

HEINRICH REINHARDT

**Der Gott Heraklits**

SCHRIFTENREIHE DER  
THEOLOGISCHEN HOCHSCHULE  
CHUR



Im Auftrag der  
Theologischen Hochschule Chur

herausgegeben von

Michael DURST  
und  
Michael FIEGER

**Band 10**

Heinrich Reinhardt

# **Der Gott Heraklits**

Academic Press Fribourg

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

Die Druckvorlagen der Textseiten  
wurden von den Herausgebern der Reihe  
als PDF-Datei zur Verfügung gestellt

© 2015 by Academic Press Fribourg  
ISBN 978-3-7278-1747-2

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	9
Kapitel 1: Hermeneutik, Aporetik. Einführung in die Möglichkeiten, Heraklit zu verstehen .....	11
I. Annäherung an Heraklits Persönlichkeit und Lebenswelt .....	12
1. Zur Person des Denkers .....	12
a. Einzelheiten zum Verhältnis Athen – Ephesos .....	13
b. Einzelheiten zum Amtsverzicht Heraklits .....	23
c. Sonstiges zur Biographie .....	28
2. Kleine Rekonstruktion von Heraklits Lebenswelt .....	33
a. Nähere Umwelt .....	33
b. Hinweise auf nähere Kontakte zu persischen Granden ..	43
c. Der Tod Heraklits .....	52
II. Zur Form des Buches Heraklits .....	53
1. Vierfach beeinträchtigte Form .....	53
2. Literarisches Genus .....	55
3. Zum Titel des Werkes .....	59
III. Platon und Heraklit .....	64
1. Zwei konkurrierende Zwei-Dimensionen-Theorien .....	65
2. Zwei konkurrierende Auffassungen von Einheit .....	70
3. Exkurs 1: Pythagoras bei Heraklit – ein weiterer Grund für Platon, Heraklit zu marginalisieren? .....	74
4. Exkurs 2: Der Abschluss des platonischen Dialogs „Kratylos“ und seine Bedeutung für die Heraklit-Rezeption bei Platon .....	83
a. Grundsätzliche Beobachtungen am Abschlusskapitel des „Kratylos“ .....	84
b. Heraklit also doch von Platon ernstgenommen? .....	86
c. Kleine Exegese des Abschlusskapitels .....	88
d. Die Rolle des Kratylos .....	91
e. Die dramaturgische Bedeutung des Überleitungspassus .....	96
5. Zusammenfassung .....	100

## Inhaltsverzeichnis

Kapitel 2: Die Fragmente. Originaltexte, Übersetzungen, Kurzkommentare . . . .	103
Kapitel 3: Rekonstruktion, Interpretation. Zu Heraklits Theologik . . . . .	169
I. Rekonstruktion von Heraklits philosophischer Gotteslehre . . .	169
1. Hermeneutische Vorbemerkungen . . . . .	169
2. Rekonstruktionsbasis im Bezug auf Heraklits Theologik . .	176
3. Durchführung der Rekonstruktion . . . . .	176
a. Erste Definitionen . . . . .	176
b. Gott und die mythologischen Götter . . . . .	183
c. Gott und der Logos . . . . .	189
d. Gott und das „Fliesen“ der Dinge . . . . .	194
e. Gott und die vielen συλλάψεις . . . . .	202
II. Interpretation von Heraklits philosophischer Gotteslehre . . . .	204
1. „Dreierstrukturen“ im Denken Heraklits . . . . .	205
2. Die Funktion der Harmonie (ἁρμονίη) . . . . .	212
III. Zusammenfassung . . . . .	220
Kapitel 4: Ausblick. Heraklits Theologik als Impuls für eine wahrhaft „globalisierbare“ Religionsphilosophie . . . .	223
I. Vorüberlegungen zur Integrierbarkeit des heraklitischen Gottesbegriffs in das heutige Reden von Gott . . . . .	223
1. Allgemeine Einführung . . . . .	226
a. Vorbemerkung zum Schlüsselbegriff: „Gott“ . . . . .	230
b. Der Begriff als solcher . . . . .	234
c. Die Neutralität des Gottesbegriffs . . . . .	235
d. Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit im Gottesbegriff . . . . .	238
α. Geschichtlichkeit und Selbsttranszendenz generell . .	238
β. Details . . . . .	239
γ. Geschichtlichkeit und Selbsttranszendenz, religionsphilosophisch . . . . .	248
2. Die Dialektik von Unter- und Überbestimmung im Gottesbegriff . . . . .	251
a. Hinführung . . . . .	251
α. Unterbestimmung . . . . .	252

## Inhaltsverzeichnis

β. Überbestimmung .....	255
γ. Auswirkung der Über- und Unterbestimmung auf die Forschung .....	256
b. Darstellung der Dialektik durch den heraklitischen Begriff des Hörens .....	257
α. Textbasis .....	257
β. Interpretation .....	260
αα. Individueller Zugangsweg (Meditation) .....	261
ααα. Vorbemerkung .....	261
βββ. Durchführung der Meditation .....	262
γγγ. Kurze Zusammenfassung .....	268
ββ. Sozialer Zugangsweg (v. a. Wallfahrten) .....	270
ααα. Vorbemerkung .....	270
βββ. Durchführung: Wallfahrt .....	272
γγγ. Zusammenfassung zum sozialen Zugangsweg (Punktuelle Intensivie- rung religiösen Lebens als punktuellen Neu-Begreifen Gottes) .....	277
3. Der „lebendige“ Gottesbegriff im Erfahrungsraum des Heiligen .....	278
4. Der aus den bisherigen Abklärungen sich ergebende Begriff von Religion und Religiosität .....	285
II. Einführung des heraklitischen Gottesbegriffs in das heutige Reden von Gott .....	287
1. Der Gottesbegriff wird ad hoc geklärt .....	288
2. Ein Hinweis .....	299
Anhang 1	
Das ΑΙΩΝ-Fragment (DK / SNELL B 52) in neuer Deutung .....	301
Anhang 2	
Das ΝΕΚΥΕΣ-Fragment (DK / SNELL B 96) in neuer Deutung ..	307
Anhang 3:	
Zur Bezeichnung ΣΚΟΤΕΙΝΟΣ für Heraklit .....	315

## Inhaltsverzeichnis

Anhang 4	
Zur Allgegenwart von Seelen und Göttern .....	317
Literaturverzeichnis .....	319
1. Quellen .....	319
2. Sekundärliteratur .....	321
Register .....	327
1. Personen .....	327
2. Orte .....	330
3. Sachen .....	331

## Vorwort

Der frühgriechische Denker Heraklit (Herakleitos aus Ephesos), der um die Wende vom 6. zum 5. Jahrhundert v. Chr. an der heutigen türkischen Westküste (im damaligen Ionien) lebte, hat im Lauf der abendländischen Philosophiegeschichte immer wieder das kreative Philosophieren ange-regt. Dabei trat freilich ein Themenkreis, der für Heraklit durchaus zu den wichtigsten zählte, immer mehr in den Hintergrund der Rezeption: die philosophische Gotteslehre Heraklits. Mit ihr befasst sich die vorlie-gende Arbeit.

Da die Gedanken Heraklits nur mehr in Fragmenten fassbar sind, enthält diese Arbeit einen weit grösseren Anteil an philologischen Unter-suchungen, als man ihn sonst von philosophischen Werken gewohnt sein dürfte. Dennoch ist die vorliegende Arbeit hinsichtlich Ziel und Methode insgesamt der Philosophie zuzuordnen.

Der Verfasser hat sich lange mit Heraklit beschäftigt. Schon als Schüler am Dom-Gymnasium Freising versuchte er, in die Gedankenwelt des Denkers aus Ephesos einzudringen. Unterstützt von hervorragenden Lehrern, gelang ihm dies gut genug, um ein dauerndes Interesse an Hera-klit wachzuhalten. An der Universität München führte ihn dann sein aka-demischer Lehrer in der Gräzistik, Prof. Dr. Uvo Hölscher, in jene zu-gleich feinsinnige wie strenge wissenschaftliche Bemühung um den Ur-text ein, für die Hölscher bekannt war. Eigene Vorstudien zu dem vorlie-genden Buch entstanden. In Gastvorlesungen an den Universitäten Erfurt (2002) und Wien (2003) legte der Verfasser seine Forschungsergebnisse erstmals einer universitären Öffentlichkeit vor.

Der philosophische Zugang zu Heraklit ist oft erschwert durch die Tatsache, dass moderne Interpreten „zu gescheit“ sind. Das will heissen: Als Erben der neuzeitlichen Philosophie sind sie zu sehr an raffinierte Argumentationen und imponierende Gedanken-Hochhäuser gewöhnt, die einem Denker wie Heraklit völlig fremd sind. Es gilt, die schlichte „Na-türlichkeit“ des anfänglichen Fragens ebenso festzuhalten wie der Fülle von versteckten Konnotationen bei Heraklit auf der Spur zu bleiben. Das erfordert eine sehr behutsam vorgehende Hermeneutik. Der Verfasser

## Vorwort

des vorliegenden Buches hofft, dieser Grundanforderung gerecht geworden zu sein.

Dankbar erwähnt er schliesslich all diejenigen, die sich um die Veröffentlichung dieser Studie verdient gemacht haben: die Theologische Hochschule Chur mit ihrer Rektorin, Frau Prof. Dr. Eva-Maria Faber, für die Aufnahme des Werkes in die Publikationsreihe der Hochschule, die Mäzene, die durch ihre Grosszügigkeit die Drucklegung des Werks entscheidend gefördert haben, Herrn Prof. Dr. Michael Durst (Chur / Neuss), der als Freund und Kollege des Verfassers die druckfertige Form des Werkes erarbeitet hat und Frau Katharina Heckmeier (Zizers), der als persönlicher Assistentin des Verfassers vielfache Hilfe bei Recherche- und Sekretariatsarbeiten zu verdanken ist, sowie den Bibliothekarinnen des Seminars für Philosophie und des Seminars für klassische Philologie an der Universität Zürich.

Immer wieder hat der „widerborstige“ Heraklit die aufgewecktesten Köpfe des jeweiligen Jahrhunderts zu denkerischer Bestleistung angestachelt. Möge das auch die Wirkung dieses Buches sein!

Chur, 14. März 2015

Heinrich Reinhardt

## **Kapitel 1: Hermeneutik, Aporetik.**

### **Einführung in die Möglichkeiten, Heraklit zu verstehen**

Die folgenden Notizen sind Versuche, die denkerische Aufmerksamkeit der Leser wachzurütteln. Sie liefern keine „Beweise“ für irgendeine These. Was sie wollen und vielleicht können, ist dies: über die bereits bekannten Interpretationswege hinaus die Leser so tief wie möglich für Heraklits Darstellungsweise zu sensibilisieren und dadurch eine hermeneutische „Grundstimmung“ zu schaffen, die – nach Lage der Dinge – einigermaßen unverstellte Zugänge zum Denken dieses „philosophischen Mannes“ (φιλόσοφος ἀνήρ: B 35) schenken könnte.

Aus diesem Grund werden hier Tatsachen gesammelt, die zwar zum Teil schon in den Handbüchern der Alten Geschichte bzw. der Philosophiegeschichte nachzulesen sind, also kaum Originalität beanspruchen, aber in der Zusammenschau mit ihrer Fülle doch ein ungewohnt differenziertes Gesamtbild liefern.

Ein solches ist hermeneutisch unverzichtbar. Denn „interpretieren“ heisst immer: etwas zunächst Fremdes in den eigenen Verständnishorizont des Interpreten hinein „übersetzen“, und dafür ist eine „Brücke“ aus gesichertem Wissen nötig, auf welcher sich die Fremdheit des zu interpretierenden Fremden schrittweise auflösen kann, indem dieses Fremde selbst der Fülle des bereits Bekannten und Gewussten immer näher kommt und schliesslich darin aufgenommen wird. Eine derartige Brücken-Funktion kann nun aber in der Heraklit-Interpretation nur von einem Gesamtbild der Tatsachen, wie es oben genannt wurde, übernommen werden. Nur vor dem Hintergrund eines derartigen Gesamtbildes werden Anzahl und Art von neuzeitlich geprägten Geschichtsbildern überschaubar, die sich unwillkürlich in die Heraklit-Interpretation eindringen. Nur dadurch vermag der Interpret rechtzeitig Missverständnisse zu eliminieren und überhaupt erst die Spannweite interpretatorischer Irrtümer wahrzunehmen und zu begrenzen.

Irgendeine Veränderung und damit geringfügige Verformung der frühgriechisch gedachten Argumente Heraklits ist bei der „Übersetzung“

in den heutigen Verständnishorizont sowieso unvermeidlich. Hier geht es allein darum, die rezeptionsbedingte Veränderung der damals gedachten Sache möglichst gering zu halten. (Man könnte von „hermeneutischer Schadensbegrenzung“ reden.)

Ein gezieltes, eindringendes Fragen nach Heraklits authentischer Argumentation führt also unvermeidlich über den Weg der Rekonstruktion vieler Details der frühgriechischen Lebenswirklichkeit. Damit ist nun nicht nur das Risiko verbunden, sich in Einzelheiten zu irren, sondern auch das viel grössere Risiko, im Dienste des oben beschriebenen Gesamtprospekts da und dort viel zu viele Hypothesen zu wagen. Dem Autor dieser Zeilen ist diese Gefahr bewusst. Aber man darf und muss dieses Risiko wohl eingehen. Denn, wie im einleitenden Satz des vorliegenden Kapitels gesagt wurde: alles, was im folgenden Text vorgetragen wird, ist lediglich ein Versuch zur Schärfung der Aufmerksamkeit, sind Prolegomena und Hilfestellungen zu einer besseren Interpretation, als sie bisher möglich war.

## **I. Annäherung an Heraklits Persönlichkeit und Lebenswelt**

### **1. Zur Person des Denkers**

Heraklit gehörte der adeligen Sippe der Androkliden an. Diese beanspruchte, von dem halb legendären Gründerheros Androklos<sup>1</sup> abstammend. In ihr war das ionisch-ephesische Stammes- und Traditionsbewusstsein sozusagen personalisiert. Sie galt als die vornehmste Familie der Stadt Ephesos. Ihr Familienoberhaupt führte den erblichen Titel „König“ (βασιλεύς).

Es ist nicht mehr ganz klar, was dieser Titel für das nach-monarchische Ephesos um 500 v. Chr. bedeutete. Reale Macht war es, angesichts der eindeutig merkantilen Lebensweise und der oligarchischen, bald schon demokratischen Staatsform von damals, wohl kaum mehr. Einige „unpolitische“ soziale Privilegien verbanden sich aber offensichtlich noch mit dem Königstitel. Dazu gehörte, dass ein Vertreter jeder

---

<sup>1</sup> Zu den Androklos-Traditionen in Ephesos immer noch informativ: SCHACHERMEYR, Rückerinnerung 306–308.

Generation – in der Regel wohl der älteste Sohn – der Familie von seinem Vater Recht und Pflicht übernahm, als Oberaufsicht führender sakraler König den wichtigsten religiösen Zeremonien der ionisch-ephe-sischen Tradition – rein protokollarisch, nicht etwa direkt in Kulthandlungen involviert – vorzustehen. Unter diesen protokollarischen Verpflichtungen des sakralen „Königs“ waren v. a. die Anlässe wichtig, die mit dem Kult der Artemis in Ephesos und in Eleusis verbunden waren. In der letztgenannten Funktion hatte er mindestens einmal alle vier Jahre, und zwar höchstwahrscheinlich mitten im Sommer im Monat Metageitnion (= Juli/August), über das Meer nach Attika zu reisen, um dort während der „Grossen Eleusinien“<sup>2</sup> den Ehrenvorsitz bzw. die (symbolische) Oberaufsicht zu übernehmen.

Obwohl der eleusinische Artemis-Tempel zur Zeit Heraklits (und auch nach den Erweiterungen des ganzen Demeter-Heiligtums in den Jahrzehnten nach ihm) im Vergleich zur Anlage des Demeter-Tempels selbst sehr klein und unscheinbar war, muss das Prestige des ephesischen „Königs“ in Attika in vielen Kreisen der Bevölkerung noch erheblich und seine Mitwirkung bei den Eleusinien unverzichtbar gewesen sein – gerade wegen des noch nicht vergessenen historischen Zusammenhangs der Epheser mit ihrer attischen „Urheimat“: Ephesos erschien zahlreichen Athenern immer noch als eine Art athenischer „Aussenposten“.

#### **a. Einzelheiten zum Verhältnis Athen – Ephesos**

Über ein halbes Jahrtausend (ca. 1000–500 v. Chr.) erstreckte sich der Prozess der ethnischen Umschichtung in Athen und Attika. Inmitten der Flüchtlingsströme, die in diesem Zeitraum nach Athen flossen, soll gemäss der Überlieferung auch ein gewisser Melanthos gewesen sein. Als Flüchtling aus Messenien, der offenbar eine grössere Gruppe von Einwanderern anführte, fand er in Athen nicht nur eine neue Heimat, sondern wurde vom Volk mit dem Königsamt beauftragt. Als „Volkskönig“ verlegte er seine Residenz von der Akropolis, wo die frühere

---

<sup>2</sup> Genau gesagt, wurde dieses agonale, nicht mit den „Mysterien“ zu verwechselnde Fest entweder alle fünf Jahre – und dann immer im zweiten Olympiadenjahr – oder alle drei Jahre – und dann stets im ersten *und* dritten Olympiadenjahr – gefeiert.

Königsdynastie, die Theseiden, noch in voller Pracht und mit spätmykenischem Zeremoniell residiert hatten, hinunter in die Stadt. Der Fürst war auf eine gemeinsame Ebene mit den anderen Sterblichen herabgestiegen. Er lebte, wenn auch als Aristokrat, also nicht unsichtbar versteckt, eben wie andere Aristokraten mitten unter dem Volk. Was die genaue Ursache dieser spektakulären „Wohnsitzänderung“ gewesen ist, lässt sich heute nicht mehr feststellen; jedenfalls hing sie mit der ethnischen Umschichtung der athenischen Bevölkerung zusammen. Der Wegfall der palatialen Lebensform des athenischen Königs war indes keine bloße Äusserlichkeit. Denn die hochgradig sakrale „Unberührbarkeit“ der höchsten Staatsperson, die aus der politisch-religiösen Doppelfunktion der früheren Könige hervorgegangen war, bestand nicht mehr. Dieser Entsakralisierungseffekt muss für viele Athener eine ernüchternde Erschütterung des gesamten Weltbildes, eine Rationalisierung kaum vorstellbaren Ausmasses bedeutet haben. Freilich blieb Melanthos infolge seiner Funktion als Chef der Regierung und als Oberaufseher des Kultwesens *anscheinend* noch die frühere Stellung der athenischen Könige erhalten; es blieb ihm ein reduzierter sakraler Nimbus, aber die übermenschliche Erhabenheit eines archaischen Fürsten als souveräner Inhaber und Interpret staatlicher und religiöser Aufgaben und Pflichten existierte nicht mehr. Gewiss bemerkte vorerst nur ein kleiner Kreis von Adelligen bzw. hohen Beamten, was da wirklich vorging; aber das nun geschaffene Faktum wurde nicht mehr rückgängig gemacht. Der athenische König war und blieb nun einfach ein angesehener Mensch unter Menschen.

Man kann diese Entwicklungen eine frühe, erste Demokratisierung des athenischen Staatswesens nennen. Denn ein immer klarerer Demokratisierungsprozess folgte sehr bald. Der Titel eines „Königs“ (βασιλεύς) wurde nun in Athen umbenannt in ἄρχων βασιλεύς. Das bedeutet nichts anderes als eine endgültige Angleichung des Königsamtes an die übrigen athenischen Staatsämter. Zudem wurde er nur noch befristet angestellt: für nicht länger als 10 Jahre.

Wann dies stattfand, ist schwer auszumachen. Man kann sich aber des Eindrucks nicht erwehren, dass es kausal mit der Auswanderung eines Teils der in Attika angesammelten Flüchtlinge unter Führung des Kodros, des „Sohnes“ des Melanthos, zusammenhängt. Natürlich muss man damit rechnen, dass die frühantiken Genealogien, auf die sich

SCHACHERMEYR<sup>3</sup> stützt, oft Jahrzehnte überspringen und somit ein Vater-Sohn-Verhältnis nur symbolhaft zu verstehen ist. Dass aber ein und dieselbe Familie gemeint ist, darf man voraussetzen. Dieser Kodros hat also etwa zwischen 800 und 700 (oder 700 und 600) eine grosse Anzahl von Flüchtlingen nicht-attischer Herkunft, aber wohl auch nicht viele (besonders konservative) Attiker nach Ephesos geführt. Was sich bei der Eroberung von Ephesos oder bei der friedlichen Neuansiedlung der Ankömmlinge zugetragen hat, ist historisch unklar.

Kodros nahm den (unreduziert) sakralen Königstitel einschliesslich aller damit verbundenen politischen Ansprüche mit nach Ionien. Er vererbte ihn seinem Sohn Androklos, in dessen Familie, dem androklidischen Zweig des Geschlechtes der Kodriden, dieser Titel dann über Jahrhunderte weitervererbt wurde. Es ist die Familie Heraklits. – In Athen versahen unterdessen gewählte Archonten den Dienst des Oberaufsehers der kultischen Belange (Archon basileus). Ausgenommen war nur das Artemis-Heiligtum in Eleusis, von wo der kodridisch-androklidische Basileus nicht zu verdrängen war, so dass er nach wie vor, von Ephesos her anreisend, den Jubiläums-Zeremonien zu Ehren der Artemis von Eleusis vorstand.

In Athen nahm der Demokratisierungsprozess seinen Fortgang, als Kleisthenes 508/507 die neue Verfassung einführte, mit der die alt-hergebracht-verwandtschaftlichen, clan-artigen inneren Strukturen der Demen zerschlagen wurden. Jede Deme erstreckte sich nun nach einem komplizierten Verteilerschlüssel auf jeden Stadtteil. Dabei wurde absichtlich in Kauf genommen, dass sich die z. T. sehr alten, gefühlsintensiven Bindungen der Bürger an einzelne Heiligtümer innerhalb der jeweiligen Deme lockerten, die Priesterschaften verfielen, die Heiligtümer selbst verkamen und mit den Gefühlen auch die Spenden langsam auf einen belanglosen Minimalstand zurückgingen. Als Ersatz wurde eine allgemeine Politisierung angeboten. Die grösseren Heiligtümer der Stadt waren nun nicht mehr voll autonome Kultstätten mit entsprechender numinoser Aura, sondern gewissermassen sakrale Dienstleistungsbetriebe unter Volksaufsicht; denn die Pflege der Heiligtümer war Sache der gesamten Bürgergemeinde geworden. – Der Sinn dieses Demokratisierungs-Schrittes war es, eine kohärente Bürgerschaft herzustellen. Ein

---

<sup>3</sup> Vgl. Anm. 1.

Nebenziel, das kaum weniger ins Gewicht fiel, bestand aber darin, dass der Reformier Kleisthenes aus der altadeligen Dynastie der Alkmeoniden stammte, die schon lange mit der (nun ausgewanderten) Königsfamilie rivalisiert hatte und jetzt ein beinahe königliches Prestige genoss, inmitten des von Kleisthenes demokratisch („isonomisch“) geformten Volkes lebte. Ein gewisser anti-kodridischer oder -androklidischer Affekt wurde damit ins allgemeine Empfinden der Bürgerschaft eingeschleust.

In Ephesos wurden die androklidischen Monarchen wohl um 560, bei der lydischen Invasion, ganz oder teilweise entmachteter. Sie scheinen aber unter der Oberhoheit des lydischen Königs irgendwie weiter regiert zu haben. Wohl schon 547/546, nach der persischen Eroberung der Stadt Ephesos, oder spätestens 512, als nach der persischen Besetzung des Bosphorus der ionische Fernhandel drastisch zurückging und anti-monarchische Strömungen die Oberhand gewannen, muss der König als regierender Monarch durch eine Aristokratengruppe verdrängt worden sein. Dieses (perserfeindliche) Oligarchenregime scheint dann 492 selbst abgeschafft und durch eine formelle (für Persien unschädliche) Demokratie ersetzt worden zu sein. – Die Kodriden bzw. Androkliden blieben also der äusseren Macht fern, behielten aber Amt und Prestige des sakralen Basileus „von Gottes Gnaden“, nicht bloss durch „Volkes Willen“. Der jeweilige androklidische Sakralkönig blieb der Garant der religiös-sittlichen Ordnung in Ephesos.

Um noch einmal auf Athen zurückzukommen: Peisistratos – wiederum ein Politiker aus der alten, mit dem androklidischen Königshaus in mancher Hinsicht rivalisierenden Adelsschicht<sup>4</sup> – hatte den kleinen,

---

<sup>4</sup> Die Mutter des Peisistratos war mit der Mutter des Solon verwandt, der väterlicherseits der Dynastie der Medontidai angehörte. Die Medontidai scheinen das alte, nach den Theseiden in Athen herrschende Königsgeschlecht gewesen zu sein. Dessen Stammvater Medon trug nach der Überlieferung als erster, nachdem die Theseiden-Dynastie mit ihrem Königstitel ausgestorben war, den Titel eines Archon, der dann in dieser Dynastie erblich wurde; vgl. Aristoteles, Resp. Ath. 3,3; Pausanias, Perieg. 4,5,10. 13,7. Demnach hätte Melanthos, der Urahn der Kodriden, neuerdings den Königstitel nach Athen gebracht, und der schliesslich gewählte Titel Archon basileus wäre als das Ergebnis eines Ringens um die momentane Vorherrschaft anzusehen: hier die eingessenen Gefolgsleute der Medontiden („echte Athener“ > Archon), dort die neuangekommenen, momentan wohl die Mehrheit bildenden Flüchtlinge unter ihrem König Melanthos („neue Athener“ > basileus). Der Doppeltitel „Archon basileus“ würde dann einen vorläufigen Kompromiss zwischen beiden Bevölkerungsgruppen ausdrücken.

rein regionalen Artemis-Kult von Brauron in die Stadt Athen hinein verlegt und reich dotiert<sup>5</sup>, so dass eine inner-athenische, von ihm allein abhängige „Konkurrenz“ im Hinblick auf Ephesos entstand. Denn diese bildete nun auch für die frommen Bürger von Athen eine echte Alternative gegen den eleusinischen Artemis-Kult, der weiterhin unter der Oberhoheit des androklidischen Basileus stand.

Peisistratos und die Peisistratiden waren andererseits propersisch eingestellt: eine wichtige aussenpolitische Gemeinsamkeit mit den Kodriden in Ephesos. Aber als 493 die Herrschaft der Peisistratiden unter dem „Tyranen“ Hipparchos zu Ende ging, wurde 492 Themistokles, ein „Mann aus dem Volke“, intelligent und entschieden perserfeindlich, Archon in Athen. Er nutzte die Tatsache, dass der persische General Mardonios 492 in seinem Invasionsheer auch den aus Athen vertriebenen „Tyranen“ Hippias I. (Sohn des Peisistratos) mit sich führte, propagandistisch erfolgreich aus, um die antipersischen Emotionen in Athen zum Kochen zu bringen. Mardonios kam zwar bloss bis Thrakien, aber seit der persischen Niederlage 490 in der Schlacht von Marathon triumphierte in Athen vollends die antipersische Partei.

Fazit: Für den ephesischen Sakralkönig war es wegen der „Perserfrage“ seit 493, ganz sicher aber seit 490 nicht mehr ratsam, zum griechischen Festland zu reisen. – Ausserdem machte sich im politisch aufgeheizten Klima der Perserkriegs-Jahre noch eine andere Stimmung in den einflussreichen Kreisen bemerkbar, und zwar sowohl in Athen als auch (schwächer) in Ephesos. Man begann zu überlegen, ob die regelmässige Anwesenheit des ionischen „Königs“ nicht zu falschen „panhellenischen“ Ambitionen führen könne: zu einem Panhellenismus unter Führung der Kodriden, perserfreundlich, auf Frieden hinarbeitend, dem „modernerem“ Hegemonialismus der athenischen Kriegspartei ganz entgegen. Für diese und fast alle anderen Bürgerschichten bot sich Themistokles mit seinen Rüstungsplänen als der „Mann der Stunde“ an. Er übte die athenische Bevölkerung systematisch auf einen Seekrieg ein, und dieser ergab sich tatsächlich, als 480 der neue persische Grosskönig Xerxes seine gewaltige Flotte gegen Athen schickte, die aber in der Meereseenge zwischen der Insel Salamis und dem Festland gegen die

---

<sup>5</sup> In Brauron selbst verblieben offenbar nur die Mädchen-Erziehungsinstitute der „Bärinnen“ und „Bienen“ (ἄρκτοι und μέλισσαι).

wendigen, kleineren Schiffe der Griechen nichts ausrichten konnte und eine verheerende Niederlage einsteckte. Zudem gelang den Athenern 479 der abenteuerliche Gewaltstreik am Vorgebirge Mykale: die Vernichtung der gesamten Reste der persischen Kriegsschiffe. – Es ist verständlich, dass sich nun in Athen die vorher noch etwas schweifenden antipersischen Emotionen bündelten, so dass der erste Attische Seebund zustande kam, ein Zwangsbündnis von Städten und Inseln im ägäischen Raum, wobei Athen die Rolle einer diktatorischen, eindeutig hegemonialen „Grossmacht“ spielte.

Schon diese Kombination der politischen Kräfte war der Fortführung des alten Brauches der ephesischen Sakralkönige, zu bestimmten Zeiten nach Eleusis zu reisen, immer weniger günstig. Dazu kamen aber noch andere ungünstige Faktoren, die sich nicht so sehr in Athen, aber immerhin in Eleusis bemerkbar machten.

Der prestigereiche, aber sonst (machtpolitisch) bedeutungslose ephesische „König“ war also von verschiedenen Seiten her eine bezweifelbare Figur im Rahmen athenisch-eleusinischer Religionsausübung geworden. Natürlich hat ihn niemand direkt zur *persona non grata* erklärt, doch das Umfeld war von Jahr zu Jahr für ihn weniger günstig geworden. So reiste er, solange es möglich war, zwar immer noch von Ephesos nach Attika, um an der kultischen Festwoche teilzunehmen und die halb legendären Wurzeln der Stammesverwandtschaft, welche Attika und Ephesos verband, zu zelebrieren. Immer noch wusste ja ein erheblicher Teil der attischen Bevölkerung, dass Androklos, der „Vater“ der ionischen (Eroberung und/oder) Neubesiedlung von Ephesos, als König von Athen um 1000 v. Chr. oder etwas später aus Attika nach Kleinasien gekommen war; er liess klugerweise die Urbevölkerung (d. h. im wesentlichen Karer und Leleger)<sup>6</sup> in der Küstenebene siedeln,

---

<sup>6</sup> Pausanias (Perieg. 7,2,8) behauptet, Androklos habe die „Lyder“ und Leleger von der Akropolis von Ephesos vertrieben. Wahrscheinlicher wäre gewesen, wenn er „Lykier“ statt „Lyder“ geschrieben hätte, da die Lyder erst 450 Jahre später als geschichtliche Akteure aufgetreten sind. Möglicherweise greift Pausanias mit seinem Schreibfehler aber antilydische Ressentiments auf, die bei den Androkliden und einigen Ephesern noch bis in seine Zeit (2. Jh. n. Chr.) spürbar gewesen sein müssen. Bei Heraklit selbst kann sich dieses antilydische Ressentiment im Abscheu vor ausgelassenen Liedern und Riten (B 14; B 15), vor der grossstädtischen Oberflächlichkeit (Nicht-hören-Wollen, Nicht-verstehen-Wollen) und vor der Hybris (B 43) ausdrücken.

während er den einen der beiden Hügel, strategisch wohlüberlegt, für seine böotischen, thessalischen und attischen Neuankömmlinge freiräumte. Unter ihm und seinen Nachkommen wuchsen die verschiedenen Bevölkerungsschichten allmählich zu ephesischen Ioniern zusammen. Die bald sehr zahlreichen Epheser waren somit „eigentlich“ (sakralrechtlich) Athener bzw. Attiker, also „echte“, eingeborene Griechen, was man in Attika mitunter schon bezweifelte. Aber wie dem auch sei – die Wünsche dieses „antiquarisch“ denkenden Bevölkerungssegments in Attika musste der ephesische „König“ auf jeden Fall respektieren. Das gehörte zu seinem Amt.

Parallel dazu gab es in Ephesos massgebliche Kreise, die starkes Interesse an der Fortführung des alten Brauches hatten, dass der androklidische Sakralkönig in Eleusis auftrat. Nach ihrer Auffassung nahm Ephesos als Sitz des lebendigen Repräsentanten der alten Stammesverwandtschaft einen besonderen Rang ein, d. h. einen Vorrang vor Athen. Sichtbarer Ausdruck davon war folgende Tatsache. Man hatte es in Ephesos verstanden, den Tempelbezirk der Artemis zu einer panhellenischen Wallfahrtsstätte auszubauen, den Tempel selbst bereits im frühen 6. Jh. durch Chersiphron und Metagenes als prachtvollen Grossbau (155 mal 55 m) mit 127 Säulen neu errichten zu lassen. Man hatte somit ein kultisch-kulturelles Zentrum geschaffen, das verstärkt Pilger und Neugierige anziehen und neue Kaufkraft an das Artemision selbst, aber auch an die Stadt Ephesos binden sollte. Sogar der Lyderkönig Kroisos hatte als Eroberer dieses imposante Artemis-Heiligtum geschont, freilich ein wenig unfreiwillig<sup>7</sup>, und nicht gezögert, in die eigene Tasche zu

---

<sup>7</sup> Pindaros, geb. ca. 580, Tyrann von Ephesos und Schwiegersohn des Lyderkönigs Alyattes, liess beim Herannahen des lydischen Eroberungsheeres unter König Kroisos die Stadtmauer von Ephesos durch ein Seil mit dem Artemistempel verbinden. Dadurch war ganz Ephesos heiliger Boden geworden, unbetretbar für feindliche Heere. Allerdings stellte sich Pindaros mit dieser List doch selbst ein Bein: Der Eroberer, sein leiblicher Onkel, spielte die „fromme“ Posse des Pindaros mit Vergnügen mit. Er liess die gesamte Einwohnerschaft von Ephesos rund um das Artemision ansiedeln, bekam somit Stadt und v. a. Akropolis und Häfen von Ephesos für sein Militär frei und machte die Agglomeration Ephesos – das „profane“ lydische und das „sakrale“ langsam auch – zu einer weitgehend lydisch geprägten Grossstadt. Diese „Lydisierung“ von Ephesos (560–546) erwies sich aber selbst als blosses Intermezzo, da 546 der persische Feldherr Harpagos in der Schlacht von Pteria die Stadt Ephesos und ganz Ionien für das persische Grossreich eroberte und Kroisos ins lebenslange, aber bequeme Exil nach Persien abgeführt wurde. Kroisos starb in den Jahren nach 526.

greifen, um die Schäden, die seine Truppen um 560 bei der lydischen Eroberung von Ephesos am Artemision verursacht hatten, zu beseitigen. Mit gesundem Selbstbewusstsein liess er an einer Reihe von Säulen<sup>8</sup> sogar seinen Namen eingravieren, um zu zeigen, dass er in der ersten Reihe der Sponsoren für den Wiederaufbau stehen wollte. Ein Schatz an Weihgeschenken wuchs, das Kultpersonal vermehrte sich, der Zustrom der Pilger schwoll an. Auf diese wichtige religiös-kulturelle Institution war man in Ephesos überaus stolz. Ephesos, nicht Athen, wollte sich daher als Hauptort der „echten“, tief religiösen Kultur im ganzen ägäischen Raum hervortun. Darauf sollte in Eleusis der feierliche Auftritt des Sakralkönigs im Purpurgewand mit Szepter und Diadem mehr denn je hinweisen.

In diesen Jahren kurz nach 500 war Ephesos freilich nicht nur kulturell im Vorteil. Auch wirtschaftlich war es momentan wohl die mächtigere, reichere „Schwesterstadt“ Athens: nicht nur der Fernhandel zur See, sondern auch der über Land durch ganz Persien bis nach Afghanistan, Indien und China gedieh. Das Selbstbewusstsein der Epheser war denn auch gewaltig. Sie hatten zwar – wohl kurz nach 560<sup>9</sup> – den androklidischen Herrscher als Stadtkönig seiner „weltlichen“ Herrschaft entkleidet, ihn auf seine sakralen Befugnisse beschränkt und sich damit von der alten Identität des androklidischen Fürsten abgewandt; der „weltliche“ Herrscher sollte fortan Kroisos sein. (Vielleicht hat der „humorvolle“ lydische König Kroisos als Eroberer diese Machtverschiebung auch erzwungen.) Doch auch nach der Beseitigung der lydischen Monarchie 546 liessen die Perser die damals schon gut etablierte Oligarchie in Ephesos weiter bestehen. Diese Oligarchen nun waren es, die in der Person des androklidischen Sakralkönigs bei den Auftritten in Eleusis den Glanz und die Bedeutung des „heiligen“ Ephesos (natürlich aus Eigennutz) nochmals besonders betonten. Es ist gut denkbar, dass sie zur Bekräftigung dem „König“ ein besonders schönes Gefolge mitgaben, selbstverständlich eine Deputation der Priesterschaft des Artemi-

---

<sup>8</sup> Die Inschriften sind auf drei Säulenbasen jeweils in folgender Formulierung erhalten: Βασιλεὺς Κροῖσος ἀνέθηκεν – „König Kroisos hat (sie hierher) geweiht“. Vgl. PFOHL, Griechische Inschriften 45f.

<sup>9</sup> Aus Mangel an Dokumenten müssen die Angaben über diese Vorgänge unklar, ja letztlich hypothetisch bleiben.

sion und vielleicht sogar eine kleine Nachbildung des im Artemision verehrten Kultbildes. Wenn der „König“, sozusagen der fortlebende Androklos, von seiner Residenz Ephesos in die alte Heimat der Ionier zurückkehrte, dann war dies eine neuerliche Inbesitznahme der alten Heimat und ihrer Götter. Der von den Oligarchen am meisten erwartete Nebeneffekt dieser feierlichen Zeremonien war natürlich der, dass das zivile Selbstrepräsentationsbedürfnis der Epheser neben dem religiösen kräftig zur Darstellung kam: Reklame für Ephesos als märchenhaft reiche Pilgerstadt, Werbung für die Kraft und Wohlergehen spendende Göttin Artemis sowie – und da fängt die politische Nebenabsicht an – für die *pax Persica*, die all dieses Florieren erst ermöglicht hatte.

Inwiefern der amtierende „König“ aus Ephesos, auch abgesehen von den Plänen einiger grossmachtsüchtiger Politiker in Athen oder Ephesos, diese mythisch-religiösen Bezüge tatsächlich noch glaubwürdig in der *attischen* Öffentlichkeit vertreten konnte, ist – jedenfalls für Heraklits Lebenszeit<sup>10</sup> – sehr schwer zu sagen. Jedenfalls scheint er (auch und gerade) in Attika keine politische Funktion, ja nicht einmal eine Reklamewirkung ausgeübt zu haben<sup>11</sup>. Er besass, zur Freude jenes „antiquarisch“ denkenden Bevölkerungssegments in Attika, zeremonielle Vorrechte, besonders das Recht, „den Vorsitz bei den Wettkämpfen (einzunehmen), als Rangabzeichen der königlichen Stellung den Purpurmantel (zu tragen)“, mit „Stab anstelle des Szepters“<sup>12</sup> an einer hervorragenden Stelle bei kultischen Prozessionen mitzugehen<sup>13</sup>, sowie das

---

<sup>10</sup> Vor Einführung der Oligarchie in Ephesos mag dies anders gewesen sein.

<sup>11</sup> SCHACHERMEYR (Rück Erinnerung 306–308) hält die Vorgeschichte der Androklyden-Familie für eindeutig erwiesen. Der Urahn der Familie, des Kodros Vater Melanthos, soll ein Flüchtling aus Messenien gewesen sein. Vom Volk mit dem Königsamt beauftragt, soll Melanthos und dann auch Kodros ohne alles höfische Zeremoniell regiert haben. In Konsequenz der ethnischen Verschiebungen und politischen Unsicherheiten sei der alte mykenische Glanz der athenischen Könige nicht mehr zu halten gewesen. Wie es dann dem Sohn des Kodros, Androklos, gelungen sein soll, Athener und Angehörige der in den Jahrhunderten vor und nach 1000 immer noch anschwellenden Flüchtlingsströme zu einer Invasionsarmee zu vereinigen, von Athen aus in Ephesos einzufallen und Stadt und Umland zu besetzen, ist im einzelnen ebenso unklar wie der ganze Zeitrahmen und der Stammbaum der Androklyden, den SCHACHERMEYR vorlegt.

<sup>12</sup> DK 1, 143,25–27, nr. 2 = Heraklit A 2.

<sup>13</sup> Es ist nicht überliefert, mit welchen Gefühlen Heraklit dabei die derb-sexuellen „Brückenlieder“ (γεφύρισμοί) mit angehört hat.

Privileg, als Ausdruck seiner Würde bei öffentlichen Veranstaltungen das Szepter (σκήπτρον) zu führen. – Wie hartnäckig die Familie an dieser Insignie festgehalten hat, lehrt eine Notiz bei Strabon (Geogr. 14, 633). Er berichtet aus seiner Gegenwart, also 400 Jahre nach Heraklit, dass die königlichen Androkliden in Ephesos noch immer das Szepter verwendeten, offenbar selbst damals noch ohne Widerspruch von irgendeiner Seite<sup>14</sup>.

Immerhin standen, abgesehen von der wenig erfreulichen politischen „Grosswetterlage“ und den gemischten Motiven derer, die den Auftritt des „Königs“ in Attika unbedingt befürworteten, eben diesem Auftritt noch manche andere Animositäten entgegen. Diese kamen von der Seite von zwei athenischen Familien: den Eumolpiden und den Kerykes.

Die Leitung der eleusinischen Demeter-und-Kore-Mysterien war in diesen beiden athenischen Familien erblich. Seit dem Weggang der Kodriden, der Königsfamilie, waren die Nachkommen des Heros Eumolpos („Schönsänger“) die vornehmste in Eleusis; ihr Priesteramt besass (nach post-kodridischem Recht) den Vorrang vor allen übrigen Priesterschaften, dies deshalb, weil „Eumolpos“ gar kein Eigenname, sondern ein Hoftitel war. Der Eumolpos („Schönsänger, Beschwörer, Herbeisinger“ – vielleicht eine Art von schamanischem Geisterbeschwörer) bekleidete wahrscheinlich schon am mykenischen, so gut wie sicher jedoch am nachmykenischen Königshof eines der höchsten Ämter. Nach der Abschaffung der athenischen Monarchie wurde dann irgendwann die Funktion des Eumolpos zum Namen einer bestimmten, heute allerdings nur noch vage im Halbdunkel der Legenden erkennbaren Person. Ähnliches ist für die Kerykes festzuhalten. In der Monarchie war „Keryx“ ein Funktionstitel mittlerer Qualität („Verkünder, Herold, Ansager“ – heute etwa der Pressesprecher des „Palastes“). Nach-monarchisch ging die Funktionsbezeichnung über in einen Eigennamen.

---

<sup>14</sup> Die Quellen schweigen über eine weitere Insignie, das διάδημα bzw. die ταινία. Dieser um den Kopf gebundene Stoffstreifen, Zeichen der priesterlich-königlichen Würde, war den antiken Schriftstellern wohl allzu selbstverständlich, um ihn eigens zu erwähnen. Da der Grosskönig über der Tiara das schwarzweisse Diadem trug, kommt für den ephesischen Sakralkönig nur ein purpurnes oder weisses Diadem (ohne Tiara) in Frage.

Die Eumolpiden und Kerykes rückten nach dem Weggang des Kodros und seiner Leute folgerichtig in hohe oder höchste soziale Positionen auf. Dem war sicherlich ein gewisser Druck dieser aufstiegswilligen Hofbeamten und ihrer Familien vorausgegangen. So ist denkbar, dass Kodros den sozialen Querelen gar nicht ungern durch seine Auswanderung entkommen ist. Von da her kann man aber wahrscheinlich machen, dass der Weggang der Königsfamilie nur der Abschluss eines jahrzehntelangen sozialen und sakralen<sup>15</sup> Verdrängungsprozesses war. – Es ist leicht vorstellbar, wie sehr zu Lebzeiten Heraklits die Eumolpiden und Kerykes gegenüber dem „Fremden“, dem nur kurzzeitig präsenten „König“ aus Ephesos, ihren ja auch schon 400-jährigen „Heimvorteil“ ausspielten: jüngerer Zivilrecht gegen älteres Sakralrecht.

### **b. Einzelheiten zum Amtsverzicht Heraklits**

Heraklits Vater Blyson<sup>16</sup> übte das beschriebene Amt des Sakralkönigs aus. Heraklit, der Erbe des Amtes (also offensichtlich der älteste Sohn), hat jedoch nach der uns zugänglichen Überlieferung (A 1,6) zugunsten seines Bruders auf sein Königsrecht verzichtet. Dies geschah nach der Behauptung des Sokratikers Antisthenes<sup>17</sup>, überliefert bei Diogenes Laertios (Vitae phil. 9,6,4), aus „Grossherzigkeit“ (μεγαλοφροσύνη). Man kann das so lesen, als hätte sich der Bruder in diese Stellung hineingedrängt, und Heraklit hätte schliesslich nachgegeben. Nachprüfbar ist davon nichts; im übrigen taucht dieses Detail ja erst sehr spät auf

---

<sup>15</sup> Der Aufstieg der Demeter-Kore-Mysterien in der Popularität entspricht zeitlich ziemlich genau dem sozialen Aufstieg der Eumolpiden und Kerykes: etwa 1000–900 v. Chr. Diese Datierung steht auch im Einklang mit den archäologischen Befunden. Das kleine Artemis-Heiligtum scheint neben dem immer grösser dimensionierten Demeter-Tempel keinen Vorzug zu besitzen ausser dem des Alters; denn seine ältesten Bauteile reichen wohl wirklich in die Königszeit zurück.

<sup>16</sup> Namensvariante: Blyson.

<sup>17</sup> Antisthenes übernimmt von Sokrates den ethischen Intellektualismus in der Weise, dass er die unbedingte Erkennbarkeit der ἀρετή behauptet und in einer staats- und gesellschaftskritischen Richtung individualisiert. Von dieser Position aus kann er tatsächlich Sympathie und Verständnis für Heraklit entwickelt haben. Dies würde für eine gewisse Verlässlichkeit der Aussage des Antisthenes sprechen.

(Diogenes Laertios lebte im 3. Jh. n. Chr.), so dass seine Wahrscheinlichkeit anfechtbar ist.

Es wird auch nicht gesagt, wann der Verzicht erfolgt sein soll: schon gleich bei Heraklits Eintritt ins Erwachsenenalter – dann etwa 508–504 datierbar – oder erst nach einer gewissen Zeit der Amtsausübung, wobei zu fragen wäre, bei welcher Gelegenheit, aus welchem Anlass. Das Wort ἐκχωρήσαι würde zu beiden Varianten der Geschichte passen.

Wie im vorangegangenen Absatz beschrieben, gab es viele und vielerlei Anlässe politischer und sozialer Art, die Heraklit den Verzicht auf die Ausübung des Königsamtes nahelegten. Auf jeden Fall hätte unter all den dargestellten Fakten schon ein einziges genügt, um diesen Schritt zu begründen. Zumindest wäre es ein vernünftiger Schritt gewesen. – Dennoch war aus dem skizzierten historischen Überblick bisher noch kein exaktes Datum herauszulesen.

Einen greifbareren Anlass findet man dagegen (vielleicht) in einer Episode aus dem Jahre 490/489. Damals wurden die Delegierten der zwölf ionischen Städte auf dem Panionion erstmals alle zusammen als „Könige“ (βασιλεῖς) titulierte, was zweifellos ein politischer Stich gegen den persischen Grosskönig (den βασιλεύς schlechthin nach seiner Selbsteinschätzung) sein sollte. Man glaubte, sich dies nach der jüngst erfolgten Niederlage des persischen Expeditionskorps bei Marathon leisten zu können und nach der „demütigenden“, vom Grosskönig erzwungenen Verlegung des Versammlungsortes vom Mykale-Gebirge hinunter nach Ephesos<sup>18</sup> erlauben zu müssen. Dass sich Heraklit, der ahnenstolze Nachkomme des Königs Androklos und seiner Ansicht nach alleinige Inhaber des Königstitels in Ionien, darüber masslos geärgert haben muss, lässt sich unschwer denken. (War bei diesem persönlichen Affront nicht schon wieder die demokratische „Gleichmacherei“ am Werk, die Heraklit so hasste?) Aus diesem sehr subjektiven Grund könnte er – ohne alle „Grossherzigkeit“ – den Amtsverzicht geleistet haben.

Nimmt man den Hinweis auf den Amtsverzicht als historische Tatsache, so könnte man weiterspekulieren und vermuten, dass sich,

---

<sup>18</sup> Diodor., Bibl. 15,49,1. – Vgl. LOMMEL, Awesta 60.

ausser der persönlichen Verärgerung, hinter dem Verzicht Heraklits auch noch ein gewisser Druck der Grossfamilie verbirgt. Schien ihr vielleicht Heraklit (aufgrund uns heute nicht mehr bekannter persönlicher Eigenschaften) als wenig geeigneter, gar dem Glanz und Prestige des Hauses abträglicher Amtsnachfolger? Hatte er bereits bei seinen ersten Auftritten in Attika diplomatisch so grobe Fehler gemacht, dass man ihn drängte, das Amt niederzulegen? Oder war er schon von Anfang an der schrullige Eigenbrötler, als welcher er in der Antike dann manchmal dargestellt wird, sozusagen ein Kyniker *ante festum*? Muss man von da aus vermuten, dass der Beiname „der Dunkle“ (ὁ σκοτεινός, zuerst bezeugt in der pseudo-aristotelischen Schrift „De mundo“ 5) ursprünglich gar nicht mit Heraklits Lehre oder Schreibstil zusammenhing, sondern von seiner Familie ausging und bereits von Jugend auf bekannte Eigenschaften seiner Persönlichkeit benannte<sup>19</sup>, die ihn dann bereits nach seinen ersten Auftritten in Attika als „untragbaren“ Sakralkönig erscheinen liessen? Diese persönlichen Eigenschaften konnten etwa eine unfallbedingte körperliche Behinderung oder ein organisch bedingter Dauerschmerz sein, ein unbewältigter (womöglich schon frühkindlicher) traumatisierender Konflikt, permanente Depressivität oder einfach ein auffallend mürrisches Temperament.

Nichts davon ist beweisbar. Aber diese Deutungsmöglichkeit stimmt mit dem Charaktertypus überein, der uns von Heraklit bekannt ist: ein Mann, der sich vor den Menschen in Acht nimmt, der in ironischer, grimmiger oder höhnischer Distanz zu ihnen verharrt und der seine eigensinnige Abgehobenheit am Ende so weit treibt, dass er sein Buch der Lektüre in der Öffentlichkeit entzieht, indem er es im Artemision deponiert (A 1,5). – Herkömmlicherweise versteht man diesen Akt

---

<sup>19</sup> Vgl. DK 1, 140,21–23, nr. 5: Heraklit sei schon von Kind an sonderbar gewesen, heisst es (bei Neanthes?), weil er „damals, als er jung war, zu sagen pflegte, dass er nichts wisse, als Erwachsener allerdings, dass er alle Erkenntnis habe“. Handelt es sich bei Heraklit also um einen früh sichtbar gewordenen Antikonformismus, um eine Art von Unbotmässigkeit gegenüber den weniger einsichtigen Eltern, um den Eigensinn eines begabten (und menschlich unverstandenen) jungen Menschen? – Anschliessend an die zitierte Stelle ist auch die Frage erwägenswert, warum Sokrates sein berühmtes οἶδα οὐδὲν εἰδώς, das offensichtlich sein historisches „Markenzeichen“ war, ausgerechnet als Anspielung an Heraklit formuliert hat.

als Weihgabe<sup>20</sup>; Heraklit hätte seine Schrift damit quasi sakralisiert. Man darf aber nicht vergessen, dass das Artemision nicht einfach nur ein grosser Tempel war, ein Wallfahrtszentrum von panhellenischer Bedeutung. Es war ein eigenständiger, von der Stadtgemeinde von Ephesos unabhängiger Rechtsträger, Sitz einer sehr selbständig agierenden Priesterschaft mit zahlreichen Dienern und Sklaven, auch ein bedeutender Bank- und Wirtschaftsbetrieb, und zwar ein solcher, der über lange Zeiträume hinweg ungestört florierte. Heraklit könnte deshalb mit dem Akt der Deponierung seiner Schrift auch einfach und profan gemeint haben, an diesem Ort sei das Werk besonders gut aufgehoben, dauerhaft vor Missbrauch und Zerstörung geschützt – und eine so vorausschauende Handlungsweise wäre dann gar nicht „dunkel“, sondern nur realistisch gewesen.

Die Episode des Verzichts ist aber auch nochmals anders interpretierbar, nämlich politisch. Wie oben angedeutet, war das Ansehen des ephesischen „Königs“ in Attika nicht mehr besonders gross. Aber jetzt wurde seine politisch-ideologische Instrumentalisierbarkeit im Dienste athenischer Grossmachtambitionen sichtbar. Für den Inhaber des ephesischen Königsamtes stellte sich daher mehr und mehr die Frage, ob es von seiner Würde und Selbstachtung her noch klug sei, sich nach Attika zu begeben.

Dazu kam eine ganz unmittelbare Gefahr. Die Wirren des Ionischen Aufstands und der Perserkriege machten für den ephesischen „König“ die Überfahrt nach Attika spätestens ab 489 risikoreich. Die Ägäis war militärischer Aktionsraum geworden. Andererseits mochten die „Könige“ in Ephesos gerade jetzt ein Interesse haben, in Attika präsent zu sein. Denn in Didyma, am Apollon-Heiligtum nahe bei Milet, hatte sich die prestigereiche Priesterfamilie der Branchidai bei den Persern unbeliebt gemacht; sie wurde während des Ionischen Aufstands 494 ins innere Persien verschleppt, der Tempel mit seinen berühmten Treppenhäusern auf Befehl von Grosskönig Dareios I. zerstört<sup>21</sup>. Das Orakel von Didyma blieb daher bis zu Alexander dem Grossen stumm.

---

<sup>20</sup> DK 1, 141,1, nr. 6 = Heraklit A 1,5: ἀνέθηκε. Das Wort ἀνατίθημι τι εἰς ... ist aber ein unbezweifelbar sakrales Wort mit der Bedeutung „ich widme etwas als Weihgabe an ...“.

<sup>21</sup> Herodt., Hist. 6,19,4–6.

Die Priesterkönigsfamilie der Androkliden im nahen Ephesos – Heraklits Familie – wurde dagegen nicht angetastet, wie überhaupt die Stadt Ephesos von den Persern geschont wurde. Eben dieser Augenblick mochte den Androkliden – nicht aber Heraklit selbst – günstig erscheinen, um das eigene Prestige herauszustreichen, d. h. „tapfer“ die Überfahrt zu wagen und sich in Attika nun erst recht als „führende“ Priesterfamilie Ioniens darzustellen. Damit verbunden war wohl auch die Absicht, den Festlandgriechen durch ihre Anwesenheit ein politisches „Lehrstück“ vorzuführen, d. h. zu demonstrieren, wie man sich unter Beschränkung auf die eigenen sakralen Aufgaben erfolgreich aus den politischen Verwicklungen heraushielt. Allerdings wäre dieser Demonstrationseffekt nur dann sinnvoll zu kalkulieren gewesen, wenn in Attika momentan die propersischen oder zumindest mit Persien sympathisierenden politischen Kreise in der Überzahl waren; bei den Perserfeinden in Athen und Attika hätte man ein solches Auftauchen – gleichsam unter dem Schutz der feindlichen Militärmacht – sowieso nur missverstanden: denn dort galten die Ionier, speziell die Epheser, ohnehin als politisch unzuverlässige „Verwandte“. Perserfreunde gab es aber zu dieser Zeit in Athen kaum einen. – Dass auch solche Erwägungen bei dem Verzicht Heraklits auf das Königsamt eine Rolle gespielt haben, ist denkbar, aber nicht beweisbar.

Nach den unverhofften triumphalen Siegen der Athener über die Grossmacht Persien (d. h. ab 479) wurden dann sicher auch in Ephesos Stimmen laut, die für den militärisch-politischen „Anschluss“ der (finanzstarken) Ionier an das siegreiche (aber finanzschwache) „Mutterland“ plädierten – ohne Rücksicht auf die rechtliche Lage, wonach die ionischen Städte Teil des persischen Reiches waren. Im Zuge der Sieges- und Wiederaufbau-Euphorie der Athener lag diese Variante der Politik tatsächlich nahe. Sie hätte jedoch zu einem demonstrativen Rechtsbruch geführt, nämlich zum Abfall vom persischen Reich und zur endgültigen Absage an dessen Friedensgarantie.

Ein solcher Akt des Übermuts wäre einer Aufforderung an den Grosskönig gleichgekommen, brutale Repressionen über ganz Ionien zu verhängen, so wie 494 gegen Milet. Durch solche Repressionen wäre zwar noch einmal ein Teil der ohnehin angeschlagenen persischen Militärmacht gebunden gewesen, was vielleicht Aufstände in anderen Provinzen gefördert hätte, ohne dass aber Athen mit einem Grossangriff auf Persien hätte intervenieren können. Dazu war Athen auch nach dem

Sieg bei Salamis einfach zu klein. Der kollektive Selbstmord Ioniens hätte den Athenern also militärisch nichts genutzt und ökonomisch sehr geschadet.

Immerhin – die politische Stimmungslage war äusserst labil. Deshalb mussten die Attika-Reisen des ephesischen Sakralkönigs – an sich eine gänzlich friedliche transägäische Verbindung – zumindest für einige politisch treibende Kräfte hier wie dort schon eher störend und obsolet wirken.

Zudem ist eine weltgeschichtlich bedeutsame Entwicklung zu berücksichtigen: der zeitgleich beginnende Prozess der Religionskritik bzw. der religiösen Verunsicherung. Er ging – trotz des einzelgängerischen Vorpreschens des frühen, aus Ionien stammenden Atheisten Xenophanes – nicht zufällig von Athen aus. Hier hatte sich bereits sophistisches Denken heimisch gemacht. Von hier aus breitete sich religionskritische Skepsis überraschend schnell über den ganzen ägäischen Kulturraum aus. Dieser Prozess einer geistigen Klima-Veränderung liess es für viele „aufgeklärte“ Zeitgenossen v. a. in Athen höchst kontraproduktiv erscheinen, dass ein ephesischer Sakralkönig mit Purpurmantel und goldenem Szepter weiterhin in Attika auftrat.

Es ist vorstellbar, dass ein nachdenklicher Mensch wie Heraklit vor diesem Hintergrund, eben aus Einsicht in die zeitbedingten, hochbrisanten politischen und religionsgeschichtlichen Verwicklungen, auf das sakrale Königsamt verzichtet hat – und eine solche Handlungsweise wäre dann gar nicht sonderbar, sondern nur vernünftig gewesen.

### **c. Sonstiges zur Biographie**

Abgesehen von dem Verzicht auf das Sakralkönigtum ist uns wenig aus Heraklits Leben bekannt. Es sind eigentlich nur zwei kurze Nachrichten: erstens, dass er dem Tyrannen Melankomas zur Abdankung geraten habe (A 3) – ein versprengtes und wenig aufschlussreiches Detail – und zweitens, dass er von „den Ephesern“ (d. h. wohl einer konservativen Gruppe innerhalb der ephesischen Bürgerschaft) um eine Gesetzgebung gebeten worden sei; doch er habe davon „abgesehen“, weil die „schlechte Verfassung“ (= Demokratie) die Stadt bereits unrettbar im Griff halte (A 1,2). Beide Splitter einer Biographie belegen, dass Hera-

klit als hochrangiger Aristokrat und bekannter „Intellektueller“ über eine enorme moralische Autorität verfügt haben muss.

Heraklit lebte also wohl in Ephesos, wo seine Familie ein repräsentatives Stadthaus besessen haben wird, oder in Stadtnähe auf einem Landgut. Dazu weiter unten einige Überlegungen, die plausibel machen, dass er ein wesentlich ländlich geprägter Mensch gewesen sein muss. Ob er verheiratet war und eine eigene Familie besessen hat, ist in keiner antiken Quelle erwähnt. Aus diesem kompakten Schweigen kann man wohl am ehesten folgern, dass er allein (aber natürlich mit Dienern) gelebt haben wird.

Das Ephesos der frühen Antike ist eine der ionischen Küstenstädte, die trotz ihrer beachtlichen (v. a. wirtschaftlichen) Autonomie aussenpolitisch (und v. a. militärisch) nicht selbständig waren. Sie gehörten, wie erwähnt, zum persischen Weltreich. Die gepflegte, v. a. militärisch hochbedeutsame persische „Königsstrasse“ hatte zwei Endpunkte: Ephesos (wegen der beiden Häfen) und den schwach besiedelten, doch ausbaufähigen Hafentort Smyrna nördlich von Sardeis. Damit war Ephesos keineswegs nur, wie unsere historischen Atlanten meistens nahelegen, einfachhin eine griechische Exklave in Persien; vielmehr war durch die „Königsstrasse“ und die verteidigungsfertige ephesische Akropolis alles vorbereitet, um Ephesos im Kriegsfall aus einer halbwegs selbständigen, lukrativen Hafen- und Wallfahrerstadt schnell in einen geographisch günstigen Stationierungsort für die persische Kriegsmarine zu verwandeln. Aber auch schon im Frieden lag Ephesos nicht weit weg von der politischen Zentrale. Denn der in Sardeis, unweit von Ephesos, residierende Satrap (d. h. der Provinzgouverneur als Stellvertreter des Grosskönigs) behielt alles im Auge, was in Ephesos geschah, und meldete durch einen regelmässigen Kurierdienst dem Grosskönig alles Wichtige. – Hieraus ergibt sich: Heraklit war nicht bloss unbeteiligter Beobachter bedeutsamer weltgeschichtlicher Ereignisse mit dem Vorteil der örtlichen Nähe, sondern ein von allen Seiten beobachteter „Prominenter“ und nicht zuletzt ein gefühlsmässig hin- und hergerissener Zeitzeuge. Er war in der charakteristisch geteilten Mentalität der ionischen Griechen ein geistig „Beteiligter“: einerseits war da die stammesgemässe Grundsympathie für Griechenland, die Urheimat seiner königlichen Familie, andererseits musste man dauernde Rücksicht auf die persische Grossmacht üben (und tat das vielleicht gar nicht ungern).

So erlebte der Denker zwar geistig distanziert, aber doch als Ionier mit einbezogen, den Ionischen Aufstand (500/499–494), dem sich Ephesos nicht anschloss, weshalb es von Grosskönig Dareios I., d. Gr.<sup>22</sup>, vor der Zerstörung bewahrt wurde. Heraklit erlebte dann das dreimal gescheiterte militärische Ausgreifen der Grosskönige auf das griechische Festland: 492 Untergang der persischen Flotte unter Mardonios, dem Schwiegersohn von König Dareios I., am Athosgebirge, 490 persische Niederlage bei Marathon, 480 die von den Persern verlorene Seeschlacht vor Salamis, aber dazwischen auch zwei Siege des persischen Landheeres 480, zunächst im Tempetal und dann an den Thermopylen. Zu den persischen Niederlagen zählt sicher auch der Tod des hervorragenden persischen Feldherrn Mardonios 479 in den Kämpfen bei Plataiai und die symbolträchtige Vernichtung der Reste der persischen Flotte, ebenfalls 479, am Vorgebirge Mykale. Auf diesem Bergsporn, fast in Sichtweite der Mauern von Ephesos, stand das Panionion, das zentrale Heiligtum der Ionier<sup>23</sup>.

Der athenische Machtanspruch gegenüber Ionien, der sich ab 479 verstärkt, und die vertragliche Fixierung dieses Machtanspruchs in dem (für die kleinasiatischen Küstenstädte und die Inselrepubliken riskanten) athenisch-ionischen Militärbündnis im Zuge des ersten Attischen Seebundes (477) fallen wahrscheinlich beide ebenfalls noch in Heraklits Lebenszeit, und es ist kaum anzunehmen, dass Heraklit diese politischen Aktionen gebilligt hat.

Besonders bedrohlich müssen auf ihn wie auf seine Mitbürger schon zwei Geschehnisse während des Ionischen Aufstands gewirkt haben. Deren erstes war 494 die Zerstörung der grössten ionischen Stadt Milet einschliesslich des Heiligtums in Didyma, einschliesslich der

---

<sup>22</sup> Nach allen Zeugnissen, die über diesen Herrscher überliefert sind, muss man ihn sich klug, tolerant und als hervorragenden Krieger vorstellen. Wie der Kriegszug 513 gegen die Skythen beweist, war Dareios vielleicht nicht ganz so hervorragend als Stratege. Er war jedoch verständnisvoll gegenüber jedem, schützte die Niedrigen vor dem Übermut der Mächtigen und organisierte das Reich mit Hilfe guter Verwaltung, mässiger Jahressteuer, einheitlicher Währung und verlässlicher Reichspost. Seine Tatkraft zeigte er gleich zu Beginn seiner Regierung, als er 522 den Usurpator Gaumata hinrichten lassen musste und grosse Unruhen ausbrachen. Seine Frömmigkeit bewies er u. a. durch den Brief an Gadatas in Magnesia, wo es um die Verehrung des Apollon ging (Herodt., Hist. 6,97,118).

<sup>23</sup> Vgl. Herodt., Hist. 1,148,1f; vgl. PFOHL, Griechische Inschriften 88.

„Heiligen Strasse“ zwischen Milet und Didyma sowie der alten Karerstadt Teichiussa, die an der „Heiligen Strasse“ lag. Auch die anderen ionischen Städte ausser Ephesos gingen in Flammen auf. Für Ephesos, die zweitgrösste und Milet praktisch benachbarte Stadt, war dies eine Warnung von brutaler Deutlichkeit. Das zweite schreckenerregende Ereignis bildete 481 die Sammlung und der Aufmarsch des gigantischen persischen Heeres um Sardeis und in der Küstenebene bis vor die Tore von Ephesos – ein beklemmendes Schauspiel und ebenfalls eine Warnung an alle Ionier vor allem deshalb, weil Grosskönig Xerxes dann kurzfristig den Truppenaufmarsch zum Winterquartier für den ganzen Winter 481/480 erklärte. Man kann sich einige wenige Einzelheiten dieses grössten Feldlagers der Zeit vorstellen, kaum aber das Ganze dieser fünf Monate permanenter Angst vor Plünderung und Tod. Dabei sah man im weitgehend verbrannten Ionien nur das persische *Landheer*!

Auch die Wechselfälle des grossen Krieges auf dem griechischen Festland konnten dann weder Heraklit noch seine Mitbürger beruhigen. Zwar gingen diese Ereignisse auf unvorhersehbare Weise allesamt zugunsten der Griechen, d. h. zum Schaden Persiens aus. Aber das Wissen um den eher zufälligen Charakter der griechischen Siege, um die fortbestehende traditionelle Feindschaft zwischen den griechischen Hauptmächten Athen und Sparta, um das unhaltbare Unterwerfungsprinzip gegenüber den Partnern im ersten Attischen Seebund, um die schamlose Ausbeutung dieser Partner durch Athen wegen der dortigen notorischen Geldknappheit und überhaupt um die ungesunde An- und Überspannung aller Kräfte im prächtigen Athen – alles in allem: das Wissen um die *strukturelle Schwäche* der Griechen einerseits sowie um die *strukturelle Stärke* des persischen Weltreichs (trotz der momentanen militärischen Missgeschicke die Vorteile der Raumentiefe, der organisatorischen Einheit, der unerschöpflichen Ressourcen an Mensch, Tier und Material) auf der anderen Seite beunruhigte alle politisch Denkenden rund um die Ägäis. Die labile Gesamtsituation der Zeit vor den „Perserkriegen“ hat sich ja auch nach diesen Kriegen nicht wesentlich verändert. Am persischen Hof erzeugte diese Sachlage zunehmend heftige Spannungen, die wiederum in Ephesos bekannt werden. Auch dort wurden die Debatten hitziger denn je. Gewiss war auch Heraklit diese ganze Instabilität der politischen Lage bekannt. Wie er darauf unmittelbar reagiert hat, wissen wir nicht. Wir kennen nur sein Verhalten, das er im Endergebnis an den

Tag legte – er wandte sich voller Ekel von den Ephesern und ihren Diskussionen ab<sup>24</sup>.

Angesichts so turbulenter Zeiten wüsste man gern, wie Heraklits Verhältnis zu den Persern allgemein und besonders zum persischen Satrapen in der nahen Satrapie-Hauptstadt Sardeis gewesen ist. Denn über eine emotional oder rational begründete Perserfeindschaft Heraklits ist nichts bekannt. Darf man deshalb die bekannte demokratiefeindliche Haltung Heraklits mit genereller Sympathie für Persien und dessen monarchisches Staatssystem gleichsetzen? Waren er oder seine Familie, ungeachtet der offiziell überparteilich-neutralen Stellung der „Könige“ in Ephesos, *de facto* (bzw. *privatim*) Exponenten einer (gemässigt) perserfreundlichen Strömung? Leider ist davon, wie überhaupt von einer politischen Aktivität Heraklits, nichts überliefert. Wir werden aber diese Frage weiter unten im Zusammenhang mit möglichen Kontakten Heraklits mit persischen Grossen noch einmal berühren.

Wie eng oder wie lose die Kontakte Heraklits mit hohen Persönlichkeiten Persiens auch immer gewesen sein mögen, sie setzen auf jeden Fall voraus, dass der Philosoph eine beiden „Parteien“ gemeinsame *Sprache* gesprochen hat, also achämenidisches Persisch, (weniger wahrscheinlich) Reichs-Aramäisch oder (unwahrscheinlich) Elamisch. Angesichts seiner virtuosen Beherrschung der griechischen Muttersprache möchte man Heraklit eine solche Sprachkenntnis gern zutrauen; nur fehlt eben auch diesbezüglich jeder Beweis.

Wie so manches bei Heraklit ist auch die Datierung seiner Lebenszeit problematisch. Nach der Überlieferung hatte er kurz vor oder in der 69. Olympiade seine ἀκμή, d. h. seine Lebensblüte (A 1,1). Wenn man die 69. Olympiade wie üblich auf die Jahre 504–501 ansetzt, darf man das Geburtsjahr Heraklits zwischen 525 und 520 vermuten. (Das gelegentlich zur Diskussion gestellte Jahr 540 als Heraklits Geburtsjahr erscheint aus vielen Gründen zu früh.) Da er im Alter von 60 Jahren gestorben sein soll (A 1,1), muss demgemäss sein Todesjahr um 460 liegen.

Ein Fixpunkt der Datierung ist in der Forschung bisher zu wenig beachtet worden: Wenn die Nachricht in Fragment A 1,2 echt ist und es

---

<sup>24</sup> Das ist wohl der historische Kern der stoisch-kynisch erzählten Überlieferung von Heraklits Flucht in die Wälder und Gebirge; vgl. Diog. Laert., *Vitae phil.* 9,3,1f, in: DK 1, 140,11, nr. 1 = Heraklit A 1,3.

unbezweifelbar feststeht, dass die in A 1,2 genannte „schändliche“ Verfassung (= Abschaffung der Oligarchie zugunsten einer Demokratie einschliesslich Ostrakismos) in Ephesos 470 eingeführt worden ist<sup>25</sup>, dann hat die Delegation zu Heraklit bezüglich der Verfassung<sup>26</sup> nicht lange nach 470 stattgefunden. Heraklit muss demnach ca. 470–465 noch gelebt haben. Sein Tod darf also tatsächlich auf ca. 465–460 datiert werden.

## 2. Kleine Rekonstruktion von Heraklits Lebenswelt

### a. Nähere Umwelt

Als Ergänzung der soeben erfolgten Präsentation von Heraklits Persönlichkeit soll nun versucht werden, seine Lebenswelt zu rekonstruieren, soweit das aufgrund des verfügbaren literarischen Materials überhaupt möglich ist. Wir fragen: Was oder wen hat er aufmerksam wahrgenommen, wo erlahmt seine Aufmerksamkeit, was sieht er gar nicht? Bei welchen Gegenständen bleibt sein Interesse besonders lange haften? Mit

---

<sup>25</sup> Das Jahr 470 ist freilich die spätestmögliche Datierung. Weiter oben wurde 492 vorgeschlagen, was dem Denken der persischen Militärführung eher zu entsprechen scheint. Nach dem Debakel im Skythen-Feldzug, dem Scheitern der persischen Diplomatie in Griechenland und vor dem Bau des Athos-Kanals sowie der Schiffsbrücke über den Bosphorus war es sinnvoll, die Epheser durch die Demokratie intern zu beschäftigen. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass beide Datierungen zutreffen, weil es sein kann, dass die Demokratie nicht einmal, sondern in mehreren Anläufen eingeführt, dazwischen aber wieder durch eine Re-Oligarchisierung ausser Kraft gesetzt wurde. Solange nicht mehr Anhaltspunkte über diese Vorgänge zum Vorschein kommen, wird man sich mit den zwei Daten befreunden müssen.

<sup>26</sup> Diese in A 1,2 berichtete Gesandtschaft sowie der Rat zur Abdankung an Melankomas (A 3) sind die einzigen direkten Hinweise auf eine politische Tätigkeit Heraklits. Wahrscheinlich sind sie aber sozusagen nur die „Spitze eines Eisbergs“. Da sich mehrere Fragmente auf die sozioethische Ordnung der Gesellschaft beziehen und Diogenes Laertios ja einen ganzen dritten Teil des authentischen Schriftwerks Heraklits von politischen Aussprüchen erfüllt sieht, ist es nicht abwegig, sich die Stellung Heraklits in der ephesischen Gesellschaft als die des letzten, höchsten Ratgebers in staatswichtigen Fragen vorzustellen. Zwar nie direkt in die Politik der oligarchischen oder dann demokratischen Machthaber involviert, war Heraklit doch bestens informiert und hatte sein Urteil über alles längst gebildet, bevor die unmittelbar beschäftigten politischen Akteure zu fragen begannen.

dieser „Wahrnehmungsanalyse“ kann man, wenn auch nur umrisshaft und hypothetisch, Heraklits Lebenswelt erfassen.

Welche Szenen fallen dem Denker ein, wenn er etwas in bildlicher Sprache erklärt? Es sind fast ausnahmslos *langsame* Bewegungsabläufe: das Hineinsteigen in den stets anderes Wasser führenden, d. h. (mehr oder weniger) stets kalten Fluss (B 12; B 49a); das Spiel der Lyra, die zunächst gestimmt werden muss (B 51); das geduldige Graben der Goldsucher, die sehr viel Erde aufwerfen und doch nur wenig Gold finden (B 22); das mühevoll Drehen der Schraube durch den Tuchwalker (bzw. seinen Sklaven oder das Nutztier) (B 59); das Tageslicht, das sich gemächlich „entzündet“ und ebenso verlischt (B 6; B 30); das Vieh, das mit vielen wiederholten Schlägen der Geißel gehütet wird (B 11); die Schweine, die sich nicht nur einmal im Kot wälzen (B 13; B 37); das Kind vor dem Spielbrett, das selbst- und zeitvergessen immer neue Kombinationen ausprobiert (B 52); die Ärzte bei chirurgischen Operationen, die sie mit viel Vorsicht ausführen (B 58); der Betrunkene, der sich von einem Knaben nach Hause bringen lässt und dem der Weg sehr lang wird (B 117); die ermüdende Routine einfacher Leute, die immer derselben Herrschaft dienen müssen (B 84b); schliesslich das regelmässig zu wiederholende Umrühren des sakralen Mischtranks (B 125).

Nur dort, wo Unsinniges oder Riskantes geschieht, sehen wir schnelle Bewegungen: das Verjagen des Aristokraten Hermodoros, des „besten Mannes“ von Ephesos (B 121), kann man sich nur als hastige Austreibung vorstellen; die nächtlichen Herumtreiber laufen quer durch die Stadt, schnell einmal da- oder dorthin (B 14); auch der Pfeil des Bogenschützen zieht mit hoher Geschwindigkeit seine todbringende Bahn (B 48); das Spielzeug, das der Herangewachsene ein für allemal wegwirft (B 70), wird mit einer einzigen vehementen Geste rasch zu Boden geschleudert; selbst bei der brüskten Abwendung des Dummen von der Erklärung der Tatsachen zeigt sich unbedachte Schnelligkeit (B 87); und die vernunftlosen Hunde bellen sofort die Leute an, gleichgültig, ob sie sie kennen oder nicht (B 97).

Diese eindeutige Präferenz der langsamen, relativ stetigen Bewegungen in Heraklits Bildersprache ist ein wichtiges Detail. Es weist hin auf einen Beobachter, der konzentriert und gründlich die eher bleibenden Erscheinungen seiner Umwelt betrachtet, während er das schnelle, flüchtige Ereignis als allzu rasch vergängliches, nur wenig Prägekraft enthaltendes Geschehen lieber ausblendet.

Welche *Orte* kommen Heraklit in den Sinn, wenn er beim Denken um sich blickt? Er spricht im Zusammenhang der Religion nicht von Tempeln, sondern nur von „Häusern“ und „Standbildern“ (B 5). Erwähnt werden Flüsse, in die man zum Baden hineinsteigt (B 12), jene Örtlichkeiten (wohl in den Bergen), wo die Goldgräber beschäftigt sind (B 22), weiterhin die Werkstätten der Tuchwalker (wohl eher draussen vor der Stadt) (B 59), die Orakelstätte Delphi (B 93) und schliesslich Ephesos selbst als Stadt des Verbrechens an Hermodoros (B 121). Zudem wird der heilige Mischtrank erwähnt, was ein indirekter Hinweis auf den Sakralbezirk von Eleusis sein dürfte (B 125).

Alle diese Orte werden nur nebenher genannt. Offenbar interessiert sich Heraklit nicht für die Stellen, an denen Menschen sich länger aufhalten oder wohnen. Eine gewisse Ausnahme bilden Örtlichkeiten mit Wasser: die Flüsse, weil sie den Menschen beim Baden reinigen (B 12; B 49a), und das Meerwasser, das die essbaren Fische ernährt, für Menschen aber tödlich ist (B 61). Dies trifft sich mit der besonderen Aufmerksamkeit Heraklits auf das Thema Reinheit, das er wohl zugleich physisch und moralisch versteht.

Eine sehr signifikante Tatsache ist das Fehlen jedes Hinweises auf die *Agora*, den bevorzugten Aufenthaltsort des antiken Menschen an jedem Vormittag. Gerade in einer Stadt wie Ephesos, in der auf dem Land- wie auf dem Seeweg zahlreiche Waren aus fernen Ländern zusammenströmen und zum Verkauf stehen, befremdet dieses Sich-Distanzieren ganz besonders. Das Ein- und Verkaufen, das Disputieren um den Preis, das Schlendern zwischen den Verkaufstischen und die vielfältigen Begegnungen dabei sind für den Menschen Heraklit offenbar nicht Vergnügungen wie für die meisten anderen, sondern aufdringliche und widerwärtige Begleiterscheinungen des Daseins.

Welche *Tiere* fallen Heraklit ein, wenn er Beispiele sucht? Wir finden Ochsen, Esel, Schweine, Fische, Spinnen, Affen, Hunde, Geflügel. Mit Ausnahme der Fische sind das alles *Landtiere*, und mit Ausnahme der Affen, die in Ephesos nicht einheimisch waren, sondern als modisches Importgut zum Zeitvertreib grosser Herren dienten, sind es die üblichen Tiere des *ländlichen, bäuerlichen* Alltags.

Durchaus bäuerlich ist auch der unsentimentale Ton, mit dem er die Tiere erwähnt, sowie die selbstverständliche Nennung von Mist und Schweinekot. Nur die Affen spielen eine Sonderrolle, da er sie nur im kritischen Vergleich mit dem Menschen erwähnt: sie stehen in besonde-

rer, eher stadttypischer Beziehung zum Menschen (B 80; B 81), dessen Launen und luxushafte Böswilligkeit sie spiegeln; in der Gewöhnlichkeit des bäuerlichen Alltags kommen sie nicht vor. Ländlicher Alltäglichkeit entstammt ferner die Unterscheidung verschiedener Duftqualitäten im Rauch sowie die Aufmerksamkeit auf die „Grenze des strahlenden Zeus“ am Himmel (B 120). Was immer diese etwas unklare Formulierung besagt<sup>27</sup>, sie kommt aus der Erfahrung ländlicher Menschen, die kaum Nachtarbeit kennen, da es nachts einfach dunkel ist, und die deshalb genau erkundet haben, wann der Tag beginnt und wann er definitiv zur Neige geht, aber auch, wann die Sommerhitze gebrochen wird.

Es fehlt jeder Bezug zum *Wald*. Obwohl wir unser romantisches Verhältnis zu „Waldeslust“ und „dunklem Tann“ nicht auf den antiken Menschen übertragen dürfen, fällt das völlige Schweigen zum Lebensraum Wald doch ein wenig auf. Gleich hinter Ephesos beginnt schliesslich ein weites, dichtes Waldgebirge, das, nur durch das Tal des Kays-tros unterbrochen, bis in die Hochgebirgsregion des Tmolos aufsteigt.

Nun mag es sein, dass der religiös sensible Heraklit (vgl. B 5; B 14; B 15) hier den Herrschaftsbereich der „Grossen Artemis“ anerkennen wollte. Sein Schweigen über den Wald wäre also als frommes Verstummen interpretierbar. Sehr überzeugend ist diese Deutung aber nicht, denn die starke Aktivität des ephesischen Schiffbaus muss ja schon zu

---

<sup>27</sup> Den Hintergrund von Fragment B 120 bildet vielleicht der Kallisto-Mythos. Kallisto, ursprünglich eine Jadgefährtin der Artemis, wird von Zeus sexuell überlistet, Artemis entdeckt alsbald ihre Schwangerschaft, verstösst Kallisto, verwandelt sie in eine Bärin und will sie als Beutewild erschiessen. Zeus rettet Kallisto und bald darauf ihren Sohn Arkas durch Versetzung als Sterne an den Himmel. Denn Arkas verfolgte selbst auf der Jagd eine Bärin, ohne zu wissen, dass es seine Mutter war, und Zeus konnte durch die Verstirnung gerade noch das Schlimmste verhindern. Als Sternbilder sind Kallisto die Grosse Bärin (*Arctus Maior*) und Arkas der Arkturos (*Arktophylax*). Was und wo die „Grenze des strahlenden Zeus“ ist, wird aus den antiken Traditionen nicht deutlich, kann aber eigentlich nur die Kulmination der Sonne meinen. – Mit diesem Mythos konkurriert ein anderer, nämlich der um Aristaios. Der besonders auf Keos verehrte fromme Heros Aristaios, ein Sohn des Apollon, erbittet, um die verheerende Dürre zu beenden, von Zeus (*Ikmaios*) die 40tägigen günstigen Winde (*Etesien*). Als Sternbild ist es Aristaios, der bei seinem Auftauchen die Etesien „sendet“ und dadurch den glühend heissen Hundstagen eine Grenze setzt (Wortspiel *οὐρός* = günstiger Wind, *οὐρός* = Grenze, *οὐρίσμα* = Grenzmarke, Grenzscheide). – Insgesamt wird noch nicht klar, was diese astronomisch-mythischen Anspielungen sagen wollen.

Heraklits Zeit zu einer fortwährenden Ausdünnung des Waldbestandes und daher zu einem immer weniger numinose Gefühle einflössenden Anblick geführt haben. Für die Durchschnittsbürger von Ephesos war der Wald im Hinterland der höchst profane Ort, wo Holz zu holen war und auch pausenlos geschlagen wurde. Daher wird Heraklits Ehrfurcht vor dem Eigentum und Herrschaftsbereich der Artemis, wenn sie so überhaupt gegeben war, kräftig untermischt gewesen sein mit Ärger oder moralischem Schrecken angesichts dieser hemmungslosen Ausnutzung und Merkantilisierung der heimischen Landschaft.

Insbesondere erscheint in den heute bekannten Fragmenten Heraklits nirgends der Wald als Ort *elementarer Unsicherheit oder unmittelbarer Bedrohung* von Mensch und Tier. Er war aber zu Heraklits Zeiten sicher noch da und dort als Urwald mit Bären, Wölfen etc. vorhanden, z. B. in den tiefen Forsten auf dem Tmolos und an anderen weniger zugänglichen Stellen des ephesischen Hinterlandes. Aber offensichtlich ist Heraklit, als Herr wohl nie ohne dienende Begleiter unterwegs, niemals in die bedrohliche Lage versetzt worden, allein im Urwald zu reiten, sich zu verirren und dann nachts den Wölfen, Luchsen oder anderen Wildtieren ausgeliefert zu sein<sup>28</sup>.

In der oben erwähnten differenzierten Wahrnehmung des Rauches könnte aber implizit doch ein Bezug zum Lebensraum Wald stecken. Holzschläger und Hirten, die sich ja fast ständig dort aufhielten, mochten sich da häufig ihr Feuer angemacht haben, und Heraklit mochte den Rauch davon – vielleicht aus einem gewissen Abstand oder auch mitten darin als Waldbesitzer – gern eingeatmet haben.

Es ist bemerkenswert, dass im überlieferten Textcorpus bis auf zwei dezidiert lehrhafte, naturphilosophische Stellen jeder erlebnisnahe Hinweis auf das *Meer* fehlt, v. a. auch auf Schiffe, Schiffbau, Seefahrt, Überseehandel, Rekrutierung der Rudersklaven etc. Lediglich eine An-

---

<sup>28</sup> Überhaupt ist Angst eine Kategorie, die man bei Heraklit nirgends antrifft. Das mag in erster Linie beeinflusst sein durch die breite stoische Rezeption seines Denkens, die sicher die tradierten Fragmente gemäss dem stoischen *ἀταραξία*-Ideal gefiltert hat. Man darf daneben auch den Anteil des Neuplatonismus am Tradierungsprozess der heraklitischen Sätze nicht verkennen; denn zumindest seit Jamblichos gehört die *ἀταραξία* (als asketisch erworbene Leidensunfähigkeit) zu den Stufen des neuplatonischen Selbstvergöttlichungsweges. Die absolute Angst- oder Furchtlosigkeit in Heraklits Fragmenten scheint im Kern aber schon auf den Autor selbst zurückzugehen; vgl. B 20; B 27 usw.

spielung auf die Tätigkeit der Steuermänner von Schiffen steht in Fragment B 41, doch ist dieser Satz nur in sehr übertragenem Sinn mit dem Schiffahrtswesen verbunden (er handelt ja von einem hochgradigen Abstractum, dem „einen Weisen“). In einer bedeutenden Hafenstadt wie Ephesos, in der Seefahrt und Überseehandel wohl den ganzen Alltag dominiert haben, erscheint ein solches Schweigen beabsichtigt. Es wirkt wie eine betonte Abwendung von der lauten, bunten Welt der Beweglichkeit, des Risikos, des schnellen Reichtums und der Leichtlebigkeit im Hafenumfeld. Man könnte gerade dies erklären durch eine Kindheit im Binnenland, oder vielleicht auch durch schwere Enttäuschungen im Zusammenhang mit Meer und Seefahrt, durch gerade noch überstandene Unfälle und Gefahren auf dem Meer o. ä. Damit würde man sich natürlich auf das Feld reiner Mutmassungen begeben. Die einfachste und wohl plausibelste Erklärung wäre der Stolz Heraklits, der sich über jede Art von „niedriger“ Professionalität himmelhoch erhaben dünkt.

Flüsse sind dagegen, wie bereits erwähnt, für Heraklit Orte unbeschwerter, wertneutraler oder eher positiv getönter Wahrnehmung. (Bei den Persern sind Flüsse sogar „heilige“ Orte.) – Man könnte diese Beobachtung mit der oben geäußerten Vermutung verbinden, der gemäss Heraklit ein ländlich geprägter Mensch gewesen zu sein scheint. Für ländliche Menschen sind Flüsse und Bäche in erster Linie Spender von Bewässerung und Fruchtbarkeit, von essbaren Fischen, Krebsen usw. und Orte des Bades (B 12). Nur gelegentlich sind Flüsse zu fürchten, nämlich bei Hochwasser.

Noch ein Lebensbereich bleibt bei Heraklit unerwähnt: *Pferde, Reitkunst, Pferdezucht*. Auch dies fällt auf – ist es doch gerade für das hocharistokratische Milieu, dem er entstammt, ein wesentlicher Teil des standesgemässen Lebens, sich hier zu bewähren, zumindest sich hierfür zu interessieren und darüber oft und gern zu sprechen. Zudem gehört es im benachbarten persischen Kulturkreis zu den allerwichtigsten Tätigkeiten des „Edlen“, sich mit Pferden zu befassen, hervorragend zu reiten und zu Pferde kämpfen zu können. War es möglich, dass sich ein ephesischer Aristokrat wie Heraklit dafür ganz blind und taub stellte? Konnte er das alles für so selbstverständlich und „parterre“ halten, dass er sogar von diesen aristokratischen Beschäftigungen niemals sprach? (Aber andererseits war es ihm nicht zu „parterre“, von Schweinen und Eseln zu sprechen.) Wieder könnte man hier psychologisierend als Grund ein traumatisches Erlebnis, etwa einen Reitunfall o. ä. konstruieren; doch

wieder wäre das reine, leere Mutmassung. Wahrscheinlicher ist, dass lediglich der Zufall der Überlieferung diesen Lebensbereich Heraklits unseren Augen entzogen hat.

Schliesslich werden *Kinder und Familie* im Rahmen spontaner Wahrnehmung nicht erwähnt. Kinder kommen nur dort vor, wo Heraklit sie im Zusammenhang einer tieferen Überlegung als „Gegenstücke“ zum voll verantwortlichen Erwachsenen-Dasein aufscheinen lässt (z. B. in B 121, wo Heraklit mit wahrhaft schwarzem Humor rät, es sollten sich alle erwachsenen Epheser am Galgen aufhängen und den Kindern das Stadtreghiment überlassen – besser unfähige Kinder als pure Verbrecher an der Regierung). Damit erweist er sich aber eigentlich nur als durchschnittlicher Grieche seiner Zeit: Kinder sind selbstverständlich da, doch sie verstehen noch nichts, sie haben deshalb auch keinen besonderen Wert ...

Allerdings kennen wir Fragment B 20, das in einer fast aggressiven Weise sowohl familien- wie kinderfeindlich klingt, und andererseits gibt es das Aion-Fragment (B 52), in welchem „das“ Kind als Zeit- und Weltsymbol figuriert – was aber auch nicht unbedingt als Kompliment an Zeit und Welt aufzufassen ist, sondern durchaus wieder eine latente Kinderfeindlichkeit transportieren könnte: Zeit und Welt als kindisches Lottospiel ... Von einem *glücklichen oder tröstlichen* Familienleben findet sich keine Spur.

Angesichts der zuletzt genannten Wahrnehmungen verwundert es nicht, dass Heraklit auch keine *Symposien* erwähnt. Weder im Sinne der Erholung und Entspannung noch im Sinne gesellschaftlich erlaubter Ausgelassenheit oder gar der Anknüpfung erotischer Beziehungen waren Symposien Heraklit auch nur eines Wortes wert. Nur Fragment B 95 mit seinem satirischen Blick auf die Folgen von Symposien könnte in diesen Zusammenhang gehören.

Ein wichtiger Teil des menschlichen Lebensraumes, gerade für den antiken Menschen, ist die *Stadt* als solche, das städtische Milieu. Hier generalisiert oder schematisiert nun Heraklit besonders stark. Denn wenn er an „die Stadt“ denkt, fallen ihm die Stadtmauer und das Gesetz ein (B 44), die stets vorhandene Brandgefahr und der ebenfalls allgegenwärtige Übermut (B 43). Er sieht keine Einzelmenschen, sondern nur die grosse, gesichtslose Volksmenge. Das heisst: Stadt und Bevölkerung sieht er zunächst *nur von aussen* (als nicht Dazugehörender) und *von oben* (als „Herr“, als „König“). Allenfalls bemerkt er einzelne Mitbür-

ger, wenn er bewusst nachdenkt und z. B. die „Unsitte“ tadelt, unterschiedslos für alle Leute Totenklagen abzuhalten, Grabmäler zu bauen oder das Gedächtnis der Toten zu zelebrieren – man muss die Leichen eher wegwerfen wie Mist (B 96), und damit genug. (Es sei denn, bei der Leiche handle es sich um einen im Krieg gefallenen Helden; *da* bemerkt Heraklit freilich das von Göttern und Menschen [vgl. B 24] zu ehrende Individuum.) Wenn er von „den Vielen“ spricht, denkt er wahrscheinlich an die Volksmenge, die jeden Vormittag auf den Strassen und Plätzen zu finden ist, die jedoch auf niemanden und nichts hört und deshalb eine blinde, unbrauchbare Masse bleibt.

Schliesslich stehen in jeder Stadt zahlreiche Tempel – und bei Ephesos zudem das grosse, landschaftsprägende Artemision; doch wieder ist es nicht „Flair“ und „Air“, die durch die Tempel hervorgehobene Majestät oder Eleganz des architektonischen Ensembles oder die intuitiv wahrnehmbare Besonderheit der jeweiligen Stadtlandschaft, die einen Moralisten wie Heraklit berührt. Wieder fällt ihm nur ein moralisches Defizit auf: die Vielen, die den „Sitz der Götter“ falsch verstehen (wollen) und in ihrer Dummheit mit den Bauwerken zu reden anfangen (B 5). Es ist sogar unsicher, ob Heraklit dort, wo er die unsichtbare Harmonie als vorrangig vor der sichtbaren anmahnt (B 54), wenigstens indirekt so etwas wie die Schönheit städtischer Gebäude oder die majestätische Lage der beiden ephesischen Hügel anerkennt.

Die Stadt (nicht der Urwald!) ist somit für Heraklit ein Ort der Gefahren, der Unvernunft, der Massenhysterie, der dringend einer klugen, entschlossenen Regierung bedarf. Daher kommt ihm bei der Grundvorstellung „Stadt“ nichts so häufig auf die Zunge wie das „man muss“. Am meisten muss man für den Nomos eintreten (B 44), die Begierde bekämpfen (B 85), die Hybris unterdrücken (B 43) und nicht meinen, dass es gut sei, wenn alle Wünsche erfüllt würden (B 110). Das asketisch-kämpferische „man muss“ ist untrennbar verbunden mit der Kulisse der Stadt, denn hier werden die Fehler der Menschen vertausendfacht und deshalb unerträglich. – Doch Heraklit weiss, dass eben dieser Appell an das Nötige in den meisten Städten ergebnislos verhallt (Beispiel: Priene, wo man den grossen Bias nicht dulden wollte; B 39). Er stellt sich also den Menschen der Siedlungszentren wie aus weiter Ferne, aus sicherer Distanz gegenüber.

Der Eindruck mag nicht falsch sein, dass unser Denker besonders angesichts der Städte und „der“ Stadt (nämlich Ephesos) immer neu von

Bitterkeit überfallen wird und sich durch ständige Wiederholung dessen, was richtig *wäre* (aber nicht realisierbar ist), schützen will. – Zu dieser kritischen Einstellung gegenüber der städtischen Zivilisation passt B 58, wo die Zweideutigkeit menschlichen Handelns am Beispiel der ärztlichen Tätigkeit – die ja vorwiegend in Städten ausgeübt wurde – vorgestellt wird.

Zum Lebensraum des Menschen gehören nun aber nicht nur die festen Bestandteile. Dazu zählen auch die *Eigenschaften* der Menschen, ihre *Tätigkeiten*, ihre *Vorlieben* und Meinungen. Sie bilden zusammen genommen die geistige Atmosphäre. Was nimmt Heraklit davon wahr?

Zunächst: Welchen *Eigenschaften* des Menschen gilt Heraklits Blick? Erwähnt werden Schlaf und Wachen, Unreinheit und Reinigung, Dummheit und Verständigkeit, Ehrlichkeit beim Wettkampf und Überheblichkeit, Geburt und Tod, Gesundheit und Krankheit, Zucht und Schändlichkeit, Schönheit und Hässlichkeit, Täuschung und Klarheit, Reichtum, Hunger und Satttheit und die überragende Tüchtigkeit einer Person, die zehntausend andere ersetzt. Das sind – jedenfalls aus der Sicht Heraklits und seiner Zeitgenossen – naturgegebene und konstante Grundkonstellationen. Allen Eigenschaften voran steht in der Wahrnehmung Heraklits jedoch die Unbelehrbarkeit der Menschen, ihr ebenso sturer wie sinnloser Widerstand gegen den Verstand. Und diese Eigenschaft ist *nicht* naturgewachsen, sondern nur aus purer Nachlässigkeit und Bosheit heraus zur Gewohnheit verhärtet.

Für welche *Tätigkeiten* der Menschen interessiert sich der Denker? Wir finden erstaunlicherweise nur Negative. Es sind solche Tätigkeiten, die er selbst heftig kritisiert oder in denen sich offensichtliche Gewalttätigkeit ausdrückt. Zur ersten Gruppe gehören der „reinigende“, in Wahrheit aber beschmutzende Kultbrauch der Besprengung mit Blut (B 5), die lauten Gebete zu leblosen Götterbildern (B 5), die Schamlosigkeit im Zusammenhang mit dem Dionysoskult (B 15), das ziel- und spannungslose Sattsein-Wollen der Vielen (B 29), der illusorische Versuch, die menschliche Seele gänzlich zu begreifen (B 45), die Hochschätzung von blossen Meinungen, die doch in Wahrheit taumeln wie Epileptiker (B 46), ferner der gedankenlose Konventionalismus derer, die bloss als Kinder ihrer Eltern handeln (B 74), und der täuschende Forschungsaktivismus des Pythagoras (B 129). Die zweite Gruppe umfasst das Viehhüten mit permanentem Prügeln (B 11), die zähe, zwar

langsam-stetige, aber letztlich selbstzerstörerische Arbeit der ionischen Goldsucher (B 22), die ermüdende Fronarbeit derer, die ihren Herrn nicht wechseln können, d. h. der Unfreien und Sklaven (B 84b), der Hinauswurf des grandiosen Edlen Hermodoros aus der Stadt Ephesos und Heraklits Gedanke, alle Epheser müssten sich deshalb anständigerweise am Galgen aufhängen (B 121). Analog dazu erkennt er sogar im Funktionieren der Gestirne einen Zwang göttlicher Strafandrohung (B 94), so als wären auch die Gestirne ein „Volk“ gewissenloser, tendenziell widerständiger Erscheinungen am Himmel, die wie die irdischen Völker der strengen Reglementierung bedürfen. – Zu dieser zweiten Gruppe gehören natürlich indirekt auch die zahlreichen Sätze über den *Krieg*, der ja nie ohne leidvolle Gewalttätigkeit auskommt, der jedoch als Wirklichkeitsprinzip weit über den anthropologischen Rahmen hinausreicht. Denn er weist ja *jedem* Wirklichkeitselement zuallererst seinen Platz an.

Heraklit nimmt also die menschliche Lebenswirklichkeit als ein Gemisch aus vermeidbaren Verirrungen und kaum vermeidbarer Gewalttätigkeit wahr. Das heisst: In Heraklits Sicht fällt der Mensch stets nach dieser oder jener Seite ins Extrem. In einer glücklichen Mittellage befindet sich nur derjenige, der nachdenkt<sup>29</sup>. Aber er bleibt fast mit Notwendigkeit einsam (vgl. B 1).

Aus diesen Beobachtungen lässt sich – gewiss mit grösster Zurückhaltung – folgender Schluss ziehen: Heraklit spricht immer wieder aus einem ländlichen, stadtfernen Milieu heraus. Er urteilt über Mitmenschen wie ein kluger Bauer treffsicher und unzimperlich (wobei er warme, freundschaftliche Töne für Hermodoros und Bias durchaus nicht völlig unterdrückt). Er scheint die Stille sehr hoch zu schätzen, denn Lieder tauchen nur einmal, und da in negativer Weise, in den überlieferten Fragmenten auf (B 15). Auch seine Kultkritik scheint auf ein innerliches Beten in der Stille hinauszulaufen. Er spricht von Strassen,

---

<sup>29</sup> An dieser Stelle ist noch einmal daran zu erinnern, dass die Auswahl der auf uns gekommenen Partien von Heraklits Buch v. a. durch die stoisch-kynische und neuplatonische Heraklit-Rezeption beeinflusst ist. Könnten wir uns ausserdem auf andere Traditionslinien stützen, wäre vermutlich das Gesamtbild, das Heraklit von sich selbst gibt, nicht so einseitig vom Kampf gegen Unvernunft, vom Hinnehmen der Gewalttätigkeit des Daseins und vom asketischen Streben nach Selbstbefreiung durch Vernunft bestimmt.

aber nicht von Mitteln der eigenen Fortbewegung; keine Erwähnung von Pferden, Eseln oder Ochsespannen als Reit- oder Lasttieren.

Es ist eine völlig selbständige Herren- bzw. Männerwelt, in der man wohl über Saat und Ernte, über religiöse Themen und vornehme Krieger diskutiert, in der jedoch von Frauen niemals die Rede ist. Aber selbst in dieser geschlossenen Welt adeliger Grossgrundbesitzer dürfte Heraklit ein Einzelgänger gewesen sein. Man hat den Eindruck, dass er auf einem Landgut seiner Familie irgendwo im Kaystrostal allein für sich lebt, sich mit Hilfe von Dienern mit dem Lebensnotwendigen versorgen lässt und ortsfest-bäuerlich, unangreifbar, völlig selbstgewiss in sich ruhend seine Gedanken reifen lässt. – Insgesamt scheinen sich fast noch spätmykenische Verhältnisse in dieser ionischen Sonderwelt Heraklits, jedenfalls zum Teil, erhalten zu haben.

### **b. Hinweise auf nähere Kontakte zu persischen Granden<sup>30</sup>**

Prinzipiell ist nicht anzunehmen, dass die Familie der Androkliden, der ephesischen Sakralkönige, von jedem Kontakt mit den persischen Grossen ausgeschlossen gewesen sei. Eine solche Ausgrenzungspraxis hätte den Grundzügen persischer Politik – zumindest während der Regierungszeit der Grosskönige Dareios I. und Xerxes – eklatant widersprochen. Diese Politik basierte ja in allen eroberten Provinzen auf der völligen kulturellen und religiösen Freiheit der Untertanen, womit u. a. deren Zustimmung zum persischen Staat und insbesondere deren Treue zum Grosskönig selbst gesichert werden sollte. Speziell die Androkliden erschienen im persischen Verwaltungssystem als wertvolle, in ihrer Art unersetzliche Ansprechpartner bezüglich der ionischen Griechen.

