



TEXTE ZUR FORSCHUNG

LUKIAN

Der Tod des Peregrinos

SAPERRE









## Inhalt

SAPERE .....	VII
Vorwort ( <i>Dirk Uwe Hansen &amp; Peter Pilhofer</i> ) .....	IX
A. Einführung in die Schrift	
Einleitung ( <i>Manuel Baumbach &amp; Peter Pilhofer</i> ) .....	3
1. Zur Stellung des <i>Peregrinos</i> im lukianischen Œuvre .....	4
2. Form und Aufbau des <i>Peregrinos</i> .....	6
3. Text und Übersetzung .....	11
B. Text und Übersetzung	
Der Tod des <i>Peregrinos</i> ( <i>Dirk Uwe Hansen</i> ) .....	16
Anmerkungen ( <i>Peter Pilhofer</i> ).....	48
C. Essays	
I. Das Bild der christlichen Gemeinden in Lukians <i>Peregrinos</i> ( <i>Peter Pilhofer</i> ).....	97
II. Die Karriere des <i>Peregrinos Proteus</i> ( <i>Manuel Baumbach &amp; Dirk Uwe Hansen</i> ) .....	111
III. Lukians <i>Peregrinos</i> : Zwei Inszenierungen eines Selbstmordes ( <i>Dirk Uwe Hansen</i> ) .....	129
<i>De morte Peregrini</i> und <i>Das Leben des Demonax</i> .....	132
<i>De morte Peregrini</i> und <i>Alexandros</i> .....	139
<i>Peregrinos</i> als komische Figur .....	143
Schlussbetrachtung .....	149

IV. Die Figur des Scharlatans bei Lukian ( <i>Jens Gerlach</i> ) . . . . .	151
1. Die Pseudophilosophen in den satirischen Dialogen <i>Piscator, Bis accusatus</i> und <i>Fugitivi</i> . . . . .	155
2. Der kynische Scharlatan Proteus Peregrinos . . . . .	168
3. Der religiöse Scharlatan und Pseudoprophet Alexander von Abonuteichos . . . . .	175
4. Lukian und seine Scharlatane . . . . .	186
5. Lukian und sein Publikum . . . . .	194
V. Phönix aus lukianischer Asche: Peregrinos Proteus im Spiegel seiner Rezeption ( <i>Manuel Baumbach</i> ) . . . . .	198
1. Die Bedeutung des <i>Peregrinos</i> für die kirchliche Kritik am lukianischen Œuvre . . . . .	201
2. Peregrinos als Schwärmer – Lukian als Aufklärer: Christoph Martin Wieland . . . . .	208
3. Peregrinos als Betrüger – Lukian als Wegbereiter des Christentums . . . . .	218
4. Peregrinos als Kyniker – Lukian als Philosophenkritiker mit nihilistischer Öde . . . . .	221
D. Anhang	
Abkürzungen . . . . .	231
Literatur ( <i>Philipp Pilhofer</i> ) . . . . .	232
1. Textausgaben . . . . .	232
2. Übersetzungen . . . . .	233
3. Weitere Literatur . . . . .	234
Indices ( <i>Philipp Pilhofer</i> ) . . . . .	241
1. Stellenregister . . . . .	241
2. Sach- und Personenregister . . . . .	249

## SAPERE

Griechische und lateinische Texte des späteren Altertums (1.–4. Jh. n. Chr.) standen lange Zeit gegenüber den so genannten »klassischen« Epochen (5.–4. Jh. v. Chr. in der griechischen, 1. Jh. v. – 1. Jh. n. Chr. in der lateinischen Literatur) eher im Schatten. Dabei brachten die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte in beiden Sprachen eine Fülle von Werken hervor, die auch heute noch von großem Interesse sind, da sie sich mit philosophischen, ethischen und religiösen Fragen von bleibender Aktualität beschäftigen. Die Reihe SAPERE (*Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia*, »Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen«) hat es sich zur Aufgabe gemacht, gerade jene Texte so zu erschließen, dass sie über enge Fachgrenzen hinaus ein interessiertes Publikum ansprechen können.

SAPERE möchte dabei bewusst an alle Konnotationen des lateinischen *sapere* anknüpfen – nicht nur an die intellektuelle (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, »Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen«, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), sondern auch an die sinnliche des »Schmeckens«; SAPERE möchte Leserinnen und Leser nicht zuletzt auch »auf den Geschmack« der behandelten Texte bringen. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren als Gesprächspartner verständlich macht, die auch zu gegenwärtigen Fragestellungen interessante Antworten geben können.

Im Zentrum jedes Bandes steht eine bestimmte Schrift. Einleitend werden in der Regel deren Autor und die Schrift selbst vorgestellt. Der textkritisch geprüfte Originaltext ist mit einer gut lesbaren und zugleich möglichst genauen deutschen Übersetzung sowie mit Anmerkungen versehen. An jedem Band sind entsprechend den Erfordernis-



sen des Textes Fachleute aus verschiedenen Disziplinen – der Theologie, Religionswissenschaft, Philosophie, Geschichte, Archäologie, der älteren und neueren Philologien – beteiligt, die in Form von Essays das Werk aus ihrer jeweiligen Perspektive kommentieren. Vor allem durch diese Form einer interdisziplinären Erschließung unterscheidet sich SAPERE deutlich von herkömmlichen Textausgaben.

## Vorwort

*Dirk Uwe Hansen & Peter Pilhofer*

Die Idee für den vorliegenden Band geht zurück auf eine Lektüre, die wir im Wintersemester 2000/2001 an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald veranstaltet haben. Der Text des Lukian machte uns und den Studierenden damals *noch* mehr Spaß als die anderen Texte, die wir in gemeinsamer Lektüre behandelt hatten, und so beschlossen wir, unsere Studien weiterzuführen; denn dieser Text erzeugt wie kaum ein anderer den horizonterweiternden Effekt, der solche interdisziplinären Übungen ausmacht. Bei der Lektüre konnten wir uns mit der Lokalhistorie, der Philosophie und Geistesgeschichte (von der Kaiserzeit bis hin zur Neuzeit) und nicht zuletzt der literarischen Technik beschäftigen. Zudem reizte natürlich Lukians Stil immer wieder den Ehrgeiz des Übersetzers. So wurde denn unter den Teilnehmern schnell die Meinung gefasst, es müsste doch eine moderne zweisprachige und kommentierte Ausgabe dieses Textes geben. Auch dass diese in der Reihe SAPERE gut aufgehoben wäre, leuchtete allen ein. Umso erfreulicher war es, dass die Herausgeber dieser Reihe schon an Lukians *Peregrinos* gedacht hatten, wir also mit unserem Vorschlag offene Türen einrannten. Ebenso erfreulich war, dass es uns gelungen ist, zwei weitere Lukianliebhaber für die Mitarbeit zu gewinnen, Jens Gerlach, der als Kenner heraklitischen Weinens und demokritischen Gelächters sich an die Untersuchung der Figur des Scharlatans machte, und Manuel Baumbach, der als Kenner der Rezeption Lukians die vielfältige Erklärungsgeschichte dieses Textes transparent machen konnte.

Das *Peregrinos*-Symposion, das die Verfasser dieses Bandes mit den Herausgebern der Reihe SAPERE am 6. und 7. November 2003 in Erlangen zusammenführte, hat uns entscheidend vorangebracht. Überhaupt gilt den Herausgebern unser Dank für vielfältig förderliche Hinweise. Im Zusammenhang mit diesem Symposion hat Eva Ebel die Übersetzung kritisch durchgesehen und Verbesserungen vorgeschlagen.

Am Satz des Bandes in T<sub>E</sub>X/L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X haben mitgewirkt die Herren Holger Ibisch (Erlangen), Philipp Pilhofer (Erlangen) und Jens Börstinghaus (Greifswald). Ihnen gilt unser Dank für das hervorragende Ergebnis, dem sich die LeserInnen hoffentlich anschließen werden. Viele T<sub>E</sub>Xnische Probleme half der Erlanger T<sub>E</sub>X-Stammtisch zu bewältigen. Diesem, vor allem seinem *spiritus rector*, Walter Schmidt, der auch ihm trivial erscheinende Fragen immer geduldig beantwortet hat, gilt unser besonderer Dank.

Beim Lesen der Korrekturen hat uns Herr Jörg Herrmann (Erlangen) tatkräftig unterstützt. Ihm wird auch die Optimierung der neuen Orthographie verdankt; wo wir seinen Ratschlägen nicht gefolgt sind, weil unser griechisches Herz revoltierte – »Orthographie« ist nur *ein* Beispiel – tragen wir für diese Unzulänglichkeit allein die Verantwortung . . .

In der letzten Phase hat seitens der Herausgeber Heinz-Günther Nesselrath (Göttingen) das ganze Manuskript einer gründlichen Lektüre unterzogen und dabei eine beschämende Zahl bis dahin übersehener Fehler zu Tage gefördert. Stephan Schröder (Erlangen) hat Text, Übersetzung und Anmerkungen kurz vor Torschluss noch einmal sorgfältig durchgesehen. Beiden sind die Autoren zu herzlichem Dank verpflichtet.

Greifswald & Erlangen, im Sommer 2004

#### Nachtrag

Nach einem halbjährigen Interim hat Julia Hager die Endfassung der PDF-Dateien mit großer Sorgfalt erstellt.

P.P.

## A. Einführung in die Schrift



## Einleitung

*Manuel Baumbach & Peter Pilhofer*

„... es waren die schönsten olympischen Spiele, die ich gesehen habe.“<sup>1</sup> Dieser Satz klingt vertraut, gehört doch gerade die ästhetische Wertung zum festen Teil des alle vier Jahre wiederkehrenden Überbietungswettkampfes der Bewerber und Austräger moderner olympischer Spiele. Und wenn solche Zuschauerurteile immer weniger aufgrund besonderer Wettkampfleistungen gefällt werden, sondern die Organisation, die Atmosphäre oder ein außergewöhnliches Begleitprogramm zum Beurteilungskriterium erhoben werden, so könnte man auch hinter dem zitierten Resümee Lukians von Samosata eine solche Rezeptionshaltung vermuten: Anstatt über den Ablauf der Wettkämpfe oder ungewöhnliche Leistungen zu berichten, ist der *Tod des Peregrinos* die Erzählung von einem »Begleitprogramm« der olympischen Spiele des Jahres 165 n. Chr., nämlich der Selbstverbrennung des Peregrinos Proteus.

Wer aber war Peregrinos und worin liegt die Faszination dieser Gestalt, die nicht nur viele Zeitgenossen in ihren Bann schlugen, sondern mit Lukians Schrift auch Eingang in die Weltliteratur finden konnte? Aus Lukians Portrait lassen sich folgende Eckdaten seiner Lebensgeschichte ablesen:

In Parium am Hellespont geboren, musste Peregrinos nach lasterhafter Jugend und dem Mord an seinem Vater aus der Heimatstadt fliehen und schloss sich in Palästina den Christen an. Bei ihnen gelangte er rasch zu hohem Ansehen und – nicht zuletzt aufgrund eines längeren, wegen seines Glaubens verbüßten Gefängnisaufenthalts – auch zu großer Bekanntheit. Gleichwohl wendet er sich bei der Rückkehr nach Parium vom christlichen Glauben ab und wandelt sich zum Kyniker. Als wandernder Philosoph bereist er in der Folge weite Teile des römischen Reiches und sucht, von Ruhmsucht getrieben, mit Schmähreden gegen alles Irdische seine Bekanntheit zu steigern. Den Höhepunkt bil-

---

<sup>1</sup> Lukian: *Peregrinos* 35.

det sein Entschluss zur Selbstverbrennung, mit dem er seine Todesverachtung dokumentieren möchte und zugleich dem schwindenden Ansehen entgegenzuwirken sucht. Das Ereignis findet im Jahr 165 n. Chr. am Ende der olympischen Spiele statt. Unmittelbar nach seinem Tod »bezeugte« Erscheinungen und Wunderzeichen sichern das Nachleben des Peregrinos mit kultischer Verehrung.

Lukians Darstellung dieses »Scharlatans auf dem Scheiterhaufen« ist zwar historisch fragwürdig – andere antike Quellen werten Peregrinos durchaus positiv –, aber sie ermöglicht gerade dadurch eine vielschichtige Lektüre seines Werkes. Dabei liefert das Spannungsfeld von Historizität und Literarizität Material für ganz unterschiedliche Interpretationen der historischen, literarischen, philosophischen und religiösen Facetten dieser schillernden Figur.

Ausgangspunkt und Basis der Untersuchungen ist Lukians Text, der – abgesehen von einigen sehr knappen Erwähnungen des Peregrinos bei anderen antiken Schriftstellern – unsere einzige Quelle zum Leben, Wirken und Charakter dieser Figur ist. Es mag daher für die literarische Einordnung des *Peregrinos* hilfreich sein, seinen »Biographen« und dessen Œuvre kurz vorzustellen.<sup>2</sup>

### 1. Zur Stellung des Peregrinos im lukianischen Œuvre

Das literarische Werk Lukians von Samosata (ca. 120–180 n. Chr.) – eine der bedeutendsten Figuren der sogenannten Zweiten Sophistik, der als Redner Griechenland, Italien und Gallien bereiste, ehe er sich seit den 160er Jahren vornehmlich in Athen als satirischer Schriftsteller betätigte – ist ungewöhnlich gut überliefert und hat eine enorme literarische Bandbreite: Die 86 unter seinem Namen überlieferten Schriften umfassen rhetorische Werke (Deklamationen, *Prolaliai*, Ekphrasis), literaturkritische Abhandlungen (*Wie man Geschichte schreiben soll*), phantastische Erzählungen (*Wahre Geschichten*), gesellschaftskritische Sendschreiben und Pamphlete (*Über die, die für Lohn Unter-*

---

<sup>2</sup> Auf eine ausführliche Einleitung zu Lukian kann mit Verweis auf die in dieser Reihe bereits erschienene Einführung in das Leben und Werk Lukians von Heinz-Günther Nesselrath verzichtet werden, vgl. NESSELRATH 2001a.

richt geben; *Alexander; Peregrinos*) sowie dialogische Traktate (*Über die Tanzkunst* oder *Zur Verteidigung der Bilder*). Als besondere Leistung betrachtet Lukian seinen aus der Verbindung von Komödie und platonischem Dialog gewonnenen komischen Dialog, den er z.B. im *Hahn*, einem Gespräch über die richtige Lebensweise zwischen dem Schuster Mikyll und dem als Hahn wiedergeborenen Pythagoras, sowie in den *Götter-, Meergötter-, Hetären- und Totengesprächen* verwendet.

Ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis und literarischen Genuss von Lukians Werken ist die griechische Bildung (*paideia*), die er nicht nur als Code für seine satirischen Streiflichter auf soziale, kulturelle, philosophische, religiöse und literarische Themen des zweiten Jahrhunderts nutzt, sondern auch als solche thematisiert (*Der Rednerlehrer; Nigrinus*), um den Leser – wie etwa in den *Wahren Geschichten* – zur kritischen Reflexion über die Möglichkeiten und Grenzen von Bildung einzuladen. Die prägnante Kürze, die inhaltliche und formale Vielfalt sowie das hervorragende Attisch haben die Rezeption von Lukians Schriften begünstigt. Erste Rezeptionszeugnisse<sup>3</sup> finden sich bei Alkiphron, Claudian, Julian sowie in frühen christlichen Texten wie dem *Klemensroman*.

Fragt man nach der Stellung des *Peregrinos* innerhalb des lukianischen Œuvre, so lassen sich folgende Beobachtungen machen:

Formal fällt der *Peregrinos* in die Gattung der Briefliteratur, von der sich bei Lukian eine ganze Anzahl von Beispielen findet, darunter die Schriften *Über die, die für Lohn Unterricht geben, Apologie, Der Rednerlehrer, Alexander* und *Wie man Geschichte schreiben soll*. Lukian bedient sich dieser »kommunikativen Alltagsgattung« als *variatio* zum gattungsverwandten Dialog, wobei sich in der satirisch-kritischen Ausrichtung der Schriften wie in ihren Themen keine Unterschiede feststellen lassen. Daher erscheint es auch nicht sinnvoll, eine durch die Briefform gekennzeichnete Gruppe von Schriften gesondert zu betrachten. Vielmehr erscheint der Brief als »offene Form«, die als Träger einer Abhandlung oder – wie im vorliegenden Fall – einer Invektive fungiert.

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu die Übersicht bei NESSELRATH 2001a, 28–31.



Mit der Invektive als gezielter literarischer Herabsetzung einer konkret fassbaren historischen Persönlichkeit ist daher auch ein geeigneteres Einordnungskriterium gewonnen, mit dem sich innerhalb des lukianischen Œuvre besonders zum *Alexander* aufschlussreiche Parallelen ergeben; Darstellungstechnik und Wirkungsabsicht beider Werke treten durch eine vergleichende Lektüre schärfer hervor.<sup>4</sup>

Peregrinos selbst spielt außerhalb der ihm gewidmeten Schrift bei Lukian sonst keine wichtige Rolle, einzig die Erwähnung seines Feuertods zu Beginn des Dialogs *Die entlaufenen Sklaven* (die unabhängig von der chronologischen Entstehung wohl auch der Grund für die Überlieferung dieses Dialogs im *Corpus Lucianicum*<sup>5</sup> unmittelbar nach dem *Peregrinos* ist, da sich in der Schrift *Die entlaufenen Sklaven* Jupiter über den Gestank verbrannten Menschenfleisches in Olympia beschwert) suggeriert dem Leser eine Art Fortführung der Peregrinos-Erzählung, die sich jedoch nicht erfüllt.

Es bleibt daher festzuhalten, dass der *Peregrinos* auf der einen Seite ein sehr typisches Werk des Satirikers Lukian ist (so dass sich aus der Kenntnis seines Œuvre und besonders des *Alexander* viele Zugangsweisen ergeben können), auf der anderen Seite aber eine Eigenständigkeit als literarisches Werk besitzt, die einen Zugang ohne Kenntnis des Lukian ermöglicht. So gesehen empfiehlt sich ein unvoreingenommener Zugang zu einem Werk, das ein der Antike unkundiger Leser gleichermaßen genießen kann und sollte wie der Fachmann.<sup>6</sup>

## 2. Form und Aufbau des *Peregrinos*

Ein erster möglicher Gliederungsansatz für den *Peregrinos* ergibt sich mit Blick auf die Figurenkonstellation der Schrift und die Rollenverteilung innerhalb der Erzählung: Abgesehen von Lukian, der Autor und Akteur zugleich ist, treten mit dem Kyniker Theagenes, einem anony-

<sup>4</sup> Vgl. die Beiträge von HANSEN und GERLACH in diesem Band.

<sup>5</sup> Vgl. zur Reihenfolge der lukianischen Schriften KARL MRAS: Die Überlieferung Lucians, SÖAW.PH 167, Wien 1911, 5–6. Der *Peregrinos* ist die Nr. 55 im Kodex Γ (Vat. 90).

<sup>6</sup> Vgl. PILHOFER 2002b, 175f.

men Redner und Peregrinos selbst nacheinander drei weitere Figuren auf, deren Präsenz und Sprechanteile eine erste Einteilung wie folgt ermöglichen:

Lukian § 1–2	Anschreiben an seinen Freund Kronios; Nennung des Themas; Vorbereitung der Erzählung
Theagenes § 3–6	Lobpreis des Peregrinos
Anonymus § 7–31	Gegenrede mit Kritik an und Schmähung des Peregrinos
Peregrinos § 32–34	Auftritt und Rede mit Vorbereitung auf den Selbstmord
Lukian § 35–45	Schilderung der Selbstverbrennung; Resümee mit Anekdoten über Peregrinos

Nach Personen strukturiert lässt sich der *Peregrinos* somit in fünf Teile gliedern, wobei die Einbettung der Erzählung in die Briefform eine weitere Unterteilung erlaubt: Entsprechend den literarischen Konventionen eröffnet und schließt der Schreiber, d.h. Lukian, seinen Brief mit persönlichen Worten an seinen Adressaten; dieser wird bei einem literarischen Kunstbrief besonders an diesen Stellen in die Erzählung eingebunden. Lukian tut dies mit Verweisen auf dem Leser unbekannte, innerhalb der fiktiven Briefkommunikation jedoch bekannte bzw. vertraute Begebenheiten: So kann Lukian in § 2 die Gedanken und Gefühle des Freundes wiedergeben und erwähnt in § 43 „die Geschichte, die du von mir gehört hast, als ich aus Syrien kam und gleich erzählte . . .“ Nimmt man diese Stellen als weitere Gliederungsmerkmale, so ergibt sich folgendes Schema<sup>7</sup>:

- I. Die Einleitung: § 1–2
- II. Die Rede des Theagenes: § 3–6
- III. Die Rede des Ungenannten: § 7–31

---

<sup>7</sup> Nach dieser Gliederung wird in diesem Band auch die Gestaltung von Text und Übersetzung vorgenommen; die meisten vorliegenden Ausgaben verzichten auf solche Lesehilfen, wenn sie nicht sogar den gesamten Text ohne jeden Absatz drucken (so beispielsweise NESTLE 1925), was die Lektüre ungemün erschwert.

- IV. Der Auftritt des Peregrinos: § 32–34
- V. Die Verbrennung des Peregrinos: § 35–42
- VI. Der Schluss: § 43–45

Diese Einteilung lässt ein weiteres Kompositionsprinzip Lukians deutlich werden: Er nähert sich seinem Antagonisten langsam und von außen, d.h. er lässt ihn zunächst nur indirekt beschreiben, ehe Peregrinos selbst die Bühne betritt. Damit erhöht Lukian die Spannung auf den erwarteten Auftritt und gibt dem Leser die Möglichkeit, sich »unabhängig« vom Autor der Schrift über Peregrinos zu informieren. Dies geschieht in einem Redeagon von Rede und Gegenrede, der als rhetorische Verlagerung des eigentlichen Agons von Lukian und Peregrinos gelesen werden kann. Dieses zweite Paar steht sich in § 32–42 gegenüber. So gesehen arbeitet Lukian mit einem symmetrischen Aufbau, der nach einem Anhänger/Fürsprecher des Peregrinos einen Gegner auftreten lässt und die Aktion des Peregrinos mit der Reaktion des Lukian beantwortet.

Verallgemeinert man diese Beobachtungen, so lässt sich die Schrift *Peregrinos* als eine Reaktion des Lukian auf einen historischen Auftritt des Peregrinos lesen, der Lukian nicht nur ein willkommenes Thema für eine Invektive bot, sondern auch eine Herausforderung für seine literarischen Fähigkeiten in eben dieser Literaturform dargestellt haben mag: Um Peregrinos herabzusetzen, bedurfte es geeigneter Anknüpfungspunkte, d.h. Schwächen im Lebenslauf, die er – unabhängig von ihrer historischen Wahrheit – glaubwürdig an seine Leser weitervermitteln musste. Versucht man auf der Grundlage der obigen Gliederung die Beglaubigungsstrategien Lukians zu berücksichtigen, so ergibt sich folgendes Bild:

#### I. Die Einleitung (§ 1–2)

*Der Tod des Peregrinos* ist formell als Brief Lukians an seinen Freund Kronios gestaltet. Er beginnt mit der typischen Grußformel εὖ πράττειν<sup>8</sup> und enthält einige Anspielungen auf den Charakter des Freundes

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu unten 48, Anm. 1.

und seine erwarteten Reaktionen auf die Geschichte, die eine besonders enge Vertrautheit zwischen Schreiber und Empfänger herstellen soll. Dem Leser suggeriert die Wahl eines solchen Privatbriefs als Erzählform, dass es sich im Folgenden um eine ehrliche, wahrheitsgetreue Darstellung der Ereignisse handeln wird, und sie verpflichtet ihn als »heimlichen« Mitleser, Freund und Adressaten. Als solcher kann der Leser auch Sätze wie „Ich glaube fast, dich jetzt über die Verbohrtheit des Alten lachen zu sehen . . .“ (§ 2) auf sich beziehen und wird zugleich in seiner Rezeptionshaltung dem Peregrinos gegenüber von Lukian »geimpft«.

## II. Die Rede des Theagenes (§ 3–6)

Mit der anschließenden Wiedergabe einer Preisrede des Kynikers Theagenes auf Peregrinos, die er bei seiner Ankunft in Elis zufällig mitbekommt, gewinnt Lukian weiter an Glaubwürdigkeit, da er dem Leser mit der zitierten Rede einen von ihm unabhängigen, scheinbar objektiven (positiven) Blick auf Peregrinos gewährt. Doch auch hier geht die Steigerung der Glaubwürdigkeit seiner Darstellung einher mit der Schwächung der Glaubwürdigkeit des Peregrinos: Lukians spöttische Bemerkungen über die Person des Redners als „Schreihals“ (§ 5), der seinen Auftritt durch „heftige Schweißausbrüche“ (§ 6) und gespielter Raufen seiner Haare (§ 6) geschickt zu inszenieren sucht, karikieren das Lob und verkehren die rhetorische Funktion des *audiatur et altera pars* in ihr Gegenteil.

## III. Die Rede des Ungenannten (§ 7–31)

Eine weitere Steigerung stellt die daran anschließende Gegenrede eines namentlich nicht genannten Redners dar<sup>9</sup>, die mehr als die Hälfte der Erzählung einnimmt und den Hauptteil der Lebensgeschichte des Peregrinos enthält. Ihre persuasive Funktion ist neben der Gewinnung eines von Lukian unabhängigen zweiten Kritikers des Peregrinos die Präsentation eines glaubwürdigen Augenzeugen, der Lukian wie dem

---

<sup>9</sup> Vgl. zu diesem Redner unten 54, Anm. 24 und die dort genannte Literatur.

Leser die Wahrheit berichtet: „... ich habe von Anfang an seine Denkungsart beobachtet und seinen Lebenslauf im Auge behalten“ (§ 8).

#### IV. Der Auftritt des Peregrinos (§ 32–34)

Nach der weitgehend passiven Rolle, die sich Lukian während der Rede und Gegenrede als Akteur in Olympia auferlegt hat, schaltet er sich bei der Rede des Peregrinos als Augenzeuge in das Geschehen ein. Dies tut er auf sehr eindrucksvolle Weise, indem er schildert, wie er um sein Leben fürchten muss, weil der Auftritt des Peregrinos so viele Interessenten anlockt. Die eigene Interpretation, die Peregrinos seinem Ende gibt, kommt bei diesem tumultuarischen Geschehen dann mit Absicht nur sehr fragmentarisch zur Sprache.

#### V. Die Verbrennung des Peregrinos (§ 35–42)

Die Schilderung der Verbrennung lässt Lukian als unverhoffte Zugabe erscheinen: Gerne wäre auch er nach dem Ende der Spiele abgereist, wenn er nur einen Wagen bekommen hätte (§ 35). Fast zufällig also ist er zum Bleiben gezwungen und wird so zum Augenzeugen der Selbstverbrennung des Peregrinos. Im Sinne der aufgezeigten Beglaubigungsstrategie ist die Schilderung gerade des Todes des Peregrinos insofern geschickt gewählt, als er praktisch das einzige gesicherte Faktum des Lebens des Peregrinos überhaupt ist und daher im Kern »wahr« sein muss. So gesehen hat sich Lukian als wahrheitsgetreuer Berichterstatter etabliert, und der Leser ist geneigt, Lukians Ohren, d.h. dem von ihm zitierten Redeagon, ebenso Glauben zu schenken wie seinen Augen.

#### VI. Der Schluss (§ 43–45)

Schließlich kann auch der anekdotenreiche Schluss des Briefes als Teil der Beglaubigungsstrategie verstanden werden, insofern als Lukian den Kreis der »glaubwürdigen« Zeugen von Peregrinos' wahrem Charakter um einen ihm bekannten Arzt und damit um eine Person erweitert, die allein schon durch ihre Profession als glaubwürdig erscheinen muss.

Lässt sich der Aufbau des Werkes mit der von Lukian gewählten Beglaubigungsstrategie in Verbindung bringen, so ergibt sich hieraus zwangsläufig die Frage nach dem Grund für dieses Bemühen und damit nach der historischen Glaubwürdigkeit seines Peregrinos-Bildes, die zu einem zentralen Streitpunkt in der Forschung und Rezeption dieses Werkes geworden ist: Warum sollte Lukian eine wahre Geschichte derart beglaubigen? Und: Ist die Art der Beglaubigung nicht ein deutlicher Hinweis auf die Fiktionalität der geschilderten Ereignisse? Damit eng verbunden sind Fragen nach Absicht und Historizität von Lukians Christen- bzw. Kynikerdarstellung sowie nach der Intention dieses Werkes, die seine Rezeption bis heute entscheidend geprägt haben.

Die in diesem Band versammelten interpretierenden Essays versuchen, sich diesen Problemfeldern aus unterschiedlichen Perspektiven zu nähern, wobei ein zentrales Anliegen die Interpretation des Spannungsfeldes von literarischer Darstellungsabsicht und historischer Wirklichkeit ist. Dass die Autoren dabei zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen, liegt in der Polyvalenz des Peregrinos als Figur und Text begründet.

### 3. Text und Übersetzung

Die Übersetzung des *Peregrinos* von Dirk Uwe Hansen<sup>10</sup> wird von einem ausführlichen Anmerkungsteil mit historischen, sprachlichen und theologischen Angaben Peter Pilhofers begleitet.

Zum griechischen Text sind folgende Hinweise der Textgestaltung zu beachten: Als Textgrundlage haben wir die Oxford-Ausgabe von Macleod gewählt<sup>11</sup>, die eine Verbesserung zur älteren Loeb-Ausgabe

---

<sup>10</sup> Eine Aufstellung früherer Übertragungen ins Deutsche findet sich unten im Literaturverzeichnis. Die *Peregrinos*-Zitate in diesem Band gehen in der Regel auf die Hansensche Übersetzung zurück.

<sup>11</sup> MACLEOD 1980; zu dieser Ausgabe vgl. die Rezension von H.-G. Nesselrath (NESSELRATH 1984/1990).

von Harmon<sup>12</sup> darstellt. Abweichungen zu beiden Ausgaben sind im Folgenden verzeichnet.

In die beiden Listen nicht aufgenommen sind Änderungen der Interpunktion; diese haben wir durchweg den deutschen Gepflogenheiten angepasst. Nicht aufgenommen sind außerdem rein orthographische Abweichungen (z.B. ein  $\nu$  am Wortende und Ähnliches).

Hier folgt zunächst die Liste der Abweichungen unseres Textes von der Oxford-Ausgabe von Macleod:

Stelle	Macleods Text	Unser Text
§ 4	γάρ τις	γὰρ τις
§ 8	ἀκούοντας ... ὀρῶντας	ἀκούοντα ... ὀρῶντα
§ 11	αὐτῶν	αὐτὸν
§ 11	ἐπὶ τὸν βίον	ἐς τὸν βίον
§ 12	γραΐδια	γράφια
§ 18	τὸν φιλοσοφίαν κτλ.	τὴν φιλοσοφίαν κτλ.
§ 19	καταθελύναντα	καταθελύνοντα
§ 20	Andere Abgrenzung	
§ 21	Andere Abgrenzung	
§ 22	ἐπινοεῖται	ἐπινοεῖτε
§ 25	ἀναπηδήσασθαι	ἀναπηδήσεσθαι
§ 26	ἐργάσαιτο	ἂν ἐργάσαιτο
§ 27	εἶη	ἦν
§ 31	Ἑλλανοδίκαι	οἱ Ἑλλανοδίκαι
§ 40	διομνύμενος	διομνύμενος

Bei der Abgrenzung am Anfang von § 20 und am Anfang von § 21 folgen wir der Ausgabe von Harmon. In § 22 folgen wir einer Konjektur von Heinz-Günther Nesselrath.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> HARMON 1936.

<sup>13</sup> NESSELRATH 1984, 603.

Sodann folgt die Liste der Abweichungen unseres Textes von der Loeb-Ausgabe von Harmon:

Stelle	Harmons Text	Unser Text
§ 3	ἀνιών	άλύων
§ 4	γάρ τις	γὰρ τίς
§ 5	Πρωτέα.	Πρωτέα;
§ 8	ἀκούοντας ... ὀρῶντας	ἀκούοντα ... ὀρῶντα
§ 18	ἐξελαθείς	ἐξελασθείς
§ 19	καταθηλύναντα	καταθηλύνοντα
§ 20	ἐκπλήξει	ἐκπλήξειε
§ 22	ἐπινοεῖται	ἐπινοεῖτε
§ 25	ἀναπηδήσασθαι	ἀναπηδήσεσθαι
§ 27	εἴη	ἦν
§ 33	Σώζου	σώζου
§ 45	ὁ Ἀλέξανδρος	Ἀλέξανδρος





## B. Text und Übersetzung

## De morte Peregrini

Λουκιανὸς Κρονίῳ εὖ πράττειν.

### I. Die Einleitung: § 1–2

**1** ὁ κακοδαίμων Περεγρίνος, ἡ ὡς αὐτὸς ἔχαιρεν ὀνομάζων ἑαυτόν, Πρωτεύς, αὐτὸ δὴ ἐκεῖνο τὸ τοῦ Ὀμηρικοῦ Πρωτέως ἔπαθεν· ἅπαντα γὰρ δόξης ἕνεκα γενόμενος καὶ μυρίας τροπὰς τραπόμενος, τὰ τελευταῖα ταῦτα καὶ πῦρ ἐγένετο· τοσοῦτῳ ἄρα τῷ ἔρωτι τῆς δόξης εἶχετο. καὶ νῦν ἐκεῖνος ἀπηνθράκωται σοι ὁ βέλτιστος κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα, παρ' ὅσον ὁ μὲν κὰν διαλαθεῖν ἐπειράθη ἐμβαλὼν ἑαυτὸν εἰς τοὺς κρατῆρας, ὁ δὲ γεννάδας οὔτος, τὴν πολυανθρωποτάτην τῶν Ἑλληνικῶν πανηγύρεων τηρήσας, πυρὰν ὅτι μεγίστην νήσας ἐνεπήδησεν ἐπὶ τοσοῦτων μαρτύρων, καὶ λόγους τινὰς ὑπὲρ τούτου εἰπὼν πρὸς τοὺς Ἕλληνας οὐ πρό πολλῶν ἡμερῶν τοῦ τολμήματος. **2** πολλὰ τοίνυν δοκῶ μοι ὄραν σε γελῶντα ἐπὶ τῇ κορυζῆ τοῦ γέροντος, μᾶλλον δὲ καὶ ἀκούω βοῶντος οἷά σε εἰκὸς βοᾶν ὡς τῆς ἀβελτερίας, ὡς τῆς δοξοκοπίας, ὡς – τῶν ἄλλων ἃ λέγειν εἰώθαμεν περὶ αὐτῶν. σὺ μὲν οὖν πόρρω ταῦτα καὶ μακρῶ ἀσφαλέςτερον, ἐγὼ δὲ παρὰ τὸ πῦρ αὐτὸ καὶ ἔτι πρότερον ἐν πολλῷ πλήθει τῶν ἀχροατῶν εἶπον αὐτά, ἐνίων μὲν ἀχθομένων, ὅσοι ἐθαύμαζον τὴν ἀπόνοιαν τοῦ γέροντος· ἦσαν δὲ τινες οἱ καὶ αὐτοὶ ἐγγέλων ἐπ' αὐτῷ. ἀλλ' ὀλίγου δεῖν ὑπὸ τῶν Κυνικῶν ἐγὼ σοι διεσπᾶσθην ὡσπερ ὁ Ἀκταίων ὑπὸ τῶν κυνῶν ἢ ὁ ἀνεψιὸς αὐτοῦ ὁ Πενθεὺς ὑπὸ τῶν Μαινάδων.

### II. Die Rede des Theagenes: § 3–6

**3** ἡ δὲ πᾶσα τοῦ πράγματος διασκευὴ τοιαύδε ἦν. τὸν μὲν ποιητὴν οἶσθα οἷός τε ἦν καὶ ἡλικία ἐτραγῶδει παρ' ὅλον τὸν βίον, ὑπὲρ τὸν Σοφοκλέα καὶ τὸν Αἰσχύλον. ἐγὼ δὲ ἐπεὶ τάχιστα εἰς τὴν Ἥλιον ἀφικόμην, διὰ τοῦ γυμνασίου ἀλύων ἐπήκουον ἄμα Κυνικοῦ τινος

## Der Tod des Peregrinos

Lukian an Kronios, möge es dir wohl ergehen!<sup>1</sup>

### *I. Die Einleitung: § 1–2*

**1** Der unglückselige Peregrinos, oder, wie er sich selbst gern nannte, Proteus<sup>2</sup>, erlitt dasselbe, was jener bekannte homerische<sup>3</sup> Proteus auch erlitt. Denn nachdem er des Ruhmes wegen alles mögliche geworden war und tausenderlei Gestalten angenommen hatte, wurde er zu guter Letzt auch noch zu Feuer, von so großem Streben nach Ruhm war er beherrscht. Und nun ist dieser hervorragende Mensch nach Art des Empedokles<sup>4</sup> verkohlt, nur dass dieser damals versuchte, heimlich in den Krater zu springen, während unser Held die menschenreichste Festversammlung Griechenlands abwartete, einen Scheiterhaufen aufschichtete, wie er größer nicht sein konnte, und vor so vielen Zuschauern hinaufsprang, nachdem er nur wenige Tage vor seiner mutigen Tat darüber noch Reden an die Griechen<sup>5</sup> gehalten hatte. **2** Ich glaube fast, dich jetzt über die Verbohrtheit des Alten lachen zu sehen, vielmehr dich auch zu hören, wie du wahrscheinlich ausruft: „Was für eine Dummheit, was für eine Ruhmsucht, was . . .“ und was wir sonst so darüber zu sagen pflegen. Allerdings tust du dies aus großer Entfernung und bei weitem sicherer, ich dagegen sagte es dicht neben dem Feuer und noch davor in der Masse der Zuhörer, was einige mir übelnahmen, die den Unsinn des Alten bewunderten. Es gab jedoch auch welche, die darüber lachten. Dennoch hat wenig gefehlt, und ich wäre von den Kynikern<sup>6</sup> zerrissen worden, wie Aktaion<sup>7</sup> von den Hunden oder sein Verwandter Pentheus<sup>8</sup> von den Mänaden.

### *II. Die Rede des Theagenes: § 3–6*

**3** Die ganze Handlung lief nun folgendermaßen ab – du kennst ja ihren Erfinder, wie er war und wie er sein ganzes Leben inszenierte und dabei noch Sophokles<sup>9</sup> und Aischylos<sup>10</sup> übertraf. Kaum dass ich in Elis<sup>11</sup> angekommen war, da hörte ich, als ich durchs Gymnasium<sup>12</sup>

μεγάλη καὶ τραχεία τῆ φωνῆ τὰ συνήθη ταῦτα καὶ ἐκ τριόδου τὴν ἀρετὴν ἐπιβουωμένου καὶ ἅπασιν ἀπαξαπλῶς λουδορουμένου. εἶτα κατέληξεν αὐτῷ ἡ βοή ἐς τὸν Πρωτέα, καὶ ὡς ἂν οἴος τε ὦ πειράσομαι σοὶ αὐτὰ ἐκεῖνα ἀπομνημονεῦσαι ὡς ἐλέγετο. σὺ δὲ γνωριεῖς δηλαδὴ, πολλάκις αὐτοῖς παραστάς βοῶσιν.

4 »Πρωτέα γὰρ τίς«, ἔφη, »κενόδοξον τολμᾶ λέγειν, ὦ γῆ καὶ ἥλιε καὶ ποταμοὶ καὶ θάλαττα καὶ πατρῶε Ἡράκλεις – Πρωτέα τὸν ἐν Συρίᾳ δεθέντα, τὸν τῆ πατρίδι ἀνέντα πενταχισχίλια τάλαντα, τὸν ἀπὸ τῆς Ῥωμαίων πόλεως ἐκβληθέντα, τὸν τοῦ Ἥλιου ἐπισημότερον, τὸν αὐτῷ ἀνταγωνίσασθαι τῷ Ὀλυμπίῳ δυνάμενον; ἀλλ’ ὅτι διὰ πυρός ἐξάγειν τοῦ βίου διεγνώσκων ἑαυτόν, εἰς κενοδοξίαν τινὲς τοῦτο ἀναφέρουσιν; οὐ γὰρ Ἡρακλῆς οὕτως; οὐ γὰρ Ἀσκληπιὸς καὶ Διόνυσος κεραυνῶ; οὐ γὰρ τὰ τελευταῖα Ἐμπεδοκλῆς εἰς τοὺς κρατῆρας;«

5 ὡς δὲ ταῦτα εἶπεν ὁ Θεαγένης – τοῦτο γὰρ ὁ κεκραγῶς ἐκεῖνος ἐκαλεῖτο –, ἡρόμην τινὰ τῶν παρεστώτων· »τί βούλεται τὸ περὶ τοῦ πυρός, ἢ τί Ἡρακλῆς καὶ Ἐμπεδοκλῆς πρὸς τὸν Πρωτέα;« ὁ δέ· »οὐκ εἰς μακράν«, ἔφη, »καύσει ἑαυτὸν ὁ Πρωτεύς Ὀλυμπίασιν.« »πῶς«, ἔφην, »ἢ τίνος ἔνεκα;« εἶτα ὁ μὲν ἐπειράτο λέγειν, ἐβόα δὲ ὁ Κυνικός, ὥστε ἀμήχανον ἦν ἄλλου ἀκούειν. ἐπήκουον οὖν τὰ λοιπὰ ἐπαντλοῦντος αὐτοῦ καὶ θαυμαστάς τινας ὑπερβολὰς διεξιόντος κατὰ τοῦ Πρωτέως· τὸν μὲν γὰρ Σινωπέα ἢ τὸν διδάσκαλον αὐτοῦ Ἀντισθένη οὐδὲ παραβάλλειν ἡξίου αὐτῷ, ἀλλ’ οὐδὲ τὸν Σωκράτη αὐτόν, ἐκάλει δὲ τὸν Δία ἐπὶ τὴν ἄμιλλαν. εἶτα μέντοι ἔδοξεν αὐτῷ ἴσους πῶς φυλάξει αὐτούς, καὶ οὕτω κατέπαυε τὸν λόγον. 6 »δύο γὰρ ταῦτα«, ἔφη, »ὁ βίος ἄριστα δημιουργήματα ἐθεάσατο, τὸν Δία τὸν Ὀλύμπιον καὶ Πρωτέα· πλάσται δὲ καὶ τεχνῖται, τοῦ μὲν Φειδίας, τοῦ δὲ ἡ φύσις. ἀλλὰ νῦν ἐξ ἀνθρώπων εἰς θεοὺς τὸ ἄγαλμα τοῦτο οἰχθήσεται ὀχούμενον ἐπὶ τοῦ πυρός, ὄρφανους ἡμᾶς καταλιπόν.« ταῦτα ζῆν πολλῶ ἰδρῶτι διεξελθὼν ἐδάκρυε μάλα γελοίως

ging, einen Kyniker, der mit lauter und rauer Stimme auf die gewöhnlichste und trivialste<sup>13</sup> Weise die Tugend beschwor und kurzerhand alle Anwesenden beleidigte. Am Ende seines Geschreis kam er auf Proteus zu sprechen, und ich werde dir, so gut ich kann, seine eigenen Worte berichten. Es wird dir natürlich nicht unbekannt sein, da du ja oft dabei warst, wenn sie ihre Lehren verkünden.

4 „Wer wagt es“, sagte er, „Proteus ruhmsüchtig zu nennen? Bei der Erde und der Sonne, bei den Flüssen, dem Meer und bei Herakles Patroos<sup>14</sup>! Proteus, der in Syrien im Kerker lag, der seiner Vaterstadt<sup>15</sup> 5 000 Talente<sup>16</sup> schenkte, der aus Rom verbannt wurde, der berühmter als die Sonne ist, ja der sich mit dem olympischen Zeus selbst messen könnte. Doch da er beschlossen hat, durch das Feuer aus dem Leben zu scheiden, führen einige dies auf eitle Ruhmsucht zurück. Starb nicht Herakles<sup>17</sup> auf diese Weise? Starben nicht Asklepios und Dionysos durch einen Blitz? Sprang schließlich Empedokles nicht in den Krater?“

5 Als Theagenes<sup>18</sup>, denn so hieß der Schreihals, dieses sagte, fragte ich einen der Dabeistehenden: „Was soll das mit dem Feuer heißen? Und was haben Herakles und Empedokles mit Proteus zu tun?“ Der antwortete: „Proteus wird sich bald in Olympia verbrennen.“ „Wie“, fragte ich, „und weswegen?“ Er versuchte, es mir zu sagen, aber gerade da schrie der Kyniker so laut, dass es unmöglich war, jemand anderen zu hören. So bekam ich als Zugabe noch die übrigen Dinge zu hören und wie er die wundersamen Großtaten des Proteus durchging. Den Sinopeer<sup>19</sup> und seinen Lehrer Antisthenes<sup>20</sup> hielt er nicht für wert, mit ihm verglichen zu werden, nicht einmal Sokrates<sup>21</sup> selbst, nein, er rief Zeus zum Wettstreit auf. Dann jedoch schien es ihm gut, die beiden gleichrangig sein zu lassen, und so beendete er seine Rede:

6 „Zwei Schöpfungen hat die Welt gesehen, die die besten sind: den olympischen Zeus und Proteus. Schöpfer und Erschaffer des einen ist Phidias<sup>22</sup>, des anderen die Natur. Doch jetzt wird dieses Kunstwerk von den Menschen zu den Göttern fortgehen; er wird auffahren im Feuer und uns als Waisen zurücklassen<sup>23</sup>.“ Dieses sprach er unter heftigen Schweißausbrüchen und weinte ganz lächerlich und raufte sich die

καὶ τὰς τρίχας ἐτίλλετο, ὑποφειδόμενος μὴ πάνυ ἔλκειν· καὶ τέλος ἀπῆγον αὐτὸν λύζοντα μεταξύ τῶν Κυνικῶν τινες παραμυθούμενοι.

### III. Die Rede des Ungenannten: § 7–31

7 μετὰ δὲ τοῦτον ἄλλος εὐθύς ἀναβαίνει, οὐ περιμείνας διαλυθῆναι τὸ πλῆθος ἀλλὰ ἐπ' αἰθομένοις τοῖς προτέροις ἱερεῖοις ἐπέχει τῶν σπονδῶν. καὶ τὸ μὲν πρῶτον ἐπὶ πολὺ ἐγέλα καὶ δῆλος ἦν νεόθεν αὐτὸ δρῶν· εἶτα ἤρξατο ὧδέ πως· »ἐπεὶ ὁ κατάρτος Θεαγένης τέλος τῶν μισρωτάτων αὐτοῦ λόγων τὰ Ἡρακλείτου δάκρυα ἐποιήσατο, ἐγὼ κατὰ τὸ ἐναντίον ἀπὸ τοῦ Δημοκρίτου γέλωτος ἄρξομαι.« καὶ αὖθις ἐγέλα ἐπὶ πολὺ, ὥστε καὶ ἡμῶν τοὺς πολλοὺς ἐπὶ τὸ ὅμοιον ἐπεσπάσατο. 8 εἶτα ἐπιστρέψας ἑαυτὸν· »ἢ τί γὰρ ἄλλο«, ἔφη, »ῶ ἄνδρες, χρῆ ποιεῖν ἀκούοντα μὲν οὕτω γελοίων ῥήσεων, ὀρῶντα δὲ ἄνδρας γέροντας δοξαρίου καταπτύστου ἕνεκα μονονουχὶ κυβιστῶντας ἐν τῷ μέσῳ; ὡς δὲ εἰδείητε οἷόν τι τὸ ἀγαλμὰ ἐστὶ τὸ καυθησόμενον, ἀκούσατέ μου ἐξ ἀρχῆς παραφυλάξαντος τὴν γνώμην αὐτοῦ καὶ τὸν βίον ἐπιτηρήσαντος· ἔνια δὲ παρὰ τῶν πολιτῶν αὐτοῦ ἐπυθνανόμην καὶ οἷς ἀνάγκη ἦν ἀκριβῶς εἰδέναι αὐτόν. 9 τὸ γὰρ τῆς φύσεως τοῦτο πλάσμα καὶ δημιούργημα, ὁ τοῦ Πολυκλείτου κανὼν, ἐπεὶ εἰς ἄνδρας τελεῖν ἤρξατο, ἐν Ἀρμενίᾳ μοιχεύων ἀλοὺς μάλα πολλὰς πληγὰς ἔλαβεν καὶ τέλος κατὰ τοῦ τέγους ἀλόμενος διέφυγε, ῥαφανίδι τὴν πυγὴν βεβυσμένος. εἶτα μειράκιόν τι ὠραῖον διαφθείρας τρισχιλίων ἐξωνήσατο παρὰ τῶν γονέων τοῦ παιδός, πενήτων ὄντων, μὴ ἐπὶ τὸν ἀρμωστὴν ἀπαχθῆναι τῆς Ἀσίας. 10 ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα ἐάσειν μοι δοκῶ· πηλὸς γὰρ ἔτι ἄπλαστος ἦν καὶ οὐδέπω ἐντελὲς ἀγαλμα ἡμῖν δεδημιούργητο. ἃ δὲ τὸν πατέρα ἔδρασεν καὶ πάνυ ἀκούσαι ἄξιον· καίτοι πάντες ἴστε, καὶ ἀκηχόατε ὡς ἀπέπνιξε τὸν γέροντα, οὐκ ἀνασχόμενος αὐτὸν ὑπὲρ ἐξήκοντα ἔτη ἤδη γηρῶντα. εἶτα ἐπειδὴ τὸ πρᾶγμα

Haare, wobei er vorsichtig genug war, nicht allzu sehr zu ziehen. Und schließlich führten einige der Kyniker ihn mitten in seinem Schluchzen fort und trösteten ihn.

### *III. Die Rede des Ungenannten: § 7–31*

7 Nach diesem stand sofort ein anderer<sup>24</sup> auf, der nicht abwarten wollte, bis die Menge sich aufgelöst hatte, sondern seine Spende auf den noch glühenden Resten des vorigen Opfers ausgoss<sup>25</sup>. Zunächst lachte er eine Weile, und das tat er offensichtlich von Herzen. Dann begann er folgendermaßen: „Da der verfluchte<sup>26</sup> Theagenes an das Ende seiner unsauberen Rede heraklitische Tränen gestellt hat, will ich im Gegenteil mit demokritischem Gelächter anfangen.<sup>27</sup>“ Und gleich lachte er wieder eine Weile, so dass er auch die meisten von uns damit ansteckte.

8 Dann riss er sich zusammen und sagte: „Was soll man denn anderes tun, ihr Männer, wenn man derart lächerliche Reden hört und alte Männer sieht, die des verachtenswerten eitlen Ruhmes wegen fast Rad schlagen in der Öffentlichkeit? Damit ihr wisst, was das für ein Kunstwerk ist, das verbrannt werden wird, hört mir zu; ich habe von Anfang an seine Denkungsart beobachtet und seinen Lebenslauf im Auge behalten.<sup>28</sup> Einiges aber habe ich auch von seinen Mitbürgern erfahren und von denen, die ihn genau kennen<sup>28a</sup> mussten.“ 9 Dieses Meisterwerk der Natur, der Inbegriff des polykleitischen Kanons<sup>29</sup>, wurde, kaum dass er zum Mann geworden war, in Armenien beim Ehebruch erwischt und steckte eine Menge Schläge ein. Und schließlich floh er durch einen Sprung vom Dach, nachdem man ihm einen Rettich in den Hintern gestopft hatte<sup>30</sup>. Dann verführte er noch einen schönen Knaben und kaufte sich mit 3 000 Drachmen<sup>31</sup> von den Eltern des Kindes, die arm waren, frei, um nicht vor den Statthalter<sup>32</sup> der Provinz Asia<sup>33</sup> gebracht zu werden. 10 Dies und anderes scheint es mir besser zu übergehen, denn er war ja noch ungestalteter Ton und noch nicht zu dem vollendeten Kunstwerk geformt worden. Was er aber seinem Vater antat, scheint mir sehr hörensenswert. Doch ihr wisst es ja alle und habt es gehört, dass er den Alten erwürgt hat<sup>34</sup>, weil er es nicht ertrug, dass der Greis schon über sechzig Jahre alt war, und wie er, als die Sache



διεβεβόητο, φυγὴν ἑαυτοῦ καταδικάσας ἐπλανᾶτο ἄλλοτε ἄλλην ἀμείβων.

**11** ὅτεπερ καὶ τὴν θαυμαστὴν σοφίαν τῶν Χριστιανῶν ἐξέμαθεν, περὶ τὴν Παλαιστίνην τοῖς ἱερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν αὐτῶν ζυγυγόμενος. καὶ τί γάρ; ἐν βραχεῖ παῖδας αὐτοὺς ἀπέφηνε, προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ζυναγωγεὺς καὶ πάντα μόνος αὐτὸς ὢν, καὶ τῶν βιβλίων τὰς μὲν ἐξηγεῖτο καὶ διεσάφει, πολλὰς δὲ αὐτὸς καὶ συνέγραφεν, καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκείνοι ἠδοῦντο καὶ νομοθέτη ἐχρῶντο καὶ προστάτην ἐπεγράφοντο, μετὰ γοῦν ἐκείνων ὃν ἔτι σέβουσι, τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα, ὅτι καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσήγεν εἰς τὸν βίον.

**12** τότε δὴ καὶ συλληφθεὶς ἐπὶ τούτῳ ὁ Πρωτεὺς ἐνέπεσεν εἰς τὸ δεσμοκτήριον, ὅπερ καὶ αὐτὸ οὐ μικρὸν αὐτῷ ἀξίωμα περιεποίησεν πρὸς τὸν ἐξῆς βίον καὶ τὴν τερατείαν καὶ δοξοκοπίαν ὧν ἐρῶν ἐτύγχανεν. ἐπεὶ δ' οὖν ἐδέδετο, οἱ Χριστιανοὶ συμφορὰν ποιούμενοι τὸ πρᾶγμα πάντα ἐκίνουν ἐξαρπάσαι πειρώμενοι αὐτόν. εἴτ', ἐπεὶ τοῦτο ἦν ἀδύνατον, ἥ γε ἄλλη θεραπεία πᾶσα οὐ παρέργως ἀλλὰ σὺν σπουδῇ ἐγίγνετο· καὶ ἔωθεν μὲν εὐθύς ἦν ὄραϊν παρὰ τῷ δεσμοκτηρίῳ περιμένοντα γράδια χήρας τινὰς καὶ παιδία ὄρφανά, οἱ δὲ ἐν τέλει αὐτῶν καὶ συνεκάθευδον ἕνδον μετ' αὐτοῦ διαφθείραντες τοὺς δεσμοφύλακας. εἶτα δεῖπνα ποικίλα εἰσεκομίζετο καὶ λόγοι ἱεροὶ αὐτῶν ἐλέγοντο, καὶ ὁ βέλτιστος Περεργρίνος – ἔτι γὰρ τοῦτο ἐκαλεῖτο – καινὸς Σωκράτης ὑπ' αὐτῶν ὠνομάζετο.

**13** καὶ μὴν καὶ τῶν ἐν Ἀσίᾳ πόλεων ἔστιν ὧν ἡχόν τινες, τῶν Χριστιανῶν στελλόντων ἀπὸ τοῦ κοινοῦ, βοηθήσοντες καὶ συναγορεύσοντες καὶ παραμυθησόμενοι τὸν ἄνδρα. ἀμήχανον δὲ τι τὸ τάχος ἐπιδεικνυνται, ἐπειδάν τι τοιοῦτον γένηται δημόσιον· ἐν βραχεῖ γὰρ ἀφειδοῦσι πάντων. καὶ δὴ καὶ τῷ Περεργρίνῳ πολλὰ τότε ἦκεν χρήματα παρ' αὐτῶν ἐπὶ προφάσει τῶν δεσμῶν, καὶ πρόσδοον οὐ μικρὰν ταύτην ἐποίησατο. πεπεύκασι γὰρ αὐτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὅλον ἀθάνατοι ἔσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν αἰεὶ χρόνον, παρ' ὃ

rchbar wurde, sich zur Verbannung verurteilte und von Ort zu Ort herumirrte.

**11** Zu dieser Zeit erlernte er auch die seltsame Weisheit der Christen<sup>35</sup>, während er in der Gegend von Palästina<sup>36</sup> mit ihren Priestern und Schriftgelehrten zusammenkam. Und was soll ich sagen? In Kürze ließ er sie wie Kinder aussehen, er, der ein Prophet, ein Thiasarch und Synagogeus und all das in einer Person war.<sup>37</sup> Von den Büchern<sup>38</sup> legte er einige aus und erklärte sie, viele aber schrieb er sogar selbst, und sie ehrten ihn wie einen Gott; er galt ihnen als Gesetzgeber<sup>39</sup>, und sie machten ihn zu einem »Prostates«<sup>40</sup>; nach jenem anderen<sup>41</sup>, den sie auch heute noch verehren, dem Menschen, der in Palästina hingerichtet worden ist, weil er diesen neuen Kult in die Welt gesetzt hat.

**12** Damals wurde Proteus deswegen sogar verhaftet und kam ins Gefängnis, was ihm keine geringe Wertschätzung einbrachte für sein weiteres Leben und sein Auftreten als Scharlatan und seine Ruhmschinderei, die er sehr liebte. Als er gefangen war, machten die Christen sich dies zu ihrer eigenen Angelegenheit und setzten alles in Bewegung bei dem Versuch, ihn zu befreien.<sup>42</sup> Später, da dies nicht möglich war, wurde ihm stattdessen eine Fürsorge zuteil – nicht nebenbei, sondern mit Eifer. Gleich morgens konnte man beim Gefängnis alte Witwen warten sehen und Waisenkinder<sup>43</sup>; die Würdenträger unter ihnen schließen sogar drinnen bei ihm; dafür hatten sie die Wächter bestochen. Dann wurden ihm noch vielerlei Speisen gebracht, man las ihre heiligen Schriften, und der gute Peregrinos, noch nämlich hieß er so, hieß bei ihnen ein neuer Sokrates<sup>44</sup>.

**13** Es gab sogar einige Städte in der Provinz Asia<sup>45</sup>, aus denen welche kamen, als Abgesandte im Auftrag der christlichen Gemeinden, die dem Mann helfen, ihn verteidigen und ihn trösten sollten. Sie legen eine unglaubliche Geschwindigkeit an den Tag, wenn so etwas von der Gemeinde aus geschieht; dann reagieren sie schnell und sparen an nichts. So fielen auch Peregrinos aus Anlass seiner Haft viele Gelder von ihrer Seite zu, und er machte kein schlechtes Geschäft damit. Die Unglückseligen nämlich haben sich eingeredet, dass sie gänzlich<sup>46</sup> unsterblich seien und in Ewigkeit leben würden, weswegen sie den Tod

καὶ καταφρονοῦσιν τοῦ θανάτου καὶ ἔχόντες αὐτοὺς ἐπιιδόασιν οἱ πολλοί. ἔπειτα δὲ ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος ἔπεισεν αὐτοὺς ὡς ἀδελφοὶ πάντες εἶεν ἀλλήλων, ἐπειδὴν ἅπαξ παραβάντες θεοὺς μὲν τοὺς Ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσονται, τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστὴν αὐτὸν προσκυνῶσιν καὶ κατὰ τοὺς ἐκεῖνου νόμους βιώσιν. καταφρονοῦσιν οὖν ἀπάντων ἐξ ἴσης καὶ κοινὰ ἡγοῦνται, ἄνευ τινὸς ἀκριβοῦς πίστεως τὰ τοιαῦτα παραδεξάμενοι. ἦν τοίνυν παρέλθη τις εἰς αὐτοὺς γόης καὶ τεχνίτης ἄνθρωπος καὶ πράγμασιν χρῆσθαι δυνάμενος, αὐτίκα μάλᾳ πλούσιος ἐν βραχεὶ ἐγένετο ἰδιώταις ἀνθρώποις ἐγγχανών. **14** πλὴν ἀλλ' ὁ Περεγρίνος ἀφείθη ὑπὸ τοῦ τότε τῆς Συρίας ἄρχοντος, ἀνδρὸς φιλοσοφία χαίροντος, ὃς συνείς τὴν ἀπόνειαν αὐτοῦ καὶ ὅτι δέξαιτ' ἂν ἀποθανεῖν ὡς δόξαν ἐπὶ τοῦτ' ἀπολίποι, ἀφῆκεν αὐτὸν οὐδὲ τῆς κολάσεως ὑπολαβῶν ἄξιον.

ὁ δὲ εἰς τὴν οἰκειάν ἐπανελθὼν καταλαμβάνει τὸ περὶ τοῦ πατρῷου φόνου ἔτι φλεγμαῖνον καὶ πολλοὺς τοὺς ἐπανατεινομένους τὴν κατηγορίαν. διήρπαστο δὲ τὰ πλεῖστα τῶν κτημάτων παρὰ τὴν ἀποδημίαν αὐτοῦ καὶ μόνον ὑπελείποντο οἱ ἀγροὶ ὅσον εἰς πεντεκαίδεκα τάλαντα. ἦν γὰρ ἡ πᾶσα οὐσία τριάκοντά που ταλάντων ἀξία ἦν ὁ γέρων κατέλιπεν, οὐχ ὡσπερ ὁ παγγέλοιος Θεαγένης ἔλεγε πεντακισχιλίων· τοσούτου γὰρ οὐδὲ ἡ πᾶσα τῶν Παριανῶν πόλις πέντε σὺν αὐτῇ τὰς γειτνιώσας παραλαβοῦσα πραθείη ἂν αὐτοῖς ἀνθρώποις καὶ βοσκήμασιν καὶ τῇ λοιπῇ παρασκευῇ.

**15** ἀλλ' ἔτι γε ἡ κατηγορία καὶ τὸ ἔγκλημα θερμὸν ἦν, καὶ ἐώκει οὐκ εἰς μακρὰν ἐπαναστήσεσθαί τις αὐτῷ, καὶ μάλιστα ὁ δῆμος αὐτὸς ἠγανάκτει, χρηστόν, ὡς ἔφασαν οἱ ἰδόντες, γέροντα πενθοῦντες οὕτως ἀσεβῶς ἀπολωλότα. ὁ δὲ σοφὸς οὗτος Πρωτεύς πρὸς ἅπαντα ταῦτα σκέψασθε οἷόν τι ἐξεῦρεν καὶ ὅπως τὸν κίνδυνον διέφυγεν. παρελθὼν γὰρ εἰς τὴν ἐκκλησίαν τῶν Παριανῶν – ἐκόμα δὲ ἤδη καὶ τρίβωνα πιναρὸν ἡμπείχετο καὶ πήραν παρήρητο καὶ τὸ ζύλον ἐν τῇ χειρὶ ἦν, καὶ ὅλως μάλᾳ τραγικῶς ἐσχεύαστο –

verachten und die meisten sich freiwillig ausliefern. Dann hat sie noch ihr erster Gesetzgeber<sup>47</sup> davon überzeugt, dass sie alle Brüder<sup>48</sup> seien, wenn sie erst übergetreten seien<sup>48a</sup> und den griechischen Göttern abgeschworen hätten, jenen gekreuzigten Sophisten anbeteten<sup>49</sup> und nach seinen Gesetzen lebten. So verachten sie alle weltlichen Dinge in gleicher Weise und halten alles für gemeinsamen Besitz und nehmen solches ohne einen vertrauenswürdigen Beweis<sup>50</sup> hin. Immer wenn also ein zauberkundiger oder gewitzter Scharlatan<sup>51</sup> zu ihnen kommt, der die Gelegenheit zu ergreifen weiß, so wird er in kurzer Zeit sehr reich, indem er diese einfachen Leute zum besten hält. **14** Nun wurde Perigrinos aber von dem damaligen Statthalter<sup>52</sup> Syriens<sup>53</sup> freigelassen, einem Freund der Philosophie, der seinen Wahnsinn durchschaute. Dieser wusste, dass er den Tod gern in Kauf nehmen würde, um damit ein ruhmvolles Andenken zu hinterlassen, und begnadigte ihn, weil er ihn nicht einmal der Strafe für wert hielt.

Er aber kam nach Hause und erkannte, dass die Geschichte mit seinem Vater noch schwelte, und dass viele die Anklage aufrecht erhielten. Der größte Teil seines Besitzes war während seiner Abwesenheit geplündert worden, und es blieben ihm nur noch die Äcker, die etwa 15 Talente<sup>54</sup> wert waren. Es war nämlich das ganze Vermögen ungefähr 30 Talente wert gewesen, das der Alte hinterlassen hatte, nicht, wie der vollkommen lächerliche Theagenes behauptet, 5 000. Für soviel hätte man nicht einmal die ganze Stadt der Parianer<sup>55</sup> mit ihren fünf Nachbargemeinden verkaufen können mitsamt Menschen, Vieh und der gesamten Ausstattung.

**15** Aber noch war die Anklagebank warm, und es schien, dass binnen kurzem jemand gegen ihn aufstehen würde. Vor allem war das Volk verärgert, da sie beklagten, dass ein wertvoller Greis, wie die, die ihn gekannt hatten, sagten, so schmäählich ermordet worden sei. Doch sieht, was der weise Proteus gegen all dieses erfand und wie er aus dieser Gefahr entkam. Er begab sich in die Volksversammlung der Parianer – er trug sein Haar schon lang und hatte seinen schäbigen Mantel an, den Ranzen umgebunden und den Stecken<sup>56</sup> in der Hand, und war überhaupt ganz und gar aufgemacht wie einer Tragödie entsprungen –,

τοιούτος οὖν ἐπιφανείς αὐτοῖς ἀφεῖναι ἔφη τὴν οὐσίαν ἣν ὁ μακαρίτης πατὴρ αὐτῶ κατέλιπεν δημοσίαν εἶναι πᾶσαν. τοῦτο ὡς ἤκουσεν ὁ δῆμος, πένητες ἄνθρωποι καὶ πρὸς διανομὰς κεχηνότες, ἀνέκραγον εὐθὺς ἓνα φιλόσοφον, ἓνα φιλόπατριν, ἓνα Διογένους καὶ Κράτητος ζηλωτὴν. οἱ δὲ ἐχθροὶ ἐπεφίμωντο, καὶν εἴ τις ἐπιχειρήσειεν μεμνησθαι τοῦ φόνου, λίθοις εὐθὺς ἐβάλλετο.

**16** ἐξήκει οὖν τὸ δεύτερον πλανησόμενος, ἱκανὰ ἐφόδια τοὺς Χριστιανοὺς ἔχων, ὑφ' ὧν δορυφορούμενος ἐν ἅπασιν ἀφθόνοις ἦν. καὶ χρόνον μὲν τινα οὕτως ἐβόσκετο· εἶτα παρανομήσας τι καὶ ἐς ἐκείνους – ὥφθη γάρ τι, ὡς οἶμαι, ἐσθίων τῶν ἀπορρήτων αὐτοῖς – οὐκέτι προσιεμένων αὐτὸν ἀπορούμενος ἐκ παλινωδίας ἀπαιτεῖν ὤφτετο δεῖν παρὰ τῆς πόλεως τὰ κτήματα, καὶ γραμματεῖον ἐπιδουὺς ἡξίου ταῦτα κομίσασθαι κελεύσαντος βασιλέως. εἶτα τῆς πόλεως ἀντιπρεσβευσαμένης οὐδὲν ἐπράχθη, ἀλλ' ἐμμένειν ἐκελεύσθη οἷς ἀπαξ διέγνω μηδενὸς καταναγκάσαντος.

**17** τρίτη ἐπὶ τούτοις ἀποδημία εἰς Αἴγυπτον παρὰ τὸν Ἀγαθόβουλον, ἵνα περ τὴν θαυμαστὴν ἀσκησιν διησκειτο, ζυρόμενος μὲν τῆς κεφαλῆς τὸ ἥμισυ, χριόμενος δὲ πηλῶ τὸ πρόσωπον, ἐν πολλῶ δὲ τῶν περιεστώτων δῆμῳ ἀναφλῶν τὸ αἰδοῖον καὶ τὸ ἀδιάφορον δὴ τοῦτο καλούμενον ἐπιδεικνύμενος, εἶτα παίων καὶ παιόμενος νάρθηκι εἰς τὰς πυγὰς καὶ ἄλλα πολλὰ νεανικώτερα θαυματοποιῶν.

**18** ἐκεῖθεν δὲ οὕτω παρεσκευασμένος ἐπὶ Ἰταλίας ἔπλευσεν καὶ ἀποβὰς τῆς νεῶς εὐθὺς ἐλοιδορεῖτο πᾶσι, καὶ μάλιστα τῷ βασιλεῖ, πρᾶτότατον αὐτὸν καὶ ἡμερώτατον εἰδῶς, ὥστε ἀσφαλῶς ἐτόλμα· ἐκεῖνῳ γάρ, ὡς εἰκόσ, ὀλίγον ἔμελεν τῶν βλασφημιῶν καὶ οὐκ ἡξίου τὴν φιλοσοφίαν ὑποδουμένον τινα κολάζειν ἐπὶ ῥήμασι καὶ μάλιστα

so also erschien er vor ihnen und sagte, er werde auf das Vermögen verzichten<sup>57</sup>, das sein seliger Vater ihm hinterlassen habe, und es der Allgemeinheit überlassen. Als das Volk dies hörte – es waren arme Menschen, die nach Zuwendungen gierten<sup>58</sup> –, da schrieten sie sofort auf und nannten ihn den einzigen Philosophen, den einzigen Patrioten, den einzigen Nachfolger des Diogenes und Krates<sup>59</sup>. Seine Feinde wurden zum Schweigen gebracht, und wenn einer versuchte, an den Mord zu erinnern, wurde er sofort mit Steinen beworfen.

**16** Er begab sich nun ein zweites Mal auf Wanderschaft, wobei er die Christen als geeignete Erwerbsquelle hatte, die ihn schützten und dafür sorgten, dass es ihm an nichts mangelte. So ließ er sich eine Weile durchfüttern; dann aber verletzte er auch eine ihrer Regeln – er wurde gesehen, glaube ich, als er etwas ihnen Verbotenes<sup>60</sup> aß –, und da sie ihn nicht mehr unter sich duldeten, hielt er es in seiner Hilflosigkeit für richtig, von der Stadt die Rückgabe seines Vermögens zu fordern. Er machte eine Eingabe, in der er den Antrag stellte, dass es ihm auf Befehl des Kaisers zurückgegeben werde. Da daraufhin die Stadt eine Gegengesandtschaft schickte, geschah nichts, sondern ihm wurde befohlen, bei dem zu bleiben, was er einmal, ohne dass ihn jemand gezwungen habe, entschieden hatte.

**17** Daraufhin kam es zu seiner dritten Reise, nach Ägypten zu Agathobulos<sup>61</sup>, wo er dessen wundersam strenge Lebensweise übte, sich den Kopf<sup>62</sup> zur Hälfte schor, das Gesicht mit Dreck einschmierte, inmitten einer großen Menge von Zuschauern sich selbst befriedigte<sup>63</sup>, um zu beweisen, dass auch dieses zu den sogenannten *adiaphora*<sup>64</sup> gehört; und schließlich schlug er anderen mit einer Gerte auf den Hintern und ließ sich schlagen und trieb noch andere, noch kindischere Wunderdinge.

**18** So vorbereitet segelte er von dort nach Italien und gleich, nachdem er von Bord gegangen war, führte er Schmähreden gegen jedermann, am meisten aber gegen den Kaiser<sup>65</sup>, weil er wusste, dass er milde und gutmütig war, so dass er gefahrlos ein solches Wagnis eingehen konnte. Jener nämlich machte sich, wie man sich denken kann, wenig aus den Beleidigungen, und er hielt es nicht für nötig, jeman-

τέχνην τινὰ τὸ λοιδορεῖσθαι πεπονημένον. τούτῳ δὲ καὶ ἀπὸ τούτων τὰ τῆς δόξης ηὔξανετο, παρὰ γοῦν τοῖς ιδιώταις, καὶ περιβλεπτος ἦν ἐπὶ τῇ ἀπονοίᾳ, μέχρι δὴ ὁ τὴν πόλιν ἐπιτετραμμένος, ἀνήρ σοφός, ἀπέπεμψεν αὐτὸν ἀμέτρως ἐντρυφῶντα τῷ πράγματι, εἰπὼν μὴ δεῖσθαι τὴν πόλιν τοιοῦτου φιλοσόφου. πλὴν ἀλλὰ καὶ τοῦτο κλεινὸν αὐτοῦ, καὶ διὰ στόματος ἦν ἅπασιν ὁ φιλόσοφος διὰ τὴν παρρησίαν καὶ τὴν ἄγαν ἐλευθερίαν ἐξελασθεὶς, καὶ προσήλαυνε κατὰ τοῦτο τῷ Μουσωνίῳ καὶ Δίῳ καὶ Ἐπικτήτῳ καὶ εἴ τις ἄλλος ἐν περιστάσει τοιαύτῃ ἐγένετο.

**19** οὕτω δὲ ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἐλθὼν ἄρτι μὲν Ἡλείοις ἐλοιδορεῖτο, ἄρτι δὲ τοὺς Ἑλληνας ἔπειθεν ἀντάρασθαι ὄπλα Ῥωμαίοις, ἄρτι δὲ ἄνδρα παιδείᾳ καὶ ἀξιώματι προὔχοντα, διότι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις εὖ ἐποίησεν τὴν Ἑλλάδα καὶ ὕδωρ ἐπήγαγεν τῇ Ὀλυμπίᾳ καὶ ἔπαυσε διψεῖν ἀπολλυμένους τοὺς πανηγυριστάς, κακῶς ἠγόρευεν ὡς καταθελύνοντα τοὺς Ἑλληνας, δέον τοὺς θεατὰς τῶν Ὀλυμπίων διακαρτερεῖν διψῶντας καὶ νῆ Δία γε καὶ ἀποθνήσκειν πολλοὺς αὐτῶν ὑπὸ σφοδρῶν τῶν νόσων, αἱ τέως διὰ τὸ ξηρὸν τοῦ χωρίου ἐν πολλῶ τῷ πλήθει ἐπεπόλαζον. καὶ ταῦτα ἔλεγε πίνων τοῦ αὐτοῦ ὕδατος. ὡς δὲ μικροῦ κατέλευσαν αὐτὸν ἐπιδραμόντες ἅπαντες, τότε μὲν ἐπὶ τὸν Δία καταφυγῶν ὁ γενναῖος εὔρετο μὴ ἀποθανεῖν, **20** ἐς δὲ τὴν ἐξῆς Ὀλυμπιάδα λόγον τινὰ διὰ τεττάρων ἐτῶν συνθεὶς τῶν διὰ μέσου ἐξήνεγκε πρὸς τοὺς Ἑλληνας, ἔπαινον ὑπὲρ τοῦ τὸ ὕδωρ ἐπαγαγόντος καὶ ἀπολογίαν ὑπὲρ τῆς τότε φυγῆς.

ἦδη δὲ ἀμελούμενος ὑφ' ἀπάντων καὶ μηκέθ' ὁμοίως περιβλεπτος ὢν – ἔωλα γὰρ ἦν ἅπαντα καὶ οὐδὲν ἔτι καινουργεῖν ἐδύνατο ἐφ' ὅτῳ ἐκπλήξειε τοὺς ἐντυγχάνοντας καὶ θαυμάζειν καὶ πρὸς αὐτὸν ἀποβλέπειν ποιήσει, οὐπερ ἐξ ἀρχῆς δριμύν τινα ἔρωτα ἐρῶν ἐτύγχανεν – τὸ τελευταῖον τοῦτο τόλμημα ἐβουλεύσατο

den, der sich mit der Philosophie bemäntelte, wegen seiner Reden zu bestrafen, noch dazu einen, der aus dem Schmähen eine Art Handwerk gemacht hatte. Unter diesen Umständen wuchs sein Ruhm bei den einfachen Leuten, und er war angesehen für seinen Unsinn, bis der Stadtpräfekt<sup>66</sup> Roms, ein weiser Mann, ihn, da er es mit dieser Sache übertrieb, hinauswarf<sup>67</sup> mit der Begründung, dass die Stadt einen solchen Philosophen nicht brauche. Aber auch dieses gereichte ihm zum Ruhm, und er war in aller Munde als der Philosoph, der wegen seiner offenen Rede und seiner zu großen Freimütigkeit<sup>68</sup> verbannt worden war, und er versuchte darin dem Musonios<sup>69</sup>, Dion<sup>70</sup> und Epiktet<sup>71</sup> nahe zu kommen, und wer sonst noch in diese Lage gekommen war.

**19** So kam er nach Griechenland und schmähte bald die Eleer, bald versuchte er die Griechen zu überreden, die Waffen gegen die Römer zu erheben<sup>72</sup>, bald machte er einen Mann<sup>73</sup> schlecht, der sich durch Bildung und Würde auszeichnete, weil er auch sonst Griechenland Wohltaten erwies und Wasser nach Olympia gebracht hatte<sup>74</sup> und dadurch dafür sorgte, dass die Versammelten nicht mehr am Durst starben, und zwar, weil er die Griechen angeblich verweichlichte, da es doch notwendig sei, dass die Zuschauer bei den olympischen Spielen den Durst ertragen und, beim Zeus, auch dass viele von ihnen stürben an den heftigen Krankheiten, die bis dahin wegen der Trockenheit des Ortes unter der Menge herrschten. Und dies sagte er, während er von genau dem Wasser trank.<sup>75</sup> Als alle auf ihn losgingen und ihn fast zu Tode steinigten, da fand der gute Mann, indem er sich zu Zeus flüchtete, einen Weg, dem Tod zu entgehen. **20** Für die nächste Olympiade schrieb er in den vier Jahren dazwischen eine neue Rede und brachte vor die Griechen das Lob dessen, der das Wasser gebracht hatte, und die Verteidigung seiner damaligen Flucht.

Aber da war er schon allen gleichgültig und gar nicht mehr so berühmt. Es war nämlich alles schal geworden, und er konnte nichts Neues erfinden, womit er die Anwesenden überraschen konnte und dazu bringen, mit Bewunderung zu ihm aufzublicken, wonach er von Anfang an ein heftiges Verlangen verspürte. Da ersann er das endgültige Wagnis mit dem Scheiterhaufen und hielt eine Rede vor den Griechen



περὶ τῆς πυρᾶς, καὶ διέδωκε λόγον ἐς τοὺς Ἑλληνας εὐθύς ἀπ' Ὀλυμπίων τῶν ἔμπροσθεν ὡς ἐς τοῦπιόν καύσων ἑαυτόν.

**21** καὶ νῦν αὐτὰ ταῦτα θαυματοποιεῖ, ὡς φασι, βόθρον ὀρύττων καὶ ξύλα συγκομίζων καὶ δεινὴν τινα τὴν καρτερίαν ὑπασχνούμενος. ἐχρῆν δέ, οἶμαι, μάλιστα μὲν περιμένειν τὸν θάνατον καὶ μὴ δραπετεύειν ἐκ τοῦ βίου· εἰ δὲ καὶ πάντως διέγνωστό οἱ ἀπαλλάττεσθαι, μὴ πυρὶ μῆδὲ τοῖς ἀπὸ τῆς τραγῳδίας τούτοις χρῆσθαι, ἀλλ' ἕτερόν τινα θανάτου τρόπον, μυριῶν ὄντων, ἐλόμενον ἀπελθεῖν. εἰ δὲ καὶ τὸ πῦρ ὡς Ἡράκλειόν τι ἀσπάζεται, τί δὴ ποτε οὐχὶ κατὰ σιγὴν ἐλόμενος ὄρος εὐδενδρον ἐν ἐκείνῳ ἑαυτὸν ἐνέπρησεν μόνος, ἕνα τιὰ οἶον Θεαγένη τοῦτον Φιλοκτῆτην παραλαβών; ὁ δὲ ἐν Ὀλυμπίᾳ τῆς πανηγύρεως πληθούσης μόνον οὐκ ἐπὶ σκηνῆς ὀπτήσει ἑαυτόν, οὐκ ἀνάξιος ὢν, μὰ τὸν Ἡρακλέα, εἴ γε χρῆ καὶ τοὺς πατραλοίας καὶ τοὺς ἀθέους δίκας διδόναι τῶν τολμημάτων. καὶ κατὰ τοῦτο πάνυ ὀψὲ δρᾶν αὐτὸ εἴοικεν, ὃν ἐχρῆν πάλαι ἐς τὸν τοῦ Φαλάριδος ταῦρον ἐμπεσόντα τὴν ἀξίαν ἀποτετικέναι, ἀλλὰ μὴ ἄπαξ χανόντα πρὸς τὴν φλόγα ἐν ἀκαρεῖ τεθνάναι. καὶ γὰρ αὖ καὶ τότε οἱ πολλοὶ μοι λέγουσιν, ὡς οὐδεὶς ὀξύτερος ἄλλος θανάτου τρόπος τοῦ διὰ πυρός· ἀνοιζαὶ γὰρ δεῖ μόνον τὸ στόμα καὶ αὐτίκα τεθνάναι.

**22** τὸ μέντοι θέαμα ἐπινοεῖτε, οἶμαι, ὡς σεμνόν, ἐν ἱερῷ χωρίῳ καιόμενος ἄνθρωπος, ἔνθα μῆδὲ θάπτειν ὅσιον τοὺς ἄλλους ἀποθνήσκοντας. ἀκούετε δέ, οἶμαι, ὡς καὶ πάλαι θέλων τις ἔνδοξος γενέσθαι, ἐπεὶ κατ' ἄλλον τρόπον οὐκ εἶχεν ἐπιτυχεῖν τούτου, ἐνέπρησε τῆς Ἐφεσίας Ἀρτέμιδος τὸν νεών. τοιοῦτόν τι καὶ αὐτὸς ἐπινοεῖ, τοσοῦτος ἔρωσ τῆς δόξης ἐντέτηκεν αὐτῷ.

**23** καίτοι φησὶν ὅτι ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων αὐτὸ δρᾶ, ὡς διδάξειεν αὐτοὺς θανάτου καταφρονεῖν καὶ ἐγκαρτερεῖν τοῖς δεινοῖς. ἐγὼ δὲ ἡδέως ἂν ἐροίμην οὐκ ἐκείνον ἀλλ' ὑμᾶς, εἰ καὶ τοὺς κακούργους

sofort am Ende der letzten olympischen Spiele, dass er sich bei den nächsten Spielen selbst verbrennen werde.<sup>76</sup>

**21** Und jetzt macht er sich genau an diese seltsame Sache, wie man erzählt, er hebt eine Grube aus, sucht Holz zusammen und verspricht das Schauspiel einer unglaublichen Standhaftigkeit. Dabei sollte man, meine ich, den Tod erwarten und nicht aus dem Leben davonlaufen. Wenn es für ihn aber denn vollkommen feststeht, dass er sich davonmachen will, sollte er sich nicht des Feuers und nicht der aus der Tragödie bekannten Requisiten bedienen, sondern eine andere Art des Todes, deren es ja tausende gibt, wählen und von uns gehen. Selbst wenn er das Feuer als eine herakleische Todesart vorzieht, warum sucht er sich nicht still und leise einen Berg mit schönen Bäumen und verbrennt sich dort allein, mit nur einem Philoktet<sup>77</sup>, wie zum Beispiel dem Theagenes hier, an seiner Seite? Er aber will sich in Olympia vor voller Festversammlung braten – beinahe wie auf einer Bühne. Unwürdig, beim Herakles, ist er dessen nicht, wenn denn auch Vatermörder und Gottlose<sup>78</sup> die gerechte Strafe für ihre Frevel verdienen. So gesehen scheint er es ziemlich spät zu tun, er, dem man schon vor langer Zeit hätte in den Stier des Phalaris<sup>79</sup> werfen sollen, damit er seine Strafe erleidet und nicht, indem er einmal den Mund für die Flamme öffnet, kurz und schmerzlos stirbt. Denn das sagen mir die meisten, dass es keine schnellere<sup>80</sup> Art des Todes gebe als durch das Feuer. Man muss nur einmal den Mund öffnen – schon ist man tot.

