

ANTIPHON DER ATHENER: EIN SOPHIST ALS PSYCHOTHERAPEUT?

Die pseudo-plutarchische *Vita des Antiphon* enthält folgende recht überraschende Auskunft:

„Antiphon erfand eine Methode, Leid zu vermeiden (τέχνη ἀλπίας), vergleichbar mit der medizinischen Behandlung von körperlich Kranken. Er richtete sich in Korinth, in der Nähe des Marktplatzes, ein Gebäude ein und verkündete dabei, er könne die Leidenden (τοὺς λυπομένους) durch Worte behandeln. Er pflegte die Ursachen des Kammers zu erfragen, worauf er dann die Patienten mündlich aufmunterte (παρεμυθεῖτο τοὺς κάμνοντας)¹).

Das erste Problem betrifft die Identität des Antiphon. Die Altertumswissenschaft erkennt in der Regel zwei bedeutende Träger des Namens Antiphon an: den Sophisten, welchem die uns nur fragmentarisch überlieferten Schriften *Über die Wahrheit* (Περὶ ἀληθείας) und *Über die Eintracht* (Περὶ ὁμονοίας) zugeschrieben werden, und den Redner aus Rhamnus, dessen Oeuvre drei Gerichtsreden und die sogenannten *Tetralogien* enthält. Der Autor der gerade zitierten Stelle schreibt die Erfindung einer τέχνη ἀλπίας dem Redner, also dem Rhamnusier, zu. Doch herrscht in der modernen Philologie die Ansicht, daß die Angaben dem Sophisten und nicht dem Redner zuzuordnen sind²). Es ist nicht meine Absicht, die lange, bisher nicht eindeutig beantwortete Frage nach der Identität der verschiedenen Antiphontes an dieser Stelle noch einmal aufzurollen; vorläufig begnüge ich mich mit der Feststellung, daß ich der heute vorherrschenden Meinung folge, wenn ich diese Angabe der *Antiphon-Vita* mit den uns erhaltenen Fragmenten des Sophisten in Verbindung bringen will³).

1) [Plut.] Vit. X orat. 1, p. 833c = Diels-Kranz, Fragmente der Vorsokratiker Bd. II Nr. 87 (Antiphon) A 6.

2) Vgl. VS 87 A 6 Anmerkung.

3) Zur ‚Antiphon-Frage‘: *Separatisten*: E. Bignone, Antifonte oratore e Antifonte sofista, a cura di B. Gentili e G. Morelli, Pubbl. Univ. di Urbino, Ser. di Lett. e Filos. 32, Urbino 1974; S. Luria, Antiphon der Sophist, in: *Sophistik (Wege der Forschung, Bd. 187)* hrsg. von C. J. Classen, Darmstadt 1976, 537–542; J. Stenzel, RE Supplementband IV, 1924, 33–4. – *Unitarier*: H. Hommel, Antiphon der Sophist und Rhetor. Zum Stilbegriff der Hellenen, in: *Symbola I* (hrsg. von B. Gladigow), Hildesheim 1976, 189–199; John S. Morrison, *The Truth of Antiphon*,

Ist die Angabe historisch verifizierbar? Weder für einen Aufenthalt Antiphons in Korinth, noch für die Errichtung einer solchen psychotherapeutischen Praxis gibt es konkrete Beweise. Philostrats Leben der Sophisten (1, 15, 2) enthält eine gewisse Bestätigung, denn er schreibt: „Antiphon (der Rhamnusier) wurde Nestor genannt, weil er über jedes Thema überzeugend habe reden können. Er kündigte Sprechstunden an, um Kummer zu beseitigen (νηπενθεις ἀκρόασεις); denn niemand, so dachte er, werde ein so schlimmes Leid vortragen können, daß er dessen Geist davon nicht befreien könne“ (ὡς οὐδὲν οὕτω δεινὸν ἐρούντων ἄχος, ὃ μὴ ἐξελεῖν τῆς γνώμης)⁴).

Wieder haben wir das Problem, daß der Rhamnusier genannt wird, nicht der Sophist. Auch fehlt hier die Angabe des Ortes, an dem Antiphon seine philanthropische Tätigkeit ausgeübt haben soll. Ferner ist hier die Rede von ἀκρόασις, was normalerweise ‚Vortrag‘ heißt, dort von einer Praxis innerhalb eines speziell zu diesem Zweck eingerichteten Gebäudes. Dennoch ist die Übersetzung ‚Sprechstunde‘ für ἀκρόασις m. E. erlaubt, da von Patienten die Rede ist, die ihr Leid vortragen werden (ἄχος ἐρούντων). Zwischen beiden Stellen besteht inhaltlich wenigstens eine deutliche Korrespondenz: in beiden ist die Rede von einer Tätigkeit Antiphons, die darauf bedacht war, seelisches Leid durch mündliches Beraten zu lindern. Die Therapie, wenn es eine solche gab, bestand in Worten (λόγοι), gutem Zureden (παρεμυθεῖτο), in mündlicher Beratung (ἀκρόασις). Gegenstand der Therapie war Kummer oder Leid (λύπαι, πένθος, ἄχος). Die Patienten werden als λυπούμενοι, κάμνοντες bezeichnet.

Soweit die direkte Überlieferung. In der Sekundärliteratur ist von unserer Stelle – mit wenigen Ausnahmen⁵) – meist nur beiläu-

in: Sophistik, 519–536; B. Cassin, Histoire d'une identité. Les Antiphon: L'écrit du temps, Paris 1985, Nr. 10, 65–77; H. C. Avery, One Antiphon or Two?, Hermes 110, 1982, 145–158. Weitere Literatur in C. J. Classen, Bibliographie zur Sophistik, Elenchos 6, 1985, 75–140. Obwohl die Frage meine Untersuchung nur am Rande berührt, möchte ich bemerken, daß ich keinen zwingenden Grund wüßte, weshalb Antiphon Sophistes und Antiphon Rhamnusios nicht *eine* Person sein sollten. Der Aufruf Hommels, sämtliche dem Antiphon zugeschriebenen Schriften endlich doch einmal als ein zusammenhängendes Corpus zu untersuchen, wartet noch auf Erfüllung.

4) Vgl. VS 87 A 6.

5) W. Kranz und W. Leibbrand, Der erste Arzt für seelische Leiden, Zeitschrift für psychische Hygiene 16, 1943, 19–23; Pedro Lain Entralgo, The Therapy of the Word in Classical Antiquity, New Haven/London 1970, bes. S. 97–107; Carlo Diano, Euripide, Auteur de la Catharsis Tragique, Numen 8, 1961, 117–141 bes. 119 ff.

fig Notiz genommen worden. Die Frage, der ich nachgehen will, lautet: lassen die authentischen Fragmente des Sophisten Antiphon auf ein ausgeprägtes Interesse für die Psychologie schließen? Mit anderen Worten: läßt sich die Notiz über Antiphon in der *Vita* anhand der überlieferten Fragmente des Sophisten bestätigen? Um meine Antwort darauf gleich vorwegzunehmen: ich glaube, ja. Drei Themenkreise fallen dabei ins Gewicht: erstens, Antiphons Ruf in der Antike als Traumdeuter, *ὄνειροκρίτης*, eine Tätigkeit, die der heutige Psychoanalytiker noch in Anspruch nimmt; zweitens, die überlieferten Fälle, wo Antiphon bei persönlichen Problemen in einer beratenden Rolle erscheint; drittens, das reichhaltige Vokabular, dessen sich Antiphon bedient, um die Funktion, Neigung und Beeinflussung des menschlichen Geistes zu analysieren. In umgekehrter Reihenfolge will ich nun diese drei Themen aufgreifen.

