

Lucian und Oenomaus.

Nach einer verbreiteten Anschauung hat Lucian in den beiden Dialogen, die als Titel den Namen des Zeus (τραγωδός und ἐλεγχόμενος) führen, die populären Vorstellungen der Griechen von den Göttern bekämpft, und besonders soll es der letztere sein, in dem er 'den kühnsten Angriff gegen das hellenische Götterthum wagte'¹. Aber schon Croiset hat (Lucien, 223 ff.) dagegen mit Recht bemerkt, dass beide Satiren, die hier genauer analysirt werden sollen, in erster Linie der Stoa gelten. Ich gehe vom *Confutatus* aus, der seinem philosophischen Gehalt nach ausschliesslich aus solchen Gedanken besteht, welche von Akademikern, Peripatetikern, Cynikern und Epikureern gegen die stoischen Lehren über Schicksal, Vorsehung und Götter vorgebracht zu werden pflegten. Dass der namenlose Cyniker, welcher hier den Zeus interpellirt und ihm durch unerbittliche Widerlegung seiner Einwürfe zu Gemüthe führt, dass er nichts als eine machtlose Null sei, seine Angriffe nicht gegen die Götter des Volksglaubens, sondern gegen die Götter, wie sie sich die Stoiker construirten, richtet, geht daraus hervor, dass Alles, was dieser Cyniker vorträgt, auf der Voraussetzung beruht: es ist ein fatum und auch die Götter sind ihm schlechthin unterworfen. Eine Vorstellung von den Göttern also, welche die Wirksamkeit des Schicksals leugnet, oder auch nur bedingungsweise anerkennt, kann sich durch die Angriffe dieses Cynikers gar nicht getroffen fühlen. Demgemäss geht der Dialog davon aus, dass vor Allem dem Zeus das Geständniss abgenommen wird, Homer habe mit vollem Recht erklärt, den Bestimmungen der Heimarmene und der Moiren könne niemand, auch die Götter sich nicht entziehen (c. 1). Echt stoisch, denn auch Chrysipp berief sich dafür auf Homer²; nur dass der Zeus bei Lucian

¹ Bernays, Lucian und die Cyniker, Berlin 1879. S. 47.

² Plut. de Stoic. rep. 47, frg. 38 bei Gercke (Chrysispea, Neue Jahrb. f. Phil. p. 715). Vgl. eb. frg. 34—37.

consequenter ist, als Chrysipp. Denn während dieser auch entgegenstehende Aussprüche Homers für seine relative Willensfreiheit verwandte¹, erklärt Zeus, bei Versen, wie μή και ὑπὲρ μοῖραν δόμον Ἄϊδος εἰσαφίκηαι sei anzunehmen, dass die Musen den Homer verlassen hätten. Nur so lange die Dichter von diesen inspirirt (κατεχόμενοι) sind, haben ihre Aussprüche Gewähr. Der Cyniker lässt diese Berufung auf Homer und Hesiod auf sich beruhen², da er den Zeus eben auf diese Position festnageln will. Dabei ist aber zu bemerken, dass der Gott, der hier ad absurdum geführt wird, nicht der Zeus ist, welchen die Stoa mit κόσμος νόμος εἰμαρμένη πρόνοια u. s. f. gleichsetzte, also nicht die Gottheit ersten Ranges³, sondern dass wir es mit dem Repräsentanten der niederen oder gewordenen Götter des Volksglaubens⁴, wie sie sich die Stoiker als einzelne Bethätigungen des Weltgeistes zurechtlegten, zu thun haben.

In der immer neuen Wendung des einen Gedankens erschöpft sich der Inhalt des Dialogs: 'Wer ein Fatum annimmt, hebt damit die Götter auf. Denn ein Gott, der nicht in den Lauf der Welt eingreifen kann, ist sinnlos'. Es ist dieselbe Folgerung, welche Alexander von Aphrodisias⁵ seinen stoischen Gegnern vorhält: πῶς δ' ἂν σώζοιεν τοιαῦτα λέγοντες τὴν ὑπὸ τῶν θεῶν γινομένην τῶν θνητῶν πρόνοιαν; εἰ γὰρ αἱ τε τῶν θεῶν ἐπιφάνειαί . . . κατὰ τινα γίνονται προκαταβηλημένην αἰτίαν, ὡς πρὸ τοῦ γενέσθαι τινα αὐτῶν ἀληθὲς εἶναι τὸ τοῦδε μὲν ἔσεσθαι τινα ἐκ θεῶν κηδεμονίαν, τοῦδε δὲ μή, πῶς ἂν ἔτι τοῦτο πρόνοιάν τις δικαίως λέγοι . . . ; πῶς δ' ἂν σώζοιτο καὶ ἢ πρὸς τοὺς θεοὺς εὐσέβεια τῶν εὐσεβεῖν δοκούντων . . . ; mit der Lucians Cyniker gleich nach dem Zugeständniss des Zeus ihm zu Leibe geht, nur dass er sich nicht wissenschaftlich, sondern mit populär gefasstem Hohn ausdrückt: 'Dann war es also eine lächerliche Drohung, dass du die Götter an die goldene Kette hängen wolltest. Viel eher könnte sich Klotho brüsten, dass sie dich wie uns Alle an ihrem Faden gängelt' (c. 4). Und, wie bei Alexander, gleich darauf die praktische Folgerung für unser Leben (c. 5): 'Da Ihr eingestandener Massen nicht einmal im

¹ Bei Euseb. praep. ev. 6, 8. 262^b. Gercke a. a. O. 748, 12.

² Ueber das was er anderwärts dagegen vorbringt vgl. unten S. 392.

³ Vgl. Zeller, Philos. d. Griechen III 1³ S. 138 ff.

⁴ Vgl. Zeller a. a. O. 315 ff.

⁵ de fato ed. I. C. Orelli (1824) 60, 24.

Stande seid, den Guten zu lohnen und den Schlechten zu strafen, hat es keinen Sinn, dass wir Euch Götter ehren und Euch opfern'.

Dies kann der stoische Gott natürlich nicht mehr zugeben, und so rafft er sich denn dem drängenden Frager gegenüber noch dreimal zu einem Einwurf auf: 1. Die Menschen opfern uns nicht in gewinnsüchtiger Absicht, um das Gute von uns zu erkaufen, sondern um uns als das Bessere zu ehren (c. 7). 2. Wenn wir auch an die Moira gebunden sind, so sind es doch eben wir, durch welche die Moira Alles ausrichtet (c. 11). 3. Die Menschen ehren uns, weil wir vorhersagen, was die Moiren beschlossen haben (c. 12). Nachdem der Cyniker diese Einwürfe kurz und entschieden zurückgewiesen hat, geht er zum Angriff über. Zeus hatte (c. 15) verblümt gedroht: 'Du musst dich wirklich wundern, dass ich meinen Blitz noch nicht auf dich geschleudert habe'. 'Nur zu, antwortet der Cyniker, in diesem Fall wärest jedenfalls nicht du der Verwundende, sondern nur die Klotho. Uebrigens (c. 16 τί δὴ ποτε κτλ.) weshalb trifft denn dieser dein Blitz nicht die Räuber, die Tempelschänder und Meineidigen, sondern meist unschuldige Eichen und Felsen oder gar fromme und ehrliche Wanderer?' Und nun wird dem Zeus oder richtiger seiner Herrin, der Heimarmene (= Pronoia; σέ τε καὶ τὴν πρόνοϊαν καὶ τὴν εἰμαμένην c. 17) vorgehalten, dass Phokion und Aristides darbtten, Kallias und Alkibiades schwelgten, dass Sokrates den Schierling trank, Meletos nicht bestraft wurde, dass Sardanapal prasste und viele brave Perser von ihm gemartert wurden.

Wir sind damit mitten in den Gedankenreihen, die gegen die stoische Theologie in's Feld geführt zu werden pflegten. Und natürlich. Wenn die Stoa das Verhängniss mit der ersten Gottheit und diese wiederum mit der nur das Gute schaffenden Pronoia identificirte, die populären Götter aber als Einzelbethätigungen der im Weltall wirkenden Nothwendigkeit erklärte, so lag nichts näher, als auf die Ungerechtigkeiten des Weltlaufs hinzuweisen. Und so begründet Plutarch¹ von seinem Platonischen Standpunkt aus, es sei unmöglich, dass Alles nach Gottes Weisheit geordnet sei, eben mit der Berufung auf das Schicksal des Sokrates und anderer elend umgekommener Weisen. Eine ausführliche das gleiche bezweckende akademische Erörterung liegt bei Cicero²

¹ de Stoic. rep. c. 37.

