

ALLEGORISCHE DEUTUNG UND ALLEGORISCHE DICHTUNG IN DER ALTEN STOA*

Wenn in den wenigen zusammenhängenden Darstellungen der allegorischen Dichtererklärung in der Antike überhaupt eine Strukturierung des historischen Ablaufs versucht wird, gibt man eine Gliederung in eine vorstoische, stoische und nachstoische oder spätantike Epoche und weist den Schulhäuptern der alten Stoa Zenon, Kleanthes und Chrysipp eine besondere Bedeutung zu¹⁾. Ja man spricht geradezu von der Allegorese als der von der Stoa geprägten Form der Dichterexegese²⁾. Diese Ansicht soll in den folgenden Zeilen überprüft werden. Es muß versucht werden, die Art und die Bedingungen der allegorischen Deutung in der alten Stoa genauer und differenzierter zu bestimmen und, soweit es möglich ist, die unterschiedlichen Auffassungen der einzelnen Stoiker, insbesondere Zenons, des Kleanthes, Chrysipps und des Diogenes von Seleukeia zu erfassen. Unter allegorischer Deutung oder Allegorese wird dabei der Versuch verstanden, unter der Annahme, hinter dem wörtlichen Sinn einer Dichtung habe der Dichter bewußt einen tieferen Sinn verborgen, eben die-

*) Der Aufsatz gibt den leicht überarbeiteten und durch Anmerkungen erweiterten Vortrag wieder, den ich am 14. 1. 1985 in Frankfurt auf dem Symposium der klassischen Philologen der Universitäten Frankfurt, Gießen, Heidelberg, Mainz, Mannheim, Saarbrücken und Trier gehalten habe. Diskussionsbeiträge der Hörer sind dankbar berücksichtigt; ich nenne besonders die Hinweise von Frau A. Wlosok und der Herren W. Heilmann, C. W. Müller und H. Patzer.

1) Z. B. J. C. Joosen – J. H. Waszink, *Allegorese*, RAC 1 (1950) 283–293. Weitere Literatur: K. Müller, *Allegorische Dichtererklärung*, RE Suppl. 4 (1924) 16–22; F. Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Leipzig 1928; J. Tate, *Cornutus and the poets*, *Class. Qu.* 23, 1929, 41–45; ders., *On the history of allegorism*, *ib.* 28, 1934, 105–114; R. Hinks, *Myth and allegory in ancient art*, London 1939; J. Heinemann, *Die wissenschaftliche Allegoristik der Griechen*, *Mnemosyne* (ser. IV) 2, 1949, 5–18; H. Hunger, *Allegorische Mythendeutung in der Antike und bei Johannes Tzetzes*, *Jb. öst. Byz. Ges.* 3, 1954, 35–54; F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1956; 1976; H. Dörrie, *Spätantike Symbolik und Allegorese*, *Frühmittelalterliche Stud.* 3, 1969, 1–12; ders., *Zur Methodik antiker Exegese*, *ZNTW* 65, 1974, 121–138.

2) Z. B. H. Dörrie 1974.

sen verborgenen Sinn als das vom Dichter in Wahrheit Gemeinte zu erkennen. Der tiefere Sinn kann zwei verschiedene Bereiche meinen: 1. physikalisch-kosmologische Gegebenheiten, 2. psychologisch-ethische Zustände und Gegebenheiten. Im ersten Fall spricht man von physikalisch-kosmologischer Allegorese, im zweiten von psychologisch-ethischer Allegorese. Mit voller Absicht wird die rationalistische Mythendeutung, die sich meist auf spekulative Weise bemüht, in den Mythen einen historischen Kern zu eruieren, nicht zur Allegorese gerechnet, obwohl Tzetzes diese als dritte Form der Allegorese auffaßt³). Bei Tzetzes scheint der Begriff Allegorese zum Sinn von Interpretation schlechthin verblaßt zu sein. Wollte man auch die rationalistische Mythendeutung zur Allegorese zählen, wären zum Beispiel Thukydidēs oder Euhēmeros Allegoriker. Ebenso wenig gehört zur Allegorese die Ermittlung der Moral einer Geschichte, mag man bei dieser Interpretation die Intention des Dichters erfassen oder ihm einen von ihm nicht gemeinten Sinn unterschieben⁴). Schließlich sei die von Tate⁵) vorgeschlagene Unterscheidung von historischer, intrinsischer und artifizierlicher Allegorese beiseite gelassen. Allein schon der Begriff ‚historisch‘ kann leicht in die Irre führen; meint Tate mit ihm doch vor allem die physikalisch-kosmologische Allegorese. Zudem sind, wie Tate selbst zugibt, Überschneidungen häufig.

