

# GÖTTER UND MENSCHEN IN DER THEOLOGIE EPIKURS

Aureo doctori Ernesto Bickel

„Wenn du“, heißt es an einer wichtigen Stelle des lukrezischen Gedichts (VI 68 ff.), „Unwürdiges von den Göttern glaubst, was nicht paßt zu ihrem Frieden, dann minderst du ihre selige Majestät, und sie wird dir schaden (*delibata deum per te tibi numina sancta saepe oberunt*); nicht als ob du der Götter heilige Gewalt zum Zorn reizen könntest, sondern weil du den Friedevollen den Zorn zuschreibst und nicht mit abgeklärtem Herzen ihre Tempel betrittst (*nec delubra deum placido cum<sup>1</sup> pectore adibis*), nicht mit stiller Seele die Bilder aufnehmen kannst, die von ihren hehren Gestalten ausströmen<sup>1</sup>).“ Zu den *delibata deum . . . numina sancta*<sup>2</sup>) könnten die Kommentare Pap. Oxy. II 215 col. 2, 15 sq. zitieren: οὐκ οὖν δῆλον ὡς ἐλαττῶν τοὺς θεοὺς (nach vorausgehendem τί γάρ. . . δέδοικας; πότερα ἀδικεῖν ἐκείνους νομίζων); der Gedanke, daß das hier durchaus als legitim angesehen<sup>3</sup>) *adire templa deum* bei dem im Sinne der Philosophie „Unfrommen“ sich in einem Zustand vollzieht, dem die im günstigen Falle aus der Teilnahme an religiösen Bräuchen fließende ἡδονή immer unerreichbar bleibt, ist besonders eindrucksvoll bei Plutarch<sup>4</sup>) formuliert, de super-

1) Verkürzende Wiedergabe nach Ed. Schwartz, Charakterköpfe aus der Antike (Neuausgabe von Stroux, Lpzg. 1943) S. 148 f.

2) Gegensatz ist das πᾶν τὸ σέμνωμα τηρεῖν, das Epikur epist. 1,77 mit Nachdruck einschränkt. Im Hinblick auf die *praestans deorum natura*, die *excellit* (Cic. nat. deor. 1,45), wird das hier und sonst von Lukrez gebrauchte *delibare* gut beleuchtet durch eine Stelle wie Plancius apud Cic. epist. fam. 10,21,2 *nec de laude . . . delibare quidquid*.

3) Bei Lukrez ist das ziemlich singulär; seine innere Beteiligung ist gewiß größer, wenn er wie 5,1198 ff. dem *omnis accedere ad aras* und *procumbere humi prostratum* (dazu kann man übrigens ebenfalls Parallelen aus der gleich zu nennenden Plutarchschrift stellen: de superst. 166 α ῥίψει ἐπὶ πρόσωπον, αἰσχράς προκαθίσεις) das ohne jeden gottesdienstlichen Akt sich vollziehende *pacata posse omnia mente tueri* gegenüberstellt.

4) Der Quellenfrage des Plutarchschriftchens, die in Zieglers Plutarchartikel (Sp. 190) ein wenig summarisch und wohl noch ohne Kenntnis der Behandlung durch Festugière (*Épicure et ses dieux*, Paris 1946, S. 77 ff.) berührt ist, brauchen wir für unsere Zwecke nicht nachzugehen.