² de nat. deor. III 79.

vor, wo Cotta den Satz ausführt *nam si curant, bene bonis sit, male malis, quod nunc abest*. An der Spitze stehen hier römische Berühmtheiten, denen es schlecht ging (Scipionen, Marcellus, Regulus) obwohl sie gut, oder denen es gut ging (Marius) obwohl sie schlecht waren. Dann folgen (82) Sokrates und andere Philosophen, die zu Grunde gingen, den Abschluss machen (83—85) die *ληστοὶ καὶ ἱεροσύλοιοι*, von denen Lucian ausging. Wir sehen hier, dass schon Diogenes das Schicksal des Harpalus, des *praedo felix*, als *testimonium contra deos* benutzte. Mit denselben Erwägungen griff endlich auch Epikur¹ die *Pronoia* an.

Ein letzter Einwand des nun bald ganz überwundenen Zeus, der Cyniker solle doch an die Strafen nach dem Tode denken, giebt nunmehr diesem Gelegenheit, zu dem Kardinalpunkt zu kommen. Das *Fatum* hebt den freien Willen auf und damit fällt jede Verantwortlichkeit des Menschen für sein Thun und Lassen. Streng durchgeführt untergräbt also die Lehre vom *Fatum* die *Moral*, hebt alle gesetzliche Ordnung auf und führt zu einer Aufforderung an die Verbrecher, ihrem bösen Triebe ungescheut zu folgen. Das Gleiche schärft denn auch Alexander² nachdrücklich ein (*ὅτι . . τὸ δόγμα τοῦτο ἀνατροπῆς αἰτίον παντὸς τοῦ τῶν ἀνθρώπων βίου, παντί που μαθεῖν ῥάδιον* 62, 14). Verdienst der Stoiker, sagt er, ist es nicht, wenn das menschliche Leben noch nicht aufgelöst ist. Denn ihre Lehre führt dazu. Glücklicher Weise aber glauben sie selbst nicht daran, geschweige denn dass sie andere überzeugten. Gesetzt indess, ihre Ansicht gewänne bei allen Menschen Geltung, so würde die Folge sein, dass diese alle Beschäftigungen, zu denen Arbeit und Nachdenken gehört, aufgeben und nur dem bequemen Genuss folgen würden. Das Schöne, das nur durch Mühe zu erreichen ist, wird vernachlässigt und nur das leicht und vergnüglich zu erreichende Schlechte betrieben werden. Die Vertreter der *Fatum*lehre werden dann aber Niemanden wegen seines Lebenswandels Vorwürfe machen können, da sie selbst den Menschen das Gefühl der Verantwortlichkeit geraubt haben. Ueberhaupt wird Tadel, Züchtigung, Ermunterung, Belohnung die ursprüngliche Bedeutung und den vermeintlichen *Corrections*werth ganz verlieren, da sie sich nun, wie die ihnen vorhergehenden Handlungen, auf die sie sich beziehen, als natur-

¹ Vgl. Usener, *Epicurea* fr. 370 und die Anmerkung S. 248, 31.

² *de fato* 56, 27 ff.

nothwendig vorherbestimmt und damit wirkungslos erweisen. Da somit Tadel und Lob gegenstandslos werden, enthält die Lehre nichts als eine Vertheidigung schlechter Handlungen: οὐδὲν γὰρ ἄλλ' ἢ συνηγορίαν τοῖς κακοῖς τὸ δόγμα τοῦτο προξενεῖ¹. So etwa der peripatetische Gelehrte. Das Gleiche lässt sich auch drastisch so ausdrücken: an allem Bösen, das wir thun, sind also nicht wir, sondern das Verhängniss, der Zeus, die Vorsehung Schuld. Und so wendet denn in der That Plutarch² die Anklage gegen den Gott: εἶτα ποῖός τις ὁ Ζεὺς, λέγω δὲ τὸν Χρυσίππου, κολάζων πρᾶγμα, μήτ' ἀφ' αὐτοῦ μήτ' ἀχρήστως³ γινόμενον; ἢ μὲν γὰρ κακία πάντως ἀνέγκλητός ἐστι κατὰ τὸν τοῦ Χρυσίππου λόγον, ὁ δὲ Ζεὺς ἐγκλητέος. Und durchaus des gleichen Mittels bediente sich der Cyniker Oenomaus⁴: ὁ δὲ Ζεὺς οὗτος ἢ τῆς ὑμετέρας ἀνάγκη, τί ἡμᾶς τίννυται, ἀλλ' οὐκ, εἴπερ ἄρα, ἑαυτόν, ὅτι τοιαύτην κατέδειξεν εἶναι τὴν ἀνάγκην;

Dem Lucian konnte nichts erwünschter sein, als solche Vorbilder. Seinen Zeus (den er, wie oben gesagt, von der ἀνάγκη trennt) konnte er freilich nicht verantwortlich machen, denn der ist ja nur ein armseliges Handwerkszeug in der Hand der ἀνάγκη. Er lockt ihm also zunächst das Eingeständniss ab (c. 18), dass es ein Widersinn sei, die, welche unfreiwillig Böses thun, zu strafen und die unfreiwillig gut Handelnden zu belohnen. Dann aber hält er ihm am Schluss des Kapitels, genau wie Plutarch und Oenomaus, vor, dass nicht wir die Strafen im Tartarus verdienen, sondern des Zeus und unsere gemeinsamen Herren, die Moiren und das Fatum. Sie sind die Schuldigen, wenn einer mordet, desshalb εἶγε τὰ δίκαια ὁ Μίνως δικάζειν μέλλοι, τὴν Εἰμαρμένην ἀντὶ Σισύφου κολάζεται καὶ τὴν Μοῖραν ἀντὶ τοῦ Ταντάλου.

Damit ist Zeus endgültig zur Ruhe gebracht und der Cyniker erklärt, dass er erreicht habe, was er gewollt, nämlich Klarheit über die Lehren von Schicksal und Vorsehung ἱκανὰ γὰρ ἐμφανίσαι τὸν περὶ τῆς Εἰμαρμένης καὶ Προνοίας λόγον.

¹ 60, 16.

² de Stoic. rep. c. 35.

³ Denn eine andere stoische Lehre stellt auch das Uebel als im Weltplan nöthig und nützlich hin. Vgl. a. a. O. γίνεται μὲν γὰρ (ἢ κακία) οὐκ ἀχρήστως πρὸς τὰ ὅλα.

⁴ Euseb. praep. ev. 6, 7, § 36, 260b.

Es steht zu erwarten, dass auch die vorhin nur kurz gestreiften drei ersten Einwürfe des Zeus ebenso stoisch sind, wie ihre Widerlegung den gleichen Gedankenkreisen angehören wird, aus denen die besprochenen Hauptargumente des Cynikers stammen. Sicher gilt das von dem dritten Einwand, der am ausführlichsten behandelt wird: aber wir sind doch aller Ehren werth, weil wir das von den Moiren Beschlossene vorhersagen. Nicht nur ihre Würdigkeit, sondern sogar die Existenz der Götter bewiesen die Stoiker mit der Thatsache der Vorhersagung. Balbus¹ führt vier Gründe des Kleantes an, aus denen die Menschen zur Annahme der Götter gekommen seien. Der erste liegt in der praesensio rerum futurarum. Er bespricht diesen Grund 7—13. Nach vielen Beispielen wahrer Vorhersagung heisst es (12) haec et innumera- bilia ex eodem genere qui videat, nonne cogatur confiteri deos esse? Was Cotta im 3. Buch dagegen gesagt hat, ist nicht vollständig erhalten. Wir lesen indess (3, 14) die Bemerkung: Was nützt uns das Wahrsagen? Es nimmt nur die Hoffnung, und da was einmal durch fatum bestimmt ist, doch geschehen muss, so können wir nicht einmal Vorsichtsmassregeln treffen: quid igitur iuvat, aut quid adfert ad cavendum scire aliquid futurum cum id certe futurum sit?² Ganz dasselbe hat der Lucianische Cyniker dagegen vorzubringen (c. 12): τὸ μὲν ὄλον ἄχρηστον ὦ Ζεῦ προει- δέναι τὰ μέλλοντα οἷς γε τὸ φυλάσασθαι αὐτὰ πάντως ἀδύνα- τον. Obgleich es ihm vorausgesagt war, musste des Kroisos' Sohn durch Adrast fallen und ganz überflüssig war das Orakel, das dem Laios ward περιττὴ γὰρ ἡ παραίνεσις πρὸς τὰ πάντως οὕτως γενησόμενα. Wie beliebt es bei dieser Gelegenheit war die bekannten Orakel zu kritisiren ist bekannt³, und wie sehr es gerade cynischen Gewohnheiten entspricht, dafür sind alle Frag- mente des Oenomaus ein klares Beispiel. Auch vorher beruft sich Zeus auf die reine stoische Lehre mit dem zweiten Ein- wand, 'dass die Moiren doch wenigstens Alles durch die Götter ausführen'. Spottend bezeichnet der Cyniker die Götter darauf als ὑπηρέται und διάκονοι τῶν Μοιρῶν; und in der That mi- nistros regni sui genuit heisst es bei Seneca⁴ von der obersten Gottheit. Das sind eben die Götter, welche Lucian verspottet,

¹ Cic. de nat. deor. II 13.