Aus einem zweiten Grund ist es fast undenkbar, dass die Familie der Androkliden nicht in einen Kreis freundlicher persönlicher Kontakte mit persischen Grossen einbezogen gewesen sei. Gastfreundschaft war generell ein Grundmerkmal persischen Lebens, und die Grossen wollten

---

<sup>30</sup> WOHLFART (Also sprach Herakleitos) widmet die ersten 200 Seiten seines Buches einer akribischen Exegese von Fragment B 52, die fast alle denkbaren Deutungsvarianten umfasst. Auch der schon im 19. Jahrhundert heftig diskutierten „persischen Frage“ schenkt er breite Aufmerksamkeit, um am Ende zu demselben Resultat zu gelangen wie die vorliegende Untersuchung.

dabei sicher eine Vorbildfunktion ausüben. Zumindest für den Satrapen in Sardeis, aber vielleicht auch für andere persische Granden waren die Androkliden in Ephesos eine zwar unterworfenen Familie, aber eine von höchstem Adel, bei der es sich lohnte, sie mit freundschaftlichen Einladungen zu „umwerben“, etwa zu den grossen Festen des persischen Volkes<sup>31</sup>. Dies lohnte sich umso mehr, als die Androkliden-Familie (bzw. der aus ihr jeweils hervorgegangene Sakralkönig) im eigenen Volk eine staatlich-religiöse Doppelwürde trug.

Es gibt noch einen dritten Grund für die Annahme, dass Heraklit Beziehungen zur persischen Aristokratie unterhalten hat. Die Rede ist von den apokryphen 9 Briefen des Heraklit an den Grosskönig Dareios I., ein literarisches Produkt des 2. Jahrhunderts n. Chr., das vom Inhalt her stoisierende Tendenzen aufweist, insbesondere aber dem erneuerten Kynismos nahesteht<sup>32</sup>. Es geht hier aber nicht um den Inhalt dieser Briefe, sondern lediglich um die auffällige Tatsache, dass man sich noch 650 Jahre nach dem Tod Heraklits, mitten in der römischen Kaiserzeit, in bestimmten Kreisen von Gelehrten bemühte, irgendwelche mündliche (oder schriftliche?) Traditionen über Kontakte Heraklits zu persischen Granden vorzulegen. Es dürfte sich um einen festen, deshalb wohl alten und durchaus historisch glaubwürdigen Topos handeln. – Daher ist es eine gut vertretbare Hypothese, dass Heraklit in einen nicht nur einmaligen Kontakt mit persischen Granden getreten sein muss.

Es sei erlaubt, diese Hypothese durch die folgenden Überlegungen noch etwas plausibler zu gestalten. – Am einfachsten liessen sich solche Kontakte aus Anlass des Geburtstages des Satrapen in Sardeis<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Bei diesen Gelegenheiten konnte sich die sprichwörtliche Gastfreundschaft der Perser voll entfalten. Vor dem Hintergrund ihrer eigenen, selbstverständlichen Grosszügigkeit pflegten die Perser zu behaupten, dass die Griechen in ihrem Geiz gewöhnlich hungrig von der Mahlzeit aufstünden; würde ihnen aber einmal Gelegenheit zu einem wahrhaft vollständigen Essen geboten, so würden sie gar nicht mehr aufhören, alles Essbare zu verschlingen; vgl. Herodt., Hist. 1,133,2. – Vielleicht steht der Erfahrungshintergrund von Heraklit B 29 in Zusammenhang mit einer solchen griechischen Essensorgie: aufgrund ihrer Masslosigkeit beim Essen und Trinken liegen sie am Ende nur noch da wie das Vieh.

<sup>32</sup> Immer noch grundlegend: PFLEIDERER, Briefe 153–163. Einen jüdisch-palästinensischen Ursprung zumindest von Brief 4 und 7 vertritt RIESSLER, Altjüdisches Schrifttum 474–480. 1298–1300.

<sup>33</sup> Herodt., Hist. 1,133,1.

oder des persischen Neujahrsfestes am 21. März pflegen. Der Satrap konnte Heraklit als (amtierenden oder emeritierten) ephesischen Sakralkönig ganz im Rahmen des Üblichen als offiziellen Ehrengast zur Eröffnung des Festes nach Sardeis einladen und, da dieses immer 10 bis 18 Tage dauerte, mit häufigen, wohl auch intensiven Gesprächen, Turnieren etc. mehr oder weniger freundschaftlich festhalten. Von Heraklits Seite wäre es sogar eine gefährliche Unhöflichkeit gewesen, diese Tage als Ehrengast in Sardeis abzukürzen. Aber vielleicht wollte er das gar nicht, weil er möglicherweise persönliches Interesse an persischer Religion und Lebensart hatte. Mit einem Wort: Heraklit, der im heimatlichen Ephesos unter der Unausstehlichkeit der Volksmenge und seiner Oligarchen oft gelitten haben mochte, dürfte sich am deutlich vornehmeren Satrapenhof in Sardeis nicht unwohl gefühlt haben. – Aber selbstverständlich kann Heraklit auch abgesehen vom Satrapen von anderen persischen Adelligen, die Landsitze im Umkreis von Ephesos besessen haben mögen, zu beliebigen Anlässen eingeladen worden sein. Leider wissen wir nichts über solche Beziehungen.

Worüber mag Heraklit während solcher Aufenthalte in Persien im einzelnen diskutiert haben? Gab es denn überhaupt einen bereits bereitliegenden „Gesprächsstoff“? Aufgrund des heutigen Kenntnisstandes bezüglich der persischen Kultur zur Zeit der frühen Achämeniden sowie anhand der heute bekannten Fragmente Heraklits können darüber die folgenden – wenngleich wiederum hypothetischen, diesmal aber auch überaus wahrscheinlichen – Angaben über einen für beide Seiten interessanten Gesprächsstoff gemacht werden.

1. Die Lehre, dass *Leichen* in höchstem Masse unrein sind (B 96), hat im Iran, v. a. auf dem Hintergrund der zarathustrischen Auffassungen von „rein“ und „unrein“<sup>34</sup>, eine sehr hohe Bedeutung. Innerhalb des

---

<sup>34</sup> Zarathustra hat nach Erkenntnissen neuerer Iranisten um 600 v. Chr. gelebt (Spätdatierung); man glaubt, die Datierung auf ca. 630–553 sei die wahrscheinlichste Zeitangabe. Zarathustras Lehre muss sich daher relativ schnell in Persien ausgebreitet haben; nicht lange vor oder sogar erst während Heraklits Lebenszeit wird sie den Westen des persischen Weltreichs erreicht haben, und zwar, wie es scheint, nicht gleichmäßig flächendeckend. – Andere Iranisten, die an der Datierung Zarathustras um 1000 oder 900 festhalten (Frühdatierung), geben damit der Ausbreitung des Zarathustrismus als Monotheismus eine aussergewöhnlich lange Zeitspanne. Denn das hiesse, dass die Perser, als sie gegen 800 vom neuerobernten Elam herauf bis in die nachmals so genannte Persis ihre Herrschaftsstrukturen konsolidierten, den Zarathustrismus wahrscheinlich

frühgriechischen Vorstellungshorizonts ist diese mit stark negativen Emotionen aufgeladene Lehre aber schwer verständlich<sup>35</sup>. Deshalb darf man davon ausgehen, dass Heraklit hier die zarathustrische Auffassung direkt zur eigenen gemacht hat.

2. Die Lehre, dass *massvoll-verständiges Denken* höchste Vollkommenheit ist und dass sich die Weisheit darin zeigt, Wahrheit (und Gerechtigkeit) in Gedanken, Worten und Werken auszudrücken, ist ebenso das oberste Ziel der zarathustrischen Erziehung und Moral wie die erklärte Meinung Heraklits (B 12).

3. Die Lehre, dass der *Krieg* Vater und König von allem sei (B 53) und dass nur die Helden sozusagen in den Himmel kommen (B 29; vgl. B 24; B 25), passt zwar gut in Heraklits privates Weltbild, das wesentlich noch von den spätmykenischen Idealen seines Urahnen Androklos bestimmt sein mochte, aber in den Denkweisen seiner Zeitgenossen schon längst keine Gültigkeit mehr hatte; sie ist jedoch erst vollkommen verständlich und gültig im Rahmen der zarathustrischen Religion. Hier bekämpfen sich Gutes und Böses während der ganzen Menschheitsgeschichte, hier ist der Krieg ziemlich wörtlich genommen Vater und König der „Edlen“, und hier ist nur der gute, edle, vorbildliche „Ritter“ nach seinem Tod imstande, die Brücke zum Himmel zu überschreiten, ohne von dieser Brücke in die Hölle zu stürzen. – Zu konstatieren ist keine vollständige Übereinstimmung der Meinungen, da bei Heraklit die religiöse Dimension des Krieges fehlt, aber die Konvergenz der Denkweisen ist doch bemerkenswert.

4. Im Hintergrund von Heraklits heftiger Ablehnung der *Hybris* (B 43), seiner Aufforderung zum kompromisslosen Kampf für das *Gesetz* (B 44), seiner Mahnung, den *göttlichen Ursprung des Gesetzes* zu

---

schon mitbrachten. Medien wäre dann auch mit Hilfe der zarathustrischen Religion unterworfen worden und konnte sich mit seiner Bekehrung zum Zarathustrismus noch viel Zeit lassen. – In der vorliegenden Abhandlung ist es selbstverständlich nicht möglich, zwischen diesen beiden Datierungsvorschlägen eine Entscheidung zu treffen.

<sup>35</sup> Allenfalls kann man sich vorstellen, dass die aus vor-ionischer Zeit stammenden Grabmonumente von den Ioniern selbst mit kollektivem Unbehagen betrachtet wurden. Dabei kann man an die meterhohen, aus Bruchsteinmauerwerk erbauten und mit Stufendächern, Treppen, eigenen Entwässerungsanlagen, Nebenkammern etc. versehenen Grabdenkmäler denken, die im Hinterland von Teichiussa bei Didyma zu finden waren. Diese Bauwerke erschienen nicht nur Heraklit, sondern auch vielen anderen als übertriebener Gräberluxus.

beachten (B 114), sowie seiner ständigen Bezugnahme auf das *gemeinsam Verständliche*, Zusammenhaltende, Verbindende (τὸ ξυνόν) steht seine Sorge um den Bestand des Staatswesens. Auf der anderen Seite ist in Persien die Einfügung in die Gemeinschaft, das aktive Wirken für friedliches Zusammenleben, die Höflichkeit etc. die starke, religiös begründete Vorschrift für die richtige Gestaltung jedes einzelnen Tages. Heraklit wird sich dadurch sicher bestätigt gefühlt haben.

5. Der zentralen Stellung des *Feuers* in Heraklits Lehre entspricht auf persischer Seite der iranische Feuerkult<sup>36</sup>. Bereits in der vorzarahustrischen, noch polytheistischen altiranischen Religion waren Feueraltäre im Gebrauch; das Feuer wurde damals weniger als solches verehrt, sondern es sollte – wie in vielen alten Religionen – einfach die Opfergaben verzehren, verwandeln und zu den Göttern bringen. Diese Feueraltäre<sup>37</sup> wurden nun von den Persern, die sich zur Religion Zarathustras bekehrt hatten, umgedeutet<sup>38</sup> und mit neuer Sinnggebung weiter benutzt.

---

<sup>36</sup> Um die iranischen Religionen richtig zu verstehen, wäre es hilfreich, ihre Verbindungen zu Indien zu kennen. Leider ist dazu wenig erforscht. So muss man sich mit der Feststellung begnügen, dass die vorbuddhistische, aber in der buddhistischen Propaganda gern verwendete Chandogya-Upanishad (ca. 800–600 v. Chr. entstanden) eindeutig die Metaphorisierung des Feuers aufgreift (5,4,1: „ein Feuer ist jene Welt“; 5,5,1: „ein Feuer ist der Gewitterregen“; 5,6,1: „ein Feuer ist die Erde“; 5,7,1: „ein Feuer ist der Mann“; 5,8,1: „ein Feuer ist die Frau“). Ob diese Texte auf direktem Wege nach Ephesos gelangt sind, ist nicht entscheidbar. Wahrscheinlicher ist ohnehin, dass sie zunächst auf den Zarathustrismus gewirkt haben und mit diesem um 500 zur Kenntnis Heraklits gekommen sind. – Wie bei all diesen Prozessen am Rande des historisch Nachweisbaren sind auch hierfür die wenigen, wenn auch nicht ganz sicheren Zeitangaben der Iranistik die wesentliche Hilfe. Danach muss das Auftreten Zarathustras zwischen 1000 und 800 oder um 600 angesetzt werden (vgl. oben Anm. 34). Aussagen der Chandogya-Upanishad können nicht vor 800 und nicht nach 500 nach Persien gelangt sein.

<sup>37</sup> Auch in der weiteren Umgebung von Ephesos, bei Hypaipa und Hierokaisareia, standen Altäre des iranischen Feuerkultes.

<sup>38</sup> Diese Umdeutung betrifft v. a. die kultische Blickrichtung. Zeigte sie im altiranischen Polytheismus aus Sorge, die Opfer würden die Götter nicht oder nicht rechtzeitig erreichen, unwillkürlich nach oben, so zeigte sie im Zarathustrismus nun nach vorn in die Gemeinschaft der Menschen; denn der Zarathustrismus hat ja neben oder vor seiner kämpferischen Komponente einen entschieden ethischen Schwerpunkt. Das Feuer ist dann der sichtbare Ausdruck der „Gottheit mitten unter uns“, Trost und Ansporn im Zusammenhang des guten Denkens, Redens und Tuns. Ausserdem ist das Feuer, das nie erlöschen darf, nun das Symbol des Ewigen, das man nie vergessen darf. Allerdings er-

Diese Umdeutung gemäss der Lehre Zarathustras präsentierte das Feuer als reinstes Element und quasi-göttliches Symbol des allgegenwärtigen „Weisen Herrn“, d. h. des Gottes in der ursprünglichen, streng monotheistischen Form dieser Religion. Ebenso zentral, freilich nur als allgegenwärtiges *natürliches* Movens, ist das Feuer in der Lehre Heraklits. Es wird bei ihm nicht kultisch verehrt, aber philosophisch hochgeschätzt. – Wieder ergibt sich keine vollständige Übereinstimmung zwischen dem persischen Zarathustrismus und dem Denken Heraklits, aber doch eine nicht zufällige Parallelität.

6. Der Ehrfurcht und ernsthaften Nüchternheit, mit der die zarathustrischen Perser ihre kultischen Zeremonien vollzogen, konnte Heraklit aus seinen Erfahrungen mit kultischen Bräuchen der Griechen nichts Gleichwertiges entgegensetzen. Bekanntlich gehörte ein langer, volksfestartiger „gemütlicher“ Teil nach der eigentlichen religiösen Zeremonie zum festen Bestand griechischer Kultfeiern<sup>39</sup>. Griechische Religion war gewissermassen eine einzige Feier der „Götter mitten unter uns“, während die zarathustrische gerade das Gegenteil feierte: die absolute Transzendenz des Hochgottes Ahura Mazda („Allweiser Herr“), d. h. auch dessen absolute Reinheit von irdischen Befleckungen. Deshalb mussten sogar die Priester, die den Feuerkult vollzogen, ihren „unreinen“ menschlichen Atem unter einem Gesichtsschutz von dem „reinen“ Feuer abhalten. Einen solchen religiösen Ernst konnte Heraklit als Grieche wohl nur beschämt und neidvoll bestaunen. Es ist möglich, dass seine Kritik an der einfältigen oder orgiastischen – also „unernsten“ – Gottesverehrung im griechischen Kulturraum (B 14; B 15) auch von dieser beschämenden Erkenntnis her so heftig und emotionalisiert ausgefallen ist.

7. Den Abscheu vor blutigen Tieropfern, Rauschmitteln und sonstigen „dionysischen“ Ausschreitungen teilt Heraklit mit seinen prä-

---

heben die zarathustrischen Priester, während sie den Feueraltar umschreiten und längere Yasna-Partien rezitieren, ihre Arme zum Himmel. Wie dieser Gestus zu interpretieren ist, scheint strittig zu sein.

<sup>39</sup> Ein glaubhafter Zeuge hierfür ist KERÉNYI (Antike Religion 46-67), der jedoch die charakteristische Festesfreude der griechischen Religion als einen ihrer Vorzüge darstellt und dabei übertreibt.

sumptiven persischen (zarathustrischen) Gastgebern<sup>40</sup>. In diesem Punkt kann er völlige Übereinstimmung der Meinungen erreichen.

8. Das Stichwort „Reinheit“ bildet bei Heraklit an verschiedenen Stellen den Hintergrund seiner Kultkritik (z. B. B 5; B 14; B 15), aber auch seiner ironischen Seitenhiebe auf Schweine (B 13; B 37) und Geflügel (B 37). Er meint das Wort sehr ernst, wohl ebenso ernst wie das persische Volk (soweit es sich zur Religion Zarathustras bekehrt hat): Schweine sind „unrein“. – Man muss sich erinnern, dass für die Perser nahezu die ganze Wirklichkeit in „reine“ und „unreine“ Dinge aufgeteilt war und die Reinigungsmodalitäten nach Kontakt mit einem „unreinen“ Ding äusserst kompliziert und langwierig sein konnten. – Einen Teil der Reinheit macht übrigens in Persien der Wohlgeruch aus. Man erreichte ihn durch die Allgegenwart blühender, duftender Blumen, durch strenge Körperhygiene, durch Parfümgebrauch etc. Wer üblen Geruch an sich hat oder ihn verbreitet, muss sich ebenfalls den Reinigungsmodalitäten unterwerfen. Es ist gut möglich, dass Heraklit in Fragment B 7 (auch) auf diese olfaktorische Reinheit anspielt, d. h. dass er seine besondere Geruchsempfindlichkeit durch die „feine Nase“ der Perser bestätigt findet. – Dennoch ergibt diese Parallelität wieder keine volle Übereinstimmung, weil auf beiden Seiten zwar der starke Appell an die persönliche Verantwortung da ist, aber das Ziel des vorsichtiger verantwortlichen Handelns in Persien einen mehr *praktisch*-religiösen Charakter hat: die permanente Einhaltung des „Gutseins“, die permanente Zulassung zum Kult und letztlich die kosmisch-individuelle Reinigung aller Menschen, während bei Heraklit Reinigung und Reinheit nur vom *denkenden* Kern der Seele ausgehen und die Annäherung an das allein Weise und somit die Fähigkeit zur *Gotteserkenntnis* vorantreiben.

9. Die weitestgehende Übereinstimmung der Standpunkte liess sich wohl in all dem erreichen, was mit der rigorosen *Adelsvorstellung* beider Seiten zusammenhängt (Heraklit B 49 als deutlichstes Beispiel). Allerdings fehlt bei Heraklit einiges, was für den persischen Adel ty-

---

<sup>40</sup> Zarathustra stellt sich radikal gegen blutige Opfer und Rauschmittel (vgl. Avesta, Yasna 29,11–15; 32,12,14; 44,20). Ebenso tritt er als Verteidiger der unschuldigen Kühe der Bauern auf (vgl. Avesta, Yasna 31,9,10).

pisch war: Reitkunst, Pferdezucht, Liebe zu Pferden<sup>41</sup>. Auch die in Persien äusserst beliebten Hunde – unverzichtbare Begleiter der „Edlen“ zu jeder Stunde des adeligen Alltags und bei den ebenso beliebten Jagden – scheinen bei Heraklit keine übermässige Gegenliebe erzeugt zu haben (vgl. B 97: eine sehr distanzierte, eher abwertende Sicht auf Hunde<sup>42</sup>). Überhaupt fehlen bei Heraklit alle Anspielungen auf die prunkhaften Accessoires der persischen Grossen: prachtvolle, teils vergoldete Rüstungen und goldene Pferdegeschirre, herrliche Blumen- und Tiergärten etc., eben die ganze Ästhetik der Mächtigen und Vornehmen. Obwohl sich Heraklit nicht weniger als die persischen Granden seiner Vorrechte gegenüber der „blossen Bevölkerung“ bewusst war, scheint er das Wesen des Adels – neben den selbstverständlichen sozialen Privilegien – hauptsächlich auf Erziehung, Moral und geistige Vorbildhaftigkeit bezogen zu haben, während die persischen Grossen diese geistige Dimension zwar auch sehr ernst nahmen, aber die moralische Vortrefflichkeit auch im Reichtum ihres Lebensstils und in der Vielfalt der Kunst ausdrücken wollten.

10. Ob vor diesem persischen Diskussionshintergrund der Ausdruck „Unsterbliche“ (B 62) bei Heraklit (wie in Persien) als „Spitzname“ der 10 000 Mann starken Gardetruppe des Grosskönigs gemeint war (was dem Fragment dann einen eigenen, ironischen Sinn geben würde) oder ob er ganz einfach die unsterblichen Wesen der beiden Religionen bezeichnete, ist heute nicht mehr entscheidbar.

11. Im Glauben an eine transmortale Vergeltung der irdischen Taten sind sich die persischen Granden und Heraklit wahrscheinlich ganz und gar einig gewesen.

Mit diesem kurzen Überblick ist immerhin der eine Punkt erhellt, dass alle Umstände darauf hindeuten, dass Kontakte zwischen Heraklit und persischen „Edlen“ äusserlich und inhaltlich möglich und wünschenswert waren und deshalb wohl auch bestanden haben. Heraklit

---

<sup>41</sup> Woher die Perser ihre Liebe zu Pferden genommen haben, ist heute nicht mehr klar herauszufinden. Als ursprünglich in den Steppen Mittelasiens beheimatetes Volk hatten sie ohnehin einen engen Bezug zu ihrem wichtigsten Nutztier. Es scheint aber, dass seit der Eroberung Lydiens 546 diese persische Pferde-Liebe deutlich zugenommen hat. Die Lydier hatten bereits ihrerseits eine besondere Liebe zu Pferden, verehrten die Pferdegottheit Pirva und fertigten erstaunlich feine Pferdegeschirre.

<sup>42</sup> Vgl. HAUSSIG, Art. Hund 365–367.

konnte infolgedessen seine Kenntnisse der persischen Kultur aus erster Hand erhalten haben und sich von daher die Meinung gebildet haben, dass die persische (zarathustrische) Religion im Vergleich mit der griechischen die philosophisch „reinere“ und damit der griechischen klar überlegene sei.

Daraus folgt natürlich nicht, Heraklit habe wesentliche Elemente seiner Lehre aus der persischen Kultur übernommen, er sei also von Persien „abhängig“. Das wäre eine masslose Übertreibung. Wahrscheinlich ist, dass er bestimmte, vielleicht nicht einmal häufige oder enge Kontakte mit persischen „Edlen“ pflegte. Kontakte bedeuten aber niemals geistige Unterwerfung. Es wird einfach so gewesen sein, dass ihm die Gespräche mit persischen Kulturträgern gefallen und geholfen haben, die eigene Denkweise schärfer auszuprägen und besser zu formulieren. Möglich ist, dass er von da aus sogar einzelne neue Ideen bzw. Impulse erfahren hat. Warum nicht? Aber ein so wichtiger Baustein seiner Denkweise wie der Begriff des „Feuers“ kann nicht einfach als Reflex des persischen Feuerkultes erklärt werden, sondern muss schon als Grundvorstellung in den Anfängen von Heraklits Nachdenken vorhanden gewesen sein. Anzunehmen ist das nicht zuletzt deshalb, weil „Feuer“ bei Heraklit mit zahlreichen anderen Begriffen seines Denkens eng vernetzt ist. Im übrigen findet man in den heraklitischen Fragmenten auch Spuren einer Mentalität, mit der Heraklit den persischen Auffassungen deutlich widerspricht<sup>43</sup>.

So kann weder die Rede davon sein, dass Heraklit überhaupt erst von Persien her verständlich sei, noch davon, dass er von dieser Kultur

---

<sup>43</sup> Der Punkt, an welchem sich die Wege trennten, dürfte durch den extremen Kasuismus der Perser gegeben sein. Praktisch für jeden Tag, für jede Jahreszeit, für jede Stunde und für die meisten Lebenssituationen galt bei ihnen ein säuberlich ausgearbeiteter Vorschriftenkatalog. Auch generelle Ge- und Verbote gab es. Insbesondere durfte der Perser keine Götterbilder anfertigen, keine Schulden machen, keinen Fluss verunreinigen, keinen Redenden unterbrechen; er durfte dem Himmelsgott nur auf den höchsten Gipfeln Opfer darbringen und gegen Treuebrecher erst beim dritten erwiesenen Treuebruch mit dem Schwert vorgehen; er musste Ameisen, alle Kriechtiere und alle Tiere in der Luft vernichten usw. Von einer solchen Pflichtenlastigkeit der praktischen Lebensführung unterscheidet sich Heraklit durch sein „freiheitliches“ Plädoyer für das Denken, das „Lernen“ (B 55; B 70), die Selbsterforschung (B 101; B 116), das Verständig- (Weise-) Werden (B 116) usw. Es ist die *selbständige* Erkenntnis, die er gegen die persische Kasuistik verteidigen muss, wenn er seine gesamte geistige Welt nicht preisgeben will.

hermetisch abgeschottet gewesen sein müsse (wie manche Gräzisten immer noch behaupten).

### c. Der Tod Heraklits

Die Nachricht des Diogenes Laertios über den Tod Heraklits<sup>44</sup> ist romanhaft in ihrer unübersehbaren Stilisierung, und sie entbehrt nicht der Skurrilität einer Kyniker-Vita. Heraklit sei stark wassersüchtig gewesen, heisst es da, weshalb er wassertreibende Hitzeanwendungen versucht habe. Infolge einer solchen, die er wohl zu lange ausgedehnt habe, sei er gestorben<sup>45</sup>. Darin kann ein historischer Kern stecken. Wegen der starken Stilisierung ist die Nachricht wissenschaftlich aber nur sehr beschränkt verwertbar.

Dieses Körnchen historischer Wahrheit könnte so zu verstehen sein, dass Heraklit, als er den Tod fühlte, weder einen „grossen Tod“ als Kriegsheld (B 25) für möglich hielt noch zuliess, an seiner Leiche das übliche Trauertheater abzuhalten. Er, der der Welt den Logos gebracht, den sie aber nicht angenommen hatte, erwartete den Tod und das unausdenkbare Leben danach (B 18; B 27) ausserhalb der ihm lästigen Menschenwelt. Es ist kaum vorstellbar, dass ihn eine besondere Todesfurcht quälte; denn nach seiner Auffassung waren Lebendiges und Totes dasselbe (B 88), und Leben und Tod gingen ständig ineinander über (B 62; B 76). Da erschien ihm die Flucht in den Viehstall als durchaus anständiger Ausweg. Im Dampf des Rindermistes, in den er sich eingraben liess, mochte er hoffen, als erneuerte Hauchseele wieder emporzudampfen<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Vitae phil. 9,3,6–8.

<sup>45</sup> Der Wortlaut bei Diogenes Laertios lautet: εἰς βούστασιν κατορύξας τῆ τῶν βολίτων < vel *rectius* βολβίτων > ἀλέα ἤλπισεν ἐξατμισθῆσεσθαι. Οὐδὲν δὲ ἀνύων οὐδ' οὕτως, in: DK 1, 140,14f, nr. 3 = Heraklit A 1,3. Heraklit konnte sich also durch das Bad im Mist nicht vollständig „ausräuchern“ lassen, weil er, der olfaktorisch so Empfindliche, vorher schon an den giftigen Gasen im Stall erstickte.

<sup>46</sup> DE CRESCENZO (Alles fliesst 57f) folgt dem Bericht des Neanthes von Kyzikos und dramatisiert die Nachricht über den Tod im Mist: dort habe eine Meute Hunde Heraklit aufgrund seiner „Verwandlung“ nicht mehr erkannt und totgebissen: DK 1, 140,21, nr. 4 = Heraklit A 1,4. An dieser Stelle werden auch noch andere, aber wenig wahrscheinliche Varianten über Heraklits Tod erzählt.

## II. Zur Form des Buches Heraklits

### 1. Vierfach beeinträchtigte Form

Der Text des Werkes liegt heute in einer vierfach beeinträchtigten Form vor. *Erstens* ist er uns nur zu einem gewissen Teil erhalten – vielleicht zur Hälfte oder zu weniger als der Hälfte des Originalbestandes. *Zweitens* ist der Text im Lauf der Traditionsgeschichte auf Fragmente reduziert worden, von denen, u. a. wegen strittiger Kommasetzung und fehlender Satzabtrennung, oft sogar die Grenzen unscharf sind. Man zählt daher heute in der Regel 129 Fragmente, doch gibt es auch Gründe für die Zählung von 125 oder mehr, von 89 oder weniger echten Fragmenten<sup>47</sup>. *Drittens* steht hinsichtlich der meisten Fragmente ihre Zusammengehörigkeit und Reihenfolge nicht absolut fest. Ihre Darbietung in den modernen Textausgaben beruht auf Konvention, und diese folgt nur einer Art Assoziationslogik<sup>48</sup>. *Viertens* – und auf diese Tatsache geht die Heraklit-Forschung am wenigsten ein – repräsentieren die heute verfügbaren Fragmente die drei Abschnitte von Heraklits Buch in sehr ungleichmässiger quantitativer Verteilung<sup>49</sup>. Dem Abschnitt über „das Ganze“ scheint die Mehrzahl der Fragmente anzugehören, so dass diese

---

<sup>47</sup> Vgl. VAN ACKEREN, Heraklit 15.

<sup>48</sup> BUCHHEIM (Vorsokratiker 95) betont zu Recht, dass man „nicht auf eine bloss aphoristische Sammlung von Gedankenblitzen als Form der heraklitischen Schrift schliessen“ dürfe. Er vermutet (ebd. 97) eher auf der Linie von Charles H. KAHN (Art and Thought) ein „kunstvoll durchkomponiertes Werk“, ohne sich aber auf eine bestimmte systematische Abfolge der Themen festlegen zu wollen. Denn all diese Erwägungen zur Form der heraklitischen Schrift beruhen auf assoziativ zusammengestellten Komponenten.

<sup>49</sup> Bei dieser Beobachtung setzt man voraus, dass die drei Abschnitte im Urtext ungefähr gleich lang gewesen seien, so dass sie drei vom Autor selbst ungefähr gleich wichtig genommene Themenbereiche gebildet hätten. Dafür gibt es allerdings keinen Beweis. Es ist möglich, dass Heraklit die drei Themenkreise nicht als gleichwertig betrachtet und deshalb in seiner authentischen Schrift mit ungleicher Ausführlichkeit behandelt hat. Genauso möglich ist, dass die von Diogenes Laertios postulierte Dreiteiligkeit des Urtextes überhaupt nicht existiert hat, sondern dass es dort vier ungleich lange Kapitel gab – so die Vermutung von Uvo HÖLSCHER (Heraklit 1–24) – oder dass Heraklit gar keine kapitelartigen Unterteilungen benötigte, weil sein authentischer Text aus einer einzigen Folge von assoziativ miteinander verbundenen und zugleich voneinander geschiedenen Programm-Sätzen bestand – so die Vermutung des Verfassers dieser Zeilen.

Gruppe immerhin ahnen lässt, was der ganze Abschnitt ursprünglich enthalten haben mag; der politische Teil ist (für uns) in den Fragmenten deutlich knapper vertreten, so dass keine sehr detaillierten staats- und erziehungsphilosophischen Lehren herauszuholen sind<sup>50</sup>, und dem theologischen Kapitel ergeht es nicht viel besser.

Bevor diese traditionelle Sicht weiter verfolgt wird, muss auf eine Richtung der neueren Heraklit-Forschung eingegangen werden, die sich entschlossen von der Vorstellung getrennt hat, Heraklit habe überhaupt eine „Schrift“ verfasst. Das Forscherteam von Geoffrey S. KIRK, John E. RAVEN und Malcolm SCHOFIELD plädiert vielmehr dafür, dass Heraklit nur „mündliche Aussprüche“ von sich gegeben (bzw. diktiert) habe, die dann gesammelt und erst sekundär zu einem einheitlichen Schriftwerk zusammengefasst worden seien; erst am Schluss dieser ursprünglichen Redaktion habe entweder Heraklit selbst oder ein Schüler noch den „Prolog“ (= B 1) hinzugefügt<sup>51</sup>. Diese Sicht setzt freilich voraus, dass es von Anfang an eine Gruppe von „Meisterschülern“ um Heraklit gegeben habe, analog zu der Schülergruppe um Konfuzius in China, um den Buddha in Indien oder später um Jesus von Nazareth in Palästina. Gerade für die Existenz einer solchen Gruppe gibt es jedoch in der antiken Literatur (bisher) keinen Beweis. Daher muss man wohl sagen, dass die Vorstellung von einem diktierenden Meister, eifrig mitschreibenden Schülern und einer ursprünglichen Mitschrift schon ungefähr in der Form der überlieferten Fragmente zwar ein interessantes Denkmodell ist, das aber eben völlig unbewiesen bleibt.

Wir lernen von dieser Vorstellung (wieder), dass es prinzipiell auch so gewesen sein könnte. (Immerhin hat bereits DIELS verschiedentlich dafür plädiert, dass Heraklit kein zusammenhängendes Buch geschrieben hat; wenn nun KIRK und seine Freunde die alte Behauptung von DIELS wiederholen, ist es zumindest keine neue Entdeckung.) Bis diese bloße Möglichkeit aber klar bewiesen ist, müssen wir doch von

---

<sup>50</sup> Dennoch stellt VAN ACKEREN (Heraklit 142–148) seine Ausführungen entschieden in diese Perspektive und gewinnt insofern höchst beachtliche Ergebnisse.

<sup>51</sup> KIRK / RAVEN / SCHOFIELD, *Philosophen* 201: „Dass die Unterteilung in drei Abschnitte ursprünglich war, ist unwahrscheinlich; sie deutet darauf hin, dass Diogenes Laertios oder seine Quelle an eine – wahrscheinlich in Alexandrien hergestellte – Ausgabe oder Sammlung von Sprüchen dachten, die einer stoischen Analyse der Teile der Philosophie folgte“.

der traditionellen Sicht von der Schrift aus der Hand Heraklits ausgehen, die drei Abschnitte, von denen Diogenes Laertios spricht, als Grundannahme übernehmen und weiter die damit verbundenen Probleme erörtern.

Oben war die Rede von der vierfach beeinträchtigten Überlieferungsform. Sie stellt den Interpreten in der Tat vor nicht wenige Probleme. Wie soll er so viele formale Ungewissheiten durchstossen, um zu einer wissenschaftlich abgesicherten Diskussion der Inhalte zu kommen?

Bevor man darauf näher eingeht, müssen zwei weitere Fragen beantwortet werden. Die eine betrifft den Gattungsnamen, mit dem die antiken Autoren das literarische Genus von Heraklits Werk anzudeuten scheinen. Die andere betrifft den Titel des Werkes.

## 2. Literarisches Genus

Aristoteles<sup>52</sup> und Diogenes Laertios<sup>53</sup> nennen die Schrift Heraklits ein *σύγγραμμα*, während Diogenes Laertios sie an anderer Stelle<sup>54</sup> als *βιβλίον* bezeichnet. Der Ausdruck *σύγγραμμα* ist wohl am besten mit „Aufzeichnung“ oder „Notizensammlung“ zu übersetzen, *βιβλίον* mit „Büchlein“. Beide Wörter deuten auf ein schmales Schriftwerk hin; für eine längere Abhandlung wären andere Ausdrücke zur Verfügung gestanden, etwa *ἀπόδειξις* oder *ἐξήγησις*.

Man kann aber die Frage stellen, ob diese beiden Bezeichnungen *σύγγραμμα* und *βιβλίον* nur als Beschreibungen des äusseren Zustandes gedacht sind. Folgt etwa noch etwas anderes aus ihnen? Erlauben sie einen Schluss auf die Art der Darstellung oder die Anordnung der Sätze – und damit auf Funktion und Aussagewert, die der Autor seinen Sätzen zugewiesen hat? Konkreter gefragt: Hatte der gesamte Text die Gestalt von drei durchlaufenden Kapiteln in Prosa, die sich dann jeweils einer Kernthese hätten zuordnen lassen<sup>55</sup>, oder war er eine lockere Sammlung

---

<sup>52</sup> Rhet. 3,5, 1407b,11–16.

<sup>53</sup> Vitae phil. 9,6,5; 9,7,16.

<sup>54</sup> Vitae phil. 9,1,5.

<sup>55</sup> VAN ACKEREN (Heraklit 13f) zitiert für diese Deutungsvariante immerhin drei Autoren.

von Einzelsätzen (Gnomen, Sentenzen, Apophthegmata, Aphorismen<sup>56</sup> ohne logisch zwingende Verknüpfung und Abfolge<sup>57</sup>), oder präsentierte er sich als Mischung aus beiden Varianten<sup>58</sup>?

Angesichts des heutigen Erhaltungszustandes der Fragmente ist es sicher kühn, darauf in behauptender Art und Weise zu antworten. Allerdings spricht vieles dafür, dass Heraklit sich mit Vorliebe in kurzen Einzelsätzen im Sinne von Denkipulsen ausgedrückt hat<sup>59</sup>, denen er (einige wenige und ebenfalls recht kurze) Prosastücke als „Proömien“ vorangestellt hat. Das beste Beispiel für solche Prosastücke ist Fragment

---

<sup>56</sup> Der zeitgeschichtlich vorgegebene, uns aber nicht mehr greifbare Sinn einer solchen Gnomen-Sammlung könnte z. B. darin bestanden haben, dass Heraklit in eine gewisse – aber kalkulierte – Konkurrenz zu einer vielleicht schon existierenden Sammlung von Sprüchen aus dem Kreis der sogenannten Sieben Weisen zu treten wünschte. Zur Existenz einer solchen Sammlung von Sprüchen der Sieben Weisen muss die Tatsache, dass schon in klassischer Zeit äusserst unterschiedliche Auffassungen über die Zugehörigkeit einzelner Persönlichkeiten zu den „Sieben“ Weisen kursierten (es sind bis zu 17 Namen überliefert), keineswegs im Widerspruch stehen. Denkbar ist sogar, dass es mehrere solcher Spruchsammlungen gegeben hat. Diese Weisen hatten ja die soziale und politische Aufgabe, „Axiome politischen Urteilens zu vermitteln“ (MEIER, Neubeginn 175; zu Heraklit ebd. 178). Sie sollten dies an vielen Orten während des ganzen 6. Jahrhunderts tun. Eine rasch und einfach zu verbreitende Sammlung ihrer Leitsätze hätte ihre Arbeit erheblich erleichtert, und noch mehr hätte dies eine Vielzahl solcher Sammlungen getan. – Von daher könnte man ein Motiv für die „Weihung“ von Heraklits Schrift an den Artemis-Tempel erschliessen: Heraklit würde einerseits seine Selbsteinschätzung als „Kollege“ der Sieben Weisen bekunden, andererseits aber deren Sprüche als tiefer denkender „Philosoph“ überbieten und als Vertreter eines „sakralen Philosophentyps“ vor der desakralisierenden Popularisierung, welche die schwer vermeidbare Kehrseite des Philosophierens ist, im Artemision „in Sicherheit bringen“ wollen. – Natürlich sind das reine Hypothesen. Es empfiehlt sich jedoch, sie wenigstens einmal geäußert zu haben, geben sie uns doch eine Möglichkeit an die Hand, Heraklits Fragment über Bias von Priene (B 39) besser zu verstehen.

<sup>57</sup> VAN ACKEREN, Heraklit 13 Anm. 3: zwei Autoren zitiert.

<sup>58</sup> Diese Deutungsvariante erscheint als die am ehesten realistische. Demnach beginnt jedes der drei „Kapitel“ mit einem Prosastück von der (maximalen) Länge etwa einer halben Druckseite, um dann in einer lockeren Reihe mehr oder weniger selbständiger Gnomen fortgesetzt zu werden. Die Schwäche dieser Deutungsvariante liegt allerdings darin, dass wir heute weder für den zweiten (Politik) noch für den dritten Teil von Heraklits Buch (Theologik) ein solches zusammenhängendes Prosastück zur Verfügung haben.

<sup>59</sup> Dazu passt die von Diogenes Laertios (Vita phil. 9,7,17–19) überlieferte Gewohnheit Heraklits, seine Thesen immer wieder in kompakter Geschlossenheit zu behaupten, anstatt sie zu erklären oder zu erläutern.

B 1, von dem die Mehrzahl der Interpreten – mit Recht – glaubt, dass es der authentische Anfangspassus von Heraklits Buch ist. Als weiteres Beispiel kommt A 1 in Frage, mit dem A 14 und A 16 nahe zusammenzuhängen scheinen.

Dieses Überwiegen geschliffener, prägnanter Einzelsätze ist in der Forschung als das wichtigste Charakteristikum von Heraklits Denk- und Schreibstil anerkannt. Man hat an ihnen auch zahlreiche Eigenheiten festgestellt: die stilistische Verwandtschaft mit Orakelsprüchen, die Vorliebe für Etymologien, den besonderen Prosarhythmus u. a.<sup>60</sup> (Die ebenso manifeste Vorliebe Heraklits für Stabreime, eine in der griechischen Literatur seltene Erscheinung, scheint hingegen noch nicht gründlich genug bearbeitet zu sein<sup>61</sup>. Auch der wichtige Hinweis von Giorgio COLLI<sup>62</sup>, dass das Rätselstellen und Rätsellösen bei Heraklit zu seinem Habitus gehört und dass er sich durch beides erst als Weiser zu erkennen gibt, ist in der Forschung bei weitem noch nicht konsequent genug rezipiert worden.) Kein typisches Stilmerkmal von Heraklits Ausdrucksweise ist jedoch seine Neigung zu Gleichnissen; er teilt sie mit vielen anderen frühgriechischen Prosa-Autoren.

Für heutige Forscher kaum beantwortbar ist die Frage, ob der Übergang von einem Prosaabschnitt zu Gnomen und von den Gnomen wieder zum Prosaabschnitt usw. erkennbaren Regeln gehorcht hat, ob er etwa (heute kaum mehr rekonstruierbaren) Assoziationsgesetzen folgte oder einfach dem Zufall überlassen war.

Auf jeden Fall steht fest, dass Heraklit sich nicht in Versen ausgedrückt hat<sup>63</sup>, sondern in den beiden genannten Varianten von Prosa. In

---

<sup>60</sup> Hierzu grundlegend DEICHGRÄBER, *Rhythmische Elemente* passim.

<sup>61</sup> Jedenfalls zitiert VAN ACKEREN (Heraklit 135) das von Alliterationen förmlich überladene Fragment B 29, ohne dieser formalen Eigentümlichkeit irgendeine Aufmerksamkeit zu schenken. – ANCESCHI (Götternamen 58) zitiert aus dem Papyrus von Derveni ein besonders raffiniertes Beispiel von Stabreim.

<sup>62</sup> COLLI, *Geburt* 45–59. – Das Rätsellösen beweist, wie schon das Mythologem von Ödipus und der Sphinx lehrt, nach griechischem Volksglauben die praktische Überlegenheit des Weisen.

<sup>63</sup> Eine Ausnahme könnte nur der erste Teil von B 14 sein, der wie ein etwas missglückter Hexameter klingt, aber dann wohl eine Art Spottvers wäre. Ausserdem ist es möglich, dass er ein Zitat aus einem uns nicht mehr erhaltenen Werk eines Zeitgenossen Heraklits ist.

seinen Sentenzen hat er eine „technisch vielfältige Prosa“<sup>64</sup> entwickelt, deren Raffinesse in der griechischen Literatur nie wieder erreicht worden ist. Einer der Gründe für die Wahl der Sentenzenform liegt übrigens auf der Hand. Heraklit hatte die enorme Vielfalt von Themen, Beobachtungen und Erkenntnissen, die besonders (und zu Recht) VAN ACKEREN hervorhebt<sup>65</sup>, gar nicht anders bewältigen können – es sei denn, er hätte eine ganze Enzyklopädie verfasst, was er aber aus Abscheu vor der „Vielwisserei“ (πολυμαθῆ) <sup>66</sup> ganz gewiss nicht wollte.

Zusammenfassend ist über das literarische Genus, dem Heraklits Werk nach den heutigen Zugangsmöglichkeiten angehört, folgende Bemerkung festzuhalten: Es ist sicher so etwas wie ein *genus mixtum*, ein Gemisch aus stark komprimierten Prosastücken und Einzelsentenzen von ausserordentlich starker formaler Ziselierung, die aber für das oberflächliche Verständnis fast brutal behauptend oder vernichtend daherkommen.

Es ist belehrende Literatur, und doch fehlt ihr offensichtlich das (für unser heutiges Verständnis) gerade typisch Lehrhafte: die Erklärung von Details, das Entgegenkommen zugunsten des geistig noch weniger Entwickelten, kurz: die didaktische Geduld. Heraklits Ausdrucksgestus ist eher einem harten Ball ähnlich, den der – scheinbar sehr wenig pädagogische – Lehrmeister dem Schüler an den Kopf wirft. Und doch: es steht sehr wohl, aber eben gut versteckt, eine tiefe Pädagogik hinter dieser Art von belehrender Äusserung. Heraklit möchte nicht ein oberflächliches Erlernen irgendwelcher Details fördern, das nur Vielwisserei, „Gescheitmacherei“ und damit den Starrsinn der Halbgebildeten hervorrufen würde, sondern er will echtes Wissen grundlegen. Dieses muss aber auf einer ganzheitlichen Umkehr des Menschen aufbauen, es muss den psychischen Widerstand des Alltagsmenschen erst völlig brechen und seine totale Aufmerksamkeit auf die Wahrheit ermöglichen. Der äusserlich harte Sprechstil Heraklits will förmliche „Bekehrung“ erreichen, eben weil der Autor den Anspruch erhebt, zur Einkehr in das allein Vernünftige, das alle und alles umfasst, hinzuführen.

---

<sup>64</sup> VAN ACKEREN, Heraklit 16.

<sup>65</sup> Ebd. 20: „Gerade die breit angelegte Kritik besticht durch thematische, aber auch methodische Vielfalt und dokumentiert so, dass Heraklits philosophische Ambitionen umfassend waren“.

<sup>66</sup> B 40; B 41.

So wird klar: Heraklits literarisches Genus ist ein völlig einzigartiges Genus. (Aber auch diese zusammenfassende Beurteilung von Heraklits literarischem Genus ist – zugegebenermaßen – selbst schon eine Interpretation.)

### 3. Zum Titel des Werkes

Der Titel von Heraklits Werk stellt ein eigenes Problem dar. Ein originaler Titel ist nicht überliefert. Man kann nur raten, welchen Titel Heraklit selbst seiner Schrift gegeben haben mag. Aber hat er ihr überhaupt einen Titel gegeben?

Es ist im antiken Bibliothekswesen nicht ungewöhnlich, dass ein Buch ohne vom Autor mitgegebenen Titel vorkommt; ein Bibliothekar hat dann einen Zettel an die Buchrolle angefügt, der als bibliothekarischer Hilfstitel summarisch angibt, worum es sich handelt. Bei Heraklit könnte ein solcher Zettel besagt haben: Ἡρακλείτου Ἐφεσίου λόγος. Allerdings kann ein solcher Zettel in jeder Bibliothek anders gelautet haben. Denkbar ist auch, dass Heraklit doch selbst einen Titel gewählt hat, der aber späteren Lesern nicht mehr als originaler Titel erkennbar war und dann nur mehr als einer der üblichen bibliothekarischen Hilfstitel missverstanden wurde, etwa in der Form: (Τὸ) Ἡρακλείτου σύγγραμμα. In dieser Form (ähnlich wie in A 4) könnte der vermeintlich nur bibliothekarisch dürre Hilfstitel nämlich durchaus, mit der bei Heraklit nicht unüblichen kauzigen Selbstverleugnung, der authentische Titel gewesen und als solcher von Euripides und Sokrates noch – richtig – verstanden worden sein.

Die Frage des Titels von Heraklits Werk ist insofern wichtig, als sie innig verknüpft ist mit dem Anfang von B 1. Kommt nämlich im vermutbaren Originaltitel das Wort λόγος vor, so müsste man dieses Wort an dieser einen Stelle mit „Rede“ oder „Lehre“ übersetzen, während in allen anderen überlieferten Fragmenten λόγος die Bedeutung „Erklärung“ (B 87; B 108), „Erklärungsweise“ (B 39), v. a. aber „Erklärungsgrund“ hat (B 1; B 2; B 45; B 50; B 72; B 115)<sup>67</sup>. Diese Unebenheit

---

<sup>67</sup> Die Bedeutungsvariante „Sinn“, die SNELL in seiner zweisprachigen Textausgabe durchgehend für λόγος verwendet, führt an vielen Stellen eher zu Verunklärungen und kann daher ausser Betracht bleiben.

kann natürlich vom Autor beabsichtigt sein. Er hat sicher das Recht, in seinem Buchtitel die Allerwärtsbedeutung „Rede“ oder „Lehre“ zu verwenden, um dann anschliessend, unter Benutzung von freier Analogie, seinen inhaltsbezogenen Sätzen die verschiedenen Bedeutungsvarianten von „Erklärung“ zugrunde zu legen. Zu der terminologischen Genauigkeit und Konsequenz, mit der sich Heraklit sonst äussert, scheint dieser Bedeutungswechsel innerhalb von zwei Zeilen dennoch nicht recht zu passen.

In B 1 ist das Wort λόγος unverzichtbar. Es geht um die Deutung dessen, was notwendigerweise existiert, und dessen, was notwendigerweise vergänglich ist. Daher ist die Konjekture eines kleinen Satzes unvermeidlich, der die Existenz des schlechthin Notwendigen feststellt, etwa so: Ἔστι (μὲν) τὸ δέον. Τοῦ δὲ λόγου τοῦ δέοντος ...<sup>68</sup> (Wir werden dieses δέον weiter unten ausführlich begründen.) Hier muss man jedenfalls λόγος mit „Erklärungsgrund“ übersetzen. Aber die Verwendung desselben Wortes λόγος zwei Zeilen höher in ganz anderer Bedeutung irritiert. Man fragt sich, ob das wirklich der Originalwortlaut von Titel und Anfangssätzen sein kann.

Unterstellt man hingegen als Originaltitel Σύγγραμμα, so fällt diese Schwierigkeit weg. Deshalb ist es vernünftig, in diesem schlichten – untertreibenden – Wort den Originaltitel von Heraklits Werk zu vermuten.

Gleichwohl wird in der Forschung immer wieder die Frage diskutiert, ob nicht doch der Originaltitel das Wort λόγος enthalten haben müsse. Hinter einer so hartnäckigen Vorliebe der Interpreten für das Schlüsselwort „Logos“ steht aber kaum eine sachliche Notwendigkeit der Heraklit-Forschung selbst, sondern eher ein neuzeitliches – aufklärerisches – Vor-Urteil, das sich im Titel des berühmten Buches von Wilhelm NESTLE ausdrückt: „Vom Mythos zum Logos“ (Stuttgart 1940).

---

<sup>68</sup> Es kann an dieser Stelle nicht diskutiert, sondern vorwegnehmend nur kurz referiert werden, dass die herkömmlich rezipierte Fassung von B 1 Anfang: Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ... die geringste Wahrscheinlichkeit von Echtheit besitzt. Es geht Heraklit gerade nicht wie Parmenides um das (feste, substanzhaft unveränderliche) ἐόν, sondern um das (feste, in seiner Funktion unbeeinflussbare) Gesetz der Veränderungen. Man kann wohl sagen, dass die Verkennung dieses Unterschieds, also letztlich das grob irrümliche Hineinlesen von Parmenides in Heraklits Text, eine Seltsamkeit der Heraklit-Forschung darstellt.

Die gesamte Geschichte des frühgriechischen, ja überhaupt des griechischen und abendländischen Denkens wird da einer unilinearen Entwicklungstendenz unterworfen, die vom (schlechten) Mythos irreversibel zum immer strahlenderen (guten) Logos emporführt. Dem „Logos“ selbst wird dabei unterschwellig noch die Fähigkeit zugeschrieben, sich aus eigener Kraft gegen alle widrigen Umstände als das Bessere durchzusetzen, also wesentlich jene Fähigkeit der Selbsterkenntnis und Durchsetzungsmacht, die HEGEL seinem allgegenwärtigen „Geist“ bzw. „Weltgeist“ zuweist<sup>69</sup>. Eine solche – in der Antike schon in der Stoa und im Neuplatonismus nachweisbare – Hypostasierung des „Logos“ ist aber völlig unheraklitisch. Hermeneutisch korrekt ist es daher, solche Hypostasierungstendenzen aus der Heraklit-Deutung auszuklammern und den λόγος bei Heraklit auf das Bedeutungsfeld von „Erklärung“, „Sinnerfassung“ u. ä. zu beschränken.

Was folgt daraus für den Textanfang? Der überlieferte Anfangspassus Τοῦ δὲ λόγου τοῦ δ' ἑόντος ἀεί muss dann etwa so übersetzt werden: „Für die Erklärung, die diese hier ist, werden immer (die Menschen unverständlich sein)“, oder, je nach Setzung der Kommata und damit Festlegung des Bezugs des Attributs: „Für diese Erklärung, die immer ist, (werden die Menschen unverständlich sein)“. Ein mehr als merkwürdiger Textanfang! Denn sehen wir einmal davon ab, dass an einer solchen Stelle das δὲ nicht gut einen bloss musikalisch-emotionalen Fortführungscharakter hat und dementsprechend gar nicht zu übersetzen ist, sondern doch wohl den seine Grundbedeutung akzentuierenden Adversativcharakter behält (es ist schon ein „aber“!). Noch mehr als dieses δὲ erfordert der uns überlieferte Beginn von B 1 die Existenz eines Satzes davor. Denn dieser uns bekannte Beginn versetzt die Adressaten unvermittelt in eine Thematik, die noch gar nicht genannt ist, und behauptet verwirrend genug, dass „sie“ – die Leute, oder wer? – die Erklärung dieser Thematik sowieso nicht verstehen. Kann so ein seriöser Text beginnen?

Wie bereits oben gesagt, ist es sinnvoll, einen kurzen Satz vor dem heute geläufigen Anfang von B 1 zu konjizieren. Dieser Satz kann aber kaum etwas anderes als das Generalthema von Heraklits Lehre ange-

---

<sup>69</sup> Nicht zu Unrecht könnte man darin gerade einen Rückfall in einen Mythos sehen, nämlich in einen modernen „Logos-Mythos“.

sprochen haben. Bei der Nennung dieses Generalthemas gerät man leicht in leere Vermutungen und ungeklärte Vorurteile. Doch glücklicherweise genügt hier ein schlichter philologischer Hinweis.

Weder in der Fassung Τοῦ δὲ λόγου, τοῦδ' ἔόντος („Für die Erklärung, die diese hier ist“) noch in der Fassung Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος αἰεὶ („Für diese Erklärung da, die ewig ist“) wird der Satzteil ganz verständlich. Was heisst „Erklärung, die diese ist“, wenn sie mit ihren Qualitäten noch gar nicht vorgelegt ist? Und was heisst „Erklärung da, die ewig ist“, wenn nicht mit einer Silbe angedeutet ist, warum sie ewig sein soll? (Oder ist hier eben doch nicht „Erklärung“ gemeint, sondern „Weltlogos“ o. ä. – aber warum soll dieser unbedingt ewig sein?)

Die Aporien werden nicht kleiner, wenn man den Gebrauch des Partizips Präsens von εἶναι bei Heraklit genauer betrachtet. – Ausser in B 1 verwendet er es in B 2: ἔόντος ξυνοῦ; es vertritt hier ganz normal einen adversativen Relativsatz: „der doch gemeinsam ist“. In B 18: ἀνεξερεῦνητον ἔόν; hier vertritt es ebenso normal einen kausalen Relativsatz: „da es unauffindbar ist“. An anderer Stelle steht das Partizip Präsens von εἶναι für einen Indikativ: B 80: ἔόντα ξυνόν: „der gemeinsam ist“; und schliesslich vertritt es in B 106 einen prädikativen Relativsatz: μίαν οὐσαν: „dass sie eine (einzige) ist“. Alle diese Fälle entsprechen der normalen Verwendung des Partizips Präsens. – Ähnlich und doch anders verhält es sich in B 1. Die syntaktische Parallele ist unbestreitbar. Den Unterschied bildet die Semantik. Der Aussageinhalt ist unscharf, sofern man die erstgenannte Bedeutungsvariante wählt („... die diese ist“). Das „diese“ enthält keine Information, sondern steht als Verweis ins Leere da. Heraklit hätte wohl ein aussagekräftigeres Adjektiv verwendet, um klar zu sagen, welche Qualität er meinte. Ebenso steht es mit der zweiten Variante: „die ewig diese ist“. Der Aussageinhalt verschwimmt, da man nicht weiss, woher dieses Ewig-Sein kommt bzw. weshalb es festgehalten werden muss. Heraklit hätte wohl mit einem kurzen, klaren Hinweis begründet, warum er seinen Lesern dieses Ewig-Sein des Logos aufzwingt.

All diese Schwierigkeiten erübrigen sich, wenn man jenem Tradenten, von dem alle späteren abgeschrieben haben, einen kleinen Hör- und Schreibfehler unterstellt: statt τοῦδ' ἔόντος dürfte es authentisch geheissen haben: τοῦ δέοντος. Der zu ergänzende Anfangssatz von B 1 müsste dann etwa so lauten: Ἔστι (μὲν) τὸ δέον. Damit hätte Heraklit

hinreichend viel von seinem Generalthema gesagt, ohne weitschweifig zu werden.

Der Terminus τὸ δέον selbst ist zwar in den heute bekannten Fragmenten weder als Vokabel noch als Begriff enthalten, er passt sich jedoch dem heraklitischen Sprachgebrauch mit seinen häufigen Substantivierungen problemlos an (vgl. etwa B 16 das substantivierte Partizip τὸ δύνον, B 32 das substantivierte Adjektiv τὸ σοφόν oder B 113 der substantivierte Infinitiv τὸ φρονεῖν).

Wohl aber findet sich der Ausdruck τὸ δέον bei Platon in dem Dialog „Kratylos“ (418b,1), der weiter unten noch untersucht wird. Da Platon den Ausdruck nicht wie etwas Unbekanntes vorsichtig einführt, sondern von seiner literarischen Figur Sokrates sogleich inhaltlich erklären lässt, darf man folgern, dass dieser Ausdruck bereits in den Jahrzehnten zwischen Heraklit und Platon in die philosophische Fachterminologie eingeführt worden ist. Nur muss er nicht unbedingt „das Notwendige“ bedeuten (dafür gibt es bei Heraklit das Wort τὰ χρεώμενα), sondern kann auch und vor allem besagen: „das Bindende“, „das Bündelnde“, ja „das Fesselnde“. Wie Konrad GAISER bereits vor 50 Jahren festgestellt hat, könnte τὸ δέον sogar ein zentraler Ausdruck Heraklits sein, als Gegenstück gegen das „Fliesen“ (die ῥοή – allerdings ist dieses Wort als Terminus bei Heraklit gar nicht nachweisbar).

GAISER schreibt: „Es hat sich gezeigt, dass dem Etymologienteil des *Kratylos* ein differenzierter Begriff der Bewegung (Veränderung, Fluss) wie auch der Ruhe (Bindung, Stillstand) zugrunde liegt. Beide Begriffe erscheinen unter prinzipiell verschiedenen Gesichtspunkten und erfahren je diametral verschiedene Wertungen. Bewegung und Ruhe stehen hier also in einem spannungsreichen dialektischen Verhältnis zueinander: man muss jeweils fragen, welche Art der ‚Bewegung‘ oder ‚Ruhe‘ gemeint ist, und die extremen Gegensätze scheinen sich zu berühren. Im Grossen und Ganzen sind zwei Aspekte zu unterscheiden, die zwei verschiedenen Aspekten der Realität entsprechen“<sup>70</sup>.

Zumindest in dem zitierten Werk hat GAISER die enge Zusammenführung von „Bindung“ und „Logos“ noch nicht vollzogen, die wir vorschlagen. Das „Bindende“ wäre dann das „Zusammenhaltende“ (nahe verwandt dem ξυόν), dessen ursprünglichste Manifestation der Lo-

---

<sup>70</sup> GAISER, Name und Sache 72.

gos ist, d. h. die klarstellende Rede des Weisen. Der Mensch, der natürlich frei ist, darauf zu hören oder auch nicht, *soll* auf diese Rede hören. Das „Bindende“ ist somit zugleich das „Verbindliche“, das „Verpflichtende“ (nahe verwandt dem νόμος). Der Beginn von Heraklits Originalschrift – Ἔστι μὲν τὸ δέον. Τοῦ δὲ λόγου τοῦ δέοντος ... – würde durch diese Bedeutungsnuance an Monumentalität sicherlich noch zunehmen.

### III. Platon und Heraklit

In der Heraklit-Forschung ergeben sich die allseits bekannten Zugangsschwierigkeiten teils daraus, dass die uns verfügbaren Informationen über Heraklits Person und Lebenswelt spärlich sind (siehe oben Absatz I), teils resultieren sie aus den Problemen um Buchtitel und Textanfang (siehe oben Absatz II). Weniger bekannt ist eine andere Zugangsschwierigkeit, die unserer Ansicht nach mindestens genauso gravierend ist wie die beiden schon genannten. Es handelt sich um das Verhältnis Platons zu Heraklit.

Vermutlich hat Platon die Tradierung von Heraklits Lehre weit mehr beeinflusst, als allgemein bekannt ist. Mit dieser Vermutung greifen wir in eine Grauzone der Philosophiegeschichte hinein, die nicht erforscht ist und nur „mit Vorsicht und Fingerspitzengefühl“<sup>71</sup> berührbar erscheint. Doch gerade aus diesem Bereich stammt vermutlich jene Konsequenz, die fast die ganze Rezeptionsgeschichte des heraklitischen Denkens ausfüllt. Diese Konsequenz lautet: Heraklit ist „dunkel“ (σκοτεινός)<sup>72</sup>, und das heisst im 4. Jahrhundert auch gleich: sein Denken ist im rationalen Diskurs so schwer aufzuschlüsseln, dass es höchstens noch antiquarische Bedeutung hat. Als systematischer Philosoph ist Heraklit

---

<sup>71</sup> BUCHHEIM, Vorsokratiker 41.

<sup>72</sup> Dieser Topos der Heraklit-Rezeption findet sich z. B. bei Platon (Theaet. 180a), Plotin (Enn. 4,8), Pseudo-Aristoteles (De mundo 396b,10) sowie bei Lukrez (De rer. nat. 1,639). Für Timon von Phlius (referiert bei Diog. Laert., Vitae phil. 9,6,20) ist Heraklit der „Rätselmann“ (αἰνκτιής), und Sokrates fasst in der vielkolportierten Anekdote (überliefert bei Diog. Laert., Vitae phil. 2,22) die gängige Meinung zusammen: man brauche einen delischen Taucher, um in der Tiefe der heraklitischen Sätze die (angebliche?) Perle zu finden (Heraklit A 4).

damit erledigt. – Dabei schwingt, wie uns scheint, gelegentlich sogar ein Ton von gönnerhaft-ironischer Überlegenheit<sup>73</sup> mit. Noch mehr kann man allerdings den drohenden Beiklang eines eisernen Durchsetzungswillens heraushören – wenn es so gewesen ist, wie unsere Vermutung sagt. Jedenfalls sollte man all diese Zwischentöne nicht ignorieren, wenn man die Beziehung Platon – Heraklit näher untersucht.

Die Frage, eine Doppelfrage, lautet daher: Hat Platon die korrekte Verbreitung und Tradierung von Heraklits Lehre, etwa aus Furcht vor Konkurrenz, in restriktiver Weise beeinflusst? Und was kann der sachlich-philosophisch angebbare Streitpunkt gewesen sein?

Nach gegebener Überlieferungssituation kommt dafür nur ein einziger Streitpunkt in Frage, der sich in zwei – eng miteinander zusammenhängende – Aspekte aufgliedert: die Zwei-Dimensionen-Theorie Heraklits und Platons einerseits und die Lehre vom Einen bei Heraklit und Platon andererseits.

### 1. Zwei konkurrierende Zwei-Dimensionen-Theorien

Die Zwei-Dimensionen-Theorie als Platons ontologische Erklärung der Wirklichkeit ist bekannt. Es gibt nach ihm den empirischen, vergänglichen, unzuverlässigen Teil der Wirklichkeit (κόσμος αἰσθητός) und den metaempirischen, unvergänglichen, rein geistigen und absolut zuverlässigen Teil (κόσμος νοητός). Beide stehen nicht auf derselben ontologischen und wertmässigen Ebene. Vielmehr ist die Welt des Geistes in jeder Hinsicht vorrangig, die empirische Welt in jeder Hinsicht zweitrangig und so von der erstgenannten abhängig. Es handelt sich bei Platon sicher nicht, wie Aristoteles und mit ihm die Aristoteliker aller folgenden Jahrhunderte behauptet haben, um eine (unnötige) Verdoppelung der Wirklichkeit, aber doch um zwei konstante, aufeinander nicht rückführbare Dimensionen derselben.

Diese Zwei-Dimensionen-Theorie trägt als Grundlage das gesamte, fein ausdifferenzierte Wirklichkeitsmodell Platons, das durch die Einheit des obersten Prinzips einheitlich und durch die unbegrenzt vie-

---

<sup>73</sup> So etwa in Platons Ausdruck von den „fester gespannten“ und „weicheren Müssen“ (Soph. 242c–243a), womit die früheren Philosophen bezeichnet werden sollen.

len (an der Ur-Einheit in unterschiedlicher Weise Anteil nehmenden) Vermittlungsstufen flexibel bleibt. Die vorrangigen Stichworte für diese Flexibilität sind wohl τέχνη und ihre besonders wichtige Form, die διαλεκτική τέχνη, die Dialektik. Ontologisch grundlegend ist aber die Unterordnung der gesamten Wirklichkeit unter die „Zählbarkeit“. Diese Zuordnung von allem zur Gestalt der Zahl, d. h. die Erkenntnis von der numerischen Struktur der Wirklichkeit, überspringt die zwei Dimensionen und hält sie zugleich wie Modell und (messbaren) Abguss zusammen.

Heraklit hat, hundert Jahre vor Platon, ebenfalls eine Zwei-Dimensionen-Theorie der Wirklichkeit vorgelegt. Heraklit zufolge ist der λόγος der ewige, unzerstörbare und unsterbliche, aber (eben deshalb) mitteilbare Bauplan, während die Dinge und Vorgänge in der Welt vorübergehenden und zerstörbaren Charakter haben. Heraklit nennt auch seine eigene Rede von diesem Bauplan λόγοσ, weil er ja damit nichts Eigenes, sondern nur diesen Bauplan ohne weitere Zutat laut werden lässt, was die unverständigen Menschen freilich nicht fassen können (vgl. B 1). Und das Lautwerden dieses Bauplans gehört offenbar zu seiner Identität.

Der λόγος ist notwendig ein einziger; denn ihm muss alles gehorchen können, was sich verändert; dieses ist das Viele. Vom λόγος aus gesehen ist alles, weil eben alles in derselben Weise gehorcht, eines und dasselbe. Dieser Blick vom Logos her ist das „allein Weise“, unter anderem deshalb, weil nur von hier aus einsehbar wird, wie stark bzw. inwiefern das Viele als das Bedingte getrieben und gelenkt wird – und zwar eben von hier aus.

Allerdings ist dieser Ausblick vom Einen aus so etwas wie ein globales „Sehen“. Heraklit erkennt keine Notwendigkeit, das Funktionieren der einzelnen Vielen eigens zu begründen – sie müssen einfach gehorchen. (Wie, das bleibt sich letzten Endes gleich.) Das bedeutet offensichtlich: Heraklit behandelt das Problem des Zusammenspiels des Einen mit dem Vielen nicht nur intellektuell, auf blosser Theorie-Ebene, sondern auch sozusagen „praktisch-politisch“, analog zu Fragen des Herrschens und Beherrschwerdens. Der Logos ist nicht nur metaphorisch, sondern konkret-kosmologisch das „herrschende“ Prinzip. Durch diesen Blickwinkel erübrigt sich für ihn eine selbständige, eigens reflektierte oder gar wissenschaftlich abgesicherte Vermittlung des λόγος durch den weisheitsfreundlichen Menschen (φιλόσοφος ἀνὴρ: vgl. B 35); das aufmerksame, gehorsam-korrekturbereite „Hinhören“ auf die

Dinge und ihre innere Einheit aufgrund des Logos genügt für ihn. Die Vielen (Menschen) sind von diesem globalen Hinsehen und Hinhören ausgeschlossen; sie wollen ja ohnehin nichts hören, und deshalb können sie es auch nicht.

Man muss festhalten: Heraklit ist durch die grosse Krise der Erkenntnis in der Sophistik noch nicht hindurchgegangen; einige der Sophisten sind bereits seine Zeitgenossen, aber die Wucht der geistigen Erschütterung ist von den Philosophierenden noch nicht erfasst worden. Erst diese Krise hat – historisch gesehen *nach* Heraklit – eine vernünftige Begründung der Wahrheit der Erkenntnis nötig gemacht und damit eine lückenlose (systematische) rationale Vernetzung der vielen Wirklichkeitsbereiche als Aufgabe der Philosophie ins Blickfeld gerückt. Heraklits Verhältnis zur Wirklichkeit ist daher als im Kern vor-systematisch, kontemplativ oder unmittelbar-intuitiv anzusprechen – wobei man allerdings (gegen Platon) annehmen darf, dass die gegebene Auskunft über die „herrscherliche“ Qualität des heraklitischen Logos auch unter strengsten „nach-sophistischen“ Bedingungen eine ausreichende, gut systematisierbare Begründung darstellt.

Platon sieht dagegen, als Erbe der grossen Krise der Erkenntnis in der Sophistik, eine unabwiesbare Notwendigkeit der Vermittlung der entscheidenden Einblicke durch den menschlichen Intellekt. Vermittlung bedeutet: Anwendung eines konsequent nachprüfbaren, insofern neuen Wissenschaftskonzeptes. Dieses besteht im allumfassenden Systemrahmen der platonischen (und nachher auch der aristotelischen) Metaphysik. In ihr bewahrt Platon *de facto* die Zwei-Dimensionen-Theorie Heraklits in ihren Grundzügen, verwandelt sie aber durch Dynamisierung der Ontologie des Parmenides in eine vielfach gestufte Theorie der numerischen Strukturen der Wirklichkeit – und diskutiert Heraklits ursprünglichen Gedanken nicht mehr<sup>74</sup>. Ausser der anfechtbaren Fluss-Lehre diskutiert er überhaupt keines der Themen, die Heraklit erörtert hatte. Nachdem er also diesen gleichsam unsichtbar gemacht hat, kann Platon ohne weiteres die Herakliteer angreifen; de-

---

<sup>74</sup> Dies gegen PLEGER (Logos der Dinge 22), der bei Platon im Lauf der Jahre „eine zunehmend intensivere Auseinandersetzung mit dem Denken Heraklits“ feststellt. Allerdings verzichte Platon darauf, „dieses Denken mit der Person Heraklits zu identifizieren“. Aber ist das nicht eben das, was hier herausgearbeitet werden soll: der Versuch Platons, Heraklit zu „enteignen“ und sein Denken als das eigene zu verkaufen?

ren relativistisches (und offenbar sehr wenig differenziertes) Vergänglichkeitsdenken ist denn auch bald als endgültig widerlegt zu betrachten<sup>75</sup>.

Ist diese leicht vorstellbare Konkurrenzsituation aber ein ausreichender Grund für die Tatsache, dass Platon Heraklit weniger als jeden anderen „Vorsokratiker“ sachlich würdigt? Immerhin war doch Heraklit klar erkennbar *kein* Relativist wie die Herakliteer, sondern der entscheidende Pionier jeder ontologischen Zwei-Dimensionen-Theorie und somit gerade der Vorvater auch von Platons eigener Zwei-Dimensionen-Theorie. Immerhin hat Heraklit doch mit seinem Logos-Begriff die platonische Lehre vom Logos wohl gründlicher vorbereitet als jeder andere Philosoph. Sicher, Platon war kein Philosophie-Historiker, und in der „Selbstverteidigung“ wird jeder kreative Geist leicht ungerecht. Aber es erscheint doch etwas bewusst Übertriebenes und Gesuchtes in der Art, wie Platon Heraklit totschweigt bzw. (in der Euripides-Sokrates-Anekdote) ihn als unergründlichen Grübler lächerlich macht<sup>76</sup>.

Dieses Verhalten verträgt sich kaum mit dem Bild, das man normalerweise aus Platons Schriftencorpus und aus der über 2000 Jahre anhaltenden Platon-Forschung gewinnt: Platon als vorsichtiger, souverä-

---

<sup>75</sup> Was Platon dabei allerdings wenig aufregend findet, ist die folgenreiche Anwendung des parmenideischen Grundsatzes τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (Parm., Fragm. B 3) auf die Sache der Metaphysik. Bei Parmenides wohl eher mit Betonung auf εἶναι, „sein“, verstanden – mit der Aussage: Das Sein wird durch das Denken wahrhaft erreicht –, scheint Platon den Schlüssel zu dem Satz im νοεῖν, d. h. im Denken – und zwar im systematischen, „wissenschaftlichen“, metaphysischen Denken – zu finden. Für ihn scheint dann die Aussage des parmenideischen Satzes die folgende zu sein: Das Denken ist das Erste und der Schlüssel, der restlos das ganze Sein aufschliesst, umfasst und festhält. Es kommt deshalb nach Entdeckung der einen, umfassenden „Wissenschaft“ in Form der platonischen Metaphysik nur auf deren Anwendung auf das jeweilige Problem an. Das aber heisst: Es kommt alles auf den an, der im platonischen Sinn korrekt philosophiert. Ist er jedoch unfehlbar? Die ganze Beweislast im Hinblick auf die Wahrheit des Seins fällt dadurch auf das menschliche Subjekt zurück. Wahrscheinlich ist diese Subjektivierung der Philosophie das Gegenteil dessen, was Parmenides sagen wollte. Jedenfalls ist sie, historisch gesehen, der Anfang jenes Macht- und Herrschaftswissens, das, als Grundmodell wissenschaftlichen Denkens und technischen Handelns, nach Ansicht zahlreicher neuerer Philosophen die Interpretation von Welt und Mensch zutiefst verfälscht hat. – Heraklit ist vor all diesen Gefahren des Subjektivismus gefeit, da er eine konsequent objektivistische Linie des Denkens vertritt.

<sup>76</sup> Diog. Laert., Vitae phil. 2,22,4–6.

ner<sup>77</sup>, den Prinzipien gerechter Behandlung auch seiner wissenschaftlichen Gegner verpflichteter Denker. Es muss schon ein aussergewöhnlich zwingender Grund gewesen sein, der ihn zu einem solchen Verhalten getrieben hat.

Eine historisch sichere Antwort ist dazu leider nicht verfügbar. Es gibt jedoch eine mögliche Erklärung, die einige Plausibilität für sich beanspruchen darf. – Nach stoischer Heraklit-Rezeption steht im Zentrum des heraklitischen Denkens das Feuer und dessen epochal hervortretende Vernichtungsmacht: Nach etwa 10 800 Jahren wird das Universum in der ἐκπύρωσις buchstäblich „verfeuert“ (zu dieser Zukunftsperspektive gibt es allerdings keine andere Beweisstelle bei Heraklit ausser dem unsicheren Fragment A 13), und danach entsteht ein neues, anderes Universum – vielleicht mit anderen Gesetzen. Haben radikale Herakliteer oder frühe Stoiker – die durchaus Platons Zeitgenossen oder gar athenische Mitbürger sein konnten – diesen Gedanken der epochalen „Verfeuerung“ der (jeweils) jetzigen Welt und der daraus hervorgehenden (jeweils) neuen Welt als totale Relativierung des λόγος Heraklits verstanden, dergestalt, dass in der momentanen Welt zwar dieser, in der neuen aber ein ganz anderer oder am Ende gar kein λόγος gültig wäre?

Einen derartigen, total relativistischen Deutungsschlüssel zu Heraklit aus dem Umfeld der Herakliteer oder der frühen Stoiker muss es gegeben haben, und dieser muss zudem zu Platons Zeit so sehr verbreitet gewesen sein, dass er das damalige Heraklit-Verständnis dominiert und Platon persönlich irritiert hat. – Soweit die Hypothese. Leider können wir sie nicht mit einem Namen verbinden.

Jedenfalls ist es nicht zuletzt auf dieses Schweigen der überragenden philosophischen Autoritätsperson Platon zurückzuführen, dass Heraklit in der gesamten Antike und darüber hinaus als der „Dunkle“ (ὁ σκοτεινός) erscheint. Denn dessen Sätze, auch in der uns überlieferten fragmentarischen Form, sind an sich verständlich und klar<sup>78</sup>. Aber zu der

---

<sup>77</sup> Platon hier aus rein subjektiver Neigung einen psychologischen „Vatermord“ anzulasten, wäre eine allzu billige Lösung. Ebenfalls wäre eine prinzipielle Hypersensibilität Platons gegenüber jedem möglichen „Rivalen“ keine ausreichende Begründung. Sehr wohl aber dürfte die soeben in Anm. 74 ausgesprochene „Enteignungshypothese“ der Wirklichkeit nahekommen.

<sup>78</sup> VAN ACKEREN (Heraklit 66) stellt fest: „Viele seiner Sätze sind erstaunlich luzid“. Dieser Einschätzung kann man nur zustimmen.

plakativen Bezeichnung Heraklits als des „Dunklen“ trägt bei, dass er – aus platonischer und aristotelischer Sicht – nicht dem philosophisch entscheidenden Kriterium der metaphysischen Systematizität und damit der „Wissenschaftlichkeit“ entspricht. (Dass gerade *dieses Kriterium* ein unhistorischer Massstab ist, bleibt sowohl Platon wie Aristoteles wie auch der gesamten antiken Denkweise verborgen.)

Heraklit verbleibt also auf dem Platz des „Dunklen“ – wobei „dunkel“ eigentlich nur besagt: mit dem siegreichen platonisch-aristotelischen Wissenschaftskonzept nicht kompatibel. Als derart schlecht Platizierter wird er in der Diskussion der beiden grossen klassischen Autoren „natürlich“ nur am Rande berücksichtigt. – Aber worum ging es nun wieder bei *dieser* Dunkelheit? Es ging um den für Platon unklaren, gewissermassen verschwommenen Begriff der Einheit, den Heraklit ins Spiel brachte.

## 2. Zwei konkurrierende Auffassungen von Einheit

Das Eine erscheint in den Fragmenten Heraklits nicht nur als transzendentes Gesetz, das mittels seiner ontologischen Macht in jedem wirklichen, ja in jedem möglichen Seienden gegenwärtig und bestimmend ist und das darum die Vielheit der Seienden sowohl strukturiert als auch relativiert (so Platons Lösung). Vielmehr ist nach dem Zeugnis der uns vorliegenden Fragmente das Eine Heraklits jenes versammelnde und alles leitende Gesetz, das in allen Dingen und Vorgängen (= Veränderungen) immanent enthalten ist und deren natürliches Sich-Zusammenziehen (= temporäres Dasein) wie ihr natürliches Auseinanderfallen (= zeitbedingtes Vergehen) steuert, ja dies alles zugleich „ist“. Dass es dies alles steuert, ist der intelligible Aspekt dieses Gesetzes, der sich dort zeigt, wo ein Mensch auf das Ganze der Wirklichkeit zu sehen, also den „philosophischen“ Standpunkt einzunehmen versucht. Doch dieser Aspekt ist keineswegs substantiell verschieden von den vergänglichen Substanzen der Dinge (wie bei Platon), sondern ist deren eigentliches „Leben“. Das heisst: bei Heraklit ist das immanente Gesetz, der *λόγος*, den der Mensch als solchen erkennen und aussprechen kann (und der in diesem Aussprechen, aber *nur* in diesem, also *nur virtuell*, eine eigene Seinsdimension ausmacht), *realiter* nicht ablösbar von den Dingen. Er wird niemals ein Anderes gegenüber den Dingen und wohnt ihnen nicht

nur inne *als* ihr Anderes, als ihr vollkommenes Modell, an dem sie bloss „teilhaben“, als das Mass der Beständigkeit, an dem die unbeständigen Dinge sich mittelbar ausrichten, sondern er ist das unmittelbar belebende Leben selbst.

Wäre es (nach Platons Vorstellung) primär oder vollständig ein Abstractum, das bloss sekundär in den Dingen präsent wäre und im Grunde ewig unberührbar jenseits der Diversifikation und des Vergehens in sich selbst thronen würde<sup>79</sup>, so wäre es wohl (nach Heraklits Auffassung) gerade noch nicht das *Eine*. Es hätte ja das Viele als das konkrete Nicht-Eine sich gegenüber. Heraklit scheint somit das Eine schon radikaler und klarer als Platon mit seiner einseitigen Theoretisierung und Intellektualisierung des Einen gedacht zu haben<sup>80</sup>.

Die Radikalität des Begriffs des Einen, den wir bei Heraklit verwirklicht sehen (den aber Platon nicht verstanden zu haben scheint), wird nun verdeutlicht in der bekannten, aber vielleicht schon seit der stoischen Heraklit-Rezeption ganz missverstandenen Metapher des Feuers.

Das Feuer bei Heraklit ist grundsätzlich *ambivalent* und *allumfassend*. Einerseits ist es den Dingen immanent und bewirkt dort Zusammenziehung, Erwärmung, aber auch Überhitzung und Verbrauch der Lebensenergie. Andererseits überlebt es alle Dinge, ist ihnen also insofern extern, und es belebt sie von daher immer wieder. Es ist „ewiglebend“ (B 30). Es „lebt“ aber gerade so, dass es ständig die dunkle Hälfte des Lebens der faktisch Lebenden mitvollzieht (B 62) und somit die in den Dingen, Menschen oder sogar Göttern niemals ausgeschöpfte Lebens-

---

<sup>79</sup> Diese Sicht des platonischen Einen als *transcendens ipsum* ist in beeindruckender Klarheit wiedergegeben bei Giovanni REALE (Interpretation, bes. 275–281, 309–313 u. ö.). Gerade als Grundstein für die „polare Struktur der Wirklichkeit“ (d. h. Eines und Nicht-Eines) erhält sich das platonische Eine nach Ansicht von REALE als das wesentlich verharrende, dabei aber substanzlos Transzendente.

<sup>80</sup> Das wird allerdings von Platon geschickt verschleiert, nämlich dadurch, dass er *demonstrativ nicht* an Heraklits Terminologie anknüpft, sondern zu Heraklits Denken überhaupt nicht passende Ausdrücke verwendet. So trifft er natürlich auch Heraklits Themen nicht. Wie PLEGER (Logos der Dinge 22) richtig gesehen hat, benutzt Platon keinen einzigen typisch heraklitischen Terminus wie etwa Logos, Feuer, Blitz, Kosmos, Seele, Krieg, Gerechtigkeit etc. Das beweist aber nicht eindeutig, wie PLEGER glaubt, dass Platon Heraklits Buch nicht gekannt hat, sondern viel eher, dass Platon Heraklits Denken seinem Autor buchstäblich stehlen und dies durch Umschreibungen kaschieren wollte.

ganzheit ist. Es ist ambivalent, so dass es gleichzeitig „Bedürfen und Befriedigung“ ist (B 65). Es „lebt den Tod der Erde, und die Luft lebt den (scheinbaren) Tod des Feuers; das Wasser lebt den Tod der Luft, die Erde den des Wassers“ (B 76), wobei das Lebenspotential im Hintergrund aber wieder nichts anderes als das Feuer ist; denn ohne Feuer kein Leben.

Die Lebensstadien und die Todessituationen sind nichts anderes als die „Umwendungen des Feuers“ (B 31: *πυρὸς τροπαί*), die „nach Massen“ aufeinander folgen (B 31: *μέτρα*). Im Kreislauf des Lebens, das sich durch Geborenssein manifestiert bzw. im Tod verbirgt, stets neu zur Darstellung gebracht und abgebildet, zeigt sich der innere Rhythmus dieser „Umwendungen“ als „Naturgesetz“: sterbend werden die Seelen zu Wasser, sterbend wird das Wasser zu Erde, aber aus Erde gewinnt das Wasser (wieder) Leben und aus Wasser die Seele (B 36). Das Feuer führt jedes Ding wieder ins Leben zurück. Aber diese „naturgesetzliche“ Ordnung ist kein blinder Mechanismus, sondern durch eine flexible, irgendwie aktiv vorausschauende Vernunft geleitet: „vernünftig ist das Feuer“ (B 64a).

Überall vorhanden, überall steuernd und weiterführend, ist das Feuer tatsächlich allumfassend. Es erfasst, verwandelt und erneuert immer wieder alles. Es ist das zugleich immer Tätige und immer es selbst Bleibende. – An dieser Stelle kann man natürlich fragen, wo der Unterschied zwischen dem Feuer und dem Logos liege. Ist dieses beides dasselbe? Das sicher nicht. Der Logos ist als ewiger Bauplan der Wirklichkeit die rein noetische Seite des Feuers. Als solche wendet sich der Logos gezielt an die noetische Seite des Menschen und entzündet dort den Eifer, sich selbst geistig (noetisch) zu vervollkommen. Das Feuer ist die physische Seite des Logos. Als solche bewegt es alle mikro- und makrokosmischen Vorgänge. Das Feuer und der Logos sind also nach Heraklit zwei Seiten derselben Sache<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Hermann SCHWARZ (Gottesgedanke 6) nähert sich dem hier Gemeinten mit Hilfe des noch nicht sehr präzisen Begriffs-Instrumentariums seiner Zeit, aber mit gutem Blick für die Komplexität der Vorstellung vom Feuer bei Heraklit: „Heraklit erklärt die Harmonie der Welt dadurch, dass alle Dinge aus einem und demselben Urstoffe stammen, dem göttlichen Feuer, das in seinen beständigen Umwandlungen alles belebe und erzeuge, alles auch wieder auflöse und in sich zurücknehme. Jenes Feuer gilt ihm für dasselbe mit der warmen belebenden Lebenslust, von der der Ausdruck ‚Lebenslicht‘ noch

Das Feuer ist Heraklits Metapher für das Eine. Dieses Eine ist folglich ganz den Dingen immanent und zugleich – als der fugenlose Übergang von einem Zustand in den anderen, der aber aus eigener Kraft die Zustände zusammenhält – sozusagen sach-extern. Nie aber ist er sach-fremd im Sinne eines blossen, primär transzendenten Abstraktums.

Das Eine Heraklits ist also zugleich ganz innen und ganz aussen. Es kann nur in Paradoxen beschrieben werden: der Weg der Schraube beim Tuchwalker, die hinauf und hinab geht, oder der Pfad hinauf und hinab, oder das Meerwasser, das für Fische ganz rein und geniessbar, für Menschen ungeniessbar und verderblich ist, oder Anfang und Ende auf der Kreislinie – all dies ist jeweils ein und dasselbe (B 59; B 60; B 61; B 102). Obgleich nur in Paradoxen ausdrückbar, ist das Eine aber doch sichtbar oder schaubar im Zustand des „Einen, allein Weisen“ (B 32). Das allen gemeinsame Denken führt dorthin (B 113; B 116), aber dieses Schauen hat doch eine gewisse Analogie zum Schauen des „Einen Göttlichen“ (B 114); es ist nur bei geduldigem, langsamem „Herangang“ (B 122) zu erreichen.

Begreiflich, dass ein solcher paradoxaler, mit den Dingen zuinnerst verbundener Begriff des Einen, der nur im Zusammenhang mit einer kontemplationsähnlichen Haltung zu gewinnen war, für den Begriffslogiker Platon inakzeptabel war. Er musste ihn ablehnen. So aber geriet ein Begriff des Einen wie derjenige Heraklits, der erst wieder im Kontext heutigen Philosophierens plausibel werden könnte<sup>82</sup>, für lange Zeit in ein Niemandland fern aller fachphilosophischen Diskussionen.

---

heute Kunde bewahrt hat. Dringt der lebendige Hauch in unseren Leib hinein, so leben wir. Verlässt er uns, so heissen wir tot, sind aber nicht tot. Derselbe feurige Atem, der bis dahin uns beseelt hat, erfüllt jetzt irgend einen anderen Körper. Diese Auffassung hat nichts mit Seelenwanderung zu tun. Ist doch nach Heraklit alles Leben von vornherein eins“. Abgesehen von der etwas schiefen Begrifflichkeit („Urstoff“, „Atem“ etc.) hat SCHWARZ hier bereits Nicht-Materialität und Materialität, Beschreibbarkeit und Unbeschreibbarkeit, Weite und Komplexität des heraklitischen Feuer-Begriffs erfasst, die neuerdings BUCHHEIM (Feuer und Flüsse 174–202) beschrieben hat.

<sup>82</sup> Philosophische Plausibilität wurde seit Platon und Aristoteles bestimmt als exakte Denkbare im Rahmen eines metaphysischen Systems – oder wenigstens eines vollständigen systematischen Widerspruchs gegen die überlieferten Metaphysiken. Erst das postmetaphysische Klima des Philosophierens seit Martin HEIDEGGER und seit dem späten 20. Jahrhundert scheint von Grund auf eine neue Akzeptanz für den Denkansatz Heraklits herbeizuführen.

### 3. Exkurs 1: Pythagoras bei Heraklit – ein weiterer Grund für Platon, Heraklit zu marginalisieren?

Die vorstehenden Abschnitte haben Indizien dafür geliefert, dass Platon das wissenschaftliche Nachleben Heraklits bewusst behindert haben könnte: erstens durch das *Totschweigen der heraklitischen Zwei-Dimensionen-Theorie*, um die eigene Zwei-Dimensionen-Theorie als singuläre Eigenleistung hervorzuheben, zweitens durch die leicht denunziatorische *Vermischung von Heraklits eindeutig nicht-relativistischer Lehre mit dem naiven Relativismus der Herakliteer*, um den tiefsinnigen Begriff des Einen bei Heraklit aus der Diskussion zu verdrängen. Ein drittes Indiz kommt noch dazu, nämlich das *Totschweigen der heraklitischen Gotteslehre* durch Platon, der sie gekannt haben muss, aber wohl lieber die eigenen (kurzen) theologischen Ansätze zur Diskussion stellte, als sich zu Heraklit als namhaftem Vorgänger zu bekennen<sup>83</sup>.

Da dieses heikle Thema jedoch hier in den Grenzen eines Exkurses nicht angemessen behandelt werden kann, gehen wir zu dem vierten und letzten Indiz einer voreingenommenen Haltung Platons zu Heraklit über. Es handelt sich um die ablehnende Einstellung Platons gegenüber Heraklit aufgrund von Heraklits Ablehnung des Pythagoras.

---

<sup>83</sup> Zu Heraklits Gotteslehre siehe unten Kapitel 3. – An Platons Gotteslehre ist v. a. dies bedenkenswert, dass er sie im ἄρρητον, d. h. im Bereich des Unsagbaren ansiedelt und seine theologischen Äusserungen grundsätzlich nur als Andeutungen versteht. Gerade dadurch ist er jedoch Heraklit sehr nahe, der – wie weiter unten aufgezeigt wird – ebenfalls absichtlich karg von der Gottheit spricht. Daher ist das monumentale Werk von Giovanni REALE (Interpretation), das die Gottesvorstellung Platons als „höchste Form von postulativem Monotheismus im Bereich des griechischen Denkens“ (ebd. 535) bezeichnet, eine überaus fleissige und interessante Studie. Nur ein „Beweis“ für einen bestimmten, klaren Gottesbegriff ist das Buch nicht, weil eben Platon einen solchen nirgends publiziert hat. REALE knüpft jedoch, in starker Überinterpretation des platonischen „Timaios“, an die dort beschriebene Tätigkeit des Demiurgen sogleich die Behauptung, dies sei „ein ‚Semikreationismus‘, der jedoch die höchste Form von Kreationismus darstellt, zu der das griechische Denken gelangt ist“ (ebd. 528–535). Eben die Tendenz des „Festnagelns“ bestimmter Einsichten setzt REALE in methodischen Gegensatz zu dem gewöhnlich sehr behutsam argumentierenden Platon. Für ihn ist in der Gottesfrage letztlich überhaupt kein formeller, begrifflicher „Beweis“ die höchste Erkenntnis, sondern nur das *silentium religiosum* angesichts des Höchsten. Vgl. dazu Heraklit B 5: dieselbe Haltung des andächtigen Schweigens als Grundlage des rechten Gottesbezugs – und dies 100 Jahre vor Platon.

Das Verhältnis Platons zu Pythagoras<sup>84</sup> ist insofern schwierig abzuklären, als Platon niemals traktatmässig die Lehren des Pythagoras thematisiert hat. Anklänge an Pythagoras und die Pythagoreer, kurze Hinweise auf Pythagoras u. ä. sind dagegen weithin über Platons Gesamtwerk verstreut. Sie geben auf diese Weise sinnvoll eine „Antwort“ auf die Tatsache, dass Pythagoras selbst nichts geschrieben hat und die Pythagoreer wenig Zitationsfähiges zu liefern vermochten. Schon die bemühte Sorge Platons, dem grossen Vordenker in der richtigen Art und Weise gerecht zu werden, zeugt aber schon von Platons Hochschätzung des Pythagoras. Vollends klar wird die positive Einstellung Platons zu Pythagoras, wenn man bedenkt, dass im Denken Platons das Verhältnis Einheit/Vielheit, die Proportion, die Kugelgestalt, Idealzahlen, Idealfiguren u. a. eine konstitutive Rolle spielen, also Elemente, die zahlenmässig ausdrückbar sind und auf die Hochschätzung der Zahl im pythagoreischen Milieu zurückverweisen.

Während für Platon wie für Pythagoras Zahl und Zählbarkeit zu den Grundstrukturen der Wirklichkeit gehören, erkennt Heraklit in den (scheinbaren) Paradoxa der Wahrnehmung und in den (momentan) gegensätzlichen Phänomenen, die bei genauerem Hinsehen dann stets eine kontinuierliche Einheit der Wirklichkeit durchscheinen lassen, das Wesentliche der Wirklichkeit, – und dieses hat mit Zahlen oder Zählbarkeit nichts zu tun. Heraklits Typus des Erkennens gleicht eher einem phänomenologischen Entdeckungs-Spiel. Dem Erkennenden erscheinen oft plötzlich, unvorhergesehen, total überraschend Wirklichkeitszüge, die gerade durch ihre Gegensätzlichkeit einander aus-spielen, d. h. ihr Wesentliches entdecken lassen. Der Weise spielt mit besonderer Gelassenheit dieses Einander-ins-Licht-Hervorziehen der Dinge mit, um von jeder Ecke der Gesamtwirklichkeit aus die klare, kontinuierliche Einheit des Wirklichen (das „Eine Weise“) wiederzufinden.

Er braucht dabei keine Zahlen, sondern nur so etwas wie phänomenologische Geduld und kontemplativen Tiefblick. Zahlen wären sogar höchst hinderlich, weil das Herausspringen der eigentlichen Züge des Wirklichen unberechenbar erfolgt. Vor allem aber würden Zahlen

---

<sup>84</sup> Der heutige Kenntnisstand im Bezug auf Pythagoras ist zusammengefasst bei ZHMUD, Pythagoras 375–438.

den Zugang zum Einen – in der Sicht Heraklits – blockieren, weil es im Wesen der Zahl liegt, Einzelnes aus der umfassenden Einheit herauszunehmen, zu isolieren, viele zählbare Einzelelemente nebeneinander hinzustellen und eine Welt aus lauter genau berechenbaren Einzelelementen zu konstruieren. Heraklits Interesse besteht dagegen darin, Welt und Geschichte als – unter der ständig wechselnden Oberfläche des Gegensatzkampfes verharrende – unteilbare Ganzheit zu begreifen.

Allerdings spricht Heraklit in B 94 von den „Massen“ (μέτρα), die Helios einhalten muss, sonst ergeht es ihm schlecht; aber schon die mythologische Einkleidung dieses Fragments beweist, dass hier keine Arithmetik gemeint sein kann. Ebenso lehrt er in B 30, dass das alles durchdringende Feuer „nach Massen“ aufflammt und „nach Massen“ niederbrennt; aber wieder sind das keine Rechnungseinheiten zum Nachzählen und Weiterrechnen, sondern nur prinzipiell anzunehmende bzw. von aussen vage sichtbare Phasen oder Rhythmen im „Leben“ des Feuers, das insgesamt, fast gänzlich undurchschaubar und unberechenbar, aller arithmetischen Fesseln spottet. (Dass schliesslich die 10 000 oder 10 800 Jahre bzw. 360 Generationen in Fragment A 13, nach deren Verlauf der Kosmos verbrennt und dann neu entsteht, keine exakten, sondern symbolische Zahlenangaben sind, muss nicht eigens erörtert werden. Dasselbe gilt für metaphorische Zahlenangaben wie in Fragment B 49: der „Eine“, der „10 000 andere“ aufwiegt.)

Selbst die naturphilosophischen Gedanken Heraklits, etwa das „Heraufdampfen“ der Seelen aus der Feuchtigkeit (B 12; vgl. B 36) oder die „Ausdünstungen“ von Erde und Meer, die bis zu den „Himmelsschalen“ aufsteigen und dort die „Flammen“ der Gestirne entzünden (A 1, sofern echt), vermitteln den Eindruck pausenloser, unteilbar kontinuierlich-einheitlicher Vorgänge. Auch hier würde sich der Versuch, Zahlenverhältnisse einzuführen, reichlich unpassend ausnehmen.

Nach der oben vorgelegten Rekonstruktion von Heraklits Lebenswelt ist es sogar vorstellbar, dass er das Zählen und die Zahlen an sich schon deshalb nicht ernsthaft in Erwägung zieht, weil er dies für sozial niedrigstehend empfindet. – Ist es doch Sache der Warenhersteller, Händler, „Professionisten“ und „Pedanten“ aller Art, die rechnen müssen, um ihr armseliges Leben zu fristen, und dabei auch nicht vor Rechnungsfälschungen zurückschrecken ... Rechnen als Folge von existentieller Not und dann auch – ebenso sozial minderwertig – von Habgier und masslosem Besitzstreben gehört nach Heraklit wohl zu den sozialen

Rahmenbedingungen des Daseins, die einem Androkliden absolut fern liegen.

Rechnen ist für einen Heraklit, der stets gesamthaft empfindet, generell denkt und Einzelheiten nur als Anwendungsbeispiele des einen Grundgedankens benutzt, lediglich eine Störung seiner Perspektive. Pythagoras dagegen interessiert sich zunächst nur für Einzelheiten, sogar im Alltagsleben<sup>85</sup>. Er ist für Heraklit derjenige, der „am meisten von allen Menschen die neugierige Einzelforschung ausgeübt hat“ (ἰστορίην ἤσκησεν: B 129) – wobei es kaum vorstellbar ist, dass Heraklit diese Worte anders als mit einem zweideutigen, ironischen Lächeln niedergeschrieben hat. Aber viel wichtiger ist, was Pythagoras aus den vielen von ihm gesammelten Einzelerkenntnissen macht: er sieht sie als mathematisch beschreibbare Phänomene, als im Grunde berechenbare Grössen. Deshalb kann er gar nicht, was Philosophen wohl von ihm erwarten: auf die Inhalte oder speziellen Bedeutungen der Dinge achten und daraus etwa eine metaphysische oder gnoseologische Gesamtheorie der Wirklichkeit aufbauen. Ausser dem ihm zugeschriebenen Spruch „Alles ist Zahl“ ist die Berechenbarkeit selbst seine Art, Allgemeingültigkeit zu denken.

Für einen Philosophierenden wie Heraklit ist das natürlich viel zu unklar. Deshalb reiht er den Pythagoras in die Riege der „Vielwisser“ und „Unheilstifter“ ein (B 129) und nennt ihn – den zu Lebzeiten schon halb legendären Schul- und Sektengründer – „Anführer der Schwindler“ (B 81). Eine schlimmere Verurteilung eines Gelehrten durch einen anderen Gelehrten ist kaum vorstellbar.

Platon hält bekanntlich viel von Einzellehren der pythagoreischen Schule, vermittelt v. a. durch den mit ihm befreundeten Pythagoreer Archytas von Tarent. Platon kann zahlreiche Details pythagoreischen Ursprungs zum Aufbau seines eigenen universalen Systems gut gebrauchen; er vermag als deren „Korrektor“ oder „Vollender“ dieser Details aufzutreten und sie „ehrentvoll“ (bzw. „gnädig“) in sein eigenes Denk-

---

<sup>85</sup> ZHMUD (Pythagoras 386) zählt drei Bereiche dieses praktisch-alltäglichen Interesses auf: Pythagoras ist als erster griechischer Philosoph freundlich zu Frauen in öffentlicher Funktion; er betont seine Nähe zu (Berufs-)Sportlern und bekräftigt so das Gewicht des Sports im öffentlichen Leben; und er hat als Lebens-Reformer und Haupt seiner Sekte politische Ambitionen.

system einzugliedern. In diesem Zusammenhang kann ihn Heraklit nur stören.

Aber es ist für Platon im Grunde mehr als nur eine Störung. Es ist eine Kränkung. Denn ein Heraklit, der eine der Schwachstellen bei Pythagoras, eben den unergiebigsten Formalismus der „Zahlen-Philosophie“, genau verstanden hat und der bereit ist, den pythagoreischen Denkansatz *en bloc* als „Schwindelei“ und „Unheilstiftung“ (κακοτεχνία, „missliche Fertigkeit“: B 129) abzutun, vermindert selbstverständlich auch den Wert der Pythagoras- bzw. Pythagoreismus-Rezeption durch Platon.

Da sein Prestige – ein Stück weit – auf dem Spiele steht, wählt er den einzigen Ausweg, der übriggeblieben scheint, nämlich die sorgfältige, nachhaltige Vergiftung jedes seriösen Zugangs zum Verständnis Heraklits. Dies war am besten so erreichbar, dass man Heraklit als Schwachkopf hinstellte, der nicht einmal die Kunst des Rechnens beherrschte und den „grossen Meister“ Pythagoras verunglimpfte, ohne ihn im mindesten zu verstehen. So sei auch die strenge Verurteilung des Pythagoras durch Heraklit blosses Narren-Gerede, um das man sich nicht kümmern müsse.

Als Mittel zu diesem Zweck war Platon der angebliche „Heraklit-Schüler“ (d. h. Herakliteer) Kratylos höchst willkommen. Kratylos ist nach einer v. a. bei Aristoteles (Metaph. A 6, 987a,29–b,7) sowie bei Diogenes Laertios (Vitae phil. 3,6,14f) gut bezeugten Tradition ein „Lehrer Platons“ gewesen<sup>86</sup>. Das kann freilich vieles heissen: eine ähnlich prägende, methodisch und menschlich vorbildliche Vatergestalt wie Sokrates; oder ein regelmässig zu Rate gezogener Spezialist; oder eine für seltene Einzelfragen ernstgenommene, hinreichend solide Autoritätsperson. All diese Möglichkeiten deckt das antike Verständnis von „Lehrer“ ab. Im Falle Platons kommt aber nur die letzte Variante in Frage. Das heisst: Kratylos war für ihn zitationsfähig.