*

Ein Psychologe, der sich anschickt, durch Logos, also durch rationale Überlegungen, der Seele ihren Kummer zu nehmen, muß ein Konzept haben, wie der Gegenstand seiner Techne, der Geist, aufgebaut ist, bzw. sich beeinflussen läßt. Das leitende Element eines Menschen nach Antiphon war die *γνώμη*, welches ich zunächst unübersetzt lasse. Frg. B 2 heißt es: „Bei allen Menschen leitet die *γνώμη* den Körper, sei es zur Gesundheit, zur Krankheit oder wozu auch immer.“ Dazu zwei Beobachtungen: an der Philostrat-Stelle ist es genau die *γνώμη*, die Antiphon von Kummer zu befreien verspricht. Zweitens: die *γνώμη* ist auch bei körperlichen Zuständen wie Gesundheit und Krankheit entscheidend, nicht nur bei kognitiven Vorgängen. Zu *γνώμη* gehört natürlich das Verbum *γινώσκω/γινώσκω*, welches mehrmals in den Fragmenten vorkommt; ferner benützte Antiphon den Ausdruck *ἀγνώμων* für einen, der schwach an *γνώμη* ist; dazu noch ein Abstraktum *ἀγνωμοσύνη*, Mangel an *γνώμη*⁶).

Die *γνώμη* eines Menschen ist sein Scharfsinn, vergleichbar (frg. B 1) mit dem Augenlicht: „Nichts ist eins, weder von den Dingen, die der betrachtet, der am weitesten blickt, noch von denen, die derjenige erkennt, der am weitesten erkennt“⁷). Wie

6) Ein Register des psychologischen Wortschatzes Antiphons ist am Ende beigefügt.

7) Der Text ist sehr verdorben. D-K B 1 lesen: ταῦτα δὲ γνοῦς εἶση ἐν τι οὐδὲν <δν> αὐτῷ οὔτε ὧν ὄψει ὄρα <ὁ ὄρων> μακρότατα οὔτε ὧν γνώμη γινώσκει ὁ μακρότατα γινώσκων: „...so wirst du wissen, daß nichts für ihn

funktioniert das in der Praxis? Frg. B 58 enthält eine Analyse der geistigen Faktoren, welche bei der Entscheidung, ein Verbrechen zu begehen, ins Spiel kommen: „... wer dagegen auf seinen Nächsten zugeht, um ihm Schlechtes anzutun, und dabei fürchtet, er möchte dadurch, daß er verfehlt, was er erreichen will, das davontragen, was er nicht will, der ist eher besonnen. Denn während er fürchtet, zögert er; während er aber zögert, – da hat schon oft die dazwischen vergehende Zeit den Sinn von seinen Plänen abgebracht. Und in dem Geschehensein zwar nicht, aber in dem Zögern liegt die Möglichkeit, daß es auch nicht geschehe“⁸). Antiphon schildert den Vorgang, wie ein einmal gefaßter Plan, Böses zu tun, seinen Reiz verliert, wenn man Zeit zum Überlegen hat. Das Wort θέλει – mit dem Abstraktum τὸ θέλημα – drückt seine Absicht aus. Das Zaudern wird durch δειμαίνει, μέλλει ausgedrückt. In der entscheidenden Phrase heißt es: ὁ (...) χρόνος ἀπέστρεψε τὸν νοῦν τῶν θελημάτων: „die Zeit bringt den Sinn von seinen Plänen ab“. Gleichzeitig merken wir, daß die Rede hier von einer schlechten, verbrecherischen Handlung ist: Gegenstand von Antiphons Analyse ist der menschliche Geist in einer Krisensituation, in der er im Begriff ist, ein Verbrechen zu begehen.

In dem gleichen Fragment nennt Antiphon die Hoffnung, Erwartung, ἐλπίς, einen für menschliches Handeln bestimmenden Faktor: „Wer dagegen glaubt, er werde seinem Nächsten Schlechtes antun, ohne doch solches zu erleiden, der ist nicht besonnen. Hoffnungen sind nicht allerwärts etwas Gutes; viele haben ja schon solche Hoffnungen in unheilbares Unglück gestürzt“⁹).

(den Geist?) etwas Einzelnes ist (?) weder von dem, was der weitest (Schauende) mit dem Auge schaut, noch von dem, was mit der Erkenntniskraft erkennt der weitest Erkennende.“ Morrison (o. A. 3) 525 liest: ἐν τῷ λέγοντι οὐδέ γε νοῦς εἷς, ἔν τε οὐδὲν αὐτῷ οὔτε ὧν ὄψει ὄρα (ὁ ὄρα)ν μακρότατα οὔτε ὧν γνώμη γινώσκει ὁ μακρότατα γινώσκων: „When a man says a single thing there is no corresponding single meaning, nor is the subject of his speech any single thing either of those things which the most powerful seer sees with his sight or of those things which the most powerful knower knows with his mind“. Mir kommt es auf den Vergleich zwischen optischer und geistiger Wahrnehmung an. Übrigens ließe sich μακρότατα sowohl räumlich als auch zeitlich verstehen. Möglich wäre ὄψει als 2. P. Sg. Futur zu lesen, statt als Dat. Sg. von ὄψις, d. h. ... οὔτε ὧν ὄψει ὄρα⁸ν μακρότατα οὔτε ὧν γνώμη γινώσκει ὁ μακρότατα γινώσκων, was einen befriedigenden Chiasmus – ὄρα⁸ν μακρότατα / ὁ μακρότατα γινώσκων –, aber einen schwierigen Subjektswechsel (2. Pers. zur 3. Person) ergäbe.

8) Übersetzung von Diels (ebenso im folgenden, wenn nicht anders angegeben). Für den Gedanken vgl. Plutarch Περί ἀοργησίας 11; Antiphon Rhamnusios V 70–1.

9) Es drängen sich immer wieder Vergleiche zwischen Antiphon und seinem Zeitgenossen Thukydides auf: auch Thukydides erkennt in ἐλπίς einen bedeuten-

Um richtig zu handeln, meint Antiphon, muß man σωφροσύνη besitzen. Worin liegt diese? Im erfolgreichen Kampf, erfahren wir, gegen die unmittelbare Neigung: „Die Besonnenheit eines anderen Mannes kann doch wohl niemand richtiger beurteilen als wer sich seines Herzens augenblicklichen Lüsten wie ein Bollwerk entgegenstemmt und vermocht hat, Oberhand und Sieg über sich selbst zu gewinnen. Wer sich aber seinem Herzen jeden Augenblick gefällig erweisen will, der will das Schlechtere statt des Besseren“ (B 58).

Θυμός ist der Ausdruck für den unmittelbaren Handlungsdrang. Mit der auffallenden Metapher ἐμφοράσσει αὐτὸς ἑαυτὸν bringt Antiphon zum Ausdruck, welcher entschiedenen Willenskraft es bedarf, sich den unmittelbaren Lüsten des θυμός zu widersetzen. Das Fragment läßt erkennen, wie sich Antiphon eine vernunftgemäße Lebensführung vorstellte: es handelt sich um den Kampf, σωφροσύνη dadurch walten zu lassen, daß man den unmittelbaren Wünschen nicht sofort nachgibt, sondern sich Zeit nimmt, um den ersten Eifer abkühlen und den Verstand aufkommen zu lassen. Frg. B 59 bestätigt dies: „Wer dagegen das Häßliche oder Schlechte weder begehrt noch berührt hat, der ist nicht besonnen; denn da ist ja nichts, was er zu überwinden gehabt hätte, ehe er sich als zuchtvoll erweist.“ Antiphon rät nicht zur Enthaltbarkeit, sondern im Gegenteil zum richtigen, maßvollen Umgang mit potentiell gefährlichen Lebenssituationen¹⁰).