² Vgl. Cic. de div. II 20.

³ Vgl. Alexander de fato 100, 1.

⁴ frg. 16 (Haase). Vgl. Zeller a. a. O. 315.

die, wie ein anderes Fragment des Seneca¹ ausführt, von dem Gott aller Götter abhängen: *rector orbis terrarum caelique deorum omnium deus a quo ista numina, quae singula adoramus suspensa sunt*. Es lag nahe, dass ein Gegner der Stoiker diese Abhängigkeit der Götter (*irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit*²) verkleinernd ausmalt, wie es Lucians Cyniker thut: Also sind die Götter nur Werkzeuge und man verehrt das Handwerkszeug und nicht den Meister. Warum opfern wir nicht lieber gleich der *Εἰμαρμένη*?

Seltsam ist nur der erste Einwurf des Zeus: die Menschen opfern uns nicht, um Gegenleistungen von uns zu erkaufen, sondern weil sie uns als das Bessere ehren³. Darauf entgegnet der Cyniker erstlich: Die Götter, weil sie Sklaven derselben Herren sind, wie wir, sind nicht besser als die Menschen. Dann: sie sind sogar schlechter gestellt, als die Menschen, denn wir können uns unserem Elend wenigstens durch den Tod entziehen, und als Zeus (c. 8) bemerkt, das ewige Leben der Götter sei aber ein glückseliges und werde in aller erdenklichen Freude hingbracht, weist der Cyniker auf die 'unglücklichen' Götter hin, den hinkenden Hephäst, den dienenden Apoll, den gequälten Prometheus, schliesslich auch auf die Unbill, welche Götterstatuen von Tempelräubern zu erleiden haben. Die letzte Bemerkung berührt sich mit Cicero, *Nat. Deor.* III 84, und auch die Verspottung der 'unglücklichen' Götter hat nichts Auffallendes, da sie in das oft behandelte Kapitel der unwürdigen Göttermythen⁴ gehört, die Hauptsache aber ist, dass der Einwand des Zeus nicht stoisch ist. Denn die Stoa hat sich die Götter zwar in ihrer Thätigkeit als beschränkt durch die *ἀνάγκη*, nicht aber als völlig unthätig gedacht⁵. Es ist vielmehr eine epikureische Ansicht, dass die Götter in den Metakosmien ein absolut glückliches Leben führen, ohne jede Einwirkung auf die Welt, dass sie aber ihrer reineren

¹ fr. 26.

² Seneca de prov. 5, 8.

³ οἱ δὲ γε θύοντες οὐ τῆς χρείας ἔνεκα θύουσιν ἀντίδοσιν τινα ποιούμενοι καὶ ὡσπερ ὠνούμενοι τάγαθὰ παρ' ἡμῶν, ἀλλὰ τιμῶντες ἄλλως τὸ βέλτιον.

⁴ Z. B. von Xenophanes, Plato *Rep.* III 390 ff. u. Philodem *περὶ εὐσεβ.*

⁵ So sagt der Stoiker bei Cicero (*de nat. deor.* II 79) *aut negandum est esse deos aut qui deos esse concedant iis fatendum est eos aliquid agere idque praeclarum*. Man vgl. Zeller 309 ff. und sehe etwa den Haase'schen Index zu Seneca unter *deus* durch.

Natur wegen zu verehren seien¹. Das Merkwürdigste aber ist, dass diese in Wirklichkeit epikureische Ansicht zu widerlegen der Cyniker nicht in eigener Person spricht, sondern hier und nur hier die *κατάρτοι σοφισταί* für sich reden lässt, und das sind (vgl. die folgende Anmerkung) die Epikureer.

Ich will die eigenthümliche Thatsache hier auf sich beruhen lassen, da uns etwas Aehnliches noch einmal beschäftigen wird. Jedenfalls ändert sie nichts an dem Resultat, dass der Jupiter Confutatus seinem Gedankengehalt nach aus Schriften gegen das fatum und die Götter der Stoiker entnommen und nur in dem Interesse geschrieben ist, den Widerspruch, in dem beide zu einander stehen, nachzuweisen. Aber es lohnt sich bei der Arbeitsweise des Lucian noch ein wenig zu verweilen. Die Schrift unterscheidet sich wesentlich von den anderen Dialogen, in welchen Götter auftreten. Sonst haben wir ein reiches scenisches Beiwerk und eine lustige Handlung, welche die Hauptsache ist. Hier fehlt Beides völlig. Die Situation ist nicht einmal beschrieben, geschweige denn motivirt. Sogleich beginnt der Cyniker mit den Worten: 'Ich will dich, o Zeus, nicht mit Bitten um Reichthum und Macht belästigen, wie es die Anderen thun, weiss ich doch, dass es dir schwer genug wird, solches zu gewähren; aber einen kleinen Wunsch hätte ich doch'. Darauf Zeus: 'τί τοῦτο ἔστιν ὃ Κυνίσκε. Es sei dir gewährt, da du, wie du sagst, um mässiges bittest'. 'Beantworte mir eine nicht schwierige Frage'. Zeus sagt in einer Zeile die Gewährung zu und sofort beginnt das sachliche Gespräch, das oben analysirt wurde. Wie die Beiden zusammengekommen sind, ob der Cyniker wie Ikaromenipp die Luftreise in den Olymp unternommen hat, ob das Gespräch überhaupt im Himmel oder auf der Erde stattfindet, davon kein Wort. Und was den Dialog selbst betrifft, so ist klar, dass nach der einzigen selbständigen Ausführung des Zeus über Homer die weiteren Antworten des Gottes im besten Falle den Zweck haben, als Kapitelüberschriften der einander folgenden Erörterungen des Cynikers zu dienen; so die besprochenen Einwürfe. Was Zeus sonst noch sagt, ist für die Sache bedeutungslos. Er erklärt, darauf zu antworten gezieme sich nicht, er droht, er beklagt sich, dass ihm dies Fragen lästig sei. Nur zweimal (c. 6 und 9) lesen wir die etwas inhaltvollere Bemerkung, 'er wisse wohl, woher der Kyniskos diese fatalen Fragen habe, nämlich von den infamen Sophisten, welche die Vorsehung leugnen'. Es ist klar,

¹ Vgl. Usener fr. 352 ff. 359—366. 384—387. Lucrez VI 68—78.

dass damit die Epikureer gemeint sind, deren Leugnung der Pro-
noia bekannt ist¹.

Wie erklärt sich nun dies bei Lucian sonst so ungewohnte
Fehlen der Scenerie, die dürftige Dialogisirung, der zufolge der
Cyniker der allein massgebende Sprecher ist, und weshalb ist der
Sprecher Cyniker und nicht etwa Epikureer, da er sich doch auf
eine, wie er behauptet, Epikureische Meinung beruft? Unzweifel-
haft deshalb, weil Lucian die Anregung zu seinem Ζεὺς ἐλεγχό-
μενος einer cynischen Schrift verdankte, die gelegentlich die Epi-
kureer zustimmend heranzog.

Ich kann nun zwar diese cynische Vorlage nicht mit Sicher-
heit namhaft machen, wohl aber liegt in dem letzten Fragment
des Oenomaus eine dieser so ähnliche cynische Bestreitung des
Fatum vor, dass wir kaum irgendwo unserm Satiriker so gut in
die Karten sehen können.

Trotz aller Berührungspunkte, welche die stoische und cy-
nische Schule mit einander gemein haben, hat der echte Cynismus
doch in Bezug auf Polytheismus, Mantik und Fatum immer einen
der Stoa feindlichen Standpunkt eingenommen². Wenn man die
Aeusserungen des Antisthenes und Diogenes, welche Bernays³
namhaft macht, erwägt, ist es nur wahrscheinlich, dass schon die
ältere cynische Literatur, der Schriftenkreis des Menipp und Bio,
Verspottungen dieser stoischen Vorstellungen enthielt. Sie sind
nicht erhalten, um so wichtiger ist aber, dass aus den Fragmenten
der γοήτων φώρα zu ersehen ist, wie der dem Lucian gleich-
zeitige Cynismus über diese Dinge dachte. Die meisten der er-
haltenen Fragmente beschäftigen sich mit der beissenden Persi-
flage wirklicher Orakelsprüche, das letzte dagegen erhebt sich zu
einer tiefer greifenden wenn auch populär gehaltenen philoso-
phischen Deduktion, deren Zweck ist, die Lehre vom Schicksal
zu bestreiten und den freien Willen zu retten. In dieser inter-
essanten Abhandlung finden wir nun so ziemlich alle Motive der
Lucianischen Schrift. Der Satz, in dessen Mitte das Fragment
beginnt, zeigt, dass Oenomaus den Schluss gezogen hatte: wenn
die Weissagung auf einem unabänderlich waltenden Schicksal be-
ruht, so ist es auch nicht Apoll's freier Wille, uns wahrzusagen,

¹ Lucian Bis acc. 2: ἀληθῆς εὐθὺς ὁ Ἐπίκουρος ἀπρονοήτους ἡμᾶς
(τοὺς θεοὺς) ἀποφαίνων τῶν ἐπὶ γῆς πραγμάτων ebenda 20. Icaromen. 32.
Diese Stellen bei Usener fr. 363, vgl. dazu 367—383.

