu tun, indem er sie, die ein Geschlecht aus ihm sind oder sein können (V. 5), zu ihrem spezifischen Lebendig-Sein erweckt, aus dem dann diese oder jene Tat entspringen kann?<sup>708</sup>

Doch sehen wir, in welche Richtung Aratos den Gedanken nun entfaltet:

Wiederum ohne Satzzeichen wird direkt zum Beginn des nächsten Verses hinüber geleitet und zum Wecken zu Tat bzw. Leben gleich - und wie in einem Atemzug - noch etwas hinzugefügt: Zeus, der in **Vers 7** weiterhin im Blickfeld ist, ist da als der Erinnernde<sup>709</sup>, er erinnert (μυμνήσκων) das 'Volk', bzw. die 'Leute', von denen eben die

---

<sup>705</sup> Λαός im Sg. würde 'Volk' bedeuten, doch der Akkusativ, den wir hier finden (wen weckt Zeus?), ist im Plural und wäre damit laut Gemoll eigentlich mit 'die Leute' zu übersetzen. Erren lässt Zeus 'das Volk' wecken, doch die Übersetzung 'Leute' könnte den Blick von einem allgemeinen Ganzen, dem 'Volk', auf eine Vielzahl von (unterschiedlichen) Menschen, die 'Leute', richten und damit Zeus konkreter im Leben der einzelnen erscheinen lassen. Auch bei Kleantes findet sich eine Stelle, die in dieser Weise gedeutet werden kann – vgl. dazu seinen V. 4 und das dazu Gesagte

<sup>706</sup> So übersetzt Erren das griechische Wort ἔργον, das vielleicht ursprünglicher zuerst 'Tat' (Handlung, Ausführung) bedeutet und danach 'Arbeit', d. h. die 'Tat' also in bestimmter Hinsicht betrachtet, als ein Tun, das auch mit Mühe, Plage, Anstrengung verbunden sein kann, und schließlich, wie oft im Griechischen, ist hier auch das Ergebnis des Tuns umfasst: das durch die Arbeit Hervorgebrachte, das 'Werk'.

<sup>707</sup> Wie schon zu Beginn des Proömiums zu sehen war, muss man Aratos keineswegs jedes ontologische Verständnis absprechen - vielmehr sind der Umstand, dass wir mit Zeus anfangen sollen, den Menschen nie ungesagt lassen, sowie die Feststellung, dass wir ihn immer und überall brauchen, durchaus in der Weise zu verstehen, dass Zeus in allem als dessen Grund mit anwesend ist, der es allem und jedem ermöglicht, zu sein, und da hinein würde sich nun das Verb ἐγείρω fügen, das auch 'erwecken' bedeuten kann: Auf diese Weise würde Zeus nicht nur zu einer speziellen Tat rufen und ermuntern, sondern dem Menschen die Möglichkeit geben, überhaupt aktiv zu sein, ihn zum Leben 'erwecken' und damit - denn das gehört zum Sein des Menschen - zu einem freien Tun aus eigener Entscheidung, ihn sozusagen zur Tat, zum eigenen Tätig sein anregen und 'erheben' - was das Wort auch bedeuten kann.

<sup>708</sup> Damit gelangen wir wieder in das Spannungsfeld von Möglichkeit und ihrer Realisation und vor die bedeutsame Aufgabe des Menschen, seiner Abstammung gerecht zu werden (vgl. den verwendeten Optativ), die ihm gegebene menschliche Grundbeschaffenheit also zu wahren und sich so als Raum hinzugeben für das ihm gegebene Gute, was nicht einem Pantheismus gleichzusetzen wäre, sondern einem Ineinander und Miteinander von Gott und Mensch, denn der Mensch ist nicht von Zeus getrennt, braucht diesen immer und überall, aber er ist auch nicht einfach Gott, sondern von ihm zu unterscheiden.

<sup>709</sup> Zeus wird in diesem Vers nicht noch einmal genannt - der Gedankengang von vorher wird weitergeführt - und das Partizip Präsens μυμνήσκων, das sich in seiner maskulinen Form auf Zeus bezieht, zeigt dies auch an.

Rede war (V. 6), an das, was sie zum Leben, zur Erhaltung ihres Lebens brauchen (βίोटιο<sup>710</sup>), mahnt<sup>711</sup> sie so, den Zeichen entsprechend, die rechte Zeit für bestimmte Tätigkeiten zu nützen und nicht zu versäumen.

Eine beachtenswerte Aussage des Dichters über seinen Gott, denn Zeus erinnert die Menschen nicht daran, ihm den gebührenden Respekt zu erweisen, ruft ihnen nicht in Erinnerung, dass ER der Größere ist, mahnt nicht Huldigung und Lobpreis ein, sondern engagiert sich für ihr, für der Menschen, Wohl! Er stellt nicht sich in den Mittelpunkt des Geschehens, sondern sorgt dafür, dass die Menschen Chancen auf ein gutes Leben haben.

Doch sehen wir, wie Aratos seinen Gedankengang nun weiterführt: Nach einem hochgestellten Punkt, den ich als Doppelpunkt interpretieren würde<sup>712</sup>, wird die vorhergehende allgemeine Feststellung konkretisiert und näher ausgeführt, woran der Dichter denkt, wenn er von dem spricht, was die Menschen zu ihrem Leben brauchen: er aber (δ'(ε)<sup>713</sup>), Zeus, um den es weiterhin geht und auf den sich das Verb bezieht, sagt (λέγει), wann (ὅτε) die Erdscholle (βῶλος) am besten (ἀρίστη) (ist) - wiederum ohne Satzzeichen leitet Aratos unmittelbar über in **Vers 8** - sowohl (τε) für<sup>714</sup> Ochsen<sup>715</sup>

---

<sup>710</sup>Βίोटος ist "die Arbeit, welche den Lebensbedarf schafft", vgl. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung II, S. 263; bei dem Ausdruck 'Lebensbedarf' stellt sich allerdings für mich die Frage, ob das Nötigste zum Leben und Überleben oder das zu einem guten Leben Wichtige gemeint sei: Die Bandbreite der Bedeutung dieses Wortes geht laut Gemoll von 'Leben' über 'Lebensart' bis hin zu 'Lebensunterhalt' und auch 'Vermögen', beinhaltet also nicht nur so etwas wie ein kärgliches Gerade-noch-das-Leben-Fristen, sondern zuerst Leben, auf jeweils spezifische Art; Errens Übersetzung als das 'Lebensnötige' fügt sich gut zu seiner Interpretation des vorigen Verses, Zeus wecke das Volk 'zur Arbeit', und die nächsten Zeilen werden auch von Arbeit sprechen, von Dingen, die Menschen tun, um sich den Lebensunterhalt zu verdienen, sich ihre Nahrung zu beschaffen, dennoch scheint mir das Bedeutsame dieser Stelle nicht im Ruf des Gottes an die Menschen zu (teilweise mühseliger) Arbeit zu liegen, sondern darin, dass ihm anscheinend etwas darin liegt, dass die Menschen das, was sie zum Leben brauchen, auch haben, dass sie so ihr Leben erhalten können!

<sup>711</sup>Das Verb μμνήσκω, dessen Partizip Präsens uns hier begegnet, bedeutet neben 'erinnern' auch noch 'mahnen'. Das 'Erinnern' scheint mir aber das Umfassendere - und auch Positivere - zu sein und zu 'mahnen' könnte mit moralischem Unterton gelesen werden, den ich an dieser Stelle jedoch nicht finden kann. Dieses Interpretationsproblem teilt sich Aratos übrigens mit Paulus, der in all seinen Briefen des Neuen Testaments der Bibel ständig mit 'Ermahnen' übersetzt wird.

<sup>712</sup>Erren übersetzt ihn als Strichpunkt, was grundsätzlich auch möglich ist, aber eher die Beendigung eines Gedankens andeuten würde, doch das darauf Folgende scheint mir eine Aufzählung, eine nähere Bestimmung dieses 'Lebensnötigen' zu sein.

<sup>713</sup>Dieses 'Aber', oder 'Denn' ist eher anknüpfend als als Gegensatz gemeint und kann in der Übersetzung in die deutsche Sprache, die nicht so viele Partikel verwendet wie die griechische, auch weggelassen werden.

<sup>714</sup>Das 'Für' wird im griechischen Text durch den Dativ (Plural) der beiden Substantive (Ochsen, Hacken) ausgedrückt. Die in der deutschen Übersetzung zu findenden bestimmten Artikel zu den Substantiven finden sich übrigens wiederum nicht im Originaltext, so wie wir ihn vor uns haben: Wie schon an früherer Stelle, so scheint mir dies auch hier bewusst getan zu sein, denn es geht nicht um bestimmte Ochsen oder Hacken im Unterschied zu anderen, sondern um einen allgemeinen Hinweis auf den Ackerbau, für den sie Bild, Symbol, Konkretion sind.

<sup>715</sup>Das griechische Wort βόϋς, das hier im Dativ Plural zu finden ist, könnte auch mit 'Rinder', bzw. 'Kühe' übersetzt werden, doch in Zusammenhang mit der 'Erdscholle' und 'Hacke', also dem Ackerbau, sind es meist Ochsen, die als Arbeitstiere im Einsatz stehen - stärker als Rind oder Kuh und friedlicher als Stiere, sind sie am besten geeignet, vor einen Pflug und dergleichen gespannt zu werden, und so möchte ich mit Erren bei der Übersetzung 'Ochsen' bleiben.

(βουσί) als auch (καί) breite Hacken (μακέλησι<sup>716</sup>).<sup>717</sup> Und in einer Parallelbildung zum vorhergehenden Vers wird nach einem Beistrich weiter ausgeführt: er (Zeus) aber sagt, wann (λέγει δ' ὅτε) die günstigen Zeiten (δεξιῶν<sup>718</sup> ὥραι) (sind) - wiederum wird direkt in den nächsten Vers, **Vers 9** übergeleitet<sup>719</sup> - um sowohl (καί<sup>720</sup>) die Erde rings um die Pflanzen, die Fruchtbäume zu lockern (φυτὰ γυρῶσαι<sup>721</sup>), als auch (καί) alle Samen auszustreuen, alle Saaten zu säen (πάντα σπέρματα βαλέσθαι)<sup>722</sup>.

Ein langer Satz geht hier mit einem Punkt zu Ende.<sup>723</sup> Aratos hat auf anschauliche Weise dargelegt, dass Zeus den Menschen günstige, glücksverheißende Zeichen gibt, die Leute zur Tat weckt (V. 6) und sich um sie kümmert, denn er erinnert sie an die Dinge, die sie für ihr Leben brauchen (V. 7) - dazu sind 'Erdscholle', 'Rinder' und 'Hacken' angeführt (V. 7 u. 8), sowie die Tätigkeiten des Boden-Lockerns rund um die Bäume, des Säens der Saat (V. 9). Anhand konkreter Bilder kommt hier also der Ackerbau in den Blick, durch den sich die Menschen schon in frühester Zeit ihren Lebensunterhalt verdienten, und die fast liebevoll gezeichneten Details lassen nicht die Mühsal der Arbeit im Vordergrund stehen, sondern das Leben mit Zeus, der in der ausgemalten Weise für die Menschen da ist und ihnen den rechten Zeitpunkt für

---

<sup>716</sup>Vom griechischen Wort μακέλη und μάκελλα, Grabscheit, breite Hacke - also Werkzeuge zum Graben, Pflügen, Hacken usw. auf dem Feld, im Acker

<sup>717</sup>Weil die Menschen Ackerbau früher betrieben haben als Schifffahrt, werde ersterer hier zur Sprache gebracht, so Wilamowitz und 'mit Pflügen und Graben (darauf deuten Ochsen und Hacken) exemplifiziert', anhand dieser Beispiele erläutert, vgl. Hellenistische Dichtung II, S. 263; der Ackerbau als Symbol für Lebensunterhalt verweist außerdem auf Hesiod.

<sup>718</sup>Die 'günstigen Zeiten' stehen in einer Entsprechung zu den 'günstigen Zeichen' von V. 6, was auch jeweils durch die Verwendung einer Form von δεξιός angedeutet ist: die günstigen, glücksverheißenden Zeichen zeigen an, was zu welchem Zeitpunkt zu tun ist - sie ernst- und anzunehmen bedeutet, die 'Gunst der Stunde' zu nützen und damit das verheißene Glück zu erlangen.

<sup>719</sup>Erren hat an manchen Stellen seiner Übersetzung Beistriche eingefügt (er sagt,... günstige Zeiten, die Pflanzen zu...), wie es der deutschen Sprache entspricht, die von Aratos gewählte Versform und Gliederung bleiben dabei ungehindert nachvollziehbar.

<sup>720</sup>Wenn καί, 'und', zweimal vorkommt, um den Satz zu gliedern, kann es wie τε - καί - 'sowohl - als auch' - übersetzt werden, das zu Beginn des vorhergehenden Verses (V. 8) zu finden war, und es ist wohl bewusst parallel dazu gebildet. Erren übersetzt nur das zweite Καί, mit 'und' ('und alle Saaten zu säen') und gibt damit die Parallelität zum vorigen Vers nicht wieder.

<sup>721</sup>Waren es im vorigen Vers Substantive - 'Ochsen' und 'Hacken' -, so sind es nun Tätigkeiten, die der Dichter mit den 'günstigen Zeiten' in Verbindung bringt - γυρῶσαι und βαλέσθαι -, und zwar jeweils in Form eines Infinitivs im Aorist, was die Finalität des Infinitivs - Zeichen, 'um ...zu tun' - verstärkt und das Punktuelle der 'günstigsten Zeiten', den rechten Moment, den es zu nützen und nicht zu versäumen gilt, nochmals betont.

<sup>722</sup>Es geht also um das Säen der Saaten und daneben nicht das Pflanzen von Bäumen, sondern das Auflockern der Erde - wohl um den Rebstock und den Ölbaum (Erren übersetzt mit 'die Pflanzen zu umhäufeln', doch das könnte den Gedanken an das Anhäufen von Erde rund um einen Stock zwecks Schutz vor Winterkälte nahelegen, wie dies die Gärtner in unseren Breiten z. B. bei Rosenstöcken tun, doch es dürfte eher an das Lockern der Erde um die Bäume gedacht sein) - 'sehr anschaulich' ist der Dichter hier 'für den, der mit einem Garten Bescheid weiß'. Vgl. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung II, S. 263

<sup>723</sup>Den letzten Punkt hat Aratos am Ende des vierten Verses gesetzt, einen Strichpunkt noch am Ende von V. 5, doch von V. 6 an - mit einem Doppelpunkt in V. 7 - führt ein Gedankengang bis zum Ende von V. 9, nämlich der, dass Zeus, den Menschen freundlich gesinnt, Zeichen gibt, bestimmte Dinge zur richtigen Zeit zu tun - und an welche Dinge dabei gedacht ist, wird recht konkret beschrieben.

bestimmtes Tun anzeigt. Zeus gibt Zeichen (V. 6), und er redet mit den Menschen (V. 7 u. 8) - er 'sagt', wann die Erdscholle am besten bereit ist für 'Rinder' und 'Hacken', wann die günstigsten Zeiten für das Lockern der Erde oder das Säen sind. Es ist also nicht gesagt, dass die Menschen etwas als ein 'Zeichen' betrachten und dann mit Hilfe logischer Schlussfolgerung einem Gott zusprechen würden, dass sie sozusagen durch Vermittlung von Zeichen einen Kontaktpunkt zu ihrem Gott herzustellen trachteten, sondern so wie Aratos die Situation beschreibt, ist Zeus den Menschen bereits nahe, die mit ihm anfangen, ihn nie ungesagt lassen (V. 1 - 2), ihn immer und überall brauchen (V. 4). Und er ist erfahrbar als den Menschen freundlich gesinnt, denn er gibt ihnen Zeichen und in diesem Aufzeigen von günstigen Zeitpunkten für bestimmtes Tun 'spricht' er mit ihnen und ist da, persönlich um das Wohl der Menschen engagiert, wie Aratos gleich betonen wird (V. 10).

eg) Zeichen welcher Art? (V. 10 - 12):

Auf welche Weise aber 'sagt' Zeus den Menschen, wann es Zeit ist für bestimmtes Handeln? Was sind das für Zeichen, um die es hier geht? Der Dichter hat die Beziehung aufgezeigt, in die hinein die Zeichen gegeben und aus der heraus sie verstanden werden, die Beziehung zwischen den Menschen und ihrem Gott, und er hat dargelegt, was die Zeichen vermitteln - rechte, günstige Zeiten für bestimmtes Tun, doch wie zeigt Zeus dies an, und welcher Art sind die genannten Zeichen? Darüber wurde bis jetzt noch nichts gesagt.

Als ob Aratos zuvor den Boden für deren angemessenes Verständnis bereiten wollte, wendet er sich erst jetzt den Zeichen zu: Denn (γάρ), so fügt sich **Vers 10** begründend an das Gesagte<sup>724</sup>, er (Zeus) selbst (αὐτός) befestigte, stützte, stellte auf (ἐστήριξεν<sup>725</sup>) - wen, was? - die Zeichen (τά γε<sup>726</sup> σ ή μ α τ' (α)) im bzw. am Himmel (ἐν οὐρανῷ) -

---

<sup>724</sup>Es zeigt sich hier eine gewisse Parallelität zu der Begründung in V. 5, die auch nach einer längeren Entfaltung (alles ist 'voll von Zeus') über mehrere Verse einen Gedanken abschloss; nun, nachdem der Dichter von V. 6 - 9 Zeus als den, der den Menschen freundlich gesinnt ist, in den Blick gerückt und in einigen Versen entfaltet hat, wie sich dies äußere - er gibt günstige Zeichen für das Handeln der Menschen -, folgt die nächste, diesen Gedankengang abschließende und begründende Zusammenfassung.

<sup>725</sup>Das Verb στήριζω, stützen, befestigen, aufstellen, ist hier im Aorist zu finden, was bei einem Verb eine Form der Vergangenheit darstellt und außerdem so etwas wie ein punktuell Geschehen, in diesem Fall vielleicht den Moment einer Entscheidung, zum Ausdruck bringen kann, der Entscheidung des Zeus, Zeichen am Himmel zu befestigen, womit das persönliche Engagement des Gottes wiederum angesprochen ist. Erren übersetzt das Verb mit 'hat aufgepflanzt' und bringt so die poetische Note zum Ausdruck.

<sup>726</sup>Das griechische γε (enklit. Partikel) steht in der Regel hinter dem Wort, das hervorgehoben werden soll - hier, wie dies öfter der Fall ist, zwischen dem bestimmten Artikel und dem dazugehörigen Substantiv, betont also 'die Zeichen' und könnte mit Füllwörtern wie 'gewiss', 'gerade', 'eben' und dergleichen übersetzt oder im Deutschen auch weggelassen werden. Die 'Zeichen' sind in unserer Fassung des griechischen Textes außerdem durch gesperrte Buchstaben hervorgehoben.

und wieder geht der Dichter direkt in den nächsten Vers über, doch bleiben wir vorerst bei diesem:

Klar sichtbar sind in unserer Fassung des griechischen Textes die 'Zeichen' durch Sperrung hervorgehoben, wie schon zu Beginn des Gedichtes (V. 1) das 'Anfangen mit Zeus' durch die verwendeten Großbuchstaben betont worden war - und an diesen beiden Stellen kommt stichwortartig das Wesentliche des Gedichtes zur Sprache: die Zeichen, die Zeus, mit dem alles anfängt, den Menschen gibt, damit sie sich nach ihnen richten und ein gutes Leben haben - was nach den beispielhaften Ausführungen in Bezug auf Ackerbau (V. 7 - 9) noch einmal zusammenfassend aufgenommen werden wird (V. 13). Weiters tritt zu Beginn des zehnten Verses Zeus nochmals als der in Erscheinung, der sich für die Menschen engagiert - er erschwert ihnen das Leben nicht nur nicht, sondern hilft und - obwohl souveräne würdevolle Allgottheit - zeigt er sich als einer, der persönlich Hand angelegt hat, er selbst<sup>727</sup> hat die Zeichen am Himmel befestigt.<sup>728</sup>

Ungefähr in der Mitte des Proömiums nun kommt die Sprache ausdrücklich auf das, worum es im Verlauf des Gedichtes gehen wird - 'Zeichen' -, doch wie wird σῆμα,<sup>729</sup> das 'Zeichen', das auf verschiedene Weise interpretiert werden kann, von Aratos eingesetzt und verstanden? Vom Überblick über das gesamte Werk her wissen wir, dass es um Sternbilder und Wetterzeichen gehen wird, und auch im Proömium selbst hat Aratos schon einiges dazu verraten:

Der Gott wurde als der angesprochen, der Zeichen gibt, und zwar glücksverheißende (V. 6) Zeichen, die die günstigste Zeit, den rechten Zeitpunkt für bestimmte Tätigkeiten anzeigen und den Menschen so helfen, das, was sie für ihr Leben brauchen zu erlangen (V. 7 - 9). Damit sind bereits alle Momente umfasst, die zu einem Zeichen gehören, denn bei aller Bedeutungsvielfalt ist wohl das Grundsätzliche eines Zeichens, dass es etwas zeigt, bezeichnet, aufweist, was sich darin zeigen und erkennen lassen kann. Damit ein Zeichen aber Zeichen sein kann, muss es von jemandem als solches erkannt werden können, der es zudem in seiner Bedeutung aufzuschließen vermag - und das ist, so wie Aratos es in seinem Gedicht zur Sprache bringt, die Aufgabe und Chance der

---

<sup>727</sup>Erren betont dies in seiner Übersetzung noch dadurch, dass er αὐτός, das als Personalpronomen für die 3. Person Einzahl (er, sie, es) oder, sofern ein solches ohnehin vorhanden ist, als Betonung im Sinne von er, sie, es selbst übersetzt werden kann, für beides nimmt (er selbst), was dieser Stelle durchaus zu entsprechen scheint und möglich ist, da das Personalpronomen als im Verb bereits mit ausgesagt verstanden werden und αὐτός somit die Betonung bilden kann.

<sup>728</sup>Der Philologe Kaibel hingegen ist der Auffassung, zur stoischen Würde des Zeus passe es nicht, dass man ihn bei der Arbeit sehe, vgl. das zum Stil der *Phainomena* Gesagte und Kaibel, Aratea, S. 87; vielleicht hatte er auch eine andere, eine anthropomorphe Sichtweise im Blick, die den würdevollen Zeus allzumenschlich zeichnen könnte, doch Zeus erscheint bei Aratos nicht anthropomorph - was aber nicht gleichzeitig heißt, dass er unpersönlich wäre!

<sup>729</sup>Im griechischen Wörterbuch Gemoll findet sich eine überblickshafte Gliederung der Bedeutung von Zeichen, Kennzeichen, Merkmal: ein Zeichen kann hinterlassen sein - wie eine Spur im Sand - oder Zeichen des Zukünftigen, also Vorzeichen, sein - in dem Zusammenhang werden Himmelszeichen und Sternbilder genannt, insofern sie Witterung und Jahreszeit andeuten -, und ein Zeichen kann künstlich hergestellt sein - wie ein Siegel als Erkennungszeichen.

Menschen. Die Zeichen sind bereits angesprochen worden als 'günstige', von Zeus für sie gesetzt. Und damit ist auch der im Blick, der diese Zeichen gibt, Zeus, der sich für das Wohl der Menschen engagiert (V. 5 - 10).