stit. 169e: τότε γὰρ ἀθλιώτατα καὶ κάκιστα πράττουσιν οἱ δεισιδαίμονες, ὥσπερ ἄρκτων φωλεοῖς ἢ χειαῖς δρακόντων ἢ μυχοῖς κητῶν τοῖς τῶν θεῶν μεγάροις ἢ ἀνακτόροις προσιόντες<sup>5)</sup> (das Gegenbild liefert der angeführte Πυθαγόρου λόγος: βέλτιστοι γινόμεθα πρὸς τοὺς θεοὺς βαδίζοντες); schon Platon hat an einer Stelle der Gesetze (716 d) ausgesprochen, daß beim κακός der „Verkehr“ (προσομιλεῖν) mit der Gottheit gerade das Gegenteil der εὐδαιμονία hervorruft. Was das von Lukrez behauptete *obesse* der Götter betrifft, so zeigt *non quo . . . , sed quia tute tibi . . . constitues* (V. 71 sqq.) eindeutig, daß die göttliche βλάβη hier gewissermaßen in der δόξα, ὅτι βλάπτει τὸ θεῖον bestehe, wie sie Plutarch de superst. 165 c als beklagenswerte Folgeerscheinung der Deisidaimonie geschildert wird<sup>6)</sup>; als Parallele — seltsamerweise pflegen die Kommentare sie nicht zu bringen — läßt sich Porph. ad Marc. 18 anführen: οὐ χολωθέντες οἱ θεοὶ βλάπτουσιν, ἀλλ' ἀγνοηθέντες (ein Satz, der zu der Mahnung führt μὴ τοῖνυν μίαινε τὸ θεῖον ἀνθρωπίναις ψευδοδοξίαις); es ist also der vulgären Vorstellung vom βλάπτειν der Gottheit ein neuer — philosophisch vertretbarer — Sinn verliehen<sup>7)</sup>, der es als Folge menschlicher ἀγνοία erscheinen läßt.

Mir scheint die für die Gesamtkonzeption so wichtige Betrachtung der εὐσεβεία als einer Haltung der Mesotes zu zeigen, daß Plutarchs Vorbild letztlich auf frühperipatetischen, wohl theophrastischen Ausführungen fußt. Das würde am ungezwungensten erklären, daß bestimmte Züge sich als 'thèmes usuels dans l'école d'Epicure' (Festugière l. c. 78) darstellen: Theophrast und Epikur wurzeln in der gleichen religiösen Situation und haben in manchem ähnliche Anliegen. Trotz Festugière (vgl. seine Parallelstellen aus Lukrez und Philodem *ibid.* adn. 1) mag ich nicht glauben, daß Plutarch im Komplex *περὶ δεισιδαιμονίας* direkte Anleihen bei der epikureischen Literatur gemacht hat (so Festugière: 'Plutarque a dû les emprunter à la littérature épicurienne'), wie mir auch umgekehrt sein Gedanke, die Thematik *περὶ ἀθεσθητος* ganz gegen die epikureische Doktrin gerichtet sein zu lassen (offenbar wegen c. 1 *ἀτόμους τις οἶται κτλ.*), zu weit zu gehen scheint.

5) Vorher, 169 d: ἤδιστα δὲ τοῖς ἀνθρώποις ἑορταί . . . ὁ δὲ δεισιδαιμων βούλεται μὲν, οὐ δύναται δὲ χαίρειν οὐδ' ἠδεοσθαι . . . ἑστεφανωμένους ὠχρίᾳ, θύει καὶ φοβεῖται, εὔχεται φωνῇ παλλομένη καὶ χερσὶν ἐπιθυμᾷ τρεμούσαις.

6) Demgegenüber ist der radikale ἄθεος ohne jede βλάβη (was er mit dem εὐσεβής gemeinsam hat, während er sich mit dem δεισιδαιμων darin berührt, daß er τοῦ ὠφελούντος nicht teilhaftig wird).

7) Vgl. zu dieser Problematik Philod. Piet. 67,17 sqq. (p. 97 G.) οὐδεὶς γὰρ . . . τῶν ὠφελεῖν καὶ βλάπτειν εἰρηκότων φιλοσόφων τοὺς θεοὺς ὁμοίως τοῖς χυδαίοις ὑπέλαπεν τὰς ὠφελίας καὶ τὰς βλάβας, [ἐν]ιοι (recte Philippson) δ' οὐδὲ βλάπτειν ὅλως ἔφασαν αὐτοῦς (welch letztere Position Philodem offenbar nicht teilt).