**22** Das Schauspiel stellt man sich, denke ich, sehr würdig vor, ein Mann, der sich an einem heiligen Ort verbrennt, wo die anderen Verstorbenen nicht einmal bestattet werden dürfen<sup>81</sup>. Ihr kennt, glaube ich, die Geschichte, dass vor langer Zeit einer, der berühmt werden wollte, als er dies auf andere Weise nicht erreichen konnte, den Tempel der ephesinischen Artemis in Brand steckte<sup>82</sup>. So etwas hat er auch selbst vor, so groß ist die Ruhmsucht, die ihm in Fleisch und Blut übergegangen ist.

**23** Und doch behauptet er, dass er es für die Mitmenschen tut, damit er sie lehre, den Tod gering zu achten<sup>83</sup> und in den Übeln auszuharren. Gern würde ich fragen – nicht jenen, sondern euch –, ob ihr wollt,

βούλοισθε ἂν μαθητὰς αὐτοῦ γενέσθαι τῆς καρτερίας ταύτης καὶ καταφρονεῖν θανάτου καὶ καύσεως καὶ τῶν τοιούτων δειμάτων. ἀλλ' οὐκ ἂν εὖ οἶδ' ὅτι βουλευθείητε. πῶς οὖν ὁ Πρωτεὺς τοῦτο διακρινεῖ καὶ τοὺς μὲν χρηστοὺς ὠφελήσει, τοὺς δὲ πονηροὺς οὐ φιλοκινδυνότερους καὶ τολμηροτέρους ἀποφανεῖ;

**24** καίτοι δυνατὸν ἔστω ἐς τοῦτο μόνους ἀπαντήσεσθαι τοὺς πρὸς τὸ ὠφέλιμον ὀψομένους τὸ πρᾶγμα. ὑμᾶς δ' οὖν αὐθις ἐρήσομαι, δέξαισθ' ἂν ὑμῶν τοὺς παῖδας ζηλωτὰς τοῦ τοιούτου γενέσθαι; οὐκ ἂν εἴποιτε. καὶ τί τοῦτο ἡρόμην, ὅπου μηδ' αὐτῶν τις τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ζηλώσειεν ἂν; τὸν γοῦν Θεαγένη τοῦτο μάλιστα αἰτιάσαιτο ἂν τις, ὅτι τᾶλλα ζηλῶν τάνδρὸς οὐχ ἔπεται τῷ διδασκάλῳ καὶ συνοδεύει παρὰ τὸν Ἡρακλέα, ὡς φησιν, ἀπίοντι, δυνάμενος ἐν βραχεῖ πανευδαίμων γενέσθαι συνεμπεσῶν ἐπὶ κεφαλῆν ἐς τὸ πῦρ. οὐ γὰρ ἐν πήρᾳ καὶ βάκτρῳ καὶ τρίβωνι ὁ ζῆλος, ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀσφαλῆ καὶ ῥάδια καὶ παντὸς ἂν εἴη, τὸ τέλος δὲ καὶ τὸ κεφάλαιον χρῆ ζηλοῦν καὶ πυρὰν συνθέντα κορμῶν συκίνων ὡς ἔνι μάλιστα χλωρῶν ἐναποπνιγῆναι τῷ καπνῷ· τὸ πῦρ γὰρ αὐτὸ οὐ μόνον Ἡρακλέους καὶ Ἀσκληπιοῦ, ἀλλὰ καὶ τῶν ἱεροσύλων καὶ ἀνδροφόνων, οὓς ὄραν ἔστιν ἐκ καταδίκης αὐτὸ πάσχοντας. ὥστε ἄμεινον τὸ διὰ τοῦ καπνοῦ ἴδιον γὰρ καὶ ὑμῶν ἂν μόνων γένοιτο.

**25** ἄλλως τε ὁ μὲν Ἡρακλῆς, εἴπερ ἄρα καὶ ἐτόλμησέν τι τοιοῦτο, ὑπὸ νόσου αὐτὸ ἔδρασεν, ὑπὸ τοῦ Κενταυρείου αἵματος, ὡς φησιν ἢ τραγωδία, κατεσθιόμενος· οὗτος δὲ τίνος αἰτίας ἔνεκεν ἐμβάλλει φέρων ἑαυτὸν εἰς τὸ πῦρ; νῆ Δί', ὅπως τὴν καρτερίαν ἐπιδειξῆται καθάπερ οἱ Βραχμᾶνες· ἐκεῖνοις γὰρ αὐτὸν ἡξίου Θεαγένης εἰκάζειν, ὥσπερ οὐκ ἐνὸν καὶ ἐν Ἰνδοῖς εἶναι τινας μωροὺς καὶ κενοδόξους ἀνθρώπους. ὅμως δ' οὖν καὶ ἐκεῖνους μιμείσθω· ἐκεῖνοι γὰρ οὐκ ἐμπηδῶσιν ἐς τὸ πῦρ, ὡς Ὀνησίκριτος ὁ Ἀλεξάνδρου κυβερνήτης ἰδὼν Κάλανον καόμενον φησιν, ἀλλ' ἐπειδὴν νήσωσι, πλησίον

dass auch die Verbrecher Schüler dieser seiner Standhaftigkeit werden und Tod und Verbrennen und dergleichen Schrecken gering achten. Dass ihr das nicht wollen könnt, weiß ich wohl. Wie aber wird denn Proteus das auseinanderhalten und einerseits den Guten nützen, andererseits die Bösen nicht noch risikofreudiger und wagemutiger werden lassen?

24 Doch meinerwegen soll es möglich sein, dass nur diejenigen kommen, die die Sache zu ihrem Nutzen ansehen werden. Aber ich frage euch nochmal: Würdet ihr es gut aufnehmen, wenn eure Kinder einem solchen Menschen nacheifern? Das würdet ihr wohl nicht sagen. Und was frage ich das, wo nicht einmal einer seiner Schüler ihn nachahmen würde? Das könnte man dem Theagenes vor allem vorwerfen, dass er, obwohl er im übrigen dem Mann nacheifert, seinem Lehrer nicht folgt und nicht mit ihm geht, wenn er sich zu Herakles<sup>84</sup>, wie er sagt, begibt; dabei könnte er doch in Kürze selig werden, wenn er kopfüber mit ins Feuer springt! Es zeigt sich nämlich nicht am Ranzen<sup>85</sup> oder am Stab oder am Mantel der Eifer. Das ist alles risikolos und leicht, und jeder könnte das haben, aber das Ende und die Hauptsache muss man nachahmen und einen Scheiterhaufen aus Feigenholz, und zwar aus möglichst grünem, aufschichten, um im Rauch zu ersticken; denn das Feuer ist nicht nur für Herakles und Asklepios<sup>86</sup>, sondern auch für Gotteslästerer und Mörder angemessen, die man diese Strafe nach ihrer Verurteilung erleiden sehen kann. Daher ist es besser, durch Rauch zu sterben, denn dann hättet ihr einen Tod ganz für euch allein.

25 Außerdem tat es Herakles, wenn er denn so etwas unternahm, aufgrund einer Krankheit, weil er durch das Kentaurenblut<sup>87</sup>, wie es in der Tragödie<sup>88</sup> heißt, zerfressen wurde. Der aber, aus welchem Grund wirft er sich so schnell ins Feuer? Beim Zeus, um seine Standhaftigkeit zu beweisen wie die Brahmanen<sup>89</sup>. Denn denen meinte Theagenes ihn gleichstellen zu müssen, als ob es nicht möglich wäre, dass es auch in Indien einige närrische und ruhmsüchtige Menschen gibt. Gleichwohl soll er es ihnen doch gleichtun. Diese hüpfen nämlich nicht ins Feuer, wie Onesikritos, der Steuermann Alexanders, berichtet, der die Verbrennung des Kalanos<sup>90</sup> gesehen hat. Nein, nachdem sie den Schei-

παραστάντες ἀκίνητοι ἀνέχονται παροπτώμενοι, εἴτ' ἐπιβάντες κατὰ σχῆμα καίονται, οὐδ' ὅσον ὀλίγον ἐντρέψαντες τῆς κατακλίσεως. οὗτος δὲ τί μέγα εἰ ἐμπεσὼν τεθνήξεται συναρπασθεὶς ὑπὸ τοῦ πυρός; οὐκ ἀπ' ἐλπίδος μὴ ἀναπηθήσεται αὐτὸν καὶ ἡμίφλεκτον, εἰ μὴ, ὅπερ φασί, μηχανήσεται βαθεῖαν γενέσθαι καὶ ἐν βόθρῳ τὴν πυράν.

**26** εἰσὶ δ' οἱ καὶ μεταβαλέσθαι φασὶν αὐτὸν καὶ τινα ὄνειρατα διηγείσθαι, ὡς τοῦ Διὸς οὐκ ἐῶντος μαιίνειν ἱερὸν χωρίον. ἀλλὰ θαρρεῖτω τούτου γε ἕνεκα· ἐγὼ γὰρ διομοσαίμην ἂν ἤ μὴν μηδένα τῶν θεῶν ἀγανακτήσειν, εἰ Περεγρῖνος κακῶς ἀποθάνοι. οὐ μὴν οὐδὲ ῥάδιον αὐτῷ ἔτ' ἀναδῦναι· οἱ γὰρ συνόντες κύνες παρορμῶσιν καὶ συνωθοῦσιν ἐς τὸ πῦρ καὶ ὑπεκκάουσι τὴν γνώμην, οὐκ ἐῶντες ἀποδειλιάδ' ὦν εἰ δύο συγκατασπᾶσας ἐμπέσοι εἰς τὴν πυράν, τοῦτο μόνον χάρειν ἂν ἐργάσαιτο.

**27** ἤκουον δὲ ὡς οὐδὲ Πρωτεὺς ἔτι καλεῖσθαι ἀξιοῖ, ἀλλὰ Φοῖνικα μετωνόμασεν ἑαυτὸν, ὅτι καὶ φοῖνιξ, τὸ Ἴνδικὸν ὄρεον, ἐπιβαίνειν πυρᾶς λέγεται πορρωτάτω γήρως προβεβηκῶς. ἀλλὰ καὶ λογοποιεῖ καὶ χρησμούς τινας διέξεισιν παλαιούς δῆ, ὡς χρεῶν ἦν δαίμονα νυκτοφύλακα γενέσθαι αὐτόν, καὶ δηλὸς ἐστὶ βωμῶν ἤδη ἐπιθυμῶν καὶ χρυσοῦς ἀναστήσεσθαι ἐλπίζων. **28** καὶ μὰ Δία οὐδὲν ἀπεικὸς ἐν πολλοῖς τοῖς ἀνοήτοις εὐρεθήσεσθαι τινας τοὺς καὶ τεταρταίων ἀπηλλάχθαι δι' αὐτοῦ φήσοντας καὶ νύκτωρ ἐντετυχηκέναί τῳ δαίμονι τῷ νυκτοφύλακι. οἱ κατάρατοι δὲ οὗτοι μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ χρηστήριον, οἶμαι, καὶ ἄδυτον ἐπὶ τῇ πυρᾷ μηχανήσονται, διότι καὶ Πρωτεὺς ἐκεῖνος ὁ Διός, ὁ προπάτωρ τοῦ ὀνόματος, μαντικὸς ἦν. μαρτύρομαι δὲ ἤ μὴν καὶ ἱερέας αὐτοῦ ἀποδειχθήσεσθαι μαστίγων ἢ καυτηρίων ἢ τινος τοιαύτης τερατουργίας, ἢ καὶ νῆ Δία

terhaufen aufgeschichtet haben, stellen sie sich unbeweglich dicht ans Feuer und ertragen es, angebraten zu werden, dann steigen sie herauf und brennen mit Haltung, ohne sich auch nur ein bisschen aus ihrer Position zu bewegen. Was ist das Große, wenn dieser hineinspringt und sogleich vom Feuer verzehrt wird und tot ist? Es ist gar nicht unwahrscheinlich, dass er sogar halbverbrannt wieder hinauspringen wird, wenn er nicht, wie man sagt, dafür sorgt, dass der Scheiterhaufen in einer tiefen Grube liegt.<sup>90a</sup>

**26** Es gibt auch einige, die sagen, er habe es sich anders überlegt und von gewissen Traumerscheinungen berichtet, so als würde Zeus nicht zulassen wollen, dass ein heiliger Ort entweiht wird. Aber darüber muss er sich keine Sorgen machen. Ich könnte schwören, dass wohl keiner der Götter es übelnähme, wenn Peregrinos elend zugrunde geht. Allerdings ist es nicht leicht für ihn, sich jetzt noch aus der Sache herauszuwinden. Die Hunde<sup>91</sup> in seiner Begleitung schieben und treiben ihn ins Feuer, feuern ihn an und lassen keinen feigen Rückzug zu. Wenn er sich zwei von denen schnappte, bevor er ins Feuer springt, das wäre seine einzige gute Tat.

**27** Ich hörte, dass er es nicht einmal mehr für richtig hält, Proteus<sup>92</sup> genannt zu werden, sondern sich zu Phoinix<sup>93</sup> umbenannt hat, weil auch der Phoinix, der indische Vogel, in sehr fortgeschrittenem Alter einen Scheiterhaufen zu besteigen pflegte. Dazu hält er noch Reden und legt irgendwelche alten Orakel aus, dass es notwendig sei, dass er zu einem nachwachenden Daimon<sup>94</sup> werde; klar, dass er sich schon Altäre wünscht und hofft, man werde ihm goldene Statuen<sup>95</sup> aufstellen.

**28** Und es ist, beim Zeus, nicht unwahrscheinlich, dass unter so vielen Dummen einige sich finden werden, die behaupten werden, durch ihn vom Viertagefieber<sup>96</sup> geheilt worden und bei Nacht dem nachwachenden Daimon begegnet zu sein. Diese seine verfluchten Schüler werden, glaube ich, ein Orakel und ein Allerheiligstes auf dem Scheiterhaufen aufziehen, weil auch der berühmte Proteus, der Sohn des Zeus, der Vorvater des Namens, ein Weissager war. Ich könnte schwören, dass dann Priester für ihn eingesetzt werden, die zuständig sind für Geißeln oder Brandmarken<sup>97</sup> oder ähnliche Zauberkunststücke, oder, beim Zeus,

τελετήν τινα ἐπ' αὐτῷ συστήσασθαι νυκτέριον καὶ δαδουχίαν ἐπὶ τῇ πυρᾷ.

**29** Θεαγένης δὲ ἔναγχος, ὡς μοί τις τῶν ἐταίρων ἀπήγγειλεν, καὶ Σιβύλλαν ἔφη προειρηκέναι περὶ τούτων· καὶ τὰ ἔπη γὰρ ἀπ-  
εμνημόνευεν·

ἄλλ' ὅποταν Πρωτεύς Κυνικῶν ὄχ' ἄριστος ἀπάντων  
Ζηγὸς ἐριγδοῦπου τέμενος κάτα πῦρ ἀνακαύσας  
ἐς φλόγα πηδήσας ἔλθη ἐς μακρὸν Ὀλυμπον,  
δὴ τότε πάντας ὁμῶς, οἱ ἀρούρης καρπὸν ἔδουσιν,  
νυκτιπόλον τιμᾶν κέλομαι ἦρωα μέγιστον  
σύνθρονον Ἥφαιστῷ καὶ Ἡρακλῆϊ ἄνακτι.

**30** ταῦτα μὲν Θεαγένης Σιβύλλης ἀκηκοέναι φησίν. ἐγὼ δὲ Βάκι-  
δος αὐτῷ χρησιμὸν ὑπὲρ τούτων ἐρῶ· φησίν δὲ ὁ Βάκις οὕτω, σφόδρα  
εὖ ἐπειπῶν·

ἄλλ' ὅποταν Κυνικός πολυώνυμος ἐς φλόγα πολλήν  
πηδήσῃ δόξης ὑπ' ἐρινύι θυμὸν ὀρινθείς,  
δὴ τότε τοὺς ἄλλους κυναλώπεκας, οἳ οἱ ἔπονται,  
μιμεῖσθαι χρὴ πότμον ἀποικοιμένοιο λύκοιο.  
ὅς δέ κε δειλὸς ἐὼν φεύγῃ μένος Ἥφαιστοιο,  
λάεσσιν βαλέειν τοῦτον τάχα πάντας Ἀχαιοὺς,  
ὡς μὴ ψυχρὸς ἐὼν θερμηγορέειν ἐπιχειρῆ  
χρυσῷ σαζάμενος πῆρην μάλα πολλὰ δανείζων,  
ἐν καλάϊς Πάτραισιν ἔχων τρεῖς πέντε τάλαντα.

τί ὑμῖν δοκεῖ, ἄνδρες; ἄρα φαυλότερος χρησμολόγος ὁ Βάκις τῆς  
Σιβύλλης εἶναι; ὥστε ὦρα τοῖς θαυμαστοῖς τούτοις ὁμιληταῖς τοῦ  
Πρωτέως περισκοπεῖν ἔνθα ἑαυτοὺς ἐξαερώσουσιν· τοῦτο γὰρ τὴν  
καῦσιν καλοῦσιν.»

**31** ταῦτ' εἰπόντος ἀνεβόησαν οἱ περιεστῶτες ἅπαντες· »ἤδη  
καιέσθωσαν ἄξιοι τοῦ πυρός.« καὶ ὁ μὲν κατέβη γελῶν· Νέστορα  
δ' οὐκ ἔλαθεν ἰαχή, τὸν Θεαγένη, ἀλλ' ὡς ἤκουσεν τῆς βοῆς,  
ἦκεν εὐθύς καὶ ἀναβὰς ἐκεκράγει καὶ μυρία κακὰ διεξήκει περὶ  
τοῦ καταβεβηκότος· οὐ γὰρ οἶδα ὅστις ἐκεῖνος ὁ βέλτιστος ἐκα-  
λεῖτο. ἐγὼ δὲ ἄφεις αὐτὸν διαρρηγνύμενον ἀπῆειν ὀψόμενος

dass irgendeine Art von nächtlichem Kult mit Fackelbegleitung zu seinen Ehren auf dem Scheiterhaufen eingerichtet werden wird.

**29** Theagenes sagte vor kurzem, wie mir einer meiner Freunde berichtete, dass auch die Sibylle<sup>98</sup> über Peregrinos' Taten eine Prophezeiung gegeben hat. Er hat sich sogar den Wortlaut gemerkt:

Wenn er jedoch, der weitaus beste der Kyniker, Proteus,  
nahe beim Tempel<sup>99</sup> des Donnerers Zeus ein Feuer entzündet,  
in die Flamme sich wirft und gelangt zum hohen Olympos,  
dann sollen alle, die von den Früchten des Feldes sich nähren,  
ihn, den Wächter der Nacht, den größten Heroen verehren;  
Thron an Thron herrscht er dort mit Herakles und mit Hephaistos.

**30** Das behauptet Theagenes von der Sibylle gehört zu haben. Ich selbst kann noch die Voraussage dieser Ereignisse bei Bakis<sup>100</sup> aufsagen. Bakis spricht folgendermaßen und bringt es auf den Punkt:

Wenn der Kyniker – der mit den vielen Namen – ins Feuer  
sich von Wahn und wütender Ruhmsucht getrieben hineinwirft,  
sollten alle die Füchse und Hunde in seinem Gefolge  
diese Art des Abgangs vom fliehenden Wolf übernehmen.  
Will aber einer aus Feigheit der Macht des Hephaistos entfliehen,  
steinigen sollen ihn dann die Achaier alle, damit er  
nicht mehr mit kaltem Herzen versucht, sich in Hitze zu reden  
und mit gierig erwuchertem Gold den Ranzen sich vollstopft,  
er, dem im schönen Patras noch fünfzehn Talente<sup>101</sup> gehören.

Was sagen wir dazu, Männer? Etwa, dass Bakis ein schlechterer Wahrsager sei als die Sibylle? So ist es für die seltsamen Anhänger des Proteus an der Zeit, sich nach einem Ort umzusehen, wo sie sich in Luft<sup>102</sup> verwandeln können, denn so nennen sie die Verbrennung.“

**31** Als er so gesprochen hatte, schrien die Umstehenden: „Brennen sollen sie endlich, sie haben es verdient!“ Der Redner stieg lachend herab, Nestor jedoch vernahm das Geschrei<sup>103</sup>, Theagenes nämlich, und kam, als er das Geschrei hörte, herbei, bestieg die Rednerbühne und schrie und fluchte tausendfach auf seinen Vorredner; ich weiß nicht, wie der Gute sich nannte<sup>104</sup>. Ich ließ ihn, der kurz vor dem Ausein-



τοὺς ἀθλητάς· ἦδη γὰρ οἱ Ἑλλανοδίκαί ἐλέγοντο εἶναι ἐν τῷ Πλεθρίῳ.

#### IV. Der Auftritt des Peregrinos: § 32–34

**32** ταῦτα μὲν σοι τὰ ἐν Ἥλιδι. ἐπεὶ δὲ ἐς τὴν Ὀλυμπίαν ἀφικόμεθα, μεστὸς ἦν ὁ ὀπισθόδομος τῶν κατηγορούντων Πρωτέως ἢ ἐπαινούντων τὴν προαίρεσιν αὐτοῦ, ὥστε καὶ εἰς χεῖρας αὐτῶν ἦλθον οἱ πολλοί, ἄχρι δὴ παρελθὼν αὐτὸς ὁ Πρωτεύς μυρίῳ τῷ πλήθει παραπεμπόμενος κατόπιν τοῦ τῶν κηρύκων ἀγῶνος λόγους τινὰς διεξῆλθεν περὶ ἑαυτοῦ, τὸν βίον τε ὡς ἐβίω καὶ τοὺς κινδύνους οὓς ἐκινδύνευσεν διηγούμενος καὶ ὅσα πράγματα φιλοσοφίας ἕνεκα ὑπέμεινεν. τὰ μὲν οὖν εἰρημένα πολλὰ ἦν, ἐγὼ δὲ ὀλίγων ἤκουσα ὑπὸ πλήθους τῶν περιστώτων. εἶτα φοβηθεὶς μὴ συντριβείην ἐν τοσαύτῃ τύρβῃ, ἐπεὶ καὶ πολλοὺς τοῦτο πάσχοντας ἐώρων, ἀπῆλθον μακρὰ χαίρειν φράσας θανατιῶντι σοφιστῇ τὸν ἐπιτάφιον ἑαυτοῦ πρὸ τελευτῆς διεξιόντι. **33** πλὴν τό γε τοσοῦτον ἐπήκουσα· ἔφη γὰρ βούλεσθαι χρυσῷ βίῳ χρυσῇ κορώνῃ ἐπιθεῖναι· χρῆναι γὰρ τὸν Ἡρακλείως βεβιωκότα Ἡρακλείως ἀποθανεῖν καὶ ἀναμιχθῆναι τῷ αἰθέρι. «καὶ ὠφελῆσαι», ἔφη, «βούλομαι τοὺς ἀνθρώπους δεῖξας αὐτοῖς ὃν χρῆ τὸν τρόπον θανάτου καταφρονεῖν· πάντα οὖν δεῖ μοι τοὺς ἀνθρώπους Φιλοκτῆτας γενέσθαι.» οἱ μὲν οὖν ἀνοητότεροι τῶν ἀνθρώπων ἐδάκρουν καὶ ἐβόων «σῶζου τοῖς Ἑλλησιν», οἱ δὲ ἀνδρωδέστεροι ἐκεκράγεσαν «τέλει τὰ δεδογμένα», ὑφ' ὧν ὁ πρεσβύτης οὐ μετρίως ἐθορυβήθη ἐλπίζων πάντας ἔξεσθαι αὐτοῦ καὶ μὴ προήσεσθαι τῷ πυρί, ἀλλὰ ἄκοντα δὴ καθέξειν ἐν τῷ βίῳ. τὸ δὲ «τέλει τὰ δεδογμένα» πάνυ ἀδόκητον αὐτῷ προσπεσὼν ὠχρίαν ἔτι μᾶλλον ἐποίησεν, καίτοι ἦδη νεκρικῶς τὴν χροιάν ἔχοντι, καὶ νῆ Δία καὶ ὑποτρέμειν, ὥστε κατέπαυσε τὸν λόγον.

**34** ἐγὼ δέ, εἰκάζεις, οἶμαι, πῶς ἐγέλων· οὐδὲ γὰρ ἐλεεῖν ἄξιον ἦν οὕτω δυσέρωτα τῆς δόξης ἀνθρωπον ὑπὲρ ἅπαντας ὅσοι τῇ αὐτῇ Ποιῆ ἐλαύνονται. παρεπέπετο δὲ ὅμως ὑπὸ πολλῶν καὶ ἐνεφορεῖτο

anderbersten war, zurück und ging fort, um die Athleten zu sehen. Man sagte nämlich, dass die Hellanodiken<sup>105</sup> schon im Plethrion<sup>106</sup> seien.

*IV. Der Auftritt des Peregrinos: § 32–34*

**32** Soviel zu dem Geschehen in Elis. Als wir nach Olympia kamen, fanden wir die hintere Halle des Tempels<sup>107</sup> voll von Gegnern und Anhängern des Proteus und seines Vorhabens, so dass die meisten von ihnen in ein Handgemenge gerieten, bis Proteus selbst eintraf, von einer riesigen Volksmenge begleitet, und im Anschluss an den Wettstreit der Herolde<sup>108</sup> Reden über sich selbst hielt. Wie er sein Leben verbracht hatte, welche Gefahren<sup>109</sup> er auf sich genommen hatte, erzählte er, und was er alles der Philosophie wegen ertragen hatte. Er machte viele Worte, von denen ich aufgrund der Menge der Umstehenden wenige hörte. Schließlich ging ich, damit ich in der Masse nicht zerquetscht wurde – viele hatte ich gesehen, denen das passierte – fort und rief dem todessüchtigen Sophisten<sup>110</sup> ein Lebewohl zu, der sich noch vor seinem Ende selbst die Grabrede hielt. **33** So viel jedenfalls hatte ich da gehört: Er sagte, er wolle einem goldenen Leben eine goldene Krone aufsetzen<sup>111</sup>, denn wer wie Herakles gelebt habe, der müsse wie Herakles sterben und sich mit dem Äther vereinen. „Und“, sagte er, „ich will den Menschen helfen und ihnen zeigen, wie man den Tod verachten soll; so sollen für mich alle Menschen zu meinen Philokteteten werden.“<sup>112</sup> Die Dümmeren vergossen daraufhin Tränen und riefen: „Rette dich für Griechenland!“ Die Mannhafteren aber schriegen: „Vollende deinen Plan!“, wodurch der Alte nicht wenig verwirrt wurde, hoffte er doch, alle würden sich an ihn hängen und ihn nicht dem Feuer überantworten wollen, sondern ihn festhalten, so dass er gezwungenermaßen im Leben verharren könnte. Das „Vollende deinen Plan!“ kam ihm ganz unerwartet und ließ ihn, der schon totenbleich war, noch mehr erblassen und so sehr zittern, dass er seine Rede beenden musste.

**34** Was mich betrifft, so glaube ich, du kannst dir denken, wie ich lachte. Denn derjenige, den eine so unglückliche Liebe zum Ruhm erfasst hat, war des Mitleids nicht mehr wert als alle anderen, die von demselben Fluch getrieben werden. Dennoch wurde er von vielen be-

τῆς δόξης ἀποβλέπων ἐς τὸ πλῆθος τῶν θαυμαζόντων, οὐκ εἰδὼς ὁ ἄθλιος ὅτι καὶ τοῖς ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἀπαγομένοις ἢ ὑπὸ τοῦ δημίου ἐχομένοις πολλῶ πλείους ἔπονται.

#### V. Die Verbrennung des Peregrinos: § 35–42

**35** καὶ δὴ τὰ μὲν Ὀλύμπια τέλος εἶχεν, κάλλιστα Ὀλυμπίων γενόμενα ὧν ἐγὼ εἶδον, τετράκις ἤδη ὄρων. ἐγὼ δέ – οὐ γὰρ ἦν εὐπορήσαι ὀχρήματος ἅμα πολλῶν ἐξιόντων – ἄκων ὑπελειπόμην. ὁ δὲ αἰεὶ ἀναβαλλόμενος νύκτα τὸ τελευταῖον προειρήκει ἐπιδειξασθαι τὴν καῦσιν· καὶ με τῶν ἐταίρων τινὸς παραλαβόντος περὶ μέσας νύκτας ἐξανασταὺς ἀπήγει εὐθὺς τῆς Ἀρπίνης, ἔνθα ἦν ἡ πυρά. στάδιοι πάντες οὗτοι εἴκοσιν ἀπὸ τῆς Ὀλυμπίας κατὰ τὸν ἱππόδρομον ἀπόντων πρὸς ἔω. καὶ ἐπεὶ τάχιστα ἀφικόμεθα, καταλαμβάνομεν πυρὰν νενησμένην ἐν βόθρῳ ὅσον ἐς ὄργυιαν τὸ βάθος. δᾶδες ἦσαν τὰ πολλὰ καὶ παρεβέβυστο τῶν φρυγάνων, ὡς ἀναφθεῖη τάχιστα. **36** καὶ ἐπειδὴ ἡ σελήνη ἀνέτελλεν – ἔδει γὰρ κάκεινην θεάσασθαι τὸ κάλλιστον τοῦτο ἔργον – πρόεισιν ἐκεῖνος ἐσκευασμένος ἐς τὸν αἰεὶ τρόπον καὶ ζὺν αὐτῶ τὰ τέλη τῶν κυνῶν, καὶ μάλιστα ὁ γεννάδας ὁ ἐκ Πατρῶν, δᾶδα ἔχων, οὐ φαῦλος δευτεραγωνιστής· ἐδαδοφόρει δὲ καὶ ὁ Πρωτεύς. καὶ προσελθόντες ἄλλος ἀλλαχόθεν ἀνήψαν τὸ πῦρ μέγιστον ἄτε ἀπὸ δᾶδων καὶ φρυγάνων. ὁ δέ – καὶ μοι πάνυ ἤδη πρόσεχε τὸν νοῦν – ἀποθέμενος τὴν πήραν καὶ τὸ τριβώνιον καὶ τὸ Ἡράκλειον ἐκεῖνο ῥόπαλον, ἔστη ἐν ὀθόνη ῥυπώσῃ ἀκριβῶς. εἶτα ἤτει λιβανωτόν, ὡς ἐπιβάλῃ ἐπὶ τὸ πῦρ, καὶ ἀναδόντος τινὸς ἐπέβαλέν τε καὶ εἶπεν ἐς τὴν μεσημβριαν ἀποβλέπων – καὶ γὰρ καὶ τοῦτ' αὐτὸ πρὸς τὴν τραγωδίαν ἦν, ἡ μεσημβρία – «δαίμονες μητρῶν καὶ πατρῶν, δέξασθαί με εὐμενεῖς.» ταῦτα εἰπὼν ἐπήδησεν ἐς τὸ πῦρ, οὐ μὴν ἐωρᾶτό γε, ἀλλὰ περιεσχέθη ὑπὸ τῆς φλογὸς πολλῆς ἡμενῆς.

gleitet, und er genoss seinen Ruhm beim Anblick der vielen Bewunderer über alle Maßen; der Arme bedachte nicht, dass denen, die zum Kreuz<sup>113</sup> oder dem Henker zugeführt werden, noch viel mehr Menschen nachlaufen.

*V. Die Verbrennung des Peregrinos: § 35–42*

**35** Damit endeten die olympischen Spiele, und es waren die schönsten olympischen Spiele, die ich gesehen habe – und viermal<sup>114</sup> habe ich sie schon besucht. Da es, als viele gleichzeitig aufbrachen, nicht leicht war, einen Wagen aufzutreiben, blieb ich unfreiwillig noch zurück.<sup>114a</sup> Peregrinos, nachdem er es immer wieder aufgeschoben hatte, hatte schließlich eine Nacht angekündigt, um die Verbrennung zur Schau zu stellen. Und weil mich mitten in der Nacht ein Freund weckte, stand ich auf und begab mich sogleich nach Harpine<sup>115</sup>, wo der Scheiterhaufen stand. Es war zwanzig Stadien von Olympia entfernt, am Hippodrom<sup>116</sup> entlang Richtung Osten. Kaum waren wir angekommen, erblickten wir den aufgeschichteten Scheiterhaufen in einer Grube, etwa einen Klafter<sup>117</sup> tief. Er bestand zum größten Teil aus Fackelholz und war mit Kienspänen ausgestopft, damit er sehr schnell Feuer fing. **36** Und als der Mond aufging – natürlich musste auch Selene diese wunderbare Tat mit ansehen –, trat er heran, angezogen in der üblichen Weise, und bei ihm waren die Oberhäupter<sup>118</sup> der Hunde, allen voran der Edle aus Patras<sup>119</sup>, eine Fackel in der Hand, kein schlechter Nebendarsteller<sup>120</sup>. Auch Proteus trug eine Fackel. Und vortretend entzündeten sie jeder an einer Seite ein Feuer, das riesig war, da es ja aus Fackelholz und Kienspänen bestand. Er – und jetzt pass gut auf – legte den Ranzen und den Mantel und seine herakleische Keule ab und stand in einem knappen, ziemlich schmutzigen Hemd da. Dann forderte er Weihrauch, um ihn ins Feuer zu werfen, und als ihm jemand welchen gab, warf er ihn hinein und sprach, indem er sich nach Süden wandte – das mit dem Süden war auch ganz tragödienmäßig –: „Mütterliche und väterliche Gottheiten, nehmt mich gnädig auf!“ Sprach's und sprang ins Feuer, wobei man ihn allerdings nicht sehen konnte, weil er von einer hochauflodernden Flamme verborgen wurde.<sup>121</sup>

**37** αὖθις ὀρώ γελῶντά σε, ὦ καλὲ Κρόνιε, τὴν καταστροφὴν τοῦ δράματος. ἐγὼ δὲ τοὺς μητρῶους μὲν δαίμονας ἐπιβωόμενον μὰ τὸν Δί' οὐ σφόδρα ἠτιώμην· ὅτε δὲ καὶ τοὺς πατρῶους ἐπεκαλέσατο, ἀναμνησθεὶς τῶν περὶ τοῦ φόνου εἰρημένων οὐδὲ κατέχειν ἡδυνάμην τὸν γέλωτα. οἱ Κυνικοὶ δὲ περιστάντες τὴν πυρὰν οὐκ ἐδάχρουν μὲν, σιωπῇ δὲ ἐνεδείκνυντο λύπην τινὰ εἰς τὸ πῦρ ὀρώντες, ἄχρι δὴ ἀποπνιγείς ἐπ' αὐτοῖς, »ἀπίωμεν«, φημί, »ὦ μάταιοι· οὐ γὰρ ἡδὺ τὸ θέαμα ὠπτημένον γέροντα ὀρᾶν κνίσης ἀναπιμπλαμένους πονηρᾶς. ἢ περιμένετε ἔστ' ἂν γραφεὺς τις ἐπελθὼν ἀπεικάσῃ ὑμᾶς οἴους τοὺς ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ ἐταίρους τῷ Σωκράτει παραγράφουσιν;« ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἡγανάκτουν καὶ ἐλοιδοροῦντό μοι, ἔνιοι δὲ καὶ ἐπὶ τὰς βακτηρίας ἤξαν. εἶτα, ἐπειδὴ ἠπέιλησα ξυναρπάσας τινὰς ἐμβαλεῖν εἰς τὸ πῦρ, ὡς ἂν ἔποιντο τῷ διδασκάλῳ, ἐπαύσαντο καὶ εἰρήνην ἤγον.

**38** ἐγὼ δὲ ἐπανιών ποικίλα, ὦ ἐταῖρε, πρὸς ἑμαυτὸν ἐνενόουν, τὸ φιλόδοξον οἷόν τί ἐστιν ἀναλογιζόμενος, ὡς μόνος οὗτος ὁ ἔρωσ ἀφυκτος καὶ τοῖς πάνυ θαυμαστοῖς εἶναι δοκοῦσιν, οὐχ ὅπως ἐκεῖνῳ τάνδρι καὶ τᾶλλα ἐμπλήκτως καὶ ἀπονενοημένως βεβιωκότι καὶ οὐκ ἀναξίως τοῦ πυρός.

**39** εἶτα ἐνετύγχανον πολλοῖς ἀπιούσιν ὡς θεάσαιντο καὶ αὐτοί· ὥοντο γὰρ ἔτι καταλήψεσθαι ζῶντα αὐτόν. καὶ γὰρ καὶ τότε τῇ προτεραίᾳ διεδέδοτο ὡς πρὸς ἀνίσχοντα τὸν ἥλιον ἀσπασάμενος, ὡσπερ ἀμέλει καὶ τοὺς Βραχυμᾶνάς φασὶ ποιεῖν, ἐπιβήσεται τῆς πυρᾶς. ἀπέστρεφον δ' οὖν τοὺς πολλοὺς αὐτῶν λέγων ἤδη τετελέσθαι τὸ ἔργον, οἷς μὴ καὶ τοῦτ' αὐτὸ περισπούδαστον ἦν, κἂν αὐτὸν ἰδεῖν τὸν τόπον καὶ τι λείψανον καταλαμβάνειν τοῦ πυρός. ἔνθα δὴ, ὦ ἐταῖρε, μυρία πράγματα εἶχον ἅπασι διηγούμενος καὶ ἀνακρίνουσιν καὶ ἀκριβῶς ἐκπυνθανομένοις. εἰ μὲν οὖν ἴδοιμί τινα χαρίεντα, ψιλὰ ἂν ὡσπερ σοὶ τὰ πραχθέντα διηγούμην, πρὸς δὲ τοὺς βλᾶκας καὶ πρὸς τὴν ἀκρόασιν κεχηγότας ἐτραγώδουν τι παρ' ἑμαυτοῦ, ὡς ἐπειδὴ ἀνήφθη μὲν ἡ πυρά, ἐνέβαλεν δὲ φέρων ἑαυτὸν ὁ Πρω-

**37** Wieder sehe ich dich lachen, mein guter Kronios, über die Wendung des Dramas. Dass er die mütterlichen Gottheiten angerufen hat, kann ich, beim Zeus, nicht sehr tadeln. Als er aber auch die väterlichen beschwor, da konnte ich, eingedenk dessen, was über den Mord gesagt worden war, mir das Lachen nicht verkneifen. Die Kyniker, die um den Scheiterhaufen herumstanden, weinten nicht, sondern zeigten eine Art von Trauer, indem sie schweigend ins Feuer blickten<sup>122</sup>, bis ich halberstickt zu ihnen sagte: „Lasst uns aufbrechen, ihr Dummköpfe. Es ist kein angenehmer Anblick, einen gerösteten Greis zu sehen, während man von lästigem Rauch gequält wird. Oder wartet ihr, bis irgendein Maler vorbeikommt und euch abmalt, wie man die Gefährten des Sokrates im Gefängnis malt<sup>123</sup>?“ Das nahmen sie mir übel und zeterten, ein paar liefen sogar nach ihren Stöcken, aber als ich drohte, einige von ihnen zu schnappen und ins Feuer zu werfen, damit sie ihrem Meister folgen könnten, hörten sie auf und waren friedlich.

**38** Im Weggehen, mein Freund, bedachte ich Verschiedenes bei mir selbst und überlegte, was für ein Ding die Ruhmsucht<sup>124</sup> ist, dass allein diese Liebe unentrinnbar ist auch für die, die uns ganz bewundernswert zu sein scheinen, ganz im Gegensatz zu dem, der auch sonst ohne Sinn und Verstand sein Leben geführt hat und auf eine des Feuers wahrhaft würdige Weise.

**39** Daraufhin traf ich viele, die hingingen, um es selbst zu sehen. Sie erwarteten nämlich, ihn noch lebend anzutreffen. Denn das war tags zuvor verbreitet worden, dass er die Sonne bei ihrem Aufgang begrüßend, wie es in der Tat von den Brahmanen gesagt wird, den Scheiterhaufen besteigen werde. Die meisten von ihnen schickte ich wieder weg, indem ich sagte, das Werk sei vollendet, diejenigen nämlich, denen nicht daran lag, den Platz selbst zu sehen und etwas vom Feuer übriges mitzunehmen. Da, mein Freund, hatte ich viel zu tun, allen, die sich genauer und genauer erkundigten, die Geschichte zu erzählen. Sah ich einen Vernünftigen, so erzählte ich schlicht, was geschehen war, wie ich es dir erzähle. Bei den Dummen, die nach der Geschichte gierten, trieb ich das Tragödienhafte noch etwas weiter, zum Beispiel, dass, als der Scheiterhaufen aufflammte und Proteus sich hineinwarf,

τεύς, σεισμοῦ πρότερον μεγάλου γενομένου σὺν μυκηθμῷ τῆς γῆς, γύψ ἀναπτάμενος ἐκ μέσης τῆς φλογὸς οἴχοιτο ἐς τὸν οὐρανὸν ἀνθρωπιστὶ μεγάλη τῆ φωνῆ λέγων·

»ἔλιπον γᾶν, βαίνω δ' ἐς Ὀλυμπον.«

ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἐτεθήπεσαν καὶ προσεκύνουν ὑποφρίττοντες καὶ ἀνέκρινόν με πότερον πρὸς ἔω ἢ πρὸς δυσμάς ἐνεχθείη ὁ γύψ· ἐγὼ δὲ τὸ ἐπελθὼν ἀπεκρινάμην αὐτοῖς.

**40** ἀπελθὼν δὲ ἐς τὴν πανήγυριν ἐπέστην τινὶ πολιῷ ἀνδρὶ καὶ νῆ τὸν Δί' ἀξιοπίστῳ τὸ πρόσωπον ἐπὶ τῷ πώγωνι καὶ τῇ λοιπῇ σεμνότητι, τά τε ἄλλα διηγουμένῳ περὶ τοῦ Πρωτέως καὶ ὡς μετὰ τὸ καυθῆναι θεάσαιτο αὐτόν ἐν λευκῇ ἐσθῆτι μικρὸν ἔμπροσθεν, καὶ νῦν ἀπολίποι περιπατοῦντα φαιδρὸν ἐν τῇ ἑπταφώνῳ στοᾶ κοτίνῳ τε ἐστεμμένον. εἶτ' ἐπὶ πᾶσι προσέθηκε τὸν γῦπα, διομνύμενος ἢ μὴν αὐτὸς ἑωραχέαι ἀναπτάμενον ἐκ τῆς πυρᾶς, ὃν ἐγὼ μικρὸν ἔμπροσθεν ἀφῆκα πέτεσθαι καταγελῶντα τῶν ἀνοήτων καὶ βλακικῶν τὸν τρόπον.

**41** ἐννοεῖ τὸ λοιπὸν οἶα εἰκὸς ἐπ' αὐτῷ γενήσεσθαι, ποίας μὲν οὐ μελίττας ἐπιστήσεσθαι ἐπὶ τὸν τόπον, τίνας δὲ τέττιγας οὐκ ἐπάσεσθαι, τίνας δὲ κορώνας οὐκ ἐπιπήσεσθαι καθάπερ ἐπὶ τὸν Ἡσιόδου τάφον, καὶ τὰ τοιαῦτα. εἰκόνας μὲν γὰρ παρά τε Ἡλείων αὐτῶν παρά τε τῶν ἄλλων Ἑλλήνων, οἷς καὶ ἐπεσταλχέαι ἔλεγεν, αὐτίκα μάλα οἶδα πολλὰς ἀναστησομένας. φασὶ δὲ πάσαις σχεδὸν ταῖς ἐνδόξοις πόλεσιν ἐπιστολὰς διαπέμψαι αὐτόν, διαθήκας τινὰς καὶ παραινέσεις καὶ νόμους· καὶ τινὰς ἐπὶ τούτῳ πρεσβευτὰς τῶν ἑταίρων ἐχειροτόνησεν, νεκραγγέλους καὶ νερτεροδρόμους προσ-αγορεύσας.

**42** τοῦτο τέλος τοῦ καχοδαίμονος Πρωτέως ἐγένετο, ἀνδρός, ὡς βραχεῖ λόγῳ περιλαβεῖν, πρὸς ἀλήθειαν μὲν οὐδεπώποτε ἀποβλέψαντος, ἐπὶ δόξῃ δὲ καὶ τῷ παρὰ τῶν πολλῶν ἐπαίνῳ ἅπαντα εἰπόντος ἀεὶ καὶ πράξαντος, ὡς καὶ εἰς πῦρ ἀλέσθαι, ὅτε μὴδὲ ἀπολαύειν τῶν ἐπαίνων ἔμελλεν ἀναίσθητος αὐτῶν γενόμενος.

zunächst ein gewaltiges Erdbeben geschah<sup>125</sup> und der Boden aufstöhnte, sodann ein Geier<sup>126</sup> aus der Mitte der Flamme aufflog zum Himmel und in Menschensprache<sup>127</sup> laut rief:

„Die Erde verließ ich, steige auf zum Olymos.“

Da waren sie außer sich und warfen sich zitternd zu Boden<sup>128</sup>, und sie fragten mich, ob der Geier nach Osten<sup>129</sup> oder nach Westen geflogen sei. Ich antwortete, was mir gerade einfiel.

**40** Als ich mich zum Festplatz<sup>130</sup> zurückbegab, begegnete ich einem alten Mann, der, beim Zeus, glaubwürdig aussah, mit seinem Bart und dem auch sonst würdigen Auftreten, der mir das Bekannte über Proteus erzählte<sup>131</sup>, und dass er ihn nach der Verbrennung, gerade eben noch, in ein weißes Gewand gekleidet<sup>132</sup> gesehen und ihn in der siebenstimmigen Säulenhalle<sup>133</sup> zurückgelassen habe, wo er strahlend und mit einem Ölweig<sup>134</sup> bekränzt umherwandelte. Dann setzte er noch die Geschichte mit dem Geier drauf und schwor, ihn selbst vom Scheiterhaufen auffliegen gesehen zu haben<sup>135</sup>, obwohl ich ihn doch gerade erst hatte fliegen lassen – lachend über die Dummheit und Sturheit der Menschen.

**41** Überlege nur, was noch, wie üblich, mit ihm geschehen wird, was für Bienen<sup>136</sup> sich nicht an dem Ort niederlassen werden, welche Grillen nicht singen, welche Krähen nicht dorthin fliegen werden, wie zum Grab des Hesiod<sup>137</sup>, und so weiter. Statuen werden von den Eleern selbst und den anderen Griechen, denen er es sogar aufgetragen haben soll, bestimmt bald viele aufgestellt werden. Man sagt, er habe fast allen bedeutenden Städten Briefe geschickt<sup>138</sup> mit Verfügungen, Richtlinien und Gesetzen und dazu auch einige seiner Freunde zu Botschaftern bestimmt, die er Totenboten<sup>139</sup> und Unterweltläufer<sup>140</sup> nannte.

**42** Dies war das Ende des unglückseligen Proteus, eines Mannes, um es kurz zu sagen, der sich niemals um die Wahrheit scherte, der, um von der Masse gerühmt und gelobt zu werden, jedoch alles sagte und tat, so dass er sogar ins Feuer sprang, wo er sich am Lob nicht mehr erfreuen können sollte, weil er es nicht mehr wahrnehmen konnte.



## VI. Der Schluss: § 43–45

**43** ἐν ἔτι σοι προσδιηγησάμενος παύσομαι, ὡς ἔχης ἐπὶ πολὺ γελᾶν. ἐκεῖνα μὲν γὰρ πάλαι οἶσθα, εὐθύς ἀκούσας μου ὅτε ἤκων ἀπὸ Συρίας διηγούμην ὡς ἀπὸ Τρωάδος συμπλεύσαιμι αὐτῷ καὶ τὴν τε ἄλλην τὴν ἐν τῷ πλῶ τρυφὴν καὶ τὸ μειράκιον τὸ ὠραῖον ὃ ἔπεισε κυνίζειν, ὡς ἔχει τινὰ καὶ αὐτὸς Ἀλκιβιάδην, καὶ ὡς ἐπεὶ ταρραχθείμεν τῆς νυκτὸς ἐν μέσῳ τῷ Αἰγαίῳ γνόφου καταβάντος καὶ κύμα παμήμεθες ἐγείραντος ἐκώκυε μετὰ τῶν γυναικῶν ὁ θαυμαστός καὶ θανάτου κρείττων εἶναι δοκῶν.

**44** ἀλλὰ μικρὸν πρὸ τῆς τελευτῆς, πρὸ ἐννέα σχεδόν που ἡμερῶν, πλεῖον, οἶμαι, τοῦ ἱκανοῦ ἐμφαγῶν ἤμεσέν τε τῆς νυκτὸς καὶ ἑάλω πυρετῶ μάλα σφοδρῶ. ταῦτα δέ μοι Ἀλέξανδρος ὁ ἰατρὸς διηγήσατο μετακληθεὶς ὡς ἐπισκοπήσειεν αὐτόν. ἔφη οὖν καταλαβεῖν αὐτόν χαμαὶ κυλιόμενον καὶ τὸν φλογμὸν οὐ φέροντα καὶ ψυχρὸν αἰτοῦντα πάνυ ἐρωτικῶς, ἑαυτὸν δὲ μὴ δοῦναι. καίτοι εἰπεῖν ἔφη πρὸς αὐτόν ὡς εἰ πάντως θανάτου δέοιτο, ἦκειν αὐτόν ἐπὶ τὰς θύρας αὐτόματον, ὥστε καλῶς ἔχειν ἔπεσθαι μηδὲν τοῦ πυρὸς δεόμενον· τὸν δ' αὖ φάναι: «ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ἐνδοξος ὁ τρόπος γένοιτ' ἂν, πᾶσιν κοινὸς ὢν.»

**45** ταῦτα μὲν Ἀλέξανδρος. ἐγὼ δὲ οὐδ' αὐτὸς πρὸ πολλῶν ἡμερῶν εἶδον αὐτόν ἐγκεχρισμένον, ὡς ἀποδακρύσειε τῷ δριμεῖ φαρμάκῳ. ὄρᾳς; οὐ πάνυ τοὺς ἀμβλυωποῦντας ὁ Αἰακὸς παραδέχεται. ὅμοιον ὡς εἶ τις ἐπὶ σταυρὸν ἀναβήσασθαι μέλλων τὸ ἐν τῷ δακτύλῳ πρόσπταισμα θεραπεύει. τί σοι δοκεῖ ὁ Δημόκριτος, εἰ ταῦτα εἶδε; κατ' ἀξίαν γελάσαι ἂν ἐπὶ τῷ ἀνδρὶ; καίτοι πόθεν εἶχεν ἐκεῖνος τοσοῦτον γέλωτα; σὺ δ' οὖν, ὦ φιλότης, γέλα καὶ αὐτός, καὶ μάλιστα ὅποταν τῶν ἄλλων ἀκούης θαυμαζόντων αὐτόν.

*VI. Der Schluss: § 43–45*

**43** Eines erzähle ich dir noch zum Schluss, damit du noch lange lachen kannst. Du kennst ja schon die Geschichte, die du von mir gehört hast, als ich aus Syrien kam und gleich erzählte, wie ich aus Alexandria Troas mit ihm zusammen segelte; seine luxuriöse Lebensweise auf dem Schiff habe ich dir ja beschrieben und den schönen Knaben, den er überredet hatte, Kyniker zu werden, damit auch er einen Alkibiades<sup>141</sup> hat, und ich habe berichtet, wie er, als wir nachts mitten in der Ägäis in eine dunkle Gewitterwolke gerieten, und eine riesige Welle sich erhob, mit den Frauen zusammen wimmerte, er, der Wunderbare und der sich für dem Tod überlegen hielt.

**44** Aber kurz vor seinem Tod, etwa neun Tage vorher, hatte er mehr als zuträglich war gegessen, musste sich nachts übergeben und bekam hohes Fieber. Das hat mir der Arzt Alexandros erzählt, der gerufen worden war, um ihn zu behandeln. Der erzählte, er habe ihn angetroffen, wie er sich am Boden wälzte und, weil er die Hitze nicht ertrug, gierig etwas Kaltes zu trinken forderte, er habe ihm aber nichts gegeben. Vielmehr habe er ihm gesagt, so erzählte er, dass, wenn er denn so gern sterben wolle, der Tod schon von selbst an seine Tür klopfe, so dass er nur folgen müsse und das Feuer gar nicht mehr brauche. Darauf Proteus: „Aber diese Art zu sterben ist doch für alle gleich und deshalb nicht so ruhmvoll.“

**45** Soviel erzählte Alexandros. Ich selbst habe ihn vor wenigen Tagen gesehen, da hatte er die Augen mit Salbe bestrichen, um eine Schwellung durch ein tränenförderndes Mittel auszuschwemmen. Verstehst du? Aiakos<sup>142</sup> nimmt die Triefäugigen nicht auf. Das ist so, als würde einer, der ans Kreuz<sup>143</sup> geschlagen werden soll, sich um die Behandlung einer Wunde am Finger sorgen. Was meinst du, würde Demokrit<sup>144</sup> tun, wenn er ihn sehen könnte? Nach Verdienst würde er den Mann auslachen – aber woher sollte er soviel Lachen nehmen? Du, mein Bester, lache auch deinerseits und vor allem dann, wenn du hörst, wie die anderen ihn bewundern<sup>145</sup>.

## Anmerkungen

*Peter Pilhofer*

- 1 Der einleitende Gruß hat die Form eines Briefpräskripts. Auch im Verlauf des »Briefcorpus« begegnen immer wieder Anreden an den Empfänger Kronios (vgl. § 2; 34; 37; 38; 39; 41; 43; 45). Man kann daher mit Jacob Bernays sagen: Die Schrift „ist in Briefform abgefasst“ (BERNAYS 1879, S. 2). Vgl. dazu im einzelnen die Einleitung in diesem Band, S. 6–11.
- „Von dem Adressaten *Kronios* erfahren wir, trotzdem Einleitung und Schlusswort sich in persönlicher Anrede an ihn wenden, doch nichts weiter, als dass er durch die Thorheiten von Schwärmern zu lautem Lachen und derben Ausrufen gereizt zu werden pflegte . . . , und dass Lucian gleich nach seiner Rückkehr aus Syrien ihm bereits über Peregrinus, mit dem er auf dem Schiffe zusammengetroffen [war], allerlei wenig Ehrendolles mündlich erzählt hatte (c. 43)“ (BERNAYS 1879, S. 3). Bernays möchte unsern Kronios mit dem bekannten Philosophen des 2. Jahrhunderts identifizieren (zu diesem vgl. Michael Frede: Art. Kronios, DNP 6 (1999), Sp. 863f.), den er als Platoniker klassifiziert (Frede nennt Kronios einen „Platoniker . . . der pythagorischenden Richtung“; Sp. 863).
- Die Grußformel wird von Bernays eingehend diskutiert: εὖ πράττειν sei spezifisch platonisch (vgl. die lukianische Schrift *Über den Verstoß beim Grüßen*) und von Lukian nur noch in einem weiteren Fall, zu Beginn des *Nigrinus*, verwendet worden. Da auch Nigrinus ein platonischer Philosoph war (wie in § 2 ausdrücklich gesagt wird), gewinnt Bernays daraus das Argument, „dass Lucian auch dem Kronios als Platoniker ein Compliment machen will, indem er das Losungswort seiner Schule gebraucht“ (S. 4). Nach MICHAEL TRAPP (Greek and Latin Letters. An Anthology, with Translation, Cambridge 2003, S. 35) ist εὖ πράττειν charakteristisch sowohl für „letters of condolence“ als auch für „letters to and from philosophers, demonstrating their superior moral seriousness“, aber nicht spezifisch für Platoniker.
- 2 Lukian verwendet drei verschiedene Namen für seinen Helden: Peregrinos, den eigentlichen Namen, sowie die Beinamen Proteus (s. gleich) und Phoinix (in § 27; vgl. dazu Anm. 93). Dass Peregrinos sich den Beinamen Proteus selbst zulegte, wie Lukian unterstellt, ist historisch

zweifelhaft; Aulus Gellius sagt (XII 1,1): *Philosophum nomine Peregrinum, cui postea cognomentum Proteus factum est, virum gravem atque constantem, vidimus, cum Athenis essemus, deversantem in quodam tugurio extra urbem*. Die Formulierung *cui postea cognomentum Proteus factum est* lässt, wie Bernays zutreffend feststellt, „doch eher auf einen ihm von Anderen angehefteten Beinamen schliessen“ (BERNAYS 1879, S. 89). Hinsichtlich der Herkunft des Beinamens vermutet Bernays ebd.: „Wahrscheinlich verglichen ihn Gegner wegen seiner Uebertritte erst zum Christenthum und dann zum Kynismus mit dem homerischen, alle Wandlungen durchmachenden Proteus.“

- 3 Die homerische Belegstelle Od. IV 417–418 wird dem Beitrag von Manuel Baumbach als Motto vorangestellt (in diesem Band, S. 198); dort findet sich in Anm. 1 auch eine deutsche Übersetzung. Hinzuzuziehen sind weiterhin die Verse 456–458.
- 4 „Empedokles von Agrigent, griechischer Philosoph und Mystiker um die Mitte des 5. Jahrhunderts v.Chr.[.] Begründer der Lehre von den 4 Elementen. Die Legende erzählte von ihm, er habe sich in den Krater des Ätna gestürzt. Vgl. Hölderlin, Der Tod des Empedokles (Fragment)“ (NESTLE 1925, S. 18, Anm. 3).
- 5 „Reden an die Griechen“ meint hier die Ansprache an die in Olympia versammelten Griechen in der Tradition eines Gorgias und Isokrates; im zweiten Jahrhundert ist „Reden an die Griechen“, (λόγοι) πρὸς τοὺς Ἑλληνας auch Titel (fast eine Gattungsbezeichnung) christlicher Schriften mit apologetischem Zweck, so beispielsweise bei Tatian.
- 6 Lukian bezieht sich auf die Situation am Scheiterhaufen des Peregrinos, die er dann in § 37 allerdings weit weniger dramatisch schildert. Die genannten Kyniker sind hier wie dort die Anhänger des Peregrinos. Zu Peregrinos als Kyniker vgl. den Beitrag von BAUMBACH & HANSEN in diesem Band (bes. S. 116ff.) sowie HANSEN in diesem Band S. 135ff.; von den älteren Arbeiten ist besonders HORNSBY 1933 heranzuziehen, der „un-Cynic features“ bei Peregrinos einräumt (S. 82), aber nachzuweisen bemüht ist, dass der Tod des Peregrinos gerade „not un-Cynic“ (S. 72) sei. Der Geist der Zeit („spirit of the age“), von dem Peregrinos beeinflusst sei, reiche hin, die unkynischen Aspekte bei Peregrinos zu erklären (S. 77f.).
- 7 „Aktaion wurde von Artemis, die er im Bade gesehen, in einen Hirsch verwandelt und von seinen eigenen Jagdhunden zerrissen: Ovid, Met. III 138 ff.“ (NESTLE 1925, S. 18, Anm. 4).

- 8 „Pentheus[,] König von Theben, wurde von den Mänaden zerfleischt, die er bei der nächtlichen Dionysosfeier auf dem Kithäron belauschte. Dies behandelte Euripides in seiner Tragödie »Die Bakchen« (NESTLE 1925, S. 18, Anm. 4).
- 9 Zur (Selbst-)Inszenierung des Peregrinos vgl. den Beitrag von HANSEN in diesem Band, bes. S. 136–140. Interessant ist in dieser Hinsicht schon die Notiz in den Scholien z.St. (RABE 1906, 215 zum Stichwort ποιητήν). Sophokles ist mit Aischylos und Euripides der bekannteste Tragödiendichter der Antike; er lebte von 497 bis 406 v. Chr. (vgl. die folgende Anm.).
- 10 Aischylos, einer der bekanntesten Tragödiendichter der Antike, lebte ungefähr 525 bis 456 v. Chr. Das Verbum ἐτραγῶδει wird von Lukian hier *in malam partem* gebraucht: Peregrinos übertrifft zwei Hauptrepräsentanten dieser Gattung.
- 11 Der Beginn des zweiten Teils (vgl. die oben in der Einleitung, S. 7–8 vorgeschlagene Gliederung) wird durch die Ortsangabe »Elis« markiert. Damit ist die wichtigste Stadt in der gleichnamigen Landschaft in der nordwestlichen Peloponnes gemeint.  
Olympia selbst war im Altertum keine Stadt, sondern ein Heiligtum. Die Besucher des Heiligtums kamen von Elis, wie auch Lukian. Vgl. dazu SOPHIA B. ZOUMBAKI: Elis und Olympia in der Kaiserzeit. Das Leben einer Gesellschaft zwischen Stadt und Heiligtum auf prosopographischer Grundlage, Μελετήματα 32, Athen 2001.  
Auch das Training der Athleten fand zunächst nicht in Olympia, sondern in Elis statt: „Die letzten 30 Tage vor den Spielen verbrachten Athleten und Trainer in Elis“ (WACKER 1997, S. 106). „Elis war ein Zentrum der Athletik, sein Gymnasium bot die besten Trainingsvoraussetzungen nicht nur für elische Athleten. Läufer und Pentathleten hielten ihre Übungen auf den Dromoi ab, Trainingseinrichtungen bestanden auch für Ringer, Faustkämpfer und für die Wurfdisziplinen“ (WACKER, S. 113).
- 12 Zentrum der Aktivitäten ist mithin das Gymnasium von Elis (vgl. dazu WACKER 1997, S. 108–113, der allerdings keine Kenntnis der gegenwärtig in Elis unternommenen Ausgrabungen verrät). „Die Episode schildert im Folgenden den Disput eines Unbekannten mit Theagenes, der öffentlich ausgetragen wurde. Beide Redner benutzten Rednertribünen [der Text in § 7 legt eher die Annahme nahe, es sei von ein und der-

selben Rednertribüne die Rede . . .], die in einer der Palästren oder auf einem der Plätze des Gymnasion aufgebaut gewesen sein könnten. Lukan distanziert sich schließlich von jener lautstarken Auseinandersetzung . . .“ (WACKER, S. 115).

Die laufenden Ausgrabungen in Elis haben das Gymnasium lokalisiert; es ist ungefähr 200 m lang und damit in etwa so groß wie das in Olympia (vgl. die Broschüre *Η αρχαία Ήλιδα/Ancient Elis*, Athen 2000; zu den Ausgrabungen: „Excavations and Archaeological Site“).

- 13 Die Formulierung ἐκ τριόδου („aus dem Dreiweg“) begegnet bei Lukan auch an andern Stellen (*Hist. conscr.* 16, am Ende: καὶ τὰ πλεῖστα οἷα ἐκ τριόδου und *Prom. es* 1: εἰ καὶ φαυλότερος ἔμοι ὁ πηλὸς οἶος ἐκ τριόδου). Ähnlich wird ἐκ τριόδου auch von Lukians Zeitgenossen Galen gebraucht, der den wahren Arzt (τὸν ὄντως ἰατρόν) von dem Quacksalber absetzt (οὐ φαρμακοπώλην τινὰ ἐκ τριόδου; *De diebus decretoriis libri III*, ed. Kühn, Bd. 9, Leipzig 1825, Nachdr. 1965, S. 823). Die Darlegungen des Redners sollen durch das ἐκ τριόδου als gewöhnlich und trivial charakterisiert werden.
- 14 „Herakles wurde von den Kynikern als Vorbild der Entsagung und des Kampfes gegen die Lust besonders verehrt“ (NESTLE 1925, S. 18). Das πατρῶε Ἡράκλεις nimmt ihn als »Ahnherrn« der Kyniker in Anspruch (vgl. etwa die Übersetzung von BERNAYS 1879, S. 68); möglich erscheint auch die Wiedergabe bei Macleod: „Heracles, god of our fathers“ (MACLEOD 1991, S. 151), sofern man dabei an die kynischen Väter denkt.
- 15 Zur Herkunft des Peregrinos aus Parium vgl. den Kommentar zu § 14 (Anm. 55); dort auch Näheres zur hier genannten Summe von 5 000 Talenten.
- 16 Man rechnet 1 Talent = 6 000 Drachmen bzw. Denare. Setzt man nach dem neutestamentlichen Gleichnis Matthäus 20,2 das Einkommen eines Tagelöhners mit 1 Denar an, so kann man sich die ungeheure Summe von 5 000 Talenten (30 000 000 Denaren) kaum vorstellen; in § 9 muss Peregrinos 3 000 Drachmen zahlen, um einen Prozess zu vermeiden (vgl. Anm. 31).
- 17 „Herakles, dessen Körper durch das Gift eines vermeintlichen Liebeszaubers, des ihm von seiner Gemahlin Dejanira übersandten Nessoshemdes [vgl. dazu unten Anm. 87], zerfressen wurde, verbrannte sich auf dem Oeta. Vgl. Sophokles, Trachinierinnen. Asklepios, Sohn des Apollon und der Koronis, Heilgott, wird von Zeus mit dem Blitz er-

schlagen, weil er sich vermaß, Tote wieder zu erwecken. Daß auch Dionysos mit dem Blitz erschlagen worden sei, ist ungenau: seine Mutter Semele starb bei seiner Geburt, als ihr Zeus unter Donner und Blitz erschien; aber dieser rettete das noch nicht ausgereifte Kind. Als »Zagreus« wurde er von den Titanen zerrissen und verschlungen. In Delphi zeigte man ein Grab des Dionysos“ (NESTLE 1925, S. 18f., Anm. 7). Zu Empedokles vgl. oben Anm. 4 zu § 1.

Die Zusammenstellung nimmt sich recht merkwürdig aus, starb Asklepios doch ganz und gar nicht freiwillig, wurde Dionysos doch überhaupt nicht vom Blitz erschlagen. Lukian will Theagenes lächerlich machen, indem er ihm diese absurde Zusammenstellung in den Mund legt.

- 18 Niemand außer Peregrinos selbst wird in unsrer Schrift so häufig genannt und spielt eine so wichtige Rolle wie Theagenes, den Lukian in § 36 bei der Verbrennung des Peregrinos bezeichnenderweise als δευτεράγωνιστής, »den Inhaber der zweiten Heldenrolle« (BERNAYS 1879, S. 13) charakterisiert. Diese Charakterisierung gilt für die Schrift als Ganze; zu Recht sagt Bernays, dass „Lucian es auf den Theagenes, der als ein bei Abfassung der Schrift noch Lebender behandelt wird, mindestens eben so sehr wie auf den schon »verkohnten« (c. 1) Peregrinus abgesehen hat“ (ebd.).

Theagenes stammt aus Patras (§ 30; 36), wo er Lukian zufolge ein Vermögen von 15 Talenten besaß (vgl. MARIE-ODILE GOULET-CAZÉ: Art. Theagenes [5], DNP 12/1 (2002), Sp. 248f.).

Nach einer Passage bei Galen, die erstmals von Bernays in die Debatte eingeführt wurde (BERNAYS 1879, S. 14–18), lehrte Theagenes später in Rom im Gymnasium des Trajan (κατὰ τὸ τοῦ Τραιανοῦ γυμνάσιον [zu den einschlägigen Bauten des Trajan in Rom vgl. FILIPPO COARELLI: Rom. Ein archäologischer Führer, Freiburg/Basel/Wien 1975/1981, S. 112–133]); in Rom ist er – von dem Arzt Attalos falsch behandelt – dann auch gestorben (Galen: *Methodus medendi* 13,15 = Bd. 10, S. 909f. in der Ausgabe von Kühn).

Galen allerdings zeichnet ein ganz anderes Bild des Theagenes als Lukian. Seine Vorträge in Rom „scheinen ... in etwas Anderem als dem blossen »Geschrei« bestanden zu haben, das zu Elis an Lucians Ohr schlug ... . Auch im Uebrigen lässt Galenos' Schilderung eine verhaltene Achtung vor dem Kyniker durchblicken. Derselbe führte offenbar ein den Vorschriften seiner Schule gemässes, von den gesellschaftlichen Banden befreites und mit keiner Last des Besitzes beschwertes Dasein“ (BERNAYS 1879, S. 18).

- 19 Der „Sinopeer“ ist Diogenes von Sinope (am Schwarzen Meer; heute die türkische Stadt Sinop); er lebte ungefähr 404 bis 323 v. Chr. und war ein Schüler des Antisthenes (zu diesem vgl. die folgende Anm.). Mit ihm zusammen gilt er als Begründer der kynischen Schule, deren Bezeichnung sich vermutlich auf seinen Beinamen „Hund“ (κύων) zurückführen lässt. Zahllose Anekdoten zu Diogenes bietet Diogenes Laertios VI 20–81. Vgl. dazu GABRIELE GIANNANTONI: Antistene fondatore della scuola cinica?, in: GOULET-CAZÉ 1993, S. 15–34.
- 20 Antisthenes, der Lehrer des Diogenes, lebte ungefähr 444 bis 368 v. Chr. Er selbst war ein Schüler des Sokrates. Er gilt zusammen mit Diogenes als Begründer der kynischen Schule. Zum konstruierten Lehrer-Schüler-Verhältnis der beiden Kyniker vgl. DONALD R. DUDLEY: A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D., London 1937 (Nachdr. Hildesheim 1969), Kapitel 1 (freundlicher Hinweis von Jens Gerlach).
- 21 Sokrates (469–399 v. Chr.), Philosoph in Athen, wird nicht erst zur Zeit des Lukian von ganz verschiedenen Schulen in Beschlag genommen, hier von den Kynikern, in § 12 dann von den Christen.
- 22 Phidias ist „der größte Künstler des Perikleischen Zeitalters, Schöpfer der Goldelfenbeinstatue der Athene Parthenos auf der Akropolis in Athen und der weltberühmten Zeusstatue in Olympia“ (NESTLE 1925, S. 19, Anm. 10). Den Besuchern von Olympia war Phidias daher kein Unbekannter. Die berühmte Statue des Zeus wurde vor Ort in der so genannten »Werkstatt des Phidias« (vgl. Pausanias V 15,1: ἐργαστήριον Φειδίου) hergestellt; diese hat sich nach der in vielen Büchern zu Olympia verbreiteten Auffassung – in eine Kirche verwandelt – erhalten (vgl. MALLWITZ 1972, S. 255–266); die „Keramik datiert den Werkstattbau in die Zeit zwischen 440 und 430 v. Chr. Der Becher mit der Besitzerschrift des Phidias fand sich in einer solchen Auffüllung“ (MALLWITZ 1972, S. 263; eine Photographie der Inschrift ebd. als Abb. 218). Dass dieses Gebäude wirklich die von Pausanias erwähnte »Werkstatt des Phidias« ist, muss aufgrund der neueren Forschung allerdings bezweifelt werden (vgl. SINN 2004, 225).  
Die Zeusstatue in Olympia ist ein Standardbeispiel für ein vollendetes Kunstwerk (z.B. bei Epiktet I 6,23; II 8,25), vgl. HORNSBY 1933, S. 83.
- 23 NESTLE 1925 (S. 19, Anm. 11) sieht hier eine Anspielung auf Platon: Phaidon 116 a: περιεμένομεν οὖν πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς διαλεγόμενοι



περὶ τῶν εἰρημένων καὶ ἀνασκοποῦντες, τότε δ' αὖ περὶ τῆς συμφορᾶς διεξιόντες ὅση ἡμῖν γεγонуῖα εἴη, ἀτεχνῶς ἡγούμενοι ὡσπερ πατὴρ στερηθέντες διδάξειν ὀρφανοὶ τὸν ἔπειτα βίον. Der weitere Hinweis auf Joh 14,18 ist allerdings m.E. nicht nahe liegend.

- 24 Zur Rede des namentlich nicht genannten »anderen« und ihrer Funktion vgl. oben die Einleitung, S. 9f. Genauer müsste man das ἀναβαίνει wohl mit „stieg ... hinauf“ (nämlich auf die Rednertribüne, vgl. o. Anm. 12) übersetzen. Dieser Redner wird gerade in der älteren Literatur einfach mit Lukian gleichgesetzt (vgl. auch den Kommentar zu § 31 in Anm. 104). Seine Gegenrede wird im Folgenden wiedergegeben (§ 8–31). Sie enthält das Gros der »Informationen« über das Leben des Peregrinos, das Lukian seinen Lesern übermitteln will.
- Der Anonymus wird sehr unterschiedlich beurteilt. So meint etwa Eduard Zeller: „Lucian selbst scheint die Verantwortlichkeit für dieselbe [d.i. die folgende Erzählung] nicht unbedingt übernehmen zu wollen und sie gerade deshalb einem Dritten, einem ausgesprochenen Gegner des Peregrinus, in den Mund gelegt zu haben; und in ihrem Inhalt ist das eine oder andere geeignet, Bedenken zu erregen“ (EDUARD ZELLER: Alexander und Peregrinus. Ein Betrüger und ein Schwärmer, in: ders.: Vorträge und Abhandlungen II, Leipzig 1877, S. 154–188; Zitat S. 175).
- Kurt von Fritz ist wie Bernays der Auffassung, dass „man wohl mit Recht [in dem anderen] eine Maske Lukians selbst sieht“ (VON FRITZ 1937, Sp. 658). Allerdings: „Man muß von diesen Mitteilungen wohl vieles als böswilligen Klatsch abziehen. Doch sind die tatsächlichen Angaben über P.[eregrinus]' Schicksale schon wegen der Fülle des für seine Beurteilung ganz indifferenten Details wohl im wesentlichen als richtig anzunehmen“ (ebd.).
- 25 Es handelt sich um *termini technici* der Opfersprache: σπονδή ist das Trankopfer, die Libation. Vorgestellt ist ein Altar, auf dem geopfert wird. Der zweite Redner unterzieht sich nicht dem gesamten Ritual, sondern gießt sein Trankopfer hier über dem noch brennenden Opfer des Vorgängers aus.
- 26 Wie hier Theagenes »verflucht« genannt wird, so die ganze Schar der Anhänger des Peregrinos in § 28: „Diese seine verfluchten Schüler“ (οἱ κατάρατοι δὲ οὗτοι μαθηταὶ αὐτοῦ).

- 27 „Die Gegenüberstellung des ephesischen Philosophen Heraklit (um 500 v. Chr.) als des weinenden und des Abderiten Demokrit (um 420 v. Chr.) als des lachenden Philosophen ist dem späteren Altertum geläufig, hatte aber in ihren echten Schriften nur wenig Anhaltspunkte, sondern beruhte zumeist auf legendären Anekdoten“ (NESTLE 1925, S. 19, Anm. 12). Nach ZEPH STEWART: Democritus and the Cynics, *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), S. 179–191; hier S. 186f. geht die Gegenüberstellung der beiden Philosophen auf den Kreis um Menippos von Gadara zurück (freundlicher Hinweis von Jens Gerlach).
- 28 Interessant sind die Quellen, auf die der „andere“ Redner seine Informationen zurückführt: Er nennt zum einen seine eigenen Beobachtungen von Anfang an (ἀκούσατέ μου ἐξ ἀρχῆς καταφυλάξαντος τὴν γνώμην αὐτοῦ) – wie soll man sich das vorstellen? Will er womöglich auch selbst ein Bürger der Stadt Parium sein? Das würde ihn in den Stand setzen, den Peregrinos von Anfang an zu beobachten. Im Folgenden nimmt er für sich in Anspruch – und das wäre dann die zweite Quelle –, die Mitbürger des Peregrinos (zu denen er sich also doch nicht rechnen kann!) befragt zu haben (ἔνια δὲ παρὰ τῶν πολιτῶν αὐτοῦ ἐπυνθανόμεν). Zur Heimatstadt Parium vgl. den Kommentar zu § 14 (Anm. 55).
- 28a Schließlich wird mit dem καὶ οἷς ἀνάγκη ἦν ἀκριβῶς εἰδέναι αὐτόν eine weitere Gruppe von Gewährsleuten angeführt. Zu verstehen ist: . . . ἐπυνθανόμεν καὶ [sc. παρὰ τούτων], οἷς ἀνάγκη ἦν ἀκριβῶς εἰδέναι αὐτόν. Zur Interpretation dieser Passage vgl. meinen Beitrag: Das Bild der christlichen Gemeinden in Lukians Peregrinos, unten S. 97–110. Zu einer persönlichen Bekanntschaft des Lukian mit Peregrinos vgl. § 43. Darf man von einem »investigativen Journalismus« des Lukian sprechen? So beschreibt er seine Tätigkeit jedenfalls in Bezug auf Alexander von Abonuteichos. Ähnliches wäre daher auch in Bezug auf Peregrinos möglich.
- 29 Polykleitos, „ein hervorragender Bildhauer und Erzgießer des 5. Jahrhunderts[,] schrieb eine Schrift mit dem Titel »Kanon«, d.h. Richtschnur, in der er (ähnlich wie Albrecht Dürer) seine Studien über die Proportionen des menschlichen Körpers niedergelegt hatte. Man übertrug diese Bezeichnung auf seinen Speerträger, der in einer Marmorkopie erhalten ist“ (NESTLE 1925, S. 19, Anm. 13). Der genannte Kanon, den Lukian hier zitiert, „gab Richtlinien zur Proportionierung des idealen männlichen Körpers anhand von Zahlenverhältnissen, die eine übernatürliche Schönheit garantierten“ (RICHARD NEUDECKER: Art.

Polykleitos, DNP 10 (2001), Sp. 63–66; hier Sp. 64). Peregrinos verkörpert also, als »Inbegriff des polykleitischen Kanons«, solche übernatürliche Schönheit.

- 30 NESTLE 1925 spricht hier (S. 19, Anm. 14) von einer „Strafe der Ehebrecher“ – Belege dafür sind offenbar eher rar; vgl. immerhin Aristophanes: *Wolken* 1076–1085, wo in 1083 das zugehörige Verbum ῥαφανιδῶω begegnet; die Strafe für Ehebrecher heißt entsprechend ἀποραφανιδῶσις, wie aus den Aristophanesscholien zu Plutos 168 hervorgeht. Inhaltlich ist wohl zu konstatieren: „Das ist unkontrollierbarer Klatsch“ (VON FRITZ 1937, Sp. 658).
- Es handelt sich um eine schöne Angewohnheit nicht nur antiker Autoren, Gegner zu verunglimpfen, indem man ihnen sexuelle Verfehlungen andichtet, vgl. Cicero über Clodius in *Har. resp.* 42 oder, in der Zeit Lukians, etwa Apuleius: *De magia* 75f. (freundlicher Hinweis von Susanne Pilhofer).
- Weitreichende historische Schlüsse zieht BAGNANI 1955, der den Aufenthalt des Peregrinos in Armenien präzisiert auf 114–116 n. Chr. datiert mit der Begründung, dass Armenien nur in dieser Zeitspanne römische Provinz gewesen sei (S. 109): „He will have followed Trajan’s victorious army in its first campaign, and his hurried flight was probably occasioned more by the advancing Parthians in 116 than by irate husbands.“
- 31 Die Summe von 3 000 Drachmen ist immens hoch (zur Umrechnung vgl. o. Anm. 16); dabei ist in Rechnung zu stellen, dass die Zahl 3 000 „eine konventionelle hohe“ bzw. „hyperbolische Zahl“ ist, vgl. dazu die Diskussion und die Belege bei STEPHAN SCHRÖDER: *Plutarchs Schrift De Pythiae oraculis. Text, Einleitung und Kommentar, Beiträge zur Altertumskunde* 8, Stuttgart 1990, S. 424f.
- 32 Für „Statthalter“ verwendet Lukian nicht die in römischer Zeit übliche Bezeichnung ἀνθύπατος, sondern das klassizistische ἀρμοστής, das kein Terminus der römischen Verwaltung ist, sondern an Thukydides und Xenophon erinnert.
- 33 Unter der Hand erfolgt hier ein Ortswechsel, der den Delinquenten von Armenien (in der Kaukasusregion) in die Provinz Asia (entspricht dem Westen der heutigen Türkei) bringt. Da der Statthalter der Provinz Asia sicher nicht für Vergehen in Armenien zuständig ist, muss man die beiden Episoden räumlich voneinander absetzen.

- 34 Der Vorwurf des Vaternordes durchzieht die ganze Schrift (vgl. § 14; 15; 21; 37). Historisch plausibel ist er allerdings deswegen noch lange nicht, vgl. BERNAYS 1879, S. 54f.: „Für die grässliche Beschuldigung des Vaternordes kann Lucian, so oft er auf dieselbe nicht bloß in der Rede des Ungenannten, sondern auch in eigener Person, zurückkommt, nie einen anderen Beleg als Gerüchte anführen; nicht einmal die Vorbereitungen zu einem gerichtlichen Verfahren haben je stattgefunden. Es scheint fast, als müßte Lucian seinen Lesern zu, dieses Entsetzliche für wahr zu halten, bloß weil er, Lucian, zu dem Schritt des Peregrinus, sich seines Vermögens von fünfzehn Talenten zu Gunsten seiner Vaterstadt zu entäußern, kein anderes Motiv ersinnen konnte, als das Bestreben, durch eine solche Freigebigkeit drohenden Anklägern den Mund zu schließen (c. 15).“ Vgl. dazu den Kommentar zu § 15 in Anm. 57. „Lukian weiß nichts von einem Prozeß, der deshalb stattgefunden hätte, behauptet aber auf der anderen Seite, P.[eregrinos] sei unter Zurücklassung seines väterlichen Vermögens aus Parium geflohen, um den Anklagen wegen Ermordung seines Vaters zu entgehen, obwohl doch eine Klage mit dem Ziel der Vermögenskonfiskation auch in seiner Abwesenheit hätte eingereicht und durchgeführt werden können, wovon jedoch auch Lukian nichts weiß, und womit seine späteren Angaben in Widerspruch stehen“ (VON FRITZ 1937, Sp. 658; vgl. weiter den Kommentar zu § 14 und zu § 15).
- 35 Die Nachrichten über die Christen in § 11–14 und § 16 haben seit jeher (vgl. schon die Scholien z.St.: RABE 1906, 216–220) besondere Aufmerksamkeit hervorgerufen. „Fast alle Möglichkeiten der Stellungnahme sind erschöpft worden, von dem frommen Leser, der in einer Handschrift die Worte τὸν μέγαν γοῦν ἐκεῖνον ἔτι σέβουσι τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα, ὅτι καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσήγαγεν ἐς τὸν βίον in Peregr. 11 meinte ausradieren zu müssen, bis zu glänzenden Ehrenrettungen, angesichts deren Begeisterung man denn fragen muß, was eigentlich den Lukian gehindert hat, sich als Christ zu bekennen“ (BETZ 1961, S. 6). Die entscheidende Frage hat schon Ferdinand Christian Baur so formuliert: „Es ist eine öfters besprochene Streitfrage, ob Lucian gerade in diesem das Verhältniß des Peregrinus zu den Christen betreffenden Zuge als historischer Referent, oder nur als ein in seiner Weise idealisirender Schriftsteller anzusehen ist, eine Frage, die bei dem Mangel an historischen Daten nur von einem allgemeinen Standpunkt aus beantwortet werden kann“ (BAUR 1832, S. 131).