Mit dieser Schilderung der Tätigkeit des Gottes fährt Aratos in *Vers 11* fort, indem er an die Feststellung des vorigen Verses, Zeus habe Zeichen am Himmel befestigt, anschließt und mit Zeus fortfährt, der Sternbilder, Gestirne (oder Sterne) (ἄστρον)<sup>730</sup> (unter)scheidend, sondernd, aussondierend (διακρίνας<sup>731</sup>), aber (δ'(ε))<sup>732</sup> nach Jahr und Tag, das Jahr hindurch, über/auf das Jahr, den Jahreslauf hin (εἰς ἐνιαυτόν<sup>733</sup>) betrachtete, überlegte, erwog, bedachte (ἐσκέψατο<sup>734</sup>)<sup>735</sup> - wen oder was? Das dazugehörige Wort befindet sich in *Vers 12* - Sterne<sup>736</sup> (ἀστέρων<sup>737</sup>)<sup>738</sup>.

---

<sup>730</sup>Das griechische Wort τὸ ἄστρον weist vom Bedeutungsschwerpunkt eher auf ein größeres Ganzes hin, wie die zu einem Sternbild zusammengenommenen Sterne oder ein Gestirn, und so übersetzt es Wilamowitz mit 'Sternbilder' (vgl. Hellenistische Dichtung II, S. 263) und Erren (siehe oben) mit 'Gestirne'; im Plural verwendet, wie hier, scheint der Blick auf das Ganze des Kosmos gerichtet zu sein, in dem über den ganzen weiten Himmel und über das Jahr Sternbilder, Gestirne verteilt sind.

<sup>731</sup>Das Partizip im Aorist kann als Verb übersetzt werden, wie Erren dies tut ('da er Gestirne sonderte'), oder auch bei Wilamowitz zu lesen ist ('indem er Sternbilder schied' - vgl. Hellenistische Dichtung II, S. 263) und erlaubt es im Griechischen, ein Ineinander verschiedener Tätigkeiten zum Ausdruck zu bringen, wie hier das Befestigen der Zeichen am Himmel (V. 10), Scheiden der Sternbilder, Gestirne (V. 11) und auf das Jahr hin Bedenken von Sternen (V. 11 u. 12).

<sup>732</sup>Dies anknüpfende 'Aber' muss nicht ins Deutsche übertragen werden und Erren tut es auch nicht.

<sup>733</sup>Dieser Ausdruck, macht Wilamowitz aufmerksam, kehre in V. 748, am Schluss der Himmelsbeschreibung, wieder (wo es als letztes um den Lauf des metonischen Jahres geht) - vgl. Hellenistische Dichtung II, S. 263; Aratos zeichnet damit einen Bogen, der sich vom Proöm über die Ausführung im einzelnen bis hin zum Schluss wölbt und die Einheit des Ganzen bezeugt. Dass sich auf diese Weise die Zusammengehörigkeit der einzelnen Teile eines Hymnus oder Gedichtes zeigen kann, haben wir auch bei Kleantes gesehen.

<sup>734</sup>Die Tätigkeiten des Zeus werden auch in V. 11 im Aorist wiedergegeben (Partizip διακρίνας und Verb ἐσκέψατο) - wie schon in V. 10 mit ἐστήριζεν -, was man als Unterstreichen des Punktuellen in diesem Geschehen deuten kann - das Anheben des Tuns, den Moment der Entscheidung oder einen Abschluss.

<sup>735</sup>Wilamowitz schreibt, in gewisser Anlehnung an den Schöpfungsbericht der Genesis: "Er besah sich seine Schöpfung, sah, daß alles gut war und an den richtigen Stellen helle Sterne standen." Vgl. Hellenistische Dichtung II, S. 263; und auch Erren (*Phainomena*, S. 20) meint, die Stelle erinnere mehr an die Genesis (der Heiligen Schrift) als an eine griechische Kosmogonese; um sich in der Interpretation nicht vorschnell von christlichem Verständnis (ver)leiten zu lassen, schlage ich vor, zunächst Arats Text zu folgen und zu sehen, was er zu sagen hat - dass Zeus als der in den Blick kommt, der es gut mit den Menschen meint, ist jedoch bereits an dieser Stelle offensichtlich.

<sup>736</sup>Erren übersetzt 'die Sterne', aber ein bestimmter Artikel ist hier nicht zu finden, und es scheint mir, als ob Aratos einen solchen ausdrücklich dann setzt, wenn er ganz bestimmte Dinge meint, wie die Zeichen in V. 10 bestimmte Zeichen sind, während, wenn er allgemein von etwas spricht, wie von den Menschen in V. 1 u. 3, oder hier von den Sternen in einer grundsätzlichen Art und Weise, er auf einen Artikel verzichtet.

<sup>737</sup>Hier verwendet Aratos mit ὁ ἀστήρ, der Stern, das Gestirn, der Meteor, ein Wort nicht sächlicher, sondern männlicher Natur, das eher den einzelnen, konkreten Stern oder einzelne Sterne meint als das im vorigen Vers gewählte τὸ ἄστρον. Von dieser differenzierten Wortwahl her könnten wir sagen: Zeus erwägt (die vielen einzelnen) Sterne (V. 12) auf das Jahr hin, befestigt am Himmel die Zeichen (V. 10), indem er (aus den einzelnen Sternen) Sternbilder scheidet (V. 11).

<sup>738</sup>Erren übersetzt 'und er bedachte übers Jahr hin die Sterne', wobei das 'Und' von ihm eingefügt wurde; Wilamowitz schließt ebenfalls mit einem 'Und' an und übersetzt 'und hat auf das ganze Jahr sich Sterne ausgedacht' (vgl. Hellenistische Dichtung, II, S. 263; in beiden Fällen kommt diese Verteilung der Sterne über Himmel und Jahr gut zum Ausdruck, sowie, dass Zeus dies bewusst getan und nicht nur

Die erwähnten 'Zeichen' (V. 10) sind also Sternbilder (V. 11), vom Gott selbst am Himmel befestigt (V. 10), der 'über das Jahr hin' Sterne 'bedachte' und in bestimmter Weise angeordnet (V. 11 - 12) hat.

Bei der Auswahl der Zeichen, die im Gedicht beschrieben werden - und das sind in seinem Verlauf nicht nur die hier genannten Sternbilder<sup>739</sup> -, hat sich Aratos an HESIODs *Erga* (*Werken und Tagen*) orientiert<sup>740</sup>: In Hesiods Bauern- und Schifffahrtskalender werden dieselben Bereiche menschlicher Unternehmung besprochen, und die Darstellung folgt ebenfalls dem Jahreslauf, der unter anderem von zehn Sternzeichen markiert ist. Bei Hesiod weckt aber nicht Zeus die Menschen zur Tat, sondern Eris treibt sie - als heilsamer Affekt (etwas, das es nach stoischer Lehre nicht geben kann)<sup>741</sup> zur Arbeit an, und es ist nicht der Gott selbst, sondern Hesiod, der als Dichter im Werk seinem Bruder Perses die rechten Zeitpunkte sagt, zu denen er dies oder jenes tun soll.<sup>742</sup>

Hesiods Beschreibung der Sternerscheinungen ist überdies recht 'nüchtern' und wohl der eigenen Lebenserfahrung entsprechend, die sich in seinem Lehrgedicht widerspiegelt, in dem es um die Mühen und Plagen der Menschen in Bezug auf ihren Lebenserhalt geht und um die Zeichen, nach denen sie sich im Lauf der Zeit zu richten gelernt haben. Bei Aratos finden wir eine ganz andere Stimmung, Zeus ist den Menschen gut gesinnt und schickt Zeichen und er, nicht der Dichter, 'sagt', was zu tun wäre. Aratos hat gemäß seinem Verständnis hier nicht nur aus Hesiod, sondern ebenfalls aus HOMER geschöpft, der besonders Schiffern auch einmal einen Kometen oder Meteor erscheinen lässt und dabei die Mantik in Zusammenhang mit Sternen und Gestirnen ins Spiel bringt.<sup>743</sup> Aratos kann so durch die Verbindung der hesiodischen Sternzeichen mit dem

---

schon Vorhandenes bedacht, sondern die Ordnung überhaupt veranlasst hat! Vgl. das zum verwendeten Aorist in V. 10 u. 11 Gesagte

<sup>739</sup>Die Sternbilder sind Thema des ersten Hauptteils der *Phainomena* – vgl. das zum Aufbau des gesamten Werkes Gesagte

<sup>740</sup>Vgl. das zu Hesiod als Vorgänger und Vorbild in mancherlei Weise bereits Gesagte

<sup>741</sup>Hesiod ringt der Situation Gutes ab, doch Arats Verhältnis zu seinem Gott ist ein anderes: wie auch schon bei dem Stoiker Kleantes gesehen, geht es um eine Befreiung von einem Getriebenen-Sein, sei es durch äußere Mächte oder innere, wie Wünsche, Begierden

<sup>742</sup>Vgl. Erren, *Phainomena*, S. 25/26 und Aratos, V. 6 mit HESIOD, *Werke und Tage*, op. 20

<sup>743</sup>Vgl. a. a. O., S. 25/26; Erren, der sich auf HOMER,  $\Delta 75$  ff beruft, spricht davon, dass dieser nautische Astronomie und Mantik 'durcheinanderbrächte' und dies eine 'primitive Vorstellung' sei. Diese Sicht, die mir von modernem Verständnis eines in einzelne Wissenschaftsbereiche aufgeteilten Wissens geprägt scheint, wird dem Anliegen eines Homer wohl nicht gerecht, der in dichterischer Weise die Erfahrung zum Ausdruck bringt, dass die Sterne und Gestirne etwas mit dem Gott zu tun haben; den Vertretern der Stoa ist dieser Gedanke vertraut, und so kann Aratos das bei Homer Angedeutete in sein Gedicht aufnehmen und weiter entfalten: das Ganze des Kosmos in seiner Geordnetheit, die sich auch an von Zeus gesetzten Sternbildern zeigt, kann auf diese Weise einmal vom Blickpunkt der Sternkonstellationen und einmal unter dem Aspekt der Fürsorge des Zeus, die sich darin zeigt, angesprochen werden, was jedoch keinem 'Durcheinanderbringen' entspricht, da es dabei um ein und dasselbe geht. Und dieser Blick auf die geordnete Mannigfaltigkeit des einen Ganzen ist eigentlich nicht primitiv, sondern ursprünglicher als alle nachträgliche Aufteilung oder auch erneute Zusammenbringung zuvor getrennter Momente.

bei Homer schon angedeuteten Bezug jener zur Mantik stoisches Verständnis zum Ausdruck bringen: die Zeichen, mit deren Deutung die Mantik sich befasst, entspringen der göttlichen Fürsorge<sup>744</sup>, und Gott lehre dabei auch immer die Bedeutung der Zeichen<sup>745</sup>, der Mensch könne also die Erscheinungen als Zeichen des Gottes erkennen und in ihrer Bedeutung aufschließen. Es erscheint mir wichtig für die Interpretation des Gedichtes, dass für Aratos und gemäß stoischer Lehre zum Verständnis der Zeichen und d. h. "zur Wirksamkeit der göttlichen Fürsorge" eine "besondere wissenschaftliche Belehrung der Menschen seitens Dritter grundsätzlich nicht nötig sei", sondern Menschen<sup>746</sup> diese kraft ihrer Anteilhabe am Logos verstehen können.<sup>747</sup>

Das wirft ein neues Licht auf die *Phainomena* als 'Lehr-Gedicht', denn wenn die Zeichen, von denen Aratos im Hauptteil spricht, eigentlich von allen Menschen immer schon erkannt werden können, kann der Dichter nicht wirklich etwas lehren, von dem nur er Kenntnis habe - wie dies bei einem Lehrgedicht normalerweise der Fall ist: Aratos erscheint in seinem Werk nicht als ein Lehrer, der seine Leser in diesem Sinn als Lernende anspricht, auch wenn manche Interpreten dies nicht zu beachten scheinen<sup>748</sup>, sondern als einer, der sich für ein bewusstes Leben 'aus Zeus' bereits geöffnet hat und aus diesem Verständnis zu leben vermag, wie das jeder könnte, der sich dazu aufzumachen bereit ist - und wovon auf seine Art auch Kleantes in seinem Hymnus spricht.

Und wenn Zeus als die eine Kraft, die den ganzen Kosmos durchwaltet, Zusammenhänge stiftet und alles miteinander verbunden hält, den Menschen Anteil am Logos gewährt, wodurch er eben dieses Wirken des Gottes und die Geordnetheit der Welt, ihre Gesetzmäßigkeit, den 'Nomos' erkennen kann, die Strukturen und Zusammenhänge zu erforschen vermag, kommen die Zeichen ins Spiel, die als von Zeus für die Menschen gesetzt verstanden werden können.

Arats Zeichenbegriff, so Erren, entspricht der stoischen Lehre<sup>749</sup>, nach der ein Zeichen ein Urteil ist (ἀξιωμα), das als Bedingungssatz (ἡγούμενον) in einer 'gesunden' hypothetischen Periode (ὕγιες συνεμμένον) den Nachsatz (λήγον) enthüllt (ἐκκαλυπτικόν). Ein Beispiel für solch eine 'gesunde' Folgerung wäre: "Wenn der Große Bär zur Linken steht, ist zur Linken Norden", d. h. der Große Bär zeigt die Nordrichtung an, die als solche nicht gesehen werden kann, wohl aber das Zeichen, das als etwas Gegenwärtiges (παρόν) etwas anderes Gegenwärtiges bezeichnet. In diesem Fall zeigt ein Sternbild, das gesehen werden kann, eine Himmelsrichtung an, die ebenfalls 'da',

---

<sup>744</sup>Vgl. SVF I 44, 28 - 30

<sup>745</sup>Vgl. SVF II 343, 12 - 16

<sup>746</sup>'Menschen' ohne Artikel verwendet, wie wir gesehen haben, also grundsätzlich

<sup>747</sup>Vgl. Erren, *Phainomena*, S. 26

<sup>748</sup>Vgl. das bereits zu der Frage Gesagte, was für eine Art 'Lehr-Gedicht' Arats *Phainomena* eigentlich sei und dass Arats auf das aufmerksam machen will, was jeder Mensch selbst entdecken kann, wofür er also keinen Lehrer braucht: Gottes Fürsorge für ihn

<sup>749</sup>Vgl. Erren (a. a. O., S. 24), der sich auf SVF II 72 f., Fr. 221 beruft

aber nicht in gleicher Weise sichtbar ist. Und so ist es auch bei den Wetterzeichen, die später im Gedicht behandelt werden - die kleine 'Unschönheit' daran ist nur, "daß ein Wetterzeichen etwas anzeigt, das für den Laienverstand zukünftig ist. Der Gelehrte jedoch weiß, daß das bevorstehende gute Wetter in bereits gegenwärtigen atmosphärischen Bedingungen begründet ist und mit Gewißheit gefolgert werden kann."<sup>750</sup> Stünde künftiges Wettergeschehen in keinerlei Verbindung mit der jetzigen Situation, könnten Zeichen nichts darüber aussagen, doch gemäß stoischer Lehre steht alles miteinander in Zusammenhang, dadurch, dass Zeus es ja durchwaltet.

Das Zeichen ist also da, anwesend (παρόν) in der Gegenwart seines Deuters, und in dieser Gegenwart zeigt es und enthüllt sich etwas, das auch Vergangenheit oder Zukunft betreffen kann - wie die Sterne, in denen sich für die Menschen Arats Zeit noch immer das Handeln des Gottes zeigt<sup>751</sup>, oder ein Wetterzeichen, das ein bestimmtes Wetter als im Kommen anzeigt und dieses, das Kommen, im gegenwärtigen Zeichen erkennbar macht.

Die Lehre von den Zeichen, die Aratos im Proömium schon andeutet und die im weiteren Gedicht eine wichtige Rolle spielt, ist also Teil stoischer Lehre, genauer der Logik. Und wie vielleicht schon ersichtlich wird, handelt es sich dabei nicht einfach um abstrakte Gesetzmäßigkeiten, die mit dem menschlichen Leben nichts zu tun hätten oder mit Gott<sup>752</sup>: Für Aratos sind diese Zeichen 'Mitteilungen eines väterlich sorgenden Zeus an die Menschen', denn 'Zeus sagt, wann die beste Zeit ist für die Scholle...', so hat er es formuliert. Die Zeichen zeigen nicht nur bestimmte Zeitpunkte für entsprechendes Tun, sondern in diesen Zeichen zeigt sich auch Zeus als der, der den Menschen damit etwas sagen will, Zeus, der unter dem Namen der 'Pronoia' als göttliche Vorsehung wohlwollend durch diese Zeichen wirkt.

Die Allgottheit der Stoiker wird mit verschiedenen Namen angesprochen, die so etwas wie Aspekte ihres Wesens zum Ausdruck bringen. Bei Kleanthes und Aratos fanden wir jeweils zu Beginn ihres Werkes Zeus als 'Allherrscher', bzw. 'Anfang', was dessen Durchwalten, Durchherrschen des Kosmos zur Sprache bringen kann.<sup>753</sup> Der Hinweis auf die menschliche Sprache brachte den Aspekt der Anteilhabe am 'Logos' ins Spiel, der nötig ist, um die Geordnetheit der Welt und ihre Strukturen, Gesetzmäßigkeiten - den 'Nomos', der sich im Hymnus des Kleanthes angesprochen findet - zu erkennen - und Zeus selbst. Und so kann sich der Mensch in der Fürsorge des Gottes erfahren, die sich in dem wunderbar geordneten Kosmos zeigt und wofür die Sternerscheinungen ein - vielleicht sogar ein besonderes - Zeichen sind. Dies rückt den Aspekt der 'Pronoia'

---

<sup>750</sup>Vgl. a. a. O., S. 24/25

<sup>751</sup>Er nimmt hier bewusst Gedankengut des Hesiod, also früherer Zeit auf, aber verändert es seinem Verständnis gemäß - siehe das dazu bereits Gesagte

<sup>752</sup>Wenngleich heute durchaus auch logische und logistische, also mathematische Studien in Bezug auf Stoische Lehre betrieben werden, die diesen Zusammenhang nicht mehr thematisieren

<sup>753</sup>Vgl. SVF II 169, bzw. die Verwendung des Wortes 'Arche', bzw. 'archomai'

ins Licht. Die von Zeus gesetzten Zeichen können aber auch unter dem Blick ihrer Geordnetheit betrachtet werden, im Hinblick auf den Ordner - Kleantes führt dies in seiner Lehre unter dem Begriff des 'Pneumas' aus, das die Ordnung gewährleistet, weil es sich durch alles zieht, alles durchströmt und erfüllt<sup>754</sup> - oder im Hinblick auf die Geordnetheit selbst, womit der Aspekt der 'Heimarmene' angesprochen wäre, der Gott, "sofern er in sinnvollem Zusammenhang alles verwaltet".<sup>755</sup> Und dass es dabei nicht um nur rein intellektuelles Erkennen geht, sondern dies ein entsprechendes, verstehendes Handeln nach sich ziehen soll, gehört zur Ausrichtung der stoischen Schule und führt in den Bereich von Erkenntnislehre und Ethik. Stoischer Logik geht es, als Teil der gesamten Lehre, nicht in erster Linie um abstrakte Gesetzmäßigkeiten, aber auch nicht um einen pragmatischen Ansatz, der sich in entsprechendem Tun in Zusammenhang mit bestimmten Zeichen erschöpft, sondern um die umfassende Sicht einer von Zeus geordneten Welt, die als Lebenshilfe dienen kann, denn Stoiker wollen den Menschen den Weg zum Glück und einem guten Leben zeigen, ja, in gewisser Weise wie Ärzte, sogar 'heilend' wirken.

Den Himmel zu betrachten in seiner Erhabenheit, der mit all seinen Zeichen vielleicht auf trefflichste Weise Symbol für die Geordnetheit des Ganzen sein kann - dafür hat Aratos in seinem Gedicht zweifellos eine eigene Ausdrucksweise gefunden,<sup>756</sup> indem er beschreibt, wie Zeus "die Sterne um der Menschen willen so am Himmel verteilt und geordnet hat, daß sie den Menschen über die rechten Zeitpunkte für ihr Handeln Zeichen gäben"<sup>757</sup>: Zeus spricht durch diese Zeichen zu den Menschen, die ihm wichtig

---

<sup>754</sup>Erren (*Phainomena*, S. 25) schreibt in dem Zusammenhang, dass 'zwischen den sichtbaren und unsichtbaren Zuständen der Luft derselbe Kausalnexus' bestehe wie zwischen diesen Zuständen und der jährlichen Bewegung der Sterne; wie aus Sternerscheinungen auf Jahreszeiten geschlossen werden könne, so auch aus sichtbaren Erscheinungen des Luftraums auf unsichtbare Vorgänge, die z. B. anderes Wetter verursachen: die Lehre von den Zeichen sei also eine, und alle Arten von Zeichen bezögen 'ihre enthüllende Kraft aus demselben Kausalnexus des Naturgeschehens, aus der Heimarmene, d. i. aus Zeus'. Es wird hier der Zusammenhang von allem, der Aspekt der Geordnetheit des Ganzen angesprochen, doch der Ausdruck 'Kausalnexus' birgt die Gefahr in sich, auf naturwissenschaftliche Weise und nicht ontologisch verstanden zu werden, als Aussage über das Ganze des Kosmos hinsichtlich seines Grundes, seines Seins, und die Formulierung 'Naturgesetz' könnte den Leser vergessen lassen, dass es nicht um berechenbare Gesetzmäßigkeiten geht, sondern 'Natur' in der Stoa auch ein Ausdruck für diese eine Kraft ist, die den Kosmos durchwaltet.

<sup>755</sup>Vgl. Erren, *Phainomena*, S. 24 und das schon von ihm genannte Fr. II, 169 aus SVF, wo AREIOS DIDYMOS auf die verschiedenen Namen des Gottes zu sprechen kommt: "er heißt Zeus, weil er Ursache des Lebens ist, Heimarmene, sofern er in sinnvollem Zusammenhang alles verwaltet".

<sup>756</sup>Vgl. a. a. O., S. 25; Erren drückt sich dabei so aus, dass die Zeichen als gnädigen Akt göttlicher Vorsehung darzustellen und diese umgekehrt durch Zeichen wirken zu lassen, Arats 'eigene dichterische Erfindung' sein dürfte, ebenso wie, dass er 'aus der unendlichen Fülle der [...] möglichen Zeichen gerade die Sternerscheinungen und Wetterbeobachtungen aussucht als Zeichen für günstige Zeitpunkte und Gelegenheiten für landwirtschaftliche und seemännische Unternehmungen'. Falls er damit meint, dass Aratos auf sehr persönliche Weise stoischer Lehre entspricht, stimme ich dem zu, aber dichterischer Phantasie - ohne jede Rückbindung an eigene Erfahrung und Tradition - hat er nicht den Lauf gelassen, vgl. das zu seinem Umgang mit der Tradition Gesagte

<sup>757</sup>Erren spricht davon (a. a. O., S. 25), dass dieser Teil der Aretalogie (der Aufzählung der Fähigkeiten der Gottheit) zu einem 'völlig neuartigen Zeusmythos' würde: selbst wenn Zeus von den Anfängen her nicht immer nur als der Menschenfreundliche, Gütige und Fürsorgliche gesehen wurde, war dieser

scheinen, nimmt an ihrem Leben teil.<sup>758</sup> Auf seine persönliche Weise führt der Dichter so vor Augen, wovon in der stoischen Lehre gesprochen wird: dass in diesem Kosmos 'alles um der Götter und der Menschen willen da ist' und der Mensch, wenn er sich der Ordnung, in der Gott sich offenbart, anvertraut und sich in diese einzufügen weiß, ein gutes Leben führen, Glück und Erfüllung finden kann.<sup>759</sup>

Es ist vielleicht kein Zufall, dass Aratos in Zusammenhang mit den 'Zeichen' den bestimmten Artikel setzt, also von 'den' Zeichen spricht und auch ganz bestimmte nennt, Sternbilder. Wenn wir uns den Aufbau des gesamten Gedichtes vergegenwärtigen, so fällt aber auf, dass bei der Beschreibung aller Phänomene, um die es dem Dichter geht, nicht nur die Zeichen am Himmelszelt genannt sind und behandelt werden, sondern auch die Wetterzeichen der Luft und Zeichen auf der Erde. In diesem Proömium, das das Gedicht als Ganzes eröffnen soll, nennt Aratos jedoch nur Sterne, Sternbilder - als 'die Zeichen'. Ob er damit - wie schon bei den Bildern aus dem Bereich des Ackerbaus oder in den drei ersten Worten zu Beginn des Gedichtes - erneut in komprimierter Weise zum Ausdruck bringen will, worum es geht und hier, was für ihn ein Zeichen in seiner höchsten Weise sein und bedeuten kann?

eh) Sterne könnten 'die' Zeichen für die Menschen sein (V. 12 - 13):

Sehen wir uns diesen Teil des Proömiums, der noch bis zum Ende des nächsten Verses (V. 13) reicht, fertig an, um besser zu verstehen: Aratos knüpft an die genannten 'Sterne' (V. 12), bzw. eigentlich an die 'Sternbilder' des vorhergehenden Verses an<sup>760</sup>, die/welche

---

Aspekt aber stets auch vertreten und sogar schon bei Homer in Ansätzen mit Sternen als Zeichen des Gottes in Verbindung gebracht; zudem würde ich nicht zustimmen, dass es in Arats Gedicht um einen 'Mythos' gehe: ist es nicht poetisch ausgedrückte Erfahrung Arats und seiner Zeit, die sich hier Ausdruck verschafft?