1. Zenon von Kiton

Zwei Werke des Begründers der Stoa zu Dichtungen sind wenigstens in einigen Umrissen faßbar:

(1) Προβλήματα Ὀμηρικά in fünf Büchern. Schon aus dem Titel und der knappen Charakterisierung dieser Schrift durch Dion von Prusa⁶) ergibt sich als erstes, daß in ihr Einzelprobleme der *Ilias*, der *Odyssee* und wohl auch des *Margites* abgehandelt worden sind. Wie Aristoteles hat auch Zenon den *Margites* als ein

3) Tzetzes, Chron. 67–69:

ἀλληγορεῖται πᾶν δὲ τριττῷ τῷ τρόπῳ,
στοιχειακῶς τε, ψυχικῶς καὶ τὸ τρίτον,
ὡς πραγμάτων πέφυκεν ὕλικῶν φύσις.

Vgl. dazu H. Hunger, bes. 46–52.

4) Vgl. J. Tate, Antisthenes was not an allegorist, *Eranos* 51, 1953, 15–22, bes. 15–16.

5) J. Tate 1934, 109–112.

6) Dio Prus. LIII 4 = SVF 1, 274.

authentisches Werk Homers angesehen, und zwar als ein Jugendwerk, in dem Homer seine Begabung zur Dichtung erprobt habe. E silentio darf geschlossen werden, daß für Zenon die Dichtungen des epischen Zyklus als unhomerisch gegolten haben. In der Untersuchung der Einzelprobleme war eine apologetische Tendenz offenbar gut erkennbar. Zenon bemühte sich, Widersprüche der Dichtung aufzulösen. Dazu griff er eine Anregung des Antisthenes auf. Dieser hatte folgenden Grundsatz aufgestellt, freilich ohne ihn im einzelnen durchzuführen: *ὅτι τὰ μὲν δόξα, τὰ δ' ἀλήθεια εἴρηται τῷ ποιητῇ . . . ὅτι τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν γέγραφεν*. In dem Gegensatzpaar *δόξα* – *ἀλήθεια* hat man ein Indiz dafür gesehen, daß Zenon nach dem Vorbild des Antisthenes die vermeintliche *ὑπόνοια*, den verborgenen Hintersinn, ermittelt und so durch Allegorese Widersprüche aufgelöst habe. Dies kann nicht aufrechterhalten werden. Denn wie aus den nicht wenigen Fragmenten des Antisthenes zu homerischen Stellen hervorgeht, hat dieser keine irgendwie geartete Allegorese getrieben⁷⁾. Auch ist es unersichtlich, wie mit Hilfe der physikalisch-kosmologischen oder der psychologisch-ethischen Allegorese Widersprüche zwischen zwei Homerstellen ausgeräumt werden können. Man denke zum Beispiel an das Problem der Duale im I der *Ilias*. Das Gegensatzpaar *δόξα* – *ἀλήθεια* muß also anders verstanden werden, offenbar so, daß ein Widerspruch nur scheinbar bestehe, bei genauerem Zusehen aber und rechtem Verständnis in Wahrheit aufgelöst werden könne. Damit wird das Prinzip einer harmonisierenden Interpretation sichtbar. Leider fehlen die Zeugnisse, wie Zenon dies im einzelnen ausgeführt hat. Aber man kann sich eine Vorstellung von diesem Verfahren machen am Beispiel der 1. Lösung, die Porphyrios für das Problem der Beschreibung der Insel Ithaka (ι 25) vorschlägt. Dort wird die Insel im gleichen Vers *χθαμαλή* und *πανυπερτάτη* genannt. Der Widerspruch wird bei dieser Lösung durch den Gegensatz *φύσει* – *δόξη* aufgelöst. Die

7) Ältere Versuche, bei Antisthenes eine allegorische Interpretation zu konstatieren, hat zwar R. Højstad, Was Antisthenes an Allegorist?, *Eranos* 49, 1951, 16–30, erneuert; dies ist aber von J. Tate 1953 zurückgewiesen worden. Wenn Antisthenes die Gestalt des homerischen Odysseus und das Beiwort *πολύτροπος* positiv auslegt (Fr. 51 Caizzi), ist dies keine Allegorese. Allerdings sind des Antisthenes Unterscheidung der Götter des Volksglaubens von dem einen Gott, wobei er diesen für *κατὰ φύσιν*, jene für *κατὰ νόμον* erklärt (Fr. 39 Caizzi), und die Kritik an Dionysos und Aphrodite (Fr. 41, 109 Caizzi) erste Schritte auf dem Weg zu einer allegorischen Deutung der Götter des Volksglaubens; vgl. ähnlich R. Laurenti, *L'iponoia di Antistene*, *RCSF* 17, 1962, 123–132.