Diese Weise der 'Schädigung' hat nichts mit *jener* zu tun, die Seneca mit Recht für den epikureischen Gott leugnet, wenn er — durchaus im Sinn der Feststellung des tatsächlichen Dogmas, nicht etwa eigener Reflexion darüber — sagt: *nulla illi (deo) . . . nocendi materia est* (benef. 4, 4, 1). Die Annahme einer nicht im üblichen Wortsinn verstandenen göttlichen βλάβη, der übrigens ein paralleles (ebenfalls durch spiritualisierende Umdeutung zustande kommendes) Lehrstück von der göttlichen ὠφέλεια<sup>8)</sup> zur Seite steht — 'Förderungen' und 'Schädigungen' sind Funktionen unseres Verhältnisses zur νόησις θεοῦ<sup>9)</sup> —, wird von Philodem mehrfach berührt (die entscheidenden Stellen, die in der Diskussion von jeher eine Rolle zu spielen pflegen, sind jetzt in Dianos Kommentar<sup>10)</sup> S. 105 ff. in extenso ausgeschrieben); wie steht es hier mit Epikur selbst? Gigon<sup>11)</sup> bestreitet für Epikur das Lehrstück von der spirituellen βλάβη und ὠφέλεια durch die Götter (d. h. Götterbilder): «Auch Demokrit kennt die Abbilder als Quelle der Gotteserkenntnis. Er schreibt ihnen außerdem nützliche oder schädigende Wirkung zu. Dies tut Epikur natürlich nicht.» Nun, ich will nicht darauf insistieren, daß der spätere Kepos sich dem Meister gegenüber immer sehr konservativ verhielt — er war nur zu Ausgestaltungen, nicht zu Umgestaltungen der genuinen Lehre fähig —; schon die bloße Erwägung der inneren Wahrscheinlichkeit von Gignons These genügt, um für Epikur das zu postulieren, was ihm gefehlt haben soll. Der

8) Das ὠφελεῖσθαι besteht natürlich darin, daß der Weise ὡς βέλτιστος γίνεται, vgl. in diesem Zusammenhang Eiliv Skard, Symb. Osl. 1949, S. 14 Anm. 4. Es sollte überflüssig sein, zu betonen, daß auch in ganz andern geistigen Räumen religiöse (oder säkularisiert religiöse) Ausdrucksweise da von göttlichen „Wohltaten“ redet, wo nicht ein „Handeln“ Gottes vorschwebt, sondern die ideell wohlthätige Spiegelung des Göttlichen in der menschlichen Vorstellung und Einbildungskraft gemeint ist. Als besonderes Kuriosum sei hier, nicht ohne Absicht, ein Beleg gerade aus der Sphäre der „pneumatischen Genießer“ des Protestantismus gebracht: Wieland ruft in einer Schrift („Empfindungen eines Christen“ von 1757, Vorwort: Brief an den Hofprediger Sack) seiner frühen „seraphischen“, noch durch mancherlei Fäden mit dem Pietismus verbundenen Periode aus: „Soll man von Blicken eines wollüstigen Mädchens, aber ja nicht von göttlichen Wohltaten entzückt werden dürfen?“

9) Damit ist, so möchte ich glauben, Baileys erstaunte Frage: „Is there any evidence in Epicureanism for the idea that the images of the gods do harm to the evil?“ (Epikurkommentar S. 331) bereits eingangs beantwortet.

10) Epicuri Ethicā, Florentiae 1946.

11) Epikur (Zürich 1949), XLV. Vgl. auch ebd. XLIII.