<sup>758</sup>Vgl. ebd.

<sup>759</sup>Vgl. a.a.O., S. 26; Erren spricht hier von Gott, der sich in der Naturordnung offenbart, während er einige Seiten zuvor die Naturordnung mit der Gottheit gleichgesetzt hat - ich möchte auf das undifferenzierte Nebeneinander solcher Aussagen, welches sich auf das Verständnis des Werkes auswirkt, aufmerksam machen und um so mehr aus dem Text selbst zu schöpfen versuchen. Erren spricht auch davon, dass sofern sich der Mensch in die Naturordnung einzufügen weiß, er sich 'auch im bescheidensten Dasein als Kind Gottes fühlen darf'. Aratos hat in seinem Gedicht davon gesprochen, dass wir des Zeus Geschlecht seien, und die Verwandtschaft des Menschen mit der Gottheit wird in der Stoa immer wieder betont, trotzdem erscheint mir die Formulierung 'Kind Gottes' nicht passend - wie auch Pohlenz Kleantes den Ausdruck 'Kinder' des Zeus zu sein 'unterschiebt' -, da die Gefahr besteht, christliches Verständnis eines Gottes als liebenden Vaters, dem man sich völlig anvertrauen kann, zu schnell mit stoischem Lebensgefühl zu vermischen. Aus den hier behandelten Texten, sowohl des Kleantes als auch des Aratos, ist der Ausdruck jedenfalls nicht geschöpft, und dies gilt es ernst zu nehmen, wenn wir uns dem stoischen Verständnis der Beziehung zwischen Gott und Mensch nähern möchten.

<sup>760</sup>Denn wenn wir die ineinander verstrickte Ausdrucksweise Arats wörtlich wiedergeben, so hieße es ungefähr: 'Denn er selbst befestigte die Zeichen am Himmel (V. 10), Sternbilder scheidend, erwog er über das Jahr hin (Beginn von V. 12) Sterne, die...'

(οἷ) wohl (κε<sup>761</sup>) am meisten, vorzüglich, ganz besonders (μάλιστα<sup>762</sup>) sich ereignende, zuteil werdende (τετυγμένα<sup>763</sup>)<sup>764</sup> Zeichen geben würden, gäben (σημαίνοιεν<sup>765</sup>)<sup>766</sup> - wiederum ist kein Satzzeichen zu finden, und der Vers geht direkt in den nächsten, in **Vers 13**, über - den/für (die<sup>767</sup>) Menschen (ἀνδράσιν<sup>768</sup>), die als erstes Wort der Zeile besonders in die Augen stechen<sup>769</sup>. Außerdem gehört zum Satzzusammenhang

---

<sup>761</sup>Mit κε, einer enklitischen Partikel, die das 'bedingungsweise Eintreten der Handlung' anzeigt und mit 'wohl oder 'etwa' übersetzt werden kann, sowie dem dazugehörigen Verb σημαίνοιεν im Optativ, also einer griechischen Möglichkeitsform, wechselt Aratos von der feststellenden Ausdrucksweise der letzten Verse in eine vorsichtiger Art sich auszudrücken über: wir sind wieder in den Freiraum menschlichen Handelns geraten, denn Zeichen können dann am besten, treffendsten sein, wenn sie von den Menschen entsprechend ernst- und angenommen werden! Vgl. V. 5 des Proömiums, wo Aratos bereits den Optativ verwendet hat.

<sup>762</sup>Der Superlativ μάλιστα betont, wie sehr die Zeichen, die die Gestirne, Sterne, Sternbilder geben, treffend sein könnten - sofern die Menschen in entsprechender Weise damit umgingen; von Zeus her, der diese Zeichen gesetzt hat, ist jedenfalls alles auf bestmögliche Weise getan, klingt bei diesen Worte Arats durch. Ähnliches fanden wir auch im Hymnus des Kleantes.

<sup>763</sup>Es handelt sich um das Partizip Perfekt des Verbs τυγχάνω - in intransitiver Verwendung wie hier, in der Bedeutung von sich 'treffen', 'ereignen' oder 'zufallen', 'zuteil werden', wiederzugeben; als Partizip ist es ähnlich einem Adjektiv zu übersetzen (Partizipien können, wie hier der Fall und von der Endung her gut zu μάλιστα passend, in der Form des Neutrums 'versteinern'), hier in medial-passiver Bedeutung, also 'sich ereignet habend', 'zugefallen seiend', wobei zu bedenken ist, dass eine Perfektform einen Zustand auszudrücken vermag: die genannten Zeichen haben sich ereignet und ereignen sich noch immer, sind zugefallen und werden weiterhin zuteil!

<sup>764</sup>Erren übersetzt mit 'am besten treffliche Zeichen' und bringt mit 'am besten' zum Ausdruck, wie diese Zeichen vom Dichter hervorgehoben werden, 'trefflich' drückt dabei sowohl 'gut', als auch 'stimmig sein', die Situation besonders gut 'treffen' aus. Wilamowitz übersetzt: 'die [die Sterne] am treffendsten Zeichen geben könnten' (Hellenistische Dichtung II, S. 263); der griechische Text bezeugt jedoch noch klarer die Besonderheit der Sterne als Zeichen: seit Zeus die Sterne am Himmel befestigt hat, zeigen sie den Menschen lebenswichtige Dinge an - also von der Vergangenheit her in die Gegenwart herein und wohl über sie hinaus, bleibend, verlässlich, treu und zwar als die, die μάλιστα, d. h. am meisten, vorzüglich, ganz besonders 'zugefallen, zuteil geworden seiend' Zeichen geben könnten. Damit ist auch ausgedrückt, dass diese Zeichen nicht von Menschen gemacht oder erdacht, sondern ihnen zugefallen sind - von der Gottheit gegeben und als Gabe zu erfahren, sofern die Menschen sich dafür öffnen (vgl. die Ausdrucksweise im Optativ).

<sup>765</sup>Das Verb war bereits in V. 6 zu lesen gewesen; zwischen seiner ersten und zweiten Verwendung spricht Aratos in gleicher Weise, wie er Zeus genannt hatte, der Zeichen gibt, von Zeus, der den Menschen sage' (V. 7 u. 8), wann günstige Zeiten für bestimmte Tätigkeiten seien, der sie an wichtiges Tun erinnere' (V. 7) und verstärkt damit den Eindruck eines kommunikativen Miteinander - und das Verb σημαίνω bedeutet auch 'durch ein Zeichen sich verständigen': es geht um das Zu-verstehen-Geben des Gottes und das Verstehen der Menschen, ein Sprechen der Gottheit und dem-entsprechendes Handeln des Menschen. Nicht irgendwelche äußerlichen Zeichen, die über Rückschlüsse zu einer Gottheit führen, sondern eine Beziehung zwischen Gott und Mensch und die Anwesenheit dieses Gottes, die in allem, auch in den Zeichen, erfahrbar ist, sind hier gemeint und angesprochen.

<sup>766</sup>Wilamowitz übersetzt mit 'geben könnten' - auch das ist möglich, vgl. Hellenistische Dichtung II, S. 263

<sup>767</sup>Wie schon in V. 1, so hat der Dichter wieder keinen bestimmten Artikel gesetzt und es geht auch grundsätzlich und allgemein um Menschen.

<sup>768</sup>Der Dativ des Substantivs allein kann im Griechischen die Zuordnung ausdrücken (Dativ possessivus), also 'den', 'für die' Menschen. Und sowohl das Partizip Perfekt, als auch das Verb des Verses (V. 12) passen zu diesem Dativ in V. 13.

<sup>769</sup>Was in Errens Übersetzung, von der Wortaufteilung her gesehen (die 'Menschen' schon in V. 12), nicht zum Ausdruck kommt; Wilamowitz (Hellenistische Dichtung II, S. 263) hingegen zieht dieses Stück des ersten Teiles in den zweiten Teil des Verses hinüber.

ὥρών,<sup>770</sup> der Zeiten<sup>771</sup>, von den rechten, passenden Zeitabschnitten, etwas zu tun - womit die Aufgabe der Zeichen, die in V. 8 schon angeklungen war, nochmals angesprochen wird.

Nachdem er in den letzten Zeilen die Tätigkeiten des Zeus in der starken, klaren Form des Aorists geschildert hat, drückt sich der Dichter nun bewusst vorsichtig aus und setzt das Verb des 'Zeichen-Gebens' in den Optativ, eine griechische Möglichkeitsform: Zeus hat Zeichen gegeben, das wurde bereits klar gesagt (V. 6), und die von ihm gesetzten Sterne könnten treffliche Zeichen geben, sie könnten dies sogar am besten - die Möglichkeit dazu ist angelegt, doch ob der Mensch sie nutzt, bleibt offen - erneut (vgl. V. 5) haben wir den Raum menschlicher Freiheit betreten, den der Dichter behutsam wahrt.

Der verbliebene Teil des Verses, der unmittelbar zu dem schon Angesprochenen gehört, führt den Gedankengang - unter bewusstem Einsatz sprachlicher Mittel - fort: Die Sterne waren genannt worden, die den Menschen Zeichen geben könnten von den rechten Zeiten für bestimmte Tätigkeiten, auf dass, damit (ὄφρα<sup>772</sup>) alles (πάντα)<sup>772</sup> fest, beharrlich, sicher (ἔμπεδα<sup>773</sup>) wachse, wüchse, wachsen würde, möge (φύωνται<sup>774</sup>)<sup>775</sup>.

---

<sup>770</sup>Das griechische Wort ὥρα (hier in Gen. Pl.) - ursprünglich die Zeit, wo man sich zu Wanderungen aufmachte, der Frühling, allgemeiner die Jahreszeit, bzw. dann der Zeitabschnitt und auch die rechte Zeit, etwas zu tun, war von Aratos schon in V. 8 und auch dort im Plural verwendet worden - damit meint es an beiden Stellen wohl weniger so etwas wie Jahreszeit oder Zeit überhaupt, als jeweils spezifische Zeitabschnitte für bestimmte Tätigkeiten. Dass diese bestimmten Zeiten in Zusammenhang mit gewissen Zeitabschnitten im Jahreslauf, wie der für die Saat wichtigen Frühlingszeit, stehen können, soll damit nicht bestritten werden - in V. 11 findet sich ein Hinweis darauf: Zeus bedachte die Sterne auf das Jahr hin.

<sup>771</sup>Erren übersetzt 'für die Zeiten', der von Aratos verwendete Genitiv lenkt den Blick jedoch weniger zu etwas hin, der Tätigkeit der Menschen, die für bestimmte Zeiten passt, als eher von etwas her: von der Zeit her, einem bestimmten Zeitabschnitt, einer spezifischen Zeitqualität bestimmt sich die Tätigkeit (nicht umgekehrt!) - die Sterne stehen damit in innerem Zusammenhang zu dem rechten Moment, der durch sie angezeigt wird, und Aratos zeigt damit schon auf sprachlicher Ebene, dass es nicht um äußerliche, willkürlich gesetzte Zeichen gehen kann! Wilamowitz (a. a. O., S. 263) betont einen anderen Aspekt: "alles, was zu den Jahreszeiten gehört" solle wachsen - die Zeiten sind hier als 'Jahreszeiten' interpretiert (vgl. die vorige Fn.), und hier ist weniger die Tätigkeit des Menschen, als alles, was überhaupt wachsen soll, in ausdrücklichen Zusammenhang mit den Zeiten gebracht, auf den Jahreskreis verteilt.

<sup>772</sup>Der Dichter selbst sagt 'alles', Wilamowitz fügt in seiner Übersetzung konkretisierend hinzu: Alles, 'was zu den Jahreszeiten gehört', vgl. Hellenistische Dichtung, II, S. 263; damit interpretiert er die 'Zeiten' (V. 8 u. 13) Jahreszeiten, was möglich ist (Zeus hat ja die Sterne auf das Jahr hin betrachtet, vgl. V. 11), aber eine Einschränkung darstellen könnte.

<sup>773</sup>Erren übersetzt 'kräftig', was den Akzent auf starkes, üppiges Wachstum legt, doch mir scheint der Dichter etwas anderes zu betonen: ἔμπεδος bedeutet im Boden stehend, fest und übertragen: unerschütterlich, beharrlich, standhaft, was eher den Aspekt der Beständigkeit anklingen lässt. Bei Wilamowitz (Hellenistische Dichtung II, S. 263) ist das griechische Wort mit 'sicher' ("damit den Menschen alles [...] sicher wüchse") übersetzt, was in diese Richtung deuten würde. Und wie wir beim Blick auf den Gesamtaufbau des Werkes ja gesehen haben, bringt der erste Teil in dem es um die Sternbilder geht, verlässliche Zeichen, später folgen die nicht ganz so sicheren...

<sup>774</sup>Erren gibt den Konjunktiv mit 'wachse' wieder, Wilamowitz (a. a. O. S. 263) mit 'wüchse' - beides ist möglich und drückt mit 'auf daß' oder 'damit' eine Ausrichtung, Aussicht, Finalität aus.

<sup>775</sup>Wilamowitz (a. a. O., S. 263) übersetzt: 'damit den Menschen alles [...] sicher wüchse.', nimmt also die 'Menschen' in den zweiten Teil des Verses hinüber, womit sich der Aussageschwerpunkt etwas verschiebt: Aratos spricht davon, dass die Sterne den Menschen auf beste Weise Zeichen geben

Das ist es also, worum es geht, das, so versteht es der stoische Dichter, ist die Absicht des Gottes und hat ihn dazu veranlasst, tätig zu werden: Die Zeichen sind gesetzt, damit das Tun der Menschen fruchtbar sei und sie - sofern sie die Zeichen beachten, durch die ihnen Zeus sagt, wann die beste Zeit für Erdscholle, Ochsen und Hacken ist - Erfolg ernten werden, 'auf daß alles wachse' - formuliert der Dichter weiter im Bild des Ackerbaus - und zwar ἔμπεδα, das man mit 'fest' übersetzen kann, das aber weniger heftiges Wachsen meint als ein beharrliches.

Die Aussage dieser Stelle ist vom Dichter wiederum durch den Einsatz bestimmter Formen und Wörter bestätigt und verstärkt: Auf der Seite des Gottes, der Zeichen für die Menschen setzt, kommt mit den Formen des Aorists im Bezug auf die Setzung der Sterne als Zeichen, der Moment der Entscheidung, die klare Absicht seines Engagements zum Wohl der Menschen gut zum Ausdruck. Und daneben klingt so etwas an wie Beständigkeit: Die Sterne sind an den Himmel gesetzt worden und dort sind sie weiterhin<sup>776</sup> - Zeus muss nicht immer wieder um Zeichen gebeten werden, sondern scheint in diesen auch noch für Arats Generation erfahrbar zu sein. Die Sterne, in der Vergangenheit an den Himmel gesetzt, leuchten so in die Gegenwart hinein und können wohl auch in der Zukunft Hilfe für die Menschen sein und Verbindung zu deren Gott.

Und auch der in Aussicht gestellte Erfolg, das 'Wachsen', das von dem Ausdruck ἔμπεδα begleitet wird, lässt neben der Bedeutung 'fest' die übertragene Bedeutung 'unerschütterlich', 'beharrlich', anklingen, verweist also auf etwas sich Durchziehendes, Bleibendes.

Auf der Seite des Menschen hingegen findet sich das in Aussicht Gestellte durch Verwendung von Optativ (V. 12) und Konjunktiv (V. 13) vorsichtig ausgedrückt - die Sterne 'könnten' beste Zeichen sein und es 'möge' alles beharrlich wachsen. Auf sprachlicher Ebene spiegelt sich so die den Menschen eingeräumte Möglichkeit wider, die, wenn sie sich nicht dazu entschließen, sie zu ergreifen - das Gelingen ist ja weiterhin vom Umgang der Menschen mit den Zeichen und damit ihrem Gebrauch der Freiheit abhängig -, nicht Wirklichkeit werden kann.

Am Ende dieses Verses nun findet sich endlich ein Punkt. Vom zehnten Vers bis hierher hat das Gedicht - gewissermaßen in einem langen Atemzug - von Zeus gesprochen, der die Zeichen am Himmel befestigte, Sternbilder schied, Sterne auf das Jahr hin bedachte, die den Menschen am besten Zeichen geben könnten für entsprechendes Tun zu

---

könnten, auf dass alles fest wachse - die Zeichen stehen also mit den Menschen in Zusammenhang: vom Umgang der Menschen mit ihnen hängt es ab, ob das, was intendiert ist, dass alles fest wachse, wirklich geschehen könne! Die Brisanz menschlicher Entscheidung ist damit klarer ausgedrückt als in der Übersetzung von Wilamowitz: die Sterne könnten beste Zeichen geben, damit den Menschen alles sicher wüchse - der Optativ des 'Zeichen-Gebens' hängt ohne Zusammenhang mit dem Menschen etwas in der Luft, und die Betonung, dass alles für den Menschen wachse, könnte eine Einschränkung darstellen: vielleicht geht die Aufgabe der Menschen nämlich darüber hinaus, das eigene Leben gut zu erhalten, vielleicht sind sie gerufen, ihren Teil zur Ordnung des Ganzen beizutragen.

<sup>776</sup>Wie die Vergangenheitsform bestätigt

bestimmten Zeiten - damit alles beharrlich wachse. Der Mensch erfährt sich in eine Ordnung eingebettet, in die er sich mit seinem Denken und Tun einfügen kann, was sich für sein Leben als gut erweist.<sup>777</sup> Die Welt ist in solcher Weise geordnet, dass alle Erscheinungen miteinander in Zusammenhang stehen und eine Erscheinung Zeichen für eine andere sein kann.<sup>778</sup> Die Sternerscheinungen stehen mit dem Wechsel der Jahreszeiten, diese mit dem Gedeihen der Früchte und das mit dem Wohlergehen der Menschen in Zusammenhang, sodass der Mensch aus der Beobachtung der Sternerscheinungen die Jahreszeit erkennen, zur rechten Zeit säen kann und die Pflanzen, in die richtige Ordnung mit der Natur gebracht, entsprechend gut gedeihen werden. Doch dieser Umstand, im Bild des Ackerbaus zur Sprache gebracht, reicht viel weiter und tiefer und bedeutet mehr, als dass Menschen mit Hilfe bestimmter Zeichen auf gute Weise ihr Leben fristeten und ein pragmatischer Gesichtspunkt vielleicht im Vordergrund stünde. Zeus, so spricht sich aus diesen Worten zu, ist um das Wohl der Menschen bemüht und in dieser Weise in ihrer Welt erfahrbar. Er möchte, 'daß alles kräftig wachse', dass also Leben sei, nicht Tod, dass es Entfaltung und Wachstum gäbe, nicht Unterdrückung, Resignation, Verfall und dass die gesamte Ordnung, in die der Mensch eingebettet ist, eine gute sei und erhalten bleibe. Mit der Erfahrung dieses Eingebettet-Seins in solch wunderbar gestifteten Zusammenhalt, entfaltet die Beziehung zu Zeus selbst und zu allem in diesem Kosmos seine Leuchtkraft: Alles und jedes hat in dem einen Ganzen, das von der Gottheit durchströmt, von der einen Kraft durchwaltet und geordnet ist, seinen Platz und ist mit Zeus verbunden - und durch ihn auch mit allem anderen. Den Menschen, die vermittels ihrer Vernunft dies gewahren und sich in einer besonderen Nähe zu Zeus erfahren können, vermag darin eine Bedeutsamkeit aufzuleuchten, die ihr eigenes Dasein bei weitem übersteigt und sie zu einer Verbundenheit mit allem im Kosmos und besonders allen Menschen führen kann: über sämtliche Grenzen von Städten, Staaten oder auch Abstammung und Herkunft hinweg, stammen sie von Zeus und sind sein Geschlecht; für sie hat er Zeichen am Himmel befestigt, ihnen sagt er, wann die günstigste Zeit für ihr Tun sei - 'auf daß alles sicher wachse'.

---

<sup>777</sup>Vgl. ebd.; Erren spricht dabei von Zeus als der 'Weltordnung', die dem Menschen Zeichen gibt, aber: Ist Zeus diese Weltordnung oder ordnet er als diese eine Kraft, die alles durchströmt, die Welt? Ist er nicht vielleicht als Weltordner in dieser von ihm durchwalteten Welt erfahrbar? Erren spricht auch von der 'Naturordnung', die sich dem Menschen geoffenbart habe: Versteht er darunter die eine Kraft, die in der Stoa sowohl 'Zeus', als auch 'Natur' heißen kann oder 'Natur' in weit eingegrenzterem Sinn als alles das, was nicht mit dem Menschen zu tun hat, gewissermaßen als 'unberührte Natur'? Und es stellt sich wiederum die Frage: Ist Zeus die Naturordnung selbst oder offenbart er sich in dieser, durch sie, vermittels ihrer? Ich mich bemüht, nicht zu weit vom Text selbst abzuweichen, um ihn nicht vorschnell in eine bestimmte Interpretationsrichtung zu lenken. Aratos selbst spricht davon, dass Zeus Zeichen befestigt, Sterne verteilt, also ordnet - eine Gleichsetzung zwischen Zeus und seiner Ordnung kann ich hier nicht finden.

<sup>778</sup>Vgl. Erren, *Phainomena*, S. 20

Der Dichter hat damit auf seine Weise die Welt, die sein Publikum und ihn umfängt, in Worte gefaßt, "den stoischen Entwurf einer Lebensgemeinschaft von Mensch und Gott im kosmischen Zusammenspiel von Himmel und Erde"<sup>779</sup> zum Ausdruck gebracht, den wir auch bei Kleantes angesprochen gefunden haben. Aratos führt dem Leser vor Augen, dass es Grund für Menschen gibt, das ausdrücklich zu vollziehen, was sie eigentlich immer schon tun, Zeus zu preisen, der 'göttliche Anleitung' zu ihrem Wohl für sie bereithält. Und in diese Situation der Gemeinschaft aller Menschen, verbunden mit Zeus und dem ganzen Kosmos, ordnet er einen übernommenen Ritus ein (V. 14): "Darum huldigen sie zuerst und zuletzt immer ihm" (τῷ μιν ἄει πρῶτόν τε καὶ ὕστατον ἰλάσκονται).

ei) 'Zuerst und zuletzt' (V. 14):

Das bis jetzt entfaltete Verständnis des menschlichen Lebens in einem von Zeus erfüllten Kosmos, einer für Menschen geordneten Welt, führt in **Vers 14**, indem der Dichter gewissermaßen rückblickend das Ausgeführte zusammenfasst, zu einer Begründung für den Preis des Gottes:

Darum (τῷ) - durch alles bisher Gesagte begründet<sup>780</sup> - versöhnen sie - die Menschen, von denen im vorigen Vers (V. 13) die Rede war -, machen sich geneigt, besänftigen, erfreuen, (ἰλάσκονται<sup>781</sup>), ihn (μιν<sup>782</sup>), huldigen<sup>783</sup> Zeus, immer (ἀεί) sowohl (τε)<sup>784</sup> zuerst (πρῶτόν<sup>785</sup>) als auch (καί) zuletzt (ὕστατον).