² Das hat zuletzt ausführlich Bernays a. a. O. S. 30 ff. ausgeführt.

³ S. 31 und Anm. 14.

sondern Apoll muss es ὑπ' ἀνάγκης wollen. An diesen wie es scheint theilweise in direkter Anrede an den Gott¹ vorgetragenen Gedanken schliesst sich (§ 2—4) eine objektiv gehaltene Betrachtung des Oenomaus des Inhalts: Ich bin damit auf ein sehr wichtiges Problem gekommen. Die Weisen haben nämlich aus dem menschlichen Leben das wichtigste Besitzthum genommen, den freien Willen. Diese Grundbedingung unseres Seins hat Demokrit² zum Sklaven, Chrysipp zum halben Sklaven gemacht. Und wenn nur Menschen solche Dinge vorbrächten! Nun aber hören wir dass die Götter dasselbe lehren, oder wie er sich ausdrückt 'Wenn nun aber auch die Gottheit gegen uns zu Felde zieht, wehe, was wir erdulden werden!' Wir wollen uns indessen auf den Orakelspruch berufen, den Apoll den Argivern gab ἐχθρὲ περικτιόνεσσι, φίλ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν | εἴσω τὸ προβόλαιον ἔχων πεφυλαγμένος ἦσο (Herod. 7, 148). Soweit Oenomaus in eigener Person. Der Stil wird in den nächsten Paragraphen ausserordentlich sprunghaft. Die Folgerung nämlich, die dieses Orakel involvirt 'wenn uns der Gott einen Rath giebt, so müssen wir doch offenbar im Stande sein danach handeln zu wollen, d. h. unseren Willen der Ansicht des Gottes gemäss bestimmen zu können' — sie wird 'dem Argiver', doch wohl dem argivischen Empfänger, in den Mund gelegt. Und der Gott antwortet darauf 'Ja, wie würde ich sonst Solches verkünden'. Darauf unvermittelt das weitere Orakel, welches Karystos des Cheiron Sohn erhielt, er solle in Euboea colonisiren. Auch hierauf scheint der Empfänger in direkter Rede an Apoll (§ 7) zu antworten. Er trägt das Bedenken vor: 'ich höre von den Weisen, es sei Schicksalsspruch, dass ich nach Euboea komme, magst du es sagen oder nicht, mag ich wollen oder nicht. Indessen will ich mich bei deiner Autorität, der du es besser wissen musst, beruhigen'. Darauf ein drittes Orakel: 'Telesicles, verkünde den Pariern, dass ich dir befehle auf der Eerischen Insel eine Stadt zu gründen'. Diesmal antwortet nicht der

¹ 6. 7. 1 σὲ οὖν ἐν Δελφοῖς καθῆσθαι μὴ δυνάμενον, μηδ' εἰ βούλοιο, σιωπᾶν.

² Ueber Democrits Leugnung des Zufalls und Leukipps (?) Ausspruch πάντα γίνεται ὑπ' ἀνάγκης vgl. Zeller a. a. O. I⁴ 789, 2. Neben Chrysipp, dem der Angriff des Oenomaus allein gilt, hat die Nennung des Democrit (§ 2 u. 17) mit der bezeichnenden Hinzufügung εἰ μήτε ἡπάτημαι wohl mehr dekorative Bedeutung. (Vgl. Saarmann Adnot. in Oen. Frgm. p. 34. Dortmund 1889, welche mir soeben durch die Güte des Verf. zugehen.)

Empfänger selbst, sondern für ihn ein ungenannter Zweifler 'aus Uebermuth oder um den Gott abzuführen' (φήσει τάχα πού τις τετυφωμένος ἢ σὲ ἐλέγχων): 'Ich werde es melden, auch wenn du es nicht beföhlest, πέπρωται γάρ'. Diese Anrede setzt unmittelbar mit den Worten σὺ οὖν δεινὸς γάρ κτλ. Oenomaos fort, der von nun an der alleinige Sprecher bleibt, immer den Gott apostrophirend, anfangs mit verstecktem Hohn sich seiner annehmend ('du Gott, der du stark im Rächen bist, wirst doch diesen Undank und diese Frechheit nicht dulden? Denn wenn du das Orakel nicht hättest geben wollen, so hätte es Telesicles nicht gemeldet, Archilochos nicht in der eerischen Insel Thasos erkannt und die Parier nach Thasos geführt'), dann selbst die Rolle des ἐλέγχων übernehmend: 'Ich weiss nicht ob du so sprichst, und wenn du es thust, nicht weisst was du sagst'. Denn ein Widersinn ist es, wenn dieser stoische Gott der Orakel, ὃς καταστρατεύεται ἡμῶν, der Alles dem Fatum unterordnet, dennoch seinen eigenen freien Willen aufrecht erhält. Diesem thörichten Gott, dem philosophischen Zerrbild einer Gottheit, gilt nun die Anrede bis zum Schluss, indem sie ihm den Unsinn vordemonstrirt, der in der Leugnung des freien Willens liegt. Apoll heisst dieser Gott, aber auch Zeus wird in die Anrede einbegriffen (36. 37) und frei sich gehen lassend schweift sie zuweilen auf die eigentlich gemeinten Philosophen ab (Chrysipp 14. 17. 41), kehrt aber zu Apoll immer wieder zurück. Zuletzt erscheinen Beide neben einander οὔτε θεὸς οὔτε ἄνθρωπος σοφιστής, der Gott und der Sophist, d. i. der sophistische (stoische) Gott. Soweit die Form. Was den Inhalt betrifft, so enthält die Ausführung des Hauptgedankens § 10—19. Er lässt sich mit den Worten (19) zusammenfassen: ἰδοὺ γὰρ ᾧ τρόπῳ ἡμῶν αὐτῶν ἀντειλήμεθα, τούτῳ καὶ τῶν ἐν ἡμῖν αὐθαιρέτων καὶ βιαίων. Die συναίσθησις, die ἀντίληψις ἡμῶν αὐτῶν, unser Selbstbewusstsein giebt uns sowohl die Ueberzeugung unserer Existenz wie unserer Willensfreiheit. Rütteln wir an der Zuverlässigkeit des Selbstbewusstseins, so fällt die Sicherheit des einen wie des anderen. Glauben wir unserer συναίσθησις nicht mehr den Unterschied von freien und gezwungenen Handlungen, so müssen wir auch an unserem Sein irre werden. Also folgerichtig: dann soll der wahnsinnige Alkmaeon nur nicht mehr nach Delphi kommen, denn er weiss ja nicht, ob er ist, ob er rast, oder Apoll, ob er vertrieben ist und nach Hause sich sehnt — und du Apoll weisst nicht, ob der Fragende ist und ob du, der Gefragte, bist. Und