Insel sei ihrer Natur nach flach, dem Anscheine nach aber im Vergleich mit kleineren Nachbarinseln die höchste⁸⁾. Vermutlich ist Zenon aber auch vor gewaltsamen Eingriffen in den Text nicht zurückgeschreckt. Darauf weist das einzige Fragment mit der Lösung eines Homerproblems, das mit hoher Wahrscheinlichkeit dieser Schrift zugewiesen werden kann, hin. Bei der Deutung des nur einmal erwähnten Volksstammes der Ἐρεμβοί (δ. 84), den Menelaos in einer Reihe mit Zypern, Phönikern, Ägyptern, Äthiopiern, Sidoniern und Libyern anführt, vermutet Zenon, mit diesem Namen seien die Araber gemeint und schlägt dementsprechend einen ziemlich harschen Eingriff in den Text vor. Statt καὶ Ἐρεμβούς solle man Ἄραβός τε lesen⁹⁾. Auch wo sonst Zenon Dichterstellen anführt, versteht er sie im Wortsinn. Wenn ihm die Aussage eines Dichters nicht zusagt, schlägt er vor, diese Stellen anders zu fassen, sie zu ‚verbessern‘¹⁰⁾.

(2) Ganz anders sind die Kommentierungen Zenons zur *Theogonie* Hesiods geartet. Diese Schrift wird zwar im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios nicht angeführt. Das Verzeichnis ist aber lückenhaft. Und die Schrift und ihr Titel, nämlich Εἰς τὴν Ἡσιόδου θεογονίαν, kann leicht aus den Zeugnissen erschlossen werden. Unter den Fragmenten Zenons gibt es Stücke mit methodisch ähnlichen Erklärungen von sechs bestimmten Stellen der *Theogonie*, und zwar

- (a) zu Theog. 116–117 und 120 über Chaos, Gaia und Eros (SVF 1,103–105),
- (b) zu Theog. 126–128 über Gaia und Uranos (SVF 1, 276),
- (c) zu Theog. 134 über die Titanen Koios, Kreios, Hyperion und Arges (SVF 1, 100),
- (d) zu Theog. 139–140 über die Kyklopen Brontes, Steropes und Arges (SVF 1, 118),
- (e) zu Theog. 371 über Helios (SVF 1, 121),
- (f) zu Theog. 453–458 über die Kinder des Kronos und der Rheia Zeus, Poseidon, Hera, Hestia/Demeter (SVF 1, 167. 169).

Aus diesen Zeugnissen kann mit großer Gewißheit ein fortlaufender Kommentar zur *Theogonie* Hesiods erschlossen werden, zumal Cicero sogar den Titel dieser Schrift zu nennen scheint. In der

8) Porph. ad Od. 82,14.

9) SVF 1, 275.

10) Vgl. SVF 1, 245. 5. 235. 219.

epikureischen Kritik der außerepikureischen Theologie, die Cicero im 1. Buch von *De natura deorum* dem Velleius in den Mund legt, macht dieser in Analogie zu Philodems Schrift *De pietate* nicht selten auf wirkliche und vermeintliche Widersprüche in den Aussagen ein und desselben Philosophen aufmerksam. So führt er auch Aussagen aus verschiedenen Schriften Zenons an. Zuletzt erklärt er dann, zugleich damit die Methoden Zenons in diesem Kommentar charakterisierend: „Wenn er aber Hesiods Theogonie interpretiert, hebt er die üblichen und allgemein angenommenen Vorstellungen von den Göttern gänzlich auf; er rechnet nämlich Jupiter (Zeus), Iuno (Hera), Vesta (Hestia oder Demeter) und jede andere so benannte göttliche Person nicht zu den Göttern, sondern lehrt, daß diese Namen auf Grund ihrer eigentlichen Bedeutung (*per quamdam significationem*) leblosen und stummen Dingen zugeteilt worden seien“¹¹⁾. Die Begründung dieser physikalisch-kosmologischen Allegorese geht auch aus den übrigen Zeugnissen hervor. Es ist die Etymologie der Namen der Götter und der mythischen Gestalten und Gegebenheiten. So ist nach Zenon das Chaos das Wasser, da es etymologisch mit χέεσθαι zusammenhänge; dieses Urwasser verdichte sich zu Schlamm und dann zu Erde¹²⁾. Und die Titanen stellen Elemente des Kosmos dar: Koios symbolisiere die Qualität, da dieser Name von der äolischen Form von ποῖος abzuleiten sei, Kreios ist das Herrschende und Leitende, Hyperion meine nach der Etymologie ὑπεράνω ἵέναι die Bewegung oben, also wohl den kreisförmig sich bewegenden Stoff der Himmelskörper, und Iapetos sei das Leichte, das nach oben strebe (τὰ κοῦφα ἀφιέμενα πίπτειν)¹³⁾. Die Fragmente dieser Schrift belegen aber auch, daß Zenon in dieser physikalisch-kosmologischen Allegorese der *Theogonie* Hesiods nicht sein eigenes System unterschiebt, sondern meint, durch Entkleidung des mythologischen Gewandes die naturphilosophischen Aussagen Hesiods ermitteln zu können. Damit stellt er sich offensichtlich in Gegensatz zu Aristoteles und Theophrast. Denn bekanntlich läßt Aristoteles, und in seiner Nachfolge Theophrast, die Naturphilosophie mit Thales von Milet beginnen. Er weiß zwar, daß es ältere Aussagen über Gegenstände der Natur von den θεόλογοι, zu denen auch Hesiod gerechnet wird, gibt, er hält es aber nicht eines ernsthaften Bemühens wert, diese mythologischen Aussagen über