Σωφροσύνη ist also eine Eigenschaft der γνώμη; um richtig, vernünftig zu handeln, kommt es auf die Verfassung der γνώμη des einzelnen an. Dazu verwendet Antiphon den Terminus διάθεσις (B 24a), ‚Ordnung‘, auch das Adjektiv κόσμιος, ‚ordentlich‘ (B 59). Frgg. B 60. 61 belehrt uns Antiphon, welche entscheidende Rolle die Erziehung, παιδείσις, für die Bildung einer fürs Erwachsenenalter angemessenen Lebenshaltung spielt. Frg. B 61 lautet: „Etwas Schlimmeres als Ungehorsam dagegen gibt es nicht für die Menschen. Weil die früheren Menschen das erkannten, gewöhnten sie die Kinder vom ersten Anfang an zu gehorchen und das Anbefoh-

den psychischen Faktor (e.g. 5, 102–3); γνώμη ist auch für ihn ein Schlüsselbegriff für das Verständnis menschlicher Handlungen. Vgl. Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Sather Classical Lectures 48, Berkeley, L.A. 1982, 28 f. (u. Anm. 43) „Γνώμη became a key word in the general vocabulary of moral reflection in the course of the fifth century, not only in tragedy and comedy.“

10) Vgl. Theognis 631 f.: ὅτινι μὴ θυμοῦ κρέσσων νοῦς, αἰὲν ἐν ἄταις, / Κύρνε, καὶ ἐν μεγάλαις κέῖται ἀμηχανίαις. Dazu Dihle, *The Theory of Will* (o. Anm. 9) 38.

lene zu tun, auf daß sie nicht vor den Kopf geschlagen würden, wenn sie, Mann geworden, in einen großen Schicksalswechsel eintreten müßten.“ Ungehorsam nennt Antiphon ἀναρχία, also mit einem Terminus aus der Politik, welcher auf die innere Verfassung des einzelnen bezogen wird. In paralleler Weise läßt sich der im Titel einer seiner Schriften verwendete Begriff ὁμόνοια sowohl im Sinne einer inneren Harmonie des Individuums als auch einer äußeren Harmonie zwischen Individuen oder Gruppen deuten¹¹⁾. Nach Antiphon also sollte die γνώμη des Einzelnen anhand von παιδείουσις zu einer διάθεσις („Zustand“) geführt werden, welche durch innere ὁμόνοια charakterisiert ist. Die γνώμη soll das Handeln eines jeden mit eiserner Hand, ohne jegliche ἀναρχία lenken. Im Zusammenhang der ‚Seelenlenkung‘ ist das Wort εὐήνιος für Antiphon überliefert. Harpokration erklärt die Bedeutung des Wortes bei Antiphon: „Εὐήνιος ist derjenige, der mild, maßvoll und nicht durcheinander ist. Die Metapher stammt aus der Pferdekunde.“

Soweit könnte Antiphon als Vorläufer eines Sokrates oder gar Platon erscheinen¹²⁾. Jetzt trennen sich die Wege jedoch, wenn wir zum nächsten wesentlichen Element der antiphontischen Psychologie kommen, nämlich zum Lustprinzip. Um zu leben, muß man ständig Entscheidungen treffen. Jede Handlungsweise bringt andere Folgen mit sich, manche angenehmer Art, andere unangenehme. Nach Antiphon gilt es, sich für die Handlungsweise zu entscheiden, die auf lange Sicht möglichst wenig Schmerz (λύπη) und möglichst viel Angenehmes mit sich bringt. Zunächst möchte ich kurz das diesbezüglich erstaunlich reiche Vokabular Antiphons schildern. Zum Grundbegriff λύπη haben wir das passive Verbum λυπέομαι ‚leiden‘, das aktive Verbum λυπέω ‚Leid verursachen‘, das Substantiv λύπημα ‚leidige Anstrengung‘, das Adjektiv λυπηρός ‚schmerzvoll‘. Λύπη selbst wird stets im geistigen Sinne, nicht im körperlichen, verwendet. Wir hören von der λύπη, die eine unglückliche Ehebindung bringen kann, allgemein von den λύπαι, die im Leben vorkommen. Λύπη wird als Gegensatz zu ἡδονή verwendet.

Der Begriff ἄλλοσις wird von Antiphon auch mannigfach aus-

11) Iamblich Ep. Περί ὁμονοίας (bei Stob. 2, 33, 15; zitiert von D-K unter B 44a): . . . ἔτι δὲ περιέχει (sc. ὁμόνοια) καὶ τὴν ἐνὸς ἐκάστου πρὸς ἑαυτὸν ὁμογνωμοσύνην.

12) Ich denke in erster Linie an Sokrates' Verteidigung der Paradoxie οὐδεὶς ἐκὼν ἀμαρτάνει im *Protagoras*, bzw. an Platons Definition der psychischen δικαιοσύνη im *Staat* als die richtige Hierarchie der Elemente.

gestattet: ἀλγέω, ἀλγύνω, περιαλγέω, ἀλγύνομαι sind in den Fragmenten belegt. Sonst wird das Unangenehme im Leben durch δακρύω ‚weinen‘, πένθος ‚Trauer‘, ὀδύνη ‚Schmerz‘, ὀχλέω ‚belästigen‘, συμφορά ‚Unglück‘, τάλαιπωρέω ‚sich abmühen‘ ausgedrückt. Begriffe für das Unwohlsein sind: ἀθυμέω ‚mutlos sein‘, δειμαίνω ‚fürchten, zaudern‘, δυσάνιος (ein Fachausdruck Antiphons, definiert von Harpokration als „derjenige, der durch alles gekränkt wird, auch durch Triviales, Unbedeutendes“), ἐκπλήσσομαι ‚einen Schock bekommen‘, καρόω ‚Kopfschmerzen verursachen‘, φροντίζω ‚besorgt sein‘, ἐπιμελής ‚pflegebedürftig‘. Eine wahrlich reichhaltige Palette an Möglichkeiten, das Unangenehme auszudrücken, zumal nur wenige Fragmente von Antiphon überliefert sind.

Wenden wir uns dem Angenehmen zu. Die Ausdrücke dafür bündeln sich um ἡδύς: ἡδονή ‚Genuß‘, ἡδομαι ‚sich freuen, Freude haben‘, ἡδω ‚Freude bereiten‘; daneben finden wir εὐφραίνω ‚erfreuen‘, τὸ ἀρέσκειον ‚das, was gefällt‘, καταθύμιος ‚nach Herzenslust‘, τέρω ‚erfreuen‘, φιλότης ‚Freude‘, χαρίζομαι ‚eine Freude machen‘.

Der Vorgang des Abwägens, welche Handlungsweise weniger Schmerz und mehr Freude mit sich bringt, wird im Papyrusfragment der *Wahrheit* geschildert. Es geht hier um bestimmte Verhaltensmuster, von denen Antiphon schreibt: „Und bei ihnen ist die Folge, daß man mehr Schmerz erleidet, wo weniger möglich wäre, und weniger Freude empfindet, wo mehr möglich wäre, und Schlimmes erduldet, wo nichts nötig wäre“ (Frg. B 44A col. 5 17–24). In dem 1984 erstmals veröffentlichten Ergänzungsbruchstück zu D-K B 44 frg. B ist die Rede davon, daß Menschen allgemein „nach dem, was ihnen gefällt“ entscheiden: κατὰ τὸ ἀρέσκειον συνεχώρησαν ἕκαστοι¹³). Das Prinzip der Schmerzempfindung wird auch allen Menschen unbeschadet ihrer Nationalität zugeschrieben: „Alle . . . weinen wir, wenn wir Schmerz empfinden“ (P.Ox. 3647 col. III 1–3: ἕκαστοι . . . δακρύομεν λυπούμενοι). In dem Fragment über die Ehe aus der *Eintracht* (B 49) wird gezeigt, wie das besprochene Thema, die Eheschließung, eine Mischung aus Schmerz und Freude mit sich bringt. Der Einzelne muß eben auch das Unangenehme in Kauf nehmen, um das Angenehme zu erreichen: „Aber gerade darin, wo das Angenehme wohnt, ist irgendwo in der Nähe auch das Schmerzliche; denn die Annehm-