Chrysipp soll nicht mehr in die Stoa gehen und nicht glauben, dort die Dummköpfe zu treffen, die ihn, der gar nicht ist, hören wollen. Der Orakelgott also, der die Zukunft voraussehen und alles wissen will, weiss nichts von der unleugbaren Thatsache des freien Willens, den thatsächlichen Grund zahlreicher Handlungen ignorirt er! Schamlose Prahlerei war es daher dem Laios vorherzusagen, dass ihn der Sohn tödten werde. Denn der Gott konnte noch nichts wissen über die absolut freie Willensrichtung des noch nicht geborenen Sohnes (20—22). Aber nun gar Beides vereinigen zu wollen, den freien Willen und die nothwendige Verkettung der Dinge, also mit Euripides zu sagen, der Entschluss zu zeugen habe bei Laios gestanden, von da an sei Alles Folge unentrinnbarer Nothwendigkeit geworden, ist baarer Unsinn, denn mit der Geburt des Sohnes tritt doch wieder ein neuer selbständiger Wille in die Handlung ein (25). Und nun gefällt sich Oenomaus in einer ausführlichen Darlegung, dass, wenn des Sohnes Wille anders gerichtet gewesen wäre, diese ganze Reihe mythischer Ereignisse sich anders entwickelt haben würde (—29). Natürlich wird der Gott einwenden 'aber diese Dinge haben sich doch thatsächlich so und nicht anders zugetragen, als wie ich sie vorhergesagt'. Darauf entgegnet Oenomaus: Dies Eintreffen des Vorausgesagten ist durchaus werthlos, denn es ist keine Methode denkbar, durch welche der Gott in ein Wissen von den zukünftigen Ereignissen eintreten könnte. Und wieder setzt 31—34 auseinander, dass keine Folge von Ereignissen gleich einer naturnothwendigen Kette (εἰρμός) sei. In jeder Handlung, in der belebte Wesen (auch von dem kleinsten Thier gilt das) thätig sind, liegt der Grund des Geschehens zum kleineren oder grösseren Theile in diesen. Fortwährend treten in jede festgesetzte Handlung neue, nicht vorherzusehende Principien des Geschehens durch die belebten Wesen ein. Jedes derselben durchschneidet den εἰρμός, denn jedes neue Princip hebt die bisherige natürliche Folge auf, nimmt den folgenden Ereignissen das bisherige Princip und unterstellt es einem neuen, resp. macht sie von sich abhängig. Was nützt uns ein Gott (das ist der Sinn dieser Ausführungen), der von den thatsächlichen Grundlagen des Weltlaufs nichts weiss und dennoch prahlerisch vorhersagen zu können vorgiebt, wovon er die treibenden Gründe nicht durchschaut. Und nun wird unter zunehmender Schärfe des Tons das Fatum wieder bis zum Schluss (35 ff.) ironisch in aller Strenge als gegeben gesetzt. Und dennoch, sagt Oenomaus, tadelt (οὐ δίκαια ποιεῖς, ᾧ Ἄπολλον, οὐδ'

ὀρθῶς ἐπιτιμᾶς τοῖς οὐδὲν ἀδικοῦσιν ἡμῖν) Ihr Götter und straft Ihr (ὁ δὲ Ζεὺς οὐτος τί ἡμᾶς τίννυται)? Alles was geschieht, ist ja Schicksalsverkettung, gegen die wir ein Nichts sind (ἡμεῖς δὲ πρὸς τοῦτον [sc. τὸν εἰρμόν] οὐδὲν ἔσμεν). Höre also auf, o Zeus, zu strafen, oder wenigstens strafe dich selbst, der du ja so deutliche Beweise der ἀνάγκη gegeben hast (Ζεὺς . . . τί οὐκ ἑαυτὸν τίννυται cf. S. 378 und § 37: ἄταις ἄς αὐτοὶ ἔχειν δίκαιοί ἐστε ὑπὲρ ὧν ἡμεῖς ἀναγκάσθημεν). Ebenso lächerlich ist Euer Lob. Ihr erlaubt den Schlechten ja nicht gut, den Guten schlecht zu sein (40: οὐκ ἐπετρέπατε ἡμῖν [sc. τοῖς πονηροῖς] ἀγαθοῖς γίνεσθαι . . . ἐβιάσασθε εἶναι πονηρούς). Man kann Euch zufolge wohl die Tugend, aber nicht die Tugendhaften loben, denn die können nicht anders. Und zum Schluss (42): Aber schliesslich ist es Euch mit Eurer Theorie auch gar nicht Ernst, und wenn Ihr wirklich — Gott oder Sophist — behauptet, unser Wille sei nicht frei, sondern untergeordnet, so verdient Ihr — Prügeln.

Die Aehnlichkeiten zwischen diesem Fragment des Oenomaus und Lucians Schrift fallen in die Augen. Zunächst ist die Grundidee dieselbe. Es entsprach von jeher cynischer Sitte, an Stelle der geradlinigen wissenschaftlichen Deduktion nach einem sprunghafteren, bunten, packenden Stil zu suchen. Und so ist es echt cynisch, einen unsinnigen Gottesbegriff dadurch zu bekämpfen, dass man ihn personificirt, und diese widerspruchsvolle Karrikatur der Gottheit mit Fragen und Einwürfen in die Enge treibt. Lucian wie Oenomaus bedienen sich des gleichen Mittels mit der gleichen Terminologie, denn als ein ἐλέγχων wird bei Oenomaus der Sprecher (8) bezeichnet, dessen Rolle Oenomaus aufnimmt, γοήτος ἀπελεγκτής nennt er sich 11, und προεληλεγμένος¹ 'ein im Obigen Abgeführter' wird am Schluss der Gott oder der Sophist genannt. Lucian's Schrift aber führt den Titel Ζεὺς ἐλεγχόμενος. Auch manche kleineren Züge stimmen überein. Der Gott spielt eine klägliche Rolle, er ist schwer von Begriff, ἢ ὁ λέγω οὐ συνίης; sagt Oenomaus und explicirt seine Ansicht noch einmal (33). Auch der Lucianische Gott fasst schwer und fragt πῶς λέγεις (11) πῶς οὐδένα (18). 'Wenn du Zeit hast zu solchem Geschwätz (εἰ σοι σχολὴ τὰ τοιαῦτα ληρεῖν), so frage' sagt (c. 6) Lucian's Zeus, ἀλλ' ἐπεὶ σχολὴν ἄγειν εἰοίκαμεν κτλ. leitet

¹ Denn so wird mit Viger statt προεληλεγμένων, was schwerlich zu halten ist, zu lesen sein, wenn nicht αὐτῶν ausgefallen ist. Mullach's Umstellung ist unsinnig.

(§ 9) Oenomaus seinen Angriff ein. Wir sahen ferner oben, dass bei Lucian nicht nur Zeus zweimal (6. 9) Epikur wittert, sondern auch der Cyniker (7) sich auf die Epikureer beruft. Auch das hat sein Vorbild und seine Erklärung bei Oenomaus, der die sonst gewiss nicht befreundete Schule gegen die Stoa in Schutz nimmt, § 41: ἀλλὰ καὶ τὸν Ἐπίκουρον ὃν σὺ πολλὰ ᾧ Χρῦσιππε ἐβλασφήμησας, ἐγὼ τό γε ἐπὶ σοὶ ἀφήμι τῶν ἐγκλημάτων κτλ.¹

Ebenso laufen nun aber auch inhaltlich die Ausführungen des einen wie des andern im Wesentlichen auf dasselbe hinaus. Zwar sind die Gedanken, welche sich bei Lucian an die beiden ersten Einwürfe des Zeus schliessen, bei Oenomaus jetzt nicht mehr nachzuweisen, und ebenso fehlen begreiflicher Weise bei Lucian die feineren Erörterungen des Oenomaus über Selbstbewusstsein und Willensfreiheit, sowie über die Principien des Geschehens, die in den Individuen liegen. Die letzten Trümpfe aber, welche Beide ausspielen, sind die gleichen. So beginnt bei Lucian (c. 12) das Haupttreffen mit der Verspottung der ganz nutzlosen Mantik, deren Grund ja nicht in den Göttern, sondern der Heimarmene liege. Des Oenomaus ganze Schrift behandelt ja dies Thema, aber auch im letzten Fragment formulirt er es nochmals (37): παῦσαι δὲ καὶ σὺ ᾧ Ἄπολλον μάταια χρησµυδῶν· ἔσται γὰρ, ὃ δεῖ, ἔσται καὶν σὺ σιωπᾶς. Und ebenso schliesst Lucian (14) ὥστε ἡ μαντικὴ ὑμῶν ἐκείνης (sc. τῆς εἰμαρμένης) ἔργον ἐστίν. Bei Lucian wie bei Oenomaus steht am Schluss das wirksamste Moment, dass bei dem consequent durchgeführten stoischen Standpunkt alle Moral zusammenfällt. Was Lucian c. 18 ausführt, ὅτι οὐδὲν ἐκόντες οἱ ἄνθρωποι ποιοῦμεν und dass deshalb Lohn und Strafe wegfallen müssten, lesen wir bei Oenomaus 38—40, und wie Lucian zum Schluss keck ausspricht, Minos solle nicht den Sisyphos und Tantalus, sondern die Heimarmene züchtigen, so ward schon oben erwähnt, dass dem genau entspricht Oenomaus 36: Zeus solle sich selber strafen.

Nun ist eins klar. Das Motiv des interpellirten Zeus ist bei Oenomaus nur ein stilistisches Mittel, in der Weise des Borystheniten, ὃς ἀνθινὰ ἐνέδυσε τὴν φιλοσοφίαν. Daher die freie

¹ Die der Stoa besonders verhassten Gegner gegen sie zu vertheidigen beliebten auch andere Epikur keineswegs freundliche Richtungen, vgl. de Stoic. rep. c. 6. 38. Alexander de fato 100, 5 ὡν ἀκούσας τίς οὐκ ἂν εὐσεβεστέραν εἴποι τὴν λεγομένην ὑπὸ τῶν περὶ Ἐπίκουρον ἀπρονοήσιαν τῆς τοιαύτης προνοίας;

zwanglose Art, mit der es bald fallen gelassen, bald wieder aufgenommen, mit der von Apoll zu Zeus, von Zeus zu den Stoikern übergegangen wird. Lucian aber hat das Motiv ausgenutzt zu einer dramatischen Composition.