11) Cicero, *De natura deorum* I 36 = SVF 1, 167.

12) SVF 1, 103–105.

13) SVF 1, 100.

die Natur zu untersuchen, und distanziert sich damit deutlich von älteren Versuchen dieser Art wie z. B. von den Deutungen Metrodors von Lampsakos¹⁴). Es gehört nun zu den Eigenarten der *Theogonie*, daß Hesiod ganz in der Art des mythischen Denkens in allem göttliches Wirken und Walten sieht, die unterschiedlichen Wirkungsweisen und Kräfte des Göttlichen mit sprechenden Namen belegt und in die Ordnung der Genealogie bringt, ein Verfahren, das spätere Zeiten Personifikation nennen werden. Es genügt, zur Verdeutlichung dieses Verfahrens die Kinder der Eris, die ihrerseits von der Nacht hervorgebracht worden ist, anzuführen:

„Aber die schaurige Eris gebar schmerzensreiche Mühsal und Vergessen und Hunger und tränenreiche Schmerzen und Schlachten und Kämpfe und Mord und Niedermachen der Männer
und Zank und Trug und Herumreden und Gegenanreden und kranke Ordnung und Ruin, einander benachbart, und den Fluch des Eids, der das schlimmste Leid bringt den Menschen auf der Erde, wenn einer wissentlich Meineid schwört“¹⁵).

Es ist unmittelbar einsichtig, daß man aus solchen sprechenden Götternamen den Schluß ziehen konnte, auch in den übrigen Namen, insbesondere in denen der älteren Götter, verberge sich ein ähnlicher Sinn; man brauche nur die wahre Bedeutung dieser Namen, ihre Etymologie, zu ermitteln und habe schon den vom Dichter gemeinten Sinn begriffen. Gerade dies ist es, was Zenon – natürlich auf ältere Anregung hin – getan hat. Er hat also in diesem Werk versucht, durch Entmythologisierung der *Theogonie* Hesiods unter Zuhilfenahme der Etymologie die naturphilosophischen Aussagen des Dichtertheologen zu ermitteln.

2. Kleantes von Assos

Die von Zenon für die Auslegung von Hesiods *Theogonie* verwendete Methode der Allegorese mit Hilfe der Etymologie hat sein Schüler und Nachfolger Kleantes auf, wie es scheint, zwei weitere Bereiche übertragen. Es ist überliefert, daß Kleantes

14) Arist. *Metaph.* B 4, 1000 a 5–19; A 3, 983 b20 ff. 8, 989 a10; *Theophr. phys. op.* Fr. 1 Diels.

15) Hes. *Theog.* 226–232, Übers. W. Marg.