---

<sup>86</sup> Nach Aristoteles (Metaph. Γ 5, 1010a, 7–11) hat sich ein Kratylos durch sein ἠρακλειτίζειν, d. h. sein „Heraklitisieren“ (d. h. seine Heraklit-Imitation bzw. Heraklit-Manie) bekannt gemacht. Ob derselbe oder ein anderer Kratylos dann als „Lehrer Platons“ galt, ist heute nicht mehr entscheidbar. In diesem Fall hätte ihn Platon wohl nicht nur unter die „Heraklit-Jünger“ (Ἡρακλείτσιοι: Antisthenes 6,19) eingereiht, sondern gelegentlich als „Heraklit-Spezialisten“ zu Rate gezogen (ἠρακλειτιστής, wie Diogenes Laertios [Vitae phil. 9,15,10] Pausanias nennt).

Kratylos hat offenbar die herakliteische Lehre vertreten, alles sei in ununterbrochener Bewegung. Es gebe daher keine Möglichkeit, über irgendetwas Aussagen, geschweige denn klare und definitive Aussagen zu machen. Es gebe keinerlei zeitliche Parameter, von dem aus etwas in Bewegung Befindliches wenigstens für den Augenblick definierbar wäre. Es gebe nicht einmal die Möglichkeit für ein ruhiges Gespräch. So gelte tatsächlich uneingeschränkt das  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\acute{\epsilon}\iota$  (zitiert bei Platon [Crat. 402a und Theaet. 182c]). Aufgrund dieser relativistischen Lehre vom „Alles fließt“ nannte Platon die Herakliteer die „Fließenden“ ( $\rho\acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ ; Theaet. 179e. 181a), und das war nicht nur scherzhaft, sondern auch abfällig gemeint: die Fließenden, die aus jedem Argument herausfließen ...

Wenn Kratylos tatsächlich Platons „Lehrer“ (im Sinne eines zitationsfähigen Informanten) war, muss er seine Lehre vor dem jungen Platon in irgendeiner Form ausgebreitet haben, und umgekehrt muss dieser in Frage und Antwort, in Zustimmung und Ablehnung direkt dazu Stellung bezogen haben. So ist es durchaus möglich, dass die Auseinandersetzungen mit Kratylos der Ort im Leben des jungen Platon waren, wo ihm die ontologische Doktrin des Parmenides als einzige Rettung vor dem extrem relativistischen  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\acute{\epsilon}\iota$  erscheinen musste. Vielleicht war es so, dass Platon von da an versuchte, das extrem monolithische Seinsverständnis des Parmenides im Kern zu bewahren und ihm nur eine behutsame Modifizierung angedeihen zu lassen, um es in das gestufte, eben klassisch-platonische Seinsmodell zu integrieren.

Eine vergleichbare Modifizierung und Integration unterblieb aber im Hinblick auf den Heraklitismus. Warum? – Der Grund war sicher der konsequente Relativismus der Herakliteer: sie lehnten, wie gesagt, jedes feste Argument, jede verpflichtende logische Regel und jedes strukturierte Denken ab. Dadurch schlossen sie sich selbst aus der seriösen philosophischen Diskussion aus. Und hierfür darf man – *zum Teil* – sogar Heraklit selbst verantwortlich machen. Seine Art, wie er den weltumspannenden Logos in B 1 vorträgt, lässt keinen Raum für Diskussion; nur das „Hören“ ist gewünscht: kompromisslos, so dass es von selbst in ein Gehorchen übergeht. Undenkbar, dass dabei noch kritisch diskutiert würde! Der Logos ist zwar „gemeinsam“ (B 2), aber das bedeutet: für alle gleich verständlich und gleich verpflichtend. Es geht um die gemeinsame Einsicht der Menschen, dass man gemeinsam dem Logos „Folge leisten“ muss ( $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ : B 2; vgl. B 34). Das „Hören“,

das sogleich zum Gehorsam führt, öffnet zwar den Raum des „Sprechens“ (B 19), aber dieses ist gewiss kein regelloses oder ergebnisoffenes Diskutieren, sondern ein genau überlegtes Aussprechen wichtiger Sachverhalte, die objektiv festliegen; es ist ein Aussprechen mit definitiver Absicht, so wie man sich etwa die Situation in einer Ratsversammlung denken kann. Die Rede (λόγος) des Bias in einer Ratsversammlung (B 39) war genau ein solches Aussprechen; aber er wurde von der törichtesten Menschenmasse eben wegen des überlegten Charakters seiner Wortmeldung aus Versammlung und Heimatstadt hinausgeworfen.

In den Tiefen der Seele schlummert – nach Heraklit – die Sinnfülle einer solchen Rede, und sie ist unausschöpfbar (B 45). Ja, die Seele vermehrt sogar ständig und selbsttätig diese Sinnfülle (B 115). Das heisst: Die Kraft einer solchen konzentrierten Rede hängt nicht vom Sprecher ab, sondern von der unwidersprechlichen Qualität des Rede-Inhalts selbst (B 50).

Logos in diesem Sinn ist der höchst verständliche, tiefgründige, objektive und autoritative Gehalt menschlichen Sprechens, den aber die meisten, bei all ihrem oberflächlichen Dahereden, nicht erfassen (B 72). Der Blöde, mit der ihm eigenen Sensibilität, fährt daher bei jedem derartigen Wort vor Schreck zusammen (B 73). Schliesslich ist es gerade das non-verbale Schreien und Tönen (φθέγγεσθαι) der Sibylle, das den wichtigen Gehalt des Logos über Jahrtausende aufbewahrt – eben weil es den Fremdheitseffekt einbringt, der den Gehalt des Logos vor Trivialisierung bewahrt (B 92). Genauso spricht der Gott zu Delphi nicht in gewöhnlicher Rede, sondern er legt den wichtigen Gehalt seiner Botschaften in ein Zeichen-Geben (B 93). Und wenn Heraklit von sich selbst sagt: „So vieler Menschen Reden ich gehört habe ...“ (B 108), so liegt in diesem Wort λόγους die ganze Enttäuschung eines Menschen, der erwartet hat, dass wenigstens ein einziger Mensch vernünftige Gedanken äussert, aber dann einsieht, wie wenig seine Gesprächspartner den mächtigen Sinngehalt jedes Wortes erkennen, so dass sie selbst gar nicht wirklich „reden“ können. Sie lassen Heraklit keine wirkliche „Rede“ hören, sondern nur leeres Geplapper.

Man muss dies immer wieder hervorheben, um zwei Fehlinterpretationen im Hinblick auf Heraklit auszuschliessen. – Erstens kann man auf diesem Wege die mangelnde Berechtigung neuzeitlicher Forscher zu ihren Heraklit-Interpretationen aufdecken. Diese Gelehr-

ten<sup>87</sup> haben zwar subtile Untersuchungen der Verständnisspielräume des heraklitischen Logos geliefert und daraus eine Art prämoderner Sprachphilosophie destilliert, jedoch übersehen, dass nichts an diesem Logos etwas zu tun hat mit moderner Sprachanalytik oder Diskursphilosophie (ja nicht einmal das mindeste mit der Grundposition moderner Philosophie überhaupt, d. h. mit dem cartesischen Selbstvergewisserungsproblem und daher mit der Frage nach der Begründung von Objektivität). Das Denkmodell, das aus Heraklits Bemerkungen über den Logos abzulesen ist, beruht nicht auf der souveränen Selbstgewissheit eines modernen, „aufgeklärten“ Staatsbürgers, der sich zu jeder Kritik berechtigt findet. Vielmehr zieht Heraklit sein Denkmodell aus der Erfahrung<sup>88</sup>, dass etwa 99 % der Menschen dumm, faul und störrisch sind und somit keinerlei Kompetenz mitbringen, um so etwas wie das „Wesen der Sprache“ zu erforschen. Heraklits Denkmodell kennt nur jenes autoritative Sprechen, zu dem allein der Weise fähig ist, und jenes gehorsame, aber deshalb auch kreative Hören, das der hör-bereite und hör-willige Mensch zustande bringt. In diesem Denkansatz gibt es also keinen Spielraum für spekulative „Überhöhungen“ oder „Hinterfragungen“ nach neuzeitlicher Art. Heraklit ist weder ein antiker HEGEL noch ein antiker FEUERBACH.

Erst wenn man diese erste Form von Fehlinterpretation aufgedeckt hat, ist es – zweitens – möglich, die analoge Fehlinterpretation zu verstehen, die bereits aus der Antike stammt. Gemeint ist die Modellvorstellung des Philosophen, an der Platon die Qualität von Heraklits Denken misst. Da Platons Begriff der Erkenntnis die für jeden nachvollziehbare, dialektisch bewiesene und gesicherte Wissensmenge ist, beruht auch seine Vorstellung vom Philosophen auf dem Bild eines Dialektikers, der lückenlos argumentierend auf eine mathematisch-metaphysische Systematik des Wissens zugeht. Der Philosoph ist für ihn wie dann auch für Aristoteles der (klassisch-griechisch verstandene) „Wis-

---

<sup>87</sup> Typische Vertreter dieser Gruppe sind HELD (Heraklit) und PLEINES (Heraklit).

<sup>88</sup> Auch der Begriff der Erfahrung, den man für Heraklit (z. B. aus B 12 oder B 45) rekonstruieren kann, ist ein völlig anderer als der neuzeitliche, den man bei LOCKE, HOBBS, KANT oder HUSSERL antrifft. Während Heraklit die Erfahrung ohne ideologische Vorgabe sucht, ist der neuzeitliche Erfahrungsbegriff durch sein antimetaphysisches Vorurteil ideologisch (reduktionistisch) eingeengt.

senschaftler“ (Für Platon speziell: der Wissenschaftler, der bedürfnislos und gerecht, rein nach Massgabe der Wahrheit, seinen Staat leitet.) – Diesem Idealbild kann und will Heraklit nicht entsprechen, da er sich als der einsame Weise dem „Einen Weisen“, dem gottähnlichen Neutrum, anzugleichen wünscht und von ihm, von ihm allein in seiner autoritativen Rede berichtet. Vieles zu wissen, es wirklich im Sinne eines integrierbaren Wissensschatzes zu wissen, steht zwar auch dem Philosophierenden wohl an (B 35), doch das Wichtigste ist, dass dieser empirische Wissensschatz immer in Beziehung gesetzt wird mit dem Einen Weisen; er spiegelt einfach in tausend Nuancen dieses immer identische Eine Weise. Nur so kann das empirische Wissen in die autoritative Rede eingehen. Etwas gänzlich Fremdes wäre in Heraklits Konzept die Regierung von Staaten durch die Denker. – Platon hat dieses von ihm völlig verschiedene Idealbild des Philosophierenden bei Heraklit sehr klar erkannt. Deshalb ist Heraklit in Platons Sinn kein Philosoph.

Nun aber kommt erst richtig Kratylos ins Spiel. Als (angeblicher) Schüler Heraklits und (wahrscheinlicher) Lehrer Platons kann Kratylos am besten „bezeugen“, dass alle Lehren Heraklits – besonders die über Gegensatz-Identität, über die ewige Unveränderlichkeit von Feuer und Logos, über ewigen Ruhm, Reinheit, Recht und Gesetz usw. – herakliteisch (d. h. relativistisch) zu interpretieren sind (also gemäss der alten Unterstellung Platons). So interpretiert, werden aber all diese Lehren Heraklits zu blosser Rhetorik: sie dementieren sich selbst. Auch die Behauptung, Heraklit folge einem anderen Typus von Denken und einem anderen Modellbild des Philosophierenden, wird durch die relativistische Interpretation seines Sinnes entleert, da sie zwar für den gegenwärtigen Augenblick nicht geleugnet werden muss, aber schon für den nächsten und für alle Zukunft keine Weitergeltung erlaubt. Sie wird wiederum zur leeren Rhetorik. – Und nun kann Platon nachstossen: Wer nur leere Rhetorik produziert, *ist* einfach kein Denker ... So widerlegt Kratylos, indem er die Doktrin seines Lehrers Heraklit *in seiner herakliteischen Weise* darlegt, nicht nur die Doktrin, sondern den Anspruch Heraklits auf Anerkennung als seriöser Philosoph.

Mit diesem Kunstgriff, in der Gestalt des Kratylos einen von vornherein befangenen Zeugen sprechen zu lassen, unterminiert Platon aber noch mehr, nämlich die ganze Persönlichkeit Heraklits. Da dieser sich auf seine überwiegend kontemplative, also unmittelbar erhaltene Erfahrung beruft und seine bedingungslosen Gehorsam fordernde Auto-

rität betont, „zeigt“ nun Platon, was dahintersteht: nämlich nichts (d. h. nichts rational-dialektisch Beweisbares). Die gesamte Philosophie des Denkers aus Ephesos schrumpft insofern auf ein Häuflein (rational) unbeweisbares Zeug zusammen. Nach diesem Stoss könnte Platon Heraklits Fragment B 82 umkehren und für Pythagoras, den von ihm verehrten Vordenker, etwas billige Rache nehmen; nun wäre Heraklit der „Anführer der Schwindler“! Aber zu einem so brutalen Verfahren will Platon doch nicht greifen.

#### **4. Exkurs 2: Der Abschluss des platonischen Dialogs „Kratylos“ und seine Bedeutung für die Heraklit-Rezeption bei Platon**

Die in den vorstehenden Abschnitten genannten Hinweise auf eine marginalisierende, wenn nicht bewusst diffamierende, geschickt manipulierende Behandlung Heraklits durch Platon mögen in der gegenwärtigen Forschungslandschaft fremdartig dastehen<sup>89</sup>. Man sollte sie deshalb aber nicht allzu leicht von der Hand weisen.

In diesem Zusammenhang muss einmal mehr daran erinnert werden, dass unsere heutigen Forschungsgewohnheiten die antiken Autoren oft immer noch mit einem Rest klassizistischer Scheu als „Hervorbringer“ klassischer Texte betrachten und die zugehörigen „Klassiker-Viten“ nur nebenher mitlaufen lassen. Kaum einmal kommen die Autoren als lebendige Menschen in den Blick, derart, dass auch ihre Emotionen und Ambitionen, Charakterstärken und -schwächen ursächlich mit der Entstehung mancher Werke in Verbindung gebracht werden können. Dabei tragen manche klassische Texte die negativen emotionalen Aufwallungen ihrer Urheber (Zorn, Wut, Vernichtungslust o. ä.) offen vor. Eine rein werkbezogene Sichtweise ist an-

---

<sup>89</sup> BUCHHEIM (Vorsokratiker 25–28. 32f) arbeitet trotz seiner im allgemeinen vorbildlichen Feinfühligkeit dort, wo er frühgriechisches Denken mit dessen Behandlung in Platons „Kratylos“ konfrontiert und damit die erkenntnistheoretische Problemlage dieser Zeit präsentieren will, allzu eindeutig im Rückgriff (oder besser: Vorgriff) auf platonische Denkmuster. Unwillkürlich nimmt er seinen Ausgangspunkt im System der elaborierten platonischen Gesamtsystematik und kommt dann zu ähnlichen Aussagen wie die der traditionellen platonisch-aristotelischen Erkenntnistheorie; vgl. BUCHHEIM, Wort als Organ 104–114. Man könnte dies als ungewollt ahistorischen Ansatz kritisieren.

gesichts dessen verständlich, aber einseitig und bei vielen Werken ungenügend.

Gewiss erweist es sich in vielen Fällen als schwierig, die menschliche Persönlichkeit hinter der literarischen Grösse einigermaßen sicher zu erfassen; bei sehr vielen antiken Autoren scheitert ein solcher Versuch völlig. Doch für die genaue Lektüre antiker Werke ist es unverzichtbar, wenigstens zu versuchen, den emotionalen Aspekten der Texte und ihrer Autoren näherzukommen. In unserem Fall heisst das: Für ein vollständiges Verständnis der Heraklit-Rezeption bei Platon sollte man auch die Emotionalität – und zwar auch die destruktive – hinter den Worten des Philosophen ganz ausloten.

Die oben vorgebrachten Indizien für eine gegen Heraklit emotional aufgeladene Stimmung Platons sind wahrscheinlich nicht die einzigen, denen man Aufmerksamkeit schenken sollte. Nicht alle greifbaren oder spürbaren Emotionen Platons weisen indes in die *negative* Richtung. Es gibt auch Indizien dafür, dass Platon bisweilen einer *positiven* Betrachtungsweise des Ephesers Raum gewährt, die den letzteren fast mit kollegialer Hochschätzung und einem gewissen Humor zum Sprechen bringt. So scheint es wenigstens; denn Platon würdigt Heraklit einer kurzen argumentativen Auseinandersetzung und überlässt es (formal) am Ende sogar dem Leser, zwischen platonischen und heraklitischen Argumenten zu wählen, wobei der sonst gewohnte ironische Überlegenheitsgestus Platons beinahe fehlt.

Auf den folgenden Seiten soll diese erstaunlich faire Behandlung heraklitischer Gedanken näher untersucht werden. Ziel ist herauszufinden, ob Platon hier tatsächlich eine faire Diskussion heraklitischer Gedanken durchführt oder ob es sich um eine besonders intelligent ausgeklügelte Falle handelt, um Heraklit noch einmal als den Dummen „vorzuführen“. Die Stelle, um die es geht, ist das Abschlusskapitel des Dialogs „Kratylos“ (Crat. 440a,6–e,7).

#### **a. Grundsätzliche Beobachtungen am Abschlusskapitel des „Kratylos“**

Zunächst muss folgende Tatsache klargestellt werden. Auch im Zusammenhang des Dialogs „Kratylos“ trennt Platon den philosophischen Autor Heraklit nicht spürbar von der epigonalen Gruppe der Herakliteer

(und anderer „Parteigänger“ derselben): οἱ περὶ Ἡράκλειτον ... καὶ ἄλλοι πολλοί, „die um Heraklit herum ... und viele andere“ (440c,6f). Nur typisierend, als Sprachrohr der ganzen Gruppe und keineswegs eindeutig als Verfasser des heute noch fragmentarisch vorliegenden Buches, wird am Schluss der Passage ein Heraklit genannt: ὡς Ἡράκλειτος λέγει, „wie Heraklit sagt“ (440e,1f). Welcher Heraklit? Der historische, in seinem authentischen Buch manifestierte Heraklit, oder welcher sonst?

Die Frage ist schwer beantwortbar, nicht zuletzt, weil sie sogleich zu einer anderen führt: War zu Platons Zeit, kaum hundert Jahre nach dem Tod des historischen Heraklit, das Interpretationsmonopol der Herakliteer für das Verständnis des Denkers aus Ephesos schon so unbestritten massgebend, dass niemand mehr, auch Platon nicht, die prägnante Eigenlehre Heraklits kritisch von den Thesen der Herakliteer unterscheiden konnte?

Das ist unwahrscheinlich. Viel wahrscheinlicher ist, dass Platon die Eigenlehre Heraklits sehr wohl kannte, da er sie ja in dessen Buch nachlesen konnte, und dass er sich ein persönliches Verständnis der heraklitischen Lehre zu bilden vermochte. Es muss also keineswegs eine Abhängigkeit Platons von der herakliteischen Heraklit-Interpretation bestanden haben. Platon mag die herakliteischen Auffassungen persönlich sogar abgelehnt haben. Es ist aber trotzdem möglich, dass er sein eigenes Heraklit-Verständnis gegenüber Vertretern der herakliteischen Bewegung nicht artikulieren *wollte*, da er Heraklit als Gegenstand des Denkens ohnehin für philosophisch eher unfruchtbar hielt. Infolge eines grundsätzlichen Desinteresses konnte er also die herakliteische Heraklit-Exegese (als eine immerhin auch mögliche oder als so offenkundig groteske, dass sie für den Kenner der Philosophie nur noch Unterhaltungswert besass?) im Raum stehen lassen.

Für eine solche „neutrale“ bzw. „friedliche“ Einstellung war es dann ein plausibler Mittelweg, nicht unfreundlich, ja ziemlich fair, aber doch mit einem spürbaren Rest von ironischer Distanz gegen Heraklit *und* die Herakliteer deren Probleme vorzutragen, so wie wir es im Abschlusskapitel des „Kratylos“ lesen.

Eine „böswilligere“, aber denkbare Variante wäre folgende: Platon, ebenso weit entfernt von unkritischer Abhängigkeit von den Herakliteern wie vom Ehrgeiz, sie zu bekämpfen, könnte sich durch das Gerede dieser Bewegung belästigt gefühlt haben. Im Zorn über deren

Gebaren könnte er den Herakliteern eine Falle gestellt haben. Er bot ihnen die Gelegenheit, in einem seiner Werke („Kratylos“) so zu Wort zu kommen, dass sie mit ihrer Heraklit-Interpretation auch deren Inkonsistenzen und Inkonsequenzen offenlegen mussten und sich vor den Augen aller Philosophierenden gründlich blamierten. Am Ende mochten dann weder Heraklit noch die Herakliteer in der allgemeinen philosophischen Diskussion eine Rolle spielen.

Der Unterschied zwischen beiden Varianten würde darin liegen, dass Platon in der ersten als uninteressierter Zuschauer fungiert, während er in der zweiten stark emotionalisiert ist und eine versteckte Absicht hat, nämlich die, seinen „Gegnern“ entscheidend zu schaden. Egal, ob man die „neutrale“ oder die „böswilligere“ Variante bevorzugt, bleibt aber die Aporie bestehen, dass man die eigentliche Stossrichtung des Abschlusskapitels des Dialogs „Kratylos“ nicht angeben kann.

Abgesehen davon gibt es im überlieferten platonischen Schriftenkorpus einige Spuren, die dafür sprechen, dass Platon insgeheim doch eine Art Dialog mit Heraklit führt. Eine dieser Spuren liegt vor im Dialog „Nomoi“, wo Platon Paraphrasen zu Heraklit B 79 und B 83 vorlegt (Leg. 803b,3f; 804b,3f), wobei die platonische Kennzeichnung des Menschen als „Sache ohne viel Bedeutung“ (803) bzw. als Drahtpuppe mit minimalem Bezug zur Wahrheit (804) noch erheblich verächtlicher ausfällt als Heraklits Vergleich der Menschen mit den Affen. Wie Heraklit B 79 („angesichts Gottes“, *πρὸς δαίμονος*) betont auch Platon (Leg. 804b,7f), das gelte nur „angesichts Gottes“, *πρὸς γὰρ τὸν θεόν*. Die Parallelität der beiden Stellen zeugt von einer guten Kenntnis des heraklitischen Buches durch Platon. Allerdings vermeidet Platon, sein Zitat als Zitat zu deklarieren. So vermeidet er es, den Namen Heraklits zu erwähnen. – Im vorliegenden Kontext interessieren aber noch mehr die zwei Andeutungen für ein Ernstnehmen Heraklits, die der Wortlaut des Dialogs „Kratylos“ liefert.

#### **b. Heraklit also doch von Platon ernstgenommen?**

Erste Andeutung: „Wenn nämlich dieses selbst, die Erkenntnis, aus dem Erkenntnis-Sein herausfällt, bleibt sie wohl immer Erkenntnis, und es *gibt* dann wohl Erkenntnis“ (440a,7–9). Trotz der platonischen Terminologie (*γνώσις* anstatt heraklitisch *λόγος* [B 1], *μεταπίπτειν* anstatt hera-

klitisch μεταβάλλειν [B 84a; aber auch μεταπίπτειν ist heraklitisch: B 88<sup>90</sup>]) ist es ziemlich klar, dass hier Heraklits Fragment B 1 im Hintergrund steht. Damit holt Platon die heraklitische Vorstellung von dem einen, unveränderlichen, alles Denken erst ermöglichenden und tragenden Welt-Logos, der ewig ist (wie das Feuer), in greifbare Nähe heran. Zudem erinnert das viermal in der kurzen Passage 440a,9–b,5 genannte αἰί an Heraklit B 1<sup>91</sup>.

Zweite Andeutung: Die platonische Wendung μὴ ῥαδίως ἀποδέχεσθαι, „nicht leichtsinnig Annahmen machen“ (440d,4f), klingt sehr wie ein Echo oder eine Paraphrase von Heraklits Fragment B 47.

Schon nach dieser kurzen Spurensuche erweist es sich als sehr wahrscheinlich, dass Platon die Originalschrift Heraklits nicht nur gekannt, nicht nur die relativistische Heraklit-Interpretation der Heraklitateer durchschaut und abgelehnt, sondern bestimmte Thesen Heraklits als echte, schwere Probleme ohne jede Diffamierung Heraklits aufgegriffen hat. Allerdings muss man an all diesen Stellen wieder feststellen, dass Platon den Namen des Ephesers nicht erwähnt. – Das grösste dieser Probleme, die Zuordnung des heraklitischen ἔν zu den heraklitischen τὰ πάντα bzw. des platonischen ἔν zu den platonischen τὰ πάντα (v. a. in der „ungeschriebenen Lehre“ Platons), muss dabei ausgeklammert bleiben, da es die im „Kratylos“ diskutierten Fragen überschreitet.

Diese Anspielungen Platons auf Heraklit signalisieren dem kundigen antiken Leser vor allem dies: Ich, Platon, habe die sachlichen Probleme Heraklits wohl begriffen und achte seine Bemühungen, teile aber nicht seine Problemlösungen, vor allem dann nicht, wenn sie mit den unklaren Interpretationen der Heraklitateer vermengt werden. Aber selbst

---

<sup>90</sup> Mit Sicherheit ist μεταπίπτειν nicht, wie BUCHHEIM (Vorsokratiker 27) annimmt, ein „demokritischer“ Ausdruck, sondern stand bereits 60 oder 70 Jahre vor Demokrit in Gebrauch.

<sup>91</sup> Vgl. dazu B 16; B 30 sowie B 29: κλέος ἀέναον, „immer wieder laut werden der Ruhm“. Das „ewig“ im Sinne des unermüdlichen Lebhaft-Bleibens ist offensichtlich eines der Lieblingsworte Heraklits gewesen. Es wird hier von der platonischen Sokrates-Figur fast beschwörend wiederholt, nachdem derselbe Sokrates es vorher – ohne Heraklit-Bezug – in 439c,3–e,3 auch schon viermal verwendet hat. Das Ganze ist natürlich eine kleine, winzige Anknüpfung an Heraklits Ausdrucksweise, aber nicht, um sie in die platonische Rede hinein zu übersetzen, sondern um stillschweigend das αἰί in ein ausschliesslich temporales Verständnis umzubiegen und im Milieu des platonischen Sprechens und Denkens ausser Kraft zu setzen.

an sich betrachtet, erreichen die Problemlösungen Heraklits nicht meinen, Platons, erkenntnistheoretischen Standard, da sie nicht beweisen können, wie konsistent oder inkonsistent, wie zeitlos oder zeitgebunden das in ihnen enthaltene Wissen ist. (Sie verharren auf der Objektebene und erheben sich nicht zur Reflexionsebene.) – Genau da beginnt die Fragestellung, mit der das Abschlusskapitel des „Kratylos“ einsetzt.

### c. Kleine Exegese des Abschlusskapitels

Der Gedankengang des „Kratylos“ verfolgte bis hierher die Frage, inwieweit den Wörtern (ὀνόματα) als Bezeichnungen der Dinge (< τὰ ὄντα > αὐτά) erkenntnismässig zu trauen sei. Hier nun, in 439c,4–6, artikuliert der platonische Sokrates die Möglichkeit, dass die Leute, die bestimmte Wörter eingeführt haben, wie in einen Wirbel hineingestürzt sind und uns (scil. als Sprechende) ebenfalls dort hineinziehen könnten, ohne dass sich die Sachen selbst so verhalten würden, wie die Wörter vorgeben.

Diese erkenntniskritische Vorsicht wird nun sofort auf die Vertreter der Lehre vom immerwährenden „Fliesen“ angewandt. Es geht um den Begriff des Erkennens. Wie kann man, sagt Sokrates, etwas erkennen, das sich niemals in derselben Weise verhält? (439e,1f) Dann würde es von niemandem erkannt werden (439e,7). Dasselbe wäre der Fall, wenn das zu erkennende Etwas sich in keiner Weise zu erkennen gäbe. Denn keine Erkenntnis erkennt etwas, wovon sie erkennt, dass es sich in keinerlei Weise verhält (440a,2f). Das heisst: Der Erkenntnisgegenstand muss klar bestimmt sein<sup>92</sup>. Wenn aber alle Dinge sich ändern, gibt es auch keine Erkenntnis. „Wenn dagegen die Erkenntnis selbst aus ihrem Erkenntnis-Sein nicht sich ändernd herausfällt, bleibt sie wohl ewig Erkenntnis, und es gibt dann Erkenntnis. Wenn auch die Art der Erkenntnis sich verändert, verändert sie sich zugleich wohl zu einer anderen Art von Erkenntnis und ist nicht so recht Erkenntnis; und wenn sie sich ewig verändert, ist sie ewig keine Erkenntnis, und aus diesem Grunde existiert weder das, was erkennen wird, noch dasjenige, was erkannt

---

<sup>92</sup> Dieser Denkansatz erinnert stark an Parmenides, z. B. an dessen Fragment B 7/8: HEITSCH, Parmenides 25–35f.

werden wird. Wenn aber das Erkennende ewig existiert, existiert (auch) das Erkannte ...“ (440a,7–b,5) Wenn nun aber diese Möglichkeit (des ewig Identisch-Bleibens) tatsächlich besteht, „dann scheint mir“, sagt Sokrates, „keineswegs das, wovon wir jetzt reden, einem Fluss ähnlich zu sein oder einer raschen Bewegung“ (440b,7– c,1).

Insgesamt ist das eine ziemlich ernsthafte, aber auch ziemlich lehrhafte Erörterung der πάντα-ῥεῖ-Lehre. Sokrates, d. h. Platon, folgt hier einer streng zweiwertigen ontologischen Logik, die voraussetzt, dass das pure *Da-Sein* und das *So-Sein* auch dem Fliessen vorausgeht (sofern dieses nicht blosse Indeterminiertheit ist). Als Seiendes unterliegt auch das Fliessen der ontologischen Logik. Folgerichtig werden gerade hier die Herakliteer namentlich genannt: „die um Heraklit und viele andere“ (440c,2f).

Der platonische Sokrates führt gegen diese Gruppe also die Eindeutigkeit des Begriffs der Erkenntnis, des zentralen Begriffs der Philosophie, an den auch die Herakliteer mit ihrer impliziten Forderung der Eindeutigkeit des „Fliessens“ glauben, ins Feld. Aber Sokrates tut noch etwas, und das ist allerdings nicht mehr so ganz geduldig: er bemerkt nämlich, dass es „einem vernünftigen Menschen gar nicht gut ansteht, sich und seine Seele den Wörtern in Pflege zu geben, im Vertrauen auf sie und ihre Erstverwender, und sich (dann) sicher zu sein, so als wisse er etwas“ (440c,3–6). Diesem magistralen Tadel folgt magistrale Entrüstung: Der soeben beschriebene Pseudo-Wissende tue so, als gebe es weder an ihm selbst noch an irgendetwas anderem „etwas Gesundes“ (οὐδὲν ὑγιές, 440c,7).

Hier wird Sokrates unfair. Von Gesundheit oder Krankheit war in dieser Diskussion nie die Rede gewesen. Er wechselt unter der Hand das Thema und das Kriterium des Denkens, indem er für jedes Reden und Denken eine reichlich undefinierbare, diffuse „Gesundheit“ als Grundvoraussetzung reklamiert. Er unterschiebt den Herakliteern, mit ihrer – subjektiv durchaus sachlich gemeinten, wenn auch objektiv anfechtbaren – Lehre von der Indeterminiertheit und Instabilität aller Erscheinungen einen moralischen Angriff auf die Schönheit und Gesundheit des Kosmos unternommen zu haben. Der Zweifler wird geradezu zum „Terroristen“, der argumentativ Besiegte zum faktisch sowieso schon „Kranken“. Und nun der Höhepunkt dieser ungunstigen rhetorischen Klimax: „(nichts Gesundes), sondern alles fliesse weg wie zerbrechliches Töpferzeug, und sie meinen, gerade so wie Menschen, die an Katarrh leiden,

würden auch die Sachen beschaffen sein, und unter dem Zwang von Reissen und (Nasen-) Fliessen würden alle Dinge stehen“ (440c,7–d,2). Das ist reiner Hohn.

Nur scheinbar gemässigt ist der nächste Satz: Kratylos möge sich alles noch einmal in Ruhe überlegen, er sei ja noch jung. In Wirklichkeit ist der Satz nicht weniger als die vorausgehenden von einer bewusst verletzenden, ätzenden Ironie; denn unausgesprochen meint ja Sokrates mit „jung“: unfähig zum Denken, unzurechnungsfähig wie ein Narr. Kratylos tappt denn auch in die Falle, die ihm Sokrates, nur scheinbar jovial, da auslegt. Der junge Mann sagt, ihn überzeuge Heraklit doch am meisten. Der Witz besteht darin, dass Kratylos eben damit in den Augen des Sokrates seine jugendliche Unreife unter Beweis stellt.

Aber immerhin *bekannt* sich Kratylos zu einem Standpunkt, während Sokrates im Wissen um die zwingend klare Existenz von Erkenntnis dieses Wissen dem Kratylos bald aufdrängt, bald wieder verwirrend in weite Ferne rückt (Crat. 440d–e). Sokrates erlaubt sich dabei den Spass<sup>93</sup>, ausgerechnet den Herakliteer Kratylos mit einer Paraphrase von Heraklit B 47 (μη ῥαδίως ἀποδέχεσθαι, Crat. 440d,4f) zu ermahnen, während Kratylos nicht weniger ironisch den Dialog beschliesst mit der Aufforderung an Sokrates: „Aber auch du versuche, dies noch weiter zu erwägen!“ (Crat. 440e,6f) Durch diesen rhetorischen Hieb zeigt Kratylos, dass er weit davon entfernt ist, den traurigen Verlierer zu spielen. Die beiden Protagonisten trennen sich am Ende des Dialogs, „typisch griechisch“, lachend und kameradschaftlich.

Der Problemstand im Schlusskapitel des literarischen Werkes „Kratylos“ ist evident: Platon erhebt sich über das zu seiner Zeit offenbar lebhaft diskutierte Gedankengut der Herakliteer, mittelbar aber auch über Heraklit selbst. Denn Heraklit behauptet zwar seinen Welt-Logos als allen Mutmassungen und Irrtümern seiner Zeitgenossen überlegen (was Platon nicht bestreitet), aber er kann oder will die überlegene Kraft seines λόγος nicht *systematisch*-,*wissenschaftlich*“ *beweisen*. – Ohne dass hier eigens thematisiert werden müsste, wie dieser heraklitische

---

<sup>93</sup> Bereits vorher, in der Diskussion mit Hermogenes, ging Sokrates auf Heraklit ein (Crat. 402a,4–c,3). Dies war aber einigermaßen ernst gemeint, da es im Rahmen der etymologischen Erörterung der Götternamen – hier des Namens der Rhea – vorgebracht wurde. – Vgl. ANCeschi, Götternamen 72f.

λόγος (die „Klarstellung“, d. h. die klarstellende Rede des zu einsamem Durchblick gelangten Weisen) mit dem ἐν τῷ σοφόν (B 32; B 41) *genau* zusammenhängt, verdeutlicht das Schlusskapitel doch unbestreitbar: Heraklit weist (für Platons Verständnis) keinen vernünftig gangbaren Weg, um als Erkennender zum Logos bzw. zum Einen Weisen zu gelangen; der Weise *ist* eben schon dort; er *kennt* immer schon durch intellektuelle Anschauung (= Kontemplation) die Dispositionen eines übergeordneten Willens, die das All steuern (B 41).

Eigentlich gibt es gar keinen gangbaren Weg. Es gibt kein vernünftig vermitteltes Voranschreiten, weil man als kontemplativer Mensch nur nach unkalkulierbar langem Warten, aber dann von einem Augenblick auf den anderen vom Unweisen zum Weisen werden kann: reine Intuition. Es fehlt ein Bewusstsein oder Begriff von Erkenntnis, der nur aus einer metasprachlichen Reflexion (Erkenntnis *des* Erkenntnisvorgangs) zu gewinnen ist, etwa so, wie sie Sokrates im Schlusskapitel des Dialogs „Kratylos“ durchführt. *Diese* Erkenntnis ist sehr wohl ein Weg, weil sie die schrittweise diskursive Entwicklung eines logischen Zusammenhangs ist. Sie kann und soll auch schulmässig gelehrt werden. Von diesem Standpunkt aus kann Platon sehr leicht die weg- und beweislose – d. h. wissenschaftlich nicht qualifizierbare – Wandlung des Unweisen zum Weisen im Denken Heraklits kritisieren. Noch mehr „verschlimmern“ die Herakliteer diese Position, indem sie das „Fliesen“ auch auf das Sprechen des Weisen ausdehnen (müssen) und nun sogar die beiden unangreifbaren Punkte Heraklits aufgeben, das rein statische Warten auf die „Intuition“ und das rein statische Weise-Sein.

#### d. Die Rolle des Kratylos

Am Ende des Schlusskapitels des „Kratylos“ kann man fragen, welche Funktion die Gestalt des Kratylos in diesem Dialog haben sollte und wie dementsprechend die Gesamtaussage des Werkes zu verstehen sei. Der Dialog endet ja tatsächlich etwas abrupt, und vor allem endet er in der Sache undoktrinär, beinahe unentschieden. Wer ist also nun dieser Kratylos, der seinen Standpunkt zwar mit sympathischer Geradlinigkeit verteidigt, andererseits aber doch etwas uneinsichtig erscheint. Ist er nur – hart gesagt – ein jugendlicher Dickschädel?

Um die Rolle des Kratylos präzise zu bestimmen, muss man eine Tatsache heranziehen, die in der Platon-Interpretation lange unbeachtet geblieben ist und erst seit wenigen Jahren in den Focus der Forschung gerückt zu sein scheint. Es handelt sich um den dramaturgischen Aufbau der Dialoge<sup>94</sup>. Freilich kann dieses umfassende Thema hier nur im Hinblick auf Kratylos und auch da nur hinsichtlich einer einzigen dramaturgischen Grundlinie des Gesprächsverlaufs entwickelt werden.

Es soll gefragt werden, wann, warum und wie Kratylos an dem Gespräch mit Hermogenes, zu dem Sokrates hinzugezogen wird, aktiven Anteil nimmt und an welchen Stellen er schweigt. Am Anfang des Dialogs diskutiert Hermogenes bereits mit Kratylos. Der platonische Dialog springt also mitten in einen schon laufenden Gesprächszusammenhang hinein; er befindet sich schon auf einer mittleren Gesprächshöhe mit entsprechender emotionaler Spannung. Es ging dabei um die naturgegebene Richtigkeit der Benennungen (ὀρθότης ὀνομάτων), die von Kratylos behauptet, von Hermogenes als Vertreter der Konventionstheorie von Sprechen, Sprache und Wörtern vehement bestritten worden war (Crat. 383a,4–384a,9). Nun möchte Hermogenes den Sokrates zum Gespräch hinzuziehen, fragt den Kratylos, ob er einverstanden sei, und erhält die ziemlich kühle Antwort: „Wenn du meinst“ (Crat. 383a,1–3). Das Gespräch ist somit belastet durch den Ärger des Kratylos über den Mitdiskutanten Sokrates. Deshalb verstummt Kratylos und schweigt von da an über weite Strecken hin (Crat. 384a,10–427c,12). Sokrates übernimmt die Führung im Gespräch. Dieses geht aus von einer allgemeinen Untersuchung von Wahrheit und Wesen des Wortes, verfolgt dann den Wahrheitsgehalt der Wörter auf dem Weg von Etymologien (besonders der Etymologien der Götternamen<sup>95</sup>) und geht schliesslich über in die Erläuterung von Grundwörtern, die sich auf „Tugend“ beziehen, bis hin zur Ergründung der Grundwörter überhaupt. Die leitende Frage lautet: Kann man sich auf Worte wirklich verlassen? Da beide Diskutanten emotional harmonieren, bewegt sich das Gesprächsniveau zwischen „Meister“ und „Schüler“ emotional und intellektuell gleichmässig hoch, wenn auch, da recht spannungslos, nicht gerade auf höchster Höhe.

---

<sup>94</sup> Z. B. bei EBERT, Platon 59–74.

<sup>95</sup> Vgl. dazu ANCESCHI, Götternamen 53–211.

Dann lässt die Spannung nach, das Gespräch droht formalistisch zu werden, das Niveau droht zu sinken. Da rufen im Zuge einer rekapitulierenden Selbstkontrolle Hermogenes und Sokrates den Kratylos wieder in den Dialog herein. Aber nun schweigt Hermogenes – wohl aus gespannter persönlicher Erwartung heraus, wie sich der Kollege Kratylos nun verhält – für längere Zeit. Kratylos allein spricht mit Sokrates. Dabei behauptet Kratylos wie am Anfang, alle Worte und Benennungen seien (von Natur aus) gleich richtig (Crat. 429b,11).

Hier teilen sich die Wege. Am Phänomen des „Mehr oder weniger gut“ z. B. in der Malerei, beim Häuserbauen und dann in der Gesetzgebung und bei allen Worten versucht Sokrates aufzuzeigen, dass es stets Unterschiede gibt: nicht alle menschlichen Werke oder Äußerungen gelingen gleich gut, d. h. nicht alle sind gleich richtig (Crat. 429a,4–b,2). Kratylos stimmt den ersten beiden Beispielen zu, verneint aber die letzten beiden. Die einen Gesetze sind nicht „gut“ und die anderen „schlecht“, sondern alle sind *als Gesetze* richtig. Denn auf jeden Fall ordnen sie zielbezogen, aus einer ganz bestimmten Situation heraus mit einer darauf abgestimmten Intention, das Verhalten der Staatsbürger. Dasselbe gilt bei den Worten. Sie sind alle gleich richtig, „sofern sie Benennungen sind“ (Crat. 429b,11)<sup>96</sup>. Was meint Kratylos damit? Er hält sich an die Grundbedeutung von ὄνομα, „Name“, und versteht darunter den unersetzlichen, einmaligen Eigennamen von Ding oder Lebewesen. Man kann ihn nur dann benutzen, wenn man *genau dieses und kein anderes* „*Etwas*“ benennen<sup>97</sup> will. Daher nun die wichtige Frage an Sokrates: „Wie sollte denn auch einer, o Sokrates, indem er dies sagt, was er sagt, nicht das sagen, was existiert? Oder ist nicht dies etwas Falsches sagen, wenn man das nicht Existierende sagt?“ (Crat. 429d,4–6) Für Kratylos ist „sagen“ eben identisch mit „das Existierende benennen (oder sogar bekennen)“. Sokrates dagegen unterscheidet „sagen“ von „sprechen“ und behauptet, man könne sprechen (λέγειν), und das sei je nachdem richtig oder falsch, oder aber sagen (φάναι), und das könne nur richtig sein. Unter Hinweis darauf, dass sowohl „sprechen“ wie

<sup>96</sup> Das Wort ὀνόματα wird hier mit SCHLEIERMACHER durchgehend als „Benennungen“ übersetzt.

<sup>97</sup> In diesem Verständnis von „Name“ und „benennen“ schwingt noch viel von der homerischen Verwendung dieser Wörter mit – eine Ahnung vom „Abenteuer“ des „Herauf-“ bzw. des „Herausbenennens“, das eben sehr oft misslingen kann.

„sagen“ (im Sinn des Sokrates) immer ein „Etwas-Sprechen“ bzw. „Etwas-Sagen“ ist, lehnt Kratylos die sokratische Unterscheidung ab. Beides hat (nach Kratylos) Bezug auf das Vorhandensein und somit auf die Richtigkeit. Wenn also einer den Kratylos begrüßen würde mit dem Satz: „Guten Tag, Hermogenes“, so wäre diese irrtümliche Begrüßung nach Kratylos gar kein Satz mit der Möglichkeit von Richtigkeit oder Falschheit, sondern blosses, sinnloses Lautgetöse wie beim Schlagen auf Metall (Crat. 430a,4f; vgl. 432a,1–4). Gerade der letzte Satz legt offen, dass die emotionale Spannung durch die innere Beteiligung der Kontrahenten an ihrer jeweiligen Behauptung stark ansteigt. Die rein intellektuelle, argumentative Gesprächshöhe ist immer noch gleich hoch wie vorher.

Die Divergenz der beiden Positionen reicht nun aber tiefer, als der Wortlaut des Gesprächs vermuten liesse. Während Kratylos das Wort als Ganzheit und diese Ganzheit von ihrer festen Verankerung im Vorhandensein und der Richtigkeit her sieht, begreift Sokrates das Wort als Konstrukt, das fast beliebig durch Zusetzung oder Weglassung von Buchstaben etc. veränderlich ist und dessen Tauglichkeit im Satz je nach Gelegenheit und nach dem Gutdünken des hierzu nötigen Dialektikers in den Stand von Richtigkeit oder Falschheit versetzt werden kann. Nicht zufällig hatte Sokrates ziemlich zu Anfang des Gesprächs mit Hermogenes schon „definiert“: „Das Wort ist nun also ein belehrendes Werkzeug und ein das Wesen unterscheidendes“ (Crat. 388b,13–c,1). Werkzeug also, nur Werkzeug<sup>98</sup>! – Kratylos geht einen ganz anderen Weg. Er erkennt dem Wort so etwas wie eine ontologische Wahrheit (und Würde) zu und vertritt damit eine streng referentielle Sprachtheorie. Sokrates dagegen beharrt darauf, es gebe für das Wort nur eine okkasionelle, von „ausen“, eben vom Dialektiker als „Benutzer“ und „Beherrscher“ der Worte kommende Richtigkeit, der diese der blossen Lautgestalt des Wortes imputiert und deshalb über das Wort als Ganzes urteilen kann; damit vertritt Sokrates eine instrumentelle, nicht-referentielle Sprachtheorie<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> Man könnte sagen, dass an dieser Stelle die instrumentalistische Missdeutung von Wort überhaupt in der abendländischen Philosophie beginnt – eine schlimme, bis heute nicht korrigierte Fehlentwicklung.

<sup>99</sup> Zu dieser Problematik hat HILLER (Das zwitterhafte Wesen) eine brillante Interpretation vorgelegt.

Diese Positionen werden im weiteren Verlauf des Gesprächs noch mehrmals bekräftigt. Was Kratylos angeht, betont er, dass es ihm einfach nicht gefällt, „zu sagen, es sei etwas zwar ein Wort, sei aber nicht passend an seiner Stelle“ (Crat. 433c,9–11). Denn „wer die Benennungen versteht, versteht auch die Dinge“ (Crat. 435d,5f). Es gibt keine andere Belehrung über das Seiende, „sondern nur diese eine und beste“, nämlich die über die (wahren) Worte“ (Crat. 436a,1f). Kratylos sagt mit Nachdruck, dass es „notwendig so sein muss, dass der, der die Worte festgesetzt hat, ein Wissender war, wenn aber nicht, (dass es dann,) wie ich schon lange gesagt habe, gar keine Worte wären. Und als bester Beweis, dass er sich an der Wahrheit nicht verfehlt hat, soll dir (folgendes) gelten: es hätte sich ihm nichts so zusammenstimmend gefügt. Oder hast du während deiner Rede nicht selbst eingesehen, wie alle Worte in derselben Weise und auf dasselbe hin geordnet wurden?“ (Crat. 436b,12–c,6). Und schliesslich die bekenntnishafte These, in der sich die inzwischen bei Kratylos angesammelte Spannung entlädt: „Ich meine, dass die richtigste Klarstellung hierüber die ist, o Sokrates, dass es eine grössere als menschliche Kraft gewesen ist, welche den Dingen die ersten Namen zugeordnet hat; und daher sind sie mit Notwendigkeit richtig“ (Crat. 438c,1–4).

Die letztgenannte Äusserung des Kratylos fasst deutlich zusammen, worauf seine Position in der Sprachtheorie hinausläuft: auf die zwingende Annahme einer göttlichen Instanz. Griechisch gedacht, wird das der Demiurg sein, weil nur er imstande und geradezu dafür zuständig wäre, ordinativ und koordinativ das Gleichgewicht zwischen allen Worten herzustellen. – Bis hierher ist es Sokrates nicht gelungen, die Wortphilosophie des Kratylos zu erschüttern. Bis hierher steht dieser da als ein Philosophierender, der klar und konsistent, dabei auch konziliant und mit ruhigem Selbstbewusstsein gegen „modernere“ Meinungen argumentiert. Wohl ist zu spüren, dass er sich allmählich ärgert, weil Sokrates ihm seine Argumente nicht abnimmt (was er ganz am Anfang schon befürchtet hatte). Die persönliche Spannungskurve des Kratylos, d. h. seine emotionale Beteiligung, bleibt infolge seines Ärgers, aber auch seiner Selbstachtung noch so hoch wie bisher, die intellektuelle Spannungskurve trennt sich jedoch davon ab und beginnt rapide zu sinken. Das Ergebnis ist eine gewisse Verhärtung des Bewusstseins bei Kratylos. Sein Auftritt hat somit keineswegs den verunsicherten Charakter des Kratylos im Schlusskapitel.

Genau an dieser Stelle endet der bisherige Duktus des Dialogs. Sokrates versucht nun in einem kurzen Überleitungspassus, Kratylos schnell und definitiv in die Enge zu treiben, indem er ihn fragt, wie es denn sei, wenn die Worte untereinander in Streit gerieten und die einen wie die anderen je für sich in Anspruch nähmen, sie seien der Wahrheit<sup>100</sup> am ähnlichsten: worauf stützen sie sich dann? „Doch nicht wieder auf andere, von diesen verschiedene Worte; denn es gibt sie nicht. Sondern offensichtlich muss irgendetwas anderes als Worte aufgesucht werden, was uns ohne Worte zum Vorschein bringen wird, welche der beiden Sorten von Wörtern die wahre ist, indem es die Wahrheit der Seienden aufzeigt“ (Crat. 438d,4–8). Sokrates beharrt auf dieser Möglichkeit wortloser Einsicht etwa durch Bilder und fragt dann, was wohl besser sei, die Erkenntnis von etwas durch Bilder oder direkt durch Einblick in dessen Wahrheit. Kratylos, spürbar gelangweilt durch dieses Insistieren, antwortet fünfmal mit „Es scheint so“, nur einmal mit „Ja“. Er hat die Lust an dem Gespräch offenbar verloren und figuriert in seiner Einsilbigkeit als der (scheinbar) Unterlegene, während Sokrates seine Spannkraft immer auf gleicher mittlerer Höhe bewahrt und als der (scheinbar) Überlegene aus dem Gespräch hervorgeht.

Es kann hier nicht entschieden werden, ob der erwähnte kleine Überleitungspassus (Crat. 438e,1–439b,9) von Platon selbst in dieser Form verfasst worden ist oder ob er eine redaktionelle Überarbeitung von der Hand eines Schülers darstellt o. ä. Nur die dramaturgische Bedeutung dieses kleinen Kapitels ist es, die hier interessiert.

#### **e. Die dramaturgische Bedeutung des Überleitungspassus**

Mit dem Wort „dramaturgisch“ betritt man ein Gebiet der Platon-Forschung, das lange unbeachtet geblieben ist. Erst in neuester Zeit wurden einige Forscher darauf aufmerksam, dass Platon seine Dialoge als regel-

---

<sup>100</sup> SCHLEIERMACHER übersetzt hier und im folgenden ἀλήθεια (Wahrheit) mit „Wesen“, was diesen Sätzen einen ganz anderen Akzent gibt.

rechte Dramen aufgebaut hat<sup>101</sup>. Es wäre nun sicher verlockend und erfolgversprechend, den ganzen Dialog „Kratylos“ an dieser Stelle noch einmal aufzurollen, um seine „dramaturgische Partitur“ und damit seinen „spielerischen“ Unterton herauszuarbeiten. Da dies aus der Gesamtabsicht des vorliegenden Buches herausfallen würde, muss es leider unterbleiben.

Dramaturgisch interessant ist vor allem die Wendung, die Kratylos dem Gespräch nach dem kurzen, spannungsarmen Überleitungspassus gibt. Und diese Wendung ist überraschend effektiv. Während in der philosophischen Sache dieses Überleitungskapitel nichts Neues bringt (auch wenn Sokrates hier ein wenig hektisch noch einmal das riesengroße Thema „Wahrheit“ ins Spiel wirft), erfolgt jetzt der rhetorische Hieb des Kratylos, der diesen mit einem Mal wieder – und definitiv – als den überlegenen Akteur in diesem philosophischen Drama<sup>102</sup> ausweist. Sokrates hat sich gerade in seiner „Siegerpose“ eingerichtet. Da zerschlägt ihm Kratylos diese Pose mit dem einen Satz: „Versuche nur auch du, o Sokrates, dies noch weiter zu erwägen!“ (Crat. 440e,6f). Das Verhältnis von „Schüler“ und „Meister“ hat sich plötzlich umgekehrt.

Momentanes „Gewinnen“ und „Verlieren“ innerhalb des dramatischen Spiels, immer abwechselnd, herrscht in diesem Dialog unzweifelhaft vor; am Anfang ist Kratylos auf der Höhe seiner Kraft und seiner emotionalen Ausgeglichenheit, aus der ihn der Auftritt des Sokrates herausreißt; am Ende, durch den unvorhergesehenen Hieb gegen Sokrates, erhebt er sich wieder zu dieser Höhe. Anfang und Ende verbinden sich, sind gewissermassen identisch wie bei Heraklit (etwa in B 103). Dazwischen liegt das Auf und Ab der emotionalen Kurve des Kratylos (und selbstverständlich auch die anders verlaufende des Sokrates). Da-

---

<sup>101</sup> Z. B. EBERT, Platon 59–74. Im Blick auf diese neue Forschungsrichtung haben die Veranstalter der Tübinger Platon-Tage 2014 (Irmgard MÄNNLEIN-ROBERT, Dietmar KOCH und Nils WEIDTMANN) „ausdrücklich“ angekündigt, dass dort unter dem Generalthema „Platon und die Sprache“ auch Fragen der Dramaturgie von Platons Dialogen erörtert werden sollen.

<sup>102</sup> ANCESCHI (Götternamen 36–52) nimmt diesen Spiel-Charakter des Dialogs wohl wahr, beschränkt ihn aber auf bestimmte Stellen. Sie gelangt dadurch zu einer völlig anderen Gesamtwertung, als sie im vorliegenden Buch vertreten wird. Insbesondere „glaubt“ sie den Argumenten des literarischen Sokrates mehr als nötig und gewichtet die sokratische Selbstironie geringer als nötig.

zwischen liegt auch die „Offenbarung“ von Ruhe und Bewegung: Ruhe bei dem seine Position behauptenden Kratylos, unruhige Bewegung bei dem diese Position von allen Seiten bekämpfenden Sokrates. Und nach seinem rhetorischen Hieb, der plötzlich seinen endgültigen Spielvorteil sicherstellt, ist Kratylos keineswegs der uneinsichtige Triumphator *par excellence*, sondern der Kamerad in einem schliesslich doch noch fairen Spiel. Die Kameraden trennen sich – so hat man jedenfalls den Eindruck – „typisch griechisch“, nämlich lachend.

Welche Rolle spielt nun also Kratylos in diesem aus Spiel und Ernst zusammengesetzten philosophischen Agon? Da dessen dramaturgischer „Leitfaden“ vorzuschreiben scheint, dass das „Fliesen“ der Dinge (wovon ja dauernd dialogisiert wird) auch im Wechsel der „Szenen“ nonverbal abgebildet werden soll, zeitigt er eine Reihe von bedenkenswerten Gegensätzen. Kratylos als Herakliteer *lehrt* zwar das letztliche In-sich-Zurücklaufen von Anfang und Ende, von dem Heraklit gesprochen hatte, aber er *behauptet faktisch* gegen Sokrates auch unerschütterlich das Wesen der Dinge, das sich mit Notwendigkeit im rechten Wort (der rechten „Benennung“) ausdrückt. Kratylos steht da als der Bekenner eines übermenschlichen, göttlichen „Nomotheten“, an dem jeder, im Kampf um die jederzeit angegriffene Zivilisation, sich ohne Diskussion und ohne Dialektik auszurichten hat (vgl. Heraklit B 114); er bleibt von Anfang bis Ende der „stabile“ Mitspieler, gegen den zu diskutieren eine Diskussion erst lebendig macht. Ausgerechnet er, der als Herakliteer das „Fliesen“ der Dinge und die Unverlässlichkeit der Worte, ja letztlich die Untauglichkeit menschlichen Sprechens insgesamt lehren müsste, tritt in diesem Dialog als Exponent des Beharrenden in der Wirklichkeit auf. – Als derart überraschend widerspruchreiche Hauptfigur des Dialogs trägt er in sich die Botschaft Platons, dass Menschen und Dinge dieser Welt ihre Widersprüchlichkeit besitzen und dass niemand dieselbe aufheben kann, es sei denn einer, der eine wirklich umfassende Theorie der Wirklichkeit vorzulegen weiss.

Die Ironie, mit der Platon seine Personen im „Drama Kratylos“ auftreten lässt, ist jedenfalls in den grossen Linien eher freundlich und verständnisvoll. Auf dieser dramaturgischen – also „jenseits“ der Worte liegenden, nicht mit den oft sehr harten Einzelaussagen *im* Dialog zu verwechselnden – Ebene werden sogar Heraklit und die Herakliteer ohne Ressentiment eingesetzt. Sie alle spielen ja mit, und sie alle tragen bei zum schliesslichen Herausarbeiten der universal integrativen Theo-

rie<sup>103</sup>. (Die zum Zeitpunkt der Fertigstellung des „Kratylos“ selbst bei Platon ja noch lange nicht vorhanden war.)

Die Rolle des Kratylos, im Unterschied zu dem Eindruck, den das Schlusskapitel isoliert betrachtet vermitteln kann, ist somit die des festen Pfeilers, auf dem aufruhend dann weitere Erörterungen von Wort, Ding, Bewegung, Dialektik, Richtigkeit des Wortes und Vorrang der direkten (nonverbalen) Einsichtnahme in das Wesen des Dinges etc. unternommen werden können. – Des weiteren ist es offenbar die Rolle des Kratylos im Dialog, eine in besonders vielen Schichten aufgehäuften Ironie zu tragen, die vielleicht eine nähere Beziehung Platons zum historischen Kratylos verbergen soll und so gerade aufdeckt.

Abschliessend kann gesagt werden, dass die Erkundigungen, die wir aus Platons Dialog „Kratylos“ zu ziehen versuchten, kaum dazu verholfen haben, die Schwerverständlichkeit Heraklits zu verkleinern. Es scheint sogar, dass Platon solche Erkundigungen eher ins Leere laufen lässt, denn offensichtlich legt er den Argumentationsgang seines Textes verbal und nonverbal als Zickzack-Parcours an.

So muss die schon weiter oben ausgesprochene Vermutung bestätigt werden, dass Platon durch zwei, drei autoritative Weichenstellungen diese Schwerverständlichkeit erst geschaffen oder mindestens sehr vergrößert hat. Man sieht nun, dass er auch durch vorübergehend freundliche Kurzpassagen im Dialog „Kratylos“ oder durch eine vermeintlich gerechte dramaturgische Positionierung der Dialog-Figur Kratylos dessen „Lehrer“ Heraklit nicht aufgewertet hat.

Diese Behandlung Heraklits durch Platon hat, wie oben gezeigt, systemimmanente oder auch persönliche Ursachen. Sie lehrt den heutigen Interpreten, dass es methodisch äusserst schwierig ist, die wohl wesentlich durch Platon errichtete „Nebelwand“ um Heraklit zu durchbrechen und dahinter zu einer besseren Rekonstruktion von dessen Argumentationslinie zu gelangen<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> Selbstverständlich ist die in diesem Satz implizit enthaltene Behauptung, dass auch Platons Frühdialoge und erst recht die aus der mittleren Schaffensepoche schon im Hinblick auf die spätere Gesamtsystematik geschrieben wurden, selbst eine Hypothese.

<sup>104</sup> In höchster Präzision hat Dieter BREMER (Kratylos 601–656) die Ergebnisse bisheriger Heraklit-Interpretation vorgelegt. – Zum Problemfeld Heraklit, Kratylos und Herakliteer bemerkt BREMER, die soeben zitierten Ausführungen ergänzend (ebd. 557–664, hier 660): „Es ist nicht der historische Heraklit, den Platon aufgreift, sondern

## 5. Zusammenfassung

Wie schon der Untertitel dieses ersten Kapitels des vorliegenden Buches besagt, war es die Aufgabe der Erörterung, sinnvolle Möglichkeiten des Heraklit-Verständnisses auszuloten. Dabei galt es, zuallererst gewisse neuzeitlich bedingte Sichtweisen, soweit dies realisierbar war, wegzuschieben. Man sollte den Blick derart frei bekommen, dass dann ein einigermaßen unbelastetes Verstehen Heraklits, quasi aus seinem eigenen frühgriechischen Blickwinkel, versucht werden kann.

Eine wesentliche Rolle musste dabei Platon spielen. Man behauptet ja bisweilen, bei Platon finde man Aufschlüsse über Heraklit. Deshalb wurde der platonische Dialog „Kratylos“ hier fast überproportional ausführlich behandelt. Die gefundenen Ergebnisse sind aber eher verwirrend; über Heraklit ergab sich keine neue Erkenntnis, und über die Haltung Platons gegenüber Heraklit vermehrten sich die Zweifel anstatt der Gewissheiten. Insgesamt scheint es, dass Platon sich in diesem Punkt überhaupt nicht in die Karten blicken lässt. Er *will* offenbar undurchdringlich (= unabhängig?) erscheinen.

Ein mageres Ergebnis so umständlicher Forschung? Das ist es nicht, wenn man die soeben wieder in Erinnerung gerufene Aufgabe der Erörterung bedenkt. Dabei war es nicht die kleinste Erwartung des Verfassers, den Leser auch jenseits der rein philologischen Schwierigkeiten der Textüberlieferung (die hier ohnehin nur am Rande zur Sprache kamen) etwas von der dschungelartigen Undurchdringlichkeit der Tradition spüren zu lassen, die zwischen Heraklit und jeder heutigen Heraklit-Rezeption steht.

Natürlich ist bezüglich solcher Undurchdringlichkeit nicht allein Platon zu erwähnen. Auch die Stoa in ihren verschiedenen Phasen, die verschiedenartige Heraklit-Rezeptionen ausgebildet haben dürfte, auch

---

der stilisierte Prototyp des Herakliteers als Mischung aus zeitgenössisch pervertiertem Heraklit und eigener Kunstfigur Platons“. Das dürfte richtig sein. Aber für Platon selbst ist „dieses heraklitische Amalgam“ (ebd. 663) nicht das letzte Wort. Vielmehr gibt es, jenseits der literarisch ausgedrückten („offiziellen“) Position Platons zu Heraklit, eine „tiefergehende Verbundenheit von Platons Denken mit Heraklit“. Der Denker aus Ephesos bleibt „für Platon ein ernsthaftes Problem“ (ebd. 661). Diese Einschätzung BREMERS ist für die weitere Heraklit-Forschung gut zu beachten.

die Mittlere und Späte Akademie und der Neuplatonismus wären zu nennen, wenn man eine umfassende Darstellung dieser fortschreitenden Vernebelung der Überlieferung vorlegen wollte. Das konnte aber nicht das Ziel dieses Einführungskapitels sein.

Auch methodologisch muss man bedenken, dass der hier gebotene Zugang zu Heraklit nur eine ungefähre Annäherung sein kann. Wir Menschen des 21. Jahrhunderts n. Chr. können uns in die Erfahrungs- und Gedankenwelt der ionischen Griechen des 5. Jahrhunderts v. Chr. nie vollständig, aber vielleicht hinreichend zurückversetzen. Was philologisch, historisch, soziologisch und (natürlich) nicht zuletzt philosophisch zu Um- und Lebenswelt sowie zu heute offenstehenden Interpretationsmöglichkeiten Heraklits zu bemerken war, wurde jedenfalls zusammengetragen.

Einzelprobleme, die berührt wurden, konnten und sollten in diesem Einführungskapitel nicht ausdiskutiert werden. Es ging nur darum, das „Ambiente“ bzw. die „Atmosphäre“, in der Heraklit lebte und seine Gedanken formte, klar und deutlich darzustellen. So kann man hoffen, die fragmentarischen Sätze Heraklits und deren theologische Wirkungen bis heute begreifen zu lernen. Das sollen die folgenden Kapitel dartun.



## **Kapitel 2: Die Fragmente.**

### **Originaltexte, Übersetzungen, Kurzkommentare**

Hinweis: Alle Übersetzungen aus dem Griechischen ins Deutsche sind Arbeiten des Verfassers dieses vorliegenden Buches.

Titel

*Der Originaltitel ist verloren. Er ist in folgender Form rekonstruierbar:*

Ἡρακλείτου Βλύσωνος Ἐφεσίου σύγγραμμα.

Heraklits, des Sohnes Blysons aus Ephesos, Niederschrift.

B 1

< Ἔστι (μὲν) τὸ δέον. >

Τοῦ δὲ λόγου τοῦ δέοντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπείροισιν εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. Τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

< Es besteht das Verbindliche. >

Für die Klarstellung des Verbindlichen unempfänglich werden aber immer Menschen geboren, unempfänglich, bevor sie sie vernommen und auch nachdem sie sie gehört haben. Denn während alles gemäss dieser Klarstellung abläuft, gleichen sie Unerfahrenen, die Erfahrungen von Worten und Taten gerade von der Art suchen, wie ich sie herbeibringe, indem ich jedes Einzelne gemäss seinem natürlichen Werden auseinandernehme und anzeige, wie es sich verhält. Den übrigen Menschen bleibt alles verborgen, was sie wachend tun, gerade so wie all das, was sie im Schlaf vergessen.

*Der Grund für die Konjektur eines Einleitungssatzes, in dem „das Verbindliche“ bereits vorkommt, liegt in zwei Tatsachen. Erstens würde ein δὲ – mit adversativer oder mindestens weiterführender Bedeutung – am absoluten Anfang eines philosophischen Textes störend bzw. sinnlos wirken. (Eine Zusammenziehung von τοῦ und δὲ zu τοῦδε wäre als absoluter Anfang vollends unsinnig; in diesem Fall wäre die Existenz eines Einleitungssatzes zwingend nötig.) Zweitens würde sich als Textanfang die Wortfolge (τοῦ) λόγου τοῦ δέοντος – mit dem seltenen Abstractum „das Verbindliche“ bzw. „Notwendige“, das eigentlich selbst erst erklärungsbedürftig ist – sogar für Heraklits Diktion allzu abrupt ausnehmen. Es bleibt also, wie schon oben (Kap. 1, II,3) gezeigt, kaum eine andere Lösung als die hier gewählte.*

*Die Wiedergabe von λόγος mit „Klarstellung“ stimmt überein mit B 93, B 108, B 115 und v. a. B 50; sie widerspricht auch nicht B 45, wo man dieses Wort allerdings leicht variieren müsste zu „Klarstellungsmacht, -fähigkeit, -kompetenz“ o. ä., analog zu B 31, wo man übersetzen muss: „klare, feste, eindeutig nachvollziehbare Regel“. Dadurch können grossartig scheinende Übersetzungen wie „Vernunft“, „Lehre“, „Geist“, „Sinn“ etc. vermieden werden, die lediglich einige theoriebefrachtete Denkmodelle aus der späteren Philosophiegeschichte auf Heraklit zurückspiegeln, ohne ihn inhaltlich zu erschliessen.*

*Prekär ist es auch, im Umfeld des heraklitischen λόγος von „Begriffen“ zu sprechen. Heraklit versucht sicherlich – in einem sozusagen „experimentellen“ oder „exploratorischen“ Denken – jeweils punktuell die Dinge klarzustellen, und dabei ist er oft gar nicht zimperlich. Er kennt aber noch nicht allseits fest definierte „Begriffe“ im Sinn der späteren antiken, mittelalterlichen oder modernen Logik, d. h. er hat offenbar noch keinen Begriff von „Begriff“. Sein Gebrauch von philosophischen Grundwörtern steht noch auf der Schwelle zwischen Alltags- und Wissenschaftssprache, ist noch nicht (wie z. B. derjenige Demokrits, Platons und dann v. a. derjenige des Aristoteles) eingebunden in weiträumige Theoriebildungen mit strenger Terminologie und immer strengeren Begriffsregulierungen. Heraklit meint mit λόγος etwas weitgehend Subjektives: einfach das konzentrierte Hinschauen auf die Sache, das von selbst in das direkte Benennen der Sache übergeht – entsprechend der Grundbedeutung von λέγειν: „sammeln“, „überschaubar zusammenstellen“, „die Pointe nennen“; vgl. λόγον δι-*

δόνα: „Rechenschaft geben“, „Bilanz vorlegen“, „Durchblick verschaffen“.

*Sofern das Fragment in der vorliegenden Form authentisch ist, teilt Heraklit die Menschen in zwei grosse Gruppen ein: Unempfängliche bzw. Unvernünftige, die sich zwar (wichtigtuertisch?) viel mit „Worten und Tat(sach)en“ beschäftigen, aber keine Inhalte erfassen, da sie nicht wie er selbst mit der „Klarstellung des Notwendigen“ beginnen; die „übrigen Menschen“ versuchen aber nicht einmal so dilettantisch wie die erste Gruppe, irgendwelche Erfahrungen zu sammeln, und wissen folglich gar nichts – so dass ihr Wachzustand eigentlich vom Schlaf nicht zu unterscheiden ist. An sich bleibt die Unterscheidung der beiden Gruppen freilich minimal; sie wirkt eher komisch, ja soll vielleicht so wirken. Es ist denkbar, dass Heraklit sie mit ironischer Absicht verwendet, um zu sagen: Mit Menschen ist wohl überhaupt kaum etwas anzufangen.*

## B 2

Διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ζυνοῦ. Τοῦ λόγου δ' ἑόντος ζυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

Daher muss man dem Gemeinsamen folgen. Obwohl aber die Klarstellung gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie Einsicht je für sich.

*Die Klarstellung richtet sich gleichmässig an alle Menschen. Einsicht, die echt ist, kann und soll in einem offenen Gespräch diskutiert und kritisiert werden, aber immer im Blick auf die Sache, d. h. auf dem Weg zu noch besserer Klarstellung.*

*„Das Gemeinsame“ ist nicht unbedingt politisch gemeint. Es meint v. a. nicht, neuzeitlich-aufklärerisch oder gar national-ideologisch verstanden, das Recht aller Staatsbürger, überall Einblick zu nehmen, oder ihre Pflicht, restlos alle Kräfte für das Vaterland einzusetzen, sowie alle Institutionen und Vorkehrungen, die aus diesen politischen Grundvollzügen resultieren. Heraklit denkt viel konkreter. Er meint mit dem „Gemeinsamen“ das vor-staatliche, naturhaft elementare Interesse aller Mitglieder einer Gemeinschaft am Überleben. Dazu gehört erst*

*einmal das in etwa gleiche Verständnis aller im Bezug auf das, was unbedingt sein muss und was zu tun ist: das δέον. Sollten darüber Meinungsverschiedenheiten entstehen, muss ebenso unbedingt das Interpretations- und Definitionsmonopol beim König liegen. Normalerweise wissen jedoch alle von Natur aus, was nottut – nicht nur in akuten Notfällen, sondern auch im unscheinbaren Alltag.*

*Dieses basale, fast unbewusste Einverständnis im Bezug auf das Notwendige ist zugleich für Heraklit das Vernünftige. Daher nutzt er das Wortspiel ξυνόν / ξὺν νόῳ (vgl. B 114) fast wie ein Orakel: der νόος, der praktisch-alltägliche Verstand, steht allen jederzeit zur Verfügung (B 17), aber die Menschen sind zu stumpfsinnig oder zu stolz, um das zuzugeben; lieber verschliesst sich jeder in seine eigenen unrealistischen Interessen und nichtigen Interpretationen.*

B 3

< Περὶ μεγέθους ἡλίου > εὖρος ποδὸς ἀνθρωπίνου.

< Über die Grösse der Sonne > Die Breite eines Menschenfusses.

*Stark verstümmeltes Fragment.*

B 4

< Si felicitas esset in delectationibus corporis, boves felices diceremus, cum inveniant orobum ad comedendum. >

< Bestünde das Glück in leiblichen Vergnügungen, müssten wir das Hornvieh glücklich nennen, solange es Erbsen zum Fressen findet. >

*Kontext unbekannt.*

B 5

Καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μαινόμενοι, οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο. Μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις μιν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. Καὶ τοῖς ἀγάλασι δὲ τουτέοισιν εὖχον-

ται, ὁκοῖον εἶ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὐ τι γινώσκων θεοῦς οὐδ' ἥρωας οἴτινές εἰσιν.

Kultische Reinigung (von Blutschuld) suchen sie umsonst, indem sie sich mit Blut beflecken, so wie wenn einer, der in Kot gestiegen ist, sich mit Kot waschen wollte. Für wahnsinnig würde er wohl gelten, wenn ihn bei solchem Tun ein Mensch bemerken würde. Und zu diesen Standbildern da beten sie, gerade wie wenn jemand mit Häusern plauderte und nichts davon wüsste, was Götter und was Heroen wirklich sind.

*Das Fragment bezeugt Heraklits radikale Abkehr von populären Kultpraktiken sowie sein Eintreten für die rein geistige Existenzweise von Göttern und Halbgöttern. Zu dieser rein geistigen Existenzweise von Göttern gehört wohl auch, dass die Menschen sie nicht mit Ehrenbezeugungen überhäufen dürfen – denn dadurch würde man sich die Götter „verpflichten“ oder gewissermassen „versklaven“; was im Umgang mit Menschen natürlich genauso ist. Götter aber bedürfen vor allem anderen des Abstands<sup>1</sup>.*

*Abgesehen von dieser grundsätzlichen religionsphilosophischen Positionsbestimmung scheint Heraklit hier, wie auch in B 69 (sofern dieses echt ist), ein persönliches Interesse an religiöser Reinheit, also eine praktisch-religiöse Ansprechbarkeit auszudrücken.*

## B 6

<’Ο ἥλιος > νέος ἐφ’ ἡμέρη ... ἄπτεται καὶ σβέννυται.

<Die Sonne > Tag für Tag jugendfrisch ... entzündet sich und erlischt.

*Kontext unbekannt.*

---

<sup>1</sup> Vgl. DK 1, 181,8f, nr. 132 = B 132 (zweifelhaftes Fragment): τιμαὶ θεοῦς καὶ ἀνθρώπους καταδουλοῦνται. Geht vielleicht auf ein Sprichwort zurück.

B 7

Εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγοῖεν.

Wenn auch alles, was ist, zu Rauch würde, unterschiede es doch wohl die Nase.

*Kontext unbekannt<sup>2</sup>.*

B 8

Τὸ ἀντίζουον συμφέρον ... ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίην.

Das Widerstrebende zusammenbringend ... aus den Auseinandertragenden die schönste Fügung.

*Fragment ohne rekonstruierbaren syntaktischen Zusammenhang. Die Aussage scheint dieselbe wie in B 51.*

B 9

... ὄνους σύρματ' ἂν ἐλέσθαι ἢ χρυσόν.

... < dass > Esel lieber Spreu nähmen als Gold.

*Infolge des weggebrochenen Hauptsatzes kann man nicht entscheiden, ob Heraklit mit diesem Satz die Binsenweisheit von der Dummheit des*

---

<sup>2</sup> Thomas BUCHHEIM (Vorsokratiker 22) unterschiebt dem Fragment eine kritische anthropologische Bedeutung, die aus dem heraklitischen Wortlaut nicht hervorgeht. BUCHHEIM sieht im Geruchssinn einen äusserst zwielfichtigen Zugang zur Wirklichkeit, „der zwar Unterschiede bemerkt und geradezu erleiden muss, dennoch nie eine Übersicht über die Verhältnisse gewinnen könnte, sondern – weil er sich mitten in seinem Objekt ja befindet – den Gerüchen, ohne jede Möglichkeit zur Distanz, völlig ausgeliefert ist. Der Rauch kennzeichnet also ein Dasein in völliger Auslieferung und Steuerlosigkeit (ἀμηχανία) inmitten der darauf einstürzenden Weltgeschehnisse“. Von dieser negativen Einschätzung des Geruchssinns steht weder hier noch sonst bei Heraklit auch nur die leiseste Andeutung.

*Esels wiederholen oder umgekehrt auf die relative Klugheit des Tieres hinweisen will, da der Esel nicht das Gold, das ihm gar nichts nützt, sondern eben die Spreu bevorzugt, die für ihn nützlich ist. – Kontext unbekannt.*

## B 10

Συλλάψεις<sup>3</sup> ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον· καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα<sup>4</sup>.

Zusammenhalte sind<sup>5</sup> Ganze und Nichtganze, Zusammenführendes und Auseinanderstrebendes, Einklang Schaffendes und Missklang Verursachendes; und aus allem Eines und aus Einem alles.

---

<sup>3</sup> Thomas BUCHHEIM (Vorsokratiker 100) verteidigt die Lesart συνάψεις gegen die von Bruno SNELL vorgeschlagene Lesart συλλάψεις, obwohl er für seine Version keine überzeugenderen Gründe vorbringen kann als subjektive Eindrücke („wegen des Textzusammenhangs beim überliefernden Pseudo-Aristoteles als auch vor allem, weil der Satz so einen besseren Sinn ergibt“). Schon seine Übersetzung „innige Berührungen“ beweist aber, dass es mit diesem „besseren Sinn“ seine Schwierigkeiten hat. Heraklit will ja offensichtlich *nicht bloss* von „Berührungen“ reden, seien sie nun „innig“ oder weniger innig, denn einander berührende Dinge bleiben einander *immer noch äusserlich*. Er will jedoch zeigen, wie eine zutiefst innerliche Identität die beiden Extreme mit unwiderstehlich grosser Kraft ineinander schiebt. Auch diese Kraft ist bildlich durch das Wort συλλάψεις, das ein drastisches Packen und Drücken beim Entgegennehmen von etwas (λαμβάνειν) zum Ausdruck bringt, hervorragend klar benannt. Es soll hier also energisch für die von Bruno SNELL eingeführte Fassung plädiert werden.

<sup>4</sup> Bruno SNELL (Fragment 10 84–87, bes. 85) setzt sich gegen die Lesart συνάψεις wie folgt zur Wehr: „Aber selbst dann“, d. h. wenn diese Lesart authentisch wäre, „verdiente συλλάψεις schon aus dem ganz äusseren Grund den Vorzug, weil die ungewöhnliche jonische Form σύλλαψις viel eher in die seit Aristoteles gewöhnliche Form σύναψις geändert werden konnte, als umgekehrt“. HAMMER (Einheit 177f) stimmt SNELL zu und stellt klar, dass συλλάψεις „das grammatische Subjekt des Satzes sein muss, während ὅλα ... διᾶδον als paarweise gruppierte Prädikatsnomina anzusehen sind“. Damit wiederholt er zwar nur, was SNELL (Fragment 10) als erster erkannt hatte, was jedoch in der Folgezeit immer wieder in Frage gestellt worden war. Aber er stellt klar, dass λαμβάνειν bei Heraklit, wie das verstärkende Kompositum καταλαμβάνειν in B 28 verdeutlicht, oft in einem strafrechtlichen Sinn („verhaften, aus dem Verkehr ziehen, festsetzen“ etc.) gemeint ist.

<sup>5</sup> Weitere Übersetzungsvariante: „Die Hand geben sich ...“.

*Das Fragment weist auf den naturgegebenen Zusammenhalt hin, der über alle menschlich wahrnehmbaren Gegensätze hinaus alles Wirkliche in eine feste Einheit zwingt. Der gewaltsame Beiklang – σύλληψις heisst auch „Verhaftung, Fesselung“ – dürfte typisch für Heraklit sein.*

B 11

... πᾶν ἔρπετόν πληγῇ νέμεται.

... das ganze Kriechgetier wird (nur) mit Geisselschlag zur Weide geführt.

*Auch ohne dass das Subjekt genannt wird, ist klar, wer hier die Geissel gebraucht: die Gottheit, die besser als Kriechtiere (und Menschen?!) weiss, wohin man zu kriechen hat. Wahrscheinlich ist die Metapher „kriechen“ ironisch gemeint.*

B 12

Ποταμοῖσιν τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ· καὶ ψυχὰὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμῶνται.

Während man in dieselben Flüsse steigt, fließt einem wieder und wieder anderes Wasser zu; die Seelen aber dampfen aus den Feuchtgebieten herauf.

*Das berühmte Fragment vom „immerwährenden Wandel“ ist in Wahrheit viel raffinierter. Es stellt das Immerzu-weiter-Fliessen, also den unaufhaltbaren Wandel, dar als das infrahumane Geschehen innerhalb der Gesamtwirklichkeit, d. h. als Prozess in der Horizontale: ziellos, endlos, bewusstlos. Ihm tritt das „Heraufdampfen“ der Seelen als das humane Pendant gegenüber. Zwar ist es als „blosses“ naturales Heraufdampfen ebenfalls noch infrahuman, d. h. unaufhaltbar und bewusstlos, aber nach dem Verlassen der „Feuchtgebiete“ bildet sich in ihm so etwas wie ein festes Bewusstsein (vgl. B 115), und dieses hat vertikale Richtung: hinauf, immer klarer, „transparenter“ und weiter ausgebreitet. Das ist sehr wohl eine Zielvorgabe. – Beide Komponenten, Horizon-*

*tale und Vertikale, infrahumane und humane Prozesse, machen erst zusammengenommen die eine Wirklichkeit aus.*

*Die erste Hälfte des Fragments stimmt überein mit dem ersten Teil von B 49a.*

B 13

Ἵ γες βορβόρω μᾶλλον χαίρουσιν ἢ καθαρῷ ὕδατι.

*Schweine haben am Schlamm mehr Freude als an sauberem Wasser.*

*Kontext unbekannt.*

B 14

Νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις < – τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ >. Τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μνεῦνται.

Den Nachtschwärmern, Magiern, Bakchen, Mänaden und Mysten < – ihnen droht er Bestrafung nach dem Tode an, ihnen prophezeit er das Feuer >. Denn die bei den Menschen gebräuchlichen Mysterien werden unheilig gefeiert.

*Trotz der stoischen Überarbeitung, der die Parenthese zu verdanken ist, dringt in diesem Fragment noch deutlich das Anliegen Heraklits durch: Ablehnung der veräußerlichten Kultpraktiken, Besinnung auf das unergründlich Heilige sowie die ruhige, schweigende Anbetung anstatt des hektischen, mit Geschrei verbundenen Herumlaufens. Auch die emphatische Betonung des Wortes „unheilig“ scheint echt heraklitisch: es klingt fast so endgültig wie ein Todesurteil.*

B 15

Εἰ μὴ γὰρ Διονύσω πομπὴν ἐποιεῦντο καὶ ὕμνεον ἄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργασται· οὐτὸς δὲ Ἄϊδης καὶ Διόνυσος, ὀτέω μαίνονται καὶ ληναῖζουσιν.

Wenn sie nämlich nicht gerade für Dionysos den Umzug veranstalten und das Phallos-Lied singen könnten, wäre es hochgradig schamloses Getue. Derselbe aber ist Hades und Dionysos, dem zuliebe sie ausser Rand und Band geraten und (am Lenaienfest)<sup>6</sup> umhertoben.

*Der – aus Heraklits Perspektive – „schamlose“ Dionysos-Kult unterscheidet sich nur dem göttlichen Namen nach von einem öffentlichen Ärgernis. Aber – so kann man noch einmal in Heraklits Perspektive fragen – ist das überhaupt ein göttlicher Personennamen? Es ist möglich, dass Heraklit, in Kenntnis von alt-kleinasiatischen Sprachen aus dem näheren oder weiteren Umfeld von Ephesos, die uns heute kaum mehr geläufig sind, hier in B 15 auf die etymologische Gleichheit von Hades und Dionysos anspielt – und darauf, dass beide nicht Personen, sondern anonyme Naturkräfte sind, die keiner Feier bedürfen.*

*Wenn nun aber „Dionysos“ ein blosser Vorwand wäre für die bei den unteren Volksschichten beliebten phallischen Bräuche, müsste man hier erzieherisch einschreiten. Heraklit meint sicher, dass man das unbedingt tun muss, hüllt sich aber mit Rücksicht auf die Volksreligion in den Schleier der konjunktivischen Redeweise.*

*Jedenfalls weist er auf die nahe Verwandtschaft von sexueller Ekstase mit ebenfalls ekstatischer Todesbegeisterung hin, ja von Rausch und Tod überhaupt. Als Mann der Einsicht muss er davor warnen.*

B 16

Τὸ μὴ δυνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

Das, was niemals untergeht, wie könnte einer vor dem verborgen sein?

---

<sup>6</sup> Das Lenaienfest, ein typisch attisches Fest, wurde im Gamelion (d. h. im 7. Monat des attischen Festkalenders = unsere Monate Januar/Februar) zu Ehren des Dionysos gefeiert. Es war für Heraklit in vielfacher Hinsicht ein Stein des Anstosses. Einerseits sieht er darin ein sinnloses Toben von unreinen Todgeweihten, andererseits fühlt er damit seine Vorbehalte gegen die attischen Bräuche bestätigt. – Vgl. DEUBNER, Attische Feste 126: „Das Fest der Lenaia ist in Athen und sonst der kultische Überrest des verebten dionysischen Orgiasmus“. Angesichts des offensichtlichen Augenzeugenberichts des Heraklit darf man an dem verharmlosenden Wort „verebbt“ wohl einigen Zweifel hegen.

*Das Fragment spricht offenkundig von Gott, der nicht wie die Gestirne einmal da und einmal nicht da, sondern ununterbrochen präsent und aufmerksam ist. Die Aoristform λάθοι müsste man eigentlich so übersetzen: „auch nur einen Augenblick, auch nur mit einem Haar verborgen sein“.*

B 17

Οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκόσοι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.

Darin haben nämlich die Vielen keine Einsicht, so viele auch hineingeraten, und sie erkennen es nicht, auch wenn sie aufmerksam gemacht werden; doch ihnen selbst kommt es so vor.

*Die Apperzeptions-Unlust vieler Menschen, ihre Dummheit und wahnhaftige Selbstüberschätzung liegen auf ein und derselben Linie.*

*Da die Wendung ἑαυτῷ δοκεῖν auch in der Bedeutung „vor sich selbst brillieren“ vorkommt, ist es möglich, dass Heraklit den Satz eher in diesem pointierten Sinn gemeint hat.*

B 18

Ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον, οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἔδον καὶ ἄπορον.

Wenn man nicht Unverhofftes hofft, wird man es nicht aufstöbern, da es doch unauffindbar und unzugänglich ist.

*Ein Hinweis auf die Notwendigkeit, den gewohnten irdischen Vorstellungshorizont gänzlich zu überschreiten, um den Standpunkt des „einen Weisen“ (B 32) einnehmen zu können.*

*Damit im Zusammenhang können die mehrfachen Bemerkungen stehen, die mit der Tod-Leben-Einheit eine jenseits der irdischen Verhältnisse stehende Wirklichkeit zu behaupten scheinen (vgl. etwa B 62).*

B 19

Ἄκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν.

Die nicht des (Hin-) Hörens kundig sind und nicht des Redens.

*Kontext unbekannt.*

B 20

Γενόμενοι, ζῶειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν – μάλλον δὲ ἀναπαύεσθαι –, καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι.

Da sie geboren sind, sind sie entschlossen, zu leben und Todeslose zu haben – oder besser: auszuruhen –, und Kinder hinterlassen sie, auf dass < neue > Todeslose geboren werden.

*Das Fragment zeigt Heraklits Einstellung zum Leben. Sie ist absolut illusionslos mit einem Stich ins Pessimistische: Kinder zu haben, ist für ihn gleichbedeutend mit dem Produzieren neuer Todesgeschichten. Es ist schwer, hier keine Spur indischen Gedankengutes festzustellen (vgl. B 68).*

*Um dem Kreislauf des Sterbens zu entgehen, hat Heraklit allerdings keinen religiösen Ausweg anzubieten, sondern eine heroische Lösung. Gutes Leben ist für ihn nicht einfach Leben („in vollen Zügen“), das heisst „ausruhen“, sich gehen lassen. Eigentlich „leben“ bedeutet bei Heraklit: sich entschliessen, nicht unbedingt nur zu „leben“, vielmehr für das Besondere bereit zu sein und im entscheidenden Augenblick alles auf eine Karte zu setzen. Nur dann ist man imstande, jenseits von Lebensanspruch und Todesfurcht eine Tat zu vollbringen, die dem Dasein Sinn, Wert und Würde gibt (vgl. B 25: „grosser“ bzw. „grösserer“ Tod).*

B 21

Θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὁκόσα δὲ εὐδοντες ὕπνος.

Tod ist all das, was wir als Aufgeweckte sehen, alles aber, was wir als Schlafende sehen, Traum.

*Eigentliches Leben im Wachzustand ist nichts naturhaft Vorkommendes, sondern Ergebnis menschlicher Bemühung.*

*Da irdisches Leben aber nur Dasein mit dem Tod vor Augen ist, kann man verstehen, dass sich viele in Schlaf und Traum flüchten. Doch im Traum kann man nicht ständig leben.*

B 22

Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον.

Denn Leute, die Gold suchen, graben viel Erde auf und finden wenig.

*Zumindest ab γῆν πολλὴν ... dürfte es sich um ein Sprichwort handeln, das der Autor mit ironischem Unterton zitiert.*

*Da der Kontext fehlt, ist die Pointe kaum zu ahnen. Möglicherweise steht sie aber in Beziehung zu dem Goldstaub, den, nach einer Bemerkung Herodots, die Gewässer führten, die vom Tmolos herabströmten (Hist. 1,93,1: τοῦ ἐκ τοῦ Τμόλου καταφερομένου ψήγματος). Namentlich erwähnt Herodot den Paktolos, der mitten durch Sardeis fließt, wegen seines Goldgehalts (Hist. 5,101,10f). Goldwäscher und Goldgräber waren also an den Westhängen des Tmolos ein gewohnter Anblick.*

B 23

Δίκης ὄνομα οὐκ ἄν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ᾔν.

Den Namen des Rechtes wüssten sie nicht, wenn dies nicht wäre.

*Der Autor spricht wohl von der Ungerechtigkeit (vgl. auch B 111). Der Satz bekräftigt Heraklits Überzeugung, dass die Menschen von Natur aus im Grunde das Recht kennen (vgl. B 2).*

B 24

Ἄρηϊράτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι.

Die dem Ares Zugewiesenen ernten Ehre bei Göttern und Menschen.

*Sie sind wohl schon zu Lebzeiten, als für den Krieg Auserwählte, aber sicher als Gefallene mit einer unverlierbaren Ehrenstellung ausgestattet, also gleichsam sakrosankt.*

B 25

Μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι.

Grössere Todesschicksale ziehen das Los zu grösserem Glück.

*Der lapidare Spruch, durch seinen spiegelsymmetrischen Aufbau und die Alliterationen ein Musterbeispiel für den Stil Heraklits, verbindet mit Hilfe des Wortes λαγχάνουσι die Todesschicksale auf Erden mit den jenseitigen Lohn- und Glücksanteilen. Je „grösser“ (= von Anfang an ehrenvoller, heldenhafter angelegt) ein Todeslos ist, das einem (bei der Geburt?) in die Hände fällt, desto „grösser“ die Dimensionen des dafür vorgesehenen jenseitigen Lohns. Es geht offenbar nicht nur um menschliches Verdienst oder Leistung, sondern auch um eine gewisse schicksalhaft-zufällige „Determination“.*

B 26

Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἐωυτῷ, ἀποσβεσθεὶς ὄψει. Ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεῶτος εὐδῶν, ἐγρηγορῶς ἄπτεται εὐδοντος.

Der Mensch reibt sich in der Nacht ein Licht an, da ihm die Sicht erloschen ist. Lebend reibt er sich am Toten, wenn er schläft; erwacht, reibt er sich am Schlafenden.

*Der Vorgang des oftmals (und schnell) wiederholten, entschlossenen und kräftigen Berührens, d. h. des Reibens, lässt aus dem einen Gegensatz den anderen hervorgehen: aus dem Dunkel das Licht, aus dem Tot-*

*sein den Schlaf, aus dem Schlaf das Wachsein. Die Gegensätze sind nicht voneinander getrennt, vielmehr einander sehr nah und bedürfen zum Umschlag in ihr Gegenteil nur der richtigen Berührung. Offen bleibt allerdings der genaue Modus derartiger Berührung.*

B 27

Ἄνθρώπους μένει ἀποθανόντας, ἄσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν.

Die Menschen erwartet nach ihrem Tod, was sie alles nicht hoffen und nicht meinen.

B 28

Δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσει ... Δίκη καταλάπεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας.

Denn wer sich einen Anschein gibt, den erkennt der Bewährteste (und) bewacht er ... Dike wird die Zimmerer und Zeugen von Lügen verhaften.

*Wegen der Vieldeutigkeit des Wortes δοκέοντα ist der erste Teil des Fragments unklar.*

B 29

Αἰρεῦνται γὰρ ἔν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὄκωσπερ κτήνεα.

Denn die Besten wählen eines anstatt von allem (anderen), immer lebhaft ausgerufenen Ruhm unter den Sterblichen. Die Vielen aber sind gesättigt wie das Vieh.

*Die Besten bzw. die Edelsten suchen den „immer lebhaft ausgerufenen Ruhm“ als das Kostbarste, das dem Dasein erst Sinn, Wert und Würde gibt. Der Ruhm, das κλέος, entsteht aber vor allem im Umfeld einer kriegerischen Bewährung. – Das Fragment liest sich einerseits wie eine*

*nostalgische Rückerinnerung an die mykenische „Ritterkultur“, andererseits aber auch wie eine wohlwollende Hervorhebung der persischen Adelskultur, mit der Heraklit als Angehöriger der ionischen Elite irgendwie in Kontakt gestanden sein dürfte (vgl. Kap. 1, I, 2, b).*

B 30

Κόσμον τόνδε < – τὸν αὐτὸν ἀπάντων ... – > οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Diese Weltanordnung da < – dieselbe von allen ... – > schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern ewig war und ist sie und wird sein stets lebendes Feuer, aufbrennend nach Massen und erlöschend nach Massen.

*Die Parenthese am Anfang des Satzes ist wohl späterer Zusatz, dazu wahrscheinlich in verstümmelter Form, da nicht klar wird, wer oder was mit „alles“ gemeint sein soll.*

*Der Inhalt des Fragments ist allerdings klar und deutlich: Die jetzt bestehende Welt ist ein ungeschaffener, ewiger Kosmos mit eigener Gesetzmässigkeit. Weder Götter noch Menschen, die ja Teile des Kosmos sind, haben auf dessen Wesen in irgendeiner Weise Einfluss. Der Kosmos als ganzer ist dabei ein Lebewesen sehr eigener Art, jenseits des Bogens zwischen Werden und Vergehen, wie er für alle anderen Lebewesen gilt. Die Welt, das Ewig-Lebewesen, ist reines Feuer, und das heisst für Heraklit u. a. auch: unverlierbare Wärme, vollkommene Beweglichkeit, unbeschränkte Wandlungsfähigkeit.*

B 31

Πυρὸς τροπαί<sup>7</sup>· πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἤμισυ γῆ, τὸ δὲ

---

<sup>7</sup> Entgegen dem bisherigen passivischen Verständnis dieses Begriffs (etwa als Gedrängtsein zu einer [Um-] Wendung) bemerkt BUCHHEIM (Feuer und Flüsse 180): „dann sind die *πυρὸς τροπαί* aus dem berühmten Fragment B 31 nicht als Verwandlungen von Feuerstoff zu verstehen, sondern am ehesten als aktive ‚Umwendungen‘ von

ἤμισυ πρηστήρ ... θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.

Wenden des Feuers: zuerst (Meer-) Wasser, vom Wasser aber die Hälfte Erde, die Hälfte Blitzstrahl ... Das Wasser zerfließt und wird nach derselben (deutlich einsichtigen) Regel bemessen, die schon war, bevor es Erde wurde.

*Im Leben des Kosmos gibt es bestimmte Phasen, für die der Autor eine überzeitliche Regel in Anspruch nimmt. Die Reihenfolge der einzelnen Phasen scheint dieser Regel zu gehorchen, nicht aber der Zeitpunkt, wann die neue Phase beginnt.*

*Das Subjekt des Satzes (τροπαί) lässt jedenfalls die Vorstellung von Selbständigkeit entstehen. Das Feuer „wendet sich“ selbst aus eigenem Entschluss in eine andere Gegenwartsform um, oder es bewirkt Wendungen in den Teilen des Kosmos, welche es am Brennen hält.*

B 32

Ἐν τῷ σοφῶν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

Eines, das Weise allein, beansprucht nicht und beansprucht (doch), mit dem Namen „Zeus“ benannt zu werden.

*Eine Kontamination des „allein Weisen“ mit den Göttergestalten der griechischen Volksreligion soll definitiv ausgeschlossen werden. Da jedoch „Zeus“ in Literatur und Umgangssprache oft im Sinne von „das Höchste, das Göttliche an sich“ gebraucht wird, findet der Autor diese Bezeichnung für das „allein Weise“ nicht ganz unzulässig.*

---

anderen Stoffen ineinander, die das Feuer durch seine Wirkung vollbringt, um zugleich in anathymiaistischer Form frei zu werden. Entsprechend hat das Wort τροπή ja nicht nur passive, sondern auch aktive Bedeutung, etwa das in die Flucht Schlagen des Gegners in einer Schlacht“. Der direkte Genitiv πυρός müsste dann in der Art eines „genitivus causae“ aufgefasst werden.

B 33

Νόμος καὶ βουλῆ πείθεσθαι ἑνός.

Gesetz ist, auch (einmal) dem Rat eines Einzelnen zu folgen. < Oder: >  
Gesetz ist auch, dem Willen des Einen zu gehorchen.

*Das Fragment könnte (in der ersten Variante) einer sprichwörtlichen Redewendung entsprungen sein, während es auch (in der zweiten Variante) die heraklitische Mahnung radikalieren könnte, dass jeder nach dem Einen Weisen streben muss.*

B 34

Ἄξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι.

Unverständige, die zuhören, gleichen Taubstummen; der (gängige) Spruch bestätigt es ihnen: sie sind Anwesende, die abwesend sind.

*Eine der vielen Äusserungen über die Erkenntnis-Unfähigkeit der meisten Menschen.*

B 35

Χρῆ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι.

Es muss sehr wohl so sein, dass Männer, die das Wissen lieben, vieles in Erfahrung gebracht haben.

*Das ἱστορεῖν, d. h. das Nachforschen, Fragen, Erfahrungen und Geschichten Sammeln geht dem Wissen voraus, ist aber mit diesem nicht identisch. Wissen entsteht erst durch die Rückbeziehung aller Erfahrungen und Geschichten auf das „eine Weise“ (vgl. B 40; B 41). Vielleicht ist der Satz aber auch eine polemische Replik auf Homer, Od. 1,3f – der wahre Erwerb von Erfahrungen führt nicht so sehr in mannigfache körperliche Nöte, wohl aber in vielfache geistige Not: zu wenig Geduld, zu wenig Aufmerksamkeit auf Dinge oder Menschen etc. Das Wort πολλῶν*

*kann übrigens Genitiv Plural zu πολλά wie zu πολλοί sein, d. h. Heraklit kann durchaus auch eine gründliche Menschenkenntnis als Voraussetzung der Ausbildung echten Wissens meinen.*

B 36

Ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.

Den Seelen ist es Tod, Wasser zu werden, dem Wasser aber, Erde zu werden; aus Erde aber wird Wasser, aus Wasser Seele.

*Wie bei allen naturphilosophischen Fragmenten Heraklits ist es hier schwierig, den genauen Gedankengang zu verfolgen. Grundsätzlich scheint Seele für ihn ein materielles, wenn auch hauchzartes Substrat des Menschseins zu sein, noch ganz naturhaft wie Wasser und Erde. Entscheidend ist die Richtung des „Werdens“: für die Seele, die aufsteigt und immer leichter und trockener wird (B 12, B 118), wäre es tödlich, durch viel Feuchtigkeit beschwert, also gegen ihre eigene Entfaltungsrichtung nach unten gezogen zu werden; hingegen ist es in Ordnung, dass aus Wasser Seele (= Hauch) wird. Übrigens ist auch der von Heraklit gebrauchte Begriff des „Werdens“ schwer zu erläutern, weil der hierbei im Hintergrund stehende Begriff der Identität ebenfalls problematisch bleibt.*

B 37

< ... sues caeno, cohortales aves pulvere lavari. >

< ... dass Schweine sich in Schlamm baden, Geflügel in Staub. >

*Kontext unbekannt.*

B 38

Θαλῆς δοκεῖ πρῶτος ἀστρολογῆσαι.

Thales hat anscheinend als erster Sternforschung betrieben.

*Die wissenschaftlichen Leistungen von Thales aus Milet, der u. a. die Sonnenfinsternis vom 28. Mai 585 richtig vorherberechnet hatte, werden von Heraklit offenbar anerkannt.*

*Thales erhielt seine astronomischen Kenntnisse mit höchster Wahrscheinlichkeit aus Kontakten seiner phönizischen Grosseltern mit der mesopotamischen Wissenschaftskultur. Die Grosseltern, Angehörige des adeligen phönizischen Geschlechts der Theliden, sind bezeugt bei Diogenes Laertios (Vitae phil. 1,22 = DK 1, 67,9f). Dort steht auch „unser“ Heraklit-Fragment B 38 als authentische Äusserung des Diogenes Laertios (DK 1, 67,22).*

B 39

Ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.

In Priene wurde Bias, der Sohn des Teutames, geboren. Seine Argumentation („Fähigkeit der Klarstellung“)<sup>8</sup> war stärker als die der anderen.

*Bias hatte 546 öffentlich auf den Panionia den Ioniern den Rat gegeben, sie sollten angesichts der persischen Eroberung von ganz Kleinasien ihre zwölf Städte aufgeben, nach Sardinien auswandern und im Nordteil der Insel eine gemeinsame Kolonie gründen<sup>9</sup>. Das war eine*

---

<sup>8</sup> DK 1, 65, Bias nr. 1, zitiert als Ausspruch des Bias, eines der sogenannten Sieben Weisen: οἱ πλείστοι ἄνθρωποι κακοί, „Die meisten Menschen sind schlecht“. Dieser Satz, der auch bei Dichtern wie Theognis auftaucht, ist freilich eher ein verbreitetes Sprichwort als ein persönliches Bekenntnis des Bias, wie ja überhaupt die Zuordnung vieler Sätze zu den sogenannten Sieben Weisen keine Eindeutigkeit erbringt. Nr. 11 wirkt im Hinblick auf das spätere Schicksal des Bias tragikomisch: λάλει κáιρiα, „Sprich im rechten Zeitpunkt!“ Hätte er nicht vorzeitig den Mahner gespielt, sondern mit seiner an sich richtigen Mahnung gewartet, bis ein grosser Teil seiner Mitbürger bereits in Panik geraten wäre, hätte man ihn selbst nicht ins Exil geschickt. Vgl. Strabo, Geogr. 14,636.

<sup>9</sup> Herodt., Hist. 1,170,1–3.