In den folgenden Anmerkungen sollen die wichtigsten Phänomene kurz erläutert werden; weiter führt der gleich an diese Anmerkungen anschließende Beitrag zum Christenbild des Lukian, der auch andere Stimmen aus dem 2. Jahrhundert zum Vergleich heranzieht.

- 36 Sehr merkwürdig ist, dass Peregrinos erst nach Palästina geschickt wird, um Christen kennen zu lernen. Als ob es nicht in seiner Heimat genug Christen gegeben hätte. Eine Erklärung für dieses *περὶ τὴν Παλαιστίνην τοῖς ἱερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν αὐτῶν ζυγγενόμενος* habe ich nicht gefunden. Die Auskunft bei BETZ 1961 (S. 8), „daß Lukian nicht zwischen Juden und Christen scheidet“, ist schon an sich mehr als anfechtbar und hilft jedenfalls in Bezug auf Palästina überhaupt nicht weiter: Auch um Juden kennen zu lernen, musste Peregrinos in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts doch nicht nach Palästina reisen!
- 37 Besonderes Interesse verdienen die Ämter der Christen, die Lukian in diesem Zusammenhang nennt: Priester (*ἱερεῖς*), Schriftführer (*γραμματεῖς*), Prophet (*προφήτης*), Anführer eines Thiasos (*θιασάρχης*) und »Synagogeus« (*ἑυναγωγεὺς*). Zum Gesetzgeber vgl. Anm. 39, zum »Prostates« Anm. 40.

Was zunächst den *ἱερεὺς* (Priester) angeht, so muss dessen Existenz dem Publikum des Lukian völlig unproblematisch erschienen sein: Eine Kultgemeinschaft hat einen Priester, daran ist nichts bemerkenswert. Zu Priestern als obersten Funktionären in Vereinen vgl. EBEL 2004, S. 130–132: Herodes Atticus, der auch in unserm Werk eine Rolle spielt (vgl. § 19), ist *ἱερεὺς* und damit „Vereinsvorsitzender“ (EBEL 2004, S. 140) der Iobakchen in Athen. Als Christenkenner allerdings erweist sich Lukian mit diesem Titel eher nicht, denn der Terminus *ἱερεὺς* ist im zweiten Jahrhundert für christliche Funktionäre gerade *nicht* gebräuchlich (vgl. Lampe, s.v. *ἱερεὺς*, S. 669f.).

Anders verhält es sich mit dem zweiten Titel, dem *γραμματεὺς* (»Schriftführer«, im Neuen Testament: »Schriftgelehrter«). Er kann von verschiedenen Lesern ganz verschieden verstanden werden: Auf dem Hintergrund der Vereine wird man unter einem *γραμματεὺς* so etwas wie einen »Schriftführer« verstehen (an einen städtischen *γραμματεὺς* wird auch ein profaner Lukian-Leser in diesem Zusammenhang schwerlich denken!). Davon zu unterscheiden ist die christliche Perspektive: Ohne Zweifel gehört der Begriff *γραμματεὺς* auch in die christliche Tradition, wie gerade die neutestamentlichen Belege in den synoptischen Evangelien zeigen; aber der Titel wird im Neuen Testament

eben auf jüdische, nicht auf christliche Funktionäre angewandt (Lampe, s.v. γραμματεὺς, S. 322, vermag keinen einzigen Beleg zu nennen, der einen christlichen Funktionär bezeichnete). Die These von Betz ist an den Texten nicht verifizierbar: „Christliche ἱερεῖς können für die neutestamentliche Zeit angenommen werden, während in Mt 13,52 von christlichen γραμματεῖς die Rede ist“ (BETZ 1961, S. 8) – bei welchem Autor des 2. Jahrhunderts ließe sich solcher Sprachgebrauch nachweisen? Dem Publikum des Lukian freilich musste auch der Titel γραμματεὺς völlig unverdächtig erscheinen, da er in vielen Vereinen gebräuchlich war (vgl. EBEL 2004, S. 132 und S. 209). Daher läge nach meinem Urteil hier die Übersetzung »Schriftführer« näher als die von Hansen gewählte.

Mit „Priester“ und „Schriftführer“ bewegte Lukian sich im Rahmen des Üblichen. Derlei Funktionäre gab es allerorten in den Vereinen, und dem Lesepublikum des Lukian sind diese Titel daher vertraut. Auch ohne irgendetwas von den christlichen Gemeinden zu wissen, wird man die Existenz solcher Funktionäre in diesen Gemeinden von vornherein für möglich, ja für wahrscheinlich halten. Anders verhält es sich nun aber mit den folgenden Titeln.

Der Begriff „Prophet“ war den Leserinnen und Lesern des Lukian zwar sowohl aus der Literatur als auch aus dem täglichen Leben vertraut – er ist im jüdisch-christlichen Bereich ebenso geläufig wie im griechisch-römischen. (Der Begriff begegnet insbesondere für Funktionäre in Orakelstätten in Delphi, Didyma, Klaros usw.) Allerdings fehlt er in den Vereinen so gut wie völlig (vgl. dazu POLAND 1909, S. 397 – ein singulärer Beleg; die übrigen »Treffer« aus dem Polandschen Register (S. 352 und S. 357) beziehen sich auf unsere Peregrinos-Stelle!). Hier scheint mithin wirklich ein christlicher Funktionär greifbar – aus dem griechisch-römischen Vereinswesen konnte Lukian dieser Titel nicht zugekommen sein.

Noch einmal anders verhält es sich mit dem Thiasarchen (θιασάρχης). Hatte Lukian in § 9 den üblichen Begriff ἀνθύπατος vermieden und stattdessen das klassizistische ἀρμοστής (vgl. o. Anm. 32) gewählt, so verfällt er hier ins umgekehrte Extrem: Er benutzt das Wort θιασάρχης, das nicht nur den klassischen griechischen Autoren fremd ist, sondern in der gesamten griechischen Literatur an keiner einzigen Stelle vorkommt. Wir haben es also mit einem echten Hapaxlegomenon zu tun. (Sowohl ein Suchlauf auf der TLG-CD-ROM #D mit dem Ibycus, als auch ein Suchlauf auf der TLG-CD-ROM #E mit dem Programm Diogenes för-

dert in der griechischen Literatur keinen weiteren Beleg zutage.) Handelt es sich mithin um ein völlig unliterarisches Wort, so kommt erschwerend hinzu, dass auch epigraphische Belege nicht sonderlich zahlreich sind: Auch in griechisch-römischen Vereinen ist ein Funktionär mit diesem Titel nicht häufig anzutreffen. Dass der Titel für christliche Gemeinden spezifisch wäre, wird niemand behaupten wollen. Wie also kommt Lukian auf die Idee, ihn hier ins Spiel zu bringen?

Der letzte Titel in dieser Reihe ist der »Synagogeus« (ξυναγωγεύς); hier liegen die Dinge noch einmal anders als beim Thiasarchen: Ein literarisches Wort ist es, dessen sich Lukian hier bedient, belegt schon im späten 5. Jahrhundert v. Chr. bei Lysias, dann bei Platon und vielen andern Autoren, allerdings in völlig anderem Zusammenhang. Als Funktionär in Vereinen ist ξυναγωγεύς ebenfalls bezeugt (vgl. POLAND 1909, S. 355ff. und die dort gegebenen Belege); einen jüdischen Hintergrund braucht man nicht anzunehmen. Dies tut jedoch beispielsweise Wieland, der schreibt: „Daß die Juden den Ort ihrer gottesdienstlichen Versammlungen Synagoge nannten, war Lucianen ohne Zweifel bekannt, und er scheint daher, durch den Gebrauch des Wortes Synagogenmeister, die Christianer und Juden in Eine Brühe zu werfen; theils weil die erstern jüdischen Ursprungs waren, theils weil er sie für Leute einerley Gelichters halten mochte. Ob ihm aber die unter ihnen gebräuchlichen Nahmen, Presbyter und Episkopus, unbekannt gewesen, oder warum er sie lieber mit andern vertauschen wollte, läßt sich nicht sagen“ (WIELAND 1788a, S. 54 in der Anm. z.St.). Macleod schließt sich diesem Urteil im Wesentlichen an: Lukian „produces a term particularly appropriate for Palestine. L., like most pagan writers, doesn't differentiate between Jews and Christians“ (MACLEOD 1991, S. 272, z.St.). Wieso der Begriff für Palästina besonders angebracht sein soll, mag man fragen. Die ersten Leserinnen und Leser des Lukian werden den Begriff ξυναγωγεύς weder als spezifisch jüdisch-christlich noch als spezifisch palästinisch empfunden haben; dazu ist seine Verwendung allzu häufig und allzu breit gestreut.

- 38 In Bezug auf die Bücher werden zwei Klassen erwähnt, solche, die Pergrinos interpretiert (τῶν βιβλίων τὰς μὲν ἐξηγεῖτο καὶ διεσάφει) und solche, die er selbst schreibt (πολλὰς δὲ αὐτὸς καὶ συνέγραφεν). Dass die Christen mit Büchern umgehen, eine Sammlung besonderer Bücher haben, ist bei Kelsos selbstverständlich bekannt (noch nicht aber zu Beginn des 2. Jahrhunderts: Im berühmten Christenbrief des Plinius spielen Bücher noch gar keine Rolle!). Dass die Auslegung der Bücher

für die christliche Gemeinde von Bedeutung ist, geht über das normale Wissen der Außenstehenden wohl schon hinaus. (Vgl. dazu noch das Ende von § 12, wo christliche λόγοι ἱεροί im Gefängnis des Peregrinos gelesen werden.) Es erscheint bemerkenswert, dass Peregrinos hier als christlicher Schriftausleger geschildert wird. Dieser Zug erweist Lukian m.E. als einen mehr als oberflächlichen »Christenkenner«.

Dass Christen nicht nur Bücher interpretieren, sondern auch selbst neue schreiben, führt darüber noch einmal hinaus. Zwar könnte man vermuten, dass Peregrinos als Schriftausleger zur Feder greift – also gleichsam Kommentare zu biblischen Büchern schreibt –, doch scheint Lukian an eine umfassendere christliche Publikationstätigkeit des Peregrinos zu denken, wenn er sagt, er habe selber „viele“ Bücher (πολλὰς sc. βιβλους) geschrieben. Auch wenn „viele“ nicht im modernen Sinn verstanden zu werden braucht (vgl. die Diskussion zu Luk 1,1–4, wo Lukas auch von „vielen“ Vorgängern spricht, ohne dass man mehr als zwei oder drei namhaft machen könnte), müssen damit doch jedenfalls *einige* Bücher gemeint sein.

C. P. Jones, der unsere Angaben für historisch hält („the essentials are above suspicion“, JONES 1986, S. 121), rechnet mit einer apologetischen Publikationstätigkeit des Peregrinos: „... Peregrinus may have become an apologist, since Lucian ascribes »many books« to him during this period, though they naturally have not survived his apostasy“ (JONES 1986, S. 122).

Ganz unabhängig davon, wie man über die christliche Publikationstätigkeit des historischen Peregrinos denkt: Die Passage erweist Lukian auch insofern als überdurchschnittlich gut informiert, als er sich über die christliche Buchproduktion lustig machen kann.

- 39 Von den Christen wird Peregrinos schließlich auch als »Gesetzgeber« (νομοθέτης) geschätzt; der Begriff begegnet in § 13 ein zweites Mal (ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος, vgl. dazu unten Anm. 47). Er ist schon in der klassischen Gräzität gebräuchlich (z.B. bei Platon) und wird von Kelsos (Origenes: *Contra Celsum* III 8 u.ö.) auf Jesus angewandt (anders etwa in I 26 – im Munde des Origenes – in Bezug auf Mose; so auch I 20; I 45 [durch Kelsos selbst] u. ö.). Eine andere und meines Wissens sonst nicht belegte Verwendung liegt hier vor: Der christliche Funktionär Peregrinos wird als solcher als νομοθέτης bezeichnet.
- 40 Der letzte Titel, der »Prostates« (προστάτης), ist erratisch. In christlichen Kontexten begegnet er ebenso wenig wie in jüdischen. Wieland



bringt eine zeitlich weit entfernte Parallele bei: „Προστάτης — ungefehr in dem Sinne, wie . . . Cyrillus (von Jerusalem) in seiner 6ten Rede an die Taufcompetenten, die Apostel Petrus und Paulus προστάτας τῆς ἐκκλησίας nennt. Was für eine Würde eigentlich dadurch gemeint sey, läßt sich zwar nicht genau bestimmen; indessen müßte es keine geringere als die bischöfliche gewesen seyn, wenn die Christianer in Palästina sich Gesetze von ihm hätten geben lassen“ (WIELAND 1788a, S. 54, Anm. 13).

Falsch ist der Hinweis bei THEODOR KEIM: Zwei Zeitgenossen des wahren Worts (in KEIM 1873, S. 141–168; hier S. 148), der zu unserer Stelle bemerkt: „Vorstand (προστάτης) wie Just. ap. I, 67“; bei Justin ist in der Apologie mehrfach von einem »Vorstand« die Rede, dieser wird jedoch durchweg ὁ προεστώς, nie aber προστάτης genannt (Justin: *Apol.* 65,3; 65,5; 67,4; 67,5; 67,6).

- 41 Die Textüberlieferung bietet hier ἐπέγραφον τὸν μέγαν. Diese Fassung ist syntaktisch schwierig und hat daher zu verschiedenen Konjekturen geführt. Sowohl der Loeb-Text von Harmon als auch die Oxoniensis von Macleod haben sich für Konjekturen von Bekker und C.G. Cobet entschieden: Bekker liest statt des überlieferten ἐπέγραφον das Medium ἐπεγράφοντο, während C.G. Cobet statt des überlieferten τὸν μέγαν einfach μετὰ vorschlägt. Beide genannten modernen Ausgaben bieten damit im Text die Fassung, für die auch wir uns entschieden haben: ἐπεγράφοντο, μετὰ. Es würde den Rahmen dieser Anmerkungen sprengen, die verschiedenen vorgeschlagenen Konjekturen zu referieren oder gar zu diskutieren; es möge genügen, auf die Diskussion bei BERNAYS 1879 (S. 107–109, Anm. 28; erwähnt Bekker, aber nicht Cobet) und MEISER 1906, S. 314–317 zu verweisen (ignoriert Cobet ebenfalls; kritisiert insbesondere das folgende Wort γούν und möchte statt des überlieferten τὸν μέγαν γούν vielmehr τὸν μέγαν γόητα lesen – was einen gewissen Charme hat). Nach meinem Urteil steht eine durchschlagende Lösung des Problems nach wie vor aus.
- 42 Die Sorge der Christen um ihre Gefangenen ist seit der Zeit des Paulus gängige Übung: Die Gemeinde von Philippi sendet eigens einen Abgesandten nach Ephesos, um den Paulus im Gefängnis zu unterstützen, wie man dem Philipperbrief entnehmen kann (Phil 2,25–30).
- 43 Die Witwen (γράδια χήρας) erweisen den Lukian erneut als Kenner der Materie. „Ohne Zweifel sind hiemit die Diakonissen gemeint, die (nach St. Pauls Verordnung) nicht unter 60 Jahre seyn durften, und de-

nen unter andern auch oblag, nothleidenden kranken und gefangenen Brüdern und Schwestern alle mögliche Hülfeleistung um Christi Willen zu erweisen“ (WIELAND 1788a, S. 56, Anm. 16). Nicht in dieses Wielandsche Bild passen dann allerdings die neben den Witwen genannten Waisen.

- 44 Ob hier eine historische Reminiszenz vorliegt? Sokrates spielt in der christlichen Literatur in der Mitte des zweiten Jahrhunderts in der Tat eine gewisse Rolle; so ist beispielsweise Justin der Auffassung, dass die Lehre des Sokrates mit der christlichen Lehre übereinstimmt (vgl. dazu PILHOFER 1990, S. 250f.). In einem solchen Milieu ist das Epitheton »neuer Sokrates« in christlichem Mund durchaus vorstellbar. Vgl. auch ADOLF HARNACK (Sokrates und die alte Kirche, in: ders.: Ausgewählte Reden und Aufsätze, anlässlich des 100. Geburtstages hg. v. Agnes von Zahn-Harnack und Axel von Harnack, Berlin 1951, S. 25–41; hier S. 30): Justin streift in seiner Apologie „nicht nur Sokrates und seine Lehre, sondern die Beziehung auf sie bildet vom ersten bis zum letzten Blatt ein Hauptmittel der Verteidigung und des Beweises. Er weiß, daß seine kaiserlichen Adressaten Sokrates über alles schätzen; deshalb hat er seine Schrift durchflochten mit platonischen Zitaten und mit Anspielungen auf die letzten Reden des Philosophen.“
- 45 Nach der Information in § 11, wonach Peregrinos die Christen in Palästina kennen lernte, muss man sich auch die Gefangenschaft dort vorstellen. Von der *Ἀσῶ* ist also ein ansehnlicher Weg zurückzulegen, wenn man den Peregrinos im Gefängnis unterstützen will. Allerdings sind solche »internationalen« Beziehungen schon zur Zeit des Ignatius und ansatzweise sogar zur Zeit des Paulus für das Netz der christlichen Gemeinden charakteristisch (vgl. PILHOFER 2002c, S. 209–211).
- 46 Was soll mit dem *ὄλον* ausgedrückt werden? Man kann fragen, ob dies ein Hinweis auf die christliche Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung ist. Das *ὄλον* ließe sich vielleicht so verstehen, das *ἀθάνατοι* freilich stünde einer solchen Interpretation im Wege: Denn die frühchristliche Vorstellung einer leiblichen Auferstehung setzt doch den ganzheitlichen Tod voraus (»Leib« und »Seele« sterben) – dem aber widerspricht das *ἀθάνατοι*, das den ganzheitlichen Tod definitiv ausschließt! Die Übersetzungen differieren; Harmon übersetzt: „The poor wretches have convinced themselves, *first and foremost*, that they are going to be immortal and live for all time“ (HARMON 1936, S. 15; meine Hervorhebung). Macleod hingegen übersetzt: „For the poor creatures have con-

vinced themselves that they will be *completely* immortal and have eternal life and so they despise death“ (MACLEOD 1991, S. 155; meine Hervorhebung). VICTOR SCHMIDT (Lukian über die Auferstehung der Toten, VigChr 49 (1995), S. 388–392; hier S. 390) schließt sich der Auffassung Macleods an und gibt dafür die folgende Begründung: „τὸ μὲν ὅλον ist als Ganzes eine adverbelle Bestimmung . . . μὲν ist mit καὶ zu verbinden und führt somit keinen Gegensatz herbei, sondern fügt nur etwas hinzu.“

Sowohl aus sprachlichen als auch aus sachlichen Gründen ist die Lösung Schmidts jedoch abzulehnen; die zitierte Harmonische Übersetzung ist vorzuziehen.

- 47 Zu νομοθέτης vgl. o. Anm. 39. Hier ist ersichtlich nicht ein christlicher Gemeindefunktionär gemeint. Lukian unterscheidet den »ersten Gesetzgeber« von dem »gekreuzigten Sophisten« und erweist sich damit als gut informiert. Der gekreuzigte Sophist ist – das kann nicht zweifelhaft sein – Jesus selbst; der erste Gesetzgeber ist Paulus. „Auf ihn, den Apostel Paulus, führt Lukian die christliche Brüderlichkeit zurück, nicht auf Jesus“ (PILHOFER 2002a, S. 149).

Nachträglich sehe ich, dass schon Nestle diese These vertreten hat (NESTLE 1925, S. 20, Anm. 18): „da dieser [der erste Gesetzgeber] von dem »gekreuzigten Sophisten« unterschieden wird, dessen Anbetung er (der Gesetzgeber) als Bedingung der Unsterblichkeit hinstellt, so kann kaum an jemanden anders als den Apostel Paulus gedacht werden.“

Zum textkritischen Problem (αὐτόν oder αὐτῶν) vgl. meinen Beitrag in diesem Band, S. 104–107.

- 48 Auch hier zeigt sich Lukian gut informiert. Die Bruderschaft ist in der Tat ein spezifisch christliches Phänomen, das von außen auch als ein solches wahrgenommen wird. Die etablierten Vereine vermochten nichts Vergleichbares anzubieten (vgl. dazu im Einzelnen EBEL 2004). Der antike Markt der Möglichkeiten wies hier eine Lücke auf, wie Lukian bestätigt. „Daß es sich in der Tat um etwas Neues handelt, haben die Zeitgenossen deutlich empfunden“ (PILHOFER 2002a, S. 148). Vgl. meinen Beitrag zum Christenbild des Lukian im Peregrinos unten S. 104–110.

- 48a Auch die hier von Lukian angeführte Voraussetzung, die Leugnung der griechischen Götter, ist gut paulinisch (vgl. 1Thess 1,9: πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων – die Abkehr von den »Götzen« markiert den entscheidenden Schritt).

- 49 Das griechische Wort *προσκυνέω*, das Lukian hier verwendet, findet sich im Neuen Testament in Bezug auf Jesus fast nur im Matthäusevangelium (zur Himmelfahrt, Luk 24,52 – hier begegnet das Verbum ebenfalls – vgl. unten den Kommentar zu § 39, Anm. 126). Der Sache nach fühlt sich „der christliche Leser ... an den Philipperhymnus erinnert: »... damit in dem Namen Jesu ein jedes Knie sich beuge ...« (*ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ*, Phil 2,10a). Im übrigen setzt die Aussage des Lukian voraus, daß es nicht selbstverständlich ist, daß alle untereinander Brüder werden. Dies bedarf vielmehr einer gewissen Überredung. Zudem geht aus dieser Aussage des Lukian hervor, daß die Bruderschaft der Christinnen und Christen untereinander ein Phänomen war, welches den Heiden auffiel“ (PILHOFER 2002a, S. 148f.).
- 50 Wie auch andere Kritiker des zweiten Jahrhunderts nimmt Lukian die Leichtgläubigkeit der christlichen Gemeinschaft aufs Korn: *ἄνευ τινὸς ἀκριβοῦς πίστεως τὰ τοιαῦτα παραδεξάμενοι*. Ganz ähnlich argumentiert auch Galen in einem vergleichbaren Zusammenhang (vgl. dazu PILHOFER 1990, S. 4–6). „Diese Art der Christen, auf Beweise zu verzichten, ist nach Lukian auch der Grund, warum sie so leicht auf Betrüger wie Peregrinus hereinfliegen“ (PILHOFER 1990, S. 6).
- 51 Im griechischen Text steht hier *γότης* neben dem *τεχνίτης ἄνθρωπος*. Obgleich das Stichwort »Zauberer« zum Standardrepertoire der antichristlichen Polemik gehört, liegt der Vorwurf der Zauberei im eigentlichen Sinne in unserm Zusammenhang ganz fern. Schon Jesus selbst ist der Zauberei bezichtigt worden, so u.a. von Kelso, der mit Lukian etwa gleichzeitig sein wird; vgl. dazu im Einzelnen ERNST BAMMEL: Jesus der Zauberer, in: DERS.: *Judaica et Paulina*. Kleine Schriften II, WUNT 91, Tübingen 1997, S. 3–14. Zum Begriff *γότης* bei Lukian vgl. HEINZ-GÜNTHER NESSELRATH: Lukian und die Magie, *Sapere* III, S. 153–166; hier S. 158–162; zu *γότης* vgl. JÜRGEN HAMMERSTÄEDT: Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus, Beiträge zur Klassischen Philologie 188, Frankfurt am Main 1988, S. 38–40.
- 52 Lukian verwendet auch in diesem Fall nicht den üblichen römischen Fachbegriff *ἀνθύπατος* für »Statthalter« (vgl. dazu o. Anm. 32), sondern das nichts sagende *ἄρχων*.
- 53 Für die Datierung der Ereignisse wäre der Name des Statthalters von Syrien von ganz entscheidender Bedeutung; doch Lukian verrät ihn nicht. Der Statthalter wird (vgl. dazu die vorige Anm.) ganz unspezi-

fisch als ὁ τότε τῆς Συρίας ἄρχων bezeichnet; dass er „ein Freund der Philosophie“ war, hilft für seine Identifizierung nicht weiter (vgl. dazu auch JONES 1986, S. 121, Anm. 19). Auch „Peregrinus‘ Verweilen bei den palästinensischen Christen lässt sich nicht mit derjenigen Genauigkeit chronologisch feststellen, dass eine Durchmusterung der römischen Verwalter Syriens zu sicherer Ermittlung führen könnte“ (BERNAYS 1879, S. 7). Ulrich Victor plädiert für L. Flavius Arrianus, der „ungefähr von 138 bis 141 Statthalter der Provinz Syria“ war (VICTOR 1997, S. 19 mit Anm. 81).

Bemerkenswert ist schließlich, dass für den in Palästina (vgl. § 11) gefangen gesetzten Peregrinos der syrische Statthalter zuständig sein soll. BAGNANI 1955 löst das Problem, indem er eine missionarische Tätigkeit des Peregrinos in Syrien annimmt (S. 110f.); dies ist eine bloße Vermutung.

54 Zur Umrechnung von Talenten in Drachmen bzw. Denare vgl. o. Anm. 16.

55 In seiner Heimatstadt Parium – die hier zum ersten Mal namentlich genannt wird – hat Peregrinos keinerlei heute noch erhaltene Spuren hinterlassen, vgl. PETER FRISCH: Die Inschriften von Parion, IGSK 25, Bonn 1983, wo sich weder eine epigraphische noch eine archäologische Spur des Peregrinos findet. „Die Grenzen der Landschaften Troas, Mysien und Phrygien waren fließend; entsprechend wird Parion wechselnd den drei Landschaften zugeteilt“ (Frisch, S. 47). „Ebenso ist nicht eindeutig definiert, ob Parion am Hellespont oder an der Propontis gelegen hat, weil die Ausdehnung des Hellespontes ganz verschieden angegeben wurde“ (ebd.).

Diese Überlegungen sind wichtig, wenn man nach den „fünf Nachbargemeinden“ fragt, die man Lukian zufolge zusammen mit der Stadt Parium selbst „verkaufen [hätte] können mitsamt Menschen, Vieh und der gesamten Ausstattung“, ohne den Gegenwert von 5 000 Talenten zu erzielen. Frisch entnimmt dieser Passage „das Bild einer recht bescheidenen wirtschaftlichen Situation der Stadt etwa in der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr.“ (S. 87). Die Parianer werden „als arme Teufel geschildert . . . , die solche Schenkungen [in Höhe von 15 Talenten] dringend brauchen“ (ebd.). Zu den fünf Nachbargemeinden, die samt Parium keine 5 000 Talente erbrächten, meint Frisch: „Es sind offenbar die Städte des Koinons um das Heiligtum der Athena Ilias in Ilion gemeint, deren Zahl allerdings grösser als sechs war“ (ebd.).

- Vorsicht ist hier allerdings angebracht: Die Herabsetzung der Vaterstadt des Peregrinos entspricht rhetorischem Brauch, worauf JONES 1986 zu Recht hinweist: „Though in accordance with the rules of invective he [sc. Lucian] belittles the worth of Peregrinus’ native city, Parion, it was in fact an important port and Roman colony, advantageously situated near the eastern entrance of the Hellespont“ (JONES 1986, S. 120f.; in Anm. 17 auf S. 121 weitere Literatur zu Parium).
- 56 Mantel, Ranzen und Stab sind die typischen Attribute eines wandernden (kynischen) Philosophen, vgl. die Belege bei HEINZ-GÜNTHER NESSELRATH: *Lukians Parasitendialog. Untersuchungen und Kommentar*, UALG 22, Berlin/New York 1985, S. 553 (s.v. „Philosophen“). Der Mantel ist im Übrigen nicht »schäbig«, wie Hansen übersetzt: *πικρὸς* bedeutet »schmutzig« (LSJ, S. 1405).
- 57 Die Handlungsweise des Peregrinos ist an sich typisch kynisch und bedarf als solche nicht der Motivation, die Lukian ihr gibt. Vielmehr „ist es bekannt, dass der ältere Kyniker Krates ähnlich über sein Erbe zu Gunsten seiner Vaterstadt Theben verfügte, und die Bewunderer des Peregrinos priesen ihn deshalb auch wirklich, wie Lucian . . . erzählt, als einen echten Nachfolger des Krates“ (BERNAYS 1879, S. 55; zu Krates vgl. Diogenes Laertios VI 87).
- 58 Zur wirtschaftlichen Lage der Menschen in Parium vgl. auch den Kommentar zu § 14 (Anm. 55). „Every detail of this narrative has its illustration in the life of the contemporary Greek city: the gift of estates, the distributions that would be made from the income, the acclamations and their wording“ (JONES 1986, S. 123; in Anm. 26 findet sich weiterführende Literatur).
- 59 Zu Diogenes vgl. o. Anm. 19; zum Kyniker Krates, einem Schüler des Diogenes, s. o. Anm. 57.
- 60 Noch einmal kommt Peregrinos in Kontakt mit den Christen. Diesmal ist dieser Kontakt allerdings nur von kurzer Dauer. Peregrinos wird aus der christlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, weil er gesehen wurde, „als er etwas ihnen Verbotenes aß“. Nestle vermutet, es habe sich um Opferfleisch gehandelt und verweist auf 1Kor 8,7 und Apg 15,29; 21,25 (NESTLE 1925, S. 20, Anm. 22). Damit endet die christliche Karriere des Peregrinos recht plötzlich. Christen tauchen im weiteren Verlauf nicht mehr auf. Für die Rezeption der Schrift sind diese Passagen trotz ihrer Kürze von nicht zu un-

terschätzender Bedeutung. Sie „waren der Grund, daß die Schrift von der katholischen Kirche auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurde. In mehreren Lukianhandschriften sind die den Peregrinos enthaltenden Blätter herausgeschnitten“ (NESTLE 1925, ebd.). Vgl. zusammenfassend meinen Aufsatz: Das Bild der christlichen Gemeinden in Lukians Peregrinos, in diesem Band S. 97–110.

- 61 Bernays macht darauf aufmerksam, dass dieser Agathobulos neben Theagenes der einzige namentlich genannte Kyniker ist (BERNAYS 1879, S. 7). „Alle übrigen bleiben im Schatten einer durch allgemeine Bezeichnungen mehr oder minder aufgehellten Namenlosigkeit“ (ebd.). Agathobulos begegnet auch in dem lukianischen *Demonax*, wo er in § 3 als Lehrer des Demonax genannt wird, ohne dass irgendeine nähere Information gegeben würde. In den einschlägigen Nachschlagewerken (RE, RAC, KP, DNP) sucht man vergeblich nach einem Artikel über Agathobulos. Daher seien die antiken Belege hier notiert: In den Scholien zu der genannten Demonax-Passage wird sein Name ebenfalls genannt und folgendermaßen erläutert: φιλόσοφοι οὔτοι [sc. Agathobulos, Demetrios und Epiktet] κατ' ἐκεῖνο καιροῦ ἀκμάσαντες, περιώνυμοι τὴν ἡθικὴν φιλοσοφίαν (was für Agathobulos allerdings überhaupt nicht weiterhilft). (Nicht hierher gehört der von Plutarch: *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1089F erwähnte Agathobulos, da er definitiv nicht Kyniker ist. Ebenfalls nicht einschlägig ist die Stelle bei Euseb in der Kirchengeschichte (H.E. VII 32,16), wo zwei Ἀγαθόβουλοι erwähnt sind.) Die einzige Erwähnung des Agathobulos im Rahmen der antiken Literatur außerhalb der lukianischen Schriften und den dazugehörigen Scholien bietet die Chronik des Hieronymus (Eusebii Werke VII: Hieronymi Chronicon, hg. v. Rudolf Helm, GCS, Berlin <sup>3</sup>1984, S. 198), wo es zum Jahr 119 n. Chr. heißt: *Plutarchus Chaeroneus et Sextus et Agathobulus et Oenomaus philosophi insignes habentur*. (Die Suche auf der CD #E des TLG mit dem Programm Diogenes fördert noch zwei weitere Belege für Agathobulos zutage: Dabei handelt es sich zum einen um zwei Ἀγαθόβουλοι, die der jüdische Autor Aristobulos nennt (vgl. oben den Beleg aus Euseb), sowie eine Erwähnung unseres Agathobulos bei dem Chronographen Georgius Syncellus (8./9. Jahrhundert), die von der Chronik des Hieronymus abhängig ist.)
- 62 Das Scheren des Kopfes begegnet im Zusammenhang mit Ägypten schon bei Herodot II 36,1 (hg. v. Haiim B. Rosén I, Leipzig 1987, S.

161, Z. 7–8): οἱ ἱερεῖς τῶν θεῶν τῇ μὲν ἄλλῃ κομέουσι, ἐν Αἰγύπτῳ δὲ ξυροῦνται („Die Priester der Götter tragen anderswo langes Haar, in Ägypten aber scheren sie es“).

- 63 Die Aktivitäten des Peregrinos bei dem Kyniker Agathobulos waren im 19. Jahrhundert einem allgemeinen Publikum nicht zumutbar. In seiner Übersetzung (erschien 1879 in Berlin) bietet Bernays dem geeigneten Leser daher eine Lücke: „... er schor sich das Haupt zur Hälfte glatt, rieb sich das Gesicht mit Lehm ein, — — — gab und erhielt Ruthenstrieche auf dem Hintern, und trieb viele andere noch heiterere Wunderdinge.“ Diese Lücke wird bei BERNAYS 1879 in einer Anmerkung auf S. 74 folgendermaßen motiviert: „Die hier unübersetzt gelassenen griechischen Worte bezichtigen den Peregrinus derselben Abscheulichkeit, welche dem Diogenes (s. Diogenes Laertius 6, 46 und 69) nachgesagt wurde.“
- 64 Zu den *Adiaphora* vgl. J. STELZENBERGER: Art. *Adiaphora*, RAC 1 (1950), Sp. 83–87: „Gegenüber der Tugend als einzigem Wert betonen die Kyniker die Belanglosigkeit äußerer Dinge wie Krankheit, Reichtum, Ruhm, Verbannung u. Tod“ (Sp. 84).
- 65 Hier handelt es sich um einen für Kyniker typischen Zug (vgl. die bei BERNAYS 1879, S. 27–29 genannten Vorgänger des Peregrinos): Im Charakterbild des Peregrinos „würde ein wesentlich kynischer Zug gefehlt haben, wenn Lucian nicht so ausführlich erzählt hätte, dass er unter dem Schutz des Philosophenmantels den Kaiser in seiner Hauptstadt geschmäht habe“ (BERNAYS 1879, S. 29). Der Kaiser ist vermutlich Antoninus Pius (Regierungszeit 138–161). Seine Kennzeichnung ist freilich recht vage gehalten („milde und gutmütig“).
- 66 Wie der Kaiser selbst so wird auch der Stadtpräfekt (ὁ τὴν πόλιν ἐπιτετραμμένος = *praefectus urbi*) nicht namentlich genannt. Bernays nimmt an, er „mag dem Lucian näher bekannt gewesen sein“ (BERNAYS 1879, S. 8); mehr als eine Vermutung ist dies freilich nicht. Möglicherweise ist an Q. Lollius Urbicus zu denken, vgl. JONES 1986, S. 124.
- 67 Die Vertreibung von Philosophen aus Rom hat eine lange Tradition, die auf die Ereignisse des Jahres 155 v. Chr. zurückgeht, als die Athener drei Philosophen als Gesandte nach Rom geschickt hatten. Marcius Porcius Cato setzte ihre Ausweisung aus Rom durch. Zeitgenössische Beispiele



- führt Lukian im folgenden an, so Musonius (vgl. Anm. 69), Dion (vgl. Anm. 70) und Epiktet (vgl. Anm. 71).
- 68 Das griechische *παρρησία* ist ein stehendes Attribut kynischer Philosophen; vgl. dazu BERNAYS 1879, S. 38f. und S. 100f. Das griechische Material als Ganzes diskutiert REINHOLD HÜLSEWIESCHE: Redefreiheit, *Archiv für Begriffsgeschichte* 44 (2002), S. 103–143, der besonders auf die auch hier in unserem Zusammenhang begehende Verbindung von *παρρησία* und *ἐλευθερία* eingeht (a.a.O., S. 110–114).
- 69 „Musonius Rufus: gehört wie Seneca der jüngeren Stoa an und wurde von Vespasian wegen seines unzeitig angebrachten Pazifismus verbannt (Tac. hist. III 81)“ (NESTLE 1925, S. 20, Anm. 28).
- 70 „Dion: von Prusa in Bithynien (um 40–120), später Chrysostomos genannt, Rhetor und Philosoph der kynischen Richtung, von Domitian verbannt“ (NESTLE 1925, S. 21, Anm. 29). Zu Dion liegen in der Reihe SAPERE bereits zwei Bände vor, vgl. SAPERE II und SAPERE VI.
- 71 Epiktet lebte ungefähr von 60 bis 120 n. Chr. Er war ein „Schüler des Musonius, ursprünglich Sklave des Epaphroditos, eines Freigelassenen des Nero, aus Hierapolis in Phrygien, der bedeutendste Vertreter der jüngeren Stoa. Sein »Handbüchlein« und seine philosophischen Vorträge (Diatribai) wurden von seinem Schüler, dem Geschichtsschreiber Arrian, herausgegeben“ (NESTLE 1925, S. 21, Anm. 30).
- 72 Ob hier ein Zusammenhang mit den in der *Vita Antonini Pii* erwähnten Aufständen (*in Achaia etiam atque Aegypto rebelliones repressit [sc. Antoninus Pius]*, 5,5) besteht, wie BERNAYS 1879, S. 29f. annimmt, mag dahingestellt bleiben.
- 73 Gemeint ist Herodes Atticus, dessen Wirken in Olympia sowohl literarisch (z.B. Pausanias VI 21,1) als auch epigraphisch (eine praktische Zusammenstellung der einschlägigen Inschriften aus Olympia bietet AMELING 1983; hier Bd. II, 127–138) bezeugt ist. Zu den Zuständen in Olympia ist das Zeugnis des Epiktet von Interesse (Epiktet: Diss I 6,23–29, besonders 26; Hinweis von Jens Gerlach): ἐν Ὀλυμπίᾳ δ' οὐ γίνεται; οὐ καυματίζεσθε; οὐ στενοχωρεῖσθε; οὐ κακῶς λούεσθε; οὐ καταβρέχεσθε, ὅταν βρέχη; θορύβου δὲ καὶ βοῆς καὶ τῶν ἄλλων χαλεπῶν οὐκ ἀπολαύετε; „And do they [sc. unpleasant and hard things] not happen at Olympia? Do you not swelter? Are you not cramped and crowded? Do you not bathe with discomfort? Are

you not drenched whenever it rains? Do you not have your fill of tumult and shouting and other annoyances?“ (Übersetzung von W. A. OLDFATHER: *Epictetus: The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, Bd. I, LCL 131, Cambridge/London 1925, Nachdr. 1979, S. 45.47).

- 74 Die einschlägigen Bauten des Herodes Atticus haben sich zum Teil erhalten. Neben den archäologischen Überresten der Wasserleitung sind insbesondere die Inschriften aus dem im Jahr 153 fertig gestellten Nymphaion hier zu nennen (ein Modell dieses Bauwerks des Herodes Atticus ist abgebildet bei MALLWITZ 1972, Abb. 20 auf S. 151; vgl. auch die Abb. 67 bei SINN 2004 auf S. 202). Zu den archäologischen Befunden des komplizierten Leitungssystems des Herodes Atticus und seiner Frau Regilla vgl. im einzelnen MALLWITZ 1972, S. 152–155; zur Fertigstellung des Nymphaion im Jahr 153 vgl. SINN 2004, S. 202f.: „Pünktlich zum Kultfest des Jahres 153 n. Chr. strömte frisches Quellwasser so ergiebig nach Olympia, daß es nun über ein verzweigtes Leitungssystem über weite Areale des Heiligtums verteilt werden konnte: Unübersehbar bot sich diese Errungenschaft am Rande des Festplatzes auch als Augenweide dar: Eine prachtvolle Brunnenanlage ... sorgte hier im Zentrum für Erfrischung und Abkühlung.“ Heute noch sichtbare Reste der von Herodes Atticus gebauten Wasserleitung bietet SINN 2004, Abb. 37 auf S. 118: „Reste dieser oberirdischen Leitung sind südlich des Festtores noch auszumachen.“

Das Datum des von Herodes Atticus in Olympia gebauten Nymphaion ist für die Datierung der Ereignisse in Olympia von herausragender Bedeutung (vgl. die Anm. 76 zu § 20).

- 75 Wasser trank Peregrinos vermutlich aus dem Nymphaion des Herodes Atticus, wo man auch genug Platz hätte, sich ein größeres Auditorium vorzustellen. Eine plastische Schilderung bietet Ulrich Sinn: „Die Besucher des Kultfestes haben die Installierung der neuen Wasserversorgung zweifellos mit Dankbarkeit aufgenommen. Eine große Beeinträchtigung der Festfreude, der Mangel an ausreichendem und vor allem auch hygienisch einwandfreiem Trinkwasser, war behoben. Vor diesem Hintergrund ist der Auftritt des Sophisten Peregrinus zu sehen: Beim Kultfest des Jahres 157 n. Chr. [nach der hier vorgeschlagenen Chronologie – vgl. die folgende Anm. – vielmehr 153 n. Chr.] postierte er sich am Brunnenrand, füllte seinen Trinkbecher mit dem erfrischenden

Naß und begann seine mit Spannung erwarteten Ausführungen. Die Zuhörer trauten ihren Ohren nicht, als sie eine Schmähere auf Herodes vernahmen ...“ (SINN 2004, S. 205).

- 76 Das Publikum pilgerte nicht nur wegen der Athleten nach Olympia, sondern auch wegen der dort zu erwartenden Geistesgrößen: „Peregrinus und sein Weggefährte Theagenes haben nichts unterlassen, um die geplante Aktion frühzeitig bekanntzugeben. Wir können daraus schließen, daß man den Besuch des Kultfestes nicht allein von der Namensliste der zum Wettkampf gemeldeten Athleten abhängig machte, sondern daß die Entscheidung durchaus auch von dem Aufgebot der zu erwartenden Gelehrten beeinflusst sein konnte“ (SINN 2004, S. 207).

„Das einzige ... ganz sicher datierbare Ereignis aus dem Leben des P[eregrinos] [neben dem seiner Selbstverbrennung bei den olympischen Spielen des Jahres 165] ist sein Auftreten bei den olympischen Spielen des J.[ahres] 161, bei denen er seine Selbstverbrennung ... ankündigte“ (VON FRITZ 1937, Sp. 657).

Plausibel erscheint also die folgende Rekonstruktion: Das erste Auftreten des Peregrinus bei den olympischen Spielen erfolgte im Jahr 153 (mit der Kritik an Herodes Atticus); das zweite Auftreten im Jahr 157 (ἔπαινον ὑπὲρ τοῦ τὸ ὕδωρ ἐπαγαγόντος); das dritte Auftreten im Jahr 161 (Ankündigung der Selbstverbrennung); und schließlich das vierte 165 mit der Selbstverbrennung (so beispielsweise auch bei JONES 1986, S. 125 und bei CLAY 1992, S. 3431).

- 77 Philoktet „zündete nach der Sage den Scheiterhaufen des Herakles an“ (NESTLE 1925, S. 21, Anm. 34). Die Rolle des Philoktet soll also Theagenes für Peregrinus übernehmen.

- 78 „Als »Atheisten« galten die Christen und wer sich nicht am öffentlichen Kultus beteiligte, was höchst selten war. Der kynische Monotheismus konnte immerhin so gedeutet werden“ (NESTLE 1925, S. 21, Anm. 35).

- 79 Phalaris war ungefähr von 570 bis 555 v. Chr. Tyrann von Akragas. „In der Überl.[ieferung] wurde er schnell zum Urbild des furchtbaren Tyrannen. Die Gesch.[ichte] von dem ehernen Stier, in dem er seine Gegner rösten ließ, war schon 476 v. Chr. Allgemeingut (Pind. P. 1, 95). ... In der Schrift *Phálaris* von Lukianos findet sich dagegen ein nicht am histor.[ischen] Geschehen orientierter Versuch der Rechtfertigung und des Lobes“ (BARBARA PATZEK: Art. Phalaris, DNP 9 (2000), Sp. 726).

- 80 Die schnellere Art des Todes ist möglicherweise eine Homer-Reminiscenz: Lukian „adapts *Od.* 12.350, of a quick death by drowning“ (MACEOD 1991, S. 273).
- 81 Die Angaben des Redners stehen in klarem Widerspruch zur späteren Erzählung, derzufolge sich Peregrinos eben nicht im Heiligtum von Olympia, sondern im zwanzig Stadien entfernt gelegenen Ort Harpine (§ 35) verbrannt hat. Von einer Entweihung eines ἱερὸν χωρίον kann mithin gar keine Rede sein (vgl. auch den Kommentar zu § 29). Man kann diesen Widerspruch aus der Welt zu schaffen versuchen, indem man – auf der historischen Ebene – mit einer Modifikation des ursprünglichen Planes des Peregrinos aufgrund eben dieser Rede rechnet (so Heinz-Günther Nesselrath bei unserer Peregrinos-Tagung in Erlangen am 7. November 2003) oder – auf der literarischen Ebene – einen Inszenierungsfehler des Lukian annimmt (so Dirk Uwe Hansen bei derselben Gelegenheit). Die Entscheidung bleibe den LeserInnen dieser Zeilen überlassen.
- 82 Bewusst schief ist der Vergleich mit der Tat des Herostratos, der im Jahr 356 v. Chr. den Tempel der Artemis in Ephesos anzündete. „So etwas hat er auch selbst vor . . .“ – keineswegs plant Peregrinos, das Heiligtum von Olympia in Flammen aufgehen zu lassen. Der Vergleichspunkt ist die Ruhmsucht des Herostratos einerseits und des Peregrinos andererseits.
- 83 Die Ausführungen des Redners über die Motivation des Peregrinos stimmen mit dem, was Lukian in § 33 aus einer Rede des Peregrinos selbst zitiert, überein. Es geht um die Verachtung des Todes (vgl. den Kommentar zu § 33).
- 84 Zu Herakles vgl. o. Anm. 14.
- 85 Zum Ranzen und den im Folgenden genannten Attributen vgl. o. Anm. 56.
- 86 Zu Asklepios vgl. o. Anm. 17.
- 87 Der Begriff »Kentaurenblut« geht auf die Geschichte des Kentauren Nessos mit Herakles zurück: Nessos arbeitet als Fährmann an dem Fluss Euenos. „Als Herakles und seine Frau Deianeira den Fluß überqueren wollen, hilft N.[essos] und trägt sie über den Strom, Herakles hingegen geht oder schwimmt . . . hinüber. In der Mitte des Flusses will N.[essos] Deianeira vergewaltigen. Herakles erschießt N.[essos] mit einem Pfeil, der mit dem Gift der Hydra vergiftet ist. Bevor N.[essos] stirbt, gibt

er Deianeira etwas von seinem vergifteten Blut ...: Dies sei ein Liebeszauber, welcher Herakles' Liebe neu entfachen würde, falls er sich irgendwann von ihr abwenden sollte. Später verwendet Deianeira diesen »Liebeszauber«, als Herakles sich Iole zuwendet: Sie bestreicht ein Gewand damit und läßt es Herakles überbringen. Dieser verbrennt, nachdem er es angezogen hat.“ (ALEXANDRA FREY: Art. Nessos, DNP 8 (2000), Sp. 860f.)

88 Der Tragödienbeleg ist Sophokles: Die Trachinierinnen.

89 „Indien war seit den Eroberungen Alexanders d. G. in den Gesichtskreis der Griechen getreten. Schon Onesikritos, der Schüler des Diogenes und Steuermann des Nearchos, des Admirals Alexanders, dessen Küstenfahrt vom Indus bis zum persischen Meerbusen er mitmachte, kontrastierte in seiner Alexandergeschichte den Welteroberer mit den indischen Gymnosophisten, in deren Lebensweise er Verwandtschaft mit dem Kynismus fand“ (NESTLE 1925, S. 21f., Anm. 40).

Bernays macht darauf aufmerksam, dass wie bei Theagenes, so auch bei Onesikritos der Name genannt wird, was bei den Statthaltern (vgl. o. Anm. 32 und Anm. 53), dem Kaiser und dem römischen Stadtpräfekten (vgl. o. Anm. 66) sowie bei Herodes Atticus (vgl. o. Anm. 73) gerade nicht der Fall ist. „Das Streben, die Aufmerksamkeit auf die Kyniker dadurch zu concentriren, dass nur sie mit Namen, alle übrigen aber anonym vorgeführt werden, scheint auch die namentliche Erwähnung des Onesikritos ... veranlasst zu haben. Denn er war als Schüler des Diogenes bekannt ... , und Lucian wollte wohl, um die Kyniker zu necken, sich auf ein kynisches Zeugniß zur Herabsetzung der That des Peregrinus berufen“ (BERNAYS 1879, S. 89).

Nähere Informationen zu den indischen Gymnosophisten bietet der Artikel »Gymnosophisten« von CLAIRE MUCKENSTURM-POULLE (DNP 5 (1998), Sp. 28f.). Weniger ergiebig dagegen ist der Artikel »Brachmanes« von RICHARD GORDON (DNP 2 (1997), Sp. 759f.).

Zu dem Verhältnis der Kyniker zu den Gymnosophisten vgl. CLAIRE MUCKENSTURM: Les Gymnosophistes étaient-ils des Cyniques modèles?, in: GOULET-CAZÉ 1993, S. 225–239; speziell zu Peregrinos: CHRISTOPHER P. JONES: Cynisme et sagesse barbare: Le cas de Pérégrinus Proteus, in: GOULET-CAZÉ 1993, S. 305–317.

90 Kalanos ist ein indischer Weiser, der im Jahr 326 v. Chr. in Taxila mit Alexander d. Gr. zusammentraf und ihn in der Folgezeit (bis zu seinem Tod im Dezember 325) begleitet hat (vgl. A. BRIAN BOSWORTH:

Calanus and the Brahman Opposition, in: Alexander der Große. Eine Welteroberung und ihr Hintergrund. Vorträge des Internationalen Bonner Alexanderkolloquiums, 19.–21. 12. 1996, Abhandlungen zur Alten Geschichte 46, Bonn 1998, S. 173–203; hier S. 173f.). Kalanos war am Hof des Alexander „no mere ethnic curiosity. He was an honoured, if not revered associate of the court élite, in a position to influence policy for good or ill“ (a.a.O., S. 176). Kalanos wird als Freund des Weines geschildert (zu seiner φιλονικία vgl. a.a.O., S. 180, Anm. 27). „[He] went as far as to encourage drunkenness, and it would seem that one of the traits which endeared him to the Macedonian élite was his capacity for wine“ (a.a.O., S. 180).

Die Selbstverbrennung des Kalanos „took place in Persis, in the vicinity of the old capital, Pasargadae“ (a.a.O., S. 178) – Onesikritos selbst war entgegen der Behauptung des Lukian kein Augenzeuge (ebd.). Seine Berühmtheit hat ihm nicht seine Lehre, sondern ausschließlich seine Selbstverbrennung gesichert. „Diese Art, aus dem Leben zu scheiden, bedeutete für den indischen Weisen die Vollendung seines spirituellen Weges, darf also nicht mit einem gewöhnlichen Selbstmord gleichgesetzt werden“ (CLAIRE MUCKENSTURM-POULLE: Art. Kalanos, DNP 6 (1999), Sp. 151).

Möglicherweise ist mit einem zeitlich näher liegenden Vorbild für die Selbstverbrennung des Peregrinos zu rechnen; dabei handelt es sich um einen indischen Weisen, der sich als Mitglied einer Gesandtschaft aus Indien zur Zeit des Augustus (im Jahr 20 v. Chr.) in Athen verbrannte. Über ihn berichtet einerseits Strabon, andererseits Cassius Dio.

Strabon erzählt nach dem Bericht des Nikolaos von Damaskos (vgl. FGGrHist 90 F 100), Augustus habe im syrischen Antiochien eine indische Gesandtschaft empfangen, und erwähnt die wunderbaren Geschenke, die die Gesandten dem Augustus aus Indien mitgebracht hätten – deren krönender Höhepunkt ist unser Weiser:

συνῆν δέ, ὡς φησι, καὶ ὁ Ἀθη-  
νησι κατακαύσας ἑαυτὸν· ποιεῖν  
δὲ τοῦτο τοὺς μὲν ἐπὶ κακοπρα-  
γία ζητοῦντας ἀπαλλαγὴν τῶν  
παρόντων, τοὺς δ' ἐπ' εὐπραγία,  
καθάπερ τοῦτον·  
ἅπαντα γὰρ κατὰ γνώμην πρά-  
ξαντα μέχρι νῦν ἀπιέναι δεῖν,

Mit ihnen kam auch, wie er sagt,  
jener Weise, der sich zu Athen ver-  
brannte. Dieses täten einige im  
Unglück, eine Erlösung aus ihrer  
gegenwärtigen Lage suchend, an-  
dere aber im Glück, wie dieser.

Denn da ihm bisher alles nach  
Wunsch gegangen sei, so [glaub-

μή τι τῶν ἀβουλήτων χρονίζοντι  
συμπέσοι·

καὶ δὴ καὶ γελῶντα ἀλέσθαι γυμ-  
νὸν λίπ' ἀηλιμμένον ἐν περι-  
ζώματι ἐπὶ τὴν πυρᾶν· ἐπιγε-  
γράφθαι δὲ τῷ τάφῳ·

Ζαρμανοχηγὰς  
Ἰνδὸς ἀπὸ Βαργόσης  
κατὰ τὰ πάτρια Ἰνδῶν ἔθη

ἑαυτὸν ἀπαθανάτισας κεῖται.

(Text nach Strabonis geographica, hg. v. August Meineke, Band III, Leipzig 1866, XV 1,73 = S. 1002, Z. 32 bis S. 1003, Z. 9; Übersetzung in Anlehnung an Strabo's Erdbeschreibung, übersetzt und durch Anmerkungen erläutert von A. Forbiger, Band VI, Stuttgart 1859, S. 211.)

Cassius Dio hingegen berichtet von einer indischen Gesandtschaft, die der Kaiser Augustus im Jahr 20 v. Chr. auf Samos empfangen habe. Auch er kommt auf die Geschenke zu sprechen und schließt mit folgenden Bemerkungen:

εἷς δ' οὖν τῶν Ἰνδῶν Ζάρμαρος,  
εἶτε δὴ τοῦ τῶν σοφιστῶν γέ-  
νους ὢν, καὶ κατὰ τοῦτο ὑπὸ  
φιλοτιμίας,

εἶτε καὶ ὑπὸ τοῦ γήρωσ κατὰ  
τὸν πάτριον νόμον,

εἶτε καὶ ἐς ἐπιδειξιν τοῦ τε Αὐ-  
γούστου καὶ τῶν Ἀθηναίων (καὶ  
γὰρ ἔκεῖσε ἦλθεν) ἀποθανεῖν ἐ-  
θελήσας ἐμυθήθη τε τὰ τοῖν θεοῖν,  
τῶν μυστηρίων καίπερ οὐκ ἐν  
τῷ καθήκοντι καιρῷ, ὡς φασι,  
διὰ τὸν Αὐγούστον καὶ (αὐτὸν)  
μεμνημένον γενομένων, καὶ πυρὶ  
ἑαυτὸν ζῶντα ἐξέδωκεν.

te er], müsse er von hinnen gehen,  
damit nichts Unerwünschtes den  
Zögernden überfalle.

Und so sprang er denn lachend,  
nackt und wohl gesalbt im Schurz  
auf den Scheiterhaufen. Auf sei-  
nen Grabstein aber wurde ge-  
schrieben:

„Hier ruht Zarmanochegas,  
der Indier aus Vargosa,  
welcher sich nach väterlicher Sitte  
der Indier

in die Unsterblichkeit versetzte.“

One of the Indians, Zarmarus,  
for some reason wished to die, –  
either because, being of the caste  
of sages, he was on this account  
moved by ambition,

or, in accordance with the traditio-  
nal custom of the Indians, because  
of old age,

or because he wished to make a  
display for the benefit of Augustus  
and the Athenians (for Augustus  
had reached Athens); – he was  
therefore initiated into the myste-  
ries of the two goddesses, which  
were held out of season on ac-  
count, they say, of Augustus, who  
also was an initiate, and he then  
threw himself alive into the fire.

(Text nach Cassii Dionis Cocceiani historiarum Romanarum quae supersunt, hg. v. Ursulus Philippus Boissevain, Band II, Berlin 1898, Nachdr. 1955, LIV 9,10 = S. 451, Z. 14–21; Übersetzung von EARNEST CARY: Dio's Roman History, Band VI, LCL, London/Cambridge 1917, Nachdr. 1960, S. 305.307.)

Das Vorbild des Zarmanochegas bzw. Zarmaros wird zwar bei MACLEOD 1991, S. 273 zu unserer Stelle erwähnt, aber nicht diskutiert. Der Artikel im Pauly-Wissowa von KONRAT ZIEGLER (Zarmaros, RE, Zweite Reihe, Band IX A, Stuttgart 1967, Sp. 2329) ist zu knapp, um mehr als die antiken Belegstellen zu nennen und kurz zu charakterisieren, und geht auf einen möglichen Zusammenhang mit der Selbstverbrennung des Peregrinos überhaupt nicht ein. Daher wäre es an der Zeit, diesem möglichen Vorbild einmal genauer nach zu gehen. (Die einschlägigen Hinweise von KOKOLAKIS 1988, S. 41–44, die in neugriechischer Sprache publiziert sind, hat die Forschung bislang, soweit ich sehe, völlig ignoriert.)

Dass Lukian selbst es vorzieht, mit Kalanos einen »klassischen« Vorgänger des Peregrinos anzuführen, verwundert nicht; es beweist aber für den »historischen« Peregrinos überhaupt nichts. Ihm lag vielleicht das Beispiel des indischen Weisen aus augusteischer Zeit auch sachlich näher als das des Kalanos. Mit den Zeugnissen des Nikolaos (bzw. des Strabon) und des Cassius Dio sind uns zwei mögliche Interpretationen der Selbstverbrennung des Zarmanochegas/Zarmaros überliefert – Peregrinos hätte möglicherweise noch einmal eine andere Einschätzung zu bieten ...

- 90a Der Scheiterhaufen liegt nicht zufällig in einer tiefen Grube. Diese ist vielmehr – so wird unterstellt – notwendig, weil Peregrinos sonst in Gefahr steht, wieder aus dem Feuer herauszuhüpfen und keineswegs in der Lage ist, mannhaft im Feuer zu verharren. Davor soll ihn die tiefe Grube schützen ...
- 91 Zu den Hunden als Bezeichnung für die Kyniker vgl. o. die Anm. 6 und 19.
- 92 Zu den Beinamen des Peregrinos, speziell zu dem Beinamen Proteus, s. die Anm. 2 und 3.
- 93 Phoenix ist „der sagenhafte Vogel, der alle 500 Jahre aus Arabien nach Heliopolis in Ägypten kam und sich von Generation zu Generation selbst erneuerte; vgl. Herod. II 72. Ovid, Met. XV 392 ff. Tacitus, Ann.



VI 28 und des Lactantius Gedicht »Über den Phönix«, das auch seine Selbstverbrennung erwähnt“ (NESTLE 1925, S. 22, Anm. 43). Diese gelehrten Bemerkungen Nestles berücksichtigen allerdings zu wenig den Wortlaut des Lukian, der den Phoinix als *indischen* Vogel (τὸ Ἰνδικὸν ὄρνεον) charakterisiert.

94 Dieser nachwachsende Daimon (δαίμων νυκτοφύλαξ) ist eine besonders bemerkenswerte Erscheinung, zu der Parallelen nicht vorhanden zu sein scheinen. Ich muss mir die Kommentierung für eine spätere Gelegenheit vorbehalten.

95 Hier handelt es sich – wenigstens teilweise – um ein *vaticinium ex eventu*. Der Apologet Athenagoras (über diesen vgl. PETER PILHOFER: ART. Athenagoras, Lexikon der antiken christlichen Literatur (1998), S. 63–64) berichtet, dass in Parium in der Tat eine Statue des Peregrinos Proteus zu bewundern war (wenngleich keine goldene . . .); zum Verständnis der Passage muss vorausgeschickt werden, dass Athenagoras zeigen möchte, dass Dämonen und nicht verstorbene Menschen solche übernatürliche Potenz besitzen, wie sie den Statuen zugeschrieben wird:

τοῦ τοίνυν ἄλλους μὲν εἶναι τοὺς ἐνεργοῦντας, ἐφ' ἑτέρων δὲ ἀνίστασθαι τὰς εἰκόνας, ἐκεῖνο μέγιστον τεκμήριον, Τρωὰς καὶ Πάριον·

ἡ μὲν Νερυλλίνου εἰκόνας ἔχει (ὁ ἀνὴρ τῶν καθ' ἡμᾶς), τὸ δὲ Πάριον Ἀλεξάνδρου καὶ Πρωτέως (τοῦ Ἀλεξάνδρου ἔτι ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς καὶ ὁ τάφος καὶ ἡ εἰκών).

οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀνδριάντες τοῦ Νερυλλίνου κόσμημά εἰσι δημόσιον (εἴπερ καὶ τούτοις κοσμεῖται πόλις), εἷς δὲ αὐτῶν καὶ χρηματίζειν καὶ ἰᾶσθαι νοσοῦντας νομίζεται, καὶ θύουσί τε δι' αὐτὰ καὶ χρυσῷ περιαλείφουσιν καὶ στεφανοῦσιν τὸν ἀνδριάντα οἱ Τρωαδεῖς.

Dass die in den Bildern Wirkenden andere sind als die, zu deren Ehren man die Bilder errichtet, dafür liefern Troas und Parium den schlagendsten Beweis.

Troas hat Bilder des Neryllinos, der ein Zeitgenosse von uns ist; Parium hat Bilder des Alexander und des Proteus (von Alexander befinden sich jetzt noch auf dem Marktplatz Grab und Bild).

Während nun die übrigen Neryllinosbilder nur zum Schmuck der Stadt dienen (wofern überhaupt solches einer Stadt Schmuck verleiht), steht eines in dem Ruf, dass es Weissage und Kranke heile. Deshalb bringen die Leute von Troas dieser Statue Opfer dar, salben sie und setzen ihr goldene Kränze auf.

ὁ δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου καὶ ὁ τοῦ Πρωτέως (τοῦτον δ' οὐκ ἀγνοεῖτε ῥίψαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ πῦρ περὶ τὴν Ὀλυμπίαν), ὁ μὲν καὶ αὐτὸς λέγεται χρηματίζειν, τῷ δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου («Δύσπαρι, εἶδος ἄριστε, γυναιμανές») δημοτελεῖς ἄγονται θυσίαι καὶ ἑορταὶ ὡς ἐπηκόῳ θεῷ.

πότερον οὖν ὁ Νερυλλῖνος καὶ ὁ Πρωτεύς καὶ ὁ Ἀλέξανδρός εἰσιν οἱ ταῦτα ἐνεργοῦντες περὶ τὰ ἀγάλματα ἢ τῆς ὕλης ἢ σύστασις; ἀλλ' ἢ μὲν ὕλη χαλκός ἐστιν, τί δὲ χαλκός δύναται καθ' αὐτόν, ὃν μεταποιῆσαι πάλιν εἰς ἕτερον σχῆμα ἕξεσιν, ὡς τὸν ποδονιπτῆρα ὁ παρὰ τῷ Ἡροδοτῷ Ἄμασις;

ὁ δὲ Νερυλλῖνος καὶ ὁ Πρωτεύς καὶ ὁ Ἀλέξανδρος τί πλέον τοῖς νοσοῦσιν; ἃ γὰρ ἢ εἰκὼν λέγεται νῦν ἐνεργεῖν, ἐνήργει καὶ ζῶντος καὶ νοσοῦντος Νερυλλίνου.

Was die Statuen des Alexander und des Proteus betrifft (letzterer hat sich, wie ihr wohl wisst, bei Olympia ins Feuer gestürzt), so soll die des Proteus ebenfalls weissagen, und der des Alexander („Unglücksparis, allerschönster, weibertoller“) bringt man öffentliche Opfer dar und feiert sie wie einen Gott, der Gebete erhört.

Sind es nun Neryllinos, Proteus und Alexander, die solches bei den Bildern bewirken? Oder tut dies etwa die materielle Zusammensetzung der Bilder? Aber die Materie ist Erz. Was vermag das Erz aus sich selbst? Man kann ihm ja wieder eine andere Gestalt geben; so hat Amasis nach dem Bericht des Herodot aus einem Fußbecken ein Götzenbild gemacht.

Was für Heil könnten ferner ein Neryllinos, Proteus und Alexander den Kranken bringen? Was nämlich jetzt angeblich das Bild wirkt, das hätte es [auch früher schon] wirken können, egal ob Neryllinos am Leben oder krank war.

(Text nach Athenagoras: *Legatio pro Christianis*, hg. v. MIROSLAV MARCOVICH, PTS 32, Berlin/New York 1990, 26,2 = S. 86,14–88,32; Übersetzung in Anlehnung an: *Des Athenagoras von Athen Apologie und Schrift über die Auferstehung*, aus dem Griechischen übersetzt von ANSELM EBERHARD, BKV 12, Kempten & München 1913, S. 259–375; hier S. 312. Für die Verbesserung der Übersetzung des letzten Satzes bin ich Jens Gerlach zu Dank verpflichtet.)

Der Text des Athenagoras zeigt, dass in der Heimatstadt des Peregrinos in der Tat eine Statue ihm zu Ehren aufgestellt worden ist, eine Statue zudem, die weissagte.

Folgende Züge der Passage verdienen in unserm Zusammenhang hervorgehoben zu werden: Unser Peregrinos wird als eine den Lesern bekannte Gestalt eingeführt („wie ihr wohl wisst“). Darauf kann Athenagoras rechnen, weil sich Proteus – er verwendet durchweg diesen Beinamen, vgl. dazu o. Anm. 2 – „bei Olympia ins Feuer gestürzt“ hat. Darf man aus der Formulierung *περὶ τὴν Ὀλυμπίαν* schließen, dass Athenagoras davon wusste, dass die Verbrennung außerhalb des Heiligtums stattgefunden hat? Schließlich wird berichtet, dass die Statue des Peregrinos in Parium weissagt. Insgesamt geht der Bericht des Athenagoras über die Statue des Peregrinos also noch über das hinaus, was Lukian »erwartet«.

- 96 Das Viertagefieber (griechisch *τεταρταῖος* sc. *πυρετός*, lateinisch *quartana* sc. *febris*) gilt als besonders hartnäckig und durch ärztliche Kunst nicht heilbar, wie eine Stelle bei Plinius zeigt: *in quartanis medicina clinice propemodum nihil pollet* („Beim Viertagefieber vermag die ärztliche Heilkunde am Krankenbett nahezu nichts“, Plinius: *Naturalis historiae* XXX 98, hg. von RODERICH KÖNIG und JOACHIM HOPP, Tüsc, Darmstadt 1991, S. 174 [Text] und 175 [Übersetzung]). Eine Heilung gilt daher als Wunder (Plinius: *N.H.* VII 166); die abwegigsten Heilmittel dagegen werden diskutiert, wie zahlreiche Stellen bei Plinius zeigen (vgl. das Gesamtregister zur Naturkunde des Plinius, hg. v. KARL BAYER und KAI BRODERSEN, Düsseldorf/Zürich 2004, S. 740 und die dort gebotenen Belege). Wenn also Menschen behaupten, Peregrinos hätte sie vom Viertagefieber geheilt, so ist dies ein besonders staunenerregendes Wunder.
- 97 Vielfältige Parallelen könnten *ad vocem* Brandmarken angeführt werden; das würde den Rahmen dieser Anmerkungen jedoch sprengen. Genannt sei immerhin das Brandmarken der alexandrinischen Juden durch den König Ptolemaios Philopator (221–204 v. Chr.), von dem in 3Makk 2,29 die Rede ist (*τοὺς τε ἀπογραφομένους χαράσσεισθαι καὶ διὰ πυρὸς εἰς τὸ σῶμα παρασήμῳ Διονύσου κισσοφύλλῳ*: „Die Aufgeschriebenen seien zu kennzeichnen, und zwar durch ein Brandmal auf den Leib mit dem Sinnbild des Dionysos d. i. mit einem Efeublatt“ (Text nach: Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit ALFRED RAHLFS, Volumen I: Leges et historiae, Stuttgart 1935, S. 1143; Übersetzung nach: FRANZ JOSEPH DÖLGER: Die Gottesweihe durch Brandmarkung oder Tätowierung im ägyptischen Dionysoskult der Ptolemäerzeit, *Antike und Christentum* 2 (1930), S.

100–106; hier S. 103). Dölger will diese Brandmarkung nicht für reine Phantasie halten: „Wenn man nun dem III. Makkabäerbuch und der Philopatorgeschichte auch starke dichterische Ausmalung zutrauen darf, so liegt die Signierung mit dem Dionysoszeichen doch ganz in dem Charakter des Ptolemaios Philopator“ (a.a.O., S. 104).

- 98 „Die Sibylle, oder die Sibyllen (denn die Anzahl dieser phantastischen Prophetinnen ist streitig, und geht von einer bis zu zehen) musten sich zu Lucians Zeiten von jedem Betrüger zu Unterstützung seiner Absichten gebrauchen lassen. Auch machten sich einige Christianer schon damals ein Geschäfte daraus, Sibyllinische Orakel zu schmiden und eine so vollgültige Autorität zu vermeyntlicher Bekräftigung ihrer Religion hier und da geltend zu machen“ (WIELAND 1788a, S. 79, Anm. 41). Das Sibyllenorakel des Theagenes, das der Redner anführt, interpretiert die Verbrennung des Peregrinos als Himmelfahrt (vgl. dazu PILHOFER 2002b, S. 175–177): Peregrinos wird „zum hohen Olympos“ gelangen und auf einem Thron bei den andern Heroen sitzen. Die geforderte Verehrung seitens der Menschen ist die angemessene Reaktion. Damit wendet sich Lukian nicht gegen die Himmelfahrt Jesu (vgl. im Neuen Testament Luk 24,50–53 und Apg 1,9–11), sondern gegen die Kaiserapothese. Das macht spätestens der Geier in § 39 (vgl. auch § 40) deutlich, der den Adler ersetzt, der bei der Kaiserapothese eine entscheidende Rolle spielt. Diese Interpretation der Selbstverbrennung steht in deutlichem Widerspruch zu der eigenen Interpretation des Peregrinos, wie Lukian selbst sie in § 33 referiert!
- 99 Wie soll man das *Ζηνὸς ἐριγδοῦπου τέμενος κατά* verstehen? Die Übersetzung „nahe beim Tempel des Donnerers Zeus“ (ähnlich schon WIELAND 1788a, S. 79: „neben dem Tempel des Donnerers Zeus“) falsifiziert das Sibyllenorakel: Der Scheiterhaufen brannte ja nicht in der Nähe des Zeustempels in der Altis, sondern in Harpine, „zwanzig Stadien von Olympia entfernt“, wie es in § 35 ausdrücklich heißt. (In dieselbe Schwierigkeit führt auch die Bernayssche Übersetzung: „Feuer entzündet *im* Haine des Herrschers im Donnergewölk Zeus“ [BERNAYS 1879, S. 11; meine Hervorhebung] sowie die Harmonsche: „*in the precinct of Zeus*“ [HARMON 1936, S. 33; meine Hervorhebung]. Genauso verkehrt ist MACLEOD 1991, S. 165: „In sanctuary of thundering Zeus a fire doth light“.) Will man das Sibyllenorakel retten, muss man demnach die Phrase anders verstehen: *τέμενος* muss das Heiligtum als Ganzes bezeichnen; ge-

meint wäre dann vielleicht: „bei dem Heiligtum von Olympia“ im Sinn von „in der Gegend dieses Heiligtums“.

Möglicherweise weiß auch Athenagoras von der Tatsache, dass die Verbrennung nicht in Olympia selbst erfolgte, vgl. o. Anm. 95.

- 100 „Dieser Bakis . . . war ein Böotier, und, der gemeinen Sage nach, von den Nymphen begeistert, die vor Alters in Böötien ein eigenes Orakel gehabt hatten. Er muß älter als Herodot gewesen seyn, weil dieser in seinem 8ten Buche einige Orakel von ihm anführt. Man trug sich unter den Griechen mit einer ganzen Sammlung von Orakeln, die diesem begeisterten Böotier zugeschrieben wurden, und wahrscheinlicher Weise (so wie die Sibyllinischen) manchem Betrüger Gelegenheit gaben, vornehme und reiche Idioten, (unter denen es zu allen Zeiten Liebhaber solcher Raritäten gab) für ihr baares Geld zum Besten zu haben. Es ist ein drolliger Einfall von Lucians Ungenanntem, dem Orakel, das Peregrin der Sibylle untergeschoben hatte, stehenden Fußes ein Anderes vom Bakis entgegen zu stellen, dessen Autorität diejenigen, die sich auf die Sibylle beriefen, ohne die größte Unhöflichkeit nicht anfechten durften. Denn was Einem recht ist, ist dem Andern billig“ (WIELAND 1788a, S. 80, Anm. 42).
- 101 Zur Umrechnung von Talenten in Drachmen bzw. Denare vgl. o. Anm. 16. Gemeint ist hier Theagenes, der Anhänger des Peregrinos; zu diesem vgl. o. Anm. 18 und die dort genannte Literatur.
- 102 Das Wesen des homerischen Proteus (vgl. o. Anm. 3) ist seine Wandlungsfähigkeit; darauf wird auch hier angespielt.
- 103 Anspielung auf Homer: Ilias XIV 1.
- 104 „Diese neben der sorgfältigen Hervorhebung von Theagenes' Namen um so auffälligere Anonymität ist von jeher mit Recht so aufgefasst worden, dass Lucian alle wesentlichen und thatsächlichen Angaben des namenlosen Sprechers auf seine eigene Verantwortlichkeit veröffentlichen wollte“ (BERNAYS 1879, S. 5).
- 105 „Die *Hellanodiken* fungierten als Kampfrichter und hatten damit bei der Ausrichtung der Wettkämpfe eine Schlüsselposition inne. In seinem kurzen Abriss der Geschichte dieses Gremiums spricht Pausanias (V 9,5) vor allem seine zahlenmäßige Zusammensetzung und die Auswahlprinzipien an: Zunächst waren es zwei Hellanodiken, die aus der Gesamtheit aller elischen Männer durch Los ermittelt wurden. Dann erhöhte man

die Zahl auf neun Kampfrichter, die jeweils zu dritt für bestimmte Wettkampfdisziplinen zuständig waren . . . . Später kam ein zehnter Kampfrichter hinzu. Als die Eleer ihre Bevölkerung nach dem Vorbild anderer Städte in Bezirke (*Phylen*) aufgliederten, entsandte jeder dieser Phylen einen Kampfrichter. Entsprechend der mehrfach geänderten Zahl der Phylen schwankte die Zahl der Hellanodiken zwischen acht und zwölf. Ihr Amt traten die Hellanodiken bereits zehn Monate vor dem Fest an. In ihrem in Elis etablierten Amtsgebäude, dem *Hellanodikeon*, wurden sie von Experten, den Gesetzeswächtern . . . mit allen Feinheiten des Reglements vertraut gemacht (Paus. VI 24,3). So vorbereitet, betreuten und überwachten sie dann zunächst die dreißigtätige obligatorische Vorbereitung der Athleten in Elis . . . , bevor sie schließlich in den olympischen Wettkampfstätten in Aktion traten“ (SINN 2004, S. 108–109).

- 106 Der Hinweis auf das Plethrion ist mangels weiterer Information aus andern Quellen für uns nicht zu verstehen. Es handelt sich dabei um eine Örtlichkeit innerhalb des Gymnasiums von Elis (zu diesem vgl. o. Anm. 12), wie die einzige andere Quelle zeigt (Pausanias VI 23,2: ἔστι δὲ ἐν τῷ γυμνασίῳ καλούμενον Πλέθριον· ἐν δὲ αὐτῷ συμβάλλουσιν οἱ Ἑλλανοδῖκαι τοὺς καθ' ἡλικίαν ἢ καὶ αὐτῷ διαφέροντας τῷ ἐπιτηδεύματι: „In dem Gymnasium ist auch das so genannte Plethrion; in ihm stellen die Hellanodiken die Athleten auf, nach dem Alter oder auch nach der jeweiligen Disziplin“). Unser Zusammenhang scheint vorauszusetzen, dass der Weg von Elis nach Olympia seinen Ausgangspunkt in diesem Plethrion nimmt. Zur Prozession von Elis nach Olympia vgl. SINN 2004, S. 128–130.
- 107 Die Angabe „die hintere Halle“ (ὀπισθόδομος) bezieht sich auf den Zeustempel in Olympia: „as it was open at the end, it formed a sort of portico“ (HARMON 1936, S. 37, Anm. 2). „An der rückwärtigen Westseite öffnet sich der symmetrisch zum *Pronaos* angelegte *Opisthodom*, der als kleiner Hörsaal genutzt wurde“ (SINN 2004, S. 239; zur Lage des Zeustempels vgl. Abb. 84 auf S. 247; eine Rekonstruktion der Westfassade bietet Abb. 26 auf S. 78).
- 108 Den Wettkampf der Herolde erwähnt Pausanias V 22,1; allerdings fand er nicht im Tempel des Zeus statt, sondern *auf* einem Altar am Eingang zum Stadion (ἔστι δὲ βωμὸς ἐν τῇ Ἄλτει τῆς ἐσόδου πλησίον τῆς ἀγούσης ἐς τὸ στάδιον· ἐπὶ τούτου θεῶν μὲν οὐδενὶ θύουσιν Ἥλειοι, σαλπικταῖς δὲ ἐφροστηκόσιν αὐτῷ καὶ τοῖς κήρυξιν ἀγωνίζεσθαι καθέστηχε).

- 109 Peristasenkataloge sind auch außerhalb des Neuen Testaments an der Tagesordnung (auch wenn Lukian ihn in diesem Fall nur erwähnt, nicht ausführt . . . ); vgl. das bei RUDOLF BULTMANN: Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Mit einem Geleitwort von Hans Hübner, Göttingen 1984 (erstmal erschienen 1910), S. 19 zusammengestellte Material; zur neueren Diskussion vgl. MARTIN EBNER: Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus, Forschung zur Bibel 66, Würzburg 1991, S. 1–7.
- 110 Das Epitheton »Sophist« begegnet in unserer Schrift in zwei ganz unterschiedlichen Zusammenhängen, nämlich in § 13 für Jesus – den gekreuzigten Sophisten – und hier in Bezug auf Peregrinos – den todessüchtigen Sophisten. In beiden Fällen wird man es eher *in malam partem* verstehen.
- 111 MACLEOD 1991, S. 274 kommentiert folgendermaßen: „*on a golden life »a seal of gold to put«*: an adaptation of *Iliad* 4.111 (on the bow of Pandarus) with a pun on *korōnē* = tip of the bow on which the bowstring was hooked and seal, end, crown, cf. *Hist.* 26 and *bios* = (1) life and, with different accent, (2) bow. P.[eregrinos] is pleased with his pun because his exemplar Heracles was famous for his bow, and L.[ukian] contemptuous of it, expecting his audience to think of the treacherous Pandarus. Like my predecessors, I find the pun untranslatable, but suggest *faute de mieux* adding »and make his parting shot a beau (bow) geste!«
- 112 Die Fragmente der Rede des Peregrinos, die Lukian hier überliefert, deuten die Selbstverbrennung ganz anders als Lukian und dürften daher authentisch sein. Der ἐπιτάφιος (so die Formulierung am Ende von § 32) des Peregrinos zielt ja nicht auf eine Himmelfahrt und ein sich anschließendes Verweilen bei den Göttern, sondern auf die Verachtung des Todes (ὄν χρῆ τρόπον θανάτου καταφρονεῖν). Das fügt sich gut ein in die kynische Philosophie des Peregrinos. Er will den Menschen zeigen, wie man den Tod verachtet. Hier hat eine historische Rekonstruktion der Absichten des Peregrinos anzusetzen (etwas zu pathetisch formuliert bei GOULET-CAZÉ 2000, Sp. 539).  
Lächerlich gemacht wird die Absicht des Peregrinos durch die Ausführungen des andern Redners in § 23 und § 24.  
Sowohl der Zeitpunkt als auch der Ort der Selbstverbrennung des Peregrinos fügen sich in die Polemik des Lukian nicht ohne Schwierigkeiten ein (zum Ort vgl. auch die Beobachtungen o. Anm. 81). Be-

achtenswert ist Friedländers Einschätzung: „Die Hinausschiebung des Selbstmords bis nach dem Schlusse der olympischen Spiele, die Wahl der Nachtzeit zu seiner Vollziehung, die Zulassung einer nur kleinen Zahl gleichgesinnter Zuschauer – alles dies spricht nicht dafür, daß Peregrinus seinen höchsten Triumph in einem theatralischen Effekt suchte“ (LUDWIG FRIEDLÄNDER: Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine, Band III, 10. Aufl. hg. v. GEORG WISSOWA, Leipzig 1923, S. 297).