entschiedene Leugner des (vulgären oder auch philosophisch aufgeputzten) Ammenmärchens vom providentiellen Weltregiment Gottes, das βλάβαι und ὀφέλειαι immer der richtigen Adresse zuweist, mochte sehr wohl das Bedürfnis verspüren<sup>12)</sup>, ausdrücklich eine mit den Grundlagen seines Systems zu vereinbarende ideelle Relation 'Gott-Mensch', rufe sie nun Lust oder Unlust hervor, anzunehmen, also — um Philodems Formulierung zu benutzen — οὐχ ὁμοίας τοῖς χυδαίοις . . . ὀφελίας καὶ βλάβας zu behaupten. Man sieht sich für die Entscheidung der Frage an den umstrittenen Schlußpassus im theologischen Abschnitt des Menoikeusbriefes (epist. 3, 124) gewiesen, wo nur behutsame und den Gesamtzusammenhang berücksichtigende Interpretation ein Urteil darüber gestattet, ob die nicht-epikureische Vorstellungsweise — natürlich in polemischer Absicht — entfaltet oder Epikurs eigene These entwickelt werden soll<sup>13)</sup>. Usener, in der Praefatio der 'Epicurea' (XX sq.) eine Selbstberichtigung seiner ursprünglichen Auffassung (app. crit.) nachtragend, hat mit Hilfe des frg. 385<sup>14)</sup> und der den Ausgangspunkt unserer Darlegungen bildenden Lukrezverse die subtile Lehre von göttlichen 'Förderungen' und 'Schädigungen' bereits für Epikur selbst sicherzustellen — und erstmalig aufzuhellen — gesucht: «de dis boni bene, mali male sentiunt. ut cuiusque ingenium bene moratum est ac paratum ad suscipienda deorum simulacra, ita beatitudine illinc expletur: mali cum sint animo illis simulacris obstructo, falsis suis opinionibus in mala omnia abripiuntur» eqs. Useners konstruktiver Sinn erfuhr durch den Materialzuwachs der Herculansenia eine glänzende Bestätigung<sup>15)</sup> — was nicht hindert, daß heutzutage

12) Typisch ist in diesem Zusammenhang Epikurs ausdrückliche Feststellung (p. 368 Us. = Plut. adv. Col. 8, 1111b), mit der Aufhebung der Providenz sei keinesfalls die Religion abgetan.

13) Mit Recht hat Diels im Wortindex seiner Ausgabe des Pap. Oxy. II 215 (SB Berl. 1916) s. v. βλάβη und βλάπτειν beide Möglichkeiten unterschiedslos der Interpretation als Material dargeboten.

14) Atticus Eusebii praep. ev. XV 5 p. 800 a ἤδη δὲ ταύτη γε καὶ κατ' Ἐκτικουρον ὄνησις τοῖς ἀνθρώποις ἀπὸ θεῶν γίνεται· τὰς γοῦν βελτιονὰς ἀπορροίας αὐτῶν φασὶ τοῖς μετασχοῦσι μεγάλων ἀγαθῶν παραίτιας γίνεσθαι. Eduard Schwartz hat sich — wie ich auch aus einer Zuschrift zum theologischen Passus des Pap. Herc. 1251 weiß — die definitive Beurteilung Useners voll zu eigen gemacht; in seiner 'Ethik der Griechen', Stuttgart 1951, S. 253 hat die vom verdienstvollen Herausgeber herrührende Anm. 15 (zu Schwartz' Darstellung S. 188) durch Nichtberücksichtigung von Useners Selbstkorrektur ein unzutreffendes Bild entstehen lassen.

15) Vgl. vor allem die Ausführungen Philipppsons, Phil. Wochenschr. 51, 1931, Sp. 63, das bei weitem Beste, was seit Usener gesagt wurde.

sein Interpretationsvorschlag nicht nur da, wo allzu gern — in berechtigten wie in unberechtigten Fällen — die vorhandenen philosophischen Fragmentsammlungen grundsätzlich als korrekturbedürftig bezeichnet werden, in Vergessenheit zu geraten droht: vor Gigon<sup>16)</sup> scheinen schon Diels<sup>17)</sup>, Jensen<sup>18)</sup>, Bickel<sup>19)</sup> und Björck<sup>20)</sup>, um nur einige Namen zu nennen, von Usener (Philippson) unbeeindruckt zu sein. Da ferner Diano und Festugière<sup>21)</sup> trotz richtigerer Gesamtbeurteilung die Schlüsselsätze des kurzen — allzu kurzen — theologischen Passus im Menoikeusbrief nicht in allem befriedigend interpretieren (und gerade das, worin ihre Interpretation unzureichend ist, gefährdet vielleicht die Annahme von Useners richtig gewonnenem

---

Als Usener an den Epicurea arbeitete, lag Philodems Schrift *περὶ εὐσεβείας* nur in der recht unzureichenden Bearbeitung von Gomperz vor. Es spricht für die Richtigkeit von Useners These, daß die von Philippson über Gomperz hinaus erzielten Korrekturen völlig mit ihr harmonieren.