Aratos setzt einen Punkt und stellt dies einfach fest<sup>786</sup>. Es geht ihm nicht darum, dass die Menschen Zeus huldigen sollten oder um einen Hinweis darauf, dass manche dies

---

<sup>779</sup>Vgl. a. a. O., S. 27

<sup>780</sup>Nun ist die Begründung abgeschlossen, weshalb mit Zeus der Anfang gemacht ist', so Wilamowitz, Hellenistische Dichtung II, S. 264; solch ein Dativ des Grundes findet sich im gesamten Proömium nur an dieser Stelle und schließt, mit einer erneuten rituellen Formulierung, auch einen Bogen zum ersten Vers: am Übergang zu den abschließenden Gruß- und Bittworten wird deutlich gemacht, dass Zeus zu huldigen in dem bisher Ausgeführten gründet - aus diesem Verständnis heraus kann Zeus angerufen, können die Musen begrüßt und gebeten werden, dem Dichter zu helfen, die Sterne in angemessener Weise zu besingen, kann also das Gedicht als Ganzes eröffnet werden. An zwei Stellen des Proöms finden wir außerdem ein begründendes γάρ:, das das Ganze weiter gliedern hilft: Jeweils in vorhergehenden Versen vorbereitet, wird in V. 5 das menschliche Geschlecht als eines des Zeus dargestellt und in V. 10 betont, dass er selbst die Zeichen am Himmel befestigte - zwei wichtige Schlüsselstellen für das Verständnis des Ganzen und die Beziehung zwischen Gott und Mensch.

<sup>781</sup>3. Pers. Pl. Indikativ Präs. der ep. Nebenform zu ἰλάομαι

<sup>782</sup>Akk. Sing. des Pronomens der 3. Person, 'ihn', in enklitischer Form (ohne Akzent)

<sup>783</sup>So übersetzt Erren und findet damit einen treffenden Ausdruck, allerdings bedingt es einen Dativ

<sup>784</sup>Die vielen Füllwörter des Griechischen müssen nicht immer ins Deutsche übersetzt werden, so wie hier 'sowohl - als auch'; Erren lässt dies in seiner Übersetzung weg, ich habe es wiedergegeben, weil ich den Text möglichst genau behandeln möchte.

<sup>785</sup>Die zweifache Akzentuierung von πρῶτον ergibt sich durch das nachfolgende enklitische τε, das, da es selbst keinen Akzent trägt, an dem des vorhergehenden Wortes partizipiert, was der bereits vorhandene Akzent 'Zirkumflex' hier nicht abzudecken in der Lage wäre.

<sup>786</sup>Nach Optativ in V. 12 und Konjunktiv in V. 13, haben wir in ἰλάσκονται (V. 14) ein Verb im Indikativ Präsens vor uns.

auch täten, sondern ganz klar sagt er aus: die Menschen huldigen Zeus und zwar 'immer', 'zuerst und zuletzt' - so wie er zu Beginn seines Proömiums (V. 1 - 2) festgestellt hatte, die Menschen ließen Zeus nie ungesagt.

Wie wir bei Kleantes gesehen haben und auch bei Aratos in Zusammenhang mit dem 'Zeus-nie-ungesagt-Lassen' angeklungen ist (V. 1), kann es kaum darum gehen, dass die Menschen ohne Unterlass von Zeus sprachen oder Riten zelebrierten - das haben sie wohl zu keiner, auch nicht zu Arats Zeit, getan. Was also will der Dichter mit dem Verweis auf eine rituelle Situation zum Ausdruck bringen?

Die Formulierung 'zuerst und zuletzt' weist in die griechische Kultsprache, in der eine solche 'Devotionsformel<sup>787</sup>' dem religiösen Gebot Ausdruck verleiht, die jeweilige Gottheit 'zuerst und zuletzt' (πρῶτόν τε καὶ ὕστατον) zu verehren.<sup>788</sup> Dieser formelhafte Ausdruck galt in Zusammenhang mit entsprechenden rituellen Vollzügen als Zeichen der 'Zuerkennung eines besonderen Vorrangs'. Wir finden dieses 'Zuerst und Zuletzt' bereits bei HOMER, in seiner *Ilias*, I, 96 ff., wo es in einer Rede Nestors an Agamemnon, also auf einen Menschen angewandt wird, einen Herrscher, der mild gestimmt werden soll, so Erren.<sup>789</sup> In HESIODS *Theogonie* wird der Ausdruck zum 'Treuebekenntnis des Dichters zu der inspirierenden Gottheit'<sup>790</sup> und damit gegenüber den Musen ausgesprochen.

Doch was bedeutet es, wenn einem Menschen oder Gott besonderer Vorrang zuerkannt wird? Sofern es sich nicht um bloß scheinbare Unterwerfung oder berechnende Unterwürfigkeit handelt, sondern wirklich ernst gemeint ist, wird dieser Umstand die ganze Situation und die Beziehung zwischen dem, der den 'besonderen Vorrang' zuspricht und jenem, dem dieser gebührt, prägen, was auch in formelhaften Sprüchen zum Ausdruck gebracht werden kann.

Damit können wir von dieser Formulierung, die schon früh in der griechischen Literatur zu finden ist, vielleicht einen Bogen zu den bereits genannten Dichtern schlagen, die ihre Werke mit Zeus begonnen haben. Wenn nämlich dieses 'Zuerst und Zuletzt' nicht nur den ersten und letzten Moment in einem Ritual oder Gedicht meint, sondern

---

<sup>787</sup>Das aus dem Lateinischen stammende Wort 'Devotion' hat eine gewisse Bandbreite an Bedeutungsinhalt, von 'Andacht' bis zu 'Unterwürfigkeit' (es kommt von der Bedeutung des Gelobens (de-voveo) her, die ebenfalls schon von einem Versprechen bis hin zur Aufopferung reicht). Bei den stoischen Denkern Aratos und auch Kleantes kann ich von dem her, was sie sagen und in welcher Weise sie das tun, nicht finden, dass sie sich in unterwürfiger Haltung ihrer Gottheit nähern und sich dabei besonders klein fühlen oder machen würden, um den allmächtigen Zeus mild zu stimmen, obwohl Kleantes innig zu seinem Gott betet und Aratos das Verb ἰλάσκομαι verwendet, welches 'versöhnen', 'sich jemanden geneigt machen', 'besänftigen', bedeuten kann und als Unterwürfigkeit interpretierbar wäre, in seinem Bedeutungsreichtum aber genauso ein 'Erfreuen' beherbergt und von Erren mit 'Huldigen', wie mir scheint, treffend wiedergegeben wird.

<sup>788</sup>Vgl. Erren, *Phainomena*, S. 12

<sup>789</sup>Vgl. Erren, a.a.O., S. 13

<sup>790</sup>Die Treue zum inspirierenden Gott ist einem Dichter natürlich in besonderer Weise geboten, sie ist also eine spezielle Erscheinung der Devotion, die jedoch als solche jedem Menschen den Göttern gegenüber zukommt. Vgl. ebd.

Ausdruck von etwas ist, das das Ganze betrifft, dann gelangen wir erneut zu dem, was bereits mit 'Anfang' umschrieben war, denn dann ist ein Geschehen gemeint, das aus Zeus anhebt, bleibend von ihm getragen ist, auch wenn nicht ständig davon gesprochen wird und mit ihm, in ihm endet, da letztlich alles in ihn zurückkehren wird, und die Formulierung 'zuerst und zuletzt' würde eben dies zum Ausdruck bringen - in Bezug auf ein Gedicht, ein Ritual, ja das ganze Leben und den Kosmos insgesamt.

Sehen wir also, ob wir damit in der Interpretation des Textes den richtigen Weg eingeschlagen haben: Aratos geht es nicht um die Anerkennung eines Herrschers wie Hektor, und er spricht auch nicht in gleicher Weise zu den göttlichen Musen wie Hesiod<sup>791</sup>, damit sie ihn als Dichter inspirieren und leiten<sup>792</sup>, sondern bei ihm ist es Zeus selbst, dem die Menschen immer zuerst und zuletzt huldigen.

Mit Hesiod, seinem Vorbild in vielerlei Hinsicht, verbindet ihn aber, dass er sein Gedicht mit einem Hymnos beginnt - wie der alte Meister seine *Theogonie* - und der Grund dafür, macht Erren aufmerksam, sei für beide Dichter ein ritueller: die im Hymnos zu Beginn des Gedichtes angesprochene Gottheit habe mit dem im weiteren Verlauf des Gedichtes Behandelten zu tun - und jeweils finde sich die Formulierung 'zuerst und zuletzt'.<sup>793</sup>

Im Unterschied zu Hesiod nimmt Aratos aber ein Verb (ἰλάσκοντα)<sup>794</sup>, mit dem er auf einen Devotionsritus anspielt, der bei ganz bestimmten Kultakten üblich war: die Libation<sup>795</sup>, d. h. Trankspende, bei einem Symposion. Die Formulierung im Gedicht ist zwar allgemein gehalten - sie, die Menschen, huldigen ihm, Zeus, immer zuerst und zuletzt -, doch im Anschluss daran vollzieht Aratos für seine Person das Ritual der 'Schlußanaklese', der persönlichen Anrufung der Gottheit<sup>796</sup> (V. 15 ff.) - man könne, so

---

<sup>791</sup>In seinem Werk *Theogonie*, V. 34; und auch Aratos folgt der homerisch-hesiodischen Weise, die Musen zu Hilfe zu rufen, vgl. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung II, S. 263/264; wie wir noch sehen werden (vgl. V. 16 - 18), geht er dabei allerdings wieder auf seine eigene, lebendige Weise mit der Tradition um, der er sich durchaus verbunden fühlt. Siehe das zu seinem Umgang mit Tradition bereits Gesagte

<sup>792</sup>Was nicht heißt, dass Aratos die Musen unberücksichtigt ließe: in V. 17 werden diese sehr wohl genannt und begrüßt und im letzten Vers der Einleitung (V. 18) auch gebeten, dem Dichter in seinem Unterfangen, 'die Sterne, wie es ziemt, zu besingen' den Weg zu weisen. Doch wenn wir das Proömium mit Hesiods Eingang vergleichen, so lässt sich schon eine Verschiebung der Wertigkeit - von den Musen zugunsten des Zeus - verspüren.

<sup>793</sup>Im *Theogonie*-Proömium Hesiods wird er in V. 34 genannt (σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν) und im *Phainomena*-Proöm des Arat in V. 14 (τῷ μιν οἰεὶ πρῶτόν τε καὶ ὕστατον ἰλάσκοντα) - vgl. Erren, a.a.O., S. 12

<sup>794</sup>Arat spricht in V. 14 des *Phainomena*-Proöms davon, dass die Menschen 'zuerst und zuletzt' Zeus huldigen (ἰλάσκοντα), verwendet also das Verb ἰλάσκομαι (eine Nebenform von ἰλάομαι), versöhnen, sich jemanden geneigt machen, besänftigen, erfreuen, bei Hesiod finden wir in diesem Zusammenhang (V. 1 der *Theogonie*) das Verb ἀείδω, singen, etwas vortragen, besingen, preisen (wie übrigens auch Kleantes am Ende der Einleitung (V. 6) seines Hymnus).

<sup>795</sup>Vom lateinischen Ausdruck 'libatio' ('libo', die 'Spende'), wobei zu Ehren eines Gottes etwas vom Getränk als Trankopfer ausgegossen wurde; Trankspende für Götter und Verstorbene

<sup>796</sup>Die 'Anrufung' der Götter (vom griechischen κλήσις, Ruf, Zuruf und der Vorsilbe ἀνα-, auf-, an-), auf die wir bei Kleantes bereits gestoßen sind

Erren, daher annehmen, dass der Hinweis auf jenen Kult ernst gemeint sei. Der stoische Dichter war auch im ersten Vers der Einleitung als persönlich einbezogen ('läßt uns') in Erscheinung getreten. Er verweist also nicht nur um eines schönen Rahmens willen auf eine Kultsituation, spielt nicht auf dichterisch-freie Art mit dieser Möglichkeit, sondern will mit der Formulierung, die den Leser an eine religiöse Handlung erinnern kann, tatsächlich und voll feierlichen Ernstes auf diese hinweisen.

Arats Leserkreis ist nicht wirklich auf einem Symposion zugegen, und auch der Dichter spricht nicht auf einem solchen, doch er erweckt den Eindruck, als ob er dies täte und in der versammelten Festgemeinschaft, in die er sich miteinbezieht, wie der erste Vers bezeugt ('aus Zeus heraus läßt uns anfangen'), die entsprechenden Kulthandlungen unmittelbar vor dem Anheben seines Vortrages verrichtet worden wären.<sup>797</sup>

Mit Zeus anzufangen (V. 1) und Zeus 'zuerst und zuletzt' zu huldigen (V. 14), stellt für Aratos nicht bloß eine Formel dar, die er auf dichterische Weise gebraucht, denn er selbst huldigt dem Gott, und sein Proömium zeugt von diesbezüglichem Ernst. Was will der Dichter seinem Leser also sagen, wenn er auf eine rituelle Situation anspielt? Zu Beginn des Proömiums und nun gegen sein Ende hin, wird so etwas wie ein religiöser Hintergrund sichtbar - was bedeutet er dem stoischen Dichter, und in welchem Zusammenhang steht er mit dem Gedicht?

Aratos tut nicht so, als ob er Zeus huldigte, um dann, wie z. B. Kallimachos in einen religiösen Rahmen hinein, der nur noch Fassade ist und als dichterische Gestaltungsmöglichkeit dient, anhand abstruser Geschichten fragwürdige Glaubensvorstellungen ins Lächerliche zu ziehen. Die Worte der stoischen Denker Kleantes und Aratos jedoch zeugen von einem wirklich erfahrenen Bezug zu ihrer Gottheit, sodass es ihrem Verständnis gemäß möglich wird, Gedanken und Ausdrucksweisen, Bilder und Erfahrungen aus der Tradition aufzugreifen und auf neue Weise lebendig werden zu lassen:

War die Formulierung 'zuerst und zuletzt' in frühester Zeit Ausdruck der Huldigung gegenüber einem höhergestellten Menschen oder einer bestimmten Gottheit, so hat sich der Blick nun geweitet, wenn Aratos Zeus als die stoische Allgottheit in den Mittelpunkt rückt und nicht nur in den ersten und letzten Zeilen seines Gedichtes ihm eine huldvolle Formulierung widmet.<sup>798</sup> Wie schon bei Hesiod die angesprochenen Musen, um die es zuerst und zuletzt ging, das ganze Gedicht geleitet und getragen haben, so ist es nun Zeus, der die ganze Beschreibung der 'Phainomena', der 'Himmelserscheinungen'

---

<sup>797</sup>Vgl. Erren, *Phainomena*, S. 14; dieser Libationsritus war v. a. in Dichterkreisen verbreitet, weil "die Dichter vornehmlich bei Symposien um einen Vortrag gebeten werden." Erren bezieht sich dabei auch auf das Kommentrarfragment zu den *Phainomena* Περὶ ἐξηγήσεως, in welchem der Beginn mit Zeus für schicklich erklärt wird und man erkennen könne, dass der Libationsritus bekannt und auch üblich war. Vgl. ebd.

Nun, Aratos ist Dichter und steht in einer langen Tradition, doch die Frage bleibt, in welcher Weise er mit dem Übernommenen umgeht und was es für ihn bedeutet, Zeus zuerst und zuletzt zu huldigen.

<sup>798</sup>Vgl. a. a. O., S. 13

hindurch präsent bleibt, und zwar als der stoische Zeus: nicht ein Gott unter vielen, auch nicht einfach nur der höchste und eine Art 'Göttervater', sondern die eine Allgottheit, an der andere Göttergestalten nur deren verschiedene Momente zum Ausdruck bringen<sup>799</sup>; Zeus, der den Kosmos ordnend gestaltet und dabei den Menschen Zeichen gibt, nach denen sie ihr Leben ausrichten und es damit gut verbringen können; Zeus, aus dem heraus alles ist<sup>800</sup> und in den hinein es wieder zurückkehren wird.

Aber auch unabhängig vom Blick auf Parallelen mit der Tradition, erweist die Formulierung 'zuerst und zuletzt' in Arats Gedicht aus dem Proömium selbst ihre Stimmigkeit: Bereits in seinem ersten Vers hat Aratos eine Formulierung aus religiöser Tradition aufgenommen, das Anfangen mit Zeus: Ein Gedicht mit dem stoischen Zeus als der Kraft, aus der alles ist, anheben zu lassen, mag dem Publikum die Möglichkeit einer Besinnung auf die ganze Tiefe und Weite des Lebens einräumen, auf den Kosmos als geordnetem Ganzen insgesamt, auf den im Verlauf des Proömiums durch die angesprochenen Zeichen hingedeutet wird. Und durch den immer wieder klar gemachten Zusammenhang der Zeichen mit dem, der diese Ordnung gestiftet hat, zeigt sich, dass Zeus zutiefst mit dem Inhalt des Gedichtes zu tun hat und nicht nur an seinem Beginn Erwähnung findet. Und nun, gegen Ende des Proömiums, nimmt der Dichter erneut eine rituelle Formulierung auf, 'zuerst und zuletzt', die in gewisser Parallelbildung zum ersten Vers feststellt, dass die Menschen Zeus loben, wie zu Beginn festgestellt wurde, dass sie ihn nie ungesagt lassen.

Das 'Zuerst' weist auf das bereits im ersten Vers mit dem 'Anfangen' Gemeinte zurück, auf dieses eine von Zeus eröffnete Geschehen, in welchem sich die Menschen entdecken können, den einen durch ihn bewirkten Zusammenhang von allem, und das 'Zuletzt' ist dementsprechend nicht als Schlussfloskel zu verstehen, sondern als Hinweis darauf, dass alles, das aus Zeus anfängt, bleibend von ihm umfasst und umfassen ist. Dem Leser vermag daraus tiefe Bedeutsamkeit entgegenzuleuchten, denn letztlich ist wohl nicht nur dieses Gedicht gemeint, auch nicht eine spezielle rituelle Handlung oder die im Proömium angesprochenen ackerbaulichen Tätigkeiten, sondern alles Tun der Menschen und ihr ganzes Sein. Das hinzugefügte Wort 'immer' verstärkt und bestätigt diesen Eindruck noch.<sup>801</sup> In allem, was Menschen tun und was, wer und wie sie sein mögen, lassen sie Zeus, den sie immer und überall brauchen, nie ungesagt, zeugen sie von ihm, wie sonst kein Wesen im Kosmos, sie, die von seinem Geschlecht sind und sich dementsprechend verhalten können - und darum huldigen sie ihm immer schon 'zuerst und zuletzt'.

---

<sup>799</sup>Kleanthes drückt dies in seinem Hymnus durch die verschiedenen Namen des Gottes aus

<sup>800</sup>ΕΚ ΔΙΟΣ (ΑΡΧΟΜΕΣΘΑ), 'aus Zeus heraus', von diesem Ursprung her ('laßt uns beginnen') - so hebt Arats Werk ja auch an.

<sup>801</sup>In dem 'Immer' lässt sich auch eine Parallele zu dem 'Niemals' von V. 1 sehen: Hier (V. 14) wird von Zeus gesprochen, dem die Menschen immer zuerst und zuletzt huldigen, dort (V. 1 - 2) davon, dass die Menschen Zeus niemals ungesagt lassen.

Indem Aratos gegen Ende des Proömiums den Bogen zu dessen Beginn schließt, erweist sich das Werk als eine wohldurchdachte, gegliederte Einheit. Und die aufgegriffene Formel 'zuerst und zuletzt' Zeus zu huldigen, wird bei Arat zum Ausdruck lebendiger Erfahrung, wenn von Zeus nicht nur theoretisch gesprochen wird, sondern sein Da-Sein im Leben der Menschen, denen er günstige Zeichen gibt, Raum und Leuchtkraft erhält. Er, der als Ordner des Kosmos erfahren wird, ist in Arats Schilderung eben dieser - nicht rein abstrakten - Ordnung als ihr Begründer, als Ursache dieses Geordnetseins von allem, das ganze Gedicht hindurch bleibend da und nicht nur das: Der Zeus im stoischen Sinn hält so - in der Ordnung von Tag und Nacht, der Aufeinanderfolge der Jahreszeiten, dem Ablauf eines Jahres bis hin zum Zyklus von Ekpyrosis und Diakosmesis - das ganze Leben der Menschen, ja die ganze Welt umfassen.

In diesem Vers, der sich auf all das von ihm bisher in seinem Gedicht Gesagte bezieht und es begründet, interpretiert Aratos das Proömium und damit - sofern wir ernst nehmen, dass dieses das Gedicht als Ganzes eröffnet - die gesamten *Phainomena* als 'Ausdruck stoischer Frömmigkeit'. Und "weit über seinen eigenen Vortrag hinausgehend erklärt er ganz generell jede irgendwann irgendwo vollzogene Zeusverehrung im Sinne stoischer Theologie", denn, indem er eine Formulierung gebraucht, die sich schon lange in der Tradition hält und dabei auf einen bestimmten Kultakt, der Trankspende für Götter beim Symposion, anspielt, schlägt er eine Brücke zu früherer Zeusverehrung, wird die von ihm 'vorgetragene Wesensbestimmung' des Gottes Zeus und seines Verhältnisses zu Mensch und Welt auch als der Grund der althergebrachten kultischen Gebräuche angesehen, die von der Gotteserfahrung früherer Menschen zeugen.<sup>802</sup>

Der Dichter versteht so die alten Bräuche in stoischem Sinn, sieht das Alte im Licht neuen Verständnisses und damit wird überkommenes Brauchtum, das zum Teil als sinnlos und leer empfunden wurde<sup>803</sup>, nicht starr aufrechterhalten, sondern mit neuem Leben erfüllt: für Aratos ist es derselbe Gott, den die Menschen früherer Zeit verehrten und von dem, zu dem er selbst in den 'Phainomena' spricht. Aufgrund seiner eigenen Erfahrung eröffnet sich ihm nicht nur der Bereich der Gegenwart auf eine neue, weite Weise - die Menschen lassen Zeus nie ungesagt und überall, in jeder Beziehung brauchen ihn alle -, sondern ist auch die Vergangenheit miteinbezogen, öffnet sich seine eigene Verständnisswelt hin auf die Menschen früherer Zeit, mit denen er sich, bei allen Unterschieden in der Erkenntnis und Verehrung dieses Gottes - wurde sein Wesen doch nicht zu allen Zeiten so durchgängig als ἥπιος, mild, freundlich, wohlwollend (V. 5) beschrieben -, doch verbunden fühlen kann.