*ausgesprochen weitsichtige Empfehlung. Bias wollte seine ionischen Mitbürger zu einer optimistischen Machtpolitik gegen die Karthager ermutigen, die gerade im 6. und 5. Jahrhundert dabei waren, ihre Einflussosphäre im westlichen Mittelmeer als Militär- und Handelsimperium auszubauen. Er stützte seinen Optimismus auf Entwicklungen in Italien, wo die Etrusker gegen die griechischen Stadtstaaten Unteritaliens eine Allianz von italischen Volksstämmen (Volsker, Daunier u. a.) unter etruskischer Führung zu bilden suchten, ein Bündnis, das von Anfang an brüchig war. Als diese Allianz 524 in den Krieg zog, trugen die Griechen vor der Stadt Kyme einen grossen Seesieg davon. Dasselbe geschah 504, als das etruskische Landheer unter Aruns, dem Sohn des Porsenna, vor Aricia durch die griechischen Kontingente vernichtet wurde. Bias konnte diese wachsende und stabile militärische Überlegenheit der Griechen über die italischen Konkurrenten durchaus schon Jahrzehnte zuvor sehen.*

*Über diese kleinen und mittelgrossen politischen Kräfte zu siegen, waren die Griechen in der Lage; über die viel grössere und ungleich aggressivere Militärmacht Karthago jemals das Übergewicht zu erhalten, war dagegen illusorisch. Karthago rüstete ständig weiter auf. Es verlor sein Ziel, das westliche Mittelmeer einschliesslich des Atlantik-Zugangs zu einer geschlossenen karthagischen Zone zu verwandeln, nie aus den Augen. Daher dachte Bias, durch den von ihm vorgeschlagenen Bevölkerungszuwachs könnte das Aggressivitätspotential der Karthager wenigstens neutralisiert und für die Griechenstädte am westlichen Mittelmeer wenigstens ein langfristiger Friede ermöglicht werden.*

*Seine Befürchtungen gegenüber den Karthagern täuschten ihn nicht. Nur wenige Jahre später – zwischen 540 und 537 – blockierten 60 karthagische Schiffe die griechische Kolonie Alalia auf Korsika. Schliesslich mussten die Griechen diese Kolonie aufgeben und den Hafen den Karthagern überlassen. Hintergrund: Das Fischvorkommen nördlich von Sardinien und Korsika sowie an der Rhonemündung war noch reich; besonders ergiebige Fanggebiete für die beliebten Thunfische befanden sich dort, aber auch die Rotbarbe (Trigle, mullus), eine hochbezahlte Delikatesse, sowie der Schattenfisch (Korakinos), eine billige, schnell absetzbare Nahrung für die ärmeren Volksschichten, wurde dort reichlich gefangen. In Anbetracht der Tatsache, dass das*

*östliche Mittelmeer, die Dardanellen und die Nordküste des Schwarzen Meeres bereits durch übermässige Fischerei „ausgelaugt“ waren, mussten ausreichende Fischvorkommen, die Basis der Ernährung, anderswo gesucht werden. Sardinien, wenig besiedelt, mit einheimischer Bevölkerung nur im Landesinneren und momentan noch nicht allzu vielen karthagischen Militärbasen, erschien den Griechen für die genannten Zwecke geradezu ideal, den Karthagern aber nicht weniger. Zur selben Zeit wurden deshalb die Fischerei- und Handelsschiffe der grossen griechischen Kolonie Massilia immer stärker von karthagischen Geschwadern attackiert, die „Säulen des Herakles“ (Gibraltar) als karthagisches Territorium beansprucht und zur Durchfahrt für griechische Schiffe überhaupt gesperrt. Es war also hoch an der Zeit, das Gleichgewicht der Kräfte zugunsten der Griechen wiederherzustellen. Dies war der eigentliche Inhalt, den Bias dem Volk vorlegte. – Die panionische Versammlung legte allerdings keinen Wert darauf, vor der erdrückenden persischen Übermacht dorthin zu fliehen, wo sich auch schon wieder eine erdrückende feindliche Übermacht abzeichnete. Um der Gerechtigkeit willen muss man auch dieses Argument verstehen. Bias wurde jedenfalls für seinen Ratschlag verbannt.*

*Wie er vorausgesehen hatte, wurden den Ioniern ihre letzten Illusionen sehr bald ausgetrieben. Ihr Aufstand 500–494 wurde blutig niedergeschlagen, ihre Städte – mit Ausnahme von Ephesos – brannten, Milet, die grösste ionische Stadt mit ihren vier Häfen, wurde 494 bis auf den letzten Stein zerstört. Dann begann die persische Grossmacht mit der Unterwerfung des griechischen Festlands. Selbst die unerwarteten Siege der Griechen (490 Vernichtung des persischen Expeditionskorps bei Marathon, 480 Seeschlacht vor Salamis, 479 Verbrennung der persischen Flottenreste vor Mykale) und die dubiose Hegemonie Athens (477 Gründung des ersten Attischen Seebunds) haben wenig am Krisenzustand in Ionien geändert. Letztlich brachte erst der Kimon-Friede 458 zwischen Persien, Athen und Sparta für Ionien eine Entspannung.*

*Als führende Persönlichkeit der Kleinstadt Priene war Bias mit Sicherheit in Heraklits Familie bekannt. Auch von der Lebenseinstellung her, die Bias nie ein demokratisch begründetes Amt annehmen liess, sondern ihn stets nur als Schiedsrichter an die Öffentlichkeit brachte, musste er den Sakralkönigen von Ephesos nahestehen. Ob Bias*

*Heraklit persönlich begegnet ist, kann heute allerdings nicht mehr erschlossen werden. Nimmt man für Bias ein Geburtsdatum um 580 oder früher an – der Vorschlag auf dem Panionion 546 muss ja von einem reifen Mann von mindestens 30 oder 40 Jahren gemacht worden sein – und folgt man den üblichen Datierungen der Lebenszeit des Heraklit mit einem Geburtsdatum um 525, so wäre eine Begegnung des Knaben Heraklit mit dem Greis Bias gerade noch denkbar. Folgt man älteren Datierungen, welche die Lebenszeit Heraklits auf ca. 550–480 ansetzen, wäre eine Begegnung leichter möglich gewesen. Jedenfalls muss Bias in der mündlichen Überlieferung innerhalb der Königsfamilie von Ephesos präsent gewesen sein.*

*Dann bleibt aber immer noch die Frage, wohin Bias nach seiner Ostrakisierung gegangen und ob und wann er nach Priene zurückgekehrt ist. Das Fragment B 39 ist aber so neutral formuliert, dass weder die Datierungs- noch die Lokalisierungsfrage klar entschieden werden kann.*

## B 40

Πολυμαθὴν νόον<sup>10</sup> οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἄν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρη, αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.

Vielwisserei lehrt keinen Verstand; denn (sonst) hätte sie ihn den Hesiod und den Pythagoras und dann den Xenophanes und Hekataios gelehrt.

*Wie in Fragment 35 wird auch hier der fundamentale Unterschied von blosser Erfahrungswissen und „echtem“, d. h. sicherem Wissen thematisiert, nun freilich mit polemischer Spitze. Warum Heraklit auch Pythagoras und Xenophanes auf dieser Negativliste führt, wird letztlich nicht ganz klar, denn schliesslich haben beide wenigstens den Versuch einer umfassenden theoretischen Begründung ihrer Behauptungen gewagt. Offensichtlich wurde damit aber noch nicht das „eine Weise“ Heraklits (vgl. B 41) erreicht.*

<sup>10</sup> DK 1, 160,3f, nr. 40 = B 40 fügt hier ein: ἔχειν.

B 41

Ἔστι γὰρ ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐπι κυβερνᾶ πάντα διὰ πάντων.

Es ist nämlich eines das Weise, Einsicht zu haben in die Grundabsicht, welche alles durch alles hindurch steuert.

*In diesem Fragment wird auf Wesenseigenschaften des allumfassenden Feuers angespielt: darauf, dass es vernünftig ist (vgl. B 49a) und somit einen begrenzten Einblick in seine Aktivitäten zulässt, dass es eine Grundabsicht (γνώμη) hat und dass es in vernünftig nachvollziehbaren Rhythmen stärker und schwächer wird (vgl. B 30). Dennoch verzichtet Heraklit auf eine inhaltliche Beschreibung der „Grundabsicht“ des Feuers, die auch kaum anders als in mystischer Schau zugänglich sein dürfte.*

B 42

Ὅμηρος ἄξιός ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι, καὶ Ἀρχίλοχος ὁμοίως.

Homer verdient es, aus den Wettkämpfen hinausgeworfen und mit Stockschlägen gestraft zu werden, und ebenso Archilochos.

*Vielleicht hat diese krasse Abwertung der beiden Dichter mit der Art zu tun, wie sie den Krieg besingen. Diese ist Heraklit möglicherweise nicht heroisch oder nicht sakral genug; in den Werken beider sind viele, auch wenig heroische, wenig hochgemute bzw. geradezu inhumane Gemütsregungen beschrieben, Götter greifen vorteilhaft und wenig vorteilhaft in das Kriegsgeschehen ein usw. Die beiden genannten Dichter passen nach Heraklit nicht zu den Idealen, die in den Wettkämpfen grundlegend sind und einen agonalen Grundzug in der Bevölkerung stärken sollen, und schon gar nicht passen sie zu dem rigorosen Konzept des Krieges, das Heraklit vertritt. Sie sind ihm in der Gesamttendenz zu „weich“ und zu „unehrlich kämpfend“ – er spricht ja auch nur von den Wettkämpfen.*

*Sein Unmut über die beiden Dichter ist aber nicht total. Er respektiert offenbar das dichterische Können Homers und übernimmt deshalb von ihm gelegentlich Vokabeln, Redefiguren etc. Dasselbe gilt wohl von Archilochos, obwohl hier keine direkten Anspielungen oder Übernahmen in die Sätze Heraklits konstatiert werden konnten.*

B 43

Ἵβριν χρῆ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

Zügellosigkeit muss man löschen, mehr als eine Feuersbrunst.

*Das vieldeutige Wort ὕβρις umfasst ein semantisches Spektrum, das von „Übermut“, „Stolz“, „unkontrollierter Gewalttat“, „Kränkung“ und „Schmähung“ bis hin zu „Frevel“ oder „frevlerischem Übermut“ reicht. Gerade die letztgenannte Bedeutungsnuance, das Ignorieren religiöser Schranken, könnte der Autor am meisten im Blick gehabt haben.*

B 44

Μάχεσθαι χρῆ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος.

Kämpfen muss das Volk um das Gesetz wie um seine Stadtmauer.

B 45

Ψυχῆς πείρατα<sup>11</sup> ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

---

<sup>11</sup> Dass die Seele eigentlich Feuer ist und infolgedessen eine spezielle Beziehung zum Feuchten hat, wurde neuerdings wieder sehr betont: vgl. KIRK / RAVEN / SCHOFIELD, *Philosophen* 222–224. Wegen dieser Einsicht in Heraklits Gedanken kann einem heutigen Leser dieses Fragments besser einleuchten, warum die Grenzen der Seele unauffindbar sind: das Feuer züngelt und vergrößert und verkleinert seine Gestalt ununterbrochen.

Die Grenzen der Seele dürftest du wohl im Gehen nicht ausfindig machen, und wenn du jede Strasse auf- und abwanderst: so unermesslich ist ihre Klärungsmacht.

*Das Fragment verwendet ein Bild, das die Horizontale betont. Die Rede ist von „Grenzen“ der Seele, die niemand durch reales Gehen erwandern kann.*

*Anstatt „jede Strasse“ könnte man hier auch übersetzen: „die ganze Strasse“, und dabei an die „Königsstrasse“ denken, die (von Ionien aus gesehen) bei Ephesos und Smyrna in zwei verschiedenen Teilstrecken beginnt, ab Sardeis eine einzige wird, dem Hermos entlang nordwärts bis nach Gordion in Phrygien führt, dann in Südrichtung über hohe Gebirge hinweg nochmals Phrygien durchquert und durch Mesopotamien nach Susa geht<sup>12</sup>. Möglicherweise hat Heraklit bei diesem Fragment den erlebten Anblick dieser Strasse im Hinterkopf.*

*Zur Erklärung wird nach derartig ausgiebiger Vorstellung der Horizontale aber ein βαθὺς λόγος genannt, wörtlich übersetzt: „tiefes Wort, tiefe Bedeutung“, und das betont auf der Bildebene die Vertikale.*

*Zum Verständnis des gemeinten Sinnes dient wohl, das „Tiefangelegt“-Sein der Seele nicht genau wörtlich bzw. bildlich zu nehmen, sondern es allgemeiner als Unergründlichkeit und Unermesslichkeit zu begreifen, d. h. als fortlaufende selbständige Verdichtung und zugleich Ausbreitung. Das würde den anderen naturphilosophischen Aussagen Heraklits nicht widersprechen.*

B 46

Τὴν τε οἴησιν ἱερῆν νοῦσον < ἔλεγε καὶ τὴν ὄρασιν ψεύδεσθαι >.

Und das Meinen < nannte er > Epilepsie < und sagte, dass der Sehsinn lügt >.

*Trotz der unsicheren Überlieferungsform ein gutes Beispiel für Heraklits drastische Kritik an der Sinneswahrnehmung.*

---

<sup>12</sup> Herodt., Hist. 5,52–54.

B 47

Μὴ εἰκῆ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα.

Lasst uns nicht blindlings über das Grösste urteilen!

B 48

Τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

Nun hat der Bogen den Namen „Leben“, sein Werk aber ist Tod.

*Wortspiel mit βίος = Bogen und βίος = Leben. Kontext unbekannt. Zur Deutung siehe B 51.*

B 49

Εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾦ.

Einer gilt mir für zehntausend, wenn er nur der Beste ist.

*Ob „der Beste“ im Sinne von „der Tauglichste“ in einer frühdemokratischen, halboffenen Gesellschaft oder „der Beste“ im Sinne der Adelsethik („ein Bester“ als selbstherrlich-unabhängiger Aristokrat) oder gar ein „Edler“ nach den strengen Massstäben der persischen Elite gemeint ist, kann nicht entschieden werden.*

*In Persien gab es um 500 längst öffentliche Schulen, hohe Standards des Wissens und Könnens, sehr detaillierte Regeln des Anstands, Pflichtenkataloge für jeden einzelnen Tag, eine alltäglich praktizierte Höflichkeit und „Ritterlichkeit“ usw. Infolge dieses gesamtgesellschaftlich akzeptierten, aber hauptsächlich die „Edlen“ verpflichtenden Ethos war es in Persien sicher schwerer als in der griechischen Kulturwelt, ein „Edler“ zu werden. „Edel“ zu sein, besagt in Persien ausser den schon genannten Details: so abgeschliffen zu sein, dass man weder im Erleiden noch im Führen überrascht, zur Unbesonnenheit gedrängt oder zu würdelosem Tun verführt werden kann. – Kontext des Satzes unbekannt.*

B 49a

Ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν.

In dieselben Flüsse steigen wir und steigen wir nicht, wir sind (es) und sind (es) nicht.

*Vom Ende des Satzes her gedeutet, besagt das Bild von den Flüssen: Wir steigen nicht in dieselben Flüsse, weil sich das Wasser stets verändert, aber wir steigen in dieselben Flüsse, weil der Ort des jeweiligen Flusses in der Landschaft derselbe bleibt und weil das vollständige Fluss-Sein des jeweiligen Flusses nur dadurch definiert werden kann, dass alle sich ändernden Wasser zur Örtlichkeit hinzugedacht werden. Wir sind nicht, weil wir im Verlauf des Daseins nie ganz sind, was wir sein sollen oder wollen, sondern weil wir dasjenige, was wir aktuell nicht sind (die „ungelebten Reste“ des Lebens), durch Ausgrenzen immer neu produzieren und wie einen Schatten mitschleppen; aber wir sind zugleich, weil wir unsere Identität erkennen und wissen, dass der Schatten des Nicht-Seins mit zu unserem Dasein hinzugehört und nur beides zusammengenommen unser Sein definieren kann.*

*Die Vorstellung vom unausgelebten Schatten des Lebens ist für Heraklits naturphilosophische Lehre vom Ineinander von Leben und Tod offensichtlich ein zentrales Element.*

B 50

Οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἓν πάντα εἶναι .

Für jene, die nicht mir, sondern der Klarstellung zugehört haben, ist es weise, darin übereinzustimmen, dass eines (oder: das Eine) alles ist.

*All-Einheit bedeutet im Sinne Heraklits nicht ein unterschiedsloses Verfließen von allem mit allem, sondern einheitliche Strukturiertheit. „Das Eine“ ist das logische Organisationsprinzip von allem, das auf den ersten Blick von dem Einen unterschieden ist.*

## B 51

Οὐ ξυνιαῖσιν, ὅκως διαφερόμενον ἐωυτῶ συμφέρεται· παλίντονος<sup>13</sup> ἀρμονίη ὅκωσπερ τόξου<sup>14</sup> καὶ λύρης.

Sie verstehen nicht, wie sich Unterscheidendes mit sich selbst übereinstimmt: zurückgespannte Klammer, wie bei Bogen und Lyra.

*Die dem Fragment zugrunde liegende bildliche Vorstellung<sup>15</sup> geht vom entspannten Doppelbogen aus, der entweder als Bogen (zum Töten) gespannt oder, anders herum in die Hand genommen, als Lyra (zum Tönen) bespannt werden kann. Gerade diese doppelte Verwendbarkeit, die beide Möglichkeiten in sich enthält, macht den Wert des Gegenstandes für den Benutzer aus: sie humanisiert den Bogen, da er nicht nur als Tötungsgerät verwendet werden muss, und gibt der Lyra eine tief ernste Bedeutung. Eines bedingt das andere. „Ähnlich“ steht es mit dem Ver-*

---

<sup>13</sup> Diese etwas rätselhafte Vokabel hat natürlich einen musikalisch-physikalischen Hintergrund. Es geht um ein bestimmtes, genau so gewolltes und hergestelltes Zusammenstimmen. Bei einer bestimmten Länge der Saiten ergibt sich ein Ton (τόνος) von konstant wiederkehrender Tonhöhe und ihrer Oktave. Ebenfalls resultiert bei einer gewissen optimalen Spannung (τόνος) der Sehne ein Optimum an Schlagkraft des dann abgeschossenen Pfeiles. Bei dessen Einschlag „klingt“ es immer ähnlich. Dieser doppelte „Tonos“ und damit die Verlässlichkeit gehört zum Wohlgebautsein (des Instruments). Dies ist zunächst seine „Harmonie“. Und weiter: Je deutlicher die Enden dieses Instruments hervortreten, desto straffer wird die Sehne resp. werden die Saiten gespannt werden und desto lauter kann ein charakteristisches Summen das gut gebaute Zusammenhalten des ganzen Instruments andeuten. Der Wortteil πάλιν (= „wiederum“) bezieht sich nicht auf die beiden einander gegenüberstehenden Enden, sondern auf die Tatsache, dass das Instrument beim Wieder- und Wiederverwenden, einmal als Bogen, einmal als Lyra, immer wieder dasselbe Geordnetsein erklingen lässt. So ist παλίντονος etwa mit „wieder (und wieder) in gute Spannung versetzt“, „wieder in prächtiger Spannung klingend“ etc. zu übersetzen. Es handelt sich also um eine wiederholbare, in sich gegliederte „Harmonie“. Mit gekünstelten Wortschöpfungen wie „gegenspannig“, „gegenstrebig“ o. ä. bekundet man hingegen nur übersetzungstechnische Hilflosigkeit, bringt aber keine Klarheit in die Sache.

<sup>14</sup> Darstellungen und technische Beschreibung bei NEUBURGER, Technik 221–224.

<sup>15</sup> HAMMER (Einheit 172f) gibt in Worten eine kurze Beschreibung dieser Vorstellung Heraklits und erinnert an die graphischen Darstellungen bei SNYDER (Harmonia 91–95, bes. 93).

*hältnis des voll entwickelten Gegensatzes zu sich selbst: er enthält die beiden Gehälften in ihrer vollen Widersprüchlichkeit und Gegensätzlichkeit, aber er ist auch für beide der eine Referenzpunkt, der angibt, worüber die Gehälften streiten. Es scheint, dass dabei für Heraklit der Aspekt der Einheit überwiegt. – Dass Bogen und Lyra die klassischen mythologischen Attribute des Apollon sind, spielt im Hintergrund sicher auch eine, aus dem Fragment heraus allerdings nicht weiter präzisierbare Rolle.*

B 52 / B 100

Αἰὼν παῖς ἐστὶ, παίζων πεσσεύων<sup>16</sup>. παιδὸς ἢ βασιλῆῃ / πάντων, ἃ φέρουσιν ὦραι.

Die Lebensfülle ist ein Kind (beim Spiel), mit Brettspielsteinchen spielend; ein Kind hat das Amt, königlich zu herrschen / über alles, was die Zeitabschnitte (herbei-) bringen.

*Das αἰὼν-Fragment steht unter den übrigen Fragmenten Heraklits in singulärer Stellung. Dies nicht nur formal, durch seine überreiche Aliteration, sondern insbesondere inhaltlich: Aion, personifiziert als königliches Kind (es muss nicht unbedingt ein Knabe sein, wie einige Interpreten wollen), verschiebt gelassen seine Brettspielsteinchen (etwa vergleichbar mit den Steinen im modernen Backgammon?) und modifiziert oder ändert damit alle Glücks- und Unglücksereignisse, die rein naturhafter Determination folgend geschehen müssten. Man kann dabei ruhig an die Möglichkeit denken, dass dieses Kind die Steinchen umdreht, d. h. sie mit dem Rücken nach oben und so ohne Rücksicht auf ihren regulären „Wert“ einfach durcheinander schiebt. Merkwürdiger-*

---

<sup>16</sup> Vgl. DK 1, 493 zu S. 162, wo behauptet wird, Karl REINHARDTS Gliederung „... παῖς, παίζων πεσσεύων, παιδὸς ... (Herm. 77, 1942, 6<sup>1</sup>)“ sei „schwerlich richtig, wo doch der ganze Ton darauf liegt, dass der Aion ein (παῖς) παίζων ist, nicht ein παῖς“. Nach DK soll also der „ganze Ton“ auf dem Spiel liegen, nicht auf der Kindlichkeit. Wieso, das leuchtet nicht recht ein. Schliesslich betont Heraklit doch gleich danach, dass das Amt des Königs diesem Kind zukommt, und wenn DK recht hätte, müsste es am Anfang des Satzes wohl einfach heissen: Αἰὼν παίζει.

*weise erwähnt Heraklit keinen Spiel-Partner oder -Gegner. Aion spielt allein.*

*Brettspiel und Lebensschicksale stehen also, wie in der Welt des Mythos, mehr noch wie im Märchen, in einer kausalen Beziehung zueinander. Der Mensch als Herr seines Lebensganges – aber als „Kind“: ohne Kalkül, die Steinchen spielerisch (= gemäss der Regel oder auch gegen sie) verschiebend, vielleicht nur einer kindlichen Ästhetik folgend ... Und gegen wen spielt das Kind? Gegen seine Langeweile? Oder gegen die Moira, weil es nun eine geradezu königliche Letztverantwortung übernimmt?*

*Die bisherigen Deutungen gingen zumeist von dem „Kind“ aus und suchten mythologische Parallelen. Folgen wir zunächst dieser Spur.*

*a) Woher kommt das παῖς-Bild? Diese Figur passt nirgends so recht in die griechische Mythologie<sup>17</sup> (auch nicht als Ploutos, das Kind der Tyche, denn dieser spielt nicht). Von der Gesamtstimmung her könnte man eine orientalische oder ägyptische Herkunft dieser Personifikation vermuten, freilich ohne hierfür genauere Nachweise erbringen zu können als etwa die generelle Wahrnehmung, dass dort, von spätbabylonischer Zeit an bis zu Philon, Aion-Spekulationen am ehesten zu Hause sind. Oder sieht Heraklit im Aion den Gründer des persischen Grossreiches, Kyros, der als Kind ja nur ein (unerkannter) Hirtenknabe fern aller Politik war? Beweise hierfür gibt es aber nicht.*

*Es ist ferner nicht zu ermitteln, was der Autor mit dieser bildlichen Vorstellung letztlich sagen will. Denkbar ist die folgende Hypothese: der erste Teil ist Zitat aus einem damals bekannten anonymen Lied*

---

<sup>17</sup> KERÉNYI (Religion 68–115) umkreist unter dem Titel „Das Urkind“ verschiedene mythologische Bilder vom „Göttlichen Kind“, ohne sich letztlich für das eine oder andere zu entscheiden. Er studiert dabei nicht historisch, sondern sozusagen gestaltpsychologisch „das Hervortreten des Allerstärksten aus dem Allerschwächsten“ und fragt sich schliesslich: „beschäftigen wir uns mit einer primitiven Traumvision, mit antikem religiösem Gehalt oder mit einem Urphilosophem? Beschwören wir eine Urmelodie oder ein Urbild herauf? Es soll so bleiben, in seinem Wesen unentschieden. Denn das war unser Gegenstand: das Ur-Unentschiedene, das Urkind“ (115). Dieses Verfahren eines collageartigen Zusammenschiebens unfertiger Mythologeme trägt bei der Suche nach einem klar bestimmmbaren Modell für Heraklits Vorstellung vom königlichen Kind allerdings wenig aus.

oder Sprichwort, das als „Gelegenheitsfund“ dann im zweiten Teil von Heraklit kommentiert wird – wobei allerdings dieser „Kommentar“, sehr unheraklitisch, wieder auf der Ebene der Bildvorstellung verbleibt, so dass wir schliesslich gerade nicht erfahren, was der Spruch besagen soll.

b) Existiert etwa ein biblischer Referenztext? Eine klare Deutung im politischen Sinn könnte im alttestamentlichen Buch Kohelet enthalten sein, wo es heisst: „Weh dir, Land, dessen König ein Knabe ist und dessen Fürsten schon am Morgen tafeln“ (Koh 10,16). Um diesen Satz als mögliches Heraklit-Zitat oder als Heraklit-Replik anzunehmen, wäre allerdings eine ganze Reihe von hypothetischen Annahmen vorausgesetzt: erstens, dass Heraklit bis ins 2. Jahrhundert hinein und bis Palästina im Wortlaut tradiert wurde; zweitens, dass es für den Kohelet genannten Autor interessant war, Heraklit zu erwähnen usw. Grundsätzlich ist das schon möglich, beweisbar aber nicht.

Auf diesen Wegen ist das Fragment also nicht aufzuschlüsseln. Es gibt aber einen anderen, nämlich etymologischen Zugang.

c) Es ist nicht ausgemacht, dass αἰών hier eine Bedeutung wie „Zeit“ oder gar „lange Zeit, Ewigkeit“ hat. Im homerischen Epos und vielleicht auch noch zu Heraklits Lebzeiten bedeutet das Wort eher „Lebenskraft“, „(volle) Lebensfähigkeit“, von daher „Überlebenskraft“ und somit (auch) „Lebenszeit“. Es ist verwandt mit αἰεῖ „immer wieder“ und mit αἰόλος „beweglich, flink, flatternd, wimmelnd“. Man müsste daher αἰών übersetzen mit „die wahre, vor Kraft schwirrende und vibrierende Lebendigkeit“ oder auch – eine zeitliche Konnotation ist nicht verboten – „die volle, krafterfüllte Lebenszeit“<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> DK 1, 161,14–16, nr. 50, die nicht identisch ist mit Fragment B 50 bei SNELL, bringt den wichtigen Einleitungssatz zu B 50: Ἡράκλειτος μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαίρετον ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον ...; „Heraklit sagt nun, das Ganze < das All > sei unterscheidbar und (zugleich) ununterscheidbar, entstanden und unentstanden, sterblich und unsterblich, Klarstellung und (unübersichtlich sprudelnde) Lebenskraft, Vater und Sohn, (geheimnisvoll bleibender) Gott und das (offen aufstrahlende) Gerechte“. Die dort beigegebene Übersetzung für Logos „das Ewige“ und für Aion „die Lebenszeit“ ist als falsch zurückzuweisen. Auch in dieser Aufreihung von Gegensätzen, aus denen die von Heraklit gedachte ursprüngliche Gegensatzeinheit erschlossen werden kann, müssen Logos und Aion als Gegensatzpaar verstanden werden: die Klarstellung, in der sich durch den

d) Die Fragmente B 52 und B 100 sind hier – konjunktural – zu einem einzigen Fragment vereinigt, weil die beiden Stücke überraschend gut zusammenzupassen scheinen, dies v. a. inhaltlich: diese vor Kraft vibrierende Lebendigkeit ist „königlich“ erhaben über alles, was die Jahreszeiten, die Stunden und Lebensumstände rein naturhaft-faktisch mit sich bringen; die echte Lebenskraft spielt mit allem, was einem so im Laufe des Lebens widerfährt.

Das ergäbe immerhin eine sinnvolle Deutung. Heraklit könnte tatsächlich gemeint haben, der Mensch könne jeden Augenblick seines Lebens selbst in die Hand nehmen und die Umstände „spielerisch leicht“ in eigener Regie gestalten, vorausgesetzt, dass er sich seine „kindliche“ Lebenskraft und Lebenslust bewahrt und den immer wieder laut werdenden Ruhm erstrebt (vgl. B 29). Diese Deutung würde sogar gut zu dem Fragment B 53 passen.

e) Ein nochmals anderer Deutungsweg (vielleicht aber nur ein Ausweg) kann darin bestehen, das Fragment B 52 (mit oder ohne B 100) aufgrund seiner idyllischen, fast märchenhaften Stimmung („Kind“, „spielen“, „Königsherrschaft“) völlig aus der Zeit Heraklits herauszunehmen und in die Stoa des 4./3. Jahrhunderts oder in die noch etwas spätere hellenistische Rhetorik zu versetzen. Indirekte (ursprüngliche) Inspiration durch Heraklit wäre dann ja immer noch nicht ausgeschlossen.

f) Gegen diesen literaturhistorischen Deutungsweg spricht aber, dass die Anrede ὦ παῖ, zwar an Erwachsene gerichtet, aber mit aller elterlichen oder grosselterlichen Güte, Zärtlichkeit und Umsicht aufgeladen, seit jeher im griechischen Sprachraum beheimatet ist und an zahllosen Stellen in der Literatur vorkommt. Diese Anrede will zunächst einmal einem Jüngeren Schutz und emotionale Wärme vermitteln. In Heraklits Fragment B 52 (+ B 100) bedarf es freilich eines eigenen schutzverheissenden Zurufs nicht, da dieses königliche Kind ohnehin genügend Schutzmechanismen um sich hat. Man darf das verallgemeinern; nicht allein in der hellenistischen Epoche kommt dieser urmenschliche Zuruf vor. Doch dieser Zuruf ὦ παῖ begegnet in der Litera-

---

autoritativen, zur Weisheit gelangten Menschen der Bauplan des Alls gewissermassen selbst ausspricht, steht als „Rationalität“ der irrational sprudelnden, immer neu hervorbrechenden Lebenskraft (= Aion) gegenüber.

*tur sehr oft situativ, nämlich in einer Situation des Abschieds vor besonders gefährlichen Entscheidungen. Der Ruf hat daher etwas Apotropäisches. Daher kann man das königliche Kind bzw. den königlichen Sohn (παῖς ersetzt in der Dichtung oft υἱός) von B 52 so sehen, dass es momentan noch spielt, aber dieses Spielen ist insgeheim schon Vorbereitung auf ernsthaftes Befehlen und Herrschen.*

*Das Kind von B 52 folgt also keineswegs mit Notwendigkeit immer nur seinem Mutwillen, was sicher nicht gut für es wäre (vgl. B 110). Wie oft spielen Kinder Streit und Krieg! Das bewahrt sie vor Stagnation in der Unreife. „Spielen“ bedeutet dann: sich etwas zur Probe vorspielen, in Ruhe etwas exemplarisch durchspielen – um sich dann später in realer Auseinandersetzung zu bewähren. – In dieser Perspektive wäre B 52 vielleicht doch auf Kyros gemünzt, gewissermaßen als Vorbild für alle (nur) spielenden Kinder, die ihren Lebensüberschwang nicht auf ein symbolisches Brettspiel umzuleiten wissen, um dann ihre Stunden und Jahre beherrschen zu lernen.*

*g) B 100 könnte natürlich auch, für sich genommen, Stück eines ganz anderen echten Heraklit-Fragments sein; dann bleibt es allerdings wieder ohne erkennbares Aussageziel, und B 52 auch.*

*h) Nochmals einen anderen Deutungsansatz könnte man in Anschlag bringen, indem man „Kind“ als bildlichen Ausdruck für den aleatorischen Charakter des (vom Menschen aus gesehenen) Weltgeschehens versteht (vgl. B 124) und B 100 als Beschreibung der notwendigen Folgen jeder aleatorisch gewonnenen Position begreift.*

*Summa summarum: ein immer noch ungedeutetes Fragment.*

B 53

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς· καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἄνθρωπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

Krieg ist Vater von allen, König von allen; und die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien.

*Es ist klar, dass Heraklit vom Krieg im Wortsinn spricht, also von der Situation des Kämpfens auf Leben und Tod. Nur dabei kann zum Vorschein kommen („vorgezeigt werden“), was einer in Wahrheit ist.*

B 54

Ἄρμονιῆ ἀφανῆς φανερῆς κρείσσων.

Unsichtbare Verklammerung ist stärker als sichtbare.

*Kontext unbekannt.*

B 55

Ὅσων ὄψεις ἀκοῆ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

Alles, was man sehen, hören, erfahren kann, das ziehe ich vor.

*Das Nachprüfbare ist glaubwürdiger als blosse Meinung oder Ahnung.*

B 56

Ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν, παραπλησίως Ὅμηρῳ, ὃς ἐγένετο „τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων“. Ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθειράς κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.

Es täuschen sich die Menschen (schon) bei der Wahrnehmung des Augenscheinlichen, ganz ähnlich dem Homer, der doch „der weiseste aller Griechen“ war. Ihn täuschten nämlich Knaben beim Läusetöten, als sie sagten: Alles, was wir gesehen und gefangen haben, lassen wir da, was wir aber nicht gesehen und nicht gefangen haben, das nehmen wir mit.

*Anekdote, die nicht von Heraklit selbst stammen muss, sondern als Scholion von Späteren unter dem Namen Heraklits in Umlauf gebracht*

*worden sein dürfte. Oder geht das Fragment auf eine reale Rätsellösungs-Situation zurück, in der Heraklit seine Souveränität als Weiser unter Beweis gestellt hat?*

B 57

Διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν.

Lehrer der meisten ist Hesiod. Von diesem sind sie überzeugt, er wisse am meisten – er, der Tag und Nacht nicht verstand; sie sind doch eins!

*Die Beliebtheit Hesiods beruhte zum grossen Teil auf der bunten Vielfalt seiner Geschichten, also auf seinem Unterhaltungswert. Wissen im Sinne Heraklits, d. h. Erkenntnis der letzten grossen Einheit von allem, war nie ein Ziel für den Dichter. Aber eben deshalb spottet der Philosoph über diesen „Lehrer“.*

*Die Bewunderer Hesiods trifft Heraklit besonders mit dem Wort ἐπίστανται, „sie wissen, sie haben Kenntnis“, das hier durch seinen ironischen bzw. sarkastischen Klang die Unwissenheit der Menschen hervorheben soll.*

B 58

< Καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἓν ἐστίν. >

Οἱ γοῦν ἰατροὶ τέμνοντες καίοντες πάντη ἐπαιτέονται – μηδὲν ἄξιοι – μισθὸν λαμβάνειν, ταῦτ' ἐργαζόμενοι.

< Und Gutes und Schlechtes sind eines. >

So fordern die Ärzte, die schneiden und brennen, durchaus und ganz unverdient, noch Lohn zu bekommen, da sie doch dasselbe mit ihrem Tun verursachen (was sie bekämpfen: das Leiden).

*Das ärztliche Ausschneiden und Ausbrennen von tiefen Wunden ist Schmerzmaximierung in guter Absicht, aber mit schlechter Prognose, und dafür haben die Ärzte nach Heraklits Meinung keinen Lohn verdient. – Der Sinn der Aussage ist nicht ganz durchsichtig.*

B 59

Γναφείω ὁδὸς εὐθεΐα καὶ σκολιῇ μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτή.

Bei der Walkschraube<sup>19</sup> (des Tuchwalkers) ist die Bahn, gerade und krumm, eine und dieselbe.

*Ein Beispiel für die Identität der Gegensätze.*

B 60

Ὅδὸς ἄνω κάτω μία καὶ αὐτή.

Der Weg hinauf und hinunter: ein und derselbe.

*Das gilt für jeden Weg, für jede gegensätzlich beurteilte Wirklichkeit.*

B 61

Θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.

Meerwasser ist (zugleich) höchst rein und höchst verschmutzt, für Fische zwar trinkbar und gesund, für Menschen aber untrinkbar und tödlich.

*Wieder ein Beispiel für die objektive Identität der gegensätzlichen Eigenschaften.*

B 62

Ἄθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεώτες.

---

<sup>19</sup> Abbildung einer Walkschraube: NEUBURGER, Technik 183: Fresko in der Fullonica in Pompeji.

Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich, indem sie den Tod von jenen leben und das Leben von jenen im Tod haben.

*Man kann dieses Fragment nicht neuzeitlich verstehen, so dass etwa das Unsterblich-Sein immer auch einen verborgenen sterblichen Anteil hat (insofern, als es sich vom Sterblich-Sein unterscheidet und daher den Begriff des Sterblich-Seins in sich trägt), und umgekehrt dass das Sterblich-Sein unvermerkt einen unsterblichen Anteil in sich enthält (sofern das Sich-Abgrenzen vom Unsterblich-Sein schon ein Wissen um Unsterblichkeit und eine Bestimmtheit gegenüber dem Unsterblich-Sein impliziert); beides wäre dann eben nur durch Aufmerksamkeit auf die hier obwaltende Begriffsdialektik „hervorzuholen“.*

*Heraklit geht es nicht um begriffsdialektisch vermittelte Seinszustände, sondern um pure, begriffsunabhängig gegebene Wirklichkeit.*

*Nach seiner Auffassung verteilt der Krieg die Positionen von „unsterblich“ und „sterblich“ immer neu, so dass jetzt Unsterbliche im nächsten Augenblick schon Sterbliche sein können, und umgekehrt (vgl. B 53). Beide haben in sich schon immer die gesamte Anlage, das jeweils Andere zu werden. Das aber heisst, dass sie immer dabei sind, das, was das jeweils Andere momentan nicht tun kann, doch in der Verborgenheit schon zu tun. So „durchleben“ die Sterblichen den Tod der Unsterblichen, die Unsterblichen „durchsterben“ das Leben der Sterblichen. Tod und Leben werden von den jeweiligen „Akteuren“ nie ganz ausgeschöpft, so dass stets ein „Rest“ von „ungelebtem Leben“ und „nicht durchstorbenem Tod“ übrigbleibt, der von der anderen „Partei“ aufgebraucht wird.*

*Gerade so wahren beide „Parteien“ ihre Fähigkeit, gemäss der Weisung des Krieges sofort in den anderen Seinszustand einzutreten.*

*Und weiter: Es scheint Heraklit nicht bloss formalistisch um eine oberflächlich-abstrakte „Gegensatzeinheit“ zu tun zu sein. Offenbar versucht er zu denken, dass „hinter“ oder „neben“ der durch den Krieg beherrschten, sichtbaren Fakten-Wirklichkeit eine Art von unsichtbarer Komplementär-Wirklichkeit besteht. Diese bringt zu allen Fakten immer – vielleicht auch immer gleichzeitig – einen Ausgleich, d. h. sie realisiert ganz konkret den Aspekt des Alles-eins-Seins.*

B 63

< Ἐνθα δ' ἐόντι ἐπανίστασθαι καὶ > φύλακας γίνεσθαι ἐγερετὶ ζώντων καὶ νεκρῶν.

< Sich vor dem, der dort ist, wieder aufzustellen und > Wächter zu werden, aufmunternd Lebende und Tote.

*Schlecht erhaltenes und kaum deutbares Fragment.*

B 64

Τὰ δὲ πάντα οἰακίξει Κεραυνός.

Das All aber durchquert der Blitz am Steuerruder.

*Der Philosoph denkt hier offenbar an plötzliche Manifestationen des Feuers, die unwiderstehlich ihr Licht auf alles werfen und die wahre Entwicklungsrichtung der Dinge aufzeigen – oft auch in vernichtender Weise, wenn der Blitz irgendwo einschlägt. Zugleich denkt Heraklit wohl daran, dass ein starker Blitz in der Regel den Regen bringt (Feuer wandelt sich in Wasser) und damit Fruchtbarkeit und Gedeihen der Feldfrüchte garantiert. Gerade in dieser Ambivalenz erblickt der Philosoph die lebensschaffende bzw. lebenserhaltende Kraft des Feuers.*

B 64a

Φρόνιμον < εἶναι > τὸ πῦρ.

< Dass > das Feuer vernünftig ist.

*Ein wichtiger Beitrag zu Heraklits Begriff des Feuers (vgl. B 41).*

B 65

Τὸ πῦρ χρησιμοσύνη καὶ κόρος .

Das Feuer ist Verlangen und Sättigung.

*Ebenfalls ein wichtiger Beitrag zur Feuer-Theorie: das Feuer selbst ist Verlangen und Satttheit, es inhäriert also allen Organismen und bleibt nicht eine aussen verharrende Ursache. Es ist ununterscheidbar „in“ allen Dingen. Das bedeutet u. a., dass das Feuer selbst Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit der Menschen, Tiere und Pflanzen ist und diese einfach durch seine Gegenwart in allem Lebendigen zur Auswirkung bringt. Das bedeutet auch, dass das Feuer die ganze Gefühlswelt des Menschen selber ist und dessen subjektive Anmerkungen zum allgemeinen Gefühlsleben „steuert“ usw.*

B 66

< Πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήψεται. >

< Denn das Feuer wird heranrücken, alles richten und sich aller (Dinge) bemächtigen. >

*Wohl kaum in dieser Form ein originaler Satz von Heraklit, sondern stoisches Scholion.*

B 67

Ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός· ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ < ἔλαιον >, ὅποταν συμμιγῆ θνώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονῆν ἐκάστου.

Gott ist Tag und Nacht, Winterkälte und Sommerhitze, Krieg und Frieden, Satttheit und Hunger; er ändert sich so wie < Öl >, sobald es mit Duftstoffen gemischt wird: es heisst dann nach dem jeweiligen Wohlgeruch.

*Wie in B 65 vom Feuer gesagt wurde, wird jetzt von Gott ausgesagt, dass er sich, wie Öl als „Trägersubstanz“ sich den einzelnen „Duftqualitäten“ anpasst, allen einzelnen Phänomenen anpasst und nicht mehr von ihnen unterscheiden lässt.*

B 67a

< Sicut aranea, stans in medio telae, sentit quam cito musca aliquem filum suum corrumpit itaque illuc celeriter currit, quasi de fili persecutione dolens, sic hominis anima, aliqua parte corporis laesa, illuc festine meat quasi impatiens laesionis corporis, cui firme et proportionaliter iuncta est. >

< Wie eine Spinne, in der Mitte ihres Netzes sitzend, es sogleich spürt, wenn eine Fliege einen von den Fäden zerreisst, und deshalb schnell dorthin eilt, als würde ihr der zerrissene Faden leidtun, so wandert auch die Seele des Menschen, an irgendeinem Körperteil verletzt, schnell dorthin, so als ob sie sich empören würde über die Verletzung des Körpers, mit dem sie fest und in genauer Ordnung verbunden ist. >

*Eindeutig stoisches Gedankengut, das vielleicht auf einen Spruch des Heraklit zurückgeht.*

B 68

... ἄκεα < προσεῖπεν ὡς ἐξακεσόμενα τὰ δεινὰ καὶ τὰς ψυχὰς ἐξάντεις ἀπεργαζόμενα τῶν ἐν τῇ γενέσει συμφορῶν >.

... Heilmittel < nannte er dasjenige, was gänzlich von der Angst heilen konnte und was die Seelen völlig befreite von dem leidvollen Missgeschick, das in der Geburt liegt >.

*Welche Heilmittel gemeint sind, bleibt offen. – Wenn das Fragment authentisch ist, beweist es indische (genauer hinduistische und buddhistische) Einflüsse auf Heraklits Auffassungen: Geburt als solche ist ein Unglück; vgl. B 20.*

*Für die buddhistische Propaganda besonders in den Jahrhunderten bis zum Tod Alexanders des Grossen war es kein Problem, ihre Tätigkeit bis zu den „multikulturellen“ Hafenstädten der östlichen Ägäis auszudehnen, unter denen Ephesos sicher nicht die kleinste war.*

B 69

< ... τὰ μὲν ἀποκεκαθαρμένων παντάπασιν ἀνθρώπων, οἷα ἐφ' ἑνὸς ἄν ποτε γένοιτο σπανίως. >

< ... das, was zu den ganz und gar rein gewordenen Menschen gehört, wie es selten, bei einem einzigen, wohl einmal vorkommen mag. >

*Fragment ohne greifbaren Kontext.*

B 70

Παῖδες ἀθύρματα, ἄνδρες γενόμενοι, ἀπέρριψαν. < τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα . >

Kinder werfen, Männer geworden, ihr Spielzeug weg. < die menschlichen Mutmassungen. >

*Die Zusatzbemerkung, wohl eine spätere Bibliothekars- oder Abschreiber-Marginalie, kann willkürliche Interpretation sein, kann aber auch den Rest eines originalen Halbsatzes darstellen, dessen Worte zwischenzeitlich bis auf die drei überlieferten unlesbar geworden waren. Der betreffende Abschreiber hätte dann, indem er die drei Worte in sein Exemplar des Werkes übernahm, für die wiederum späteren Leser einen möglichen Zugang zur Aussage des ersten Halbsatzes offengehalten.*

B 71

... τοῦ ἐπιλανθανομένου ἧ ἢ ὁδοῦ ἄγει.

... dessen, der vergisst, wohin der Weg führt.

*Verstümmeltes Fragment. Kontext unklar.*

B 72

ᾧ μάλιστα διηλεκτῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ, τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέρην ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

Mit dem vernünftig Klarstellbaren, womit sie am meisten ständigen Umgang haben, sind sie uneins, und worauf sie Tag für Tag stossen, das erscheint ihnen fremd.

*Neuerliche Beschreibung der Unvernunft der „Vielen“.*

B 73

< Οὐ δεῖ ὡς περ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν· καὶ γὰρ τότε δοκοῦμεν ποιεῖν καὶ λέγειν. >

< Man soll nicht wie die Schlafenden handeln und reden; denn auch dann scheinen wir zu handeln und zu reden. >

*Ein Aufruf zur nüchternen Selbstkontrolle, da der Mensch nur zu leicht in einen benebelten, tranceähnlichen Zustand absinkt und dann die Verantwortung verliert, aber immer noch meint, er sei klar im Kopfe.*

B 74

Οὐ δεῖ ὡς παῖδας τοκεῶνων ...

Man soll nicht (nur einfach) wie Kinder der Eltern ...

*Trotz der verstümmelten Form ist das Fragment verständlich als eindeutiger Aufruf zu selbständiger, individueller Verhaltensweise.*

B 75

< ... τοὺς καθεύδοντας ἐργάτας εἶναι καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων. >

< ... dass die Schlafenden Werk tätige und Mitarbeiter sind bei den Geschehnissen in der Welt. >

*Fragment von zweifelhafter, aber möglicher Authentizität.*

B 76

Ζῆ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀήρ ζῆ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῆ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος.

Es lebt das Feuer den Tod der Erde, und die Luft lebt den Tod des Feuers; das Wasser lebt den Tod der Luft, die Erde den des Wassers.

*In den vier Elementarzuständen des Gewordenen wechseln sich „Tod“ und „Leben“ stetig ab, ohne dass im letzten klar würde, was dabei „Tod“ und „Leben“ genau sind.*

B 77

... ψυχῆσι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι.

... dass es für Seelen Vergnügen oder Tod ist, feucht zu werden.

*Vgl. B 36. – Unklar ist, wieso diese Umwandlung den Seelen auch Vergnügen bereitet bzw. wie lange die „Befeuchtung“ der Seele anhalten darf, um noch Vergnügen und nicht schon irreparable Todesnähe zu bringen.*

B 78

Ἔθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

Denn die menschliche Wesensart hat keine Einsichten, die göttliche aber hat sie.

*Mit „göttlich“ ist hier wohl eine Eigenschaft des einen, wahren Gottes gemeint, nicht einer Gottheit auf der Ebene der Mythologie. Der Satz geht offenbar auf eine sprichwortähnliche Sentenz zurück, da sie z. B. auch in der Dichtung des Theognis aus Megara (Theognidea 1,141f) vorkommt.*

B 79

Ἐνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος, ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός.

Der Mann muss sich kindisch nennen lassen angesichts des Gottes, so wie der Knabe angesichts des Mannes.

*Es ist kindische Unwissenheit, Verantwortungslosigkeit und mangelnde Voraussicht, die den Menschen im Vergleich mit Gott kennzeichnet. Jeglicher Stolz auf das blosse Menschsein ist daher fehl am Platze. Vgl. auch B 83.*

B 80

Εἰδέναι δὲ χρῆ τὸν πόλεμον ἔοντα ζυγὸν καὶ δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα.

Zu wissen aber gilt es, dass der Krieg gemeinschaftlich ist, dass Gerechtigkeit Streit bedeutet und dass sich alles Geschehen gemäss Streit und zwangsläufigen Notwendigkeiten vollzieht.

*Der Krieg ist gemeinschaftsstiftend, weil von allen gemeinsam zu tragen. Diese Einsicht ist für die menschliche Sozialordnung ebenso „unbedingt nötig“ (χρῆ) wie der Kampf gegen jede Form der Hybris (vgl. B 43) oder wie der Kampf um das verfassunggebende Gesetz (vgl. B 44). – Es ist denkbar, dass Heraklit diesen Satz nicht nur allgemeinkosmologisch meint, sondern sehr konkret als politische Anklage gegen die zu seiner Zeit herrschende, prinzipiell unkämpferische (und deshalb in seinen Augen stupide) Händler-Oligarchie bzw. Händler-„Demokratie“ in Ephesos richtet.*

B 81

Πυθαγόρης κοπίδων<sup>20</sup> ἐστὶν ἀρχηγός.

---

<sup>20</sup> Κοπίς bedeutet zunächst einmal „Messer, Beil, Axt“. Von da aus besteht die Assoziationsbrücke, ähnlich wie im Deutschen, in den drei Positionen: Schneidewerk-

Pythagoras ist der Anführer der Schwindler.

*Worauf sich diese betonte Ablehnung bezieht, ist nicht mehr mit Bestimmtheit festzustellen. Man kann sich aber vorstellen, dass mehrfach bezeugte Eigenheiten wie die Vorliebe des Pythagoras für Sportstätten und Athleten, für Frauen im öffentlichen Leben und für seine politischen Reformideen das Ansehen dieses Aktivisten in den Augen Heraklits völlig zerstört haben.*

B 82

Πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν.

Der schönste der Affen ist schandbar hässlich im Vergleich mit dem Menschengeschlecht.

*Möglicherweise ein Seitenhieb gegen alle, die Ägypten und seine Kultur bewunderten. Der göttliche Beschützer der Schönen Literatur war dort Thot in Gestalt eines Pavians.*

B 83

Ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίη καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.

Der weiseste der Menschen wird neben Gott als Affe erscheinen, sowohl was Weisheit als auch Schönheit und alles übrige betrifft.

*Die drastische Betonung der Unvergleichbarkeit von Mensch und Gott ist sicherlich in erster Linie erkenntnistheoretisch bzw. „theologisch“ als erster Schritt zur Erstellung eines treffenden Gottesbegriffs gedacht. Eine Nebenabsicht kann jedoch sein, der zu dieser Zeit aufblühenden*

---

zeug – Metzger(knecht) – Aufschneider. Heraklit hat dieses Wort bewusst aus dem vulgären Vokabular entnommen.

*klassischen griechischen Kunst mit ihrer Darstellung von Göttern als schönen Menschen einen Hieb zu versetzen.*

B 84a

... μεταβάλλον ἀναπαύεται.

... umschlagend ruht es sich aus.

*Verstümmeltes Fragment. Wahrscheinlich ist vom Umschlag des jeweiligen Elementarzustands in den nächstliegenden anderen die Rede (vgl. B 76 u. a.), wobei sich das in allem agierende Feuer eine Art „Entlastung“ schafft und insofern „ausruht“.*

B 84b

Κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι.

Ermüdung bringt es, sich (stets) für dieselben Dinge zu plagen und (immer neu) anzufangen.

*Da der Kontext fehlt, ist die Aussage nicht ganz eindeutig: es können dieselben Dinge oder dieselben Menschen gemeint sein, und das Wort ἄρχεσθαι kann „anfangen“ bedeuten oder auch „beherrscht werden“.*

*Im Zusammenhang mit dem rhythmisch-periodischen „Umschlagen“ des Feuers von einem Elementarzustand in den anderen kann hier gemeint sein, dass ein allzu langes Verharren in einem und demselben kosmischen Zustand die heilsame Spannung vermindern müsste; der rechtzeitige „Umschlag“ bringt deshalb Erfrischung und Wiederherstellung der gesunden Spannkraft im gesamten Kosmos. Insofern ist eine naturphilosophische Interpretation dieses Fragments wohl einer sozio-politischen vorzuziehen.*

B 85

Θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὅ τι γὰρ ἂν θέλη, ψυχῆς ὠνεῖται.

Glühende Begierde zu bekämpfen, ist beschwerlich; denn was sie einmal will, kauft sie um den Preis der Seele.

*Leidenschaft, Wut, Begierde – all diese Facetten von ungebremstem θυμός behindern die Entfaltung der Seele und ziehen sie, entgegen ihrer natürlichen Entwicklungsrichtung, „hinab“. Die Identität der Seele wird gefährdet. Es trifft die Sache, wenn Heraklit von einem „Verkaufen“ der Seele spricht.*

B 86

... ἀπιστίη διαφυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι.

... durch mangelnde Zuverlässigkeit entschlüpft es, so dass man es nicht erkennt.

*Verstümmeltes, nicht eindeutig zu verstehendes Fragment. Ist das Göttliche gemeint? oder der Zustand der Seelen nach dem Tode (vgl. B 27)? oder die Physis?*

B 87

Βλάξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ.

Ein blöder Mensch ist gewöhnlich bei jeder Klarstellung erschreckt.

*Der Satz liegt ganz auf der Linie der ironischen Distanzierung von den Menschen, die nicht denken können. Man beachte dabei den Doppelsinn von φιλεῖ. Möglicherweise verschärft Heraklit die Wirkung des Satzes durch bewusste Verwendung des lautmalerischen, aus dem dorisches Dialekt stammenden Wortes βλάξ.*

B 88

Ταὐτὸ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

Dasselbe ist Lebendes und Totes, Erwachtes und Schlafendes, Junges und Altes; denn umgeschlagen ist dieses jenes und wieder umgeschlagen jenes dieses.

*Neuerliche Bekundung der Leben-Tod-Einheit.*

B 89

< ... > Τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, < τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεται. >

< ... > Dass die Wachenden eine einzige, gemeinsame Welt haben, < von den Schlafenden aber sich jeder zu seiner eigenen wendet. >

*Die Einheit und Gemeinsamkeit der (Lebens-) Welt ist abhängig von der Wachheit der Menschen. Diese aber wird garantiert durch das Hinhorchen auf die eine, entscheidende Klarstellung.*

B 90

Πυρὸς τε ἀνταμοιβῆ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων, ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.

Tauschgut für das Feuer ist das All und für das All das Feuer, ebenso wie für Gold die Waren und für die Waren Gold.

*Der Vergleichspunkt ist dabei nicht der genaue Gegenwert – denn das Feuer ist wertvoller als alle Welten –, sondern die Tatsache, dass dieses „Wechselgeschäft“ immer wieder vorgenommen wird. Aussageziel: die absolute Unentbehrlichkeit des Feuers.*

B 91

Σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι ... < ἔμπεδον οὐδέν >.

Es zerstreut sich und tritt wieder zusammen und geht herbei und geht fort ... < unerschütterlich ist nichts > .

*Naturphilosophisch gesehen, gibt es in der Wirklichkeit nur den ewigen Wechsel. Der einzige Punkt der Realität, der unerschütterlich feststeht, ist erkenntnistheoretischer Art. Er besteht in der Einsicht in die letzte Einheit alles Wirklichen (d. h. in der intellektuellen „Verbindung“ mit dem allgegenwärtigen Feuer).*

B 92

Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἑτῶν ἐξικνεῖται διὰ τὸν θεόν.

Die Sibylle, mit verzücktem Munde Ungelachtes und Ungeschmücktes und Ungesalbtes hervortönend, erreicht mit ihrer Stimme ganze Jahrtausende: kraft des Gottes.

*Was die Sibylle in ihrer wahnsinnsähnlichen Verzückung hervorstösst, bleibt, obwohl unbequem und unschön, für immer wahr und gültig. Der Garant dafür ist „der Gott“, Apollon als Inspirationsquelle, der hier wohl eine Vermittlerrolle spielt zwischen dem transzendenten, unerfahrbaren einen Gott der Philosophie und der konkreten religiösen Erfahrung. Die Betonung liegt eindeutig bei der Wendung „kraft des Gottes“, die Heraklit bewusst – gegen alle Regeln eines „schönen“ Satzbaues – ans Ende seiner Äusserung stellt.*

B 93

Ὁ ἄναξ, οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει.

Der Gebieter, dem die Weissagungsstätte in Delphi gehört, spricht weder klar aus noch verbirgt er, sondern er tut in Zeichen kund.

*Wiederum bekennt sich Heraklit offen zu Apollon (was er bei keiner anderen Gottheit der griechischen Mythologie tut, und auch das tut er nur*

wegen des Orakels, dessen Sprüche er wohl aus erkenntnistheoretischen Gründen als sichere Wahrheit akzeptiert).

*Der entscheidende Punkt, dessentwegen Heraklit die unbedingte Wahrheit des Orakels annimmt, liegt aber darin, dass der Gott in Delphi keine Menschensprache verwendet, sondern, weit oberhalb all der Missverständlichkeiten menschlichen Sprechens, seinen Willen in zeichenhaften Hinweisen kundtut.*

B 94

Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.

Helios wird nicht seine Masse überschreiten; widrigenfalls werden die Erinyen, die Helferinnen der Dike, ihn ausfindig machen.

*Die mythologische Ausdrucksweise soll nicht als Bekenntnis Heraklits zur alten Volksreligion interpretiert werden. Der Philosoph verwendet diese personalisierte Ausdrucksweise wohl nur deshalb, weil so die unerbittliche Strenge der Naturgesetze besser hervorgehoben werden kann.*

*Gleichwohl kann man an Fragmenten wie diesem ablesen, wie stark Heraklit – unwillkürlich – doch noch von den personalisierten griechischen Gottheiten geprägt ist. Selbst die Gottesvorstellungen von Autoren, die er ablehnt, haben ihre Spuren in seinem Bewusstsein hinterlassen; so etwa Orpheus, der beschreibt, wie Dike neben dem Thron des Zeus sitzt und alle Vorgänge bei den Menschen beobachtet<sup>21</sup>.*

B 95

Ἄμαθίην γὰρ ἄμεινον κρύπτειν, ἔργον δὲ ἐν ἀνέσει καὶ παρ' οἶνον.

Unwissenheit sollte man besser verstecken – ein schweres Amt in der Entspannung und beim Wein!

---

<sup>21</sup> Vgl. DK 1, 13,7–9 = Orpheus B 14.

*Das Fragment ist ein weiteres Beispiel für Heraklits ironisches Überlegenheitsgefühl.*

B 96

Νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι.

Denn Leichen sind mehr als Mist wegzuwerfen.

*Eine logische Folge aus Heraklits Auffassung vom ewigen Wechsel der Elementarzustände. Man darf keinem vergänglichen Ding irgendwelche besondere Würde zusprechen.*

*Dieser radikale Standpunkt Heraklits dürfte drei Motive haben. Erstens kann er sich gegen die ursprünglich phrygische, aber in ganz Kleinasien bis nach Karien hin nachgeahmte Sitte richten, gewaltige, luxuriöse Grabanlagen zu errichten: für Heraklit eine sinnlose Verschwendung. Zweitens kann er sich gegen den weitverbreiteten Brauch wenden, auf den Grabstätten Phalloi aufzustellen (vgl. B 15): eine ebenso überflüssige wie unsittliche (B 14: „unheilige“) Praktik. Möglicherweise hat diese Aussage aber auch schlicht mit dem Geruch zu tun (vgl. B 7 und B 98): der Verwesungsgeruch von Leichen ist im warmen Klima Ioniens noch unangenehmer als der Geruch von Pferde- oder Kuhmist. Dies jedenfalls für den geruchsempfindlichen Heraklit (vgl. B 7 und B 98).*

B 97

Κύνες γὰρ βαῦζουσιν, ὧν ἄν μὴ γινώσκωσι.

Denn Hunde bellen an, was sie nicht kennen.

*Ironische Beschreibung von Hunden und metaphorisch von Menschen, die Fremdes nicht kennenlernen wollen, sondern sich nur gleich darüber aufregen.*

B 98

Αἱ ψυχὰὶ ὀσμῶνται καθ' Ἔιδην.

Die Seelen im Hades trinken Gerüche.

*Das Wort ὀσμῶνται ist nicht völlig eindeutig. Für die Bedeutung „etwas riechen“ im Sinne von „etwas durch Geruchswahrnehmung erfassen“ hat das klassische Griechisch das Wort ὀσφραίνεσθαι τινός, für „einen Geruch verbreiten, nach etwas riechen“ das Wort ὄζειν τινός, und diese eindeutigen Wörter standen zweifellos auch schon im frühklassischen Griechisch Heraklits zur Verfügung. Beides ist hier aber wohl nicht gemeint. Mit ὀσμῶνται (intransitiv!) soll vielmehr eine permanente, ja ausschliessliche Beschäftigung mit Duftqualitäten angedeutet werden.*

*Das vorliegende Fragment meint also sehr wahrscheinlich ein nichtkörperliches Ein- und Ausatmen, da die Seelen in der Unterwelt ja keine Körper mehr besitzen. Gleichwohl atmen sie irgendwie, da sie irgendwie leben. Sie leben (laut B 98) durch die Aufnahme von Geruchskomponenten.*

*Wie Fragment B 7 beweist, hat für Heraklit der Geruchssinn eine Schlüsselfunktion sowohl im Hinblick auf Erkenntnis wie im Hinblick auf die Identität der Seele überhaupt (die Seelen „dampfen“ aus dem Feuchten herauf, haben also von sich aus schon eine konstitutionelle Nähe zur Welt der Gerüche; vgl. B 12).*

B 99

Εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἄστρον εὐφρόνη ἂν ἦν.

Wenn nicht die Sonne wäre, es wäre trotz der anderen Gestirne Nacht.

*Die Sonne gewährt nicht nur unendlich mehr Licht als die anderen Gestirne, sondern Wärme, was letztere gar nicht tun.*

B 100 = B 52

B 101

Ἐδιζήσαμην ἐμεωυτόν.

Ich begann, mich selbst zu erforschen.

*Die Deutung der Verbalform als ingressiver Aorist mildert den Eindruck der Banalität. Dieser verschwindet vollständig, wenn man das Fragment als historisch ersten, zaghaften Versuch versteht, das Ich als eigenständige Grösse und damit als Problem wahrzunehmen.*

*Unter Umständen könnte man im alttestamentlichen Buch Kohelet ein Zitat dieses Heraklit-Fragments identifizieren. Dort heisst es (Koh 2,3a): „Ich trieb meine Forschung an mir selbst“. Um diese Identifizierung zu begründen, wäre allerdings eine Reihe von Hypothesen nötig; vgl. oben B 52.*

B 101a

Ὅφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὠτῶν ἀκριβέστεροι μάρτυρες.

Die Augen sind nämlich genauere Zeugen als die Ohren.

*Die Möglichkeit des genaueren – wiederholbaren – Hinschauens eröffnet differenziertere Zugänge zur Sache als das – flüchtigere, weil nicht wiederholbare – Hinhören. – Aussage nicht identisch, aber doch verwandt mit B 55. Direkt kontrastiert wird die Aussage durch B 107.*

B 102

Τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἅ δὲ δίκαια.

Für Gott ist alles schön und gut und gerecht, aber die Menschen halten zäh daran fest, dass das eine ungerecht, das andere gerecht sei.

*Die universale Perspektive Gottes zeigt die volle Grösse, Schönheit, Güte und Gerechtigkeit alles Wirklichen. Nur die Menschen mischen infolge ihrer beschränkten und kurzfristigen Perspektive willkürliche*

*Meinungen in die Erkenntnis des Wirklichen hinein, und dann erscheint das eine gerecht, das andere nicht usw. Die Menschen, in ihrer gewöhnlichen Oberflächlichkeit, erfassen also die Wahrheit über das Wirkliche von Anfang an nicht. – Die Transzendentalienlehre der klassischen griechischen und der abendländischen Ontologie ist eine säkularisierte Form dieser theologischen Aussage Heraklits.*

B 103

Ἐνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρασ ἐπὶ κύκλου περιφερείας.

Ein Gemeinsames ist nämlich Anfang und Ende auf der Umfanglinie des Kreises.

B 104

Τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; Δήμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι „οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί“.

Denn was ist ihre Klugheit oder Besinnung? Bänkelsängern trauen sie und mit einem Lehrer mitten aus Masse heraus haben sie Umgang, nicht wissend, dass „die Vielen schlecht, (nur) die Wenigen gut“ sind.

*Direkte, zornige Zurechtweisung der „Vielen“. Der sarkastische Ton bei „Bänkelsängern“ und „Lehrer mitten aus der Masse heraus“ ist unverkennbar. Die Redewendung „die Vielen (sind) schlecht ...“ scheint ein Sprichwort in den hocharistokratischen Kreisen gewesen zu sein, die Heraklit sozial am nächsten standen (vgl. B 39). Dasselbe Sprichwort verwendet z. B. Theognis aus Megara, wenn auch nur umschreibend, nie direkt (Theognidea 1,74; 1,79–82; 1,1165).*

*Als „Bänkelsänger“ sind wohl in erster Linie die herumziehenden Rhapsoden gemeint. Da diese aber im wesentlichen homerische Gesänge rezitierten, könnte indirekt der in B 42 gemeinsam mit Archilochos abgelehnte, in B 56 ironisch glossierte Homer gemeint sein. Homer wird in der Sicht Heraklits zum Bänkelsänger, weil oder insofern er sich nicht ganz streng an die Ideale von Krieg und (sakralem) Wett-*

*kampf hält. Sicherer zu identifizieren ist der hier ohne Namensnennung erwähnte „Lehrer“: es ist Hesiod, da dieser auch in B 57 (und dort mit Namensnennung) als „Lehrer“ bezeichnet wird.*

B 105

Ἄστρολόγον τὸν Ὅμηρον < λέγουσιν >.

< Man nennt > Homer einen Sternkundigen.

*Wenn das Fragment echt ist, wird man im Anschluss an die überlieferten Worte ein „aber“ vermuten dürfen. – Kontext unbekannt.*

B 106

< Ἡσίοδος ἠγνόει > φύσιν<sup>22</sup> ἡμέρης ἀπάσης μίαν οὖσαν.

< Hesiod wusste nicht, > dass das Wesen jedes Tages ein einziges ist.

*Im Gegensatz zu dem echten Fragment B 57 handelt es sich bei B 106 um einen fast sicher unechten Satz, möglicherweise eine aus stoischem Schulbetrieb stammende Paraphrase von B 57. Man darf dies angesichts der unheraklitisch spannungslosen Aussageform und der hier zu-*

---

<sup>22</sup> BUCHHEIM (Vorsokratiker 93) erklärt das frühgriechische Wort φύσις sehr treffend: „Physis ist die aus Hintergrund gewachsene Eigenart und nicht plane Beschaffenheit ... Aus unauffälligem Hintergrund auflebende Eigenart – das ist die Physis der Vorsokratiker ... Physis meint das Selbstsein einer Sache, erblickt in seinem Hervorwachsen, meint also die gerade nicht auf sich gestellte, sondern die (zwar in sich abgeschlossene, aber doch) in eine ursprüngliche Abhängigkeit zurückweisende Eigenart ... Um daher die Eigenart einer Sache wirklich zu erkennen, muss man der Rückweisung ihrer Physis in die unauffällige Situation ihres Ursprungs nachgeben und folgen“. Auf das hier besprochene Fragment B 106 scheint die Buchheimsche Übersetzung „Eigenwüchsigkeit“ allerdings kaum anwendbar. Das Wort φύσις ist hier wohl nicht mehr in der frühgriechischen, sondern bereits in der aristotelischen oder nach-aristotelischen Bedeutung „Wesen“ verstanden. Das Fragment in dieser Form kann deshalb kaum als echt betrachtet werden.

*grundelegten, von Heraklit nie verwendeten Bedeutung „Wesen“ für φύσις mit grosser Bestimmtheit behaupten.*

B 107

Κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὠτα βαρβάρους ψυχᾶς ἔχόντων.

Schlechte Zeugen für die Menschen sind Augen und Ohren derer, die unverständliche Seelen haben.

*„Unverständliche Seelen“ sind solche, die nicht nach aussen zur Wahrnehmung der Wirklichkeit (= gnoseologische Kommunikation), sondern irgendwie träumend nach innen gekehrt sind. Bei ihnen fehlt die Möglichkeit, Gegebenes richtig aufzunehmen, und deshalb auch die Fähigkeit, sich „nach aussen“ verständlich zu machen (= verbale Kommunikation) – so gut ihre Sinneswerkzeuge an sich auch funktionieren mögen. Damit weist Heraklit auf den Zusammenhang hin, der zwischen Wahrnehmungs- und Kommunikationsbereitschaft, korrekter Wahrnehmung und korrekter Kommunikation der Wahrnehmung besteht.*

B 108

Ὅκοσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

So vieler (Redner) Klarstellungen ich gehört habe, keiner dringt bis dahin vor, zu erkennen, dass das Weise etwas von allem Abgetrenntes ist.

*Dieses Fragment beweist, dass Heraklit den platonischen χωρισμός bereits sachlich und terminologisch vorausgedacht hat – freilich ohne die weitreichenden theoretischen Aufbauten, die Platon dieser grundlegenden Erkenntnis dann aufgesetzt hat.*

B 109 (fehlt bei SNELL)

B 110

Ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον.

Dass sich den Menschen jeder Wunsch erfüllt, ist nicht besser für sie.

*Die Spannung zwischen Wunsch (bzw. Hoffnung) und Erfüllung darf nicht aufgelöst werden, weil der gesamte seelische Haushalt des Menschen – die Aufstiegsdynamik der Seele in der heraklitischen Naturphilosophie, die Antriebsreserven in der modernen Psychologie – sonst erschlaft. Eine zeitlos bemerkenswerte Einsicht.*

B 111

Νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἠδὲ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.

Krankheit macht die Gesundheit, Hunger die Satttheit, Mühe das Ausruhen (erst) süß und gut.

*Die wohltätige Seite der Gegensatzseinheit.*

B 112

Σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθεῖα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπάγοντας.

Weise zu sein ist höchste Vortrefflichkeit, und Weisheit besteht darin, dass jene das Wahre sagen und tun, die gemäss der (tiefgegründeten) natürlichen Ordnung (genau)inhören.

*Was mit dem „Hinhören“ exakt gemeint ist, bleibt unsicher.*

B 113

Ἐνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν.

Gemeinsam ist allen das Denken.

*Dieser Satz ist die anthropologische und erkenntnistheoretische Grundlegung aller übrigen Sätze Heraklits. Gemeinsamkeit der naturanlage und gemeinsam feststellbare Identität aller Erkenntnisgegenstände sind die beiden Bedingungen, die das Denken ermöglichen. Für Heraklit sind beide unverlierbar.*

B 114

Ἐὺν νῶ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυτέρως. Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον, ὁκόσον ἐθέλει, καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

Wer mit Verstand redet, muss sich zwangsläufig fest auf das Gemeinsame von allem stützen, so wie die Stadt auf das Gesetz, und noch viel fester. Denn es nähren sich alle Menschengesetze von dem Einen, dem Göttlichen; dieses herrscht ja so weit, wie es nur will, und reicht für alles hin und übertrifft alles.

*Fortsetzung von B 113. Die Unverlierbarkeit der dort genannten Bedingungen wird nun im Göttlichen fundiert.*

B 115

Ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἐωυτὸν αὔξων.

Der Seele eigentümlich ist ein klarer Sinngehalt, der sich selbst vermehrt.

*Die fortlaufende Selbstklärung der Seele dürfte gnoseologisch dasselbe sein wie das, was Heraklit naturphilosophisch als „Aufsteigen“ bzw. „Hinaufdampfen“ der Seele bezeichnet (vgl. B 12): in heutiger anthropologischer Ausdrucksweise „Selbstvervollkommnung“.*

B 116

Ἄνθρωποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἐωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν.

Allen Menschen ist zuteil, sich selbst zu erkennen und besonnen zu sein.

B 117

Ἐάνηρ ὀκόταν μεθυσθῆ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου, σφαλλόμενος οὐκ ἐπάων ὄκη βαίνει – ὑγρὴν ψυχὴν ἔχων.

Sooft sich ein Mann betrunken hat, lässt er sich von einem unreifen Knaben führen, da er wankt und nicht bemerkt, wohin er tritt – denn er hat eine feuchte Seele.

*Zur „feuchten Seele“ vgl. B 36.*

B 118

Ἀϋή ψυχῆ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

Die trockene Seele ist die weiseste und vollkommenste.

B 119

Ἡθος ἀνθρώπῳ δαίμων.

Die gewohnte Art ist für den Menschen eine Gottheit.

*Schwer deutbares Fragment. Die beiden Wörter ἦθος und δαίμων sind je für sich vieldeutig, und wegen des Fehlens von Kontext erschliesst sich keine bestimmte Interpretationsrichtung. Zudem ist unsicher, ob der Spruch ironisch oder einfach konstatierend gemeint ist.*

B 120

Ἡοῦς καὶ ἐσπέρας τέρματα ἢ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὐρος αἰθρίου Διός.

Die Grenzen von Ost und West (am Nachthimmel) sind die Bärin und gegenüber der Bärin die Grenzmarke des glühendheissen Zeus<sup>23</sup>.

*Das schwer deutbare astronomische Fragment handelt möglicherweise von der Konstellation, bei welcher der „Bärin“ (heute Sternbild „Großer Bär“) als klar sichtbare „Barriere“ das Doppelsternbild „Wassermann“ plus „Fische“ genau gegenübersteht. Das wäre der Beginn der „günstigen“ Winde (οὐροί = Etesien), die eine definitive Grenze (οὐρος = Grenze) der höchsten Sommerhitze darstellen.*

*Abgesehen von der Unsicherheit der Deutung besteht bei diesem Fragment auch die Frage, in welchen Kontext bei Heraklit sich dieser Satz einfügen soll. Gewiss findet man bei ihm noch andere Meteorologica bzw. Astronomica – B 3; B 6; B 38; B 94; B 99 –, doch hier in diesem Fragment 120 erfolgt eine so genaue Datumsangabe, dass man gern erfahren würde, was an diesem Datum geschehen soll. Gerade das ist aber offensichtlich nicht rekonstruierbar.*

#### B 121

Ἄξιον Ἐφεσίοις ἠβηδὸν ἀπαγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἑρμόδωρον<sup>24</sup>, ἄνδρα ἐωυτῶν ὀνήιστον, ἐξέβαλον φάντες· Ἡμέων μὴδὲ εἰς ὀνήιστος ἔστω, εἰ δὲ μὴ, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων.

Geziemend wäre es für die Epheser, wenn sich alle im waffenfähigen Alter aufhingen und die Stadt den Jugendlichen überliessen – diese Epheser, die den Hermodoros, ihren tüchtigsten Mann, (aus der Stadt) hinausgeworfen haben mit dem Ausspruch: Von uns soll nicht einer der Tüchtigste sein, ausser vielleicht anderswo und bei anderen.

<sup>23</sup> DK 1, 177 Anm. zu nr. 120 = Heraklit Frg. B 120: Helios ungefähr gleichgesetzt mit dem „glühendheissen Zeus“, d. h. der Kulmination der Sonne.

<sup>24</sup> Diogenes Laertios (Vitae phil. 9,1), zusammengefasst bei DK 1, 140,5 (= A 1,1), überliefert zu Hermodoros: τὸν ἐταῖρον: „seinen (scil. Heraklits) Gefährten, seinen Freund“.

*Wenn die späteren Berichte zutreffen, dass Hermodoros nach Rom ausgewandert und dort an der Festlegung des Zwölftafelgesetzes beteiligt gewesen sei, ist die Vermutung sinnvoll, dass er bereits in Ephesos als eine Art Gesetzgeber oder „juristischer Sachverständiger“ tätig war. Sonst ist über seine Persönlichkeit nichts bekannt. Das Ereignis seiner Exilierung ist nicht weiter aufklärbar.*

*Wie das vorliegende Fragment beweist, war Heraklit über den Fall wütend. Man darf annehmen, dass er in Hermodoros einen sehr engen Vertrauten verloren hatte.*

B 122

Ἄγχιβασίη.

Nahes Herangehen.

B 123

Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

Die tief verwurzelte Anlage verbirgt sich gern.

*Physis, der auf unscheinbare Wurzeln zurückgehende Eigenwuchs, repräsentiert ein Lebensgesetz: sich nicht in allem (oder jedenfalls nicht leichtfertig) zu entblößen, d. h. nicht alles, was sein Selbstsein ausmacht, für Freund und Feind gleich bereitwillig offenzulegen.*

*Wenn man will, kann man diesen Satz als ferne Anspielung an das Geheimnis von Wachsen und Aufblühen, von Geburt und Schonung der schwachen jungen Lebewesen betrachten, wofür mythologisch der Name Artemis steht.*

B 124

Ὅκωσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένον ὁ κάλλιστος κόσμος.

Genau wie ein planlos hingeschütteter Misthaufen ist die schönste Welt.

*Die Welt ist nur vordergründig eine „schöne“ Welt. Wer aufmerksam hinsieht, erkennt, dass sie achtlos, zufällig, planlos wie ein Misthaufen zusammengetragen und einfach hingeworfen ist. – Es gibt also keinen Demiurgen (vgl. B 30). Es ist daher zwecklos, nach einem detaillierten „Weltplan“ Ausschau zu halten. Aber die Welt als eine lebende Ganzheit ist den zeitlichen Rhythmen des Feuers unterworfen, d. h. sie blüht auf und vergeht; und vielleicht ist sie im nächsten Gross-Zeitalter etwas hübscher zusammengesetzt. Ausserdem garantiert die generelle Vernünftigkeit des Feuers (vgl. B 64a), dass die als „Misthaufen“ erscheinende Welt nicht völlig ohne Ordnung bleibt. – Merkwürdig scheint dem heutigen Leser, dass ausgerechnet dieses „unschöne“ Fragment wieder reich mit Alliterationen ausgeschmückt ist.*

B 125

Καὶ ὁ κυκεὼν δίσταται μὴ κινούμενος.

Auch der heilige Mischtrank zersetzt sich, wenn er nicht umgerührt wird.

*Seitenhieb auf eines der Hauptrequisiten der Mysterien in Eleusis, den κυκεὼν (oder κεκυὼν). Zweifellos wusste Heraklit um die genaue Zusammensetzung und Dosierung dieses Getränks, das hauptsächlich aus Wasser, Gerstenmehl, Pfefferminzsaft und (höchstwahrscheinlich) einem Zusatz von halluzinogenem Pilz (Fliegenpilz?) hergestellt war. Es schmeckte stark nach Pfefferminze und hatte eine kurzzeitige psychedelische Wirkung. Geniessbar war der Kykeon allerdings nur, wenn er regelmässig umgerührt wurde. Sonst bildete sich eine unansehnliche Mehlkruste an der Oberfläche. Ausserdem war dann die psychedelische Wirkung dahin. –*

*Heraklit, der Rauschmittel ablehnte (vgl. B 15) und Mysterienreligionen verachtete (vgl. B 14), schrieb diesen Satz mit deutlichem Sarkasmus gegen die Künstlichkeit der neu in Mode kommenden „Einweihungen“ in bestimmte „Mysterien“. Das Fragment klingt nicht so, als ob Heraklit die Mysterien in Eleusis, bei denen er selbst als Sakralkönig hätte auftreten müssen, zur Zeit der Niederschrift dieser Worte noch ernstgenommen hätte.*

*600 Jahre später hat dieses Fragment immer noch auf den Schriftsteller Epiktet anstößig gewirkt. Denn Diogenes Laertios (Vita phil. 10,8,10) berichtet, Epiktet habe Heraklit einen κωκητής (einen stupiden „Alles-Umrührer“) genannt. Abgesehen von der Schmähungsabsicht ist aus dieser Bemerkung des Epiktet zu entnehmen, dass er sich sowohl in seiner ästhetisch gefärbten stoischen Kosmosfrömmigkeit als auch in seiner fraglosen Schicksalsergebenheit durch den unerbittlich nachdenkenden Heraklit gestört fühlte. Oder war er ein so feinfühliges Gelehrter, dass er sich schon durch die bloße Erwähnung des Kykeon (noch dazu im Tone der eindeutigen Ablehnung), die sich Heraklit „erlaubte“, aus dem Konzept gebracht sah?*

B 125a

Μὴ ἐπιλίποι ὑμᾶς πλοῦτος, Ἐφέσιοι, ἵν' ἐξελέγχοισθε πονηρευόμενοι.

Möge euch der Reichtum nicht verlassen, Ephesier, damit euer böswilliges Tun so recht ans Tageslicht gelange!

*Der Anlass zu diesem Satz voller Verachtung ist nicht mehr zu erschliessen.*

B 126

Ψυχρὰ θερμεῖται, θερμὰ ψύχεται, ὑγρὰ αὐαίνεται, καρφαλέα νοτίζεται.

Kühles erwärmt sich, Warmes wird abgekühlt, Nasses wird getrocknet, Trockenendes wird getränkt.

B 127 (fehlt bei SNELL)

B 128 (fehlt bei SNELL)

## B 129

Πυθαγόρης Μνησάρχου ιστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑωυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.

Pythagoras, der Sohn des Mnesarchos, hat am meisten von allen Menschen Nachforschung geübt, und nachdem er (daraus) ausgewählt hatte, machte er diese Aufzeichnungen zu seiner eigenen Weisheit, einer „Vielgelehrsamkeit“, – ja, einer Unheilstiftung.

*Eine geradezu feierliche Verurteilung der Methode des Pythagoras. Heraklit tadelt den Viel-Forscher nicht wegen seines Forschungseifers, sondern wegen seiner übermütigen und blinden Folgerung, all das, was er gesammelt habe, sei nun seine eigene Weisheit. Heraklit sieht sehr genau, dass blosses Einsammeln von Teilwissen allein noch kein Wissen und schon gar keine Weisheit ist, sondern ein Etikettenschwindel, weil der entscheidende Schritt zum Wissen, die Konfrontation der gesammelten Nachrichten mit dem Legitimationsgrund allen Erkennens und Wissens, dann ja noch nicht vollzogen ist. Pythagoras hat keine Ahnung von erkenntnistheoretisch gesicherter Begründung – das ist Heraklits Vorwurf.*

*Diese Aussage stimmt inhaltlich überein mit der Kritik an den Vielen, die nicht auf die Klarstellung hören wollen (B 1). Zudem klingt hier in B 129 das Wort συγγραφὰς wie ein Echo auf das vermutlich im ursprünglichen Titel enthaltene Wort σύγγραμμα. Beides kann Zufall sein; aber man kann beides zusammen – hypothetisch – auch als Indiz dafür betrachten, dass B 1 und B 129 eine Art Rahmenkomposition bilden. B 129 wäre dann – hypothetisch – als Schlussgedanke des Originaltextes lesbar.*



## Kapitel 3: Rekonstruktion, Interpretation. Zu Heraklits Theologik

### I. Rekonstruktion von Heraklits philosophischer Gotteslehre

#### 1. Hermeneutische Vorbemerkungen

Bevor man Inhalte von Heraklits Gottesbegriff bzw. Gotteslehre zu fassen versucht, ist eine kurze Überlegung zu der Frage nötig, wovon man genau genommen spricht, wenn man in diesem Zusammenhang von „Gott“ redet. Immerhin spricht man ja innerhalb des heutigen hermeneutischen Horizonts, und das heisst hier: mit allen halb oder gar nicht bemerkten Assoziationen und Konnotationen, die das heutige Reden über Gott mitprägen. Nichts gibt zunächst eine Sicherheit darüber, dass damit der historische Gottesbegriff Heraklits *überhaupt* und zudem *genau* getroffen wird.

Was gehört generell zu dem Gedankenbild, von dem Heraklit in seiner Zeit ausgegangen sein dürfte, um zu benennen, was er von seiner Erziehung und seinem Umfeld her mit dem Wort „Gott“ bezeichnet? Dies zu rekonstruieren, muss ja das erste sein, wenn man dann – im Kontrast dazu oder auch in Fortsetzung davon – seinen eigenen Gottesbegriff herausarbeiten möchte.

Wenn man ins historische Vorfeld von Heraklits Gottesbegriff hineinsieht, ist die Sache recht einfach. Heraklit blickt auf seine Gegenwart, d. h. eine Zeit, in welcher „Gott“ als Akteur<sup>1</sup> prinzipiell im Plural verstanden wird: „*die* Götter“, und diese haben nach allgemein griechischer Auffassung eine mythologische „Vergangenheit“. Jeder hat seine eigene „Geschichte“, ist festgelegt durch seine „früheren“ (d. h. in mythologischer Vergangenheit verrichteten) Taten und durch seine Eigen-

---

<sup>1</sup> Grammatikalisch gesehen: als Subjekt eines Satzes. Dagegen ist „Gott“ als Prädikatsnomen (θεός ἐστιν etc.) zumeist in dem unbestimmten Sinn von „etwas Überirdisches“, „so etwas wie ein Gott“ zu verstehen.

schaften. Jeder hat einen feststehenden *Namen*<sup>2</sup>. Er ist allgemein bekannt und kann nach Bedarf um einen Zweitnamen erweitert werden, welcher lokale, funktionelle oder auf vergangene Taten hinweisende Bezüge enthält. Anonyme Gottheiten, wie etwa in Babylonien (als Erbe sumerischer, letztlich neolithischer religiöser Vorstellungen<sup>3</sup>), gibt es in Griechenland nicht.

Noch einmal: Fast alle griechischen Götter sind namentlich bekannt, und alle sind *unsterblich*. Dies verleiht der griechischen Götterwelt eine grundsätzliche Übersichtlichkeit, die weder getrübt wird durch die vielfältigen Götter-Genealogien, die zahllosen gesamtgriechischen oder lokal gebundenen Mythen noch durch ein gewandeltes Mythenverständnis im Laufe von Hellenismus und Römerzeit, weder durch Gleichsetzungen von griechischen mit fremden Göttern noch durch den Ernst der „neuen“ römerzeitlichen Erlösungsreligionen.

Man stellt sich im griechischen Kulturbereich die Götter als menschenähnliche Wesen vor, die freilich im Vergleich mit Menschen viel grössere Machtvollkommenheit besitzen, gewöhnlich unsichtbar und immer ungreifbar sind, sich in jede Gestalt verwandeln können und, wenn sie für menschliche Augen einmal sichtbar werden, am liebsten in glanzvoller, grosser Menschengestalt auftreten. Verwandlungen in Tiergestalt sind aber nicht ausgeschlossen. Die griechischen Götter kennen weder Sorgen noch langes Leid. Sie leben in unverlierbarer Glückseligkeit unter einem ewig heiteren Paradieses-Licht auf dem „Olymp“.

---

<sup>2</sup> Freilich gibt es davon Ausnahmen. Die „unbekannten Götter“ (ἄγνωστοι θεοί) der Griechen sind seit USENER (Götternamen 345 u. ö.) ein vieldiskutiertes, aber noch kaum befriedigend gelöstes Problem. In die Nähe dieser „unbekannten Götter“ könnte man vielleicht noch die Kabiren stellen, die zwar diesen Namen haben, von ihrem Wesen her jedoch bis in die Römerzeit hinein so gut wie unbekannt sind. Auch die Kabiren-Mysterien von Samothrake geben keine klaren Auskünfte über die Identität dieser Götter. Man darf also die genannten Götter als echte Randerscheinungen des griechischen Volksglaubens betrachten.

<sup>3</sup> Der Archäologe Klaus SCHMIDT (Erste Tempel 220) bemerkt dazu: „In der sumerischen Mythologie finden wir eine Lokalität mit Namen Du-ku. Es handelt sich um einen heiligen Berg. Hier sollen die Anuna-Götter gelebt haben – sehr alte, noch nicht mit individuellen Namen belegte Götter“. Er vermutet, mit dem in Ober-Mesopotamien gelegenen Göbekli Tepe, wo er bereits Dutzende von stilisierten, gesichtslosen „Götter“-Figuren ausgegraben hat, diesen Berg Du-ku identifizieren zu dürfen.

dem höchsten Berg (= Gipfelpunkt des Kosmos), und haben von dort aus einen viel grösseren Überblick über alle Dinge, als er den Menschen jemals möglich ist. Sie können zwar ähnlich wie Menschen empfinden, können sich zu Zorn, furchtbarer Rachelust und gefährlicher Unversöhnlichkeit hinreissen lassen, können einander (und erst recht die Menschen) verletzen, doch ebenso leicht sind sie zu Geduld, Güte, Mitleid und tiefer Empathie zu bewegen. Aber sie denken anders als Menschen, schärfer, abgeklärter, unter Einschluss aller Nebenbedingungen und Konsequenzen; sie erkennen krasse Ungerechtigkeiten oder böse Taten viel schneller und können diese sofort bestrafen. Durch inständige Bitten der Menschen (oder Götter-, „Kollegen“) mildern sie auch einmal schon beschlossene Strafen. Nur beim Tod der sterblichen Menschen dürfen sie nicht anwesend sein. So leben die olympischen Götter, auch die Halbgötter, in gewisser Distanz sozusagen das Leben der Menschen mit.

*Letztlich* bleiben die griechischen Götter aber doch für Menschen unbegreiflich. Man kann ihr Verhalten nie voraussagen. Sie beanspruchen kraft ihrer Andersheit eine unberechenbare Transzendenz, auch eine gewisse Überlegenheit über den menschlichen Moralkodex. Sie sind nicht immer „fehlerlos“, können einander überfallen, verwunden und verletzen und unterliegen dann dem Urteil des „Göttervaters“ Zeus, der sie zu baldmöglichster Versöhnung (bzw. Anständigkeit) antreibt. Ihre Wunden heilen von selbst.

Nicht zu vergessen ist aber die dunkle Seite der griechischen Religion. Dorthin gehören neben Hades der Kerberos, Medusa, Hekate, die Erinyen, die Harpyien, die stymphalischen Vögel und vieles andere, nicht zuletzt jedoch der plötzliche Zorn olympischer Götter, der sie kaum anders als die dunklen Mächte reagieren lässt: grausam und un-nachsichtig.

Den religiösen Menschen der Antike wird dadurch die Möglichkeit gewährt, neben den Geschichten der zwölf „grossen“ (olympischen) Götter eine fast unüberschaubare Menge von phantasievoll ausgeschmückten lokalen Mythen um die „kleineren“ Götter (d. h. Halbgötter, Titanen, Nymphen, Naturgeister etc.) zu beachten und sich bei Bedarf gegen die dunklen Seiten dieser Götterwelt zu schützen. Da jeder derartige Gott auch Ziel mannigfaltiger Verehrung ist, bringt die Vielzahl der Götter eine fast unendliche Vielzahl von lokalen Kulturen

hervor<sup>4</sup>, zu denen auch Amulette u. ä. gehören. Wie immer auf der Stufe der Volksreligion sind hier die Grenzen zum Aberglauben fließend.

Trotz dieser bunten Vielfalt von Göttern, Mythen und Kulturen ist in der griechischen Vorstellungswelt ein Punkt immer klar gewesen: keiner der Götter ist völlig frei; vielmehr unterstehen alle Götter und Menschen dem Schicksal (Moirai, Aisa, im Hellenismus dann der Tyche), wogegen keinerlei Einspruch möglich ist. Das Schicksal hat kein Gesicht, keine Eigenschaft, keine „Geschichte“. Es ist kultischer Verehrung kaum zugänglich. Wortlos zwingt es alle und alles auf seine Bahn.

Heraklit räumt nun mit dem griechischen Polytheismus, dem Anthropomorphismus und der moralischen Zweideutigkeit der Götter auf. Er gestattet der Phantasie weder die Erfindung neuer „Göttergeschichten“ noch die Anhänglichkeit an die alten. Der „wahre“ Gott Heraklits hat daher – das ist die Grundaussage – kein Gesicht, keine Eigenschaft, keine Attribute usw.; er lebt in *absoluter* Transzendenz, ganz wie die alte Schicksalsgottheit. Er agiert aber nicht besinnungslos, sondern ist hellwach. Eine gewisse (nicht-anthropomorphe, „höhere“) Vernünftigkeit muss für ihn angenommen werden. All das dient der „Freilegung“ eines vernünftigen, überregionalen und epochenübergreifenden Gottesbegriffs.

Ferner: Als philosophisch distanzierter Beobachter der Religion sieht Heraklit ein, dass Gott emotionslos gerecht und in unvorstellbarer Vollkommenheit weise sein muss. Es genügt nicht, dass er die Emotionen der Sterblichen *versteht*; vielmehr muss er selbst über alle Emotionalität erhaben und durch keine Emotion von Menschen beeinflussbar sein. Als unvorstellbar Vollkommener benötigt er auch nichts, das ausser ihm läge. Schon darin gründet seine Erhabenheit. Ausserdem ist er wegen seiner Vollkommenheit zugleich ruhend und aktiv (d. h. alles, was er sieht und tut, wird notwendig durch ihn „schön, gut und gerecht“: B 102). Gott hat einen umfassenden Gestaltungswillen (γνώμη), dem nichts widerstehen kann; er ist ewig, d. h. er steht ausserhalb zeitlicher Abläufe, kennt also keine persönliche Vergangenheit, keine persönliche Zukunft, auch weder Hast noch Langeweile. Er lebt in all-

---

<sup>4</sup> Die alte religionswissenschaftliche Frage, ob der explizite Mythos oder die einigermaßen fest umrissene Göttergestalt zuerst da war, um einen eigenen Kult zu begründen, kann hier nicht erörtert werden.

umfassender Gegenwart. Er sieht und hört daher pausenlos alles (vgl. B 16) und kann durch Helferinstanzen jederzeit jede Untat bestrafen (vgl. B 28; B 94).

Gott ist nach Heraklit durchaus zu fürchten, denn da jeder Mensch ahnt, dass er es irgendwann an Achtung, Ehrfurcht, würdigem Lebenswandel etc. im Hinblick auf Gott hat fehlen lassen, weiss man im Grunde immer, dass man dafür jederzeit von ihm bestraft werden könnte (vgl. B 79). Dieser wahre Gott soll aber, da zu seiner Weisheit notwendig Mässigung und Güte gehören, nicht so dargestellt werden, als weide er sich gewissermassen sadistisch an Furcht und Zittern, an Opfern oder Notschreien oder gar an grausamer Bestrafung der Menschen: solche Gottesvorstellungen fallen eher in das Gebiet tierischer („affenartiger“) Dummheiten (vgl. B 83) als in das der Weisheit.

Gott ist völlig un-irdisch, ab-solut. Er „bedarf“ keiner Sache, nicht einmal des Kultes. Lieber soll er nicht mehr so betont kultisch verehrt werden, da die Menschen die „heilige“ Form der Verehrung ohnehin nicht beherrschen (vgl. B 14) und Kulte wohl mehr Missverständnisse als Verständnis enthalten (vgl. B 5). Darum fällt nach Heraklits Gottesverständnis die sichtbare Gottesverehrung in der Öffentlichkeit, d. h. Kultgemeinden, Kultordnungen, der feste Ritus etc., wohl komplett weg. Es bleibt nur das stumme Gebet und das ehrenvolle Verhalten im Alltag: volle Ethisierung der Gottesverehrung. Man darf diese Position aus zwei Fragmenten ableiten: B 14 lässt offen, „wieviel Gemeinde“ es braucht (eher gar keine), und B 49 stellt in Frage, ob zur Gottesverehrung im Normalfall Kultgemeinden notwendig und adäquat sind (eher nicht)<sup>5</sup>.

Heraklits Gott hat den Charakter des in vielen Religionen bekannten „Hochgottes“ (etwa wie in Ugarit *El*, in Uruk *An*). Freilich ist Heraklit noch radikaler als die Hochgott-Religionen: er behauptet einen Hochgott ohne „Bereichsgötter“ unter seiner Regie und ohne die nur ihn bekennende religiöse Gemeinschaft. – Dieser stark „abgemagerte“ Gottesbegriff ist sicher kein „Flüchtigkeitsfehler“ im Denken Heraklits. Vielmehr ist Heraklit ja am meisten daran interessiert, seinen Gott als

---

<sup>5</sup> Dies dürfte der tiefste sachliche, nämlich philosophische Grund für den Verzicht Heraklits auf das Sakralkönigtum sein; vgl. DK I, 141,7, nr. 6 = A 1,6.

das streng Ab-solute zu denken, das von allem Erfahrbaren und Denkbaren Abgetrennte (B 114: πάντων κεχωρισμένον). Dessen reine Göttlichkeit bildet sich aber gerade darin ab, dass er von menschlicher Seite her nur in wenigen, sparsamen Strichen skizziert werden kann und darf. Dieser Gott kann und darf auch *keinen eigenen Namen* haben. Denn er ist der Einzige schlechthin, der *Eine*; sonst liesse er sich unter die Menschen und Tiere einreihen, die alle zur Unterscheidung voneinander eigene Namen tragen; er, der Unvergleichliche, übersteigt aber sogar unendlich jede Unterscheidung von Lebewesen, von endlichen Wesen überhaupt. Dieser Gott kann und darf sich nicht einmal in ein besonderes, *nur ihn auszeichnendes „Geheimnis“* hüllen, da Offenbarkeit und Geheimnis endlich-irdische Kategorien sind, während doch er in nichts und mit nichts Irdischem vergleichbar ist. Schliesslich kann und darf dieser Gott nie *in einer „Epiphanie“* hervortreten; denn dies hiesse ja, er würde sich in einem bestimmten Augenblick auf einem bestimmten Fleck der Erdoberfläche fixierbar machen und somit verendlichen bzw. „verweltlichen“.

An diesem historischen Befund wird die Heraklit-Forschung wohl insgesamt festhalten dürfen. Es ist aber klar, dass dieser Befund nur formuliert werden konnte, indem *heute gültige und verständliche* Begriffe verwendet wurden. Eine Deckung derselben mit dem Instrumentarium des Denkens bei Heraklit war nur in den oben genannten direkten Zitationen gegeben, nicht aber in der – bereits interpretierenden – Ausfaltung des „Abgetrennt-Seins“ (B 114) in die notwendige Negation von Namen, Geheimnis und Epiphanie des Gottes. Meint Heraklit wirklich auch diese drei Negationen?

Hierauf kann man guten Gewissens mit „Ja“ antworten, denn für alle drei Punkte sind authentische Äusserungen Heraklits vorhanden. Erster Punkt: kein Name. In Fragment B 67 erläutert der Denker, dass Gott, sobald er sich mit einer irdischen Wirklichkeit verbindet (συμμιγῆ), je nach dieser Wirklichkeit anders wirkt und benannt wird (ὀνομάζεται). Das heisst: Gott hat viele (alltägliche, vorübergehende) „Namen“, und wenn man diese Namen hypostasiert (wie in der Populärreligion), hat man viele Götter – obwohl das Auftreten unter vielen Namen, nach der strengen Denkweise Heraklits, nur *eine* Seinsweise des einen Gottes ist. Dem entspricht Fragment A 9, die Ofen-Episode: „auch hier sind Götter“, nämlich nicht die genau unterschiedenen Göt-

terpersönlichkeiten der Mythologie, sondern „die Götter“ als Kollektivgrösse in der griechischen Alltagssprache. Genau genommen, sind es einfach die zu einer Vielzahl diversifizierten Einzelwirkungen des einen Gottes.

Zweiter Punkt: kein besonderes Geheimnis. Wenn nach B 113 „allen das Denken gemeinsam“ ist, vermag jeder Mensch zu erkennen, wer Gott wirklich ist. Das meint natürlich nicht eine Gotteserkenntnis, die ins Innerste seines Wesens reicht – denn solches ist dem Menschen prinzipiell verschlossen. Aber vernünftiges Denken ist sehr wohl imstande und sogar verpflichtet, einen korrekten globalen Gottesbegriff zu bilden, um daraus die irdischen Gesetze und Normen zu entwickeln (B 114). Daneben sind auch das schwierige Wort der Sibylle (B 92) und die wortlose Weisung des Apollon (B 93) nicht einfach als unenthüllbare Geheimnisse anzusehen, sondern nur als Aufforderungen, sich langsam und demütig an den Willen Gottes anzunähern. – Schliesslich der dritte Punkt: keine Epiphanie (bzw. Theophanie). Hier ist ein direkter Beleg aus Heraklits Werk ein wenig schwerer zu erbringen. Dennoch ist klar, dass die nahe Nachbarschaft oder das Ineinander-Übergehen von Tod und Leben (vgl. B 20; B 21; B 62; B 76; bes. B 88) eine Epiphanie Gottes unmöglich macht; dann nämlich würde sich Gott, der absolut Transzendente, in die Tod-Leben-Rhythmen des irdischen Seins integrieren, also partiell verendlichen und so zu seinem eigenen Wesen in Widerspruch setzen.

Daraus ist zu folgern: Heraklit benutzt zur grundsätzlichen Kennzeichnung Gottes dasselbe Begriffs-Instrumentarium, das unverändert auch heute verstanden und benutzt werden kann: Ewigkeit Gottes, radikale Transzendenz, aber Erreichbarkeit Gottes im – insofern privilegierten – Medium der menschlichen Vernunft. Insbesondere gibt es keinen Zweifel im Bezug auf die Erst- bzw. Letztbegründung der Religionsphilosophie. Sowohl für Heraklit wie für die heutige Religionsphilosophie stehen die drei Bedingungen der Möglichkeit philosophischer Gotteslehre fest: die natürliche Erkennbarkeit Gottes, die Einheit und Verlässlichkeit der Vernunft sowie die Einheit der Species Mensch.

Gegen ein Verstehen von Heraklits Gotteslehre „von innen her“ bestehen also keine echten hermeneutischen Einwände. Die Übernahme von Denkmodellen Heraklits über die Spanne von 2500 Jahren hinweg

in eine heutige religionsphilosophische Reflexion ist daher möglich und insofern auch legitim.