13) Helen M. Cockle, *The Oxyrhynchus Papyri* LII, London 1984, no. 3647 (als Ergänzung zu *ibid.* Nr. 1364). Die Papyrus-Fragmente des Antiphon sind zuletzt im *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini*, Firenze 1989, 183 ff. herausgegeben worden.

lichkeiten ommen nicht für sich allein, sondern es folgen ihnen Schmerzen und Mühen. Auch die Siege in Olympia und Delphi und andere derartige Wettkämpfe, auch Kenntnisse und Annehmlichkeiten jeder Art pflegen ja aus großen schmerzvollen Dingen zu entstehen. Ehren, Kampfpreise, Genüsse, die die Gottheit den Menschen gibt, führen ja zum notwendigen Aufwand großer Mühen und vielen Schweißes.“

Aus dieser Stelle geht hervor, im Einklang mit den zuvor besprochenen Fragmenten B 58 und 59, daß man nicht nach dem Unmittelbaren entscheiden, sondern die σοφοσύνη walten lassen sollte, um letztendlich zum größeren Genuß/Gewinn zu gelangen. Die Kunst, richtige Entscheidungen zu treffen, ist nach Antiphon in der Tat eine τέχνη ἀλυπίας, weil man bei Entscheidungen immer darauf bedacht sein sollte, sich möglichst wenig Schmerz und möglichst viel Vorteilhaftes einzuhandeln. Diese Schlußfolgerung veranlaßte Altwegg seinerzeit, die Schrift *Über die Eintracht* mit der τέχνη ἀλυπίας für identisch zu erklären. Diese Meinung wird von anderen wohl zu Recht als unhaltbar bezeichnet¹⁴⁾, doch deutet sie auf Wichtiges hin: die These der *Eintracht*, sofern wir diese wiederherstellen können, weist mit der sogenannten τέχνη ἀλυπίας viele Berührungspunkte, viel Gemeinsames auf. Ein Leitmotiv des antiphontischen Denkens scheint eben die Reduzierung des Schmerzes auf das nötige Minimum gewesen zu sein. Die Bezeichnung Hedonismus jedoch trifft auf Antiphons Position nur im beschränkten Sinne zu. Man soll sich nach Antiphon keineswegs jedem unmittelbaren Genuß preisgeben, sondern vielmehr strenge Regie darüber führen, welche Lebensführung *insgesamt* weniger λύπη mit sich bringt¹⁵⁾.

Ein Psychologe darf aber nicht mit erhobenem Zeigefinger seinen Patienten gegenüber mahnend, zurechtweisend auftreten; dies dürfte die Angst der Patienten nur vergrößern. Vielmehr muß er mit Einfühlungsvermögen den Grund des Kammers erkunden, um dann den Leidenden zur neuen Einsicht zu verhelfen. Betrachten wir zunächst das Vokabular, welches Antiphon zur Bezeichnung der Sorge, des geistigen Kammers, verwendete. Das wichtigste Wort dürfte φροντίς ‚Sorge‘ sein, welches im Fragment über die Ehe begegnet (B 49). Dazu das Verbum φροντίζω, welches einmal die Sorge eines Mannes bezeichnet, der viel Geld verloren hat.

14) Stenzel, RE Suppl. IV, 1924, 34.

15) Der These von Entralgo (o. Anm. 5) 105, Antiphons τέχνη ἀλυπίας habe darin bestanden, das Individuum von den Zwängen der νόμοι zu befreien, damit es sich frei κατὰ φύσιν und somit schmerzlos entfalten könne, kann ich nicht folgen.

Δυσάνιος haben wir bereits erwähnt, einen speziellen Ausdruck Antiphons zur Bezeichnung einer Person, die sehr leicht *ἀνία* ‚Leid‘ empfindet. Verschiedene Komposita mit dem Alpha-Privativum dienen zur Bezeichnung eines geistigen Mangels: *ἀγλωπτία* ‚Mangel an Sprechvermögen‘, *ἀγνωμοσύνη* ‚Mangel an Vernunft‘, *ἀδυνασία* ‚Unvermögen‘, *ἀθυμέω* ‚mutlos sein‘, *ἀναρχία* haben wir bereits erwähnt; *ἄοπτα* diente nach Harpokration dazu, Dinge zu bezeichnen, die jemand in der Wirklichkeit nicht sah, sondern sich nur einbildete, er sehe sie; *ἀπαθῆ* bezeichnete in ähnlicher Weise Dinge, von denen sich jemand einbildete, er habe sie erlitten. Ebenso bezeichnen folgende Wörter Schwächen im psychischen Bereich, die zum Versagen führen können: *κακός* wird derjenige genannt, der sich sehr mutig lange vor einem Unternehmen gibt, um dann zu zaudern (*ὀκνεῖ*), wenn es um die Verwirklichung des Unternehmens geht (Frg. B 56). *Νόσος* kann auch eine geistige Feigheit implizieren: im Frg. B 57 lesen wir: „Krankheit ist ein Festtag für die Faulen; denn sie gehen dann nicht zur Arbeit.“ Jemand kann den Schein erwecken wollen, irgendeinen Vorzug zu besitzen, ohne daß er ihn wirklich besitzt. Frg. B 71 erfahren wir, daß Antiphon das Wort *φηλόματα* verwendete, um solche Täuschungen zu bezeichnen. Freilich handelt es sich bei diesem Eintrag im Lexikon des Harpokration lediglich um eine Vermutung, daß Antiphon das Wort genau in diesem Sinne eines geistigen Vorspiegeln benutzte. Gewiß ist aber die Bedeutung bei *δοκησισοφος* (B 105); es bezeichnet denjenigen, der nur vorgibt, klug zu sein. Diese Vokabeln erlauben m.E. den Schluß, Antiphon habe sich für verschiedene Arten des Unvermögens im Geist interessiert, was bei einem Psychologen naheliegt.

Ebenso interessieren ihn die menschlichen Bedürfnisse als Antrieb des Handelns. Wieder begegnet uns eine reiche Auswahl an Ausdrucksmöglichkeiten. Zu *ἐπιθυμέω* ‚wünsche‘, kommt *ἐπιθύμημα* ‚das, was man wünscht‘; zu *θέλω* ‚wollen‘ auf parallele Weise *θέλημα*; dann die merkwürdige Form *ὀριγηθηῆναι*, was Harpokration als *ἀντι τοῦ ἐπιθυμῆσαι* definiert, also ‚begehren‘; zu *δέομαι* ‚brauchen, bedürfen‘, finden wir *δέσεις* ‚Bedürfnis‘, und *ἀδέητος*, ohne Bedürfnisse‘. Zur Bezeichnung eines Triebes selbst setzte Antiphon in erster Linie *θυμός* ‚Drang‘, *σπουδή* ‚Eifer‘, *Ἄφροδίτη* ‚erotische Lust‘, *ἐλπὶς* ‚hoffnungsvolle Erwartung‘, ein. Die Jugendkraft bezeichnet er einmal recht poetisch als *νεοτήσιον σκίσημα* ‚der Sprung mit den jungen Beinen‘.