Für Aratos ist es dasselbe Verhältnis zum allgegenwärtigen Gott, in dem er steht und in welchem der Ritus vollzogen wurde - so schafft er in seinem Gedicht die Rückbindung

---

<sup>802</sup>Vgl. Erren, *Phainomena*, S. 21

<sup>803</sup>Wie wir das bei einem Kallimachos finden, der dann den Weg beschreitet, sich darüber lustig zu machen

an diesen, sieht seine Leser gewissermaßen als die um ihn versammelte Festgemeinde und vollzieht die feierliche Libation an Zeus (V. 15) mit dem Gebetsruf: χαῖρε, πάτερ, μέγα θαῦμα, μέγ' ἀνθρώποισιν ὄνειαρ.<sup>804</sup>

Aratos weist also nicht nur auf einen Kult hin, sondern huldigt Zeus. Dieser Umstand führt zu einem interessanten Vergleich mit KLEANTHES, denn man habe nie bestritten, so Erren<sup>805</sup>, dass dem Proömium der *Phainomena* stoische Theologie zugrunde liege und sich besonders mit dem Zeushymnos des Kleanthes 'auffällige Ähnlichkeiten' finden ließen.

Damit wir bei aller Ähnlichkeit - die ja nicht Selbigkeit bedeutet - auch die Unterschiede zwischen den beiden dichtenden Denkern sehen und sie damit besser verstehen lernen, sollten wir mit Erren einen Vergleich ihres Ansatzes anstellen:

Sowohl Kleanthes als auch Aratos haben, wenn sie Zeus preisen, nicht nur die eigene Person im Blick. Laut Erren bleibe Kleanthes aber 'auf halbem Wege stehen', denn während er nur meine, "daß alle Menschen Zeus anrufen dürfen und sollten, θέμις προσαυδᾶν", stelle Aratos bereits fest, "daß alle bereits tatsächlich und unwillkürlich Zeus aussagen mit allem was sie reden, οὐδέποτε ἑώμην ἄρρητον."<sup>806</sup>

Handelt es sich dabei aber nicht um verschiedene Momente, die hier betont werden? Meint nicht Kleanthes, dass es den Menschen und zwar allen, insofern sie Menschen sind, gezieme, Zeus zu preisen, der sie in besonderer Weise damit ausgezeichnet habe, dass er sie mit Vernunft und Sprache begabt? Aufgrund dieser Würdigung dürfen und sollten die Menschen, die dies erkennen können, Zeus loben, doch sie haben die Freiheit, auch auf anderen Wegen als dem mit Zeus, ihr Glück zu suchen - auf denen sie es allerdings nicht finden werden - wie Kleanthes eindringlich betont. Heißt das nicht, dass für Kleanthes jeder Mensch in der Möglichkeit steht, seine besondere Aufgabe als Mensch zu gewahren und wahrzunehmen und so Erfüllung zu finden, dass er sich aber auch dagegen entscheiden könne? Und spricht Aratos nicht etwas anderes an, nämlich dass im Grunde der ganze Kosmos immer schon ein Loblied auf Zeus singt, mit dem alles anfängt und den alle immer brauchen - und in besonderer Weise die Menschen, die ihn nie ungesagt lassen und als zu ihm gehöriges Geschlecht in besonderer Nähe zu ihm stehen, was aber noch nicht heißt, dass jeder Mensch dies auch bewusst vollziehen würde?

---

<sup>804</sup>Vgl. a. a. O., S. 27; Erren spricht von 'Dank und Lobpreis für den göttlichen Vater, der das Leben gegeben hat und die Menschen in wunderbarer Weise immer neu beglückt' und als 'Vater' spricht Aratos Zeus auch an, Kleanthes ebenfalls, was den Schluss auf den Menschen als 'Kind' in gewisser Weise rechtfertigt, sofern versucht wird, dem stoischen Verständnis dieser Beziehung nachzugehen; dass Zeus 'das Leben gegeben habe', würden nicht alle Interpreten stoischer Philosophie formulieren, denn ob Zeus als 'Schöpfer' oder nur als 'Ordner' dieses Kosmos gedacht ist, ist nicht durchgängig klar, und dass Zeus die Menschen 'beglückt', scheint mir selbst für Aratos etwas zu euphorisch formuliert: die Menschen suchen Glück und Erfüllung, und der stoische Weg verhilft den Menschen zu dem für ihre Verhältnisse größtmöglichen Glück, was nicht unbedingt einem 'Beglückt-Sein' entsprechen muss.

<sup>805</sup>Vgl. Erren, *Phainomena*, S. 21

<sup>806</sup>Vgl. ebd. (und Kleanthes V. 3, Aratos V. 1 – 2)

So betont Kleantes, dass die Menschen Zeus loben sollten, weil sie die wundervolle Ordnung erkennen und in sie einstimmen dürfen - wobei aussteht, ob sie dies dann wirklich tun, Aratos hingegen, dass im Grunde die Menschen in ihrem Mensch-Sein Zeus niemals ungesagt lassen, immer loben und bezeugen - wobei aussteht, ob alle dies bewusst vollziehen. Die Entscheidung über das eigene Leben kann jeder nur für sich selber treffen und so stimmt Kleantes Zeus, der von allen Menschen gepriesen werden sollte, einen Hymnus an und Aratos spricht in seinem Gedicht ausdrücklich an, worum es für alle eigentlich immer schon geht.

Von seinem Ansatz her möchte Aratos, hier stimme ich Erren zu, nicht zu einem weiteren Zeuspreis auffordern, denn auf der Ebene, dass im Grunde alle Menschen Zeus bereits aussagen und unwillkürlich loben, kann es - im Unterschied zu Kleantes - kein quantitatives Mehr an Lobpreis geben, sondern nur ein qualitatives: ein An- und Aussprechen, eben dies Bewusst-Machen, dass wir Zeus nie ungesagt lassen (V. 1). Und genau das ist es, was der Dichter versucht, wenn er in seinem Proömium zu einer Reflexion auf den Zeuspreis aller Zeiten und einer Interpretation der menschlichen Situation übergeht. Dabei bezieht er auch den Beginn seines Gedichtes (ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα) ein, geht aber weit darüber hinaus: "Jede tatsächlich vorkommende und vorgekommene Zeusverehrung wird von Arat der eigenen theologischen Deutung unterworfen"<sup>807</sup>.

Aratos ist, wohl aus der Erfahrung seines eigenen Lebens, aufgegangen, dass wir Menschen Zeus im Grunde immer 'aussagen', aber ob das auf unbewusste Weise geschieht oder sich jemand persönlich zu einem ausdrücklichen Preis auf Zeus entschließt, ist ein wesentlicher Unterschied! Auch Kleantes, davon durchdrungen, dass alle Menschen Zeus preisen sollten, kann den je eigenen persönlichen Entschluss dazu niemandem abnehmen, sondern nur dafür beten, dass Zeus alle Menschen mit Einsicht erleuchte, damit sie diesen Weg, der ihnen geebnet ist, auch erkennen und bereit sind zu gehen<sup>808</sup>. Kleantes komme, so drückt es Erren aus, 'über einen persönlichen kultischen Vollzug nicht hinaus' - er hat das Heil der ganzen Welt im

---

<sup>807</sup>Vgl. ebd.;

<sup>808</sup>Wenn Erren betont, dass Kleantes sich mit dem Entschluss für seine Person begnüge, also nur zu dem 'hergebrachten persönlichen Treuebekenntnis des Dichters zur inspirierenden Gottheit' gelange und, wie sehr er auf die allgemeine Menschennatur reflektiere, über einen persönlichen kultischen Vollzug nicht hinauskomme, den Aratos, 'dieselbe Reflexion weiter verfolgend, zu interpretieren unternimmt', so möchte ich zu bedenken geben, dass Kleantes in seinem Hymnus sehr wohl das Heil der ganzen Welt im Blick hat, bei aller Aussicht auf einen Vollgesang, in den alle Menschen einstimmen, jedoch die Entscheidung für diesen Weg nur für sich treffen kann, selbst wenn er dafür betet, dass alle Menschen erkennen mögen, was der Weg 'seligen Lebens' wäre. Aber auch Aratos kann sein Verständnis des Zeus-nie-ungesagt-Lassens bei anderen nicht einfordern, so sehr er sich in seinem Gedicht bemühen mag, dies bewusst zu machen. Dass Aratos alte Formeln kultischen Lebens im Licht neuen Verständnisses interpretiert, sei unbestritten, doch dies höher zu bewerten als einen von Herzen kommenden hymnischen Preis (Kleantes), erscheint mir nicht gerechtfertigt. Erren lässt den in der Literatur sonst eher kurz und trocken abgehandelten Dichter Aratos in lebendiger Tiefe und hellem Glanz erscheinen, doch muss deswegen Kleantes abgewertet werden?

Auge, dennoch kann er nicht für andere denken, fühlen, entscheiden und einen Kult vollziehen. Dass er innerhalb seines Hymnus den kultischen Vollzug nicht noch reflektiert wie Aratos, erscheint mir nicht als Mangel, denn das Medium des Hymnus eröffnet ihm die Möglichkeit, tiefer Ehrfurcht vor seinem Gott und inniger Verbundenheit mit allen Menschen Ausdruck zu verleihen, auch mit denen, die das Gute auf falschen Wegen suchen und in die Irre gehen. Und im folgenden fünfzehnten Vers hebt auch Aratos, nach aller Reflexion auf die menschliche Situation mit Zeus, zu einem persönlichen Gruß und Ruf an Zeus an, den er - wie auch Kleantes - 'Vater' nennt.

ej) Zeus als 'Vater', 'Wunder' und 'Labsal' (V. 15):

Mit *Vers 15* hebt Aratos zum *Schlussteil* des Proömiums an, in welchem er es unternimmt, die Gottheit persönlich anzusprechen. Durch Einrückung und Beginn mit Großbuchstaben in unserer Textvorlage sichtbar gemacht<sup>809</sup> -, entbietet der Dichter Zeus seinen Gruß, danach dem 'früheren Geschlecht' und schließlich den Musen, die gebeten werden, beim angemessenen Preis der Sterne zu helfen, womit zum Hauptteil übergeleitet wird, doch sehen wir uns nun den Abschluss des Proöms genauer an:

Χαῖρε, 'Sei begrüßt', 'Heil dir'<sup>810</sup>, πάτερ<sup>811</sup>, 'Vater', spricht Aratos die Gottheit an: Nach allem bisher Gesagten und Entfalteten, bei dem der Dichter über Zeus und die Menschen gesprochen hat, spricht er nun zu dem Gott, wendet sich ihm - mit einer innigen Anrede, die wir auch schon bei Kleantes gefunden hatten -, zu, der des 'Vaters'. Interessant erscheint mir, was der Dichter nach Gruß und Anrede seinem Gott zuruft: μέγα θαῦμα, 'großes Wunder'<sup>812</sup> - nicht dies oder jenes also, auch nicht die Welt als Ganze ist dabei das 'Wunder', sondern Zeus, die Gottheit selbst, aus der heraus alles ist (vgl. V. 1) - und, weiter mit einem Beistrich angeschlossen, nennt er ihn 'großer

---

<sup>809</sup>Es ist die zweite Einrückung innerhalb des Proömiums - sie zeigt den Beginn des Schlussteiles an, das Anheben zu Gruß- und Bittworten des Dichters, eingebettet in das, was er bisher über Zeus und dessen Beziehung zu den Menschen entfaltet hatte. Dies ist die einzige Stelle in unserem Text des Proömiums, die wiederum mit einem Großbuchstaben beginnt. Die erste Einrückung, gleich beim ersten Vers, hatte Beginn und Anfang des Proömiums, ja das Anheben des Gedichtes als Ganzes, angezeigt - verstärkt noch durch die Verwendung von Großbuchstaben für die ersten drei Worte.

<sup>810</sup>Wie Erren übersetzt, was von der Intention durchaus möglich ist, sofern wir es nicht mit Erinnerungen an die Zeit Hitlers in Verbindung bringen, in der das wunderbare Wort 'Heil' derart in Misskredit geriet.

<sup>811</sup>Wiederum der Vokativ, Anrede- und Ausrufungsfall - Aratos spricht den Gott als Vater an. Erren macht die Situation der persönlichen Anrede in seiner Übersetzung außerdem dadurch deutlich, dass er ein zweimaliges 'Du' einsetzt ('Vater, du großes Wunder, du großes Labsal der Menschen').

<sup>812</sup>Und wiederum greift Aratos ein Dichterwort auf, das zu seiner Zeit bekannt war: θαῦμα βροτῶν 'Wunder der Sterblichen', d. h. der Menschen hatte Melanippides (der Jüngere) am Anfang eines Hymnus den Gott Zeus genannt, vgl. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung, II, S. 264, Fn 1, der auf Clemens Strom. V. 112,1 verweist. Und unser Dichter steigert das 'Wunder', das Zeus ist, in ein 'großes Wunder'.

(μέγ'α)<sup>813</sup>) Beistand (ᾠνειαρ) der Menschen (ἀνθρώποισιν)' - Zeus erscheint an dieser Stelle als der, der den Menschen beisteht und hilft, ja als Erquickung, Labsal<sup>814</sup>.

Kleanthes hatte gegen Ende seines Hymnus, bevor er zum Gebet anhob, Zeus ebenfalls nicht im Hinblick auf dessen Allmacht und Souveränität, sondern als 'Allgeber' angesprochen, und - so hatte man den Eindruck -, nicht um ihm zu schmeicheln, damit das Erbetene auch gewährt würde, wohl aber um bewusst zu machen, dass von ihm alle Gaben kommen. Bei Aratos, der Zeus als 'Beistand der Menschen' anspricht, folgt jedoch gar keine Bitte an Zeus! Einige Zeilen später wird er die Musen - also 'Töchter' des Zeus - um Hilfe bitten, doch an den Gott selbst wendet er sich nur mit Gruß, Anrede und den genannten Ausrufen. Diese sind also nicht eine Art 'Schöntuns' gegenüber der Gottheit, um etwas zu bezwecken, sondern lassen in komprimierter Gestalt nochmals aufleuchten, was Zeus für Menschen bedeuten kann: er ist erfahrbar als das 'große Wunder', das den ganzen Kosmos aus sich entlässt, und er ist Hilfe für die Menschen, Labsal, Erquickung in ihrem Leben, im Alltag, bei der Arbeit und in damit verbundener Mühe - welch wunderbare Worte hat der Dichter hier für seinen Gott gefunden.

ek) Verbunden über Raum und Zeit (V. 16):

Der Gruß an Zeus, die Anrede und Bezeichnungen, sind jeweils mit Beistrich aneinandergereiht<sup>815</sup> - 'Beistand' wirkt wohl wieder bewusst betont als letztes Wort der Zeile nach<sup>816</sup>, und das dem Gott zugerufene 'Gruß Dir, bzw. sei begrüßt<sup>817</sup>, Vater' reicht in **Vers 16** hinüber: '(Du) selbst (αὐτός) und (καί)', schließt Aratos sogleich an, '(Du,) früheres Geschlecht (προτέρη γενεή)<sup>818</sup>!' Der Punkt entspricht hier einem Rufzeichen, denn der Dichter hat sich direkt an den 'Vater' und das 'frühere Geschlecht' gewandt und diese angesprochen, angerufen, was auch der verwendete Vokativ bestätigt.<sup>819</sup>

---

<sup>813</sup>Ein kurzer Vokal am Ende eines Wortes - wie hier α- wird oft ausgestoßen, wenn das folgende Wort (ἀνθρώποισιν) - mit Vokal beginnt ('Elision', Ausstoß).

<sup>814</sup>Wie Erren übersetzt

<sup>815</sup>Erren gibt den Beistrich nach der letzten Bezeichnung 'großer Beistand der Menschen' mit einem Rufzeichen wieder, doch - so wichtig das hier Gesagte auch ist - eigentlich schließt Aratos den Satz erst nach dem Gruß des 'Früheren Geschlechts' im folgenden V. 16 ab.

<sup>816</sup>'Der Menschen großer Beistand' entspräche der Wortstellung des Griechischen am ehesten; bei Erren bilden jedoch die 'Menschen' das letzte Wort - welches zudem in den nächsten Vers hinüberreicht.

<sup>817</sup>Die Übersetzung 'Sei begrüßt' ist dem Original vom Fall her näher, Aratos verwendet den Vokativ, ruft die Betroffenen - den 'Vater' (V. 15) und das 'Frühere Geschlecht' (V. 16) - wirklich an. Erren bleibt bei seiner Übersetzung 'Heil dir' und muss damit die Anreden im Dativ wiedergeben.

<sup>818</sup>Diesen Ausdruck habe Aratos von Hesiod, *Werke und Tage*, V. 160 übernommen: dort sei damit das Geschlecht der 'Heroen' (als Halbgötter) im Verhältnis zu den Menschen der Gegenwart, d. h. der Zeit des Dichters Hesiod, gemeint, vgl. Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung II*, S. 264; was mit dem 'Früheren Geschlecht' bei Aratos gemeint sein könnte, damit befasst sich Erren etwas später sehr ausführlich.

<sup>819</sup>Auch Erren setzt an dieser Stelle ein Rufzeichen - wie er dies schon in V. 15 beim Ruf an den 'Vater' tat, da er die beiden Verse etwas voneinander getrennt hat, womit er mit dem Gruß an die Musen im nächsten Vers, auf insgesamt drei Ausrufungen - jeweils mit entsprechendem Zeichen - kommt, was meiner Interpretation nicht ganz entspricht.

Mit diesem Vers bringt Aratos ein weiteres Moment aus der Tradition in das Gedicht herein: Erren macht in seiner Interpretation darauf aufmerksam, dass es im Verlauf eines Symposions - auf dessen Libationsritus wir ja eine Anspielung im vorhergehenden Vers fanden - Sitte war, nach Zeus die Heroen anzurufen - und auch das tut unser Dichter (vgl. V. 16<sup>820</sup>). Im Anschluss daran trägt er jedoch keinen Heroenmythos vor, wie es üblich gewesen wäre, sondern ein Gedicht über Sternbilder und Wetterzeichen. Wenn Aratos letztlich von etwas ganz anderem sprechen wird, warum behält er dann die Anrufung der Heroen bei? Oder hat sein Gedicht doch in irgendeiner Weise mit 'Heroen' zu tun? Bis jetzt war im gesamten Proömium eigentlich keine Bruchstelle gewesen, an der Gedanken willkürlich aneinandergereiht gewesen wären und so können wir wohl annehmen, dass Aratos auch die Anrufung der Heroen bewusst gesetzt hat, weil er damit etwas sagen will. Was bewegt den Dichter also zu diesem Schritt, was bedeutet ihm der Hinweis auf das 'frühere Geschlecht', und was sagt er in Bezug auf das Gedicht aus? Repräsentiert seine Darstellung der Zeichen der Gottheit an die Menschen - und ganz besonders der Sternbilder - für ihn die Situation 'würdiger', die er zur Sprache bringen will? Erscheint ein 'Sterngedicht' - durch die Anspielung auf den Libationsritus bei einem Symposion in religiösen Kontext gebracht - dem Dichter angemessener als ein Heroenmythos, den es ersetzen soll?<sup>821</sup>

Aratos hat, wenn er wiederum auf solch lebendige Weise mit der Tradition umgeht, wahrscheinlich einen Vorläufer in THEOKRIT, der in einer Lobrede, einem Enkomion, auf den König Ptolemaios einen Heroenmythos durch etwas anderes ersetzt<sup>822</sup>: Theokrit stellt am Schluss seines Werkes den Herrscher den Heroen gleich und damit seinen Lobpreis auf ihn einem Heroenmythos. Wenn Arat mit seinem Gedicht über 'Erscheinungen' eine ähnliche Gleichsetzung anzeigen will, gilt es, diese zu befragen: Kann ein Gedicht, das, anstatt zu einem Heroenmythos anzusetzen, Phänomene am

---

<sup>820</sup>Mit dem 'früheren Geschlecht' (πρωτέρη γενεή) in V. 16 seien die Heroen gemeint - darin geht Erren mit seinem bekannten Kollegen Maass, ebenso wie in der Ansicht, dass Arat von der Situation eines Vortrages bei einem Symposium ausgehe, konform, vgl. Erren, *Phainomena*, S. 15; Erren zieht dabei in seiner Begründung HESIODS Weltalter-Mythos [das sich nicht in der *Theogonie*, sondern in seinem zweiten Epos *Werke und Tage* findet, V. 106 - 201]) heran: "Hesiod unterbricht bei der Aufzählung der Menschengeschlechter die Reihe der immer unedleren Metalle [Gold, Silber, Erz] und der immer schlimmer werdenden Verderbtheiten, indem er vor den Eisernen, den 'jetzigen' Menschen, das gute Geschlecht der Heroen einschiebt [V. 156 ff.], seine eigene Mythenerfindung in doppelter Weise störend. Es ist klar, dass Hesiod die Störung deshalb zulässt, weil die Heroen nach seinem unumstößlichen Glauben das den jetzigen Menschen unmittelbar vorhergegangene Geschlecht sind, [...]. Daraus dürfen wir entnehmen, daß πρωτέρη γενεή schon in Hesiods Zeit ein feststehendes Prädikat, wahrscheinlich sogar eine Kultanaklese der Heroen war." A. a. O., Fn. 1

<sup>821</sup>Vgl. a. a. O., S. 15

<sup>822</sup>Theokrit (Id. 17), so zeigt Erren auf, entschuldigt sich gleichsam für die von ihm selbst vorgenommene (!) Verdrängung des Heroenmythos - er kann die alte Tradition nicht einfach weiterführen, aber auch noch nicht so ohne weiteres sang- und klanglos ersetzen. Arat, für den er das Vorbild gewesen sein dürfte, wandelt die überlieferte Gestalt viel freier um, indem er die "Eingangsformel in der Mitte abbricht um darüber zu reflektieren" und nicht - und sei es in negativer Weise einer Entschuldigung - an ihrer alten Form und Bedeutung hängt. Vgl. a. a. O., S. 15

Himmel, in der Luft und auf der Erde als Zeichen des Zeus beschreibt, eine kultische Aufgabe erfüllen, ja soll es das überhaupt?<sup>823</sup>

Bei Theokrit können wir sehen, dass "die Kulthandlung zu einem gesellschaftlichen Zeremoniell geworden ist, das dem Dichter einen Auftritt verschafft, ohne daß er deshalb bereit wäre, seine Kunst in den Dienst des Kultes zu stellen."<sup>824</sup> Theokrit entschuldigt sich dafür, dass er die Heroen nicht besinge, nämlich damit, dass sie schon genug besungen worden seien und seines Liedes nicht mehr bedürften (!).

"Wir sehen, daß der eigentliche religiöse Vollzug als sinnleer empfunden wurde, weil er nicht mehr religiös, vielleicht nicht einmal traditionell, sondern im Zuge eines sentimental Klassizismus von der Mode bedingt ist; der Dichter gefällt, wenn er die alte Form mit dem neuen Geist belebt und seine Huldigung in die Form einer alten Sitte gießt."<sup>825</sup>

Ähnlich wie es beim Vergleich von Kallimachos und Kleantes zu sehen war, scheint es auch bei Theokrit und Aratos zu sein: Sie alle können nicht mehr ohne weiteres an die religiöse Tradition ihres Volkes anknüpfen, sie ohne Wandlung weiterführen. Und so wählen Kallimachos und Theokrit einen Weg, die alte Form mit einem neuen Geist zu beleben, der nicht von religiösem Verständnis getragen ist: Kallimachos verspottet religiöse Vorstellungen, Theokrit lässt die Sitte des Heroenmythos zwar gelten, doch er nützt die Gelegenheit dafür, eben einen König zum Heroen zu erheben, was, wenn die alte Tradition noch lebendig und er von ihr erfüllt gewesen wäre, wohl nicht auf diese Weise hätte geschehen können. Ganz anders die Stoiker Kleantes und Aratos: bei ihnen füllt sich alte Form mit neuem, religiösen Sinn. So sehen wir in Arats Proömium<sup>826</sup>, dass er eine alte Devotionsformel aufgreift, nicht in ihrer alten Weise verwendet, aber sie wieder mit theologischem Verständnis erfüllt. "Der programmgemäße Heroenmythos wird zwar dadurch nicht sinnlos, aber als überholt hingestellt."<sup>827</sup> Stoischem Verständnis gemäß ist die alte Religiosität nicht sinnleer geworden und wird nicht einfach abgetan, aber in gewisser Weise stellt sie doch etwas Vorläufiges dar, das nun in neuem Glanz erstrahlen kann.