Bevor auf den folgenden Seiten auf Einzelheiten eingegangen wird, sei noch folgendes präzisiert: Weder hat Heraklit als Reformator einer ganzen Religion auftreten wollen noch ist die vorliegende Analyse von Heraklits Gottesbegriff mit der Selbstinterpretation einer heutigen Religion im Ganzen dieser Religion vernetzt. Vielmehr interessiert Heraklit (und uns) einzig und allein der – allerdings in jeder Religion zentrale und alles übrige weitestgehend motivierende – Gottesbegriff, und ebenso interessiert die vorliegende Untersuchung nur die Fruchtbarmachung dieses einen Gottesbegriffs für eine unter heutigen Bedingungen auszuarbeitende, den Partikularismus der einzelnen „Schulen“ der Religionsphilosophie übergreifende, dann erst echt philosophische Philosophie der Religion.

## **2. Rekonstruktionsbasis im Bezug auf Heraklits Theologik**

Als Grundlage zur Rekonstruktion von Heraklits Theologik stehen v. a. folgende 10 Fragmente zur Verfügung: B 5, 15, 32, 67, 78, 79, 83, 93, 102, 114. Sie lassen sich in drei Gruppen gliedern: B 32, 67, 102 handeln direkt von Gott, B 78, 79, 83 sprechen von Gott innerhalb eines Vergleichs, B 5, 15, 93, 114 handeln vom richtigen Kult und somit indirekt von Gott selbst.

Diese Textgrundlage ist nicht gerade reichhaltig, aber ausreichend. Aus ihr gehen die folgenden ersten Definitionen hervor.

## **3. Durchführung der Rekonstruktion**

### **a. Erste Definitionen**

Der törichte Mann von B 5, der seine Religiosität im Sprechen mit Häusern erschöpft, zeigt dadurch, dass er Götter und Heroen nicht begreift. Was begreift er da nicht? Dass Götter und Heroen, die primären Repräsentanten des Göttlichen in der griechischen Volksreligion, *nichts Körperliches* sind.

Um so mehr ist der Gott von B 102 unkörperlich. Er steht jenseits der sinnlichen Erfahrungswelt, der Meinungen und Gefühle der Menschen, also jenseits all dessen, was Irrtum, Täuschung, einseitige Interessen, Gier und Bosheit enthält. So sieht er, dass alles dem grossen Weltplan folgt und daher „alles schön, gut und gerecht“ ist – eben in einer Tiefenschicht, die nur er erreicht. In dieser Tiefenschicht enthüllt die Welt ihr wahres Gesicht: als „schönster Kosmos“ (B 124), wo die Menschen nur das Unschöne wahrnehmen.

Der Gott Heraklits ist immer wach. Nicht wie die Sonne (Helios), die gemäss der griechischen Mythologie nur zwischen Aufgang und Untergang alles auf Erden sieht<sup>6</sup>, sondern als Wesen ganz eigener Art, das nie untergeht (B 16) – Heraklit verwendet hier nicht zufällig das Neutrum –, sieht Gott in jedem Augenblick alles. Das bedeutet: *Gott ist allwissend*.

Durch sein nichtkörperliches Sehen geht er aber auch in alles ein, so dass er ohne Abstrich alles Einzelne *ist*: Tag und Nacht, Sommer und Winter usw. (B 67). Das benennt auf jeden Fall eine besonders qualifizierte Art von *Allgegenwart*, muss aber nicht bedeuten, dass der Gott Heraklits pantheistisch gedacht ist (darüber an anderer Stelle mehr).

Durch dieses Eingehen (oder zumindest Eingehen-Können) in jedes Einzelne hat Gott bzw. „das Göttliche“ die wesentlichen Erkenntnisse (B 78). Solche Erkenntnisse zu besitzen, heisst aber, Macht zu haben, sogar unbeschränkte Macht: denn das Göttliche „herrscht, soviel es nur will“ (B 114). Dieses Göttliche ist also charakterisiert durch Erkenntnis, Handlungsfähigkeit, Willen und Durchsetzungskraft (B 114: ἐξαρκεῖ πασι). Es trägt somit (einige) *personale Züge*.

Das ist wohl der Grund dafür, dass Heraklit Gott – wohlgemerkt: den wahren, nicht einen mythologischen Gott – mit Menschen ver-

---

<sup>6</sup> Während Helios für Homer (Il. 3,277; Od. 11,109) noch schlechthin alles sieht und hört, gehen spätere Autoren freier mit der Mythologie um. So berichtet Hyginus (Fab. 28), Hermes habe im Auftrag des Zeus dem Helios die Anweisung gegeben, drei Tage lang zu Hause zu bleiben, um Zeus bei Alkmene in der Liebe nicht zu stören. – Kennzeichnend für Heraklits Homer-Rezeption ist, dass er den kultisch anrufbaren, männlichen Gott Helios in ein blosses, namenloses Numinosum verwandelt. Gerade so kommt aber der bedrohliche Aspekt dieser Götterfigur, die Unbestechlichkeit eines Welt-Aufsehers ohne Weisheit und Güte, noch deutlicher als bei Homer zum Ausdruck.

gleicht; aber „der Mann wird kindisch genannt vor Gott“ (B 79), und noch deutlicher: „Selbst der weiseste Mensch muss vor Gott wie ein Affe erscheinen“, und zwar durch und durch: „an Weisheit, Schönheit und allem übrigen“ (B 83). Gott ist und bleibt vom Menschen her unberührbar, insofern also „transzendent“; aber etwas in ihm ist mit dem Menschen vergleichbar. Man geht deshalb nicht ganz fehl, wenn man sagt: Die eigentliche und vollkommene Weisheit, Schönheit, Gerechtigkeit etc. ist und bleibt zwar allein in Gott verwirklicht, aber im Bewusstsein des unermesslichen Abstands zwischen Gott und Mensch kann und soll doch der Mensch dieses göttliche Ideal von Weisheit, Schönheit und Gerechtigkeit in seinen eigenen, engen Verhältnissen nachbilden. Wie geht das? Er muss versuchen, seine menschlichen Gesetze mit seiner reifsten Vorstellung vom Göttlichen in Übereinstimmung zu bringen. Er muss bei jeder Gesetzesformulierung bestrebt sein, sie logisch möglichst eng mit dem Göttlichen zu verknüpfen, d. h. sie dort argumentativ zu verankern, so dass sie sich wirklich vom Göttlichen „nähren“ kann (B 114). Nur bei diesem göttlichen, garantiert nicht willkürlichen Hintergrund der Gesetzgebung kann man erwarten, dass das Volk für das Gesetz wie für eine Schutzmauer der Stadt kämpft (B 44). Offenbar plädiert Heraklit für eine klare Theonomie von Rechtslehre und politischer Praxis.

Im übrigen ist „das Göttliche“<sup>7</sup> bzw. „(der) Gott“ singular. Gott ist „das Eine“ (B 114). – Damit ist die heikle semantische Schnittstelle zwischen den Wörtern „das Göttliche“ bzw. „(der) Gott“ und „das Eine Weise“ erreicht. Ist Gott identisch mit dem „Einen Weisen“? Wir können die Antwort auf diese Frage erarbeiten, wenn wir auf die Fragmente B 32 und B 30 achten.

Erstens B 32: „Das Eine Weise, es allein beansprucht nicht und beansprucht doch, mit dem Namen ‚Zeus‘ bezeichnet zu werden“. Das heisst: Der Name des höchsten Gottes der griechischen (olympischen)

---

<sup>7</sup> Heraklits Vokabeln für „Gott“ sind immer θεός, mit Artikel ὁ θεός oder (ὁ) δαίμων, nie aber das substantivierte Neutrum τὸ θεῖον. Die Genitivform τοῦ θεῖου scil. νόμου in Fragment B 114 gehört nicht zu einem Substantiv, sondern eindeutig zu einem Adjektiv: des göttlichen (Gesetzes). Der substantivierte Ausdruck „das Göttliche“, als Abstractum, fügt sich nicht in den Sprachgebrauch Heraklits oder des frühgriechischen Denkens ganz allgemein, sondern gehört in die Zeit des Aristoteles.

Religion genügt einerseits, um die ausserordentliche Erhabenheit des Einen Weisen auszudrücken (im Sinne von „das Höchste überhaupt“); er genügt aber insofern nicht, als Zeus zwar der erste, aber doch nur einer der olympischen Götter ist („primus inter pares“), während das Eine Weise niemand und nichts Vergleichbares an seiner Seite hat. – Wahrscheinlich muss man das Wort „Zeus“ aber nicht so wörtlich (mythologisch) nehmen. Es ist in der griechischen Literatur nicht unüblich, etwas Grosses, unvergleichlich Erhellendes „Zeus“ zu nennen: unpersönlich, rein als Aufgang einer neuen Dimension. Bei Heraklit ist sicher die unpersönliche Form gegeben. Sie ist ohne weiteres anwendbar auf das ansonsten schwer ausdrückbare Eine Weise.

Zweitens B 30: „Diese Welt hier [...] hat keiner der Götter und keiner der Menschen geschaffen“. Die Göttergestalten der griechischen Mythologie mit ihren jeweils beschränkten Eingriffsmöglichkeiten in die Welt (und erst recht natürlich die Menschen, wie sie sind mit ihren Fehlern und Dummheiten) sind in Heraklits Augen viel zu klein, um eine ganze, reich differenzierte Welt schaffen zu können.

In beiden Fragmenten werden Erklärungsmöglichkeiten des Mythos zurückgewiesen, weil sie prinzipiell hinter der Grösse der gemeinten Sache zurückbleiben. Das Eine Weise steht weit über allen gewohnten Ausdruckswegen. Ist es aber deshalb unsagbar?

Eine so extreme Folgerung ist Heraklit fremd. Um jedoch hier etwas deutlicher zu sehen, wird man die beiden Fragmente B 92 und B 93 heranziehen müssen, die sich auf die Art und Weise beziehen, wie das Göttliche in die Welt hinein spricht, und das heisst auch, wie gut oder schlecht man es von der Welt her ansprechen kann.

B 92 weist auf die Sibylle hin, die momentan unverständliches Zeug hinausschreit (φθέγγεσθαι bedeutet „lärmen, misstönend schreien, wilde Laute ausstossen“). Gleich der erste Eindruck, den der normale Mensch von dem Anruf Gottes durch den Mund der Sibylle empfängt, ist also ein Schock. Man weicht unwillkürlich vor dem prophetischen Schrei zurück. Doch dieses Geschrei ist voll geheimen Inhalts. Es geht gewissermassen unverfälscht durch Jahrtausende und wird allmählich immer sinnvoller gedeutet. Die Menschen lernen, dass die Sibylle nichts Willkürliches sagt, sondern bedrängt, angetrieben, geistig geführt wird von Gott: διὰ τὸν θεόν. Gerade die äusserliche Hässlichkeit der prophetischen Stimme bewirkt dabei Abstand von all-

täglichen Zusammenhängen und räumt der Kundgabe des göttlichen Willens den nötigen Freiraum ein. – B 93 radikalisiert noch diese Aussage, wenn es heisst, der Gott in Delphi behaupte nichts (οὔτε λέγει) und verberge nichts (οὔτε κρύπτει). Er hält sich völlig ausserhalb menschlichen Sprechens. Er verbalisiert keinen kommunikatiblen Inhalt, „vereindeutigt“ nichts in Worten oder Gesten, sondern gibt nur mehrdeutige Zeichen und Winke (σημαίνει: ein Wort der Sakralsprache) im Sinne von göttlichen Vorzeichen (σημεῖα: ebenfalls ein Wort aus der Sakralsphäre). Das bedeutet: Gott wendet sich hier und auch im Fall der Sibylle an die Aufmerksamkeit und Deutungskunst der Menschen, d. h. an ihre mit Ehrfurcht gepaarte Intelligenz.

Das wiederum heisst nicht, dass das, was der Gott in Delphi oder der die Sibylle umtreibende Gott kundgibt, eine Banalität wäre, sondern im Gegenteil: dass es immer eine wesentliche Mitteilung ist, für die sich aber der Adressat innerlich erst vollständig frei machen muss; eine völlige Hinkehr im „Hören“ des vermeintlich Unverständlichen ist nötig, damit man es – irgendwann – versteht.

Wenn irgendwo in seinen Sätzen, dann ist es hier, dass Heraklit einen Ton von persönlicher Frömmigkeit einfließen lässt. Apollon, der Gott in Delphi, nähert sich als einziger der mythologischen Götter dem „Bild“ vom Gott Heraklits: Apollon wird bereits verehrt als Gott des Lichtes, der Vergeistigung, der Mässigung, der Weisheit und Ruhe, des grossen Überblicks usw.; er ist jener Gott, der dem unruhigen, alle Klarheit und Weisheit sprengenden Dionysos entgegensteht und entgegenwirkt. Vom Kult des Apollon führt der kürzeste Weg innerhalb der griechischen Kultur hinüber zu dem vollends geistigen Gott Heraklits. Aber dennoch verlangt Heraklit einen radikalen Bruch mit den mythologischen Göttern, einen weiten Sprung hinein in die rein philosophische Gotteslehre.

Hiermit sind wir wieder bei B 32. Gott ist nicht mit dem Zeus des Volksglaubens gleichzusetzen, aber auch nicht mit dem delphischen Orakelgott Apollon, solange er noch innerhalb der Mythologie verstanden wird: Sohn der Leto, Bruder der Artemis usw. Er ist auch nicht identisch mit dem namentlich nicht genannten, doch zweifellos im Sinne antiker Religiosität wirkenden Gott der Sibylle. Wie alle mythologisch vorstellbaren göttlichen Figuren sind auch diese beiden, eben wegen ihrer volkstümlichen Vorstellbarkeit, noch zu nahe am Men-

schen angesiedelt<sup>8</sup>. Trotzdem tragen gerade sie beide bereits das Kennzeichen ihrer Transzendenz: Selbstkundgabe, aber jenseits von Opportunität, von üblichen Schönheitsmassstäben, von menschlicher Ausdrucksfähigkeit und Verständlichkeit.

Deshalb sind diese Götter auch nicht in gewöhnlichen Worten ansprechbar (vgl. B 5). Wie dann? Die Prophetin kann sie, aufgrund der Bitten menschlicher Fragesteller oder auch ungefragt, wohl „herbeirufen“, aber auch sie kann sie nicht einfach im gewöhnlichen Sinn „ansprechen“. Im Grunde sind sie gar nicht in persönlicher, direkter Rede zu erreichen, sondern nur indirekt durch ethisch hochstehende Verhaltensweisen: im ehrenden Erinnern an heldenhafte Menschen und Taten (B 29), im Denken, das zwar als „Grundbegabung“ allen gemeinsam ist (B 113), das man aber aktiv und konsequent am Gemeinsamen ausrichten muss (B 114), und im Verständigsein (σωφρονεῖν), das die grösste menschliche Tüchtigkeit ist (B 112). Als solche wird sie von Heraklit in einem Atemzug mit der Weisheit (σοφία) genannt, was doch wohl bedeutet, dass sie mit dieser identisch ist. Weisheit aber wird definiert als „Wahres sagen und tun, auf die natürliche Anlage hinhorchend“ (B 112). Abgesehen von der Befragung der grossen Orakel ist dieser ethische Ersatz ausdrücklicher Gebete wohl die einzige Form der Annäherung an das Göttliche, die nach Heraklits Andeutungen sinnvoll ist.

Das heisst aber nun: Durch das tatkräftig praktizierte Aufsteigen von der blossen Denkfähigkeit zum Verständigsein bzw. zur Weisheit gelangt der Mensch zur Berührung des Einen Weisen. Er muss dabei nicht glauben, nur „Ausnahmemenschen“ seien dafür begabt. Nein, alle sind fähig, sich selbst zu erkennen und so das Verständigsein zu erreichen (B 116). Aber nicht alle, ja offenbar nur wenige sind interessiert oder geduldig genug, sich selbst gründlich, d. h. bis zur Selbster-

---

<sup>8</sup> Die Gottesbezeichnung ὁ ἄναξ, „der Herrscher“, benennt in B 93 den Gott als unbeschränkten Herrscher über die Geheimnisse der Welt. Hier ist das Wort in seiner ganzen Bedeutungsschwere gemeint und richtig als Wort der Sakralsprache angewandt, während sich bei Homer der gewählte (!) Heerführer der Griechen, Agamemnon, in seiner hochfahrenden Art möglichst oft ἄναξ ἀνδρῶν („Beherrscher der Männer“) nennen läßt, also sich einer Titulatur erfreut, die ihm streng genommen gar nicht zukommt und die vielleicht schon seine Hybris andeuten soll.

kenntnis, zu erforschen (vgl. B 101). Gerade dieses Erforschen ist aber im Kern ein „Hinhören“ (auf die φύσις: B 112; auf den λόγος: B 1; B 50).

Solches Hinhören erfasst Inhalte des Denkens, die der Verstand (νοῦς) bewahrt und verarbeitet. Es sind Vergleiche, In-Beziehung-Setzungen verschiedenster Phänomene mit dem „Ich“, das sich selbst erkannt hat, und vielem anderen. Diese notwendige Ansammlung verschiedensten Wissens (B 35) ist aber nicht unstrukturiert. Während eines solchen Hinhörens geht nämlich schrittweise auf, dass eine konstante Gesetzmässigkeit in allen Erscheinungen (λόγος: B 1) obwaltet. Wenn man dies beachtet, wird klar, dass der Aufstieg von der blossen Denkfähigkeit zur Weisheit notwendig eine fortschreitende Vereinfachung des Denkens mit sich bringt. Dessen Inhalt ist letztlich nur noch die Feststellung, dass „Eines alles ist“, und genau das ist „das Weise“ (B 50). Hier geschieht dann die Berührung mit dem Einen Weisen als ganzem.

Ist das die Berührung des Göttlichen durch den Menschen? – Ja, solange „Berührung“ wirklich nur Berührung und nicht beginnende Verschmelzung meint. Denn schon das beschriebene In-Sein Gottes in allen Dingen (B 67) besagt, dass er auch im Denken jedes gewöhnlichen Menschen, auch in jedem mehr oder weniger qualifizierten Hinhörchen bereits präsent ist und dieses (unmerklich) erfüllt. Umso mehr ist er im Denken auf höchster Stufe, d. h. im Finden der Weisheit ganz sicher schon präsent. Er ist „das Eine Weise“, mit dem und von dem aus der weise Mensch alles in Ruhe überblicken darf.

Trotz dieser (teilweisen) Immanenz bleibt die Transzendenz Gottes bestehen. Man kann den „Blitz“, der das All durchzuckt (B 64), und das „immer lebendige Feuer“ (B 30), das „vernünftig“ ist (B 64a), ja schliesslich auch den „Krieg“, der in unvorhersehbarer Weise immer neu und anders den Sterblichen wie den Göttern (im Plural!) ihren Platz in der Welt anweist (B 53), kaum anders verstehen denn als Modi der schlechthinnigen Herrschaft Gottes (im Singular!) über die Welt. Insofern ist Gott unbestreitbar transzendent. Alle Wesen sind ihm insofern ausgeliefert.

Aber auch als solcher ist der Gott Heraklits für den Menschen nichts absolut Fremdes, sondern er bleibt das durch Denken und Weisheit berührbare „Eine Weise“, das hinter allen wechselnden Erscheinun-

gen des Werdens und Vergehens in dieser Welt die unaufhebbare Konstante bildet.

Nicht zufällig definiert Heraklit (B 41): „Denn Eines ist das Weise: die Grundabsicht (γνώμη) zu wissen, die alles durch alles steuert“. An diesem Wissen kann der zur Weisheit gelangte Mensch wiederum teilnehmen. Im Sinne vollkommenen Wissens kennt jedoch das Eine Weise diese Grundabsicht nur dann, wenn es selbst das Göttliche bzw. Gott ist. Wohl deshalb definiert Heraklit „das Weise“ überhaupt als etwas, das „von allem getrennt“ ist (B 108). Es ist singulär. Es ist gewissermaßen eine Brücke, die Gott zwischen seiner Immanenz und Transzendenz geschlagen hat, aber eben die einzige, unvergleichbare Brücke.

### **b. Gott und die mythologischen Götter**

In zwölf der uns überlieferten Fragmente Heraklits finden wir neun Götternamen der griechischen Mythologie. Bevor wir diese Götter mit dem vergleichen, was wir im vorhergegangenen Abschnitt als den „Gott Heraklits“ beschrieben haben, müssen wir sie einzeln besprechen.

Am meisten fällt uns Dionysos ins Auge, der in B 15 in das denkbar ungünstigste Licht gerückt wird. Er wird hier als indezent und tobennd verkleideter Unterweltsgott dargestellt, was bedeutet, dass an dieser mythologischen Figur für Heraklit alles Destruktive, Ekelhafte, Betrügerische und Nutzlose hängt. Denn in den dionysischen Rauschritualen geht es ja um Selbstentgrenzung und eine gewisse Bewusstseinsverschiebung, in deren Folge der Mensch sich „neu“, „stark“ oder „völlig frei“ vorkommt. Im dionysischen Rausch meint er, alle hemmenden Konventionen verlassen zu haben, in unerhörte Lusterfahrten einzutauchen und sich somit selbst zu „erlösen“. Dagegen ist es für den vernunftgeleiteten Menschen wichtig, den Selbstbetrug in diesen Riten – zugespitzt: die vermeintliche Reinigung durch Blut und Schmutz – aufzudecken. Darauf weist Heraklit in diesem Fragment B 15 zu allererst hin. Für ihn, den φιλόσοφος ἀνὴρ (B 35), ist die ganze Dionysos-Religion in erster Linie Dummheit.

Als zweites, und zwar gleich starkes, Motiv für Heraklits Abscheu vor den Dionysos-Ritualen muss man seine politische Sorge verstehen. Er sieht, welche enorme emotionale Macht die Dionysos-Reli-

gion über die Staatsbürger gewinnen kann. Denn wenn sich viele Bürger, und sei es auch nur zeitweise, diesen illusionären Praktiken zuwenden und immer wieder besinnungslos im dionysischen Rausch „unterzutauchen“ suchen, dann tragen sie unvermeidlich eine Persönlichkeitschädigung davon (je länger die Gewöhnung an solche Riten dauert, um so mehr). Sie denken dann immer weniger an das ζῶνόν, das allgemeine Interesse. So bleiben sie immer weniger in der „gemeinsamen“ Welt des Wachzustandes (B 89), in welcher sie immer auch dem Tod ins Auge sehen, und kümmern sich immer mehr um ihre – wenn auch noch so intensiv geträumte, aber eben geträumte (B 21) – individuelle „Innenwelt“, in welcher sie keinen Tod mehr wahrnehmen. Aber nicht nur das: die anderen Bürger der Polis (des Stadtstaates, wo praktisch jeder jeden kennt) rücken langsam von den Dionysos-Jüngern ab, es entstehen soziale Deklassierungen mit religiösem Hintergrund, der Zusammenhalt des Staates lockert sich, ja er kann sich im Augenblick der Gefahr ganz auflösen: Dionysos als Zerstörer der Zivilisation, als trügerischer Bote der Unterwelt. Deshalb wahrt Heraklit in diesem Fragment B 15 gerade noch den Schein des Respekts gegenüber dieser beliebten Figur der Volksreligiosität, lässt jedoch keinen Zweifel daran, dass er an Dionysos kaum mehr als den Namen zu ehren vermag. In Wirklichkeit ist für ihn Dionysos wohl gar kein Gott, sondern bloss eine erbärmliche Maske.

Drei Fragmente erwähnen die Göttin Dike: B 23, B 28, B 94. – In B 23 ist vom „Namen Dikes“ die Rede; das Fragment ist allerdings kaum deutbar, und so bleibt unentschieden, ob Dike als Göttin gemeint ist oder lediglich als Begriff („die Gerechtigkeit“). Im zweiten Teil von B 28 erscheint eine Tätigkeit der Dike, die hier also mythologisch aufgefasst wird: sie wird die Lügner verschiedener Couleur „zu fassen bekommen, packen, verhaften“. Der – leider verstümmelte – Satz vorher stellt aber dieses drastische mythologische Bild in einen Zusammenhang von Schein und Durchschauen des blossen Scheins, d. h. in einen weiten erkenntnistheoretischen Rahmen. Daher ist anzunehmen, dass Dike hier wiederum keine eindeutig religiöse Bedeutung als Göttin hat, sondern nur zur Verdeutlichung einer allgemeinen Gesetzmässigkeit dient. – Ähnlich B 94, wo gleich drei Göttergestalten erwähnt sind: Helios, die Erinyen und Dike. Diese Häufung mythologischer Figuren hat aber keine erkennbare religiöse Bedeutung, sondern lediglich eine

rhetorische Aufgabe: zum Ausdruck zu bringen, dass eine Nichteinhal-  
tung der Sonnenbahn völlig unmöglich ist.

Ares in Fragment B 24 erscheint nicht einmal mit selbständigem  
Namen, sondern nur in der Zusammensetzung Ἄρηϊφάτους („dem Ares  
Zugesprochene, dem Ares Zugefallene“, d. h. die gefallenen Kämpfer  
im Krieg). Wenn überhaupt bei einem der Götternamen Heraklits, dann  
könnte hier bei Ares noch am ehesten eine Spur numinosen Schreckens  
mit im Spiel sein. Doch das unterliegt bereits der Interpretation.

Den Unterweltgott Hades zitiert Fragment B 15 im Vorbeigehen  
(siehe oben unter dem Stichwort Dionysos), B 98 nennt ihn in der Wen-  
dung καθ' Ἄιδην. Dabei kann man heute nicht mehr entscheiden, ob  
die Wendung noch religiös und personalisiert gemeint ist, so dass man  
„beim Hades“ (d. h. „in der entsetzlichen Gesellschaft des Hades“)   
übersetzen muss, oder neutral-sprichwörtlich (und depersonalisiert), so  
dass man „im Hades“ als schlichte Ortsangabe verstehen müsste („im  
Herrschaftsbereich des Hades“). Wahrscheinlich ist die zweite Variante  
gemeint; denn sonst gäbe B 27 nicht viel Sinn. Die Menschen erwarten  
ja, nach dem Tod in eine wenig erfreuliche, aber persönliche Gemein-  
schaft mit dem (furchterregenden) Gott Hades einzutreten, und Heraklit  
scheint das mit diesem Fragment B 27 zu verneinen: das Dasein „beim  
Hades“ mag wohl noch schrecklicher sein, als man sich vorstellt. Es ist  
der namenlose Schrecken der Vernichtung. Umgekehrt überschreitet,  
immer nach B 27, auch die Belohnung der Edlen und Tapferen jede Er-  
wartung und jede Vorstellung (vgl. B 29); es ist einfach der herrlichste  
Ruhm. Also kommt dem Hades nach Heraklits Ansicht kaum mehr eine  
inhaltlich „gefüllte“ Vorstellung zu<sup>9</sup>. Es handelt sich nicht mehr wirk-  
lich um eine göttliche Person. „Hades“, der schon bei Homer nach sei-  
ner Funktion als Ζεὺς καταχθόνιος (Il. 9,457) bezeichnet wird, ist folg-  
lich kein Name mehr, sondern schon nichts anderes als die Kennzeich-  
nung jener klischeehaften Angstvorstellungen, die im Hinblick auf die

---

<sup>9</sup> Allerdings ist ein solches „depersonalisierendes“ Verständnis des Namens  
„Hades“ schon vorbereitet in der Tatsache, dass dieser Unterweltgott nirgendwo im grie-  
chischen Kulturraum (mit der einen Ausnahme von Elea: vgl. Pausanias, Perieg. 6,25,2)  
einen Tempel besass, und in der Gewohnheit, wegen magischer Implikationen seinen  
Namen möglichst nie zu nennen. Zu diesem Zweck wählte man euphemistische Aus-  
drücke.

körperliche Vernichtung beim Sterben in der menschlichen Seele aufsteigen.

So bleibt nur noch der in zwei Fragmenten namentlich genannte Hochgott Zeus zu erwähnen. In B 32 interessiert Zeus freilich nur als Name. Heraklit diskutiert, ob der Name „Zeus“ als Bezeichnung des Einen Weisen tauglich sei, und findet die Lösung: teils ja, teils nein. Von einer religiösen Verehrung des Zeus ist dabei nichts mehr zu spüren. Die zweite Nennung des Zeus, jene in B 120, bezieht sich auf ein Detail der antiken Astronomie, den „Umkehrpunkt“ bzw. die „Grenze“ des „lichtvoll strahlenden Zeus“, also auf ein Sternbild, das nach dem Gott benannt ist. Auch hier kein Hinweis auf eine religiöse Bedeutung.

Eine Sonderstellung in dieser Reihe nimmt der in B 93 präsente Apollon ein. Heraklit nennt ihn auffällenderweise nicht direkt mit Namen, sondern führt ihn ein mit dem überaus verehrungsvollen Titel ἄναξ, „Herr, Herrscher“ (ein Wort der Sakralsprache), um dann noch an die verbreitete Titulatur ὁ ἐν Δελφοῖς θεός anzuknüpfen. Aus dem ganzen Fragment spricht Respekt, um nicht zu sagen religiöse Anhänglichkeit.

Ebenso hat B 92 einen religiös gefärbten, zustimmenden Unterton. Leider sagt Heraklit nicht, welche Sibylle er meint, so dass man daraus den sie umtreibenden Gott erschliessen könnte. Es mag sein, dass es zu seiner Zeit bereits mehrere Sibyllen gab und dass er sich keine bestimmte dieser prophetischen Frauen vorstellt, sondern nur den Typus herausstellen will. Da jedoch zu vielen Sibyllen in der antiken Literatur angemerkt wird, dass sie Schwestern oder Töchter des Apollon seien, ist es nicht abwegig, den in B 92 ohne Namen genannten Gott vermutungsweise mit Apollon zu identifizieren.

Das merkwürdigste Detail in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, dass Heraklit in keinem der auf uns gekommenen Fragmente *Artemis* erwähnt, die grosse Göttin von Ephesos, über deren Kulte in Ephesos und Eleusis der „König“ aus Heraklits Familie – also zunächst wohl Heraklit selbst – die Oberaufsicht führte. Artemis müsste Heraklit eigentlich sehr nahe stehen<sup>10</sup> – denkt man; aber offensichtlich ist es

---

<sup>10</sup> Nach B 20 (höchst distanzierte, ablehnende Haltung zur Zeugung von Kindern) kann man annehmen, dass die jungfräuliche Göttin Artemis Heraklit sehr nahegestanden sei oder dass ihm die kultischen Tanzspiele der kleinen „Bärinnen“ (5–10jähri-

nicht so. Heraklit schweigt über Artemis – trotz ihrer starken, über ganz Griechenland gestreuten Verehrung – geradezu eigensinnig; ebenso schweigt er über die Jungfräulichkeit der Artemis-Priesterinnen, die ebenfalls in ganz Griechenland<sup>11</sup> in hohen Ehren gehalten wurde. Konkrete Anlässe für das Schweigen des Denkers über Artemis gab es vermutlich *en masse*, angefangen bei möglichen Streitigkeiten mit den Priestern am Artemision in Ephesos; nur wissen wir kaum Näheres über dort gegebene Rechtsverhältnisse, Ämter, Kompetenzen, geschweige denn über Irregularitäten bei der Arbeit im Heiligtum. So ist nicht zu errahnen, welche Vorkommnisse ihn so tief verärgert haben, dass er die Göttin selbst und die jungfräuliche Lebensform ihrer Priesterinnen mit seinem Schweigen ignoriert. Daher kann man auch keine Vorgeschichte benennen, welche die Deponierung von Heraklits Buch im Artemision (A 1,5) erklären würde.

Zusammenfassend kann man sagen, dass in den uns erhaltenen Fragmenten Heraklits – mit zwei Ausnahmen – keine eindeutige Spur von religiöser Verehrung der zitierten mythologischen Götter zu finden ist. Auch diese beiden Ausnahmen fallen indes nicht aus der soeben skizzierten kühlen Distanz Heraklits gegenüber den mythologischen Göttern heraus. Denn streng genommen ist auch hier nicht die mythologische Göttergestalt – d. h. Apollon – das Thema, sondern das Sich-Offenbaren Gottes aus seiner Transzendenz heraus. Man kann, wie es Heraklit vielleicht auch tut, diese „Funktion“ des sich offenbarenden Gottes noch traditionellerweise „Apollon“ nennen, doch „Akteur“ ist

---

ge Mädchen, die in Brauron internatsähnlich erzogen wurden und bei Artemis-Festen in Bärenkostümen auftreten durften) besonders gut gefielen. Nichts dergleichen ist aber überliefert.

<sup>11</sup> Pausanias (Perieg. 7,26,5) nennt das Kollegium jungfräulicher Priesterinnen in Aigeira; ebd. 7,18,12 in Patrai; ebd. 3,18,4 auf Kreta. Strabon (Geogr. 14,33) berichtet von demjenigen in Ephesos, ebenso Heliodoros (Aeth. 1,22). Es müssen aber noch viel mehr solcher Kollegien bestanden haben. Einen Fall des Bruchs der jungfräulichen Keuschheit berichtet Pausanias (Perieg. 7,19,1–6) aus Patrai: Die Priesterin Komaithe verliebt sich, gibt sich ihrem Freund Melanippos im Tempel der Artemis (Triklaria) hin und beschwört damit furchtbare Rache der Artemis herauf: sofort ausbrechende Pest sowie die Opferung der beiden Schuldigen und alljährliche Opferung des schönsten Jünglings und der schönsten Jungfrau.

eigentlich schon nicht mehr der selbständige Apollon der Mythen, sondern der eine, allein selbständige Gott jenseits aller Mythen.

Somit stellen die in den Fragmenten aufgeführten Götter keine „Konkurrenz“ mehr dar für den einen Gott des Philosophen.

Dies ist selbstverständlich auch der Fall bei den undifferenziert, ohne individuelle Kennzeichnung genannten „Göttern“ der Fragmente B 5, 24, 30, 53 sowie bei den „Unsterblichen“ des Fragments B 62. Heraklit übernimmt dabei vor allem den Sprachgebrauch seiner Zeit, um sich verständlich zu machen.

Aber genau genommen stellt der Bezug auf Götter der griechischen Mythologie doch noch ein wenig mehr dar als ein blosses Mittel der Verständigung. Das ἡθεος θεῖον von Fragment B 78, die „göttliche Wesensart“, wird sicher nicht mit einem reduktionistischen Vorverständnis (im Sinne einer blossen Metapher) angesprochen, sondern mit der eindeutigen Überzeugung des Philosophen, dass diese göttliche Wesensart und somit auch die Götter irgendwie real existieren. In dieselbe Richtung weist B 119: Ἡθεος ἀνθρώπῳ δαίμων, „Seine gewohnte Art ist für den Menschen ein Wesen mit göttlicher Macht“: also mit einer unwiderstehlichen Gewalt. Es gibt für Heraklit durchaus Götter und Wesen quasigöttlichen Ranges wie eben diese Daimones oder auch die divinisierten Heroen. Erst recht gilt das von jenen unerkennbar gewordenen Göttern, die der Krieg zu Göttern „macht“ oder besser: als Götter (wieder) eindeutig vorzeigt (B 53).

Nur ist für Heraklit unbestreitbar, dass der eine Gott, den er vor allen anderen ernstnimmt, diese ganze göttliche Sphäre beherrscht. Ihn – und nur ihn allein – auf dem Weg des Vernünftigeins zu suchen, ist vorrangige Aufgabe des Menschen. Von den anderen „Bewohnern“ der göttlichen Sphäre (also den mythologischen Göttern und Heroen, die ja in der Erinnerung aller Griechen noch präsent sind) mag dabei etwas „Farbe“ auf diesen gesichtslosen, emotionslosen, weder Furcht noch Freude erregenden Einen Gott übergehen und dessen Verehrung letzten Endes erleichtern<sup>12</sup>. Es liegt darin vielleicht ein Rest jener religiös getönten Achtung vor der Grenze zwischen Sterblichen und Unsterbli-

---

<sup>12</sup> JAEGER (Theologie 145) bemerkt deshalb völlig zu Recht: „Alle Äusserungen Heraklits über das Verhältnis des Menschen zu Gott suchen geflissentlich menschliche Züge von Gott fernzuhalten“.

chen, die als *Themis* bezeichnet wurde. Diese im griechischen Volkstum sorgfältig beachtete Grenze wird jedoch bei Heraklit in zweifacher Hinsicht durchlässig: erstens durch die naturnotwendige Komplementarität von Tod und Leben (B 62), die dauernd die Sterblichen wie die Unsterblichen in ihre Dynamik einbezieht, und zweitens durch das Vernünftigsein, durch das der nachdenkende Mensch direkt den einen Gott berührt.

### c. Gott und der Logos

Der heraklitische Logos ist im Lauf der Interpretationsgeschichte so oft durch überzogene Logos-Spekulationen verschüttet worden, dass es unumgänglich ist, ihn hier genau von den Fragmenten her zu untersuchen.

Zunächst: Der Logos des Heraklit ist keine komplizierte Rede. Er stellt nur klar, was notwendig ist: dass alles nach diesem Logos geschieht (B 1). Logos als verständliche Kundgabe und Logos als verständlich kundgegebene Sache verschwimmen ineinander, und sie müssen es tun. Denn wenn die kundgegebene Sache eben darin liegt, dass *alles* ihr gemäss abläuft, dann muss natürlich auch ihre Kundgabe selbst diesem ausnahmslosen Gesetz folgen und nach diesem ablaufen. Logos als verständliche Kundgabe ist also nur deshalb klare, verständliche Kundgabe, weil hier *nichts anderes* als das eine, ausnahmslose Grundgesetz klargestellt wird.

Diese Klarstellung ist „allgemein“, d. h. der Allgemeinheit zugänglich, so dass alle ihr (in vernünftigem Gehorsam) folgen können (B 2). Sie ist den Menschen ganz nah, so dass sie niemals lange nach ihr suchen müssten (B 72). Sie benennt ein Weltgesetz, das schon „vor Entstehung der Erde“, d. h. immer und ewig war (B 31).

Diese Klarstellung ist in jede Seele eingeschrieben (B 45). Da es sich um eine alles umfassende Klarstellung handelt, kann niemand ihre Tendenz aufhalten, sich auszubreiten, sich zu „mehren“ (B 115). Daher hat diese Klarstellung auch eine eigene Würde, ganz unabhängig davon, welche Person ihr Stimme verleiht (B 50). Mehr steht in den Fragmenten über den Logos Heraklits nicht.

Eine Sonderstellung nimmt das Testimonium A 16 ein, das, wenn es echt ist, von der „Einhauchung“ des göttlichen Logos berichtet,

durch welche der Mensch bei der Geburt allererst Mensch werde; unmittelbar darauf muss dann jener Akt des „Wählens“ folgen, durch welchen der Mensch sein individuelles Schicksalslos übernimmt (B 20).

Selbstverständlich erheben sich nun viele Fragen. So ist nicht von Anfang an klar, wie sich dieses generelle Gesetz in den Einzelbereichen von Natur und Kultur auswirkt; die verschiedenen Ausführungen Heraklits zur Gegensatzeinheit können dabei ja nur Hinweise oder Beispiele, aber keine Erklärungen sein. Der Philosoph spricht zwar auch von „Worten und Taten“ dieser hier folgenden Art (τοιοῦτων), „wie ich sie erzählend vorstelle, indem ich nach seiner natürlichen Anlage ein jedes auseinandernehme und (offen) sage, wie es sich verhält“ (B 1). Nur ist uns leider von dieser ausführlichen Lehrrede, auf die der Autor mit gewissem Stolz hinweist (ἐγὼ δηγεῦμαι), nichts erhalten.

Eine weitere Frage ist die, ob die Klarstellung wirklich nur formal oder nicht doch auch inhaltlich das Weltgesetz zur Sprache bringt. Hier gilt es, genau auf das Wort γνώμη zu achten. Der Denker identifiziert das Weisheit damit, „sich auf die vernünftige Grundabsicht zu verstehen, die alles durch alles steuert“ (B 41). Welche Grundabsicht? Diejenige, dass alle Zustände des Feuers ihre Masse (μέτρα) einhalten (B 30) und dem ewigen Gesetz (λόγος) folgen (B 31), dass insbesondere die Sonne ihre Masse (μέτρα) – gemeint sind wahrscheinlich die Extremwerte von Hitze und Kälte – nicht überschreitet (B 94) und dass sich die Bewegungen des Morgen- und Abendsterns innerhalb ihrer festgelegten End-Positionen (τέρματα) halten (B 120). Heraklit will sagen: Die dem All inhärente Grundabsicht (γνώμη) besteht darin, dass jeder Teil der Wirklichkeit einschliesslich des Menschen, dem dafür das in Worten formulierte Gesetz (νόμος) gegeben ist (B 114), jeweils sein ihm gesetztes Mass erfüllt. Alle Dinge müssen zuverlässig „funktionieren“. Das ist der Inhalt der γνώμη.

Wenn es nun aber „das Weisheit“ ausmacht, diese Grundabsicht im Sinne sicheren Wissens zu kennen (ἐπίστασθαι: B 41), dann muss der dorthin gelangte Mensch längst auch ein sicheres Wissen über das Näherliegende gewonnen haben. Mindestens genauso wie der Weg zu Selbsterkenntnis und Weisheit (B 116) steht ja jedem Menschen der Weg offen, mit dem Verstand (ξὺν νῶ: B 114) den weiten Bereich der Gegensatzeinheit zu behandeln und darüber zu reden. Dieses Thema ist insofern praktisch allgemein (ξυνόν), als es den ganzen menschlichen

Alltag durchzieht, aber es ist noch viel mehr theoretisch allgemein, weil es das Allgemeine des Alls berührt (ξυνὸν πάντων: B 114).

Daher muss, wer mit Verstand urteilt, sich ganz kräftig auf dieses allem schlechthin Gemeinsame und somit Allgemeine stützen (B 114). Das heisst, dass die Herausarbeitung von Gegensatzeinheiten sowohl beim praktischen Sich-Zurechtfinden im Alltag wie auch im abstrakt-wissenschaftlichen bzw. theoretischen Bereich der kosmologischen Fragen unverzichtbar ist, um den Verstand vor der Irreführung durch sinnliche Wahrnehmung, Anschein und Vortäuschung zu sichern (vgl. B 56). Mehr als in der alltagsmässigen Anwendung ist die Suche nach der jeweiligen Gegensatzeinheit freilich im Bereich der kosmologischen Fragen wichtig, weil sie vorrangig dort die Einheit des Alls aufweisen kann und muss; und deshalb ist es zu wenig, sich mit der alltagsmässigen Anwendung zu begnügen. Dies würde wahrscheinlich immer noch in der Gefahr eines Rückfalls in die unwissende „Vielwisserei“ (πολυμαθίη: B 40) stehen. Nur durch diese ständigen Stichproben bezüglich der Gegensatzeinheit – und zwar ständige Stichproben auch im Hinblick auf die grosse Einheit des Alls – lässt sich das Allgemeine erfassen.

Viele Fragmente Heraklits befassen sich mit dieser Herausarbeitung der Gegensatzeinheit. Das zeigt, wie wichtig sie ihm für die normale menschliche Vernunfttätigkeit erscheint. Dennoch muss man bemerken, dass er keinerlei Regeln, Kriterien, Parameter, logische Kunstgriffe oder dergleichen angibt. Man wird sich also diese Vernunfttätigkeit im wesentlichen als ein vernunftgeleitetes Anschauen mit schlussentlichem Evidenzerlebnis (und mit variabler Dauer) vorstellen müssen. – An dieser Stelle soll noch einmal daran erinnert werden, was Bruno SNELL herausgearbeitet hat: Heraklit hat kaum ein Interesse an rein rationaler, begriffslogischer Weltdeutung wie später dann Aristoteles und andere. Er kultiviert statt dessen das *Verstehen*: „Letzten Endes ist also die geistige Auseinandersetzung mit der Welt ein Verstehen – das συνιέναι ihrer Gegensätze. Das blosser Erkennen, γινώσκειν, kann bis zu diesen Tiefen nicht vordringen“<sup>13</sup>. Denn nur das „Verstehen“ ist eine einheitliche „Schau“ der wirklichen Gegensätze; und rein

---

<sup>13</sup> SNELL, Sprache 362. Ebd. Anm. 3 bekräftigt SNELL diese Aussage mit dem Hinweis, „wie schwach in ihm“, d. h. Heraklit, „der Impuls zum ‚Erkennen‘ war und der Glaube, damit an ein wertvolles Ziel zu gelangen“.

technisch kann das Verstehen diese Schau nur deshalb leisten, weil es sich des Logos sicher ist und sich seiner bedient<sup>14</sup>.

Es sei wiederholt: Von einer rein begrifflichen Recherche oder von langwierigen spekulativ-metaphysischen Argumentationsgängen ist bei Heraklit keine Spur vorhanden. Derartiges wäre, vom Autor her gesehen, auch völlig abwegig. Denn die gesamte menschliche Vernunfttätigkeit ist ihm offensichtlich nur eine Vorschule der Erkenntniskraft, die früher oder später in das Eine Weise hineinführt.

Wahrscheinlich ist deshalb auch das Philosophieren als solches für den Denker aus Ephesos weder „Lebensberuf“ noch „Lebensaufgabe“, sondern nur so etwas wie eine Grammatik, auf die man hin und wieder zurückgreifen kann, wenn man innerhalb der „Klarstellung“ (λόγος) die notwendigen Einzelbegründungen dafür sucht, dass jeder Mensch die Einheit der Welt erkennen und den Weg zum Einen Weisen beschreiten soll.

Welche Rolle spielt dabei Gott? Hat er überhaupt noch Spielraum, um eine selbständige Rolle zu spielen? Ist er nicht doch schon zu einem Funktionsdetail *innerhalb* des Kosmos und damit zu einer Grösse, die dem Logos *zu gehorchen* hat, erniedrigt?

Zunächst erinnern wir uns an B 78: Nur die göttliche Wesensart hat einsichtsvolle Grundabsichten. Es ist der dezidierte Wille Gottes, dass alles, wie oben gesagt wurde, „funktioniert“. Zu diesem Funkzionieren gehört auch, dass alle Menschen den Vernunftgebrauch (B 113)

---

<sup>14</sup> SNELL, Sprache 265: „Logos ist das Wort, soweit es sinnvoll ist“. Ebd. 367f: „Wir haben gesehen, wie Heraklit ausging von erlebten Gegensätzen. Sollten all diese Gegensätze, die der Welt erst das Leben gaben, in einem einzigen Logos, einem einzigen Wort und Sinn gefasst werden, so musste dieser Logos in sich selbst diesen Widerspruch tragen, als Sinn, der zugleich seinen Gegensinn umschliesst“. Das heisst, dass dieser Logos ein konkretes „Symbol“ sein müsste, das nicht weiter analysierbar und daher im Diskurs *unwiderlegbar* wäre. Ebd. 369: „Aus den vielen Wortspielen, die diesen Doppelcharakter der Sprache beleuchten, können wir entnehmen, wie sehr ihn die Entdeckung beglückte, dass der Logos tatsächlich das Unmögliche leisten kann. Diese Wortspiele sind niemals leeres Spiel, sondern beleuchten immer diesen tiefen Punkt in Heraklits Anschauungen“. Ebd. 372: „Dieser Logos ist wirklich Symbol für die Welt, da er auch einfach da ist, undifferenziert und einheitlich“. Ebd. 373: Der Logos, „der eindeutig ist und doch doppeldeutig“, besitzt ein „Doppelwesen“ und fasst deshalb schon das Allgemeine, er hält „ein letztes Gemeinsames“ in sich fest, „das alle Gegensätze der Welt umschliessen und zusammenhalten kann“.

und die Anlage zur Weisheit (B 116) besitzen, so dass sie, wann immer sie wollen, „mit Vernunft“ (B 114) handeln können. Insbesondere können sie, mit einem gewissen Aufwand, gegen die drei grössten Gefahren ankämpfen, die dem vernünftigen Leben drohen: gegen die Hybris (B 43), gegen Müdigkeit im Kampf um das Gesetz (B 44) und gegen die leidenschaftliche Begierde (B 85). Das alles gehört zum Willen Gottes.

Von hier aus fällt ein eigenes Licht auf B 1 und die zahlreichen folgenden Fragmente, in denen der Philosoph die Lethargie der Menschen anprangert. Diese Lethargie ist nicht nur Abwendung von „Klarstellung“ und Erkenntnis. Sie hat – nach den soeben gewonnenen Einsichten – auch eine religiöse Komponente. Denn wer nicht auf die klar als gottgewollt erkennbare Struktur des Alls hinblicken und gewissermassen immer schlafen will, erweist sich als gleichgültiger, undankbarer Eigenbrötler: Er verkriecht sich schlafend in seiner „eigenen Welt“ (B 89) und verweigert die Mitarbeit an der gemeinsamen, mit Gott verbundenen Welt (wobei er sich nicht dagegen wehren kann, dass naturgemäss auch die Schlafenden irgendwie an der Welt mitwirken: B 75). Was nun Fragment B 1 betrifft, so kontrastiert Heraklit hier besonders scharf die Lethargie der Vielen, die nur in einer Dauermischung von Schlaf und Wachen leben (B 1) bzw. nur satt sein wollen wie das Vieh (B 29), mit seinem eigenen Engagement. Er tritt mit seiner Klarstellung vor dieses lethargische Publikum, geradezu prophetisch selbstbewusst in seinem „ich erzähle euch jetzt“. – Werner JAEGER hat dieses prophetische Element in der Klarstellung Heraklits, das dieser insbesondere im Fragment B 1 einen religiösen Beiklang gibt, mit Recht so deutlich wie kein Forscher nach ihm betont<sup>15</sup>. Es ist tatsächlich fast so, als ob der

---

<sup>15</sup> Vgl. JAEGER, Theologie 131: „So redet nicht ein Lehrer und Forscher, sondern ein Prophet, der die Menschen aus ihrem Schlafe wachrüttelt ... Prophetisch ist auch der schroffe Gegensatz des Sprechers, der sich allein als Träger des ‚Wortes‘ fühlt, zu der Gesamtheit der ‚anderen Menschen‘ ... Er ist der Prophet einer vom Geiste erkannten Wahrheit ... Wie Parmenides die menschliche Vereinzelung des Philosophen, der das wahre Sein erkannt hat, durch das Bild der ihm zuteil gewordenen Offenbarung verständlich zu machen sucht, so bedarf es auch für Heraklit der besonderen Legitimation seines einsamen Standes gegenüber der ganzen Menschheit. Das ist der Punkt, von dem aus das religiöse Bewusstsein seiner Berufung verständlich wird. Ohne dieses prophetische Bewusstsein hätte er nicht die Kraft, den Gegendruck der überwältigenden Majorität der Unwissenden, der ‚Vielen‘, zu ertragen“. Der letzten Satz des Zitats darf man

Denker in ähnlich prophetischer Weise an die Seite der Sibylle (vgl. B 92) treten wollte.

Einen eindeutig religiösen Bezug offenbart Heraklit in B 14, wo er die volkstümlich gefeierten Mysterien als „unheilig“ bezeichnet. Folglich hat er eine deutliche Ahnung, wie es wäre, wenn sie „heilig“ (ἱερώσται) gefeiert würden. Ähnlich verhält es sich mit B 15, wo er die Dionysos-Mysterien als „äusserst schamlos“ bezeichnet. Die ihn leitende Vorstellung von „richtigem“ Kult verrät er aber nicht.

#### **d. Gott und das „Fliesen“ der Dinge**

Die Lehre vom permanenten „Fliesen“ der Dinge wird seit jeher als die typische, ja fast alleinige Aussage Heraklits verstanden. Das ist sicher einseitig. Aber zweifellos deckt diese Lehre einen beträchtlichen Teil dessen ab, was man heute als Kosmologie und Anthropologie Heraklits bezeichnen würde. Denn es handelt sich dabei nicht nur um den Problemkreis von Identität und Nichtidentität, Stabilität und Instabilität o. ä., sondern auch um die Begriffe von Bewegung, Veränderung, Vergessen, Erinnerung etc.<sup>16</sup> bis hin zur Frage der Geschichtlichkeit menschlichen Handelns und des bleibenden oder spurlos verschwindenden Wertes der menschlichen Verdienste – eine Frage, die so freilich noch nicht von Heraklit selbst gestellt, aber implizit in seiner Lehre vom „Fliesen“ der Dinge doch mit erfasst wurde.

Alles Irdische „fließt“: Sachen, sachliche Zusammenhänge, Gedanken und Träume der Menschen und die Menschen selbst. „Fliesen“ heisst bei all dem: nicht aus eigener Kraft bestehen können, vergehen

---

wohl bezweifeln. Es war nicht das prophetische, sondern das hocharistokratisch-„königliche“ Selbstbewusstsein, das ihn der fast belanglosen „Majorität“ hat widerstehen lassen – und das sogar mit Leichtigkeit. Das prophetische Selbstgefühl trat dann noch dazu. Es ist jedenfalls kein Hilfsmittel zum Überleben, sondern eine Grösse *sui generis*. Beide Motivationen darf man nicht miteinander verwechseln.

<sup>16</sup> SNELL (Sprache 355) weist darauf hin, „dass Heraklit selbst niemals von Bewegung spricht. Das Wort κινεῖν, das man doch erwarten würde bei einem, dessen Erkenntnis sich auf die Veränderung der Aussenwelt richtet, fehlt bei ihm wie auch jede Ableitung von diesem Wort“.

müssen, einen permanenten Wechsel der irdischen Erscheinungen weitertragen<sup>17</sup>. Was „fließt“ nicht? Soweit man Heraklits Position aus den Fragmenten rekonstruieren kann, sind es drei „Dinge“: der Logos, der als in sich unwandelbare Wahrheit sagt, dass alles Irdische sich im „Fließen“ befindet; das Eine Weisheit, das die intelligible Einheit aller Dinge mitten in ihrem „Fließen“ und durch ihr „Fließen“ zugänglich macht oder sogar begründet; und schliesslich das Göttliche, das in mancher Hinsicht mit dem Einen Weisen identisch ist und das mittels seiner Gnome (oder γνῶμαί, Plural: B 78) gerade die vorhandene Form des gesamten Kosmos zugleich will und durchschaut.

Wie verhält sich nun genau genommen ein Kosmos, in dem das „Fließen“ der Dinge eine so grosse Rolle spielt, zu Gott bzw. dem Göttlichen? Ist dieser Kosmos nicht doch, wie neuzeitliche Interpreten betonen, letztlich ein in sich geschlossenes, also sich selbst tragendes System, in welchem die Gegensätze einander bedingen, herausfordern und gegenseitig vollenden? Und ist Gott angesichts eines solchen autarken Kosmos nicht doch bloss (bestenfalls) ein *deus otiosus*, ein reiner „Zuschauer-Gott“ – oder gar nur eine rhetorische Fiktion? Beim flüchtigen Lesen der Fragmente Heraklits mag dieser Anschein aufkommen. Aber beides ist falsch.

Um die Bedeutung des „Fließens“<sup>18</sup> genauer zu untersuchen, muss zunächst einmal angemerkt werden, dass es bei Heraklit für jenes

---

<sup>17</sup> Dabei ist immer wieder zu bedenken, dass die Hinweise auf das Fließen bei Heraklit nicht wertfrei konstatierend (wie in der Naturwissenschaft), sondern universalistisch wertend gemeint sind. Es ist das immer schon *erlebte* Fließen, das zum Ausdruck kommt. In SNELLS Worten: „Heraklit spricht von dem sich wandelnden Fluss, weil er für ihn etwas *bedeutet*. In dem Fluss sieht er den ganzen Kosmos“: SNELL, Sprache 375.

<sup>18</sup> SNELL (Sprache 356f) weist hin auf die Erfahrungs- und Gefühlstiefe solcher „Bilder“ wie dem „Fließen“: „Schon der Klang dieser Worte verrät, wie sie auf eine eigene ganz intensive Erfahrung zurückgehen, wie das Gefühl sich darin verdichtet hat von den immer neuen Wassermengen, die die Haut des Badenden streifen ... Die Gegensätze, von denen er spricht, sind immer ‚lebendige‘ Gegensätze ... Wenn man die Heraklitischen Fragmente durchliest, ist man überrascht, wie stark alles, was er sagt, wirklich auf eigener Erfahrung beruht“. SNELL begründet diesen wichtigen Hinweis u. a. mit der Feststellung, dass Heraklits Worte bisweilen aus der epischen Sprache stammen; sie „stehen also der abstrakten Begrifflichkeit besonders fern, sind vielmehr stark gefühlsbetont“ (ebd. 357).

Hindernis der Erkenntnis, das er mit der Metapher „Fliesen“ ausdrückt, wenigstens noch drei weitere Metaphern gibt: „Feuers Umkehrungen“ (πυρὸς τροπαί: B 30), „Krieg“ (B 53) und „Tod“ (B 36; B 21). Schon diese Tatsache lehrt, dass es für eine ausgewogene Heraklit-Interpretation nicht ausreicht, einseitig vom „Fliesen“ der Dinge auszugehen und dieses vorschnell zu einer Gesamtdeutung hochzurechnen.

Die Metapher „Fliesen“ hat ihren ursprünglichen Sitz in der Betrachtung des strömenden Wassers. Wenn wir darin baden, so umspülen uns jeden Augenblick „andere und andere Wasserfluten“ (B 12). Auch wir selbst „sind und sind nicht“ (B 12). Das will heissen: ob als Badende oder sonst irgendwie Handelnde haben wir zwar unsere Identität, d. h. wir wissen, wer und was wir sind, aber gleichzeitig verwirklichen wir viele Pläne, Wünsche, Möglichkeiten nicht, in denen wir uns gern befinden würden, d. h. wir sind sehr vieles nicht; und das wechselt oft von einem Augenblick zum anderen (vgl. B 49a). „Fliesen“ bedeutet natürlich auch das Vergehen der einzelnen Lebensalter, der Generationen, der Völker und ihrer Überzeugungen usw. In der uns geläufigen philosophischen Ausdrucksweise bedeutet „Fliesen“ den Zustand des Kontingenten: jedes Seienden, das nicht aus sich selbst existiert, sondern von etwas anderem abhängt und deshalb nicht immerfort in der Zeit bestehen kann, vielmehr von anderem und wieder anderem Seienden abgelöst wird. Kein irdisches Seiendes kann deshalb definitiv, ohne Abstriche, voll und ganz erkannt werden. Nur das Absolute „fließt“ nicht, sondern steht fest und sicher in sich selbst, so dass es sich auch fest und sicher selbst erkennt. Bei Heraklit ist dieses das Göttliche.

Natürlich kennt Heraklit auch das grosse, „fest“ in sich ruhende Gewässer, das Meer. Auch hier zeigt sich die Kontingenz, freilich nicht im Fliesen, sondern in der Ambivalenz: es ist zugleich „das sauberste und schmutzigste Wasser“, denn Fische können es trinken und gedeihen dadurch, Menschen können es nicht trinken, weil sie sonst untergehen (B 61).

Die zweite Metapher für das entscheidende Hindernis des Erkennens, das uns davon abhält, etwas definitiv, ganz und für immer zu erkennen, sind die „Umwendungen des Feuers“. Heraklit meint damit grundsätzliche Änderungen in der Beschaffenheit der Natur. Im einzelnen ist das schwer verständlich. Denkt er dabei an katastrophale Unwetter, die „zuerst (Meer-?) Wasser, dann aus der einen Hälfte des Wassers

Erde, aus der anderen den zuckenden Blitzstrahl“ entstehen lassen (B 30/31)? Oder sind in einem generellen Sinn kosmogonische bzw. naturgeschichtliche Katastrophen gemeint, unter Umständen sogar in Anspielung an Ereignisse wie die deukalionische Flut (die griechische Variante der orientalischen Sintflut-Erzählungen)? Dafür spricht die Art, wie er „zuerst nur Wasser“ erwähnt (d. h. es ist gar nichts mehr vom Feuer zu spüren), wie er dann aber das Hervortreten des festen Landes und die Gewitter mit Blitz (und Donner) hervorhebt (d. h. jetzt zeigt sich das Feuer schon wieder), um schliesslich zu den vorher schon genannten „Massen“ (μέτρα) unter dem hier ungefähr gleichbedeutenden Stichwort λόγος zurückzukehren (d. h. jetzt nimmt das Feuer wieder ein „normales“ Mittelmass ein): „das Meerwasser wird verteilt und unter ein Mass gestellt genau nach dem Logos“, der immer schon da war (B 30/31).

Zu den „Umwendungen des Feuers“ gehört wohl auch das etwas geheimnisvolle Tauschgeschäft, das in B 90 angedeutet wird: alles wird gegen Feuer und Feuer gegen alles eingetauscht. Gemeint ist vielleicht der alles überragende Wert und Rang des Feuers, für den man nur Gold zum Tausch geben könnte. Aber was ist genau der Gegenstand bei diesem Tausch? Und wann wird er getätigt?

Auf jeden Fall geht es auch in dieser Perspektive um die Ungewissheit, Vergänglichkeit und schlechte Erkennbarkeit jedes Zustands, sei er in der Natur überhaupt, sei er speziell im Menschenleben anzutreffen. Die Konfrontation mit dem „ewig lebendigen Feuer“ (B 30) macht besonders deutlich, dass jedes Lebewesen, insbesondere aber der Mensch dieser übergeordneten Instanz hilflos ausgeliefert ist. Nur im vernünftig denkenden Anschluss an das Eine Weise kann er sich selbst über das „ewig lebendige Feuer“ erheben.

Die dritte Metapher, die man neben dem „Fliesen“ berücksichtigen muss, ist der Krieg. Er bestimmt, wer wann welche Stelle und welche Funktion in der Welt einnimmt. Im weiteren – oder auch noch wörtlichen – Sinn verstanden, erweist sich der Krieg tatsächlich als „Vater“ und „König von allem“ (B 53), da er gewissermassen aus der Verborgenheit herausholt, wieviel einer in Wahrheit wert ist. Der menschliche Lebensraum ist ja immer ein Ereignisraum, in dem viel Falschheit und Unklarheit herrscht. Deshalb ist der Krieg immer wieder nötig: er zerschlägt die Unklarheit, indem er jeweils „zeigt“ (ἔδειξε: B 53), wer

ein Gott ist und bleibt und wer ein Mensch ist und bleibt. Es ist eine untrügliche Entscheidung über die Identität der handelnden Individuen, insofern also eine Wohltat (daher „Vater“). Der Krieg steht hier jedoch beinahe an der Stelle des Schicksals, das in seiner unwiderstehlichen Freiheit auch Leid zufügen und töten kann (daher unerbittlicher „König“). Niemand weiss zum voraus, wie seine Entscheidung ausfallen wird. Und niemand weiss – unter antiken Voraussetzungen –, wann der nächste Krieg ausbrechen und ob man gesund, krank oder tot daraus hervorgehen wird. Dieses Unwissen schafft jene Todesangst, die ihren Schatten weit ins „normale“, zivile Leben hinein wirft. Daher fürchtet zunächst jeder den Krieg.

Heraklit hat in diesem Kontext nur einen Trost anzubieten: Wenn einer zu den Edlen gehört, fürchtet er sich schon einmal gar nicht vor dem Krieg, sondern begrüsst ihn geradezu, weil er sich dort „ewigen Ruhm bei den Sterblichen“ erwerben kann (B 29). Was einer taugt, zeigt sich also schon im Vorfeld eines Krieges. Und von den Gefallenen eines Krieges weiss Heraklit, dass sie „bei Göttern und Menschen in Ehren stehen“ (B 24). Ruhm und Ehre als mächtigste Motive einer guten menschlichen Existenz erweist (nur) der Krieg. Auch in dieser Hinsicht ist er also das Instrument objektiver Wahrheit.

Für den Einzelmenschen allerdings gehört der Krieg – nicht nur unter antiken Voraussetzungen – doch zunächst und erlebnismässig zu den grossen Faktoren der Instabilität, der Ungewissheit und Gefahr. Er bringt ein Element des Unberechenbaren und Unheimlichen ins Spiel, neben dem alle rationalen Belehrungen nur bedingt Erfolg haben können. Somit bleibt das menschliche Dasein ein grosses Wagnis, von dem nur jene plebejischen „Vielen“ keine Ahnung haben, die niemals richtig aufwachen, sondern allzeit „sattgefressen wie das Vieh“ herumliegen (B 29).

Die vierte Metapher, die wir bei genauerem Nachdenken dem „Fliessen“ an die Seite stellen sollten, ist der Tod. An dieser Stelle müssen wir allerdings die heraklitische Lehre von der Komplementarität von Tod und Leben in Erwägung ziehen, da unsere modernen Auffassungen vom Tod – seien es christliche oder islamische, seien es säkulare – hier nicht gelten.

„Tod ist all das, was wir im Wachzustand sehen“ (B 21), konstatiert Heraklit. Denn sofern wir uns nicht in Träume flüchten, nehmen

wir nur eine todgeweihte, sterbende „Lebenswelt“ wahr. Das Sterben ist der Hauptakzent des sogenannten Lebens. Insofern kann der ephesische Denker, in der ihm eigenen verkürzten Ausdrucksweise, die Zeugung von Kindern nur als Vermehrung des Todes betrachten (B 20). Verdienstvoll ist lediglich der heroische, voller Aufopferung vollzogene Tod, den er „grossen“ Tod nennt; und je „grösser“ das Verdienst eines solchen Todes ist, desto grössere „Anteile“ am bleibenden Fundus der Schicksale erringt man (B 24). Damit spricht Heraklit noch ganz im Rahmen der hocharistokratischen Ethik der „Edlen“ (B 29), die im wesentlichen bis in mykenische Zeiten zurückreicht. Das heisst: nicht so sehr das Sterben als solches ist wichtig, sondern die (v. a. sozialen, standesmässigen) Umstände sind es, welche die Sinnhaftigkeit oder gar den Ruhm eines Todes erzeugen.

„Lebend reibt er sich am Toten, indem er schläft ...“ (B 26). Schon zu Lebzeiten, als Schlafender, berührt der Mensch bereits den Toten, den er in sich trägt, und „im Wachzustand“, der nie ein vollständiger ist, „rührt er an den Schlafenden“ (B 26) in sich, der seinerseits das Totsein berührt. Das will sagen: der Tod ist in keiner Weise dem faktisch-irdischen Leben fremd; es gibt in einem sehr wörtlichen Sinn Berührungspunkte zwischen beiden. Deshalb vermutet Heraklit für die „Zeit“ nach dem Tod, dass Unverhofftes und Nicht-Geglaubtes auf die Menschen zukommt (B 27), was wohl eher ein positives Übertreffen der Hades-Vorstellungen der Volksreligion andeuten soll. Das viele „Nicht-Ausgelebte“ im Diesseits könnte dann vielleicht im Jenseits „ausgelebt“, d. h. „fertig gelebt“ werden.

Für das Todesverständnis Heraklits ist aber unverzichtbar, dass „Tod“ nicht nur die hier und jetzt lebenden Menschen betrifft, sondern auch die vom Körper gelösten Seelen (B 36), auch die unsterblichen Götter (B 62), ja sogar die Elementarzustände Erde, Feuer, Wasser und Luft (B 36; B 76). So stellt er fest, dass es den Tod der Seelen bedeutet, Wasser zu werden (B 36), oder dass die Unsterblichen gewissermassen auch sterblich sind, weil sie den Tod der Sterblichen (mit-) sterben, und die Sterblichen zugleich auch unsterblich, weil sie beide, Unsterbliche wie Sterbliche, einander gegenseitig „das Leben sterben“ (B 62). Was das genau bedeutet, ist nicht leicht zu sagen. Selbst die Elementarzustände „leben“, reihum, jeweils „den Tod“ des anderen (B 76), wobei wiederum nicht ganz klar wird, was die Wendung „den Tod leben“

präzise besagt. Insgesamt muss man aber festhalten, dass „Leben“ und „Tod“ ineinander übergehen, wie das Wortspiel B 48 sagt.

Diese vier Metaphern muss man mit im Blick haben, um zu begreifen, was Heraklit mit der (allzu) bekannten Metapher „Fliesen“ sagen möchte. Es geht um die Kontingenz aller erfahrbaren Dinge einschliesslich des Menschen und seiner Gedanken und Erfahrungen. Diese Kontingenz erweist sich, wie wir zeigen konnten, als eine äusserst gravierende, bedrohliche, frustrierende Eigenschaft des Daseins. Der Ausdruck „Fliesen“ könnte hierfür ein wenig bagatellisierend klingen<sup>19</sup>.

Dieser kontingenten, immer schon wieder im Verschwinden begriffenen Welt steht das Göttliche bzw. der eine Gott zunächst einmal *gegenüber*. Er allein sieht, aufgrund des Gegenübers, die positive Seite der Dinge, der gemäss „alles schön, gut und gerecht“ ist (B 102); und nichts deutet darauf hin, dass diese „gottzugewandte“ Seite vergänglich sei. Hier, im Sehen Gottes, steht „das Weis“ fest in sich, von allem Innerweltlichen (= Vergänglichen) „abgetrennt“ (B 108). Gott ist „das Eine, das einzig Weis“ (B 32), das, indem es auf die vielen kontingenten, vergänglichen Dinge blickt, ihnen allen eine grundlegende Dimension von Einheit verleiht. Für Gott, in dieser göttlichen Perspektive, sind dann „das Lebendige und Tote, das Wachende und Schlafende, das Junge und Alte“ und sämtliche Gegensätze „dasselbe“ (B 88); deswegen – also nicht aus eigener Vollkommenheit der Dinge oder aus innerweltlich erreichbarer Evidenz, sondern als Objekt des göttlichen Sehens – kann ein jedes in sein Gegenteil immer wieder „umschlagen“ (B 88).

Nun gilt freilich nach wie vor, dass Gott allen vergänglichen Dingen immanent ist, so dass in diesen gar nichts mehr zurückbleibt, was nicht Gott ist: er *ist* „Tag und Nacht“ usw. (B 67). Und Heraklit behauptet diese Immanenz so sehr, dass er angeblich – in der bekannten Ofen-

---

<sup>19</sup> Tatsächlich wird der Ausdruck „Fliesen“, der für moderne Ohren harmlos und bagatellisierend, für antike aber eher bedrohlich klingt, bei Heraklit durch die Rede „in den präsentischen Prädikaten“ aufgefangen: SNELL, Sprache 377. Dieses Auffangen setzt an bei der „Wortklasse“ des Adjektivs. Allerdings fehlt bei Heraklit das Adjektiv „als attributives ‚Eigenschafts‘-Wort ... Adjektive kommen attributiv neben einem Substantiv ungefähr 25mal ..., dagegen als Prädikatsnomen ungefähr 45mal, substantiviert aber mehr als 60mal“ vor: ebd. 378.

Episode – den Besuchern, die ihn beim Sich-Aufwärmen in seinem begehren Backofen neben dem Haus finden und schon umkehren, zuzufut: „Kommt nur herein, denn auch hier sind Götter!“ (A 9). Dabei sind wahrscheinlich weder die „grossen“ Götter der Mythologie noch der eine Gott des ernsthaften Denkens gemeint, sondern einfach die unreflektiert erwähnten Götter der alltäglichen Redeweise. Heraklit weist auf einen gewissen göttlichen Aspekt jeder Wirklichkeit hin. Die Gegenwart des Göttlichen in allen erfahrbaren Dingen, die deren innerste Einheit ausmacht, steht jedenfalls fest.

Aber das Göttliche bzw. Gott *erschöpft* sich nicht in dieser Allgegenwart. Vielmehr ist er zugleich mit dieser der transzendente Gott, der in seinem Geheimnis wohnen bleibt und nur gelegentlich, durch die gelende Stimme der Sibylle (B 92), durch den nonverbalen Seherspruch in Delphi (B 93) oder durch die frappante Klarstellung des Philosophen (B 1), der Menschheit seine Weisung vermittelt. In Immanenz und Transzendenz verharrt er als der Eine. Damit steht er ausserhalb des „Fließens“.

Es wäre nun ganz falsch, in dieses Gottesbild, das aus den Sätzen Heraklits hervorgeht, einen „untätigen“, deistisch „schwachen“ Gott, etwa einen platonischen Demiurgen, hineinzulesen. Nach der antiken Empfindungsweise ist Gott gerade dadurch als wahrer Gott ausgewiesen, dass er, zu keiner Arbeit, überhaupt zu keinerlei arbeitender Tätigkeit verpflichtet, sich der reinen Schau (θεωρία) widmet. Diese gilt im antiken Sinn – und zwar nicht erst bei Platon oder Aristoteles, sondern bereits bei Homer u. a. – gerade als die *vollkommene* „Tätigkeit“.

Sie ist insofern Tätigkeit, als sie das vergänglich Dinghafte aller Dinge mit dem Urteil über solch vergängliche Dinghaftigkeit in dem „Realsymbol“ Logos so zusammenhält, dass der (unhörbare) Logos jederzeit in die (hörbare) Klarstellung durch prophetische Menschen überführt werden kann. Sie ist gleichzeitig ein vollkommenes Ruhen, da sie als dieses Zusammenhalten ohne jegliche Anstrengung erfolgt. Daran nimmt nun der Mensch teil. Er vollzieht schon in den Phasen der reinen Schau der Welt ausser ihm das Ruhen in sich, den vollen Besitz seiner selbst. Mehr vermag er nicht. In der phasenlosen, permanenten Theoria, die zu einer noch tieferen Ruhe gehört, erweist vollends Gott seine ihm eigene Kraft und Würde. Somit ist Gott in allem anwesend, was dem „Fließen“ unterworfen ist, aber er geht darin nicht unter, weil

er seine andere Seite, die absolute Transzendenz, immerfort identisch bewahrt.

#### **e. Gott und die vielen συλλάψεις**

Die vernünftige Untersuchung der Gegensätze hat einen Kern, dessen Name uns durch Fragment B 10 überliefert ist: im ionischen Dialekt Heraklits σύλλαψις (Plural συλλάψεις), dem im attischen Dialekt σύλληψις (Plural συλλήψεις) entspricht. Das Wort hat eine Grundbedeutung, die man etwa mit „Umklammerung, Zusammenraffung, Zusammenrückung“ wiedergeben könnte. Es begegnet im alltäglichen Sprachgebrauch der frühen und reifen Klassik meistens in der Spezialbedeutung „Verhaftung, Festnahme“, während es v. a. in nachklassisch-hellenistischer Zeit ein Fachausdruck der Rhetorik wird. Dort steht es für „kurze Zusammenfassung“ oder noch spezieller für eine bestimmte rhetorische Technik, nämlich die kunstvolle „Umfassung“ der Hauptaussage. Es ist von Anfang an ein Wort, bei dem man eher Vorstellungen von Kampf oder überlegener Unterwerfung assoziiert.

Συλλάψεις sind bei Heraklit (B 10) geistige Vorgänge, bei denen die menschliche Vernunft jeweils zwei extreme, unauflösbare Gegensätze auf eine Stufe stellt und sie dadurch in eine vernünftige Beziehung setzt. Welcher Art ist eine solche Beziehung? Jedenfalls übersteigt sie das alltägliche Verständnis. Denn im alltäglichen Sinn verstanden, schliessen extreme Gegensätze einander schlechterdings aus; ein Drittes neben diesem Ausschliessungsverhältnis gibt es da nicht: *tertium non datur*. Die verborgene Beziehung, die Heraklit im Blick hat, befindet sich aber nicht auf dieser Ebene. Schon gar nicht befindet sie sich im Raum der rein abstrakten, absolut formalen begrifflichen „Entgegensetzungen“, wie dann viel später HEGEL sie gedeutet hat. Vielmehr spricht Heraklit hier primär naturphilosophisch, d. h. von seiner viel weiter gespannten Theorie des Feuers her, und sieht das jeweils unauflösbare Gegensatzverhältnis nicht als Begriffs-Gegensatz, sondern vielmehr als Sach-Gegensatz in einer durch die höhere Vernunft des Feuers (B 64a) sich stetig wandelnden Welt.

Damit ist die verborgene Beziehung zwischen den gegensätzlichen Elementen immer schon vorgegeben durch die Naturgesetzlichkeit

im „ewig lebendigen Feuer“ (B 30). Die menschliche Vernunft muss dabei gar nichts „konstituieren“ oder „konstruieren“ (wie zahlreiche neuzeitliche Interpreten meinen), sondern sie *erinnert* sich angesichts extremer, unauflöslicher Gegensätze einfach daran, dass diese nichts anderes sind als *Ausdrucksformen des Feuers* und damit nur scheinbar unauflöslliche, nur zeitbedingt einander widerstrebende Dinge. Das aber heisst: in Wirklichkeit sind sie lösbare Aufgaben, die uns das Feuer stellt.

Wie sieht die Lösung aus? So, dass man rigoros und konsequent *fragt* (denn Sinnvolles kann gemäss B 80 nur aus ernsthaftem Streit hervorgehen), was die Gegensätze jeweils gemeinsam *bewirken* können. In den drei Gegensatzpaaren, die Heraklit in B 10 erwähnt, ist denn auch die Richtung solchen Wirkens behutsam vorgezeichnet: für „Ganzes und Nicht-Ganzes (Gesamthafte und Nicht-Gesamthafte)“ blickt man auf den Bereich des Mess- und Planbaren, für „Sich-Vereinbarendes und Sich-Entzweiidendes“ nimmt man das Modell wohl aus dem weiten Feld der zwischenmenschlichen Beziehungen einschliesslich der Politik, für „Einklang und Missklang Erzeugendes“ schliesslich steht als Vorstellungshilfe der Raum von Dichtung und Musik bereit. Wie auch immer die Wirkung der – konsequent befragten – Gegensätze im einzelnen aussehen mag, sie ist in jedem Fall eine „zurückgespannte“, d. h. unter hoher Spannkraft stehende „Zusammenfügung wie die von Bogen und Lyra“ (B 51).

Somit tritt bei der σύλλαψις das Gemeinsame zwischen den beiden Extremen in den Vordergrund: ihr gegenseitiger Bezug und ihr gemeinsames Wirken kraft dieses Bezugs.

Eine gründlichere Besinnung auf diese „Zusammenfügung“ geben wir weiter unten unter der Überschrift „Harmonie“.

Durch die σύλλαψις verklammert also der menschliche Verstand, im ständigen Rückblick auf die eigentlich tragende und treibende Macht des Feuers, die extrem auseinanderklaffenden Gegensätze im Leben. Das ist aber nun keine komplizierte spekulative Leistung einer hochgradig abstrahierenden Intelligenz, sondern eine ziemlich schlichte, jedem vernunftbegabten Menschen mögliche Denktätigkeit. Deshalb kann man σύλλαψις im Sinne Heraklits wohl ganz passend mit „Klammer“ oder „Verklammerung“ übersetzen.

Was hat aber das Phänomen solcher „Verklammerung“ mit Gott zu tun?

Die Gegensätze in der Welt, besonders die extremen (unauflösba-  
ren) Gegensätze, verwirren den Verstand und hindern ihn daran, über  
die vielen Einzelheiten hinwegzublicken und das Eine als das Eine  
Weise zu sehen. Deshalb muss der Mensch alles daran setzen, um sich  
möglichst rasch – und das heisst: immer „mit Verstand“ (ξὺν νῶ: B  
114) – zu diesem Punkt der Einheit, Weisheit und erkenntnismässigen  
Sicherheit durchzukämpfen. Da aber zudem jede Wahrscheinlichkeit  
darauf hinzeigt, dass dieses Eine Weise mit dem „Einen Göttlichen“ (B  
114) (= Gott) identisch ist, muss auch jede Erkenntnisbemühung im  
Kern ein Schritt auf dieses Göttliche bzw. auf Gott zu sein. Wenn aber  
gilt, dass „Gott Tag und Nacht“ etc. *ist* (B 67), dann gilt dieser Satz  
über die Immanenz Gottes wohl am meisten von jener Erkenntnisbe-  
mühung, die einander widersprechende Extreme „verklammert“.

Σύλλαψις – die Verklammerung – ist ein Ort der Immanenz Got-  
tes<sup>20</sup> und eine besonders wichtige Stufe auf dem erkenntnismässigen  
Weg zu ihm.

## II. Interpretation von Heraklits philosophischer Gotteslehre

Der folgende Interpretationsversuch geht von der Hypothese aus, dass  
die theologischen Aussagen, die in den Fragmenten Heraklits enthalten  
sind, auf einen widerspruchsfreien (systemartigen) Diskurs in der Ori-  
ginalschrift zurückverweisen. Die Interpretation stellt demnach einen  
Kurzkommentar zum theologischen Teil der Originalschrift Heraklits  
dar.

Die genannte Hypothese ist nicht unwahrscheinlich. Denn der  
Denker hatte ganz offensichtlich ein gewisses Interesse an Systematik,  
wie der gebieterische Singular zeigt, mit welchem er seinen λόγος je-  
weils präsentiert, und wie es seine häufigen Verweise auf die allgemei-  
ne Verständlichkeit und Normativität des Verstandes (νοῦς) beweisen.  
Er weist ausserdem unmissverständlich darauf hin, dass sein Logos kein

---

<sup>20</sup> BROADIE (Theologie194) sagt unter Hinweis auf B 67: Gott *ist* „alle Gegensät-  
ze“; ebd. 195: „Eine aggressivere Verneinung des konventionellen ... Glaubens an die  
unüberbrückbare Kluft zwischen Menschlichem und Göttlichem hätte es kaum geben  
können“.

privates Bekenntnis ist, das bloss auf seine Person bezogen wäre, sondern eine Klarstellung, die für alle Menschen gilt (B 50). Es ist eigentlich unbezweifelbar, dass Heraklit mit seiner Schrift weder eine Aphorismensammlung in der Art der ägyptischen „Weisheitslehren“ noch einen Katalog von Lebensregeln im Stil der sogenannten „Sieben Weisen“ vorlegen, vielmehr eben die Darstellung eines einzigen, philosophisch grossen und wichtigen Gedankens geben wollte.

Der von uns vermutete Gedanke Heraklits, der seinen theologischen Diskurs umfasst, lässt sich im folgenden Satz formulieren: Der Mensch ist von Natur aus der Harmonie mit Gott fähig.

Daher untersuchen wir zuerst die „Dreierstrukturen“ im Denken Heraklits, die, mehr oder weniger gezielt, alle auf Gott hinführen. Dann analysieren und interpretieren wir das Konzept der ἀρμονία bei Heraklit, das nicht unbedingt mit unserem heutigen Verständnis von Harmonie übereinstimmen muss. Abschliessend formulieren wir im Zusammenhang unsere Interpretation von Heraklits Theologik.

Um die Gefahr zu vermeiden, dass sich unsere Interpretation eines so spärlich dokumentierten denkerischen Werkes unversehens in leere Wortmacherei verliert, bleiben wir auch in diesem Kapitel zunächst nah an den Texten.

### 1. „Dreierstrukturen“ im Denken Heraklits

Die *erste* dieser Strukturen ist die Drei-Schichten-Anthropologie. Die drei Schichten sind dabei ψυχή – ζωή – ἄνθρωπος (άνήρ). Sie hängen in folgender Weise zusammen.

Nach Fragment B 12 „dampfen“ die ψυχαί aus dem „Feuchten“ herauf. Offenbar ist hier eine sehr nah an der Naturbeobachtung bleibende Auffassung von ψυχή zum Ausdruck gebracht. Man darf dafür wohl den religionswissenschaftlichen Begriff der „Hauchseele“ verwenden. Diese Hauchseelen dampfen unaufhaltsam aus feuchten Umgebungen herauf, d. h. sie befreien sich von der Gebundenheit an die lastende, hinabziehende und hemmende Eigenschaft des Wassers. Das ist in erster Linie eine tief unbewusste Reaktion, aber auch schon eine erste selbständige „Aktivität“, mit der sie anzeigen, dass sie „sich selbst vergrössern“ können (B 115), und zwar ohne Grenze (B 45).

Auf dieser Stufe „wollen“ oder „planen“ sie natürlich noch nichts. Doch während des Heraufdampfens streben sie immer mehr nach „Trockenheit“ (vgl. B 77; B 118) und vermeiden es, wieder feucht zu werden durch massloses Trinken (B 117) oder sonstige übermäßige Vergnügungen (B 77), da solche Einflüsse ihnen sogar den Tod bringen können (B 77). Das bedeutet, dass sie bereits eine Ahnung von ihrem Sinn und Ziel haben. In stabiler Trockenheit legen die Hauchseelen dann auch schon die Grundlage dafür, Weisheit und hohe Tüchtigkeit zu erwerben (B 118).

Das alles sind, wie gesagt, noch rein naturhafte, unbewusste Vorgänge, analog zu jenem „Hinaufdampfen“ irdischer Feuchtigkeit ( $\alpha\nu\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha\sigma\iota\varsigma$ ), das bis zu den Gestirnen reicht (A 1). Es sind Geschehnisse auf der untersten Schicht der Seelen, aber doch nur solcher Seelen, die geeignet sind, sich bis zum Menschsein zu verdichten. Den Schritt in die nächsthöhere Schicht macht eine solche Seele, indem sie sich – gegen ihren fast unwiderstehlichen Trend „nach oben“ – zum Wasser zurückwendet, nun allerdings wegen dessen antreibender, „schöpferischer“ und beflügelnder Eigenschaft. (Ein kurzer Schock sozusagen, eine beruhigende „kalte Dusche“ für die Seele, die aus „Feuer“, aus wild aufdampfender Wärme besteht.) Die Seele gerät so mit sich selbst in „Streit“, aber in einen, der mit den irdischen „Notwendigkeiten“ ( $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\alpha$ : B 80) verbunden ist und so neues Werden in sich aufnehmen kann. Von daher gewinnt sie allererst das Leben (B 36).

Leben,  $\zeta\omega\acute{\eta}$ , heisst hier aber nicht nur „blinde“, naturale Lebendigkeit, sondern immer auch schon (zumindest *in nuce*) bewusstes, also menschliches Leben. Bereits bei der Geburt empfängt dieses keimhaft menschliche Leben zwei Elemente: erstens „zieht es durch Einatmung diesen göttlichen Logos an sich“, wodurch wir erst „vernunftbegabt werden“ (A 16); zweitens nimmt dabei das Leben seinen  $\mu\acute{o}\rho\omicron\varsigma$  auf sich, sein ganz individuelles Schicksalslos, das auf den Tod zuläuft (B 20). Mit dem „Vernunftbegabt“ ( $\nu\omicron\epsilon\rho\acute{\omicron}\iota$ )-Werden ist der Beginn des eigentlich menschlichen Lebens bezeichnet, mit dem  $\mu\acute{o}\rho\omicron\varsigma$  begründet es seine individuelle Art von Wachheit, d. h. es blickt verstehend hin auf die eigene Sterblichkeit, auf alles Lebendige als Ansammlung von sterbenden Wesen (B 21) und entwickelt (aufgrund dessen?) seine Fähigkeit zur Kommunikation (vgl. B 89). In diesem Zusammenhang beginnt die Seele auch, die Komplementarität und Reziprozität von Leben

und Sterben wahrzunehmen; sie beginnt zu verstehen, dass die gegenseitige Verbindung von Leben und Tod ein universales Gesetz ist, das sogar Sterbliche und Unsterbliche mit gleicher Strenge (oder auch mit gleichem Trost?) umfasst (B 62). Kraft der ζωή durchläuft dann die Seele alle kindlichen und jugendlichen Reifungsprozesse, so dass der herangewachsene Mensch von sich aus sein Kinderspielzeug wegwirft (B 70). Gestützt auf die sich langsam ausbildende Lebenserfahrung, steigt die Seele mehr und mehr auf und verdichtet sich zu einem unverwechselbaren Selbstsein. Daher lehnt es der erwachsene Mensch (άνηρ: B 79; B 117) z. B. ab, nur als Kind seiner Eltern betrachtet zu werden (B 74); daher beginnt er, den Kampf gegen die eigenen Begierden zu führen (B 85) usw.

Die dritte und höchste Schicht erreicht die Seele, sobald sich in ihr das allen gemeinsame, mit dem Leben selbst gewachsene φρονεῖν (Denken-Können) (B 113) durch den richtigen Gebrauch des νοῦς (des Verstandes) (B 40; B 114) vollständig zum σωφρονεῖν (weitblickendes, weises Denken) (B 112) entfaltet hat. Diese Entfaltung geschieht wesentlich durch ein aufmerksames Hören, v. a. durch das Hinhorchen auf den λόγος (B 1; B 2; B 30; B 45; v. a. B 50; B 72; B 87; B 115), also durch eine eigenverantwortliche Tätigkeit. Auf dieser Ebene des σωφρονεῖν liegt auch die angemessene Art der Gottesverehrung, wie sie oben beschrieben wurde. Insbesondere ist es erst hier möglich, das Eine Weise zu denken und mit diesem Denken jenen intellektualen Ruhepunkt ausserhalb des ununterbrochenen Werdens und Vergehens einzunehmen, der allein das erstrebenswerte Ziel des Lebens ist. Denn nur das Ruhende in der Erkenntnis des Weisen, das zugleich wohl das Göttliche ist, verleiht der Seele das intellektuale „Gutbefriedigtsein“ (εὐαρέστησις; A 21).

Gewiss schliesst sich dieser anthropologische Entwurf nicht an allen Stellen. Es bleiben Fragen offen, die der Interpret nicht zu beantworten vermag (und nicht befugt ist, sie zu beantworten). Doch es zeigt sich, dass der Entwurf argumentativ einheitlich ist.

Die *zweite* Dreierstruktur beschreibt die drei Schichten des Erkennens mit den Stichworten ἀκοῦσαι – (ξὺν νῶ) φρονεῖν – εἰδέναί / σωφρονεῖν. Sie hängen in folgender Weise zusammen.

Das aufmerksame Hinhören, ἀκοῦσαι (B 19; B 34; B 50), ist ein bewusster Akt, der den Zustand der „wachen“ Menschen voraussetzt.

„Wach“ (ἐγερθέντες) sind die Menschen, wenn sie sich von ihren Träumen und der an ihnen hängenden individuellen Wunsch- und Sonderwelt (B 21; B 89) abkehren, um sich wieder in die allen gemeinsame Welt (B 89) einzugliedern. Was sie da jedoch ringsum sehen, ist Tod (B 21). Das Durchtränktsein des Erkennens mit der Todeswahrnehmung ist wesentlich schon für diese erste Erkenntnisstufe, die wir die Zuwendung oder eben das aufmerksame Hinhören nennen können. Es ist die Zuwendung zum „Allgemeinen“ auch im geistigen Sinn (τὸ ξυρόν: B 2; B 114; vgl. B 80; B 113), und in solchem Verstehen-Wollen zeigt sich ein angeborenes Verstehen-Können, ja eine natürliche Überlegenheit dessen, der sich zum „Allgemeinen“ hingewandt hat; im Hinhören als Verstehen-Wollen liegt jedoch schon die ganze Kraft des Verstehens selbst.

Die zweite Stufe, das φρονεῖν (B 113) bzw. die φρόνησις (B 2), ist das Sich-Üben im Vernunftgebrauch. Dabei denkt Heraklit wohl in erster Linie an die Abwehr der zahlreichen Irrtümer, die er in den Fragmenten aufzählt, und nicht zuletzt der „Vielwisserei“, die er als besonders gefährliche Variante des Irrtums geißelt (B 40). Vernünftiges Denken und Handeln, wie es in beispielhafter Weise der Philosoph verwirklichen soll, muss nun zwar vieles erforschen (B 35), darf sich von nichts überraschen lassen (vgl. B 97) und auch nicht die heikle Selbsterkenntnis ausklammern (B 101; B 116); aber es muss sich immer auf das für alles geltende Allgemeine stützen (B 114). Heraklit verdeutlicht: „So, wie sich auf das Gesetz der (Stadt-) Staat stützt, und noch viel stärker“ (B 114). Sich auf das Gesetz mit aller Kraft zu stützen, bedeutet aber Kampf (B 44). Vernünftigsein ist also immer ein Kämpfen um den rechten Weg und um den Verstand, den man auch verlieren kann (vgl. B 104).

Auf die dritte Stufe gelangt der Mensch, wenn er sich von der Aufmerksamkeit auf und dem Kampf um Einzelheiten vorsichtig und vernünftig entfernt und so allmählich ganz auf das Eine Weise konzentriert. Es zu „wissen“ (εἰδέναι: B 80), verleiht höchste, unverlierbare Besonnenheit, Tüchtigkeit und Weisheit (vgl. B 112). Von diesem Punkt aus alles in seiner letzten Identität zu betrachten und dabei alle Partikularinteressen zu vergessen, nähert den Menschen, so weit es geht, der Gottheit an. Hier geht die stets gefährdete menschliche Erkenntnis in die letzte Gewissheit über, „dass alles eins ist“ (B 50).

Die *dritte* Dreierstruktur, die wir leider nicht mit den entsprechenden Stichworten Heraklits kennzeichnen können, befasst sich mit der religiösen Dimension seines Denkens. Gemäss der allgemein menschlichen religiösen Erfahrung unterscheiden wir: 1. Spuren einer Furcht vor der Unheimlichkeit der göttlichen Sphäre, 2. Spuren eines Vertrauens in das Wesen Gottes, 3. Spuren der Anerkennung Gottes.

Zur Unheimlichkeit der göttlichen Sphäre gehört Fragment B 16 mit seiner rhetorischen Frage: Wie könnte ich mich vor einem Wesen verstecken, das niemals unter dem Horizont verschwindet, d. h. das immer da ist, das mich immer kritisch anblickt und in jedem Augenblick durchschaut? Es schwingt in dieser Frage Furcht und sogar Panik mit, da sich der Mensch immer einer gewissen Schuld bewusst ist und nicht recht weiss, wie er sich von ihr reinigen kann. Darum hat Heraklit durchaus Verständnis für Menschen, die sich im Sinne von Entsühnung und kultischer Reinheit „reinwaschen“ wollen. Um Gott zu gefallen, darf man schliesslich nicht das kleinste Fleckchen Schmutz auf sich dulden. Das Wort καθαίρονται in Fragment B 5 ist deshalb weder ironisch noch sarkastisch gemeint. Es bezeichnet eine gute Absicht, einen Versuch. Allerdings geht diese verständliche und gottgefällige Absicht der „Reinigung“ ins Leere (ἄλλως), wenn sich diese Menschen dann rituell mit Blut (oder anderen ekelerregenden Substanzen) beschmieren, da sie auf diese Weise einfach nur Schmutz mit anderem Schmutz „abwaschen“ und immer schmutziger werden. Riten, die solche Mittel verwenden, werden schlechterdings „unheilig“ gefeiert (B 14), was besagt: sie sind grobe Beleidigungen Gottes. (Implizit ist damit festgestellt: Gott hat nichts zu tun mit den toten, unreinen Flüssigkeiten dieser Erde.) Man muss die hier im Hintergrund noch mitschwingende Furcht vor der Rache beleidigter Gottheiten durchaus ernstnehmen. Offen in den Vordergrund tritt sie ja allein schon von der Wortwahl her in dem Fragment B 28, wo Dike die Übeltäter „verhaften“ wird, und noch mehr in B 94, wo die Rachegöttinnen persönlich, die Erinyen, zitiert werden, weil diese die Übeltäter unfehlbar „aufspüren“. (Das Futur hat hier eine klar bedrohende Funktion.) Man muss sich also vor der göttlichen Sphäre zuerst einmal in Acht nehmen, u. a. dadurch, dass man unreine Tiere meidet (Schweine: B 13, Schweine und Geflügel: B 37, wohl auch Affen: B 82 und Hunde: B 97) und auf der anderen Seite die befremdliche Stimme der Sibylle, auch ohne sie sogleich zu verstehen, ehr-

furchtsvoll behandelt (vgl. B 92). Dasselbe gilt für die Winke oder Hinweise, die der suchende Mensch beim Gott von Delphi erhält (vgl. B 93). All diese Aktionen gelten der Sorge, im alltäglichen Leben einen möglichst grossen Freiraum zu schaffen für das direkte oder indirekte Einwirken Gottes. Nur dann kann man vor seinem Zorn in etwa sicher sein.

Nachdem all dies beachtet oder geschehen ist, kann der Mensch, in einem zweiten Schritt, zu Gott Vertrauen fassen. Bei Heraklit wird dieser Schritt nur spärlich angedeutet, aber er fehlt nicht. So ist der Krieg als die Klarheit und Identität wiederherstellende Macht (B 53) in der Lage, Götter als Götter und Menschen als Menschen unverwechselbar hervortreten zu lassen, wodurch wieder eine „normale“ Verehrung des Göttlichen möglich wird. So gibt es für die ehrenvoll im Krieg Gefallenen von der Seite der Götter nur Wohlwollen und „Ehre“ (B 24), was auch die Menschen verstehen und daher voll und ganz mitvollziehen. Und es gibt bestimmte Hilfsmittel, die eine vollständige Versöhnung der Menschen mit der Gottheit bewirken. Leider ist das diesbezügliche Fragment B 68 äusserst schlecht überliefert, so dass man diese dort genannten ἄκεια nicht näher beschreiben kann.

Durch einen dritten Schritt gelangt der nachdenkende Mensch dazu, die spezifisch göttlichen „Erkenntnisse“ oder „Wissens- und Willensmomente“ (γνώματα: B 78) als vollkommen begierde- und interesselose, aber eben deshalb unveränderlich wahre und richtige Akte geistiger Anschauung zu verstehen. Ebenso versteht der Mensch auf dieser Stufe, dass Gott, der die Dinge gemäss ihrer zumeist verborgenen natürlichen Anlage (φύσις: B 123) sieht, nur Schönes, Gutes und Gerechtes zu sehen weiss (B 102; vgl. B 83). Auf dieser Stufe der Erkenntnis, die zugleich die höchste Stufe der Gottesverehrung ist, sieht der nachdenkende Mensch auch ein, dass Gott alles, ohne dramatisch sichtbar und merklich einzugreifen, mit seiner Herrschaft erfasst (B 114; vgl. B 92).

Indem also der Mensch sich selbst in seinem Verhalten zu Gott verändert, erreicht er eine höhere, ja schliesslich die höchste irdische Form der Annäherung an ihn: das verstehende Verehren.

In der *vierten* Dreierstruktur geht es um den staatsbürgerlichen Gehorsam. Sie besteht aus folgenden Schritten: Kampf um das Gesetz – Einsicht in das Wesen der Gerechtigkeit – Einsicht in den Ursprung des richtigen (gerechten) Gesetzes.

## II. Interpretation von Heraklits philosophischer Gotteslehre

Erster Schritt: Das Volk muss für das Gesetz ebenso kämpfen wie um die Stadtmauer (B 44); beide sind ja lebensnotwendig, und zwar das Gesetz wohl noch mehr als die Stadtmauer, da es die innere Verpflichtung zum fortgesetzten Kampf betrifft. Das Gesetz ist das Kostbarste einer Bürgerschaft; denn es erneuert immer wieder deren Gemeinschaftsgeist und macht somit deren ethischen Schutz aus: es liefert das Motiv zum Weiterkämpfen. Heraklit kommt auf diese Stelle noch einmal zurück in Fragment B 114, wo er sagt: Jene, die mit Verstand argumentieren, müssen sich stützen auf das, was allen gemeinsam ist, „genauso wie die Stadtgemeinschaft (sich stützt) auf das Gesetz, *und noch viel mehr*“. Das allen Gemeinsame ist das Grundmass der Vernunft, aber auch der Selbsterziehung bzw. der Zucht der Staatsbürger. Darum wäre es für die Menschen überhaupt nicht besser (als in der tatsächlichen Welt), wenn in Erfüllung ginge, „was immer sie möchten“ (B 110). Zu leicht lassen sie sich ja zum gesetzlosen Grössenwahn verführen, zur Hybris, die man unnachsichtig „löschen“ muss (B 43), weil sie nicht bloss politisch zerstörend wirkt, sondern auch zutiefst irreligiös ist.

Zweiter Schritt: Eine Vertiefung oder Intensivierung des staatsbürgerlichen Gehorsams erwirbt der Mensch, wenn er sich darüber klar wird, dass Gerechtigkeit „Streit“ ist, Auseinander-Setzung (B 80). Das will sagen, dass Gerechtigkeit, sofern sie überhaupt einmal realisiert ist, kein Besitz für immer ist, sondern dass man jeden Augenblick bereit sein muss, sie zu verteidigen oder bei Verlust neu zu erkämpfen. Denn die Feinde der Gerechtigkeit stehen niemals still. Sich auszuruhen auf dem Status der erreichten Gerechtigkeit würde bedeuten, sie zu verraten. In diesem Kampf um die stets fragile Gerechtigkeit kann sich der eine oder andere Einzelne durch echte Tapferkeit und Todesverachtung so von den Feinden der Gerechtigkeit absetzen und so auszeichnen, wie es vielleicht unzählige („zehntausend“) andere nicht tun. Jeder dieser wenigen, aber entschlossenen Kämpfer ist denn auch für die Stadtgemeinschaft unsagbar („zehntausendmal“) mehr wert als die anderen Kampfteilnehmer (er ist ein „Bester“: B 49).

Der dritte Schritt besteht darin, dass man, nachdem man alles für das Gesetz und damit für die Stadtgemeinschaft getan hat, nun die immer tiefere Fundierung des menschlichen „Gesetzes“ (d. h. des Grundgesetzes, der Verfassung) im göttlichen „Gesetz“ betreibt (B 114). Die-

ses göttliche Gesetz ist im griechischen Kulturraum zwar nur durch mündliche Traditionen fixiert. Aber gerade dadurch kann es lebensnah und so den Menschen dauernd präsent sein. Es dient den menschlichen Gesetzgebern als ständig vor Augen stehendes Modell und Richtmass für das, was unter Menschen wahrhaft gerecht sein soll.

Zusammenfassung: Die vier Dreierstrukturen ordnen den argumentativen Kern von Heraklits Denken. Dabei fällt auf, dass sie gemeinsame Merkmale aufweisen. Auf der einen Seite gipfeln sie alle in der Annäherung an das Absolute bzw. in der besonderen Aufschliessung des menschlichen Geistes für das Absolute. Dies ist für die vorliegende Arbeit entscheidend. Andererseits gibt es jeweils zwischen den ersten und zweiten Schritten Berührungspunkte, die im Fall einer detaillierteren Interpretation, als sie hier möglich ist, Beachtung finden könnten. Beide Tatsachen zusammengenommen sind der Beweis dafür, dass das theologische Denken Heraklits systematisch angelegt ist.

## 2. Die Funktion der Harmonie (ἁρμονία)

Um dieses Wort genau zu verstehen, ist eine kleine Untersuchung des Wortfeldes nötig, zu dem es gehört.

Das Wort ἁρμονία gehört etymologisch zu ἁρμόζω (attisch ἁρμόττω) „ich verbinde, füge zusammen“, zu ἁρμός „Fuge, Gelenk“ sowie zu ἄρμα „(stabil gebauter Streit-) Wagen“. Auch ἄρμαλιά „zugeteilte Nahrung“ gehört ins Wortfeld. Demgemäss bedeutet ἁρμονία „Verfugtsein, (dauerhafte) Verbindung, Bund, Einklang“.