Das beste Beispiel einer beratenden Tätigkeit Antiphons finden wir in dem Fragment über die Ehe. Antiphon richtet seine Ausführungen auf die Problematik der Ehe. Es geht um die $\phi\omicron\upsilon\nu\tau\acute{\iota}\delta\epsilon\varsigma$ ‚Sorgen‘, die sich für den jungen Mann ergeben, wenn er sich eine Frau nimmt und Kinder bekommt. Mit viel Einfühlungsvermögen versetzt sich Antiphon in die Lage desjenigen, der mit der unangenehmen Seite einer Ehe konfrontiert wird:

„Wenn das Leben weiter vorrückt, verlangt es nach Ehe und Frau. Dieser Tag, diese Nacht ist der Anfang eines neuen Schicksals, eines neuen Loses. Denn ein großer Entscheidungskampf ist die Ehe für den Menschen. Wenn es sich nämlich ergibt, daß die Frau nichts taugt, wie soll man dann mit dem Mißgeschick fertig werden? Schwierig ist eine Scheidung: die Verwandten zu Feinden machen, gleich gesinnte, gleich empfindende Menschen, die man anerkannte und von denen man anerkannt wurde. Schwierig ist es aber auch, einen solchen Besitz zu behalten: man glaubte, Freuden zu erwerben, und trägt Schmerzen davon“ (Übers. K. Gaiser)¹⁶.

Antiphon zeigt also durchaus Verständnis für denjenigen, der Eheprobleme hat. Gleich aber lenkt er von dem Besorgniserregenden zum Positiven um: „Doch wir wollen nicht vom Widerwärtigen sprechen: reden wir über das Günstigste von allem! Was gibt es denn Erfreulicheres für den Menschen als eine Frau nach seinem Herzen? Was gibt es Süßeres, zumal für einen jungen Mann?“ Es folgt nun die Stelle, die ich vorher zitierte: Schmerz ist immer verbunden mit Freude; kein Preis ohne Fleiß. Es folgt dann eine sehr interessante Stelle, an der Antiphon versucht, den besorgten Ehemann mit dem Gedanken zu trösten, es sei völlig natürlich, daß er sich wegen seiner Partnerin Sorgen macht:

„Ich jedenfalls würde, wenn mir noch ein anderer Leib zuteil würde, gerade so sorgebedürftig, wie ich mir selbst bin, gar nicht zu leben vermögen: wo ich mir selbst schon so viele mühevollen Arbeit mache um die Gesundheit des Leibes, um den Erwerb des täglichen Lebensunterhaltes, um Ruf, Ehrbarkeit, den guten Namen und daß man Gutes von mir spricht. Wie nun, wenn mir noch ein anderer Leib zuteil würde, der mir so sorgebedürftig wäre? Ist es denn nicht klar, daß eine Frau dem Manne, wenn sie nach seinem Herzen ist, nicht geringere Freuden und Schmerzen gewährt als er sich selbst – nun um die Gesundheit zweier Leiber, um den Erwerb ihres Lebensunterhaltes, um ihre Ehrbarkeit und ihren

16) Konrad Gaiser, Für und wider die Ehe, Dialog mit der Antike Bd. I, München 1974, 22–23.

guten Namen? – Doch weiter noch, Kinder sollen geboren werden: voller Sorgen ist nun alles, es verschwindet die jugendliche Sprungkraft aus dem Geist und das Antlitz ist nicht mehr dasselbe.“

Wir finden also in diesem Abschnitt zwei klassische Merkmale einer erfolgversprechenden Beratung: erstens das Verständnis für den Besorgten, verbunden mit der Fähigkeit, sich in seine Lage zu versetzen; zweitens die Fähigkeit, die Gedanken des Anderen weg von einer pessimistischen Betrübtheit auf eine positive Bahn zu lenken. Dieser Abschnitt aus der *Eintracht* ist nichts anderes als Eheberatung. Nebenbei sei bemerkt: Antiphon wendet sich ausschließlich dem besorgten Ehemann zu; die Probleme der Frau bleiben unbeachtet. Um diese Stelle mit dem zu kombinieren, was vorher über Antiphons Auffassung vom Geist gesagt wurde: wir merken, daß er von einer Scheidung abrät, auch wenn die Frau sich als ungeeignet herausstellt. Vielmehr redet er dem unglücklichen Ehemann gut zu, auf daß er einsieht, daß die Eheschließung zwangsläufig Sorgen mit sich bringt, auch dann, oder sogar besonders dann, wenn die Ehefrau ihrem Mann sehr gut gefällt. Diese Aussage harmoniert also mit dem, was über die eiserne Regie der γνώμη gesagt wurde: man sollte nicht nach dem unmittelbaren Eindruck urteilen, sondern anhand von Einsicht in die eigene Lebenssituation und in die anderer zur Sophrosyne gelangen.

Eine andere Stelle in der *Eintracht* bestätigt diesen Eindruck. Frg. B 54 enthält einen λόγος („Erzählung“), den Antiphon in seine Schrift aufnahm. Vereinfacht geht es in der Geschichte um einen Mann, der viel Geld verliert, obwohl er die Möglichkeit gehabt hätte, es zu investieren und dadurch sogar einen Gewinn zu erzielen. Sehr besorgt (περιαλαγῶν) geht er auf denjenigen zu, der ihm Zinsen auf ein Darlehen bezahlt hätte. „Der aber riet ihm, sich keine Sorge zu machen (φροντίζειν), sondern zu glauben, es gehöre ihm noch und sei nicht verloren, er brauche nur einen Stein an dieselbe Stelle zu legen. „Denn auch als es dir gehörte, hast du ja gar keinen Gebrauch davon gemacht; daher glaube auch jetzt nicht, du gingest einer Sache verlustig“.

Dieser derbe, doch irgendwie zutreffende Rat stammt nicht von Antiphon selbst, sondern von einer Person in seiner Erzählung; sie dürfte der Meinung des Antiphon aber entsprechen. Er selbst kommentiert folgendermaßen: „Denn wenn Gott einem Manne nicht lauter Gutes geben will – indem er ihm nämlich nur Reichtum an Geld gewährt, ihn aber am rechten Denken arm

macht – den beraubt er beider Dinge dadurch, daß er ihm das eine entzieht“ (frg. B 54).

Wieder ist das entscheidende Element die Fähigkeit, richtig zu denken (τὸ καλῶς φρονεῖν). Man mag daran zweifeln, ob in diesem Fall der besorgte Mann, der sein Vermögen verloren hatte, durch den Rat von seinem Kummer befreit wurde, wie es der Psychologe Antiphon angeblich versprach. Doch verhalf ihm der Rat vielleicht zu einer gewissen Einsicht, zur Besinnung.

*

Soweit können wir Antiphons Tätigkeit als Berater in Problemfällen verfolgen. Es bleiben ein paar Anekdoten, die sich auf seine Tätigkeit als Traumdeuter bzw. Wahrsager beziehen. Um eine Verbindung zwischen diesem Bereich und dem zuvor Gesagten herzustellen, erinnern wir uns an ein *bon mot*, das Antiphon geäußert haben soll, als er gefragt wurde: „Was ist die Wahrsagekunst (μαντική)?“ Er antwortete: „Das Einschätzungsvermögen eines klugen Mannes“. Sowohl das Wort ‚Einschätzungsvermögen‘ (εἰκασμός), welches ein echtes ‚Vorwissen‘ des Wahrsagers ausschließt, als auch das Wort φρόνιμος ‚klug‘ (nicht etwa ‚inspiriert‘ oder ‚göttlich‘) deuten in dieselbe Richtung, wie die psychologischen Fragmente: die γνώμη ist König, mehr, etwa Göttliches, gibt es nicht.

Die Anekdoten, die von einer Tätigkeit Antiphons in diesem Bereich erzählen, zeugen von der Anwendung einer nüchternen Vernunft, die ans Zynische grenzt. Ein Mann will von Antiphon wissen, was es zu bedeuten hat, daß seine Sau ihre Ferkel aufgefressen hat. Antiphon, heißt es, „begriff, daß das Schwein wegen des Geizes seines Besitzers richtig abgemagert war. ‚Sei froh‘, sagte er diesem, ‚was das Zeichen angeht, daß die so hungrige Sau nicht deine eigenen Kinder auffraß‘“ (A 8). Also, keine Prognose für die Zukunft, sondern eine scharfsinnige, realitätsbezogene Beobachtung, verbunden mit einer wohl zutreffenden Mahnung an den Mann, nicht so geizig zu sein. Antiphons Äußerung zielt auf den Charakter des Mannes, wie ihn Antiphon einschätzt.