Was bedeutete es also für Aratos, wenn er 'dem althergebrachten Zeremoniell folgend' der Anrufung des Zeus den sogenannten 'Heroenpreis' anfügt?

"In Arats Welt spielt das Heroische, der Glanz, der die Helden der Sage umgibt, keine Rolle. Zeusentsprossen sind ja alle, jetzt wie einst, und so kann nichts Besonderes dabei sein, ein Halbgott von Zeus zu sein oder von einem solchen Halbgott abzustammen."<sup>828</sup>

---

<sup>823</sup> Vgl. a. a. O., S. 16

<sup>824</sup> A. a. O., S. 17

<sup>825</sup> Ebd.

<sup>826</sup> Und man kann sich, wenn man das Proömium offenen Herzens liest, auch nicht des Eindrucks erwehren, dass diese Worte nicht einfach schön geformt, sondern tief erfüllt sind mit Bedeutung und der Dichter sie aus seinem Glauben spricht.

<sup>827</sup> Vgl. Erren, *Phainomena*, S. 17

<sup>828</sup> Erren, a. a. O., S. 27

Es war auch nie der eigentliche Sinn des Heroenkultes, die Helden um ihres Heldentums willen anzurufen<sup>829</sup>, sondern sie wurden verehrt "als das frühere Geschlecht, die verstorbenen Vorfahren, die den Lebenden das Leben überliefert und die Heimat bereitet haben." Für Aratos aber ist 'Heimat' auf umfassende Weise "die Gemeinschaft der Menschen auf der Erde mit dem Weltenlenker im Himmel", umfasst also im Sinn des stoischen 'Weltbürgertums' den ganzen Kosmos, besonders alle Menschen und Götter. Und diese Verbundenheit der Menschen mit Zeus und untereinander, reicht bis in die Vergangenheit hinein, sodass das 'frühere Geschlecht' die Menschen meint, "die in früherer Zeit gelebt und den Heutigen ihre Gebräuche, darunter die Zeusverehrung beim Symposion und ihre Einsichten, darunter die Kenntnis der Sternerscheinungen, überliefert haben." Auch sie haben dazu beigetragen - "nach Zeus, versteht sich", dass Aratos und seine Generation am Leben sind und ihnen eine gewisse 'väterliche Fürsorge' zuteil geworden war; "darum schickt es sich wohl, nach Zeus auch sie verehrend anzurufen".<sup>830</sup> Zu dem 'früheren Geschlecht' gehören all die bekannten Forscher, Gelehrten und Dichter, die vor der Zeit Arats lebten, wie "der Lehrdichter Hesiod, dem offensichtlich Arats ganz besondere Verehrung gilt".<sup>831</sup> Dass Aratos das frühere Geschlecht gemeinsam mit Zeus anruft, zwar an zweiter Stelle, aber doch nicht von ihm distanziert<sup>832</sup> ('Dir selbst und dem früheren Geschlecht!'), erinnert daran, "daß Gott und die Menschen eine Polis bilden, in der Gott die Menschen väterlich regiert."

Für Hesiod waren die 'Heroen' so etwas wie Halbgötter, für Aratos, der als Stoiker die vielen Götter seinem Monotheismus unterordnet, dem κοινὸς νόμος, der Zeus ist, unterwirft, war die Welt eine Gemeinschaft der Götter und Menschen πολιτεία θεῶν καὶ ἀνθρώπων. Und die einzelnen Götter mit all den Geschichten, die sich um sie ranken, werden auf Zeus hin relativiert, gewissermaßen als 'Aspekte' der einen Allgottheit betrachtet. Aratos findet dabei seine eigene Ausdrucksweise, wenn er in seinem Gedicht das 'Frühere Geschlecht' anspricht und in neuem Verständnis die Weisen des Bezugs zu den Göttern aus früherer Zeit, auch die der Heroen, anerkennt<sup>833</sup>. Bei Kleantes war am Schluss des Hymnus die Gemeinschaft der Götter und Menschen als derer, die Anteil am Logos haben und dadurch untereinander verbunden sind, ausdrücklich angesprochen, und auf diesen Hymnus hat Aratos bereits in einem früheren Vers (V. 5) hingewiesen. Die Götter und Menschen, so war in Aussicht gestellt worden, könnten sich versammeln um Zeus zu preisen. Wenn Aratos mit dem 'früheren Geschlecht' tatsächlich die Heroen meinte, wie Hesiod, und damit ausgedrückt werde,

---

<sup>829</sup>Vgl. ebd.; Erren verweist dabei auf Nilsson, Geschichte der griech. Religion, I, S. 184

<sup>830</sup>Vgl. Erren, *Phainomena*, S. 27/28

<sup>831</sup>Vgl. a. a. O., S. 29

<sup>832</sup>Auch Wilamowitz betont den Umstand, dass Aratos die Anrufung des 'früheren Geschlechts' gleich hinzufüge und damit unmittelbar nach der Anrufung des 'Vaters' bewusst nachsetzt, vgl. Hellenistische Dichtung II, S. 264.

<sup>833</sup>Vgl. ebd.

dass die Götter sozusagen vor den Menschen da gewesen seien, dann ergäbe sich die Frage, wie diese zu der einen Allgottheit des Zeus stünden.<sup>834</sup> Wenn wir die 'Götter' aber als unterschiedliche Ausdrucksweisen, Aspekte der einen Gottheit verstünden, dann würde das bedeuten, dass sich die Gottheit schon vor dieser Generation der Menschen gezeigt habe und, da die 'Götter' zwar nicht als unsterblich, aber als bis zum nächsten Weltbrand lebend gedacht waren, sich Zeus in allen möglichen Facetten in diesem Kosmos zeige, bis alles in ihn zurückkehre, der ganze Kosmos und damit auch alle Erscheinungsweisen des Gottes wieder in diesem selbst aufgenommen werde - um erneut aus ihm einen Anfang zu finden.

Indem Arat das 'frühere Geschlecht' schon in formaler Sicht in besondere Nähe zu Zeus rückt, könnte er aber auch andeuten wollen, dass es "dem Gott noch näher stand als die heutigen Menschen, weil es, mythologisierend gesprochen, mit Gott noch von Angesicht zu Angesicht verkehrte und so die Gemeinschaft von Gott und Menschen vollkommen verkörperte."<sup>835 836</sup>

"Das Volk Zeus' im engeren, mythologisierenden Sinne sind die ganz frühen Menschen, die mit den Göttern von Angesicht zu Angesicht verkehrten. Die brauchten keine Sternzeichen, denn sie waren Zeus nahe. Als aber ihr Geschlecht und das darauffolgende Silberne verging, da setzte Zeus sie an den Himmel, auf daß sie dort als Sterne von Zeus und seinem Volk Zeugnis ablegten und den späteren Menschen als Zeichen Zeus' Willen verkündeten."<sup>837 838</sup>

Man könne so unter den *πρωτέρη γενεή* auch die Sternbilder verstehen - und auf diese Deutung weise Aratos laut Erren im Proömium hin, da er nach der Anrufung des Zeus und des früheren Geschlechtes (V. 16) die Musen anspricht (V. 16/17) und bittet, ihm zu helfen, die Sterne auf rechte Weise zu besingen (V. 17/18). Damit muss ein Zusammenhang zwischen Zeus, früherem Geschlecht, Musen und Sternen bestehen, denn was für einen Sinn hätte sonst dieser Übergang zum Hauptteil des Gedichtes? Das Gedicht könnte durchaus mit Heroen, wenn auch in der Art, wie Aratos sie versteht, zu tun haben.<sup>839</sup>

Wenn unter dem 'früheren Geschlecht' dasjenige gemeint ist, das lange vor Arats Zeit gelebt habe und von Zeus als Sterne an den Himmel gesetzt worden sei, um dem heutigen Geschlecht Zeichen zu sein, so würde dies wiederum einen Brückenschlag bedeuten: von der Zeit Arats bis zurück zu jenem Geschlecht, das in besonderer Nähe zu Zeus lebte und dem jetzigen als bleibende Hilfe zugesellt sei. Damit bestünde die

---

<sup>834</sup>Was für Wilamowitz keine Frage zu sein scheint, denn er ist dieser Meinung, vgl. ebd.

<sup>835</sup>Vgl. Erren, a. a. O., S. 28

<sup>836</sup>Dieser Gedanke wird im Hauptteil der *Phainomena* und zwar im Mythos vom Sternbild der Jungfrau vorgetragen. In späterer Zeit der Stoa hat sich dann POSEIDONIOS mit der Frage nach dem ersten Menschengeschlecht und seiner Beziehung zur Gottheit befasst.

<sup>837</sup>Erren, a. a. O., S. 29

<sup>838</sup>Dieser Gedanke, so Erren, nehme die Interpretation der Sternenmythen, die im Verlauf des Gedichtes erfolgt, vorweg, vgl. ebd.

<sup>839</sup>Vgl. ebd.

Chance der Zeitgenossen Arats darin, jenen Zeichen und deren über Generationen überlieferten Bedeutung Beachtung zu schenken. Auf diese Weise würden sie ihrer Berufung entsprechen, 'auch ein Geschlecht des Zeus zu sein' (V. 5).

Von daher ergibt sich ein Zusammenhang zwischen dem Gedicht, in welchem es darum geht, dass Zeus den Menschen zu ihrem Wohl Zeichen gesetzt habe und dem Hinweis auf das 'frühere Geschlecht', das zu einer Verbundenheit der jetzigen Menschen mit ihren Vorfahren, die ihnen Wissen übermittelt haben, führen kann - bis hin zu jenen ersten Menschen, die in besonderer Nähe zu Zeus standen und nun in Form von Sternen am Himmel für sie Zeichen sind, ja 'trefflichste Zeichen' sein könnten (V. 12).<sup>840</sup> Diese Verbundenheit aller Menschen über Raum und Zeit, auf der ganzen Welt und bis in die Zeit des Mythos hinein, hat Aratos wohl vor Augen, wenn er vom 'früheren Geschlecht' spricht.

Wenden wir uns also wieder dem Vers zu, in dem in den genannten Zusammenhang hinein nun die Musen vom Dichter um ihre Hilfe gebeten werden: Aratos hebt erneut zum Gruße an - wiederum mit einem Großbuchstaben beginnend, wendet er sich nun den Musen zu: 'Es mögen begrüßt sein aber die Musen', oder 'Ihr aber, Musen, möget begrüßt sein', Χαίροιτε δὲ Μοῦσαι - derart nahe am Text übersetzt, fällt auf, dass sich Aratos - er verwendet das Grußwort nun in der Wunsch- bzw. Möglichkeitsform des Optativs -, vorsichtiger ausdrückt, sein Gruß an die Musen zurückhaltender wirkt als sein Ruf an den 'Vater' und - in einem Atemzug mit ihm - das 'frühere Geschlecht'.<sup>841</sup> Vielleicht geschieht dies, weil seinem stoischen Verständnis gemäß die Musen eigentlich keine eigenen Gottheiten und Persönlichkeiten darstellen, sondern Aspekte der einen Gottheit sind, des Zeus. Und vielleicht drückt sich darin auch aus, dass der Dichter, der ja erst am Beginn seines Werkes steht, die ihm gegebene Möglichkeit dazu noch nicht verwirklicht hat: das Gedicht ist noch nicht vollendet - ob es Aratos wirklich gelingen wird, die Sterne in rechter Weise zu besingen, ist an dieser Stelle noch nicht abzusehen und wird auch wesentlich davon abhängen, wie sehr sich Aratos auf seine Aufgabe einlässt und die Gottheit in ihm wirken kann.<sup>842</sup>

Zeus, von Anfang an im Gedicht betont, ist also auf andere Art und Weise begrüßt worden als die Musen - dennoch ist es nicht er, der Arat die Befähigung gibt, die Sterne gültig zu besingen, sondern dafür werden auch bei Arat die Musen angerufen und darum gebeten (V. 17 und 18).<sup>843</sup>

Die Musen sind aber für den stoischen Dichter nicht jene letzte Instanz bleibender Hilfe, die sie für Hesiod waren, sondern werden eher nebenbei erwähnt - früher 'Töchter' des

---

<sup>840</sup>Vgl. auch Erren, a.a.O., S. 28/29

<sup>841</sup>Erren übersetzt diese Stelle in derselben Weise wie das Grußwort an Zeus, den Vater, und das frühere Geschlecht, ('Heil euch, ihr Musen'), womit keine Differenzierung spürbar wird.

<sup>842</sup>Es ist also seine Entscheidung und auch sein Einsatz, seine 'Tat', vgl. den Ausdruck des 'Nächtedurchwachenden Fleißes'

<sup>843</sup>Vgl. Erren, a. a. O., S. 12

Zeus, in stoischem Verständnis wohl so etwas wie der kreative Aspekt der einen Allgottheit, denn Zeus ist auf neue Weise präsent und in den Mittelpunkt gerückt: alle Aspekte menschlicher Erfahrung von so etwas wie Göttlichkeit sind in ihm in aller Intensität und neuer Qualität vertreten. Und er ist auch inhaltlich auf andere Weise in dem Gedicht vertreten als die - göttlichen - Musen innerhalb der Hesiodischen Beschreibung der Göttergeschlechter: Zeus ist nicht nur Thema eines Kapitels, sondern in allem, was Aratos in seinem Gedicht erwähnt, mit ausgesagt als Ordner jener Ordnung, um die es dem Dichter geht, als Geber jener Zeichen, die er beschreibt.

e1) Der Dichter möchte die Sterne 'nennen' (V. 17 - 18):

Aratos geht nach einem Beistrich zu *Vers 17* über, in dessen erstem Teil er den Gruß an die Musen weiterführt: sehr, gar, ganz (μάλα<sup>844</sup>) mild, freundlich, sanft (μειλίχιοι<sup>845</sup>) oder Ihr sehr Milden, gar Freundlichen, ganz Sanften<sup>846</sup> alle (ἅσσαι). Den Punkt interpretiert Erren als weiteres Rufzeichen, doch mir erscheint der Gruß an die Musen wirklich als Ausruf. Im zweiten Teil des Verses<sup>847</sup>, der ebenfalls wieder mit einem Großbuchstaben beginnt, setzt Aratos zur abschließenden Bitte an, die zum Hauptteil überleiten wird: Mir (Ἐμοί<sup>848</sup>) aber (γῆ<sup>849</sup>) für meinen Teil (μέν<sup>850</sup>) die Sterne

---

<sup>844</sup>Dieses Adverb, hier in der Grundstufe, dem Positiv, war schon einmal in der Form des Superlativs zu finden gewesen - in V. 12, in Zusammenhang damit, wie trefflich die Zeichen sein können, die Zeus setzt - dies könnte, wie das davor gesetzte Wort μειλίχιοι, eine gewisse Verbindung, eine Parallele zwischen Zeus und den Musen im Verständnis des Dichters zum Ausdruck bringen.

<sup>845</sup>Erren übersetzt mit 'ihr lieblichen', dadurch könnte der Blick auf das Aussehen gelenkt werden, während mir eher ein freundliches Wesen intendiert scheint - was sich natürlich auch nicht widersprechen muss. Wilamowitz (Hellenistische Dichtung II, S. 264) nennt sie neben 'freundlich' auch 'gefällig' und dieses Wort scheint mir sehr passend, da es sowohl ein hübsches Aussehen, als auch ein freundliches, hilfsbereites Wesen zu umfassen vermag. Die Musen gelten als 'Töchter' des Zeus und in stoischer Zeit wohl als Aspekte dieser einen Allgottheit; vielleicht ist auch das ein Grund, warum Erren sie nicht so feurig begrüßt wie den 'Vater' selbst: sie sind in diesem Gruß ja eigentlich schon mitgemeint. Durch das hier verwendete Wort zeigt sich übrigens auch eine Verbindung zwischen Musen und Zeus: in der maskulinen Form, im Singular (μειλίχιος), war es als 'der zu Besänftigende' einer der Beinamen des Zeus - bei unseren beiden stoischen Autoren muss Zeus nicht erst besänftigt werden, er ist bereits sanft und menschenfreundlich!

<sup>846</sup>Den Beistrich vor 'alle' bzw. 'allen', fügt Erren ein, bei Aratos ist er nicht zu finden und es handelt sich ja auch nicht um eine weitere, noch angereihte Bezeichnung der Musen, sondern betrifft sie alle.

<sup>847</sup>Aratos fährt in der Zeile fort, während Erren neu und mit einer Einrückung beginnt, wohl um das Ansetzen des Dichters zu seiner abschließenden Bitte hervorzuheben, so wie er jeden Satzbeginn in diesem Schlussteil mit Großbuchstaben gekennzeichnet hat. Aratos selbst betont nur den Beginn des Schlussteils (V. 15) mit einer Einrückung, also den ersten Gruß und das Anheben zu den Schlussworten des Proömiums insgesamt, zu dessen Teilen auch die Bitte des Dichters gehört, er beginnt aber auch jeden der drei Sätze mit Großbuchstaben, wie sonst im Proömium nur den Beginn (V. 1), der zudem durch Großschreibung hervorgehoben war.

<sup>848</sup>An der Verwendung des Personalpronomens, noch dazu in seiner betonten (nicht der enklitischen) Form, zeigt sich, dass die Person - in diesem Falle die des Dichters selbst - bewusst hervorgehoben und in den Blick gerückt werden soll, denn im Griechischen könnte das Verb allein die Person mit ausdrücken. Die beiden folgenden Worte werden diesen Eindruck noch bestätigen und verstärken.

<sup>849</sup>Enklitische (unbetonte) Partikel, die in der Regel hinter dem Wort steht, welches hervorgehoben werden soll (also 'Mir'), mit 'wenigstens', 'aber', 'nämlich' zu übersetzen

(ἀστέρας<sup>851</sup>) auszulegen, zu nennen (εἰπεῖν<sup>852</sup>), von den Sternen zu sprechen, zu künden und hier auch 'zu singen', die Sterne zu besingen<sup>853</sup> - die Fortsetzung des Satzes findet sich im nächsten und letzten Vers, **Vers 18**, und bringt das noch fehlende Verb - zeigt, bezeugt, 'weist'<sup>854</sup> (τεκμήρατε<sup>855</sup>) - so werden die Musen gebeten - jeden, bzw. einen (und wohl auch den) ganzen (πᾶσαν<sup>856</sup>) Gesang, jedes, ein ganzes (das ganze) Lied<sup>857</sup> (ᾠοιδήν) (lang)'.  
Der Satz ist jedoch damit nicht schon vollständig übersetzt - noch fehlt ihm eine Dativ-Kombination, ἧ θέμις εὐχομένῳ, die zu Beginn des letzten Verses eingeschoben ist: ἧ, als Dativ des bestimmten Artikels weiblicher Form, kann - im Sinne eines 'Dativ des Grundes' - soviel bedeuten wie: wie, insofern als, weshalb, aufgrund - oft in Verbindung mit θέμις - das 'Festgesetzte', die Satzung, Sitte, der Brauch, das, was ziemt, gehört, sein soll -, auftretend, ist es ein wichtiges Wort hymnischer Dichtung, das wir auch bei Kleantes gefunden haben; das Partizip εὐχομένῳ<sup>858</sup> schließlich, in Geschlecht, Zahl

---

<sup>850</sup>Nachgestellte Partikel (d. h. auch noch zum Personalpronomen gehörig), bekräftigend oder bestätigend: fürwahr, wahrlich, gewiss; beim Personalpronomen: ἐγὼ μὲν ich, für meinen Teil, ich gewiss - hebt die Person also noch einmal hervor und von den andern ab; Erren lässt diese Partikel in seiner Übersetzung weg - dass Aratos nun den Blick auf sich lenkt, ist trotzdem noch erkennbar.

<sup>851</sup>Wiederum findet sich im griechischen Text kein Artikel, was man meines Erachtens, wie schon an früheren Stellen, dahingehend deuten kann, dass der Dichter nicht ganz bestimmte Sterne im Unterschied zu anderen meint, sondern vorerst das Phänomen der Sterne als Zeichen des Zeus für die Menschen als solches! - das dann im Hauptteil an konkreten Sternbildern entfaltet wird.

<sup>852</sup>Es ist hier erneut der Infinitiv im Aorist gewählt (starker Aorist des Verbs λέγω), was sich in der Übersetzung nicht bemerkbar macht, der jedoch im Unterschied zum Infinitiv im Präsens so etwas wie das Anheben einer Handlung anzudeuten vermag, und der Dichter ist gerade im Begriff, zum Hauptteil überzugehen, in dem er von den Sternen reden wird.

<sup>853</sup>So übersetzt Erren und, wenn das Verb λέγω auch nicht eigentlich direkt etwas mit 'Singen' zu tun hat, so fügt sich diese Interpretation in den Zusammenhang, da es um einen Gesang (ᾠοιδή) geht, wie Aratos selbst gleich sagen wird.

<sup>854</sup>Dieses Wort wählt Erren für das Verb τεκμαίρω, und 'zeigen' und 'weisen' kann in derselben Weise verstanden werden: die Musen zeigen, sie weisen dem Dichter den Weg in seiner Aufgabe, die Sterne zu besingen, den ganzen Gesang lang, und damit in Zusammenhang steht eine weitere Bedeutungsvariante: sie 'bezeugen' diesen Gesang und verleihen so dem Dichter Autorität, so wie es schon bei Hesiod war.

<sup>855</sup>Mit dem Verb des letzten Satzes in der aussagestarken Form eines Imperativs Aorist (2. Pers. Pl.) wird der Bitte des Dichters an die Musen besondere Kraft verliehen - Aratos scheint damit nicht nur einer tradierten Form zu entsprechen, sondern sich selbst voll Engagement mit hineinzugeben. Der Aorist kann außerdem wieder einen Anfang markieren, denn die Musen ermöglichen es dem Dichter ja erst - in angemessener Weise - von den Sternen zu sprechen, sein Werk vorzutragen.

<sup>856</sup>Eigentlich bedeutet πᾶς ohne Verwendung eines Artikels 'jeder', πᾶσα ᾠοιδή also 'jeder Gesang' oder auch 'ein ganzer Gesang', womit sich Aratos allgemeiner ausdrückt als Erren in seiner Übersetzung, in die er einen Artikel einfügt ('das ganze Lied'); es könnte sein, dass der Dichter nicht nur dieses bestimmte Werk in seinem Blick hatte (vgl. V. 1 u. 13, die 'Menschen' - ohne Verwendung eines bestimmten Artikels grundsätzlich gemeint, sowie V. 11, 12 u. 17 die 'Sterne', ebenfalls in allgemeiner Weise) - vielleicht sah er über seinen eigenen Gesang der Sterne hinaus und auf die grundsätzliche Fundierung jeder ernst zu nehmenden Dichtung in der von Gott gegebenen Befähigung dazu.

<sup>857</sup>Das dazugehörige Verb heißt 'singen', die Übersetzung 'Lied', die Erren wählt, ist daher genauso möglich, sofern nicht der Eindruck entsteht, jemand 'trällere ein Liedchen', der Ernst und die Tiefe damit also abhandeln käme.