Es ist ein Wort, das aus der Handwerker-, genauer aus der Zimmermannssprache kommt. Es bringt die Kunst des Verfugens und Verzapfens von Holzteilen ohne Nägel zum Bewusstsein. „Harmonie“ benennt also ursprünglich den Gesamteindruck eines gutverfugten und sorgfältig und an seiner Oberfläche geglätteten Wagens, Türstocks oder Hauses. In diesem Gesamteindruck verbinden sich Elemente wie Solidität, unprätentiöse Schönheit und der Duft eines hölzernen Gegenstandes. Was die Eigenschaft der ‚Harmonie‘ besitzt, darüber gleiten die Hände gern“ (v. a. in Stunden ausserhalb der Arbeit, wenn der Mensch mehr oder weniger zufrieden auf das von ihm Geschaffene zurückblickt). „Handwerklich sicheres Herstellen und Erzeugung taktilen,

visuellen und olfaktorischen Wohlgefallens hängen im ursprünglichen Vorstellungsfeld des Wortes ἁρμόττω noch sehr eng zusammen“<sup>21</sup>.

„Harmonie“ meint im ursprünglichen Verständnis des Wortes keineswegs, wie heute, ein bloss gefühlsmässig angenehmes Zusammenpassen von Tönen, Farben oder Menschen, sondern sehr viel nüchterner ein nachprüfbares und praktisch gut verwendbares Verfügtsein von Einzelteilen in hölzernen Gegenständen. Dieses ursprüngliche Verständnis ist bei Heraklit nachweisbar.

Wenn er in B 51 von der Harmonie von Bogen und Lyra spricht, meint er zunächst die stabile Bauweise dieses hölzernen Gegenstandes, den man in zweifacher Weise nutzen kann: man kann ihn mit Hilfe einer bei den äusseren Enden befestigten Sehne zum (kriegerischen) Bogen spannen oder, umgedreht und ausgestattet mit einem bei den äusseren Enden befestigten Querjoch, einer klangverstärkenden, am Handgriff des Bogens befestigten Schale sowie mit sieben Darmsaiten, die zwischen Querjoch und Schale gespannt wurden, als (friedliches) Musikinstrument bespielen. (Nebenbei: Die doppelte Nutzungsweise des Bogens zeigt mythologisch gesehen noch einmal auf Apollon, den Gott der unfehlbar tödlichen Pfeilschüsse und andererseits der lebensfrohen Musik. Und noch eine Beobachtung: Die kriegerische Nutzung ist deutlich einfacher und schneller zu bewerkstelligen als die friedliche ...)

In beiden Nutzungsformen bewährt sich die stabile Bauweise, denn sie muss für beide stark genug sein. Doch in beiden Nutzungsformen ist entscheidend, *wie* die Enden verbunden werden. *Dass* sie verbunden sind, ist bereits durch die Konstruktion des Gerätes festgelegt. Aber in welchem Verhältnis zueinander die beiden Enden momentan stehen, d. h. konkret: auf welche Länge das Verbindungsstück zwischen ihnen gebracht werden soll, bestimmt erst der Benutzer, nicht schon der Hersteller. Der Benutzer kann die Bogensehne an einem Ende lösen, d. h. den momentanen Gebrauch überhaupt unmöglich machen (was der Elastizität der Sehne zugute kommt!) und so die beiden Enden am weitesten voneinander entfernt halten. Er kann die beiden Enden voneinander ziemlich weit entfernt halten, indem er das Gerät zum Pfeilschuss spannt, oder sie einander nähern, indem er das Gerät zum musikalischen

---

<sup>21</sup> REINHARDT, Harmonie als Grundbegriff 5.

Gebrauch einrichtet. In allen drei Fällen entscheidet er sich zwischen Möglichkeiten, die der Hersteller in das Gerät hineingelegt hat; aber *er*, der Benutzer, bestimmt den aktuellen Gebrauch des Geräts durch den momentan gewählten Abstand zwischen den beiden Enden.

Die beiden Enden sind von gleicher Form, werden aber nie eines und dasselbe. Sie bleiben voneinander verschieden, d. h. getrennt, aber zugleich auch verbunden durch das Verbindungsstück (d. h. ihre Vergleichbarkeit inklusive bestimmte Gemeinsamkeiten, die ein gemeinsames Wirken der beiden Enden ermöglichen). Da der Benutzer den aktuellen Gebrauch des Geräts festlegt, bestimmt er zunächst den Abstand zwischen den beiden Enden. Erst dieser setzt sie in denjenigen Bezug zueinander, den man ihre Gebrauchsfähigkeit nennt.

Heraklit drückt das so aus: Sich-Unterscheidendes (*διαφερόμενον*, hier also das eine der beiden Enden) stimmt mit sich selbst überein (B 51), es bildet zunächst einmal einen Identitätspunkt innerhalb des Unterschieds. Nun umfasst aber ein Unterschied stets zwei Glieder, die sich voneinander unterscheiden, d. h. zueinander im Bezug des Unterschieds stehen. Daher kann man Heraklits Fragment B 51 nur so verstehen, dass das Sich-Unterscheidende nicht nur das jeweils eine Endstück des Bogens bzw. der Lyra ist, sondern das von ihm aus bis zum entsprechenden anderen Endstück reichende Verbindungsstück mit umfasst. – All das ist von dem einen Sich-Unterscheidenden her gesagt. Natürlich kann man dasselbe auch vom anderen Sich-Unterscheidenden her sagen. Dabei bleibt das Verbindungsstück, d. h. der Bezug selbst, der Unterschied, ein und derselbe, allerdings immer von *beiden* Endpunkten der Verbindung her gesehen. Jeder Unterschied ist deshalb ein *reziprokes* Verhältnis.

Wahrscheinlich meint Heraklit diese Reziprozität, wenn er eine „besonders schöne Harmonie“ (*καλλίστην ἄρμονίην*: B 8) erwähnt – sofern das Wort *κάλλιστος* hier terminologisches Gewicht hat und nicht einfach umgangssprachlich verwendet wird (wie in B 124).

Als solches reziprokes Verhältnis stimmt der Unterschied selbst, und nicht nur jedes der beiden Sich-Unterscheidenden, mit sich überein (*ἑωυτῷ συμφέρεται*: B 51). Der Unterschied ist mit sich selbst identisch.

Dies ist auf alle Sachverhalte in der Welt anwendbar, denn alle treten früher oder später in einen Unterschied auseinander und müssen

durch die σύλλαψις in ein vernünftig fassbares Verhältnis zueinander gebracht werden. Es muss aber klar festgehalten werden, dass sämtliche Unterschiede bzw. Gegensätze aus sich heraus so beschaffen sind; ihre natürliche „Bauweise“ ist so, dass die oben beschriebenen Zusammenhänge durch den Menschen in vernünftigem Nachdenken herausgelesen werden können. Er „findet“ also die vorhandene Identität („Gegenseinheit“) und macht sie im λόγος ausdrücklich, aber er „macht“ sie nicht. Von allen Sachverhalten in der Welt muss man deshalb sagen: φύσει ἀρμόζονται, sie werden schon vor aller menschlichen Erkenntnis (= von ihrer natürlichen Anlage her = durch das vernünftige Feuer: B 64a) zu einem sinnvollen und stabilen Zusammenhang „verfügt“.

Wenn Heraklit die soeben beschriebenen Zusammenhänge berührt, verwendet er das Wort ἁρμονία, „Harmonie“. Fern jeder ästhetizistischen Weltbetrachtung – die auch ein Anachronismus wäre – bezeichnet der Denker in Ephesos mit diesem Wort einfach die hinlänglich stabile und sichere Ordnung der Dinge, die freilich das „Fließen“ als eines ihrer Bauelemente mit einschliesst. Dabei hat die von Heraklit selbst vorgenommene Differenzierung in „sichtbare“ Harmonie (ἁρμονία φανερή: B 54) und „unsichtbare“ bzw. „unscheinbare“ Harmonie (ἁρμονία ἀφανής: B 54) eine gewisse Bedeutung; denn während die sichtbare im mehr oder weniger offensichtlichen Einssein von zwei sinnlich wahrnehmbaren Gegensätzen besteht, ist für die unsichtbare Harmonie – jedenfalls im Bereich des Menschen – das Mitwirken des vernünftigen menschlichen Denkens nützlich. Und wie alles, was mit vernünftigem Denken (voεῖν) zu tun hat, ist auch die Besinnung auf die unsichtbare Harmonie wertvoll für die Annäherung des Menschen an Gott.

Für Gott ist nicht nur „alles schön, gut und gerecht“ (B 102), sondern es befindet sich auch alles in perfekter unsichtbarer Harmonie. Denn Gott verfügt über die machtvollen, alles durchdringenden (B 114) Erkenntnisse (B 78), durch welche er alles harmonisch – also hinreichend fest und sicher – baut oder bauen lässt.

Für Gott gibt es nicht nur zwischen Bogen und Lyra (B 51) oder zwischen den beiden Anfangspunkten des Weges der Tuchwalkerschraube (B 59) eine sichtbare Übereinstimmung, weil der Weg selbst – das oben so genannte Verbindungsstück – eines und dasselbe ist; vielmehr gibt es für Gott zwischen allen unterschiedlichen Dingen und

Sachverhalten eine perfekte unsichtbare Harmonie, weil er (allein) mit seiner machtvoll gebietenden γνώμη dafür sorgt, dass hinter dem täuschenden Anschein (dem die Menschen unterliegen) in Wirklichkeit alles schön und gut ist.

Diese ganze Argumentation wäre aber unvollständig, wenn die entscheidende Stelle ausser Betracht bliebe, welche die „Harmonie“ einnehmen könnte oder sollte: die Harmonie zwischen Gott und Mensch. Ist eine solche bei Heraklit möglich? Kann er an sie gedacht haben, als er das Wort ἁρμονίη in seine Terminologie aufnahm?

Unter den Bedingungen des allgemein-griechischen Vorverständnisses von Gott und Mensch kann die Antwort nur so lauten: Alle religiösen Missbräuche, die Heraklit in den Fragmenten B 5, 14 und 15 aufzählt, müssen ins Positive verkehrt werden, d. h. zur Anständigkeit und zum richtigen Mass der Gottesverehrung zurückfinden. Ferner muss die Allgegenwart Gottes (B 67), sein überragendes Wissen (B 78), seine nie erlahmende Aufmerksamkeit (B 16), seine Vollkommenheit (B 83; B 102) und seine Allmacht (B 114) beachtet werden<sup>22</sup>. Der Mensch ist an allen diesen Stellen als der zur Gottesverehrung Aufgerufene und Verpflichtete charakterisiert, da er sterblich ist und über keine der soeben aufgezählten Qualitäten Gottes verfügt. Bei einem so asymmetrischen Verhältnis zwischen Gott und Mensch kann man nicht von Harmonie sprechen.

Aber das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist eben nicht vollständig asymmetrisch. Es enthält ein Element, das die Asymmetrie zwar nicht aufhebt, aber mildert: den Verstand.

Heraklit unterscheidet schon terminologisch scharf zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre. Er sagt nie, Gott habe einen erfindungsreich suchenden Verstand (νοῦς) wie die Menschen, sondern er habe die gebieterischen, fest und sicher in sich ruhenden Einsichten (γνώμῃαι), die der Mensch nicht hat und – so darf man wohl ergänzen – niemals haben kann (B 78). Innerhalb des Rahmens dieses absoluten

---

<sup>22</sup> Auch wenn Heraklit in seinem Katalog der „Charakterzüge“ Gottes den Humor offenbar nicht aufführt, hindert dies niemand, dennoch hier den Humor aufscheinen zu lassen. Weder die perfekte göttliche Ruhe in der Transzendenz noch die wahre Gelassenheit in der Immanenz wird durch den göttlichen Humor gemindert; beides wird so eher noch erhöht.

Unterschieds ist es aber dann doch der Verstand, der sich schrittweise – und seines Unvermögens klar, ja immer mehr bewusst – an die göttliche Sphäre heranzutasten vermag, dies allein deshalb, weil es der natürliche letzte Zweck des νοῦς ist, aus der Alltagsvernünftigkeit zur Weisheit (σοφίη) aufzusteigen. Die Weisheit, streng genommen, ist jedoch jener Punkt letzter Einheit, der mit dem Göttlichen verwandt oder sogar identisch ist. Ohne mit Gott je wesensmässig zu verschmelzen, führt die richtig angeleitete menschliche Vernunft ganz nah an Gott heran. Das ist, wie weiter oben bereits ausgeführt, die richtige Gottesverehrung.

Hier kann man nun sehr wohl von einer Harmonie sprechen: Gott ordnet alles (τὰ πάντα) so, dass menschliche Vernunft sich letztlich gut zurechtfindet, und die menschliche Vernunft steigt – nicht ohne grosse Anstrengung – zuletzt bis zum Gipfel der Weisheit auf, an den Punkt des Einen Weisen, also gewissermassen an die Seite Gottes. Wenn auch durch die absolute Asymmetrie in der Schwebelage gehalten, ist bei Heraklit sehr wohl eine Harmonie zwischen Gott und Mensch gedacht worden. Der Harmonie-Begriff ist ontologisch vollständig durchgeführt.

Allerdings führt Heraklit seinen Harmonie-Begriff nicht so ein, dass er der höchste, alles in sich zusammenfassende Begriff wäre. Dafür gäbe es in den Fragmenten keinerlei Beweis. So, wie dieser Begriff tatsächlich eingeführt wird, ist er „nur“ einer jener heraklitischen Spitzen- oder Leitbegriffe wie λόγος, γνώμη, σοφίη bzw. τὸ σοφόν, φύσις oder andere, an denen sich eine dem Autor gerecht werdende Interpretation ungefähr gleichmässig orientieren muss.

Aus den hier genannten Gründen ist so etwas wie HEGELS Monopol- und Über-Begriff „Geist“ bei Heraklit nicht möglich. Der ephesische Denker hat weder für diesen noch für neuzeitliche Termini wie „Kohärenz“ oder „Konsistenz“, mit denen die Eindeutigkeit und Geschlossenheit eines neuzeitlich verstandenen „Systems“ begründet werden könnte, ein Wort oder eine begriffliche Entsprechung. Genau dieser Umstand führt uns aber in den Kern von Heraklits Denken. Der „Mangel“ an Eindeutigkeit und Geschlossenheit gehört gerade zum „Bauplan“ dieses philosophischen Ansatzes, und wir wollen deshalb dieses Detail nochmals unter der Überschrift „Harmonie“ behandeln.

Die göttliche Gnome als alles Geschehen durchwaltende Grundabsicht, der Logos als faktisches Grundgesetz der Welt, die Physis als

prägende Naturanlage jedes einzelnen Gegebenen, der Nous (bzw. die Phronesis) als jedem Menschen verliehenes Organ der Vernunfttätigkeit und als Band der Gemeinschaft vernünftiger Menschen, der Logos als verkündende Klarstellung der Einheit von allem, die innerliche Gottesverehrung als praktisch-alltägliches Mass des Handelns und das Eine Weise als höchstes Ziel aller Selbst- und Weltgestaltung mit dem Nous – das sind die Konstanten in Heraklits Weltbild. Da sie in der Heraklit-Rezeption bisher zumeist unterschätzt wurden, haben wir sie vielleicht etwas zu sehr betont. Aber zweifellos stehen diesen Konstanten jene relativierenden Grössen entgegen, die das populärwissenschaftliche Bild von Heraklits Lehre beherrschen: das „Fliesen“ der Dinge, die vielfache Gefährdung beim „Aufsteigen“ der Seelen, die Begrenztheit und Irrtumsanfälligkeit der menschlichen Vernunft, das Desinteresse der „Vielen“ an jedem Ideal, der Neid der Machthaber auf das überragende Individuum, das neue, unerwartete Dreinschlagen des Krieges (bzw. des „Blitzes“) sowie der grosse Bereich gegenseitiger Ergänzung, Durchdringung und Vertauschung von Leben und Tod.

Diese relativierenden Grössen treten den Konstanten nun nicht einfach „frontal“ gegenüber, so dass sie die eine oder andere Konstante glatt „ausschalten“ oder „zu Fall bringen“, sondern sie versuchen sie von allen Seiten zu unterminieren und graduell zu schwächen – unmerklich, langsam, stetig. Der Denker bringt das Beispiel des Grossbrandes: oft entwickelt er sich aus einem unauffälligen Feuerchen, bis er plötzlich riesige Dimensionen annimmt und erst durch Aufbietung aller Kräfte einer Stadt zum Erlöschen kommt; und so ist es mit der Hybris (B 43), ja bei ihr muss man noch mehr als bei einem sichtbaren Grossbrand darauf achten, dass sie rasch unterdrückt wird. Langsam und schleichend wächst das Gefühl der Vergeblichkeit im Goldsucher (B 22), der immerzu viel Erde wegschiebt und wenig Gold findet; eines Tages erliegt er vielleicht der Versuchung, wegzugehen und das Suchen sein zu lassen. – Aber Heraklit ist viel mehr am umgekehrten Fall interessiert, nämlich daran, dass ein Mensch von vielerlei relativierenden Einflüssen aufgezehrt wird und stirbt, aber dieses sein Sterben heldenhaft kämpfend gestaltet; er erleidet dann einen „grossen“ Tod und erhält dafür im „Jenseits“ grossen Lohn: je heroischer der Tod, desto grösser der Lohn (B 25). Und schon im Diesseits erhalten die Helden eine besondere Belohnung: „ewigen Ruhm bei den Sterblichen“ (B 29). Oder

ein anderes Beispiel: der Kampf mit den eigenen Leidenschaften und Begierden. Er ist schwer, da sie schon vor der tapferen Reaktion des Menschen ihm ein Stück seelischer Hoheit, Würde und Willenskraft weggenommen haben (B 85) und ihn eher, im Kampf gegen sie, viel zu früh sterben lassen als loslassen. – Hinzu kommt, dass die relativierenden Grössen ständig ihre Gestalt wechseln und darum desto ungreifbarer werden, je mehr man glaubt, sie zu erkennen und zu fassen.

Heraklit setzt alles daran, den Ernst dieser Kämpfe gegen relativierende Mächte darzustellen. Er weiss natürlich, dass die grossen Konstanten nicht untergehen. Doch der Mensch kann untergehen. Darum sind auch unvollständige Schritte auf dem Weg zum Einen Weisen ehrenwert. Man hat den Eindruck, dass Heraklit angesichts der vielen relativierenden Einflüsse den Wert des Graduellen entdeckt hat. Da er keine Substantialisierung in den Leitbegriffen zulässt, ist er auch nicht gezwungen, gleich jede Veränderung und Relativierung bestehender Zustände als totalen Orientierungsverlust zu brandmarken. Es gibt viele Zwischenstufen und Schattierungen, die den Menschen irgendwie auf den Glanz des Einen Weisen zuführen. Allerdings ist Heraklit in einem einzigen Punkt unerbittlich: Im Klima des alltäglichen Widerstandes gegen die „Klarstellung“ (B 1) muss man hinhören. Nur überhaupt hinzuhören und sich dann vielleicht doch auf den Weg des Nous und zuletzt des Einen Weisen zu machen, ist entscheidend. Wer aber nicht einmal den Versuch unternimmt, hinzuhören und nachzudenken, fällt in eine tierische Daseinsweise zurück; er liegt dann „sattgefressen da wie das Vieh“ (B 29) und verfehlt sein Menschsein.

Infolgedessen ergibt sich als Grundbefindlichkeit des Kosmos doch eine Harmonie. Die unveränderlichen Konstanten liefern den „Rohbau“ der Welt, in dem die oben beschriebenen Kämpfe stattfinden, in den die Menschen da und dort Aussen- und Zwischenmauern einfügen, in dem sie sich einrichten und aus dem sie früher oder später trotzdem ausziehen müssen. Der „Rohbau“ ist das, worauf sich der Mensch verlassen kann, sofern er wirken und nicht bloss faul daliegen will. Was *in* diesem Rohbau geschieht, ist das Interessante am Leben und Sterben, der eigentliche Inhalt des Daseins, der Bereich menschlicher Verantwortung und Reifung. Das eine (der Rohbau, der letztlich am Willen Gottes hängt) ermöglicht das andere (seine Verwendung durch den Menschen). – Irgendwo in einem der höchsten Stockwerke des Roh-

baus, zu dem noch keine Treppen eingebaut sind, sitzt dann auch das Kind mit dem Königsdiadem (B 52), das, indem es die Brettspielsteine durcheinanderwirft, den Menschen mit diesem Zufallsspiel ihre Lebensfristen und die guten und schlechten Zeiten zuteilt. Und durch das ganze Bauwerk zieht das unsichtbare, vernunftbegabte Feuer, das jedem Detail einen an sich vernünftigen Sinn verleiht. – So stellt Heraklit das Ganze als gut austariertes Gleichgewicht vor Augen, d. h. als gegliederte Einheit.

### III. Zusammenfassung

Gott bzw. das Göttliche hat einen zentralen Platz im heraklitischen Denken. Von allen Seiten laufen die argumentativen Linien dieses philosophischen Ansatzes darauf zu.

Fern von allen mythologischen Beschreibungen Gottes, aber auch fern von jedem atheistischen Entmythologisierungsdrang, wie er etwa bei Xenophanes hervortritt, versucht Heraklit, ein philosophisch verantwortbares Wissen von Gott aufzubauen. Dies geschieht, soweit wir aus den Fragmenten ersehen können, völlig unaufgeregt. Wo Heraklit von Gott spricht, ist die Polemik gegen die „Vielen“, d. h. die Uneinsichtigen, vergessen.

Die heraklitische Gotteslehre ist philosophische Gotteslehre. Daher ist sie, soweit wir aus den Fragmenten entnehmen dürfen, sehr vorsichtig und undogmatisch formuliert. Es sind im Grunde nur wenige skizzenhafte „Striche“, mit denen er seine Theologik festlegt, aber diese genügen durchaus, um ein klares Bild dieser ersten philosophischen Gotteslehre des abendländischen Denkens zu gewinnen. Sie zeichnet die Grundlinie vor, auf der sich dann wenig später auch die beiden anderen grossen Theologiken innerhalb des antiken Denkens, jene des Platon und des Aristoteles, bewegen.

Damit ist Heraklits Theologik geeignet, transhistorisch extrapoliert zu werden und in direkte Konfrontation zu der heutigen Situation der Religionsphilosophie zu treten. Das soll im nächsten Kapitel geschehen.

An dieser Stelle darf noch einmal daran erinnert werden, dass sämtliche Aussagen über Heraklits Theologik von hypothetischer Art

### III. Zusammenfassung

sind. Sie besitzen somit jenen erkenntnistheoretischen und argumentativen Wert, der seriösen Hypothesen zukommt – keinen höheren, aber auch keinen geringeren Wert.



## **Kapitel 4: Ausblick.**

### **Heraklits Theologik als Impuls für eine wahrhaft „globalisierbare“ Religionsphilosophie**

#### **I. Vorüberlegungen zur Integrierbarkeit des heraklitischen Gottesbegriffs in das heutige Reden von Gott**

Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass die bisher v. a. in Europa und Nordamerika betriebene Religionsphilosophie kaum einen methodologisch ausgereiften Blick darauf richtet, dass sie sich heute – wie jedes wissenschaftliche Unterfangen – innerhalb eines weltweiten Erwartungshorizontes bewegt. Dieser stellt ihr Vorgehen, ihre Argumentationsmuster, ihren Gewissheitsgrad u. a. in ein besonders helles Licht. „Globalisierbarkeit“ wird ja nun von jedem Denkschritt erwartet. Von diesem Erwartungshorizont her gehört es unbedingt zu heutiger und künftiger Religionsphilosophie, dass sie ihren eigenen Gewissheitsanspruch auf eine oder wenigstens nur zwei, drei fest kombinierbare Methoden stützt, so dass trotz aller prinzipiellen Unabschliessbarkeit wissenschaftlicher Arbeiten doch jener (relativ) definitive Charakter fortschreitenden religionsphilosophischen Detailwissens sichtbar wird, der von diesem Teil der Philosophie *als Philosophie* jederzeit, und so auch heute, eingefordert werden muss.

Leider ist hier eine „offene Flanke“ der Religionsphilosophie zu bemerken. Anstatt dem angedeuteten Recht auf sachkundige Orientierung zu genügen, das man allen Adressaten religionsphilosophischer Studien zubilligen muss, sind die religionsphilosophischen Diskussionen bis heute bei einem latenten Methodenstreit im Grundlagenbereich stehengeblieben. Es gibt wohl auch in dieser – wie in allen Wissenschaften – eine immens angehäuften Menge an Detailwissen; doch solange der Methodenstreit anhält, sind wir von einem „definitiven“ Charakter des erreichten Wissens und damit von einem Wissens-„Fortschritt“ meilenweit entfernt. Man kann vorläufig an vielen Stellen nicht entscheiden,

wie dies oder jenes zu verstehen, zu bewerten, zu positionieren ist, weil jede Methode dieses oder jenes Detail anders versteht.

Heutige religionsphilosophische Diskussionen laufen immer noch im Rahmen jener fünf oder zehn Methoden ab, die v. a. in Europa und Nordamerika als – scheinbar irreduzibel – nebeneinander bestehende Ansätze „zur Auswahl“ stehen<sup>1</sup>. Auf diese Weise gibt es gegenwärtig noch immer keinen „Königsweg“ bzw. keine „Standard-Methode“ der Religionsphilosophie, an welcher man „die“ Religionsphilosophie der Gegenwart erkennen könnte.

Dieser Zustand präsentiert die Religionsphilosophie weit unter ihrem Niveau. Er ist, wie gesagt, weder vom eigentlichen Können der Religionsphilosophie *als Philosophie* her akzeptabel noch angesichts der Gesamtlage aller Wissenschaften, die durch „Globalisierung“ geprägt ist, *vor einem weltweiten Publikum* ernsthaft vertretbar.

Um diesem Mangel abzuhelfen, muss eine Form von Religionsphilosophie gefunden werden, die folgende Bedingungen erfüllt. Sie muss aus sich heraus

---

<sup>1</sup> Heinrich M. SCHMIDINGER (Religion 1066f) sieht als Ausgangspunkt die Überwindung einer naiv-aufklärerischen Religionskritik und erblickt die Aufgabe seriöser Religionsphilosophie darin, „Sinn- und Geltungskriterien für Religion zu eruieren“. Bei der genaueren Bestimmung dieser Kriterien gehen aber die Wege sogleich weit auseinander. Religionsphilosophie wird nach SCHMIDINGER nur existenzfähig entweder als „Hermeneutik des religiösen Weltanschauungstyps“ oder als „Auslegung der religiösen Lebensform“, als „erkenntnistheoretische Analyse des religiösen Bewusstseins“ oder als „Phänomenologie des Heiligen“, als „Existenzerhellung des glaubenden Menschen“, als „Platzhalterin der Grundaporie des Menschen, Fragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit stellen zu müssen, diese aber nicht beantworten zu können“, als „transzendental-sprachphilosophische Deduktion der religiösen Erfahrungswelt ... sowie Analyse der religiösen Sprache, näherhin Rekonstruktion der Lebensformen, die den religiösen „Sprachspielen“ zugrunde liegen und deren spezifische Sprachhandlungen konstituieren“. SCHMIDINGERS Liste möglicher Ansatzpunkte seriöser Religionsphilosophie mag noch um die eine oder andere Variante verlängert werden können. Als „roten Faden“ in dieser Vielfalt von Forschungsrichtungen bietet er folgende Definition an: Religionsphilosophie zeigt „innerhalb der menschlichen Daseinsvollzüge ein prinzipielles Disponiertsein des Menschen auf das Heilige und Göttliche bzw. auf eine personale Begegnung mit Gott“. Dies alles bildet einen überzeugenden Forschungsrahmen. Anfechtbar erscheint allerdings SCHMIDINGERS These, dass die Religionsphilosophie „keinen normativ gültigen Begriff von Religion eruieren kann“. Hierzu in diesem Buch Kapitel 3 Absatz III.

## I. Vorüberlegungen zur Integrierbarkeit des heraklitischen Gottesbegriffs

- für alle Zivilisationen oder Kulturen voll verständlich gemacht werden können, also vollständig generalisierbar sein,
- möglichst viele Erkenntnisse aus den empirischen Religionswissenschaften beachten können, um nicht ins Leere zu argumentieren,
- ihrer Struktur nach durchsichtig sein, um schon dem ersten Blick ihre logische Konsistenz zu zeigen.

So weit sind die Bedürfnisse klar. Allerdings ist auch klar, dass jede religionsphilosophische Methode ihren Wahrheitsanspruch verteidigen wird, da ja jede eine bestimmte anthropologische, erkenntnistheoretische, ontologische oder metaphysische Grundposition exponiert und diese niemals preisgeben wird. Die Konkurrenz der fünf oder zehn Methoden scheint sich so immer neu zu wiederholen. Bleibt es somit bei dem unbefriedigenden Zustand, dass die Religionsphilosophie gerade *als Philosophie* versagt, da sie ihre definitive Schiedsrichterfunktion nicht ausüben kann?

Viel wäre schon gewonnen, wenn jede religionsphilosophische (am besten überhaupt jede religionswissenschaftliche) Wortmeldung am Anfang signalisieren würde, von welcher metaphysischen oder antimetaphysischen Grundposition her sie argumentiert. Da könnte – z. B. bei der Herausgabe von Sammelbänden oder der Referenten-Präsentation auf Kongressen – ein Religionsphilosoph eine sehr nützliche definitive Positionierung vornehmen und insofern hermeneutische Hilfe bieten.

Es gibt aber einen Weg, der, ohne die Methodenkonkurrenz anzutasten, auf der Grundlage des sehr neutral gefassten Gottesbegriffs und mit Hilfe einer speziellen Phänomenologie zu einer präzisen Herausarbeitung der beiden Grundbegriffe „Religion“ und „Religiosität“, der Hauptthemen jeder Religionswissenschaft, vordringt. Allerdings führt er über kleine Umwege und bedarf einer gewissen Geduld. Doch das ist zumutbar.

Der gemeinte Ansatz kann aufgrund von Heraklits Theologie, so wie sie im vorstehenden Kapitel 3 entfaltet wurde, präsentiert werden. Gewiss ist er noch hypothetisch und erprobungsbedürftig, aber von allen Seiten bis zu einer ersten Anwendung durchdacht.

## 1. Allgemeine Einführung

Die Religionsphilosophie hat die Aufgabe, auf rein vernünftigem Wege einen allgemein überzeugenden Begriff von Religion zu erarbeiten. Das bedeutet, dass sie den Gesamtkomplex der zweifelsfrei religiösen<sup>2</sup> Phänomene in eine einzige vernunftgemässe Perspektive einordnet.

Dabei besagt „vernunftgemäss“, neben der selbstverständlichen Bindung an die Gesetze der Logik, vor allem dies:

- unabhängig sein von politisch-religiös-weltanschaulichen Vorurteilen,
- unbeeinflusst von zeit- und kulturtypischen Denkmodellen,
- neutral gegenüber allen Paradigmen des Nachdenkens in den verschiedenen philosophischen und religionswissenschaftlichen Traditionen und „Schulen“
- und das alles so weit wie möglich, denn man weiss, dass auch die vernünftigste Methode in der Hand von Menschen nie die ideale (wenngleich fiktive) Durchsichtigkeit eines „Glasperlenspiels“<sup>3</sup> erreicht.

Aber soweit erreichbar, ist dieses hohe Mass von Vernünftigkeit eben doch unverzichtbar. Denn nur in einer solchen Vorgehensweise, welche eine maximale Übersetzbarkeit der eigenen Darlegungen in die Terminologie all der vielen philosophischen und religionswissenschaftlichen Traditionen und „Schulen“ von sich selbst verlangt, können die zentralen Begriffe dieses Kapitels (v. a. „Begriff“, „Gottesbegriff“, „Religion“ und „Religiosität“) allgemein zufriedenstellend herausgearbeitet werden.

---

<sup>2</sup> Die Unterscheidung von rein religiösen Phänomenen und religiös-sozialen, religiös-politischen, religiös-künstlerischen u. a. Mischphänomenen, die aus der Interferenz von reinen Glaubensintentionen und „weltlichen“ Intentionen hervorgegangen sind, ist eines der grundsätzlichen Probleme der empirischen Religionswissenschaften. Die Religionsphilosophie wäre davon überhaupt nicht betroffen, wenn die religionsphilosophische Frage, ob es „rein religiöse“ Phänomene gibt, bereits gelöst wäre. Das ist sie aber nicht. Sie ist abhängig von der Definition der methodologischen Begriffe „rein“ und „weltlich“ etc. Damit verbleibt sie im Status einer erkenntnisleitenden Option, die bei jedem Forschungsprojekt der empirischen Religionswissenschaften eigens besprochen und entschieden werden muss.

<sup>3</sup> HESSE, Glasperlenspiel passim.

Auf dem Weg zu dieser Klarheit des Wissens über religiöse Phänomene tauchen alte Vorurteile auf. Ein Versuch wissenschaftlich ernstzunehmender Religionsphilosophie muss sich wohl auch jetzt wieder vorwerfen lassen, „arrogant“ zu sein, „vorschnell“ zu urteilen, „intellektualistisch einseitig“ zu arbeiten, „dogmatisch“ und „diktatorisch“ vorzugehen, „unlebendig fixierend“ anstatt „flexibel“ zu denken, „über die Eigendynamik der Religionen hinweg“ zu argumentieren, „im Konzept des alten philosophischen Herrschaftswissens verfangen“ zu bleiben usw. Solche – oft emotional und vorwurfsvoll artikulierten – Vorurteile sind innerhalb der Religionsforschung notorisch. Sie richten sich besonders gern gegen denjenigen Teil der Religionswissenschaften, der nichtempirisch, also philosophisch orientiert ist und zu klaren Definitionen führen soll.

Eine direkte, inhaltliche Auseinandersetzung mit diesen Vorurteilen lohnt sich nicht; sie sind längst widerlegt. Man kann sie aber immerhin als Hilfen zur Einhaltung der Methode benutzen, soweit sie Gefahren religionsphilosophischer Arbeit (wie etwa: Unterlassen der nebenher laufenden Selbstkritik, allzu grosses Vertrauen auf empirisches Wissen etc.) aufzeigen können. Ein derartiger „Stachel im Fleisch des Forschers“ mag also verhindern, dass der Wissenschaftler bei längerer Untersuchung das Ziel der Argumentation aus den Augen verliert.

Unbrauchbar wären solche Bedenken und Vorwürfe jedoch, wenn sie, von „ausen“ kommend und mit den Zusammenhängen der akademischen Erkenntnisgewinnung wenig vertraut, den wissenschaftlichen Status der Religionsphilosophie an sich angreifen würden. Dann enthielten sie implizit die Behauptung, ein genereller und zugleich präziser Begriff von Religion sei überhaupt nicht möglich.

Dadurch würde der wissenschaftliche Anspruch der Religionsphilosophie von Anfang an (und ohne Begründung) paralysiert. Denn der unaufgebbare Anspruch der Religionsphilosophie nach innen wie nach aussen besteht nun einmal darin, dass sie entsprechend *ihrer eigenen* Fähigkeit zur Wesenserkenntnis und mit Hilfe *ihrer* eigenen Methodik den einen Schritt über die Empirie hinaus vollzieht, der die letzte Widerspruchsfreiheit, Einheit und Identität aller Gegenstände wissenschaftlicher Diskurse in *allen* empirischen Religionswissenschaften – eben „das eigentlich Religiöse“ – erkennen lässt. Nur so, durch diesen einen Schritt der Religionsphilosophie über das empirisch Fassbare hinaus, konstitu-

iert sich ja ein Raum gegenseitiger Vergleichbarkeit bzw. Ergänzungsfähigkeit von Forschungsdetails aus den verschiedenen empirischen Religionswissenschaften.

Dieser Dienst der Religionsphilosophie an den übrigen Disziplinen, die sich mit religiösen Phänomenen beschäftigen, ist nicht nur von Fall zu Fall heuristisch von grossem Nutzen. Er kann auch innerhalb der einzelnen Religionswissenschaften – methodologisch – zu neuen Perspektiven und Entfaltungsrichtungen hinführen, zu deren Auffindung diese Disziplinen von sich aus nicht fähig gewesen wären.

Es ist dabei nicht auszuschliessen, dass die Religionsphilosophie zeitweise sogar die Rolle einer Diskursregel oder -norm übernehmen muss. Jedenfalls vermag sie das. Dies gehört zu ihrem Wesen und kann nicht mit emotionalen Kennzeichnungen wie „arrogant“ oder „diktatorisch“ weggewischt werden. Und obwohl selbst innerhalb der Religionswissenschaften die eine oder andere empirische Disziplin den Dienst, den ihr die Religionsphilosophie anbietet, bisweilen *a limine* abweist, ist ein solches Verhalten ebenso töricht und wissenschaftsfeindlich wie das analog andere, mit dem sich gewisse Religionsphilosophen den Empirikern uneinholbar „überlegen“ fühlen. In beiden Fällen wird, ganz abgesehen vom praktischen Schaden für die wissenschaftliche Zusammenarbeit, die objektiv-methodologische Dimension der Sache mit dem subjektiv-wertenden Urteil<sup>4</sup> verwechselt und vermengt.

Es gilt also festzuhalten: Die Religionsphilosophie kann im Zusammenspiel der wissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit religiösen Phänomenen befassen, bisweilen als „grundausherbende“ und „fundamentierende“ Instanz benötigt werden. Dies wird z. B. dann der Fall

---

<sup>4</sup> Um ein ganz anderes Werturteil handelt es sich bei der Akzeptanz oder Nicht-Akzeptanz desjenigen Denksystems, *innerhalb dessen* der angedeutete Grundbegriff situiert wurde. Der Philosoph wird immer mehr oder weniger einem definierten Denksystem der Vergangenheit oder Gegenwart nahe stehen. Der Empiriker dagegen wird angesichts geschlossener Denksysteme stets ein Missbehagen empfinden, am meisten angesichts von Systemen, die er selbst bei gutem Willen nicht versteht. Der Religionsphilosoph ist deshalb gut beraten, als Hintergrundfolie des schliesslich angebotenen Grundbegriffs aus der Fülle der philosophischen Ansätze ein solches (religions-)philosophisches Gesamtkonzept auszuwählen, das dem Verständnishorizont des Empirikers am ehesten nahe kommt (vgl. Anm. 1), aber immer auch schon anzudeuten, wo er das gewählte Gesamtkonzept modifiziert oder korrigiert.

sein, wenn der Forscher einer bestimmten Religion nach langer Zeit wiederbegegnen soll. Selbstverständlich sieht er dann die betreffende Religion in einem gänzlich neuen Licht, und er wird es sich nicht ersparen können, für diese Wiederbegegnung neuerlich – wie bei einer Erstbegegnung – damit anzufangen, einen hypothetischen Rahmen für die empirische Detailforschung festzulegen; etwa mit Fragen wie: Was ist der Kern, die Grundabsicht dieser Religion<sup>5</sup>? Dadurch wird ein tragender Grundbegriff installiert. Dieser hat vorwiegend *formalen* Charakter; er muss möglichst durchsichtig sein. Doch bei aller Klarheit wird er immer auch einige kennzeichnende *inhaltliche Elemente* („Haupterzählungen“, Grundmythen) enthalten, weil er sonst seine Bedeutung, die er gerade für diese und keine andere Religion hat, nicht mitteilen würde. Von diesem tragenden (erkenntnisleitenden) Grundbegriff aus kann detaillierte Forschung beginnen, die dann lange rein falsifizierenden oder verifizierenden Charakter im Bezug auf den Grundbegriff haben, d. h. auf ihn fixiert sein wird.

Das ergibt natürlich eine gewisse Verengung der Sicht auf den Grundbegriff. Ohne ihn wäre aber gar keine detaillierte Forschung möglich. Erst allmählich, nach vielen empirischen Detailerkennntnissen, kann wohl bei jeder genau untersuchten Religion in einem sekundären Schritt der eine oder andere typische Aspekt dieser Religion noch besser heraus-

---

<sup>5</sup> Dabei kann man durchaus an das „Pattern“-Konzept von Ruth BENEDICT (Kulturen passim; vgl. ELIADE, Patterns passim) denken, wenn man es im Hinblick auf Religionen interpretiert, so wie Åke HULTKRANTZ (Religionsethnologische Methoden 382) vorgeschlagen hat: „es ordnet die religiösen Phänomene um einen Zentralwert an und bildet ein Profil (eine „Gestalt“), das es von anderen Religions-Patterns unterscheidet“. Allerdings ist diese empirisch gewonnene Einsicht, dass in jeder Religion ein „Zentralwert“ existiere, um den herum sich alle religiösen Äusserungen charakteristisch gruppieren sollten, noch kein absolut verlässlicher Verständnisansatz. HULTKRANTZ verweist (ebd. 382f) auf sein eigenes Forschungsergebnis, „dass ein und dieselbe Stammesreligion verschiedene alternative Konfigurationen von religiösen Glaubensvorstellungen enthielt, die unter bestimmten Umweltbedingungen und in bestimmten sozialen Situationen aktualisiert werden und die sich gegenseitig ausschliessen. Solche Konfigurationen haben einen weiter gesteckten Rahmen als die Glaubenssysteme, da sie über Glaubensvorstellungen hinaus auch Mythen, Riten und allgemein religiöses Verhalten mit einschliessen“. – Diese bleibende Unsicherheit, eine konstitutive Eigenschaft empirischer Forschung, verlangt mindestens in heuristischer Hinsicht nach der Korrektur durch religionsphilosophische Konstanten; vgl. oben Anm. 2.

gearbeitet werden. Mehr oder weniger starke sekundäre Korrektur des grundsätzlich (aber hypothetisch) angesetzten Begriffs wird also fast immer nötig sein. Das ist empirisch-wissenschaftliche Normalität. Ebenso eindeutig und klar muss dem empirischen Religionswissenschaftler aber vor Augen stehen, dass dieser zweite Schritt wirklich sekundär ist und dass keine noch so wesentliche Zutat der Argumentation den grundsätzlich erstellten Begriff ganz umwerfen könnte. Würde er nämlich das tun, so müsste das heissen, dass das untersuchte Phänomen entweder von einem völlig realitätsblinden Philosophen (also unter Missbrauch der Philosophie) behandelt oder überhaupt *keine Religion* sein könne.

Der (apriorisch-) religionsphilosophisch zu bestimmende Begriff muss daher mit höchster Sorgfalt erarbeitet und mit grösster Zurückhaltung im Alltag der (empirisch-)religionswissenschaftlichen Forschungen erprobt werden. Daher ist es gut, auch jetzt schon, da nach den Grundstrukturen von „Religion überhaupt“ gefragt wird, nach demjenigen Grundbegriff zu suchen, der „das Religiöse“ als eine Form von in sich stimmiger Welterklärung zu allererst konstituiert. Nach Überzeugung des Verfassers handelt es sich hierbei um den Gottesbegriff.

#### **a. Vorbemerkungen zum Schlüsselbegriff: „Gott“**

Der Gottesbegriff ist der präzise angebbare Ausgangspunkt, an dem religionsphilosophische Studien, um nicht ins Leere zu zerfliessen, wohl immer beginnen müssen; er ist näherhin der einzige sinnvolle Ansatzpunkt der folgenden Untersuchungen, und er ist ebenso der Konvergenzpunkt (oder „Focus“), auf den diese (und wohl alle religionsphilosophischen Studien) am Ende immer wieder zulaufen<sup>6</sup>. Es geht ja in der Religions-

---

<sup>6</sup> Dazu bildet es keinen inhaltlichen Widerspruch, dass es Religionen ohne einen „letzterverantwortlichen“ Hochgott, ohne Urgötter-Paar o. ä. gibt. An Stelle der personalisierten Gottesmacht existiert dort eine zwar anonyme, aber nicht weniger wirksame Macht, welche die Funktion der höchsten Gottheit ausübt, so etwa in Indien, wo es am Uranfang aller Dinge nur den Kosmos mit seiner unbegreiflich wohltonenden Harmonie gibt, aus welcher sich dann (irgendwann) die ersten heiligen Worte herausgebildet haben, und erst aus diesen heiligen Worten sind die frühesten Götter entstanden. (Ein interreligiös und sprachphilosophisch höchst bedeutsamer Ansatz: Aus den wahrhaft wertvollen, lange vor aller persönlichen Rede existierenden Worten *entstehen* erst die Götterper-

philosophie um Philosophie, somit um Erkenntnis durch klare Begriffe, d. h. um den Zugang zu stabilem Wissen<sup>7</sup>.

Verschiedentlich wird behauptet, von Gott gebe es keinen Begriff. Wenn diese Behauptung in bestimmte erkenntnistheoretische Vorentscheidungen eingespannt ist, kann sie korrekt sein: In einem positivistischen, logisch-empiristischen, pragmatistischen, physikalistischen oder radikal skeptizistischen Weltbild hat das Wort „Gott“ in der Tat keinen angebbaren Inhalt. Dort hat es keine Möglichkeit, seine (mögliche) Begriffsqualität zu entfalten.

Nur ist eben bei Weltbildern wie den oben erwähnten der Trick der, dass hier vor aller unvoreingenommenen *Weltbeschreibung* schon eine voreingenommene *Weltbegrenzung* erfolgt. Es wird (vorgeblich) ein methodisch unschlagbarer Parameter eingesetzt, z. B. die totale Immanenz jeglicher Erkenntnis, die völlige Erfahrungsabhängigkeit des Wissens, die irrtumslos sichere Nachprüfbarkeit des Gewussten durch

---

sönlichkeiten; überhaupt: aus der objektiv und ewig existierenden Wortsphäre leitet sich die ganze zeitlich-räumlich fixierte Persönlichkeitssphäre ab; das Wort ist Bindeglied zwischen dem Ewigen und Zeitlichen.) Ähnliche Verhältnisse scheinen im ältesten China geherrscht zu haben, und ähnliche, wenn auch zumeist einfacher formulierte Verhältnisse herrschen noch immer in zahlreichen indigenen Religionen (die man früher „Naturreligionen“ nannte). In allen Varianten ist es aber der anbetungswürdige Ineinsfall des Allmacht-, Allwissenheits- und Allbeglückungs-Elements, das den Kern des Grossphänomens „Religion“ ausmacht.

<sup>7</sup> Der kritische Einwand gegen jede Art von Religionsphilosophie ist der, dass sie niemals „voraussetzungslos“ zu denken anfängt, sondern jeweils die Grundoptionen (und/oder Hauptmethoden) eines schon bestehenden philosophischen Ansatzes übernimmt, sich damit selbst limitiert und so gerade nicht zu einem allgemein akzeptablen *Wissen* zu führen scheint. Das ist eine Frage für sich. Die vorliegende Arbeit hofft aber, derartigen Fragen von Anfang an den Boden zu entziehen, indem sie sich (lose) jener philosophischen Traditionslinie anschliesst, die das scholastische (= strengsten Wissenskriterien verpflichtete) Erbe des Mittelalters weiterdenkt, Anregungen aus neuzeitlichen und gegenwärtigen Ansätzen streng ontologisch (= dem weitestmöglichen Wissensradius verpflichtet) reflektiert und zu einer ausgewogenen neuen Metaphysik gelangt, für welche der Name Max MÜLLER (1906–1994) steht. Es geht dabei nicht um Max MÜLLERS Einzelthesen, sondern um die Gesamtheit seines Ringens um das Wissen, das er stets als *menschliches, humanes Wissen* verstanden hat. Eingeschlossen ist in dieses Konzept Max MÜLLERS freilich immer seine Gewissheit, dass menschliches Wissen vorthematisch um seine Begrenztheit weiss. Eine Bereitschaft zu dem von Max MÜLLER stets hochgeschätzten „Kompromiss“ (in Detailfragen, nicht im Grundsätzlichen) sollte daher auch der vorliegenden Arbeit nicht fremd sein.

beliebige Wiederholbarkeit des Prüfverfahrens usw. Die Tauglichkeit derartiger Parameter für gründliche philosophische Argumentationen wird aber nie bewiesen. Sie kann wohl auch gar nicht bewiesen werden, u. a. weil dabei die (vorgeblich) so unschlagbare Methode (in Wirklichkeit, aber unbemerkt) allerhand *inhaltliche* Aussagen mit einschleust. Folge: Was die widerspruchsfreie „Einfachheit“ des Weltbilds stören könnte, wird mit grosser Sorglosigkeit vorab als nichtexistent erklärt – und mit Nichtexistentem befasst sich die Wissenschaft nicht.

Ein derartiges Verfahren ist in mehrfacher Hinsicht irrational. Es reduziert manipulativ das Ganze der erforschbaren Wirklichkeit je nach ideologischer Vorgabe. Es unterwirft sich damit ausserphilosophischen Instanzen. Es verschliesst der Forschung Zugänge zu wirklich neuer, ungewöhnlicher Erkenntnis. Mit seriöser Begriffsbildung hat es nichts zu tun.

In ihrem Ringen um seriöse Begriffsbildung hat v. a. die mittelalterliche, aber auch die neuzeitliche Philosophie und Theologie bis in die Gegenwart herein scharf herausgearbeitet, dass Gott – sofern er die absolute Singularität ist – formal in keinen Begriff unseres begrenzten menschlichen Sprechens eingehen, also inhaltlich erschöpfend nie bestimmt werden kann. Es bedarf einer Reihe von beispielhaften Beschreibungen, um den Vorstellungsgehalt von „Gott“ überhaupt verständlich zu erzählen, und dann muss der zusammenfassende Satz kommen: „Und das meinen wir, wenn wir von Gott sprechen“<sup>8</sup>. Zweifellos ist das kein zwingend logischer, sondern ein konjekturaler Satz!

---

<sup>8</sup> Diese Problematik ist z. B. Thomas von Aquin geläufig (vgl. schon Sth I q. 2 a. 2: „Deum esse ... demonstrabile est per effectus nobis notos“), wenn er jeweils am Schluss seiner fälschlich „Gottesbeweise“ genannten „Fünf Wege“ sagt: „Und das ist es, was wir Gott nennen“ (Sth I q. 2 a. 3 Resp.; ScG lib. I c. 32–34). In Kenntnis der hohen Reflexivitätsstufe auf diesem Gebiet der Logik, die im 13. Jahrhundert an der damaligen Pariser Universität längst erreicht war, hütet sich Thomas als Philosoph vor platt verdinglichenden Ausdrucksweisen wie etwa „Gott ist ...“ und beschränkt sich auf eine Analyse der prädikativen Zuordnung. Denn Gott wird in all diesen philosophischen Erwägungen notgedrungen mit irdischen Dingen, also kontingenten Seienden, verglichen und nur insofern Prädikatsnomen in hinweisenden Sätzen, während er selbst in seiner singulären, absoluten, streng unvergleichlichen Wesenheit weder denkbar noch aussagbar ist (vgl. Sth I q. 13; ScG lib. I c. 35).

Ähnlich konjekturale Definitionen Gottes gewinnen wir, wenn wir, Anselm von Canterbury folgend, bei irgendeiner irdischen Vollkommenheit ansetzen, sie in allergrösster Steigerung vorstellen und dann wieder sagen: „Das meinen wir, wenn wir ‚Gott‘ sagen“. Für Anselm von Canterbury ist aber die allergrösste Steigerung jeder Vollkommenheit die, dass sie auch in der Realität existiert (sonst ginge ihr nämlich noch ein Stück Vollkommenheit ab). Deshalb *muss* Gott *logischerweise* wirklich existieren und über die Brücke der Vollkommenheitsvorstellung hinweg auch denkerisch plausibel gedacht werden können. Das ist der anselmianische Ansatz.

Aber wie steht es mit der somit ins Spiel gebrachten *inhaltsbezogenen Denkbarkeit*? Ist so etwas wie „vollkommene Vollkommenheit“, die ja u. a. auch eine vollständige Relationslosigkeit umfassen müsste, noch denkbar? Jedenfalls muss das Denken auch hier eine Art Konjektur vornehmen, um von dem Konstrukt „vollkommene Vollkommenheit“ zu einem Gottesbegriff zu gelangen. Anders ist wohl kein philosophischer Begriff von Gott zu gewinnen<sup>9</sup>.

Wenn man nun die soeben skizzierten erkenntnistheoretischen „Rahmenbedingungen“ als fest zum Gottesbegriff gehörig bestimmt, ist dieser dann sehr wohl ein seriöser Gottesbegriff, weil er jederzeit operationalisierbar und seitens der unverzichtbaren, seit Aristoteles bekannten Parameter („Eigenschaften Gottes“ wie Immaterialität, Unsterblichkeit, Allwissen, Allmacht, Güte, Gerechtigkeit etc.) jederzeit präzisierbar ist.

Wenn es aber nun, wie soeben gezeigt, von Gott einen seriösen Begriff geben kann, muss während der Verwendung eines solchen Begriffs in einem religionswissenschaftlichen Kontext erstens *ad hoc* untersucht werden, inwiefern dieser nunmehr religionswissenschaftlich gewordene Begriff strengen erkenntnistheoretischen Anforderungen genügt, und zweitens, inwiefern die vielen – und zwar inhaltlich sehr unterschiedlichen – Gottesbegriffe, die im Lauf der Geschichte vorgekommen sind und in der jeweiligen Gegenwart vorkommen, ohne Systemzwang so interpretiert werden können, dass sie perspektivisch auf diesen einen gemeinsamen Begriffsinhalt zulaufen (wobei auch der Modus dieses „Zulaufens“ definiert werden muss).

---

<sup>9</sup> Vgl. hierzu LEIDHOLD, Gegenwart passim, bes. 168–176.

Die Gefahr dürfte dabei oft die sein, dass die Bestimmungen von Begriff, Gottesbegriff und Religion etc. allzu abstrakt gehalten werden. Dann würde einer Studie wie dem hier vorliegenden Kapitel 4 zwar der Weg zu formaler Geschlossenheit und Einheit geebnet, der Weg zu einer echt einleuchtenden, lebensnahen „Erklärung“ der religiösen Phänomene jedoch erschwert. Es käme – wieder einmal – zu einer Darstellung, die nicht ausreichend „geerdet“ wäre und somit gar nichts erklärte.

### **b. Der Begriff als solcher**

Begriffe werden durch vielfältige Erkenntnisprozesse innerhalb der Vernunft erfasst. Nun ist es begrifflicherweise an dieser Stelle nicht möglich, einen erkenntnistheoretisch ausgewogenen Begriff von „Begriff“ vorzulegen. Auf den folgenden Seiten wird daher eine vorläufige Darlegung des Begriffs im Sinne eines Arbeitsbegriffs von „Begriff“ genügen müssen. Auch dieser Arbeitsbegriff von „Begriff“ kommt aber nicht ohne die Tatsache aus, dass zwischen Wort und Begriff eine ursprüngliche Verknüpfung besteht. Darum muss nach Ansicht des Verfassers die hier folgende Explikation des Wesens von Begriff diese Verknüpfung in den Blick nehmen.

Der Begriff ist das einfachste Element der festlegenden Dimension (Denken), in der das menschliche Sprechen auftritt. Dem Begriff geht im Prozess der Begriffsbildung immer die Suche nach dem genau diesen Gegenstand oder Gegenstandsbereich festlegenden Wort voraus. Es gibt keinen Begriff, der nicht an „sein“ Wort gebunden wäre. Erst wenn ein möglicherweise passendes Wort zur Verfügung steht, kann der Denkende anfangen, seinen zunächst nur flüchtig erblickten Gegenstand<sup>10</sup> zu „begreifen“, d. h. aus dem Strom der Bewusstseinsinhalte „herauszufischen“, „festzuhalten“ und mit Hilfe seiner stets „griffbereiten“, spontanen Kennzeichnungskompetenz mit dem Wort zu belegen. Dieses „Belegen“ kann eine Zeit dauern, da sie einige (bewusste oder

---

<sup>10</sup> Flüchtiges Erblicken heisst eine sehr kurze, oberflächliche Direktwahrnehmung von Dingen oder von sehr lebendig durch andere Personen erzählten Redehalten, die sich in das Erinnerungsfeld eingepägt haben. Mit diesem schwimmen sie im Strom des Bewusstseins mit.

halbbewusste) Vergleichs- und Erprobungsakte einschliessen kann. Doch wenn diese – oft sekundenschnell – durchlaufen sind, ist der Bewusstseinsinhalt definitiv mit „seinem“ Wort verbunden<sup>11</sup>. Nun ist der „Begriff“ entstanden.

Ein Begriff ist somit ein total durchdachtes und verdichtetes, kurzes, als Kern einer Klarstellung auftretendes Wort. Als Begriff ist dieses Wort stets Angel, Hauptinhalt und Generalkriterium einer ganzen Beweisführung; es muss als deren Referenzpunkt immer wieder aufgesucht werden. Je nachdem, ob die betreffende Beweisführung zu einem rasch vorübergehenden oder im Verlauf der Geschichte immer wiederkehrenden oder gar ständig präsenten Sachzusammenhang gehört, gibt es zeitlich bedingte, häufig auftretende (und deshalb immer zu erwartende) sowie (ontologisch) notwendige, also ewige Begriffe<sup>12</sup>.

Nach überwiegender Meinung der Religionsphilosophen zählt der Gottesbegriff zur letztgenannten Gruppe der Begriffe.

### c. Die Neutralität des Gottesbegriffs

Die vorliegende Arbeit nähert sich dem Untersuchungsziel durch die Wahl eines unüblichen Gottesbegriffs, nämlich den des frühgriechischen

---

<sup>11</sup> Grundsätzliche Informationen zur Begriffsbildung ergeben sich stets zuerst aus der Wortphilosophie. Hierzu vgl. REINHARDT, Begriff 55–57. 262–275. 278–283; DERS., Sprachmetaphysik 62–72 u. ö.

<sup>12</sup> Zur Problematik der „ewigen Begriffe“ vgl. REINHARDT, Begriff 215–226 u. ö. Als Beispiele für ewige Begriffe werden ebd. 96 die Grund-Disjunktionen „endlich / unendlich“ und „statisch / dynamisch“ genannt. Es gäbe sicher noch andere Beispiele. Bei dieser ganzen Problematik geht es in der Tat um nicht weniger als die Frage nach der Bedingtheit oder Unbedingtheit der Logik überhaupt, die Parmenides für das europäische Denken autoritativ mit seiner Identifizierung von Denken und Sein gelöst hat. Aber kommt man zu demselben Ergebnis, wenn man das (philosophisch freilich noch wenig entwickelte) afrikanische Denken oder indische oder chinesische Denktraditionen zugrundelegt? Oder wenn man sich hypothetisch ein „philosophisches“ Denken auf anderen Planeten, in anderen Universen vorstellt? Darüber kann man natürlich nur Vermutungen anstellen. Vorerst muss man also die parmenideisch geprägte europäische Begriffslogik einschliesslich ihrer Spitze, den ewigen Begriffen, weiterhin als nicht-widerlegbare Orientierungspunkte des Denkens akzeptieren.

Denkers Heraklit. Dies ist erklärungsbedürftig; warum gerade Heraklit? In den folgenden Abschnitten werden zwei Erklärungen geliefert. – Die erste Antwort, die bereits an etlichen Stellen von Kapitel 3 implizit gegeben wurde, lautet schlicht: Der Gottesbegriff Heraklits wurde gewählt, weil man bei keinem Autor innerhalb der 2500 Jahre umfassenden Geschichte der europäischen Philosophie einen ähnlich flexiblen, gut auf alle Religionen und parareligiösen Kultgemeinschaften anwendbaren Gottesbegriff zu finden vermag. – Sicherlich ist das nur eine relative, keine absolut begründende Auskunft. Deshalb die zweite Antwort auf die vorhin gestellte Frage: Heraklits Gottesbegriff wurde nicht nur darum gewählt, weil er so neutral gefasst und zugleich so klar umrissen ist, dass von ihm aus jede spätere Problemstellung aufgeschlüsselt werden kann, sondern *weil er ein gutes Beispiel für einen „ewigen Begriff“ ist*. Das ist freilich kein Anliegen, das unmittelbar die hier interessierende religionsphilosophische Untersuchung voranbringt. Es muss auch vielleicht nicht unbedingt eine Bedingung sein, die hier zu erfüllen wäre. Sehr wohl unterstützt aber die Begriffseigenschaft „ewiger Begriff“ die Evidentialität des Gottesbegriffs. – Somit gilt: *Die Darlegung dient dem Nachweis, dass einige massvoll definierte Begriffe in der Philosophie von ihrem ursprünglichen historisch-kulturellen Umfeld gelöst und zeitunabhängig verwendet werden können*.

Implizit geht es somit in der vorliegenden Studie auch um einen Erweis der Tatsache, dass es den systematischen Ansatz der „*philosophia perennis*“ immer noch gibt und dass gerade er in der Forschung innovative Beiträge hervorbringt. Das ist sicherlich eine Auskunft, die im heutigen, extrem positivistisch geprägten Betrieb der Wissenschaften etwas provinziell und hilflos dasteht. Sie ist aber sachlich notwendig, da sonst die Forschungslogik der vorliegenden Studie nicht vollständig offengelegt werden könnte.

Freie Verwendbarkeit des heraklitischen Gottesbegriffs hängt weitgehend an dessen „Neutralität“. Was ist damit gemeint? Neutral ist ein Begriff, wenn er weder durch Vorlieben noch durch Abneigungen oder sonstige Gefühlsmomente der forschenden Individuen begründet ist. Eigentlich ist das selbstverständlich; es gibt allerdings in der heutigen Wissenschaftssprache viele Begriffe, die aus ganz und gar undurchschauten oder auch bewusst festgehaltenen Emotionen hervorgegangen sind. Daher darf man wie folgt präzisieren.

Neutrale, aus reiner Unparteilichkeit der forschenden Individuen hervorgegangene Begriffe sind solche,

- die keiner bestimmten Kultur oder Epoche immanent sind,
- die keine Urteile, Meinungen oder Gesinnungen transportieren,
- die von empirischer Sprache zu empirischer Sprache (und von „Soziolekt“ zu „Soziolekt“ etc.) hinreichend genau übersetzt werden können,
- die weder durch betonten Eifer für die eine oder andere Interessenspartei (Kirche, Konfession, Sekte oder „Bewegung“, politische Lobby, Verein etc.) geprägt sind, sondern zur Verständigung über alle zwischenmenschlichen Grenzen hinweg beitragen.

Neutrale Begriffe sind daher Begriffe, die (möglichst) rein die Sachzusammenhänge wiedergeben: *klare* Begriffe. – Damit soll freilich kein weltfremder Purismus gefordert werden. Jeder Begriff bringt schon infolge des kulturellen Umfelds seiner Erstverwendung ein gewisses Mass an „Verunklärung“ mit sich. Das ist unvermeidlich, oft sogar illustrativ. Aber die gegebenen Bedingungen für die Neutralität und damit Klarheit von Begriffen gelten trotzdem. Daher kann man sagen: Klar umrissen ist ein Begriff, wenn sein Inhalt so eindeutig ausgedrückt wird, dass er niemals identisch werden kann mit demjenigen irgendeines anderen Begriffs.

Von den soeben gegebenen Erläuterungen der Begriffsneutralität interessiert momentan am meisten die erste, die Nicht-Festgelegt-heit auf bestimmte Epochen. Denn dies bedeutet ja nichts Geringeres als die Behauptung, dass wichtige Begriffe nichts oder wenig damit zu tun haben, dass sie in Zeit und Raum gefunden und ausformuliert sind; und das ist eine starke Herausforderung des seit mehr als 150 Jahren in sämtlichen Wissenschaften vorherrschenden historischen Relativismus.

Was bleibt aber dann, genau gesagt, in wissenschaftlichen Aussagen übrig, wenn man sie danach beurteilen muss, dass sie rein transepoche Sachverhalte in transepoche Sätzen mit ewigen Begriffen definieren? Betreibt man auf diese Weise nicht eine Musealisierung jeder Wissenschaft, die geradezu ihren Tod herbeiführen müsste?

## **d) Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit im Gottesbegriff**

### **α. Geschichtlichkeit und Selbsttranszendenz generell**

Um diese Frage sachgerecht aufzugreifen, ist hier ein eigener, wenigstens summarischer Exkurs über das grosse Thema „Geschichtlichkeit“<sup>13</sup> erforderlich. Zur angemessenen Erörterung dieses Themas gehört jedoch, dass man auch über den korrespondierenden Begriff der „Übergeschichtlichkeit“ informiert. Das ist aber, obwohl „Geschichtlichkeit“ separat in Philosophie, Theologie, Psychologie sowie in den Geschichts- und Literaturwissenschaften seit gut 100 Jahren in ungeheurer Bandbreite behandelt und beinahe zu einem kulturwissenschaftlichen „Über-Dogma“ stilisiert worden ist, bisher kaum geschehen.

Eine solche Einseitigkeit muss den systematisch Denkenden überraschen. Denn eine solide philosophische Gesamtsystematik ist nicht möglich, ohne dass so grundsätzliche Disjunktionen wie „geschichtlich / übergeschichtlich“ durch gründliche inhaltliche Analyse näher erforscht sind. Die Ausklammerung der Übergeschichtlichkeit aus dem Themenkatalog der Philosophie kann daher prinzipiell nicht hingenommen werden. Sie kann weiterhin um so weniger geduldet werden, als der dialektische Zusammenhang von Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit gerade für die Religionsphilosophie sehr erhellend ist.

Allerdings sei darauf hingewiesen: Um die reiche religionsphilosophische Ergiebigkeit dieser Thematik nicht allzu detailliert auszufüh-

---

<sup>13</sup> Abgesehen von der Hauptrichtung der Frage, die um die Bedingungen der Möglichkeit transepochaler bzw. transhistorischer Erkenntnisse kreist und die im Folgenden ausgebreitet wird, sind mehrere wichtige Fragen mit angesprochen, die hier nicht thematisiert werden können. Der Vollständigkeit halber müssen sie aber wenigstens erwähnt werden. Da ist zunächst die erkenntnistheoretische Frage: Was tun wir eigentlich, wenn wir einen in weit zurückliegender Vergangenheit gebildeten Begriff rekonstruieren? Weiterhin: Wie tief kann sich das Bewusstsein eines heute lebenden Menschen von einem solchen Begriff „beeindrucken“ oder „führen“ lassen? Ferner: Welche internen Paradigmata, Modellmechanismen oder Schemata besitzt das Bewusstsein, um, durch deren Anwendung, einen solchen „fremden“ Begriff erst innerhalb des heutigen Wahrnehmungshorizonts repräsentieren zu können? Solche und ähnliche Fragen, die z. T. auch in Spezialgebieten der Psychologie und der Neurophysiologie hineinreichen, könnten oder sollten an dieser Stelle gestellt werden. Für sie steht aber in der vorliegenden Arbeit nicht der nötige Diskussionsraum zur Verfügung.

ren, beschränkt sich die folgende Erörterung auf Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit *innerhalb des Gottesbegriffs*.

### β. Details

„Geschichtlichkeit“, ein Wort, das im deutschen Wortschatz vor dem 19. Jahrhundert nicht in Erscheinung tritt und das erst im 20. Jahrhundert eines der Grundworte der Philosophie wird, besagt die durchgängig geschichtliche Seinsweise des Menschen<sup>14</sup>. Diese muss allerdings, wie Hans JONAS angemerkt hat, gar nicht unbedingt als die einzige oder wenigstens als die allbeherrschende menschliche Seinsweise betrachtet werden; JONAS bringt deshalb mit grosser Berechtigung das Stichwort „Spiel“ in die Geschichtlichkeits-Diskussion<sup>15</sup>. Als Begriff gehört Ge-

---

<sup>14</sup> Zur Erstinformation: VON RENTHE-FINK, *Geschichtlichkeit* 404–408. Dankenswerterweise wird dort (407f) bereits auf Gegenbewegungen gegen die inflationäre Verwendung des Wortes in der Existenzphilosophie hingewiesen. Zu solchen Gegenbewegungen dürfte auch Max MÜLLER mit seiner Monographie *„Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart“* zählen, deren dritte, Martin HEIDEGGER gewidmete Auflage (1964) bewusst aus der Beschränktheit der Existentialismen ausbricht und diese von der grossen Tradition der „*Philosophia perennis*“ her analysiert.

<sup>15</sup> „Unsere Überzeugung von der wesenhaften Geschichtlichkeit ‚des‘ Menschen ist selber ein geschichtliches Produkt. Das macht sie nicht selbstbeweisend, sondern selbsteinschränkend. In dem Augenblick, da wir dabei sind, alles noch auf Erden übrige Geschichtslose zu zerstören, indem wir seine Träger in die Geschichte zwingen, tun wir gut daran, uns zu erinnern, dass Geschichte nicht das letzte Wort der Menschheit ist ... Es ist ein Vorurteil, nur bei uns geläufig, dass Stillstand Rückgang, Beharren Verfall bedeuten muss. Wahr ist dies nur, wo Fortschritt herrscht, also wahr für uns. Aber nirgends steht geschrieben, dass er herrschen muss. Sollten wir – was keineswegs ausgeschlossen ist – einer neuen Geschichtslosigkeit zusteuern (oder, was dasselbe ist, einer Verlangsamung aller Veränderungen zur Unmerklichkeit), wo die Zuckungen der Geschichte ... nur noch als mythische Erinnerung im Bewusstsein fortleben, wir wären immer noch Menschen ... Vielleicht ist unsere unersättliche Geschichtsneugierde nur ein höchstes Spiel. Vielleicht ist es nicht wahr, dass wir, um uns selbst zu verstehen, unsere ganze Vorgeschichte wissen müssen ... Oder wenn *das* wahr ist, dann ist vielleicht nicht wahr, dass wir uns in diesem Sinne selbst verstehen müssen, um wahre Menschen zu sein. Vielleicht ist hierzu das Wissen des Zeitlosen wichtiger als das Verstehen des Zeitlichen“: JONAS, *Prinzip Verantwortung* 26.

schichtlichkeit<sup>16</sup> wie Leiblichkeit, Geistigkeit, Sprechfähigkeit, Gemeinschaftsbezug, Affektivität und Willensfähigkeit zu der Gruppe der sieben ursprünglichsten Charaktere der menschlichen Natur, welche die philosophische Anthropologie feststellen kann (allerdings ohne diese Charaktere exakt auf dieselbe ontologische Stufe zu stellen). Wie die Leiblichkeit alle Bereiche des Menschseins durchzieht und formiert, ebenso durchziehen und determinieren Geistigkeit, Sprechfähigkeit, Gemeinschaftsbezug, Affektivität und Willensfähigkeit alle Schichten und Bereiche des Menschseins, und in derselben fundamentalen Weise durchwirkt die Geschichtlichkeit die menschliche Natur.

Der Mensch ist geschichtlich bedingt. Schon seine Zeugung, der erste Augenblick seines Daseins, ist in Raum und Zeit verortet. Seine Lebensrhythmen sind durch Raum und Zeit geordnet. Seine Erwartungen, Planungen, Selbstbeurteilungen und vieles andere sind Raum und Zeit unterworfen. Er ist dadurch unwiderruflich auf eine endliche Zahl von Handlungsmöglichkeiten festgelegt und zu einer endlichen Individualgeschichte prädisponiert.

Dabei umfasst das Geschichtlich-Sein bei weitem mehr als nur eine indifferente Positionierung des Menschen in Raum und Zeit, so als wäre er nichts weiter als ein beinahe bewusstloses, amorph sich in ebenso amorphen Räumen und Zeiten herumtreibendes Teilchen. Gewiss, die Tatsache, dass der Mensch geschichtlich ist und darüber nicht hinauskommt, begrenzt ihn; sie begrenzt v. a. seine Sehnsucht nach totaler Indeterminiertheit, d. h. umfassender Selbstdetermination. Aber das Geschichtlich-Sein bedingt ein nirgendwo sonst im Kosmos vorfindbares Phänomen: die *Innerlichkeit*. Durch sie wird das eigene Geschichtlich-Sein von allen Menschen – freilich in stark unterschiedlicher Intensität – bewusst wahrgenommen als individuelles, und zwar *sein eigenes*, Leben-Können in einem vielfältig strukturierten Kontinuum grundsätzlicher Erfahrbarkeit: einem echten Kontinuum, das freilich mannigfaltige Neben- und Mikrostrukturen zulässt, die historisch nicht mehr exakt

---

<sup>16</sup> In konsequent systematischer, aber zugleich eigenwilliger („fundamentalontologischer“) Weise wurde der Begriff erstmals von Martin HEIDEGGER in „Sein und Zeit“ (1927) durchdacht (HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 382–404 = §§ 74–76). Eine leichter zugängliche Thematisierung des Begriffs „Geschichtlichkeit“ liegt vor bei BAUER, *Geschichtlichkeit passim*.

bestimmbar sind. Und zudem liegt in der Innerlichkeit der Grund für das bewusste Wahrnehmen der Vergangenheit, das als Er-Innern „die“ (äusserliche, fremde, undifferenziert erscheinende) Vergangenheit als je „meine“ Vergangenheit in das eigene Leben-Können hereinnimmt (aneignet).

Was das oben „strukturiert“ genannte Kontinuum betrifft, so heisst „strukturiert“ hier näherhin: geprägt durch jene Taten, Institutionen, geistigen Werke und Werte, Traditionen und Traditionsbrüche, die nicht nur eine gestaltende Funktion in der Vergangenheit ausgeübt haben, sondern mit ihrer gestaltenden Kraft ebenso die gegenwärtig, wohl sogar die zukünftig lebenden Menschen zu ihrer Stellungnahme herausfordern können (oder geradezu verpflichten), die aber vorrangig erst einmal *mich* zu einer unmittelbar *jetzt* fälligen Stellungnahme herausfordern. Es sind dies Strukturelemente, welche die Ereignisse in so ungeheurer Dichte zusammendrängen und die menschliche Aufmerksamkeit so stark fesseln, dass die Kontinuität der Geschichte daneben ausserhalb des Blickfeldes gerät. Man meint, ob der Ungeheuerlichkeit der momentan begangenen Verbrechen oder ob der unfassbaren Herrlichkeit des momentan erreichten Glückszustands (des „ewigen Augenblicks“ bei NIETZSCHE) gebe es kein „Darüber-Hinaus“. Die Geschichte sei jetzt an ihrem Ende angekommen. Dennoch geht sie weiter. Das Kontinuum des Geschichtlichen läuft unaufhaltsam dahin; nur die individuelle Erlebnis-dichte beim Menschen variiert.

Diese Phasen ausserordentlicher Verdichtung des Erlebnisses von Geschichte lehren den Menschen etwas sehr Wichtiges. Da sie es sind, die als weiterwirkende Phänomene der näheren oder auch weit zurückliegenden Vergangenheit die Erinnerungen noch lange in die Zukunft hinein beherrschen, zeigen sie, dass insbesondere sie Auswege aus einer lähmenden Fixierung enthalten. Sie zeigen – von ihrem speziellen „Aussen“ her –, dass gerade geschichtlich gravierende Fakten wie Katastrophen, Entscheidungssituationen, plötzliche berufliche Erfolge und erst recht die plötzlich eintreffenden Glückserlebnisse nicht einfach als „Gefangenschaft im Vergangenen“ oder „Fesselung an die Gegenwart“ zu verstehen sind. Der vernünftig auf das Gesamtphänomen Geschichte achtende Mensch kann gar nicht, es sei denn auf dem Wege der Selbst-Ideologisierung und Selbst-Pathologisierung, für lange Zeit in lähmende Fixierung verfallen, da ihm die Geschichtsbetrachtung eine solche Fülle

von neuen Wirkungsmöglichkeiten eröffnet, dass er einige einfach ausprobieren muss. Dies geschieht selbstverständlich wieder nicht im leeren Raum, sondern auf der einen, grundsätzlich bekannten und verlässlichen Aktionsfläche: der Geschichte als Kontinuum.

Die Geschichtlichkeit menschlichen Handelns ist also die neugierige, risikoreiche, daher oft auch mutige Erkundung neuer Handlungswege durch aufmerksame Geschichtsbeobachtung. Anders gesagt: sie ist im Kern eine *Erleichterung* der freien Dispositionen und Handlungen *aufgrund* der (grösstenteils) bereits unveränderlichen<sup>17</sup>, aber eben deshalb grundsätzlich *überschaubaren* Fakten der Vergangenheit. Das Geschehen des Lebens läuft freilich als zeitlich-räumliches Kontinuum ohne Pause weiter; auch der relativ fade, sich erlebnismässig oft unerträglich lang hinziehende Alltag mit seinen kleinen Alltagssorgen und Alltagsfreuden gehört wesentlich zur Geschichtlichkeit des Menschen; auch die grösseren Enttäuschungen, Krankheiten, physischen und psychischen Schmerzen, die zeitraubenden Verpflichtungen, von denen man scheinbar „nichts hat“, gehören dazu; aber insgesamt behält das Leben doch seine „herausragenden“ Strukturmerkmale, eben jene exemplarischen, „unvergesslichen“, bis heute prägenden Werke und Taten, von denen oben die Rede war. Es sind die orientierunggebenden „Knotenpunkte“ der Geschichte<sup>18</sup>.

Das alles gilt nun in gesteigertem Masse im religiösen Leben. Jede religiöse Lebensäusserung des Menschen – d. h. jede Auswirkung einer

---

<sup>17</sup> Die mögliche objektive Veränderung – d. h. partielle neue Erscheinung – historischer Fakten durch neue geschichtswissenschaftliche Erkenntnisse, die der heutigen geschichtswissenschaftlichen Methodenlehre in Umrissen seit langem geläufig ist, sollte bald einmal durch gezielte philosophische Forschung vollständig geklärt werden. Das wird freilich nur möglich sein, wenn man Sprechen, Interpretieren, Definieren und Arbeiten mit Definitionen in einem absolut vollständigen, d. h. auch metaphysisch kompletten und umfassenden Sinn erforscht. Als Hilfsmittel zu solchen Forschungen steht gegenwärtig nur der Ansatz der „Sprachmetaphysik“ zur Verfügung; siehe REINHARDT (o. Anm. 11 und 12) sowie DAHINDEN/KLIMEK (Grundlegung 32f): Skizze einer Periodisierung der Geschichte anhand der Beobachtung, welche Sprachebene in einer Epoche jeweils ganz überwiegend genutzt wird.

<sup>18</sup> Damit dürfte das mitbetroffen sein, was Max MÜLLER (Erfahrung passim) den zum Handeln zwingenden „Augenblick“, den „Kairos“ (ebd. 68. 75 u. ö. und DERS. Symbolos 35) genannt hat. Allerdings sieht MÜLLER diese „Knotenpunkte“ stark aus anthropologischer, nur in weiterem Sinn existenzphilosophischer Perspektive.

inneren Konfrontation mit dem Begriff „Gott“ – ist durch das Geschichtlich-Sein der menschlichen Natur grundiert. Das zeigt sich insbesondere im (Selbst-)Bewusstsein. Menschliches (Selbst-)Bewusstsein, so vielfarbig schillernd es sich auch bemerkbar macht, ist in erster Linie Geschichtlichkeitsbewusstsein im Bezug auf Gott. Das bedeutet: Auf dem Grunde aller Bewusstseinsakte liegt das unverrückbare, ambivalente „Fundamentalbewusstsein“ der eigenen Geschichtsbedingtheit: d. h. einerseits der Vergänglichkeit und Begrenztheit, andererseits der vorauslaufenden Geordnetheit und des Herausgefordertseins zu eigenen, originären neuen Taten – das alles aber vor dem Angesicht des ewigen, also zeit- und geschichtslosen Gottes.

Es sei wiederholt: Wenn es überhaupt so etwas wie be- und gewusste Geschichtlichkeit gibt, dann wird dieses Fundamentalbewusstsein in jedem Bewusstseinsakt mitvollzogen, und es ist schon selbst eine rudimentäre Form der Selbstreflexion; denn alle spezielleren Selbstreflexionsleistungen basieren auf dem Fundamentalbewusstsein, in dem Gott immer schon „mitspielt“. (Dieses kann nun selbstverständlich aufgrund der Willenstätigkeit auch ausgeblendet werden. Dann entsteht das, was Heraklit als Hybris bezeichnet, gefürchtet und verabscheut hat<sup>19</sup>.)

Dabei wäre es aber nicht korrekt, zu meinen, man habe mit den oben genannten Begriffen schon das gesamte Spektrum der Geschichtlichkeit umfasst. Denn man muss sehen: Inmitten seiner weitgehenden Gebundenheit durch seine Vorgeschichte und die fortwährend weiterexistierenden Hauptfaktoren seiner Individualgeschichte ist der Mensch, und zwar gerade der religiöse, nicht *nur* geschichtlich. Er ist mit einer vorhin absichtlich noch nicht erwähnten, siebten Dimension seiner Natur begabt. Diese ist seine *Fähigkeit zur Selbsttranszendenz*. Was damit gemeint ist, muss erläutert werden.

Selbsttranszendenz bzw. „Transzendenz“ als Handlungsbegriff (synonym mit „transzendieren“) wurde in den Denkansätzen des 19. und 20. Jahrhunderts, je nach der ontologischen oder erkenntnistheoretischen Grundanlage des einzelnen Ansatzes, sehr verschieden verstanden<sup>20</sup>. Es ist hier nicht der Ort, etwa noch weitere Begriffsvarianten auszuloten.

---

<sup>19</sup> Heraklit B 43.

<sup>20</sup> Vgl. ENDERS, Transzendenz 1447–1455.

Nötig ist nur, einen eindeutigen, religionsphilosophisch verwendbaren Begriff von „Selbsttranszendenz“ einzuführen. Deshalb sei betont: Selbsttranszendenz wird in jedem Erkenntnis-, Sprech- und Willensakt vollzogen, mit dem der Mensch „über sich hinausgeht“ und sich und seine Umwelt „wie von aussen“ betrachtet.

Dieser Akt, der jeweils in sich vielschichtig ist, weil sich in ihm trotz aller Selbstrelativierung viele Intentionen und Akzeptanzen überschneiden, wird vom Menschen stets als Befreiungsakt wahrgenommen. Er *gewinnt* dabei nicht nur *ad hoc* mehr Überblick, sondern auf Dauer so etwas wie „Mut zu sich selbst“ und „Mut zur Anerkennung des Übergeschichtlichen als grösster Kostbarkeit“. Das will sagen: Überall, wo der Mensch sich selbst – seine ganze Persönlichkeit, seine Taten und Untaten, seine noch ungenutzten Reserven und seine Grenzen – ehrlich „wie von aussen“ betrachtet, begibt er sich auf den Weg der *ihn selbst bestärkenden* Selbsttranszendenz.

Es muss hier nicht eigens betont werden, dass die Selbsttranszendenz in ihrem faktischen Verlauf sehr viele Formen kennt. Sie kann in dem einen Fall mehr auf dem intellektuellen Gebiet liegen, im anderen Fall weit in den Raum des religiösen Glaubens hineingehen, in wieder einem anderen Fall als Aufstellen und zähes Festhalten an einem festen Plan das Feld des Handelns betreten oder, nochmals in einem anderen Fall, als ein bestimmtes Sich-Offenhalten für künstlerische Einfälle den (geheimnisvollen) Bereich des Schönen erwandern. Selbstüberschreitung, Selbsttranszendenz ist auch die (echte) Meditation. Und all diese Formen kennen verschiedene Intensitätsstufen. Aber in jedem Fall erwirbt der Mensch durch die Selbsttranszendenz eine Ahnung von Zusammenhängen, die unerschütterlich und zeitlos sind<sup>21</sup>. Gerade so erhält er einen Zuwachs an *Sinn und Lebenswert*<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Dabei muss man beachten, dass viele Menschen an dieser Stelle eine psychische Barriere überwinden müssen. Es gibt in der modernen Lebenswelt und besonders in der nachaufklärerischen Philosophie einen Horror vor der Wahrnehmung, dass man mit zeitlosen (übergeschichtlichen) Erkenntnissen in Berührung gekommen ist. Man hat bereits Übergeschichtliches in sich aufgenommen, schämt sich aber, dies offen zu bekennen.

<sup>22</sup> Diese Komponente wurde besonders herausgehoben durch die Innsbrucker Psychologin Tatjana SCHNELL in ihrem jüngst erschienenen Interview, das überschrieben ist mit den Worten: „Beim Sinn geht es nicht um Glück, sondern um das Richtige und

Da dieser Abschnitt vor allem einer Analyse des *religiösen Vollzugs* der Selbstüberschreitung gewidmet ist, sei noch betont: Eine Selbsttranszendenz mit dem bereits fest akzeptierten Hintergrund einer bestimmten Religion und dem Ziel einer derselben entsprechenden Kommunikation mit Gott ist immer eine totale Öffnung (des Ich, der Seele) auf Gott hin. Daher ist sie, im Gegenzug, sofort auch eine vielleicht minimale, aber reale Neugestaltung (des Ich, der Seele) durch Gott. Man kann dabei von „vollständiger“ Selbstüberschreitung sprechen.

Über dieses sehr komplexe Phänomen könnte noch vieles gesagt werden. Aber eine wenn auch noch so knappe Charakterisierung der „vollständigen“ Selbsttranszendenz wäre unverzeihlich verkürzt, würde innerhalb der erwähnten Neugestaltung (des Ich, der Seele) nicht noch folgende Eigenschaft derselben hervorgehoben. Selbsttranszendenz ist, unabhängig von der momentan leitenden Absicht, immer *selbstkritisch*. Und nicht nur das: sie ist auf eine klare, radikale *Lebensänderung* hin „programmiert“. Das heisst: Überall, wo sich der (insbesondere religiöse) Mensch in Selbsttranszendenz begibt, setzt diese, als leidenschaftslos-aufmerksames Betrachten der eigenen Persönlichkeit „von aussen her“ und damit als konsequentes Abstreifen jeder Selbsttäuschung und Bosheit, schon als solche den Blick auf neue Chancen frei. Ja, sie legt mit einer drängenden Dynamik ernsthafte, auch einschneidende Entschlüsse nahe. Sie entfacht eine spezifische Aktivität.

Der Mensch vollendet also den Weg der Selbsttranszendenz nicht eher, als bis er sich von der Kraft dieses speziellen Distanz-Nehmens zum Extrempunkt der Sache hat hintragen lassen: zum Entschluss zur totalen Hingabe an einen zeitresistenten „Wert“ oder „Sinn“. Am meisten wird das im Leben des religiösen Menschen klar. Er erkennt die Einladung zur Hingabe an die nicht-irdische, göttliche Instanz: z. B. zu einer das ganze bisherige Leben umstürzenden Reue im Angesicht Gottes; zum Entschluss, im Vertrauen auf Gottes Hilfe einen extrem gefährlichen Beruf zu ergreifen; zum Wagnis, eine alte Todfeindschaft zu be-

---

Wertvolle“. Zur Verdeutlichung ihrer ohnehin sehr klaren Ausführungen rückt sie in den Abdruck des Interviews noch zusätzlich einen Übersichtskasten ein mit dem Titel: „Sinn entsteht durch 26 Lebensbedeutungen“. Als erstrangig Sinn generierende Grösse wird damit die Selbsttranszendenz in den Mittelpunkt der psychologischen Anthropologie gestellt, und zwar nicht nur individualpsychologisch.

enden; zum Entschluss, durch eine Heirat unter Anrufung Gottes für alle Zeit dieser einen, ganz bestimmten Person anzugehören; zur Bewerbung um die Ewigen Gelübde in einem Kloster oder zur Priesterweihe, die nach katholischer Lehre weder in Zeit noch in Ewigkeit rücknehmbar ist. Weitere Beispiele gibt es zuhauf.

Es ist übrigens merkwürdig, dass einem vor allem religiöse Beispiele in den Sinn kommen, gleichgültig von welcher subjektiven Überzeugung her man in diesem Zusammenhang eine Aufzählung versucht. Der ernsthafte Wille, sein Leben in einer aus selbsttranszendenter Sicht hervorgegangenen Entscheidung enger zu komprimieren und durch schärfere Parameter auszudrücken (*alles* Leben ist ja *Ausdruck*), liegt offenbar schon immer in der Nähe der religiösen Sphäre oder mitten in dieser.

Freilich – Selbsttranszendenz ist eine Ausnahme, ein echter „Knotenpunkt“ im kontinuierlichen Ablauf des alltäglichen Daseins. Nach diesen eher seltenen, auch nicht einfach „machbaren“ Phasen der Selbsttranszendenz kehrt der betreffende Mensch wieder in seinen normalen Lebenskontext zurück. Das ist nicht unwichtig. Selbsttranszendierungen, die zwar immer wieder möglich sind, wenn „ihre Stunde gekommen“ ist, sind doch nicht auf lange Dauer angelegt; sie sind prägende, verwandelnde Höhepunkte, „Spitzen“ menschlicher Befindlichkeit; sie öffnen aber als solche gerade den Weg zur Rückkehr in einen nun doppelt so interessanten Lebensalltag. (Bei manchen entscheidungsschwachen Individuen kommt es freilich vor, dass sie länger und länger, gewissermaßen genussüchtig, an einer Phase der Selbsttranszendenz festhalten wollen. Dort kann dies zu einer psychopathologischen Entgleisung führen.) Doppelt so interessant ist hier der Lebensalltag dadurch geworden, dass jede Selbsttranszendierung die Wahrnehmungsfähigkeit für jedes Alltagsdetail verfeinert und geschärft hat und so etwas wie „grauer Alltag“ oder „metaphysische Langeweile“ schlechthin nicht mehr vorkommt.

Die wahrscheinlich gravierendste Konsequenz der Selbsttranszendenz ist aber die folgende: Selbsttranszendenz als *geistige Selbstüberschreitung* des Menschen als eines geschichtlich beschränkten und bedrängten Lebewesens *auf Gott hin* erreicht ihre effektive Vollform erst in jenem Ereignis, in welchem sich der Mensch *zutiefst persönlich angesprochen* fühlt.

Zunächst umfasst dieses persönliche Angesprochen-Sein die Wahrnehmung einer Aufgabe, d. h. eines wertvollen Handlungsziels, das ganz auf ihn zugeschnitten ist. Eine solche Ansprache ist der Religionspsychologie unter Titeln wie „jenseitiger Auftrag“ o. ä. wohlbekannt<sup>23</sup>, jedoch kaum vollständig analysiert. Denn dieser wertvolle, wohlthätig die Neugierde erregende, wiewohl auch gefährliche Auftrag aus der Jenseits-Welt (*mandatum ex mundo extra mundum*) ist, rein als Faktum, nur die eine Seite der Medaille. Die andere, ungleich wichtigere besteht darin, dass damit eine Fähigkeitsübertragung verbunden ist: „Du wirst das können, also tu es jetzt“. Man könnte von einem unwiderstehlichen „Befähigungsschub“ sprechen, der in unabsehbare Dimensionen geistiger Beweglichkeit hinausführt.

Selbstverständlich ist diese „Spitzenerfahrung“ nur eben die höchste, keineswegs immer, sondern nur selten gewährte Form der Selbsttranszendenz, die nur beim religiösen Menschen vorzukommen scheint. Allerdings kann sie auch in der Weise vorkommen, dass sie einen bisher irreligiösen Menschen zu religiöser Aufmerksamkeit „erweckt“, also eine explizite „Bekehrung“ auslöst. Dort bewirkt sie dann eine eruptiv aus dem Latenz- in das Wachheitsstadium hervortretende Religiosität.

Das „gewöhnliche“ Geschichtlichkeitsbewusstsein wird gerade durch dieses religiöse Umwandelungsgeschehen im Rahmen der Selbsttranszendenz gestärkt. Denn der jenseitige „Auftrag“ soll ja genau jetzt, an dieser Stelle von Zeit und Raum, an diesem Punkt der Geschichte, verwirklicht werden. Dabei liegt der Unterschied zwischen dem profanen Menschen, der sich einem solchen Erlebnis verweigert, und dem religiösen Menschen präzise darin, dass der profane eben keinen fordernden Eintritt der Übergeschichtlichkeit in die Geschichtlichkeit seines Lebens zulässt, während der religiöse den „Auftrag“ als Rückmeldung der übergeschichtlichen, ewig lebendigen und ewig wahren Instanz

---

<sup>23</sup> Dabei denkt man heute in erster Linie an die Situierung solcher jenseitigen Aufträge in schamanistischen Jenseits-Reisen, magischen Ritualen, totemistischen (und mythologischen) Verwandlungen in Tiere, apokalyptisch-autohypnotisch oder psychedelisch vermittelten Jenseits-Topographien, Theophanien von Göttern oder Heroen in Traum oder Wachtraum etc. Warum diese Phänomene immer nur im Rückgang auf frühgeschichtliche Verhältnisse analysenswert sind, ist allerdings schleierhaft. Sind die vielen Beispiele für jenseitige Aufträge, die man in der Bibel – zumal im Alten Testament – finden kann, etwa Zeugnisse unechter Religiosität?

annimmt und ihn zum Anfang eines neuen Lebens werden lässt<sup>24</sup>. Diese beiden Möglichkeiten des Verhaltens während der Selbsttranszendenz liegen in der menschlichen Natur und sind in keinerlei Hinsicht „übersinnlich“. Es handelt sich ganz einfach um den *natürlicherweise vorgeesehenen Zugang zur bzw. den Eintritt in die Übergeschichtlichkeit*, der eben entweder im Modus der Profanität oder der Religiosität vollzogen werden kann.

So wie die in der Selbsttranszendenz eröffnete Übergeschichtlichkeit zur Geschichtlichkeit als deren „andere Seite“ (mindestens als deren innere Instanz der Selbstkorrektur) hinzugehört, ebenso gehören alle Modi der Präsenz der Übergeschichtlichkeit in den natürlichen menschlichen Rahmen. Der Beweis für diese Naturgegebenheit ist die Tatsache, dass Selbsttranszendenz auf jeder Stufe vom Menschen auch abgelehnt werden kann. Das ist freilich dann allein dessen Sache. Umgekehrt ist die Möglichkeit, dass hier wie überall auch pathologische Übertreibungen vorkommen, wenn einzelne Menschen die Erfahrung der Selbsttranszendenz manipulativ in den „Griff“ nehmen wollen, ebenfalls allein deren Sache.

## **7. Geschichtlichkeit und Selbsttranszendenz, religionsphilosophisch**

Religiöses Leben ist geprägt und strukturiert durch Akte von Selbsttranszendenz. Ein solcher Akt (oder jedenfalls der Versuch eines solchen) steht am Anfang jeder religiösen Biographie, und eben solche Akte wiederholen sich hier oft – wohl viel öfter als im nichtreligiös organisierten

---

<sup>24</sup> Der Ausdruck „neues Leben“ bezieht sich natürlich auf Dante Alighieri, der in der „Vita Nuova“ eine analoge Erfahrung durch seine Begegnung mit Beatrice beschreibt. Eine noch grössere Erfahrung von Selbsttranszendenz bezeugt Dante besonders in den letzten Gesängen des „Paradiso“, d. h. im dritten und letzten Teil seiner „Commedia“, wo mit allen Mitteln der Negativen und Positiven, der nicht-diskursiven und diskursiv argumentierenden Theologie und nicht zuletzt unter Einsatz einer gewaltigen, ekstatisch erlebten Synästhesie der Eintritt des Dichters, gemeinsam mit seiner Beatrice, in die Herrlichkeit des lebendigen Gottes geschildert wird. – Im übrigen ist dies wohl der einzige Fall in der Weltliteratur, wo ein Dichter den Kreis des Aussagbaren bis an dessen äusserste Grenze aus- und wahrscheinlich überschreitet. Vgl. REINHARDT, Sprachmetaphysik 427–451.

Leben. Denn der religiöse Mensch betet (mehr oder weniger) regelmässig, d. h. im Durchschnitt (mehrmals) täglich, er besucht die kultischen Anlässe seiner religiösen Gemeinschaft, und in der Zwischenzeit zwischen den Akten explizitester Religionsausübung (= Selbsttranszendenz mit religiöser Tönung) löst er sich nicht einfach von den Auswirkungen der expliziten Religionsausübung, sondern gestaltet geschichtlich sein Leben nach deren Vorgaben. Das bedeutet: Der religiöse Mensch lebt nicht einfach in einer letztlich ziellosen Geschichtlichkeit dahin wie der profane Mensch, sondern er ist mehr oder weniger durchdrungen von einer *Atmosphäre der Selbsttranszendenz*; er lebt geschichtlich in einer von Übergeschichtlichkeit gestimmten und durchdrungenen Atmosphäre.

Diese Konfiguration von Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit kann jedoch philosophisch noch wesentlich genauer bestimmt werden, wenn beide Begriffe in einen korrekten Bezug zum Gottesbegriff gesetzt werden; und das muss sowohl von der individuellen als auch von der kollektiven Begegnungsebene her gesehen werden. Gott wird ja von verschiedensten Menschen wahr- und angenommen: von individualitäts- wie von kollektivitätsbetonten, und folglich divergieren die Arten und Weisen seiner Wahrnehmung und Annahme. Dies wird in den folgenden Überlegungen in den Blick genommen. Ausserdem verläuft das Wahrnehmen und Annehmen Gottes auf dem Spielfeld verschiedenster nationaler und lokaler Traditionen, empirischer Sprachen, Klimata, affektiver Standpunkte, gesellschaftlicher Ideale etc. Eine so grosse Vielfalt geschichtlicher Konkretionen des Zugangs zur Übergeschichtlichkeit kann hier leider nicht weiter thematisiert werden.

Gerade um diese Vielfalt im analysierenden Blick oder wenigstens gesamthaft-anschauungsmässig in Erinnerung zu behalten, ist aber notwendig, dass man plausibel machen kann, dass sowohl bei der qualifizierten individuellen Zugangsweise wie bei der kollektiven Form der Annäherung an Gott *derselbe* Gott intendiert wird. Nur dann wird man ja die soeben skizzierte Vielfalt als sinnvolles Variantenspektrum um einen ausreichend bestimmten Gottesbegriff als der einen, integrierenden Mitte der betreffenden Religion festhalten können<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Ob dabei dogmatisch im Sinne des Monotheismus oder okkasionell im Sinne des Henotheismus der eine Gott angesprochen wird, ist für diese Überlegung sekundär. Wichtig ist nur, dass die Vorstellung von dem einen, aber desto machtvolleren Gott im

Dieser eine Gott hat, egal ob er in einer hochkultivierten Religion mit Ansätzen zu theologischer Systematisierung oder in einer wenig kultivierten indigenen Religion mit Neigung zu Inkonsequenz und theologischer Indifferenz verehrt wird, einen ganz bestimmten Stellenwert im Bewusstsein des gläubigen Menschen. Denn einerseits greift er – durch die anthropologische Konstante Selbsttranszendenz als Zugang zur und als Selbstbezeugung der Übergeschichtlichkeit – konkret in die Geschichtlichkeit ein. Die Befindlichkeit des Menschen wird dadurch von ihrer existentiellen Spannung zu einem guten Teil befreit. – Andererseits greift dieser eine, in jeder Religion ausreichend beschreibbare Gott genau einen Schritt weit, und immer wieder einen Schritt weit, der menschlichen Aktivität in der Selbsttranszendenz *vor* (d. h. dem bewussten „*ich* transzendiere mich“), so dass der Aus- und Einblick in die Übergeschichtlichkeit für das geschichtliche Wesen Mensch in der Hauptsache doch immer *geschenkt* und deshalb stets interessant, verlockend und inspirierend bleibt. Die Befindlichkeit des Menschen wird dadurch von ihrer immanenten Versuchung zur Trägheit zu einem guten Teil befreit.

Allerdings (und diese Zwischenbemerkung gilt für jeden religionswissenschaftlichen Diskurs): Diese „Kooperation“ von Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit, die infolge der persönlichen Konfrontation des Gläubigen mit dem einen, wirklich machtvollen Gott in jeder Religion und in jeder Religionsepoche entsteht, ist religions*philosophisch* gesehen keine notwendige (denn Gott könnte auch in absoluter Unverständlichkeit verharren), aber doch eine höchst beständige, d. h. konstante Grösse im Begriff von Religion überhaupt. Gott neigt sich Menschen zu. Gott lädt sie zu einer übergeschichtlichen Existenzform ein, die schon in ihrer geschichtlichen Vorbereitung beglücken kann. Hier entsteht nun immer neu der persönlich verpflichtende, hohe Ernst religiöser Praxis. Denn der Mensch kommt dem, was er in der Konfrontation mit dem sich zuneigenden Gott selbst zu leisten wünscht, nie ganz nach.

Hier entsteht angesichts eines dauernden menschlichen Unvermögens der Grundgedanke des *Opfern-Müssens* oder auch des *Opfern-Dürfens*; denn Gott ist nah, er beobachtet mich, er erwartet etwas Sinnvolles

---

Verständnishorizont der Gläubigen der jeweils betroffenen Religion überhaupt vorkommt und sich gerade in Augenblicken der Not in den Vordergrund des menschlichen Bewusstseins drängt.

von mir (und ich selbst erwarte von mir eine sinnvolle „Gegengabe“ an Gott), und auf der anderen Seite brauche ich seine Hilfe, damit er mir in den Unwägbarkeiten des Geschichtsverlaufs vorangeht und mir einen sicheren Pfad bereitet<sup>26</sup>. Das Hergeben eines wertvollen Besitzes im Rahmen der Gottesverehrung (d. h. das Opfer) ist daher eine fundamentale Bezeugung menschlich-göttlicher *Kommunikation*.

Freilich – wenn diese Kommunikation als ein spezifisches „Können“ nicht bereits von Gott her als Möglichkeit vorgesehen (und das heisst genauer: im Gottesbegriff selbst angelegt) wäre, würde die bloss empirische Erforschung bestimmter Riten, schamanistischer Jenseits-Reisen usw. niemals den tieferen Sinn dieses Gottesbegriffs als die zu all diesen religiösen Phänomenen (objektiv!) motivierende Kraft fassen können.

So ist die Konfiguration von Übergeschichtlichkeit Gottes und Geschichtlichkeit seiner Manifestationen einerseits schon im Gottesbegriff selbst verankert, andererseits wiederholt sie sich unverändert in den vielen empirisch fassbaren religiösen Erfahrungen der Menschheit. Mit diesem Aspekt der kalkulierbaren Wiederholbarkeit hat man im Zuge einer Zwischenbemerkung zugleich eine wichtige religionsphilosophische Konstante erfasst. Gemeint ist die Dialektik von Unter- und Überbestimmung Gottes im Gottesbegriff der Religionen.

## **2. Die Dialektik von Unter- und Überbestimmung im Gottesbegriff**

### **a. Hinführung**

Gott ist in allen Religionen das Geheimnis schlechthin. Man kann ihn nicht durchschauen, darf ihn nicht reizen; sein Zorn kann unermesslich gross sein, denn er vermag ganze Länder und Generationen zu vernich-

---

<sup>26</sup> Demgegenüber sind zahlreiche soziologische oder psychologische Opfertheorien, die derzeit im Umlauf sind, leicht zu durchschauen – nämlich als Dilettantismen. Sie verkennen den zutiefst ernstesten, aus Ehrfurcht, Dankbarkeit, Reue, Bitte und Zuvorsicht gemischten, also höchst personal grundierten Handlungsraum des Opfers. Zudem erfassen sie nicht den personal sinnstiftenden Charakter des vollbrachten Opfers, und meistens operieren sie auch noch mit einem unausgereiften Gottesbegriff.

ten, und deshalb muss man ihn sorgfältig mit Furcht und Ehrfurcht verehren. Diese Überzeugung der Gläubigen aller Religionen hat der Religionswissenschaftler ernstzunehmen. Das heisst, dass er keine möglichen Kennzeichen („Eigenschaften“) Gottes, die nicht zwingend notwendig dessen unendlich erhabenes Wesen erläutern, in den wissenschaftlich verwendeten Gottesbegriff hineinlesen oder dort weiterhin dulden darf, aber umgekehrt darf er auch keine in den Religionen tatsächlich feststellbaren Kennzeichen („Eigenschaften“) Gottes unterschlagen, nur weil sie seinem Konzept dieser oder jener Religion widersprechen.