Oenomaus hat nach Euseb. unter Hadrian gelebt, während Suidas ihn wenig älter als Porphyry nennt. Obwohl die Gründe, mit welchen kürzlich¹ der letztere Ansatz vertheidigt worden ist, mich nicht überzeugt haben, will ich die Möglichkeit, dass Lucian² die γοήτων φώρα gelesen hat, nicht urgiren. Sicher ist mir nur, dass, wenn nicht diese, ihm jedenfalls eine ähnlich gehaltene cynische Schrift gegen Mantik und Fatum vorlag, denn ich sagte schon, dass wahrscheinlich auch Oenomaus seine Vorbilder hatte, die wohl bis in die Menippeische Zeit zurückreichen mögen. Ich behaupte damit aber keineswegs, dass diese andere dem Oenomaus ähnliche Schrift etwa eine grössere wörtliche Aehnlichkeit mit dem Jupiter Confutatus gehabt haben müsse. Setzen wir den Fall, Lucian habe Oenomaus' Schrift gelesen, so ist sein Ζεὺς ἐλεγχόμενος in allen seinen Eigenthümlichkeiten erklärt. Den Lucian, der kein Abschreiber war, regte an die Schrift eines Cynikers, der in direkter Anrede dem stoischen Gott die Absurditäten der Fatumlehre vorhielt und diesen gelegentlich einen Einwurf machen liess, wie Oenomaus seinen Apoll (31) ἀλλὰ μὴν, φήσεις, γέγονε ταῦτα. Eine solche Vorlage hat Lucian auf seine Weise dramatisirt. Er machte zwei Rollen daraus, den Kyniskos und den Zeus. Den letzteren liess er ja und nein sagen, drohen, schelten, und um die Rolle nicht zu farblos werden zu lassen, legte er ihm noch die Berufung auf Homer, die ängstliche Erwähnung der Epikureer, und endlich alle die Einwürfe in den Mund, die sich der Cyniker seiner Vorlage selbst machte. Wo dieser zu schulmässig und dialektisch wurde, strich er. Wohl möglich, dass er einige andere einschlägige Literatur kannte und verwandte.

Er nutzte das Motiv aus, sagte ich; er überspannte es. Denn eine solche Prosopopöie wie bei Oenomaus lassen wir uns als erwünschtes nach objektiver Deduktion Abwechslung bringendes Schema gern gefallen. Wir wissen aus dem Tenor des Ganzen,

¹ Von Rohde (Rhein. Mus. 33, 171) und Saarmann (de Oenomaos p. 2 u. 20), Eusebs Zeitbestimmung vertritt Zeller a. a. O. III 1³, 719, 1.

² Ueber den Anfang der gegen die Philosophen gerichteten Satiren Lucians vgl. meine Ausführungen Rh. Mus. 43, 161 ff.

wie es gemeint ist, der angeredete Gott erscheint von vornherein als durchsichtiges Spiel der Rhetorik. Anders in dem abgeschlossenen Dialog. Die feste Rollenvertheilung erweckt Ansprüche, denen dieser Zeus seiner ganzen Entstehung nach nicht gewachsen ist. Was nichts anderes war, als die nur angedeutete nicht ausgeführte Karrikatur einer falschen Vorstellung, soll nun selbständig handelnd auftreten, und das ohne jedes orientirende Vorspiel. Lucian's Zeus ist sowohl dürrtig als plump. Die stumme Rolle des Gottes bei Oenomaus, der nur einen Schatten neckte, umgesetzt in nichtssagende Antworten und eine schwachsinnige Hülfslosigkeit ist peinlich, weil wir uns erst allmählich klar machen, wie sie zu verstehen ist.

Also der bestimmt nachweisbaren Anregung einer cynischen Schrift mit grosser Einseitigkeit nachgebend hat Lucian im Jupiter Confutatus einen Angriff auf die stoische Theologie gemacht, bei dem die Vorzüge des Satirikers so gut wie gar nicht hervortreten. Noch ein zweites Mal hat er denselben Zweck verfolgt, im Jupiter tragoedus. Diesmal aber ist es ihm gelungen, ihn in die heiterste Grazie und eine so glückliche Komik zu kleiden, dass nach meinem Dafürhalten sein specifisch satirisches Talent kaum je einen gleich guten Wurf gethan hat. Ich muss es mir versagen, auf die Motive der Scenerie und Handlung hier im Einzelnen einzugehen. Der Beweis dagegen, dass die Tendenz des Tragoedus dieselbe wie die des Confutatus ist und dass das wissenschaftliche Material, das er dazu benutzte, ebenfalls aus anti-stoischen Schriften leicht abgeschöpft ist, kann schnell erbracht werden. Wir sind im Olymp. Die Götter befinden sich in grosser Aufregung, denn ihr stoischer Vertheidiger Timocles ist mit dem Epikureer Damis gestern hart an einander gerathen. Damis hat geleugnet, dass Götter sind und für die Menschen sorgen. Der Disput fand unter grossem Zulauf statt und ist nur aufgeschoben. Morgen soll bis zur Entscheidung gekämpft werden. Man sieht danach: Diese Götter stehen und fallen mit den Stoikern, ἐν ἐνὶ ἀνδρῶν κινδυνεύόμενα τὰ ἡμέτερα (c. 4). Dass es sich um die stoischen Götter handelt, zeigt aber auch das weitere Vorspiel im Himmel. Was der Jupiter confutatus plump und doktrinär ausführte, dass fatum und fürsorgende Gottheit sich ausschliessen, ist hier in die Handlung verwoben. In der Götterversammlung nämlich, die auf Grund der bedenklichen Lage einberufen wird, macht Poseidon (c. 24) den Vorschlag, den Damis vor der Verhandlung durch einen Blitz zu beseitigen. Zeus (c. 25)

muss ihn darauf aufmerksam machen, dass das nicht angehe, da bekanntlich die Moiren, nicht er, bestimmen τὸν μὲν κεραυνῶ, τὸν δὲ ξίφει . . . ἀποθανεῖν. Würde er nicht sonst den Räuber, der ihm in Pisa die zwei goldenen Locken von seinem Bilde gestohlen, niedergeschmettert haben? Und Heracles, der schwach im Denken ist und den Vorgang nicht begriffen hat, kommt noch einmal darauf zurück (c. 32), 'man solle sehen, wie die Sache läuft. Siegt Damis, so werde er ihm die Stoa, in der die Verhandlung stattfindet, über dem Kopf zusammenreissen.' Wieder muss Zeus bemerken, ὡς αἱ Μοῖραι τὰ τοιαῦτα μόναι δύνανται, ἡμεῖς δὲ ἄκυροι αὐτῶν ἐσμεν. Ferner sucht sich ja auch der Ζεὺς ἐλεγχόμενος zuletzt noch mit dem Wahrsagen zu decken, denn die praesensio rerum futurarum war das erste Argument des Kleantes. Auch dieser Punkt wird im Vorspiel erledigt. Denn auch Apoll hatte sich zum Wort gemeldet und es ist gleich sehr charakteristisch, dass keiner von allen Göttern den Stoiker Timocles so genau kennt, wie der Orakelgott, der seinem Vorschlag eine genaue Personalbeschreibung dieses Philosophen zu Grunde legen kann. Da treibt ihn Momus, der die Kritik im eigenen Lager bedeutet, und der schon c. 20 über die Orakel einige bissige Bemerkungen gemacht hatte, in die Enge: 'weshalb berathen wir? Lassen wir uns doch von Apoll voraussagen, wie die Sache enden wird'. Und nun lässt sich keine drolligere Persiflage der Mantik denken, als sie dieser Apoll in seiner grossen Verlegenheit liefert, der sich erst damit zu retten sucht, dass er seinen Orakelapparat nicht zur Hand habe, und schliesslich, als auch Zeus drängt, den Gallimathias in c. 31 producirt.