<sup>858</sup>Dieses Partizip von εὐχομαι (d. m.) beten, bitten, zeigt durch seine Übereinstimmung mit dem 'Mir' des vorigen Verses (ebenfalls Dativ, Sg., m.) dass es sich auf den Dichter, von dem gerade die Rede war, bezieht.

und Fall mit dem Dichter, von dem seit dem vorigen Vers die Rede ist, übereingestimmt, beschreibt dessen Situation näher: er ist 'betend, ein Betender seiend', ein Bittender, als einer, der betet, bittet da.<sup>859</sup>

Damit können wir den langen Satz ungefähr wie folgt übersetzen: Mir aber für meinen Teil (V. 17),<sup>860</sup> der ich<sup>861</sup> ein Betender bin, bitte (V. 18), wie<sup>862</sup> es Satzung, Brauch, Sitte ist, (dem Dichter) ziemt, (sich) gehört (Beginn von V. 18), zeigt (und bezeugt damit Eure Hilfe am Werk) (V. 18), die Sterne zu besingen (Ende von V. 17) einen ganzen Gesang (lang<sup>863</sup>)<sup>864</sup> (Ende von V. 18)<sup>865</sup>.

Aratos tritt hier nun mit einem Male ganz klar selbst in den Blick, nachdem das Proömium bis jetzt allgemein gehalten war, doch um auf kunstvolle und tiefe Weise von Zeus und seiner Beziehung zu den Menschen zu künden, die sich in der Ordnung des Kosmos und konkreten Erscheinungen zeigen kann, bedarf es des Dichters, der sich zu dieser Aufgabe berufen fühlt und bereit ist, sich auf das, was damit auf ihn zukommen mag, einzulassen. Diesen Entschluss kann Aratos nur für sich selber treffen, und keinen anderen betrifft der Ruf auf gleiche Weise - hier geht es einen Augenblick lang ganz konkret um den, der in einer Offenheit für göttliche Inspiration da ist und sich - wenn er die Musen so um ihre Hilfe bittet - wohl dessen bewusst, dass nicht er allein es ist, der dieses Werk vollbringen kann: den Dichter selbst.

---

<sup>859</sup>Erren hat das Partizip in den vorletzten Vers vorgezogen, was den Satz leichter verständlich macht ('Mir aber, der ich bete, die Sterne wie es ziemt zu besingen'), dabei allerdings die Kombination getrennt, sodass Aratos nicht betet, weil es dem Dichter ziemt, die Musen um Hilfe zu bitten, sondern er sie darum bittet, die Sterne, wie es ziemt, also in angemessener Weise zu besingen. Lässt man die Kombination zusammen, ist das Geziemende, dass der Dichter betet, wird sie getrennt, geht es um die geziemende Weise, wie von den Sternen gesprochen werden soll. Aratos wird die Musen wohl gebeten haben, dass das Werk gut werde, auf die rechte Weise gelinge, doch meines Erachtens liegt die Betonung auf der dem Dichter angemessenen und erst ein dementsprechendes Werk ermöglichenden Haltung: dass es ihm ziemt 'ein Betender' zu sein.

<sup>860</sup>Im griechischen Text findet sich kein einziger Beistrich, doch die von Aratos vorgenommene Ineinanderschiebung von Wortgruppen ist auf diese Weise nicht ins Deutsche zu übertragen.

<sup>861</sup>Erren fügt seiner Übersetzung 'der ich' als Rückbezug auf den Dichter ein, was im Griechischen mit Hilfe des Partizips ('ein Betender seiend' - in Person, Zahl und Fall mit dem Dichter übereingestimmt) ausgedrückt werden kann.

<sup>862</sup>Mit der Übersetzung 'wie' (für ἥ) kommen wir dem griechischen Original näher als mit 'aufgrund', das ein Substantiv im Genitiv nach sich ziehen würde, während θεμελις im Nominativ zu finden ist (wie es wer oder was? - die Satzung, der Brauch ist); die anderen Möglichkeiten - 'insofern als' und 'weshalb' - treffen hier für mein Empfinden nicht ganz den richtigen Ton.

<sup>863</sup>Der Akkusativ könnte als Akkusativ 'der Richtung' verstanden werden, der sozusagen von dem Anfang des Gedichts, der Eröffnung des Ganzen, den Blick über das Werk gleiten lässt - der Vollendung entgegen.

<sup>864</sup>Es wäre auch die Übersetzung "[...] weist das ganze Lied die Sterne zu besingen." möglich, die, mehr an Erren angelehnt, nicht einen ganzen, sondern den, genau diesen Gesang, betont.

<sup>865</sup>Wir haben gesehen, dass Aratos die Musen nicht in jener ausdrucksstarken Weise begrüßt hatte wie den 'Vater' und das 'Frühere Geschlecht', doch die Bitte erfolgt an sie, die Musen, und durch den Imperativ im Aorist voll Engagement, Ausdruck und Kraft. Und wenn wir ernst nehmen, dass die Musen in stoischer Sicht ja eigentlich keine eigenen Göttinnen sind neben Zeus, ihrem 'Vater', sondern Aspekte dieser einen Allgöttheit, dann betreffen die innige Begrüßung und Bitte ein und dieselbe Gottheit!

Auch im Aufbau der letzten eineinhalb Zeilen spiegelt sich Arats Situation wider: sein eigener Entschluss steht am Beginn und das Thema ist genannt, von den Sternen zu sprechen - würde Aratos sich dazu nicht aufmachen, so könnte dies nicht geschehen - doch gleich darauf folgt ein Einschub zu seiner Person, der die dem Dichter dafür geziemende Haltung, nämlich die eines Betenden, zur Sprache bringt und erst dann das Verb des Satzes - der Bittruf an die Musen kann jetzt auf rechten Boden fallen - und schließlich - nochmals im Akkusativ, in gewisser Parallelität zu den angesprochenen Sternen am Ende des vorletzten Verses, am Ende des letzten Verses, als Ausklang - der Blick hin auf den ganzen Gesang, der erst in dem Miteinander von Dichter und Musen wirklich gelingen kann - zumal es sich nicht um ein 'Allerweltsgedicht' handelt, sondern um Phänomene<sup>866</sup>, die - von Zeus selbst für die Menschen angebracht - Zeichen sein könnten, sofern sie als solche verstanden und angenommen werden. Sternbilder und Wetterzeichen zu beschreiben und in ihrer Bedeutung für das menschliche Leben auszulegen<sup>867</sup>, kann so Thema religiöser Dichtung sein.

Die Musen, so lautet der Abschluss des Proömiums, sollen Aratos dabei helfen, in rechter Weise von den Sternen zu sprechen.<sup>868</sup> Das Anfangen mit Zeus, die Verbundenheit mit allen Menschen, die Anrufung auch des 'früheren Geschlechts', führt zu den Sternen.<sup>869</sup> Und es soll darum gehen, die Sterne zu 'nennen' (ἀστέρων εἰπεῖν)· Aratos verwendet an dieser Stelle ein Verb, das wieder den Zusammenhang mit dem 'Logos' in Erinnerung ruft, der schon zu Beginn in dem Satz angeklungen war, dass Menschen Zeus nie ungesagt ließen und der immer wieder aufgeleuchtet ist, denn die Anteilhabe am 'Logos' ist es, die Menschen vor allen anderen Wesen auszeichnet. Und damit gelangen wir abschließend nochmals vor die Frage nach der Ausrichtung des Gedichtes, denn die Sterne wurden schon seit Homer und Hesiod von manchem Dichter 'besungen' - sie 'wie es ziemt', d. h. in angemessener Weise zur Sprache zu bringen, bedeutet aber nicht zu jeder Zeit das Gleiche: Wenn Aratos von den Sternen sprechen, sie nennen, in ihrer Bedeutung darlegen und ihren Sinn ergründen möchte - und all dies

---

<sup>866</sup>Vgl. den Titel des Gedichts

<sup>867</sup>Aratos spricht ja davon, die Sterne zu nennen, bzw. auszulegen, denn der Infinitiv εἰπεῖν (V. 17) hat als starker Aorist des Verbs λέγω, mit λόγος zu tun, wobei es nicht nur um Wort und Rede geht, sondern ursprünglich um den Sinngrund, aus dem heraus erst so etwas wie Rede entsteht, sodass es hier also nicht nur einfach um ein Aufzählen der Sterne oder Erzählen von Geschichten, die sich um diese ranken, geht, sondern um ein Auslegen, d. h. ans Licht bringen und Entfalten der Bedeutung dessen, was sich an ihnen für uns Menschen zeigt, und zwar von Grund auf und in möglichst ganzheitlicher Sicht, nicht nur durch einen oberflächlich streifenden Blick.

<sup>868</sup>An die Οὐρανίη, eine bestimmte der neun Musen und für Arats Gedicht wohl die 'passende', mag der Dichter vielleicht noch nicht ausdrücklich gedacht haben, wenn er die Musen in allgemeiner Weise anrief - eine antike Illustration zeigt ihn jedoch mit nur einer Muse, die, wenn man sie benennen wollte, jenen Namen erhalte, der bei Hesiod bereits auftaucht und nun mit spezifischer Bedeutung gefüllt sein könnte, vgl. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung II, S. 264/265

<sup>869</sup>In Errens Formulierung müssten wir 'unterstellen', die Sterne gehörten zum 'früheren Geschlecht', doch da er sich darauf bezieht, dass sie als zu diesem Geschlecht gehörig 'eingeführt' worden seien, dürfte er nicht so etwas wie ein probeweises Aufstellen einer Hypothese gemeint haben.

kommt mit dem 'Logos' ins Spiel -, dann wird es darum gehen, die Sterne dem stoischen Lebensentwurf entsprechend darzustellen und zu beschreiben. Aratos kann dabei alte, teilweise erstarrte und leer gewordene religiöse Formen im Licht stoischen Verständnisses zu neuem Leben erwecken, doch nicht in die Zeit des Mythos zurückkehren, kann einen Heroenpreis durch ein Sterngedicht ersetzen,<sup>870</sup> in das auch Mythen aus alter Zeit, aber in neuem Verständnis, aufgenommen werden:

"Der Glaube, der sich in solchen Mythen spiegelt, ist nach Arats stoischer Auffassung so richtig wie die alte Sitte, beim Symposion das Frühere Geschlecht zu preisen und dabei zuerst und zuletzt Zeus die Reverenz zu erweisen."<sup>871</sup>

Wie das, was man mit dem Namen 'Zeus' verband, die vielen gar 'allzumenschlichen Geschichten', die man über ihn erzählte, nun im Lichte neuer Erkenntnis, im Hinblick auf die eine Allgottheit, die den ganzen Kosmos erfüllt und 'Zusammenhänge stiftet', zu verstehen ist<sup>872</sup>, so ist es auch mit den überlieferten Sternmythen: Im Zusammenhang mit der Geordnetheit des Kosmos können einzelne Sternzeichen Beispiele für diese Ordnung und die darin sich zeigende göttliche Fürsorge sein. Und gelegentlich flicht der Dichter Sternmythen als Zeugnis der Gotteserfahrung früherer Menschen ein, die bis zu dem noch früheren Geschlecht der Sterne führen<sup>873</sup> - mythischer Überlieferung gemäß das ursprüngliche Volk des Zeus, von ihm als Zeichen für das jetzige an den Himmel gesetzt, in der Stoa als 'menschenähnliche vernunftbegabte sterbliche Wesen'<sup>874</sup> betrachtet, 'vielleicht auch verstorbene Menschen, deren Seelen in neuer, reinerer Gestalt dort unermeßlich lange Zeit weiterleben', bis schließlich alles in Zeus zurückkehren wird - um erneut aus ihm zu erstehen.<sup>875</sup>

Die Sterne können so auf einzigartige Weise Zeichen einer Verbundenheit der Menschen über Raum und Zeit hinweg sein, einer Ordnung, die den Kosmos durchzieht und von dem zeugt, den Aratos 'großes Wunder' genannt hat, einer Fürsorge, die vor langer Zeit und vielen Geschlechtern sich bereits geäußert hat und weiterhin besteht und die sich offenbart, wenn sie den Menschen leuchten - im Dunkel ihrer Nacht. Sie, die da in erhabener Höhe stehen und, weit ab von jeglichem Kleinkram des menschlichen Alltags, doch in unser Leben leuchten, können in besonderer Weise von der wohlwollenden Gegenwart des Gottes zeugen<sup>876</sup> - die Sterne in diesem Sinn zu 'nennen', kann so ein Zeus-Preis sein; aber auch die Beschreibung anderer Zeichen als in dem von

---

<sup>870</sup>Vgl. a. a. O., S. 30

<sup>871</sup>Ebd.

<sup>872</sup>Vgl. Erren, S. 30, (er verweist auf CICERO, De natura deorum, 3,63)

<sup>873</sup>Vgl. ebd.

<sup>874</sup>Vgl. ebd.; (Erren zitiert SVF I 34; 43)

<sup>875</sup>Vgl. ebd.; (Erren zitiert Diog. Laert. 7,157)

<sup>876</sup>Vgl. ebd.; (Erren verweist auf Cicero, De nat. deor. 2, 13 – 15)

Zeus eröffneten Raum der Welt für die Menschen gesetzt,<sup>877</sup> macht Arats Gedicht zu einem Preislied.

Insofern, als es aber auch um eine Lehre geht - dass und wie Zeus durch seine Zeichen den Menschen hilft -, ist Arats Gedicht ein Lehrgedicht: der Dichter spricht im Hauptteil den Leser persönlich an, demonstriert an ihm die Lehre von den Zeichen, sodass es möglich ist, 'auch im engen literargeschichtlichen Sinne' von einem 'Lehrgedicht' zu sprechen<sup>878</sup>. Aratos möchte nicht nur unterhalten, sondern den Menschen etwas vermitteln - allerdings keine fachwissenschaftliche Lehre, sondern den Umstand, dass die Ordnung der Welt auf den hinweist, der sie durchwaltet<sup>879</sup> und sich der Aufgabe und Chance bewusst zu werden, die darin besteht, sich für die Zeichen von Zeus zu öffnen, danach zu handeln und so ein gutes Leben zu haben, einen Weg zu finden zu größtmöglichem Glück - das ist es, was die stoische Lehre zeigen will und was Aratos auf eigene Weise den Lesern näherbringen möchte.

Mit dieser Aussicht endet das Proömium und Aratos schließt mit einem Punkt.

...δοιδήν, das letzte Wort, hallt noch im Raume nach und - wie aus tiefer Betrachtung schöpfend -, wird der Dichter in einem neuen Atemzug zum Hauptteil seines Werks anheben, um - bei den Sternbildern beginnend - 'Phainomena' zu beschreiben<sup>880</sup>, 'Erscheinungen' am Himmel, in der Luft und auf der Erde - von den erhabensten Zeichen am Himmelszelt bis zu den kleinsten und in den menschlichen Alltag hinein<sup>881</sup> -, denn alles ist von Zeus erfüllt.

---

<sup>877</sup>Vgl. ebd.

<sup>878</sup>Vgl. Erren, a. a. O., S. 31

<sup>879</sup>Vgl. a. a. O., S. 30/31; Erren spricht hier davon, dass es in der Lehre um 'Zeus, d. i. die Naturordnung' gehe und diese Naturordnung sich dem Menschen offenbare - damit setzt er pantheistisches Verständnis voraus, das ich für Aratos nicht einfach annehmen will, denn in seinem Proöm spricht er davon, dass Zeus Zeichen setze: der Ordnung Schaffende und die Ordnung selbst fallen also nicht in eins. In der Ordnung spricht sich wohl der Ordner mit aus - würde er dies nicht, könnten wir nicht rechtens von ihm sprechen -, aber wenn Erren sagt 'die Gesamtheit der Erscheinungen sind die Erscheinung Gottes', muss ich dem widersprechen, da ich bei Aratos keinen Hinweis darauf finde, dass die Zeichen selbst der Gott seien, und im Text steht auch nichts davon, dass die Gottheit sich in den genannten Zeichen erschöpfen würde.

<sup>880</sup>An der Schwelle von Proömium - also der Einleitung des Gedichtes in Form des Vers für Vers behandelten Zeushymnus - zu dessen Hauptteil, in dem dann die einzelnen Zeichen beschrieben werden, erfolgt kein fließender, vielleicht gar verschwommener Übergang, sondern ein Moment des Innehaltens - als ob sich der Leser erst bereit machen sollte für das Kommende: "Zwischen dem Proömium und Gedicht ist eine große Pause: wie aus tiefer, langer Betrachtung des Sternenhimmels reißt sich der Dichter empor, als wollte er sagen 'jetzt hab ich's: von der Axe muß ich beginnen, der ewig unwandelbaren unter den endlos steigenden und sinkenden [Sternen]". Kaibel, Hermes, S. 91/92

<sup>881</sup>Vgl. das zum Gesamtaufbau Gesagte

### III. SCHLUSSTEIL:

#### A) RESÜMEE UND AUSBLICK:

Was haben wir also in Auseinandersetzung und im Dialog mit Kleanthes und Aratos in Erfahrung bringen können?

Beide - obwohl unterschiedlicher Herkunft und aus gänzlich anderen Verhältnissen - Kleanthes war arm, Aratos begütert - und auch in ihrem Wesen, soweit wir Berichte darüber haben, völlig verschieden - Kleanthes hatte ein schlichtes, tiefes Gemüt eine und war wohl etwas schwerfällig, Aratos geistig rege und vielseitig interessiert - zeigen je auf ihre Weise ein sehr ähnliches Bild ihres Gottes Zeus: Er ist freundlich, den Menschen wohlgesinnt, hat im Kosmos eine Ordnung hergestellt, die Aussicht auf 'wahres Leben' birgt, sofern die Menschen bereit sind, sie zu erkennen und ihr zu entsprechen.

Der Raum menschlicher Freiheit, die Möglichkeit, dem Logos auch nicht zu folgen, ist zumindest in diesen beiden Texten gewahrt und konsequent in den Hymnen durch griechische Möglichkeitsformen angezeigt. Der Wohlgeordnetheit des Ganzen schadet dies freilich nicht - die Menschen schaden sich nur selbst, indem sie ihre Kräfte auf Irrwegen verzehren. Indem Menschen sich aber auch falsch verhalten können, sollten wir mit dem Begriff 'Pantheismus' und 'Determinismus' nicht zu vorschnell sein.

Es wird ein positives Bild der Eingebettetheit in verlässliche Rhythmen gemalt und die Arbeit der Menschen erscheint nicht als Mühsal - insofern sollte man zumindest hier auch nicht von 'Pflicht' im negativen Sinne sprechen.

Freilich müssen wir darauf achten, nicht einfach unser jeweiliges Verständnis von Gott und Welt in die Texte hineinzutragen, wenngleich es Momente gibt, die wir mit- und nachvollziehen können. Die Erfahrung, in eine Ordnung eingebettet zu sein - in den Rhythmen von Tag und Nacht, den Gang der Sonne und des Mondes können wir wohl teilen - so genannte Mondkalender helfen Menschen, heute, zum 'richtigen Zeitpunkt' Samen auszupflanzen und dergleichen mehr - wenngleich Phänomene wie sich verändernde Jahreszeiten aufgrund des von uns selbst verursachter Klimawandels negative Gestimmtheit aufkommen lassen könnten. Und in Zeiten der sogenannten Globalisierung ist auch der Blick geweitet auf die Menschheit insgesamt, was die kosmopolitische Sicht der Stoa anklingen lassen kann.

Doch bei aller Ähnlichkeit in manchen Momenten gibt es doch einen großen Unterschied: Das Leben kann in stoischem Verständnis wie ein Gastmahl sein - bei EPIKTET in der späten Stoa beschrieben<sup>882</sup>-, doch seine Bestimmung findet es im Hier

---

<sup>882</sup> Vgl. z.B. Hirschberger, S. 269

und Jetzt. Es zeigt sich keine Hoffnung auf so etwas wie Erfüllung über dieses Leben hinaus - und für Kleanthes sind die Seelen nicht unsterblich. Bei beiden Denkern gibt es eine Aussicht - bei Kleanthes, dass alle Menschen, auch die jetzt noch auf Irrwegen befindlichen - Einsicht erlangen in die Ordnung, wie sie sein soll und gut für sie wäre, und bei Aratos, dass auch die Bereiche menschlichen Lebens, die derzeit noch von Unsicherheiten geprägt sind - und die Zeichen, die er beschreibt, nicht so verlässlich sind, wie die zuvor beschriebenen - noch von Beständigkeit durchzogen werden.

Aussicht auf so etwas wie Vollendung der Welt, die in der christlich geprägten Areopagrede mitschwingt, auf ein später die Gottheit einmal näher besser weiter und tiefer erfahren, wie die christliche Hoffnung auf eine Begegnung 'von Angesicht zu Angesicht' zum Ausdruck bringt, wird man hier vergeblich suchen.

Und damit wird verständlich, warum die angesprochenen hellenistischen Denker den Ort verlassen, als Paulus sich anschickt, über Auferstehung zu sprechen: hier kommt eine neue Qualität des Lebens und der Beziehung zu Gott zur Sprache, die mit dem Verständnis der Rhythmen von Tag und Nacht, Jahreszeiten und dergleichen mehr, ja bis hin zum großen Rhythmus des in die Gottheit hinein Vergehens und Wiedererstehens der Welt, nicht vereinbar ist.

Bei aller Ähnlichkeit menschlicher Erfahrungen und einer zu unserer Zeit nicht unähnlichen Situation von Unruhe, Aufbruch, Unsicherheit und vielen Antwortversuchen, gilt es die Unähnlichkeit ebenso zu sehen, denn dann erst können wir die beiden Denker in der Erfahrung eines die Welt durchwaltenden göttlichen Ordnungsprinzips, das sich als für die Menschen gut erweisen kann, auch angemessen würdigen - und das haben sie wohl auch verdient.