Kurz gesagt: Er muss im Höchstmass kritisch, v. a. selbstkritisch vorgehen. Schliesslich könnte das, was ihm – in seiner Aussenperspektive – als unwesentliche Verzerrung erscheint, für den gläubigen Bekenner dieser Religion – in der Innenperspektive – ein wesentliches Kennzeichen Gottes ausmachen. An dieser Stelle darf man auch an die Begrenztheit des sprachlichen Ausdrucks erinnern, die sich infolge der kulturellen Fremdheit des Forschers gegenüber seinem Erkenntnisgegenstand bisweilen zu einer unüberwindbaren Barriere aufbauen kann.

#### **α. Unterbestimmung**

Aus diesem Grund entsteht im wissenschaftlich geklärten Gottesbegriff leicht eine *Unterbestimmung*, die zu viele Fragen zum Gottesbegriff offen lässt und somit das eigentlich *religiös* Gemeinte, d. h. die unbegrenzte Verehrungswürdigkeit Gottes, bis zur Unkenntlichkeit verwischt. Es wird dann nicht ausreichen, dass der Forscher z. B. bestrebt ist, Innen- und Aussenperspektive der Wahrnehmung Gottes klug zu vermitteln; der Gottesbegriff der betreffenden, vom Forscher gerade untersuchten Religion wird da immer ein unbefriedigendes Konstrukt bleiben. Wenn nämlich der zentrale Gottesbegriff infolge einer methodologisch ungeeigneten Forschung unterbestimmt bleibt, verflüchtigt sich für den Forscher der ernsthafte religiöse Kern der betreffenden Religion; er verharrt dann höchstens auf der Stufe einer hübschen sozialen Konvention, also der Kostümierung irgendwelcher Machtverhältnisse oder einer platten Salonphilosophie.

Eine solch schiefe, ja generell sachfremde Sicht der religionswissenschaftlichen Forschung auf ihre Gegenstände kann bisweilen selbst

wieder, gewissermassen „auf Praxisebene“, den Geschichtsverlauf beeinflussen. Das war der Fall in der Epoche der europäischen „Aufklärung“. Der Gottesbegriff wurde zwar in extrem unterbestimmter Form bei den meisten Autoren der Epoche – bei Religionswissenschaftlern „der ersten Stunde“ wie MONTESQUIEU oder D’HOLBACH sowie bei Schriftstellern wie RESTIF DE LA BRETONNE, WIELAND oder Jean PAUL – noch weitergeschleppt, blieb jedoch nur noch eine kritisch ironisierte Grösse oder geradewegs leere Worthülse.

Sowohl der Materialismus der „Encyclopédie“ von DIDEROT und D’ALEMBERT (1751–1780) wie der Zynismus der zahllosen vorrevolutionären und revolutionären Flugschriften, die ab etwa 1780 von Paris aus in alle damals bekannten Länder eingeschleust wurden, kennt Gott vollends nur noch als Denkfehler. Dasselbe gilt von der hochgradig verfeinerten „Kultur der Empfindsamkeit“ des späten Rokoko; auch hier ist Gott nominalistisch unterbestimmt, ja wesenlos. Diese diffuse Wahrnehmung des Gottesbegriffs verdichtete sich in der französischen Gesellschaft des späten 18. Jahrhunderts immer mehr und ging in den 80er Jahren eine an sich ungeplante Synthese mit heterogenen politischen, wissenschaftlichen und literarischen Entwicklungen ein (siehe z. B. zunehmende Internationalisierung des Bankwesens, Anprangerung der hilflosen Wirtschaftspolitik König Ludwigs XV., antimonarchische Geheimbünde, Reformvorschläge aufgrund von extrem rationalistischen Staatstheorien, betont kritische Kirchengeschichte, kritische Staatskirchenlehre; dazu kamen noch rousseauistische Idealisierungen eines zivilisationsfreien Lebens in der Wildnis, der zähe Kampf der Logen und bestimmter Gelehrter gegen das „Wahrheitsmonopol“ der katholischen Kirche, erste ernsthafte Sympathien europäischer Literaten für den Islam (VOLTAIRE, GOETHE) und der Autoritätsverlust atheistisch gewordener Kleriker).

Dieses Gemisch von Gesinnungen, Plänen und Aktivitäten auf der Grundlage eines bis zum Nullpunkt unterbestimmten und in dieser Unterbestimmung unlebendigen, immobilisierten Gottesbegriffs liess in der französischen Gesellschaft ein gewaltiges moralisches Vakuum entstehen. Dessen Wirkung war verständlicherweise rein destruktiv. Es brachte nicht nur die berühmte „Grosse Revolution“ mit ihren bestialischen Begleiterscheinungen hervor, sondern auch weniger sichtbare, aber ähnlich geschichtswirksame Fakten: so etwa das prinzipielle Misstrauen ge-

gen jede Art von religiösem Leben und einen kirchenfeindlichen Indifferentismus, Skeptizismus und Positivismus, der zumindest von Inhabern höherer öffentlicher Ämter mehr als ein Jahrhundert lang erwartet wurde.

Solche Immobilisierungen des Gottesbegriffs sind nun aber nicht auf Epochen radikaler Umbrüche und Veränderungen der Gesellschaft im Umfeld der praktizierten Religion beschränkt. Sie ereignen sich bisweilen noch heute, selbst „auf blosser Theorieebene“, wo sie dann die moderne religionswissenschaftliche Forschung „von innen“ bedrohen – etwa wenn diese zu einseitig auf soziologische oder verteilungspolitische Erklärungsmodelle setzt, ihre Gegenstände modisch-intellektualistisch als Beispiele für „Selbstverwirklichung“ phantasiebegabter religiöser oder parareligiöser Individuen versteht oder ideologiekritisch „entlarvt“, wenn sie bestimmte religiöse Riten als ethnologische „Kuriositäten“ musealisieren oder als krankhafte „Verirrungen“ geradewegs psychiatrisieren möchte.

Derartige entsakralisierende Vorurteile schleichen sich oft unbewusst in die religionswissenschaftliche Arbeit ein, weil eben heutiges Alltagsleben in den meisten hochindustrialisierten Ländern religiös indifferent ist. Nur zu leicht projiziert der Forscher diese „Selbstverständlichkeit“ heutiger Lebenswelt in seine Forschungsgegenstände. Manchmal entsteht dabei sogar ein falscher Überlegenheitsgestus. Auf diese Weise rückt er aber das spezifisch religiöse Anliegen sämtlicher religiösen Phänomene in den Hintergrund – und dieses Anliegen ist bekanntlich die Suche von Menschen aller sozialen Schichten nach einer starken übergeschichtlichen Sinnhaftigkeit, die quer steht zu den Selbstverständlichkeiten des Alltags und die sich doch in Leben und Tod bewähren muss.

Ein immobilisierendes Gottesverständnis der beschriebenen Art klammert also jegliches tragfähige Bestimmungsmoment aus dem Gottesbegriff aus (maximale Unterbestimmung) und lässt daher Gott als wesen- und eigenschaftsloses Gespenst „in der Ecke“ stehen. Genau diese Marginalisierung verstösst aber gegen die primäre Selbstdefinition der Religionswissenschaft, nämlich ausnahmslos jedes religiöse Phänomen verstehen zu wollen und zu können.

Die vorstehenden Überlegungen mögen zum Verständnis der *Unterbestimmung* des Gottesbegriffs vorerst genügen. Zum konkreten

Glaubensvollzug gehört nun aber in allen Religionen auch das Phänomen der *Überbestimmung* des Gottesbegriffs. Wie und inwiefern ist dieses Phänomen zu erfassen?

### **β. Überbestimmung**

Aus dem eifrigen und wohlmeinenden Nachdenken von einzelnen Gläubigen über die eigene Religion entwickelt sich leicht eine *Überbestimmung* im Gottesbegriff, welche diesen mit immer mehr Bedingungen und Bestimmungen kosmologischer, mythologischer oder magischer Art bedeckt, ja allmählich überlastet. Im Beten und Feiern des Gottes findet der Gläubige immer mehr Anlass, einzelne „Charakterzüge“ seines Gottes froh und dankbar herauszuheben. Es entsteht, besonders wenn diese Freude von vielen anderen Gläubigen geteilt wird, eine Art von religiösem Übermut (ἐνθουσιασμός).

Der Hymnen, Prozessionen, Anbetungsstunden etc. ist dann fast kein Ende; im Bereich der mittelalterlichen Kirche bietet dafür der Frömmigkeitstypus von Cluny ein gutes Beispiel. Die Freude an der Erwartung des Himmels manifestiert sich dann in den früh- und hochbarocken Kirchen mit ihren bemalten Gewölben und Kuppeln, welche den himmlischen Triumph der Tugenden möglichst sinnenfroh zur Ansicht bringen. Dieser Einsatz aller Künste, aller Farben und Klänge zur Feier des wohlthätig aktiven Gottes verdankt sich dem Frömmigkeitstypus des frühen Jesuitenordens. In dieselbe Kategorie gehören die reich ausdifferenzierte Kirchenmusik der Wiener Klassik, die symphonische Kunst von Anton BRUCKNER oder die monumentale Orgelmusik von Charles-Marie WIDOR. Es ist die überschwengliche Bejahung Gottes und seiner Taten in der Geschichte, die da zum Ausdruck drängt. In solchen Stunden erträgt der Gottesbegriff der betreffenden Religion mit Leichtigkeit diese Fülle an einzelnen Bestimmungen.

Aber Religion vollzieht sich nicht nur in diesen „übermütigen“ Stunden. In Stunden der Sorge, Angst, Verzweiflung kann der Gläubige – oder eine Masse von Gläubigen – die zuvor genossene Freude an der Fülle oder Überfülle von begeisternden Eigenschaften der Gottheit nicht mehr teilen. Gott wird dann ein unverständlicher Gott, der sich samt seiner Weisheit und Güte in sich verschliesst. Die Überbestimmung Gottes

im momentanen Gottesbegriff, die soeben noch willkommen war, erscheint jetzt als unerträgliche Überlastung; bloss der reine, demythisierte, auf ganz wenige Eigenschaften reduzierte Gottesbegriff lässt sich noch als glaubhafte Präsentation Gottes festhalten.

### **γ. Auswirkungen der Über- und Unterbestimmung auf die Forschung**

Nun besteht aber das Problem der Über- und Unterbestimmung des Gottesbegriffs nicht nur im Bewusstsein gläubiger Menschen, sondern durchdringt auch die religionswissenschaftliche Erfassung dieser Schwankungen. Ein Forscher, egal ob religiös gläubig oder nicht, kann sich ja als Mensch ebenfalls in den erwähnten „übermütigen“ oder dunklen Stunden befinden; er wird also eine bestimmte Religion, den Gegenstand seiner Forschung, je nach seiner momentan freudig-aufgeschlossenen oder mürrisch-verärgerten Gemüthsstimmung behandeln und dieser Religion einen überbestimmten oder unterbestimmten Gottesbegriff zuweisen.

Angesichts dieser Ergebnisse entsteht eine Aporie. Wenn weder die geschichtliche Wirklichkeit der Religionen noch deren wissenschaftliche Erforschung von den Schwankungen der Über- und Unterbestimmung des Gottesbegriffs ausgenommen ist, müsste man nach einer externen Instanz der „Evaluation“ dieser Ergebnisse rufen, um einen zufallsresistenten, also sicher repräsentativen Gottesbegriff zu erhalten. Eine solche externe „Evaluationsinstanz“ ist jedoch nicht vorhanden.

Haben wir uns bei den bisherigen Untersuchungen also im Kreis gedreht? Es mag im Moment so erscheinen, ist aber nicht so. Denn bisher wurde nur ein fester *externer* Beurteilungsmassstab gesucht. Diese Suche ist gescheitert. Man sollte nun aber die Möglichkeit ergreifen, nach einem *internen* Beurteilungsmassstab zu suchen. Vielleicht ist ein solcher auffindbar. Dies ist tatsächlich der Fall.

Ein fester Beurteilungsmassstab für Über- und Unterbestimmung von Gottesbegriffen liegt darin, dass, wie die Religionsgeschichte lehrt, Über- und Unterbestimmung des Gottesbegriffs in den einzelnen Religionen keine regellos auftretenden, d. h. zufälligen Prozesse sind. Vielmehr wechseln sie einander in allen Religionen *regelmässig ab*. Über

Ursachen oder Gründe solcher Fluktuationen ist hier nicht zu handeln<sup>27</sup>. Wichtig ist für den gegebenen Kontext nur die Tatsache, dass sie innerhalb einer und derselben Religion häufig sind und dass sie den Wesenskern dieser Religion *niemals verändern*.

Dieser Effekt tritt nun deshalb auf, weil diese beiden extremen Ausformungen des Gottesbegriffs gleich stark sind und, im Kontakt mit der jeweiligen Zeit, doch jedesmal neues Licht auf das Selbstverständnis der betreffenden Religion bzw. ihrer Gläubigen werfen. Es handelt sich somit um eine Dialektik. Jede Dialektik hat jedoch eine feste Regel, nach der sie „funktioniert“, ein eigenes, für die internen geschichtlichen Abläufe innerhalb der betreffenden Religion zuständiges „Programm“.

### **b. Darstellung der Dialektik durch den heraklitischen Begriff des Hörens**

Heraklit hat in seinem fragmentarisch überlieferten Denken immerhin *einen* Argumentationsstrang deutlich hervortreten lassen, der diese Dialektik zur Darstellung bringt. Er ist mit dem Schlüsselbegriff des *Hörens* verknüpft.

In der folgenden Überlegung wird zuerst die Textbasis zu diesem Grundbegriff erarbeitet. Dann wird eine Interpretation vorgelegt, die – entweder so oder ähnlich – zu einer weiteren Vertiefung des Grundbegriffs führen kann.

#### **α. Textbasis**

Unübersehbar steht in B 1 zweimal, in B 19 einmal ἀκούσαι, in B 34 ἀκούσαντες, in B 108 ἤκουσα. In B 112 wählt der Autor das „ruhigere“, durch die Präsensform auch eine gewisse Dauer ausdrückende Wort ἐπάοντες (er sagt aber immerhin: κατὰ φύσιν ἐπάοντες, meint also doch ähnlich wie mit ἀκούσαι ein Zuhören mit ungeteilter Aufmerksamkeit).

---

<sup>27</sup> Sie liegen auch so sehr in den schwer zugänglichen Tiefen des menschlichen Unbewussten, dass sich jede Erörterung im vorliegenden Rahmen verbietet.

Indirekt heben B 92 und B 93 das Hinhören in einem sakralen Kontext hervor. Zusätzlich verstärkt B 1 das Gewicht von ἀκοῦσαι durch die Verbindung mit dem Genitiv: Hinhören auf ... Das ἤκουσε von B 79 gehört zwar nicht in diese Reihe der terminologischen Wortverwendung (es ersetzt hier nur umgangssprachlich ein λέγεται o. ä.), aber es beweist, dass ἀκοῦσαι – gerade in dieser Aoristform, die das augenblicklich Gültige, das konzentriert Aufmerksame beim Hören hervorhebt – zu den Lieblingsvokabeln Heraklits gehört. Es geht selbstverständlich auch nicht um das Hören als bloss körperliche Sinneswahrnehmung wie in B 55 oder B 101a, sondern eben um das genaue, leibseelisch gespannte *Hin- und Hinein*-Hören.

Dieses Hinhören korrespondiert einerseits mit einem autoritativen Wort, das schon ergangen ist, oder mit einer Sache, die nähere Beachtung fordert; es korrespondiert andererseits mit einem intellektuellen Akt, der das „Gehörte“ hineinstellt in die allgemeine vernünftige Kommunikation (vgl. τὸ ζῆνόν) und so begrifflich sicherstellt. Es sind also immer zwei sachliche, „nicht-subjektive“ Grössen, die das Hören Heraklits flankieren. Ein Gehörtes, das völlig sinnlos oder derart zweifelhaft wäre, dass es ein eigenes Kritikverfahren nötig machen würde, gibt es offenbar für Heraklit nicht. (Nur das gewöhnlich-alltägliche Hören steht als Erkenntnismittel dem Sehen nach: B 101a.) Worauf man mit ganzer Aufmerksamkeit hinhören kann und soll, das *ist* stets sinnvoll; man muss sich nur lange genug, mit einer Geduld ohne Grenzen, in diese Sache „einhören“.

Die *Geduld* beim Hinhören scheint entscheidend zu sein für Heraklits Begriff des Hörens. Man findet dieses Element auch in etlichen der Fragmente. So etwa in B 107: Ohren sind schlechte Zeugen, wenn sie zu unverständigen (bzw. verwirrten) Seelen gehören. Das heisst: Das dem rechten Hören vorausgehende Verstehen muss geschult sein, und bis es soweit ist, braucht die Seele u. U. ziemlich viel Zeit. Oder B 115: Die Sinnfülle (λόγος), die sich in der Seele von sich aus vermehrt, bedarf manchmal geraumer Zeit, um sich zuverlässig auszubreiten. Oder B 50: Euch muss ja nicht meine Stimme, meine Rhetorik oder die Brillanz meiner Einzelargumente gefallen; es muss euch nur die denkerisch weiterführende Pointe meiner Gesamtaussage einleuchten; und um diese Unterscheidung vorzunehmen, braucht ihr eben manchmal recht viel Zeit. Oder B 72: Das Vernünftige, mit dem sie am meisten zu tun haben, und

das, was ihnen Tag für Tag begegnet (der sinnvolle Zusammenhang von allem), das wollen sie einfach nicht kennen. Man muss ihnen enorm viel Zeit lassen, damit sie vielleicht doch noch darauf aufmerksam werden. Oder schliesslich B 1: Die Menschen sind immer (!) unverständlich für die Klarstellung, gleichgültig ob sie diese noch nicht oder doch schon vernommen haben. Sie hören zwar akustisch die Worte oder Taten der Klarstellung, aber ihre Seele nimmt nichts auf, soviel Zeit man auch zu ihrer Belehrung verschwendet. Tieferes Hören ist für sie unerreichbar. (Und bei der Feststellung dieser Unbelehrbarkeit meint man noch heute eine starke emotionale Beteiligung Heraklits herauszuhören, etwas wie Ärger, Zorn und Verbitterung.)

Einen zusätzlichen Hinweis auf die unverzichtbare Präsenz der Geduld im heraklitischen Hören gibt Fragment B 112, wo es heisst: „Der weise-gemässigte Vernunftgebrauch ist die grösste Tüchtigkeit“. Ein solcher Vernunftgebrauch begnügt sich nicht mit einem kurzen, einmaligen Verharren in der Weisheit, sondern ist als Höhepunkt des Menschseins bestrebt, für immer in der Weisheit zu „wohnen“. Auf diese Weise kann die Einzeltugend des zeitlich beschränkten geduldigen Hörens zu einem allumfassenden, unbeschränkten Habitus werden.

Diese Vorliebe Heraklits für den Begriff des Hörens (einschliesslich zahlreicher Konnotationen) hat zweifellos ihren Grund. Sie ist fundiert in einer doppelten Einsicht: jener in die Natur des Göttlichen und des Menschlichen. Das Göttliche ist bei all seinem Anders-Sein dem Menschen ständig zugewandt, nahe, ja in dessen Innerstem präsent; man darf ihm eine vorauslaufende, primäre Geduld zusprechen. Der Mensch aber wendet sich bei all seinen fahigen Interessen für dies und das ausserordentlich selten diesem so nahen Gott zu. Die immer schon bereitstehende Brücke zwischen Gott und Mensch wäre das göttliche Sprechen und das menschliche Hören. Nur betritt der Mensch höchst selten diese Brücke, er löst sich nicht vom „Ufer“ der nichtssagenden Alltagsinteressen und des leeren menschlichen Geschreis. Da er nicht willens ist, auf der Brücke voranzuschreiten, weiss er nichts von dem differenzierten, geordneten, leisen und sinnvollen Sprechen Gottes am anderen „Ufer“. Umgekehrt kommen die wenigen Menschen, welche die Brücke nutzen und geduldig das Sprechen Gottes hören, schweigend ans „Ufer“ der Alltagsgeschäfte zurück und verraten keine ihrer kostbaren Erfahrungen beim „Hören“.

All das sind Beobachtungen, mit denen Heraklit das kontradiktorische Verhalten der Vielen bzw. der Wenigen im Raum des Hörens verbindet. Eigentlich inhaltliche Aussagen über dieses Hören macht aber Heraklit – jedenfalls explizit – damit nicht. Solche ergeben sich erst, wenn man die heraklitischen Termini μέτρα (B 30) bzw. τέρματα (B 120) auf das Hören anwendet. Als irdisches Phänomen ist das Hören ja wie alles Werdende und Vergehende bestimmten nachvollziehbaren Gesetzen unterworfen, die man heute sowohl „Gesetze der materiellen Natur“ wie auch „Gesetze der geistigen Wirklichkeit“ nennen würde<sup>28</sup>.

### β. Interpretation

Eines der soeben genannten Gesetze besteht darin, dass das heraklitische Hören dadurch strukturiert wird, dass es bestimmten Rhythmen unterworfen ist. Bei ihrem Nachvollzug durch den Menschen wiederholt und verdichtet es sich, so dass überhaupt erst hier der tiefere Sinn der Hauptbegriffe Heraklits dem hörenden Subjekt enthüllt wird. Natürlich muss dabei irgend etwas Konkretes wiederholt werden, damit sich der Gesamtvorgang des Hörens fortlaufend verdichtet. Am besten gelingt diese rhythmische Wiederholung, wenn dabei durch die zu hörende „Sache“ sowohl körperliche als auch geistige Dimensionen im Hörenden berührt werden.

---

<sup>28</sup> Heraklit weist zumindest an einer Stelle auf den Gesetzescharakter bestimmter Elemente innerhalb des Hörens hin. In Fragment B 14 sagt er: τὰ γὰρ νομιζόμενα ... μυστήρια ἀνιερωστὶ μινύονται (vgl. oben Kapitel 2, B 14). Das Verbum μινύω, „ich weihe in die Mysterien ein“, von μύω, „ich schliesse die Lippen / die Augen“, wird dabei näher bestimmt durch das Adverb ἀνιερωστί, „uninspiriert, sakral kraftlos, unheilig“. Was Heraklit hier als Defizit im religiösen Verhalten anspricht, kann nicht mehr rekonstruiert werden. Sehr wohl aber wird durch Heraklits Wahl des Verbuns μινύω deutlich, dass das von ihm gemeinte Hören erstens unter klarem Ausschluss der Sinnestätigkeit von Augen und Lippen stattfindet und dass es im Umkreis heiliger Geheimnisse (μυστήρια) zur Entfaltung kommt, die ein bestimmtes Verhalten voraussetzen. Daher erfüllt das von uns beschriebene Verfahren genau die Erwartungen des Philosophen: ohne ein solches gesetzmässig geordnetes Verfahren, durch welches das vollständige „Hören“ erst ermöglicht wird, gibt es nur „unheilige“ (und damit unnütze) Hör-Versuche.

*Was* soll nun aber wiederholt werden? Das ist an sich weniger wichtig. Es soll ein kurzer, einprägsamer Satz sein. Dieser mag in sich sinnvoll oder weniger sinnvoll sein, wenn er nur den Zweck der ganzen Unternehmung stets in Erinnerung ruft: eben das Eindringen in Heraklits Gottesbegriff, und wenn er den Geist des Hörenden nicht allzu sehr an sich bindet.

## **αα. Individueller Zugangsweg (Meditation)**

### **ααα. Vorbemerkung**

Grundsätzlich gibt es zwei Typen von Zugangswegen, die individuellen und die kollektiven. Der Unterschied dieser beiden Typen ist nicht so zu verstehen, dass der Gläubige sich ausschliesslich auf den einen oder den anderen stützen sollte. Zwar wird er *vorwiegend* den einen oder den anderen gehen, weil ihn sein Temperament dorthin führt; aber beide sind in *komplementärer* Zuordnung für den Glauben nützlich. Man sollte sie immer nur *abwechselnd* benutzen. Daher darf es nie dazu kommen, dass die Vertreter des individuellen Typus diejenigen des kollektiven Typus verachten oder ausgrenzen, oder umgekehrt.

Diese Gefahr ist ernst zu nehmen. Da das „Rückgrat“ religiösen Verhaltens der Zusammenhalt im Glauben, d. h. eine verbindliche Identität als sakrale Gemeinschaft „vor Gottes Angesicht“ ist, würde die ungebremst fortschreitende Fraktionierung und Atomisierung der Gläubigen Einheit und spirituelle Fruchtbarkeit, aber auch die Freude aller am gemeinsamen Glauben aller und somit die alles erneuernde Kraft der jeweiligen Religion schwerwiegend schwächen<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Dieses Phänomen kann man bezüglich seiner Ausbreitung und Wirkung gut studieren anhand der Veränderungen, die sich in der Römisch-Katholischen Kirche erstmals in den Jahren 1965–1985 (ca.) sowohl auf theoretischem als auch auf praktischem Gebiet gezeigt haben. Nur oberflächlich betrachtet, sind diese Veränderungen auf Impulse durch das II. Vatikanische Konzil zurückzuführen, das unmittelbar zuvor stattgefunden hatte. In Wirklichkeit handelt es sich um einen starken Subjektivierungsschub, der sich sofort Bahn brach, nachdem dieses Konzil eine Lockerung bestimmter rigoroser Vorschriften in Liturgie u. a. gebracht hat, die nach allgemeinem Empfinden noch aus der Gesetzlichkeits- (d. h. letztlich Ängstlichkeits-) Mentalität der vorhergehenden „Pia-

### **βββ. Durchführung der Meditation**

Das beste Instrument dafür, dass sich das Hören während der Zuwendung des hörenden Individuums zu der zu hörenden „Sache“ fortlaufend verdichtet, liegt wohl in folgendem Verfahren: Das hörbereite Individuum zieht einen originalen Satz von Heraklit selbst heran und wiederholt ihn in aller Ruhe so: mindestens 600mal ohne Zäsuren im Flüsterton, 400mal rhythmisiert im halblauten Rezitationston, schliesslich 200mal auf eine halblaut gesungene Melodie. – Dies ist ein Verfahren, das dem indischen Gebrauch des „Mantra“ verwandt ist. Es „entspannt“ den meditierenden Menschen Schritt für Schritt, aber so, dass er nicht einschläft, sondern in voller Gelassenheit erleben kann, wie es sich in ihm auswirkt. Dieses Mantra erfindet keine schlichten, es konstruiert keine entlegenen Interpretationen des Satzes, sondern lässt die jeweils „jetzt wichtigen“ bzw. „jetzt richtigen“ Bedeutungen des Satzes, die an sich schon bereitliegen, immer breiter und fassbarer aus dem Inneren der Seele aufsteigen. Deshalb könnte man es ein psychisch „raumschaffendes“ Verfahren nennen.

Als einen von unzähligen verwendbaren Sätzen nehme man z. B. Heraklits Fragment B 78. Es ist ein einfacher Satz, der vom „Göttlichen“ handelt. Wenn man ihn so oft, wie vorhin gesagt, und zwar langsam, leise und konzentriert wiederholt, erscheinen im Bewusstsein die wahren

---

nischen Ära“ übriggeblieben waren. Das II. Vatikanische Konzil war jedoch gewiss nicht auf Lockerung („Modernität“) als Selbstzweck aus. Vielmehr war die Absicht, *innerhalb* der in der „modernen Welt“ geltenden Bedingungen eine *eigenständige, glaubwürdige und kraftvolle* Position der Kirche aufzubauen – keine „Festung“, sondern eher so etwas wie eine kompetente „Rettungsstation“ –, die ganz wesentlich aus neutestamentlichen und frühchristlichen Denkformen ihre Grundimpulse empfangen sollte. Von dieser Linie wich aber der Subjektivierungsschub als verspätete Aufklärungseuphorie von Anfang an ab und verabsolutierte sich, gewissermassen als „Selbstläufer“, bis hin zu penetrant „weltbeherrschenden“ Parolen und Aktionen von typisch altliberalistischem Zuschnitt. Dagegen traten in den Reaktionen vieler Persönlichkeiten von mehr identitätswahmehmendem Charakter geistlose, zur produktiven Verteidigung kirchlichen Glaubens ungeeignete Uralt-Argumente zutage, so dass die eine Position die gegnerische immer neu bestätigte und herausforderte: Veraltetes gegen Veraltetes ... Es wird für den Betrachter dieser Vorgänge nicht langweilig sein, zu beobachten, wie dieses Ringen weitergeht und, vielleicht in 50 Jahren, zu welcher Lösung es kommen mag.

und richtigen Interpretationen<sup>30</sup>. Denn während sich der Satz immer tiefer in die Persönlichkeit des Hörenden einsenkt, erregt er dort eine Fülle von Erinnerungen: Erfahrungen und Aussagen im Zusammenhang mit Gott, die den Meditierenden einst erschüttert, dann aber bis jetzt nicht mehr berührt hatten; Szenen, Worte und Bilder aus Erlebnissen mit lange vergessenen Mitmenschen, die jetzt erschreckend klar die Schwäche, Torheit und Vergänglichkeit der Geschöpfe offenbaren; und indem der Meditierende die beiden Erinnerungsreihen vor seinem geistigen Auge nebeneinander ablaufen lässt, erlebt er immer deutlicher, dass Gott in höchstem Mass Identität und daher Kraft und Verlässlichkeit zukommen, den Menschen aber in geringstem Ausmass. Die Meditation des einen und selbigen Satzes, der durch die stetige Wiederholung wie ein Pulsschlag den Fortgang der Einblicke ordnet und zugleich ihre emotionalisierende Wirkung mildert, rührt nun aber nicht nur selbst Erlebtes neuerlich auf, sondern trägt (durch irgendwelche Analogien) auch gänzlich Unbekanntes in die beiden Erinnerungsreihen hinein, das sich damit gut vernetzt, und so gestaltet sich die Meditation am Ende zu einem völlig konsistenten „Kosmos“ oder einer lebendigen, ihrerseits beeindruckenden „Wolke“ von Gottesvorstellungen. – Aber damit nicht genug. Diese Gottesvorstellungen, die sich im Laufe der Meditation zu einer beeindruckenden Gestalt verdichtet haben, verblassen im Alltag auch wieder ziemlich rasch und schrumpfen zu einem eher unterbestimmten Gottesbegriff zusammen, da all die aufgetauchten Bilder und Vorstellungen noch keine ordnende Mitte besitzen.

Diese Feststellung mag überraschen. Sie ist aber unvermeidlich, wenn man die vorletzte und letzte Phase der beschriebenen Meditation noch einmal genau verfolgt. – Zweite Phase: Die Intensitätssteigerung des immer selbigen Satzes im rhythmisierten Rezitationston bewirkt, dass im Bewusstsein des Meditierenden plötzlich eine Vielzahl von reli-

---

<sup>30</sup> Mit „Interpretationen“ sind hier Sinnzusammenhänge gemeint, die spontan im Bewusstsein aufscheinen. Es sind gerade nicht vom „technischen Verstand“ des hörenden Individuums konstruierte, „zurechtgemachte“ Deutungen. Spontaneität steht hier für „Ursprünglichkeit“, „zeitlich optimales Auftauchen“ o. ä. Der Satz „gebietet“ zum richtigen Zeitpunkt die dann automatisch richtige Interpretation. Dabei wird implizit vorausgesetzt, dass das Individuum vorthematisch-prävoluntativ einen ontologischen Zusammenhang mit dem Absoluten hat. (Vgl. etwa in der mittelalterlichen Tradition die *scintilla animae*.)

gösen Welten und göttlichen Wesen auftritt. Darunter sind sowohl dem Menschen wohlgesonnene als auch zerstörerische. All diese göttlichen Wesen haben offensichtlich „Pläne“ mit den Menschen, denn sie nehmen mit ihnen in unterschiedlicher Weise Kontakt auf. Der Meditierende erlebt wie in einem Film im Zeitraffer das Drama einer ganzen Theogonie und mythologischen Weltgeschichte, in die auch er selbst sich involviert fühlt. Er ist also nicht nur, wie in der ersten Phase der Meditation, distanzierter, wenn auch staunend ergriffener Beobachter, sondern erfährt sich vielfältig von den auftretenden göttlichen Wesen in Beschlag genommen, angegriffen, ja bis in den Kern seiner Person hinein in Frage gestellt. Er muss „eingreifen“. Er tut das, indem er sich für eines dieser göttlichen Wesen „entscheidet“, d. h. seine Partei ergreift und ihm beim Ablauf der mythologischen Weltgeschichte zur Seite steht<sup>31</sup>. Dabei tritt dieses göttliche Wesen allmählich als der eine, in Wahrheit allein existierende und wirkende Gott hervor – henotheistisch zunächst, und, da die anderen göttlichen Wesen ziemlich rasch aus dem Bewusstsein verschwinden, monotheistisch. Infolge der vorherigen „Parteinahme“ verflüchtigt sich dieser Gott nicht. Er versammelt auf sich jede religiöse Plausibilität. Er stellt sich als höchstes göttliches Wesen derart in den Vordergrund, dass man es jederzeit an bestimmten Eigenschaften bzw. Machttaten wiedererkennen kann. In manchen Religionen sammelt es um sich herum eine gehorsame „Familie“ oder ein „Heer“ von Nebengöttern, in anderen (streng monotheistischen) kommt es ohne diesen Schwarm von Begleitern aus. Vielfalt, Reichtum und Intensität religiöser Wahrnehmung präsentieren sich da – bei Annahme von gehorsamen Nebengöttern in übergeschichtlicher Glorie, bei Annahme eines einzigen Gottes im sinnvoll gelenkten Lauf der Geschichte. Jedenfalls zeichnet sich hier ein in allen Einzelheiten genau bestimmter Gottesbegriff ab. Am Ende dieses „Films“ erscheint kein „neuer“ Gott mehr. Die religiösen Verhältnisse sind und bleiben entschieden. Der Mensch muss keine Angst mehr haben vor dem einen Gott, dessen Eigenschaften und We-

---

<sup>31</sup> Bei dieser „Parteinahme“ wirken sich zahlreiche Prozesse aus, die dem Unbewussten angehören. Sie zeigen sich in der Form dieser „Entscheidung“ erstmals vor dem Forum des Bewusstseins, d. h. hier der Selbstbeobachtung und der beginnenden Selbstannahme.

senszüge nun bekannt sind, oder vor den begleitenden Göttern, deren Macht jetzt ohnehin auf ein Minimum beschränkt ist.

Aber eben darin liegt bereits wieder eine Gefahr, die der Meditierende während dieser zweiten Phase auch recht deutlich fühlt. Die Bekanntheit bzw. die anthropomorphisierende Beschreibbarkeit Gottes droht ihn selbst zu einem Bestandteil der Lebenswelt zu machen; seine Verehrung, mitten in der Vielfalt der alltäglichen Situationen und Verrichtungen, wird zunehmend „flacher“ und „zeitsparender“. Wie gesagt, bemerkt der Meditierende diese Gefahr. Wie auch viele andere Gläubige, die heute in ihrer Tages- und Wocheneinteilung an der faktischen Unterordnung der Gottesverehrung unter das Diktat der profanen Termine, Handlungszwänge usw. leiden, versucht er, sich an der einen oder anderen Gottesvorstellung festzuklammern. Er hämmert sich förmlich diese ein. Momentan fühlt er sich dann Gott „ganz nahe“; doch dieses Gefühl hält nicht vor. Es ist allzu sehr Produkt eines irritierten Willens.

All dies hat Ähnlichkeit mit dem Verhalten eines Ertrinkenden, und es führt früher oder später zu einer starken Überbestimmung des Gottesbegriffs (bis hin zur Zulassung von magischen oder theurgischen Praktiken). Dabei kommt es vor, dass der Wille sich derart überanstrengt, dass er nach kurzer Zeit plötzlich in sich zusammenbricht. In diesem einseitig und krampfhaft willensbetonten Stadium schädigt sich also der meditierende Gläubige selbst, was v. a. dadurch sichtbar wird, dass er die erschreckende Seite Gottes, dessen übermenschliche, im Schenken wie im Zerstören grenzenlose Aktionsfreiheit (=Allmacht), nicht mehr erträgt. Dieses unverzichtbare Element jedes gesunden Gottesbegriffs versinkt im Vergessen.

Nicht sofort, aber langsam und stetig verliert hier Gott, da er durch zahllose, nicht sehr tiefgründige, oft ausgesprochen süßliche Erklärungen stark überbestimmt ist, seinen „Kredit“ bei den Gläubigen. Denn wenn er gar nicht mehr aufscheint als vorstellbar grosse numinose Macht, welcher der Mensch auch mit der elementaren Furcht der Kreatur zu begegnen hat, ist er für das Empfinden des Gläubigen bagatellisiert, profaniert und beinahe geleugnet. Die alte menschliche Versuchung, sich Gottes zu bemächtigen<sup>32</sup>, kann sich hier auf einem hohen religiösen Ni-

---

<sup>32</sup> Exemplarisch in der Bibel beschrieben: Exodus 32,1–6.

veau „völlig legal“ wieder einschleichen. So wird Gott von der Praxis her plötzlich wieder ein Unbekannter: eine unterbestimmte Wesenheit.

Um diese Gefahr des Umschlags von oberflächlicher Überbestimmung zu tatsächlicher Unterbestimmung auszuschliessen, erhebt sich der Meditierende zur dritten Phase. – Die Rezitation des immer gleichen Satzes in Form einer einfachen Melodie ist hier das äusserst wichtige Hilfsmittel. Damit überwindet der Meditierende das Stadium einer distanziererten, nur rational beobachtenden Phänomenologie (erste Phase); damit nimmt er auch den Gottesbegriff, aus dem unsicheren Bereich der Alltagskultur heraus (zweite Phase). Rezitation des immer gleichen Satzes in Form einer Melodie bedeutet, das Verhalten zum Gottesbegriff endgültig – aber immer noch privat – zu ritualisieren.

In dieser Weise kann der Gottesbegriff als etwas Erhabenes „gerettet“, aber nun auch gefahrlos in vernünftigen Sätzen ausgerückt werden. Er tritt inhaltlich gesichert und abgeklärt zu einer viel weniger kompetenten religiösen Öffentlichkeit hinaus. Der in der Meditation verankerte Gläubige trägt dort den nun gewonnenen Gottesbegriff vor, so dass dieser sich durch die Zustimmung einer – wohl immer vorhandenen – religiösen Öffentlichkeit als ihre grösste Kostbarkeit enthüllt.

Genau dieses Stadium, entsprechend der zweiten Phase der individuellen Meditation, finden wir ausserhalb des individuell-meditativen Kontextes der drei Weltreligionen auch schon in den religiösen Hymnen früher Hochkulturen: so im alten Ägypten, wo ein Vorsänger einen bekenntnishaften Satz vorsingt (z. B.: „Du bist der grosse Gott, der die Finsternis besiegt hat“) und wo das Volk denselben Satz nachsingt; und wieder trägt der Vorsänger ein Lob dieses Gottes vor, das Volk singt den Satz nach usw.<sup>33</sup> Dasselbe litaneiartig aufgebaute, aber im Ritus antiphonal praktizierte Verkünden eines bestimmten Gottesbegriffs anhand einer Vielzahl von Taten dieses Gottes ist fassbar in sumerischen, babylonischen, ugaritischen und anderen Quellen des Alten Orients.

---

<sup>33</sup> Eberhard OTTO (Götter und Tempel 87f) zitiert die sog. Poetische Stele des Königs Thutmosis III. (1490–1436 v. Chr.), deren Text man sich bei mündlichem Vortrag wie geschildert vorstellen darf: zunächst Vorsänger, dann Volk, von Rhythmusinstrumenten begleitet, jeden Vers wiederholend; bei der Länge des Textes kann man sich leicht eine hypnotische, euphorisierende Wirkung des Liedes denken.

Rein religionsgeschichtlich kann man daraus ersehen, dass es bestimmte Formen der Lobpreisung Gottes gibt, die einander über Jahrtausende hin gleichen und die in den verschiedensten Religionen dem gleichen Ziel dienen: eben laut gesungenes Gotteslob und zugleich gegenseitige Bestärkung der bei dieser religiösen Zeremonie anwesenden Gläubigen. Anders gesagt – und mit etwas deutlicherer Rücksicht auf religionswissenschaftliche Systematik ausgedrückt – heisst das: Weil ein solches litaneiartig-antiphonales Verkünden für die Zuhörer besonders eindrücklich und nachhaltig ist, kann der vorläufig geläuterte Gottesbegriff über lange Zeiträume hin Grundlage einer Religion sein: Er lässt nun, neben der sicher zustimmungsfähigen Mitte der Religion, für intellektuell einfache wie für hochintellektuelle Gläubige genügend breite Freiräume zu, wo die *persönliche* Ausschmückung der Gottesgestalt ihren Platz erhält, ohne jedoch den *Gottesbegriff* selbst schon wieder überzubestimmen.

Aus all dem lässt sich verstehen, was Heraklit mit seiner Modellvorstellung des „Hörens“ meint: weder nur ein simples physisches Hören beim Vorlesen von Sätzen noch eine mittelmässige Konzentration (bei der man nebenher noch mancherlei „denken“ kann) noch ein mentales, Gefühl und Intellekt umfassendes Nach-Hören, Nach-Kosten und korrigierendes Nach-Konstruieren derselben, sondern all das und zusätzlich ein trans-intellektuelles, langwierig meditativ vermitteltes Nach-Fühlen mit allen Kräften des Erlebens. Dazu gehört, dass hier eine echte, tragfähige Bejahung des erreichten Gottesbegriffs erfolgt. Erst hier zeigt sich nun aber, im Auf und Ab von tausendmal erlebter Über- und Unterbestimmung des Wesens Gottes innerhalb einer und derselben Religion, etwas Konstantes und für Religionen ganz Normales: die interne, im Begriff Gottes versteckte *Dialektik*.

Man darf also sagen: weder die Unter- noch die Überbestimmung des Gottesbegriffs ist (*per se*) eine willkürliche oder zufällige Ausufierung religiöser Praxis, sondern beide gehören zu den besten Indizien für deren Lebendigkeit. – Dies gilt allerdings nur, solange sich beide in überblickbaren Zeitabständen abwechseln. Von Lebendigkeit kann man nämlich nicht mehr sprechen, wenn eine Religionsgemeinschaft auf Dauer in der Unter- oder Überbestimmung des Gottesbegriffs „hängenbleibt“, da es sich dann einfach um Erstarrung handelt; die natürliche,

im Begriff Gottes enthaltene Dialektik wird da gerade krampfartig unterbrochen.

Diese Dialektik besagt im Kern, dass Gott *von immer neuen Seiten her* aufgezeigt werden kann als der *völlig Andere* (gegenüber den irdischen Personen und Dingen), aber nicht als der schlechthin „Fremde“. Er kann gesehen werden als der (intellektuell und emotional) „Unfassbare“ und stets „Überraschende“, der aber kraft seiner äussersten Lebendigkeit die Menschen dazu anspornt, ihm zu ihrem eigenen Besten immer näher zu kommen. Eben dadurch, dass der Meditierende bei Wiederholung immer desselben Satzes zunehmend bloss auf das achtet, was ihm „nebenher“ auffällt, sieht er, wie die Dialektik immer tiefer gräbt und nun auch krass widersprüchliche Eigenschaften, paradoxe Weisungen, zugleich anziehende und abstossende Selbstprädikationen Gottes etc. aufdeckt. Diese Weisungen, die das „hörende Interesse“ des Meditierenden immer stärker an sich binden und anfangs auch in seiner Sicherheit erschüttern, führen aber dazu, dass sie sich schliesslich als komplementär erweisen, d. h. dass „hinter“ und „in“ ihnen die eine, alles erfassende Macht Gottes sichtbar wird.

Auch die beiden Elemente der Unter- und Überbestimmung des Gottesbegriffes sind, wie man erst nach längerer Meditation einsieht, einander notwendig dialektisch zugeordnet<sup>34</sup>; das eine ermöglicht, provoziert und erzwingt das andere; das eine muss aus dem anderen hervorgehen, und zwar ohne Ende. Das heisst: Gott erscheint in dieser sich stetig vertiefenden Betrachtung des Meditierenden als unendlich überfließende Kraft- und Lebensquelle.

### γγγ. Kurze Zusammenfassung

Das ist die Interpretation, die man aus jedem der heraklitischen Sätze über Gott gewinnen kann. Es ist wahr, dass sie relativ schwierig zu gewinnen ist. Eine direkte, aus einfacher Kombination dieser Sätze erarbeitbare Interpretation ist aber unmöglich. Man braucht wohl so etwas

---

<sup>34</sup> Diese rein sachliche Notwendigkeit hat freilich nichts zu tun mit dem Zeitpunkt, an welchem sie erfassbar wird.

wie einen wirksamen „Filter“, der vorschnelle bzw. oberflächliche Interpretationsmethoden ausschliesst. Ein richtiges und vollständiges „Hören“ im Sinne Heraklits bedarf jedoch ganz sicher einer solchen langwierigen, besonders aufmerksamen „Einstellung“ auf den Gegenstand des Hörens, um schliesslich eine „objektive“, wissenschaftlich ernstzunehmende Interpretation zu erhalten.

Ohne einen solchen „Filter“ wie die vorgeschlagene Meditationspraxis ist es übrigens auch nicht möglich, den transkulturell und transepochal einsetzbaren Wert des heraklitischen Gottesbegriffs zu erfassen und bei Bedarf einzusetzen (s. u.). – Es mag natürlich noch andere Methoden geben, die ein richtiges und vollständiges „Hören“ der Sätze Heraklits ermöglichen und dann zu einer ähnlich fundierten Interpretation vorstossen. Das meditative, trans-intellektuelle Sich-Vorantasten zu einer ganzheitlichen Sicht Gottes (die schliesslich auch begrifflich aus sagbar wird) ist aber vielleicht doch der angemessenste Weg.

Drei abschliessende Bemerkungen sind an dieser Stelle jedoch unverzichtbar.

(1) Entschieden muss man betonen, dass diese Meditationspraxis niemals auf Befehl oder unter Zwang durch Machthaber aufgegriffen wird. Unter diesen Umständen könnte sie nie gelingen. Ausschlaggebend ist vielmehr stets der freie, ganz bewusste Entschluss zu dieser religiösen Aktivität und die freie Wahl des Ortes, an dem sie jeweils am besten stattfindet.

(2) Eben deshalb nimmt die vorliegende Untersuchung ihren Ausgang von den beiden ganz bewusst gewählten, *freiwilligen* Modalitäten des Hörens, d. h. hier der Meditationspraxis und weiter unten der Wallfahrtspraxis. Es geht nicht darum, diese beiden Modalitäten religiöser Praxis von den „normalen“ Formen der Religiosität abzukoppeln. Gerade innerhalb des Rahmens der „normalen“ Religiosität, die ja auch (nicht zu selten) ihre Augenblicke der grossen Gottesnähe kennt, oder neben den üblichen religiösen Aktivitäten<sup>35</sup> können die beiden genannten Mo-

---

<sup>35</sup> Als Beispiele aus dem katholischen Bereich kann man hier anführen: regelmässiger Gottesdienstbesuch, Einhalten der Gebote und Lebensregeln, Loyalität zu den verantwortlichen Leitern der Religionsgemeinschaft, aber auch: Freude an den kleineren religiösen Anlässen wie z. B. Maiandachten, Flurumgängen, Speisensegnungen, Haus- und Gräbersegnungen.

dalitäten des besonderen Hörens gut gedeihen. Nur sind sie eben wirklich frei gewählte und selbstverantwortlich begangene Wege.

(3) Selbstverständlich bleiben Spannungen zwischen den intensiv Meditierenden und den „gewöhnlichen“ Angehörigen der betreffenden Religion kaum aus, wie etwa die Stellung der Sûfis in den islamischen Gesellschaften lehrt. Auch in den früher katholischen Gegenden Mitteleuropas sind unschöne Reibungen zwischen einer neuheidnischen Bevölkerungsmehrheit, einschliesslich vieler „randständiger“ Katholiken, auf der einen Seite und den normal praktizierenden katholischen Christen andererseits schon mehrmals, besonders im Zusammenhang mit der Fronleichnamsprozession oder anderen Prozessionen mitten durch verkehrsreiche Städte, vorgekommen. In solchen Fällen sollten sich die intensiver Glaubenden bemühen, in vernünftigem Mass auf ihren Rechten zu bestehen, aber aggressives Unverständnis anderer Bevölkerungsteile nicht zu provozieren<sup>36</sup>. Alle Schichten einer religiösen Gemeinschaft gehören ihr mit gleichem Recht an, wenn auch nicht mit gleicher Glaubensintensität.

## **ββ. Sozialer Zugangsweg (v. a. Wallfahrten)**

### **ααα. Vorbemerkung**

Gleichgültig, welchen Kernsatz der heraklitischen Theologik man zugrundelegt, um ihn einer meditativen Aufschlüsselung zuzuführen, – das Ereignis wird immer ähnlich aussehen wie das bereits beschriebene. Denn um das behaupten zu können, zeigen die heute bekannten theologischen Fragmente Heraklits ein ausreichend kohärentes Bild. Deshalb darf man nun wie folgt verallgemeinern: In jedem Fall wird der Gottesbegriff ähnlich wie beschrieben in Bewegung geraten; in jedem Fall wird er bildhafte Göttergeschichten an sich ziehen, sie zugleich ordnen und weiter ausdifferenzieren; er wird zahllose emotionale Elemente an

---

<sup>36</sup> In Ländern mit aktivem Schutz der vorherrschenden Religion durch den Staat, wie etwa in Russland, sind die Grundregeln der Achtung vor religiösen Werten und Zeremonien gesetzlich festgelegt. So sind Spannungen prinzipiell zwar ausgeschlossen, aber neue Entfaltungsmöglichkeiten der Religion nicht unbedingt gefördert.

sich binden und so die Riten und moralischen Normen bereichern, was eben zu einem stark überbestimmten Gottesbegriff führt. Dieser erfüllt dann, wie beschrieben, die menschliche Phantasie mit einem Bewusstsein triumphalen religiösen Reichtums. Doch er zieht sich bald zu einem normalbestimmten Gottesbegriff zusammen, weil der Mensch ein derart quellendes Übermass von Erzählungen, Darstellungen oder Symbolen von Göttern und gottähnlichen Wesen nicht lange erträgt, d. h. nicht lange ernsthaft glauben kann. Ausserdem erfasst der Mensch angesichts des Übermasses von (allzu) konkreten Festlegungen des Wesens Gottes die Gefahr, es in eine Vielzahl von Dekorationen seines tatsächlich gelebten menschlich-alltäglichen Lebens aufzuspalten – Dekorationen, deren unernster, rein äusserlicher Charakter dann sehr schnell sichtbar wird.

Der Umschlag von einem oberflächlich stark überbestimmten zu einem tatsächlich unterbestimmten Gottesbegriff ist gut zu beobachten im sozialen Verhalten von fest institutionalisierten christlichen Gruppen, z. B. Pfarrgemeinden, Klostersgemeinschaften oder traditionellen Ritterorden. Dort folgt einem schleichenden Nicht-mehr-Ernstnehmen des Religiösen (oft bei äusserlich korrekter Erfüllung der rituellen Pflichten) und dem fortschreitenden Übergewicht rein säkular-gesellschaftlichen Engagements – mit einem Wort: der religiösen Routine – eine radikale Teilung der geistigen Wege. Sie kann durchaus zur Spaltung der jeweiligen Institution führen. Während der eine, nämlich der religiös nicht mehr allzu tief beeindruckte Teil der Gläubigen immer stärker in Richtung eines logisch unterbestimmten Gottes marschiert, sucht der andere, d. h. der religiös tief empfindende Teil der Gläubigen eine neue, striktere Bindung, oft in einer sektenartigen Gemeinschaft von Enthusiastikern (mit einem überbestimmten Gottesbegriff von obsessiver Art). Die der inneren Dialektik, wie oben beschrieben, entsprechende Depotenzierung eines überbestimmten Gottesbegriffs hin zu einem unterbestimmten tritt bei Enthusiastikern allerdings nicht sofort, sondern erst in einer folgenden Generation auf; man kann da von einer Verzögerung des Kreislaufs der Gottesbegriffe sprechen.

Diese Dialektik von Über- und Unterbestimmung kommt dann in der Regel für längere Zeit bei einer Unterbestimmung des Gottesbegriffs zur Ruhe. Phasen der echten, inhaltlich reichen Überbestimmung werden nur als relativ kurze (aber kulturell überaus wertvolle) Durchgangsstadien durchlaufen. Dies ist eine überindividuelle Gesetzmässigkeit und

gilt für alle heute bekannten Religionen. In allen Religionen findet man dieselbe Reihenfolge der Phasen, wobei die Glaubensintensität innerhalb der einzelnen Phasen unterschiedlich sein kann.

### **βββ. Durchführung: Wallfahrt**

Die bisherigen Abklärungen haben die Sachverhalte vornehmlich als individuelle Glaubensverläufe herausgearbeitet. Religiöser Glaube ist aber nicht zuletzt eine *soziales Faktum*. Religiöse Riten und Traditionen, die den Vollzug des Glaubens über Generationen hinweg sicherstellen, und auch Mythen, Legenden und lokale Überlieferungen fassen sogar in erster Linie auf der *sozialen Dimension* der Religion, d. h. auf dem Mit-Tun vieler Individuen bei Glaubensaktivitäten und der tätigen Mitverantwortung vieler Individuen für öffentliche religiöse Manifestationen. Dabei darf man nicht nur an das ständige Hin und Her von Wiedergabe, Korrektur, Gegenkorrektur etc. denken, wie es typisch ist für Überlieferungen, die das tiefe Empfinden vieler Generationen in sich aufnehmen sollen (und können). Obwohl in kleinsten, unmerklichen Schritten vorgehend, verändern sich diese Überlieferungen fortwährend – sei es im Inhalt, in der Erzählform oder anderen Details. Es ist gerade auch der emotionale Anteil, der in alle religiösen Traditionslinien eindringen und ihr Weiterleben mitgestalten kann: Wertungen, die von einem gewissen Zeitpunkt an da sind; gestrichene und verdoppelte Sätze; Umschreibungen oder direkte Nennungen von Göttern oder wichtigen Sachverhalten usw. Und die Beachtung dieser kleinen, aber fortlaufenden Verschiebungen ist religionsphilosophisch um so wichtiger, als dabei mehr Unbewusstes als Bewusstes im Spiel ist.

Deshalb ist hier und jetzt zu fragen: Findet man die oben beim religiösen Individuum festgestellte Dialektik auch in den verschiedenen religiösen Sozietäten? Geht sie auch dort aus einer religiös eigenständigen, nur eben sozialen Dynamik hervor?

Für diese Fragerichtungen sind nicht beliebige soziale Glaubensmanifestationen zu nehmen, wie sie etwa regelmässig stattfindende liturgische Akte, Riten, Textlesungen o.ä. darstellen. Solche Phänomene, die rein repetitive Struktur haben und die aus dem Inneren der religiösen Gemeinschaften heraus geordnet und sozusagen zeitresistent sind, aber nicht unbedingt das grösste Interesse der Gläubigen an sich binden, ge-

ben wenig Aufschluss über eigenständige soziale Dynamiken mit prägender Wirkung für die Gesamtheit der betreffenden Religion. – Sehr wohl erhält man jedoch Auskunft über soziale Dynamiken mit prägender geschichtlicher Bedeutung für die jeweilige Religion, wenn man Phänomene wie neu entstandene Bruderschaften, neue Ordensgemeinschaften, charismatische Bewegungen, spontane caritative und missionarische Initiativen, Neuinterpretationen kanonischer Texte o. ä. betrachtet. Hierbei antwortet ein hochmotivierter Teil der religiösen Gesamtgemeinschaft auf Defizite derselben, die ebenso Defizite der ausserreligiösen Teile der gleichzeitigen Gross-Sozietät (Volk, Staat, Sprachgemeinschaft, Staatenbund etc.) zu sein scheinen.

So verstanden, reagieren Bruderschaften, neue Ordensgemeinschaften u. a. auf eine fortschreitende Atomisierung der Gesellschaft insgesamt, auf Sinnverlust innerhalb der Gruppen und Sprachlosigkeit über die vielen Gruppengrenzen hinweg; spontane caritative und missionarische Initiativen reagieren auf die Privatisierung aller Lebensmodelle sowie auf eine weit verbreitete Gleichgültigkeit gegenüber Hilfsbedürftigen; Neuinterpretationen kanonischer Texte versuchen lebensnahe Antwort zu geben auf Abstumpfung und religiöse Routine in den etablierten Religionen.

Es ist klar, dass der Protest gegen geisttötenden Leerlauf aufbrechen, allerdings im Kernbereich der Religionen besonders entschlossen aufgegriffen werden kann. Schliesslich erwarten die Menschen – quer durch die Fraktionen von Gläubigen und Ungläubigen hindurch – die Lösungen zu diesen existentiellen, aber international und interkulturell vorhandenen Problemen immer noch und gerade von den Religionen. Aber freilich sind es, prozentual gesehen, nur ganz, ganz Wenige, die mit voller religiöser Entschlossenheit und Begeisterung in diese Lücken der sozialen Systeme hineinspringen und dort befreiend wirken können.

Auch in dieser Stelle muss man unmissverständlich betonen, dass die zu untersuchenden Phänomene solche religiösen Unternehmungen sind, *die freiwillig, aus eigener Initiative, nach eigener Planung und auf eigene Kosten, wenngleich mit freundlicher Duldung von der Seite der religiösen Amtsträger her* durchgeführt werden. Gerade deshalb sind solche Phänomene dann ebenso kennzeichnend für eine gewisse Geschichtsphase (allgemein) wie für den Zustand der Lebendigkeit oder

Unlebendigkeit der betreffenden Religion. In der Reihe dieser Phänomene steht als eines der wichtigsten das Wallfahrtswesen.

Die – zahlenmässig – weltweit wohl am meisten ins Auge fallenden Glaubensaktivitäten einer religiösen Gemeinschaft finden wir im Islam, wo die *Wallfahrt nach Mekka*, zum Ursprungsort der Offenbarung an den Propheten Muhammad, ein tragendes Element (5. Säule) der religiösen Pflichten darstellt. Aber auch die Wallfahrt nach Jerusalem zu Abrahams Opferaltar und der Stelle, von wo aus der Prophet in den Himmel entrückt wurde, wird nach wie vor von vielen Pilgern gepflegt. Jeder Muslim soll einmal im Leben als Pilger in Mekka geweilt haben. Dementsprechend gibt es in allen muslimischen Gesellschaften eine starke soziale Dynamik, die jeden, der zur Mekka-Wallfahrt fähig ist, auch dazu drängt, und umgekehrt jedem, der die Wallfahrt vollzogen hat, den Ehrentitel „der Wallfahrer“ oder „der Pilger“ (al-hadj) zuerkennt. Religionswissenschaftlich bedeutsam ist, dass die vielfachen Steinwürfe auf dem Weg zur Kaaba, die mehrfache Umschreitung der Kaaba selbst und die ununterbrochen rezitierten Gebete, wie jede Wort- und Tatwiederholung an sakraler Stätte, eine höchst wirksame suggestive Konzentrationsübung darstellen, und dies umso mehr, als dabei Hunderttausende dasselbe tun. Suggestive Phasen (kollektive Tränen-Ekstasen) enthalten auch die schiitischen Wallfahrten nach Kerbela zu den Gräbern von Husain und Abbas sowie nach Nadjaf zum Grab des ersten Imams Ali Ibn Abi Talib. Der Gottesbegriff, der sich dabei manifestiert, scheint freilich einer zu sein, der die Unverständlichkeit des Leid bringenden Gottes betont<sup>37</sup>, von daher (begriffssystematisch) stets zur Unterbestimmung neigt und nicht durch eine Phase der Überbestimmung hindurchgegangen sein dürfte. Er dürfte also nicht dialektisch geklärt sein.

Im hinduistischen Indien sind jährliche Wallfahrten zu den zahllosen regionalen Heiligtümern (mit immerhin auch schon jeweils Hunderttausenden von Teilnehmern) üblich. All diese werden, was die Zahl

---

<sup>37</sup> Diese bei allen Schiiten üblichen, auch ohne den Wallfahrtskontext an bestimmten Festen wiederholten kollektiven Tränenekstasen haben einen wesentlich kathartischen Sinn. Auch ihr Vergangenheitsbezug (die historische Gestalt des „Märtyrers“ Husain) ist eine völlig andere als die an sich vergleichbare Identifikationsfigur im jüdisch-christlichen Traditionsraum (die lediglich literarische Figur des „Duldners“ Hiob).

der Teilnehmer angeht, übertroffen durch die vier Grosswallfahrten. Alle zwölf Jahre stattfindend und jeweils von Millionen von Pilgern aller hinduistischer Denominationen besucht, führen sie in Allahabad, Hardvar, Nasik und Ujjain an ihr Ziel, die zeremonielle Waschung im heiligen Fluss und damit die erneuerte Hinkehr zur göttlichen Sphäre, wodurch der Ausstieg aus dem Kreislauf der Wiedergeburten ermöglicht wird.

Wenn man Beispiele aus der Römisch-Katholischen Kirche nimmt, so wird man das Augenmerk zunächst auf die grossen überregionalen Wallfahrtsbewegungen richten, die innerhalb der letzten Jahrzehnte einen starken und dauerhaften Aufschwung genommen haben. Zu nennen sind hier die Wallfahrten nach Fátima (Portugal), Santiago de Compostela und Torreciudad (Spanien), Lourdes, Chartres, La Salette und Le Puy-en-Velais (Frankreich), Banneux (Belgien), Altötting (Deutschland), Mariazell (Österreich), Tschenschow (Polen), Padua und San Giovanni Rotondo (Italien), Medjugorje (Bosnien-Herzegowina)<sup>38</sup>, um nur einige europäische Wallfahrtszentren zu erwähnen. Nicht kleinere Pilgermassen werden durch die bedeutenden aussereuropäischen Wallfahrtsorte angezogen. Allen voran ist dabei die Marienwallfahrt nach Guadalupe (Mexiko) zu nennen, an zweiter Stelle die Pilgerfahrt zum Grab der Jungheiligen Kateri Tekakwitha in Caughnawaga in der Mohawk-Reservation<sup>39</sup> (Kanada). – Viele dieser Wallfahrten, sowohl in Europa wie in Amerika, werden zu Fuss durchgeführt. Bei fast allen werden schwere Kreuze mitgetragen. Der Busscharakter von Wallfahrten ist somit nach wie vor sichtbar.

Auch im Rahmen der Orthodoxie, besonders in der Russisch-Orthodoxen Kirche, hat das Wallfahrtswesen in der postkommunistischen Zeit stark zugenommen. Man übertreibt kaum, wenn man sagt, dass gegenwärtig das russische Alltagsleben nicht zuletzt durch Vorbereitungen von oder Erinnerungen an Wallfahrten, angefangen von den

---

<sup>38</sup> Trotz vielfacher privater Empfehlungen durch hohe und höchste kirchliche Würdenträger ist dieser Wallfahrtsort noch nicht offiziell durch die Römisch-Katholische Kirche anerkannt.

<sup>39</sup> Leider sind die dortigen Wallfahrten zum Grab der heiligen Katharina Tekakwitha, die für das katholische Leben in Kanada einen hohen Stellenwert besitzen, in Europa fast unbekannt.

grossen nationalen Pilgerfahrten zum Gnadenbild der Muttergottes von Kasan bis zu den zahllosen regionalen und lokalen Pilgerfahrten, geprägt wird. Man diskutiert, wohin man die nächste Wallfahrt machen sollte<sup>40</sup>.

Das Besondere an Wallfahrten ist, dass sie einerseits starke religiöse Gemeinschaftserlebnisse vermitteln können, andererseits viele Gelegenheiten zu Begegnungen und Einzelgesprächen bieten, bei denen rasch ein hohes Vertrauen gestiftet wird und oft intime religiöse Probleme zur Sprache kommen. Auf verschiedensten Begegnungsebenen entstehen da Bekanntschaften und Freundschaften, die auf dem gemeinsamen religiösen Glauben beruhen und dementsprechend sehr dauerhaft sein können. Insgesamt sind also Wallfahrten Orte der Stärkung des religiösen Gemeinschaftsgefühls, und das will sagen: Das gemeinsame Singen von vielstrophigen Liedern, das gemeinsame Beten und besinnliche Schweigen und nicht zuletzt die gleichmässige körperliche Bewegung beim Wandern bringt von selbst eine kräftigere Zustimmung zum gemeinsamen Glauben hervor und insbesondere einen frischeren, unkomplizierten Gottesbegriff. Die im Alltag bei vielen verwelkte Beziehung zu Gott blüht wieder auf.

Es ist heute nicht selten, dass eine mehrtägige Wallfahrt unter ein Thema gestellt wird. Für manchen, sehr selbständigen Teilnehmer mag das störend wirken, weil er sein persönliches Meditationsprogramm schon auf die Wallfahrt mitnimmt. Für den durchschnittlichen Teilnehmer bildet ein solches Thema jedoch eine grosse Hilfe, weil er so einen ähnlichen geistigen Weg durchlaufen kann, wie er vorhin für das einsam meditierende Individuum rekonstruiert wurde. Allerdings werden hier bei der Wallfahrt die „Ausschläge“ des geistigen Pendels heftiger und die Phase zwischen Unter- und Überbestimmung des Gottesbegriffs viel kürzer sein; denn im freundschaftlich ungeschützten Meinungsaustausch der Wallfahrer können Erfahrungen der Nähe (und Ferne) Gottes sehr

---

<sup>40</sup> Johannes GROTZKY (Russlands religiöse Renaissance 291-302, bes. 299), weist eindrücklich auf das immer noch im Steigen begriffene religiöse Selbstbewusstsein in Russland hin, allerdings ohne auf einzelne religiöse Praktiken einzugehen. Das Wallfahrtswesen, eine in Russland zutiefst verwurzelte Ausdrucksform von religiöser Praxis, ist bei seinen allgemein gehaltenen Feststellungen aber sicher mitgemeint.

rasch und einprägsam besprochen werden. Das – jeden Tag wiederholte – Thema der Wallfahrt ist somit imstande, viele einzelne Über- und Unterbestimmungen des Gottesbegriffs bei den Pilgern zur Sprache zu bringen und zugleich als Leitfaden für all diese einzelnen Gotteserfahrungen eine zusammenfassende und vertiefende Funktion auszuüben.

**γγγ. Zusammenfassung zum sozialen Zugangsweg  
(Punktuelle Intensivierung religiösen Lebens  
als punktueller Neu-Begreifen Gottes)**

Die Hinweise auf die einsame individuelle Meditation und auf die mehrtägigen Wallfahrten sollten zeigen, wie aus relativ einfachen Sätzen über das Wesen Gottes eine differenzierte, lebendige und hier und heute ansprechende Interpretation des Gottesbegriffs zu gewinnen ist. Der Weg zu dieser Interpretation führt in beiden Fällen über spezielle Erfahrungen. Für streng rationalistische Forscher mag dieses empirische Element wegen seiner subjektiven Struktur fragwürdig sein. Es gibt aber keinen anderen Weg zu einer Interpretation des Gottesbegriffs, die eben dieses vermittelnde empirische Element aufschliesst und zu einem Intensivierungsimpuls für das religiöse Leben der Teilnehmer umwandelt. Der Weg hat also folgende Abschnitte: Gedanklicher Anstoss durch einen prägnanten Satz – sinnvoll geordnete Erfahrung – neuer Ausblick auf das Wesen Gottes, formuliert in einem neuen, erfahrungsgesättigten Urteilssatz.

Viel wichtiger als der soeben gegebene Hinweis, der sich rein immanent auf die Erläuterung des Interpretationsvorgangs bezieht, ist aber die folgende Bemerkung. Sie betrifft nun das gesamte Denkmodell, das dieser Arbeit zugrundeliegt.

Es geht hier um eine sprachphilosophische Grundoption. Die philosophische Sprachtheorie seit der Antike hat das Wort zum Knecht des Verstandes erklärt und somit den Ursprung des Sprechens in einem zufälligen Impuls, einer zeit- und inhaltslosen Funktionsauslösung gesehen (zufällig gelingende Kopie von Verstandesinhalten). Die vom Verfasser dieser Arbeit vertretene „vollständige“ („integrale“) Theorie von Sprechen und Sprache folgt hingegen einer Minderheitsmeinung innerhalb der abendländischen Sprachphilosophie, nämlich der von HAMANN,

JACOBI, HEIDEGGER u. a. vertretenen Auffassung, dass die Sprache das Erste überhaupt und der Verstand ein abhängiges, immanentes Detail der Sprache ist. Näherhin deutet der Verfasser dieser Arbeit die Sprache selbst nicht als eine Art endliche Summe aller Sprechakte, sondern als qualitativ und substantiell feststehende, unendliche, alles Sprechen aus sich entlassende und ordnende Grösse. Sie steht allem Sprechen *gegenüber*, besteht in sich und an sich, gibt also *sowohl die Dinge als auch das Sprechen über die Dinge vor* und ist somit das Absolute selbst. „Vollständig“ ist diese Theorie insofern, als sie das Sprechen immer unter Einbezug der Sprache an sich denkt, also das Absolute als kausalontologische Grundlage jeder Sprechsituation mitdenkt. In dieser Sicht gibt es keine völlig sinnlosen Sätze.

Der hier in Anspruch genommene Begriff eines Satzes (etwa von Heraklit) ist deshalb immer schon ein relativ sinnvoller Satz; dasjenige, was wir hier „Interpretation“ nennen, ist daher die mehr oder weniger geschickte Explikation des im Ausgangssatz bereits enthaltenen, aber für das menschliche Bewusstsein erst einmal nachhaltig zu präsentierenden Inhalts. Und erst ein solcher expliziter Inhalt kann – aber dann unmittelbar – religiös bedeutsam sein.

Diese sprachphilosophische Grundoption mitsamt ihren religionsphilosophischen Folgen soll an dieser Stelle als methodologischer Rahmen eindeutig aufgewiesen werden, damit keiner der hier gemachten methodischen Schritte missverstanden wird.

Mitten in einer weitgehend säkularisierten Welt bieten sich also hier Zugangstore zu geistigen Räumen an, wo ein tiefer religiöser Umgang mit sinnvollen Leitsätzen möglich ist. Dabei können das Sätze von Heraklit oder anderen Denkern sein. Wichtig ist nur, dass sie – an ihrem Ort, der allerdings oft erst zu suchen ist – langsam und geordnet gesprochen werden, weil sie nur dann eine religiös weiterführende Sinndeutung aus sich entlassen.

### **3. Der „lebendige“ Gottesbegriff im Erfahrungsraum des Heiligen**

Eine weitere, für die Identität jeder Religion besonders wichtige Dimension ist die des Heiligen. Zwar verlor diese Dimension nach den ersten

wissenschaftlichen Erfolgen Rudolf OTTOS um 1920<sup>41</sup> und der weitgehenden Ablehnung seiner Forschung durch die Religionswissenschaften relativ rasch ihre Glaubwürdigkeit. Der sich damals entfaltenden Religionsphänomenologie gelang es aber immerhin, einige entscheidende Impulse Rudolf OTTOS in die allgemeine religionswissenschaftliche Debatte bis in die 60er Jahre hinüberzuretten. Damals begann eine vertiefte Rezeption des Heiligen als Forschungsgegenstand in der religionsphilosophischen Schule von Bernhard WELTE (Klaus HEMMERLE, Bernhard CASPER u. a.) in Freiburg im Breisgau.

Allerdings hielt auch diese Rezeption nicht allzu lange an, da sich infolge einer positivistischen und soziologistischen Wende der herrschenden Meinungen seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts praktisch alle Religionswissenschaften und auch Philosophie und Theologie sehr weit vom Thema des Heiligen abkehrten. So ist dieses bis heute nicht nur nicht – wie es verdient hätte – weiter ins Zentrum geisteswissenschaftlicher Erwägungen vorgedrungen, sondern führt ein völlig marginales Dasein. Gesellschaftlich bedingt, legt sich also heute eine „zweite Fremdheit“ um das Phänomen des Heiligen.

Angesichts der vielen erwartbaren wertvollen Erkenntnisse, die dadurch unter der herrschenden Ignoranz begraben bleiben, ist das sicher zu bedauern. Aber Bedauern allein hilft nicht weiter. „Die Diskussion um das Heilige“<sup>42</sup> muss wenigstens im Kontext einer neutralen, modeunabhängigen Religionsphilosophie – wozu sich die vorliegende Studie zählt – weitergeführt werden. Denn die Untersuchung der Dimension des Heiligen ist von der Sache her<sup>43</sup> ein derartig zentrales Erfordernis zur

---

<sup>41</sup> Dabei geht es v. a. um die „Numinosität“ des Heiligen, jene subjekt-externe, absolut ausserzeitliche, aussermoralische, irrationale und erschreckende „Andersheit“ des Göttlichen am Anfang seiner „Offenbarung“ gegenüber Menschen.

<sup>42</sup> So der Titel eines Überblicksbandes von Carsten COLPE, erschienen 1977. Diese Thematik wurde von COLPE noch einmal aufgegriffen in der Studie „Über das Heilige“, erschienen 1990.

<sup>43</sup> Zu einer vollständigen Explikation des Begriffs des Heiligen gehört nicht nur die lückenlose Herleitung von dessen verschiedenen Aspekten, wie sie Rudolf OTTO bezüglich des ersten Aufsteigens des Numinosen vor dem subjektiven Bewusstsein beschrieben hat, und den vielen anderen („verfeinerten“) Aspekten, denen spätere Forscher auf die Spur gekommen sind (z. B.: Woher kommt die vernünftige Statur des ursprüng-

Bestimmung von Religion und Religiosität, dass sie hier nicht fehlen darf.

Eine wörtliche Anknüpfung an überlieferte Fragmente Heraklits erweist sich schnell als schwierig, da er nur in einem Fragment (B 14) von diesem Thema handelt und dort mit dem kritisch-abwertenden Wort ἀνιερωστί ein lediglich vage definierbares ιερωστί als positives Pendant andeutet. Was ist *genau* das Heilige, das Heraklit meint? Wohl nicht diejenige „Atmosphäre“, „spürbare Eröffnung“ oder „in ihren Bann ziehende Lebendigkeit“ einer riesigen, geheimnisvollen Wirklichkeit, die Rudolf OTTO (in Nachfolge von Augustinus) am Anfang des 20. Jahrhunderts zu erforschen begann<sup>44</sup>.

Doch es gibt bei Heraklit zumindest ein Fragment, das auf das Thema des Heiligen verweist. In B 79 nennt Heraklit den Mann „kindisch vor der Gottheit (πρὸς δαίμονος) wie der Knabe vor dem Mann“. Noch schärfer B 83: „Der Weiseste aller Menschen wird bei Gott (πρὸς θεόν) als Affe erscheinen“. Es öffnet sich hier eine gewaltige Kluft. Sie wird freilich, wie bereits in Kapitel 3 erläutert wurde, zunächst einmal durch fortschreitendes Forschen, also intellektuell, aber auch immer mehr – wie schon im Vorlauf des ganzen Erkenntnisprozesses – durch sakrale Reinigung überwunden. In diesem wohl mehrfachen Reinigungs-

---

lich vorrationalen Heiligen? Woher kommt die moralische Valenz des ursprünglich aussermoralischen Numinosen? etc.). Es gehört dazu auch die Erklärung jener sprachschöpferischen Dynamik, die vorausgesetzt wird in einem Werk, das die ontologischen Ereignis- und Informationsbahnen Denken und Glauben als völlig unterschiedliche, aber in sich vollständige Wortschöpfungs- und Kommunikationsorte (= „Sprachebenen“) durchleuchtet hat: REINHARDT, Sprachebenen passim. Weiterhin gehört zu einer vollständigen Explikation des Begriffs des Heiligen eine systematische Einarbeitung des genialen Werkes von Seyyed Hossein NASR: Die Erkenntnis und das Heilige.

<sup>44</sup> Natürlich stammt die historisch erste Analyse des Phänomens des Heiligen nicht von Rudolf OTTO, sondern von Augustinus. Er schreibt (Conf. 11,9,11): „Quid est illud quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? Et inhorresco et inardesco. Inhorresco, in quantum dissimilis ei sum. Inardesco, in quantum similis ei sum“. Es überrascht ein wenig, dass der bedeutende Forscher Rudolf OTTO „übersehen“ hat, wie sehr er sich mit seinem grossen religionsphilosophischen Fund in die Schülerschaft des hl. Augustinus begeben hat. Oder wirkt hier die Berührungsangst des modernen Menschen gegenüber jeder Form von autoritativer Tradition?

vorgang<sup>45</sup> liegt implizit die Anerkennung der heiligen Fremdheit und furchterregenden Erhabenheit Gottes, der trotz allen Entgegenkommens seinerseits wie eine andere Welt für den Menschen ist<sup>46</sup>.

Was ist also nun dieses „Heilig-Sein“ Gottes, ganz genau genommen? Es ist ein geistiger Raum, der sich um den richtigen, d. h. mit Ehrfurcht und Demut gefeierten Ritus bildet (oder noch genauer: ein Raum, der die richtige Feier des Ritus erst ermöglicht). In diesem Raum kommt Gott der menschlichen Erfahrung näher. Soweit entspricht die Vorstellung Heraklits vom Heilig-Sein Gottes den uralten Vorstellungen archaischer Völker vom Ur- und „Vater“-Gott, der über allen mythologischen Festlegungen schwebt<sup>47</sup>. Es ist ein Raum, der sich für die menschliche Erfahrung unabsehbar „verbreitert“ und „verlängert“<sup>48</sup>. Es ist zugleich

---

<sup>45</sup>Vgl. Heraklit Fragment B 69 (wenn echt): Das Perfekt Passiv ἀποκεκαθαυμένων legt einen mehrfachen Reinigungsvorgang nahe, der dann irgendwann auch zum Abschluss kommt, d. h. nicht unendlich weiterläuft.

<sup>46</sup>Die Andersheit besteht insbesondere in dem prekären Verhältnis des Heiligen zum Rationalen. Rudolf OTTO schreibt: „Die rationalistischen Religionserklärer berufen sich dabei auf Xenophanes (sic!), der gelegentlich sagt: ‚Wenn die Ochsen malen könnten, so malten sie sich die Götter als Ochsen‘“ (OTTO, *Das Gefühl* 213). Das ist freilich eine Paraphrase. Die originale Äusserung des Xenophanes findet sich bei DK 1, 21 B15. Doch weiter bei Rudolf OTTO: „Xenophanes (sic!) hat völlig recht. So verfährt man, wenn man ein Ochse ist. In der wirklichen Religionsgeschichte aber sind die Dinge ganz anders zugegangen. Nicht vom Bekannten, Vertrauten und Heimlichen sondern vom Unheimlichen ist die Entwicklung ausgegangen. Und dieses Unheimliche, zu allem Menschlichen Entgegengesetzte, dieses ‚Ganz andere‘, dieses Dissimile ist der geheimnisvolle Untergrund, auf dem erst alles Rationale und alle similitas sich aufrägt und der durch alles ‚Menschenähnliche‘ hindurchscheint“ (ebd.). Während sich OTTO hier jener obsoleten (romantischen) Theorie anschliesst, die den Ursprung des gesamten Seelenlebens inklusive Religion in den tiefsten, dunkelsten Gefühlskonglomerationen ansiedelt, scheint seine These von der Fundierung des Rationalen im unmenschlich Chaotischen und Vorrationalen, abgesehen von der Mythos-Deutung bei C. G. JUNG, heute im Rahmen der verfeinerten Chaostheorie und der Neubestimmung von Vernunft und Vernünftigkeit wieder aktuell zu werden.

<sup>47</sup>Vgl. GRAND'MAISON, *Welt* 45–50. Es geht hier um die meistens einem Hochgott zugeschriebene Welterschöpfung, die als Schöpfung der Dinge *für den Menschen* und damit als Raum für dessen Bewährung *im Umgang mit der Schöpfung* verstanden wird.

<sup>48</sup>Zugleich handelt es sich aber auch um das „Nicht-Andere“ zu den „Grundstimmungen der *conditio humana* (sic!) und der ihr erreichbaren ‚Vollkommenheit‘: seine *All-Macht* und Seinsmacht als die Macht der Liebe, vor der – wenn sie zur Herrschaft

der geistige Raum, in welchem sich das gewaltige *mysterium tremendum et fascinosum* aufbaut, für das der Gläubige keinen Namen hat.

Erschreckt und auch wieder angezogen, geht der Gläubige in diesen Raum hinein. Er erlebt sich in quälender „Zeitlosigkeit“ wie bodenlos im Leeren schwebend, und doch schreitet er vorwärts<sup>49</sup>; er sieht, hört, fühlt, plant, erwartet gar nichts, erlebt momentan nur Dunkelheit, und doch führt der Weg in ein geheimnishaftes, krafterfülltes geistiges „Gravitationszentrum“ hinein; er spürt, wie er diesem langsam näherkommt, freilich immer wieder fast ebenso erschrocken zurückweichend wie in frohem Vorausahnen von ihm angezogen. Das Ganze ist ein *langer* Weg der *gründlichen* geistigen Umwandlung. Der am Ziel Ange-

---

kommt – keine andere Macht mehr bestehen kann; seine *Ewigkeit* und Zeitüberlegenheit als Entmächtigung das alles zum Vergehen verurteilenden Zeit; seine *Unveränderlichkeit* als Treue zu sich selbst wie zu dem, was er im Bund mit den von ihm Erwählten begonnen hat zur Vollendung führen wird: das *Freisein von den Bedingungen räumlichen Daseins* als die Fähigkeit, überall dort gegenwärtig zu sein, wo Menschen sich dem Wirken seines Geistes öffnen ...; seine *Unbedürftigkeit* als schöpferische Freiheit, aus sich selbst das Neue anzufangen und zu seiner Vollendung zu bringen; sein *Freisein von (endlichen) Leidenschaften* als Erhabenheit über bloss reagierende Leidenschaften und als Freiheit für solche Leidenschaften, in denen die Liebe sich „auslebt“; *Allweisheit und Allgüte* als jene Eigenschaften des Handelns Gottes, kraft deren das Seiende, das von ihm ergriffen wird, zu seiner Wahrheit und zum Gutsein ... gelangt“: WERBICK, Gott 867. – Diese Nicht-Andersheit Gottes wird in der christlichen Theologie bisweilen vergessen. Die Bestimmung seiner Eigenschaften ist aber von alters her in Form eines *superlativus eminentiae* erfolgt und so durchaus gelungen. Der Mensch muss ja von der *condicio humana* ausgehen und den Superlativ als Übertreffen seiner menschlichen Eigenschaften denken, wobei aber eine modal-extensive (unvorstellbare) Unübertrefflichkeit gemeint ist, während doch eine materiale Vorstellbarkeit im Sinne einer totalen Erfüllung aller im Begriff der Liebe, der Macht, der Freiheit usw. enthaltenen Realisierungsmöglichkeiten mitgemeint sein dürfte. Dies eben deshalb, weil der modale Hinblick Unübertrefflichkeit diesseits *und* jenseits der Grenze der Übertrefflichkeit untersucht, der materiale Hinblick aber die Unübertrefflichkeit nur *innerhalb* dieser Grenze erfasst. Auf diese Weise bleibt der Gottesbegriff als der Begriff des Nicht-Anderen „geerdet“ und das Menschliche mit dem Gottesbegriff wesenhaft verbunden.

<sup>49</sup> An eine solche Situation erinnert Richard WAGNER in seinem Musikdrama „Parsifal“, wenn er im ersten Aufzug, unmittelbar vor der „Verwandlungsmusik“, Parsifal singen lässt: „Ich schreite kaum, / doch wahn ich mich schon weit“, worauf Gurnemanz die Antwort gibt: „Du siehst, mein Sohn, / zum Raum wird hier die Zeit“. WAGNER, Sämtliche Werke 30, 103.

kommene<sup>50</sup> ist moralisch nicht mehr derselbe wie am Anfang des Weges.

– Noch einmal stellt sich die Frage: Wer oder was ist nun genau der Gott, der sich im Raum solcher „Heiligkeit“ finden lässt? Ist es überhaupt noch ein individuell konturierter „Gott“? Man geht wohl nicht fehl mit der folgenden Begriffsbestimmung:

- Das Heilige ist Macht und Glanz der wertmässigen Vollkommenheit Gottes, d. h. seine schwere und hohe, vertrauenerweckende Würde, die er als „Aura“ seiner Nähe sich selbst „vorausschickt“ und die ihn „ankündigt“. Diese Aura kann vom entsprechend vorbereiteten Menschen (intellektuell und trans-intellektuell, emotional und trans-emotional) wahrgenommen werden. Entsprechend der Vielheit der Werte gibt es viele Modi des „Aufleuchtens“ der göttlichen Vollkommenheit.
- Das Heilige ist eine Aura, eine „Sphäre“ oder „Verdichtung“ der Wirklichkeit, die den Menschen mit dem Wertvollsten seines Inneren konfrontiert: eben mit dem, was ihm wirklich heilig ist. Eine solche Erfahrung ist natürlicherweise nicht nur dem religiös Gläubigen zugänglich. Sie kann sich dem Menschen auch ausserhalb von Religion und Kult auftun<sup>51</sup>, und zwar so schlicht, dass er es zunächst gar nicht als etwas Grosses begreift. Das Heilige muss nicht „feierlich“ daherkommen. Es kann sich zu gewissen Zeiten „kostümieren“<sup>52</sup>, kann in Situationen oder an Orten auftauchen, an denen eine sehr „profane“, nichtreligiöse Terminologie vorherrscht. Für den Menschen kann es daher schwierig sein, das Heilige ehrlich zu benennen.
- Die eigentliche Schwierigkeit im Bezug zum Heiligen ist aber nicht einmal die Verbalisierung (die in letzter Exaktheit sowieso misslingt, da Gott und seine Gegenwart letztlich unsagbar ist), sondern ein stilles Geständnis. Denn das untrügliche Zeichen dafür, dass es sich hier und jetzt um das nahegerückte Heilige handelt, ist die Wahrnehmung,

---

<sup>50</sup> D. h. jener, der die „numinose Apperzeption“ vollbracht hat; vgl. OTTO, Das Gefühl 90.

<sup>51</sup> Mythos und institutionalisierte Religion auf der einen, Ritus und Zeremoniell auf der anderen Seite sind und bleiben aber die primären „Objektivationen“ des Heiligen; vgl. RIZZI, Il Sacro 47–54.

<sup>52</sup> Vgl. REINHARDT, Sprachebenen passim.

dass *ich* an jenem Punkt meines Bewusstseins berührt wurde, wo *mein* Wichtigstes, Unentbehrlichstes, Liebstes sitzt, die tatsächliche „Wurzel“ meiner Persönlichkeit, die vielleicht niemand kennt; genau *dort* beginnt das Heilige, sich zu eröffnen (wenn es sich eröffnet), – und genau das *sich selbst einzugestehen*, braucht Mut. Es ist der Mut der Selbsterkenntnis, der Selbstüberwindung und der gläubigen Selbstrelativierung.

Drei Bemerkungen zur besseren Einbindung des soeben Gesagten in das Ganze unseres Traktats mögen hier noch am Platze sein.

(1) Ein religiös nicht Gläubiger oder Unentschiedener wird dann das Heilige, das ihn berührt hat, vielleicht nicht als einen kräftigen Anstoss zur eigenen existentiellen Wahrheit und zur Anbetung des einen lebendigen Gottes verstehen, sondern als zufällig-unbedeutendes Ereignis. Aber er kann nicht umhin, das irgendwie doch verspürte Heilige als unverhoffte, ungeheure Vertiefung seiner Sensibilität hinzunehmen. Eine strikte Leugnung dieser Erfahrung wäre realitätsfremd.

(2) Warum wird dieser Gedankengang an dieser Stelle unternommen? Einfach deshalb, weil die vorhin so genannte „gewaltige Kluft“, jenes ganz grosse Intervall zwischen dem nachdenkenden Subjekt und dem weit jenseits erblickten Gott durch nichts anderes überblickt werden kann als dadurch, dass das Heilige *sich selbst* früher oder später offenlegt und den „in“ oder „hinter“ ihm verborgenen Gott für die menschliche Erfahrung aufschliesst: wohlgemerkt *ex parte obiecti*. Eine *subjektive* „Machbarkeit“ des Heiligen wäre ein Widerspruch in sich selbst.

(3) Es soll schliesslich nicht verschwiegen werden, dass sowohl die römisch-katholische wie die evangelische Theologie mit der religionsphilosophischen Betonung des Heiligen als einer zunächst anonymen und ambivalenten Macht<sup>53</sup> bisher nicht sehr gut umzugehen vermochte.

---

<sup>53</sup> Man sieht das sehr gut in der Tatsache, dass das Heilige von den Theologen stereotyp in den Bereich der „Mystik“, also einer *Sonderform* von Religiosität, abgeschoben und somit seiner exemplarischen Bedeutung für das Gesamtgebiet der Religion möglichst rasch beraubt wird. Dabei fällt auf, dass die Mystik selbst entweder nur oberflächlich definiert oder gleich ganz aus der Zuständigkeit von Philosophie oder Theologie herausgenommen wird; das Heilige mit seiner unbequemen, bedrängenden Anwesenheit wie das dahinter heraufdrängende Unheilige (das Chaotische, Dämonische, grenzenlos Triebhafte) kann dann in Disziplinen wie Religionspsychologie oder sogar Psychopa-

Dies mag auf ein religionspsychologisches oder religionsphilosophisches Defizit in beiden Traditionen der christlichen Theologie zurückzuführen sein. Aber ein solches Defizit taugt nicht als Argument.

Nachdem dies dargelegt ist, soll endlich eine „Nutzanwendung“ gegeben werden, mit welcher der weiter oben skizzierte „lebendige“ Gottesbegriff zur Definition von Religion und Religiosität hinführt. Erst wenn dies gelungen ist, kann ja eine religionswissenschaftliche Anwendung des lebendigen Gottesbegriffs auf *alle* hauptsächlichen religiösen Phänomene in *allen* Religionen versucht werden.

#### **4. Der aus den bisherigen Abklärungen sich ergebende Begriff von Religion und Religiosität**

Heraklit definiert Gott scheinbar sehr oberflächlich; seine Äusserungen zur Theologik sind so wortkarg, dass sie sachkundiger Aufschlüsselung bedürfen, um ihre universale Einsetzbarkeit in der Religionswissenschaft preiszugeben. Der Schlüssel liegt – gut heraklitisch – in einem extrem aufmerksamen und geduldigen „Hören“, das zu einer höchst flexiblen und zugleich stabilen Form des Gottesbegriffs führt (vgl. oben die anthropologische Einbettung des Begreifens durch das Ineinanderspielen von Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit sowie die geschichtliche Fluktuation und übergeschichtlich präsente Dialektik von Unter- und Überbestimmung des Gottesbegriffs in jeder empirisch fassbaren Religion).

Höchst flexibel und zugleich stabil (also hinreichend „lebendig“) ist der Gottesbegriff Heraklits, dessen stabile Komponenten wir bereits im 3. Kapitel kennengelernt haben: Immaterialität, Allwissenheit und Weisheit, ständige Gegenwart, Unendlichkeit, zugleich Immanenz und Transzendenz etc. Die entscheidende „Zutat“ darf man nun den bisherigen Abklärungen im vorliegenden 4. Kapitel entnehmen. Das flexible Gegenwärtig-Sein des Gottesbegriffs, das sich in jeder empirisch fassba-

---

thologie verwiesen werden. Dieses Verhalten der Theologen des 20. Jahrhunderts zeigt neben seiner rationalistischen Grundtendenz eine Gewalttätigkeit des neuzeitlichen Denkens, die verdrängt, was nicht eindeutig den Kriterien vernünftiger Definitionskunst unterliegt.

ren Religion in geschichtlicher Abwechslung einmal als Unter-, einmal als Überbestimmung ausprägt, berechtigt zu folgender Begriffsbestimmung von „Religion“:

- Religion ist ein überwiegend systematisches Gefüge. Es hat sein kommunikatives Fundament in einer rudimentären („sehr alten“) Grunddefinition des Göttlichen. Es besteht aus einer Grossen „Erzählung“ („Mythos“ in weiterem Sinne) mit einem flexiblen Gottesbegriff und weiterhin aus Riten und Zeremonien, die jenes magische „Kraftwort“<sup>54</sup> enthalten, das für die zugehörige Sozietät einer der wichtigsten Ordnungsfaktoren ist. Daraus erfließt die vielfältige Lebenskraft der Religion für die jeweilige Sozietät. Religion besteht vor allem aber auch aus einem genügend grossen Freiraum inmitten des Gefüges, der es hochmotivierten einzelnen Individuen erlaubt, in der Meditation das Fluktuieren des Gottesbegriffs innerlich mitzuerleben oder in grosser Wallfahrt aus eigener Initiative dialogisch (bzw. intersubjektiv und interaktiv) zu vertiefen.

Zusammengefasst, heisst das: Als („objektiv“ konsolidiertes) Gefüge von Aussagen über das Göttliche enthält jede Religion einen so kondensierten Kern, dass dieser sich als kommunikativ erreichbares Subjekt verstehen und rituell und zeremoniell ansprechen lässt. Als („subjektiv“ inspirierendes) System von „Orten“ des Gotteserlebnisses ist jede Religion reich genug, um jedem religiös empfänglichen Individuum „sein“

---

<sup>54</sup> OTTO, Das Gefühl 288f: „Das ‚Brahman‘ war ursprünglich nichts anderes als das sakrale Wort selbst, im magischen Kultlied, im ‚Gebete‘ und im Sakralmythus, das kultisch-magische *Kraftwort* oder die Wortkraft, die der Priester ... ausübte, die er den Göttern selber zuschrieb, die er in den Kräften und Wirkungen der Natur wiederfand, die sich ihm dann zur – immer mystischen – Welt- und Naturkraft überhaupt steigerte, und die ihn dann, halb personifiziert, auf Theismus und theistische Religiosität, halb unpersönlich gedacht, auf Mystik hinlenkte“. Für das indische Kulturmilieu kann diese Sicht Rudolf OTTOS wohl zutreffen, weil die hinduistischen Ursprungsmythen darin übereinstimmen, dass im Kosmos zuerst nur unpersönlich-undifferenzierter *Gesang* mit unendlicher Harmonie da war, der sich irgendwann selbst zu worthaft organisierten Liedern und Urworten differenzierte (oder „zerbrach“?): erst aus diesen kosmischen Liedern und Urworten seien dann die Götter entstanden usw. Auf andere Religionen scheint die Fundierung des Religiösen überhaupt im „kultisch-magischen Kraftwort“ aber nicht zuzutreffen. Verwiesen sei z. B. auf die griechische Religion der Antike.

## II. Einführung des heraklitischen Gottesbegriffs

Gotteserlebnis im Rahmen des Ganzen zu ermöglichen. – Auf diese Weise bewahrt sich jede Religion aus ihrer internen Flexibilität heraus ihre mehr oder weniger beachtliche Stabilität in der Geschichte.

- Religiosität ist demnach *eine Geisteshaltung, die einen klar definierten, aber auch flexiblen Gottesbegriff in das jeweilige, alltägliche Denken und Handeln „übersetzt“*. Sie bezeugt die Plausibilität, Gültigkeit und höchste Werthaftigkeit dieses Gottes. Sie umfasst ein positives emotionales Verhältnis (eine schlichte Zuneigung) zu diesem Gott, wobei allerdings die Stärke dieser ganzen Geisteshaltung von lebendigem Interesse an aktiver religiöser Praxis bis zu einer gedankenlosen, bloss noch folkloristischen Anhänglichkeit an bestimmte religiöse Bräuche reichen kann.

## II. Einführung des heraklitischen Gottesbegriffs in das heutige Reden von Gott

Nachdem der geistige Ort, wo eine Einführung des strengen heraklitischen Gottesbegriffs im heutigen Denken und Reden über Gott überhaupt möglich ist, mit aller Schonung definiert wurde, soll diese Einführung selbst erfolgen. Es wurde klar, dass dieser Ort einerseits nur bei religiös wachen Individuen zu suchen ist. Man muss hinzufügen, dass ein solcher Ort nicht zu allen Zeiten, v. a. nicht in Zeiten einer reibungslos funktionierenden religiösen Routine, sondern nur in Zeiten religiöser Krisen oder lautloser Zusammenbrüche sichtbar hervortritt, sozusagen als Ausweg aus der Not, den die Not selbst anbietet.

Der heraklitische Gottesbegriff führt jede etablierte Religion zunächst auf jenen Gottesbegriff zurück, welchen die jeweilige Religion selbst als ihre innerste Substanz betrachtet. Die Konfrontation mit ihm hat also nicht den Charakter eines Kampfes mit fremden neuen Ideen, sondern einer friedlichen Bestätigung des immer schon Geglaubten.

Unbemerkt führt der heraklitische Gottesbegriff aber auf neue Wege. Indem er am passenden Ort (wo die Verunsicherung im Glauben sehr stark geworden ist) in eine etablierte Religion eintritt, übernimmt er die Funktion eines sachlichen Massstabs. An ihm gemessen, kann die etablierte Religion erfassen, inwieweit sie von ihrem eigenen Status der

Minimalbestimmung (Unterbestimmung) unnötig in eine prunkhafte Überbestimmung übergegangen ist, an der sich die Gläubigen überflüssigerweise reiben. Allerdings ist bei solchen Erwägungen absolute Redlichkeit einzuhalten.

Die einzelnen Bezugspunkte solcher Erwägungen sollen in den folgenden Abschnitten einzeln aufgesucht werden.

### 1. Der Gottesbegriff wird ad hoc geklärt

Heutiges Reden über Gott – das nicht allzu oft vorkommt und deshalb die tatsächlich vorliegenden Überzeugungen der Menschen ungefähr wiedergibt – entsteht aus einem grundsätzlichen Schwund des Vertrauens in Weltordnung und Transzendenz. Dieser Schwund wird aber nicht wahrgenommen als subjektive Schwäche, sondern als vor- oder transsubjektiv verhängtes Schicksal: als ungerechter *Entzug*.

Im Ton der Verärgerung und kalten Verachtung von Ordnungen überhaupt wird dann behauptet, religiöse Phänomene seien wie Naturphänomene letztlich nur Augenblicksphänomene ohne tiefere Bedeutung. Negative Erscheinungen wie Schuld, Scham, Sünde, Todes- und Jenseitsangst und viele andere Formen von Heillosigkeitsgefühl dürfe man nur begreifen als Ergebnisse psychischer Müdigkeit, ebenso wie die korrespondierenden positiven Phänomene (Verzeihung, Versöhnung, vertrauensvolle Offenheit, Vorfreude auf das bessere Jenseits und andere Formen von Heilserwartung) nur als kurze Phasen psychischer Hochstimmung zu bewerten seien. Die von den Religionen postulierte Grundbefindlichkeit eines „Heilsbedürfnisses“ bzw. einer „Unerlöstheit“ sei genauso unreal wie der Ausblick auf ein totales „Heil“ bzw. auf „die“ ultimative „Erlösung“<sup>55</sup>. – Hinter dieser radikal-positivistischen Gesin-

---

<sup>55</sup> „Erlösung“ ist die einzige adäquate Einlösung der Hoffnungen der Menschheit. Solche radikale Hoffnung, wie sie in den letzten beiden vorchristlichen Jahrhunderten im Mittelmeerraum verbreitet war, wurde zunächst durch orientalisch-erlösende Religionen (Isis / Osiris, Mithras, Jupiter Dolichenus, die Kabiren-Mysterien von Lemnos und Samothrake) abgedeckt. Langsam muss aber in den religiösen Menschen das Bewusstsein erstarkt sein, dass eine volle Einlösung der radikalen Jenseitshoffnungen, die wesentlich Hoffnungen auf totales *personales* Angenommensein durch den total *personalen* allmächtigen Gott sind, nicht mehr innerhalb der kosmologisch-dinglichen paga-

## II. Einführung des heraklitischen Gottesbegriffs

nung steht natürlich die Scheu vor den „heteronomen“ Vorschriften jeglicher institutionalisierten Religion und damit, schlussendlich, das Nein zu jeder Art von Unterwerfung unter den „Willen Gottes“. Genau hier muss der Experte ansetzen.

1. Zu den häufigsten Irrtümern im Hinblick auf den Gottesbegriff gehört die Verkürzung oder Verabsolutierung von Einzelaussagen über Gott. Der Experte, der aufgrund der in Abschnitt I. beschriebenen vorbereitenden Schritte hinreichend in die Problematik eingedrungen ist, muss hier systematisch vorgehen. Das bedeutet, dass er sich mit seinen von Irrtümern und Krisen beeindruckten Gesprächspartnern über das Grundsätzliche jeder vernunft-konformen Gotteslehre verständigt. Grundsätzlich ist der Verzicht auf die anthropozentrische Sichtweise.

Dazu gibt Heraklit das Stichwort: „Wie könnte man sich verstecken vor dem, das niemals (wie die Sonne) untergeht?“ (B 16) Dieses immer Präsente ist der Blick Gottes. Er ruht auf jedem Menschen: irrtumslos, unbestechlich, unentrinnbar. Gott sieht alles, weiss alles, erinnert sich an alles. Noch deutlicher wird Heraklit in B 67: „Gott *ist* Tag und Nacht, Winter und Sommer“ usw. Er ist also in letzter Instanz alles, was der Mensch in seiner beschränkten Sichtweise als einzelne Erkenntnisgegenstände wahrnimmt. Er ist zu vergleichen mit der Trägersubstanz im Parfüm, „die jeweils, wenn man sie mit Duftstoffen vermischt, nach dem Wohlgeruch eines jeden benannt wird“ (B 67). Das heisst: Gott ist immer da, hautnah hier bei mir präsent, nur hat er je nach Situation oder Sichtweise andere Namen; Gott ist immer da als derselbe, nur erscheinen seine einzelnen Eigenschaften oft so widersprüchlich, dass kein Mensch diese verbinden, d. h. die Identität Gottes verstehen kann. Am liebsten möchte man dann wieder Polytheist werden.

Geht man nun in kontroversen religiösen Diskussionen diesem Hinweis des Denkers Heraklit nach, so darf man dessen Grundannahme nicht vergessen: Wann immer man im Ernst über Gott nachdenkt und diskutiert, ist Gott im Bewusstsein der Diskutierenden gegenwärtig als der Eine, der Harmonische und Friedliche. Dennoch sieht er den Zerwürfnissen in der Menschenwelt ruhig zu, er greift nicht ein, so „him-

---

nen Religionen, sondern nur im Rahmen des Christentums denkbar ist. Zu dieser Frage vgl. insbesondere WELTE, Heilsverständnis §§14–16 und DERS., Religionsphilosophie §§ 8–14.

melschreiend“ die Nöte auch sein mögen. Und dieser Gott – so fragt man sich – soll gar noch der sein, der in meinem innersten Wesen wohnt und mich besser kennt als ich mich selbst? Gerade diese Immanenz Gottes erscheint dem Menschen als das eigentlich Skandalöse.