Die Traumdeutung galt in der Antike, und gilt heute noch, als eine Möglichkeit, ins psychische Innenleben eines Menschen vorzudringen¹⁷). Antiphon machte sich damals einen Namen als Traumdeuter (ὄνειροκρίτης); Lukian läßt Antiphon als Herr der

17) Vgl. S. Luria, Studien zur Geschichte der antiken Traumdeutung, Bull. de l'Acad. des Sciences de Russie, 1927, 441–466; 1041–1072.

Träume auftreten: „Dort befindet sich die Insel der Träume; daneben zwei Tempel, der eine des Betrugs, der andere der Wahrheit. Dort ist auch ihr Heiligtum und ihre Orakelstätte, vor welcher Antiphon, der Interpret der Träume, prophezeiend stand; er hatte diese ehrenvolle Aufgabe von Hypnos zugewiesen bekommen“ (A 7). Leider ist nur noch sehr wenig von seinem Traumbuch erhalten. Cicero kannte einzelne Stellen daraus, die entweder bei Chrysipp oder Antipater standen. Wie Cicero selbst bemerkt, zeugen die Fragmente mehr vom Scharfsinn des Interpreten als von einer natürlichen Erklärung des Traums¹⁸⁾. Interessant ist m.E. auch der polemische Charakter von Antiphons Äußerungen.

Ein Beispiel: ein Wettkampfläufer träumt, er sei in einen Adler verwandelt worden. Er geht zu einem Traumdeuter, der erklärt: ‚Du hast gesiegt. Denn kein Vogel fliegt schneller als ein Adler.‘ Antiphon aber erklärt demselben Mann: ‚Idiot: siehst du nicht, daß du verloren hast? Denn dieser Vogel, der anderen hinterherjagt und sie verfolgt, ist selbst immer der letzte.‘¹⁹⁾ Nun, diese und ähnliche Traumdeutungen sind psychologisch sicher uninteressant. Dennoch fällt auf, wie Antiphon sich dadurch profilieren will, daß er einen recht konventionellen Traum auf den Kopf zu stellen versucht: die Deutung seines Gegners kontert er mit dem krassen Gegensatz. Was ist das Ergebnis für den Träumer selbst? Scheinbar null: Eine Interpretation annulliert die andere. Aber gerade darin lag für Antiphon möglicherweise der Witz: dem Kunden wird eine Lehre erteilt, sich nicht auf Irrationales zu verlassen, sondern den Scharfsinn walten zu lassen.

*

Zusammenfassend möchte ich behaupten, daß die überlieferten Fragmente des Sophisten Antiphon von einem ausgeprägten Interesse für die Psychologie zeugen. Sie können natürlich die Richtigkeit der Notiz in der *Vita* nicht beweisen, in der von einer psychotherapeutischen Praxis in Korinth die Rede ist; dennoch liefern sie die Grundlage, die eine solche hätte möglich machen können. In einem Satz könnte man es so formulieren: im menschlichen Geist, einem Bereich, welcher nach traditioneller Auffassung dem Einfluß von Göttern und Dämonen ausge-

18) VS 87 B 79 und 80.

19) VS 87 B 80.

liefert war, versuchte Antiphon, im Einklang mit der sophistischen Aufklärung überhaupt, die menschliche Intelligenz (γνώμη) zum bestimmenden Faktor zu machen – auch bei psychischen Leiden.

Unter den Zeitgenossen Antiphons fehlt es weder an allgemein reflektierendem Interesse für psychische Störungen, noch an Gelehrten, die sich mit dem Themenkreis offensichtlich beschäftigt haben²⁰). In einigen Fragmenten des Abderiten Demokrit, vor allem denen aus seiner *Περὶ εὐθυμίας* betitelten Schrift²¹), begegnen einige dem Antiphon verwandte Gedanken²²): geistige Einsicht könne – analog zur Medizin – Leidenschaften im Zaum halten (D-K B 31); Wohlbefinden (εὐθυμία, εὐεστώ) bestehe im richtigen Gleichgewicht der (atomistisch aufgefaßten) psychischen Elemente; man könne störende Geistesregungen durch sinnvolle Überlegungen (λογισμοί) korrigieren (D-K B 290); D-K B 191 enthält ein Plädoyer für gemäßigte Wünsche bzw. Ansprüche, um quälende Unterlegenheitsgefühle auszuschließen, die durchaus zu einer Lebenskatastrophe führen können; es begegnen Termini für geistige Zustände (etwa D-K B 193 ἀναλησθή), die darauf hindeuten, Demokrit habe auch für seine geisteswissenschaftlichen Äußerungen einen wissenschaftlichen Anspruch erhoben.

Die Schrift *Lobpreis der Helena* des Sophisten Gorgias aus Leontinoi enthält Bemerkungen zur Überzeugungskraft (πειθώ) des gesprochenen Wortes²³). Trotz verschwindend kleiner Gestalt, meint Gorgias, vermag das Wort „Schmerz zu tilgen, Freude herbeizuführen, Mitleid zu wecken“ (§ 8); „die Macht des Wortes“, heißt es § 14, wirke „auf die Verfassung der Seele genau wie ver-

20) Es kann in diesem Rahmen nur auf einige wenige Stellen bzw. Autoren kurz eingegangen werden, um Antiphons Arbeit auf diesem Gebiet nicht ganz in einem geschichtlichen Vakuum schweben zu lassen. Eine Einführung in die Thematik bieten: J. L. Heiberg, *Geisteskrankheit im klassischen Altertum*, Zeitschrift f. Psychiatrie 86, Berlin 1927; I. E. Drabkin, *Remarks on Ancient Psychopathology*, Isis 46, 1955, 223 ff.; B. Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece*, Ithaca/London 1978; J. Pigeaud, *La Maladie de l'Âme, Études sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris 1981; speziell zur Psychotherapie: H. Flashar, *Die medizinischen Grundlagen der Lehren von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik*, Hermes 84, 1956, 12–48 (bes. zur Katharsis-Theorie der aristotelischen Poetik); E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Boston 1957, Kapitel III: „The blessings of madness“; Entralgo, *Therapy of the Word* (o. A. 5).

21) S. R. Hirzel, *Demokrits Schrift Περὶ εὐθυμίας*, Hermes 14, 1879, 354–407.

22) Zum Verhältnis zwischen Antiphon und Demokrit s. C. Moulton, *Antiphon the Sophist and Democritus*, MH 31, 1974, 129–139.

23) S. die neue Ausgabe von Douglas M. MacDowell, *Gorgias, Encomium of Helen*, Bristol 1982.

schiedene Arzneimittel auf die Natur des Körpers wirken.“ Dabei unterscheidet Gorgias zwischen mehreren Ausdrucksformen: Dichtung läßt verschiedene Regungen bei den Zuhörern aufkommen, je nachdem, welche Schicksale die darin geschilderten Personen erleiden (§ 9); eine Dichtungsgattung, welche Gorgias als ἐπιφθαι (magische Inkantationen) bezeichnet, flößt Freude statt Schmerz bei ihren Hörern ein, indem sie das Auffassungsvermögen des menschlichen Geistes (δόξα) durch Zauberei täuscht (§ 10)²⁴). Eher „rationale“ Ausführungen, etwa auf dem Gebiet der Astronomie, der Rechtsprechung oder der Philosophie, können ebenso die Meinung ihrer Hörer tief beeinflussen, indem sie bald diese, bald jene Theorie plausibel erscheinen lassen (§ 13–14). Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Gorgias als professioneller Rhetoriker einen hohen Rang für seine Kunst beansprucht; nirgends sonst finden wir die Meinung so deutlich ausgedrückt, Menschen ließen sich steuern durch die Einwirkung gesprochener oder gesungener Worte. Der Puffer zwischen dem Inneren eines Menschen und seiner Umwelt, δόξα nach Gorgias’ Terminologie, ist – wie der aufgesperrte Mund eines Arzneimittel bedürftigen Patienten – immer bereit, sprachliche Botschaften aufzunehmen, seien diese wohltuend oder störend.