## B) LITERATURVERZEICHNIS:

### PRIMÄRLITERATUR:

ARNIM, Johannes von, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, [S. V. F.], 3 Bände, B. G. Teubner, Stuttgart, 1964

ARATOS, *Phainomena. Sternbilder und Wetterzeichen*, (ΑΡΑΤΟΥ ΣΟΛΕΩΣ, Φαινόμενα; ARAT von Soloi, Himmelserscheinungen) Gr./dt., herausgegeben und übersetzt von Manfred ERREN [der vorgelegte griechische Text ist der der Ausgabe von Jean MARTIN, Florenz 1956, mit Ausnahme einiger, auf S. 69 angegebener Stellen], mit 23 Sternkarten von Peter SCHIMMEL, Heimeran Verlag, München, 1971

LONG, A. A., *The Hellenistic philosophers*, Vol. 1 und 2, Cambridge University Press, Cambridge 1987 (Vol. 1 Nachdruck 1988)

NESTLE/ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 26., neu bearbeitete Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979

### AUSWAHLSAMMLUNGEN:

GÖRGEMANNS, Herwig (Hrsg.), *Die griechische Literatur in Text und Darstellung*, Band 4: *Hellenismus*, Band 5: *Kaiserzeit* [Universal-Bibliothek Nr. 8064 und 8065], Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1985 (Band 4) und 1988 (Band 5)

### ÜBERSETZUNGEN:

*DIE BIBEL. Altes und Neues Testament*, Einheitsübersetzung, Katholische Bibelanstalt GmbH, Stuttgart, 1980 [Lizenzausgabe für den Verlag Herder, Freiburg im Breisgau]

### SEKUNDÄRLITERATUR:

ACKERMANN, Irmgard, *Zum Dialog zwischen Christen und Nichtchristen* in: *Geist und Leben*, Zeitschrift für Ascese und Mystik, Echter-Verlag, Würzburg, 1966

ARNIM, Johannes v., Artikel *Kleanthes* in: *Paulys Realencyclopädie [RE] der classischen Altertumswissenschaft*, herausgegeben von Georg Wissowa, 21. Halbband, Alfred Druckenmüller Verlag, München 1921, Unveränderter Nachdruck 1985, Spalte 558 - 574

Ders., Artikel *Chrysippos*, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, herausgegeben von Georg Wissowa, 6. Halbband, Alfred Druckenmüller Verlag, München 1899, Unveränderter Nachdruck 1991, Spalte 2502 - 2509

BALTHASAR, Hans Urs von, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963

BAUMANN Rolf [Hrsg.] *Thema Gott, Frage von gestern und morgen*, Württembergische Bibelanstalt Stuttgart und Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart, 1970

BECK, Heinrich, *Natürliche Theologie, Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis*, Verlag Anton Pustet, München, Salzburg, 2., durchgesehene und verbesserte Auflage, 1988

BOGENSBERGER, Hugo / ZAUNER, Wilhelm (Hrsg.), *Versuch, über Gott zu reden*, (Forum St. Stephan. Gespräche zwischen Wissenschaft, Kultur und Kirche, Band 4), Verlag Niederösterreichisches

BORNKAMM, Günther, *Paulus*, 6., unveränderte Auflage, Verlag W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, 1987 (erste Auflage 1969), (Urban-Taschenbücher; Bd. 119)

BRUGGER, Walter, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, Johannes Berchmans Verlag, München, 1979

CORETH, Emerich (Hrsg.), *Metaphysik in un-metaphysischer Zeit*, (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft), Patmos Verlag, Düsseldorf, 1989

- DANIÉLOU, Jean, *Der Gott der Heiden, der Juden und der Christen*, [Titel der französischen Originalausgabe: Dieu et nous, erschienen bei Bernhard Grasset, Paris 1956, übersetzt von Hans Broemser], Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1957
- DIBELIUS, Martin, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 60. Heft) herausgegeben von Heinrich Greeven, 5. durchgesehene Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968
- DUPRÉ, Wilhelm, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Verlag W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1985
- ERHARTER, Helmut, RAUTER, Horst Michael [Hrsg.] *Wie heute von Gott reden?* Herder, Wien 1993
- ERREN, Manfred, *Die Phainomena des Aratos von Soloi. Untersuchungen zum Sach- und Sinnverständnis*, (Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie, Einzelschriften, Heft 19), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1967
- FORSCHNER, Maximilian, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981
- FREDE, Michael, *Die stoische Logik* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, dritte Folge, Nr. 88), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974
- GANOCZY, A., *Zum Hunger nach Gotteserfahrung* in: DIAKONIA, Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, und Verlag Herder, Heft 1, Wien 1974
- GRAESER, Andreas, *Stoa* in: *Klassiker der Philosophie*, herausgegeben von Otfried HÖFFE, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 2., verb. Auflage 1985, Band 1, S. 116 - 136
- GUARDINI, Romano, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, 2. erweiterte Auflage, Werkbund-Verlag Würzburg, 1958
- HALDER, Alois / KIENZLER, Klaus / MÖLLER, Joseph (Hrsg.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft: Experiment Religionsphilosophie III), Patmos Verlag, Düsseldorf, 1988
- HEIDEGGER, Martin, *Was ist das - die Philosophie?*, 10. Auflage, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1992 (1. Auflage 1956)
- Ders., *Unterwegs zur Sprache*, 10. Auflage, Verlag Günther Neske, Stuttgart 1993 (1. Auflage 1959)
- HESIOD, *Sämtliche Werke*, Deutsch von Thassilo von Scheffer, herausgegeben von Ernst Günther Schmidt (mit einer Einleitung von Ernst Günther Schmidt, [Sammlung Dieterich], Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1965, Sonderausgabe für den Verlag Schibli-Doppler AG, Birsfelden-Basel, 1984
- HIRSCHBERGER, Johannes (Hrsg.), *Denkender Glaube. Philosophische und theologische Beiträge zu der Frage unserer Zeit nach Mensch, Gott und Offenbarung*, herausgegeben von Johannes Hirschberger und Johannes G. Deninger, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1966
- Ders., *Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter*, 12. verbesserte Auflage, Herder Verlag, Freiburg, Basel, Wien, 1981
- HOBERT, Erhard, *Stoische Philosophie. Tradition und Aktualität*, Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt am Main, 1992
- HOLTZMANN, Bernard, *Die Kunst des alten Griechenland*, (Originalausgabe "La Grèce", Éditions Citadelles - Editio, Paris, 1989) Übersetzung aus dem Französischen: Ernst F. Podlesnigg, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 1989
- HOMMEL, Hildebrecht, *Neue Forschungen zur Areopagrede Acta 17*, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, herausgegeben von Walther Eltester, 46. Band, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1955, S. 145 - 178
- JAEGER, Werner, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1964 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1953)
- JASPERS, Karl, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, R. Piper & Co Verlag, München 1963

- KAERST, Julius, *Geschichte des Hellenismus*, Erster Band: die Grundlegung des Hellenismus, zweiter Band: das Wesen des Hellenismus, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975 (Unveränderter Nachdruck der 3. Auflage, Leipzig und Berlin 1927, Rechte: B.G. Teubner Verlag, Stuttgart)
- KAIBEL, Georg, *Aratea*, in: HERMES, Zeitschrift für classische Philologie, herausgegeben von Georg Kaibel und Carl Robert, neunundzwanzigster Band, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1894, S. 82 - 123
- KOPPERSCHMIDT, Josef (Hrsg.), *Der fragliche Gott. Fünf Versuche einer Antwort*, Patmos - Verlag, Düsseldorf, 1973
- KERÉNYI, Karl, *Antike Religion*, (Werke in Einzelausgaben, Band VII), Langen Müller Verlags-GmbH, München, Wien, 1971
- KNAACK, G., Artikel *Aratos* (Nr. 6), *der Dichter aus Soloi in Kilikien*, RE Bd. 2 (1895) Sp. 391 – 399
- KRANZ, Walther, *Geschichte der griechischen Literatur*, Sammlung Dieterich, Leipzig 1992, Lizenzausgabe für Parkland Verlag, Köln, 1998
- KREMER, Klaus, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der "Dinge" in Gott*, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1969
- LEIST, Fritz, *Nicht der Gott der Philosophen*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1966
- LESKY, Albin, *Geschichte der griechischen Literatur*, Francke Verlag, dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Bern, 1971 (erste 1957)
- LUDWIG, Walther, *Die Phainomena Arats als hellenistische Dichtung*, in: Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie, Band 91, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1963, S. 425 - 448
- Ders., Art. *Aratos*, in: Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Supplementband X, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart, 1965, Spalte 26 - 39
- MARCOVICH, M., *Zum Zeushymnus des Kleanthes*, in: Hermes, Zeitschrift für Klassische Philologie, 94. Band, 1966, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, S. 245 - 250
- MEERWALDT, J. D., *Kleanthes' Gebet an Zeus und das Schicksal*, in: Wiener Blätter für die Freunde der Antike I. und II. Jahrgang (1924), S. 139 - 142
- METZ, Johannes, Baptist, KERN Walter, u.a. [Hrsg.], *Gott in Welt*, Festgabe für Karl Rahner Band I und II, Herder, Freiburg i. Breisgau 1964
- MÖLLER, Joseph, *Die Chance des Menschen - Gott genannt. Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können*, Benzinger Verlag, Zürich, Einsiedeln, Köln, 1975
- Ders. (Hrsg.) *Der Streit um den Gott der Philosophen. Anregungen und Antworten*, (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft), Patmos Verlag, Düsseldorf 1985
- MOLTMANN, Jürgen, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr. Kaiser Verlag, München 1985
- MUCK, Otto, *Christliche Philosophie*, Berchers Theologische Grundrisse Band III, Verlag Butzon & Bercker, Wien 1964
- MUCK, Otto, *Philosophische Gotteslehre*, Patmos, Düsseldorf 1983 (Leitfaden Theologie 7)
- MUSCHALEK, Georg, *Gott als Gott erfahren. Glaube und Theologie in säkularem Denken*, Josef Knecht Verlag, Frankfurt am Main 1974
- NEBEL, Gerhard, *Die Freiheit der Stoa*, in: Griechischer Ursprung, Marées-Verlag, Wuppertal, 1948 S. 319 - 401
- NESTLE, Wilhelm, *Griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos*, 3 Bände, Sammlung Göschen, Berlin; Leipzig 1930 - 34
- NEUSTADT, Ernst, *Der Zeushymnos des Kleanthes*, in: Hermes, Zeitschrift für Klassische Philologie, 66. Band, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1931, S. 387 - 401
- NILSSON, Martin Persson, *Geschichte der griechischen Religion*, 2 Bände, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, zweite ergänzte Auflage, 1955 - 1961

- NORDEN, Eduard, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, 4., unveränderte Auflage, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH, Stuttgart, 1956 (1. Auflage 1912)
- OELMÜLLER, Willi (Hrsg.), *Metaphysik heute?* Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1987 (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; 1471) (Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie; Bd. 10)
- Ders. (Hrsg.), *Theodizee - Gott vor Gericht?* Mit Beiträgen von Carl-Friedrich Geyer, Peter Koslowski, Odo Marquard, Johann Baptist Metz, Willi Oelmüller, Wilhelm Fink Verlag, München, 1990
- OGIERMANN, Helmut, *Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage*, Anton Pustet Verlag, München 1974
- PIEPER, Josef, *Was heißt philosophieren?*, Vier Vorlesungen, Mit einem Nachwort von T. S. Eliot, Kösel-Verlag, 9. Auflage, München 1988
- PÖHLMANN, Horst Georg / BRÄNDLE, Werner (Hrsg.), *Religionsphilosophie. Eine Einführung mit ausgewählten Texten*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1982
- PÖLTNER, Günther, *Zu einer Phänomenologie des Fragens. Ein fragend-fraglicher Versuch*, SYMPOSION (Philosophische Schriftenreihe, herausgegeben von Max Müller, Bernhard Welte, Erik Wolf) 37, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1972
- POHLENZ, Max, *Kleanthes' Zeushymnus*, in: *Hermes, Zeitschrift für Klassische Philologie*, Band 75, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1940, S. 117 - 123
- Ders., *Paulus und die Stoa*, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Band 42, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1949, S. 69 - 104
- Ders., *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals*, Quelle & Meyer, Heidelberg, 1955
- Ders., *Stoa und Stoiker. Die Gründer, Panaitios, Poseidonios*, (Die Bibliothek der alten Welt, griechische Reihe) Artemis Verlag, Zürich; Stuttgart, zweite, durchgesehene Auflage 1964
- Ders., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 Bände (2. Band: Erläuterungen), 4. Auflage (Zitatkorrekturen, bibliographische Nachträge und Stellenregister von Horst-Theodor JOHANN), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970/72
- RAHNER, Karl, *Gottese Erfahrung heute*, in: *Schriften zur Theologie IX*, S. 161 - 176
- Ders., *Selbsterfahrung und Gottese Erfahrung* in: *Schriften zur Theologie X*, S. 133 - 144
- Ders., *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, neu bearbeitet von Johannes Baptist Metz, Kösel-Verlag, München 1963, mit kirchlicher Druckerlaubnis Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1971
- RAST, Max, *Welt und Gott*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 1952
- RATZINGER, Joseph (Hrsg.), *Die Frage nach Gott* (Quaestiones Disputatae, herausgegeben von Karl Rahner und Heinrich Schlier, 56), Herder, Freiburg im Breisgau, 1972
- RICKEN, Frido, *Philosophie der Antike*, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1988 (Grundkurs Philosophie 6, Urban-Taschenbücher; Bd. 350)
- RIST, John, M. (Ed.), *The Stoics*, University of California Press, 1978
- RÖD, Wolfgang (Hrsg.), *Geschichte der Philosophie*, Band III: Malte HOSSENFELDER, Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 2. aktualisierte Auflage 1995
- SALAMUN, Kurt (Hrsg.), *Was ist Philosophie? Neuere Texte zu ihrem Selbstverständnis*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 2. erw. Auflage 1986 (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; 1000)
- SAMBURSKY, S[amuel], *Das physikalische Weltbild der Antike*, Artemis Verlag, Zürich, 1965 [vom Autor teilweise neu bearbeitete und in ein Werk zusammengefaßte Übersetzung der drei Bücher: "The Physical World of the Greeks" (1956), "Physics of the Stoics" (1959) und "The Physical World of Late Antiquity" (1962)]
- SCHESTOW, Leo, *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie*, (Autorisierte Übertragung aus dem Russischen von Hans Ruoff), Verlag Schmidt-Dengler, Graz, 1938

- SCHMUCKER, Josef, *Die primären Quellen des Gottesglaubens* (Quaestiones disputatae, herausgegeben von Karl Rahner und Heinrich Schlier, 34), Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien 1967
- SCHOONENBERG, Piet, *Auf Gott hin denken*, herausgegeben von Wilhelm ZAUNER, Wien, 1986
- SCHULZ, Hans Jürgen (Hrsg.), *Wer ist das eigentlich - Gott?*, Kösel-Verlag, München 1969
- SIEGMUND, Georg, *Gott. Die Frage des Menschen nach dem Letzten*, Francke - Verlag, Bern, 1963 (Dalp-Taschenbücher, Band 367)
- SIMON Heinrich und Marie, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des Hellenismus*, Aufbau-Verlag, Berlin 1956
- SIMON, Paul, *Zur natürlichen Gotteserkenntnis*, Zwei Aufsätze, Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn, 1940
- SPLETT, Jörg, *Gotteserfahrung im Denken: Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, Freiburg/Br. 1973
- STEAD, Christopher, *Philosophie und Theologie* [Übers. von Christian Wildberg unter Mitarb. von Adolf Martin Ritter], Band 1. Die Zeit der Alten Kirche (Theologische Wissenschaft Bd. 14,4), Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, 1990
- STENZEL, Julius, *Metaphysik des Altertums*, R. Oldenbourg, München 1971, Sonderausgabe für die Mitglieder der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe München und Berlin 1934)
- STÖRIG, Hans Joachim, *Weltgeschichte der Philosophie*, W. Kohlhammer Verlag GmbH, Stuttgart, überarbeitete und erweiterte Neuausgabe 1985 (Lizenzausgabe des Deutschen Bücherbundes, Stuttgart München)
- TOTOK, Wilhelm, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Band I: Altertum, (unter Mitarbeit von Helmut Schröer), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1963
- TRACK, Joachim, *Erfahrung Gottes. Versuch einer Annäherung* in: Kerygma und Dogma, Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976
- UEBERWEG, Friedrich, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 1. Band: Die Philosophie des Altertums, herausgegeben von Karl PRAECHTER, 12. umgearbeitete und erweiterte Auflage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1967 (1. 1926)
- VORLÄNDER, Karl, *Geschichte der Philosophie mit Quellentexten*, Band 1: Altertum, neu herausgegeben von Herbert Schnädelbach unter Mitarbeit von Anke Thyen, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, 1990
- WELTE, Bernhard, *Auf der Spur des Ewigen*. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Herder, Freiburg im Breisgau, 1965
- WEINKAUF, Wolfgang, *Die Stoa*, Kommentierte Werkausgabe (Bibliothek der Philosophie), Pattloch, Augsburg, 1994
- WEISCHEDEL, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 Bände, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983 (Nachdruck der dritten Auflage, 1975)
- WEISER, Alfons, *Die Apostelgeschichte*, 2 Bände (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament; herausgegeben von Erich Gräßer und Karl Kertelge, Band 5/1: Kapitel 1 - 12, 5/2: Kapitel 13 - 28), Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh und Echter Verlag, Würzburg, 1981/1989 und 1985, (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern; 507 und 508)
- WEISSMAHR, Béla, *Philosophische Gotteslehre*, (Grundkurs Philosophie, Band 5), Verlag W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, 1983 (Urban-Taschenbücher; Band 349)
- WELTE, Bernhard, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1966
- Ders., *Erfahrung und Geschichte*, in: Wort und Wahrheit, Zeitschrift für Religion und Kultur, Thomas-Morus-Presse im Verlag Herder, Wien, 1970, S. 145 - 153
- Ders., *Religionsphilosophie*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 1978

WIELAND, Wolfgang (Hrsg.), *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, herausgegeben von Rüdiger Bubner, Band 1: Antike, Reclam, Stuttgart, 1978 (Universal-Bibliothek Nr. 9911[5](1985?))

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich v., *Reden und Vorträge*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1901

Ders., *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, 2 Bände, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1924

Ders., *Der Glaube der Hellenen*, 2 Bände, 4., unveränderte Auflage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1973

WILCKENS, Ulrich, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, begründet von Günther Bornkamm und Gerhard von Rad, 5. Band), 3., überarbeitete und erweiterte Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1974

WINDELBAND, Wilhelm, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von Heinz HEIMSOETH, J.C.B. (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 17. Auflage 1980, (Unveränderter Nachdruck der 15., durchgesehenen und ergänzten Auflage, 1957)

WIPLINGER, Fridolin, *Das Fragen als Anfang der Philosophie*, in: Wort und Wahrheit, Zeitschrift für Religion und Kultur, Thomas-Morus-Presse im Verlag Herder, Wien, 1968, S. 492 - 511

Ders., *Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung*, 3., unveränderte Auflage, Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg im Breisgau; München, 1985, (1. Auflage 1970) S. 11 - 24 [zur Philosophie als Phänomenologie ursprünglicher Erfahrung: "Philosophische Besinnung auf den Tod als Phänomenologie ursprünglicher Todeserfahrung"]

WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl, *Gotteserfahrung heute* in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Band IX, Benzinger Verlag Einsiedeln Zürich Köln, 2. Auflage 1972, S. 161 - 176

Ders., *Selbsterfahrung und Gotteserfahrung* in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Band X, Benzinger Verlag, Zürich Einsiedeln Köln, 1972, S. 133 - 144

Ders., *Der Anfang des menschlichen Daseins*, in: Wort und Wahrheit, Zeitschrift für Religion und Kultur, Thomas-Morus-Presse im Verlag Herder, Wien, 1973, S. 313 - 321

Ders., *Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung*, in: Diakonia, Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche, 7. Jahrgang, Heft 1, Jänner 1976, S. 365 - 381, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz und Verlag Herder, Wien

Ders., *Das Weltübel als Einwand gegen Gottes Dasein. Fragen einer heutigen "Theodizee"*, in: Wahrheit und Wirklichkeit. Festgabe für Leo GABRIEL zum 80. Geburtstag, herausgegeben von Peter KAMPITS, Günther PÖLTNER, Helmuth VETTER, Duncker & Humblot, Berlin, 1983, S. 219 -241

Ders., *Bemerkungen zur Aufgabe einer Erneuerung der philosophischen Theologie* in: Festschrift für Tamás Nyíri zum 70. Geburtstag, Budapest, 1990, S 479- 488

Ders., *Zum Menschen von heute über Gott sprechen* in: Wie heute von Gott reden? Österreichische Pastoraltagung Dezember 1992, Herder, Wien 1993

ZELLER, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Dritter Teil, erste und zweite Abteilung: Die nacharistotelische Philosophie, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 6., unveränderte Auflage, 1963 (mit Genehmigung des Verlages O. R. Reisland, Leipzig herausgegebene Sonderausgabe, fotomechanischer Nachdruck der 5. Auflage, Leipzig 1923)

WEGER, Karl-Heinz (Hrsg.) (unter Mitarbeit von Klemens BOSSONG), *ARGUMENTE FÜR GOTT. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 1987

#### NACHSCHLAGEWERKE:

BRUGGER, Walter (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Einundzwanzigste, nach der neu bearbeiteten vierzehnten durchgesehenen Auflage (1976), Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau 1992

*DUDEN "Etymologie". Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, 2. völlig neu bearb. u. erw. Aufl. von Günther Drosdowski (Der Duden; Band 7), Dudenverlag, Mannheim, 1989

GEMOLL Wilhelm, *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, neunte Auflage, G. Freytag Verlag/Hölder-Pichler-Tempsky, München/Wien, 1954, Nachdruck 1985

LURKER, Manfred, *Lexikon der Götter und Dämonen*, 2., erw. Auflage, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1989 (Kröners Taschenausgabe Band 463)

## IV. ANHANG:

### A) ZUSAMMENFASSUNG (ABSTRACT):

Von der sogenannten 'Areopagrede' in der Apostelgeschichte der Heiligen Schrift ausgehend, in der hellenistische Philosophen auf das hin angesprochen werden, was sie an Gott verstehen, habe ich mich genau mit den beiden Stoikern befasst, die hier zitiert werden, Kleantes von Assos und Aratos von Soloi.

KLEANTHES (331 – 233 v. Chr.) ist Schüler des ZENON (des Begründers der Stoa) und hat einen Zeushymnus verfasst, der das einzig zur Gänze erhaltene Werk der frühen Zeit dieser philosophischen Schule darstellt und damit besonders interessant ist, einen tieferen Einblick in deren Verständnis von Gott und Welt zu erlangen, als es die einzelnen gesammelten Fragmente vermögen.

ARATOS (um 310 – ca. 240 v. Chr.), ebenfalls Schüler des Zenon, und ein der stoischen Schule nahe stehender Dichter, hat ein kunstvolles Gedicht über 'Phainomena', 'Erscheinungen' des Himmels und der Erde, d.h. Sternbilder und Wetterzeichen geschrieben, das ebenfalls gut erhalten geblieben ist und im sogenannten 'Proöm', der Einleitung, ebenfalls einen Zeushymnus darstellt.

Da die beiden Werke in altgriechischer Sprache verfasst sind, war es mir ein großes Anliegen und besteht ein nicht unbeträchtlicher Teil dieser Arbeit darin, diese Wort für Wort bis in die bewusst gewählte Setzung der Satzzeichen und in Bezug auf Stil, Aufbau und Gliederung aufzubereiten und mit den beiden Denkern dabei in ein Gespräch zu kommen, über das, was sie zum Ausdruck bringen wollen, was sie zu diesen Hymnen bewegt haben mag, in welcher Beziehung sie zu Ihrer Gottheit stehen:

Und es stellt sich heraus, dass die beiden unterschiedlichen Denker - Kleantes kam aus ärmlichen Verhältnissen, Aratos war begütert, Kleantes war ein eher schlichter, tiefer Mann, Aratos geistig rege und vielseitig interessiert - zu ähnlichen Aussagen kommen: beide betonen Zeus als einen, der den Menschen freundlich gesinnt ist, die Welt geordnet hat in einer Weise, die für Menschen gut sein kann, sofern sie sich in diese Ordnung fügen, die sie erkennen können. Der menschliche Freiraum, dem auch nicht zu entsprechen, ist zumindest in diesen Texten gewahrt, allerdings schaden sich die Menschen damit selbst und haben nicht das 'wahre Leben'. Pantheismus, also, dass alles was ist, nur ein Moment an der Gottheit selber wäre, und so etwas, wie 'freudlose Pflicht', die man den Stoikern oft zuschreibt, ist aus den beiden Hymnen nicht zu bestätigen, doch so etwas wie der christliche Glauben auf Vollendung der Welt, der in der Areopagrede mitschwingt, wird man ebenso vergeblich suchen.

## B) LEBENSLAUF:

von Karin FINK, Rudolf-Bärenhart-Gasse 15/,1170 Wien  
geboren: 12. 7. 1961 in Wien

### **Ausbildung:**

1967 - 1971 Volksschule in Wien 10, Oberlaaer-Platz 1  
1971 -1975 Unterstufe des Bundesrealgymnasiums Wien 10,  
Ettenreichgasse 45 C  
1975 -1980 Höhere Bundeslehranstalt für wirtschaftliche Frauenberufe, Wien 4,  
Wiedner Gürtel 68  
Mai 1980: Matura

### Berufseinstieg:

1980- 1986 Sekretärin in der Firma CHEMAGRAR, Wien 11, Grillgasse 46 A  
Aus- und Weiterbildungen in diesem Bereich;  
Juni 1985: Wirtschaftssekretariatsprüfung des WIFI Wien  
seit Oktober 1986 Studium der Philosophie  
Teilzeitbeschäftigung als Sekretärin

### **sonstige Tätigkeit:**

intensive Beschäftigung mit Tanz (Ausdrucktanz, Orientalischer und Indischer Tanz, Samba, Argentinischer Tango), energetischen Heiltechniken (Kinesiologie, Massage, Reiki), Meditation, Gesang, Yoga und Spiritualität; weitere Interessen: Natur und Photographie

### **Angestrebter Titel:**

Magistra der Philosophie