Apollon mit der Sonne gleichgesetzt hat, die er wie Heraklit und Zenon als mit Denkkraft begabte brennende Masse, die aus dem Meer ernährt werde, definiert und der er die Funktion des ἡγεμονικόν des Kosmos zugeteilt hat¹⁶). Als Beweis dafür dient ihm die Etymologie des Namens Apollon, der durch ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων τὰς ἀνατολὰς ποιοῦμενον erklärt wird, weil er als die Sonne im Laufe des Jahres immer an einer anderen Stelle aufgehe¹⁷). Als Beweis dienen ihm ferner die Etymologien der Beinamen des Apollon; er heiße nämlich Lykios, weil wie die Wölfe das Vieh, so die Sonne mit ihren Strahlen die Feuchtigkeit an sich reiße; er heiße Loxias wegen der Schiefe der Ekliptik¹⁸). In methodisch ähnlicher Weise erklärt Kleantes die Phersephone als das Pneuma, das durch die Früchte gehe und dabei ersterbe¹⁹). Kleantes hat also die physikalisch-kosmologische Allegorese auf den Mythos und auf die traditionellen Götter übertragen und diese im Sinne der stoischen Naturphilosophie gedeutet. Bei dieser Mythenallegorese verwendet er gelegentlich auch andere Argumente als die, die aus der Etymologie gewonnen sind, zum Beispiel wenn er den Herakles als den τόνος, als die Spannung des Alls deutet²⁰). Kleantes hat aber die allegorische Methode Zenons auch bei der Homerinterpretation angewendet, und zwar vermutlich in seinem Buch über den Dichter Homer, freilich offenbar noch nicht als ein durchgehendes Prinzip und zur Deutung der Gedichte als je eines Ganzen, sondern nur zur Aufhellung einzelner Stellen in Analogie zur allegorischen Mythendeutung. Jedenfalls ist auch hier die Absicht deutlich erkennbar, Gestalten und Gegebenheiten des Mythos im Sinne der stoischen Philosophie zu erklären. So wollte er, um einige Beispiele anzuführen, Π 233 die Anrede des Zeus als Herrn von Dodona (Ζεῦ ἄνα Δωδωναίῃ) als ein Wort geschrieben haben und dieses Wort dann mit ἀναδίδωμι zusammenbringen; demnach wäre hier Zeus als derjenige bezeichnet, der in der Anathymiasis aus der Erde emporsteige²¹). In der Odyssee α 52 wollte er das Epitheton des Atlas ὀλοόφρων mit Spiritus asper geschrieben wissen, um so Atlas als

16) SVF 1, 501. 499.

17) SVF 1, 540.

18) SVF 1, 541–542.

19) SVF 1, 547.

20) SVF 1, 514.

21) SVF 1, 535.

Pronoia, die für das All sorgt, verstehen zu können²²⁾. Und das Zauberkraut μῶλυ deutet er als den Logos, durch den die Triebe und Affekte geschwächt werden²³⁾.

Kleanthes hat aber die poetische Darstellung philosophischer Themen durch die alten Dichter und Theologen nicht bloß für eine zeitgebundene und durch die wissenschaftliche Prosa letztlich überwundene Ausdrucksform archaischen Denkens gehalten, sondern sie geradezu als die adäquate Form der Aussage über das Göttliche angesehen. In einem Referat Philodems darüber heißt es: „Zwar vermag die Rede der Philosophie in hinreichendem Maße das Göttliche und das Menschliche (das sind die Themen der Philosophie, die als ἐπιστήμη θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων definiert wird, SVF 2, 35 und 36) darzulegen, aber die Prosa hat nicht die geeigneten Ausdrucksmittel für die Größe des Göttlichen; Metrum, Lied und Rhythmus (also die Dichtung) insbesondere sind es, die zur Wahrheit der Anschauung des Göttlichen gelangen“²⁴⁾. Zu den angemessenen sprachlichen Mitteln zählt gewiß auch die Anschaulichkeit des bildhaften Ausdrucks, durch die die Dürre und Kahlheit der Prosa überwunden werden kann. Und so feiert er in dem vermutlich als Kultlied für die Schulgemeinde gedichteten Zeushymnos als Zeus jene Gegebenheit, die unter physikalischem Aspekt als das bewirkende Prinzip zusammen mit dem passiven Prinzip ein sich selbst steuerndes physikalisches System bildet, die unter biologisch-vitalistischem Aspekt als lebenspendende Seele das Weltall und alles in ihm durchdringt und unter theologisch-pantheistischem Aspekt als Gott in allem waltet und zugleich das Gesetz der Heimarmene und die für alles sorgende Pronoia darstellt. Hierzu verwebt er traditionelle Formen und Motive hymnischer Dichtung, mythische Rede, Vorstellungen, die in der bildenden Kunst zum Ausdruck gekommen sind, älteres philosophisches Gedankengut insbesondere Heraklits in stoischer Interpretation und stoische Philosopheme zu einem großartigen Ganzen. Damit ist aber der Anfang einer allegorisch-symbolischen Dichtung geschaffen, in der das geschaute Bild und die philosophische Wahrheit, von dem es kündigt, eine untrennbare Einheit eingegangen sind.

22) SVF 1, 549.

23) SVF 1, 526.

24) SVF 1, 486.