- 113 Ob hier eine Anspielung auf das Kreuz Jesu vorliegt, erscheint sehr fraglich.
- 114 Wie sein Held Peregrinos will auch Lukian selbst die olympischen Spiele viermal besucht haben; zur Chronologie vgl. o. Anm. 76.
- 114a Für den Transport der Besucher von und nach Olympia scheint diese Stelle die einzige Quelle zu sein: „Ganz versteckt enthält die Darstellung des Lukian ein weiteres Detail, das in der üblichen Berichterstattung über Olympia nicht zur Sprache kommt: die Organisation der An- und Abreise der Besucher. Um dem Eindruck entgegenzuwirken, er habe aus purer Neugierde der erst nach dem offiziellen Ende des Kultfestes vollzogenen Selbstverbrennung des Peregrinus zugeschaut, muß Lukian ein glaubhaftes Argument für sein entsprechend längeres Verweilen in Olympia vorweisen. Das fiel ihm mit dem Hinweis auf das Chaos beim allgemeinen Aufbruch der Besucher nicht schwer . . . . Es gab also offensichtlich ein durchorganisiertes Transportsystem, das begüterten Besuchern Olympias – und der anderen großen Festorte – eine bequeme An- und Abreise ermöglichte, wobei der besondere Besucherandrang in Olympia allenfalls Kapazitätsprobleme mit sich brachte“ (SINN 2004, S. 207).
- 115 Die elische Stadt Harpine (Ἀρπίνη) bzw. Harpina (Ἄρπιννα) begegnet schon bei Thukydides (V 50,3; dabei handelt es sich jedoch um eine Konjekture – die Handschriften lesen stattdessen Ἄρπει –; daher fehlt dieser Beleg bei BÖLTE 1912). Ihre Lage am Fluss Parthenias beschreibt Strabon: Geographika VIII 3,32 (Stefan Radt, Bd. 2, S. 452, Z. 1ff.; vgl. auch Pausanias VI 21,8). Lukian zufolge ist sie „zwanzig Stadien von Olympia entfernt“, das sind knapp 4 km. Der nächtliche Weg dort hin und anschließend nach Olympia zurück war für die Schaulustigen gewiss mühsam. Warum hat Peregrinos keine von Olympia aus bequemer erreichbare Ortslage gewählt? (Falsch ist die Behauptung bei Bölte,



Sp. 2408: „Peregrinus hat sich für seine Selbstverbrennung natürlich eine Stelle ausgesucht, die von Olympia bequem zu erreichen ist; viele begeben sich zu Wagen dorthin . . .“ Die Notiz bezüglich des Aufbruchs mit dem Wagen zu Beginn von § 35 bezieht sich doch auf die allgemeine Abreise der Festteilnehmer und soll gerade motivieren, dass Lukian zurückbleibt, weil er keinen Wagen bekommen kann; vgl. dazu Anm. 114a.)

Die Lokalisierung der Ortslage erweist sich als schwierig. Publiizierte archäologische Reste habe ich nicht ausfindig machen können. Man wird den Ort allerdings nicht auf dem Berg beim heutigen Μιράλλα, sondern eher im Tal zu suchen haben.

- 116 Kaum ein Plan des antiken Olympia weist die Lage des Hippodrom südwestlich des Stadions auf; eine bemerkenswerte Ausnahme bildet die Abbildung „Olympia. Übersichtsplan mit Stadion und Hippodrom“ im Neuen Pauly (DNP 8 (2000), Sp. 1175f.); diesem Plan zufolge liegt das Hippodrom im Süden des Stadions und verläuft zu diesem etwa parallel. Noch 1989 konnte in einem Aufsatz zum Thema gesagt werden: „Über Form, Lage und Dimension der Pferderennbahn fehlt es bisher an gesicherten Angaben. Pausanias bietet . . . zwar manches interessante Detail . . . , ein deutliches Bild vom Hippodrom im ganzen vermittelt er jedoch nicht. Auch archäologische Reste haben sich nicht gefunden; Überflutungen durch den Alpheios scheinen jede Spur vernichtet zu haben“ (JOACHIM EBERT: Neues zum Hippodrom und zu den hippischen Konkurrenzen in Olympia, Nikephoros 2 (1989), S. 89–107; hier S. 89).
- 117 Der deutsche Begriff »Klafter« für das griechische ὄργυια lässt sich hier schwer vermeiden; er ist zwar nicht mehr gebräuchlich, doch fehlt es an einem modernen Äquivalent. Ein Klafter ist ungefähr 1,90 m.
- 118 Die Oberhäupter der Kyniker werden als Zuschauer erwähnt – von andern ist keine Rede. Lukian gerät hier mit seiner eigenen Inszenierung in Schwierigkeiten, wie sich schon mehrfach abzeichnete: Die Selbstverbrennung des Peregrinos geschieht nicht im Heiligum selbst, sondern deutlich außerhalb. Sie findet nicht während der olympischen Spiele statt, sondern erst nach Abschluss derselben, als die überwiegende Zahl der Zuschauer schon auf dem Heimweg ist. Das Publikum ist dementsprechend keine Massenversammlung: Nur die treuen Anhänger des Peregrinos sind anwesend.

- 119 Theagenes wird hier als ὁ γεννάδας ὁ ἐκ τῶν Πατρῶν bezeichnet. Damit ist an dieser Stelle zum ersten Mal seine Herkunft aus der Stadt Patras klar angegeben (die rätselhafte Bemerkung in § 30 erschließt sich dem Leser erst im Rückblick). Zur historischen Person des Theagenes vgl. den Kommentar zu § 5 (o. Anm. 18).
- 120 Zum griechischen Wort δευτεραγωνιστής, das hier mit »Nebenrolle« wiedergegeben wird, und zu der Rolle des Theagenes in unsrer Schrift vgl. den Kommentar zu § 5 (o. Anm. 18).
- 121 Die Darstellung des Todes des Peregrinos macht einen fast »neutralen« Eindruck. Sie ist jedenfalls nicht der lukianischen Deutung als Apotheose verpflichtet (diese wird erst in § 39 wieder aufgenommen).
- 122 Auch die geschilderte Reaktion der Anhänger des Peregrinos, die „eine Art von Trauer [zeigten], indem sie schweigend ins Feuer blickten“, lässt den Gedanken an eine Himmelfahrt des Peregrinos nicht aufkommen.
- 123 Möglicherweise hat es dergleichen Gemälde gegeben. Der Vergleich will herausstellen: Niemand wüsste von den Gefährten des Sokrates im Gefängnis, wären sie nicht neben dem Helden dargestellt worden; niemand wüsste entsprechend von den Begleitern des Peregrinos, wenn sie sich nicht um den Scheiterhaufen drängten, um hier abgebildet zu werden.
- 124 Die Ruhmsucht, die Lukian dem Peregrinos hier unterstellt, wäre ein Widerspruch zur kynischen Lehre. Dass sie eine treibende Kraft für die Selbstverbrennung des Peregrinos gewesen ist, kann man bezweifeln, vgl. o. Anm. 112, 115 und 118.
- 125 „Erdbeben sind beim Tod außergewöhnlicher Menschen gewöhnlich, so beim Tod Caesars: Virg. Georg. I 466 ff.; Ovid. Met. XV 785 ff.; vgl. Matth. 27, 52“ (NESTLE 1925, S. 23, Anm. 62). Der Nestlesche Beleg Mt 27,52 ist in Mt 27, 51 zu korrigieren.
- 126 Die Persiflage der kaiserlichen Apotheose lässt sich vor allem an dem Geier festmachen. Ein wichtiges Requisit der Kaiserapotheose ist der Adler, der zum Himmel aufsteigt. Das Ritual war dem Publikum des Lukian vertraut. Wenn nun hier statt des zu erwartenden Adlers ein Geier „aus der Mitte der Flamme aufflog zum Himmel“, dann ist die Absicht deutlich. Für weniger empfängliche Leser wird noch eigens die menschliche Sprache des Geiers samt dem deutenden Ausspruch „Die Erde verließ ich, steige auf zum Olympos“ hinzugefügt. Wie der jeweilige Kaiser so wird auch Peregrinos in den Himmel aufgenommen.

Eine andere Interpretation des Geiers schlägt Roger Pack vor: „it should be noted that the vulture could conceivably fly to heaven in his own right, because there was a tradition extending back to Herodorus Ponticus, the mythographer of the late fifth century before Christ, according to which vultures were thought to be visitors from another world, or more precisely, from the moon“ (PACK 1946, S. 336). Diese Idee liegt nicht nahe; sie verkennt die satirische Absicht, die Lukian mit dem Geier verbindet.

- 127 Der Geier spricht nicht nur in Menschensprache (ἄνθρωπιστί), sondern offenbar auch in Versen. RICHARD HOLLAND (Zur Typik der Himmelfahrt, ARW 23 (1925), S. 207–220; hier S. 210f.) rekonstruiert einen ionischen Trimeter: „Die steigenden Ioniker scheinen mir das ruckweise Steigen und ruhige Schweben des Vogels vortrefflich zu malen, wie er sich höher und höher »schraubt« und allgemach entschwindet. Der Flug des Geiers geht besonders hoch und bewegt sich in schönen Kreisen; im Altertum bestand der Glaube, er käme aus einer anderen Welt hernieder, der Welt des Mondes . . . ; so mochte er sich als Seelenvogel des Himmelfahrers vor anderen empfehlen“ (S. 211).
- 128 Die Reaktion der Menschen – die ja gar nicht zum Zeugen dieser eigenartigen Apotheose werden, sondern wegen der Erzählung von dem Geschehen zu Boden fallen – erscheint grotesk übertrieben.
- 129 Bei der Kaiserapotheose wird für den Flug des Adlers – soweit ich sehe – nirgendwo eine einschlägige Himmelsrichtung genannt. Da der Geier zu den Vögeln gehört, „die in Rom für ein Augurium geeignet waren“ (WOLFGANG SPEYER: Art. Geier, RAC 9 (1976), Sp. 430–468; hier Sp. 447) und in solchem Zusammenhang Himmelsrichtungen wichtig sind, ergibt sich hieraus vielleicht ein Ansatz zur Interpretation.
- 130 Schwierig ist das Verständnis der Formulierung ἐς τὴν πανήγυριν. Das Wort πανήγυρις bezeichnet eine festliche Versammlung (vgl. LSJ 1297) und wird schon im *corpus Platonicum* auf die Spiele in Olympia angewandt (vgl. Hippias minor 363 c7–d1: Ὀλυμπίαζε . . . εἰς τὴν τῶν Ἑλλήνων πανήγυριν, ὅταν τὰ Ὀλύμπια ᾗ, . . . ἐπανιῶν οἴκοθεν ἐξ Ἑλίδος; genauso auch Strabon: Geographika VIII 3,30 [Stefan Radt, Bd. 2, S. 444, Z. 26f.]: διὰ τε τὴν πανήγυριν καὶ τὸν ἀγῶνα τὸν Ὀλυμπιακόν), nicht aber einen Platz für eine Versammlung. In diese Richtung weisen auch die lukianischen Belege, insbesondere diejenigen in unserer Schrift selbst (§ 1 spricht Lukian von ἡ πολυανθρωποτάτη τῶν

Ἑλληνικῶν πανηγύρεων; auch die Formulierung in § 21 zielt auf die beim Fest versammelte Menschenmenge: ἐν Ὀλυμπίᾳ τῆς πανηγύρεως πληθούσης μόνον κτλ.).

Das Problem besteht nun darin, daß die Versammlung selbst sich schon am Vortag aufgelöst hatte (§ 35: καὶ δὴ τὰ μὲν Ὀλύμπια τέλος εἶχεν) und die Menschen sich auf den Heimweg begeben hatten, wie Lukian sagt (ebd.: οὐ γὰρ ἦν εὐπορήσαι ὀχλήματος ἅμα πολλῶν ἐξιόντων). In welche Versammlung will er sich jetzt also begeben?

Die Lösung, die MINOS M. KOKOLAKIS 1988, S. 35 vorschlägt, wird dem Text des Lukian in § 35 (vgl. o. Anm. 114a), wonach die olympischen Spiele zu Ende waren (τὰ μὲν Ὀλύμπια τέλος εἶχεν), nicht gerecht. Er meint: Τό πιθανώτερο εἶναι ὅτι ὁ Περεγρίνος καθόρισε τὴ νύχτα τῆς προτελευταίας μέρας τοῦ ἑορταστικοῦ πενθημέρου, ὅταν πιά εἶχε ὀλοκληρωθῆ τὸ κυρίως ἀγωνιστικὸ πρόγραμμα καὶ πολλοὶ πανηγυριῶτες ἀναζητοῦσαν μέσο μεταφορᾶς γιὰ τὴν ἐπάνοδο στὸν τόπο τους. („Am wahrscheinlichsten ist, dass Peregrinos die Nacht des vorletzten Tages des fünftägigen Festes bestimmte, als das hauptsächliche Wettkampfprogramm bereits beendet war und viele Festteilnehmer nach einem Verkehrsmittel für ihre Heimreise suchten.“)

- 131 Der Inhalt der Erzählung des alten Mannes fügt sich nicht ohne weiteres in die Vorstellung der Apotheose: Die Epiphanie unmittelbar nach der Himmelfahrt ist ungewöhnlich und jedenfalls kein gängiger Bestandteil der Gattung. Allerdings erzählt Livius von Romulus, dass er vom Himmel herabgestiegen und dem Proculus Iulius erschienen sei (Ab urbe condita I 16,6: *Romulus, inquit, Quirites, parens urbis huius, prima hodierna luce caelo repente delapsus se mihi obvium dedit*; vgl. dazu PILHOFER 2002b, S. 167–171 und S. 179f.). Hier wird Proculus Iulius durch die Epiphanie des Romulus zum Urbild eines »Himmelfahrtszeugen«, wie Livius mit den Worten konstatiert: „Es ist erstaunlich, wieviel Glauben jener Mann, der dieses vermeldete, fand“ (*mirum quantum illi viro nuntianti haec fidei fuerit*, I 16,8).

Um eine himmlische Erscheinung muss es sich auch hier bei Lukian handeln, obgleich das nicht ausdrücklich vermerkt ist. Ist dies richtig, so geht es Lukian an dieser Stelle um eine Karikierung des »Himmelfahrtszeugen«. In § 40 „wird die Rolle des Himmelfahrtszeugen ein für alle Mal lächerlich gemacht. Das im Ritual der Kaiserapotheose vorgesehene Zeugnis ist damit grundsätzlich in Frage gestellt“ (PILHOFER 2002b, S. 177).

Dann aber müsste man die These von Jacob Bernays, wonach Lukian „geglaubt hat, »alle Lebensgüter, die er besitze, habe er als Gewährung des Kaisers anzusehen« (BERNAYS 1879, S. 45) in Frage stellen. Nirgendwo – so ist Bernays überzeugt – habe Lukian den Kaiser und seine Bürokratie „verspottet“; vielmehr habe er sie „mit unverhohlener Achtung und selbst da, wo er nicht loben konnte, z.B. im *Alexander* (c. 30 und 57), mit geflissentlicher Schonung behandelt“ (ebd.). Dies gilt jedenfalls nicht in Bezug auf die Kaiserapotheose und insbesondere die Rolle des Himmelfahrtszeugen.

Eine andere Parallele bietet Pythagoras: „Peregrinus’ posthumous re-appearance was not unique. As much was attributed to Pythagoras in variant descriptions of his death“ (RAMSAY MACMULLEN: *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, London/New York 1992 (erstmalig erschienen 1966), S. 100).

- 132 Nestle verweist hier auf die neutestamentlichen Stellen Mt 28,3; Luk 24,4; Joh 20,11 [in 20,12 zu korrigieren!] (NESTLE 1925, S. 23, Anm. 63) – das erscheint dem Neutestamentler allerdings nicht durchweg überzeugend . . .

In unserm Text ist es ja der „auferstandene“ Peregrinos selbst, der dem ehrwürdigen alten Mann im weißen Gewand (ἐν λευκῇ ἐσθῆτι) erscheint; an den neutestamentlichen Stellen, die Nestle nennt, ist es aber gerade nicht der Auferstandene selbst, der strahlend weiß gewandet auftritt. Dass Epiphanien auch sonst (Mk 9,2–3; Luk 2,9; Apg 26,13 u.ö.) mit strahlendem Weiß einhergehen, ist unstrittig. Gerade deswegen ist das von Nestle auf die Ostergeschichten beschränkte Material geeignet, in die Irre zu führen.

- 133 Die so genannte Echohalle hat ihren Namen davon, dass sie den Schall des Echos siebenmal zurückwirft (vgl. dazu Pausanias V 21,17: ἀπὸ ταύτης τῆς ζημίας ἀγάλματα ἐποιήθη· καὶ τὸ μὲν ἐν τῷ Ἡλείων ἀνάκειται γυμνασίῳ, τὸ δὲ τῆς Ἄλτεως πρὸ τῆς Ποικίλης στοᾶς καλουμένης, ὅτι ἦσαν ἐπὶ τῶν τοίχων γραφαὶ τὸ ἀρχαῖον. εἰσι δ’ οἱ τὴν στοᾶν ταύτην καὶ Ἥχους ὀνομάζουσι· βοήσαντι δὲ ἀνδρὶ ἐπτάκις ὑπὸ τῆς ἡχοῦς ἢ φωνῆ, τὰ δὲ καὶ ἐπὶ πλέον ἔτι ἀποδίδονται). Sie bildet den östlichen Abschluss des Heiligtums, „gab diesem eine geradlinige und unübersehbare Grenze im Osten“ (MALLWITZ 1972, S. 194; vgl. das Modell der Echohalle, ebd. Abb. 156). Die erhaltenen Reste dieser 98 m langen Stoa sind so gering, dass sich der heutige Besucher vor Ort keine Vorstellung von der Bedeutung dieses Bauwerks

machen kann (vgl. MALLWITZ 1972, ebd.: „Neben dem Zeustempel hat vielleicht kein anderer Bau die Altis so stark verändert und deren Aussehen mitbestimmt wie die Echohalle“).

- 134 Der Ölzweig ist das traditionelle Siegeszeichen der Olympiasieger, wie man in diesen Tagen (Mitte August 2004) in den Fernsehübertragungen von den olympischen Spielen in Athen täglich sehen kann.
- 135 Dieser alte Mann erweist sich durch diesen Schwur als Himmelfahrtszeuge – die Parodie ist perfekt. Der Schwur nämlich ist fester Bestandteil des Rituals der kaiserlichen Apotheose. „So fanden sich bei dem Tod des Kaisers Augustus und der Prinzessin Drusilla Leute, die eidlich bekräftigten, daß sie deren leibliche Himmelfahrt selbst gesehen hätten (Dio Cass. LVI 46, 2. LIX 11, 4. Suet. Aug. 100)“ (NESTLE 1925, S. 23, Anm. 65). Abwegig sind – was den Schwur des Himmelfahrtszeugen angeht – die mit einem „vgl.“ bei Nestle angefügten Stellen Luk 24,51 und Apg 1,9. Nicht ohne Interesse ist allerdings die Fortsetzung ebd.: „Nach dem Tode Leos XIII. wurde der Vossischen Zeitung vom 24. Juli 1903 aus Lissabon berichtet: »Wer heute gegen 4 Uhr nachmittags durch die Straßen Lissabons wanderte, der konnte auf dem Largo de Calhariz das wunderbarste aller Schauspiele sehen, nichts weniger als die Himmelfahrt der Seele Papst Leos XIII.« Es war in Wirklichkeit [!] der bei besonders durchsichtiger Luft wahrnehmbare Abendstern, die Venus, gewesen.“
- 136 „Bienen hausten auch in der Idäischen Grotte auf Kreta, die als Grab des Zeus galt. . . . Die Grille oder Zikade galt den Griechen als ein Bild des Alters: so wurde Tithonos, der Geliebte der Eos, für den sie Unsterblichkeit, aber nicht ewige Jugend erbeten hatte, schließlich in eine Zikade verwandelt. Auch ist die Zikade dem Apollon heilig, ebenso wie die Krähe . . . . Auch der Geier hatte im Kultus dieses Gottes eine sinnbildliche Bedeutung. – Durch die Teilnahme dieser Tiere an Peregrinos Geschick soll also sein Übergang in das Reich der Götter angedeutet werden“ (NESTLE 1925, S. 23f.).
- 137 Zum Grab des Hesiod vgl. Pausanias IX 38,3.
- 138 Ob man auch hier einen Zusammenhang mit christlichen Praktiken sehen soll, erscheint mir zweifelhaft. Schoedel erwägt (mit vielen anderen – die These ist uralt und findet sich schon im Jahr 1832 bei BAUR 1832, S. 137f. Anm.) eine Anspielung auf Ignatius. „Lucian (*Peregr.* 41) zielt vielleicht auf Ignatius, wenn er berichtet, Peregrinus habe »Briefe

an alle berühmten Städte« geschrieben; er sieht darin eine zusätzliche Bestätigung dafür, daß führende Christen darauf drängten, berühmt zu werden, indem sie das Martyrium anstrebten (vgl. Ign. Pol. 7.2).“ (SCHOEDEL 1990, S. 281.)

- 139 Zur Begründung verweist Schoedel auf die terminologischen Anklänge: „Lukians »Eilboten der Schatten« [νεκραγγέλους και νερτεροδρόμους] klingen sehr nach einer Parodie von Ignatius' »Eilbote Gottes« [θεοδρόμος]“ (Schoedel, a.a.O., S. 432). Hinzu komme das Verbum χειροτονῆσαι (Ign. Pol. 7,2), das Lukian hier aufgreife: και τινας ἐπι τοῦτω πρεσβευτὰς τῶν ἐταιρῶν ἐχειροτόνησεν. Dagegen ist eine Reihe von Bedenken geltend zu machen: Lukian hat sich offensichtlich nicht hinlänglich für das Christentum interessiert, um eine Lektüre der einschlägigen Schriften für lohnend zu halten. (Vgl. die Einschätzung von BETZ 1961, S. 6: Man wird bei Lukians „Charakter nicht erwarten dürfen, daß er sich etwa um genaue Informationen [über das Christentum] bemüht habe.“) Und da hätte er die Briefe des Ignatius lesen sollen? Das erscheint recht fern liegend. Zudem wäre die Ignatius-Parodie des Lukian zur Wirkungslosigkeit verurteilt gewesen angesichts der Tatsache, dass die überwältigende Mehrheit seiner Leserinnen und Leser den Ignatius gewiss nicht kannte und die vermeintliche Parodie daher gar nicht würdigen konnte. Zum Problem Lukian und Ignatius vgl. noch meinen Beitrag in diesem Band, S. 100, Anm. 9 und S. 110, Anm. 44.
- 140 Unterweltsläufer sind wohl der Phantasie des Lukian entsprungen ...
- 141 Alkibiades – eine letzte Anspielung auf Sokrates (zu diesem vgl. o. Anm. 21), dessen Schüler Alkibiades war.
- 142 Aiakos ist einer der drei Richter der Toten bei Platon: Gorgias 523 e.
- 143 Zum Kreuz vgl. o. Anm. 113.
- 144 Zu Demokrit vgl. o. Anm. 27.
- 145 Sehr aufschlussreich ist die letzte Bemerkung unsrer Schrift, Lukian rechne damit, dass Kronios hört, „wie die anderen ihn [den Peregrinos] bewundern“ – οἱ ἄλλοι. Dies deutet darauf hin, dass „nicht bloß der leicht kanonisierende Pöbel, sondern auch manche Mitglieder der gebildeten Gesellschaft das freiwillige Martyrium des Peregrinus mit ganz anderen Augen als Lucian betrachteten“ (BERNAYS 1879, S. 19). „Gewiss schmückte sich nicht allein seine Vaterstadt Parium mit der ihren Mit-

bürger ehrenden Bildsäule [zu der Statue für Peregrinos in Parium vgl. o. Anm. 95] . . . ; dass auch an vielen anderen Orten, ja sogar in Elis selbst ähnliches bereits geschehen war, darf wohl aus der nachdrücklichen Zuversicht geschlossen werden, mit der Lucian es als nahe bevorstehend voraussagt (c. 41 und 27)“ (ebd.).





## C. Essays



# I. Das Bild der christlichen Gemeinden in Lukians *Peregrinos*\*

*Peter Pilhofer*

Bei der Bearbeitung der Anmerkungen zum *Peregrinos* ergab sich, dass man die »Christenkapitel«, d.h. die Abschnitte § 11–14.16 unseres Werkes, in diesem Rahmen nicht hinreichend würdigen kann. Dies hätte allenfalls in der Weise versucht werden können, dass die Anmerkungen zu diesen Paragraphen weit überproportional ausführlich gehalten hätten werden müssen. Dieses Phänomen kann man schon an Wielands Übersetzung des *Peregrinos* studieren, die 1788 im Druck erschien: Auf den Seiten 58 bis 64 stellt er einen langen Exkurs unter die Übersetzung (für die auf diese Weise pro Seite dann nur zwei Zeilen Platz bleibt), um das Thema im Zusammenhang zu behandeln.<sup>1</sup> Daher füge ich hier eine knappe zusammenfassende Darstellung des Themas als eigenen Aufsatz an.

Dabei soll es nicht um die Frage gehen, was uns die Paragraphen 11–14.16 über den historischen *Peregrinos*<sup>2</sup> verraten könn(t)en, und auch nicht um die Frage, was man aus diesen Abschnitten in Bezug auf die christlichen Gemeinden in der Mitte des zweiten Jahrhunderts<sup>3</sup>

---

\* Die Übersetzungen des *Peregrinos*, die ich in diesem Beitrag verwende, sind – wenn nicht ausdrücklich anders angegeben – meine eigenen; sie stimmen daher nicht notwendigerweise mit der oben gedruckten HANSENSchen Übersetzung überein.

<sup>1</sup> WIELAND 1788a, 58–64. Darüber hinaus hat WIELAND im Anhang zu seiner *Peregrinos*-Übersetzung noch einen zweiten, weit umfangreicheren Exkurs zum Thema „Ueber die Glaubwürdigkeit Lucians in seinen Nachrichten vom *Peregrinus*“ hinzugefügt (WIELAND 1788b).

<sup>2</sup> Eine sehr phantasiereiche Auswertung in dieser Richtung bietet BAGNANI 1955.

<sup>3</sup> Bis in die jüngste Vergangenheit wird der historische Wert in dieser Hinsicht zum Teil sehr hoch eingeschätzt (vgl. JONES 1986, 122: „His knowledge ... is on some points surprisingly exact“).

entnehmen kann; vielmehr ist das Ziel dieses Beitrags, das Bild der christlichen Gemeinden, das Lukian zeichnet, zu untersuchen. Dabei sollen auch die andern »Bilder« aus dem zweiten Jahrhundert, angefangen vom Christenbrief des Plinius bis hin zu dem Spottkruzifix vom Palatin, zum Vergleich herangezogen werden, um die Eigenart des lukianischen Bildes möglichst präzise hervortreten zu lassen.

## I

Eine Besonderheit des lukianischen Christenbildes ist die Tatsache, dass Peregrinos in § 11 als Verfasser christlicher Bücher geschildert wird. Dies ist in Bezug auf das Ganze der *vita* des Peregrinos singulär: In keiner andern Phase seines Lebens weiß Lukian von der Produktion von Büchern zu berichten.<sup>4</sup>

Angesichts dieses Sachverhalts liegt es nahe, die Notiz in einer Bücherliste des 3. Jahrhunderts, die sich zu

[Περε]γρίνου ἀπολογία

ergänzen lässt, auf die christliche Bücherproduktion des Peregrinos zu beziehen.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> CLAY 1992, 3433, hält es für möglich, dass die zweite olympische Rede des Peregrinos aus dem Jahr 157 n. Chr. publiziert worden sei (zur Chronologie der Auftritte des Peregrinos in Olympia vgl. o. S. 72, Anm. 76: In das Jahr 157 fällt die Lobrede auf Herodes Atticus, ἔπαινον ὑπὲρ τοῦ τὸ ὕδωρ ἐπαγαγόντος, §19). Diese Hypothese legt Lukian jedenfalls nicht nahe (zur Interpretation des Textes ΡΑΚΚ<sup>2</sup>1965, Nr. 2089 siehe gleich; gegen die Interpretation von CLAY spricht schon der Plural ἀπολογία: Den ἔπαινος aus dem Jahr 157 hätte man notfalls als ἀπολογία bezeichnen können, aber doch nicht als ἀπολογία im Plural!).

<sup>5</sup> Der Text ist erstmals publiziert von J. ZÜNDEL: Ein griechischer Bücherkatalog aus Aegypten, RhM 21 (1866), 431–437; hier 432, Z. 15: ... του ἀπολογία. Eine verbesserte Lesart bietet zwei Generationen später Ulrich Wilcken: [...] . γρίνου ἀπ[ο]λογία (L. MITTEIS & U. WILCKEN: Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, Band I 2 Chrestomathie von ULRICH WILCKEN, Leipzig/Berlin 1912, Nr. 155, 182–184), der auch die Ergänzung zu Νειγρίνου ablehnt: „Νειγρίνου ... schien mir zu kurz, auch sonst nicht zu

Es handelt sich hier ersichtlich um einen *genitivus subiectivus* – Peregrinus ist der Verfasser der Apologien – und nicht um einen *genitivus obiectivus* – Peregrinus wäre dann der Gegenstand der Apologien. Letzteres nimmt jedoch Clay an: „The other possible interpretation of this title, if it does contain the name Peregrinus, is the apology or defense for Peregrinus. Peregrinus’ chief associate, Theagenes of Patras, was his principal apologist when the great philosopher was alive.“<sup>6</sup> Dies wäre im Griechischen dann aber eher mit ἀπολογία ὑπὲρ Περειγρίνου wiederzugeben.<sup>7</sup> Daneben sind gegen diese Interpretation des Buchtitels [Περειγρίνου ἀπολογία zwei weitere Einwände zu erheben: Alle andern Einträge unsrer Liste bieten im Genitiv den Namen des Verfassers der dann genannten Schrift<sup>8</sup> – warum sollte das in unserm Fall anders sein? Schließlich: Warum sollte Theagenes – wäre er wirklich für Peregrinus literarisch aktiv geworden – gleich mehrere Apologien für ihn verfasst haben?

Daher erscheint es mir plausibler, den Büchertitel [Περειγρίνου ἀπολογία auf die christliche Publikationstätigkeit des Peregrinus zu beziehen. Daraus ergäbe sich: Peregrinus ist als Apologet der christlichen Gemeinden hervorgetreten. Dies würde sehr gut in die christliche

---

den Schriftspuren zu passen“ (183, Anm. zu Z. 15). ПАКК 21965, Nr. 2089 ist irreführend: Er listet ohne Diskussion: „Nigrinus, Apologiae“ auf, obgleich er andere Einträge durchaus mit einem Fragezeichen versieht; der Benutzer gewinnt daher den Eindruck, die Lesung des »Nigrinus« sei gesichert. Umgekehrt spricht SCHWARTZ 1963 ohne jede Diskussion von den „ἀπολογία de Peregrinos“ (101), was ebenfalls einen falschen Eindruck in Bezug auf unsern Listeneintrag erweckt. (Ungenau auch die Textwiedergabe bei JONES 1986, 131.) Nicht verifizierbar ist schließlich die Behauptung von Clay, Praechter hätte den Eintrag zu [Περειγρίνου ἀπολογία ergänzt (CLAY 1992, 3433 mit Anm. 61). Es muss also bei der oben im Text gebotenen Lesart bleiben.

<sup>6</sup> CLAY 1992, 3433.

<sup>7</sup> Freundlicher Hinweis meines Erlanger Kollegen Stephan Schröder. Herr Kollege Nesselrath macht mich auf die Ἀπολογία Σωκράτους des Libanios aufmerksam, die Libanios einen Freund des Sokrates halten lässt. Dies wäre ein Gegenbeispiel, da hier ein *genitivus obiectivus* vorliegt. Weiteres Material bietet LSJ, 208 s.v. ἀπολογία.

<sup>8</sup> So beispielsweise [Ἀρι]στοτέλους in Z. 7 und [Πο]σειδωνίου in Z. 8.

publizistische Landschaft des zweiten Jahrhunderts passen; Peregrinos wäre dann in die Reihe Aristides, Justin, Athenagoras, Tatian einzustellen.<sup>9</sup>

Dann ließe sich wohl auch der Plural ἀπολογίαι zwanglos erklären, wie möglicherweise das Beispiel des Justin, sicher aber das des Tertullian zeigt, der mehrere apologetische Schriften verfasst hat.

Abschließend kann man in jedem Fall feststellen, dass Lukian den Peregrinos als christlichen Schriftsteller zeichnet und dass dies im Rahmen der Nachrichten aus dem zweiten Jahrhundert durchaus etwas Besonderes ist: Christliche Bücherproduktion wird – soweit uns die Quellen einen Einblick ermöglichen – erstmals im *Peregrinos* des Lukian aufs Korn genommen. Der »Apologet« Peregrinos ist ein Element im Bild der christlichen Gemeinden, das sich sonst nicht findet.

## II

Nun ist es aber keineswegs so, dass damit etwas Neues in die christlichen Gemeinden eingeführt würde. Vielmehr gehen diese schon mit Büchern um, bevor Peregrinos zu ihnen stößt. In § 11 heißt es: „Von den Büchern legte er einige aus und erklärte sie; viele aber verfasste er auch selbst“<sup>10</sup>. Er findet also schon Bücher bei den Christen vor, bevor er selbst seine Publikationstätigkeit als »Apologet« dort aufnimmt. Die θαυμαστή σοφία der Christen (§ 11) beruht auf Büchern, die der Auslegung und Verdeutlichung bedürfen.

Dies ist ein Zug, den man sonst bei den paganen Autoren des zweiten Jahrhunderts, die sich über Christen äußern, so nicht findet. Im Christenbrief des Plinius (*Epistulae* X 96) ist zwar in § 7 von den christlichen Zusammenkünften die Rede – dass dabei Bücher eine entscheidende Rolle spielen, kommt jedoch nicht in den Blick. Erst sehr

---

<sup>9</sup> Eine mittlerweile obsolete Hypothese möchte dem Peregrinos nicht apologetische Schriften, sondern vielmehr Briefe des Ignatius zuschreiben, vgl. dazu kurz und knapp von FRITZ 1937, Sp. 662.

<sup>10</sup> καὶ τῶν βιβλῶν τὰς μὲν ἐξηγεῖτο καὶ διεδάσει, πολλὰς δὲ αὐτὸς καὶ συνέγραψεν, vgl. dazu den Kommentar o. S. 60f., Anm. 38.

viel später, bei Kelsos, findet sich ein Wissen um christliche Bücher.<sup>11</sup> Dieser kennt sowohl die von uns so genannten alttestamentlichen Bücher (in I 14 erwähnt er beispielsweise Moses und die Propheten) als auch christliche Schriften (I 74), insbesondere Darlegungen über Jesus (vgl. die Formulierung in III 19, wo es heißt: ἐν ταῖς περὶ τοῦ Ἰησοῦ διηγήσει). An einer in ihrer Interpretation umstrittenen Stelle ist sogar von Modifikationen des Evangeliums die Rede – das geht vielleicht in die Richtung, die Lukian an unserer Stelle anvisiert.<sup>12</sup>

Eine exegetische Tätigkeit von Christen, die sich ihrerseits möglicherweise wieder in Büchern niederschlägt, ist damit nicht deutlich bezeichnet. Zudem befinden wir uns mit Peregrinos noch in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Mag man seine christliche Phase nun in die dreißiger oder in die vierziger Jahre des zweiten Jahrhunderts setzen<sup>13</sup> – mit einem Wissen um christliche Schriften und exegetische Bemühungen um diese Schriften ist es bei den Autoren dieser Zeit nicht weit her. Auch in dieser Hinsicht erweist sich das Bild, das Lukian im *Peregrinos* zeichnet, als besonders farbig und nuanciert.

<sup>11</sup> Zur Datierung des Kelsos vgl. H.-U. ROSENBAUM: Zur Datierung von Celsus' ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ, VigChr 26 (1972), 102–111. Auch wenn das Datum 178 n. Chr. sich nicht halten lässt, wie Rosenbaum überzeugend darlegt, gehört Kelsos doch sicher in die Zeit nach Justin, also in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts, und ist damit mindestens eine Generation nach Peregrinos anzusetzen.

<sup>12</sup> In II 27 heißt es: μεταχαράττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον τριχῆ καὶ τετραχῆ καὶ πολλαχῆ καὶ μεταπλάττειν, ἵν' ἔχοιεν πρὸς τοὺς ἐλέγχους ἀρνεῖσθαι (BADER 1940, 69), in der Übersetzung von HENRY CHADWICK: „alter the original text of the gospel three or four or several times over, and they change its character to enable them to deny difficulties in face of criticism“ (Origen: *Contra Celsum*. Translated with an Introduction & Notes by Henry Chadwick, Cambridge <sup>2</sup>1965, 90); eine Übersicht über verschiedene Auslegungsmöglichkeiten bietet HELMUT MERKEL: Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin, WUNT 13, Tübingen 1971, 11–13.

<sup>13</sup> BAGNANI 1955 hält sogar die zwanziger Jahre für denkbar: „... we can assume that his Christian period will have occurred between the years A.D. 120–140“ (109; vgl. auch 112).



## III

Wie alle andern Außenstehenden auch nahm Lukian die christlichen Gemeinden zunächst und vor allem als eine neue Sorte von Verein wahr. Schon Plinius, der von Amts wegen mit der juristischen Seite des Problems befasst ist, hebt auf diesen Punkt ab<sup>14</sup>, und Origenes beginnt sein Exzerpt des berühmten Werkes des Kelsos mit dem Satz: „Die Christianer bilden heimliche Verbindungen unter einander ausserhalb der gesetzlichen Ordnungen“<sup>15</sup>.

Lukian bewegt sich demnach auf ausgetretenen Pfaden, wenn er diese Sicht auf die christlichen Gemeinden auch seinerseits teilt. Lukian wäre freilich nicht Lukian, wenn er dieses Bild nicht auch ein wenig parodierte. In diese Richtung weist die Liste der Vereinsfunktionäre, mit denen die christliche Gemeinde, in der Peregrinos tätig war, aufwarten kann (§ 11): Wir hören von Priestern und Schriftführern (»Schriftgelehrten«), von dem Propheten, dem Thiasarchen, dem Synagogeus, dem Gesetzgeber und dem Prostates<sup>16</sup> – kaum ein real exist-

---

<sup>14</sup> In *Epistulae* X 96,7 sagt er, die christlichen Gemeinden fallen unter das Edikt, *quo secundum mandata tua hebraicas esse veteram*, „durch das ich [also Plinius] gemäß Deinen Instruktionen [d.h. des Kaisers Trajan Instruktionen] Hetären [d.h. Vereine] verboten hatte“, vgl. PILHOFER 2002a, 215 und zum Phänomen überhaupt EBEL 2004.

<sup>15</sup> Kelsos I 1: συνθήκας κρύβδην πρὸς ἀλλήλους ποιουμένων Χριστιανῶν παρὰ τὰ νενομισμένα. Text nach BADER 1940, 39; die Übersetzung nach KEIM 1873, 3.

<sup>16</sup> Die Frage, ob es sich hier „um eine christliche, eine jüdische oder überhaupt um eine übliche“ Beamtenhierarchie handelt (bei BETZ 1961, 8) ist falsch gestellt und wird jedenfalls dem Text des Lukian nicht gerecht: Es handelt sich hier nicht um eine juristische Urkunde, sondern um eine Burleske: *Diese* Hierarchie hat nirgendwo existiert, weder bei Christen, noch bei Juden, noch irgendwo sonst. Sie ist von Lukian komponiert, um die christliche Laufbahn des Peregrinos lächerlich zu machen. Vgl. auch EDWARDS 1989, 89: „It is surely mere absurdity in Lucian to inform us that the deceitful guest [Peregrinos] became »thiasarch« . . .“

Zu den Begriffen für die einzelnen Funktionäre vgl. meine Bemerkungen oben 58–62 in den Anmerkungen 37–40.

tierender Verein der griechisch-römischen Welt dürfte eine auch nur annähernd so fein ziselierte Struktur von Funktionären aufzuweisen gehabt haben wie die Gemeinde des Peregrinos, über die Lukian sich hier belustigt. Die Aufstiegsmöglichkeiten, die christliche Gemeinden frustrierten Angehörigen der subdecurionalen Schicht bieten konnten, lassen sich anhand dieses Katalogs eindrucksvoll demonstrieren.<sup>17</sup>

Daneben weist Lukian nun aber noch auf ein Phänomen der christlichen Vereinsstruktur hin, das einerseits die christlichen Gemeinden von den etablierten Vereinen unterscheidet, zum andern, soweit ich sehe, bei den übrigen außenstehenden Autoren des zweiten Jahrhunderts sonst nicht vorkommt<sup>18</sup>: die Brüderlichkeit als spezifisches Merkmal christlicher Gruppen.<sup>19</sup> Lukian sagt in § 13: „Ferner hat der erste Gesetzgeber sie [die Christen] überzeugt, dass sie alle einander Brüder seien . . . . Sie schätzen also alles gleichermaßen für gering und halten alles für Gemeingut“ – man fühlt sich beinahe an die Summarien der Apostelgeschichte erinnert (Apg 2,42–47; 4,32–37).<sup>20</sup> Dass Christinnen und Christen anders als andere die Anrede »Schwester« bzw. »Bruder« in ihrer Gemeinschaft ganz unabhängig von leiblicher Verwandtschaft

---

<sup>17</sup> Unsere Stelle wird nicht berücksichtigt bei ECKHARD PLÜMACHER: Identitätsverlust und Identitätsgewinn. Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühem Christentum, Biblisch-Theologische Studien 11, Neukirchen-Vluyn 1987.

<sup>18</sup> Dass „die Bruderschaft der Christen untereinander“ zu den „allgemein bekannte[n] Dinge[n]“ gehört (so BETZ 1961, 10), lässt sich an den Texten des zweiten Jahrhunderts jedenfalls nicht belegen . . .

<sup>19</sup> Vgl. dazu PILHOFER 2002a sowie EBEL 2004, besonders 203–213.

<sup>20</sup> Da ich hier die Anrede »Bruder« und »Schwester« diskutiere, kann ich auf das Thema Gütergemeinschaft nicht weiter eingehen. Immerhin sei anmerkungswiese die Frage aufgeworfen, wie Lukian zu dieser Information gekommen ist. Die Realität der Gemeinden zur Zeit des Lukian entsprach ja ersichtlich nicht dem in den Summarien der Apostelgeschichte gezeichneten Ideal, d.h. solche Gemeinden konnte er faktisch nirgendwo antreffen. Falls die Notiz in der Tat auf die Summarien der Apostelgeschichte zurückginge, würde dies Lukian als Kenner christlicher Literatur erscheinen lassen; woher könnte er die Information sonst haben?

gebrauchen, unterscheidet sie von allen bekannten Vereinen und Genossenschaften.

#### IV

Obwohl der Zusammenhang es eigentlich nicht erforderte – in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts war es nicht mehr nötig, die Leserinnen und Leser mit allgemeinen Informationen über Ursprung und Anfänge des Christentums<sup>21</sup> zu versorgen –, geht Lukian gleich in § 11 auf den Ursprung dieser Bewegung ein: Die Christen verehren (neben Peregrinos!) „immer noch . . . den Mann, der in Palästina gekreuzigt worden war, weil er versucht hatte, diesen neuen Kult in die Welt zu bringen.“<sup>22</sup>

Die Kreuzigung Jesu – dessen Name im *Peregrinos* nirgendwo genannt wird – ist eine Tatsache, die sich zur Zeit Lukians nicht nur bei den antichristlichen Polemikern längst herumgesprochen hatte.<sup>23</sup> Von Interesse ist jedoch der ὅτι-Satz, der den Tod Jesu als Strafe für die Einführung eines neuen Kults interpretiert. Nun war die Gründung neuer Vereine schwierig bzw. ganz verboten<sup>24</sup>, aber die Einführung eines neuen Kultes gewiss nicht ein mit der Todesstrafe bewehrtes Verbrechen. Der ὅτι-Satz des Lukian gibt also Anlass zu weiterem Nachdenken.

Jesus begegnet ein zweites Mal in § 13, hier als »gekreuzigter Sophist«, den die Christen anbeten (τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον

---

<sup>21</sup> So der Titel der bekannten Darstellung von EDUARD MEYER: *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 Bände, Stuttgart und Berlin 1921–1923. Die Formulierung des Aristides: οἱ δὲ Χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (Aristides: *Apologie* 15,1) ist trivial und von dem Titel κύριος abgesehen jedem Außenstehenden erschwinglich.

<sup>22</sup> ὃν ἔτι σέβουσι, τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα, ὅτι καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσήγεν ἐς τὸν βίον.

<sup>23</sup> Auch die literarische Fixierung erfolgte schon wesentlich früher, vgl. nur die berühmte taciteische Formulierung: *auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat* (Tacitus: *Annales* XV 44,3): „Der Urheber dieses »Namens«, Christus, ist zur Zeit des Tiberius durch den Procurator Pontius Pilatus hingerichtet worden.“

<sup>24</sup> Vgl. o. Anm. 14.

σοφιστήν αὐτὸν προσκυνῶσιν) – auch dies keine Information, der Neuigkeitswert zukäme, wenngleich die Bezeichnung »Sophist« für Jesus gewiss nicht üblich ist. Selbst wenn sie nicht unbedingt *in bonam partem* zu verstehen ist<sup>25</sup>, so ist sie doch jedenfalls nicht polemisch und schon gar nicht mit übler Propaganda, wie man sie sonst findet, zu vergleichen. Von der Anbetung eines gekreuzigten Esels etwa verlautet bei Lukian nichts.<sup>26</sup>

Was diese Passage in § 13 auszeichnet, ist die Tatsache, dass Lukian hier in ein und demselben Satz neben dem gekreuzigten Sophisten den ersten Gesetzgeber der Christen (ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος) nennt. Dieser erste Gesetzgeber ist der Ursprung der christlichen Brüderlichkeit, die im vorigen Abschnitt diskutiert wurde. „Mit dem ersten Gesetzgeber, den Lukian hier erwähnt, ist vermutlich Paulus gemeint.“<sup>27</sup> Anderer Auffassung ist Hans Dieter Betz, der behauptet, „daß νομοθέτης und σοφιστής nicht als zwei Personen unterschieden werden dürfen.“<sup>28</sup>

Wirft man einen Blick in die Literatur, so stehen sich beide Positionen seit langem gegenüber: Auf der einen Seite findet man Vertreter der These, der gekreuzigte Sophist sei nicht mit dem ersten Gesetzgeber identisch, auf der andern Seite wird eben dies mit Nachdruck behauptet.

Will man diese Frage diskutieren, muss man näher auf die Interpretation des strittigen Satzes eingehen. Dieser lautet in der heute üblicherweise von den Ausgaben gebotenen Form: ἔπειτα δὲ ὁ νομοθέτης

<sup>25</sup> Vgl. dazu meine Bemerkungen oben im Kommentar, 65, Anm. 49.

<sup>26</sup> Minucius Felix: *Octavius* 9,3 ist von der Anbetung eines Eselskopfes durch die Christen die Rede; 9,4 erwähnt die *caerimoniae* um die Kreuzeshölzer. Eine bildliche Darstellung bietet das so genannte Spottkruzifix vom Palatin, auf dem ein Christ namens Alexamenos dargestellt ist, der einen gekreuzigten Esel anbetet, wie die Beischrift erläutert:

Ἀλεξάμενος σέβετε (= σέβεται) θεόν,

vgl. etwa ERICH DINKLER: Älteste christliche Denkmäler. Bestand und Chronologie, in: DERS.: *Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie*, Tübingen 1967, 134–178; hier 150–153.

<sup>27</sup> PILHOFER 2002a, 148.

<sup>28</sup> BETZ 1961, 10f.

ὁ πρῶτος ἔπεισεν αὐτοὺς ὡς ἀδελφοὶ πάντες εἶεν ἀλλήλων, ἐπειδὴν ἀπαξ παραβάντες θεοὺς μὲν τοὺς Ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσωνται, τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστὴν αὐτὸν προσκυνῶσιν καὶ κατὰ τοὺς ἐκεῖνου νόμους βιώσιν. Wieland übersetzt folgendermaßen: „Ueberdieß hat ihnen ihr erster Gesetzgeber beygebracht, daß sie alle unter einander Brüder würden, sobald sie den großen Schritt gethan hätten, die Griechischen Götter zu verläugnen, und ihre Knie vor jenem gekreuzigten Sophisten zu beugen, und nach seinen Gesetzen zu leben.“<sup>29</sup>

Stellt man die Bernayssche Übersetzung neben die Wielandsche, so wird man auf einen wesentlichen Unterschied aufmerksam. Bernays übersetzt: „Dann hat ihnen ihr erster Gesetzgeber aber noch die Ueberzeugung beigebracht, dass sie alle untereinander Brüder seien, sobald sie einmal übergetreten wären, den hellenischen Göttern abgesagt hätten, hingegen jenen ihren gekreuzigten Sophisten anbeteten und nach seinen Gesetzen lebten.“<sup>30</sup> Bernays hatte eine andere griechische Vorlage als Wieland: Die Bernayssche Fassung bot nach dem „gekreuzigten Sophisten“ ein αὐτῶν, die Wielandsche dagegen ein αὐτόν. Daher übersetzt Bernays seine Fassung korrekt mit „jenen ihren gekreuzigten Sophisten“, wohingegen Wieland das αὐτόν seiner griechischen Vorlage einfach unübersetzt lässt.<sup>31</sup>

Wollte man die Lesart αὐτόν in der Übersetzung zur Geltung bringen, so müsste man sagen: „... jenen gekreuzigten Sophisten selbst hingegen anbeteten ...“; dann läge die Annahme der Identität von erstem Gesetzgeber und gekreuzigtem Sophisten in der Tat nahe.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> WIELAND 1788a, 57f. Wieland tritt in Anm. 19 auf S. 57 dafür ein, den ersten Gesetzgeber von dem gekreuzigten Sophisten zu unterscheiden und ihn mit dem Apostel Paulus zu identifizieren.

<sup>30</sup> BERNAYS 1879, 72.

<sup>31</sup> Damit befindet er sich in guter Gesellschaft, wie ein Blick in neuere Übersetzungen lehrt.

<sup>32</sup> In Bezug auf die Analyse des αὐτόν und seiner Bedeutung für die Entscheidung der Frage, ob hier eine oder zwei Figuren in Rede stehen, bin ich meinem Erlanger Kollegen Stephan Schröder zu Dank verpflichtet.

Die Entscheidung ist also von der Frage abhängig, welcher griechischen Lesart der Vorzug gegeben werden soll. Dabei darf man sich den Blick nicht durch die heute am meisten verbreiteten Ausgaben verstellen lassen.<sup>33</sup> Denn nicht wenige Herausgeber bzw. Übersetzer haben der Lesart  $\alpha\upsilon\tau\omega\upsilon$  den Vorzug gegeben, ich nenne nur Wilhelm Nestle<sup>34</sup> und Karl Mras<sup>35</sup>, einen ausgewiesenen Kenner der Lukianüberlieferung. Ein solcher bin ich allerdings nicht, und daher muss ich die Frage nach der besseren Bezeugung Berufeneren überlassen.

Was jedoch die inneren Kriterien angeht, bin ich nach wie vor der Auffassung, dass alles für die Lesart  $\alpha\upsilon\tau\omega\upsilon$ , d.h. für eine Unterscheidung des ersten Gesetzgebers von dem gekreuzigten Sophisten spricht. Der ganze Satz wird schief, wenn man eine Identität der beiden Figuren annimmt: „Contempt for Greek gods was not . . . a tenet that Christ was required to inculcate in Palestine, and all the items in Lucian's indictment can be supported from Paul's letters (*Rom.* 1.23–7; *1 Cor* 10.21; *1 Cor* 2.2; *Philippians* 3.1 etc.). It is unlikely that Lucian knew Paul's writings at first hand, but it is possible that he knew something of the early history of the Church.“<sup>36</sup>

\* \* \*

---

<sup>33</sup> Die maßgebliche Ausgabe ist MACLEOD 1980; die am weitesten verbreitete Ausgabe dürfte HARMON 1936 sein. Auch Heinz-Günther Nesselrath hält die Lesart  $\alpha\upsilon\tau\omega\upsilon$  für selbstverständlich richtig; „vgl. ferner . . . Peregr. 13, wo X wiederum richtig  $\alpha\upsilon\tau\omega\upsilon$  und  $\Gamma$  falsch  $\alpha\upsilon\tau\omega\upsilon$  hat“ (NESSELRATH 1984, 599).

<sup>34</sup> NESTLE 1925 auf S. 5.

<sup>35</sup> MRAS 1954, 478. Dieser übersetzt ähnlich wie Nestle: „Dann hat ihr erster Gesetzgeber sie überzeugt, daß sie einander Brüder seien, wann sie einmal die Vorschriften der (heidnischen) Religion übertreten und die hellenischen Götter verleugnet haben, jenen ihren gekreuzigten Sophisten aber verehren und nach seinen Vorschriften leben.“

<sup>36</sup> EDWARDS 1989, 95.

Dass dieser neue Verein seine Gründung auf einen gewissen Christus zurückführt, geht schon aus seinem Namen hervor<sup>37</sup> und ist zur Zeit des Lukian allgemein bekannt.<sup>38</sup> Dass neben dieser Gestalt eine zweite tritt, die für die Christenheit offenbar ebenfalls von herausragender Bedeutung ist, erweist Lukian als überdurchschnittlich gut informierten Kenner der Verhältnisse. Nirgendwo sonst bei den außenstehenden Autoren des zweiten Jahrhunderts findet sich eine vergleichbare Information. Zur Würdigung dieses Sachverhalts greife ich auf eine frühere Arbeit zurück: „Leider wird Lukian als Fachmann in Sachen Ekklesiologie bis heute nicht gewürdigt; dabei erweist ihn die oben zitierte Äußerung als einen, der ein klares ekklesiologisches Konzept zu bieten hat. Die auch heute noch in jedem Lehrbuch diskutierte Frage<sup>39</sup>, ob Jesus die Kirche gegründet habe – und wenn ja: in welchem Sinne –, wird von Lukian mit einem klaren NEIN beantwortet. Der kirchengründende »erste Gesetzgeber« wird in unserm Text deutlich von dem »gekreuzigten Sophisten« unterschieden. Auf ihn, den Apostel Paulus, führt Lukian die christliche Brüderlichkeit zurück, nicht aber auf Jesus.“<sup>40</sup> Auch in dieser Hinsicht erweist sich das Bild der christlichen Gemeinden bei Lukian als eigenständig.

---

<sup>37</sup> οἱ Χριστιανοί, vgl. dazu das oben Anm. 21 angeführte Zeugnis aus der Apologie des Aristides.

<sup>38</sup> Literarisch kann man neben das Zeugnis des Tacitus, das oben Anm. 23 zitiert ist, wohl auch Sueton: *Claudius* 25,4 stellen, wo es heißt: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit*, „Die Juden wies er [Claudius] aus Rom aus, weil sie auf Anstiftung des Chrestus immer wieder für Unruhen sorgten“, auch wenn eine gewisse Unklarheit hinsichtlich der Tätigkeit des Chrestus einzuräumen ist. Zu den vielfältigen vorgeschlagenen Interpretationen vgl. im Einzelnen MENAHEM STERN: *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Volume Two: From Tacitus to Simplicius, Jerusalem 1980, 114–117.

<sup>39</sup> Vgl. etwa JÜRGEN ROLOFF: *Die Kirche im Neuen Testament*, GNT 10, Göttingen 1993, 15–19.

<sup>40</sup> PILHOFER 2002a, 149.

## V

Es hat sich ergeben, dass das Bild, das Lukian im *Peregrinos* von den Christen zeichnet, in mancher Hinsicht durchaus originell ist. Daher soll nun abschließend nach den Quellen des Lukian gefragt werden.<sup>41</sup> Diese Frage ordnet sich ein in die umfassendere nach den Quellen, die Lukian für den *Peregrinos* überhaupt zur Verfügung hat.

Einen Hinweis gibt der Verfasser selbst in der Einleitung zu der Rede des zweiten Redners in Elis (§ 7–8), wo es heißt: ἀκούσατέ μου ἐξ ἀρχῆς παραφυλάξαντος τὴν γνώμην αὐτοῦ καὶ τὸν βίον ἐπιτηρήσαντος· ἔνια δὲ παρὰ τῶν πολιτῶν αὐτοῦ ἐπυθανόμην καὶ οἷς ἀνάγκη ἦν ἀκριβῶς εἰδέναι αὐτόν: „... hört mir zu, der ich von Anfang an seinen Charakter und seine Denkungsart beobachtet habe. Einiges aber habe ich mir von seinen Mitbürgern sagen lassen und von Leuten, die ihn genau kennen mussten.“<sup>42</sup>

Es ist klar, dass Lukian hier zwei verschiedene Gruppen von Informanten anführt, zum einen die Mitbürger des *Peregrinos*, d.h. also die Einwohner von Parium, sodann diejenigen, οἷς ἀνάγκη ἦν ἀκριβῶς εἰδέναι αὐτόν, „die ihn notwendigerweise genau kennen mussten“, oder, wenn man das ἀνάγκη in einem sarkastischen Sinn nimmt: „die das Pech hatten, ihn genau zu kennen“<sup>43</sup>. Bei dieser zweiten Gruppe liegen die Dinge nicht so einfach wie bei den Einwohnern von Parium. Welche Gruppe von Menschen könnte der von Lukian eingeführte zweite Redner bzw. Lukian selbst befragt haben? Nicht nur wenn man die zweite Variante der Übersetzung wählt, kommen einem sogleich die Christen in den Sinn.

---

<sup>41</sup> Sehr schnell ist diese Frage bei BAGNANI 1955 beantwortet: „It [sc. die Christenpassage des *Peregrinos*] is obviously based on what one might call Levantine gossip, but even such gossip must have a substratum of fact, however tenuous“ (107); selbst wenn man dies einräumte, wäre doch noch nicht die Frage beantwortet, wie Lukian zu dieser »Quelle« kommt.

<sup>42</sup> Für das Verständnis dieser Passage bin ich meinem Erlanger Kollegen Stephan Schröder zu Dank verpflichtet.

<sup>43</sup> Zu dieser Passage vgl. oben im Kommentar Anm. 28 auf S. 55.



Ist dies richtig, d.h. hat Lukian wirklich bei Christinnen und Christen für seinen *Peregrinos* recherchiert<sup>44</sup>, dann wäre dies vielleicht ein hinreichender Grund, nun doch einmal auch nach der historischen Substanz der Christenkapitel zu fragen . . .

---

<sup>44</sup> Die Hypothese von EDWARDS 1989, 94f., wonach Lukian die Apologie des Aristides gekannt habe, scheint mir sehr spekulativ.

Auch HELMUT MERKEL (Zum Hintergrund eines Christologumenon bei Ignatius von Antiochien, in: Humanismus und Reformation. Historische, theologische und pädagogische Beiträge zu deren Wechselwirkung, Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie 3, Münster 2001, 265–269) bescheinigt dem Lukian aufgrund des *Peregrinos* „eine mehr als oberflächliche Kenntnis der damaligen christlichen Gemeinden, ihrer Liebestätigkeit, ihrer Todesverachtung, ihres Glaubens an die Unsterblichkeit, ihrer Fürsorge für Gefangene und Verfolgte“ (a.a.O., 268), rechnet aber weder mit einer „Kenntnis der Ignatianen“ (ebd.) noch mit einer „Bekanntschaft Lukians mit der Bibel“ (ebd.) – Recherchen bei christlichen Gemeinden liegen also nahe.

## II. Die Karriere des Peregrinos Proteus

*Manuel Baumbach & Dirk Uwe Hansen*

Lukian schildert uns die wechselvolle Karriere des Peregrinos Proteus vom Vatermörder zum Führer einer christlichen Gemeinde, von dort zum kynischen Philosophen und Fast-Märtyrer bis hin zum mit geradezu göttlichen Ehren versehenen Daimon nicht mit der biographischen Objektivität und Wahrheitsliebe, die er in seiner Schrift *Wie man Geschichte schreiben soll* (§ 39) selbst fordert, sondern mit unverkennbar zu Übertreibungen neigender satirischer Bosheit. So ist der literarische Wert des in diesem Band behandelten Werkes sicherlich höher anzusetzen als sein Quellenwert. Dennoch mangelt es in der wissenschaftlichen Rezeption, angefangen von den Scholiasten<sup>1</sup>, nicht an Versuchen, die Schrift einerseits als Quelle für den Kynismos nutzbar zu machen und andererseits die Glaubwürdigkeit von Lukians Äußerungen über die Christen zu prüfen. Zwar sind solche Fragestellungen auch bei einem fiktionalen Text durchaus legitim, gleichwohl bergen sie die Gefahr der Reduzierung bzw. Verengung der Lektüre auf einen Aspekt, der im Text selbst nicht intendiert ist und vielleicht sogar bewusst vermieden wird: Als Satiriker erhebt Lukian keinen historischen Wahrheitsanspruch, sondern arbeitet mit Phänomenen, Typen, Geisteshaltungen etc.<sup>2</sup> Historische Fakten stehen für ihn dabei stets im Dienst seiner Darstellungsabsicht und dienen daher auch lediglich als Anlass für bzw. Lektüreeinstieg in eine literarische Invektive.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Siehe dazu Baumbach in diesem Band, 201–203.

<sup>2</sup> Vgl. auch M. J. EDWARDS, *Satire and Verisimilitude: Christianity in Lucian's Peregrinus*, in: *Historia* 38, 1989, 89–98, hier 89: „If there is to be any defence of Lucian it must lie in an understanding of his methods and aims as a satirist. Satire seeks, not truth, but the characteristic and the probable . . .“

<sup>3</sup> Zur antiken Invektive vgl. die Definition bei SEVERIN KOSTER: *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur*, Meisenheim am Glan 1980, 39 und 354. Lukian nutzt die „offene Form“ der Invektive (ibid. 354), indem er sie formal als Brief gestaltet, der als eine Art Trägerform (ibid. 38) für

Für den *Peregrinos* lässt sich Lukians Umgang mit der historischen Wahrheit am besten an der Schilderung der einzelnen Karrierestufen des Peregrinos Proteus ablesen, wobei gefragt werden soll, wie bzw. ob der von Lukian geschilderte, für das 2. Jh. n. Chr. jedoch ungewöhnliche Erfolg eines entlaufenen Christen bei den Kynikern den zeitgenössischen Lesern plausibel erscheinen konnte. Welche historischen Fakten liegen seinem Christen- bzw. Kynikerbild zugrunde, wie scharf umrissen ist die jeweilige Charakterisierung? Hieran schließt sich eine zweite Frage an: Richtet sich Lukians Spott nur gegen zwei individuelle Figuren, Peregrinos und seinen glühenden Anhänger Theagenes, die durch eine ungewöhnliche Karriere innerhalb des Kynismus bzw. Christentums auf sich aufmerksam machten, oder auch allgemein gegen die Kyniker und die Christen, die als leichtgläubige Gruppe Verirrter einem Scharlatan wie Peregrinos Proteus seine Karriere erst ermöglichten?

Hierbei müssen wir jedoch bedenken, dass nicht nur die offensichtlich polemischen und satirisch verzerrenden Passagen des *Peregrinos* in der Darstellung der Kyniker und Christen, sondern auch die als Fakten eingeführten und ggf. historisch verifizierbaren Informationen im Dienste einer literarischen Strategie stehen. Daher ist es im Einzelfall schwer entscheidbar, welche Aussagen historisch wahr, welche zwar verzerrt, aber im Kern wahr und welche frei erfunden sind.

Den Protagonisten Peregrinos Proteus als historische Person zu fassen ist schwierig. Zwar ist er aus insgesamt acht antiken Quellen aus dem zweiten bzw. 3./4. Jh. n. Chr. bekannt<sup>4</sup>, aber nur Lukian zeich-

---

die Schmähere (Psogos) des ungenannten Redners fungiert. Die Funktion der lukianischen Invektive liegt mit KOSTER darin, „eine namentlich genannte oder benennbare Person ... vor dem Hintergrund der jeweils geltenden Werte im Bewusstsein der Menschen für immer vernichtend herabzusetzen“ (ibid. 354).

<sup>4</sup> Aulus Gellius, *Noctes Atticae* XII 11, VIII 3; Athenagoras, *Legatio* 26,3; Tatian, *Oratio ad Graecos* 25; Tertullian, *Ad martyras* 4; Menander Rhetor (SPENGL III 349); Euseb, *Hieronymi chronicon* 236; Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXIX 1,38–39. Eine Zusammenstellung der Quellen gibt G.-H. LEE, Vernunft, Antike und Schwärmerei. Interpretationsannäherungen an Wielands Peregrinus Proteus, Frankfurt a. M. 1998, 190–195.

net ein ausführliches Lebensbild. Die übrigen Darstellungen sind kurz und beschränken sich auf die Erwähnung der Todesumstände durch die Selbstverbrennung bei den Olympischen Spielen sowie eine allgemein gehaltene Charakteristik von Peregrinos als *philosophus clarus* (Ammianus Marcellinus) oder *vir gravis atque constans* (Aulus Gellius). Menander Rhetor bezeichnet ihn als Kyniker, Tertullian führt ihn als heidnisches Vorbild für christliche Märtyrer an, und Athenagoras spricht allgemein von einem weissagenden Bild des Peregrinos in Parium. Es ist daher schwierig, Lukians Peregrinos-Portrait, abgesehen von den beiden Eckdaten Geburtsstadt und Todesart/-datum, mit überprüfbareren historischen Fakten zu vergleichen<sup>5</sup>, und schon die Frage nach Peregrinos' religiöser bzw. philosophischer Konfession muss offen bleiben. Zwar darf aus dem Fehlen von weiterem Quellenmaterial zu Peregrinos' Leben nicht geschlossen werden, dass Lukians Darstellung in diesen Punkten eher unhistorisch oder rein fiktiv sein müsse, gleichwohl ist bei seinem Peregrinos-Portrait Vorsicht geboten: Zum einen weicht Lukians Charakteristik von Peregrinos in ihrer negativen Stoßrichtung deutlich von allen anderen Quellen ab, die Peregrinos entweder neutral oder – in der Mehrzahl<sup>6</sup> – positiv schildern, zum anderen ist auch seine mit der Peregrinos-Biographie verwobene Darstellung der Christen historisch fragwürdig<sup>7</sup>, so dass der Eindruck entsteht, dass Lukian ohne Anspruch auf historische Genauigkeit den Raum zwischen den oben genannten historischen Eckdaten des Peregrinos für eine fiktive Biographie genutzt hat. Die Gestalt des Peregrinos wird von Lu-

---

<sup>5</sup> WIELAND 1788b, 94 bemerkt mit Blick auf das Verhältnis von Lukian zu den anderen antiken Quellen: „Indessen stimmen die vorbenannten ehrwürdigen Kirchenväter, mit unserm Autor in zwey Hauptumständen überein, nemlich: daß ein Cynischer Philosoph, Peregrinus oder Proteus genannt, um die von Lucian bemerkte Zeit gelebt, und daß er sich zu Olympia, vor den Augen einer Menge Zuschauer feyerlich in einen Scheiterhaufen gestürzt und verbrannt habe.“

<sup>6</sup> Vgl. WIELAND 1788b, 110, BERNAYS 1879, 63 und JONES 1986, 131–132.

<sup>7</sup> So BAGNANI 1955, 111: „Lucian's ignorance of Christianity and Christian doctrine is really monumental.“ Vgl. auch JONES 1986, 121–124.

kian durch einen literarischen Kunstgriff jedoch ihrerseits wieder historisiert, indem er nicht nur sich selbst als Augen- und Ohrenzeuge einiger Begebenheiten aus dem Leben und Sterben des Peregrinos in die Geschichte einfügt, sondern für die von ihm selbst nicht erlebte Biographie und Karriere des Peregrinos einen anonymen Augenzeugen auftreten lässt. Dieser kann einerseits als unabhängiger Garant für eine wahrheitsgetreue Schilderung erscheinen, relativiert diese jedoch gleichzeitig, da seine Glaubwürdigkeit nicht überprüft werden kann.<sup>8</sup> Historische Wahrheit und literarische Fiktion verschmelzen dadurch in einer Weise, die das Werk für den modernen Leser zu einem besonderen Lesevergnügen macht.

Kehren wir auf diesem Hintergrund zur Frage nach Peregrinos' außergewöhnlicher Karriere zurück: Wie Downing<sup>9</sup> gezeigt hat, hatten Christen und Kyniker eine Reihe von gemeinsamen Merkmalen, die dem Außenstehenden eine Differenzierung erschweren konnten: Beide zeichneten sich aus durch eine ablehnende Haltung gegenüber der zeitgenössischen Gesellschaft mit ihren Kulte und ähnelten einander in äußerem Erscheinungsbild und Auftreten.<sup>10</sup> Unter gewissen Blickwinkeln betrachtet ließen sich Christen und Kyniker daher durchaus verwechseln, was sich Lukian bei der Gestaltung des *Peregrinos* in mehrfacher Weise zunutze macht: Zum einen waren beide Gruppen anfällig für denselben Spott, so dass er in der Person des Peregrinos »zwei Fliegen mit einer Klappe schlagen« konnte. Zum anderen gewann die erfolgreiche Karriere des Peregrinos bei Christen und Kynikern für den

---

<sup>8</sup> Vgl. auch VICTOR 1997, 19: „Die erste *Hälfte* des »Peregrinus« besteht aus der Rede eines *Unbekannten* über das Leben des Peregrinus, die der Berichterstatter Lukian wiederzugeben behauptet. Lukian macht also sehr deutlich, daß der Wahrheitsgehalt alles dessen, was über Peregrinus berichtet wird, zweifelhaft ist. Er, Lukian, steht nur für die Ereignisse im Zusammenhang mit der Selbstverbrennung des Peregrinus in Olympia gerade.“

<sup>9</sup> DOWNING 1993.

<sup>10</sup> „... both were radical critics of established attitudes and customs; both were opposed to the popular Greco-Roman cults. Members of both groups dressed very simply, with a single cloak, carrying no money, barefoot, depending on others for food and shelter“ (DOWNING 1993, 282).

Leser an Plausibilität, je mehr die Gemeinsamkeiten dieser Gruppen betont wurden, ihre Unterschiede jedoch in den Hintergrund traten bzw. marginalisiert wurden. Dieses konnte umso mehr gelingen, als Lukian mit der Außenwahrnehmung von Lesern arbeitet, die mit einer der beiden Gruppen, i.e. den Kynikern, vertraut waren, die Christen und ihre religiösen Gebräuche jedoch nicht unbedingt genauer kannten. Daher genügen ihm sowohl bei der Vorstellung von Peregrinos als Kyniker wie als Christ wenige Worte, um bei dem Leser einerseits das vertraute Bild des Kynikers aufzurufen und andererseits mit dessen Hilfe den Christen zu zeichnen. So gesehen gewinnt auch der Aufbau des *Peregrinos* an Bedeutung, der dem Leser zunächst das Vertraute präsentiert, d.h. den Kyniker.

Als ein solcher wird Peregrinos durch sein Umfeld bzw. seine Fürsprecher charakterisiert: Es sind Kyniker, nicht Christen, deren sich der lachende Lukian in Elis erwehren muss (§ 2), und Peregrinos' Verehrer Theagenes verkündet die für einen Kyniker „üblichen Dinge“ (§ 3). Interessanterweise geht Lukian auch im weiteren Verlauf seines Referates der Theagenes-Rede nicht näher auf die „wundersamen Großtaten“ (§ 5) oder besonderen Leistungen des Peregrinos innerhalb der kynischen Lehre ein, sondern lässt ihn von Theagenes apodiktisch zum Hauptvertreter des Kynismus stilisieren: „den Sinopeer und seinen Lehrer Antisthenes hielt er nicht für wert, mit ihm verglichen zu werden, nicht einmal Sokrates selbst ...“ (§ 5).

Mit der doppelten Präteritio („die üblichen Dinge“, „wundersame Großtaten“) gibt Lukian einerseits den Lesern das Gefühl, Kenner der kynischen Materie und Philosophie zu sein, die nicht erneut und im Detail präsentiert werden müssen; andererseits ermöglicht sie ihm, das spezifisch Kynische an Peregrinos zu verwischen bzw. gar nicht erst hervortreten zu lassen: Peregrinos erscheint als Kyniker, wie wir ihn alle kennen. Dem Fehlen von besonderen kynischen Spezifika steht eine Liste von allgemeinen Merkmalen entgegen, die auch einen Christen beschreiben könnten: Kerkerhaft (§ 4), Verbannung aus Rom (§ 4), Bedürfnislosigkeit und großzügige Schenkung des Vermögens an die Vaterstadt (§ 4), Todesverachtung. Auch der einzige Kritikpunkt an Peregrinos, die Ruhmsucht (§ 1), der bis zum Auftritt des ungenannten

Redners vom Autor selbst vorgebracht wird, betrifft einen Charakterfehler, der einen Christen ebenso unglaubwürdig machen würde wie einen Kyniker.

Es lässt sich daher für die Einleitung des *Peregrinos* festhalten, dass weder Lukians Theagenes noch Lukian als Verfasser des Kronios-Briefes ein Interesse daran haben, Peregrinos über Allgemeinplätze und Klischees hinaus als Kyniker zu zeichnen. Mit Blick auf ihre jeweilige Zuhörer- bzw. Leserschaft besteht dafür auch kein Anlass: Theagenes spricht vor einer Menge Schaulustiger in Elis, unter denen sich teils Kyniker teils Sympathisanten von Peregrinos befinden, und Lukian wendet sich an seinen Freund Kronios, bei dem eine Kenntnis des Kynismus vorausgesetzt werden kann („die üblichen Dinge“). Gleichwohl bleibt für den Leser von Lukians Werk die Frage bestehen, wer dieser Peregrinos nun wirklich war, was das Besondere an ihm ist und wie man ihn beurteilen soll. So erscheint das Unspezifische der Vorstellung von Peregrinos zu Beginn beabsichtigt, da es bei dem Leser die Erwartung weckt, dass es etwas Besonderes gibt, das mit Peregrinos in Verbindung steht und das nicht im Kynismus zu suchen ist, den er so überzeugend und so normal verkörpert zu haben scheint. Lukian erweitert daher den Blick auf Peregrinos, wenn er in Kap. 7 einen namenlosen Gegenredner auftreten lässt, der den heraklitischen Tränen des Theagenes sein demokritisches Gelächter entgegensetzt.<sup>11</sup> Der Themenwechsel wird dabei durch das Wiederaufgreifen des Vorwurfes der Ruhmsucht (§ 8) elegant vorbereitet, der nun nicht mehr allein das selbstgewählte Lebensende des Peregrinos trifft, sondern auf sein ganzes Leben erweitert wird und den Einstieg in eine erstaunliche Biographie bietet:

„Dieses Meisterwerk der Natur, der Inbegriff des polykleitischen Kanons, wurde, kaum dass er zum Mann geworden war, in Armenien beim Ehebruch erwischt und steckte eine Menge Schläge ein. Und schließlich floh er durch einen Sprung vom Dach, nachdem man ihm einen Ret-

<sup>11</sup> Diesen Gegensatz macht sich Lukian häufig zunutze, vgl. *Der Verkauf der philosophischen Sekten* § 13–14 und *Über die Opfer* § 15.

tich in den Hintern gestopft hatte. Dann verführte er noch einen schönen Knaben und kaufte sich mit 3 000 Drachmen von den Eltern des Kindes, die arm waren, frei, um nicht vor den Statthalter der Provinz Asia gebracht zu werden. Dies und anderes scheint es mir besser zu übergehen, denn er war ja noch ungestalteter Ton und noch nicht zu dem vollendeten Kunstwerk geformt worden. Was er aber seinem Vater antat, scheint mir sehr hörensenswert. Doch ihr wisst es ja alle und habt es gehört, dass er den Alten erwürgt hat, weil er es nicht ertrug, dass der Greis schon über sechzig Jahre alt war, und wie er, als die Sache ruchbar wurde, sich zur Verbannung verurteilte und von Ort zu Ort herumirrte“ (§ 9–10).

Diese Vorgeschichte als Ehebrecher, Knabenschänder und Vatermörder diskreditiert Peregrinos als Person überhaupt, unabhängig von seiner religiösen bzw. philosophischen Überzeugung. Sie lenkt den Blick des Lesers zunächst völlig weg von dem End- und Ausgangspunkt des Vordröners und lässt dessen Lobrede auf den Kyniker Peregrinos als nichtig erscheinen, da sich Peregrinos' scheinbares Wanderleben als Philosoph als Flucht vor gerechter Strafe darstellt und er sich bereits durch seine Biographie als Würdenträger irgendeiner – sei es christlicher oder kynischer – Provenienz von vornherein unmöglich gemacht hat. Dass Lukian mit diesen Vorwürfen bereits einen speziellen Angriff auf die Christen vorbereiten wollte, wie Edwards vermutet<sup>12</sup>, ist wenig wahrscheinlich, vielmehr ist beispielsweise der Vorwurf der sexuellen Ungezügeltigkeit – nicht zuletzt bei Lukian selbst<sup>13</sup> – ein Allgemeinplatz der Verunglimpfung von Philosophen und Göttern. Gleichwohl wendet

---

<sup>12</sup> „Lucian exposes the pretensions of the charlatan by either inventing or giving unusual prominence to his escapades as a Christian, and prefaces his career with a Churchman's caricature of pagan immorality, the better to disparage both the deceiver and the credulous hospitality of the deceived“ (EDWARDS 1989, 98).

<sup>13</sup> Vgl. etwa die Darstellung des Peripatetikers Kleodemos im *Symposium*, Kapitel 15.



sich der ungenannte Redner in der Folge Peregrinos' Karriere als Christ zu, den er allerdings ebenso unspezifisch vorstellt, wie sein Vorredner Peregrinos als Kyniker charakterisierte: Die Christen, in deren Gemeinde Peregrinos nicht nur Aufnahme findet, sondern sogar innerhalb kürzester Zeit zu einer ihrer führenden Persönlichkeiten aufsteigt, werden als seltsame und vor allem seltsam leichtgläubige Menschen charakterisiert, da sie einem solchen Menschen nicht nur Unterschlupf gewähren, sondern sogar Ehre erweisen. Zwar weiß der Redner (und damit Lukian) von christlichen Schriften und Kommentaren, vom gekreuzigten Christus<sup>14</sup>, der positiven Beurteilung der Haft um des Glaubens willen<sup>15</sup> sowie die „allgemein bekannte[n] Dinge“ wie Unsterblichkeitsglauben<sup>16</sup> oder Todesverachtung; genauere Kenntnis über sie scheint der ungenannte Redner jedoch nicht zu haben<sup>17</sup>, er hat jedenfalls nicht die Absicht, sie zu kommentieren.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Den er als „gekreuzigten Sophisten“ (§ 13) bezeichnet.

<sup>15</sup> BETZ 1961, 9.

<sup>16</sup> Mit der Formulierung τὸ μὲν ὅλον ἀθάνατοι (§ 13) scheint Lukian auf die von den Christen erwartete Auferstehung des Fleisches, nicht nur Unsterblichkeit der Seele, anzudeuten und verrät damit eine etwas tiefergehende als nur oberflächliche Kenntnis des christlichen Glaubens. Die weiteren Anspielungen auf Christen sind Bruderschaft, Ablehnung der griechischen Götterwelt, Gütergemeinschaft sowie die Sitte, Hilfsgesandtschaften für Glaubensbrüder in Bedrängnis auszusenden, vgl. hierzu auch BETZ 1961, 10.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu den Kommentar und BETZ 1961, 8: „Sicherlich kann man mit Jebb sagen, daß Lukian nicht zwischen Juden und Christen scheidet. Wenn so den Worten Lukians auch kein großer historischer Wert beigelegt werden kann, so läßt sich doch wenigstens entnehmen, daß Gestalten wie die des Peregrinos eben typisch waren.“ Historisch umstritten ist zudem die Aufzählung einer Reihe von Ehrentiteln christlicher Würdenträger, vgl. hierzu BETZ 1961, 10.

<sup>18</sup> Abwegig ist H. DETERINGS (*Marcion–Peregrinus. Ist Lukians Schrift „Über das Lebensende des Peregrinus“ eine Marcion-Satire?*, in: <http://www.herrmandetering.de/peregrin.html>) Versuch, die vagen und unspezifischen Angaben für eine Zuordnung des Peregrinos zu den „marcionitischen Christen“ zu nutzen, die er aus seinem Namen und seiner Wandertätigkeit ableitet, sowie seine darauf aufbauende Gleichsetzung von Peregrinos mit Marcion selbst, für die er Lukians Text mehr Quellenwert zubilligen muss, als ihm tatsächlich zukommt.

Lukians Blick auf die Christen in den Kapiteln 11–13 ist daher nicht etwa aggressiv, sondern eher mitleidsvoll-spöttisch.<sup>19</sup> Nachdem sie auf ihren „ersten Gesetzgeber“<sup>20</sup> (§ 13) hereingefallen sind, der sie den griechischen Göttern hat abschwören lassen, sind sie nun eine leichte Beute für jeden gewitzten Scharlatan.<sup>21</sup> Dieser Eindruck milden Spotts wird noch verstärkt, wenn man vergleicht, wie Lukian sowohl die kynischen als auch die christlichen Anhänger des Peregrinos jeweils als Karikaturen der Anhänger des Sokrates darstellt.<sup>22</sup> Zur naiven Gutmütigkeit, die Lukian den Christen beilegt, stimmt ihre Bereitschaft, Peregrinos, der nach seiner Haftzeit den Versuch gemacht hatte, in seine alten Lebensverhältnisse zurückzukehren, wieder bei sich aufzunehmen. Sie merken dabei offensichtlich nicht, dass er inzwischen eine Wandlung zum kynischen Philosophen vollzogen hat.

Die innere Wandlung des Peregrinos vom Christ zum Philosoph und Kyniker wird von Lukian durch zwei äußere Begebenheiten vorbereitet: Zunächst ist es mit dem Statthalter von Syrien ein Freund der Philosophie (ἀνδρὸς φιλοσοφία χαίροντος), der die Ruhmsucht des zum Tod entschlossenen Peregrinos erkennt, und durch die Freilassung dessen Karriere als christlicher Märtyrer beendet (§ 14). Das Motiv des Märtyrertodes kehrt am Ende seiner zweiten Karriere als Kyniker (§ 36) wieder, weshalb es auch formal als Gliederungsmarker der beiden Karriereabschnitte des Peregrinos gewertet werden kann. Zudem taucht Peregrinos zu Beginn seines zweiten Karriereabschnitts auch äußerlich verwandelt in seiner Heimatstadt auf: „er trug sein Haar schon lang und hatte seinen schäbigen Mantel an, den Ranzen umgebunden und

---

<sup>19</sup> BETZ 1961, 11. Vgl. ANDERSON 1976, 213, der in der Schilderung der Christen keinerlei historische Wahrheit sieht und sie durch Lukian als irgendeine Gruppe utopiegläubiger Dümmlinge charakterisiert sieht. Von einer Verachtung der Christen zu sprechen wie VICTOR 1997, 16 (mit Anm. 73), ist in jedem Fall überzogen.

<sup>20</sup> Vgl. den Kommentar *ad loc.*

<sup>21</sup> Diese schöne Übersetzung für γόης καὶ τεχνίτης ἄνθρωπος (§ 13) verdanken wir Eva Ebel.

<sup>22</sup> Vgl. HANSEN in diesem Band, 136–137; 146.

den Stecken in der Hand“ (§ 15). Diese Erscheinung zeigt ihn als typischen Kyniker und weist auf sein Ende voraus, wo er mit beinahe denselben Worten beschrieben wird<sup>23</sup>, so dass Peregrinos' äußere Erscheinung auch zu einer formalen Rahmung der Kynikerepisode bei Lukian wird.<sup>24</sup> Wie ein Schauspieler (ὄλως μάλα τραγικῶς ἐσκευάστο, § 15) tritt er in der Volksversammlung auf, schenkt sein Vermögen seiner Heimatstadt und wird folgerichtig von der brüllenden Menge zum Kyniker ausgerufen: „... da schrieen sie sofort auf und nannten ihn den einzigen Philosophen, den einzigen Patrioten, den einzigen Nachfolger des Diogenes und Krates“ (§ 15).