Auf der attischen Bühne wird das Problem geistiger Störung bisweilen in geschärfter Form aufgegriffen; Sophokles’ Aias oder Euripides’ Herakles erleiden Anfälle des Wahnsinnes, die sie zu blutigen Untaten verleiten. Dabei wird der Störfaktor meist noch theologisiert, d. h. die Verblendung erfolgt durch Einwirkung eines Gottes: Herakles wird vom personifizierten Wahnsinn, der Lyssa, ergriffen, die im Auftrag der Hera handelt. In beiden Stücken stellt sich nach dem extremen Anfall eine Phase der akuten Depression ein, welche, wie man annehmen muß, von entsprechenden Kenntnissen tatsächlicher Fälle zeugen. Im Falle der Verblendung der Agaue in den *Bakchen* hat George Devereux die Schlußszene zwischen Agaue und Kadmos einer Analyse unterzogen, in der er zu zeigen versucht, Kadmos gehe mit Agaue wie ein erfahrener Psychotherapeut vor; Euripides müsse Kenntnisse von ähnlichen therapeutischen Gesprächen zwischen Ärzten und Pa-

24) Zur Heilung seelischen Kummers mittels ἐπιφθαι s. Entralgo (o. Anm. 5) 32 ff. Für Entralgo sind ἐπιφθαι Gedichte, die – meist im Zusammenhang eines Götterkultes (Asklepios, Apollon) – zur Heilung eines (oder mehrerer) psychisch Leidenden gesungen wurden. Ihnen wurde eine magische Kraft zugeschrieben, die nicht nur Wunderheilungen, sondern auch allgemein Übermenschliches zu vollbringen vermochte. Euripides bespöttelt solche im *Kyklops* (646 ff.).

tienten gehabt haben, bei welchen der Arzt seine Patienten zur verbesserten Selbsterkenntnis mittels sanft geleiteten Dialogs verhilft²⁵).

Eine letzte Stelle möge genügen, die allgemein anerkannten Möglichkeiten einer psychotherapeutischen Behandlung von damals zusammenzufassen. Philokleon in Aristophanes' *Wespen*²⁶) zeigt zwanghaftes Verhalten, indem er von den attischen Gerichtshöfen nicht fernbleiben kann; sein Sohn Bdelykleon will ihn von seiner an Neurose grenzenden Gewohnheit heilen: „Zunächst versuchte er mit gutem Zuspruch ihn davon abzubringen, sein Richter-mäntelchen anzuziehen und fortzugehen. Doch ohne Erfolg. Dann wusch er ihn, unterzog ihn einer rituellen Reinigung. Auch ohne Erfolg. Dann führte er ihn zu den Korybanten; doch jener sprang mit seiner korybantischen Trommel davon und stürzte zum Neuen Gerichtshof . . . schließlich ergriff er ihn und unterzog ihn nachts der Inkubation im Asklepieion; aber am nächsten Tag stand er wieder vor dem Gericht . . .“ (115–124).

Die Zeilen beschreiben die – freilich scherzhafte – Behandlung eines ‚Patienten‘, die schrittweise intensiviert wurde; anfangs wird versucht, mit gutem Zuspruch (λόγοισι παραμυθούμενος) auf den Patienten einzuwirken; es werden dann pseudo-religiöse Lösungen versucht: rituelle Reinigungen, wie sie die hippokratische Schrift *Über die heilige Krankheit* beschreibt²⁷); als nächstes wird eine Methode versucht, die sich eines kultischen Rahmens bedient, um mit lautstarker Musik und intensivem Tanz gewünschte Geisteszustände herbeizuführen²⁸); als letzte Möglichkeit wird die Inkubation im Asklepieion auf Ägina erwähnt. Diese Aufzählung macht deutlich, wie sehr geistige Störungen zu dieser Zeit noch mit rituellen Mitteln bekämpft wurden: nur die erste Stufe, λόγοισι παραμυθεῖσθαι, setzt sich mit dem Problem rational auseinander; die zweite – ἀπολούειν, καθάριειν – war Sache eines Fachmannes, entweder eines ‚aufgeklärten‘ hippokratisch denkenden Arztes

25) The Psychotherapy Scene in Euripides' *Bacchae*, JHS 90, 1970, 35–48.

26) Vgl. die Ausgabe von D. M. MacDowell, *Aristophanes' Wasps*, Oxford 1971.

27) Z. B. 1, 42 in der Ausgabe von H. Grensemann, *Die hippokratische Schrift ‚Über die heilige Krankheit‘*, Berlin 1968.

28) Vgl. Ivan M. Linforth, *The Corybantic Rites in Plato*, (University of California Publications in Classical Philology 13, 5) Los Angeles 1946, 121–162. Linforth schildert aufgrund einer Analyse der einschlägigen Platon-Stellen, wie nervöse Störungen durch eine Art Musiktherapie behandelt wurden. Übrigens wird bei Aulus Gellius 4, 13, 3 überliefert, auch Demokrit habe Krankheiten durch Musiktherapie behandelt.

oder eines Quacksalbers; zu dessen Methoden gehörte durchaus das Verabreichen eines ‚Heilmittels‘, welches den Körper von innen reinigen sollte. Die dritte und vierte beinhalten Beteiligung an einem Kult (die korybantischen Riten werden Zeile 121 als τελεταί ‚Einweihungen‘, bezeichnet; die Inkubation war natürlich Sache des Asklepios).

Diese Stelle in den *Wespen* sowie die allgemeine Behandlung von Geisteskrankheiten in der Tragödie, lassen den Ansatz des Antiphon, soweit wir ihn rekonstruieren können, als recht fortschrittlich erscheinen. Der Anspruch, jeglichen Kummer allein durch mündliche Beratung beseitigen zu können – ohne den Einsatz von Heilmitteln oder traditionellen καθαρμοί –, stellte eine bewußte Herausforderung an herkömmliches Denken dar, welche geradezu typisch für die Generation der Sophisten ist. Die wenigen Anekdoten, welche über den Traumdeuter Antiphon überliefert sind, weisen in dieselbe Richtung: seine Auslegungen stellten ‚typische‘ Traumdeutungen in Frage. Falls der Sophist Antiphon und Antiphon Rhamnosios eine Person sind, wurde seine Fähigkeit, Leid zu vermeiden, seine τέχνη ἀλυσίας, am Ende seines Lebens auf die härteste Probe gestellt: nach dem Sturz der vierhundert Oligarchen im Jahre 411, als deren geistiger Anführer Antiphon anerkanntermaßen galt, wurde der Redenschreiber vor Gericht gestellt: sowohl das, was fragmentarisch auf Papyrus von seiner Verteidigungsrede erhalten ist²⁹⁾, als auch das, was Thukydides darüber berichtet (8, 68, 2), zeugt von einem überaus raffinierten Versuch, seine offenkundige Schuld durch Argumentation zu leugnen. Doch diese lebensbedrohliche λύπη vermochte auch seine Kunstfertigkeit nicht zu vermeiden.

Anhang: Der psychologische Wortschatz Antiphons

Stellenangaben – wenn nicht anders gekennzeichnet – nach Diels-Kranz, Fragmente der Vorsokratiker II. Seitenangaben des Aufsatzes kursiv.