3. Chrysippos von Soloi

Diese zuletzt skizzierten Intentionen des Kleantes mußtten dem nüchternen Sinn seines Schülers und Nachfolgers Chrysipp fremd bleiben. Daher findet man bei ihm nichts, was in Richtung einer symbolisch-allegorischen Dichtung weisen könnte. Aber auch des Kleantes Ansätze zu einer allegorischen Auslegung Homers hat Chrysipp nicht weiter verfolgt. Er hat sich zwar, vermutlich in einer besonderen Schrift, mit homerischen Problemen auseinandergesetzt, aber sich dabei zu der üblichen, auch von Zenon angewendeten Methode sprachlich-grammatischer und sachlicher Kommentierung verstanden. Zwei Beispiele aus den Zeugnissen, die von Arnim zusammengestellt hat²⁵⁾, sollen dieses Verfahren illustrieren. Ilias Θ 440/1 wird geschildert, wie Poseidon den Wagen des Zeus nach dessen Rückkehr auf den Olymp ausschirrt und in einem Gestell oder einer Art Remise verwahrt. Hier möchte Chrysipp $\alpha\mu\beta\omega\mu\omicron\tau\omicron\iota$ als ein Wort geschrieben sehen. Darunter versteht er also einen speziellen Ausdruck, ein *Hapax eiremenon*²⁶⁾. In der Schilderung der Wägung der Todeslose Hektors und Achills durch Zeus ersetzt Chrysipp das Wort $\mu\acute{\epsilon}\sigma\sigma\alpha$, das die Mitte des Waagebalkens meint, durch den spezielleren Terminus $\delta\tilde{\upsilon}\mu\alpha$, der freilich sonst bei Homer nicht belegt ist²⁷⁾.

Nun hat aber Chrysipp dem Homer nicht nur eine besondere Schrift gewidmet, sondern in seinen philosophischen Schriften ihn und viele andere Dichter immer wieder zitiert. Die antike Kritik hat sich über die Fülle dieser Zitate geradezu lustig gemacht²⁸⁾. Um den Zweck dieser fast übermäßigen Heranziehung von Dichtern in den philosophischen Schriften Chrysipps verstehen zu können, muß man seine Einschätzung des Wertes und des Ranges der stoischen Philosophie kennen. Chrysipp sieht in der Philosophie Zenons nicht etwas unerhört Neues, sondern die Klarstellung und Begründung dessen, was die Menschen schon immer gedacht haben. Um dies zu erweisen, führt er nach der Darlegung und der dialektischen Begründung der stoischen Dogmen an, daß die allgemeine menschliche Auffassung, wie sie im Sprachgebrauch, in unreflektierten Äußerungen, in der Gesticulation, im Brauch zum Ausdruck komme, mit der stoischen Lehrmeinung in Übereinstimmung stehe. Dasselbe gelte

25) SVF 3, 769–777.

26) SVF 3, 771.

27) SVF 3, 775.

28) Diog. Laert. VII 180f. = SVF 2, 1.

auch für die Aussagen der Dichter von Homer und Hesiod über die Lyriker und Tragiker, von denen besonders Euripides berücksichtigt wird, bis hin zu Menander. Und so führt er ganze Serien von Versen dieser Dichter an, um dies zu belegen, und setzt sich mit dichterischen Aussagen auseinander, die seiner These zu widersprechen scheinen. Dieses Verfahren kann gut beobachtet werden bei Chrysipps Darlegungen über die Lokalisierungen des Hegemonikon im Herzen, bei der Erörterung der Problematik des Nachlassens der Affekte, wenn man diese als Urteile definiert, bei der Beweisführung dafür, daß alles von der Heimarmene vorherbestimmt und menschliches Versagen die Ursache für das Schlechte in der Welt sei²⁹). Etwa 70 Verse aus *Ilias* und *Odyssee* sind in den Fragmenten zu solchen Zwecken angeführt. Alle diese Verse werden nicht anders als die Zitate aus den Lyrikern und aus den Tragikern im Wortsinn verstanden. Kein einziger Vers wird in einer irgendwie gearteten Allegorese ausgelegt. Ebenso ist Chrysipp auch in der Schrift *Über die Götter* verfahren. Nachdem er im 1. Buch die stoische Auffassung vom Wesen der Götter dargetan hat, versucht er im 2. Buch, wie es bei Philodem und in Analogie dazu bei Cicero polemisch formuliert ist, das, was auf Orpheus und Musaios zurückgeführt wird, und Äußerungen von Homer, Hesiod, Euripides und anderen Dichtern, wie es auch Kleantes getan habe, mit seiner Lehrmeinung in Einklang zu bringen³⁰).