Interessanterweise ist damit die christliche Karriere des Peregrinos jedoch noch nicht beendet, sondern Lukian ermöglicht ihm für einen Moment eine Art »Doppelmitgliedschaft« in zwei konkurrierenden Gruppierungen. Während Peregrinos in seiner Heimatstadt bereits als Kyniker gilt, führt er außerhalb seine Karriere als Christ weiter: „Er begab sich nun ein zweites Mal auf Wanderschaft, wobei er die Christen als geeignete Erwerbsquelle hatte, die ihn schützten und dafür sorgten, dass es ihm an nichts mangelte“ (§ 16). Damit wird Peregrinos zu einer ganz eigentümlichen Gestalt, denn eine solche Doppelmitgliedschaft war in Wirklichkeit nicht möglich. So formuliert Downing: „However open Christianity was to various cultural influences, when it came to membership, the Christians made exclusive demands. We should not expect a combined membership of a Christian and a Cynic group to be rare. It would more likely seem impossible.“<sup>25</sup> Die Wiederaufnahme des Kynikers bei den Christen hat eine dreifache Funktion: Erstens charakterisiert sie die Christen weiter als gutgläubige naive Gruppe, die in blindem Vertrauen Peregrinos' Metamorphose zum Kyniker nicht

---

<sup>23</sup> § 36: „Er ... legte den Ranzen und den Mantel und seine herakleische Keule ab“ (ἀποθέμενος τὴν πήραν καὶ τὸ τριβώνιον καὶ τὸ Ἡράκλειον ἐκεῖνο ῥόπαλον).

<sup>24</sup> Auf diese verweist auch die Verwendung von ἤδη („schon, bereits“) in § 15, die auf die für den Kyniker Peregrinos typische und später bei seinem Feuertod nochmals wiederholte äußere Erscheinung vorverweist.

<sup>25</sup> DOWNING 1993, 284.

bemerkten. Zweitens wirft sie ein negatives Licht auf Peregrinos selbst, der nicht aus religiösen Überzeugungen zu den Christen zurückkehrt, sondern nur um des bequemen Lebens willen: „So ließ er sich eine Weile durchfüttern“ (§ 16). Und drittens nähert sie die beiden Gruppen der Christen und Kyniker für den Leser weiter aneinander an, da ein Kyniker als Christ wahrgenommen werden kann, und Christen sich mit einem Kyniker als Leitfigur identifizieren.

Dass es bei allen Gemeinsamkeiten auch Unterschiede zwischen Kynikern und Christen gibt, weiß Lukian (vgl. § 11–12), aber es fällt auf, dass ihn diese gerade nicht interessieren bzw. nicht eigens thematisiert werden. Ganz deutlich wird das bei seiner lapidaren Bemerkung über das Ende von Peregrinos' Karriere als Christ, wo es heißt: „... dann aber verletzte er auch eine ihrer Regeln – er wurde gesehen, glaube ich, als er etwas ihnen Verbotenes aß“ (§ 16). Womöglich weiß Lukian von Speisevorschriften der Christen, und es könnte sich bei dieser Bemerkung um einen Hinweis auf das Essen von Opferfleisch handeln, die Gelegenheit zu einer detaillierten Schilderung bzw. Kommentierung lässt er jedoch verstreichen. Zwei Erklärungen bieten sich an: Zum einen könnte Lukian in Kenntnis der Speisevorschriften der Christen diese absichtlich zurückhalten zugunsten einer Konzentration auf seine Invektive gegen Peregrinos als Einzelperson: Nicht spezifische »seltsame« Vorschriften der Christen und damit ihre Religion wären das Ziel seines Spottes, sondern der individuelle Verstoß, der Peregrinos' mangelnde Religiosität ebenso charakterisiert wie seine Gier, die er egoistisch ohne Respekt vor seiner sozialen wie religiösen Umwelt auslebt. Zum anderen könnte aber gerade das Unspezifische des Verstoßes zusammen mit der vorsichtigen Formulierung *ὡς οἶμαι* („wie ich glaube“, § 16) für Lukians Unkenntnis der christlichen Religion sprechen, der vielmehr einen Allgemeinplatz für die Übertretung von – bei vielen Religionen wie Philosophien bezeugten – Speisevorschriften aufruft und als solchen auf die Christen überträgt.<sup>26</sup> In jedem Fall markiert der

---

<sup>26</sup> Vgl. etwa den Fleisch- und Bohnenverzicht der Pythagoreer oder auch die sehr allgemeine Vorschrift zur einfachen Nahrung der Kyniker (hierzu LUCK 1997, 8–9). Zum Quellenwert dieser Stelle siehe auch HANSEN in diesem Band,

Verstoß des Peregrinos nur den äußeren Anlass seines Übergangs von einer Gruppe in die nächste, ohne eine inhaltliche oder religiöse Begründung zu geben.

War die Präsentation von Peregrinos als Christ unter anderem von Schlagworten bzw. Äußerlichkeiten geprägt, so scheint Lukian Peregrinos als Kyniker mit mehr inhaltlichen Details ausstatten zu wollen: Sein nächster Karriereabschnitt beginnt mit einer philosophischen Lehrzeit bei einem gewissen Agathobulos<sup>27</sup> in Ägypten (§ 17). Doch das Ergebnis ist ähnlich oberflächlich wie die vorangegangene Schilderung seines kynischen Aussehens, und von den erlernten Praktiken stimmt nur ein Teil mit dem Kynismos überein (Verachtung von Schmerz und körperlichen Bedürfnissen), wogegen das Scheren des halben Kopfes und das Einschmieren des Gesichtes in keiner philosophischen Schule verbreitet ist;<sup>28</sup> auch das Schlagwort τὸ ἀδιάφορον erinnert neben der kynischen Verachtung alles Materiellen an einen Grundsatz von Epiktets stoischer Ethik und ist zu Lukians Zeit ein philosophischer Allgemeinplatz. Das Aufrufen und Enttäuschen der Erwartungshaltung des Lesers auf eine detailliertere philosophische Einordnung des Peregrinos unterstreicht daher die bei der Christen-Episode gemachte Beobachtung, dass es Lukian nicht auf eine Satire gegen Peregrinos als religiöse Figur oder philosophischen Denker ankommt, sondern um eine Invektive gegen Peregrinos als Charakter geht, für die beide Gruppen, Kyniker und Christen, nur eine Folie bzw. die Bühne abgeben, auf der er wechselweise spielt.

---

138 und BETZ 1961: „Lukian gibt selbst zu, daß er seiner Begründung nicht sicher sei, jedoch kann sie wohl zutreffen, kann aber auch eine einfache Übertragung von Tabu-Vorschriften anderer Kulte sein“ (11). Zur Funktion der Formulierung ὡς οἴμαι als „Lizenz zur Erfindung“ bei Lukian vgl. GERLACH in diesem Band, 192 Anm. 110.

<sup>27</sup> Ob es der Agathobulos ist, auf den Lukians Demonax als Lehrer verzichtet (*Demonax* 3), ist unklar.

<sup>28</sup> Die Scherung des Kopfes und das Einschmieren mit Schmutz erinnert an die Schilderung der Maxyer bei Herodot (IV 191,1): „... Maxyer, die auf der rechten Seite des Kopfes das Haar lang tragen, es links jedoch scheren, und den Körper mit Mennige einreiben.“

Nach seiner Ausbildung (*παρεσκευασμένος* heißt es in § 18) sorgt Peregrinos schnell für Furore, jedoch nicht durch irgendeine Lehre, sondern durch seine Schmähreden<sup>29</sup>, derentwegen er aus Rom verbannt wird (§ 18), und vor allem durch seine für einen Christen wie für einen Kyniker gleichermaßen charakteristische Verbindung von Bedürfnislosigkeit und Todesverachtung.<sup>30</sup> Da er aber seine Bedürfnislosigkeit nur predigt, nicht aber vorlebt, ist es mit seinem Ruhm schnell vorbei und die aufgebrauchte Menge droht ihn zu steinigen. Diese inzwischen vierte Möglichkeit, in den Tod zu gehen<sup>31</sup>, nutzt Peregrinos nicht, sondern er flüchtet – und das stünde weder einem wahren Kyniker noch einem Christen gut zu Gesicht – als Schutzfliehender in den Tempel des Zeus, lässt die Wogen sich glätten und widerruft bei der nächsten Gelegenheit.

Mit der Flucht in den Tempel und der Widerlegung seiner Todesverachtung tritt ein Karriereknick ein: „Aber da war er schon allen gleichgültig und gar nicht mehr so berühmt“ (§ 20). Spätestens zu diesem Zeitpunkt ist deutlich, dass Peregrinos weder als Christ noch als kynischer Philosoph überzeugte: „Es war nämlich alles schal geworden, und

---

<sup>29</sup> Lukian benutzt hier zwar den *terminus technicus* für die „freie Rede“ (*παρρησία*) der Kyniker, jedoch dient sie bei Peregrinos nicht der schonungslosen Offenlegung von Missständen, sondern der Beförderung seines eigenen Ruhmes.

<sup>30</sup> So in seiner Schmährede gegen den (namentlich nicht erwähnten) Herodes Atticus (§ 19): „... bald machte er einen Mann schlecht, der sich durch Bildung und Würde auszeichnete, auch sonst Griechenland Wohltaten erwies und der Wasser nach Olympia gebracht hatte und dadurch dafür sorgte, dass die Versammelten nicht mehr am Durst starben, und zwar, weil er die Griechen angeblich verweichlichte, da es doch notwendig sei, dass die Zuschauer bei den olympischen Spielen den Durst ertragen und, beim Zeus, auch dass viele von ihnen stürben an den heftigen Krankheiten, die bis dahin wegen der Trockenheit des Ortes unter der Menge herrschten. Und dies sagte er, während er von genau dem Wasser trank.“

<sup>31</sup> Peregrinos hätte als Ehebrecher und Vaternörder die Todesstrafe erleiden können und hatte als Christ und Schmähredner gegen den Kaiser zweimal die Gelegenheit zum Märtyrertod verpasst.

er konnte nichts Neues erfinden, womit er die Anwesenden überraschen konnte ...“ (§ 20). War Peregrinos bislang stets im Zusammenhang einer Gruppe, Christen oder Kyniker, aktiv und damit Teil eines Kollektivs, so wird er nun von eben diesen getrennt und damit marginalisiert. Für die Frage nach Lukians Verspottung der Christen und Kyniker über die Figur des Peregrinos bedeutet dies einen Perspektivwechsel, da nun alle Gruppen Peregrinos kritisch gegenüberstehen, und Christen und Kyniker auf der fiktionalen Ebene ebenso wie ihre möglichen Repräsentanten unter den Lesern von Lukians Werk gemeinsam den weiteren Werdegang der Figur beobachten.

Um seinen Karriereknick zu überwinden, versucht Peregrinos die verprellten Anhänger zurückzugewinnen, indem er auf eben die Tugend der Todesverachtung zurückkommt und seinen Selbstmord durch Feuer öffentlich ankündigt. Dabei ködert er seine beiden Statusgruppen durch eine Einstellung, die zu einem Kyniker-Märtyrer ebensogut passt wie zu einem christlichen Märtyrer: „Und doch behauptet er, dass er es für die Mitmenschen tut, damit er sie lehre, den Tod gering zu achten und in den Übeln auszuharren“ (§ 23). Gleichwohl kann er weder sein Umfeld noch die Leser überzeugen, was Lukian zunächst durch die Negativbeurteilung des Vorhabens durch den ungenannten Redner als Kommentar an den Leser deutlich macht. Dieser schreibt den Entschluss allein Peregrinos' Ruhmsucht zu, die offensichtlich größer ist als seine Angst vor dem Tod<sup>32</sup>, und zieht den Nutzen eines solchen »lehrhaften« Selbstmordes in Zweifel (§ 24).<sup>33</sup> Peregrinos gewinnt von

---

<sup>32</sup> So vergleicht er ihn mit dem Brandstifter des Artemis-Tempels in Ephesus, der ja auch die Todesstrafe in Kauf nahm, um Ruhm zu erlangen (§ 22). Später (§ 25; 33) lässt Lukian auch anklingen, dass Peregrinos wahrscheinlich gehofft hat, auch bei dieser fünften Gelegenheit zum diesmal wieder ruhmvollen Tod noch einmal davonzukommen.

<sup>33</sup> Seine Kritik trifft dabei nicht zuletzt Theagenes und damit die kynischen Anhänger des Peregrinos, die ihrem Meister zwar huldigen, nicht aber folgen wollen (§ 24). Im Vergleich mit Lukians Haltung den Christen gegenüber zeigt sich dabei, dass er deren Motiv für ihre Todesverachtung zwar lächerlich findet, an der Ernsthaftigkeit der Todesverachtung selbst aber keinen Zweifel laut werden lässt.

dem Moment der Verkündung seines Planes an eine geradezu religiöse Dimension, die ihm den Status des Weissagenden und eine eigene Kultgemeinde sichert: „Diese seine verfluchten Schüler werden, glaube ich, ein Orakel und ein Allerheiligstes auf dem Scheiterhaufen aufziehen, weil auch der berühmte Proteus, der Sohn des Zeus, der Vorvater des Namens, ein Weissager war. Ich könnte schwören, dass dann Priester für ihn eingesetzt werden, die zuständig sind für Geißeln oder Brandmarken oder ähnliche Zauberkunststücke, oder, beim Zeus, dass irgendeine Art von nächtlichem Kult mit Fackelbegleitung zu seinen Ehren auf dem Scheiterhaufen eingerichtet werden wird“ (§ 28). Das über den Vergleich mit indischen Brahmanen und durch seine Umbenennung in Phönix abgerundete Programm einer religiösen Verklärung des Peregrinos kann als seine dritte Karriere angesehen werden, die seine Karriere bei den Christen<sup>34</sup> und Kynikern<sup>35</sup> noch übertrifft. Von dem genauen Inhalt bzw. der Ausrichtung seiner Religion erfährt der Leser wenig, denn Lukian tut alles, die Darstellung einer etwaigen Lehre des Peregrinos auszublenden: So lässt er zunächst nur wenige Worte der Rede an sein eigenes Ohr dringen („Er machte viele Worte, von denen ich aufgrund der Menge der Umstehenden wenige hörte“, § 32), und indem er viele Zuhörer von der Menge zu Tode quetschen lässt (§ 32), »verhindert« er symbolisch eine weitere Ausbreitung von Peregrinos' Lehre, deren Kern- und Zielpunkt der heroische Selbstmord zu sein scheint: „ich will den Menschen helfen und ihnen zeigen, wie man den Tod verachten soll; so sollen für mich alle Men-

---

<sup>34</sup> Das Aufrufen des Motivs der Wiederauferstehung ebenso wie die „Missionsstätigkeit“ des Peregrinos (BETZ 1961, 109) und die Aussendung seiner Todesboten (§ 41) erinnert an christliche Vorstellungen, aber nur um sie zu verlassen: Dass an ein Nachleben nicht im christlichen Jenseits, sondern im heidnischen Pantheon gedacht ist, zeigt der Spruch des Sibyllinischen Orakels.

<sup>35</sup> Kyniker lehnten das Orakelwesen ebenso ab wie jegliche Form des Heroenkultes (vgl. Lukian, *Totengespräche*, Nr. 3) und kannten auch kein Leben nach dem Tod, vgl. LUCK 1997, 26–27. Umso verblüffender ist es da, dass Peregrinos ein Nachleben an der Seite des für die Kyniker so bedeutenden Herakles prophezeit wird.



schen zu meinen Philokteteten werden“ (§ 33). Doch Lukian beschränkt sich nicht auf diese Reduzierung von Peregrinos' Lehre, sondern diskreditiert am Schluss auch den Gedanken an einen heroischen Selbstmord, indem er den todgeweihten Peregrinos mit zum Tode verurteilten Verbrechern gleichsetzt<sup>36</sup> und Zweifel an der Entschlossenheit des Philosophen schürt: „Die Mannhafteren aber schrienen: »Vollende deinen Plan!«, wodurch der Alte nicht wenig verwirrt wurde, hoffte er doch, alle würden sich an ihn hängen und ihn nicht dem Feuer überantworten wollen, sondern ihn festhalten, so dass er gezwungenermaßen im Leben verharren könnte“ (§ 33).<sup>37</sup> So wankelmütig wie im Leben erscheint Peregrinos auch im Sterben, wobei auch sein Tod sich als weniger spektakulär erweist als angekündigt: Lukian beschreibt ihn mit einem Satz und bemerkt, dass man „ihn allerdings nicht sehen konnte, weil er von einer hochauflodernden Flamme verborgen wurde“ (§ 36).

Der Abgesang auf Peregrinos Proteus enthält ebenso wie die Schilderung der Verbrennung<sup>38</sup> wenig kohärente religiöse Anspielungen und Handlungen und spiegelt in der Beurteilung als historische Quelle genau die Ambivalenz wider, die Lukians ganzes Werk auszeichnet: Seine Apotheose in Form eines Geiers stellt Lukian als schlicht erfunden dar<sup>39</sup>, wogegen Peregrinos' Erscheinung in der siebenstimmigen Säu-

---

<sup>36</sup> „Dennoch wurde er von vielen begleitet, und er genoss seinen Ruhm beim Anblick der vielen Bewunderer über alle Maßen; der Arme bedachte nicht, dass denen, die zum Kreuz oder dem Henker zugeführt werden, noch viel mehr Menschen nachlaufen“ (§ 34). Eine Beziehung zum gekreuzigten Christus zeigt sich an dieser Stelle natürlich nicht. Lukian evoziert diese andere Menschenmenge im Dienste seiner Gegeninszenierung (vgl. dazu HANSEN in diesem Band, 146–147).

<sup>37</sup> Dem gleichen Zweck dienen die am Ende der Schrift (§ 44–45) erzählten Anekdoten, mit denen Lukian wohl die Wirksamkeit seines Peregrinosbildes sichern will.

<sup>38</sup> Vgl. dazu ANDERSON 1976, 55 und HANSEN in diesem Band, 147.

<sup>39</sup> „Da, mein Freund, hatte ich viel zu tun, allen, die sich genauer und genauer erkundigten, die Geschichte zu erzählen. Sah ich einen Vernünftigen, so erzählte ich schlicht, was geschehen war, wie ich es dir erzähle. Bei den Dummen, die nach der Geschichte gierten, trieb ich das Tragödienhafte noch etwas weiter, zum Beispiel, dass, als der Scheiterhaufen aufflammte und Proteus

lenhalle von einem „glaubwürdigen“ Anhänger<sup>40</sup> berichtet wird.

Es hat sich gezeigt, dass Lukians Schilderung von Peregrinos' Leben als dreistufige Karriereleiter von den Christen über die Kyniker bis hin zum »Feuerheld« eine literarische Invektive gegen einen historisch für uns nicht mehr zu fassenden Scharlatan ist, dessen Aufstieg und Selbstinszenierung über die Assoziierung mit den Christen und Kynikern gelingt. Lukian zeichnet diese Gruppen bewusst unspezifisch, um seinem Antihelden einen reibungslosen Übertritt von der einen in die andere Gruppe zu ermöglichen. Die dabei über den Kynismus und das Christentum gemachten Beobachtungen dienen weniger der satirischen Kritik an bestimmten religiösen oder philosophischen Grundhaltungen als der Einbettung des Geschehens in eine dem Leser vertraute Geisteswelt. Mit dem Beginn der dritten Karriere des Peregrinos (§ 20) holt Lukian seine kynischen und christlichen Leser zudem zurück ins Boot, da sich Peregrinos in seiner geschilderten Selbstinszenierung von den Grundwerten beider Gruppen immer weiter distanziert und dabei selbst marginalisiert. Wenn Peregrinos gleichwohl bei seinem letzten Gang von den Oberhäuptern der Kyniker (τὰ τέλη τῶν κυνῶν, § 36) begleitet wird, so kritisiert Lukian damit wie auch in den *Fugitivi* und im *Piscator*<sup>41</sup> die Epigonen und Möchtegern-Kyniker, über die der Le-

---

sich hineinwarf, zunächst ein gewaltiges Erdbeben geschah und der Boden aufstöhnte, sodann ein Geier aus der Mitte der Flamme aufflog zum Himmel und in Menschensprache laut rief: »Die Erde verließ ich, steige auf zum Olympos« (§ 39).

<sup>40</sup> „Als ich mich zum Festplatz zurückbegab, begegnete ich einem alten Mann, der, beim Zeus, glaubwürdig aussah, mit seinem Bart und dem auch sonst würdigen Auftreten, der mir das Bekannte über Proteus erzählte, und dass er ihn nach der Verbrennung, gerade eben noch, in ein weißes Gewand gekleidet gesehen und ihn in der siebenstimmigen Säulenhalle zurückgelassen habe, wo er strahlend und mit einem Ölweig bekränzt umherwandelte. Dann setzte er noch die Geschichte mit dem Geier drauf und schwor, ihn selbst vom Scheiterhaufen auffliegen gesehen zu haben, obwohl ich ihn doch gerade erst hatte fliegen lassen – lachend über die Dummheit und Sturheit der Menschen“ (§ 40).

<sup>41</sup> Zur dort geäußerten Kritik an den Epigonen im Unterschied zu den Gründern und wahren Vertretern der großen Philosophenschulen vgl. H.-G.

ser mit Lukian und einem echten Philosophen wie Demokrit nur lachen kann: „Was meinst du, würde Demokrit tun, wenn er ihn sehen könnte? Nach Verdienst würde er den Mann auslachen – aber woher sollte er soviel Lachen nehmen?“ (§ 45).

### III. Lukians Peregrinos: Zwei Inszenierungen eines Selbstmordes

*Dirk Uwe Hansen*

Zu Beginn seines Dialogs *Drapetai* lässt Lukian den Göttervater Zeus seinem Sohn Apoll berichten, wie er nach der Selbstverbrennung des Philosophen Peregrinos Proteus in Olympia im Jahre 165 n. Chr. vor dem dabei aufsteigenden Qualm nach Arabien fliehen musste und dass ihn noch immer bei dem Gedanken daran der Brechreiz überkomme. Er kommt aber nicht mehr dazu, die näheren Umstände dieses Freitodes zu schildern, da ihn in diesem Moment die Philosophia unterbricht, die gekommen ist, sich über die unhaltbaren Zustände auf der Erde und den Umgang der Menschen mit ihr bitter zu beklagen. Glücklicherweise aber erfährt der Leser die Umstände nicht nur des Hinscheidens, sondern auch des Lebens des Peregrinos aus einem eigenen Werk desselben Lukian, *De morte Peregrini*.

Während es jedoch keine Schwierigkeiten macht, die hier geschilderten Folgen der Selbstverbrennung, Übelkeit und Flucht des Zeus, auf Grund von Gattungskonventionen als eigene Erfindung Lukians in das Reich der Fiktion zu verbannen – treten doch nach Zeus und Apoll auch noch Hermes, Herakles, Orpheus und schließlich eine Handvoll Komödiencharaktere auf –, fällt die Entscheidung über Faktizität oder Fiktionalität der in *De morte Peregrini* geschilderten Lebens- und Todesumstände schwer. Gerade für die den heutigen Leser interessierende Schilderung der kurzen Karriere des Peregrinos unter den Christen etwa fehlt jede andere, von Lukian unabhängige Quelle. So ist es nicht ohne weiteres möglich, durch äußere Kriterien festzulegen, ob wir das Werk als Tatsachenbericht oder fiktionales Prosastück lesen sollen.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Als homodiegetisch und fiktional könnte man es (zum Teil) zu charakterisieren versuchen, vgl. G. GENETTE: *Fiktion und Diktion*, übers. von H. Jatko, München 1992.

Die Form der Schrift hilft hier auch nicht weiter. Sie beginnt und endet in der Form eines Briefes an einen leider nicht genau zu identifizierenden Kronios<sup>2</sup>, im Kern finden wir jedoch die Reden eines Theagenes und eines Unbekannten sowie einige verstreute Bemerkungen und von Lukian selbst nachgetragene Anekdoten. Allein das Geschehen der Selbstverbrennung berichtet der Autor als Augenzeuge.<sup>3</sup> In seinen verschiedenen Funktionen ist Lukian dabei zudem alles andere als objektiv: Dass der Adressat Kronios ebenso wie Lukian selbst kein Freund des Peregrinos ist, zeigt *Per.* 2. Lukian berichtet zwar die Rede des Unbekannten wörtlich, die Rede des Theagenes dagegen nur summarisch und bei den letzten Worten des Peregrinos gibt er seine Beobachterrolle einfach auf.<sup>4</sup> Die über das Geschehen in Elis und Olympia hinausgehenden Anekdoten berichtet er teils aus eigener Erfahrung, teils vom Hörensagen. Und schließlich ist er selbst eine der handelnden Personen und vermag, wie wir noch sehen werden, das Geschehen zu steuern.

Dieser „Schwierigkeit einer genauen gattungsgeschichtlichen Einordnung“<sup>5</sup> seiner Werke war sich Lukian selbst offensichtlich bewusst. Zur Beschreibung dieser Schwierigkeit benutzt er den Begriff des Hippokentauren nicht nur im Sinne von „nichts Halbes und nichts Ganzes“ wie in den *Drapetai* 10, sondern auch wie im *Bis accusatus* 33 nicht ohne Stolz für seine eigene Mischung aus Dialog und Drama. So endet der Dialog *Drapetai* mit dem Vorwurf an den entlaufenen Sklaven Kantharos, Komödiensprache in einem tragischen Dialog zu verwenden; und in *De morte Peregrini* findet sich eine ganze Reihe von Hinweisen auf das übertrieben theatralische Gehabe des Peregrinos.<sup>6</sup> Lukian positioniert also seine Beschreibung von Leben und Sterben des Peregrinos Proteus in einem recht komplexen Spannungsfeld von Historiographie

---

<sup>2</sup> Vgl. BERNAYS 1879, 3.

<sup>3</sup> An der Augenzeugenschaft Lukians zweifelt CLAY 1992, 3448.

<sup>4</sup> „Er machte viele Worte, von denen ich aufgrund der Menge der Umstehenden wenige hörte“ (*Per.* 32).

<sup>5</sup> BRAUN 1994, 18.

<sup>6</sup> 3; 15; 21; 25; 36; 39.

(denn er kündigt sie dem Adressaten Kronios ja als Augenzeugenbericht an), philosophischem Dialog, βίος und Drama.<sup>7</sup>

Ebenso komplex zeigt sich die Lage, betrachten wir die beteiligten Personen. Peregrinos ist leicht als historische Figur auszumachen; sein glühender Anhänger Theagenes, der zweite namentlich genannte Akteur, schon weniger leicht.<sup>8</sup> Der in demokritisches Gelächter ausbrechende Gegenredner könnte das *alter ego* des Autors sein oder eine historische Person.<sup>9</sup> Für die erste Sicht entscheidet sich Bernays: „Diese neben der sorgfältigen Hervorhebung von Theagenes' Namen um so auffälligere Anonymität ist von jeher mit Recht so aufgefasst worden, dass Lucian alle wesentlichen und thatsächlichen Angaben des namenlosen Sprechers auf seine eigene Verantwortlichkeit veröffentlichen wollte“ (5). Ähnlich äußert sich Jones: „This person is a double of Lucian, since this speech must be the one which in the introduction he claims to have given himself, and in addition the laughter of Democritus is characteristic of Lucian or his substitutes in this and other works.“<sup>10</sup> Dagegen warnt Clay, wie ich denke zu Recht: „... I believe that it is a mistake to identify Lucian with the speakers of his dialogues or the narrators of his philosophical lives“ (3419). Andere Personen sind zwar leicht zu identifizieren, etwa Herodes Atticus, werden jedoch nicht beim Namen genannt, sei es, weil sie jeder kennt, sei es, weil sie nur als Typen, nicht als Persönlichkeiten auftreten sollen.

---

<sup>7</sup> Vgl. CLAY 1992, 3415: „The entire career of Peregrinus Proteus is, as Lucian represents it, a stage production.“

<sup>8</sup> Vgl. den Versuch bei BERNAYS 1879, 14–21, und HALL 1981, 88f.

<sup>9</sup> Diese Problematik zeigt sich auch schon in WIELANDS Weiterdichtung unserer Geschichte, wenn Peregrinos im Elysium Lukian die Frage stellt: „Der Unbekannte, der zu Elis, von der öffentlichen Redekanzel herab, so viel schändliche Dinge von mir erzählt haben soll, war er eine wirkliche Person?“ (WIELAND 1984, 43–44.)

<sup>10</sup> JONES 1986, 118f. Es scheint mir jedoch äußerst zweifelhaft, dass Lukian tatsächlich von einer eigenen Rede gesprochen haben soll. Zumindest beschränkt sich das, was er „am Feuer“ sagte, und womit er sich den Zorn der Anhänger des Peregrinos zuzog, doch ganz deutlich auf nur einige wenige spöttische Bemerkungen.

Bevor also die Frage nach der Verwertbarkeit dieser Schrift als Quelle für Leben und Wirken des Philosophen Peregrinos, über den uns bedauerlicherweise nur wenige verlässliche Quellen vorliegen, gestellt werden kann, sollte, um der Gefahr zu begegnen, den verständlichen Wunsch, eine Quelle für das Leben des interessanten Wanderphilosophen zu gewinnen, zum Vater der Gedanken zu machen, die Stellung des Werkes in diesem spezifisch lukianischen Spannungsfeld näher in den Blick genommen werden.<sup>11</sup> Hierzu mögen die folgenden Überlegungen einen Beitrag leisten.

Dieser Versuch soll auf Grund eines Vergleichs mit zwei weiteren Schriften Lukians unternommen werden, den Lebensbeschreibungen des falschen Propheten Alexander und von Lukians Lehrer Demonax. Dieser Vergleich scheint sinnvoll, da es sich bei allen drei Männern um Zeitgenossen oder sehr kürzlich verstorbene Zeitgenossen Lukians handelt, alle drei zu der in der Kaiserzeit verbreiteten Gruppe der „holy men“<sup>12</sup> gehören und, was in meinen Augen die wichtigste Gemeinsamkeit darstellt, alle drei nicht nur literarische Gegner oder Freunde Lukians sind, sondern er Anspruch darauf erheben kann, mit ihnen als historische Personen in Kontakt getreten zu sein.<sup>13</sup>

### De morte Peregrini und Das Leben des Demonax

In seiner Schrift *Das Leben des Demonax* will Lukian dem verehrten Philosophen ein Denkmal setzen. Zwei Männer, so sagt er zu Beginn,

---

<sup>11</sup> Dass der Quellenwert hinter dem literarischen leicht zurückstehen kann, ist natürlich gar nicht zu übersehen, und schon WIELAND lässt es in dem schon erwähnten Gespräch Lukian selbst sagen: „Auch kann ich nicht läugnen, daß das Orakel des Bakis, welches ich ihn dem Spruch der Sibylle stehenden Fußes entgegen setzen ließ, eine Verschönerung von meiner eigenen Erfindung war.“ (WIELAND 1984, 45–46.) Damit aber scheint zumindest Wieland das sibyllinische Orakel für echt zu halten.

<sup>12</sup> Vgl. ANDERSON 1994, der allerdings auch feststellt: „The death of Peregrinus remains an exceptional phenomenon in the annals of imperial holy men“ (110).

<sup>13</sup> Vgl. aber die von CLAY 1992, 3448 geäußerten Zweifel.

habe es zu seiner Zeit gegeben, die der Erwähnung und der Erinnerung wert sind, Sostratos, der bei den Griechen den Beinamen Herakles habe, und Demonax (*Dem.* 1). Das Werk über Demonax verfolgt damit zwei Ziele, „dass jener den Besten meiner Zeit im Gedächtnis bleibe, und die Tüchtigsten der jungen Generation, denen an der Philosophie gelegen ist, sich nicht nur an den alten Beispielen bilden müssen, sondern ihnen eine Richtschnur gegeben wird aus unserer Zeit und sie dem besten Philosophen, den ich selbst kenne, nacheifern können“ (*Dem.* 2). Für den Leser, der an der Lehre des Demonax interessiert ist, mag das, was Lukian dieser Einleitung folgen lässt, enttäuschend sein. Keine Gesamtdarstellung eines philosophischen Systems, sondern ein eher knapper, anekdotenreicher Bios mit dem klassischen Aufbau Genos, Jugend/Anlagen, Art des Philosophierens, Verhältnis zu Freunden und den Athenern, Apophthegmata, Alter und Tod, Begräbnis, Ehrungen nach dem Tod.<sup>14</sup> Die Apophthegmata werden dabei stets in konkrete Situationen eingebettet und scheinen so recht deutlich in der Tradition des Xenophon zu stehen. Clay benutzt für diese Schrift ganz treffend den Begriff „philosophical fiction“.<sup>15</sup>

Ganz anders als diese klassisch komponierte Lebensbeschreibung eines bedeutenden Philosophen zeigt sich *De morte Peregrini*. Auf einleitende Worte seine eigene Intention betreffend verzichtet Lukian ganz, er beginnt unvermittelt mit „Der unglückselige Peregrinos ...“ und lässt, auch wenn die Anrede des Kronios uns schon ahnen lässt, dass Autor und Adressat des Briefes mehr über den Protagonisten wissen, „die ganze Geschichte“ zunächst einmal durch Rede und Gegenrede der beiden Kontrahenten, des Theagenes und des anonymen Gegenredners, vor den Augen des Lesers sich abspielen. Während Lukian im *Demonax* selbst zu Zeitgenossen über einen Zeitgenossen spricht,

---

<sup>14</sup> Vgl. LEO 1901, 83f. und kurz darauf: „Von der Art dieses βίος mag das meiste von dem gewesen sein was dem Diogenes ausser seinen Sammelbüchern von biographischer Litteratur der eignen Zeit erreichbar war“ (84).

<sup>15</sup> CLAY 1992, 3426: „What we have in Lucian's »Demonax« is, I believe, a philosophical fiction in the tradition familiar from Xenophon's »Cyrropaedia« ...“



salopp formuliert also entweder die Wahrheit sagt oder lügt, lässt er im *Peregrinos* zunächst andere sprechen. Damit befreit er sich selbst, was den Helden der Geschichte angeht, zwar vom Wahrheitspostulat, gleichzeitig aber können die Sprecher auch als Beglaubigungsinstanz fungieren.<sup>16</sup>

Will man Lukians Peregrinos- mit seinem Demonaxbild konfrontieren, so stößt man zunächst auf eine tatsächliche Konfrontation der beiden, von der Lukian in *Dem.* 21 berichtet: „Als Peregrinos Proteus ihm einmal vorhielt, dass er die meiste Zeit lache und seinen Scherz mit den Menschen treibe, und sagte: »Demonax, du bist kein rechter Kyniker«, antwortete dieser: »Peregrinos, du bist kein rechter Mensch.«“

Mögen wir auch bedauern, von der Auseinandersetzung der beiden nur das pointenhafte Ende berichtet zu bekommen, so lässt sich doch hier auch einer der Hauptpunkte von Lukians Kritik an Peregrinos erkennen, dass er nämlich philosophisches Bekenntnis und menschliches Verhalten in keinen Einklang zu bringen vermag.<sup>17</sup>

Von einer weiteren direkten Begegnung der beiden erfahren wir nichts, jedoch berichtet Lukian von zwei Gelegenheiten, bei denen Demonax mit dem Peregrinos erstaunlich ähnlichen kynischen Gestalten zu tun bekommt. So in *Dem.* 48: „Am heftigsten aber griff er immer die an, die nicht auf der Suche nach Wahrheit, sondern nach Ansehen philosophieren. Als er einmal einen Kyniker sah mit Mantel und Beutel, der aber statt eines Stabes eine Keule<sup>18</sup> (ὑπερον) trug, und ein großes Geschrei machte und sich als Schüler des Antisthenes, Krates und Diogenes bezeichnete, sagte er: »Lüge doch nicht, du bist ja gerade

---

<sup>16</sup> Zum Problemfeld Wahrheit, Lüge und Fiktion vgl. MARTIN HOSE: Fiktionalität und Lüge. Über einen Unterschied zwischen römischer und griechischer Terminologie, *Poetica* 28 (1996), 257–274, der Lukians *Philopseudeis* 2 als Beleg für die Subsumierung der „ficta“ unter „Lüge“ bei den Griechen anführt.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu sein seltsames und auf Äußerlichkeiten beschränktes Verhalten, das in *Per.* 17 beschrieben wird.

<sup>18</sup> In *Per.* 36 heißt es von Peregrinos auch, er trage eine „herakleische Keule“ (ρόπαλον).

mal ein Schüler des Hypereides«. <sup>19</sup> Der namenlose Philosoph erinnert dabei so sehr an unseren Peregrinos aus *Per.* 15, der sich den Mantel des Philosophen ja auch nur zum Schein umhängt und dem das Volk nun zuschreit, er sei der einzig wahre Schüler des Diogenes und Krates, dass man sich dort in der begeisterten Menschenmenge nur einen Demonax wünschte.

Wenig später (*Dem.* 50) setzt Demonax sich für einen weiteren Kyniker ein, der sich in unflätiger Weise über die mangelnde Körperbehaarung des Statthalters ausgelassen hat. Der Statthalter nun überlegt, den Philosophen an den Pranger zu stellen oder zu verbannen, lässt sich aber von Demonax dazu bringen, dem Mann die den Kynikern eigene Freiheit der Rede zuzugestehen. Demonax' Vorschlag für eine Strafe, sollte der Philosoph seine Beleidigungen wiederholen, ist so angemessen wie spaßig: Er schlägt vor, ihn in diesem Falle selbst zu enthaaren. Auch dieser Kyniker erinnert wieder sehr an unseren Peregrinos. In *Per.* 18 erfahren wir von ihm, dass er in Rom so lange Reden gegen den Kaiser, der ihn jedoch milde ignoriert, und den Stadtpräfekten führt, bis er der Stadt verwiesen wird. Dadurch allerdings zieht er sich den Ruhm eines Märtyrers der Philosophie zu, was seiner Sache nur nützt. Auch diesem Stadtpräfekten hätte man vielleicht einen Berater wie Demonax wünschen können.<sup>20</sup>

Hieraus soll jetzt auf keinen Fall der Schluss gezogen werden, die anonymen Kyniker im *Demonax* seien gar Peregrinos selbst. Im Gegenteil zeigen diese Szenen nur allzu deutlich, dass Peregrinos häufig in einer Weise gezeigt wird, die keine bemerkenswert individuellen Züge aufweist, sondern in den Bereich der allgemeinen Philosophen-Invektive

<sup>19</sup> Der Redner Hypereides wurde wegen seiner Neigung zu Feinschmeckerei und Glücksspiel in der Komödie verspottet, vgl. Athen. VIII 341e–342c.

<sup>20</sup> Dieses Geschehen gehört zu den von ANDERSON 1976 identifizierten Themen, die im Lukianischen Werk immer wieder variiert werden: „... there are several variations on the formula »an influential patron, with a taste for culture, intervenes at the eleventh hour to save a charlatan« ...“ (17, vgl. DERS.: *Studies in Lucian's Comic Fiction*, Leiden 1976, 31). Allerdings führt Anderson die Szene aus dem *Demonax*, der für ihn einen Außenseiter unter den Schriften Lukians darstellt, nicht an.

gehört. Demonax nun erscheint nicht allein als prädestinierter Widersacher des Peregrinos. Nicht selten sind die Fälle, in denen Peregrinos uns zudem als verzerrtes Spiegelbild des Demonax vor Augen geführt wird. So scheiden beide freiwillig aus dem Leben, jedoch in geradezu diametral entgegengesetzter Weise und aus vollkommen unterschiedlichen Gründen. Schon zu Beginn der beiden Schriften erfahren wir, dass Peregrinos sich aus Ruhmsucht verbrannte (*Per.* 1), Demonax dagegen Selbstmord verübte, weil er selbst nicht mehr ausreichend für sich sorgen konnte (*Dem.* 4). Demonax verlässt die Welt, während er noch berühmt und in aller Munde ist (*Dem.* 65) und zwar, wie Lukian ausdrücklich erwähnt, so, wie er seinen Mitmenschen schon immer erschienen ist. Von Peregrinos dagegen macht er sehr deutlich (*Per.* 20), dass der Feuertod seine letzte Möglichkeit war, von seinen Mitmenschen noch einmal wahrgenommen und bewundert zu werden. Dazu passt natürlich, dass die Todesart des Demonax gar nicht erst erwähnt werden muss, während die Verbrennung des Peregrinos und deren Vorbereitung bis hin zur Art des gewählten Holzes ausführlich geschildert werden. Ja, wir erfahren sogar, dass die größte Angst des Peregrinos kurz vor seinem Tod war, an einer Krankheit zu sterben, ohne weiteres Aufsehen zu erregen (*Per.* 44).

In beiden Werken ist, wie bei der Lebensbeschreibung eines Philosophen nicht anders zu erwarten, häufig von Sokrates die Rede, und sowohl Demonax als auch Peregrinos werden schon früh mit ihm verglichen. So erklärt Theagenes in *Per.* 5, Sokrates sei nicht gut genug, mit Peregrinos verglichen zu werden, dem nur Zeus allein gleichkommen könne. Nichtsdestoweniger legt aber die weitere Erzählung an mindestens zwei Stellen einen Vergleich mit Sokrates nahe. So beschreibt der unbekannt Redner die Zeit des Peregrinos im Gefängnis in einer Weise, die an die Haft des Sokrates erinnern muss. Vor allem die schon morgens vor dem Tor wartenden Witwen und Waisen erscheinen als Zerrbild der Schar der Freunde des Sokrates in derselben Situation, wie sie im *Phaidon* beschrieben sind. Und natürlich sind auch die Wächter des Peregrinos bestechlich.<sup>21</sup> Dabei nutzt jedoch Peregrinos seine Haft-

---

<sup>21</sup> Wie gut sich dieses Bild des eingekerkerten Philosophen auch in anderen Zusammenhängen nutzbar machen lässt, zeigt z.B. *Acta Pauli et Theclae* 18.

zeit aus, um sich von seinen Glaubensbrüdern gut bewirten zu lassen und bringt auch einiges Geld dabei auf die Seite.

In *Per.* 37 ist es Lukian selbst, der die um das qualmende Feuer herumstehenden Anhänger des Peregrinos mit den Schülern des Sokrates vergleicht und ihnen zugleich Ruhmsucht unterstellt: „Oder wartet ihr, bis irgendein Maler vorbeikommt und euch abmalt, wie man die Gefährten des Sokrates im Gefängnis malt?“ Und schließlich deutet Lukian auch das Mitführen des schönen Knaben in *Per.* 43 ironisch als Sokrates-Stilisierung des Peregrinos.<sup>22</sup>

Das Verhältnis des Peregrinos zu Sokrates erscheint dadurch geradezu als das Gegenteil des Verhältnisses Demonax/Sokrates. Demonax muss den Vergleich mit Sokrates nicht suchen, da er von den Athenern mit der gleichen Anklage der Gottlosigkeit verfolgt wird. Im Gegensatz zu seinem großen Vorgänger gelingt es ihm jedoch leicht, einen Freispruch von den Richtern zu erwirken (*Dem.* 11). Hieraus konstruiert Lukian aber keineswegs eine Überlegenheit des Demonax über Sokrates. In *Dem.* 58 lehnt Demonax es rundweg ab, sich Ehren erweisen zu lassen, deren Sokrates und Diogenes nicht teilhaftig geworden sind, und in *Dem.* 62 bringt er sein Verhältnis zu seinen Vorgängern folgendermaßen auf den Punkt: „Als er gefragt wurde, wen er von den Philosophen schätze, sagte er: »Alle sind sie bewundernswert, aber ich verehere Sokrates, bewundere Diogenes und liebe Aristipp.«“

In diesem Ausspruch des Demonax zeigt sich in knapper Weise das Wesen seiner eklektischen Weltanschauung. Eine „Philosophie“ des Demonax ist schon deswegen nicht aus seiner Lebensbeschreibung herauszulesen, weil er sich offensichtlich aller philosophischen Systeme bediente, und Lukian uns daher bevorzugt seine menschlichen Qualitäten schildert. Hierzu steht das Philosophieren des Peregrinos in krassem Gegensatz. Er hängt sich ja nicht nur den Philosophenmantel zuallererst nur um, um der Anklage des Vatermordes zu entgehen, sondern spielt danach auch weiterhin gleichzeitig den Christen und den Kyniker und den Anhänger seltsamer Sekten (*Per.* 17) aus Gründen der

---

<sup>22</sup> „... den schönen Knaben, den er überredet hatte, Kyniker zu werden, damit auch er einen Alkibiades hat“ (*Per.* 43).

Geld- und Ruhmgier. Dass er hier nur äußerliche Bekenntnisse abgelegt haben kann, ohne sich die Lehren dieser Schulen anzueignen, wird nicht nur aus Lukians Kommentaren deutlich, es zeigt sich auch daran, dass seine Karriere unter den Christen abrupt deswegen beendet wird, weil er bei einem Regelverstoß erwischt wird (*Per.* 16). Geradezu zu einer Parodie des Demonax wird Peregrinos aber nicht nur durch die Umstände seines Todes, sondern auch durch seine und seiner Anhänger Sorge um seinen Nachruhm. Während Demonax unbestattet zu bleiben wünscht, um wenigstens noch Hunden und Vögeln nützlich zu sein (*Dem.* 66), lässt Peregrinos nach seinem Tode noch Sendschreiben von eigens ausgewählten Boten in alle Welt schicken (*Per.* 41) und bereitet durch seine Umbenennung in Phoinix (*Per.* 27) und seine letzten Worte (*Per.* 36) selbst seine Apotheose vor. So sieht der unbekannte Redner zu Recht voraus<sup>23</sup>, dass dem Peregrinos göttliche Ehren zuteil werden: Altäre, goldene Statuen, die Verehrung als hilfreicher Daimon und ein eigener Kult. All dies erscheint als grotesk gesteigerte Version der Ehrungen, die Demonax von den Athenern empfing, die nach seinem Tod den Stein, auf dem er sich auszuruhen pflegte, in Ehren hielten (*Dem.* 67) und bei denen er zu Lebzeiten als gleichsam göttliche Erscheinung und guter Daimon (*Dem.* 63) in jedem Haus willkommen war. Dass Demonax trotz seinem Wunsch ein Staatsbegräbnis zuteil wird, während von Peregrinos nur ein verglühender Scheiterhaufen bleibt, ist da nur folgerichtig.

Und auch die Tatsache, dass Demonax allein durch sein Erscheinen einen Aufruhr in Athen beilegen konnte und seine Mitbürger ohne ein Wort zu sprechen zum friedlichen Umgang miteinander brachte (*Dem.* 64), während es Peregrinos vermochte, die friedliche Versammlung der Zuschauer bei den olympischen Spielen durch seine Rede im Handumdrehen so sehr gegen sich aufzubringen, dass der Mob ihn zu steinigen versuchte (*Per.* 19), lässt Peregrinos wieder in der Rolle des Anti-Demonax erscheinen.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Dies wird eine *vaticinatio ex eventu* sein, vgl. HALL 1981, 28.

<sup>24</sup> So fügt sich der Demonax dann doch sehr gut in das von ANDERSON gezeichnete Bild von „Theme and Variation“ in den Werken Lukians. An-

## De morte Peregrini und Alexandros

Mit dem Lügenpropheten Alexander dagegen verbindet Peregrinos eine ganze Reihe von Gemeinsamkeiten. So bemerkt Nesselrath, dass „die Vita“ des Peregrinos „als ein ähnliches Gaunerleben dargestellt“ wird wie die „Schurkenbiographie« des Alexander von Abonuteichos<sup>25</sup>, und Branham verbucht die beiden Werke als „ideologically similar“<sup>26</sup> und behandelt den Peregrinos zumeist als Anhängsel des Alexander. Und in der Tat verfolgt Lukian augenscheinlich in beiden Schriften das Ziel, die Träger illegitimer philosophischer oder religiöser Verehrung zu entlarven und mit Hilfe eines „negativen βίος“<sup>27</sup> der Lächerlichkeit preis zu geben. Ähnlichkeiten lassen sich auch leicht in der Selbstinszenierung der beiden „Helden“ erkennen. So formuliert Victor zum *Alexandros*: „Der andere Kunstgriff, der es Lukian erlaubt, das Leben und die Taten des Alexandros mit allem Glanz zu erzählen, ohne den Fluß dieser Erzählung immer wieder z.B. durch tadelnde oder den Leser belehrende Stellungnahmen zu stören, besteht in der Benutzung des Theatervokabulars, mit dem er Alexandros und seine Tätigkeit kennzeichnet und sich gleichzeitig von ihm absetzt.“<sup>28</sup> Auch wenn Victor hier nicht eigens auf *De morte Peregrini* verweist, so gilt seine Beobachtung doch sicher auch für die oben in Anm. 6 genannten Stellen, in denen auf die tragödienhafte Selbststilisierung des Peregrinos angespielt wird.

So eindeutig dieser Befund auch zu sein scheint, und so naheliegend es damit wäre, die beiden Werke als stereotype Behandlungen des gleichen Grundthemas zu betrachten, scheint es mir doch lohnend, einen Blick gerade auf die Unterschiede in der Behandlung dieser bei-

---

ders als ANDERSON 1976, 65 annimmt, finden sich beim Vergleich Peregrinos/Demonax eine Reihe von Indizien dafür, dass neben der „genuine piety towards his teacher“ eine gute Portion „artistic satisfaction“ für den Autor im Spiel war.

<sup>25</sup> NESSELRATH 2001a, 26f.

<sup>26</sup> BRANHAM 1989, 186.

<sup>27</sup> VICTOR 1997, VII.

<sup>28</sup> VICTOR 1997, 55.

den Scharlatane zu werfen. Machen wir uns also auf die Suche nach Beweisen für die „sophistische Virtuosität, mit der der Autor seine eigenen Motive in feiner Nuancierung zu handhaben weiß“<sup>29</sup>.

Wie *De morte Peregrini* mit der Anrede an Kronios, so beginnt der *Alexandros* mit einer Anrede an Kelsos.<sup>30</sup> Beide Adressaten sind offensichtlich mit dem jeweiligen Helden schon ein wenig vertraut. Aber während Lukian unter dem Eindruck der eben gerade mit angesehenen Selbstverbrennung des Peregrinos seinem Freund Kronios davon berichtet, weil er mit ihm schon öfter über diesen Wanderphilosophen gescherzt haben mag (*Per.* 2), erscheint in Kelsos der Auftraggeber der folgenden Darlegungen (*Alex.* 1), der mit seinem Wunsch, über „Leben, Erfindungsreichtum, Unternehmungsgeist und Betrügereien des Scharlatans Alexander von Abonuteichos“<sup>31</sup> informiert zu werden, die Maßstäbe für Lukians Arbeit vorgibt. Gefordert ist damit also ein Stück Biographie. So kann Victor in seinem Vorwort sagen: „Es ist dagegen festzustellen, daß Lukian in diesem negativen βίος des Alexandros den Anspruch erhebt, mit den Tatsachen so umzugehen, wie er es selbst von einem Historiker in seiner Schrift »Wie man Geschichte schreiben soll« verlangt.“<sup>32</sup>

Lukian reagiert auf diesen Anspruch zunächst mit einer Entschuldigung dafür, dass ausgerechnet der dreimalverfluchte Alexander ihm und Kelsos zu so ernsthafter Beschäftigung dienen soll (*Alex.* 2). Eine solche Entschuldigung ist im Falle der Schrift *De morte Peregrini* natürlich nicht nötig, da diese Schrift als Gelegenheitsschrift und Gedächtnisprotokoll auftritt und somit weder dem Leser noch dem Autor besondere Mühe zu machen vorgibt. Wie schwierig es aber dennoch ist, aus solchen Beobachtungen und Selbstaussagen eines Autors wie Lukian auf den objektiven Wahrheitsgehalt eines Werkes zu schließen,

<sup>29</sup> BRAUN 1994, 18.

<sup>30</sup> Es ist sehr verführerisch, diesen Adressaten mit dem bekannten Autor zu identifizieren, gegen dessen christenfeindliche Schrift sich Origenes wendet, jedoch handelt es sich um einen anderen Vertreter dieses Namens, vgl. VICTOR 1997, 132.

<sup>31</sup> *Alex.* 1, Übersetzung von VICTOR 1997.

<sup>32</sup> VICTOR 1997, VII.

mögen die ganz unterschiedlichen Schlüsse verdeutlichen, die Victor und Branham aus der Entschuldigung im *Alexandros* und dem Fehlen einer solchen in *De morte Peregrini* ziehen. So schreibt Branham: „Since he does not offer the work [*De morte Peregrini*] as a biography, he is freed of comical justifications for his efforts, but the backdrop of serious biography as an ironic frame for his antihero is also lost.“<sup>33</sup> Die Entschuldigung funktioniert also für ihn geradezu als Ironiesignal. Ein gutes Jahrzehnt später kommt Victor zu einem entgegengesetzten Schluss: „Und nur weil sich Lukian die Aufgabe gestellt hat, wahrheitsgemäß, d.h. als Historiker über das Leben des Alexandros zu berichten, muß er sich wegen des Gegenstandes seiner Schrift, der eigentlich einer ernsthaften historischen Berichterstattung unwürdig ist, entschuldigen (Alex. 2). . . . Eine solche Entschuldigung fehlt daher in seiner betont satirischen Schrift über das Ende des Peregrinus, der nach Lukians Einschätzung dem »Lügenpropheten« nahe verwandt war.“<sup>34</sup>

Trotz dieser Schwierigkeiten ist es deutlich, dass Lukian durch den jeweils eigenen Umgang mit den Adressaten seiner Schrift auch jeweils eigene Erwartungen, die Textsorte der folgenden Schrift betreffend auslöst: Im *Alexandros* erwarten wir eine Biographie und Darstellung des Denkens und Wirkens des Helden, in *De morte Peregrini* einen spannenden Augenzeugenbericht.

Dies zeigt sich recht deutlich bei der Beschreibung des Sterbens der beiden Helden. Die Parallelen sind evident: Peregrinos, der seine Selbstverbrennung schon vorausgesagt hat, droht, so teilt Lukian seinem Freund Kronios am Ende seines Briefes noch als zusätzliche Anekdote mit, kurz zuvor an den Folgen zu reichlichen Essens zu sterben (*Per.* 44). Alexandros, der seinerseits seinen Tod durch Blitzschlag vorausgesagt hatte, natürlich als Parallele zu Asklepios, stirbt kläglich an einer Sepsis (*Alex.* 59). Da es also offensichtlich für einen Scharlatan die Möglichkeit eines würdigen Todes<sup>35</sup> nicht gibt, sondern nur die spektakuläre Apotheose im Feuer oder das klägliche Verrecken an einer

---

<sup>33</sup> BRANHAM 1989, 194.

<sup>34</sup> VICTOR 1997, 10f.

<sup>35</sup> Wie für Demonax, vgl. VICTOR 1997, 170.



eckerregenden Krankheit, nutzt Lukian im Falle des *Alexandros* die Gelegenheit zu medizinisch genauer Beschreibung der Todesart, während ihm die Selbstverbrennung des Peregrinos Gelegenheit gibt, noch einige theatrale Effekte in seine Schrift einzubauen.

Noch eine weitere Gemeinsamkeit ist geeignet, uns die Unterschiede der beiden Werke klarer vor Augen zu führen: Beide Hauptpersonen werden, wenn auch in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen, mit Werken der bildenden Kunst verglichen. So sagt der glühende Peregrinos-Anhänger Theagenes am Ende seiner Rede in Elis: „Zwei Schöpfungen hat die Welt gesehen, die die besten sind: den olympischen Zeus und Proteus“ (*Per.* 6), während es im Falle des Alexandros Lukian selbst ist, der den Vergleich zieht: „Zuerst will ich ihn dir mit Worten so genau, wie nach meinem Können möglich ist, zeichnen, auch wenn ich kein Maler bin“ (*Alex.* 3, meine Übersetzung). Natürlich lässt sich aus dem Wort ὑπογράφω eine (wie ernst auch immer gemeinte) Verpflichtung zur mimetischen Wahrhaftigkeit herauslesen, während ja eine Rundplastik mehr dem Ideal als der Wirklichkeit verpflichtet ist. Sieht man aber einmal von der den modernen Leser wahrscheinlich viel brennender als den Zeitgenossen Lukians interessierenden Frage nach dem Wahrheitsgehalt lukianischer Biographien ab, so fällt ein weiterer Unterschied zwischen den beiden Gattungen der bildenden Kunst ins Auge. Während eine Zeichnung oder ein Bild im Allgemeinen über einen höheren Informationsgehalt und eine stärkere narrative Potenz verfügt, die vom Rezipienten somit ein lesendes Betrachten verlangt, bietet eine Skulptur viel stärker die Möglichkeit, eine unmittelbare Reaktion (wie Theagenes meint, natürlich eine unmittelbare Verehrung) hervorzurufen. So vergleiche man etwa die Beschreibung der Wirkung der Aphroditestatue in den pseudolukianischen *Erottes* (13) mit der Beschreibung eines Bildes etwa zu Beginn des Romans des Achilles Tatius.<sup>36</sup> Dies geschieht unabhängig davon, ob die trans-

---

<sup>36</sup> Interessant in diesem Zusammenhang sind auch Dions *Olympische Rede* 12,50–53, wo die Wirkung der Plastik des Phidias besprochen wird, und der Anfang der *Imagines* des Philostrat: ὅστις μὴ ἀσπάζεται τὴν ζωγραφίαν, ἀδικεῖ τὴν ἀλήθειαν ... (I 1).

portierte Information wahr ist oder nicht und ob die Reaktion Verehrung, Liebe, Begehren oder Lachen ist.

Die Unterschiede zwischen *Alexandros* und *De morte Peregrini* (und auch zwischen *Demonax* und *De morte Peregrini*) lassen sich meiner Meinung nach nicht mit den Termini wahr und falsch oder mehr oder weniger satirisch fassen. Ein Brief kann ebenso gut Wahrheit oder Lüge beinhalten wie eine Biographie, eine Skulptur ebenso ähnlich oder unähnlich sein wie eine Zeichnung. Sie unterscheiden sich zunächst nur darin, dass Skulptur und Brief auf eine viel unmittelbarere Wirkung auf den Rezipienten angelegt sind, während Biographie und Zeichnung ihren jeweiligen Gegenstand viel ausführlicher behandeln können und sollen. Wir werden auf diesen Punkt noch zurückkommen. Hierzu fügt sich auch sehr gut die Beobachtung, dass Lukian die guten Eigenschaften des Alexandros nicht verschweigt, sie im Gegenteil anführt, damit sein schändlicher Umgang mit seinen Talenten umso deutlicher zu Tage tritt. Hieraus größere Glaubwürdigkeit für den gesamten Text einzufordern, wie Victor es implizit durch den Vergleich mit Peregrinos tut<sup>37</sup>, scheint mir gefährlich.

### *Peregrinos als komische Figur*

Unter diesem Blickwinkel lassen sich auch weitere Parallelen und Unterschiede zwischen Peregrinos und Alexandros leichter verstehen. So wirft Lukian beiden vor, sich sexueller Verfehlungen schuldig gemacht zu haben. Alexandros, so erfahren wir, habe sich erst der Magie und Scharlatanerie zugewendet, als sein Liebhaber und Lehrmeister gestorben war und er selbst seines Alters wegen keine neuen Liebhaber mehr anziehen konnte (*Alex.* 5–6). Peregrinos dagegen „wurde, kaum dass er zum Mann geworden war, in Armenien beim Ehebruch erwischt und steckte eine Menge Schläge ein. Und schließlich floh er durch einen Sprung vom Dach, nachdem man ihm einen Rettich in den Hintern

---

<sup>37</sup> „Der ganze Text trieft von Hohn und Spott. Die Fülle der tadelnden und verleumdenden Epitheta ist gewaltig. Nirgendwo wird im geringsten versucht, etwas zu Peregrinos' Lob vorzubringen, es sei denn ironisch“ (VICTOR 1997, 17).

gestopft hatte. Dann verführte er noch einen schönen Knaben und kaufte sich mit 3000 Drachmen von den Eltern frei ...“ (*Per.* 9).

Natürlich gehören solche Vorwürfe zum Standardrepertoire jeder Invektive, und die Frage nach der Berechtigung solcher Behauptungen stellt sich in beiden Fällen nicht.<sup>38</sup> Wichtiger dagegen ist es zu betrachten, wie gerade die Präsentation dieses Standardvorwurfs in ähnlicher Weise den Unterschied zwischen den beiden Schriften betont, wie es schon oben für den Vergleich des Helden mit einem Werk der bildenden Kunst zu zeigen versucht worden ist. Denn Alexandros' Zeit als Prostituirter fügt sich passend in seine Karriere und dehnt zudem den zu Beginn erhobenen Vorwurf, er treibe Schindluder mit seinen zweifellos vorhandenen Talenten<sup>39</sup>, noch auf den Umgang mit seinen ebenso zweifellos vorhandenen körperlichen Vorzügen aus. Die Verfehlungen des Peregrinos dagegen haben auf den ersten Blick gesehen keinen Bezug zu seiner Karriere. So bricht der ungenannte Sprecher die Aufzählung ja auch mit den Worten ab: „Dies und anderes scheint es mir besser zu übergehen, denn er war ja noch ungestalteter Ton ...“ (*Per.* 10). Auch dienen sie weniger dazu, sein Verhalten und seine Motivation zu schildern, sondern eher dazu, ihn in zwei besonders peinlichen Situationen, als erwischter Ehebrecher und übers Ohr gehauener, d.h. um Geld geprellter Knabenliebhaber, zu präsentieren. Somit erscheint Peregrinos schon hier als Komödienfigur.

Es ist schon häufig festgestellt worden, dass wie das Gesamtwerk Lukians, so auch der *Alexandros* und *De morte Peregrini* sich durch mannigfachen Gebrauch von Theatervokabular auszeichnen.<sup>40</sup> Da beide

---

<sup>38</sup> Vgl. VICTOR 1997, 17: „Im Falle des »Peregrinus« greift Lukian tief in den Fundus der antiken Invektive und hätte sich wahrscheinlich sehr gewundert, daß man heutzutage geneigt ist, dergleichen wörtlich zu nehmen.“

<sup>39</sup> „An Verstand, an Geistesgegenwart und an Scharfsinn übertraf er die anderen Menschen bei weitem, und die Beweglichkeit, die schnelle Auffassung, das gute Gedächtnis, die wissenschaftliche Begabung, über all das verfügte er nach Belieben. Er gebrauchte diese Fähigkeiten zu den schlimmsten Zwecken ...“ (*Alex.* 4; Übersetzung VICTOR 1997, 83).

<sup>40</sup> Vgl. CLAY 1992 und VICTOR 1997, 55.

Hauptpersonen darauf angewiesen sind, sich in ihren Rollen als Prophet und Philosoph selbst zu inszenieren, überrascht diese Beobachtung nicht und mag im Falle des Alexandros wirklich dazu geeignet sein, die Distanz des kritischen Historiographen zu sichern, die Lukian hier für sich in Anspruch nimmt. *De morte Peregrini* dagegen zeigt noch einen anderen Umgang mit dem Theatralischen. Es ist schon darauf hingewiesen worden<sup>41</sup>, dass diese Schrift als Brief und Augenzeugenbericht vom Tode des Peregrinos stärker auf Effekte setzen kann als der *Alexandros*. Jedoch nutzt Lukian auch noch andere Gelegenheiten, seiner Beschreibung der Ereignisse einen theatralischen, allerdings nicht tragödien- sondern komödienhaften, bisweilen auch an das Satyrspiel gemahnenden Ton zu geben.

Dies gibt der Autor des Briefes schon gleich zu Beginn vor. „Dennoch hat wenig gefehlt, und ich wäre von den Kynikern zerrissen worden, wie Aktaion von den Hunden oder sein Verwandter Pentheus von den Mänaden“ (*Per.* 2). Mit diesen Worten evoziert Lukian selbst eine tragödienhafte Situation, die aber in dem beschriebenen Zusammenhang – der lachende Lukian wird von zur Ernsthaftigkeit entschlossenen Kynikern bedroht – sofort einen komisch-parodistischen Zug erhält. Daher wird kaum jemandem die komische Potenz in dem folgenden Hinweis auf die tragödienhafte Selbststilisierung des Peregrinos (ἐτραγώδει, *Per.* 3) entgehen können. Dass der unmittelbar aus der Wahrnehmung gewonnene lächerliche Eindruck Hauptthema der Widerlegungen des Peregrinos sein soll, macht der ungenannte Redner sogleich zu Beginn seiner Rede sehr deutlich: „Was soll man denn anderes tun, ihr Männer, wenn man derart lächerliche Reden hört und alte Männer *sieht*, die ... fast Rad schlagen in der Öffentlichkeit?“ (*Per.* 8)<sup>42</sup> Und so beginnt er denn auch seine Invektive damit, uns Peregrinos ohne weiteres narratives Beiwerk als komische Figur, die mit einem Rettich im Hintern sich durch einen Sprung vom Dach vor ei-

---

<sup>41</sup> Oben S. 130.

<sup>42</sup> Auch in *Per.* 15 werden die Zuhörer aufgefordert zu sehen, was sie hören (σκέψασθε).

nem gehörnten Ehemann in Sicherheit bringen muss, sehen zu lassen (*Per.* 9).

Auch die Erzählung von Peregrinos' Wirken unter den Christen ist folgerichtig auf ein Bild hin ausgelegt, ein komisches natürlich. Nur kurz ist die Beschreibung seiner Karriere vom Neubekehrten zum „Gesetzgeber“, wobei die Häufung von Titeln und Funktionen, die Peregrinos zugeschrieben werden, allenfalls komisch wirkt; Peregrinos aber, der sich noch im Gefängnis bereichert und es sich gut gehen lässt, während vor dem Tor Witwen und Waisen zu sehen sind<sup>43</sup>, die eine groteske Parodie der Schüler des Sokrates in seinen letzten Tagen bieten, wird maliziös geschildert. In gleicher Weise zeigen sich auch die Anhänger des Peregrinos nach der Verbrennung als Parodie der Schüler des Sokrates. „Oder wartet ihr, bis irgendein Maler vorbeikommt und euch abmalt, wie man die Gefährten des Sokrates im Gefängnis malt?“, macht Lukian sich über sie lustig, und auf der Stelle verwandelt sich das Bild der Trauer in einen Haufen zeternder, der Konfrontation aber nicht gewachsener Möchtegernhelden: „... als ich drohte, einige von ihnen zu schnappen und ins Feuer zu werfen, ... waren sie friedlich“ (*Per.* 37).

Eine weitere Parodie einer Tragödienfigur bietet Peregrinos, der zum Schutzflehenden am Altar des Zeus werden muss, nachdem er die in Olympia versammelte Menge gegen sich aufgebracht hat (*Per.* 19). Aber die größte Inszenierung seines Lebens ist sicherlich die Selbstverbrennung in Olympia, die er mit Tragödienrequisiten und fast auf einer Bühne<sup>44</sup> ausführt. Diese Selbstinszenierung aber unterläuft Lukian als Anwesender und Erzähler durch eine gezielte Gegeninszenierung. Zunächst konfrontiert er die Ankündigung des Geschehens schlicht mit seinem eigenen Lachen (*Per.* 34). Sodann lenkt er den Blick des Lesers, der eben noch durch die Augen des Peregrinos die Menschenmenge als

---

<sup>43</sup> ἦν ὄρα̃ν heißt es wörtlich in *Per.* 12. Wie wichtig die sinnliche Wahrnehmung Lukian zu sein scheint, zeigt sich auch in *Per.* 16: Peregrinos wird gesehen, wie er etwas Verbotenes isst, und daher aus der christlichen Gemeinde ausgeschlossen.

<sup>44</sup> So der Ungenannte in *Per.* 21.

Bewunderer des Philosophen sah, um: „... der Arme bedachte nicht, dass denen, die zum Kreuz oder dem Henker zugeführt werden, noch viel mehr Menschen nachlaufen“ (*Per.* 34). Auf das entscheidende Moment aber weist Lukian Kronios besonders hin: „Er – *und jetzt pass gut auf* – legte den Ranzen und den Mantel und seine herakleische Keule ab und stand in einem knappen, ziemlich schmutzigen Hemd da“ (*Per.* 36). In der letzten Sekunde beraubt Lukian den Peregrinos seiner Tragödienrequisiten, und aus dem Herakles wird ein schlecht angezogenes Männchen. Dieser tut dann natürlich das der Situation Angemessene, er wendet sich nach Süden, sagt aber genau das Falsche, denn er ruft die Manen seines von ihm selbst ermordeten Vaters an.<sup>45</sup> Dabei scheitert seine Inszenierung in der denkbar banalsten Weise: Er springt ins Feuer, aber die Zuschauer können ihn dabei gar nicht sehen: „Sprachs und sprang ins Feuer, wobei man ihn allerdings nicht sehen konnte, weil er von einer hochaufblodernden Flamme verborgen wurde“ (*Per.* 36). Daher bezeichnet Lukian diesen Moment als die *καταστροφή* des Dramas, den Moment nämlich, in dem Peregrinos das in Parium angelegte Kostüm ablegt und wieder ist, was er war. So müssen wir denselben Ausdruck im *Alexandros* (60) auch verstehen: „Dies war das Ende von Alexanders Inszenierung, die *Katastrophé* des ganzen Dramas.“ Deutlicher und endgültiger als durch einen Tod, der seiner eigenen Prophezeiung völlig widerspricht (*Alex.* 59), hätte Alexandros in der Tat seine Rolle als Prophet nicht ablegen können.

Lukian entlarvt also die Selbstinszenierung beider, des Alexandros und des Peregrinos, in ähnlicher Weise. Jedoch beschränkt er sich im *Alexandros* darauf, die Widersprüche zwischen Anspruch und Wahrheit in Leben und Wirken aufzuzeigen. Seine Versuche, Alexandros in eine Falle zu locken (*Alex.* 54), schlagen fehl und hindern den Lügenpropheten nicht daran, seine Rolle weiter zu spielen<sup>46</sup>. So bleibt Lukian nichts

---

<sup>45</sup> Noch mehr Fehler in der Inszenierung dieses Selbstmordes, bei der Peregrinos sich offenbar nicht für eine „richtige“ Methode entscheiden konnte (soll die Sonne Zeuge sein oder der Mond, soll er sich nach Osten wenden, wie die Brahmanen, oder nach Süden), bespricht ANDERSON 1976, 55f.

<sup>46</sup> Zu der nur scheinbaren Niederlage vgl. GERLACH in diesem Band, 185.

anderes übrig, als eine sorgfältige Darlegung aller Tatsachen πρὸς τὸ ἀκριβέες (*Alex.* 1) vorzulegen, in der Hoffnung, damit Irrtümer auszuräumen und der Wahrheit zu ihrem Recht zu verhelfen (*Alex.* 61), damit wenigstens, so ist dies doch wohl zu verstehen, niemand mehr durch seinen Glauben an Alexandros zu Schaden kommt, wie etwa zu dessen Lebzeiten die grobschlächtigen und ungebildeten Bewohner von Paphlagonien und Pontos (*Alex.* 17).

Von solch menschenfreundlichen Hoffnungen ist der Autor des *Peregrinos* offensichtlich frei, denn er versucht gar nicht erst, den Philosophen zu widerlegen<sup>47</sup>, er startet eine gezielte Gegeninszenierung, die die Tragödie zur Komödie werden lässt. So bringt er zunächst durch eigenes Eingreifen die Menge der andächtigen Kyniker dazu, sich in eine Meute wütender Hunde zu verwandeln (*Per.* 2; 37). Aber nach dem Tod des *Peregrinos* geht er noch einen Schritt weiter. Weit entfernt von dem im *Alexandros* genannten Ziel, die Menschen zu belehren, trägt Lukian selbst, so will er uns glauben machen, zur Legendenbildung bei. Wollte er im *Alexandros* noch die Unwissenden belehren, die Wissenden aber in ihrem Urteil bestärken, so sind die Vernünftigen ihm im *Peregrinos* nicht mehr sehr wichtig, die Dummen aber nutzt er für seine Inszenierung weidlich aus. Da die Inszenierungsfehler des *Peregrinos* dazu geführt haben, dass viele der Zuschauer nicht rechtzeitig am Spielort eintreffen konnten (*Per.* 39), der zudem nicht, wie vom sibyllinischen Orakel angekündigt, nahe beim Zeustempel lag (*Per.* 29, vgl. den Kommentar zur Stelle), sind die Schaulustigen ausgerechnet auf die Schilderung Lukians angewiesen: „Sah ich einen Vernünftigen, so erzählte ich schlicht, was geschehen war, wie ich es dir erzähle. Bei den Dummen, die nach der Geschichte gierten, trieb ich das Tragödienhafte noch etwas weiter, zum Beispiel, dass, als der Scheiterhaufen aufflammte und Proteus sich hineinwarf, zunächst ein gewaltiges Erdbeben geschah und der Boden aufstöhnte, sodann ein Geier aus der Mitte der Flamme aufflog zum Himmel und in Menschensprache laut rief: »Die Erde verließ ich, steige auf zum Olympos«“ (*Per.* 39). Dass

---

<sup>47</sup> Im Gegenteil, von dessen Lehre erfahren wir im ganzen Text kaum etwas.

es ihm dabei gelingt, den zu erwartenden Adler durch einen Geier zu ersetzen – als Beweis für das Gelingen dieses Streiches wird die Geschichte kurz darauf von einem Anhänger des Peregrinos so erzählt –, ist ein Beleg dafür, dass die Tragödieninszenierung des Peregrinos durch die Komödieninszenierung des Lukian verdrängt worden ist. Der Regisseur kann seine Inszenierung nun sich selbst überlassen.

### *Schlussbetrachtung*

Die lukianischen Schriften *Demonax*, *Alexandros* und *De morte Peregrini*, so hat es sich gezeigt, können wir nicht einfach nach dem Grad ihrer Wahrheit oder Verlässlichkeit unterscheiden. Alle drei bieten im Kern das, was Leo<sup>48</sup> als minimalen Inhalt eines βίος mindestens fordert, auch wenn *Alexandros* als ein negativer βίος erscheint, und diese Elemente im *Peregrinos* sehr kunstvoll auf Theagenes, den unbekanntem Sprecher, und Lukian selbst, der noch ein paar Anekdoten an Stelle der Apophthegmata beisteuert, verteilt werden. Die Unterschiede zwischen den Schriften sind, auch wenn alle drei Prosaschriften sind, Unterschiede der Textsorte, und dieser Unterschied lässt eine Reihe von Eigenheiten der jeweiligen Schriften leichter erklären, als es die Unterscheidungen „mehr oder weniger parodistisch“, „wahr oder erfunden“ oder auch „ernst und weniger ernst gemeint“ leisten können.

Die Lebensbeschreibung des Philosophen Demonax kann in xenophontischer Schlichtheit die guten Eigenschaften des verehrten Philosophen darstellen, einer Schlichtheit, die sich nicht zuletzt in der Verehrung der Athener für den Stein spiegelt, auf dem Demonax zu ruhen pflegte. Der *Alexandros* nimmt die Form einer mit wissenschaftlicher Präzision geführten Untersuchung an. Daher rührt der häufige Verweis auf die Quellen.<sup>49</sup> Die Orakel werden eines nach dem anderen durch-

---

<sup>48</sup> Oben Anm. 14.

<sup>49</sup> So beobachtet VICTOR 1997, 22: „Nirgendwo in Lukians Schriften ist in solcher Häufigkeit von Quellen die Rede, auf die er sich bezieht, und dieser Befund entspricht Lukians eigenen Forderungen an ein Geschichtswerk“.



genommen<sup>50</sup>, der Versuch, Alexandros aus der Rolle fallen zu lassen, schlägt fehl und muss durch präzise Historikerarbeit ersetzt werden, eine Arbeit, die ganz thukydeisch natürlich dem Lesepublikum nützen soll. Daher nimmt Lukian hier diesen Nutzen für sich in Anspruch. Dagegen zeigt sich *De morte Peregrini* von Anfang an als eine Inszenierung, die an die Stelle der peregrinischen Tragödie eine mit den gleichen Rollen gespielte lukianische Komödie oder ein lukianisches Satyrspiel stellt. Als Regisseur des Ganzen, der sein Publikum, seinen Freund Kronios, zum Lachen bringen will (*Per.* 2; 43; 45), lässt Lukian den Hauptdarsteller Peregrinos, den Nebendarsteller, wie er ihn selbst nennt (*Per.* 36), Theagenes, den ungenannten Sprecher<sup>51</sup>, sich selbst und sogar, als wären sie ein Chor von Hunden (oder Kynikern, oder Rasenden) (*Per.* 2), die Anhänger des Peregrinos nach seinen Anweisungen immer wieder die Selbstinszenierung des Peregrinos unterlaufen und verdrehen. Wenn dies nicht nur Kronios, sondern auch noch uns zum Lachen bringen kann, so ist ihm mit *De morte Peregrini* ein Hippokentauros gelungen, auf den sein Autor zu Recht stolz sein kann.

---

<sup>50</sup> Der interessanten Frage, ob diese Orakel echt oder von Lukian gefälscht sind, kann hier natürlich nicht nachgegangen werden; dass er zu solchen Fälschungen in der Lage ist, zeigt das Bakis-Orakel zur Genüge.

<sup>51</sup> Der nicht Lukian selbst sein kann, auch keine Art *alter ego*, sondern besser Lukians Nebendarsteller, der daher auch beim finalen Inszenierungskampf zwischen Lukian selbst und Peregrinos, bei dem ja auch Theagenes nur noch eine stumme Rolle spielt, nicht mehr benötigt wird.

## IV. Die Figur des Scharlatans bei Lukian

Jens Gerlach

Τὴν ἀκαλλώπιστον ἐκείνην οὐχ ὄρᾳς,  
τὴν γυμνὴν, τὴν ὑποφεύγουσαν αἰεὶ καὶ διολισθάνουσαν;<sup>1</sup>

Lukians literarischer Kosmos ist dicht bevölkert von windigen Gestalten, Schwindlern und Aufschneidern unterschiedlicher Couleur.<sup>2</sup> Der Scharlatan<sup>3</sup> als literarische Figur des auf öffentliche Wirksamkeit und Eigengewinn zielenden Betrügers und Verstellungskünstlers bildet folglich keinen klar umrissenen Typus mit konstanten Merkmalen, sondern kann je nach Textsorte, Thema und Darstellungsziel des Autors Lukian seine Gestalt wechseln. In den Dialogen<sup>4</sup> und menippeischen Satiren Lukians treiben zahlreiche Pseudophilosophen ihr Unwesen, die sich aus Gewinn- oder Ruhmsucht für die legitimen Nachfolger eines Platon, Aristoteles, Epikur, Diogenes oder anderer Archegeten philosophischer Sekten ausgeben<sup>5</sup>, während in den Schriften *Pseudologista*, *Pseudosophista* und *Rhetorum Praeceptor* rhetorische Scharlatane auf-

---

<sup>1</sup> *Pisc.* 16, gesagt über die personifizierte Wahrheit (ἀληθής, ἀλήθεια): „Siehst du nicht die ungeschminkte da, die nackte, die unvermerkt entschwindet immer wieder und ins Straucheln kommt?“

<sup>2</sup> Hier eine kleine Auswahl der lukianischen Bezeichnungen für den Scharlatan: γόης, ἀλαζών, σοφιστής, μάγος, ὑποκριτής, ἀπατεών; beliebt sind auch Zusammensetzungen, wie: ψευδόμαντις, ψευδολογιστής usw.

<sup>3</sup> Laut KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch*, S. 636, aus dem ital. *ciarlatano*, das aus dem mlat. *ceretanus* „fahrender Schüler“ unter Einfluss von ital. *ciarlare* „schwätzen wie ein Marktschreier“ entstanden ist.

<sup>4</sup> NESSELRATH 2001a, unterscheidet zwei Dialoggruppen, die „Adaptionen der Komödie“ (21–23) und die „Adaptionen des philosophischen Dialogs“ (19–21); zur menippeischen Satire s. 23–25.

<sup>5</sup> In der Schrift *Philops.* entpuppen sich selbst ehrenwerte Philosophen aus der besseren Gesellschaft als esoterische Fabulierer, die an Zauberei und Magie glauben.

treten, deren angemessenes Spezialwissen als oberflächlich oder inexistent entlarvt wird. Doch muss sich der Betrug des Scharlatans nicht darin erschöpfen, in die Rolle eines Rhetors, Sophisten oder Philosophen zu schlüpfen und trickreich eine Paideia vorzuspiegeln, sondern kann sich ausweiten auf die Anmaßung geheimen und übernatürlichen Wissens. Hieraus erwachsen dem Scharlatan neue Professionen, er erscheint als Wunderarzt, Magier, Beschwörer oder Zauberer. Für den religiösen oder religiös gefärbten Scharlatan steigen die Chancen, sich, bei entsprechendem Erfolg bei seinem Publikum, den Ruf eines „göttlichen Menschen“ (θεῖος ἀνὴρ)<sup>6</sup> zu erschleichen, dem exzeptionelle Fä-

---

<sup>6</sup> Die Deutung der Bezeichnung θεῖος ἀνὴρ oder θεῖος ἄνθρωπος hat die Forschung intensiv beschäftigt. Gegen die (im Anschluss an REITZENSTEIN von BIELER 1935/36, und danach vor allem von BETZ 1961, 101ff., und DERS., Art. Gottmensch II. Griechisch-römische Antike und Urchristentum, in: RAC 12, 1983, Sp. 234–312, vertretene) Annahme, θεῖος ἀνὴρ sei ein *terminus technicus* der hellenistischen Religiosität, dem die Vorstellung von einem (zwischen Gott und Mensch stehenden) Gottmenschentum entspreche, wandte sich von theologischer Seite zuletzt DU TOIT 1997. DU TOIT kommt aufgrund semantischer Analysen zu dem Ergebnis, dass θεῖος ἀνὴρ u.ä. nicht streng terminologisch verwendet worden sei und auch nicht in religiösen, sondern regelmäßig in epistemologisch-philosophischen Kontexten auftrete, nämlich dort, wo θεῖος (ἀνὴρ) den Archegeten, Garanten oder hervorragenden Vertreter bzw. Erneuerer einer bestimmten Erkenntnistradition als die höchste Berufungsinstanz bezeichne (z.B. den »göttlichen« Platon als den Begründer der Ideenlehre). Daneben werde θεῖος, wenn es einem Menschen beigelegt wird, auch als Qualitätsadjektiv mit der Bedeutung »moralisch höchststehend« oder: »überaus fromm, gottesfürchtig« verwendet, sei jedoch niemals als »göttlich« im Sinne einer ontologischen Bestimmung zu interpretieren. Daher sei es auch verfehlt, mit Bieler und Betz von einem festumrissenen »Typus« des Gottmenschlichen mit regelmäßig wiederkehrenden Merkmalen zu sprechen, dem ein präziser Bewusstseins- oder Glaubensinhalt des hellenistischen Menschen korreliere, weil damit der Antike ein ihr fremdes Konzept übergestülpt werde. Trotz diesen berechtigten Einwänden fragt es sich, ob die Berufung auf einen höchsten Garanten und damit die letzte Fundierung einer Wissenstradition nicht ihrerseits metaphysisch-religiöse Implikationen besitzt (man denke etwa an den Erkenntnisweg des Parmenides oder an die metaphysisch-religiöse Dimension der platonischen Ideen- und Prinzipienlehre), so dass eine strikte Trennung von epis-

higkeiten als Heilsbringer, Beschützer oder Prophet zugeschrieben werden. Erst hier, könnte man sagen, kommt die lukianische Figur des Scharlatans als γόης<sup>7</sup> zu ihrer Vollendung: Sie geriert sich als Träger mannigfachen Wissens und Könnens, das sich aus mysteriösen, kaum überprüfaren Quellen speist, als schillerndes Medium dämonischer oder göttlicher Mächte und scheint über durchaus ambivalente Wirkkräfte zu verfügen. Zwei Exemplaren dieser »vollendeten« Gattung hat Lukian die Schriften *Über den Tod des Peregrinus* und *Alexander oder: Der Lügenprophet* gewidmet, und sie verdienen auch hier aus mehreren Gründen besondere Beachtung: Hinter beiden Hauptfiguren stehen historisch beglaubigte Zeitgenossen des Lukian, der kynische Philosoph Proteus Peregrinos und der Orakelgründer und Prophet des „neuen Asklepios“ Alexander von Abonuteichos; beide haben daher, im Unterschied zum Stereotyp des philosophischen Scharlatans, ein einigema-

---

temologischen und theologisch-metaphysischen Denotationen vielleicht nicht möglich ist. Jedenfalls kann kein Zweifel bestehen, dass zumal im zweiten nachchristlichen Jh. eine offensichtlich von weiten Kreisen der Bevölkerung anerkannte Tendenz feststellbar ist, Einzelpersonen »übermenschliche« Fähigkeiten zuzuschreiben und sie als den Göttern nächstehend zu betrachten. Diesem sozio-religiösen Phänomen geht ANDERSON 1994, nach und stellt, auch ohne den Rekurs auf die Bezeichnung θεῖος ἄνθρωπος, wiederkehrende Muster und Merkmale als »göttlich« angesehener Menschen fest, die sich mit den von Bieler und Betz festgestellten »typologischen« Merkmalen überschneiden. Wenn also im folgenden einzelne Merkmale des »göttlichen« Menschen unter Verweis auf die Monographie Bielers hervorgehoben werden, so geschieht das, weil, ungeachtet der terminologischen und semantischen Schwierigkeiten, das Auftreten religiöser Scharlatane an eine wie auch immer fluktuierende Vorstellung von »göttlichen«, d.h. über das normale Menschenmaß hinausgehobenen und mit einer privilegierten Beziehung zur göttlichen Sphäre ausgestatteten, Menschen gebunden ist.