Das Vorspiel schneidet plötzlich die Ankunft des Hermes Agoraios ab, welcher meldet, der Kampf beginne. Die Horen machen die Aussicht frei und die Götter lagern sich horchend um die Himmelsthür. Damit sind wir auf der Erde, in Athen, und Zeugen des Disputs. Auch dieser ist in der lebendigst persönlichen Färbung gehalten, aber doch so, dass wir mit Erfolg die Frage stellen können, welcher wissenschaftlichen Mittel sich Lucian dabei bedient hat. Dass nun erstlich die von Timokles vorgebrachten Argumente in der That stoisch sind, bedarf keines langen Nachweises. Es sind folgende. 1. Die weise Einrichtung und Ordnung der Welt, besonders die Gleichmässigkeit der Himmelserscheinungen und Jahreszeiten zwingt zur Annahme einer waltenden Vorsehung (c. 38). 2. Homer und andere Dichter, wie

Euripides, sagen aus, dass Götter sind (c. 39—41). 3. Die übereinstimmende Ueberzeugung aller Völker spricht für sie (c. 42). 4. Die Vorhersagungen der Orakel (c. 43), 5. Der Donner des Zeus beweist ihr Dasein (c. 45). 6. Wie das fahrende Schiff undenkbar ist ohne einen Lenker, so der Weltlauf ohne einen Herrscher (c. 46—50). 7. Wenn es Altäre giebt, so giebt es Götter. Es giebt aber Altäre, also giebt es Götter. Diese von Lucian absichtlich in schlechtester Reihenfolge gegebenen Argumente laufen im Wesentlichen auf die vier bekannten des Kleanthes hinaus, die Cicero¹ anführt. Kleanthes sagt, die Menschen seien zu der Annahme von Göttern gekommen 1. durch Voraussagungen künftiger Dinge, 2. durch die grossen Vortheile, welche die Menschen durch Klima, Fruchtbarkeit der Erde u. s. w. geniessen, 3. durch den Schrecken, den uns Blitz, Sturm, Pest u. s. f. einflössen, 4. durch die Gleichmässigkeit, Schönheit und Ordnung der himmlischen Erscheinungen. Nur der 2. Grund des Kleanthes fehlt bei Lucian. Der 4. entspricht genau Lucian's 1., der 1. des Kleanthes Lucian's 4., sein 3. Lucian's 5. Und wenn wir näher zusehen, so ist Lucian's 3. Grund (die Uebereinstimmung aller Völker) der Ausgangspunkt des Kleanthes, der quattuor de causis dixit in animis hominum informatas deorum esse notiones. Auch Cicero (Balbus) führt das im Anfang des zweiten Buchs aus (itaque inter omnis omnium gentium summa constat; omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos 2, 12 cf. § 5 ff.). Hervorragende Zeugen für die Uebereinstimmung der Völker sind aber die Dichter, vor allem Homer, von dem bekannt ist, dass er von Chrysipp derart benutzt wurde, dass es in seinen Schriften den Anschein hatte, Homer sei Stoiker gewesen² (Lucian's 2. Argument). Wir hätten also nur noch nach dem 6. und 7. Grund zu fragen. Der erstere führte aus, dass wie ein Schiff nicht seinen Cours halten könne ohne den Steuermann, so das Weltganze undenkbar sei ἀκυβέρνητον καὶ ἀνηγεμόνευτον. Das ist aber nichts anderes als Umschreibung des 4. Kleanthischen Arguments. Auch Cicero³ knüpft an den Hinweis auf die

¹ de nat. deor. II 13. Wachsmuth de Zenone et Cleanthe II p. 15. Gött. 1874.

² Vgl. oben S. 375 Anm. 1 und Cic. de nat. deor. I 41 ut etiam veterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sunt, Stoici fuisse videbantur.

³ de nat. deor. II 15.

gleichmässige Bewegung des Weltganzen die ähnliche Erwägung *ut si quis in domum aliquam aut in gymnasium aut in forum venerit, cum videat omnium rerum rationem modum disciplinam, non possit ea sine causa fieri iudicare, sed esse aliquem intellegat, qui praesit et cui pareatur, multo magis in tantis motionibus . . . statuatur necesse est ab aliqua mente tantos naturae motus gubernari.* Was endlich das 7. Argument betrifft, so scheint es zwar nur die Karrikatur eines Beweises, hat aber, wie Wieland schon richtig bemerkt hat, sein frappantes Seitenstück in dem stoischen Beweis bei Cicero¹: *quorum interpretes sunt, eos ipsos esse certe necesse est. deorum autem interpretes sunt: deos igitur esse fateamur.*

Also Lucian lässt seinen Timocles in der That nur stoische Gedanken vortragen, freilich in einer Anordnung, deren Ungeschick durchaus der von Apoll charakterisirten Hilflosigkeit des Timocles im öffentlichen Disput entspricht. Die Kritik des Epikureers lässt dagegen den Schulstandpunkt nicht so rein hervortreten und berührt sich mit den Widerlegungen anderer Richtungen. Was er zunächst gegen das Argument aus der *τάξις* vorbringt, ist allerdings gut epikureisch. Die Ordnung, sagt er, leugne ich gar nicht, aber eine Vorsehung ergiebt sich daraus nicht, denn die Dinge können sich früher ganz anders verhalten und erst allmählich einen festen und bleibenden Bestand genommen haben. Was du Vorsehung nennst ist nur mechanische stoffliche Nothwendigkeit². Denn die Epikureer meinten *mundum ipsum nec ratione ulla nec arte nec fabrica instructum, sed naturam rerum quibusdam minutis seminibus et insecabilibus conglobatam*³. Am besten beleuchtet die epikureische Widerlegung die gegnerische Darstellung bei Cicero⁴. 2. Der Berufung auf Homer stellt Damis zuerst die gut eratosthenische⁵ Behauptung gegenüber, dass Dichter nicht zur Belehrung, sondern zur Erbauung schreiben und berührt sich dabei mit Diogenian⁶, der ebenfalls dem Chrysipp vorhält, dass es dem Dichter zieme oft das Gegentheil

¹ Ebenda II 12.

² *Simpl. ad Arist. Phys.* 372, 9 Diels (Usener 377) *ταύτης δοκοῦσι τῆς δόξης τῶν μὲν ἀρχαίων φυσικῶν ὅσοι τὴν ὑλικὴν ἀνάγκην αἰτίαν εἶναι τῶν γιγνομένων φασί, τῶν δὲ ὑστέρων οἱ Ἐπικούρειοι.*

³ Usener fr. 368 (248, 1).

⁴ *de nat. deor.* II 93.

⁵ Strabo 1, 7.

⁶ Euseb. *pr. ev.* 6, 8, 7. 263^b.

des Früheren zu sagen, da er nicht Wahrheit über die Natur lehre, sondern Affekte, Charaktere und verschiedene Meinungen der Menschen nachahmend darstelle. Ein Gedanke, den auch Lucian gleich darauf an Euripides exemplificirt, der Götter auftreten lässt und doch so freigeistig über sie spricht wie fr. 935 und 483 (Nauck) (c. 41). Wenn dann aber Damis an zweiter Stelle auf die der Gottheit unwürdigen Erzählungen Homers über die Götter aufmerksam macht, so wiederholt er oft Ausgesprochenes, allerdings auch von Epikur und Philodem¹, jedoch ohne jede dem Homer feindselige Aeussung, wie sie Epikur² beliebte.

Was aber Damis gegen den dritten Beweis aus dem consensus gentium sagt, hätte ein richtiger Epikureer so nicht aussprechen können. Denn auch Epikur³ schloss aus der allgemeinen Uebereinstimmung auf das Dasein von Göttern, nur dass er sie sich anders als die populäre Vorstellung dachte. Der Lucianische Epikureer aber zieht aus den allgemeinen Vorstellungen der Menschen über Götter nur die Folgerung $\omega\varsigma\ \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu\ \beta\acute{\epsilon}\beta\alpha\iota\omicron\nu\ \delta\ \pi\epsilon\pi\iota\ \theta\epsilon\omega\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \xi\chi\epsilon\iota$, indem er die im Einzelnen so weit auseinander gehenden Vorstellungen verschiedener Völker in charakteristischen Beispielen lächerlich macht, wie z. B. dass die Skythen dem Schwerdt, die Assyrer der Taube opfern u. s. f. Auch diese Erwägung findet sich in den abweichendsten Behandlungen dieses Themas wieder. Wie der Epikureer hier gegen die Stoiker anführt, die Memphiten hielten den Stier, andere Aegypter Ibis und Krokodil für einen Gott, so bemerkt das Gleiche gegen die Epikureischen Götter Cotta, der Akademiker, bei Cicero⁴. 'Die Perser opfern dem Feuer, die Aegypter dem Wasser', sagt Damis hier und Sextus Empiricus⁵ verwendet es gegen Eudemus und ihm ähn-

¹ Vgl. S. 380 Anm. 4.

² Von Epikur, der von $\mu\upsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\eta\mu\alpha\tau\alpha\ \omicron\mu\eta\upsilon\omicron\upsilon$ sprach und in den Werken der Dichter $\delta\lambda\acute{\epsilon}\theta\epsilon\upsilon\omicron\iota\omicron\nu\ \mu\upsilon\theta\omega\upsilon\ \delta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\alpha\upsilon$ sah, haben wir den Ausspruch $\omicron\upsilon\chi\ \delta\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\omega\upsilon\ \pi\omicron\lambda\lambda\omega\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\alpha\iota\upsilon\omega\upsilon\ \delta\lambda\lambda\prime\ \delta\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\omega\upsilon\ \pi\omicron\lambda\lambda\omega\upsilon\ \delta\acute{\omicron}\xi\alpha\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\iota\varsigma\ \pi\omicron\sigma\acute{\alpha}\pi\tau\omega\upsilon\ \acute{\alpha}\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma$ (Diog. L. 123). Vgl. Usener fr. 228 u. 229.