In einer Beziehung hat aber Chrysipp Intentionen des Kleantes aufgegriffen und energisch weiterverfolgt, nämlich die allegorische Auslegung der Mythen und der Götter des Kultes und des Volksglaubens. Aus den polemischen Berichten Philodems und Ciceros geht hervor, daß er im 1. Buch περὶ θεῶν ganz im Sinne Zenons zunächst das aktive Prinzip mit Gott und damit auch mit Heimarmene und Pronoia gleichgesetzt hat. Dieser Gott könne auch Zeus genannt werden. Dann hat er von diesem ewigen Gott die übrigen Götter, die dem Gesetz des Werdens und Vergehens unterworfen sind, geschieden und sie teils in allegorischer, teils in euhemeristischer Deutung mit den Gestirnen, mit physikalischen Kräften und Elementen und vereinzelt mit den vergöttlichten Seelen menschlicher Wohltäter identifiziert. Im Zusammenhang damit hat er sich auch scharf gegen die anthropomorphe Götterauffassung gewendet und dabei auch die Unter-

29) SVF 2, 905–906. 925. 937. 999. 1000; 3, 467. 478.

30) Cic. De nat. deor. I 41 und Philod. Piet. 13 = SVF 2, 1077. 1078.

scheidung männlicher und weiblicher Gottheiten kritisiert³¹). Daß Chrysipp in der Tat nicht Dichtungen als Dichtungen allegorisch auslegt, sondern Mythen, geht auch aus den Ausführungen zur Geburt der Athena hervor. Er weiß, daß man die gängige Form des Mythos von der Geburt der allegorisch als Metis gedeuteten Athena aus dem Haupt des Zeus gegen seine These vom Sitz des Hegemonikon im Herzen anführen kann, und stellt dagegen, daß bei Überlegungen dieser Art der Mythos nur sehr oberflächlich und knapp berücksichtigt werde; insbesondere seien die zwei Varianten des Mythos, die Hesiod erzähle, nicht beachtet. Chrysipp führt beide Varianten der Erzählung wörtlich an und deutet sie in seinem Sinne³²).

4. *Diogenes von Seleukeia*

Während Chrysipp so letztlich noch zwei verschiedene Klassen göttlicher Wesenheiten nebeneinander bestehen läßt, einmal das als Gott und Zeus verstandene aktive Prinzip, dann die als geworden und vergänglich aufgefaßten göttlichen Wesenheiten der Gestirne, der physikalischen Kräfte und Elemente und auch der vergöttlichten Seelen menschlicher Wohltäter, unternimmt es sein Schüler und zweiter Nachfolger Diogenes aus Seleukeia am Tigris, den in der traditionellen stoischen Lehre latenten Monotheismus in aller Deutlichkeit herauszuarbeiten, ohne die verschiedenen Erscheinungsformen des Göttlichen leugnen zu müssen. Sein Verfahren charakterisiert Philodem folgendermaßen: „Diogenes von Babylon schreibt in dem Buch ‚Über Athena‘, der Kosmos sei dasselbe wie Zeus, beziehungsweise er umgebe Zeus wie der Mensch die Seele; die Sonne sei Apollon, der Mond Artemis, und es sei kindisch und unmöglich, daß die Götter Menschengestalt hätten; der Teil des Zeus, der sich in das Meer erstrecke, sei Poseidon, der Teil, der sich in die Luft erstrecke, sei Hera, wie es auch Platon sage, so daß oftmals, wenn man ἀήρ meine, man Hera sage; und der Teil des Zeus, der sich in den Äther erstrecke, sei Athena; dies werde nämlich mit der Ausdruckweise ‚aus dem Haupt‘ und ‚Zeus männlich, Zeus weiblich‘ gemeint“³³). Diogenes hat also unter Fortführung der allegori-

31) Cic. De nat.deor. I 39–40, Philod. Piet. 11–13 = SVF 2, 1076 f.

32) SVF 2, 908–909; die zweite Variante fehlt im handschriftlich überlieferten Text der Theogonie und gilt heute als apokryph.

33) Philod. Piet. 15 = SVF 3, Diogenes Fr. 33; ähnlich, freilich ohne Nennung eines Gewährsmanns, Diog. Laert. VII 147 = SVF 2, 1021.

schen Auslegung der Mythen und der Göttergestalten des Kultes und des Volksglaubens alles göttliche Wirken und Walten als Wirkungen des einen göttlichen Wesens, ja fast als Hypostasen dieses einen Gottes aufgefaßt. Damit hat er auch den Vorwurf gemieden, den man von akademischer und epikureischer Seite gegen Chrysipp erhoben hat, nämlich vergängliche Götter anzunehmen, was zudem in Widerspruch stehe zu den allgemeinen Vorstellungen vom Wesen Gottes. Sein Schüler und Nachfolger Antipatros aus Tarsos hat diese Position noch verfestigt. In der späteren Kritik an der Stoa hat man dies natürlich zum Nachweis von Widersprüchen innerhalb der Stoa weidlich ausgenützt³⁴).