<sup>7</sup> Dies ist die einschlägige Bezeichnung des lukianischen Scharlatans neben vielen anderen Benennungen (s. Anm. 2). Selbst der göttliche Homer muss sie sich einmal von Zeus gefallen lassen, weil er ihn als selig und sorgenfrei dargestellt hatte (*Bis acc.* 1). Zum Begriff γόης und seiner Unterscheidung vom μάγος s. NESSELRATH 2001c, bes. 158–162 (2. Der Magier als Scharlatan).

ßen individuelles Gepräge, beide vereinigen, in unterschiedlicher Gewichtung, Züge des Philosophen und des religiösen Führers in sich und sind somit, ungeachtet der satirisch-polemischen Verzerrung, durchaus zeittypische Vertreter des zweiten Jahrhunderts nach Christus, in dem philosophisch-weltanschauliche und religiös-soteriologische Belange eine enge Verbindung eingehen.<sup>8</sup>

Die Vielgestaltigkeit der lukianischen Scharlatane erfordert, trotz manchen durchgängigen Übereinstimmungen, eine differenzierte Betrachtung, je nach Textsorte und Profession des Scharlatans. Weniger die Figur des rhetorischen Scharlatans, der, wird sein »Spezialwissen« durch sachliche Kritik als vorgetäuscht enttarnt, zum bloßen Stümper und Aufschneider zusammenschrumpft, ist hierbei von Interesse, als die komplexeren und nicht allein auf positives Wissen sich stützenden, folglich nicht so einfach zu entlarvenden Erscheinungsformen des philosophischen und des philosophisch-religiösen Scharlatans. Diesen Gestalten und ihrer Rolle im lukianischen Kosmos auf die Schliche zu kommen unternimmt die folgende Betrachtung. Als Quellen werden die für die Themenstellung aussagekräftigsten Schriften<sup>9</sup> herangezogen; es sind dies (1.) die drei philosophisch-programmatischen Streitschriften *Der Fischer oder: Die Auferstandenen (Piscator)*, *Der doppelt Angeklagte (Bis accusatus)* und *Die Entlaufenen (Fugitivi)* sowie die beiden schon erwähnten Scharlatanmonographien über (2.) Proteus Peregrinos (*De morte Peregrini*) und (3.) Alexander von Abonuteichos (*Alexander*). Auf der Basis der anhand der einzelnen Schriften gewonnenen Einsichten ist anschließend zu fragen, ob (4.) die von Lukian so häufig gezeichnete Scharlatanfigur eine verallgemeinerbare dramatur-

---

<sup>8</sup> Vgl. Chr. ROBINSON, *Lucian and his influence in Europe*, London 1979, 48: „By the middle of the second century the dominant forms of religion and philosophy were no longer complementary, but had become parallel, in their attempt to answer the same needs.“

<sup>9</sup> Auch andere Schriften des Lukian durchzieht diese Thematik, z.B. die *Totengespräche*, in denen die menschlichen Eitelkeiten und Hoffnungen als bloße Illusion entlarvt werden und die Demaskierung jeder Art von Scharlatanerie Programm ist.

turgische Funktion besitzt, so dass sie uns Aufschluss über Lukians literarische Technik geben kann, und ob (5.) die Auseinandersetzung des Autors Lukian mit der Scharlatanerie seiner Zeit Rückschlüsse auf sein künstlerisch-literarisches Interesse und einen etwaigen „weltanschaulichen Hintergrund“<sup>10</sup> erlaubt.

1. *Die Pseudophilosophen in den satirischen Dialogen Piscator, Bis accusatus und Fugitivi*<sup>11</sup>

Namen- und zahllos sind die Pseudophilosophen, die in dem Dialog *Der Fischer oder: Die Auferstandenen (Pisc.)* die athenische Akropolis stürmen, getrieben von der Gier nach Sesamkuchen, Feigenmarmelade und zwei Minen. Gelockt hat sie Parrhesiades<sup>12</sup>, das *alter ego* des Autors Lukian, um sie unter dem Vorsitz der personifizierten Trinität »Tugend«, »Philosophie« und »Gerechtigkeit« der Scharlatanerie anzuklagen und mit Hilfe der ebenfalls personifizierten »Widerlegung« (Ἐλεγχος) zu überführen. In einer ersten Charakteristik werden diesen „prahlerischen und schwer dingfest zu machenden Leute[n]“ (17), die pauschal mit den „heutigen Philosophen“ (5) gleichgesetzt wer-

<sup>10</sup> Über die Unmöglichkeit, Lukian als Anhänger einer bestimmten philosophischen Schule zu bestimmen, s. NESSELRATH 2001b, 150ff., und Alice Sparberg ALEXIOU, *Philosophers in Lucian*, PhDiss. Fordham Univ. 1990, 146ff.

<sup>11</sup> Die Eingrenzung auf diese „drei systematischen Streitschriften“ (I. BRUNS, *Lucians philosophische Satiren*, in: Rh.Mus. N.F. 43 (1888), 161), die hinsichtlich ihrer Philosophenkritik und der Zeichnung des Pseudophilosophen einheitlich wirken, verfolgt nicht nur das praktische Ziel einer Fokussierung auf aussagekräftige und »ähnliche« Textstellen, sondern ist auch durch die unter Punkt 4. und 5. zu behandelnden Leitfragen motiviert: Sowohl in *Bis acc.* als auch in *Pisc.* tritt Lukian selbst auf und verkündet eine Art schriftstellerisches Programm.

<sup>12</sup> Der sprechende Kunstname lautet vollständig Παρρησιάδης Ἀληθῶνως τοῦ Ἐλεγκτικέου (19) und evoziert kynisch-sokratische Wertvorstellungen bzw. kommunikative Haltungen: παρρησία (Unverblümtheit, Direktheit), ἀλήθεια (Wahrheit, Wahrheitsliebe), ἔλεγχος (Widerlegung, rationaler Beweis).

den<sup>13</sup>, Undankbarkeit<sup>14</sup>, Jähzorn und mangelnde Einsicht (5) zugeschrieben. Diese Eigenschaften widerstreiten so sehr dem Bild des unerschütterlichen, ehrwürdigen Philosophen, wie sie zum Cliché des ungebildeten Pöbels passen. Lukian *alias* Parrhesiades, der zu Beginn der Schrift noch höchstselbst von den erbosten alten Philosophen Sokrates, Empedokles, Platon, Diogenes u.a. als ihr schamloser Schmäher und blasphemischer Kritiker hatte zur Rechenschaft gezogen werden sollen, zieht dann in seiner Verteidigungsrede (29–37) alle Register der (Pseudo-)Philosophenschelte: Gegenstand seiner Satiren seien ja gar nicht die „wahren Philosophen“, sondern die Aufschneider und Betrüger (29) seiner Zeit. Denn diese würden nur aus Ruhmsucht (30) oder aus Geldgier (34) als Philosophen auftreten und sich allein auf die billige Nachahmung der äußeren Erscheinung verlegen, nämlich des Bartes, des würdevollen Ganges und des Umhangs. Die von Parrhesiades im folgenden (34) durch Tiervergleiche als eklatant hervorgehobenen negativen Charaktereigenschaften des Jähzorns, der Feigheit, der Schmeichelei und Zügellosigkeit, der Gier und Streitsucht lesen sich wie ein Katalog aus Theophrasts *Charakteren* (vgl. Nrr. 2, 6, 9, 23, 30) und verraten ihre Herkunft aus dem Fundus der Komödie und der menippeischen Satire.<sup>15</sup> Der daraus von Parrhesiades abgeleitete Generalvorwurf könnte gängiger nicht sein: Die Pseudophilosophen machten sich des schärfsten Widerspruches schuldig, der sowohl zwischen ihrer ehrwürdigen äußeren Erscheinung und inneren Haltung (31) als auch zwischen der von ihnen verkündeten edlen Lehre und ihrer individuel-

---

<sup>13</sup> Modifiziert wird die Abqualifizierung der zeitgenössischen Philosophen in § 37: εἰσὶ γάρ, εἰσὶ τινες ὡς ἀληθῶς φιλοσοφίαν ζηλοῦντες καὶ τοῖς ἡμετέροις λόγοις ἐμμένοντες. Die allzu pauschale Äußerung des Parrhesiades (5) erklärt sich aus der dramatischen Situation, in der dieser um sein Leben fürchten muss, soll er doch von den alten Philosophen gesteinigt werden.

<sup>14</sup> Gemeint ist die Undankbarkeit gegenüber den Archegeten und Lehrern der alten Philosophie. Ästhetisch gewendet kann ἀχάριστοι auch „ungeschliffen“ bedeuten, d.h. „ohne (rhetorische) Anmut“.

<sup>15</sup> Siehe HELM 1906, 275–321.

len miesen Lebensführung (34), also zwischen Wort und Tat, klaffe<sup>16</sup>, und schädigten so das einst hohe Ansehen der Philosophie und ihrer Archegeten, weil die Laien, unfähig zur Differenzierung, den Vorwurf der Scharlatanerie auf die Philosophie überhaupt übertrügen und diese dann pauschal verachteten (32, 35, vgl. *Fug.* 21).

Rhetorisch geschickt bekennt sich Parrhesiades zu den echten Philosophen und ihren Maßregeln, nach denen man sein Leben ausrichten müsse (30), trägt sodann moralische Entrüstung über die Scharlatane zur Schau (*ἡγανάκτους*, 30), indem er den Widerspruch zwischen Leben und Lehre beklagt. Mit dieser Standardpredigt »landet« er zwar bei den alten Philosophen<sup>16a</sup>, doch lässt der anschließende Vergleich der Scharlatane mit schlechten Schauspielern, die eine ehrwürdige Tragödie verhunzten, weil sie einer großen Heroenrolle nicht gewachsen seien (32, vgl. auch 33), eher den ästhetisch-technischen Unwillen des Rhetors als die moralische Entrüstung des Philosophen spürbar werden (32). „Wäre wenigstens ihre Fassade glaubwürdig (*πιθανοί*)“, so schließt Parrhesiades, „dann könnt’ ich’s ertragen!“ (37)

Zwar erweist sich die Verteidigungsrede des von der Steinigung bedrohten Parrhesiades auf fiktionaler Ebene als voller Erfolg – er wird vom Vorwurf der *Hybris* gegen die alten Philosophen freigesprochen und kann seine Haut retten –, jedoch lässt sich nicht verkennen, dass die dort vorgetragene Kritik an der zeitgenössischen Philosophie<sup>17</sup> in sachlicher Hinsicht außerordentlich pauschal und auch in gedanklich-motivgeschichtlicher Hinsicht recht konventionell anmutet, verlässt sie doch kaum die ausgetretenen Pfade literarischer Traditionen. Das Feh-

<sup>16</sup> Dieser topische Vorwurf ist auch in den menippeischen Satiren häufig anzutreffen, in der *Necymantia* bildet er das Generalthema.

<sup>16a</sup> Auch diese kommen nicht ganz ungeschoren davon (außer, vielleicht, dem Kyniker): Ihr jähzorniger Auftritt und ihr Wille zur Lynchjustiz gegen Parrhesiades widerspricht dem platonischen und stoischen Postulat der *ἀπάθεια*. Erst als sie Parrhesiades auf diesen Widerspruch zwischen Theorie und Praxis hinweist, lassen diese von ihrem Vorhaben ab (8).

<sup>17</sup> Die kürzeste Fassung gibt Parrhesiades in § 42: *καὶ πανταχοῦ πῆρα πῶγων κολακεία ἀναισχυντῖα βακτήρια λιχνεῖα συλλογισμὸς φιλαργυρία*.



len jeglicher schulspezifischer und sachbezogener Kritik von Seiten des angeblich von der Rhetorik zur Philosophie konvertierten Lukian (29, s. auch *Bis acc.*), noch dazu in einer geradezu zum schriftstellerischen Programm stilisierten Apologie, ist nun aber derart auffällig, dass verschiedentlich nach Erklärungen hierfür gesucht worden ist: Lukians Kenntnis gehe nicht über die durchschnittliche philosophische Bildung eines Vertreters der gebildeten Oberschicht in der Zeit der Zweiten Sophistik hinaus.<sup>18</sup> *Oder*: Lukian sei seinen literarischen Vorbildern (Menipp etc.) verpflichtet und habe seiner gleichsam zeitlosen Philosophenkritik keine besondere Aktualität verleihen wollen.<sup>19</sup> Beide Erklärungsmodelle sind unbefriedigend: Richtig ist zwar, dass Lukian selbst nicht als Philosoph gewirkt hat und sich auch nicht auf eine bestimmte Schule festlegen lässt, hieraus jedoch Schlüsse über seine philosophischen Kenntnisse zu ziehen, ist unzulässig, da die Selbststilisierung des Lukian *alias* Parrhesiades zum Retter der wahren Philosophie<sup>20</sup> als literarische Fiktion nicht einfach mit dem Selbstverständnis des historischen Lukian zusammenfällt, selbst dann *oder besser*: gerade dann<sup>21</sup>, wenn sie im Namen des Autors vorgetragen wird. Zur zweiten Erklärung sei nur angemerkt, dass die Übernahme literarischer Traditionen und Aktualität keinen Gegensatz bilden müssen.<sup>22</sup> Wenn sich Lukian also einer sachlichen Auseinandersetzung mit aktuellen Philosophemen und spezifischer Kritik an Auswüchsen des philosophischen Betriebes

---

<sup>18</sup> So etwa BERNAYS 1879, 43.

<sup>19</sup> So etwa HELM 1906, 6ff.

<sup>20</sup> Als seine „Gewerbe“ (τέχναι) zählt Lukian das professionelle Hassen der Aufschneider, Scharlatane, Lügner und Dünkelhaften auf (μισαλλάζων, μισογόρης, μισοψευδής, μισότυφος), um auf den Einwand der Philosophie, er sei arg viel mit Hassen beschäftigt, eine positive Liste nachzureichen, die ihn als Freund der Wahrheit, der Schönheit und der Einfachheit (φιλαληθής, φιλόκαλος, φιλαπλοϊκός) hinstellt. Leider, so fügt Lukian hinzu, habe er das professionelle Lieben schon fast verlernt, da heutzutage nur ganz wenige dieses Gewerbes würdig seien (20).

<sup>21</sup> S. CLAY 1992, 3448.

<sup>22</sup> S. hierzu ROBINSON 1979, 51ff.

enthält, stattdessen die zeitgenössischen Philosophen mit stereotypen Vorwürfen überhäuft und von ihnen das pauschale Zerrbild des Scharlatans entwirft, darf der Grund für dieses Vorgehen nicht im Autor, sondern muss in seiner Selbstinszenierung und deren textimmanenter Funktion aufgesucht werden.

An dieser Stelle lohnt es sich, die raffinierte Selbstinszenierung des Autors im *Piscator* näher in den Blick zu nehmen: Am Anfang der Schrift wird ein Mann mit dem Tode bedroht, dessen Namen der Leser bzw. das Publikum erst spät, nämlich zu Beginn der Gerichtsverhandlung (19), erfährt: Er heißt Parrhesiades. Dieser sprechende Name (s. Anm. 12) erweist ihn als eine fiktionale Figur, die zwar Ansichten »im Namen des Autors« vortragen mag<sup>22a</sup>, wie viele Interpreten annehmen, doch keinesfalls mit dem Autor Lukian zu identifizieren ist.<sup>22b</sup> Im speziellen Fall des *Piscator* jedoch hat der Autor es seinerseits verstanden, von Anfang an Zweifel an der fiktionalen Identität des »Parrhesiades« zu säen, indem er gezielt den Eindruck erweckt, der ungenannte Mann zu Beginn des Stücks sei »in Wirklichkeit« er selbst, das heißt der Autor Lukian.<sup>23</sup>

Dieser Eindruck muss sich jedenfalls demjenigen Leser aufdrängen, der den intertextuellen Spuren folgt, die der Autor selbst ausgelegt hat. Aufhänger der Gerichtsverhandlung und fiktionaler Anlass für die Rachegelüste der aus dem Hades zurückgekehrten »wahren« Philosophen war nämlich, so heißt es mehrfach und explizit (4, 15, 23, 27), eine andere Schrift des Lukian, an die der *Piscator* direkt anschließt und mit der er gewissermaßen eine Werkeinheit bildet. Gemeint ist die *Verstei-*

---

<sup>22a</sup> Vgl. die Figur des Tychiades in den *Lügenfreunden* oder die des Syros im Dialog *Der doppelt Angeklagte*.

<sup>22b</sup> Die Unterscheidung zwischen dem Autor Lukian und der unter (seinem oder anderem Namen erscheinenden) Figur wird sich in den unten (2., 3.) zu betrachtenden Scharlatanmonographien als höchst bedeutsam erweisen für die Interpretation des lukianischen Selbstauftritts.

<sup>23</sup> Diese Annahme gilt unabhängig von der Frage, ob die Identifizierung des zunächst Namenlosen mit dem Lemma „Lukian“, wie es sich in den Texteditionen findet, auf Lukian zurückgeht oder erst sekundär hinzugefügt wurde.

gerung der philosophischen Lebensformen (*Vitarum auctio*), eine burleske Satire, in der die berühmten griechischen Philosophen als Sklaven an vollkommen unphilosophische Privatleute verramscht werden, wobei sich einige gar als unverkäuflich erweisen. Im Unterschied zum *Piscator* sind hier nun aber keine anonymen Scharlatane Ziel des Spotts, sondern es stehen die altehrwürdigen Philosophen höchstselbst zum Verkauf.<sup>24</sup> Auch steht hier nicht die Kritik an dem Widerspruch zwischen Leben und Lehre, äußerer Erscheinung und innerer Haltung im Zentrum, sondern der immer wiederkehrende, schon in Aristophanes' *Wolken* populäre und wohlfeile Spott über die Verstiegtheit und Weltfremdheit der Philosophen, die es nicht vermöchten, sich den Normalsterblichen verständlich zu machen und so die Kluft zwischen Theorie und Praxis zu überbrücken. Ein Großteil der Witze entspringt denn auch dem Missverständnis doppeldeutiger Begriffe, die als philosophische Termini gemeint, aber in ihrer umgangssprachlichen Bedeutung aufgefasst werden. Versteigert werden hier also, so lässt sich zusammenfassen, nicht jene krakeelenden, ungehobelten Scharlatane des *Piscator*, sondern »echte«, allerdings reichlich verstaubte Philosophen, deren clichéhaftes Gebaren geradezu Ausweis ihrer Authentizität ist.<sup>25</sup> Daher ist die Empörung der alten Philosophen zu Beginn des *Piscator* durchaus wohlbegründet und beruht nicht auf einem Missverständnis, wie es ihnen Parrhesiades später glaubhaft machen will.

---

<sup>24</sup> Zwar spricht Parrhesiades in *Pisc.* 34 davon, dass die Scharlatane sich den Namen eines Archegeten als Beinamen (ἐπιώνυμον) zulegen, so dass es nun möglich erscheint, die Eigennamen in der *Vit. auct.* als Pseudeponyme, sozusagen als Sammelbegriff für alle namenlosen Scharlatane einer bestimmten philosophischen Schule zu interpretieren, jedoch entpuppt sich diese »situationsimmanente« Umdeutung als Teil der Verteidigungsstrategie.

<sup>25</sup> Die Komik der Figuren beruht hier nämlich nicht auf dem Widerspruch, sondern auf der überzeichneten Identifizierung von Leben und Lehre, wenn etwa die Urteilsenthaltung des Skeptikers Pyrrhias *alias* Pyrrhon diesen zur Handlungsunfähigkeit (*Vit. auct.* 27) oder der Hedonismus des Aristipp seinen Philosophen zum Dauerrausch (*Vit. auct.* 12) verdammt.

Was soll man mit diesem Widerspruch anfangen? Schenken wir dem Parrhesiades und seiner Verteidigungsrede Glauben, dann erweist sich die, wenigstens zu Beginn des *Piscator* noch unausweichliche, Suggestion, hier werde niemand anders als der Autor Lukian für seine Spottschrift *Vitarum auctio* zur Rechenschaft gezogen, als Täuschung – dann ist Parrhesiades eben »ein anderer« und darf im *Piscator* folglich auch eine andere Sichtweise als Lukian in der *Vitarum auctio* vortragen. Vermuten wir jedoch hinter der Rolle des »Parrhesiades« den Autor der *Vitarum auctio*, – ein Eindruck, den der Autor schürt und der sich zu verfestigen bis zum Selbstauftritt des Ungenannten als »Parrhesiades« (19) Zeit hat –, und erkennen darin eine komplexe, nämlich doppelte Selbstinszenierung des Autors, der zunächst als »Lukian« um sein Leben fürchten muss und später unter dem ganz offensichtlich erfundenen, fiktionalen Pseudonym »Parrhesiades« (vgl. oben Anm. 12) vor Gericht auftritt (aber »eigentlich« weiterhin jener verfolgte »Lukian« bleibt, der mit allen Tricks seine Haut zu retten versucht), dann entpuppt sich die Verteidigungsrede als eine Verdrehung der Tatsachen: »Lukian« *alias* Parrhesiades »lügt«<sup>26</sup> *oder*: er deutet um, wenn er im Hinblick auf die Anklage, die alten Philosophen verspottet zu haben, nachträglich eine Differenzierung zwischen den alten Philosophen und ihren Nachahmern einzieht und sich als vorbehaltlosen Bewunderer der klassischen Philosophen stilisiert, die er doch vor kurzem noch verspottet hat! Es sind also eben jene intertextuellen Bezüge zur *Vitarum auctio*, die im *Piscator* zu interpretatorischen Schwierigkeiten führen; erst sie lassen die Frage nach der »wahren« Identität des Parrhesiades aufkommen.

Wenn der Autor oder sein literarisches *alter ego* von Schrift zu Schrift seine Sichtweise und Haltung ändern kann, was ist dann von Lukians Selbststilisierung zum Verteidiger und Retter der Philosophie zu halten? »Lukian« *alias* Parrhesiades behauptet ja im *Piscator*, er wolle die Scharlatane widerlegen (ἡλεγχον, διελέγξω, 33) und wahre von Scheinphilosophen unterscheiden (διέκρινον, 33), und wird daraufhin sogar

---

<sup>26</sup> Der Begriff der Lüge wird in der antiken Literaturreflexion auch als Bezeichnung für Fiktionalität verwendet, z.B. bezeichnet Lukian seine *Wahren Geschichten* als »Lügen« (I 2: ψεύματα, I 4: ψεύδος), d.h. als frei erfunden.

von der »Wahrheit« zum Großinquisitor ernannt, mit dem göttlichen Auftrag, die wahren Philosophen zu bekränzen, den Scharlatanen ein Schandmal auf die Stirn zu brennen (46). Ist dies als schriftstellerisches Programm (s. bes. 52) wörtlich zu nehmen<sup>27</sup>, oder sollte man hier vorsichtshalber zwischen dem Autor Lukian und seinem Selbstauftritt als »Lukian« *alias* Parrhesiades unterscheiden?

Nicht nur der »Lukian« des *Piscator*, auch der Autor Lukian betrat als Redner eine Bühne, um seine Zuhörer von sich und seiner Kunst zu überzeugen. Es gibt keinen Grund zu glauben, er, der Rhetor und Sophist, habe sich an die fiktionale Integrität und Loyalität seines »Lukian« *alias* Parrhesiades gegenüber der Philosophie gebunden gefühlt. Es steht ihm frei, sich mal als Satiriker der weltfremden Philosophen, mal als Chefankläger der Scharlatane im Dienste der wahren Philosophie zu stilisieren und diese Rolle seinem Publikum als ernst gemeintes schriftstellerisches Programm zu verkaufen, so als ob dieses unverrückbar hinter allem Spott und Komödientaktel wider die falschen Philosophen stünde.<sup>28</sup> Bereits vor dem Beginn der Verhandlung gegen »Parrhesiades« hatte die Globalverzerrung der zeitgenössischen Philosophie zur Scharlatanerie dem literarischen »Lukian« eine überlegene Position verschafft: Mit dem deutlich an Sokrates gemahnenden Gestus des Nichtwissenden übertrifft er, auf der Suche nach dem Haus der »Philosophie«, alle angeblichen Fachleute an Einsicht (11). Doch dass diesem »Lukian« deshalb noch lange nicht über den Weg zu trauen ist, hatte schon früh der weise Platon geahnt, als er einen krassen Widerspruch zwischen dessen rhetorischem Wortgekin-

---

<sup>27</sup> Es ist überaus naheliegend, die zahlreichen lukianischen Schriften, die sich gegen die Auswüchse des zeitgenössischen Philosophiebetriebs richten, als Umsetzung der hier formulierten Programmatik zu lesen.

<sup>28</sup> Hieraus folgt beileibe nicht, dass die historische Person Lukian keine Bewunderung für ernsthafte Philosophen, wie Sokrates, hegt und keinen Ärger angesichts der massenhaften Scheinphilosophen und unfähigen Sophisten empfunden haben könnte, es folgt hieraus lediglich, dass aus der Selbstinszenierung des Schriftstellers keine direkten Rückschlüsse auf den Schriftsteller gezogen werden dürfen. Zum Genos des *Spoudogeloion* s. BRANHAM 1989, 11–63.

gel<sup>29</sup> und dem wahren Sachverhalt<sup>30</sup> feststellte<sup>31</sup>, – das ist nun einer der Vorwürfe, die der aus Sicht Platons „unberechenbare Redner“<sup>32</sup> »Lukian« in der Rolle des Parrhesiades gegen die Scharlatane erheben wird!

In der Schrift *Bis accusatus* verkündet und legitimiert Lukian *alias* „der Syrer“ sein literarisches Programm der Verschmelzung des platonischen Dialoges mit der Komödie und menippeischen Satire zum satirischen Dialog, indem er sich einmal mehr als Konvertiten von der Rhetorik zum Dialog, d.h. zum literarischen Medium der Philosophie, stilisiert (30, 31, 34, vgl. *Pisc.* 26). Abermals wimmelt hier die Erde von Möchtegerphilosophen und Tugendmarktschreiern, deren extreme Zunahme seit den Zeiten des Sokrates Zeus mit Verblüffung registriert (6). Wieder werden die typischen Insignien und Requisiten des Scharlatans als Wanderphilosophen und Diatribenprediger genannt: Kynikermantel, Stab, Ranzen, dichter Bart und ein Buch in der linken Hand. Diese Massen rekrutieren sich aus ehemaligen Handwerkern, die ihre Kunst weggeworfen und zur Stegreif-Philosophie übergelaufen sind.<sup>33</sup> Es sind also einfache, ungebildete Leute, auf die Lukian und sein gebildetes Publikum despektierlich hinabschauen können; diese Blickrichtung entspricht, wie schon im *Piscator*, der fiktionalen Perspektive: Zeus und die anderen Götter schauen auf Athen hinab, und

<sup>29</sup> *Pisc.* 6: „(…), der ich stets die Philosophie bewundert und euch selbst über alle Maßen gelobt habe“ (ὅς ἀεὶ φιλοσοφίαν τε θαυμάζων διατετέλεκα καὶ ὑμᾶς αὐτοὺς ὑπερεπαινῶν).

<sup>30</sup> *Pisc.* 4: „Du hast gegen uns gefrevelt, als du uns, weise und vor allem freie Männer, wie auf einer Auktion versteigert hast“ (ἐς ἡμᾶς ὕβριζες, ὡσπερ ἐξ ἀγορᾶς ἀποκρηύττων σοφοὺς ἀνδρας καὶ, τὸ μέγιστον, ἐλευθέρους).

<sup>31</sup> *Pisc.* 7: „Das, mein Bester, ist doch nur rhetorisches Wortgeklingel; es steht im schärfsten Widerspruch zu dem, was du getan hast“ (τοῦτο μὲν, ὃ γενναῖε, κατὰ τοὺς ῥήτορας εἴρηται σοι. ἐναντιώτατον γοῦν ἐστὶ σου τῷ πράγματι).

<sup>32</sup> *Pisc.* 9: πανοῦργον ἐν τοῖς λόγοις.

<sup>33</sup> Vgl. die Schrift *Über den Traum oder: das Leben des Lukian*, wo Lukian sich selbst als einen Fahnenflüchtigen darstellt, der als junger Bildhauerlehrling die Werkstätte seines Onkels verlassen und zur *Paideia* übergelaufen sei (*Somn.* 14).

Hermes verkündet den Athenern unten in der Stadt hoch oben von der Akropolis die Eröffnung der Gerichtshöfe. Die gegen die Scharlatane erhobenen Vorwürfe wiederholen sich in stereotyper Weise: Dike beklagt den Widerspruch zwischen verbaler Gerechtigkeitsliebe und praktiziertem Unrecht, also zwischen Wort und Tat (7), Pan nennt sie verschlagen, gewöhnlich und geschwätzig, beschwert sich über die Unverständlichkeit dieser „Sophisten oder Philosophen“<sup>34</sup> und erweist sich als ein genauer Beobachter ihres stereotypen Kommunikationsverhaltens: Sie beginnen ihre Gespräche mit gelassener Ironie, erregen sich dann unter Anspannung ihrer Stimme, laufen rot an, Hals und Adern schwellen wie bei Flötenspielern, sie verlieren den gedanklichen Faden und scheiden endlich schweißüberströmt und unter gegenseitigen Schmähungen voneinander. Wer sich am lautesten und dreitesten geriere und als letzter den Kampfplatz verlasse, der gelte als Sieger. Laut Pan ist der philosophische Diskurs also zum schlechten Schauspiel, zur bloßen Show verkommen, es geht nicht mehr um logisch nachvollziehbare Argumentation, sondern um Einschüchterung des Gegenüber und um den bloßen Effekt beim verzauberten Publikum. Dementsprechend seien diese Aktivitäten auch bar jeglichen gesellschaftlichen Nutzens (11).

Wieder zeigt Lukian wenig Interesse, eine differenzierte, sachorientierte Kritik an konkreten Missständen vorzutragen, sondern begnügt sich mit einem Griff in den Fundus der komödiantischen Philosophenschelte, wenngleich das unwürdige Gebaren dieser Vertreter auf das Publikum des Lukian durchaus aktuell gewirkt haben mag. Geradezu redundant wirkt der ständige Rekurs auf die äußere Erscheinung und öffentliche Wirkung, die, zumindest auf den gebildeten Fachmann, lächerlich wirke, weil die Scharlatane überaus schlechte Schauspieler seien. Niemals wird die Philosophie »von innen« als denkerische Anstrengung betrachtet, sondern konsequent »von außen« als eine Perfor-

---

<sup>34</sup> Hier kehrt der aus *Vit. auct.* bekannte Widerspruch zwischen Alltags- und Spezialwissen in der Variation des Stadt-Land-Gegensatzes wieder. Der ungehobelte Pan begreift das urbane Raffinement des philosophischen Diskurses (τὰ κομψὰ ταῦτα ῥημάτων καὶ ἀστειά, 11) nicht.

mance, die als Profession zur schablonenhaften Lebensform (βίος) gerinnt. Eine interessante Differenzierung gegenüber dem *Piscator* leistet die von Hermes eingeführte graduelle Unterscheidung von anständigen, halbweisen bzw. halbschlechten und ganz schlechten Philosophen (8). Es liegt nahe, die mittlere Spezies der „Halbweisen“ und „Halbschlechten“, deren Entstehung auf einem missglückten, da nur oberflächlichen Färbegang beruhe, wie Hermes ausführt, mit den philosophischen Scharlatanen des *Piscator* zu identifizieren. Jedenfalls passt die Mischform aus »echt« und »falsch« gut zur Figur des Scharlatans, denn dessen Erfolg beruht ja auf einem derart echt anmutenden Erscheinungsbild, dass zumindest die Laien hinters Licht geführt werden.

Während dem Zerrbild des philosophischen Scharlatans im *Piscator* eine zentrale dramaturgische Funktion zukommt – Lukian kann als Gegner dieser Spezies in sein eigenes Stück eintreten und in dieser Rolle eine grandios überhöhte Selbstinszenierung starten –, gibt die Philosophenparodie hier nur die Hintergrundfolie für die folgende Gerichtsverhandlung (13ff.) ab, in deren Verlauf vor allem die Stoa als zeittypischer Pseudophilosophenverein schlecht wegkommt (20–22).

In den *Fugitivi* tritt Lukian nicht selbst an, doch ist die Schrift für Lukians Philosophenkritik und das Bild des Scharlatans nicht uninteressant. Die Szenerie beginnt mit einem Gespräch der Götter Zeus und Apollon über den verkohlten Peregrinos, welches durch die plötzliche Ankunft der personifizierten Philosophie unterbrochen wird. Sie hat die Menschen verlassen, weil ihr von den Scheinphilosophen<sup>35</sup> großes Unrecht widerfahren sei. Nach einigem Vorgeplänkel, bei dem die Scharlatane erneut als zwischen dem Volk und den (wahren) Philosophen stehende »Mittelwesen« bestimmt werden (4), und in der bekannten Weise die täuschend ähnliche Erscheinung (würdige Haltung, Blick, Gang) der mit dreister Unwissenheit prall gefüllten Lebenspraxis gegenübergestellt wird, beginnt die entrüstete Philosophie damit, ihre Erlebnisse seit dem Auftrag des Zeus, die Menschheit von der Unwissenheit zu befreien, chronologisch zu erzählen (6ff.). Heraus kommt

<sup>35</sup> οἱ ξυνήθεις καὶ φίλοι φάσκοντες εἶναι καὶ τοῦνομα τοῦμὸν ὑποδύμενοι (Theatermetapher!, 3).



eine witzige kleine Philosophiegeschichte gleichsam aus erster Hand, derzufolge die Philosophie ihren Anfang bei den indischen Brahmanen und Gymnosophisten genommen habe, dann nach Äthiopien übergriffen, von dort über Ägypten zu den babylonischen Chaldäern gekommen, schließlich von den Skythen und Thrakern durch Eumolpos und Orpheus nach Griechenland getragen worden sei (8). Begründet wird diese umkreisende Missionsroute damit, dass die einfachste Aufgabe ans Ende gestellt werden sollte, denn es sei ja schwieriger, Barbaren zu bekehren als Hellenen (6). Enttäuschenderweise gestaltet sich die Ankunft der Philosophie in Griechenland nicht als Triumph, sondern die Griechen reagieren indifferent. Als Schüler und Missionsgehilfen muss die Philosophie daher die Sieben Weisen, Pythagoras, Heraklit und Demokrit rekrutieren (9). Danach sei ihr, klagt die Philosophie, „irgendwie von der Seite“, gleichsam usurpatorisch, das Rudel der Sophisten „zugewuchert“ (*παρενεφύετο*, 10), welches sich durch oberflächliches Halbwissen, absurde Antworten und labyrinthisch-komplizierte Fragen auszeichne. Die Sophisten, im Glauben, ihre nutzlose und überflüssige Weisheit sei unbezwinglich, hätten sich wie eine Feuersbrunst verbreitet und seien auch für den Tod ihrer widerständigen Gefährten verantwortlich, die sie vor die von ihnen unterwanderten Gerichte gezerrt und mit dem Schierlingsbecher hingerichtet hätten (11). In Griechenland geblieben sei die Philosophie damals nur deshalb, weil ihr das gute Zureden der Kyniker (Antisthenes, Diogenes, Krates, Menipp) neue Hoffnung eingeflößt habe.

Soweit die Geschichte der Philosophie, die für die Charakteristik des Scharlatans einige interessante Punkte bietet. Das „Rudel der Sophisten“ wird von Lukian eindeutig als Gruppe von Scharlatanen identifiziert: Die Sophisten seien, wie der Hippokentaurus, „synthetische Mischwesen“, die sich irgendwo „in der Mitte zwischen Aufschneiderei und Prahlerei herumtrieben“, sie seien keine glühenden Gefolgsleute der Philosophie, aber schwörten ihr auch nicht ab, sie besäßen ein Halbwissen und hätten nur eine undeutliche und schattenhafte Erkenntnis, glaubten jedoch von sich selbst, alles genau verstanden zu haben (10).

Hier endlich wird eine historisch bestimmte Gruppe mit der Figur des Scharlatans identifiziert. Die Charakteristik und Kritik der Ersten Sophistik ist abermals nicht sonderlich differenziert und verdankt das meiste der platonischen Opposition. Ob Lukian bei der Charakteristik des Scharlatans eine generelle Unterscheidung vornimmt zwischen den Sophisten des 5./4. Jhs. mit ihrer fragwürdigen Vielwisserei, den zeitgenössischen Sophisten mit ihrer rhetorischen Ausbildung, zu denen er selbst von Haus aus gehörte, und den gerade erst der Werkstatt entflohenen proletischen Scheinphilosophen des *Piscator* (vgl. *Bis acc.* 6 und *Fug.* 12ff.), die nicht viel mehr zu bieten haben als ihre Staffage als Wanderkyniker, ob dann nur die (älteren und aktuellen) Sophisten jene schillernden »Mittelwesen« repräsentieren oder auch die streitenden Proleten dazugehören (oder ob diese lediglich das absurde Zerrbild der zeitgenössischen Sophisten sind), lässt sich bei der Ähnlichkeit der Vorwürfe nicht klar erkennen – Lukian ist kein Systematiker –, doch scheint es graduelle Abstufungen hinsichtlich der Herkunft, des Bildungsgrades und der Perfektion der Täuschung zu geben. Zweifelsohne gehört der Scharlatan als »Mittelwesen«, der Schein und Sein auf raffinierte Weise zu einem charismatischen Selbstauftritt amalgamiert, zu den reizvolleren Gestalten im lukianischen Heer der Betrüger. Je raffiniert die Täuschung, desto schwieriger die Entlarvung. Wir werden noch sehen, wie Lukian, der Jäger aller Scharlatane, seine Entlarvungsstrategien abwandelt.

Nach der Vergangenheit kommt die Philosophie nun endlich auf die Gegenwart zu sprechen, um das an ihr begangene Unrecht zu schildern (12–21). Neben den bekannten Motiven der Philosophenschelte, die auch hier wieder ganz stereotyp bemüht werden, wie den *Topoi* vom Widerspruch zwischen Worten und Taten (19), dem Vorwurf der Völlerei, Trunksucht (14), und Geldgier (14, 20), dem Auftreten im Kostüm und mit dem marktschreierischen Gebaren des Kynikers (14) mitsamt dem übrigen habituellen »Reisegepäck« (13) der Chuzpe, der Unwissenheit, der Schamlosigkeit und der unerhörten Schmähungen, enthält diese Anklage interessante Aspekte, die in den bisher betrachteten Dialogen nicht zur Sprache kommen: Als Motiv der „aus den Werkstätten geflohenen“ (17) Tagelöhner und Sklaven für ihren Berufswech-

sel wird der Respekt genannt, der den ernsthaften Philosophen von Seiten der Bevölkerung entgegengebracht werde und dem Philosophen, in den Augen dieser Kreaturen, eine erstrebenswerte Herrschaft über die Menschen verschaffe (12). Gleichzeitig biete dieser, durch das philosophische Gebaren evozierte, Respekt auch einen Schutz vor Angriffen und Schlägen (14). In der komischen Zeichnung der aktuellen Philosophenmode als einer Art von Sklavenaufstand, dessen künftige Ausweitung wegen des schlechten Vorbildes der in Saus und Braus lebenden Faulenzer und Scharlatane die Philosophie befürchtet (17), spiegelt sich die elitäre Sichtweise des Lukian und seines gebildeten und amüsierten Publikums. Neu ist auch das Eingehen auf die Strategie des Scharlatans, seiner Entlarvung zu entgehen: Eine argumentative Widerlegung (ἔλεγχος) durch einen zivilisiert und sokratisch-kleinschrittig Fragenden ließen diese Betrüger erst gar nicht zu, sondern nähmen ihre Zuflucht im standestypischen Predigen oder Schmähen, zur Not unter Einsatz des Kynikerstabes. Erforschte man ihr Handeln, ergingen sie sich in theoretischen Erörterungen, beurteilte man sie aber nach ihren Theorien, forderten sie, ihre praktische Lebensführung zu betrachten (15). Durch dieses Wechselspiel entgeht der Scharlatan dem Nachweis, dass Wort und Tat bei ihm nicht zusammenstimmen, er ist glitschig wie ein Fisch und entgleitet dem, der eine ehrliche Überprüfung sucht.<sup>36</sup>

## 2. Der kynische Scharlatan Proteus Peregrinos

In der Schrift *De morte Peregrini* betritt nun eine einzelne Scharlatanfigur die Bühne, die nicht bloßer Typus ist, sondern von Lukian mit einer realen und prominenten Persönlichkeit identifiziert wird. Dementsprechend ist die Figurenzeichnung differenzierter ausgeprägt, ohne dass ein individuelles und naturgetreues Portrait entstünde.<sup>37</sup> So durchdringen sich in der Figur des kynischen Scharlatans Proteus Peregrinos

<sup>36</sup> Und so wird Parrhesiades im *Piscator* (47ff.) zum Fischer, denn die angelockten Scharlatane waren vor ihm, als sie die Anwesenheit des ἔλεγχος bemerkten, schnell wieder von der Akropolis geflüchtet.

<sup>37</sup> Es fehlen nicht die typischen Elemente der Kynikerschelte (Schmähsucht, übertriebene Unverblümtheit und maßloser Freiheitsdrang: 18, 19).

stereotype und individuelle Züge zu einer den literarischen Absichten des Lukian entsprechenden Charakterzeichnung. Auch verschärft sich der Ton; Lukian belässt es nicht beim despektierlich-gelassenen Ver-lachen des Affen<sup>38</sup> und Schmierentheaters der Pseudophilosophen<sup>39</sup>, sondern schlägt gleich zu Beginn einen ausfälligen, beleidigenden und zynischen Ton an, denn jetzt, so darf man vielleicht vermuten, geht es gegen einen härteren Gegner.<sup>40</sup>

Diesen zeichnet Lukian als einen von pathologischer Ruhm- und Geltungssucht (δόξα, δοξοκοπία, κενόδοξος etc.: passim) und sinn-loser Tollheit (ἀπόνοια: 2, 14, 18, vgl. 38 ἀπονενοημένως, auch *Fug.* 13) getriebenen Mann. Die fixe Gier nach öffentlicher Aufmerksamkeit ist so tief in ihm verwurzelt<sup>41</sup>, dass sie ihn zu immer neuen, absurden, effekthaschenden Aktivitäten und schließlich, als sein Stern zu sinken beginnt (20), in den als Apotheose inszenierten Selbstmord als die letzt-mögliche Steigerung und ultimative Erfüllung der Ruhmsucht treibt. Doch mag er auch als ein zeitlebens von Ort zu Ort, von Rolle zu Rolle haltlos umherirrender (πλανησόμενος, 16) und planloser<sup>42</sup> Aktionist erscheinen – Lukian treibt ein köstliches Spiel mit dem Beinamen Proteus<sup>43</sup>, den er als Omen für die charakterliche und biographische Un-

<sup>38</sup> S. den Vergleich mit den Affen, die Tragödie, und dem äsopischen Esel, der Löwe spielen will, in *Pisc.* 32.

<sup>39</sup> Das typische Verb für den Gemütszustand dieses Lukian ist ἀγανακτεῖν (unwillig sein, missbilligen), das sein Autor auch gerne für die Götter benützt, wenn sie von hoher Warte und in überlegener Haltung auf ein ärgerliches Ge-schehen hinabschauen.

<sup>40</sup> 1: ὁ κακοδαίμων Περσεγρῖνος (der unglückselige P.), ἀπνηθράκωται (ist verkokelt), ὁ γεννάδας οὔτος (dieser Edelmann); 2: γελῶντας ἐπὶ τῇ κορυζῆ τοῦ γέροντος (lachen über die Rotznase, d.h. den Stumpsinn, des Greises).

<sup>41</sup> S. etwa § 22: τοσοῦτος ἔρωσ τῆς δόξης ἐντέτηκεν αὐτῷ oder § 34: οὔτω δυσέρωτα τῆς δόξης ἀνθρωπον ὑπερ ἅπαντας, ὅσοι τῇ αὐτῇ ποίηη ἐλαύνονται.

<sup>42</sup> Zum Beispiel fordert Peregrinos sein verschenktes Erbe von den Pariern zurück, als ihm die christlichen Ressourcen versiegt sind (16).

<sup>43</sup> Proteus, der Meergott, der sich in alle möglichen Gestalten wandeln kann und nur dann, wenn man ihn zwingt, seine mantischen Fähigkeiten preis-gibt, konnte Lukian geradezu als »Prototyp« des Scharlatans erscheinen.

stetigkeit und Wendigkeit interpretiert –, verfügt er gleichwohl über ein feines Kalkül, das Lukian freilich nur in negativer Umbiegung sichtbar werden lässt. Denn des Philosophen Ankündigung, sich selbst zu verbrennen, ist in ihrer Berechnung auf Publikumswirkung ein genialer Plan, der aufgeht – die Massen strömen nach Olympia, um Peregrinos' Abschiedsrede zu hören (32) –, erweist sich aber, laut Lukian, in ihren Konsequenzen als tödliche Fehlkalkulation, denn Peregrinos hatte, lesen wir, damit gerechnet, dass man ihn kurz vorher noch von seinem Vorhaben abbringen würde (33). Doch selbst seine eigenen Anhänger verharren in kritikloser Bewunderung und feuern seine Ruhmsucht immer weiter an (34). So endet Peregrinos als tragikomischer Gefangener seiner selbstgezimmerten Tragikerrolle, die er nun, als Protagonist der lukianischen Komödie, bis zu ihrem tödlichen Ausgang spielen muss, weil die insgeheim erhoffte »proteushafte« Wendung, das überraschende *Happy End*, ausbleibt.<sup>44</sup>

Lukians Psychogramm eines Süchtigen, der der Befriedigung seiner Sucht alles andere unterordnet, wegen allmählicher Abstumpfung immer höhere Dosierungen benötigt (42) und, als er der unentrinnbaren Sucht (38) keine Befriedigung mehr verschaffen kann, seiner latenten Todessehnsucht (θανάτιῶντι σοφιστῆ, 32) erliegt<sup>45</sup>, wirkt in sich einigermassen stimmig und nicht allzu konstruiert, doch lässt es wesentliche Aspekte des Werdegangs von Peregrinos unerklärt: Wie konnte es diesem eigentlich gelingen, Anhänger zu gewinnen und zeitweilig eine erhebliche suggestive Wirkung und geradezu göttliche<sup>46</sup> Verehrung bei größeren Gruppen zu erlangen? Woher hatte der »Getriebene« die Zeit

<sup>44</sup> Zur komischen Gegeninszenierung des Lukian wider die peregrinische Tragödie s. HANSEN, in diesem Band, 145–148; 150.

<sup>45</sup> Zweimal schon im Verlauf seines Lebens wäre Peregrinos für seine »Überzeugung« in den Tod gegangen (14: als Christ, 18: als Provokateur des Kaisers), doch die erwartete Bestrafung bleibt aus, weil kluge Leute seine »Krankheit« (Heraklesvergleich!, 25) durchschauen. So muss er sich am Ende selbst den Tod als letzte Heilung „diagnostizieren“ (vgl. 4: διέγνωκεν und 21: διέγνωστο).

<sup>46</sup> Bei den Christen wird er gleichsam für einen Gott (ὡς θεόν, 11) gehalten.

und geistige Potenz, viele Bücher zu verfassen oder sich als Exeget und Gesetzgeber der Christen zu betätigen (11)? Wer so etwas vermochte, muss, bei aller Fragwürdigkeit seines Charakters, eine außerordentliche, über das Mittelmaß mit Bildung, Intelligenz und Charisma begabte Persönlichkeit gewesen sein.

Die eigenartige Verkürzung des von Lukian entworfenen Psychogramms auf das Portrait eines pathologischen Falles ist erklärungsbedürftig; in ihr steckt ein Schlüssel zum Verständnis der literarischen Gegeninszenierung<sup>47</sup> des Lukian, deren Bestandteil jenes Psychogramm ist. Es dient ja nicht der Erklärung des Werdegangs aus einem biographischen Interesse heraus, das die dargestellte Person aus sich und ihrer Zeit zu verstehen sucht, sondern substituiert eine sachliche Schilderung der tatsächlichen Motive, individuellen Erfahrungen und Einstellungen des Peregrinos, aus denen heraus die Vita und besonders ihr dramatisches Ende nachvollziehbar würden. Dieses Psychogramm darf allerdings seinerseits nicht fehlen, damit die Zerrfigur des Scharlatans Peregrinos nicht ganz auseinanderfällt und als reale Person glaubwürdig bleibt; eben darauf kommt es an, wenn die Erledigung des Gegners gelingen soll. Dass die überaus geschickte Transformation eines sein Auftreten und die Massen kontrollierenden Charismatikers in die jämmerlich-komische Gestalt eines durch die Furie der Ruhmsucht getriebenen armen Irren (34) wohlkalkuliert ist, zeigt sich in voller Klarheit dort, wo in der Schrift *Über den Tod des Peregrinos* eine Erklärung über die tatsächlichen Motive des Selbstmörders, seien sie philosophischer, religiöser oder persönlicher Natur, in einer eigens inszenierten, heimlichen *praeteritio* unterdrückt wird: Gleich zu Beginn, als er nach Elis kommt, gerät »Lukian« in eine Menschenmenge, die dem Vortrag des Theagenes, des kynischen Jüngers und Assistenten des Peregrinos, lauscht (3). Der Antwort eines Dabeistehenden auf seine Frage, worum es hier eigentlich gehe, kann »Lukian« nur soviel entnehmen, dass Proteus sich bald in Olympia verbrennen wolle, die weiteren Erklärungsversuche gehen im Geschrei des Theagenes unter.<sup>48</sup> Hier wer-

---

<sup>47</sup> S. Anm. 44.

<sup>48</sup> Dass diese Informationen nicht von Theagenes kommen, dessen Rede

den also historische Informationen unterschlagen, die zu einem tieferen Verständnis des Ereignisses beitragen könnten. Noch eklatanter ist die Unterdrückung der seinerzeit zur Berühmtheit gelangten Abschiedsrede des Peregrinos, die der Augen- und Ohrenzeuge »Lukian« erneut verpasst, weil er wegen des Lärms und zu großer Entfernung nur Wortfetzen hören kann und bald, aus Furcht, von der aufgebrauchten Menge erdrückt zu werden, den Schauplatz verlässt (32).

Hinter solch geschickten Inszenierungen muss ein Autor stehen, der wie ein Filmregisseur nach Gutdünken „die Strippen zieht“ (er kann ja sogar in seinem eigenen Stück auftreten!). Und hier drängt sich nun ein ungewöhnlicher Vergleich auf:

Der Filmregisseur Alfred Hitchcock (dessen Kurzauftritte in den eigenen Filmen unter Cineasten legendär sind) hetzt in dem Agententhiller *North by Northwest* (1958) seinen Helden Roger O. Thornhill (Cary Grant), der, nebenbei bemerkt, viele Züge eines komischen Scharlatans mit gleichsam schwimmender Identität besitzt<sup>49</sup>, quer durch Nordamerika. Er ist auf der Suche nach einem CIA-Agenten namens George Kaplan, der nur als Phantom zur Ablenkung der Gegenseite existiert, und auf der Flucht vor einem feindlichen Agentenring unter der Leitung eines gewissen Vandamm (James Mason), der ihn für jenen Agenten hält, daher zu Beginn entführt und später, nach dessen Flucht, töten will. In der, könnte man meinen, entscheidenden Schlüsselszene auf dem Rollfeld eines Flugplatzes erfährt der Held von einem hochgestellten CIA-Agenten die ganze Wahrheit über George Kaplan und wird in den Plan der CIA eingeweiht. Der Zuschauer allerdings verpasst einen Großteil dieses Gesprächs, weil es im Motorenlärm von Flugzeugen untergeht.

Weniger dem Aufweis der frappierenden Ähnlichkeit der *praeteritio* in der inszenatorischen Umsetzung dient dieser Vergleich als der

---

Lukian absichtsvoll plakativ referiert, dass dieser durch sein Geschrei sogar deren Unterdrückung »verantwortet«, treibt den Winkelzug auf die Spitze.

<sup>49</sup> „Cary Grant sucht. Was er sucht, kann nur seine Identität sein. Er ist ein Durchschnittsmensch. Das O. hinter Roger bedeutet, wie er sagt, nichts. Er hat noch keine eigene Identität. Stärkstes Indiz: Selbst die eigene Mutter glaubt die Geschichte nicht. (...) In *North by Northwest* zwingen andere Männer dem Mann eine falsche Identität auf. Nur eine gerechte Strafe, denn Thornhill arbeitet im Reklamegeschäft. Er fördert von Beruf falsche Wünsche bei anderen.“ (B. FRÜNDT, *Alfred Hitchcock und seine Filme*, München 1986, 206).

Verdeutlichung ihrer präzisen narrativen Funktion. Beide »Regisseure« enthalten dem Publikum gezielt Informationen vor: Hitchcock tut dies, um nicht zuviel vom weiteren Handlungsverlauf der *story* zu verraten und um das Publikum nicht durch unnötige Hintergrundinformationen vom aufregenden Geschehen selbst abzulenken, Lukian dagegen entzieht seiner Hauptfigur die Selbstdeutung und -legitimation, um sie seiner eigenen, pauschalpsychologischen Interpretation zu unterwerfen.

Gleichwohl lassen sich hinter dem verkürzenden und verzerrenden Portrait des Peregrinos noch manche Reste von dessen eigener Selbststilisierung zu einem mit besonderen Gaben ausgestatteten, »göttlichen« Menschen ausmachen, auf der die Faszination der realen Person auf die Menschen seiner Zeit wesentlich beruht haben dürfte. Die von Lukian ironisch aufgegriffene Gleichsetzung des Peregrinos mit einem verehrungswürdigen Götterbild (6)<sup>50</sup> zeigt ja wohl, dass Peregrinos und seine Anhänger sein »goldenes Leben« und dessen krönenden Abschluss (33) in Analogie zu einem außerordentlichen Kunstwerk betrachtet haben. Von hier ist es nur ein kleiner Weg zum Selbstverständnis als eines Mannes mit übermenschlichen Gaben. Folgende Merkmale des lukianischen Peregrinosbildes werden von BIELER<sup>51</sup> der Vorstellung vom »göttlichen Menschen« zugewiesen:

Der göttliche Mensch ändert gern seinen Namen (BIELER, 31): auch Peregrinos nennt sich selbst lieber Proteus (1) und nimmt zum Schluss, anlässlich seiner Selbstverbrennung, den Namen Phönix an (27); der göttliche Mensch lehnt Ehre und Reichtum ab und lebt asketisch (BIELER, 60): Peregrinos verschenkte sein ererbtes Vermögen an die Heimatstadt Parion (allerdings, laut Lukian, aus unlauteren Motiven, 15) und übte sich in Ägypten in »der wunderlichen Askese« (17); dem göttlichen Menschen wird geradezu göttliche Verehrung zuteil (BIELER, 135): auch Peregrinos ist ganz offensichtlich eine verehrte Führungsfigur, so wird er bei den Christen als ein »neuer Sokrates« (12) gefeiert (was vielleicht Erfindung des Lukian ist, der den Sokratesvergleich mehrfach<sup>52</sup> bemüht); der göttliche Mensch hat Züge eines Magiers (*μαγος*) kraft seiner gött-

<sup>50</sup> Oder ist auch sie eine lukianische Erfindung?

<sup>51</sup> S. oben Anm. 6.

<sup>52</sup> Vgl. HANSEN, in diesem Band, 136–137.



lichen Natur (BIELER, 83): Peregrinos wird als „Wundermann“ (θαυματοποιός, 17, 21, vgl. *Fig.* 1) und „trickreicher Zauberer“ (γόης καὶ τεχνίτης ἄνθρωπος, 13) bezeichnet (doch fehlen konkrete Beispiele); der göttliche Mensch betätigt sich als Lehrer (BIELER, 122): Peregrinos heißt Lehrer seiner Anhänger (37) und verschickt testamentarische Sendschreiben an griechische Städte (41); das Wissen des göttlichen Menschen kennt weder Grenzen des Raumes noch der Zeit (BIELER, 90): auch Peregrinos heißt bei den Christen „Prophet“ (11) und beschäftigt sich mit der Auslegung von Orakelsprüchen über seine postmortale Zukunft (27, 29); der göttliche Mensch betätigt sich fast immer als Kultstifter (BIELER, 118): Peregrinos prophezeit, er werde ein nächtlicher Daimon werden und es gelüftet ihn nach Altären und goldenen Statuen<sup>53</sup> (27); der göttliche Mensch stirbt eines außergewöhnlichen Todes (BIELER, 44): Peregrinos verbrennt sich selbst und inszeniert damit seine Apotheose nach dem Vorbild des kynischen Heiligen Herakles (36); der göttliche Mensch stirbt oft unter Begleitung von Todeswundern und erscheint nach seinem Tode unter den Lebenden (BIELER, 48): auch Peregrinos wird nach seinem Tod von einem ehrwürdigen alten Mann gesehen, wie er in der Echohalle von Olympia in einem weißen Gewand und mit einem Ölzweig geschmückt wandelt (40). Andere von BIELER genannte Merkmale des Vorstellungskomplexes »göttlicher Mensch« fehlen, sei es weil sie von Lukian unterdrückt werden bzw. in negativer Umbrechung erscheinen (vgl. oben), sei es, weil sie bei Peregrinos nicht vorhanden waren, z.B.: die göttliche Abstammung (BIELER, 134), Anmut und Schönheit in der körperlichen Erscheinung (besonders in den Augen) und in der Rede (BIELER, 52ff.), außergewöhnliche geistige Fähigkeiten und Stetigkeit des Charakters (BIELER, 56f.), die Tätigkeit als Friedensstifter (BIELER, 101), die Herrschaft über die unbelebte und belebte Natur (BIELER, 103) u.a.m.

Die in *De morte Peregrini* feststellbaren Attribute eines »göttlichen« Menschen zeigen hinlänglich das Selbstverständnis des historischen Peregrinos. Dessen Selbstinszenierung entlarvt Lukian, wie gezeigt, nicht durch antimetaphysische und gegen den Aberglauben seiner Zeit gerichtete Argumentationsformen<sup>54</sup>, sondern durch die Umzeichnung des

<sup>53</sup> In seiner Heimat Parion wurde ihm eine Kultstatue errichtet, die Orakel erteilen konnte, s. P. PILHOFER, *Komm. zum Text*, in diesem Band Anm. 95 auf S. 78–80.

<sup>54</sup> Die wenigen Gegenargumente des anonymen Redners, wie das gegen die Heldenhaftigkeit des Freitodes im Feuer (21) oder das gegen die Verbreitung der Lehre über die Todesverachtung (23), wirken halbherzig und überzeugen wenig.

Peregrinos in eine psychologisch plausibilisierte Scharlatanfigur und durch die konsequente Deutung des Geschehens als eines Theaterstückes.<sup>55</sup> Wie im *Piscator* tritt Lukian als Akteur in sein Stück ein und dem Scharlatan entgegen, hier allerdings auf sehr subtile Weise: Er selbst stellt sich als Augenzeuge wider Willen dar, der eher zufällig mit dem fragwürdigen Treiben in Elis, Olympia und Harpina konfrontiert wird und dem er bis zum Schluss eigentlich wenig Interesse entgegenbringt. Den Kampf überlässt er seinem Erzählerdouble<sup>56</sup>, der gegen Peregrinos' Lobredner Theagenes antritt und dessen Namen nicht zu kennen Lukian ausdrücklich hervorhebt (31). Nach dieser Entlarvungsrede über sein verdorbenes Leben ist Peregrinos »erledigt«, den Rest gibt ihm der lachende Lukian, der am Ende gar selbst Züge des religiösen Scharlatans annimmt, wenn er die selbstinszenierte Apotheose des Peregrinos durch einen manipulatorischen Eingriff in die Legendenbildung *ad absurdum* führt (39) und künftige Formen der religiösen Verehrung prophezeit (28, 41).<sup>57</sup> Spätestens an dieser Stelle hat Lukian, der lachende Regisseur, die volle Kontrolle über das Gauklertreiben gewonnen.

### 3. Der religiöse Scharlatan und Pseudoprophet Alexander von Abonuteichos

Ein ganz anderes Exemplar des religiösen Scharlatans tritt in Lukians „historiographischer“<sup>58</sup> Polemik *Alexander oder der Lügenprophet* auf den Plan. Alexander von Abonuteichos wird von Lukian zwar sogleich als Betrüger bezeichnet und als „Dreimalverfluchter“ (1) beschimpft, aber er gerät beileibe nicht zur tragischen Witzfigur, der man so ein-

<sup>55</sup> Der Text wimmelt von Theatermetaphern, wie HANSEN, in diesem Band, 139–140; 145 zeigt (Fundstellen: *Peregr.* 3, 15, 16, 18, 21, 22, 25, 26, 36, 37, 39).

<sup>56</sup> Siehe CLAY 1992, 3445–3448 („Lucian's doubles“).

<sup>57</sup> Auch das parodistische „Gegenorakel“ des Bakis (30) gehört hierher.

<sup>58</sup> Zum Problem der gattungsmäßigen Zuordnung und dem Verhältnis zur Schrift *Wie man Geschichte schreiben soll*, s. VICTOR 1997, 8ff.

fach die Kontrolle über die Inszenierung der Wirklichkeit entreißen könnte, wie dem unseligen Peregrinos. Dieser Alexander ist auch kein Herumirrender, sondern hat sich einen festen Stützpunkt verschafft, das von ihm selbst ins Leben gerufene Orakel von Abonuteichos.<sup>59</sup> Seine göttliche Abkunft – er behauptet, Enkel des Asklepios zu sein – und seine durch Prophezeiungen vorbereitete göttliche Berufung zum Priester und Propheten des „neuen Asklepios“, dessen Epiphanie in Form einer Schlange namens Glykon den Auftakt zu einer beispiellosen Karriere als Orakelmanager und Mysterienregisseur (38f.) bildet, weisen Alexander als einen religiösen Scharlatan *par excellence* aus, der die metaphysischen Bedürfnisse seiner Zeit klar erkennt und strategisch klug auszunutzen weiß. (8) Viele der in *De morte Peregrini* fehlenden Merkmale eines »göttlichen Menschen« kommen in der Figur des Alexander zum Vorschein, was nicht zuletzt darin begründet liegt, dass Lukian sich hier der historio-biographischen Schriftstellerei<sup>60</sup> zuwendet, deren traditioneller Bestandteil eine möglichst vollständige und wahrheitsgetreue Wiedergabe der persönlichen Merkmale, des Werdegangs und der Taten des Protagonisten ist. Es wird noch zu fragen sein, wie die Wahl der Textgattung mit dem Darstellungsziel des Autors Lukian zusammenhängt und weshalb er die gegen Peregrinos so erfolgreiche Strategie abändert. Im Vergleich zu diesem literarischen Großunternehmen der Demontage eines religiösen Scharlatans wirkt die Invektive gegen Peregrinos jedenfalls wie ein Parergon.

Alexander, so wird gattungskonform und also wohl, könnte man meinen, wahrheitsgemäß<sup>61</sup> berichtet, war ein Mann mit außerordentlichen körperlichen und geistigen Anlagen. Seine große Statur und au-

---

<sup>59</sup> Dessen Existenz und viele andere Details, wie der Schlangengott Glykon und die Umbenennung der Stadt in Ionopolis, lassen sich durch archäologische Funde als historische Tatsachen erweisen, s. VICTOR 1997, 1ff.

<sup>60</sup> Es gibt, laut VICTOR 1997, 11f., einige Gemeinsamkeiten mit den Proömien der plutarchischen Parallelviten.

<sup>61</sup> Zur literarischen Strategie des Lukian im *Alexander* und zur Funktion des Wahrheitsrekurses s. unter Punkt 4. dieses Beitrags.

ßerordentliche Schönheit<sup>62</sup> und sein charismatischer Blick<sup>63</sup> verliehen ihm, so heißt es explizit, eine wahrhaft (!)<sup>64</sup> gottähnliche Aura.<sup>65</sup> Er besaß die Fähigkeit, glaubwürdig<sup>66</sup> zu erscheinen, auch wenn er das Gegenteil dachte und plante. Seine Taten als pythagoreisierender Orakelgründer und -manager werden zwar als großer Schwindel (μαγγανεία) bezeichnet, den durch rationale Argumente zu entlarven sich Lukian diesmal mehr Mühe gibt<sup>67</sup>, gleichwohl schwingt so etwas wie Anerkennung für diesen genialen Scharlatan mit, dem auf die Schliche zu kommen offenbar keine Kleinigkeit ist. Alexander, so erfahren wir, war auch ein hervorragender Arzt, führte sein Orakel mit großem organisatorischen Geschick und besaß erheblichen politischen und sozialen Einfluss in der Schwarzmeerregion. Der Lohn seiner geschickten Geschäftsstrategie ist ein überregionaler Erfolg, der selbst hochgestellte und mächtige Persönlichkeiten aus der Welthauptstadt Rom in die paphlagonische Provinz lockt.

Soweit etwa der Tenor des historiographischen Textes, der an seiner Oberfläche als polemischer „Tatsachenbericht“ (VICTOR, 25) daherkommt. Doch Vorsicht! Ist ein Scharlatan im Spiel und tritt Lukian selbst auf, wie auch hier wieder, ist mit dem Schlimmsten zu rech-

---

<sup>62</sup> Sein einziger »Schönheitsfehler« ist eine Teilglatze, verdeckt durch eine sicher symbolisch zu deutende Perücke (φενάκης, 59), die am Anfang der Schrift (4) noch perfekt sitzt und täuschend echt wirkt, doch kurz vor seinem Tod wegen einer Krankheit abgenommen werden muss (59), – was ihn als Glatzkopf enttarnt.

<sup>63</sup> *Alex.* 3: ὀφθαλμοὶ ... ἔνθεον ἐπιφαίνοντες.

<sup>64</sup> S. oben Anm. 61.

<sup>65</sup> *Alex.* 3: θεοπρεπῆς ὡς ἀληθῶς.

<sup>66</sup> *Alex.* 4: ποικιλωτάτην τινὰ ψυχῆς κρᾶσιν (...) καὶ πιθανὴν καὶ ἀξιόπιστον καὶ ὑποκριτικὴν τοῦ βελτίονος. Dies unterscheidet ihn von den Schmierenkomödianten des *Piscator*, die keineswegs glaubwürdig (πιθανοί) sind.

<sup>67</sup> Insbesondere befasst sich Lukian mit technischen Details der diversen genialen Inszenierungen, wie der Epiphanie des Glykon, der Audienzen mit dem falschen Schlangenkopf, der „autophonen“ Orakel, der Ent- und Versiegelung der dem Orakel eingereichten Fragen etc., um die Magie der Darbietungen durch rationale Erklärungen zu entzaubern.

nen: der inszenatorischen »Lüge«. Und in der Tat läuft ein durchgängiger Subtext parallel, den zu entschlüsseln bedeutet, mit Lukian in sein raffiniertes Spiel mit der literarischen Form und den daraus resultierenden Leseerwartungen einzutreten. Der Schlüsselsatz lautet: „Und ab hier<sup>68</sup> beginnt nun laut Thukydides der Krieg.“<sup>69</sup> Dieses bekannte Thukydideszitat – es ist der Eingangssatz von Buch 2 – fungiert auf der Oberfläche als programmatische Bekräftigung der historiographischen Aufgabe mitsamt ihrem Wahrheits- und Genauigkeitsanspruch (1, 3); hintergründig kündigt Lukian damit seine Gegeninszenierung<sup>70</sup> an: Zwischen dem Scharlatan Alexander und Lukian findet nichts weniger als ein Krieg<sup>71</sup> statt! Diese in ihrer monströsen Übersteigerung beinahe komische Ankündigung ist unbedingt ernst zu nehmen, will man den Subtext und die darin verborgenen schriftstellerischen Absichten verfolgen.

Doch der Reihe nach: Gleich zu Beginn bezeichnet Lukian seinen Protagonisten als negative Umkehrung Alexanders des Großen<sup>72</sup> und evoziert damit sowohl den Vergleich des Orakelpropheten mit dem großen Feldherrn und Politiker als auch die Sphäre des Krieges im allgemeinen. Beide Assoziationsstränge werden über die ganze Schrift hin gezielt aufrechterhalten, sei es durch eine militärisch-kriegerische

---

<sup>68</sup> Gemeint ist der Moment, in dem Alexander und sein damaliger Spießgeselle Kokkonas in Makedonien die zahme Schlange erwerben, die als dauernde Epiphanie des „Neuen Asklepios“ die Hauptrolle (πρωταγωνιστής, 12) in der ganzen Orakelinszenierung übernehmen wird. Es ist also gleichsam der entscheidende Moment der Selbstinitiation zum virtuosen religiösen Scharlatan nach seinen Lehrjahren als Strichjunge und Betrüger.

<sup>69</sup> Καὶ κατὰ τὸν Θουκυδίδην ἄρχεται ὁ πόλεμος ἐνθὲνδε ἧδη (8). Das subtextuelle Zeichen wird bekräftigt in § 25: „Überhaupt führte er gegen Epikur einen gnadenlosen und unangekündigten Krieg“.

<sup>70</sup> Auch dieser Text ist voller Theatermetaphern (Fundstellen: *Alex.* 2, 12, 19, 25, 39).

<sup>71</sup> Die Kriegsmetapher hatte Lukian schon im *Piscator* (προσπολεμήσαι, 17) benutzt, aber dort aus verständlichen Gründen nicht weiter ausgebaut: Die am Ende zu Fischen mutierte Gegenseite ließ sich auch durch Angeln erledigen!

<sup>72</sup> „Dieser war so großartig in der Schlechtigkeit, wie jener in der Tugend“ (τοσοῦτος εἰς κακίαν οὗτος, ὅσος εἰς ἀρετὴν ἐκεῖνος, 1).

Sprache<sup>73</sup>, sei es durch Begebenheiten oder Orte<sup>74</sup>, die an Alexander den Großen erinnern, sei es in der Charakterisierung des Protagonisten, der, wie es heißt, „seinen Geist immer nur auf die größten Dinge richtete“ (4). Diesem werden, über die Attribute des religiösen Führers hinaus, Fähigkeiten und Aktivitäten zugeschrieben, die eines genialen Strategen und Machtpolitikers würdig sind: die Organisation des eigenen »Hofstaates« und »militärischen Stützpunktes« in Abunotrichos durch Schaffung zahlreicher Ämter an der Orakelstätte (23), »Expansionspolitik« durch Entsendung von Anhängern, die den Ruhm des Orakels „bei den Völkern“ verbreiten sollen (24), die Knüpfung »politischer« Allianzen mit den Orakeln von Klaros, Didyma und Mallos (29), diplomatisches Geschick beim Empfang römischer Emissäre mit Gastgeschenken (31), sowie die Unterhaltung eines bis nach Rom reichenden Spionagenetzes (37). Spätestens als Alexanders Ruhm über die Grenzen der Provinz Asia ausgreift und in Rom „einfällt“ (30)<sup>75</sup>, ist klar, worauf die Sache hinausläuft: Alexander ist drauf und dran, wie sein Namensvetter, die ganze Welt zu erobern – diesmal freilich

---

<sup>73</sup> Beispiele: Alexander heißt *ληστής*, was auf der Oberfläche „Räuber, kleiner Schurke“, im Subtext jedoch „(Landstriche verwüstender) Plünderer“ bedeutet (2); Lukian möchte lieber Kriegsgegnern und Feinden begegnen (*πολεμίοις καὶ ἐχθροῖς ἐντυχεῖν*, (4), als diesem Unmenschen; Alexander fällt in seine eigene Vaterstadt ein (*εἰσβαλὼν*, 12); Lukian führt alierte Soldaten mit in die Schlacht (*ἐπιηγόμην, συνεπηγόμην*, 55); wenn der Schiffskapitän, der Lukian töten sollte, nicht Reue empfunden hätte, hätte Alexander den Krieg siegreich beendet (*διεπεπολέμητο*, 56); Lukian legt die Kampfkrüstung an (*ἐπεχορυσσόμην*, 57).

<sup>74</sup> Beispiele: Alexander und Kokkonas folgen einer reichen Frau nach Makedonien (6); die zahmen makedonischen Schlangen und die Legende von der Schlange, die mit Olympias schlief, welche dann mit Alexander d. Gr. schwanger war (7); die Paphlagonier defilieren bei der Audienz des Propheten ebenso an ihm vorbei wie die Soldaten am Bett des todkranken Alexander in Babylon (16); die Weigerung des Rutilianus, nach dem Tod des Alexander die Nachfolge zu regeln, lässt Diadochenkämpfe und den baldigen Zerfall des »Reiches« erwarten (60).

<sup>75</sup> Die militärische Konnotation des Prädikats *ἐπέπεσεν* ist gesucht!

in Richtung Westen ausgreifend.<sup>76</sup> Dem gottgleichen Triumphator erweisen nicht nur seine eigenen Leute, die „dummen“ Paphlagonier, die gebührende Verehrung (προσεκύνουσι, 13), auch Rutilianus, der hoch gestellte römische Patrizier, der sich, krank vor Aberglauben, schon vor jedem gesalbten oder bekränzten Stein in den Staub wirft (προσκυνῶν, 30), will sogleich desertieren<sup>77</sup> und wird – *pars pro toto* – dem neuen Heiland flugs hörig, mit anderen Worten: Die Welthauptstadt ist gefallen!

Große Schurken benötigen starke Gegenspieler. Als diese baut Lukian zunächst die in der Region ansässigen Epikureer auf, zu deren »Trutzburg« die benachbarte Stadt Amastris hochstilisiert wird (25). Sie versuchen, den Scharlatan und politischen Strategen von Abonuteichos durch rationale Argumente zu widerlegen, indem sie bestimmte Orakelsprüche als Irrtümer erweisen (44). Alexander erkennt die Gefahr der epikureischen Lehre, die den Kontakt der Götter mit den Menschen leugnet und ihn, den Mittelsmann zwischen Himmel und Erde, obsolet zu machen droht, und ruft einen erbarmungslosen Religionskrieg gegen die Epikureer (und Christen) aus (25), ja er lässt sogar die großartigen, wahren (!) Hauptlehrsätze (κύρια δόξαι) des Kepos verbrennen (47). Epikur selbst wird in diesem Zusammenhang eine Eloge (25, vgl. 47, 61) zuteil, wie sie Lukian sonst nicht anstimmt.<sup>78</sup> Auch sie

---

<sup>76</sup> Vgl. *Alex.* 2 a.E.: „indem er sozusagen das gesamte Römische Reich mit seinem Plünderungszug überzog“ (πᾶσαν ὡς εἰπεῖν τὴν Ῥωμαίων ἀρχὴν ἐμπλήσας τῆς ληστείας τῆς αὐτοῦ).

<sup>77</sup> Auch der Ausdruck ἀφεις τὴν ... τάξιν (30) besitzt eine gesuchte militärische Konnotation.

<sup>78</sup> Du Tort 1997, 211, untersucht den enkomiaistischen Sprachgebrauch des Lukian und kommt zu folgendem Schluss: „Der Ausdruck [θεσπέσιος] referiert auf Epikur in seiner Eigenschaft als Urheber und Garant der Tradition, in die Lukian sich in der Auseinandersetzung mit dem Alexanderkult stellt.“ Insoweit folgt Lukian hier also dem üblichen Gebrauch des „titularen“ Adjektivs θεῖος und seiner Verwandten θεσπέσιος, δαιμόνιος etc., allerdings wird seine Berufung auf Epikur als auf „einen jener erhabenen Philosophen“ (Du Tort 1997, 212) im Kontext der literarischen Absichten im *Alexander* ironisch gebrochen (s. die nächste Anm.).

dient natürlich der hyperbolischen Dramatisierung der kriegerischen Konfrontation.<sup>79</sup> Gleichzeitig führt sich Lukian auf diese Weise und, wie sich gleich herausstellen wird, sehr absichtsvoll, als einen Anhänger des Epikur und somit als natürlichen Feind des Alexander ein.

Und nun gelingt Lukian ein Coup, der an literarischer Subversion<sup>80</sup> seinesgleichen sucht: Schleichend, fast unmerklich tritt der Autor in sein Geschichtswerk ein und entwickelt sich, im Verlauf einer allmählichen und recht versteckten Metamorphose vom »objektiven« Historiker zum fanatischen Epikureer<sup>81</sup>, zum heldenhaften Vorkämpfer der Aufständischen von Amastris *oder besser gesagt*: Er löst diese,

---

<sup>79</sup> Hieraus ein epikureisches »Bekenntnis« des historischen Lukian herauszulesen, hieße, die literarische Strategie gründlich zu verkennen (vgl. BRANHAM 1989, 199: „The narrator’s increasingly overt identification with the rival creed and its founder is not, of course, to be taken for granted.“)! Die Wahl des Epikur als »Wahrheitsinstanz« und seiner Anhänger als Bundesgenossen ist literarisch bedingt; sie korreliert mit der Bemerkung in *Alex.* 8, Alexander und Kokkonas hätten sich die Erkenntnis zunutze gemacht, dass die Menschen von zwei Tyrannen beherrscht würden: von Furcht (φόβος) und Hoffnung (ἐλπίζ). Die Menschheit von eben diesen Affekten zu erlösen, ist das zentrale Versprechen des Kepos, vgl. z. St. JONES 1986, 147, BRANHAM 1989, 193f., 197–199, 203f., 208f., und DU TOIT 1997, 206ff.

<sup>80</sup> Vgl. hierzu WINKLER, *Auctor and Actor*, Univ. of California, 1985, 135ff. („The duplicities of *Auctor/Actor*“), der anhand der narratologischen Analyse der apuleischen *Metamorphosen* analoge Erzählstrategien aufdeckt.

<sup>81</sup> Wenn man mit CLAY 1992, 3445f., alle Bundesgenossen im Krieg gegen Alexander als Lukians *doubles* deutet, vollzieht sich die Metamorphose in folgenden Schritten: Der Epikur von § 43 heißt ἀντίτεχνος καὶ ἀντισοφιστής, was auf den Gründer des Kepos nicht passt, aber auf Lukian, der die Tricks (τέχναι) des Scharlatans (σοφιστής) bekämpft; der Epikureer von § 44, der ein Orakel zu widerlegen sucht und daraufhin „in große Gefahr“ (!) gerät, gesteinigt zu werden, ist bereits der Lukian des *Piscator* (Steinigung!) und im *Alexander* der Lukian zu Beginn der Konfrontation (Orakelwiderlegung); die für einen Historiker ungewöhnlich erboste Reaktion (κατάρρατος) auf die Verbrennung der elogisch gepriesenen *Hauptlehrsätze* ist Indiz für die vollzogene Identifikation des Lukian mit dem Epikureismus; Vollendung der Metamorphose im Selbstauftritt als Lukian (55).



fast unmerklich, als ärgste Feinde<sup>82</sup> des Alexander ab, weil ihre argumentative Strategie der Widerlegung keinen Erfolg hatte und sehr gefährlich ist.<sup>83</sup> Der historiographische Auftrag, den Lukian vom Adressaten seiner Schrift, dem Epikureer Kelsos, erhalten hat (1), wird somit auf der subtextuellen Ebene mit der kuriosen Bedeutung eines »Kampfauftrages« aufgeladen, den Lukian durch das Verfassen der Schrift und die Inszenierung des Krieges zwischen Epikureern und Alexander mitsamt seinem eigenen »göttlichen«<sup>84</sup> Eingreifen erfüllt. Aus dem Religionskrieg in der Schwarzmeerregion wird nunmehr ein Duell um die »Weltherrschaft«, und der Subtext erreicht seinen dramaturgischen Höhepunkt (55).

Die Vorhut der schleichenden Okkupation des Textes durch seinen Autor bilden die völlig unvermittelt, doch mit scheinbar großer Selbstverständlichkeit an die Besprechung anderer Orakel angehängten Anfragen, die Lukian selbst einmal, wie er behauptet, an das Orakel von Abonuteichos gerichtet habe (53).<sup>85</sup> Erst hier also erfährt der Leser

---

<sup>82</sup> Diese Ablösung wird sprachlich realisiert und signalisiert durch die Wiederholung derselben Wendung, ἔχθιστος δικαίως, scil. Ἐπίκουρος (25) kehrt in § 54 an bedeutungsvoller Stelle, nämlich unmittelbar vor dem Duell, und zwar gleich doppelt, wieder: ἔχθιστον ἠγγεῖτο, scil. ἐμέ, und καὶ ὄλωσ ἔχθιστος εἰκότως ἦν ἐγώ, sowie noch einmal in § 57, also am Ende der direkten Konfrontation zwischen Lukian und Alexander: μισῶν αὐτὸν καὶ ἔχθιστον ἠγοούμενος, scil. ἐγώ.