³ solus enim Epicurus vidit primum esse deos quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura Cic. de nat. deor. I 43. Vgl. Usener fr. 232 ff.

⁴ Cic. de nat. deor. I 82 ne fando quidem auditum est, crocodilum aut ibim . . violatum ab Aegyptio. quid igitur censes? Apim illum sanctum Aegyptiorum bovem, nonne deum videri Aegyptiis?

⁵ adv. Physicos 32 $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \pi\acute{\epsilon}\rho\sigma\alpha\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\ \pi\acute{\theta}\rho\ \theta\epsilon\omicron\phi\omicron\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\nu\ \text{Αἰγύπτιοι δὲ τὸ ὕδωρ}$.

liche Theorien. Ganz Verwandtes braucht auch Cotta¹ gegen die Stoa. Also Damis verspottet den consensus gentium, von dem ausgehend Epikur auf Götter schloss. Noch bemerkenswerther ist, was damit zusammenhängt, dass dieser Epikureer sich schlechtweg und ohne Einschränkung als Leugner aller wie auch immer gearteter Götter einführt².

Die folgenden Argumente werden sehr flüchtig abgethan, das 4. aus der Wahrsagung mit Berufung auf so perfide Orakel, wie das dem Kroisos gegebene, der es sich doch so viel hatte kosten lassen, also im Stil des Oenomaus, das 5., der Donner des Zeus, mit der Frage, welcher Zeus gemeint sei, ob etwa der, dessen Grab in Kreta gezeigt wird. Auch das ist ein Gemeingut, das sich Cotta³ in seiner skeptischen Ausführung über die vielen Ioves nicht entgehen lässt. Nur beim 6. Argument, der Umschreibung des 4. Kleanthischen, wird Damis noch einmal ausführlicher. Mit einem Schiff hatte Timocles die Welt verglichen und die Gottheit mit dem Steuermann oder Schiffsherrn. Ironisch führt Damis das Bild aus. Wie schlecht ist das Schiff eingerichtet, und von der Bemannung wie wenige an der rechten Stelle und tüchtig! τὸ τῆς νεῦς τοῦτο παράδειγμα κινδυνεύει περιπετράφθαι κακοῦ τοῦ κυβερνήτου τετυχηκός. Der Gedanke ist gewiss nicht unepikureisch: tanta stat praedita culpa⁴, mit der Fehlerhaftigkeit der Welt begründet Epikur den Widerspruch gegen die Pronoia. So bei Lactantius⁵, wo davon ausgegangen wird, worauf Damis zum Schluss kommt, bonis adversa semper accidere . . malos contra beatos esse. Wir hörten aber dieselben Beispiele aus dem Munde des Lucianischen Cynikers

¹ Cic. de nat. deor. III 39.

² c. 4 sagt Zeus von ihm: Δάμις οὐτ' εἶναι θεοῦς ἔφασκεν οὔτε ὄλωσ τὰ γινόμενα ἐπισκοπεῖν, ebenso in dem ausführlichen Bericht c. 17: οὐδὲν ἄλλο ἢ μηδὲ ὄλωσ ἡμᾶς εἶναι λέγων, und Damis bestätigt das c. 35. Epicur ging so weit, die üblichen Opfer und Feste mitzumachen (vgl. Zeller a. a. O. 437, 2), und einen modificirten Cult der Götter in der Schule zeigen fr. 384 ff. (Usener) und Lucrez 6, 75 ff. Davon findet sich natürlich bei Damis auch keine Spur, wenn er auf die Behauptung des Timocles: 'Du reisst alle Altäre der Götter ein', ganz indifferent antwortet: 'nicht alle, denn die auf welchen nur geräuchert wird schaden ja nichts' (c. 44).

³ Ebenda III 53.

⁴ sc. natura mundi Lucr. 2, 181.

⁵ divin. instit. 3, 17, 8. Usener fr. 370.

und sahen Cotta und Plutarch ähnliche Erwägungen anstellen. Das letzte Argument endlich beantwortet Damis damit, dass er seinem schimpfenden Gegner lachend den Rücken kehrt.

Nun, und die Götter, von denen ich sagte es seien nicht die wirklichen sondern die stoischen gemeint, was thun sie nach der Niederlage ihres Patrons? Lösen sie sich in Luft auf? Nein, sie konstatiren nur sehr betrübt durch Zeus' Mund den definitiven Sieg des Gegners, und einer von ihnen, Hermes, ist sogar so guten Muthes, dass er vorschlägt: 'Thun wir als ob nichts passirt sei. Die Dummen hören nicht auf, die Majorität unter den Hellenen und alle Barbaren haben wir noch immer für uns'. Man wird sagen: Diese letzte Schnödigkeit trifft aber doch die Götter selbst, und nicht die stoischen Phantome? Unleugbar. Aber Niemand wird im Ernst so pedantisch sein, und deshalb den ersten und letzten Zweck der Satire verkennen. Gewiss ein gläubiger Verehrer der Götter war Lucian nicht und in diesen Dialogen seinen Witz an ihnen zu üben hat ihm ersichtlich Freude gemacht. Aber er war auch nicht der Mann offene Thüren einzurennen: was ihn veranlasste seine Zeussatiren zu schreiben, war lediglich die stoische Vertheidigung der Götter. Und es mag auch hier darauf hingewiesen werden, dass dieselben deshalb eine besondere Stelle unter allen philosophischen Satiren Lucians einnehmen, weil nur in ihnen der Versuch gemacht wird, eine bestimmte philosophische Ansicht zu widerlegen.

Indessen darf ich diesen Gedanken hier nicht weiter nachgehen. Ich komme zum Schlusse aber nochmals auf die Philosophen zurück, denen die Widerlegung der Stoa in beiden Schriften anvertraut ist. Das eine Mal ist es ein Cyniker, und zwar ein ächter Cyniker. Allerdings sagt Bernays¹: 'Der Mensch, der den Zeus ad absurdum führt, heisst 'Hündlein' schlechthin, Kyniskos, ist aber in religiöser Hinsicht keineswegs ein Cyniker, sondern wie Lucian selbst angedeutet (c. 6. und 9) stark epikureisch gefärbt'. Aber das ist einfach falsch. Denn wohl äussert dieser Kyniskos Manches, das auch andere Schulen gegen die Stoa vorgebracht haben, aber Nichts, das der Cynismus sich nicht aneignen konnte. Angesichts der Analogie des Oenomausfragments liegt nicht der geringste Grund vor, daran zu zweifeln, dass der Name der von Lucian so gern benutzten Schule auch hier auf richtig gemeint ist, und dass er deshalb gewählt ist, weil Lucian

¹ a. a. O. S. 47.

sich bewusst war, die formelle Anregung, wie die Hauptgedanken seiner Schrift einem Cyniker zu verdanken. Im anderen Falle spricht allerdings ein Epikureer und es geschieht Alles, um die Verständigkeit und Geistesschärfe dieses Mannes in helles Licht zu setzen. Aber dieser Epikureer ist nicht ächt. Nicht etwa deshalb, weil er nur ein spezifisch epikureisches Argument¹ vorbringt und alles andere Gemeingut antistoischer Schriftsteller aller Richtungen ist, sondern weil er Dinge sagt, die ein Epikureer nicht sagen kann. Wie im Jupiter Confutatus den Epikureern die Bekämpfung einer epikureischen Ansicht untergeschoben wird, so verspottet Damis die ganz epikureische Berufung auf den consensus gentium, ja dieser Pseudo-Epikureer ignorirt nicht nur die positive Ansicht Epikurs über die Götter, sondern widerspricht ihr direkt, indem er von vornherein schlechthin als Leugner alles Göttlichen auftritt. Es ist undenkbar, dass Lucian die so viel verspottete Epikureische Göttertheorie nicht gekannt habe, undenkbar, da er offenbar in dieser Litteratur viel herumgeblättert hat. Es zeigt sich eben wieder, wie weit er damals entfernt war, sich mit irgend einer Sekte zu identificiren. Wie der Cynismus, so hatten auch die Epikureer seine Sympathie vor allen anderen², aber mehr nicht. Und man wird vielleicht nicht fehl gehen, wenn man in diesen Abweichungen des Damis von der reinen Lehre Epikurs eine zwar wohlwollende und stillschweigende, aber doch entschiedene Ablehnung einer Lucian absurd erscheinenden epikureischen Folgerung sieht.

Kiel.

Ivo Bruns.

¹ Vgl. S. 392.

² Vgl. Rh. Mus. 43 S. 175 ff.