5. Zusammenfassung und Ausblick

Als Ergebnis dieser Durchmusterung ist festzuhalten: In der alten Stoa hat zwar Zenon eine etymologisierende Allegorese zur Ermittlung des naturphilosophischen Gehalts der *Theogonie* Hesiods geschaffen, haben zwar Kleanthes und in dessen Nachfolge Chrysipp und Diogenes aus Seleukeia dieses Verfahren auf die Ausdeutung des Mythos und der Göttergestalten des Kultes und des Volksglaubens übertragen, hat zwar Kleanthes selbst, freilich ohne darin Nachfolger zu finden, auch die theoretischen Grundlagen zu einer allegorisch-symbolischen Dichtung gelegt, hat es aber, wenn man von vereinzelt Versuchen des Kleanthes absieht, keine allegorische Deutung von Dichtung als Dichtung, insbesondere keine Allegorese dieser Art der Dichtungen Homers gegeben.

Dieser Befund spiegelt sich auch in späteren Werken, die in der Stoa oder im Umkreis der Stoa zur Allegorese geschrieben worden sind. Cornutus gibt in seiner *ἐπιδρομή τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων* eine Allegorese der Göttergestalten des Volksglaubens im Sinne der Stoa, wie sie von Kleanthes, von Chrysipp und von Diogenes versucht worden ist. Cicero läßt in *De natura deorum* den Balbus im Abschnitt über das Wesen der einzelnen Götter die Methoden der Mythenallegorese wohl nach dem Vorgang Varros auf den römischen Götterhimmel übertragen und dann in der Kritik Cottas in Anlehnung an Karneades und Kleitomachos die stoische Mythenauslegung in Zweifel ziehen³⁵).

34) SVF 3, Antipatros Fr. 33–34, Plut. *Stoic. repugn.* 38, 1051 E–1052 B.

35) Cic. *De nat. deor.* II 59–72; III 40–64; vgl. besonders 63: *Magnam molestiam suscipit et minime necessariam primus Zeno, post Cleanthes, deinde Chrysip-*

Das Werk des Herakleitos ist, wie schon sein Titel sagt, eine Allegorese der Aussagen über die Götter, die sich in der *Ilias* und in der *Odyssee* finden, aber keineswegs eine allegorische Deutung der Dichtungen Homers qua Dichtung. Typologisch gesehen, mag dieses Werk manche Ansätze des Kleantes bei der Interpretation bestimmter Homerstellen fortsetzen. Auch finden sich in diesem Werk bedeutsame Weiterungen. In der Einleitung wird ausdrücklich am Beispiel von Gedichten des Archilochos, Alkaios und Anakreon die Allegorese von Dichtung qua Dichtung begründet³⁶). Dementsprechend werden nicht nur Göttergestalten allegorisch gedeutet, sondern auch ganze Versgruppen und damit kleinere Abschnitte der Dichtung, so zum Beispiel die Darstellung der von Apollon gesandten Pest, der Verwundung von Göttern, der Fesselung Heras oder der Theomachie³⁷). Darin folgt der Autor dem Vorbild des Krates von Mallos. Zwar bleiben auch für Krates, wie ausdrücklich bezeugt ist, Themen der homerischen Gedichte der Zorn des Achilleus und die Irrfahrten des Odysseus. Philodem hebt ihn mit Nachdruck gegen Interpreten ab, die die Dichtungen Homers qua Dichtung in kosmologisch-physikalischer oder psychologisch-ethischer Allegorese ausgelegt haben. Philodem mag dabei an Anaxagoras und an Metrodor denken³⁸). Krates ist aber überzeugt, Homer habe die Kugelgestalt des Weltalls und der Erde gekannt und diese Kenntnis in seinen Gedichten anklingen lassen. Wenn er dann bei der Ermittlung solcher Andeutungen die Beschreibung des Schildes Agamemnonns und des Schildes des Achilleus kosmologisch ausdeutet³⁹), versteht er sich letztlich zu einer allegorischen Interpretation von Teilen der Dichtung und bereitet so der späteren Allegorese von Dichtung qua Dichtung die Bahn.

Saarbrücken

Peter Steinmetz

pus, commenticiarum fabularum reddere rationem, vocabulorum, cur quidque ita appellatum sit, causas explicare.

36) Heracl. quaest. Hom. 1–5, dort Archil. Fr. 56 D, Alc. Fr. 46 a, 119 D, Anacr. Fr. 88 D.

37) Heracl. quaest. Hom. 12–16. 30–34. 40. 52–58.

38) H. J. Mette, Sphairopoiia F 20 = Philod. De poem. 167 f. Jensen.

39) Vgl. Homer, *Il.* A 32–34, Σ 468 ff., Y 269–272, Krates F 23 Mette.