<sup>83</sup> Der anonyme Epikureer in § 44 versucht vergeblich eine Widerlegung des Alexander durch rationale Argumente. Auch er ist nichts anderes als ein *alter ego* und Bundesgenosse des Autors, denn er versucht in einem ersten Angriff, ebenso wie der Lukian des *Piscator*, die Lügen zu widerlegen (διελέγχειν, vgl. oben!) und läuft Gefahr, wie jener, gesteinigt zu werden (45)!

<sup>84</sup> Den Mitbürgern den Sieg zu bringen, ist eines der Attribute des »göttlichen Menschen« (BIELER 1935/36, 112)!

<sup>85</sup> Das erste, noch indirekte und fast versteckte, Auftreten des Lukian als eines am Geschehen beteiligten Akteurs („Höre auch noch ein paar der mir (ἐμοί!) erteilten Antworten!“; 53) wird zusätzlich durch den Winkelzug verschleiert, dass in § 51 von fremdsprachigen Orakeln berichtet wird, von denen ein mit skythischen Wörtern garniertes Exempel zitiert wird. Die im Anschluss daran präsentierte Antwort des Orakels auf eine Scherzanfrage des Lukian ist

*en passant* und völlig unvermittelt, dass der Historiker früher einmal in Abonuteichos gewesen ist! Auf diesen indirekten Auftritt und ein Präludium (54), das vor allem dazu dient, Alexander (und den über-rumpelten Leser!) auf seinen neuen Kriegsgegner vorzubereiten<sup>86</sup>, folgt auch schon das finale Zusammentreffen der beiden in ihrer List fast ebenbürtigen Gegner: Nachdem er seinen Vater und seine Familie nach Amastris in Sicherheit gebracht hat (56), zieht »Lukian«, in einer bedeutungsgeladenen Katabasis<sup>87</sup> „bis zum Meer“ hinab und gegen Abonuteichos in den Krieg (55) – hierzu führt er, so wird eigens hervorgehoben, zwei alliierte Soldaten (στρατιώτας δύο) mit sich –, da schickt ihm Alexander, als er von der Ankunft „jenes (inzwischen berüchtigten) Lukian“ (55) erfährt, Gesandte entgegen, die ihn zu einer Privataudienz beim »Imperator« Alexander führen. Die listige Freundlichkeit des Alexander durchschauend, folgt »Lukian« gleichwohl in die Höhle des Löwen. Dort muss er die drückende militärische Übermacht des Gegners erkennen („zum Glück“, wird der Leser erinnert, „hatte ich meine Soldaten dabei!“). Jetzt riskiert er das Äußerste, als er, anstatt die zur Begrüßung hingestreckte Hand des gottgleichen Herrschers zu küssen (κύσαι)<sup>88</sup>, in selbige hineinbeißt. Der „tüchtige<sup>89</sup> Biss“ ist die Chiffre

---

in einer komplett unverständlichen Sprache verfasst, deren Nonsens geeignet ist, den Leser von Lukians Coup abzulenken.

<sup>86</sup> Alexander erfährt davon, dass ein gewisser Lukian versucht habe, den ihm ergebenen Rutilianus auf seine Seite zu ziehen.

<sup>87</sup> Die literarische Perspektive ändert sich nach Maßgabe des Konfliktes: Für ein Duell muss Lukian seine höhere Warte, die er im *Piscator* innehatte, verlassen und sich auf Augenhöhe mit seinem Feind begeben. Dass das gebildete Publikum gleichzeitig an die heldenhafte Rückkehr der griechischen Söldner des Kyros aus Mesopotamien zum Schwarzen Meer denken soll, wird durch den Namen des Dieners von Lukian wahrscheinlich: Er heißt Xenophon (56).

<sup>88</sup> Also keine Proskynese, nur eine »Kynese«!

<sup>89</sup> Auch das Wort χερσητῶ ist selbstverständlich doppeldeutig gemeint, denn der satirische Widerstand Lukians ist „nützlich“ für die Welt. Ähnlich hintersinnig spricht Lukian im Epilog, voller ironischer Subversion und nur auf der Oberfläche gattungskonform, die Hoffnung aus, sein Werk möge für die Leser „irgendeinen Nutzen“ (χρήσιμὸν τι, 61) haben.

für die subversiven Entlarvungsstrategien<sup>90</sup> des Satirikers Lukian und symbolisiert hier die Weigerung, sich der »Weltherrschaft« des Alexander zu unterwerfen.

Doch der Zweikampf ist noch nicht zuende, und Alexander erweist sich als ein Gegner, der mit allen Wassern gewaschen ist. Es gelingt ihm knapp – denn die Hand war, heißt es, durch den Biss fast gelähmt worden –, seine gönnerhafte und freundschaftliche Fassade aufrecht zu erhalten, und er schützt »Lukian« vor seinen aufgebracht Gefolgsleuten. Hinter Alexanders nun folgender Ankündigung, auch diesen widerborstigen Feind noch zu befrieden und, denken wir weiter, ebenso zahm<sup>91</sup> werden zu lassen wie die makedonischen Schlangen<sup>92</sup>, verbirgt sich das Versprechen übernatürlicher Macht über die belebte Natur, ein Attribut des »göttlichen« Menschen (BIELER 1935/36, 104). Damit erringt »Lukian« einen unmerklichen, aber entscheidenden Sieg: Alexander ist in die Falle getappt, denn nun hängt der Beweis seiner »Göttlichkeit« davon ab, ob »Lukian«, der personifizierte antimetaphysische Widerstand gegen sein Weltregime, »gezähmt« werden kann! Doch siehe da, die Magie des Alexander scheint zu wirken: Urpötzlich und leicht verwandelt sich, ein Wunder zu schau!, der Todfeind »Lukian« in einen Freund. Allein, was auf der Zaubermacht des göttlichen Mannes zu beruhen schien und auch ganz bewusst als

---

<sup>90</sup> Vgl. *Bis acc.* 33 (der versteckte, von Lachen begleitete Biss des Kynikers Menipp), *Nigr.* 37 (der „mit einem beißenden und süßen Gift“ bestrichene Pfeil als Metapher für die Wirkung des philosophischen Vortrags). Im Krieg wird die Süße und das Lachen weggelassen, zurück bleibt der Biss. Zur allegorischen Deutung des Bisses s. auch BRANHAM, *Classical Antiquity* 3 (1984), 159–60: „the signature of the poet of blame“ (zustimmend JONES 1986, 145 und Anm. 49) und BRANHAM 1989, 205.

<sup>91</sup> Es ist sicher kein Zufall, dass Lukian hier das zur Beschreibung der zahmen makedonischen Schlangen verwendete Wort (τιθασόν) wiederaufgreift, s. *Alex.* 7 (δράκοντας ... τιθασούς) und 16 (δράκοντα ... τιθασόν).

<sup>92</sup> Den Kumpan des Alexander aus frühen Tagen namens Kokkonas hatte Lukian hingegen schon in Paragraph 10, ausgerechnet mittels eines Schlangenbisses (ὕπὸ ἐχίδνης, οἴμαι (s. unten Anm. 110!), δηχθείς), um die Ecke gebracht.

eine Wundertat<sup>93</sup> inszeniert ist, entpuppt sich sehr bald als die subversive und ultimative List des »Lukian«: Dieser hatte sich nur verstellt<sup>94</sup>, um sein Leben zu retten. Nun kann ihn niemand mehr hindern, alle Geschehnisse, samt den noch folgenden: dem fast tödlichen Anschlag auf sein Leben (56), der odysseeischen Irrfahrt<sup>95</sup> und Rückkehr „mit knapper Not“ in die epikureische Trutzburg Amastris (57) und dem von Avitus, dem Statthalter von Bithynien und Pontos, aus politischen Rücksichten abgeschmetterten Plan, den mächtigen Alexander wegen des Mordversuchs vor Gericht zu bringen (57), historisch wahrheitsgetreu, versteht sich, zu veröffentlichen. Der Weltbeherrscher und Gottmensch Alexander von Abonuteichos ist als Scharlatan entlarvt, seine Macht an »Lukians« Widerstand und List gebrochen, der Krieg gewonnen.<sup>96</sup>

<sup>93</sup> *Alex.* 55: „Und nach kurzem war ich sein Freund geworden; und das schien den Augenzeugen kein kleines Wunder zu sein, so leicht war meine Verwandlung vonstatten gegangen“ (καὶ μετ’ ὀλίγον προήλθον φίλος γεγενημένος καὶ τοῦτο οὐ μικρὸν θαῦμα τοῖς ὁρώσιν ἔδοξεν, οὕτω ῥᾶδιὰ γενομένη μου ἢ μεταβολῆ).

<sup>94</sup> Dass Lukian diesen listigen Sieg nicht offenlegt und laut triumphiert, so dass bis heute Leser noch über die Gutgläubigkeit des »Lukian« gegenüber dem Freundschaftsversprechen des Alexander staunen oder dem Autor seine Gerissenheit übelnehmen (so VICTOR 1997, 24: „Jedenfalls ist dieser Bericht über sein Verhalten kein Ruhmesblatt für ihn selbst“), hat einen gewichtigen Grund: Der ehrliche Historiker muss unbedingt vermeiden, dass er selbst, als Akteur im Stück, als listiger Scharlatan erscheint, der doch in seiner Subversivität als einziger in der Lage war, dem Widersacher das Handwerkszeug zu legen. Die Glaubwürdigkeit des Autors (πιθανότης) darf nicht in Zweifel geraten und ein gutgläubiger »Lukian« ist glaubwürdiger als ein raffinierter!

<sup>95</sup> Der Erzählton wechselt hier merklich, und man vermeint Odysseus sprechen zu hören; Lukian versäumt es denn auch nicht, dem, der’s nicht merkt, einen Wink zu geben: „Er [scil. der von Alexander gedungene Kapitän, der Lukian und Xenophon über Bord werfen sollte, jedoch von dem Mordplan aus Anständigkeit (!) Abstand nahm] ließ uns in Aigialos von Bord gehen, welche Stadt auch der schöne Homer erwähnt, und segelte zurück.“

<sup>96</sup> Von besonderer Raffinesse ist, dass dieser Sieg verschwiegen, stattdessen »Lukian« als Verlierer dargestellt wird. Denn er scheitert bei dem Versuch, Alexander wegen des Mordanschlags vor Gericht zu ziehen (57). Auch dieser

#### 4. Lukian und seine Scharlatane

Der Scharlatan ist nicht bloß eine Bühnenfigur *par excellence* im lukianischen Welttheater<sup>97</sup>, die dem »Regisseur« Lukian eine willkommene Gelegenheit bietet, seine Kunst der Charakter- und Rollenzeichnung zu demonstrieren, er stellt eine Herausforderung dar. Als Regisseur und Schauspieler seiner eigenen Existenz ist der Scharlatan geradezu ein natürlicher Konkurrent derjenigen, denen es von Berufs wegen um die Deutung oder Reinszenierung der Wirklichkeit zu tun ist. Der Kyniker Oinomaos von Gadara, ein älterer Zeitgenosse des Lukian, hatte in seiner Kampfschrift „Entlarvung der Scharlatane“ (γότητων φώρα) die philosophische Auseinandersetzung mit dieser Spezies gesucht. Lukians Antwort auf das im *Piscator* formulierte Problem, dass „diese Scharlatane oftmals glaubwürdiger sind als die wahren Philosophen“<sup>98</sup>, ist nicht die eines Philosophen, sondern eines virtuosen Sprachkünstlers, Rhetors<sup>99</sup> und Entertainers. Diesem dient der Scharlatan, wie sich gezeigt hat, als antagonistisches Gegenüber, als eine Initialfigur, die ihn regelmäßig dazu veranlasst, wechselnde Rollen als »(pseudo-)auktorialer Sprecher« zu usurpieren und in wohlabgestimmte Selbstinszenierungen als Widersacher einzutreten. In seinen Rollen als Lukian *himself* in den Scharlatanmonographien, als *alter ego* Parrhesiades im *Piscator* oder als mehr oder weniger versteckte *doubles* des Erzählers oder Akteurs, die

---

Schachzug ist im literarischen Genos begründet: Der Autor Lukian kann sich unmöglich als Triumphator eines im Subtext tobenden »Weltkrieges« darstellen, von dem er als objektiver Historiker, der er zu sein vorgibt, eigentlich nichts wissen kann.

<sup>97</sup> CLAY 1992, 3419f. unterscheidet zu Recht die philosophische Metapher des Welttheaters („mime of life“) von den durch Peregrinos und Alexander inszenierten und gespielten „tragedies“, doch besteht eine dichte Analogie.

<sup>98</sup> *Pisc.* 42: πιθανώτεροι γὰρ οἱ γότες οὔτοι πολλάκις τῶν ἀληθῶς φιλοσοφούντων.

<sup>99</sup> Lukians berühmte Konversion von der Rhetorik zur Philosophie (*Bis acc.*) stellt aus dieser Perspektive die notwendige Fundierung für die im *Piscator* erfolgte Selbstinszenierung als „Retter der wahren Philosophie“ dar und wird durch die offensichtlich weiterbestehende Verbundenheit des Autors mit genuin rhetorischen Konzepten als eine literarische Fiktion entlarvt.

als Bundesgenossen und Zeugen fungieren, erzeugt der Autor immer wieder eine trügerische Glaubwürdigkeit, die ihm und seinen Rollen eine eigenartige Affinität zur Scharlatanfigur verleiht.

Entsprechend dem Perfektionsgrad des Scharlatans in der Technik zu täuschen und nachhaltig Glaubwürdigkeit herzustellen ändern sich auch die Strategien der Entlarvung. Das Publikum (oder der Leser) wird in das verwirrende Spiel der Inszenierungen hineingezogen und muss am eigenen Leib erfahren, dass Wahrheit und Lüge nicht einfach gegeben sind, sondern in einem komplexen Widerspiel immer wieder neu erzeugt werden.<sup>100</sup> Dieses verunsichernde Widerspiel vollzieht sich sowohl stückimmanent in der Auseinandersetzung der lukianischen Figuren mit dem Scharlatan, als auch und vor allem zwischen Performance und Publikum bzw. Text und Leser. Zwar sind die lukianischen Figuren am Ende immer Sieger und durch die Entlarvung kommt die Realität der Täuschung zum Vorschein, doch bleibt irgendwie unsicher, ob sie zu Recht die Wahrheit für sich beansprucht haben (oder vielleicht ihrerseits eine Entlarvung verdient hätten). Denn die lukianischen Figuren mit ihren Strategien der Entlarvung sind selbst nicht an das Wahrheitspostulat gebunden, sie müssen lediglich überzeugend ( $\pi\alpha\theta\alpha\upsilon\lambda\omicron\iota$ ) sein; bei ihnen geht es nicht in einem tieferen Sinne um »wahr« oder »falsch«, sondern um Sieg oder Niederlage.

Aber auch der Autor bzw. der Regisseur der Inszenierungen übernimmt keine Gewähr für die »Wahrheit«, die erzeugt wird. Dadurch wird das Wahrheitsproblem in den Rezipienten verlagert. Dieser muss sehr wachsam sein, will er nicht die zahlreichen taktischen Rollenwechsel verpassen und die Ebenen des Autors, des Akteurs »Lukian« und seiner Doubles verwechseln. Vor allem darf er nie die Fiktionalität der Inszenierungen aus den Augen verlieren, gerade dann nicht, wenn der

---

<sup>100</sup> CLAY 1992, 3446, zeigt, dass die Einführung von Figuren als „narrator’s double“, wie die des Redners im *Peregrinos*, einen ambivalenten Effekt hat: Einerseits hat das Zeugnis aus *anderer* Quelle mehr Autorität, andererseits kommt damit erst die Problematik der Authentizität ins Rollen, vor allem dann, wenn das „double“ anonym bleibt, – was neue Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Zeugen gebiert.

Autor selbst in seinem Stück auftritt.<sup>101</sup> Es werden die Regeln der Fiktionalität in diesem Fall ja nur zum Schein aufgehoben, und zwar zu dem Zweck, durch diesen, sagen wir, inszenatorischen Trick ein höheres Maß an Glaubwürdigkeit zu erzeugen, also gewissermaßen dem Scharlatan und seiner Täuschungsmacht durch den aktiven Beistand des Autors noch mehr »quasi-realen« Widerstand entgegenzusetzen. Gerne usurpiert der Autor dann typische Merkmale oder Verhaltensweisen des Scharlatans, er assimiliert sich an seinen Gegner<sup>102</sup> und unterminiert so dessen Konzept der Selbstinszenierung.

Ist Lukian also ein Lügner, ein literarischer Scharlatan, der sein Publikum bewusst hinters Licht führt? Keineswegs, denn er besitzt eine doppelte Legitimation, eine stückimmanente (1) und eine kommunikative (2):

(1) Die stückimmanente Legitimation besteht darin, dass sich der Scharlatan, jedenfalls der mit Niveau, nicht durch rationale Argumentationsformen widerlegen lässt, weil er sich dem Gespräch als kooperativer Methode der Wahrheitsfindung entzieht. Die lukianischen Figuren müssen daher ihre Strategie der Entlarvung modifizieren. Dies tun sie, indem sie den Scharlatan mit seinen eigenen Waffen schlagen. Sie werden zu Schauspielern und entbinden sich, wie ihre Widersacher, von der kommunikativen Regel, immer die Wahrheit zu sagen. Die Lizenz der lukianischen Figuren zu Rollenwechsel und Selbstinszenierung verleiht ihnen die nötige Flexibilität im Kampf gegen die Scharlatane. In diesem Kampf scheint Lukian einem narrativen Muster zu folgen, dessen Elemente funktional aufeinander bezogen sind: Nicht nur korreliert die Zeichnung des Scharlatans mit der antagonistischen Selbstinszenierung des Lukian und der Wahl der mit ihm verbündeten Widersacher (Bundesgenossen), auch die Form der Auseinandersetzung

---

<sup>101</sup> Siehe CLAY 1992, 3448: „The literary fraud of Lucian’s exposure of fraud is to be located in his fiction of the narrator as actor in the dramas he narrates.“

<sup>102</sup> So verweist BRANHAM 1989, 205, z.B. darauf, dass Lukian seine Machenschaften gegen Alexander mit demselben Vokabular kennzeichnet, mit dem er vorher Alexanders Tricks (μηχανήματα, vgl. 13, 17, 19, 32, 38) bezeichnet hatte: ἐπεμηχανήσασθην (*Alex.* 54).

mit dem Scharlatan ist eng mit der Wahl der Textsorte verknüpft.<sup>103</sup> Im *Piscator* schlüpft Lukian als Parrhesiades in die Rolle des von der Wahrheit selbst autorisierten, gottgleichen Inquisitors der Pseudophilosophen. Diese Schmierendarsteller sind ihm in der Schauspielkunst so deutlich unterlegen, dass sich ein echter Kampf um die Glaubwürdigkeit (vor Lukians gebildetem Publikum) erübrigt. Hier genügt es dem Ankläger, pauschale Vorurteile zu bemühen, um die Widersacher zu erledigen. Es bleibt beim satirischen Spott. Gegen Peregrinos müssen schon zwei Gegner in den Ring steigen: ein Augenzeuge namens Lukian und dessen anonymes *alter ego*, das als Erzählerdouble das skandalöse Leben des Peregrinos verrät. Der eine übernimmt die Hauptlast der Entlarvung, der andere gibt ihm durch sein amüsiertes Desinteresse den Rest. Diesmal besteht die Strategie darin, die ehrwürdige Aura des Scharlatans zu zerstören; dementsprechend wird der Adressat der Schrift, und damit auch das Publikum, zu demokritischem Gelächter aufgefordert. Gegen den brillanten Scharlatan Alexander hilft schließlich nur eine ganze Armee, die Epikureer aus Amastris. Als die Sache

---

<sup>103</sup> Stichwortartig zusammengefasst korrelieren folgende Elemente in den untersuchten Schriften: A. *Piscator*: Stereotyp des »krakeelenden« philosophischen Scharlatans; Selbstinszenierung des Lukian als Retters der wahren Philosophie; die alten Philosophen und die göttlichen Instanzen »Philosophie«, »Wahrheit« und »Widerlegung« als Bundesgenossen; Jagd (ἄγρον) durch Angeln »verstummer« Fische als adäquate Form der Auseinandersetzung; Textsorte: satirischer Dialog / phantastische Posse; B. *De morte Peregrini*: ein religiös-philosophischer, an Ruhmsucht leidender Scharlatan; Selbstinszenierung des Lukian als eines desinteressierten Beobachters; der Adressat Kronios und der anonyme Redner als aufgeklärte Bundesgenossen; keine direkte Auseinandersetzung, sondern Missachtung eines Ruhmsüchtigen und despektierlich-amüsierte Betrachtung einer schlecht gespielten Tragödie (demokritisches Gelächter); epistolographische Invektive zur privaten Mitteilung eines wenig bedeutenden Ereignisses; C. *Alexander*: ein mächtiger (und gefährlicher) religiöser Scharlatan; Selbstinszenierung als Todfeind; der epikureische Adressat Kelsos und die Epikureer von Amastris als Bundesgenossen; direkte und dramatische Konfrontation mit dem Scharlatan (die subtextuell als Krieg und Duell inszeniert wird); Historiographie zur Mitteilung eines Ereignisses von hoher (subtextuell: gleichsam weltgeschichtlicher) Bedeutung.



verloren zu gehen droht, weil dieser Scharlatan auch vor Gewaltanwendung nicht zurückschreckt, muss ihnen, im Sinne einer *ultima ratio*, der Autor selbst als Vorkämpfer im Namen der Wahrheit zu Hilfe kommen. Die Strategie gegen Alexander ist komplex: Sie besteht auf der Handlungsebene zunächst darin, die Orakel durch Fangfragen oder durch die Realität als Lüge zu erweisen, am Ende in der direkten Konfrontation zwischen Alexander und »Lukian«, die auf der subtextuellen Ebene als bedeutender Krieg inszeniert wird. Dem übergeordnet ist die schriftstellerische Strategie, einen tendenziösen und aus Fakten und Erfindungen raffiniert gemischten Bericht<sup>104</sup> in das Gewand eines Geschichtswerkes zu kleiden; das ist das für die Darstellung eines Krieges angemessene Genos. Erst mit diesem ganz außergewöhnlichen Kunstgriff wird die Glaubwürdigkeit erzeugt, die notwendig ist, um dem perfekten Scharlatan die Maske vom Gesicht zu reißen.

(2) Die kommunikative Legitimation für die inszenatorische »Lüge« besteht darin, dass Lukian für ein gebildetes und literarisch geschultes Publikum schreibt (und spielt) und dessen Rezeptionshaltung durch Warnsignale lenkt. Diese Warnsignale haben die Funktion, an die Fiktionalität der Inszenierung zu erinnern und auf die Verletzung konventioneller Regeln der literarischen Kommunikation hinzuweisen. Zu diesen Signalen gehören nach Maßgabe der untersuchten Schriften: der Selbstauftritt des Autors Lukian als Akteur im eigenen Text; desgleichen die hyperbolische Dramatisierung der Handlung, insbesondere durch den Verweis des Akteurs »Lukian« auf drohende oder bestandene Todesgefahren;<sup>105</sup> ebenso die Theatermetaphorik (zumindest die an

---

<sup>104</sup> Dieser Bericht enthält selbstverständlich jede Menge „wahrer Fakten“, – dies ist Teil des kommunikativen Spiels mit dem Publikum, und die besten Lügen sind noch immer die mit wahren Details gespickten –, doch macht ihn dies noch lange nicht zum „Tatsachenbericht“ (VICTOR 1997, 25).

<sup>105</sup> Im *Piscator* droht Parrhesiades *alias* »Lukian« gesteinigt (1), im *Peregrinos* von den Kynikern zerrissen (2) oder von der Menge zerdrückt (32) zu werden. Im *Alexander* berichtet er von einem Mordanschlag auf sein Leben (56) und betont, wie knapp er der Gefahr entronnen sei (57). Auch sein *alter ego*, der namenlose Epikureer aus § 45, war nur knapp vorm Tode bewahrt worden.

herausgehobenen Stellen signalhaft eingesetzte oder deutlich ausgebildete).<sup>106</sup> Ein besonders wichtiges Signal ist die Berufung Lukians auf Wahrheit<sup>107</sup> (oder andere moralische oder elogische Selbstbekenntnisse): Im *Piscator* erlaubt die offensichtlich fiktionale Szenerie sogar eine hyperbolisch-ironische Variante dieses Signals, das hier in der Autorisierung des »Lukian« durch die personifizierte Wahrheit selbst besteht. Im *Peregrinos* erscheint das Signal nur gespiegelt in einer Bemerkung über den Gegenspieler („der sich niemals um die Wahrheit scherte“, 42), im *Alexander* vor allem dort, wo der Auftraggeber und Epikureer Kelsos<sup>108</sup> direkt angesprochen wird, nämlich zwischendurch: „wenn es nötig ist, die Wahrheit zu sagen“ (17, vielleicht mit ironischem Unterton) und im auffällig hymnischen<sup>109</sup> Epilog: „wegen deiner Liebe

<sup>106</sup> Ein Paradebeispiel ist die Formel „Dies war das Ende der Tragödie von X und der Höhepunkt des ganzen Dramas“, die Lukian, nur minimal variiert, in beiden Scharlatanmonographien (*Alex.* 60, *Per.* 37 und 42) verwendet.

<sup>107</sup> Dieses Signal senden Lukians *Wahre Geschichten* schon im Titel. Diese Geschichten werden mit der „wahren“ Ankündigung eingeleitet, dass der Autor lügen werde (I 4). Ausgestattet mit dieser Lizenz darf der Autor im folgenden hemmungslos die Wahrheit seiner Lügen beteuern. Vgl. auch Lukians Beteuerung der (sehr fragwürdigen!, vgl. HOMEYER 1965, 20–23) Authentizität der von ihm kritisierten Historiker in *Hist. conscr.* 14: „Dass ich die reine Wahrheit spreche, würde ich beschwören, ziemte es sich, eine Prosaschrift mit einem Eid zu bekräftigen.“ In den Scharlatanmonographien entspricht die Berufung auf »Wahrheit« dem narrativen Schema: In der Konfrontation mit einem Lügner muss Lukian, um glaubwürdig zu sein, die ganze Wahrheit für seine Sache in Anspruch nehmen (ebenso wie dies umgekehrt auch der Widersacher tut).

<sup>108</sup> Der platonische Philosoph Kelsos von Alexandria verfasste im Jahre 178 n. Chr. eine Schrift mit dem Titel ἀληθῆς λόγος. Hätte Lukian an diesen Kelsos als Modell für seinen Adressaten gedacht, dann ließe sich die Formulierung „wegen deiner Liebe zur Wahrheit“ im Epilog des *Alexander* als ironischer Verweis deuten. Doch ist es Lukian zuzutrauen, dass er einen Platoniker zum Epikureer werden ließ?

<sup>109</sup> Vgl. die Eloge auf Epikur in *Alex.* 25 und auf dessen *Hauptlehrsätze* in *Alex.* 47. Laut VICTOR 1997, 9f. und Anm. 41, handelt es sich bei dem Wahrheitsrekurs um nichts mehr als um einen „Gemeinplatz bei antiken Historikern“.

zur Wahrheit“ (61). Da das Wahrheitssignal im *Alexander* nicht aus dem Munde einer lukianischen Figur, sondern vom Autor selbst kommt, kann es nicht auf die Rolle einer Figur beschränkt sein, sondern muss sich auf das gesamte Werk beziehen. Auf diese Weise legitimiert (und verschleiert!) Lukian seinen eklatanten und subversiven Verstoß gegen das Wahrheitspostulat der Historiographie.<sup>110</sup>

Doch nicht nur jene Warnsignale geben dem aufmerksamen Publikum Hinweise auf die Fiktionalität der Inszenierungen, sondern auch die spannungsreichen Inkongruenzen und Brüche in der Selbstdarstellung des Lukian, die sich sowohl intertextuell als auch stückimmanently auftun: So wird, wie oben gezeigt, das lukianische Selbstbekenntnis zur wahren Philosophie im *Piscator* durch den expliziten Verweis auf die Verspottung der philosophischen Archegeten in der *Vitarum auctio* konterkariert. Auch die zur Schau getragene Desinteressiertheit Lukians an der Selbstverbrennung des Peregrinos steht in auffälligem Kontrast zu seinen genauen Informationen über dessen Lebensweg (bes. 43f.), seiner Teilnahme an dem Ereignis<sup>111</sup> und der recht elaborierten und ausführlichen Darstellung. Schließlich will im *Alexander* weder die Selbstpräsentation des Autors als eines der objektiven Wahrheit verpflichteten Historikers noch das Selbstbekenntnis zum Epikureismus mitsamt dessen Ideal der Unerschütterlichkeit (ἀταραξία)<sup>112</sup> zum

---

<sup>110</sup> Auch der auktoriale Zusatz „(wie) ich glaube“, gr. (ὡς) οἶμαι, scheint mir wahrheitsentbindende Kraft im Sinne einer Lizenz zur freien Erfindung zu haben, steht er doch an Stellen, die an dem Wahrheitsgehalt oder der Fundiertheit der als Vermutung eingeführten Information zweifeln lassen: *Peregr.* 16 über den Grund für Peregrinos' Ausschluss aus der Sekte der Christianer sowie *Alex.* 6 über Kokkonas' Namen und 10 über Kokkonas' Tod (vgl. oben Anm. 92).

<sup>111</sup> Dramaturgisch wird dieser Bruch nur oberflächlich durch den Hinweis kaschiert, es habe kein Wagen zur pünktlichen Abreise aus Olympia zur Verfügung gestanden. Zum Rollenkonflikt zwischen desinteressiertem Briefschreiber und wohlunterrichtetem Berichterstatter s. auch JONES 1986, 118f.

<sup>112</sup> Vgl. BRANHAM 1989, 207 („violating the decorum of his role“) und 209: „The very discrepancy between self created role and reality that makes the prophet a proper vehicle for the comedy of affectations recurs in the tension be-

Selbstauftritt als fanatischer Krieger, der Epikur rächen will, passen.<sup>113</sup> Bereits im Prolog des *Alexander* war der »Historiograph« Lukian durch plötzliche verbale Attacken gegen Alexander<sup>114</sup>, die eher in einer Invektive am Platze sind, aus der Rolle gefallen und hatte damit erste Zweifel an der Glaubwürdigkeit seiner Rolle als eines Berichterstatters geweckt. Diese Brüche beruhen natürlich nicht auf dem Unvermögen des Autors, sondern lassen sich als Indizien dafür deuten, dass Lukian seine Rollenwechsel und narrativen Tricks durchschaut wissen wollte, indem er die Glaubwürdigkeit und Stimmigkeit seiner eigenen Selbstinszenierungen recht versteckt, doch mit voller Absicht sabotiert. Daraus entspringt ein virtuoses Spiel mit den Erwartungen des Zuschauers *respectively* Lesers, der um so größeren Genuss empfindet, je genauer er die Winkelzüge und Rollenwechsel des »literarischen Proteus« Lukian durchschaut. Dieser tritt der Scharlatanerie nicht einfach als Aufklärer entgegen, sondern parodiert<sup>115</sup> in seinen Selbstinszenierungen zugleich

---

tween the narrator's roles as actor and as observer, as an avenging Cynic satirist and as an Epicurean manqué.“

<sup>113</sup> Den Habitus des Historikers vermag Lukian denn auch im Epilog (61) nur noch mit Mühe wiederherzustellen und bedient sich dafür eines, abermals hyperbolischen, Enkomiums auf Kelsos und dessen charakterliche Qualitäten, die denen des fanatisierten Lukian widerstreiten (ὄν ἐγὼ πάντων μάλιστα θαυμάσας ἔχω ἐπὶ τε σοφίᾳ καὶ τῷ πρὸς ἀλήθειαν ἔρωτι καὶ τρόπου πραότητι καὶ ἐπιεικείᾳ καὶ γαλήνῃ βίου καὶ δεξιότητι πρὸς τοὺς συνόντας). Wenn im folgenden »Rache an Epikur« (Ἐπικουρῶν τιμωρῶν) als Hauptmotiv des Verfassers genannt wird (worüber s. BRANHAM 1989, 181–210), bricht der Widerspruch zwischen objektiver Distanz bzw. epikureischer Gemütsruhe und affektgesteuertem Handeln sofort wieder auf.

<sup>114</sup> *Alex. 2:* »dreimalverfluchter Mann« (ἄνδρα τρισκατάρατον), »der in einem vollbesetzten Theater von Affen oder Füchsen zerfetzt werden sollte« (ὄν ... ἦν ἄξιον ... ἐν πανδήμῳ τιμὴ μεγίστῳ θεάτρῳ ὀρᾶσθαι ὑπὸ πιθήκων ἢ ἄλλωπέκων σπαραττόμενον).

<sup>115</sup> Es ist verlockend, in den Selbstinszenierungen des Lukian als »roten Faden« die Parodie eines θεῖος ἀνὴρ zu erkennen: Zum Beispiel erfährt Lukian seine wahre Berufung durch einen »göttlichen Traum« (*Somnium* 8: θεῖος ... ὄνειρος), in dem ihm die (rhetorische) Paideia Wissen über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (15), Ruhm und Bewunderung bei den Menschen

die Anmaßung des Scharlatans, im Besitz einer höheren Wahrheit zu sein und dafür besondere Bewunderung und Verehrung zu verdienen, indem er seine eigene Glaubwürdigkeit als auktorialer Erzähler und als Kämpfer für die »gute« Sache immer wieder und mehr oder weniger versteckt untergräbt.

### 5. Lukian und sein Publikum

Lukians literarische Technik, so zeigt es sich, setzt ein kundiges Publikum voraus, einen idealen Adressaten, dem die kommunikative Rolle eines mitspielenden Spurenlesers im Dschungel der literarischen Verweise und narrativen Tricks zufällt. Damit wird auch erklärbar, weshalb den untersuchten Schriften eine derart komplexe, scheinbar widersprüchliche, jedenfalls voraussetzungsreiche literarische Technik zugrunde liegt, dass heutige Interpreten sich über Sinn und Zweck der Auseinandersetzung des Autors Lukian mit der Scharlatanerie seiner Zeit uneins sind. Denn es fehlt der Verstehenshorizont jenes idealen Adressaten, vor dem die literarische Kommunikation der lukianischen Performance funktionieren konnte. Für welches Publikum also, fragt sich da, und zu welchem Zweck führte Lukian seinen Kampf?

Scheint die oben herausgearbeitete Selbstparodierung des Lukian in seiner Rolle als Aufklärer für eine Deutung der Performance als eines rein literarischen Spiels mit einem kundigen und bereits aufgeklärten Publikum zu sprechen, so lässt es sich andererseits auch nicht ausschließen, dass in der konsequent durchgehaltenen antimetaphysischen Botschaft aller untersuchten Schriften ein aufklärerischer Effekt bei den »übrigen«, das heißt: »uneingeweihten« Zuhörern *respective* Lesern im Sinne einer Immunisierung gegen jede Form von Scharlatanerie miteinkalkuliert war. Eine Entscheidung, ob Lukian nur ein lite-

---

(15f.), ja sogar Unsterblichkeit (17) verheißt; er wird von göttlichen Instanzen (der personifizierten Wahrheit und Philosophie) als Retter der Philosophie inthronisiert und ermächtigt (*Pisc.* 46, 52); er prophezeit den Kult des Peregrinos (*Peregr.* 28, 41); er unterstützt die Epikureer von Amastris als Vorkämpfer im Religionskrieg mit Alexander (*Alex.* 55–57) etc.

rarisches Vexierspiel spielen (*delectare*) oder auch in Prozesse der Meinungsbildung aufklärerisch eingreifen wollte (*prodesse*), wird sich demgemäß kaum fällen lassen, man muss wohl unterschiedlich tiefe, einander nicht ausschließende Verstehensschichten oder Rezeptionsangebote an ein vielfältiges Publikum annehmen, das sicherlich kein exklusiver Zirkel idealer Adressaten gewesen ist. Dennoch scheint der kundige und wache Rezipient den entscheidenden Bezugspunkt in Lukians elitärem Selbstverständnis als Literat und Künstler gebildet zu haben.<sup>116</sup> Dies zeigt sich an dem nahezu völligen Fehlen oder doch allenfalls nur parodistisch gebrochenen Aufscheinen eines didaktisch-pädagogischen Impetus auf seiten des Autors – der ideale Adressat bedarf keiner Aufklärung mehr. Wenn dennoch so etwas wie Aufklärung stattfindet, dann stets in Begleitung eines überlegenen Augenzwinkerns.

Unabhängig von der Rezeptionskompetenz ihrer Adressaten verfolgt die lukianische Performance in den untersuchten Scharlatanmonographien das Ziel zu polarisieren: Um Lukian, den Hauptwidersacher des Scharlatans, soll sich aus dem Publikum eine »Partei der Klügeren« scharen. Deren negatives Pendant bilden die Anhänger des Scharlatans, die regelmäßig als Dummköpfe, Einfaltspinsel oder krankhaft Abergläubische hingestellt werden, damit die Suggestionskraft ihres Anführers gebrochen wird. Die »Partei der Klügeren« setzt sich zusammen aus den idealen Adressaten, die lediglich in ihrer rechten Haltung bestätigt, und aus den übrigen Adressaten, die durch die Performance von der richtigen Sache überzeugt werden sollen.<sup>117</sup> Obwohl die intendierte, da literarisch bedingte Polarisierung in »gut« oder »böse« und »wahr« oder

---

<sup>116</sup> Vgl. *Hist. Conscr.* 10: „Auch das wäre wohl noch zu betonen, daß in einem Geschichtswerk völlig Fiktives und besonders geschmacklose Lobeserhebungen keinen Gefallen finden bei den Zuhörern, es sei denn, du spekulierst auf ein Publikum mit niederen Instinkten und auf den großen Haufen, statt auf Hörer, die wie Scharfrichter sind und – ja, beim Zeus – wie Spione horchen, denen auch nicht das Geringste entgeht (...); auf sie allein soll der Autor beim Schreiben sein Augenmerk richten (...).“ (Übers. v. HOMEYER 1965, 107ff.)

<sup>117</sup> Vgl. *Alex.* 61: τὰ μὲν διεξελέγχοισα, τὰ δὲ ... βεβαιωῦσα.

»falsch« nur mehr einen zerrbildhaft verkürzten<sup>118</sup> Blickwinkel auf den Gegner und seine Anhänger erlaubt, lässt Lukians Konfrontation mit dem Scharlatan ein hohes Reflexionsniveau im Hinblick auf die Mechanismen der Massenbeeinflussung, Legendenbildung und Heiligenverehrung erkennen. Doch sind diese Mechanismen nicht Gegenstand sachlicher Kritik, sondern werden in ihren Wirkungen konkret vorgeführt: Das Publikum erfährt, wie Glaubwürdigkeit (auf seiten Lukians) erzeugt und (auf seiten des Scharlatans) zerstört wird.

Die Erzeugung von Glaubwürdigkeit (πιθανότητα) wiederum ist ein zentrales Konzept der (forensischen) Rhetorik, der Lukian auch nach seiner angeblichen Konversion zur Philosophie<sup>119</sup> aufs innigste verbunden bleibt. Dementsprechend lässt sich Lukians Konfrontation mit dem Scharlatan, bei aller parodistischen Brechung, als ein öffentlich geführter Kampf um Glaubwürdigkeit und Deutungsmacht (aber auch, nicht zu vergessen, um Erfolg und Ruhm!<sup>120</sup>) beim Publikum lesen, der von seinem Autor im wesentlichen mit rhetorisch-literarischen Waffen ausgetragen wird.

Wenn Lukian »log«, tat er das natürlich nicht, um mit erfundenen Mordgeschichten seine Zeitgenossen oder die Gelehrten des 20. Jh.s

---

<sup>118</sup> Dieses Zerrbild verdeckt absichtlich, dass insbesondere der »virtuose religiöse Aktivist« (ANDERSON 1994, 3: »a virtuoso religious activist«) auf zeittypische metaphysische Bedürfnisse des 2. Jhs. n. Chr. in einem »religiösen Vakuum« (vgl. ANDERSON 1994, 45: »A holy man operates in something of a religious vacuum« und 11: »The Hellenistic world (...) felt a political distancing of men from the centres of power in the material world; the same forces are at work in the spiritual world, where gods can be distant and communication difficult«) antwortet und demzufolge nicht bloßer Individualist und Abenteuer ist, sondern in einem gesellschaftlich-sozialen Kontext agiert.

<sup>119</sup> S. oben Anm. 99.

<sup>120</sup> Zu Recht hebt SLOTERDIJK 1983, 326, hervor, dass die lukianische Kritik vielleicht mehr über den Autor selbst als über dessen Gegner, in diesem Falle Peregrinos Proteus, aussagt: »Daß Ruhmsucht das Bezugssystem war, in dem sich Lukians eigene Existenz zu einem guten Teil bewegt hat, daran läßt sich nach allem, was man über ihn weiß, schwerlich zweifeln. Ob es das Bezugssystem ist, mit dem man sich das beste Verständnis der kynischen Bewegung verschafft, ist zweifelhaft.«

schamlos zu betrügen<sup>121</sup>, sondern trug auf seine, sehr elitäre und artifizielle, Weise zur Meinungsbildung im Kampf „gegen Dogmen und widervernünftige Machtansprüche“<sup>122</sup> bei. Allerdings hatte Lukian vermutlich wenig Nachsicht mit denen, die seine Signale nicht begriffen, denn er unterschied, professioneller Rhetor, der er war, offenbar sehr genau zwischen den Geistreichen und den leichtgläubigen Dummköpfen; diesen gab er zusätzlich Zunder mit erfundenen Aufbausungen (τραγωδεῖν), wie sie in *De morte Peregrini* (39) erzählt werden. Sein Publikum hat Lukian sicher verstanden.

---

<sup>121</sup> VICTOR 1997, glaubt fest an die Historizität aller (!) im *Alexander* berichteten Fakten einschließlich des lukianischen Handbisses (*Alex.* 55) und des Mordanschlags gegen Lukian: „Wäre die Mordgeschichte erfunden, hätte er all diese Leute schamlos betrogen. – Sollten die Schriftsteller der Antike vor allem das eine Ziel gehabt haben, die Gelehrten des 20. Jh.s hinters Licht zu führen?“ (169).

<sup>122</sup> E. RIBBAT, Zur späten Wirkung einer Zaubergeschichte Lukians, in: *Die Lügenfreunde*, 185.



## V. Phönix aus lukianischer Asche: Peregrinos Proteus im Spiegel seiner Rezeption

*Manuel Baumbach*

πάντα δὲ γιγνόμενος πειρήσεται, ὅσσ' ἐπὶ γαῖαν  
ἔρπετὰ γίνονται, καὶ ὕδωρ καὶ θεσπιδαῆς πῦρ.<sup>1</sup>  
(Homer: Odyssee IV 417–418)

Müsste sich die Rezeptionsgeschichte der Literatur einen Patron geben, dann hieße er Proteus: So wie sich der homerische Meergott dem Zugriff des Menelaos immer wieder durch das Wechseln seiner Gestalt zu entziehen sucht, so verhalten sich viele literarische Texte ihren Lesern gegenüber. Ein einmal gefundener Zugang kann durch eine zweite Lektüre relativiert werden, es können zeitgleich verschiedene Lesarten entstehen, und ein Blick auf die Rezeptionsgeschichte literarischer Texte von der Antike bis zur Gegenwart zeigt – etwa im Fall von Lukian –, wie stark die Lesart eines Textes von den Wertvorstellungen, der Bildung oder den Interessen seiner jeweiligen Leser abhängt<sup>2</sup>: Texte werden der Kritik unterworfen oder kanonisiert, gelesen oder vergessen, sind der Willkür oder dem Wohlwollen ihrer Leser unterworfen. Dabei bleibt die Spannung zwischen dem Rezipienten als scheinbar aktivem und dem rezipierten Text als vermeintlich passivem Part im Rezeptionsakt erhalten: Wie Menelaos bei Proteus hat der Leser zwar den ersten Zugriff auf den von ihm gewählten Text, dessen Bedeutungen erschließen sich aber nur in einem wechselseitigen »Ringens« bzw. Dialog, bei

---

<sup>1</sup> „Er wird dann alles zu werden versuchen, was hier auf dem Erdreich / schreitet, aber auch Wasser und göttlich loderndes Feuer.“ (Übersetzung von A. WEIHER: Homer, Odyssee, München 1955, 105.) Mit diesen Worten warnt Eidothea, eine Tochter des Proteus, Menelaos vor den Verwandlungskünsten ihres Vaters.

<sup>2</sup> Vgl. zur Leserkonzeption allgemein: W. ISER: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München <sup>4</sup>1994, 52, und speziell zur Lukianrezeption: BAUMBACH 2002.

dem bestimmte Textsignale einen Zugang ermöglichen bzw. erleichtern können. Je nachdem wie der Leser diese Signale erkennt, annimmt oder verwirft, entfaltet sich das Bedeutungspotential des Textes, das umso größer ist, je mehr divergierende Rezeptionszeugnisse sich finden, je proteusartiger der Text sich in den Händen seiner Leser zu wandeln vermag.

Aber auch ein Mensch ist nicht immer derselbe, und ein *Peregrinos Proteus* kann – wie Lukian zeigt – sein Gesicht jederzeit ändern. Scheint das Wandlungspotential von Text und Mensch demnach bereits jeweils für sich kaum überschaubar, so muss ein Text, der einen Proteus abbildet, dieses noch einmal potenzieren. Für den Rezipienten wird es daher zu einer doppelten Herausforderung, dem Proteus im Text und dem Text als Proteus gerecht zu werden, wobei die Rezeptionsgeschichte von Lukians *Peregrinos* als ein besonders lehrreiches Beispiel dafür gelten kann, wie man einen (solchen) Text nicht lesen sollte: als Träger einer bestimmten Intention. Solche Lesarten eröffnen zwar, gerade weil sie den Text auf jeweils eine Aussage verengen, wichtige und mögliche Zugänge zum Text und erschließen einen Teil seines Potentials, in der Zusammenschau der einzelnen Rezeptionen zeigt sich dann aber wieder genau der Proteus, dem Lukian mit seinem Werk nur eine erste Gestalt gegeben hat.

Lukians *Peregrinos Proteus* macht seinem Epitheton in der Rezeptionsgeschichte alle Ehre: So wie er als Proteus zu Lebzeiten „alles Mögliche“ (§ 1) geworden war, so wandelt sich die Einschätzung dieser Figur im Verlauf der Rezeptionsgeschichte von der eines angesehenen Gelehrten (Zweite Sophistik/Spätantike)<sup>3</sup> zum Schwärmer (Aufklärung) und schließlich im 19./20. Jahrhundert zum kynischen Philosophen. Der Grund für diesen Wandel liegt einerseits in der textimmanenten Offenheit der Figur: Lukian zeichnet *Peregrinos* nicht statisch bzw. kon-

---

<sup>3</sup> So vor allem bei Aulus Gellius (XII 11,1: *philosophum nomine Peregrinum, cui postea cognomentum Proteus factum est, virum gravem atque constantem, vidimus . . .*) und Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXIX 1,39: *Peregrinum illum . . . philosophum clarum . . .*. Zu den übrigen antiken Quellen zu *Peregrinos* vgl. oben den Beitrag *Die Karriere des Peregrinos*, 112, Anm. 4.

zentriert sich nur auf einen einzelnen Aspekt seines Lebens, sondern präsentiert ihn als sich wandelnde, verschiedene philosophische bzw. religiöse Gruppen durchlaufende Gestalt, die – je nach Absicht und Betonung – unterschiedlich interpretiert werden kann. Dabei enthält der Text mit der angedeuteten, aber nicht vollständig wiedergegebenen Rede des Peregrinos<sup>4</sup> gewissermaßen eine Leerstelle, die zu füllen dem interessierten Rezipienten obliegt: Obwohl der Leser wie Kronios am Schluss zum Mitlachen aufgefordert wird (§ 45), muss er Lukians Kritik nicht in allen Punkten teilen, sondern kann – wie etwa Wieland oder Engert – Peregrinos durch eine positive Selbstdarstellung als Phoenix aus der lukianischen Asche auferstehen lassen.<sup>5</sup> Da Lukians Kritik an Peregrinos zudem bis auf eine einzige Episode (§ 43) ausschließlich auf Darstellungen Dritter bzw. auf Hörensagen beruht, fordert der *Peregrinos* eine Rezeption, die das *audiatur et altera pars* berücksichtigt, geradezu heraus.

Andererseits muss der *Peregrinos* vor dem Hintergrund der allgemeinen Rezeption Lukians gelesen werden, dessen Werke in verschiedenen Epochen aus unterschiedlichen Gründen teils geschätzt, teils marginalisiert wurden<sup>6</sup>: Dabei spielt neben formalen und inhaltlichen Aspekten (Satire und Dialog) vor allem die Beurteilung der literarischen Epoche Lukians, der so genannten Zweiten Sophistik, sowie seine Stellung zum Christentum eine entscheidende Rolle, über die von einem christlich geprägten Rezipientenkreis ein Zugang zum lukianischen Œuvre gewonnen werden konnte. Da dieser im Wesentlichen aus dem *Peregrinos* entwickelt wurde<sup>7</sup>, beeinflusste die Rezeption des *Peregrinos* das

---

<sup>4</sup> *Peregrinos* § 32–33.

<sup>5</sup> Dabei ist es interessant, dass das einzige Zitat aus Peregrinos' Rede (§ 33: „Ich will den Menschen helfen und ihnen zeigen, wie man den Tod verachten soll; so sollen für mich alle Menschen zu meinen Philoktetes werden“) nur über den Kontext der vorhergehenden Negativzeichnungen den Sprecher in einem ungünstigen Licht erscheinen lässt, an sich aber keinen Anlass zum Spott gibt. Zu WIELANDS bzw. ENGERTS Peregrinosrezeptionen vgl. 208–218 und 225f.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu die Studien von ROBINSON 1979 und BAUMBACH 2002.

<sup>7</sup> Außer im *Peregrinos* werden Christen von Lukian nur noch im *Alexander* (§ 25; 38) und *Philopatris* erwähnt, wobei der *Philopatris* erst in späten Lu-

Bild Lukians in besonderer Weise. Im Folgenden sollen die wichtigsten Stationen der Peregrinosrezeption chronologisch vorgestellt und ihre Wechselwirkung mit der generellen Lukianrezeption skizziert werden, die man ihrerseits mit dem Schlagwort Λουκιανὸς Πρωτεύς bezeichnen könnte.

### 1. Die Bedeutung des Peregrinos für die kirchliche Kritik am lukianischen Œuvre

Obwohl Lukian in der Spätantike viel gelesen wurde und sich erste Spuren der Rezeption in Julians *Caesares* (362 n. Chr.) sowie in Claudians Invektive *In Rufinum* (ca. 397 n. Chr.) finden<sup>8</sup>, lässt sich eine direkte Lukianrezeption erst in Byzanz fassen. Dabei etabliert sich das Bild vom Christenspötter Lukian, wobei sich aus den Scholien zum *Peregrinos* und dem *Suda*-Artikel zu Lukian ein dreistufiges Rezeptionsschema ablesen lässt: 1) Feststellung eines intendierten Christenspottes im *Peregrinos*, 2) Übertragung des Spottes auf den Autor Lukian und 3) Abwertung des lukianischen Œuvres über die religiöse Kritik an Lukian. In den Scholien<sup>9</sup> lässt sich die Fokussierung auf die Frage nach Lukians Einstellung zum Christentum bereits rein äußerlich erkennen, da die Kommentare zu den Kapiteln 11–13, in denen Peregrinos' Wirken als Christ beschrieben wird, etwa 4/5 des gesamten Kommentars zum *Peregrinos* einnehmen. Diese Konzentration auf eine verhältnismäßig kurze Episode kann mit Jacob Bernays als charakteristisch für die rezeptionsgeschichtliche Verengung des *Peregrinos* auf das Thema Christen angesehen werden:

---

kianhandschriften auftaucht und als unecht gilt (K. MRAS: Die Überlieferung Lucians, Wien 1911, 235–236; vgl. auch Anm. 33). Eine weitere mögliche Anspielung findet sich in den *Philopseudeis* (vgl. hierzu Anm. 14).

<sup>8</sup> Hierzu siehe H.-G. NESSELRATH: Menippeisches in der Spätantike: Von Lukian zu Julians *Caesares* und zu Claudians *In Rufinum*, *Museum Helveticum* 51 (1994), 30–44.

<sup>9</sup> RABE 1906, 215–222. Zur Überlieferung der Scholien vgl. DERS.: Die Überlieferung der Lukianscholien, *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen* 1902, 718–736.

Weil Lucian in seiner Schilderung des bewegten Lebenslaufs des Peregrinus etwa anderthalb von zwölf griechischen Oktavseiten daran wendet, um dessen Beziehungen zu den »Christianern« zu besprechen, ... so erschien lange jene Episode als der Kern der gesamten Schrift, die nun als eine widerchristliche Satire von manchem Frommen mit der Begierde, die eine verbotene Frucht erregt, verschlungen und von allen Unfrommen mit boshafem Behagen genossen ward.<sup>10</sup>

Dabei begnügen sich die Scholiasten nicht mit der Korrektur falscher, d.h. unchristlicher Behauptungen, sondern sie richten sich mit ungewöhnlich heftigen Tiraden gegen den Autor selbst, um seine Glaubwürdigkeit zu erschüttern und ihn charakterlich abzuwerten: Lukian wird als „gottlos“ (ἄθεος), „verdammte“ (κατάρατος), „blind“ (τυφλός), „prahlerisch“ (ἀλαζών), „nichtswürdig“ (ἐπίτριπτος), „verruht“ (μιαρός), „verderblich“ (ὀλέθριος), „töricht“ (μάταιος) und als „Windbeutel“ (λῆρος) beschimpft<sup>11</sup>, die Wendung „gekreuzigter Sophist“ (ἀνεσκολοπισμένον ... σοφιστήν, § 13) hat die Androhung ewiger Pein zur Folge und bei der „wundervollen Weisheit der Christianer“ (τὴν θαυμαστὴν σοφίαν τῶν Χριστιανῶν, § 11) läuft – um mit Wieland zu sprechen – „dem orthodoxen griechischen Scholiasten, wie bey noch mehrern Stellen, die Galle über: *ja wohl wundervoll*, ruft er, *du verfluchter Kerl, und über alles Wunder erhaben, wenn ihre Schönheit gleich einem solchen blinden Windbeutel wie du unanschaulich und unsichtbar ist!*“<sup>12</sup> Die Tatsache, dass sich dieses Bild des Blasphemisten und Christenspötters Lukian nicht nur in den Scholien zum *Alexander* (§ 25; 38), der zweiten lukianischen Schrift mit Christenreferenz<sup>13</sup>, wiederholt, sondern auch an einer Stelle in den *Philopseudeis*, die sich nicht

<sup>10</sup> BERNAYS 1879, 1.

<sup>11</sup> Vgl. RABE 1906, 216–220.

<sup>12</sup> WIELAND 1788a, 53; Hervorhebung von WIELAND.

<sup>13</sup> Vgl. RABE 1906, 183–84 und M. CASTER: *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris 1937, 349.

eindeutig auf die Christen beziehen lässt<sup>14</sup>, zeigt den voreingenommenen Blick des Scholiasten bei seiner Suche nach christenfeindlichem Material in Lukians Werken. Damit wird in den Lukianscholien nicht nur der Christenspott einzelner Schriften moniert, sondern die Übertragung dieses Spottes auf den Autor Lukian ist bereits erfolgt. Für den Scholiasten spielt es dabei keine Rolle, dass im Fall des *Peregrinos* diese Übertragung insofern nicht selbstverständlich ist, als es sich bei der Christenepisode nicht um Lukians eigene Meinung, sondern um die Wiedergabe der Rede eines Unbekannten handelt: Entweder setzt er – wie viele spätere Rezipienten auch – diesen mit Lukian gleich<sup>15</sup>, oder er macht Lukian aufgrund seiner Sympathie mit dem Unbekannten zum Gesinnungsgenossen.

Ist der *Peregrinos* damit bereits in den Scholien als christenfeindliche Schrift entlarvt und ihr Autor mit dem Ruch der Christenfeindlichkeit behaftet, so verfestigt sich dieser Eindruck über das *Suda*-Lexikon (10. Jh.), wobei die Kompilatoren des Lexikons, denen mit Scholien versehene Lukianhandschriften zur Verfügung standen, wieder auf den *Peregrinos* verweisen:

Lukian aus Samosata: der mit Beinamen »Gotteslästerer« oder »Lästermaul« heißt, oder besser noch »Gottloser«, weil in seinen Dialogen auch die Götterlehren als lächerlich dargestellt wurden. Er lebte zur Zeit des Kaisers Trajan und später; zunächst war er Advokat im syrischen Antiocheia, machte damit aber schlechte Geschäfte und wendete sich zur Schriftstellerei; Unzähliges wurde von ihm verfasst.

---

<sup>14</sup> Der in den *Philopseudeis* (§ 16) genannte σοφιστής (τὸν Σύρον . . . τὸν ἐπὶ τούτων σοφιστήν), wird vom Scholiasten als Anspielung auf Jesus Christus verstanden, weshalb Lukian als „gottlos“ (ἄθεος) und „frevelnd“ (ἀλιτήριος) bezeichnet wird (RABE 1906, 163). Vermutlich hat der Scholiast bei σοφιστής an den *Peregrinos* (§ 13) gedacht, wo dieser Begriff auf Jesus Christus bezogen wird.

<sup>15</sup> So bemerkt etwa WIELAND 1788a, 50: „Der Umstand, daß Lucian diesen neuen Redner nicht eben so wohl wie den ersten nennt, macht die Erzählung selbst zwar nicht verdächtig, ist aber doch ein hinlänglicher Grund, alles was er diesen Ungenannten sagen läßt, auf seine eigene Rechnung zu setzen.“

Man sagt, dass er von Hunden getötet wurde, weil er gegen die Wahrheit gewütet hat: Der Gottlose hat nämlich im Leben des Peregrinus das Christentum geschmäht und gegen Christus selbst gefrevelt. Deswegen hat er auch jetzt bereits genügend Strafen für seine Raserei bekommen und wird in der Zukunft zusammen mit Satan seinen Anteil am ewigen Höllenfeuer bekommen.<sup>16</sup>

Der *Suda*-Artikel leitet geschickt von der allgemeinen und unstrittigen Aussage, dass Lukian die Götterlehren – worunter die christlichen und heidnischen Religionen bzw. Kulte zu verstehen sind – verspottet hat, zur speziellen und resümierenden Feststellung über, dass Lukian in der Lebensgeschichte des Peregrinos gegen das Christentum und besonders gegen Christus selbst gefrevelt hat. Damit wird die für den *Peregrinos* in den Scholien beobachtete Verengung auf die Frage nach Lukians Stellung zum Christentum zum Beurteilungskriterium für Lukian schlechthin. Peregrinos selbst erscheint ähnlich wie in den Scholien als Person nicht weiter interessant, da er weder als Christ aufgerufen noch gegen die lukianischen Vorwürfe verteidigt wird: Nicht die historische Gestalt, sondern einzig das Faktum, dass im Zusammenhang mit seiner Lebensgeschichte das Christentum verspottet wurde, sichert ihm das Interesse christlicher Leser.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Suda-Lexikon, s.v. Λουκιανός, Σαμοσατεύς: ὁ ἐπικληθεὶς βλάσφημος ἢ δύσφημος, ἢ ἄθεος εἶπεῖν μᾶλλον, ὅτι ἐν τοῖς διαλόγοις αὐτοῦ γελοῖα εἶναι καὶ τὰ περὶ τῶν θεῶν εἰρημένα παρατίθεται. γέγονε δὲ ἐπὶ τοῦ Καίσαρος Τραιανοῦ καὶ ἐπέκεινα. ἦν δὲ οὗτος τοπρῖν δικηγόρος ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας, δυσπραγῆσας δ' ἐν τούτῳ ἐπὶ τὸ λογογραφεῖν ἐτρέπη καὶ γέγραπται αὐτῷ ἄπειρα. τελευτήσας δὲ αὐτὸν λόγος ὑπὸ κυνῶν, ἐπεὶ κατὰ τῆς ἀληθείας ἐλύττησεν· εἰς γὰρ τὸν Περρεγρίνου βίον καθάπτεται τοῦ Χριστιανισμοῦ, καὶ αὐτὸν βλασφημεῖ τὸν Χριστὸν ὁ παμμίαρος. διὸ καὶ τῆς λύττης ποινὰς ἀρκούσας ἐν τῷ παρόντι δέδωκεν, ἐν δὲ τῷ μέλλοντι κληρονόμος τοῦ αἰωνίου πυρός μετὰ τοῦ Σατανᾶ γενήσεται.

<sup>17</sup> Eine mögliche Ausnahme enthält eine Auflistung von Buchtiteln aus dem dritten Jahrhundert (PACK<sup>2</sup> 1965, no. 2089), unter der eine „Verteidigungsschrift des Peregrinos“ genannt sein könnte, vgl. JONES 1986, 131 sowie PILHOFER in diesem Band, 98–100.

Der Grund, warum Lukian trotz der Stigmatisierung als Christenhasser in Byzanz gelesen und rezipiert<sup>18</sup> wurde, ist in dem hervorragenden Attisch seiner Schriften und ihrem guten Stil zu sehen.<sup>19</sup> Auch hielten die moralischen Vorwürfe gegen Lukian gebildete Leser nicht von der Lektüre ab. So lobt der Patriarch Photius (ca. 810–893) seinen Stil, ohne auf die Vorwürfe einzugehen (*Bibliotheka*, cod. 128), Michael Psellos (1018–1078) schätzt Lukian<sup>20</sup>, ebenso der Bischof Gregor von Korinth (11./12. Jh.)<sup>21</sup>. Als typisches Beispiel für die ambivalente Haltung vieler byzantinischer Gebildeten zu Lukian darf Arethas (ca. 850–944) gelten, der Lukians Schriften zwar kritisiert, aber dennoch liest und kommentiert.<sup>22</sup> Lukian kann auf diese Weise gewissermaßen unter dem Deckmantel der Kritik weiter rezipiert werden<sup>23</sup>; Hinweise auf eine kreative Peregrinosrezeption finden sich in Byzanz jedoch nicht.

Im Humanismus scheint sich die allgemeine Lukianrezeption von der des *Peregrinos* insofern zu trennen, als im 15. Jahrhundert eine wahre Lukianrenaissance einsetzt, bei der direkte und kreative Rezeptionszeugnisse zum *Peregrinos* zunächst jedoch völlig ausbleiben<sup>24</sup> und das

<sup>18</sup> Vor allem die *Totengespräche* und die *Necyomantia* erfreuten sich großer Beliebtheit; vgl. die Beispiele bei ROBINSON 1979, 68–81.

<sup>19</sup> Vgl. WILSON 1983, 25–26.

<sup>20</sup> WILSON 1983, 172.

<sup>21</sup> WILSON 1983, 186.

<sup>22</sup> Vgl. H. RABE: Die Lukianstudien des Arethas, Göttinger Gelehrte Nachrichten 6 (1903), 643–656 und L. G. WESTERINK: *Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora*, Bd. I, Leipzig 1968, 333–339.

<sup>23</sup> Hierzu L. G. WESTERINK: *Marginalia by Arethas in Moscow Greek MS 231*, Byzantion 42 (1972), 196–244.

<sup>24</sup> Vgl. D. MARSH: *Lucian and the Latins. Humor and Humanism in the Early Renaissance*, Michigan 1998, der für den frühen Humanismus kein Rezeptionszeugnis zum *Peregrinos* aufweist. Auch im 16. Jahrhundert wird der *Peregrinos* (wie der *Philopatris*), abgesehen von den Gesamtausgaben, praktisch nicht gedruckt: LAUVERGNAT-GAGNIÈRES *Bibliographie von mehr als 300 Lukianausgaben und -übersetzungen des 15. und 16. Jahrhunderts* enthält nur eine Ausgabe des *Peregrinos: Elegantissima aliquot Luciani opuscula ... per Vicentium Obsopoeum latinitate donata, Hagenua 1529*. (Vgl. C. LAUVERGNAT-



kirchliche Verdammungsurteil aus Byzanz fortzuwirken scheint. Drei Gründe sind denkbar:

1) Lukians Schriften wurden, abgesehen von ihrem hohen Unterhaltungswert und der wachsenden Begeisterung für die (menippeische) Satire als Literaturform vor allem aufgrund ihres moralischen Gehalts sowie der als zeitlos empfundenen Kritik an Aberglauben, Scheinheiligkeit und heidnischer Religion geschätzt und in Ermangelung eigener Werke ins Lateinische bzw. Deutsche übersetzt.<sup>25</sup> Dabei machte die Vielzahl der über 80 unter Lukians Namen überlieferten Schriften eine Auswahl möglich, so dass man eher auf unstrittige und eindeutige Schriften wie *Calumnia*, *Philopseudeis* oder auch *Alexander* zurückgriff, die im Unterschied zum *Peregrinos* ohne ausführliche Kommentierung, geschweige denn Rechtfertigung, aktualisiert werden konnten.<sup>26</sup>

2) Die Kürze seiner Werke sowie das perfekte Attisch machten Lukan für den Schulunterricht attraktiv, und seine Schriften wurden, auch in lateinischer Übersetzung, für Stilübungen genutzt.<sup>27</sup> Aufgrund der kirchlichen Bildungshoheit war jedoch ein als christenkritisch angesehenes Werk wie der *Peregrinos* nur schwer zu vermitteln. Ein Beispiel für die Zurückhaltung gegenüber dem *Peregrinos* ist sein Fehlen in der populären und in der Schule verwendeten Lukianübersetzung von Erasmus und Thomas Morus, die den *Peregrinos* weder in die ers-

---

GAGNIÈRE: Lucien de Samosate et le Lucianisme en France au XVI<sup>e</sup> siècle. Athéisme et Polémique, Genf 1988, 391.)

<sup>25</sup> So schreibt Dietrich von Plening im Vorwort seiner im Jahr 1515 erschienenen *Calumnia*-Übersetzung *Von Klaffern*: „Damit aber E.F. gnadn jung gemüet: sich vor den betrogen schalckhafftigen verclaffern: dester pass zu verhüten wisse: und den haymlichen ornplouern und verclaffern kainen glouben geben: hab ich ... zu ainer kunfftigen warnung Luciani des kriechischen orators Buechli ... in unser hochtütische sprach gepracht.“

<sup>26</sup> Vgl. BAUMBACH 2002, 27–51.

<sup>27</sup> So wird er von Melanchthon mehrfach für den Schulunterricht empfohlen und findet sich bereits im Jahr 1525 auf einem der ersten erhaltenen Lehrpläne für deutsche Schulen; vgl. BAUMBACH 2002, 42–45.

te Ausgabe (1506) noch in die erweiterte zweite (1514) aufnehmen.<sup>28</sup> Mit dieser Ausblendung des *Peregrinos* aus dem lukianischen Œuvre änderte sich das gesellschaftliche Bild von Lukian, der nicht mehr als Christenspötter wahrgenommen wurde, sondern als Mitstreiter für reformatorische wie für restauratorische Zwecke von Christen geschätzt und eingesetzt werden konnte.

3) Im Jahr 1554 wird der *Peregrinos* zusammen mit dem (pseudolukianischen) *Philopatris* auf den Index der katholischen Kirche gesetzt<sup>29</sup>, womit das *Suda*-Urteil aktualisiert und Lukian erneut mit dem Stigma des Christenhassers versehen wird. Die gravierendste Folge ist ein zeitweiliges Verbot seiner Schriften an den Jesuitenschulen, die geringste die Säuberung seiner Werke von anstößigem Material, wie es sich exemplarisch an zwei Beispielen zeigen lässt: In einer Handschrift aus dem 14. Jahrhundert wird von einem *homo pius* aus dem *Peregrinos* der Satz „Hoch verehren sie auch jetzt noch den Menschen, der in Palästina hingerichtet worden ist, weil er diesen neuen Kult in die Welt gesetzt hat“ (§ 11) getilgt<sup>30</sup>, und in der im Jahr 1563 in den Besitz des Innsbrucker Jesuitenkollegs gelangten Lukianausgabe von Jakob Micyll (Frankfurt 1538) sind die auf dem Index stehenden Schriften *Philopatris* und *Peregrinos* herausgeschnitten.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Vgl. C. ROBINSON: *Luciani Dialogi*, in: *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Bd. I.1, Amsterdam 1969, 361–377; 374.

<sup>29</sup> Vgl. F. H. REUSCH: *Der Index der verbotenen Bücher*, Bd. I, Bonn 1883, 228. Die Entscheidung wird im Jahr 1590 nochmals bestätigt und unverändert bis weit ins 17. Jahrhundert beibehalten, vgl. BERNAYS 1879, 87–88.

<sup>30</sup> Hierzu LEVI 1892, 27: „In V2 verba a τὸν μέγαν γοῦν κτλ. usque ad finem capitis (ἔς τὸν βίον) a pio homine erasa.“ Vgl. auch MEISER 1906, 315.

<sup>31</sup> Es fehlen auch die als anzüglich empfundenen Werke *Amores* und *Dialogi Meretricii*; der genaue Zeitpunkt für die Heraustrennung muss für beide Beispiele natürlich offen bleiben, ein zeitlicher Zusammenhang mit dem Index liegt jedoch nahe; vgl. BAUMBACH 2002, 54.

2. *Peregrinos als Schwärmer – Lukian als Aufklärer: Christoph Martin Wieland*

Vorbereitet durch die starke französische Lukianrezeption im 17. Jahrhundert, in deren Zusammenhang sich auch eine kommentierte Einzelausgabe des *Peregrinos* findet<sup>32</sup>, wird Lukian in Europa im 18. Jahrhundert wieder breit rezipiert, wobei sich vor allem das Totengespräch zu einer der beliebtesten Literaturgattungen entwickelt. Begünstigt ist diese Entwicklung von der Hinwendung zur Satire einerseits und der Zerschlagung der christlichen Bildungshoheit andererseits. Dadurch ist auch der Weg frei für eine Neubewertung des *Peregrinos*, der nun nicht mehr als eine auf dem Index stehende Schrift gemieden wird.<sup>33</sup>

Zu nennen ist hier in erster Linie Christoph Martin Wieland (1733–1813), der in Lukian einen Mitstreiter für die Aufklärung sah und aufgrund seiner Lukianübersetzung und -nachahmung zum »deutschen Lukian« wurde. Wielands Affinität zu Lukian fußt auf einer Parallelisierung des 18. Jahrhunderts mit dem 2. Jahrhundert Lukians, auf die Wieland in seiner Schrift *Über den freyen Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen* (1788) explizit verweist:

Unsre eigne Zeit ausgenommen, wird man schwerlich in der ganzen Geschichte einen andern Zeitraum finden, wo zugleich und zum Theil in eben denselben Ländern, neben einem ziemlich hohen Grade von Kultur und Verfei-

---

<sup>32</sup> T. LEFEVRE: *De morte Peregrini*, Paris 1653 (gr.-lat.). Zur französischen Lukianrezeption der Frühaufklärung vgl. L. SCHENK: *Lukian und die französische Literatur im Zeitalter der Aufklärung*, München 1931, 16–32. Dabei blieb die Beurteilung des *Peregrinos* in Frankreich umstritten: Pierre BAYLE (1647–1706) etwa verurteilt im *Dictionnaire historique et critique* (1695–1697) die Verspottung des Feuertods von Peregrinos als „Kritiklust um jeden Preis“ (SCHENK 93), und eine weitere Übersetzung des *Peregrinos* findet sich erst 1765 durch Abbé André Morellet (SCHENK 18).

<sup>33</sup> Die zweite auf dem Index stehende Schrift, der *Philopatris*, wurde im Jahr 1714 von Matthias Gesner endgültig als unlukianisch erwiesen: M. GESNER: *De aetate et auctore dialogi Lucianei qui Philopatris inscribitur dissertatio*, Jena 1714. Vgl. auch BAUMBACH 2002, 116–117.

nerung auf der einen Seite, auf der andern mehr Finsterniß in den Köpfen, mehr Schwäche, Leichtgläubigkeit und Hang zu allen Arten von Schwärmerey, mehr Neigung zu geheimen religiösen Verbindungen, Mysterien und Orden, mehr Glauben an ungläubliche Dinge, mehr Leidenschaft für magische Wissenschaften und Operazionen, selbst unter den obersten Klassen des Staates Statt gefunden, kurz, wo es allen Gattungen von religiösen Betrügnern, Gauklern, Taschenspielern und Wundermännern leichter gemacht worden wäre, mit der Schwäche und Einfalt der Leute ihr Spiel zu treiben, als – das erste und zweyte Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung.<sup>34</sup>

Lukian, in dessen Satire Wieland das Potential sieht, „durch einen menschenfreundlichen Spott unsre Thorheiten“<sup>35</sup> zu heilen, habe dieselben Leute bekämpft, die Wieland im 18. Jahrhundert bekämpfen wollte, und man darf annehmen, dass Wieland mit seinem Hinweis auf „religiöse Betrüger, Gaukler, Taschenspieler und Wundermänner“ an Lukians *Alexander*, *Philopseudeis* und *Peregrinos* dachte. Letzterer gehört dabei nicht nur zu den ersten Schriften Lukians, über die sich Wieland lobend äußert<sup>36</sup>, sondern wird von ihm sowohl wissenschaftlich als auch kreativ in seinem Dialogroman *Die Geheime Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus* (1788) rezipiert. Beide Rezeptionszeugnisse stehen miteinander im Dialog und ergeben zusammen einen neuen Zugang zu Lukians *Peregrinos*, den Wieland zum Schwärmer stilisiert.

---

<sup>34</sup> Zitiert nach: C. M. WIELAND: Sämtliche Werke, Leipzig 1794–1811, Bd. 29, Leipzig 1797, 43f.

<sup>35</sup> WIELAND: Sympathien, in: Sämtliche Werke (wie Anm. 34), Suppl. Bd. III, 199.

<sup>36</sup> „Von Lucian und seinen boshaften Einfällen redeten wir viel. Wieland sagte, wenn er seinen *Verkauf der Philosophen* lese, so müsse er ihn wegschmeißen. Das *De morte Peregrini* ward gelobt und der *Asinus*, wie billig, wegen seiner Schändlichkeit getadelt.“ Zitiert nach F. D. RING: Gespräche mit Christoph Martin Wieland, Archiv für Litteraturgeschichte 13 (1885), 494.

Wielands Übersetzung des *Peregrinos* erscheint im dritten Band seiner Lukianübersetzung.<sup>37</sup> Wie auch bei den übrigen Schriften will er durch seine Übersetzung die antiken Werke als deutsche Originale erscheinen lassen und für ein breites Publikum lesbar machen, wobei seine zahlreichen Anmerkungen nicht nur Zeugnis von Wielands Gelehrsamkeit und umfassender Antikekenntnis ablegen, sondern auch der Aktualisierung und Leserlenkung dienen.<sup>38</sup> Im Fall des *Peregrinos* lenkt Wieland die Aufmerksamkeit des Lesers von Beginn an auf die Frage nach der Glaubwürdigkeit Lukians und gibt in der ersten Anmerkung unter dem Stichwort »Peregrinus« folgende Notiz:

Da unser Autor in diesem Sendschreiben an seinen (sonst unbekanntenen) Freund Kronius den Charakter und das ausserordentliche Ende des sonderbarsten *Schwärmers*, so wie im *Alexander* das Leben des größten *Betrügers* seiner Zeit darstellt: so wäre es wohl überflüssig, sie der Aufmerksamkeit und dem Nachdenken des Lesers noch besonders empfehlen zu wollen. Alles kommt indessen darauf an, ob und wieviel Glauben Lucian in dieser Schrift verdiene?<sup>39</sup>

Zweierlei wird deutlich: Zum einen stellt Wieland *Peregrinos* anders als Lukian nicht in eine antike philosophische (Kyniker) oder religiöse (Christen) Tradition, sondern betont eine aktuell erscheinende Seite des *Peregrinos*: das Schwärmertum des 18. Jahrhunderts, aus dem heraus Wieland die Figur verstehen möchte. Zum anderen wirft er die zentrale Frage der Glaubwürdigkeit Lukians auf, womit er indirekt auf die bisherige Rezeption des Werkes hinweist, die Lukians Schrift gerade an dieser Frage mit besonderem Augenmerk auf seine Darstellung der Christen gemessen hat. Es ist daher ein Hauptanliegen seiner Übersetzung, über eine neue Diskussion des Quellenwertes Lukians die gegen ihn gerichteten Vorwürfe des Christenhasses zu entkräften. Für diesen Zweck reicht ihm der Platz in den Anmerkungen, in denen er die

---

<sup>37</sup> WIELAND 1788a, 45–92.

<sup>38</sup> Vgl. BAUMBACH 2002, 94–111.

<sup>39</sup> WIELAND 1788a, 45. Die Hervorhebungen stammen von Wieland.

Kritik an Lukian teils polemisch<sup>40</sup> teils in einem langen historischen Exkurs zum Christenbild des 2. Jahrhunderts<sup>41</sup> zu widerlegen sucht, nicht aus: Wieland fügt am Schluss der Übersetzung eine eigene kurze Abhandlung *Ueber die Glaubwürdigkeit Lucians in seinen Nachrichten vom Peregrinus* an, in der er Lukian als einen „vernünftigen, unbefangenen, und ungläubigen Augenzeugen“<sup>42</sup> charakterisiert, dessen Schilderung des historischen Ereignisses der Verbrennung des Peregrinos ebenso glaubwürdig sei wie seine Zeichnung der Christen. Dabei gibt Wieland eine Charakterisierung der Christen im 2. Jahrhundert, die einem Außenstehenden keinen anderen Eindruck ermöglichte als eben den Lukians:

Wer, dem es nicht an aller Welt- und Menschenkenntniß fehlt, und der mit den Quellen der sogenannten Kirchengeschichte nicht ganz unbekannt ist, wird sich einfallen lassen zu läugnen, daß die Christianer jener Zeiten, wie gute und unschuldige Leute sie auch . . . in Vergleichung mit dem großen Haufen seyn mochten, größtentheils einfältige, leichtgläubige und leicht zu betrügende Leute waren?<sup>43</sup>

Wieland sucht Lukian aus seiner Zeit heraus zu verstehen, in der das Christentum noch eine wenig bedeutende Gruppe mit teilweise sektenhaftem Charakter war, so dass Lukians Wiedergabe der Situation als neutral und nicht als historisch falsch verstanden gelten dürfe<sup>44</sup>; auch

---

<sup>40</sup> So bemerkt WIELAND etwa zu Solanus' Kritik an Lukians Erwähnung von „reichlichen Mahlzeiten“ (§ 12): „Wenn viele Personen mit einander essen, und jedes nur Eine Schüssel mitbringt, so kommen vielerley Schüsseln heraus, und was ist dagegen einzuwenden? Beschuldigt sie denn Lucian, daß sie gefressen und gesoffen hätten?“ (WIELAND 1788a, 56.)

<sup>41</sup> WIELAND 1788a, Fußnotenexkurs auf den Seiten 59–64.

<sup>42</sup> WIELAND 1788b, 96.

<sup>43</sup> WIELAND 1788b, 102–103.

<sup>44</sup> So bemerkt WIELAND zum Geldsammeln der Christen für Peregrinos (1788b, 104–105): „Alle Umstände, deren Lucian hiebey erwähnt, stimmen . . . mit dem Betragen der Christianer in solchen Fällen, so wie wir es aus ihren

die positiven Peregrinosdarstellungen anderer antiker Quellen, vor allem des Aulus Gellius, strafte Lukian nicht Lügen, – im Gegenteil:

Peregrin könnte eine Schiffsladung voll dergleichen Sittenlehren und goldner Sprüche gesprochen oder geschrieben haben, und hätte doch der nehmliche Phantast, Schwärmer und Scharlatan seyn können, der er seyn mußte, wenn auch nur die Hälfte der Thatsachen wahr ist die Lucian von ihm erzählt.<sup>45</sup>

Hand in Hand mit der Neubewertung von Lukians Christendarstellung geht eine Neuinterpretation der Figur des Peregrinos, den Wieland als „Erzschwärmer“ entlarvt, dessen „ganzes Leben eine fortdaurende Lüge und aus Selbstbetrug erzeugter Betrug anderer Leute“ gewesen sei.<sup>46</sup> Wieland, der zu Beginn seiner Karriere selbst zu den Schwärmern zählte<sup>47</sup>, zeigt dabei Verständnis für Peregrinos und sieht auch bei Lukian keine vernichtende Abwertung der Figur gegeben:

Ueberdieß sagt Lucian nicht, daß er einer von den kaltblütigen Spitzbuben gewesen sey, die aus planmäßigem Vorsatz und ohne selbst getäuscht zu seyn, betrügen. Peregrin war ein Mensch von glühender Einbildungskraft und ausschweifender Liebe zum Ausserordentlichen und Wunderbaren<sup>48</sup>.

Das neue Verständnis von Peregrinos als »selbstbetrogenem Betrüger« wird von Wieland auch in den Anmerkungen zum Text vorbereitet, in denen er Peregrinos' Handeln als nicht vorsätzlich schlecht ansieht und

---

eigenen Urkunden kennen, sehr schön überein, und beweisen, daß Lucian in Dingen, die ein Profaner von ihnen wissen konnte, sehr wohl unterrichtet war.“

<sup>45</sup> WIELAND 1788b, 107.

<sup>46</sup> WIELAND 1788b, 99; vgl. auch 103: „Peregrin war ein Schwärmer, und vermuthlich, als er es mit den Christianern hielt, so aufrichtig und ehrlich als ein Schwärmer seyn kann.“

<sup>47</sup> Vgl. hierzu BRAUNSPERGER 1993, 48–64 und LEE 1998, 43–63.