ἀγλωττία B 97,370.1: 206	ἄθυμῶ B 102,370.9: 204, 206
ἄγνωμοσύνη B 104,370.12: 200, 206	ἄλγῶ B 53,361.8: 204
ἄγνώμων B 106a,370.15: 200	ἄλγυνω B 44 fr. A, col. 4.9–10: 204
ἀδέητος B 10,340.3: 206	ἄλγύνομαι B 44 fr. A, col. 5.18: 204
ἀδυνασία B 83,369.6: 206	ἄλυπία A 6,37: 198, 205
ἄειεστώ B 22,343.7	ἀναγκαῖος B 64,366.6
ἀθεώρητος B 67,366.12	ἀναρχία B 61,365.10: 203, 206

29) Fragmente bei Olschki (o. A. 13) 226 ff.

- ἀνδρεία B 67a,366.14
 ἀξιώω B 49,358.3
 ἄοπτα B 4,339.12: 206
 ἀπαθή B 5,339.15: 206
 ἀπαράσκευος B 3,339.8
 ἀποστέγησις B 107,370.18
 (τὸ) ἀρέσκον P Oxy. 3647A,
 col. 4.5: 204
 Ἀφροδίτη B 17,342.18: 206
 ἀχαριστέω B 54,362.7
 βιομήχανος B 41,345.21
 γηροτροφία B 66,366.11
 γινώσκω B 1,338.1 und 2: 200
 γινώσκω B 65,366.8
 γλυκός B 49,358.7: 207
 γνώμη B 1,338.2: 200; B 2,339.6:
 200; B 3,339.8; B 49,360.2
 δακρύω P Oxy. 3647A, col. 3.1–2: 204
 δέησις B 11,340.5: 209
 δειλός B 57, 363.11: 206
 δειμαίνω B 58,363.14: 201, 204
 δέλεαρ B 49,359.1: 205
 διάθεσις B 24a,343.15: 202
 διοπτεύω B 6,339.17
 δοκέω B 58,364.4–5
 δοκησίσοφος B 105,370.13: 206
 δόξα B 49,359.7: 207
 δύναμις B 58,364.8: 202
 δυσάνιος B 89,369.15: 204, 206
 εἰκασμός A 9,337.19: 209
 εἴσοπτος B 6,339.18
 ἐκπλήσσομαι B 61,365.14: 204
 ἐλπίζω B 58,364.4: 201, 206
 ἐμφράσσω B 58,364.8: 202
 ἐναντιόομαι B 44 fr. A, col. 5.32
 ἐναρόω B 60,365.7
 ἐξασμαρτάνω B 54,362.6: 208
 ἐπίειγω B 56,363.9
 ἐπιθυμέω B 59,364.12: 206
 ἐπιθύμημα B 110, 370.21: 206
 ἐπιμελής B 49, 359.3 und 9: 204
 ἐπινόημα B 101,370.8
 (τὸ) εὐ ἀκούειν B 49,359.7–8: 207f.
 εὐήνιος B 70,366.20: 203
 εὐκλεία B 49,359.13: 207
 εὐοδμία B 8,339.25
 εὐφραίνω B 44 fr. A, col. 4.13: 204
 ἥδομαι B 44 fr. A, col. 5.21: 204;
 B 53,361.7: 204
 ἥδονή B 49,358.4: 207; B 49,358.9;
 B 58,364.7: 204
 ἥδύς B 49,358.8: 204f., 207
 ἦδω B 44 fr. A, col. 4.17–8: 204
 θέλημα B 58,363.17–8: 201, 206
 θέλω B 58,363.14–5: 201, 206
 θρασύνομαι B 56,363.8: 206
 θυμός B 58,364.7: 202; B 58,364.9: 202
 ἴσα φρονέω B 49,358.2: 207
 κακόνους B 109,370.20
 κακός B 56,363.7: 206
 κακῶς πάσχειν B 44 fr. A,
 col. 5.22–3: 204
 (τὸ) καλῶς φρονεῖν B 54,363.1: 208f.
 καρόω B 34,345.7: 204
 καταθύμιος B 49,358.7: 204;
 B 49,359.10
 καταμελέω B 76,367.9
 κρατέω (ἐμαυτὸν) B 58,364.8: 202;
 B 59,364.13: 202
 λυπέομαι P Oxy. 3647A,
 col. 3.2–3: 203, 204
 λυπέω B 44 fr. A, col. 4.16: 203
 λύπη B 49,358.5: 204f.; B 49,358.11:
 204f.; B 51,360.11: 203
 λύπημα B 49,358.13: 203
 λυπηρός B 49,358.9: 203
 νεοτήσιον σικίρτημα B 49,360.2: 206
 νηπενθής A 6,337.7: 199
 νόημα B 9,339.26
 νόσος B 2,339.7: 200
 νοῦς B 44 fr. A, col. 3.15;
 B 58,363.17: 201
 ὀδμή B 8,339.24
 ὀδύνη B 49,359.11: 204
 οἶδα B 1,338.1
 οἶομαι B 58,364.2
 οἶος ἀπιστεῖν B 54,361.18
 ὀκνέω B 55,363.4; B 56,363.9: 206
 ὁμόνοια B 44a,356.19–31: 203
 ὀπτῆρ B 7,339.20
 ὀρυγνηθῆναι B 21,343.3: 206
 ὄψις B 7,339.20
 ὄχλος B 93,369.25: 204
 παιδεύσις B 60,365.2: 202
 πειθῶ B 44 fr. A, col. 7.10
 περιαλέγω B 54,362.2: 208
 προσίεμαι B 44 fr. A, col. 5.26
 σπουδῆ B 53a,361.12: 206
 συμφορὰ B 58,364.4: 204
 σωφρονέω B 58,364.2–3: 201
 σωφροσύνη B 49,359.7: 207;
 B 58,364.6: 202
 σῶφρων B 58,363.15: 201;
 B 59,364.13: 202

ταλαιπωρέω B 53,361.6: 204
 τέρω B 93,369.25: 204
 τιμή B 49,359.1: 207
 οἱ τρόποι B 62,365.16–7
 ὑγίεια B 2,339.7
 φήλωμα B 71,366.23: 206
 φιλία B 64,366.6

φιλότης B 49,359.10: 204
 φιλοχορηματέω B 103,370.10
 φρόνιμος A 9,337.19: 209
 φροντίζω B 54,362.8: 204, 205, 208
 φροντίς B 49,360.1: 205, 207
 χαρίζομαι B 58,364.9: 204

Heidelberg

William D. Furley

ANTIKE BEZEICHNUNGEN DER GOTTLOSIGKEIT UND DES ATHEISMUS

Um eine kritische Geschichte des antiken Atheismus schreiben zu können, benötigt man eine Sammlung der verschiedenen Bezeichnungen der Gottlosigkeit und des Atheismus. Diese Arbeit ergänzt meinen Aufsatz „Wer galt im Altertum als Atheist?“ (Philologus 128, 1984, 157–183), in dem ich ein Verzeichnis der Personen, die als Atheisten und Gottlose angesehen wurden, zusammengestellt habe. Die Bezeichnungen betreffen nur die heidnische Welt¹⁾. Die Namen der antiken Schriftsteller sind chronologisch geordnet. Bei der Interpretation der Testimonien werden zwei meiner anderen Arbeiten behilflich sein: „Bibliographie zum antiken Atheismus“ (Elenchos 10, 1989, 103–192) und „Methodisches zum antiken Atheismus“ (RhM 133, 1990, 1–15).

1) Zum Vorwurf des Atheismus gegen die Christen siehe z. B. A. Harnack, Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur NF XIII 4, 1905, 3–16, bes. 8–15; N. Brox, Zum Vorwurf des Atheismus gegen die alte Kirche, Trierer Theologische Zeitschrift 75, 1966, 274–282; J. Speigl, Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus, Amsterdam 1970, 144–152; L. Alfonsi, L'accusa di ateismo ai cristiani in Atenagora e Giustino, in: Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino, 3, Napoli 1984 (Biblioteca di Labeo 8), 1477–1481.