Mit anderen Worten: In diesen Fundamentalbestimmungen des Wesens Gottes scheint gerade das zu fehlen, was die drei monotheistischen Weltreligionen so stark hervorheben: das allumfassende Erbarmen Gottes (im Islam), die mitfühlende Güte Gottes (im Judentum), die extreme Menschenliebe Gottes (im Christentum). Natürlich muss man bedenken, dass diese drei Offenbarungsreligionen auf ganz spezifische, im Griechentum vielleicht doch noch nicht so schwerwiegende Erfahrungen menschlicher Verlassenheit antworten. Aber dennoch berührt es sonderbar, dass, wenn ein heutiger „Spezialist“ für Religion einem kritischen Diskutanten so gut wie nichts über die erbarmend-menschenfreundliche Dimension Gottes zu sagen weiss, man zumindest von Heraklit her beinahe zustimmen muss. Denn diesem Denken des „Streites“ (B 80) und der kriegerischen Klärung der Verhältnisse (B 53, B 80) liegt das Thema „göttliches Mitleid“ oder „Erbarmen“ in der Tat nicht sehr nahe. Aber übergeht er diese „Dimension“ des Gottesbegriffs wirklich ganz?

Fragment B 102 beginnt so: „(Ihm, dem einen) Gott, ist alles schön und gut und gerecht“<sup>56</sup>. Das bedeutet nicht, dass Gott sich eine schönfärberische, unwahr verklärende Sicht auf die Wirklichkeit leisten würde, sondern dass er die – für uns Menschen – oft so tief verborgene Vollkommenheit der Dinge unmittelbar „sieht“. Diese Vollkommenheit existiert also wirklich. Aber während wir Menschen sie nicht sehen und sinnlos an ihrer mehr oder weniger unvollkommenen „Aussenhaut“ herumäkeln (B 102), erfasst Gott diese Vollkommenheit. Er erfreut sich offensichtlich an ihr. Er versteht, warum sie jene φύσις ist, die sich vor den Menschen gern „versteckt“ (B 123). Er weiss nämlich, dass der Mensch, obwohl zum Denken begabt (B 113, B 116), nur schwer zu jener „höchsten Tüchtigkeit“ (B 112) erzogen werden kann, die in der verständigen Besonnenheit (σωφρονεῖν, B 112) liegt. Der Erziehungspro-

---

<sup>56</sup> Der Dativ τῷ μὲν θεῷ muss unbedingt auch in der Übersetzung als Dativ kenntlich gemacht werden. Denn er besagt nicht eine „subjektive Einschränkung“ auf der Seite Gottes (die auch nicht mit blossem Dativ, sondern mit Präposition ausgedrückt würde: πρὸς θεοῦ, vgl. B 79), sondern eine ontologische Notwendigkeit.

zess ist langwierig, aber durch seine Immanenz hilft Gott dem Menschen dabei jederzeit. Und hierin liegt, gut vernetzt mit dem gesamten Denkansatz Heraklits, sein Hinweis auf die erbarmende Güte Gottes. Diese enthüllt sich somit nicht als seltener Einzelakt, sondern als permanentes Wirken.

Wir haben also drei Fundamentalbestimmungen Gottes, die Heraklit als evidente Eigenschaften Gottes bereitstellt: 1. Ewigkeit, 2. Allgegenwart (beides ist ja mit „er ist immer da“ gemeint), 3. wohlwollende Immanenz. Dazu kann der „Experte“ in Streitgesprächen religionskritischen Diskutanten jederzeit das Fragment B 67 heranziehen, nämlich die Tatsache, dass vernünftigerweise an allen drei Punkten niemand zweifeln kann. Gott *muss* also Gegenstand vernünftiger Rede sein, *auch heute*, und zwar grundsätzlich *so wie eben dargestellt*. Alles andere ist neben dieser notwendigen und sicheren Aussage zunächst einmal als subjektive Zutat wegzuschieben.

2. Obwohl der religionskritische Diskutant bis hierher dem Argument folgen wird (d. h. wird folgen müssen), dürfte er sehr schnell mit der Frage nachstossen: „Was ist das aber nur für ein Gott? Was kann er mir mehr bedeuten als die natürlichen Elemente? Reagiert er, wenn ich jetzt zu ihm bete?“ Diese dreifache Frage richtet sich auf die personale Identität Gottes. In eine einzige Frage zusammengefasst, lautet sie: Kann dieser Gott zu sich selbst „Ich“ sagen, und vermag er mich bzw. ich ihn deshalb als ein „Du“ zu behandeln? Es ist die Grundfrage aller religiösen Menschen.

Fragment B 32 könnte darauf die Antwort enthalten. Es heisst da: Allein das Eine, das Weise, beansprucht nicht und beansprucht doch den Namen des Lebensgottes (Zeus)<sup>57</sup>. Der mythologische griechische Gott Zeus verdient nicht den Namen des Lebensursprungs und -prinzips, den er nach ionischer Auffassung trägt; wenn er aber das Eine und allein Weise ist, der höchste Wert bei Heraklit, dann darf er als Ursprung und Prinzip der Erkenntnis auch als Quelle des Lebens betrachtet werden; denn Erkennen ist nach griechischer – vor allem der Apollon-Religiosität nahestehender – Auffassung geballtes, reines Leben. Demnach ist Gott,

---

<sup>57</sup> In Kapitel 2 wurde bereits auf die Volksetymologie Ζεύς, Ζηνός hingewiesen, die zwar irrtümlich an ζῆν anknüpft, aber gerade in Ionien weit verbreitet war.

der Eine, die kondensierte Weisheit selbst<sup>58</sup>, als das Leben selbst auch nicht ohne die Qualitäten des ursprünglich und vollkommen lebendigen Seins. Das heisst: er muss Person und deshalb im Gebet ansprechbar sein. Aber er ist eine rein geistige Person, die nichts mit Tempeln oder Standbildern zu tun hat (vgl. B 5).

Gott „lebt“ demzufolge, und doch ist seine Art zu leben grundverschieden von der Art und Weise, wie die momentan lebendigen Menschen und die Toten ihr Leben fristen. Denn während die jetzt lebenden Menschen mit ihrem „Lebenslos“ (μόρος, B 20) zugleich ihr „Todeslos“ akzeptieren<sup>59</sup> und folglich von Tag zu Tag anders leben müssen, verharret Gott unter allen – durch die menschlichen Wahrnehmungsorgane bedingten – „Verkleidungen“ (vgl. B 67) als der stets Identische. Deshalb muss Heraklit gar nicht eigens betonen, dass Gott „lebe“.

Ungeachtet der persönlichen Vorstellungen Heraklits über Lebendig- und Totsein ist klar, dass er, wenn auch eher indirekt, das wirkliche Leben Gottes bekräftigt. Damit bestätigt er auch die Fähigkeit Gottes, den Menschen in allen Lebenslagen zuinnerst zu verstehen; und infolge von Gottes Immanenz ist dem Menschen bereits jede göttliche Hilfe angeboten. So deterministisch manche Sätze Heraklits auch klingen, in Wirklichkeit ist bei ihm der Mensch doch alles andere als „von Gott verlassen“.

All das geht notwendig aus Heraklits Gottesbegriff hervor. In heutiger Situation eines vernünftigen religiösen Streitgesprächs wird deshalb der Experte immer wieder darauf hinweisen, dass das Urteil Gottes über den richtigen Zeitpunkt sowie die Art der Hilfe, die er den Menschen angedeihen lassen möchte, ganz von seiner Vorsehung abhängen. Der Mensch hingegen, v. a. wenn er nicht mit höchster Hingabe betet,

---

<sup>58</sup> An dieser Stelle sei die stark vermutbare doppelte Identifikation Gott = das Eine = das Weise (die Weisheit) einmal vollzogen. Die Sache bleibt aber letztlich in der Schwebe, weil Heraklit diese Identifikation doch nicht ausdrücklich festlegt.

<sup>59</sup> Lebendig- und Totsein sind „dasselbe“ (B 88), weil beide Arten von Tätigkeit etwas „fertig auszuleben“ haben. Dies geht klar hervor aus Heraklits transitivem Gebrauch des Wortes „leben“, z. B. in B 76 u. ö. Von da her sieht er sogar eine letzte Identität von Sterblich- und Unsterblich-Sein (B 62): beide haben die Pflicht, einander ihren Tod zu leben und ihr Leben gegenseitig zu sterben – was immer das bedeutet. Jedenfalls scheint das alles nicht fatalistisch konzipiert zu sein, da Heraklit eine Möglichkeit offenlässt, das eigene Leben durch „grösseren Tod“ zu veredeln (B 25).

## II. Einführung des heraklitischen Gottesbegriffs

will oft etwas anderes: Hilfe jetzt gleich, eine günstige Wendung des Geschicks sofort, jetzt ... Und Gott lässt ihn warten<sup>60</sup>.

Es ist verständlich, dass der kritische Gesprächspartner genau auf diese „Schwachstelle“ des religiösen Lebens zu sprechen kommt. Ja, sagt er, Gott mag leben und alles miterleben, aber was verliert er denn, wenn er dem Menschen etwas häufiger zu Hilfe eilt? Darauf wird der Experte vielleicht antworten, Gott zeige sich nie in auffälligen Hilfeleistungen, lasse die Sterblichen nie direkt sein Antlitz schauen und verfolge so das in der Sache selbst, d. h. dem Kontakt zwischen Gott und Mensch, liegende Prinzip der Verhüllung des Heiligen. Denn käme er dem Menschen ungeschützt vor Augen, in originaler Grösse, in seiner Übermacht (die alles im Glanz des Schönen, Guten und Gerechten erstrahlen lässt, vgl. Heraklit B 102), so würde der Mensch daran verbrennen. Deshalb könne der Mensch nur sehr selten, und wenn, dann nur im Rückblick und auch da nur undeutlich, die Hilfe Gottes für den einzelnen Menschen erkennen (vgl. B 78). Gottes Annäherungen an den Menschen sind immer geheimnisvoll, und ebenso müssen die öffentlich-kultischen oder privaten Erinnerungen an Gottes hilfreiches Handeln den Mysteriums- und Heiligkeitscharakter dieses seines Handelns behutsam achten (vgl. B 14). Nur mit Anstand und Würde soll man Gott besingen<sup>61</sup>. Nur so ehrt man Gott wirklich.

Der kritische Gesprächspartner wird nun bald einwenden: Gut, aber dadurch festigen wir ja genau die religiöse Situation, in die sich z. B. das bürgerlich geprägte Christentum in Europa im 19. und 20. Jahrhundert so tief verwickelt und die sich gerade heute weltweit als Konformitätsdruck über grosse Teile der Bevölkerungen gelegt hat. Wir helfen den Menschen, besonders den jungen, die aus dieser allseits geforderten Wohlanständigkeit ausbrechen wollen, eben auf dem Sektor nicht, der dazu die nachhaltigsten Möglichkeiten auf tun könnte: auf dem religiö-

---

<sup>60</sup> Dieses Problem, das so alt wie die Menschheit und dennoch in jeder Generation aktuell ist, wird neuerdings in einer Tübinger Dissertation gründlich behandelt: WEBER, Warum greift der gute Gott nicht ein. Besonders Signifikant ist die Definition von „Gottes Macht als ermächtigende Macht“ (ebd. 262).

<sup>61</sup> Mit seinem Wortspiel *αἰδοῖσθαι / ἀναιδέστατα* (B 15) deutet Heraklit an, dass kultisches Singen leicht in eine höchst unanständige Ausgelassenheit umkippen kann.

sen. Darauf der Experte: Sicherlich ist es ein ureigenes menschliches Interesse, Gott zu „erleben“<sup>62</sup>. Es fällt aber tatsächlich schwer, einen klaren Unterschied zu machen zwischen bloss menschlicher Inszenierung und Manipulation einerseits und göttlicher Gabe andererseits. Das Christentum hat hier den grossen Vorteil, die „Sakramente“ klar definiert von allen anderen Elementen der Gottnähe abzugrenzen. Aber auch innerhalb des Christentums findet man das Unbehagen daran, dass christliche Gottesdienste gar keine ekstatischen, also unmittelbar in die „Gottnähe“ hineinhebenden Elemente aufweisen. Das Problem ist uralte. Man kommt dabei immer auf dasselbe Ergebnis: Sobald man versucht, ekstatische Elemente in den christlichen Gottesdienst einzuführen, bemerkt man alsbald, dass dies nur schale, rasch ausgelaugte Versuche des menschlichen Willens sind; Gott kommt dadurch den Menschen nicht wirklich näher. So entfernt man diese Versuche bald wieder aus den Gottesdiensten<sup>63</sup>. Das Bedürfnis, Gott zu „erleben“, bleibt aber bestehen. Wahrscheinlich kann es auch durch *kollektive* Andachtsformen<sup>64</sup> nie ganz eingeholt wer-

---

<sup>62</sup> Dieses allgemein menschliche Interesse wird heute noch verstärkt durch ein Phänomen, das man den „Erlebnishunger“ des modernen Menschen nennt und das sich u. a. in der exzessiven, manchmal fast tobenden musikalischen Rhythmik bei christlichen Jugendgottesdiensten manifestiert: es soll jedem Teilnehmer geradezu eingehämmert werden, dass „Gott da“ ist. Genau darin erkennt man die menschliche Absicht, also den hohen menschlichen Anteil bei solchen Veranstaltungen.

<sup>63</sup> Dies wird schon dann genügend klar, wenn man die Entwicklung der Liturgie im Raum der römisch-katholischen Kirche betrachtet, so wie sie in Europa zwischen 1965 und 2015 tatsächlich verlaufen ist. Die damals neu entstandenen Lieder mit übermässig hervortretender Rhythmik und betont einfachen Texten, das Klatschen dazu, das Tanzen von Ringelreihen bei Kinder- und Frauengottesdiensten u. ä. hatte eine Atmosphäre von Lagerfeuer-Romantik und permanenter Verkündigung der Gottesdienste geschaffen, die allmählich weder Kindern und Jugendlichen noch Erwachsenen entsprach.

<sup>64</sup> Gelegenheit zu solcher kollektiven Gotteserfahrung boten in neuerer Zeit u. a. die Weltjugendtage, Papstbesuche mit besonderen Gebetsnächten der Jugend und die eindrucksvollen, spontanen Gebetsnächte von Hunderttausenden von Jugendlichen unmittelbar vor dem Begräbnis von Papst Johannes Paul II. Dennoch überdecken die spektakulären Grössenordnungen auch dieser doch gewiss aus dem Innersten der (jungen) Menschen kommenden Ereignisse nur die Tatsache, dass das Erspüren der Gegenwart Gottes und der unwillkürliche österliche Jubel bei so vielen Menschen eher noch erschnt als wirklich vorhanden ist. Die blosse Anzahl der Anwesenden ist dabei sekundär.

den. Die Mystik als *individueller* Weg zu diesem Ziel ist daneben aber immer gangbar.

Dazu wird der kritische Dialogpartner nur noch bemerken: Mir ist klar geworden, dass das Projekt „Gotteserfahrung“ ein problematischer Punkt ist. Während Heraklit offenbar die menschlichen Gotteserfahrungen auf das „Zeichengeben“ des „Herrn“ Apollon beschränkt (B 93) – wobei die Interpretationskompetenz eine neue Frage aufwirft – und nur die Sibylle ähnlich vieldeutige Weisungen für die Jahrtausende kundtut, einfach getrieben und gedrängt von Gott, will der einfache religiöse Mensch etwas Konkretes. Er erwartet ein „Du sollst“ etc.; genau das erhält er jedoch bei Heraklit nicht. An die Stelle des religiösen Gesetzes tritt bei ihm offensichtlich der Krieg (B 53), der vernünftige Streit (B 80), das Denken im Rahmen des ζυρόν, der Kampf für das (gemeinsame, profane) Gesetz (B 44), das Bewusstsein, dass alles Gegensätzliche die konstante Einheit entfaltet und dass sich alle Gesetze vom Göttlichen „nähren“ (B 114). Mit einfachen Worten gesagt: indem Heraklit den Aktionsradius mit einigen wenigen sehr rationalen Handlungsgesetzen markiert, schränkt er den Geltungsbereich des „rein Religiösen“ enorm ein, bzw. er identifiziert den letztgenannten fast ganz mit dem rationalen Handlungsraum. Er leugnet nicht, dass religiöse Elemente über den Spielraum des rein Diesseitig-Rationalen hinausreichen, dass es beispielsweise neben der rein politischen Hybris auch eine Hybris der selbstgefälligen Gottesverehrung geben kann, und alle Arten von Hybris, d. h. Hybris überhaupt, muss man mehr als einen Grossbrand unterdrücken<sup>65</sup> (B 43). Aber insgesamt scheinen doch diese religiösen Andeutungen ein blosser Rahmen zu sein: In der Mitte handelt der Mensch, während Gott ihm „untätig“ zuschaut. Und dazu braucht der moderne Mensch trotz seiner psychischen Verlorenheit keinen Gott.

Der Experte darauf: Nein, das ist in etwa die falscheste Folgerung aus Heraklit! Denn Gott *hat* ja gehandelt, er ist gerade *kein* „deus otiosus“, er handelt auch jetzt und wird künftig wieder handeln.

3. Das besagen folgende Fragmente Heraklits. Erstens B 16: Gott ist das, was nie untergeht: Transzendenz. Zweitens B 67: Gott ist alles

---

<sup>65</sup> Dies deshalb, weil Hybris alle Gesetze unterminiert und damit alles eben unter der Zielvorstellung „Weisheit“ gefährdet. Gerade letztere koinzidiert aber mit dem Göttlichen.

Einzelne: Immanenz. Drittens B 102: Vor Gott ist alles schön etc.: Der Blick Gottes, der in den Kern der Dinge dringt, *macht* alles Einzelne definitiv schön, gut etc. Und schliesslich B 92 / B 93: Gott äussert sich, zeigt auf die Wahrheit hin, lässt entdecken, wo er in aller Stille zum Besseren oder zum Besten der Beteiligten verholpen hat. Er verharrt zwar in seiner schwer deutbaren Transzendenz, aber er findet mühelos Möglichkeiten, infolge seiner gleichzeitigen Immanenz jedes Ding zu dessen bestem Zustand bzw. bestem Erfolg hinzuwenden. Zudem weist er durch den Mund der Prophetinnen – Pythia, Sibylle o. a. – darauf hin. Der Mensch muss sich also nur die Fähigkeit erhalten, sich den grundsätzlichen Glauben an die Möglichkeit solchen glücklichen Eingreifens Gottes nicht leichtfertig selbst zu verschliessen. Dann zeigt sich nämlich (freilich nur zurückblickend), dass Gott gar nicht so selten in das Leben der Menschen eingegriffen hat.

Mit diesen vier Punkten hat Heraklit völlig vernünftig die Voraussetzung dafür geschaffen, dass sich daran jede Welt- und Regionalreligion anhängen kann, gleichgültig, wie sie dann intern ihre Dogmen- oder Normensysteme entwickelt<sup>66</sup>. Die drei monotheistischen Weltreligionen ersetzen das Element der Prophetinnen durch die Gestalt eines einzigen ultimativen „Offenbarers“, während die im 19. und 20. Jahrhundert entstandenen Mischreligionen (v. a. in Afrika und der Karibik) dieses prophetische Element zum rauschhaften Mittelpunkt der Religion überhaupt überhöhen und schamanistische Himmelswanderungen zum Kerninhalt der Religion erklären. Wenn dabei die anderen Eckwerte der Religion, die Heraklit eindeutig festhält, in der religiösen Praxis nach wie vor ernstgenommen werden, so ist auch gegen diese bizarr anmutenden For-

---

<sup>66</sup> Diese universalistische Kraft des heraklitischen Denkens berührt Peter SLOTERDIJK (Weltfremdheit 346) als den „heraklitischen Tag“, in welchem sich das „Wissen des aus Gegensätzen gemachten Einen in ununterbrochener Helligkeit bei sich selbst aufhält. Ein solches Weises ist allein der Gott – nicht umsonst spricht Heraklit als Theologe des Apollon“. SLOTERDIJK behauptet hier voreilig eine generelle Identität des „einen Weisen“ mit dem von Heraklit gemeinten Gott. Zudem bekennt sich Heraklit, wie SLOTERDIJK voraussetzt, nirgends als „Theologe“ des Apollon, ja überhaupt nirgends als Theologe, sondern jederzeit als echter Philosoph. Das heisst: Apollon wird zwar bei Heraklit direkt und indirekt hervorgehoben, aber gerade nicht als Glaubensgegenstand, sondern als Beispiel für die universalistische Kraft seines Denkens. SLOTERDIJK scheint diesen Zusammenhang nicht begriffen zu haben.

men von Religiosität religionsphilosophisch nichts Entscheidendes zu sagen.

Nur wenn man diese kühl und vernünftig von Heraklit festgestellten Grundmerkmale für menschlichen Gottesbezug, d. h. die Eckwerte für die Beurteilung einer bestimmten Verhaltensform als *religiöses* Verhalten, einhalten kann, hat man die Gewähr, eine echte Religion (und keine Ersatz- oder Pseudoreligion) zu betrachten.

4. Die Anknüpfung jeder Religion an die Aussagen Heraklits ist vom Vernunftstandpunkt direkt und widerspruchsfrei – bis zu dem „kleinen“ Restphänomen, das sich auf die empfindungsmässigen Gebiete der menschlichen Seele bezieht: alle emotionsgeladenen Riten und Feste der katholischen Marien- und Herz-Jesu-Verehrung; alle ebenfalls emotionsgeladenen Spezialfeste und -wallfahrten des schiitischen Islam; alle Heilungsriten der modernen Neureligionen usw. – einzufordern. Heraklit hat in seiner nüchternen Art solche Glaubenseuphorien abgelehnt (B 5, B 14, auch B 78)<sup>67</sup>, nicht aber unbedingt jede Emotionalität innerhalb der Gottesverehrung. Nur muss eben das emotionale Element zur Untermauerung des rationalen Glaubens dienen. Es entspricht dann dem, was wir die Ehrfurcht vor den heiligen Riten nennen – entsprechend B 14 (ἀνιερωστί – ἱερωστί). Heraklit sieht also durchaus die Notwendigkeit einer Ergriffenheit durch das Heilige und das verehrungsvolle Hineinhören in seine Tiefe, in der Gott spricht (vgl. B 92 / B93). Nur wäre Heraklit strikt dagegen, dass Menschen in der Gottesverehrung aus Ergriffensein geradezu zerfliessen – hier würde die Religiosität den Gesamtcharakter des menschlichen Lebens, der das Verstehen des λόγος zum Hauptinhalt hat, unsinnig überschwemmen<sup>68</sup>.

5. Nach Heraklits Andeutungen besitzt der Gottesbezug des Menschen eine grundsätzlich nüchterne, vernünftige Struktur. Emotionalität, Phantasie, und entwicklungs- oder kulturbedingte Vorstellungen von

---

<sup>67</sup> Dazu stimmt aber auch die nüchterne Schlussfolgerung von Tanja Susanne SCHEER (Ergriffenheit 28–31), die das antik-pagane Wallfahrtswesen als eher limitierte Grösse im Vergleich zu dem mächtig aufblühenden christlichen Wallfahrtswesen des 4.–10. Jahrhunderts darstellt. Die Vergleichbarkeit beider Formen von Wallfahrtsaktivität ist deshalb nach dem Urteil der Forscherin geradezu minimal.

<sup>68</sup> Gemeint sind religiöse Ekstasen oder ähnliche Zustände der Seele, in denen die Vernunft weitgehend eingeschläfert wird.

Gott haben daneben einen relativ schmalen Spielraum. Dieser genügt aber, um die ganze Palette menschlicher Erwartungen auf Gefühlsebene, die sich an den objektiv wahren und sicheren Gottesbegriff anzuschließen suchen, tatsächlich aufzunehmen<sup>69</sup>. Jede noch so verquere Gottesvorstellung findet auf dieser Palette ihren Platz, sofern sie sich nicht von der vernünftigen Grundordnung der Gottesbezüge überhaupt losreisst. Denn dann wird sie ein Nonsens, und ein solcher widerspricht dem Ernst der Gott-Mensch-Relation.

6. Somit existiert in jeder Religion ein Zusammenspiel von vernünftiger Struktur (einschliesslich über- und unterbestimmten Gottesbegriffen) und einer Vielzahl mehr oder weniger frei assoziierter Gottesbilder. Eine Sondergruppe unter den Religionen bilden aber nun die drei monotheistischen Weltreligionen: Christentum, Judentum, Islam. In diesen drei Religionen richtet sich jeweils das ganze religiöse Leben nach der empfangenen Offenbarung, die konstitutiv verbunden ist mit einer historischen Person: Jesus Christus, Mose, Muhammad. Auch diese drei Religionen sind religionswissenschaftlich und -philosophisch gut zu erfassen durch Heraklits Ansatz einer vernünftigen Gotteslehre, mit einer Ausnahme: zu Heraklits drei oder vier Fundamentalsätzen ist der eine hinzuzufügen: Gott hat sich geoffenbart in einer historisch fassbaren Person, und deshalb darf und muss jede dieser drei Religionen einen *total verpflichtenden* „Glauben“ verlangen, d. h. eine persönliche unrevindierbare Treueverpflichtung gegenüber dem zuhöchst persönlichen Gott.

Diese entscheidende personalistische Zuspitzung wirkt sich unmittelbar auf die Lebensgestaltung des Gläubigen aus; denn existentielle Phänomene wie Schuld, Reue, Vergebung, Tod, Freude, Begeisterung, Andacht, Intimität, Scham u. v. a. gelangen erst in der personalistisch

---

<sup>69</sup> Hier ist für das „Wie“ der Anknüpfung die Religionspsychologie zu Rate zu ziehen. Wilhelm PÖLL (Erlebnis 54–57) beschreibt verschiedene Ausgangspunkte und Möglichkeiten, sich Gott lebensnah vorzustellen. In einem eigenen Abschnitt (ebd. 57–60) erinnert er auch an das Gewicht der „Verborgenheit Gottes“ innerhalb aller Gottesvorstellungen. Gott bleibt trotz aller noch so detaillierten Vorstellungen im Endeffekt fremdartig, undurchschaubar und unergründlich; eben deshalb gibt es aber „Verzerrungen des Gottesbildes“ (ebd. 61–64), die eine rationale Masseinheit für alle religionspsychologischen Phänomene auf den Plan rufen.

entfalteten Religion zu ihrer ganzen individuellen wie auch sozialen Wirklichkeit.

In den Religionen der Antike war all das wenig oder gar nicht sichtbar. Trotzdem passt es fugenlos in das vernünftige Schema des heraklitischen Gottesbegriffs hinein, oder umgekehrt: Heraklit hat mit seiner Theologik auch den Offenbarungsreligionen der Gegenwart<sup>70</sup> eine überschaubare Struktur gegeben.

## 2. Ein Hinweis

Dem bisher Gesagten ist nichts hinzuzufügen ausser dem Hinweis, dass jeder einzelne religiöse Mensch eine spezielle Individualgeschichte im Umgang mit dem Gottesbegriff hat (eine „religiöse Biographie“), und ebenso jede feste religiöse Gemeinschaft. Daher kann es auch keine endgültige Form der Rezeption des heraklitischen Gottesbegriffs in das heutige Reden von Gott geben. Aber in jedem Fall stabilisiert der heraklitische Gottesbegriff das Reden von Gott, er weist dieses immer wieder höchst sinnvoll auf seinen Weg zurück zu dem, was am dringlichsten auszudrücken ist und am wenigsten ausdrückbar bleibt: zu Gott selbst. So erweist sich der heraklitische Gottesbegriff als eine praktische Hilfe vernünftig begleiteter religiöser Praxis. Er selbst ist ein vorsichtiges, aber verlässliches Nahe-Herangehen an Gott – ἀγγιβάσις<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Es ist denkbar, dass er auch den anderen Religionen, die zu Tausenden in der Welt vorkommen oder vorgekommen sind, klarere Struktur schenken kann. Das wird an anderen Stellen zu untersuchen sein.

<sup>71</sup> Heraklit B 122.



## Anhang 1

### Das ΑΙΩΝ-Fragment (DK / SNELL B 52) in neuer Deutung

Die Mehrzahl der Interpreten geht davon aus, dass das Wort ΑΙΩΝ als αἰών gelesen werden muss. Auf dieser Grundlage wurden in Kapitel 2 die möglichen Übersetzungen diskutiert, wobei keine einzige als voll überzeugend erschien<sup>1</sup>. Zu einem ähnlich negativen Ergebnis war vor gut einem Jahrhundert schon Eduard ZELLER<sup>2</sup> gekommen. Nun existiert aber keine Vorschrift, die Buchstaben<sup>3</sup> ΑΙΩΝ als αἰών zu lesen und damit die Übersetzung auf das relativ unfruchtbare Bedeutungsfeld von „Lebenszeit, kraftvolles Leben“ oder „Zeit überhaupt“ zu fixieren. Es gibt durchaus eine Alternative.

Wenn man ΑΙΩΝ als ἄϊων<sup>4</sup> liest, bieten sich zwei lexikalische Möglichkeiten. Entweder ist es dann Partizip Präsens Aktiv von ἄϊω (1), also „der/die Wahrnehmende, Sehende, Hörende, Fühlende“, oder Partizip Präsens Aktiv von ἄϊω (2), also „der/die Verstehende, genau Hinhörende“. Fast unvermeidlich ist, da ἄϊων am Satzanfang steht, die ge-

---

<sup>1</sup> In der sachlich gut vertretbaren Absicht, jene früheren, oft pseudo-tiefsinnigen Interpretationen zu vermeiden, gerät Thomas BUCHHEIM (Vorsokratiker 78) in eine gefährliche Nähe zur Banalität. Er übersetzt αἰών mit „Weltlauf“. Dieser „ist ein Kind, das spielt und seine Züge macht, eines Kindes ist das Königreich ... denn ein Kind verfolgt keinen zum Spiel hinzukommenden Zweck, sondern achtet nur auf die Regeln, nach denen die Steine zu legen sind“. Erstens steht bei Heraklit nirgends, dass dieses Kind einen Partner hat, so dass eher anzunehmen ist, dass es allein und regellos seine Phantasie-Kombinationen der Steine realisiert. Zweitens kann αἰών kaum mit „Weltlauf“, sondern allenfalls mit „Lebenslauf“ übersetzt werden. Aber beide Übersetzungen sind wenig sinnvoll; Heraklit hätte eine so dürftige Aussage kaum zu Wort gebracht.

<sup>2</sup> ZELLER, Philosophie der Griechen 1,2, 807-810.

<sup>3</sup> Es sei daran erinnert, dass in frühgriechischer Zeit generell in Majuskeln geschrieben wurde. Schon deshalb stehen die beiden Lesarten αἰών und ἄϊων gleichberechtigt nebeneinander.

<sup>4</sup> Heraklit kennt und schreibt dieses Wort nicht ungern: vgl. B 112, wo er allerdings das Kompositum ἐπαἰω (ἐπαῖω) verwendet.

dankliche Hinzufügung des substantivierenden bestimmten Artikels, also (ὁ/ἡ) αἰών. Für beide Fälle ist die Übersetzung aber immer noch wenig erhellend, so dass man an eine Konjektur denken mag. Nächstliegend ist da ἀνήρ, allein schon als wirkungsvoller Gegensatz zu παῖς. Dann wäre zu übersetzen: „Der (erwachsene) Mann, der wahrnimmt, ist ein Kind ...“

Da Heraklit das seltene, archaisierende Verbum αἰεῖν statt εἰδέναι oder ἐπίστασθαι verwendet, kann man annehmen, dass etwas Besonderes ausgedrückt werden soll. In der Tat gibt uns B 112 einen Hinweis. Dieses Fragment lautet:

Σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν,  
κατὰ φύσιν ἐπάγοντας.

Verständig zu sein ist höchstens Können, und Weisheit ist, Wahres zu sagen und zu tun, bei denen, die genau auf die gewachsene Wirklichkeit hinhören.

Wirkliches muss sozusagen ringsherum betrachtet werden, bevor man sagen kann, hier habe man wissensfreundliche Männer vor sich (B 35). Diese Tugend, gewachsene, kernhafte Wirklichkeit lange und aufmerksam zu betrachten (B 112) und viele Einzelheiten abzuwägen (B 35), besitzt unser Mann von Fragment B 52 offenbar nicht. Er nimmt wohl wahr, aber er verbindet seine Wahrnehmungen durch seinen Verstand (νοῦς) bzw. seine Denkkraft (τὸ φρονεῖν, B 113) nicht mit dem einheitsstiftenden λόγος. Er nimmt Einzelnes wahr, vergleicht auch ein bisschen und fühlt sich grossartig, aber in Wahrheit ist er nur ein Kind: παῖς ἐστι, παίζων πεσσεύων<sup>5</sup>: „ein Kind ist er, spielend mit Brettspielsteinen“. Und Heraklit fügt eine Bemerkung hinzu, die wohl nur als grimmige Ironie

---

<sup>5</sup> DK 1, 162 Anm. zu Zeile 5 verweist auf ZELLER (Philosophie der Griechen 1,2, 807–810), wo noch weitere Auseinandersetzung mit älterer Literatur stattfindet. Das Komma muss jedoch unbedingt so gesetzt werden, wie schon Karl REINHARDT (Heraklits Lehre) richtig erkannt hat. Gegen diese Lösung kämpft grundlos DK 1, 493 (Nachtrag zum Ersten Band). Für DK ist evident, „dass der Aion ein (παῖς) παίζων ist, nicht ein παῖς“. Mit Karl REINHARDT ist es viel glaubwürdiger, eben doch auf das παῖς-Sein des Aion den Schwerpunkt zu legen.

zu verstehen ist: παιδὸς ἢ βασιληΐη, „einem Kind gehört das Königtum“. Wer nur Einzelheiten in der Welt erkennt, beherrscht wohl auch seine Lebenswelt – aber oberflächlich. Er ist und bleibt ein Kind, das „König spielt“, aber im Grunde von der Weltordnung keine Ahnung hat: denn in der Naivität seines Hinschauens vergisst er den νοῦς, der das Denken umfassend macht. Erst durch die Konzentration auf den νοῦς wird der Mensch ein Erwachsener (ἄνθρωπος).

Nun finden wir aber unter den Fragmenten Heraklits auch eines, das zusammenhangslos im Raum zu stehen scheint, übrigens auch verstümmelt ist und von den Interpreten gern übergangen wird. Die Rede ist von B 100. In Kapitel 2 des vorliegenden Buches wurde es *per conjecturam* direkt an B 52 angehängt, weil es die soeben dargelegte Interpretation bestätigt: Der nur ungeordnet Wahrnehmende, das nie erwachsene Menschenkind, herrscht als kleiner König über alles, was die Stunden, die Zeiten des Lebens, die Situationen eben so daherbringen. Aber all das ist ja nur Spiel und Schein.

Gegen diese Kritik am kindischen Spiel und Schein könnte man jetzt mit einiger Berechtigung sagen können, dass ja Heraklit selbst mit dem Doppelsinn von AIΩN (αἰῶν und αἰών) ein literarisches Spiel treibt, wenn er seinen Spruch (B 52 + B 100) mit dem Wort ὥραι beendet: αἰῶν als frische Jugendzeit entspricht den jugendlich-oberflächlich verstandenen ὥραι.

Ein perfektes Bild des Jungseins. Aber die Zitation der in jedem Augenblick erneuerten jugendlichen Frische der Lebenswelt täuscht: Frische jedes Augenblicks heisst Vergehen jedes Augenblicks.

Doch dieses literarische Spiel Heraklits auf der Darstellungsebene ist etwas ganz anderes als das kritisierte existentielle Spiel der Unwissenden auf der Sachebene.

Dabei sollte man nicht vergessen, dass dieses Fragment – gerade mit der als Konjektur vorgeschlagenen Erweiterung – in eine Umwelt hinein spricht, die noch durch und durch von mythologischen Vorstellungen geprägt ist. Heraklit selbst nimmt mythologische Vorstellungen zu Hilfe, um seine Position zu bekräftigen, z. B. in B 94, wo gleich mehrere mythologische Figuren als halbwegs noch geglaubte religiöse Größen auftreten: Helios, Dike und die Erinyen. So darf man ὥραι wohl auch grossgeschrieben verstehen. Die Horai, die drei göttlichen Wesen Eunomia, Dike und Eirene, stehen als Töchter von Zeus und Themis für

die unantastbare geistige Ordnung. Und sie sind nicht blosse Symbole oder Metaphern; sie tun etwas: φέρουσιν. Sie bringen Sachen herbei, die der Mensch als „Kind“ niemals „machen“, über die er aber sehr wohl gedankenlos herrschen kann.

Es sind die Grundlagen des „normalen“ Lebens: die guten, gesetzlich garantierten Lebens- und Arbeitsbedingungen (εὐνομία), das kraftvoll in alle Lebensbereiche hineingreifende Recht selbst (δίκη, vgl. B 23, B 28)<sup>6</sup> und schliesslich der Friede (εἰρήνη). Diese Grundlagen des normalen Lebens der Staatsbürger sind für die Griechen und sicher auch für Heraklit nichts Selbstverständliches; sie sind Geschenke der Horen. Man muss sie pflegen. Man muss sie verteidigen. Nicht zufällig mahnt Heraklit, dass die Stadtbewohner (ὁ δῆμος) für den Nomos, das praktisch-alltäglich und sittlich-religiös Verpflichtende, kämpfen müssen wie für die Stadtmauer, die alle Bürger der Stadt umschliesst und schützt (B 44). Die Gaben der Horen einfach zu benutzen und dumpf dahinzuleben, ist zu wenig. Aber genau das tut der Mensch, der „Kind“ bleibt. Er spielt den König, ohne auch nur, durch den νοῦς, über sich selbst „König“ zu sein (vgl. B 85) und die rein passive, unreflektiert-kindliche Rezeptivität durch Pläne, Absichten, Kampf (vgl. B 44) und Streit (vgl. B 80) zu ersetzen.

Damit wird der erkenntnistheoretische, aber auch religiös-moralische Sinn von B 52 einsichtig. Blosses Wahrnehmen genügt nicht. Dies wäre nur der Zugang zum Pseudowissen der ἀξύνετοι. Vielmehr muss alles, was man wahrnimmt – und Heraklit verurteilt nicht das Wahrnehmen als solches – integriert werden in die eine, von keinem Irrtum oder Zufall beeinflussbare Weltdeutung (λόγος) von „einem (einzigem) Weisen“ (ἐν τῷ σοφόν, B 32) her.

Fragment B 52 ist deshalb einzuordnen in die erkenntnistheoretisch, nicht einfach „pädagogisch“ gemeinte Gruppe der παις-Fragmente: B 70, 74, 79 etc. Besonders B 70 liegt nahe: Kinder sollen ihre Spielsachen – wie z. B. Brettspielsteine – zurücklassen, ganz aufwachen und ins gemeinsame, ernste Leben eintreten (B 89).

---

<sup>6</sup> Wenn man hier Δίκη personifiziert auffasst und daher in Grossschreibung wiedergibt, muss man in B 52 (bzw. 100) auch Ὀραί personifiziert verstehen. Es gehört aber zu Heraklits Stilmitteln, dass er unentschieden lässt, ob wir diese Wörter als Sachbezeichnungen klein- oder als Namen grossschreiben sollen.

Übrigens ist es kein Zufall, dass Heraklit um diese Fragmenten-Gruppe herum wie eine Klammer zwei Fragmente setzt, die den Krieg (πόλεμος) thematisieren: B 53 und B 80. Gerade B 53 nennt auch direkt das Stichwort πόλεμος neben dem Schlüsselwort βασιλεύς: Krieg ist der wahre König, der bedingungslos herrscht. Das Kinderkönigtum der Uneinsichtigen hat daneben keine Bedeutung<sup>7</sup>.

Die hiermit vorgelegte Rekonstruktion auf der Basis von αἰών ist sicherlich dadurch anfechtbar, dass sie auf zwei bzw. drei Konjekturen beruht:

1. Anfang: Ὁ ἀνὴρ.
2. Anschluss von DK / SNELL B 100 nach dem Wort βασιληίη (das sonst unverbunden in der Luft schwebt).
3. Mitte: αἰών verlangt ein Akkusativobjekt wie etwa τὰ φανερά<sup>8</sup>.

Konjekturen sind philologisch immer eine letzte Möglichkeit. Sie sind jedoch erlaubt, wenn sie eine sonst nicht erreichbare klare Deutung ermöglichen. Deshalb stehen sie hier mit gutem Recht. Hier der rekonstruierte griechische Text von B 52:

[ Ἄνῆρ] αἰών [τὰ φανερά] παῖς ἐστὶ, παίζων πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληίη πάντων, ἃ φέρουσιν ὦραι<sup>9</sup>.

Dazu die aktuelle Übersetzung<sup>10</sup>:

Der erwachsene Mann, der das Offenkundige wahrnimmt, ist ein Kind, spielend mit Brettspielsteinen; einem Kind gehört das Königtum über alles, was die Horen herbeitragen.

---

<sup>7</sup> An diesem einen Punkt darf man ein kompositorisches Gerüst mit eigener Aussage durchschimmern sehen.

<sup>8</sup> Vgl. B 54.

<sup>9</sup> Die in diesem Fragment extrem hervorstechende Alliteration (zweimal α-, achtmal Labial-Alliteration) könnte etwas bedeuten, zumal π der 16. Buchstabe des Alphabets ist und  $2 \times 8 = 16$  ist. Wenn hier eine versteckte Andeutung vorliegt, ist sie heute aber wohl nicht mehr aufzuschlüsseln.

<sup>10</sup> Diese Übersetzung stammt (wie alle Übersetzungen im vorliegenden Buch) vom Autor. Die Übersetzungen können differieren, da es sich um eine langsam fortschreitende Forschungsarbeit (ein „work in progress“) handelt.



## Anhang 2

### Das NEKYEΣ-Fragment (DK / SNELL B 96) in neuer Deutung

In dem Satz, der auf moderne wie auf antike Hörer oder Leser höchst anstößig wirkt, ist offenbar eine Bekräftigung des archaischen (vorindoeuropäischen?) Brauches zu sehen, die Toten auf freiem Feld den Raubvögeln auszusetzen<sup>1</sup>. Dies ist aber wohl nur nebensächlich. Der Denker will seine Mitbürger auf den Unsinn des lykisch beeinflussten Begräbnisluxus, des Gräberkultes oder der theatralischen Leichenverbrennungen aufmerksam machen und ebenso darauf verweisen, dass die griechische Variante der Leichenaussetzung – Entehrung eines „Verbrechens“ noch über den Tod hinaus<sup>2</sup> – ein religiös-sozialpädagogisches Ritual mit minimaler Abschreckungs-Wirkung ist. Wer wird sich schon von einer Untat abbringen lassen, weil er annehmen muss, dass er nach Verhaftung und Todesstrafe, infolge der Aussetzung seines Leichnams, weder von den Göttern der Lichtwelt noch von denen der Unterwelt aufgenommen wird und auf ewig als „ohnsitzloses Gespenst“ herumirren muss? Solche Skrupel sind einem echten Verbrecher doch wohl eher fremd. (Ganz anders ist die rein religiöse Motivation der Leichenaussetzung im zarathustrisch-persischen Kulturraum: die „heiligen“ Elemente Luft und Erde sollen von der „Befleckung“ durch Leichname generell freigehalten werden<sup>3</sup>.) – Dieser ganze Zusammenhang ist Heraklit jedoch nur einen Seitenblick wert. In der Hauptsache interessiert den Denker nämlich gerade nicht der (verwesende) Leichnam, sondern das, was vom Menschen (unzerstörbar?) *ausser* dem Leichnam übrig bleibt.

---

<sup>1</sup> Vgl. Il. 1,5: οἰωνοῖσι τε δαῖτα.

<sup>2</sup> Bei den Griechen ist nur diese Form der Leichenaussetzung nachweisbar.

<sup>3</sup> Nach neuerer Ansicht der Iranisten scheint dieser Brauch gar nicht gesamt-persisch und damit nicht zarathustrisch zu sein, sondern ein Sonderbrauch der anti-zarathustrischen Magoi in Medien. Vgl. GHEIBY, Zarathustras Feuer 45f, bes. 141–143.

Es geht um die ψυχή. Sie wird in den überlieferten Fragmenten immerhin sechsmal<sup>4</sup> genannt, kann also keine unbedeutende Sache sein. Was bedeutet sie? Zunächst ist festzustellen, dass der Begriff einer rein geistigen, voll aktions- und reaktionsfähigen Substanz – das Konzept der Seele in der hoch- und spätmittelalterlichen sowie in der neuzeitlichen Philosophie und Theologie – für die frühgriechische Zeit und damit auch für Heraklit nicht existiert. Daher kommt man um die Mühe nicht herum, Wort und Begriff ψυχή eng an das körperliche Atemholen, das (auch hörbare) Ausatmen und das (auch auf der Haut spürbare) Hauchen anzubinden.

Heraklits philosophischer Ansatz ist ein Gesamtkonzept. Daher wäre es abwegig, den Begriff ψυχή als isoliert dastehendes Phänomen anzusehen. Vielmehr ist er eingebunden in ein kosmisches Geschehen<sup>5</sup>.

Aus Fragment A 1, das trotz seiner stoischen Überarbeitung in seinen Grundlinien als echt heraklitisch zu betrachten ist, darf folgendes entnommen werden: Erde und Wasser dünsten ununterbrochen Dämpfe aus (wörtlich „hinaufsteigende Ausdünstungen“: ἀναθυμιάσεις). Diese bilden den Hintergrund allen Lebens und die Trägersubstanz aller Dinge und Befindlichkeiten in der Welt. Auch die „Seele“ ist in diese ständige Aufstiegsbewegung einbezogen, ja sie ist wohl das beste Beispiel für die wirkende Kraft des „Hinaufdampfens“. Zugleich darf die ψυχή als das bestmöglich greifbare Teilchen des „vernünftigen Feuers“ (φρόνιμον πῦρ, B 64a) bezeichnet werden, da nichts anderes im Menschen oder sonst in der Welt die vorhandenen Energien sammelt und zielgerecht auf vernünftig planbare Zwecke hin einsetzt. Dies geschieht, weil die „Seele“ sich aus sich heraus in jeder Hinsicht verstärken (B 115) und derart geheimnisvoll vertiefen kann, dass ihre Grenzen unauffindbar sind (B 45). Ist sie also unsterblich? Aufgrund des soeben zitierten Fragments muss man es fast annehmen; sicher ist das allerdings noch nicht. Nur B 98 sagt ohne weitere Begründung, dass die „Seelen beim

---

<sup>4</sup> Es sind die Fragmente B 36, 45, 85, 98, 115, 118. Dazu ist zu stellen: θερμὰ ψύχεται (B 126), das Warme kühlt sich ab. Zur aufsteigenden ψυχή scheint also so etwas wie stetige Abkühlung zu gehören.

<sup>5</sup> Bei der Rekonstruktion dieses grösseren Zusammenhangs muss leider auf viele Hypothesen zurückgegriffen werden.

Hades“ eine bestimmte Art der Atmung besitzen (ὄσμῶνται statt ψύχουσι). Das impliziert ihr postmortales Fortbestehen.

Mensch und Seele bilden folglich eine besonders enge Einheit. Reicht diese bis zu dem Punkt, den wir Identität nennen? Um das zu klären, muss man wohl erst einmal fragen, wie die Seele – zunächst ein rein physisches Phänomen – in den Menschen hineinkommt bzw. wie es begründet sein kann, dass sie als *diese* Seele *dieses* Menschen immer schon unverwechselbar da war.

Ein Mensch entsteht, wenn die beiden Elternteile in ihrem emotionalen Überschwang (θυμός, B 85) mit festem Willen (ἐθέλουσι, B 20) neues individuelles Leben inklusive Tod (μόρος, B 20) hervorbringen (ἄπτονται, B 26)<sup>6</sup>. Dieses beim Geschlechtsverkehr hervorgebrachte individuelle Leben ist mit der „Seele“ zu identifizieren; denn nur von da her kann die Seele ihre geordnete Fähigkeit (λόγος) erhalten haben, sich selbst zu vergrößern und zu stärken (αὔξειν, B 115). Dieser somit erzeugte „Feuerfunke“ ist die Selbsterkenntnis (B 116), die zwar jedem Menschen zugeteilt ist, aber nur bei wenigen zur Weisheit in der Erkenntnis des Einen verdichtet wird (B 108, B 34, B 1).

Mit solcher Eigendynamik begabt, kann die „Seele“ bei Heraklit doch wohl nicht im Tod vernichtet werden. Sie „muss“ eigentlich dann, von den Grenzen und Begierden des Körpers befreit, erst recht aufleben – auch wenn wir uns das als diesseitige Menschen gar nicht vorstellen können (B 27).

Allerdings muss man, wenn man die „Seele“ bei Heraklit von dieser Seite her noch gründlicher zu erfassen versucht, mit zwei hypothetischen Analogien arbeiten, die sich an zwei heraklitischen Grundworten festmachen lassen: erstens μεταβάλλειν (B 84a) bzw. μεταπίπτειν (B 88), zweitens ἄπτεσθαι (B 26, B 30).

Um hier richtig zu sehen, muss man noch einmal auf den rein physikalischen, „vorphysikalischen“ Ursprung der ψυχή zurückgreifen. Sie ist zunächst nichts anderes als ein undifferenzierter Teil der ἀναθυμιάσεις. Erst wenn zwei zufällig genau gleichzeitig aufsteigende „Naturdämpfe“ sich zu einer einzigen starken „Dampfkombination“ zusam-

---

<sup>6</sup> Die beiden Elternteile sind dabei grundsätzlich gleichberechtigt zu sehen. Von einer Benachteiligung der Frau ist zumindest in den überlieferten Fragmenten Heraklits keinerlei Andeutung oder Aussage zu finden.

mentun, d. h. den heissen θυμός (= sexuelle Begierde) in zwei einander verbundenen Menschen erzeugen, wird in diesem Augenblick ein Kind gezeugt. Der undifferenzierte „Aushauch“ von Erde oder Wasser „schlägt“ dabei um in etwas Neues; zwei nichtindividuelle ἀναψυχώσεις verwandeln sich in eine individuelle ψυχή, die dann zur „Träger-substanz“ körperlicher und geistiger Eigenheiten dieses Menschen wird und ihn immer mehr als Persönlichkeit bestimmt. – Ein zweites „Umschlagen“ (μεταπίπτειν) ist angesichts des ständig zunehmenden Eigenlebens der menschlichen ψυχή aber nun nach dem Tode anzunehmen. Es lässt sich schwer einsehen, warum das bis zum Tod ungebremsste Wachsen der Seele (B 115) nach dem Tod plötzlich jede Kraft eingebüsst, jeden Antrieb zum ontologischen und wertmässigen *Hinaufsteigen* verloren und seine – trotz prinzipieller Fragilität (B 77, B 88) – eindeutig vorhandene Identität vergessen haben sollte. Das stärkste Argument für die Weiterexistenz der Seele nach dem Tod liegt aber wohl in dem eigenartigen, sicher echt heraklitischen Gebrauch der Worte „leben“ und „sterben“ in *transitivem* Sinn: Die Sterblichen leben den Tod der Unsterblichen und sterben deren Leben (B 62)<sup>7</sup>; und ähnlich lebt das Feuer den Tod der Erde, die Luft den das Feuers, das Wasser den Tod der Luft, die Erde den des Wassers (B 76) usw. Diese kosmische Transformierbarkeit von allem in alles durch den Umschlag von allem in alles hängt aber doch insbesondere an dem höchst aktiven „Leben“ der Seele. Durch sie erfährt jeder Prozess des Umschlagens, der freilich früher oder später naturnotwendig erfolgen muss, so etwas wie eine geschichtliche Bedeutsamkeit<sup>8</sup>. Durch die Seele mit ihrem höchst aktiven „Leben“ erhalten alle postmortalen Zustände oder Ereignisse, obwohl vorerst unvorstellbar (B 27), zuallererst das Subjekt ihrer wesentlichen

---

<sup>7</sup> In *diesem* Sinn, nämlich dass die Unsterblichen eine Art psychisch-moralisches „Pensum“ zugunsten der Sterblichen und die Sterblichen ein solches zugunsten der Unsterblichen abarbeiten müssen, stehen beide Gruppen auf gleicher Stufe. Beide sind vom Schicksal (εἰμαρμένη) dazu bestimmt, eine Art kosmisches Gleichgewicht (oder sonst etwas, das wir heute nicht mehr kennen) aufrecht zu erhalten. Eine absolute Gleichstellung von Unsterblichen (= Göttern) ist damit selbstverständlich nicht ausgesagt. Immerhin fällt von dieser „funktionellen Gleichstellung“ her ein besseres Licht auf B 53, wo der Krieg die einen als Götter, die anderen als Menschen „aufzeigt“ (ἔδειξε).

<sup>8</sup> Heraklit spricht zwar in den erhaltenen Fragmenten nicht über diese Dimension. Sie gehört aber wohl zur „Systemlogik“ seines Denkansatzes.

Bestimmungsstücke – Identität, Intellekt, allseitige Rezeptivität und Aktivität –, und dieses Subjekt bleibt nach dem Tod erhalten; nur ist der Tod eben ein „Umschlagen“ der gesamten Existenzform. Ein absolut Fremdes ist er nicht, sondern eher eine Art von Stufe zu grösster Perfektionierung. Das Wichtigste am Menschen dürfte daher unsterblich sein.

Nach dieser vorbereitenden Überlegung steht es ausser Zweifel, dass Heraklits Begriff der „Leiche“ (véκυς) radikal getrennt ist von der ψυχή. Der Leichnam des Menschen hat keinerlei Kraft oder Bedeutung<sup>9</sup> in sich; er mag verbrannt oder sonst irgendwie beseitigt werden, gleichgültig wie. Der exzessive Totenkult der Lykier ist offensichtlich für Heraklit ein Ärgernis. Er will die Aufmerksamkeit der Menschen nicht mehr darauf lenken, was der Verstorbene *war*, sondern ganz und gar darauf, was er nun *ist*: eine leibfreie Seele.

Das heisst u. a.: Seelen haben nach dem Tode keine Schmerzen, keine Bedürfnisse, keine Ambitionen oder Enttäuschungen mehr, sondern allein die Erkenntnisfähigkeit eines reinen Geistwesens. Heraklit liefert darüber keine weiteren Anhaltspunkte für eine konkretere Vorstellung; Rückfälle in irgendeine Form von Mythologie lehnt er ab.

Die Trennung von Leib und Seele im Tod des Menschen führt also diejenigen Seelen, die schon im diesseitigen Leben das Hinhören auf das Eine – den Inhalt der Klarstellung Heraklits – optimal eingeübt haben, infolge des Wegfalls aller leiblichen Störfaktoren zur engsten Einheit mit dem Einen Weisen, die dann wohl für immer bestehen wird. Die Seelen der übrigen Menschen, die während des irdischen Daseins nur an leiblichen Genüssen (B 4, B 29) interessiert waren, überleben den Tod, wie die Tiere, wahrscheinlich nicht oder nur in einem Zustand, der dem eines Gefangenen ähnlich ist (B 28).

Fortwährende Perfektibilität (B 115) fehlt aber der Seele nach ihrem Durchgang durch den Tod; sie bleibt dann in demjenigen Status

---

<sup>9</sup> Animistische Horrorvorstellungen von wandelnden Toten, von Leichnamen, die aus Gräbern oder Seen auferstehen und lebendige Menschen rauben, oder ähnlichen Erscheinungen sind damit ausgeschlossen. Aber auch ohne solche extremen Vorstellungen muss man im Sinne Heraklits beachten: Bei den Toten handelt es sich um *definitiv andere* Seiende als bei den Schlafenden; diese sind noch tätige Subjekte und Mitwirkende am kosmischen Geschehen (B 75), also eindeutig Menschen; jene, die Toten, sind offenbar keine Menschen mehr.

der „Trockenheit“ (B 118), den sie im Leben erreicht hat. Unbeschränkt perfektibel bleibt sie nur in intellektueller Hinsicht, also nicht in ihrem *Sein*, sondern nur in einem bestimmten *Können*. Auch die durchgehende Veränderlichkeit fehlt dann der Seele; der Durchgang durch den Tod verleiht der durchschnittlichen Seele zwar eine Art Minimum von Sinnestätigkeit – die jedoch im irdischen Bereich nicht festgestellt werden kann –, nämlich ein körperloses Atmen und Riechen (B 98, vgl. B 7). Da der Seele aber postmortal Perfektibilität und Veränderlichkeit fehlt, erbringt diese rudimentäre Sinnestätigkeit keinen Erkenntnisgewinn.

Gemäss dieser (notwendig skizzenhaften) Beschreibung der Seele ergibt sich als kennzeichnende Eigenschaft des lebendigen Menschen gegenüber dem toten folgendes Charakteristikum: Er ist einerseits ein körperliches, sterbliches, aus Knochen und Fleisch bestehendes Wesen, das einen starken Überlebenswillen und ebenso starke Emotionen besitzt; andererseits ist er Seele und damit körperlos, emotionslos, unsterblich und aufgrund seines Selbst-Bewusstseins ein kontinuierlich denkendes Wesen. Er ist also ein *mixtum compositum* aus zwei grundverschiedenen Potenzen. Seine verbindende Kraft ist das „Leben“, das beide Teile oder Potenzen des Menschen so gründlich „durchwächst“, dass er allezeit ein einziger Organismus bleibt. Erst im Tod hört das Leben auf, und der Mensch zerfällt.

Positiv ausgedrückt, steckt dieses Charakteristikum im ἄπτεισθαί (dem funkensprühenden Berühren, B 6). Dieses ist ein Ausdruck für die kreative Fähigkeit, die der Mensch mit dem „immer lebendigen Feuer“ (B 30) teilt und die ihn immer wieder auf eine höhere Erkenntnisstufe hebt, wo er eine neue Qualität des ἀκούειν entdeckt.

Mit dem „Leben“ verbindet Heraklit nun aber eine ganz eigene Vorstellung. In Fragmenten wie B 62, B 76 oder B 88 drückt er aus, dass „Leben“ bedeutet, dass es den „Tod“ von irgend jemand anderem sozusagen aufbraucht. Nach B 21 ist aber „alles, was wir im Wachen sehen“, Tod – ein naturnotwendig feststehendes Leidens- und Sterbenspensum, das die von uns erblickten Lebewesen abarbeiten müssen. „Leben“ ist also prinzipiell jener Kampf, das Todespensum im eigenen Leib, v. a. aber auch das Todespensum anderer Lebewesen abzuarbeiten. Dabei herrscht eine eigenartige Reziprozität: Unsterbliche „leben einander“ den Tod, Sterbliche „sterben einander“ ihr Leben (B 62). *Wie* dieses Füreinander geht, bleibt wohl Heraklits Geheimnis.

Jedenfalls ist für ihn das Leben eine kosmische Aufgabe, wie er indirekt in B 20 zu verstehen gibt. Es ist ein immerwährender Kampf um das richtige Erkennen, der eine permanente Selbstdisziplin erfordert. In B 117 fasst Heraklit diese Selbstdisziplin durch vier Hauptpunkte *ex negativo* zusammen: nicht im Rausch (μεθυσθῆ) die Orientierung verlieren – nicht zum Kind (παῖς) zurückfallen, das von einem anderen Kind an der Hand geführt werden muss, sondern ein umsichtiger Erwachsener bleiben – sich möglichst nie täuschen lassen (σφαλλόμενος) – und die eigene Seele trocken halten (ὕγρῃ ψυχῇ). Letztgenannter Punkt bedeutet wohl, in Analogie zum Leib die eigene gesunde seelische Reaktionsfähigkeit durch massvolles Verhalten gesund zu erhalten, so wie man dort nach dem Baden oder starken Schwitzen Tücher braucht, um sich trockenzureiben.

So deutet das NEKYEΣ-Fragment in verschiedenen Richtungen an, wie wenig wichtig der sterbliche Leib des Menschen als solcher, wie ausserordentlich wichtig dagegen die Seele ist<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Selbstverständlich fehlen dieser Seelen-Auffassung immer noch Dimensionen spätantiker Provenienz wie Mitleid, Güte, unbegrenzte Treue, Verzeihung, tiefste Schuldgefühle, d. h. alle „personalen“ Züge. Diese wurden erst durch die Tragiker, v. a. durch Euripides, sowie den neutestamentlichen und zarathustrischen Moralkodex in das allgemeine europäische Denken und Empfinden eingeführt.



## Anhang 3

### Zur Bezeichnung ΣΚΟΤΕΙΝΟΣ für Heraklit

Die Bezeichnung (ὁ) σκοτεινός für Heraklit ist bereits in der Antike weit verbreitet. Sie wurde und wird im Sinne von „der Dunkle“, „der Undurchschaubare“ verstanden, wohl deshalb, weil diese Bezeichnung selbst etwas Undurchschaubares ist, d. h. weil sie keine näheren Beweise fordert, hat Aristoteles sie auf Heraklits Werk und näherhin auf seine Argumentationen bezogen: Rhet. Γ 5, 1407b, 11 (= DK 1, 145,3): τὰ Ἡρακλείτου· καὶ γὰρ ταῦτα σκοτεινὰ ποιεῖ τὸ πλεῖστον ἢ λύσις.

Die ursprüngliche Herkunft der Bezeichnung (ὁ) σκοτεινός liegt aber wahrscheinlich nicht im Bereich von Heraklits Werk, sondern in seiner Person. Einen Menschen „dunkel“ zu nennen, hat nur dann einen Sinn, wenn er tatsächlich etwas mit Dunkelheit – und zwar einer für ihn typischen Dunkelheit – zu tun hat. Schon die einfachsten griechischen Wörterbücher weisen unter σκότος Bedeutungen aus wie: Blindheit, Ohnmacht, Geistesverwirrung und Todesdunkel. Noch deutlicher wird Henricus STEPHANUS in seinem „Thesaurus“<sup>1</sup> s. v. σκοτόω, genauer (Passiv) σκοτοῦμαι. Von Hippokrates bis Theophrast reicht bei STEPHANUS die Kette der Nachweise für die Bedeutung „schwindlig werden“, „einen Schwindel bekommen“ etc.

Das Wort ist ein Fachausdruck der Medizin. Auch Platon verwendet es, um ein Krankheitsbild zu beschreiben: so Prot. 339e: ἐσκοτώθην (SCHLEIERMACHER: „[mir aber wurde] ganz dunkel vor den Augen und schwindlig“); Theaet. 209e: πάνυ γενναίως ἔοικεν ἐσκοτωμένῳ (SCHLEIERMACHER: „das schickt sich ganz vortrefflich für einen

---

<sup>1</sup> Henricus STEPHANUS sammelt eifrig die einzelnen Belege dafür, dass σκοτεινός von dem Verbum σκοτόω abgeleitet ist. Diese etymologische Verwandtschaft wurde sicher in der Antike mitgehört und trug zum ironischen Unterton von Platons Bemerkungen über Heraklit bei. Für uns neuzeitliche Leser muss diese Verwandtschaft eigens hervorgehoben werden.

[vom Licht] Geblendeten“). Schlussfolgerung: Ein σκοτεινός ist also ein Ohnmächtiger, ja einer, der vor Schwindel oft in Ohnmacht fällt.

Da bei Heraklit nur diese Bezeichnung erwähnt wird, dagegen nie eine weitere Beschreibung von Krankheitssymptomen – etwa die für Epilepsie typischen Begleitumstände wie Gliederstarre, das Zittern oder der Schaum vor dem Mund –, ist davon auszugehen, dass es sich bei ihm nicht um Epilepsie (ἰερὴ νόσος, B 46) handelt. Er war eben nur öfters schwindlig und ohnmächtig, offenbar nicht nur als Kind oder junger Erwachsener, bei denen man solche Ereignisse als Wachstumsstörungen versteht, sondern auch als erwachsener Mann<sup>2</sup>.

Wenn man demnach die Bezeichnung ὁ σκοτεινός mit „der Ohnmächtige“, „der oft vor Schwindel Umnachtete“ übersetzt, so hat man nicht nur eine konkrete Bedeutung diese Epithetons gewonnen. Möglicherweise hat man damit auch den Grund der Tatsache berührt, dass dieses Epitheton Heraklits bis in die römische Kaiserzeit bezeugt ist: Suda (DK 1, 143,14), Strabo 14,25 (DK 1, 143,32) usw. Der Grund wäre wohl der, dass man glaubte, ein solcher Mann stehe dem Jenseits besonders nahe und besitze daher besondere Weisheit. Die Bezeichnung ὁ σκοτεινός hätte dann nicht nur nichts Ehrenrühriges, sondern sogar etwas von numinoser Auszeichnung.

---

<sup>2</sup> Es ist möglich, dass diese persönliche Eigenschaft auch mit Heraklits Verzicht auf das Königsamt zusammenhängt. Ein ephesischer Sakralkönig, der bei den kultischen Feiern in Eleusis ohnmächtig wird, würde den bekanntlich hyperkritischen und antiaphesisch eingestellten Athenern nur neuen Stoff für böse Kommentare liefern.

## Anhang 4

### Zur Allgegenwart von Seelen und Göttern

Diogenes Laertios überliefert einen versprengten Halbsatz, den er Heraklit zuschreibt, der aber mit hoher Wahrscheinlichkeit auf Thales zurückgeht (vgl. DK 1, 68,28) und noch von Aristoteles (De anima A 5, 411a, 7 = DK 1, 79,26) als Spruch des Thales zitiert wird: καὶ πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη (DK 1, 141,11). In ähnliche Richtung weist die bekannte Episode bei Aristoteles, De part. anim. A 5, 645a, 17 (DK 1, 146,1–4): Gästen, die Heraklit erblickten, als er sich im Ofen wärmte, und sich nicht getrauten, näherzutreten, rief der Denker zu, sie sollten ruhig herankommen – „denn auch da sind Götter“. Bei Sextus Empiricus, Adv. math. 7,129 (DK 1, 148,10–23), findet sich schliesslich die Heraklit zugeschriebene, aber tatsächlich stoische Lehre vom κοινὸς καὶ θεῖος λόγος, durch den alle Menschen vernünftig werden – es sind hier nicht mehr (möglicherweise) individuelle Götter, vielmehr ist es nur noch eine göttliche Weltvernunft, die sich über die Erfahrungswelt ausbreitet. Viel besagt die „Göttlichkeit“ dieser Weltvernunft nicht mehr. Immerhin liegt, wenn auch mit der üblichen Doppeldeutigkeit und Formelhaftigkeit im stoischen Gebrauch des Wortes „göttlich“, doch noch eine Spur von religiösem Glauben in dieser Lehre.

Bei Heraklit und in der an ihn anknüpfenden Lehrtradition ist also – mit rasch abnehmender Ernsthaftigkeit – die Allgegenwart göttlicher Wesen ausgedrückt. Nirgends findet sich aber in all diesen Traditionslinien eine Aussage etwa der Art, dass die Menschen von diesen unsichtbar mit-anwesenden geistigen Mächten determiniert, beeinflusst oder gar gestört würden. Diese sind einfach da, und ihre einzige *raison d'être* scheint darin zu bestehen, dass sie Heraklits Mahnung zum Verbleib im ζυγόν, d. h. in den gemeinschaftlich verpflichtenden Zusammenhängen, verstärken können. Der Hinweis auf die unsichtbar Anwesenden ruft den Menschen die Gemeinsamkeit aller vernünftigen Lebewesen ernsthaft und irgendwie auch spielerisch, wie mit einem Augenzwinkern, in Erinnerung.

Ohne die Freiheit des Nachdenkens und des Handelns im Menschen zu tangieren, besitzen diese überall herumschwebenden Seelen offenbar genug Freiheit, sich dahin oder dorthin zu begeben; ebenso natürlich die (sekundären) Götter, über die bereits in Kapitel 3 gehandelt wurde. Mit der Erwähnung von leibfreien Seelen und Göttern verfolgt Heraklit, soweit man sehen kann, insgesamt also nur den Zweck, seine Mitbürger nachdrücklich auf die Existenz einer selbständigen geistigen Welt hinzuweisen und deren Würde zu verteidigen.

Wenn das zutrifft, muss man von einem massiven Materialismus in Ephesos zu Zeiten Heraklits ausgehen. Die jüngst eingeführte Demokratie<sup>1</sup> scheint noch stark von den ohnehin mächtigen Reedern und Grosshändlern beherrscht gewesen zu sein. Die Antwort Heraklits war insofern weniger eine Marotte als eine vernünftige Reaktion: Wenn schon die Erwachsenen eine absurde und gefährliche Politik betreiben, die sie mit Sicherheit aus dem Kreis der Vernünftigen ausschliesst, ist es das Beste, mit den Kindern auf den Stufen des Artemistempels das Astragalus-Spiel zu spielen<sup>2</sup>, um ihnen eine Freude zu bereiten und sie langsam in jenen Kreis der Vernünftigen einzuführen.

Was die leibfrei umherschwebenden Seelen betrifft, darf man die von Aëtios, Adv. math. 4,7,2 (DK 1, 148,37) überlieferte Bemerkung Heraklits – oder doch eher eines stoischen Zwischenträgers – heranziehen: diese Seelen gingen „hinaus in die Seele des Alls und würden ihren Platz einnehmen beim ganz Einheitlichen“ (d. h. wohl beim Einen Weisen). Die vorhin geschilderte Situation ist daher als blosses Durchgangsstadium anzusehen.

Bei all diesen Überlegungen ist jedoch zu beachten, dass heutige Interpretationen zum präsumtiven Wortlaut Heraklits nur durch eine unscharfe stoische Brille durchzuschauen vermögen.

---

<sup>1</sup> Heraklit nach Diogenes Laertios: διὰ τὸ ἦδη κεκρατῆσθαι τῆ πονερά πολιτεία; Diog. Laert., Vitae philos. 9,2 (DK 1, 140,7).

<sup>2</sup> Diog. Laert., Vitae philos. 9,3 (DK 1, 140,9f).

## Literaturverzeichnis

Abkürzungen und Sigla richten sich nach:

Siegfried M. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (Berlin / New York <sup>2</sup>1999), ausser:

DK	DIELS / KRANZ, Vorsokratiker (siehe unten).
HWPph	Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von Joachim RITTER u. a., 13 Bde. (Basel bzw. Darmstadt 1971–2007).
LThK <sup>3</sup>	Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, hrsg. von Walter KASPER, 11 Bde. (Freiburg i. Br. u. a. 1993–2001).
ScG	Sancti Thomae Aquinatis Summa contra Gentiles (Turin <sup>3</sup> 1890).
Sth	Sancti Thomae de Aquino Summa theologiae (Alba Pompeia / Rom 1962).

### 1. Quellen

Als Textgrundlage wird verwendet:

Heraklit. Fragmente. Griechisch und deutsch, hrsg. von Bruno SNELL (= Tusculum-Bücherei) (München <sup>5</sup>1965).

Die Zitate werden fortlaufend kollationiert mit:

Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch, hrsg. von Hermann DIELS / Walther KRANZ, Bd. 1 (Berlin <sup>6</sup>1951 bzw. Zürich 2004), abgekürzt: DK.

Weitere Quellen:

Aëtius: Doxographi Graeci, ed. Hermann DIELS (Berlin <sup>4</sup>1965 bzw. 2010) 1-263 (zitiert nach DK).

- Aristotelis opera, ed. Immanuel BEKKER / Olof GIGON, Bd. 2 (Berlin 1831 bzw. 2010).
- Augustini confessionum libri XIII, ed. Lucas VERHEIJEN (= CCL 27) (Turnhout <sup>2</sup>1990 bzw. 1996).
- Avesta, Gathas: Die Gatha's des Awesta. Zarathustra's Verspredigten, übersetzt von Christian BARTHOLOMAE (Strassburg 1905).
- Avesta, Yasna: Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen. Übersetzt auf der Grundlage von Chr. BARTHOLOMAE's altiran. Wörterbuch von Fritz WOLF (Strassburg 1910 bzw. Berlin 1924).
- Avesta, Yast's: Die Yāšt's des Awesta, eingeleitet und übersetzt von Herman LOMMEL (= QRG 15) (Göttingen / Leipzig 1927).
- Dante Alighieri, La commedia, secondo l'antica vulgata, hrsg. von Giorgio PETROCCHI (= Le opere, Edizione Nazionale 7,1) (Florenz <sup>2</sup>1994).
- Dante Alighieri, Vita Nuova. Introduzione di Giorgio PETROCCHI, nota al testo e commento di Marcello CICCUTO (Mailand 1984).
- Diogenis Laertii Vitae philosophorum, Bd. 1: Libri I–X, ed. Miroslav MARCOVICH (= Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) (Stuttgart / Leipzig 1999).
- Griechische Inschriften als Zeugnisse des privaten und öffentlichen Lebens. Griechisch-deutsch, hrsg. von Gerhard PFOHL (= Tusculum-Bücherei) (München 1965).
- Heliodori Aethiopicorum libri decem, ed. Immanuel BEKKER (= Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) (Leipzig 1855).
- Heraklit: KAHN, Charles H., The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary (Cambridge, Mass. 1979).
- Heraklit: RIESSLER, Paul, Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, eingeleitet und übersetzt (Augsburg 1928) 474–480.
- Herodotus Books V–VII. With an English Translation by Alfred Denis GODLEY (= The Loeb Classical Library 119) (Cambridge, Mass. / London 1922 bzw. 1998).
- Homeri opera, ed. David B. MUNRO / Thomas W. ALLEN (= Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Bd. 1 (Oxford <sup>3</sup>1920 bzw. 1963); Bd. 3 (Oxford <sup>2</sup>1917 bzw. 1962).
- Hyginus, Fabulae, hrsg. von Peter K. MARSHALL (= Bibliotheca

- scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) (München<sup>2</sup>2002).
- Parmenides, Die Fragmente. Griechisch und deutsch, hrsg., übersetzt und erläutert von Ernst HEITSCH (= Sammlung Tusculum) (Zürich<sup>3</sup>1995).
- Pausanias Periegeta, Graeciae descriptio, hrsg. von Maria Helena ROCHA-PEREIRA, 3 Bde. (= Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) (Leipzig<sup>2</sup>1989-1990).
- Platonis opera, ed. Ioannes BURNET, 5 Bde. (= OCT) (Oxford 1900–1906).
- Platon, Sämtliche Werke in der Übersetzung von Friedrich SCHLEIERMACHER mit der Stephanus-Numerierung, hrsg. von Walter F. OTTO / Ernesto GRASSI / Gert PLAMBÖCK, Bd. 2 (= Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft, Griechische Philosophie, Bd. 3) (Hamburg 1957 bzw. 1975) 124–181 (Kratylos).
- Sexti Empirici opera, ed. Hermann MUTSCHMANN, 2 Bde. (= Bibliotheca scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana) (Leipzig 1912-1954 [Bd. 2: <sup>2</sup>1958] bzw. 2011).
- Strabonis Geographica, ed. Augustus MEINECKE, 3 Bde. (= Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) (Leipzig 1866–1877 bzw. Graz 1969).
- Theognis: Frühe griechische Elegien. Griechisch und deutsch. Theognis, Mimnermos, Phokylides. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Dirk Uwe HANSEN (= Edition Antike) (Darmstadt 2005).
- Upanischaden. Altindische Weisheiten, hrsg. und aus dem Sanskrit neu übersetzt von Ana AGUD (Köln 2008).

## 2. Sekundärliteratur

- ANCESCHI, Barbara, Die Götternamen in Platons Kratylos. Ein Vergleich mit dem Papyrus von Derveni (= Studien zur klassischen Philologie 158) (Frankfurt a. M. u. a. 2007).
- BAUER, Gerhard, Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs (= Die kleinen de-Gruyter-Bände 3) (Berlin 1963).
- BENEDICT, Ruth, Kulturen primitiver Völker (Stuttgart 1949).

- BREMER, Dieter, Kratylos und die Herakliteer, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. 1: Frühgriechische Philosophie, hrsg. von Hellmut FLASHAR / Dieter BREMER / Georg RECHENAUER (Basel 2013) 657–664.
- BREMER, Dieter / Roman DILCHER, Heraklit, in: ebd. 601–656.
- BROADIE, Sarah, Rationale Theologie, in: Handbuch Frühe Griechische Philosophie. Von Thales bis zu den Sophisten, hrsg. von Anthony Arthur LONG (Stuttgart / Weimar 2001) 187–205.
- BUCHHEIM, Thomas, Das Wort als Organ der Rede. Platons Verständnis der logischen Gliederungen im „Kratylos“, in: Benedikt DISSELL (Hrsg.), Esse in verbo. Festschrift für Heinrich Reinhardt zu Priesterweihe und Primiz (Kisslegg 1993) 104–114.
- BUCHHEIM, Thomas, Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Porträt (München 1994).
- BUCHHEIM, Thomas, Feuer und Flüsse. Überlegungen zum Prinzip des Lebens nach Heraklit, in: Georg RECHENAUER (Hrsg.), Frühgriechisches Denken (Göttingen 2005) 174–202.
- COLLI, Giorgio, Die Geburt der Philosophie (= Europäische Bibliothek 9) (Frankfurt a. M. 1981).
- COLPE, Carsten (Hrsg), Die Diskussion um das Heilige (= WdF 305) (Darmstadt 1977).
- COLPE, Carsten, Über das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen (Frankfurt a. M. 1990).
- DAHINDEN, Michael / KLIMEK, Robert, Zur Grundlegung. Ein Interview mit Heinrich REINHARDT, in: Ad Verbum. Festschrift für Heinrich Reinhardt zum 60. Geburtstag, hrsg. von Alexander PYTLIK (Lindenberg 2009) 23–43.
- DE CRESCENZO, Luciano, Alles fließt, sagt Heraklit (Berlin 1995).
- DEICHGRÄBER, Karl, Rhythmische Elemente im Logos des Heraklit (=AAWLM.G 1962,9) (Wiesbaden 1963).
- DEUBNER, Ludwig, Attische Feste (Berlin 1932 bzw. Berlin / Darmstadt 1956).
- EBERT, Theodor, Platon als philosophischer Dramaturg. Bemerkungen zu Personal und Szenerie der „Politeia“, in: Interpretation und Argumente. Gerhard Seel zum 60. Geburtstag, hrsg. von Helmut LINNEWEBER-LAMMERSKITTEN / Georg MOHR (Würzburg 2002) 59–74.

- ELIADE, Mircea, *Patterns in Comparative Religion* (London / New York 1958).
- ENDERS, Markus, Art. Transzendenz; Transzendieren II. Neuzeit in: *HWPh* 10 (1998) 1447–1455.
- GAISER, Konrad, *Name und Sache in Platons „Kratylos“* (= AHAW.PH 1974,3) (Heidelberg 1974).
- GHEIBY, Bijan, *Zarathustras Feuer. Eine Kulturgeschichte des Zoroastrismus* (Darmstadt 2014).
- GRAND'MAISON, Jacques, *Die Welt und das Heilige* (= Kairos 2) (Salzburg 1970).
- GROTZKY, Johannes, *Russlands religiöse Renaissance. Von der Gorbatschow-Zeit bis heute*, in: *StZ* 232 (2014) 291–302.
- HAMMER, Thomas, *Einheit und Vielheit bei Heraklit von Ephesus* (= *Epistemata*, Reihe Philosophie 90) (Würzburg 1991).
- HAUSSIG, Hans Wilhelm, Art. Hund, in: *Wörterbuch der Mythologie*, hrsg. von Egidius SCHMALZRIEDT / Hans Wilhelm HAUSSIG, Erste Abteilung: Die alten Kulturvölker, Bd. 4: Götter und Mythen der kaukasischen und iranischen Völker (Stuttgart 1986) 365–367.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit* (Tübingen <sup>11</sup>1967).
- HELD, Klaus, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung* (Berlin / New York 1980).
- HELD, Klaus, *Der Logos-Gedanke des Heraklit*, in: *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, hrsg. von Vittorio KLOSTERMANN (Frankfurt 1970) 162–206.
- HESSE, Hermann, *Das Glasperlenspiel. Versuch einer Lebensbeschreibung des Magister Ludi Josef Knecht samt Knechts hinterlassenen Schriften* (Frankfurt a. M. bzw. Zürich 1963).
- HILLER, Marion, *Das „zwitterhafte“ Wesen des Wortes, Eine Interpretation von Platons Dialog „Kratylos“* (= *Phainomena* 12) (Tübingen 2001).
- HÖLSCHER, Uvo, *Heraklit zwischen Tradition und Aufklärung*, in: *AuA* 31 (1985) 1–24.
- HULTKRANTZ, Åke, *Über religionsethnologische Methoden*, in: Günter LANCZKOWSKI (Hrsg.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft* (= *WdF* 263) (Darmstadt 1974) 360–393.

- JAEGER, Werner, Die Theologie der frühen griechischen Denker (Zürich / Stuttgart 1953).
- JONAS, Hans, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (Frankfurt a. M. 1979).
- KERÉNYI, Karl: Antike Religion (Wiesbaden 1978).
- KIRK, Geoffrey / RAVEN, John E. / SCHOFIELD, Malcolm, Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare (Stuttgart / Weimar 1994).
- LEIDHOLD, Wolfgang, Gottes Gegenwart. Zur Logik der religiösen Erfahrung (Darmstadt 2008).
- MEIER, Christian, Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte (Berlin <sup>2</sup>1994).
- MÜLLER, Max, Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung (Freiburg i. Br. / München 1971).
- MÜLLER, Max, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart (Heidelberg <sup>3</sup>1964).
- MÜLLER, Max, Symbolos. Versuch einer genetisch-objektiven Selbstdarstellung und Ortsbestimmung (München 1967).
- NASR, Seyyed Hossein, Die Erkenntnis und das Heilige (München 1990).
- NEUBURGER, Albert, Die Technik des Altertums (Leipzig 1919 bzw. 1977).
- OTTO, Eberhard, Götter und Tempel, in: Kurt LANGE / Max HIRMER, Ägypten. Architektur, Plastik, Malerei in drei Jahrtausenden (München 1978) 31–181.
- OTTO, Rudolf, Das ganz Andere (= Aufsätze das Numinose betreffend, Heft 2: Theologische Reihe [der Aufsätze]) (Gotha <sup>4</sup>1929).
- OTTO, Rudolf, Das Gefühl des Überweltlichen (München 1931).
- OTTO, Rudolf, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (Breslau 1917).
- PFLEIDERER, Edmund, Die pseudoheraklitischen Briefe und ihr Verfasser, in: RMP NF 42 (1887) 153–163.
- PLEGER, Wolfgang H., Der Logos der Dinge. Eine Studie zu Heraklit (= EHS, Reihe 20: Philosophie 226) (Frankfurt a. M. u. a. 1987).
- PLEINES, Jürg-Eckhardt, Heraklit. Anfängliches Philosophieren (= Studienbücher Antike 9) (Hildesheim / Zürich / New York 2002).

- PÖLL, Wilhelm, Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen (München 1974).
- REALE, Giovanni, Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der grossen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren“ (Paderborn u. a. <sup>2</sup>2000).
- REINHARDT, Heinrich, Harmonie als Grundbegriff aktueller Philosophie (= Churer Initiative Sprachphilosophie – Rundbrief 7). Privatdruck (Chur 2011) 18 S.
- REINHARDT, Heinrich, Der Begriff Sprache. Dialoge zur Metaphysik der Sprache (= EHS, Reihe 20: Philosophie 237) (Frankfurt a. M. u. a. 1988).
- REINHARDT, Heinrich, Die Sprachebenen Denken und Glauben. Erörtert am Beispiel des Heiligen (= MüPF 7) (Bonn 1973).
- REINHARDT, Heinrich, Sprachmetaphysik. Eine Einführung in den Legitimationsgrund von Philosophie und Religionspsychologie, in: ARPs 18 (1988) 154–195.
- REINHARDT, Karl, Heraklits Lehre vom Feuer, in: Hermes 77 (1942) 1–27.
- RIZZI, Armido, Il Sacro e il Senso. Lineamenti di Filosofia della Religione (= Saggi di Teologia 40) (Turin 1995).
- SCHACHERMAYR, Fritz, Die griechische Rückerinnerung im Lichte neuer Forschungen (= SÖAW.PH 404) (Wien 1983).
- SCHEER, Tanja Susanne, Von Ergriffenheit ist selten die Rede, in: Welt und Umwelt der Bibel 19 (2014/3) 28–31.
- SCHMIDINGER, Heinrich M., Art. Religion II. Anthropologisch-philosophisch, in: LThK<sup>3</sup> 8 (1999) 1036–1039.
- SCHMIDT, Klaus, Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. Die archäologische Entdeckung am Göbekli Tepe (München <sup>2</sup>2006).
- SCHNELL, Tatjana, Beim Sinn geht es nicht um Glück, sondern um das Richtige und Wertvolle, in: Psychologie heute (2014/2) 36–39. Dort auch (Kasten): Sinn entsteht durch 26 Lebensbedeutungen.
- SCHWARZ, Hermann, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, Teil 1 (= Synthesis 4) (Heidelberg 1913).
- SLOTERDIJK, Peter, Weltfremdheit (= edition suhrkamp 1781 = NF 781) (Frankfurt a. M. 1993).
- SNELL, Bruno, Heraklits Fragment 10, in: Hermes 76 (1941) 84–87.

- SNELL, Bruno, Die Sprache Heraklits, in: *Hermes* 61 (1926) 353– 381.
- STEPHANUS, Henricus, *Thesaurus Graecae linguae*, Bd. 7 (Paris 1848–1854) 440 s. v. σκοτόω und 447 s. v. σκοτοῦμαι.
- USENER, Hermann, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* (Frankfurt a. M. <sup>4</sup>2000).
- VAN ACKEREN, Marcel, Heraklit. Vielfalt und Einheit seiner Philosophie (= *Berner Reihe philosophischer Studien* 34) (Bern u. a. 2006).
- VON RENTHE-FINK, Leonhard, Art. Geschichtlichkeit, in: *HWP* 3 (1974) 404–408.
- WAGNER, Richard, *Sämtliche Werke*, in Zusammenarbeit mit der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, München, hrsg. von Carl DAHLHAUS, Bd. 30: *Dokumente zur Entstehung und ersten Auf-führung des Bühnenweihfestspiels „Parsifal“*, hrsg. von Martin GECK und Egon VOSS (Mainz 1970).
- WEBER, Stephan, *Warum greift der gute Gott nicht ein? Die Allmacht Gottes in zeitgenössischen theologischen Ansätzen und das Problem des malum naturale* (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2013).
- WELTE, Bernhard, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums* (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1966).
- WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie* (Freiburg i. Br. / Basel / Wien <sup>3</sup>1978).
- WERBICK, Jürgen, Art. Gott V. Systematisch-theologisch, in: *LThK*<sup>3</sup> 4 (1999) 866–869.
- WOHLFART, Günter, „Also sprach Herakleitos“. Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption (Freiburg i. Br. / München 1991).
- ZELLER, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Erster Teil, zweite Abteilung: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie, zweite Hälfte* (Leipzig <sup>6</sup>1920 bzw. Hildesheim 1963).
- ZHMUD, Leonid, Pythagoras und die Pythagoreer, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 1: *Frühgriechische Philosophie*, hrsg. von Hellmut FLASHAR / Dieter BREMER / Georg RECHENAUER (Basel 2013) 375–438.

## Register

### 1. Personen

- Abbas (schiit. Heiliger): 274  
Abraham: 274  
Aëtiös: 318  
Agamemnon: 181  
Ahura Mazda: 48  
Aisa: 172  
Alexander d. Gr.: 36, 143  
Ali Ibn Abi Talib (erster schiit. Iman): 274  
Alkmene: 177  
Alkmeoniden: 16  
Alyattes: 19  
Anceschi, B.: 90, 92, 97  
Androkliden: 12  
Androklos: 12, 15, 18, 21, 24  
Anselm von Canterbury: 233  
Antisthenes: 23, 78  
Apollon: 36, 132, 152, 175, 180, 186, 187, 213, 291, 295, 296  
Archilochos: 126, 127, 157  
Archytas von Tarent: 77  
Ares: 116, 185  
Aristaios: 36  
Aristoteles: 16, 55, 65, 73, 78, 81, 178, 201, 220, 315, 317  
Arkas: 36  
Arkturos: 36  
Artemis: 13, 15, 17, 19, 36, 56, 180, 186, 187, 318  
Aruns: 123  
Augustinus, A.: 280  
Bauer, G.: 240  
Benedict, R.: 229  
Bias: 40, 42, 56, 80, 122, 123, 124, 125  
Blyson: 23, 103  
Bremer, D.: 99, 100  
Broadie, S.: 204  
Bruckner, A.: 255  
Buchheim, T.: 53, 64, 73, 83, 87, 108, 109, 118, 158, 301  
Buddha: 54  
Casper, B.: 279  
Chersiphron: 19  
Colli, G.: 57  
Colpe, C.: 279  
Dahinden, M.: 242  
d'Alembert, J. Le Rond: 253  
Dante, A.: 248  
Dareios I.: 26, 30, 42  
de Crescenzo, L.: 52  
Deichgräber, K.: 57  
Demeter: 13, 22  
Demokrit: 104  
Deubner, L.: 112  
d'Holbach, P. H. T.: 253  
Diderot, D.: 253  
Diels, H.: 54  
Dike: 117, 153, 184, 209, 303, 304  
Diodoros: 24  
Diogenes Laertios: 23, 24, 32, 52, 53, 54, 55, 56, 64, 68, 78, 122, 166, 317, 318  
Dionysos: 112, 180, 183, 184, 194  
Durst, M.: 10  
Ebert, T.: 92, 97  
Eliade, M.: 229  
Enders, M.: 243  
Epiktet: 166  
Erinyen: 171, 184, 209, 303  
Eumolpiden: 22  
Eumolpos: 22

## Register

- Euripides: 59, 68  
Faber, E.-M.: 10  
Feuerbach, L.: 81  
Gadatas: 30  
Gaiser, K.: 63  
Gaumata: 30  
Gheiby, B.: 307  
Goethe, J. W. von: 253  
Grand'Maison, J.: 281  
Grotzki, J.: 276  
Hades: 155, 171, 185, 199  
Hamann, J. G.: 277  
Hammer, T.: 109, 131  
Harpagos: 19  
Harpyien: 171  
Haussig, H. W.: 50  
Heckmeier, K.: 10  
Hegel, G. W. F.: 61, 81, 202, 217  
Heidegger, M.: 73, 239, 240, 278  
Heitsch, E.: 88  
Hekataios: 125  
Hekate: 171  
Held, K.: 81  
Heliodoros: 187  
Helios: 76, 153, 163, 177, 303  
Hemmerle, K.: 279  
Hermes: 177  
Hermodoros: 34, 35, 42, 163, 164  
Hermogenes: 90, 92, 93, 94  
Herodot: 26, 30, 44, 115, 122, 128  
Hesiod: 138, 158  
Hesse, H.: 226  
Hiller, M.: 94  
Hiob: 274  
Hipparchos: 17  
Hippias I.: 17  
Hippokrates: 315  
Hobbes, T.: 81  
Hölscher, U.: 9, 53  
Homer: 120, 126, 127, 137, 157, 158, 177, 181, 201  
Horai: 303, 304  
Hultkrantz, Å.: 229  
Husain (schiit. Heiliger): 274  
Husserl. E.: 81  
Hyginus: 177  
Isis: 288  
Jacobi, F. H.: 278  
Jaeger, W.: 188, 193  
Jesus von Nazareth: 298  
Johannes Paul II.: 293  
Jonas, H.: 239  
Jung, C. G.: 281  
Juppiter Dolichenus: 288  
Kahn, C. H.: 53  
Kallistho: 36  
Kant, I.: 81  
Kerényi, K.: 48, 133  
Kerykes: 22  
Keryx: 22  
Kirk, G.: 54, 127  
Kleisthenes: 16  
Klimek, R.: 242  
Kodriden: 15  
Kodros: 14, 15, 21, 23  
Komaitho: 187  
Konfuzius: 54  
Kore: 22  
Kratylos: 78, 79, 82, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99  
Kroisos: 19  
Kyros: 133, 136  
Leidhold, W.: 233  
Leto: 180  
Locke, J.: 81  
Lommel, H.: 24  
Ludwig XV. (König v. Frankreich): 253  
Lukrez: 64  
Männlein-Robert, I.: 97  
Mardonios: 17, 30  
Medon: 16  
Medontidai: 16  
Medusa: 171  
Meier, C.: 56  
Melanippos: 187  
Melankomas: 28, 33  
Melanthos: 13, 14, 16, 21  
Metagenes: 19  
Mithras: 288

## Register

- Mnesarchos: 167  
Moirai: 172  
Montesquieu, C., de Secondat, Baron  
de la Bréde et de M.: 253  
Mose: 298  
Muhammad: 274, 298  
Müller, M.: 231, 239  
Nasr, S. H.: 280  
Neanthes von Kyzikos: 52  
Nestle, W.: 60  
Neuburger, A.: 131, 139  
Nietzsche, F.: 240  
Orpheus: 153  
Osiris: 288  
Otto, E.: 266  
Otto, R.: 279, 280, 281, 283, 286  
Parmenides: 60, 67, 68, 79, 88, 235  
Paul, J.: 253  
Pausanias: 16, 18, 185, 187  
Peisistratiden: 17  
Peisistratos: 16, 17  
Pfleiderer, E.: 44  
Pfohl, G.: 20, 30  
Philon: 133  
Pindaros (Tyrann von Ephesos): 19  
Pirva (lyd. Pferdegottheit): 50  
Platon: 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70,  
71, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 82, 83,  
84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 96, 98,  
100, 104, 201, 220, 315  
Pleger, W. H.: 67, 71  
Pleines, J.-E.: 81  
Plotin: 64  
Pöll, W.: 298  
Pseudo-Aristoteles: 64, 109  
Pythagoras: 41, 74, 75, 77, 83, 148,  
167  
Raven, J. E.: 54, 127  
Reale, G.: 71  
Reinhardt, H.: 213, 235, 242, 248,  
280  
Reinhardt, K.: 132, 302  
Restif de la Bretonne, N.: 253  
Riessler, P.: 44  
Rizzi, A.: 283  
Schachermeyr, F.: 12, 15, 21  
Scheer, T. S.: 297  
Schleiermacher, F. D. E.: 93, 96, 315  
Schmidinger, H. M.: 224  
Schmidt, K.: 170  
Schnell, T.: 244  
Schofield, M.: 54, 127  
Schwarz, H.: 72  
Sextus Empiricus: 317  
Sloterdijk, P.: 296  
Snell, B.: 59, 109, 134, 159, 166,  
191, 192, 194, 195, 200, 301, 305  
Snyder: 131  
Sokrates: 23, 25, 59, 63, 64, 68, 87,  
88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97,  
98  
Solon: 16  
Stephanus, H.: 315  
Strabon: 22, 122, 187, 316  
Suida: 316  
Tekakwitha, K.: 275  
Teutames: 122  
Thales von Milet: 122, 317  
Themis: 303  
Themistokles: 17  
Theognis: 122, 146, 157  
Theophrast: 315  
Theseiden: 14  
Thomas von Aquin: 232  
Thutmosis III. (altägypt. König): 266  
Timon von Phlius: 64  
Tyche: 172  
Usener, H.: 170  
van Ackeren, M.: 53, 54, 55, 56, 58,  
69  
Voltaire, F. M. Arouet: 253  
von Renthe-Fink, L.: 239  
Wagner, R.: 282  
Weber, S.: 293  
Welte, B.: 279, 289  
Werbick, J.: 282  
Widor, C.-M.: 255  
Wieland, C. M.: 253  
Wohlfart, G.: 43  
Xenophanes: 28, 125, 220

## Register

Xerxes: 17, 31, 43  
Zarathustra: 45, 49  
Zeller, E.: 301, 302

Zeus: 36, 119, 153, 171, 177, 178,  
179, 180, 186, 291, 303  
Zhmud, L.: 75

## 2. Orte

Afghanistan: 20  
Aigeira: 187  
Akropolis (von Athen): 13  
Akropolis (von Ephesos): 18, 19, 29  
Alalia: 123  
Alexandrien: 54  
Allahabad: 275  
Altötting: 275  
Aricia: 123  
Artemision: 20, 21, 25, 26, 40, 187  
Athen: 13, 17, 18, 20, 21, 27, 28,  
112, 124  
Athosgebirge: 30, 33  
Attika: 13, 14, 18, 19, 22, 25, 26, 28  
Banneux: 275  
Bosporus: 33  
Brauron: 17  
Caughnawaga: 275  
Chartres: 275  
China: 20  
Delphi: 35, 152, 180  
Didyma: 31, 46  
Elea: 185  
Eleusis: 13, 15, 18, 19, 165, 186, 316  
Ephesos: 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19,  
20, 21, 24, 26, 27, 29, 30, 31, 32,  
33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 44,  
45, 47, 103, 124, 125, 128, 143,  
186, 187, 215, 318  
Fátima: 275  
Freiburg im Breisgau: 279  
Gibraltar: 124  
Göbekli Tepe: 170  
Gordion: 128  
Guadalupe: 275  
Hardvar: 275  
Hermos: 128  
Hierokaisareia: 47  
Hypaipa: 47  
Indien: 20  
Ionien: 15, 19, 24, 28, 31, 128, 154,  
291  
Italien: 123  
Jerusalem: 274  
Kaaba: 274  
Karien: 154  
Karthago: 123  
Kasan: 276  
Kerbela: 274  
Korsika: 123  
Kreta: 187  
Kyme: 123  
La Salette: 275  
Le Puy-en-Velais: 275  
Lemnos: 288  
Lourdes: 275  
Marathon: 24, 30, 124  
Mariazell: 275  
Massilia: 124  
Medien: 46, 307  
Medjugorje: 275  
Mekka: 274  
Mesopotamien: 128, 170  
Messenien: 13, 21  
Milet: 27, 30, 31, 124  
Mykale: 18, 24, 30, 124  
Nadjaf: 274  
Nasik: 275  
Padua: 275  
Paris: 253  
Patrai: 187  
Persien: 20, 27, 31, 32, 45, 49, 50,  
51, 129  
Phrygien: 128  
Plataiai: 30  
Priene: 40, 124, 125

## Register

Pteria: 19  
Russland: 270, 276  
Salamis: 28, 124  
Samothrake: 170, 288  
Santiago de Compostela: 275  
Sardeis: 31, 32, 44, 45, 115  
Sardinien: 122, 124  
Smyrna: 128  
Sparta: 31, 124  
Susa: 128  
Teichioussa: 31, 46  
Tempe-Tal: 30  
Thermopylen: 30  
Thrakien: 17  
Tmolos: 36, 37, 115  
TorreCiudad: 275  
Tschenstochau: 275  
Ujjain: 275

## 3. Sachen

Affe: 148, 178  
Allgegenwart: 216, 317  
Androkliden: 27, 43, 77  
androklidisch: 15, 16, 19, 20  
Ausdünstungen: 205, 206, 308  
Begräbnisluxus: 307  
Berechenbarkeit: 77  
Bewegung: 98, 194  
Blitz: 71, 141, 182, 218  
Bogen: 131, 132, 203, 213, 215  
Bürgergemeinde: 15  
Demokratisierungsprozess (Athen):  
15  
Dreierstrukturen: 205, 207, 209, 210,  
212  
Dunkelheit: 315  
Einheit: 71, 73, 75, 175, 192  
Entsakralisierungseffekt: 14, 56  
Feuer: 51, 69, 71, 72, 76, 82, 87, 118,  
119, 127, 141, 142, 146, 151,  
182, 197, 203, 215, 220, 310  
Freiheit: 318  
Gemeinsames (das Gemeinsame):  
105, 184, 190, 191  
Gerechtigkeit: 71, 147, 211  
Geschichtsbilder: 11  
Gesetz: 93, 120, 127, 178, 190, 208  
Götter: 183, 184, 185, 186, 188  
Gotteslehre: 74, 169, 180  
Göttlichkeit: 317  
Harmonie: 205, 212, 213, 215, 216,  
217, 219  
Hegemonialismus: 17  
Identität: 208, 210, 310  
Interpretation: 11, 12  
Königsamt (Athen): 13, 14  
Königstitel (Ephesos): 12, 15  
kosmisches Geschehen: 308  
Kosmos: 71, 118, 119, 192, 195  
Krankheitssymptome: 307  
Krieg: 71, 136, 147, 182, 196, 197,  
198, 210, 218  
Leben: 52, 72, 113, 129, 140, 175,  
189, 198, 199, 200, 219, 206,  
207, 308, 310  
Leichenverbrennung: 307  
λόγος: 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 68,  
69, 70, 72, 79, 80, 82, 87, 91, 104,  
105, 130, 150, 182, 189, 192,  
207, 217, 218  
Luft: 310  
Mass: 76, 118, 153, 180, 190  
νόος (νοῦς): 125, 161, 190, 193, 207,  
218, 219  
Notwendigkeit: 147  
Panhellenismus: 17  
postmortales Fortbestehen: 309  
Privilegien / Vorrechte: 12, 50  
Recht: 115  
Rekonstruktion: 12  
Ruhe: 98, 180, 201, 207  
Seele (ψυχή): 71, 127, 143, 146, 150,  
155, 161, 162, 186, 189, 199,  
205, 206, 207, 218, 308, 309,

## Register

- 310, 318  
Stammesverwandtschaft: 19  
(die) Sterbliche(n): 140, 182, 188,  
199, 207, 310  
Sterblichkeit: 206  
stoische Lehre: 317  
σύλλαψις: 202  
Systematizität: 70, 81, 90, 204  
Tod: 52, 72, 112, 113, 114, 115, 129,  
140, 146, 175, 184, 185, 189,  
196, 198, 199, 200, 206, 207,  
208, 307, 310  
Übersetzung: 11  
Umschlagen: 310
- Undurchschaubares: 315  
(die) Unsterbliche(n): 140, 188, 199,  
207, 310  
Verbindliches (das Verbindliche):  
103, 104  
Verfassung (Kleisthenes): 15  
Verständnishorizont: 12, 169  
Weises (das Weise): 119, 126, 159,  
160, 173, 179, 181, 182, 183,  
190, 195, 204, 207, 217, 219  
Weltvernunft: 317  
Wissenschaftlichkeit: 70  
Zahl: 75, 76

Schriftenreihe der  
Theologischen Hochschule Chur  
Band 10



Heinrich REINHARDT

# Der Gott Heraklits

Academic Press Fribourg

Heraklit, der frühgriechische Denker aus Ephesos, hat in seinen ca. 130 überlieferten Sätzen Erkenntnisse formuliert, die bis heute die Philosophie beschäftigen. Nicht alle sind jedoch in der 2500 Jahre langen Rezeptionsgeschichte gleichmässig behandelt, seine theologischen Aussagen sogar weitgehend marginalisiert worden. Eben deshalb unternimmt es das vorliegende Buch, Heraklits Theologik philologisch genau und systematisch-philosophisch umfassend zu entfalten. Besonders geht es um den Gottesbegriff, der bei Heraklit derart sorgfältig austariert ist, dass er zeit- und kulturübergreifend jeder religionsphilosophischen Theorie zugrundegelegt werden kann. Darum versucht das vorliegende Werk, die moderne Religionsphilosophie mit Hilfe von Heraklits Gottesbegriff zu ungewohnter Geschlossenheit zu führen.

# Der Gott Heraklits

ACADEMIC PRESS FRIBOURG



9 783727 817472  
ISBN 978-3-7278-1747-2