<sup>48</sup> WIELAND 1788b, 103.

ihn moralisch zumindest teilweise exkulpiert.<sup>49</sup> Dadurch soll der Leser in die Lage versetzt werden, ein unbefangeneres Urteil über Peregrinos zu bilden. Wie sehr Wieland dabei allerdings auf ein »understanding« bei seinen Lesern hofft, zeigt eine Anmerkung zu Kapitel 38 („[Peregrin], der schon so viele Proben eines wahnsinnigen und halb verrückten Kopfes gegeben hatte“): „Diese so simpel scheinende Bemerkung hat etwas ungemein feines und richtiges zugleich, welches ich dem Leser selbst zu entwickeln überlasse.“<sup>50</sup> Wieland ist zuversichtlich, dass der Leser – geleitet von seinen Anmerkungen – spätestens zu diesem Zeitpunkt in Peregrinos den Schwärmer erkennt, den Lukian zwar nicht als solchen kennen konnte, gleichwohl aber beschreibt. Zugleich weckt er vorbereitend das Interesse an einer Schrift, die er selbst als Leser »entwickelt« hat und in der er die Stilisierung des Peregrinos zum Schwärmer vollendet: *Die Geheime Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus*. Ausgangspunkt für seine Geschichte ist eine Leerstelle bei Lukian<sup>51</sup>, auf die Wieland bereits in seiner Übersetzung verweist:

---

<sup>49</sup> So heißt es zum Vaternord des Peregrinos (WIELAND 1788a, 52–53): „Der Vaternord, dessen er Peregrin beschuldigt, wurde nie gerichtlich erwiesen, und es ist nicht unmöglich, daß er, seiner Flucht ungeachtet, unschuldig war, und bloß aus Furcht mit dem Beweise seiner Unschuld zu unterliegen, sich der Untersuchung entzog“. Ähnlich in der Anmerkung 33 zu Peregrinos als „Vaternörder und Gottesläugner“ (73), in der er Peregrin gegen Lukian ausspielt: „Peregrin verdiente vielleicht die erste dieser schrecklichen Benennungen; aber warum auch die zweyte? Ich sehe keinen andern Grund als weil er ein Christianer gewesen war, und diese von dem heidnischen Pöbel und ihren Priestern mit dem verhaßten Nahmen der Atheisten belegt wurden, weil sie nicht an ihre Götter glaubten. Aber kam es einem Lucian zu, ihm dieß zum Verbrechen zu machen?“

<sup>50</sup> WIELAND 1788a, 87.

<sup>51</sup> Lukian verweist zweimal auf die Rede des Peregrinos, ohne jedoch genauer auf sie einzugehen: In Kapitel 1 äußert er sich allgemein und abfällig (λόγους τινὰς ὑπὲρ τοῦτου εἰπὼν πρὸς τοὺς Ἑλληνας, § 1) und in Kapitel 32 beschränkt er sich mit den Worten „Ich hörte jedoch nur wenig wegen der Menge der Umstehenden“ auf eine grobe Inhaltsangabe. Die fehlende Rede wird auch in dem thematisch an *Peregrinos* angrenzenden Dialog *Die entlaufenen Sklaven* zum Thema, wo Apollon von Zeus ähnlich wie Wieland von



Das ist sehr unangenehm für uns; denn wirklich müßte es interessant gewesen seyn, zu sehen, was für Wendungen und welche Beleuchtung ein Mensch wie Peregrin den zweydeutigsten Stellen seiner Lebensgeschichte, besonders seinen Abentheuern unter den Christianern, gegeben haben könnte.<sup>52</sup>

Dieses Bedauern über das Fehlen einer »persönlichen Stellungnahme« des Peregrinos kann als vorbereitende Werbung für Wielands parallel zur Übersetzung entstandene eigene Peregrinosgeschichte gelesen werden, die genau diese Leerstelle füllen möchte und Peregrinos selbst zu Wort kommen lässt. Weil nun Peregrinos' Rede bislang unbekannt war, schreibt Wieland sie als »geheime Geschichte«<sup>53</sup>, eigentlich gemeint ist

---

Lukian genaueres über die Rede des Peregrinos erfahren möchte, Zeus aber unterbrochen wird, ehe er die Rede wiedergeben kann. Stattdessen – und damit unterstreicht Lukian literarisch die Bedeutungslosigkeit der Rede und die Überflüssigkeit einer Wiedergabe – erscheint die Philosophie und verkündet ihre Sicht von dem bedauernswürdigen Zustand derselben auf Erden. Dagegen nimmt R. HIRZEL: *Der Dialog*, Bd. II, Leipzig 1895, 308, Anm. 1 an, dass Lukian Zeus die Rede überspringen lässt, weil diese im Peregrinos (§ 32) bereits berichtet wurde.

<sup>52</sup> WIELAND 1788a, 82, Fußnote 45. Ähnlich heißt es am Schluss seiner Betrachtung *Ueber die Glaubwürdigkeit Lucians*: „Ich meines Ortes gäbe mit Freuden die Hälfte aller christlichen Chroniken- und Legenden-Schreiber um eine ganz wahre und ganz vollständige Erzählung der Abentheuer Peregrins mit und unter den Christianern; völlig überzeugt, daß sie über eine, uns nur aus einseitigen, mangelhaften, und unlautern Nachrichten bekannte Epoke der Geschichte der Menschheit ein sehr lehrreiches Licht verbreiten würde“ (WIELAND 1788b, 109–110).

<sup>53</sup> Der Titel „Die Geheime Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus. In einem elysischen Dialog zwischen Peregrin und Lucian“ wird nur in der 1788/89 im *Teutschen Merkur* erschienenen ersten Fassung verwendet; in den späteren Gesamtausgaben lautet der Titel nur noch: *Peregrinus Proteus*, wobei Wieland das zweite Kapitel mit „Peregrins Geheime Geschichte in Gesprächen im Elysium“ überschreibt. Der Wechsel im Titel unterstreicht den Wechsel im Peregrinosbild, das sich mit Wieland vollzieht: Rezipiert man Peregrinos aus Lukian zunächst als (kynischen) Philosophen, so wäre für Wielands Ge-

sie jedoch als »wahre Geschichte«, die Lukians Darstellung kommentierend ergänzen soll. Diese Funktion wird bereits daran deutlich, dass Wielands *Peregrinus Proteus* mit einem Auszug aus seiner Übersetzung von Lukians *Peregrinos* beginnt, auf die ausführlichen Erläuterungen zur Übersetzung jedoch verzichtet. Ihren Platz nimmt die folgende Erzählung ein, die so als ein kreativer Kommentar zu Lukians Werk gelesen werden kann. Interessanterweise verlässt Wieland jedoch die dort erkennbare Strategie, Lukian in seiner Glaubwürdigkeit zu verteidigen, und stellt diese in seiner Vorrede zur ersten Ausgabe von 1791 geradezu in Frage:

ob *Lucian in seinem Urtheile von ihm so unparteyisch*, als man es von einem echten Kosmopoliten fordern kann, verfare? und: ob *Peregrin* wirklich ein so verächtlicher Gaukler und Betrüger und doch (was sich mit diesem Charakter nicht recht vertragen will) zu gleicher Zeit ein so heißer Schwärmer und ausgemachter *Fantast* gewesen sey, als er ihn ausschreyt? – diese Fragen, sage ich, bleiben für Leser, welche einem Angeklagten, der sich selbst nicht mehr vertheidigen kann, eine desto schärfere Gerechtigkeit im Urtheilen über ihn schuldig zu seyn glauben, *unauflösliche Probleme*.<sup>54</sup>

Scheint die Einleitung den Leser somit auf eine lukiankritische Schrift vorzubereiten, so verstärkt sich dieser Eindruck mit Blick auf die gewählte Textsorte: Indem Wieland seinen *Peregrinus Proteus* als Totengespräch<sup>55</sup> konzipiert, erinnert er den Leser an Lukians eigene *Totengespräche*, in denen dieser mit Hilfe des Kynikers Menipp als Sprachrohr

---

schichte diese Bezeichnung irreführend. Sein Peregrin ist ein Schwärmer, kein Philosoph.

<sup>54</sup> WIELAND 1985, X–XI.

<sup>55</sup> Vgl. zur komplizierten Gattungsbestimmung des *Peregrinus Proteus* den Forschungsüberblick bei LEE 1998, 68–75; am zutreffendsten erscheinen die Einordnungen als »Totengespräch mit romanhaften Elementen« oder als »Dialogroman«; vgl. auch J.-D. MÜLLER, *Wielands späte Romane*, München 1971, 16–17. WIELAND begründet die Wahl dieser Gesprächsform mit den

den Toten ihre Masken entriss und sie in ihren falschen Vorstellungen bloßstellte. Dadurch dass Lukian bei Wieland nun seinerseits als Gesprächspartner in dieser »lukianischen« Form auftritt, scheint er in vertauschten Rollen selbst zum Opfer zu werden, und dem »Bewunderer der Kyniker«<sup>56</sup> Lukian wird nun seinerseits eine falsche Darstellung, nämlich die des Peregrinos vorgehalten. Und in der Tat: Auf Peregrinos' Frage nach der Identität des unbekanntem Redners und dem Wahrheitsgehalt seiner Darstellung muss Lukian erste Ungenauigkeiten eingestehen<sup>57</sup>, und Peregrinos' Hinweis, dass „der große Freund der Wahrheit – der so gewissenhaft war, von allem was der Unbekannte zu meinem Nachtheil vorgebracht hatte, kein Wort auf die Erde fallen zu lassen – von allem was ich selbst zu meiner Rechtfertigung sagte . . . nicht ein einziges armes Wörtchen vom Boden aufzuheben würdigte“, kann Lukian nur mit einem Rückzugsgefecht beantworten:

---

Worten (WIELAND 1985, XI): „Man kann sich also vorstellen wie groß mein Vergnügen war, als ich durch einen glücklichen Zufall Gelegenheit bekam, die erste Unterredung, die zwischen *Lucian* und *Peregrin* im *Lande der Seelen* vorfiel, zu belauschen, und aus dem eigenen Munde des letzteren Aufschlüsse und Berichtigungen zu erhalten, wodurch das Mangelhafte in den Lucianischen Nachrichten ergänzt, das Dunkle und Unerklärbare ins Licht gesetzt, und das ganze moralische Räthsel des Lebens und Todes dieses sonderbaren Mannes, auf eine ziemlich befriedigende Art aufgelöst wird.“

<sup>56</sup> WIELAND 1985, 32: „Was die Cyniker betrifft, so muß ich dich um Erlaubniß bitten zu bemerken, daß ich, anstatt ein Feind, vielmehr ein Bewunderer ihres Ordens, seiner ersten Stifter und der wenigen echten Glieder, die ihm Ehre brachten, war.“ Wieland spielt damit auf Lukians Dialog *Der Fischer oder die wiederauferstandenen Philosophen* an, in denen sich Lukian/die Philosophie nicht über die echten Philosophen (insbesondere die Kyniker) beschwert, sondern nur über die Epigonen. Ähnliche Unterscheidung in Schulengründer und Epigonen auch im *Verkauf der Philosophischen Sekten*.

<sup>57</sup> WIELAND 1985, 34: „Indessen gestehe ich offenerzig, daß ich kein Bedenken trug, die Erzählung des Ungenannten mit verschiedenen Anekdoten, die ich zu verschiedenen Zeiten und Gelegenheiten aufgelesen hatte, vollständiger zu machen. Auch kann ich nicht läugnen, daß *das Orakel des Bakis*, welches ich ihm dem Spruch der *Sibylle* stehenden Fußes entgegen setzen ließ, eine Verschönerung von meiner eigenen Erfindung war.“

Aufrichtig zu reden, lieber Peregrin, ich zweifle sehr, ob du damahls, wenn du von mir hättest reden oder schreiben sollen, gerechter gegen mich gewesen wärest als ich gegen dich. Wir waren beide zu ganz das was wir waren, ich zu kalt, du zu warm, du zu sehr Enthusiast, ich ein zu überzeugter Anhänger Epikurs, um einander in dem vortheilhaftesten Lichte zu sehen.<sup>58</sup>

Doch der Eindruck trägt: Peregrins folgende Erzählung, die er „vom Ey“, d.h. mit seiner Erziehung durch den Großvater Proteus beginnt, und die ihn – garniert mit diversen Liebesabenteuern und begleitet von Beeinflussungen durch verschiedene Mysterienkulte und Religionen – durch alle aus Lukian bekannten Stationen seines Lebens führt, ist „ein Schwärmerleben in all seinen Höhen und Tiefen. Auf ekstatische Verzückung folgt tiefe Depression, auf geistigen Höhenflug sinnliche Erniedrigung“<sup>59</sup>. Es ist die Geschichte eines selbstbetrogenen Menschen, dessen geistige Schwärmerei als eine Art Krankheit erscheint und von einem durch die Aufklärung geprägten Zuhörer oft nicht nachzuvollziehen ist. Als ein solcher präsentiert sich auch Lukian, dessen ironische Einwürfe und Nachfragen zu denen des Lesers werden:

Ich fange an zu besorgen, daß, um die erhabenen Dinge, die du mir sagst, zu fassen, ein eigener Sinn erfordert werde, womit die Natur mich zu versehen vergessen haben muß.<sup>60</sup>

Damit lässt Wieland Lukian den Peregrinos ein zweites Mal entlarven, diesmal jedoch im freundschaftlichen Dialog und mit dem Ergebnis, dass für Peregrin aus dem unredlichen »Sofist Lucian« der »Freund Lucian« werden konnte.<sup>61</sup> Für Wieland bleibt Lukian hingegen das Sprachrohr für die Aufklärung, und sein Peregrin wird zum Platzhalter

---

<sup>58</sup> WIELAND 1985, 36.

<sup>59</sup> BRAUNSPERGER 1993, 88; vgl. 72–89 zu den verschiedenen Ausprägungen des Schwärmertums im 18. Jahrhundert.

<sup>60</sup> WIELAND 1985, 54–55.

<sup>61</sup> WIELAND 1985, 469–470.

für die bekannten Schwärmer des 18. Jahrhunderts Cagliostro, Swedenborg und Lavater; in letzterem wurde sogar das Modell für die Zeichnung von Wielands Peregrin vermutet.<sup>62</sup> Allerdings hat Wielands Peregrin trotz aller Schwärmerkritik etwas Verharmlosendes und Bemitleidendes, das von zeitgenössischen Lesern als entschuldigend wahrgenommen und nicht akzeptiert wurde. So lassen Goethe und Schiller in den Xenien ihren Peregrin in lukianischer Manier bekennen:

Siehst du Wieland, so sag ihm, ich lasse mich schönstens bedanken  
Aber er tat mir zuviel Ehr an, ich war doch ein Lump.<sup>63</sup>

### 3. *Peregrinos als Betrüger – Lukian als Wegbereiter des Christentums*

Begünstigt durch Wielands populäre Übersetzung und die starke Rezeption der Aufklärung wird Lukian in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Kanon der Schulautoren am humanistischen Gymnasium gerechnet, und auch der *Peregrinos* erscheint rehabilitiert: Friedrich August Wolf etwa nimmt ihn in seine für den Unterricht bestimmte Auswahl lukianischer Werke aus dem Jahr 1791 auf<sup>64</sup>, und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erscheinen zahlreiche Abhandlungen, die die traditionellen Bedenken gegen diese Schrift als christenfeindlich zu zerstreuen suchen.<sup>65</sup> Eine solche Verteidigung Lukians muss als Reaktion auf Versuche von theologischer Seite gewertet werden, die allgemeinen Vorwürfe durch das Aufzeigen konkreter Anspielungen auf ein-

---

<sup>62</sup> K. W. BÖTTIGER, in: Morgenblatt für gebildete Stände, Stuttgart/Tübingen 1857, 757: „Als Wieland seinen Peregrinus Proteus schrieb, dachte er sich dabei immer Lavater, einen selbstbetrogenen Betrüger, der eben dadurch andere um so leichter ansteckt, weil seine Schwärmerei nicht erkünstelt ist.“

<sup>63</sup> E. BEUTLER (Hg.): Johann Wolfgang Goethe, Sämtliche Gedichte, Bd. II, Zürich 1953, 490.

<sup>64</sup> F. A. WOLF: *Luciani Libelli quidam ad lectionum usus selecti*, Halle 1791. Die Sammlung umfasst: *De Somnio s. vita Luciani*, *Nigrinus*, *quomodo historia conscribenda sit*, *Icaromenippus*, *de calumnia non temere credenda*, *Alexander*, *de morte Peregrini*, *Demonactis vita*, *deorum concilium*, *de mercede conductis*, *traiectus*, *rhretorum praeceptor*, *dialogi meretricii IV*.

<sup>65</sup> Vgl. BAUMBACH 2002, 151–188.

zelle Bibelstellen bzw. kirchengeschichtliche Quellen wissenschaftlich zu untermauern, indem man die »klassischen« christenfeindlichen Kapitel 11–13 um weitere Stellen zu erweitern suchte. So wurde beispielsweise im Freitod des Peregrinos eine Verspottung des christlichen Märtyrers Polykarp gesehen und die christliche Taube, die seinem Scheiterhaufen entflohen, mit dem kynischen Geier bei Lukian gleichgesetzt. Der Schluss von Theagenes' Rede (ὄρφανούς ἡμᾶς καταλιπόν, § 6) wird als direkte Parallele zu Jesus' Worten bei Johannes 14,18 (οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὄρφανούς) gelesen.<sup>66</sup> Demgegenüber verfielen die Verteidiger Lukians auf verschiedene Unbedenklichkeitsstrategien, wobei ihr Hauptargument von einer positiven Beurteilung von Lukians Rolle bei der Zerstörung des heidnischen Götterglaubens ausgeht und nicht aus dem *Peregrinos*, sondern aus Werken wie den *Göttergesprächen* oder dem *Icaromenippus* gewonnen wurde. So vermerkt beispielsweise der Theologieprofessor August Kestner:

... eben so waren auch die fratzenhaften Götterproso-  
päen des Lucian, welche die Zeitmeinung beklatschte, Vor-  
boten des nahenden Umsturzes der alten Götterreligion  
und mitwirkende Ursache zu demselben.<sup>67</sup>

Diese Haltung, dass Lukian durch seine Kritik am heidnischen Götterglauben – zwar ungewollt – ein Wegbereiter des Christentums geworden sei, wird zur Grundlage einer positiven Gesamtbeurteilung Lukians, zu der eine Christenfeindlichkeit, wie sie im *Peregrinos* anzuklingen scheint, nicht passen will. Zudem nähmen die fraglichen Stellen nur einen vergleichsweise marginalen Stellenwert im Gesamtwerk Lukians ein, weshalb sie für eine Verurteilung nicht ausreichen.<sup>68</sup> Abge-

<sup>66</sup> POHL 1871, III; IX–X.

<sup>67</sup> KESTNER 1819, 503. Ähnlich SÖRGEL 1875, 6: „Er [Lukian] war ... doch bestimmt, durch die Vernichtung des Glaubens an das Heidentum, die ganz vorzugsweise sein Werk war, dem Christentum leichteren Eingang zu bereiten.“

<sup>68</sup> Vgl. POHL 1871, XVI: „Denn die wenigen Bemerkungen, die er [Lukian] über die Christen und ihren Glauben im Lebensende des Peregrinus so

sehen davon ließe sich auch die Christenpassage des *Peregrinos* im Sinne des Christenfreundes Lukian ausdeuten, und zwar auf dreifache Weise:

1) Lukians Darstellung der Ereignisse in Olympia wird wörtlich genommen, so dass die Christenpassage nicht seine Meinung, sondern die eines unbekanntem Redners wiedergibt. In diese Richtung geht Kestner:

Der Seitenblick aber auf das Christenthum, der seinen Spott über die christlichen Freunde des Peregrin begleitet, spielt nicht sein eignes Urtheil, sondern nur die damals in der heidnischen Welt allgemeingeltende Ansicht seines Freundes Celsus aus.<sup>69</sup>

2) Das Urteil über die Christen wird zwar für Lukians Meinung gehalten, aber ähnlich wie bei Wieland als historisch verständlich und vergleichsweise harmlos dargestellt. So urteilt beispielsweise Adolf Planck in einem Beitrag zur Kirchengeschichte des 2. Jahrhunderts:

So ist also Lucian's Urteil über die Christen das mildeste unter allen, die wir von heidnischen Schriftstellern seiner Zeit noch haben. Er klagt sie nicht an, richtet und verdammt sie nicht.<sup>70</sup>

3) Der historische *Peregrinos* wird nicht länger verteidigt, sondern erscheint als Kyniker, der nie ein wirkliches Interesse am Christenthum gehabt hatte, und lediglich ein „heuchlerischer ehrgeiziger Schurke“ und „durchtriebener Gauner“ gewesen sei.<sup>71</sup> Als solcher kann er zum gemeinsamen Gegner von Christen und Lukian werden, dessen Darstellung von *Peregrinos*' Aufenthalt bei den Christen zwar negativ auf *Peregrinos* selbst, nicht aber auf die Christen zurückfällt.<sup>72</sup>

---

gelegentlich einschleift, sind im Vergleich zu dem, was er sonst geschrieben, nur ein Tropfen am Eimer.“

<sup>69</sup> KESTNER 1819, 504.

<sup>70</sup> A. PLANCK: Lucian und das Christenthum. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts, Theologische Studien und Kritiken 24 (1851), 826–902; 885.

<sup>71</sup> SÖRGEL 1875, 14–16.

<sup>72</sup> POHL 1871, XIII: „Nur Peregrinus, der fanatisch eitle, überspannte,

Trotz der genannten Verteidigungsstrategien<sup>73</sup> blieb die Frage nach »Lukians Stellung zum Christenthume« im 19. Jahrhundert lange unentschieden, wobei sich mit dem wachsenden Einfluss der Kirchen auf die Schulbildung auch die Zahl der Kritiker mehrte.<sup>74</sup> Ein Ende der Debatte lässt sich erst mit einer Abhandlung Jacob Bernays' aus dem Jahr 1879 feststellen<sup>75</sup>, die einen Wendepunkt sowohl für die Rezeption des *Peregrinos* als auch für die Lukianbeurteilung als solche markiert.

#### 4. *Peregrinos als Kyniker – Lukian als Philosophenkritiker mit nihilistischer Öde*

Jacob Bernays verfolgt mit seinem Buch *Lucian und die Kyniker* ein doppeltes Ziel: Zum einen will er die in seinen Augen fruchtlose Diskussion um Lukians Stellung zum Christentum im *Peregrinos* beenden, indem er das Augenmerk auf *Peregrinos* als Kyniker richtet, zum anderen stellt er ausgehend vom *Peregrinos* die Frage nach Lukians genereller philosophischen Haltung. Grundlage seiner Untersuchung ist eine neue Beurteilung des Textes, den er in einer eigenen und im Vergleich mit Wieland<sup>76</sup> wörtlicheren Übersetzung seiner Abhandlung beifügt.

Bernays nähert sich dem *Peregrinos* über die Frage nach der historischen Glaubwürdigkeit der Schilderung und kommt über einen

---

durch Flammen zu den Göttern aufsteigende Cyniker, soll an den Pranger gestellt werden: Hätte dieser nicht zufällig bei den Christen eine vorübergehende, ihn stark compromittierende Rolle gespielt, so wäre es Lucian nicht eingefallen, über die Satzungen und Gebräuche der von ihm verachteten jüdischen Sekte seine nur Unwissenheit verrathenden, confusen Bemerkungen zu machen.“

<sup>73</sup> Hierzu gehört auch der – allerdings singuläre – Versuch COTTERILLS (1879), den *Peregrinos* als unecht zu erweisen; vgl. HARNACK 1881, 773.

<sup>74</sup> Hierzu vgl. BAUMBACH 2002, 160–167. In den schulischen Kanon ist der *Peregrinos* im 19. Jahrhundert nicht aufgenommen worden, die einzige kritische Einzelausgabe erscheint 1892: LEVI 1892. Der Herausgeber verweist in der *Praefatio* auf die Kritiker der Schrift: „Luciani opusculum, quod inscribitur de morte Peregrini, partim in libris omnino non exstitisse, partim ex iis posterius exemptum esse querebantur critici“ (5).

<sup>75</sup> BERNAYS 1879.

<sup>76</sup> Vgl. BERNAYS 1879, 66.



Vergleich zwischen dem von Lukian als fanatischen Helfershelfer des Peregrinos verspotteten Theagenes mit Galens positiver Beschreibung eines gleichnamigen kynischen Philosophen (*Meth. Med.* 13,15) zum Schluss, dass Lukians Darstellung verzerrt und unwahr sei. Da sich für die Figur des Peregrinos eine ähnliche Diskrepanz zwischen Lukians Sicht und den übrigen antiken Quellen feststellen lässt<sup>77</sup>, ist für Bernays Lukians Peregrinos bis auf das Faktum, dass dieser „nach einem Durchgang durch das Christenthum, wie ein Kyniker lebte und starb“<sup>78</sup>, unhistorisch. Als Konsequenz versteht Bernays die Schrift als einen literarischen Angriff auf die Kyniker, bei dem die Christen nur eine Statistenrolle haben und als solche noch gut wegkommen.<sup>79</sup> Peregrinos selbst erscheint als Opfer einer böswilligen Karikatur und wird von Bernays gegen alle Vorwürfe Lukians verteidigt.<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> BERNAYS 1879, 63: „Wie spärlich nun auch solche Mittheilungen unbefangener Zeitgenossen des Peregrinus uns zufließen, so genügen sie doch, um den schon durch innere Anzeichen geweckten Verdacht gegen Lucians Auffassung als äussere Zeugnisse zu verstärken. Sie entkräften seine unbedingte Verurtheilung des Peregrinus ebenso wie Galenos' Bericht gegen seine Schilderung des Theagenes misstrauisch machen muss.“ Aulus Gellius ist für Bernays dabei der „beachtenswertheste Entlastungszeuge“ für Peregrinos (61).

<sup>78</sup> BERNAYS 1879, 61. Vgl. auch 53: Das „Ergebniss muss dahin ausfallen, dass Alles, was dem Peregrinus auch in unseren Augen zur Schande gereichen würde, nach Lucians eigenen Angaben nicht für constatirt gelten kann, Alles dagegen, was wir für constatirt ansehen dürfen, ihm entweder überhaupt nicht zur Unehre gereicht, oder bei billiger Rücksicht auf die allgemein in seinem Kreise herrschenden Ansichten von uns nicht mit einer so kalten Schonungslosigkeit, wie Lucian sie zeigt, verurtheilt werden kann.“

<sup>79</sup> BERNAYS 1879, 56 zur christlichen Leugnung der heidnischen Götter in § 13: „die Leugnung dieser Götter ist wohl der einzige damals bei der grossen Menge noch nicht wirkungslose Vorwurf, den er den Christen macht; was er sonst von ihnen sagt, muss nicht nur jetzt, sondern musste auch damals allen Nichtepikureern als Lob erscheinen . . .“

<sup>80</sup> Auch Peregrinos' Freitod wertet BERNAYS mit Theagenes positiv: „Wahrscheinlich trifft daher die von Lucian (c. 25) dem Theagenes beigelegte Ausdeutung das Richtige, und Peregrinus wählte, nachdem er einmal zu sterben entschlossen war, gerade den Feuertod, weil er zeigen wollte, dass die vielbewunderte Todesverachtung der indischen Weisen auch von einem Kyniker erreicht werden könne“ (BERNAYS 1879, 60).

Ist der historische Peregrinos damit rehabilitiert und Lukian vom Stigma des Christenhassers befreit<sup>81</sup>, so eröffnet Bernays mit seiner Analyse von Lukians Einstellung zu den Kynikern und Philosophen generell Raum für eine neue Verurteilung, die sich beinahe als ebenso nachteilig für seine Rezeption erweisen sollte wie die Stigmatisierung als Christenhasser:

Es bedurfte einer Kenntniss der Tiefen und Höhen der Menschennatur, wie Epiktet sie besass, um der doppelartigen Erscheinung des Kynismus Tadel und Lob gerecht zuzumessen. Ein Mann wie Lucian war dazu unfähig.<sup>82</sup>

Bernays sieht in Lukian einen Menschen ohne philosophische Tiefe, ohne Streben nach Wahrheit und Erkenntnis, der „eben so wenig die philosophischen Systeme, die er verspottet, wie das epikureische, das er schliesslich erwählte, jemals in ihrem organischen Zusammenhang zu ergründen auch nur Anstalt gemacht“ hat.<sup>83</sup> In dem Maße, wie Peregrinos philosophische Konturen gewinnt, verliert Lukian eben diese. Bernays' Frage nach dem philosophischen Gehalt von Lukians Werken wird in der Folge von der Forschung aufgegriffen und vom *Peregrinos* auf weitere Schriften übertragen, wobei das Ergebnis bereits vorformuliert war:

Lucian ... trägt in Bezug auf alle religiösen und metaphysischen Fragen eine lediglich nihilistische Oede zur Schau.<sup>84</sup>

Die Reihe der Lukiankritiker, die sich diesem Urteil anschließen, ist illuster, ihre Negativurteile wegen mangelndem Gehalt seiner Schriften bunt: Für August Boeckh zeigt sich an seinen Werken „die innere Gehaltlosigkeit der Sophistik“, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff

---

<sup>81</sup> BERNAYS' Buch wird in der Folge mehrfach als endgültiger Beleg gegen diese Haltung genannt; vgl. HARNACK 1881, 773.

<sup>82</sup> BERNAYS 1879, 42.

<sup>83</sup> BERNAYS 1879, 43.

<sup>84</sup> BERNAYS 1879, 44.

bezeichnet ihn als „dumm“, Wilhelm Schmid mag von einem „philosophischen Entwicklungsgang des Lucian“ gar nicht erst reden, und Wilhelm Capelle bemerkt, dass dem Leser von Lukians Schriften „eine ungeheure geistige Öde entgegengähnt, die das Gefühl einer unendlichen Leere erzeugt“<sup>85</sup>. Diese inhaltliche und charakterliche Abwertung Lukians<sup>86</sup> bereitete dabei nicht nur einer rassistisch geführten Debatte gegen Lukian den Weg, die in Johannes Geffckens Urteil vom „ekelhaften Semit“ einen Höhepunkt erreichte, sondern auch Rudolf Helm konnte die Einschätzung von Lukian als geistlosem Schreiber als Unterstützung für seine Quellenforschung empfinden, in deren Folge Lukian als Plagiator und Kopist der (verlorenen) Werke Menipps von Gadara abgewertet wurde und endgültig von den Lehrplänen an Universität und Schule verschwand.<sup>87</sup> Ähnlich wie in Byzanz die Beurteilung des Werkes *Peregrinos* die Lukianrezeption negativ beeinflusste, war es nun die Wandlung der Figur des Peregrinos zum Kyniker, die den Ausstieg aus der Lukianrezeption in Deutschland vorbereitete.

\* \* \*

Erneute Rezeption des *Peregrinos* findet sich im 20. Jahrhundert nicht nur in den altertumswissenschaftlichen Fachgebieten<sup>88</sup>, sondern gerade in der jüngeren Forschung interessieren sich auch die Disziplinen wieder für das Werk, die es im Verlauf der Rezeptionsgeschichte am stärksten kritisiert hatten: In der Philosophie diskutiert Peter Sloterdijk

---

<sup>85</sup> Alle Stellen bei BAUMBACH 2002, 202–203.

<sup>86</sup> Vgl. auch HELM 1906, 7: „Er [Lukian] war kein Charakter, und das setzt sein Verdienst ohne Zweifel wesentlich herab und trägt auch heute noch dazu bei, das Urteil über ihn negativ zu beeinflussen.“

<sup>87</sup> Vgl. zu Helms Quellenforschung und ihren Folgen für die Lukianrezeption BAUMBACH 2002, 220–227.

<sup>88</sup> Innerhalb der Klassischen Philologie und der Alten Geschichte ist der *Peregrinos* eine wichtige Quelle für das soziale Klima im 2. Jahrhundert, vgl. JONES 1986, 117–132. Der Text selbst erscheint in mehreren Einzelausgaben: NESTLE 1925, SCHWARTZ 1963 (1. Auflage 1951).

den *Peregrinos* als „Musterstück eines neuen zynischen Tonfalls“<sup>89</sup>, und in einer theologischen Arbeit kann der Proteus sogar zu einer Verkörperung des Bischofs Marcion werden.<sup>90</sup> Schließlich kehrt *Peregrinos* als Phönix aus lukianischer Asche in Rolf Engerts kreativer Rezeption *Phönix. Ein olympisches Spiel* zurück auf die Weltbühne.<sup>91</sup> Engert kritisiert zwar Lukians „Voreingenommenheit“ gegen *Peregrinos*<sup>92</sup>, nimmt aber gleichwohl dessen Text als Muster für seine dramatische Darstellung in 19 Schauplätzen. Ausgangspunkt seines Dramas ist die – von Lukian in der Figur bereits angelegte und durch die Rezeptionsgeschichte fortgeführte – Mehrdeutigkeit des *Peregrinos*:

---

<sup>89</sup> SLOTERDIJK 1983, 319–330; 323. Zu Lukian als Satiriker bemerkt Sloterdijk (325): „Er übt jedoch nicht mehr den kynischen Spott des ungebildeten Weisen über die Vertreter des eitlen Wissens, sondern seine Satire ist eine gebildete Attacke gegen die unkultivierten Bettelmoralisten und Kläffer, also eine Art Herrensatire gegen die intellektuellen Simplisten seiner Zeit.“ Vgl. zur philosophischen Debatte um den *Peregrinos* auch HORNSBY 1933 u. C. P. JONES, *Cynisme et sagesse barbare: Le cas de Peregrinus Proteus*, in: GOULET-CAZÉ 1993, 305–317.

<sup>90</sup> So H. DETERING, „Marcion – Peregrinus. Ist Lukians Schrift: „Über das Lebensende des Peregrinus“ eine Marcion-Satire?“, <http://www.hermann-detering.de/peregrin.html>. Zur Frage von *Peregrinos* als theologischer Quelle äußert sich EDWARDS 1989, 89–98.

<sup>91</sup> *Der Phönix. Ein olympisches Spiel* (1950) in: ENGERT 1950.

Nur kurz verwiesen sei an dieser Stelle auf eine kreative *Peregrinos*-Rezeption des ausgehenden 19. Jhs., die wegen ihrer vielfältigen Aktualisierungen des Stoffes eine eigene Untersuchung verdienen würde: MORIZ DREGER *Peregrinus Proteus. Ein Leben aus der Zeit des Kaisers Hadrian*, Wien 1892. Dreger zeichnet *Peregrinos* als melancholischen, wankelmütigen Jüngling, den weniger religiöse oder philosophische Überlegungen als der irrationale Protest eines Griechen gegen die herrschenden Römer zum Selbstmord treibt. Letztendlich ist es dann eine unerfüllte Liebe, die ihn auf dem Weg zum Scheiterhaufen führt.

<sup>92</sup> ENGERT 1950, Nachwort, 203: „Die Voreingenommenheit Lukians, ja seine mehr oder weniger böswillige Absicht, diesen von ihm als Kyniker bekämpften Gegner um jeden Preis herabzusetzen und der Lächerlichkeit preiszugeben, schien mir seinen Ausführungen an der Stirn geschrieben.“

Was mir nun eine dramatische Darstellung der Tat des Peregrinus von Anfang an besonders reizvoll erscheinen ließ, war gerade ihre Zwei-, ja Vieldeutigkeit, wodurch sie den konträrsten Beurteilungen und Bewertungen ausgesetzt war ...<sup>93</sup>

Engert erweitert die Geschichte des Peregrinos um die Liebe zu einem an den olympischen Spielen teilnehmenden Hirtenknaben, deren dramaturgische Funktion eine engere Verbindung zwischen dem sportlichen Ereignis und der Selbstverbrennung ist<sup>94</sup>, und inhaltlich einen stärkeren Einblick in das von Lukian völlig ausgeblendete Gefühlsleben des Kynikers ermöglicht. Im Unterschied zu Wieland lässt Engert seinen Peregrinus dabei jedoch nicht direkt mit Lukian in einen Dialog treten, sondern beschränkt sich bei seinem Bemühen um ein ausgewogeneres Peregrinos-Bild auf die Selbstdarstellung des Peregrinos in Wort und Tat. Wird dadurch eine auktorial gesteuerte »Aussprache« über Lukians *Peregrinos* zwar vermieden, so bleibt der Leser aufgefordert, Engerts neue Bühnenfassung von Peregrinos' Selbstverbrennung gegen Lukians erste Inszenierung<sup>95</sup> derselben zu lesen: Indem er Lukian das letzte Wort in Sachen Peregrinos sprechen lässt, verweist Engert den Leser auf den Text zurück, der die Rezeptionsgeschichte dieser Figur ausgelöst hatte und Peregrinos zu eben dem Narren machte, der ihn unsterblich werden ließ: „Denn keiner, der nicht willig Weihrauch spendet: / So wird zum Gott, wer als ein Narr geendet.“<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> ENGERT 1950, Nachwort, 204.

<sup>94</sup> Von dieser neuen Peregrinos-Handlung erhofft sich ENGERT, „die Tat des Peregrinus und die olympischen Spiele auch zu gemeinsamer Darstellung zu bringen“ (Nachwort, 205).

<sup>95</sup> Als eine solche stellt ENGERT Lukians Verhalten gegenüber den Zuschauern im Anschluss an die Selbstverbrennung dar: (Lukian zu Kronios) „Paß auf, jetzt will ich einen Spaß mir machen, / Der uns nach vielen Monden noch das Zwerchfell / Erschüttern soll! ... Nach der Tragödie nun das Satyrspiel!“ (194).

<sup>96</sup> ENGERT 1950, 201.

In einem weiteren Peregrinos-Drama des 20. Jahrhunderts, WOLF VON AICHELBURGS *Der Tod des Peregrinos* (1971), tritt Lukian dagegen als Freund und

Die Rezeptionsgeschichte des *Peregrinos* ist damit letztlich eine doppelte Erfolgsgeschichte: Peregrinos hat durch Lukians Werk sein Ziel erreicht, einer möglichst großen Öffentlichkeit bekannt zu werden, und Lukian konnte sein Gelächter an zahllose Rezipienten weitergeben. Wie immer man beide Gestalten dabei auch beurteilt, sie lassen sich nur auseinander in eben dem fruchtbaren Dialog entwickeln, den die aufgezeigten Rezeptionszeugnisse begonnen haben.

---

Helfer des Peregrinos auf, der ihn von seinem Selbstmord abzubringen versucht und die niedere Gesinnung der Schaulustigen kritisiert. Peregrinos wird durch die Liebe einer Frau, die sich mit ihm verbrennen will, vor dem Feuertod bewahrt, und das Drama endet in einem dionysischen Maskenball an seinem Totenlager. Wie bei Engert spricht auch hier Lukian die letzten Worte – diesmal mit deutlichem Anklang an das Christentum: „Zündet eine Fackel an zu seinem Gedächtnis“ (zitiert nach: WOLF VON AICHELBURG, *Der Brand des Tempels. Dramen*, München 1993, 311).



## D. Anhang





## Abkürzungen

Lampe	G.W.H. Lampe [Hg.]: A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961 (Nachdr. 1985).
LSJ	Henry George Liddell/Robert Scott/Henry Stuart Jones [Hg.]: A Greek-English Lexicon (mit einem Supplement hg.v. E.A. Barber), Oxford 1968 (Nachdr. 1977).
TLG-CD-ROM	Thesaurus Linguae Graecae (CD-ROM).
Tusc	Tusculum-Bücherei.
UALG	Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte.
VigChr	Vigiliae Christianae.
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.

## Literatur

*Philipp Pilhofer*

### 1. Textausgaben<sup>1</sup>

- LEVI 1892            Lionello Levi: Luciani Samosatensis libellus qui inscribitur ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΠΕΡΕΓΡΙΝΟΥ ΤΕΛΕΥΤΗΣ, Berlin 1892.
- RABE 1906            Hugo Rabe: Scholia in Lucianum, Leipzig 1906.
- HARMON 1936        A.M. Harmon: Lucian with an English Translation. In Eight Volumes, Vol. V, LCL 302, London/Cambridge (Mass.) 1936; Nachdr. 1972 (The Passing of Peregrinus hier 1–51).
- BADER 1940         Robert Bader [Hg.]: Der ΑΛΗΘΟΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos, TBAW 33, Stuttgart/Berlin 1940.
- MRAS 1954          Karl Mras: Die Hauptwerke des Lukian. Griechisch und deutsch, Tusc, München 1954, <sup>2</sup>1980 (Das Lebensende des Peregrinos hier 470–505).
- SCHWARTZ 1963     Jacques Schwartz [Hg.]: Lucien de Samosate: Philopseudès et De morte Peregrini, avec introduction et commentaire, Paris <sup>2</sup>1963.
- MACLEOD 1980      Matthew D. Macleod [Hg.]: Luciani Opera, Tomus III: Libelli 44–68, SCBO, Oxford 1980 (Περὶ τῆς Περεργρίνου τελευτῆς hier 188–205).
- SAPERE II            Hans-Josef Klauck [Hg.]: Dion von Prusa: Olympische Rede oder Über die erste Erkenntnis Gottes, mit einem Beitrag von Balbina Bäbler, Sapere II, Darmstadt 2000.
- SAPERE III          Martin Ebner/Holger Gzella/Heinz-Günther Nesselrath/Ernst Ribbat [Hg.]: Lukian: Φιλοψευδεῖς

---

<sup>1</sup> Die Texte werden in chronologischer Folge aufgeführt.

- ἡ Ἀπιστῶν. Die Lügenfreunde oder: Der Ungläubige, Sapere III, Darmstadt 2001 = <sup>2</sup>2002.
- SAPERE VI Heinz-Günther Nesselrath/Balbina Bäbler/Maximilian Forschner/Albert de Jong [Hg.]: Dion von Prusa: Menschliche Gemeinschaft und göttliche Ordnung: Die Borysthenes-Rede, Sapere VI, Darmstadt 2003.

## 2. Übersetzungen<sup>2</sup>

- WIELAND 1788a Christoph Martin Wieland: Lucians von Samosata Sämtliche Werke. Aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von C. M. Wieland, 6 Bände, Leipzig 1788–1789 (Das Lebensende des Peregrinus hier in Bd. III (1788), 45–92).
- PAULY 1832 August Pauly: Lucian's Werke, 4. Abteilung, Stuttgart 1832 (Der Tod des Peregrinos hier 1613–1638).
- FISCHER 1867 Theodor Fischer: Lucian's Werke, Bd. 3, Stuttgart 1867 (Ueber das Lebensende des Peregrinus hier 5–22).
- BERNAYS 1879 Jacob Bernays: Lukianos: Ueber das Lebensende des Peregrinus, in: ders.: Lucian und die Kyniker. Mit einer Übersetzung der Schrift Lucians: Über das Lebensende des Peregrinus, Berlin 1879, 65–86.
- NESTLE 1925 Wilhelm Nestle [Hg.]: Der Tod des Peregrinos, griechisch und deutsch, Tusculum 7, München 1925.
- HARMON 1936 A.M. Harmon: Lucian with an English Translation (s. unter 1. Textausgaben).

---

<sup>2</sup> Auch die Übersetzungen werden in chronologischer Folge aufgeführt.

- MRAS 1954 Karl Mras: Die Hauptwerke des Lukian (s. unter 1. Textausgaben).
- MACLEOD 1991 Matthew D. Macleod: Lucian: A Selection, Classical Texts o. Nr., Warminster 1991.

### 3. Weitere Literatur<sup>3</sup>

- AMELING 1983 Walter Ameling: Herodes Atticus, Bd. I: Biographie; Bd. II: Inschriftenkatalog, *Subsidia Epigraphica* XI, Hildesheim/Zürich/New York 1983.
- ANDERSON 1976 Graham Anderson: Theme and Variation in the Second Sophistic, *Mnemosyne Suppl.* 41, Leiden 1976.
- ANDERSON 1994 Graham Anderson: Sage, Saint and Sophist. Holy men and their associates in the Early Roman Empire, London/New York 1994.
- BAGNANI 1955 Gilbert Bagnani: Peregrinus Proteus and the Christians, *Historia* 4 (1955), 107–112.
- BAUMBACH 2002 Manuel Baumbach: Lukian in Deutschland. Eine forschungs- und rezeptionsgeschichtliche Analyse vom Humanismus bis zur Gegenwart, München 2002.
- BAUR 1832 Ferdinand Christian Baur: Apollonius von Tyana und Christus. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderte nach Christus. Aus »Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum« von Ferdinand Christian Baur, neu herausgegeben von Eduard Zeller, Leipzig 1876, nachgedruckt Hildesheim 1966.
- BERNAYS 1879 Jacob Bernays: Lucian und die Kyniker. Mit einer

---

<sup>3</sup> Die übrige Literatur ist nach dem Alphabet geordnet.

- Übersetzung der Schrift Lucians: Über das Lebensende des Peregrinus, Berlin 1879.
- BETZ 1959 Hans Dieter Betz: Lukian von Samosata und das Christentum, NT 3 (1959), 226–237.
- BETZ 1961 Hans Dieter Betz: Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti, TU 76, Berlin 1961.
- BETZ 1983 Hans Dieter Betz: Art. Gottmensch II. Griechisch-römische Antike und Urchristentum, RAC 12 (1983), Sp. 234–312.
- BIELER 1935/36 Ludwig Bieler: Θεῖος Ἄνθρωπος. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum I/II, Wien 1935/36.
- BÖLTE 1912 Felix Bölte: Art. Harpina, RE VII (1912), 2407–2409.
- BRANHAM 1989 R. Bracht Branham: Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions, Revealing Antiquity 2, Cambridge Mass./London 1989.
- BRAUN 1994 E. Braun: Lukian: Unter doppelter Anklage. Ein Kommentar, Frankfurt/Main 1994.
- BRAUNSPERGER 1993 Gerhard Braunsperger: Aufklärung aus der Antike: Wielands Lukianrezeption in seinem Roman „Die geheime Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus“, Frankfurt a.M. 1993.
- CLAY 1992 Diskin Clay: Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives (Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis), ANRW II 36.5 (1992), 3406–3450.
- DETERING Hermann Detering: Marcion–Peregrinus. Ist Lukians Schrift: „Über das Lebensende des Peregrinus“ eine Marcion-Satire?, <http://www.herrmann-detering.de/peregrin.html>.
- DOWNING 1993 F. Gerald Downing: Cynics and Early Christianity,

- in: *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22–25 juillet 1991)*, Paris 1993, 281–303.
- DU TOIT 1997 D.S. Du Toit, *Theios Anthropos*. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit, *WUNT* 2/91, Tübingen 1997.
- EBEL 2004 Eva Ebel: Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine, *WUNT* 2/178, Tübingen 2004.
- EBERT 1989 Joachim Ebert: Neues zum Hippodrom und zu den hippischen Konkurrenzen in Olympia, *Nikephoros* 2 (1989), 89–107.
- EDWARDS 1989 Mark J. Edwards: Satire and Verisimilitude: Christianity in Lucian's *Peregrinus*, *Historia* 38 (1989), 89–98.
- ENGERT 1950 Rolf Engert: *Dramatische Werke*, hg.v. K.W. FLEMING, Leipzig 2003.
- VON FRITZ 1937 Kurt von Fritz: Art. *Peregrinus (Proteus)*, *RE* 37 (1937), Sp. 656–663.
- GOULET-CAZÉ 2000 Marie-Odile Goulet-Cazé: Art. *Peregrinos Proteus*, *DNP* 9 (2000), Sp. 539f.
- GOULET-CAZÉ 1993 Marie-Odile Goulet-Cazé und Richard Goulet [Hg.]: *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22–25 juillet 1991)*, Paris 1993.
- HALL 1981 Jennifer Hall: *Lucian's Satire*, New York 1981.
- HARNACK 1881 Adolf Harnack: Art. *Lucian von Samosata*, in: *Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Bd. 8, Leipzig <sup>2</sup>1881, 772–779; 773.
- HELM 1906 Rudolf Helm: *Lucian und Menipp*, Leipzig/Berlin 1906.

- HOMMEYER 1965 H.[elene] Homeyer: Lukian. Wie man Geschichte schreiben soll, München 1965.
- HORNSBY 1933 H.M. Hornsby: The Cynism of Peregrinus Proteus, *Hermathena* 48 (1933), S. 65–84, wieder abgedruckt in Margarethe Billerbeck [Hg.]: Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie, *Bochumer Studien zur Philosophie* 15, Amsterdam 1991, 166–181).
- JONES 1986 C.[hristopher] P. Jones: *Culture and Society in Lucian*, Cambridge Mass./London 1986.
- KEIM 1873 Theodor Keim: Celsus' wahres Wort. Älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum vom Jahr 178 n. Chr. Wiederhergestellt, aus dem Griechischen übersetzt, untersucht und erläutert, mit Lucian und Minucius Felix verglichen, Zürich 1873.
- KESTNER 1819 A. Kestner: *Die Agape oder der geheime Weltbund der Christen, von Klemens in Rom unter Domitians Regierung gestiftet*, Jena 1819.
- KOKOLAKIS 1988 Minos M. Kokolakis: Ὁ ἀφηρωισμὸς τοῦ Περεγρίνου Πρωτέως, *Kernos* 1 (1988), 29–47.
- DE LABRIOLLE 1934 Pierre de Labriolle: *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I<sup>er</sup> au VI<sup>er</sup> siècle*, Paris 1934.
- LEE 1998 Geun-Ho Lee: Vernunft, Antike und Schwärmerei. Interpretationsannäherungen an Wielands *Peregrinus Proteus*, Frankfurt a. M. 1998.
- LEO 1901 Friedrich Leo: *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form*, Leipzig 1901.
- LUCK 1997 Georg Luck: *Die Weisheit der Hunde*, Stuttgart 1997.
- MALLWITZ 1972 Alfred Mallwitz: *Olympia und seine Bauten*, München 1972.



- MEISER 1906 Karl Meiser: Studien zu Lukian, SAM 1906, 281–325.
- NESSELRATH 1984 Heinz-Günther Nesselrath: Rez. M.D. Macleod: Luciani Opera, Bd. I–III, Oxford 1972–1980, Gnomon 56 (1984), 577–609.
- NESSELRATH 1985 Heinz-Günther Nesselrath: Lukians Parasitendialog. Untersuchungen und Kommentar, UALG 22, Berlin/New York 1985.
- NESSELRATH 1990 Heinz-Günther Nesselrath: Rez. M.D. Macleod: Luciani Opera, Bd. IV, Oxford 1987, Gnomon 62 (1990), 498–511.
- NESSELRATH 2001a Heinz-Günther Nesselrath: Lukian: Leben und Werk, in: SAPERE III, Darmstadt <sup>2</sup>2002, 11–31.
- NESSELRATH 2001b Heinz-Günther Nesselrath: Lukian und die antike Philosophie, in: SAPERE III, Darmstadt <sup>2</sup>2002, 135–152.
- NESSELRATH 2001c Heinz-Günther Nesselrath: Lukian und die Magie, in: SAPERE III, Darmstadt <sup>2</sup>2002, 153–166.
- PACK 1946 Roger Pack: The »Volatilization« of Peregrinus Proteus, AJPh 67 (1946), 334–345.
- PACK<sup>2</sup> 1965 Roger A. Pack: The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt, Second Revised and Enlarged Edition, Ann Arbor 1965.
- PILHOFER 1990 Peter Pilhofer: Presbyteron Kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, WUNT 2/39, Tübingen 1990.
- PILHOFER 2002 Peter Pilhofer: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel, WUNT 145, Tübingen 2002.
- PILHOFER 2002a Peter Pilhofer: Περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας ... (1Thess 4,9). Ekklesiologische Überlegungen zu ei-

- nem Proprium früher christlicher Gemeinden, a.a. O., 139–153.
- PILHOFER 2002b Peter Pilhofer: Livius, Lukas und Lukian: Drei Himmelfahrten, a.a.O., 166–182.
- PILHOFER 2002c Peter Pilhofer: Die ökonomische Attraktivität christlicher Gemeinden der Frühzeit, a.a.O., 194–216.
- PIPPIDI 1947/48 D.M. Pippidi: Apothéoses impériales et apothéose de Pérégrinos, SMSR 21 (1947/48), 77–103.
- POHL 1871 Carl Pohl: Ueber Lucian und seine Stellung zum Christenthume, Breslau 1871.
- POLAND 1909 Franz Poland: Geschichte des griechischen Vereinswesens, Leipzig 1909 (Nachdr. ebd. 1967).
- RIZAKIS 1995 A.D. Rizakis: Achaïe I. Sources textuelles et histoire régionale, Μελετήματα 20, Athen 1995.
- RIZAKIS 1998 A.D. Rizakis: Achaïe II. La cité de Patras: Épigraphe et histoire, Μελετήματα 25, Athen 1998.
- ROBINSON 1979 Christopher Robinson: Lucian and his influence in Europe, London/Chapel Hill 1979.
- SCHOEDEL 1990 William R. Schoedel: Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch, Hermeneia, Philadelphia 1985, dt. Übersetzung von Gisela Koester: Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar, München 1990.
- SINN 2004 Ulrich Sinn: Das antike Olympia. Götter, Spiele und Kunst, München 2004.
- SLOTERDIJK 1983 Peter Sloterdijk: Kritik der zynischen Vernunft, Erster Band, Frankfurt am Main 1983.
- SÖRGEL 1875 J. Sörgel: Lucian's Stellung zum Christenthum, Progr. Kempten 1875.
- VICTOR 1997 Ulrich Victor: Lukian von Samosata. Alexandros oder der Lügenprophet, Religions in the Graeco-Roman World 132, Leiden/New York/Köln 1997.
- WACKER 1997 Christian Wacker: Wo trainierten die Athleten in

- Olympia?, Nikephoros 10 (1997), 103–117.
- WIELAND 1788b Christoph Martin Wieland: Ueber die Glaubwürdigkeit Lucians in seinen Nachrichten vom Peregrinus, in: ders.: Lucians von Samosata Sämtliche Werke, Bd. III, Leipzig 1788, 93–110.
- WIELAND 1984 C. M. Wieland: Peregrinus Proteus, Erster Theil, in: Sämtliche Werke, hg. von der »Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur« in Zusammenarbeit mit dem »Wieland-Archiv«, Biberach/Riß, und Dr. Hans Radspieler, Neu-Ulm, IX, Hamburg 1984.
- WIELAND 1985 Christoph Martin Wieland: Peregrinus Proteus hg.v. JAN PHILIPP REEMTSMA, Nördlingen 1985.
- WILSON 1983 N. G. Wilson: Scholars of Byzantium, Baltimore 1983.
- ZOUMBAKI 2001 Sophia B. Zoumbaki: Elis und Olympia in der Kaiserzeit. Das Leben einer Gesellschaft zwischen Stadt und Heiligtum auf prosopographischer Grundlage, Μελετήματα 32, Athen 2001.

# Register

*Philipp Pilhofer*

## 1. Stellenregister

Achilles Tatius	142	Aulus Gellius	113, 212, 222
<i>Acta Pauli et Theclae</i>		<i>Noctes Atticae</i>	
18	136	VIII 3	112
		XII 11	49, 112, 199
Altes Testament		Cassius Dio	
3. Makkabäer	2,29 80	LIV	
		9	76–77
Ammianus Marcellinus	113	LVI	
<i>Res gestae</i>		46	91
XXIX 1,38–39	112	LIX	
XXIX 1,39	199	11	91
Aristides		Diogenes Laertios	
<i>Apologie</i>		VI	
15,1	104	20–81	53
		46	69
Aristophanes		69	69
<i>Nubes</i>		87	67
1076–1085	56	Dion	
		<i>Olympische Rede</i>	
Scholien zu Aristophanes		12,50–53	142
<i>Plutos</i>		Epiktet	
168	56	<i>Dissertationes</i>	
Athenagoras	113	I 6,23–29	70
<i>Legatio</i>			
26,2	78–79		
26,3	112		

- I 6,23 53  
 II 8,25 53
- Euripides  
*Bakchen* 50
- Euseb  
*Chronikon, siehe Hieronymus*  
*Hieronymi chronicon*  
 236 112  
*Historia Ecclesiastica*  
 VII 32,16 68
- Galen  
*De diebus decretoriis libri*  
 III  
 K IX 823 51  
*Methodus medendi*  
 13,15 52, 222
- Herodot  
 II  
 36,1 68  
 72 77  
 IV  
 191 122
- Hieronymus  
*Chronik*  
 119 n. Chr. 68
- Homer  
*Ilias*  
 IV 111 84  
 XIV 1 82
- Odyssee*  
 IV 417–418 49, 198  
 XII 350 73
- Ignatius  
*Polykarpbrief*  
 7,2 92
- Justin  
*Apologie*  
 65,3 62  
 65,5 62  
 67,4–6 62
- Kelsos  
 I  
 1 102  
 14 101  
 74 101  
 II  
 27 101  
 III  
 19 101
- Lactantius  
*Über den Phönix* 78
- Livius  
*Ab urbe condita*  
 I 16,6 89  
 I 16,8 89
- Lukian  
*Alexander* 154, 189,  
 206, 209  
 1 140, 148, 175,  
 178, 182

2 140–141, 178–  
 179, 193  
 2 a.E. 180  
 3 142, 177–178  
 4 144, 177, 179  
 5–6 143  
 6 179, 192  
 7 179, 184  
 8 176, 178, 181  
 10 184, 192  
 12 178–179  
 13 180, 188  
 16 179, 184  
 17 148, 188, 191  
 19 178, 188  
 23 179  
 24 179  
 25 178, 180, 182,  
 191, 200, 202  
 29 179  
 30 179–180  
 31 179  
 32 188  
 37 179  
 38f. 176  
 38 188, 200, 202  
 39 178  
 43 181  
 44 180–182  
 45 182, 190  
 47 180, 191  
 51 182  
 53 182  
 54 147, 182–183, 188

55–57 194  
 55 179, 181–183,  
 185, 197  
 56 179, 183, 185,  
 190  
 57 179, 182, 185,  
 190  
 59 141, 177  
 60 179, 191  
 61 148, 183, 192–  
 193, 195  
*Amores* 207  
*Bis accusatus* 154, 158,  
 186  
 1 153  
 6 163, 167  
 7 164  
 8 165  
 11 164  
 13ff. 165  
 20–22 165  
 30 163  
 31 163  
 33 130, 184  
 34 163  
*De morte Peregrini*  
 1–2 7, 8  
 1 88, 115  
 2 7, 115  
 3–6 7, 9  
 3 13, 115  
 4 12, 13, 115  
 5 13, 115  
 7–31 7, 9

7–8	109	35	3, 10, 73
7	116	36	119, 120, 126–127
8	12, 13, 116	39	87
9–10	117	40	12, 89
11–14.16	57, 97	41	93
11f.	121	43–45	8, 10
11	12, 63, 100, 102, 104	43	7
12	12	45	13
13	61, 84, 103–105, 118	<i>De sacrificiis</i>	
14	119	15	116
15	120	<i>Demonax</i>	
16	120–121, 192	1	133
17	122	2	133
18	12, 13, 123	3	68, 122
19	12, 13, 98	4	136
20	12, 13, 123–124, 127	11	137
21	12, 89	21	134
22	12, 13	48	134
23	84, 124	50	135
24	84, 124	58	137
25	12, 13	62	137
26	12	63	138
27	12, 13, 93	64	138
28	125	65	136
30	87	66	138
31	12	67	138
32–34	7, 8, 10	<i>Dialogi Meretricii</i> 207	
32	84, 125	<i>Dialogi Mortuorum</i>	
33	13, 126	205, 208, 215	
35–42	8, 10	<i>Drapetai</i> 129	
35–45	7	10	130
		<i>Fugitivi</i> 154, 213	
		1	174

- |                      |  |  |              |
|----------------------|--|--|--------------|
| 3                    | 165  | 16   | 151          |
| 4                    | 165  | 17   | 155, 178     |
| 6ff.                 | 165  | 19   | 155          |
| 8                    | 166  | 20   | 158          |
| 9                    | 166  | 23   | 159          |
| 10                   | 166  | 26   | 163          |
| 11                   | 166  | 27   | 159          |
| 12ff.                | 167  | 29–37  | 156          |
| 12                   | 168  | 29   | 156, 158     |
| 13                   | 167, 169                                     | 30   | 156          |
| 14                   | 167–168                                      | 31   | 156          |
| 15                   | 168  | 32   | 157, 169     |
| 17                   | 167–168                                      | 33   | 161          |
| 19                   | 167  | 34   | 156–157, 160 |
| 20                   | 167  | 35   | 157          |
| 21                   | 157  | 37   | 156          |
| <i>Necyomantia</i>   | 205  | 42   | 157, 186     |
| <i>Nigrinus</i>      | 48   | 46   | 162, 194     |
|                      | 37   | 47ff.  | 168          |
|                      | 184  | 52   | 162, 194     |
| <i>Phalaris</i>      | 72   | <i>Pro lapsu inter salutandum</i>              |              |
| <i>Philopseudeis</i> | 201, 202,<br>206, 209                        | 48   |              |
|                      | 16   | <i>Prometheus es in verbis</i>                 |              |
|                      | 203  | 1  | 51           |
| <i>Piscator</i>      | 154, 160, 181–<br>183, 186, 189, 192,<br>216 | <i>Quomodo historia conscri-<br/>benda sit</i> |              |
|                      | 1  | 10   | 195          |
|                      | 159, 163                                     | 14   | 191          |
|                      | 5  | 16   | 51           |
|                      | 163  | 26   | 84           |
|                      | 7  | 39   | 111          |
|                      | 163  | <i>Somnium sive Vita Lucia-<br/>ni</i>         |              |
|                      | 11   | 8  | 193          |
|                      | 15   |  |              |
|                      | 159  |  |              |



14	163	Neues Testament
15f.	194	<i>Matthäus</i>
15	193	27,51 87
17	194	27,52 87
<i>Symposium</i>		28,3 90
15	117	<i>Lukas</i>
<i>Verae Historiae</i>		1,1–4 61
I 2	161	24,4 90
I 4	161, 191	24,51 91
<i>Vitarum Auctio</i>	127, 160,	24,52 65
	209, 216	<i>Johannes</i>
12	160	14,18 54, 219
13–14	116	20,11 90
27	160	20,12 90
Ps.-Lukian		<i>Apostelgeschichte</i>
<i>Asinus</i>	209	1,9 91
<i>Erotes</i>		2,42–47 103
13	142	4,32–37 103
<i>Philopatris</i>	200, 205,	15,29 67
	207–208	21,25 67
Scholien zu Lukian		<i>1. Korintherbrief</i>
<i>Demonax</i>		8,7 67
3	68	<i>Philipperbrief</i>
Menander Rhetor	113	2,10a 65
<i>Spengel</i>		2,25–30 62
III 349	112	<i>1. Thessalonicherbrief</i>
Minucius Felix		1,9 64
<i>Octavius</i>		Nikolaos von Damaskos
9,3	105	<i>FGrHist 90</i>
9,4	105	F 100 75

## Origenes

*Contra Celsum*

I 20 61

I 26 61

I 45 61

III 8 61

## Ovid

*Metamorphosen*

III 138ff. 49

XV 392ff. 77

XV 785ff. 87

## Pausanias

## V

9,5 82

15,1 53

21,17 90

22,1 83

## VI

21,1 70

21,8 85

23,2 83

24,3 83

## IX

38,3 91

## Philostrat

*Imagines* 142

## Photius

*Bibliotheka* 205

## Pindar

*Pythische Oden*

1,95 72

## Platon

*Gorgias*

523 e 92

*Hippias minor*

363 c7–d1 88

*Phaidon* 136

116 a 53

## Plinius d. Ä.

*Naturalis Historiae*

VII 166 80

XXX 98 80

## Plinius d. J.

*Epistulae*

X 96 60, 100

X 96,7 100, 102

## Plutarch

*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*

1089F 68

Ps.-Lukian, *siehe* nach Lukian

## Scriptores Historiae Augustae

*Vita Antonini Pii*

5,5 70

## Sophokles

*Trachinierinnen* 74

## Strabon

*Geographika*

VIII 3,30 88

VIII 3,32	85	Tatian	
XV 1,73	76	<i>Oratio ad Graecos</i>	
Suda (Suidas)	204	25	112
Sueton		Tertullian	113
<i>Augustus</i>		<i>Ad martyras</i>	
100	91	4	112
<i>Claudius</i>		Thukydides	
25,4	108	V	
Tacitus		50,3	85
<i>Annales</i>		Vergil	
VI 28	77	<i>Georgica</i>	
XV 44,3	104	I 466ff.	87
<i>Historiae</i>			
III 81	70		

## 2. Sach- und Personenregister

- ἀληθής, ἀλήθεια 151, 155–156, 158, 176–177, 186, 191, 193
- ἀνθρωπιστί 88
- ἀνθύπατος 56, 59, 65
- ἀρμοστής 56, 59
- ἄρχων 65, 66
- γόης 65, 151, 153, 174, 186
- γραμματεῖς *siehe* Schriftgelehrte
- δαίμων νυκτοφύλαξ 78
- δευτεραγωνιστής 52, 87
- διελέγχω, διέλεγχος, ἐλέγχω *siehe* ἔλεγχος
- δόξα, δοξοκοπία (Ruhmsucht) 19 (§ 4), 31 (§ 22), 37 (§ 30), 43 (§ 38), 87, 115–116, 119, 124, 151, 156, 169, 196
- ἔλεγχος 155, 161, 168, 182, 195
- ἐλευθερία 70
- ἐπιτάφιος 84
- εὖ πράττειν 8
- ἔχθιστος 182
- θαῦμα, θαυμάζω 174, 185, 193
- θεῖος 180
- θεῖος ἀνὴρ (Gottmensch) 132, 152, 173–174, 176, 182, 184–185, 193
- θιασάρχης *siehe* Thiasarch
- ἱερεῖς *siehe* Priester
- κενόδοξος 169
- κύων (s. auch Hunde) 53
- νομοθέτης *siehe* Gesetzgeber
- ξυναγωγεὺς *siehe* Synagogeus
- οἶμαι 184, 192
- πανήγυρις 88
- παρηρησία 70
- πιθανός, πιθανότης 177, 185–187, 196
- προεστώς 62
- προσκυνέω (Proskynese) 65, 180, 183
- προστάτης *siehe* Prostates
- προφήτης *siehe* Prophet
- σπονδή 54
- τέμενος 81
- τιθασός 184
- τραγωδεῖν 197
- φιλονία 75
- ὡς οἶμαι *siehe* οἶμαι
- adiaphora* 27 (§ 17), 69
- Adler 81, 87
- Adressat, idealer 194–195
- Agathobulos 27 (§ 17), 68, 69, 122
- Ägypten 27 (§ 17)

- Aiakos 47 (§ 45), 92  
 Aischylos 17 (§ 3), 50  
 Akragas 72  
 Aktaion 17 (§ 2), 49  
 Alexamenos 105  
 Alexander 78, 79  
 Alexander der Große 33 (§ 25), 74, 178  
 Alexander von Abonuteichos 55  
 Alexandria Troas 47 (§ 43)  
 Alexandros 47 (§ 44), 47 (§ 45)  
 Alkibiades 47 (§ 43), 92  
 Alpheios 86  
*alter ego* 131, 150, 155, 161, 182, 186, 189, 190  
 Altis 81, 91  
 Antiocheia 203  
 Antisthenes 19 (§ 5), 53  
 Antoninus Pius 69  
 Apollon 213  
 Apologie 99  
 Apologie des Aristides 108  
 Apotheose 81, 87, 89, 91  
 Arethas 205  
 Aristides 100, 110  
 Aristipp 137  
 Aristobulos 68  
 Armenien 21 (§ 9), 56  
 Arrianus, Lucius Flavius 66, 70  
 Artemis 31 (§ 22), 49, 73  
 Asia 23 (§ 13), 56, 63  
 Asklepios 19 (§ 4), 33 (§ 24), 51, 73, 141  
 Atheist 72  
 Athen 4, 53, 75  
 Athenagoras 78–80, 82, 100  
 Athleten 39 (§ 31), 50, 72  
 Auferstehung 63  
 Aufklärer, Aufklärung 208, 217–218  
 Augustus 75–76, 91  
 Bakis 37 (§ 30), 82, 216  
 Bayle, Pierre 208  
 Bernays, Jacob 201, 207, 221–223  
 Beweis 25 (§ 13)  
 Biene 45 (§ 41), 91  
 Bildungshoheit 206, 208  
 Bischof  
     Episkopus 60  
 Boeckh, August 223  
 Brahmanen 33 (§ 25), 43 (§ 39), 74–75, 125  
 Brandmarken 80  
 Brief 8  
 Bruderschaft 64–65, 103, 106–107  
 Bücher 60–61, 98, 100  
     der Christen 23 (§ 11)  
*corpus Platonicum* 88  
 Cagliostro 218  
 Capelle, Wilhelm 224  
 Cato, Marcus Porcius 69  
 Celsus 220

- Chrestus 108  
 Christen 3, 11, 23 (§ 11), 23  
     (§ 12), 23 (§ 13), 27  
     (§ 16), 100–101  
     als Brüder 25 (§ 13)  
     Ämter 58  
 Claudius 108  
 Cyrillus von Jerusalem 62  
  
 Daimon, nachwachsender 35  
     (§ 27), 35 (§ 28)  
 Deianeira 51, 73  
 Dejanira *siehe* Deianeira  
 Demetrios 68  
 Demokrit 47 (§ 45), 55, 92,  
     131  
     demokritisches Gelächter  
     21 (§ 7), 116  
 Denar 51, 66, 82  
 Diakonissen 62  
 Dialog 200  
 Dialogroman 215  
 Diatribe, kynisch-stoische 84  
 Diogenes 27 (§ 15), 53, 67,  
     69, 74, 133–135,  
     137  
     Sinopeer 19 (§ 5)  
 Dion 29 (§ 18), 70  
 Dionysos 19 (§ 4)  
 Domitian 70  
 Drachme 21 (§ 9), 51, 56,  
     66, 82  
 Drama 43 (§ 37)  
 Dreger, Moriz 225  
  
 Eidothea 198  
 Ekklesiologie 108  
 Eleer *siehe* Elis  
 Elis 9, 17 (§ 3), 29 (§ 19), 39  
     (§ 32), 45 (§ 41), 50,  
     52, 83, 109  
     Gymnasium 17 (§ 3),  
     50, 83  
     Plethrion 39 (§ 31), 83  
 Empedokles 17 (§ 1), 19 (§  
     4), 19 (§ 5), 49, 52  
 Engert, Rolf 200, 225–226  
 Ephesos 62, 73  
 Epiktet 29 (§ 18), 68, 70,  
     122  
 Epikur, Epikureer 151, 178,  
     180–182, 185, 189–  
     194, 217, 222–223  
 Epiphanie 89  
 Erasmus von Rotterdam 206  
 Erdbeben 45 (§ 39), 87  
 Esel 105  
 Euenos 73  
 Euripides 50  
  
 Festplatz (in Olympia) 45 (§  
     40)  
 Fiktionalität 178, 187–188,  
     190, 192  
  
 Galen 65  
 Gallien 4  
 Geffcken, Johannes 224  
 Gegeninszenierung *siehe* In-  
     szenierung

- Geier 45 (§ 39), 45 (§ 40),  
81, 87–88, 91, 219
- Gesetzgeber 61, 64  
der Christen 23 (§ 11),  
105  
erster 25 (§ 13), 105–  
108
- Glaubwürdigkeit 177, 185–  
191, 193–194, 196,  
210
- Goethe, Johann Wolfgang  
218
- Götter, griechische 25 (§ 13)
- Göttergespräch 219
- göttlicher Mensch *siehe* θεῖος  
ἄνθρωπος
- Gottmensch *siehe* θεῖος ἄνθρωπος
- Gregor von Korinth 205
- Griechenland 4
- Grußformel 48
- Harpine 41 (§ 35), 73, 81,  
85
- Hellanodiken 39 (§ 31), 82
- Hellespont 66–67
- Helm, Rudolf 224
- Hephaistos 37 (§ 29), 37 (§  
30)
- Herakles 19 (§ 4), 19 (§ 5),  
33 (§ 24), 33 (§ 25),  
37 (§ 29), 39 (§ 33),  
51, 72–73  
„beim Herakles“  
31 (§ 21)
- herakleische Todesart  
31 (§ 21)
- Heraklit 55  
heraklitische Tränen 21  
(§ 7), 116
- Herodes Atticus 29 (§ 19),  
58, 70–72, 74, 98,  
123, 131
- Herodot 79, 82
- Herold 83
- Herostratos 73
- Hesiod 45 (§ 41), 91
- Hierapolis 70
- Himmelfahrt 81, 84, 87, 89,  
91  
Himmelfahrtszeuge 89,  
91
- Hippodrom 41 (§ 35)
- Hippokentaurus 130, 150
- Hunde (als Bezeichnung der  
Kyniker) 35 (§ 26),  
37 (§ 30), 41 (§ 36),  
53, 77
- Hypereides 135
- Icaromenippus 219
- idealer Adressat *siehe* Adres-  
sat, idealer
- Ignatius 63, 91, 100
- Ilion 66
- Indien 33 (§ 25), 74–75
- Inszenierung 50, 86, 129–  
150  
Gegeninszenierung  
170–171, 178

- Invektive 5–6, 8  
 Italien 4, 27 (§ 18)
- Jesus 61, 64–65, 84–85, 101,  
 104, 108, 203, 219  
 Justin 63, 100
- Kaiser 27 (§ 16), 27 (§ 18)  
 Kalanos 33 (§ 25), 74, 77  
 Kelsos 60–61, 65, 101–102,  
 140, 191  
 Kentauren 73  
     Kentaurenblut 33  
       (§ 25), 73  
 Kestner, August 219–220  
 Keule (als kynisches Attribut)  
     41 (§ 36)  
 Klafter 86  
 Konversion 163, 186, 196  
 Krates 27 (§ 15), 67  
 Kreuz 85, 92  
 Kreuz (Jesu) 23 (§ 11), 41 (§  
     34), 47 (§ 45), 104  
 Kronios 17 (Praescr.), 43 (§  
     37), 48, 92, 116,  
     200, 210  
 Kyniker 3, 6, 11, 17 (§ 2),  
     19 (§ 3), 19 (§ 5),  
     21 (§ 6), 37 (§ 29),  
     37 (§ 30), 43 (§ 37),  
     47 (§ 43), 49, 51–  
     53, 67–69, 72, 74,  
     77, 84, 86–87, 210,  
     216, 220–224  
     kynischer Philosoph  
       199, 214  
 Kynismus 49, 74
- Lavater 218  
 Leserlenkung 210  
 Libation 54  
 Lüge, *siehe* Fiktionalität  
 Lukian 17 (Praescr.)  
     Lukians *doubles* 175,  
     181, 186–187, 189  
     Lukians Selbstauftritt  
     175, 188  
     Scholiasten 202–203  
     Scholien 201–204  
 Lysias 60
- Mänaden 17 (§ 2), 145  
 Mantel (als kynisches Attribut)  
     25 (§ 15), 33 (§ 24),  
     41 (§ 36), 67  
 Marcion 225  
 Märtyrertod 119  
 Melanchthon, Philipp 206  
 Menelaos 198  
 Menipp von Gadara 215,  
     224  
 Mensch, göttlicher  
     *siehe* θεῖος ἀνὴρ  
 Micyll, Jakob 207  
 Monotheismus, kynischer 72  
 Morus, Thomas 206  
 Musonios 29 (§ 18), 70  
 Mysien 66  
 Mysterienkult 217



- Nearchos 74  
 Nebendarsteller 41 (§ 36)  
 Nero 70  
 Neryllinos 78–79  
 Nessos 73  
     Nessoshemd 51  
 Nestor 37 (§ 31)
- Olymp 37 (§ 29), 45 (§ 39),  
     81, 87  
 Olympia 29 (§ 19), 31 (§  
     21), 39 (§ 32), 41  
     (§ 35), 50–51, 53,  
     70–73, 79–83, 85–  
     86, 98, 220  
     Echohalle *siehe auch*  
         Säulenhalle, 90  
     Heiligtum 82  
     Hippodrom 86  
     Olympiasieger 91  
     olympische Spiele 3–4,  
         29 (§ 19), 31 (§ 20),  
         41 (§ 35), 72, 85–  
         86, 88, 91, 226  
     Säulenhalle, siebenstim-  
         mige *siehe auch*  
         Echohalle, 45 (§ 40)  
     Stadion 83, 86  
     Tempel des Zeus 83  
 Olympiade 29 (§ 20)  
 Ölzweig 45 (§ 40), 91  
 Onesikritos 33 (§ 25), 74–75  
 Opferfleisch 67  
 Opfersprache 54  
 Orakel 35 (§ 27)
- Orakelwesen 125  
 Origenes 102
- paideia* 5  
 Palästina 3, 23 (§ 11), 58, 60,  
     62–63, 66, 104  
 Parium 3, 25 (§ 14), 25 (§  
     15), 27 (§ 16), 51,  
     55, 57, 66–67, 78,  
     80, 92, 109  
 Pasargadae 75  
 Patras 37 (§ 30), 41 (§ 36),  
     52, 87  
 Paulus 62–64, 84, 105–106,  
     108  
 Pentheus 17 (§ 2), 50, 145  
 Peregrinos 3–4, 6–8, 10–11,  
     17 (§ 1), 23 (§ 13),  
     25 (§ 14), 35 (§ 26),  
     41 (§ 35), 48–93,  
     97, 99–101, 103–  
     104, 109
- Beinamen  
     Phoinix 35 (§ 27), 48  
     Proteus 48, 77–79  
     Statue 78–79, 93  
 Peristasenkataloge 84  
 Persis 75  
 Phönix 125, 198, 200  
 Phalaris 72  
     Stier des Phalaris 31 (§  
         21)  
 Phidias 19 (§ 6), 53  
 Philippi 62

- Philoktet 31 (§ 21), 39 (§ 33), 72, 200  
 Phoinix 77  
 Phrygien 66, 70  
 Planck, Adolf 220  
 Platon 60–61  
 Pleningen, Dietrich von 206  
 Plinius d. J. 102  
 Polykarp 219  
 Polykleitos 55  
     polykleitischer Kanon 21 (§ 9)  
*praeteritio* 115, 171–172  
 Presbyter 60  
 Priester 58, 69  
     der Christen 23 (§ 11)  
     des Peregrinos 35 (§ 28)  
 Proculus Iulius 89  
 Prophet 58–59  
     der Christen 23 (§ 11)  
 Propontis 66  
 Prostates 61  
     der Christen 23 (§ 11)  
 Proteus 17 (§ 1), 19 (§ 3), 19 (§ 4), 19 (§ 5), 19 (§ 6), 23 (§ 12), 25 (§ 15), 33 (§ 23), 35 (§ 27), 37 (§ 29), 37 (§ 30), 39 (§ 32), 41 (§ 36), 43 (§ 39), 45 (§ 40), 45 (§ 42), 47 (§ 44), 49, 80, 82, 198–199, 217  
     homerischer Proteus 17 (§ 1)  
     Sohn des Zeus 35 (§ 28)  
 Psellos, Michael 205  
 Ptolemaios Philopator 80  
 Pythagoras 90  
 Pythagoreer 121  
  
 Quellenforschung 224  
  
 Ranzen (als kynisches Attribut) 25 (§ 15), 33 (§ 24), 37 (§ 30), 41 (§ 36), 67, 73  
 Reden an die Griechen 49  
 Regilla 71  
 Rettich 21 (§ 9)  
 Rom 19 (§ 4), 29 (§ 18)  
 Romulus 89  
 Ruhm, Ruhmsucht *siehe* δόξα, δοξοκοπία  
  
 Samos 76  
 Satire 200, 208–209  
     menippeische 206  
 Satyrspiel 226  
 Scharlatan 4, 23 (§ 12), 25 (§ 13)  
 Scheiterhaufen 4, 17 (§ 1), 29 (§ 20), 33 (§ 24), 35 (§ 25), 35 (§ 26), 35 (§ 27), 35 (§ 28), 37 (§ 28), 41 (§ 35), 43 (§ 37), 43 (§ 39), 45 (§ 40), 49, 72, 76, 81, 219

- Schiller, Friedrich 218
- Schmid, Wilhelm 224
- Scholiasten 111
- Schriften, heilige  
     der Christen 23 (§ 12)
- Schriftgelehrte 58  
     der Christen 23 (§ 11)
- Schulunterricht 206
- Schwärmer 199, 208–210,  
     212, 215, 217–218
- Selbstverbrennung 3–4, 10,  
     77, 81, 84, 86–87
- Selene 41 (§ 35)
- Sibylle 37 (§ 29), 37 (§ 30),  
     81–82, 132, 216
- Sinope, 53
- Sloterdijk, Peter 224, 225
- Sokrates 19 (§ 5), 23 (§ 12),  
     43 (§ 37), 53, 63,  
     92, 136–137
- Solanus 211
- Sophist 64, 71, 84  
     als Bezeichnung des Per-  
     egrinos 39 (§ 32)  
     gekreuzigter 25 (§ 13),  
     84, 104–108  
     Gymnosophist 74
- Sophistik, Zweite *siehe* Zwei-  
     te Sophistik
- Sophokles 17 (§ 3), 50
- Spätantike 199, 201
- Speisevorschriften 121
- Spottkruzifix 98, 105
- Stab (als kynisches Attribut)  
     33 (§ 24), 67
- Stadtpräfekt, römischer 29 (§  
     18), 69
- Statthalter 21 (§ 9), 25 (§ 14)  
     Provinz Asia 21 (§ 9)  
     Provinz Syrien 25 (§ 14)
- Stecken (als kynisches Attri-  
     but) 25 (§ 15)
- Stilübung 206
- Subtext 178, 182
- Suda 201, 203–204, 207
- Swedenborg 218
- Synagogeus 58, 60  
     der Christen 23 (§ 11)
- Syncellus, Georgius 68
- Syrien 19 (§ 4), 47 (§ 43),  
     48, 65
- Tacitus 108
- Talent 19 (§ 4), 25 (§ 14),  
     51–52, 57, 66, 82
- Tatian 49, 100
- Taube 219
- Taxila 74
- Tertullian 100
- Theagenes 6, 7, 9, 19 (§ 5),  
     21 (§ 7), 31 (§ 21),  
     33 (§ 24), 33 (§ 25),  
     37 (§ 29), 37 (§ 30),  
     37 (§ 31), 41 (§ 36),  
     50, 52, 54, 68, 72,  
     74, 81–82, 86–87,  
     99, 112, 115–116,  
     219, 222

- Theatermetapher 165, 175,  
178, 190
- Theben 67
- Thiasarch 58–59  
der Christen 23 (§ 11)
- Thukydides 56
- Todesgefahr 157, 185, 190
- Totenbote 45 (§ 41)
- Tragödie 31 (§ 21), 33 (§  
25), 139
- Trajan 102, 203
- Trankopfer 54
- Troas 66, 78
- Unterweltsläufer 45 (§ 41),  
92
- Urbicus, Q. Lollius 69
- Vargosa 76
- Verein 60, 64, 102, 104, 108
- Vespasian 70
- Viertagefieber 35 (§ 28), 80
- Wahrheit, Wahrheitsre-  
kurs *siehe ἀληθής,*  
*ἀλήθεια*
- Wettstreit der Herolde 39 (§  
32)
- Wieland 131–132, 200,  
202–203, 208–215,  
217–218, 221, 226
- Die Gebeime Geschichte*  
209, 213–214
- Wilamowitz-Moellendorff, Ul-  
rich von 223
- Witwen 62
- Wolf, Friedrich August 218
- Xenophon 56
- Zarmaros (Zarmanochegas)  
76, 77
- Zeus 19 (§ 4), 19 (§ 5), 19  
(§ 6), 29 (§ 19), 35  
(§ 26), 35 (§ 28), 37  
(§ 29), 51, 136, 142,  
146, 153, 163, 165,  
195, 213–214  
„beim Zeus“ 29 (§ 19),  
33 (§ 25), 35 (§ 27),  
35 (§ 28), 43 (§ 37),  
45 (§ 40)
- Grab des Zeus 91
- Statue des Zeus 53
- Tempel des Zeus 81, 83,  
91
- Zikade 91
- Zweite Sophistik 199–200