16) Jetzt auch Johannes Mewaldt, *Epikur, Philos. der Freude*, Stuttgart 1950 S. 38.

17) Vgl. a.O. S. 905, Index s. v. *βλάβη*. Usener betrachtete die Art der Zeichensetzung nach *ἀποφάσεις* hier wohl mit Recht als absolutes Kriterium der Interpretationsweise.

18) AGG 1933, S. 79.

19) Seine durch scharfsinnige Kombinationen anregende Behandlung des Problems (Glotta 23, 1935, S. 214 ff.) geht doch an dem von Usener richtig ermittelten Sinn vorbei, wenn es heißt: „Usener stellte den gewöhnlichen Gedanken der Theodizee als Sinn her, daß nach der Meinung der großen Menge (!) den Guten von den Göttern Gutes und den Schlechten Schlechtes gebracht werde.“ Bickels Behandlung (vgl. später S. 116) führt wohl überhaupt zu sehr in die Nähe des Topos der *numinis vindicta* (vgl. darüber die umfassende Behandlung von E. Klostermann, *Schriften der Wiss. Gesellsch. Straßburg* 1916). Übrigens sollte auch zu denken geben, daß mehrfach in den die spirituelle Umdeutung der *ὠφέλεια* (*βλάβη*)-Vorstellung beleuchtenden Parallelen das Adjektiv *αἴτιος* (*παράτιος*) ähnlich wie in der Epikurstelle begegnet.

20) Björck (Glotta 24, 1936, S. 251 ff.) scheint nach wie vor zu glauben, daß Epikur *vulgäre* Vorstellungen von der Götterstrafe im Menoikeusbrief zur Zielscheibe seiner Polemik machen will — freilich scheint ihm, wie er gegen Bickel bemerkt, der Gedanke an „verderbliche Krankheiten“ eine zu primitive Vorstellung zu sein. Nun, von Glossierungen braucht man ja nicht zu fordern, daß sie zutreffen und das Verständnis fördern. Mir scheint viel wichtiger, daß zwar *αἴτια* (im neuentdeckten Sinn) durch *βλάβαι*, aber schwerlich *βλάβαι* durch das ungewöhnliche *αἴτια* umschrieben gedacht werden kann.

21) *Épicure et ses dieux* (Collection 'Mythes et Religions'), Paris 1946; vgl. die eingehende Behandlung der Stelle in dem ganz ausgezeichneten Kapitel 'La religion d'Épicure' p. 85 sq. (Nilssons Auseinandersetzung mit Festugière: *Geschichte der griechischen Religion* Bd. 2, München 1950, S. 240, verwendet nur den weniger problematischen § 123).

Gesamtsinn), mag es erlaubt sein, alle Probleme noch einmal zu durchdenken. Ich hätte gleichwohl — zumal im Hinblick auf meine schon vorliegende Äußerung<sup>22)</sup> — Hemmungen, dies zu tun, wenn es mir nicht gelungen wäre, eine von Usener nur allgemein — aus formalen Gründen — postulierte Textrestitution durch Aufdeckung verkannter sachlicher Bezüge endlich in ihr Recht einzusetzen, genau zu determinieren und die Interpretation der Stelle durch Beleuchtung der epikureischen Fassung der *ὁμοίωσις θεῶν*-Lehre in den rechten Zusammenhang hineinzustellen. Ich werde dabei wohl oder übel weiter ausholen müssen, um gewisse, immer weiter um sich greifende Interpretationsfehler zu berichtigen: die Darlegung nur des Positiven würde, wie die Dinge heute stehen, meiner Auffassung wohl als Schwäche ausgelegt werden. Man wird es, hoffe ich, billigen, wenn ich der Übersichtlichkeit halber unsere Bemühung um die wichtigsten erhaltenen Originalsätze zur Theologie Epikurs nach folgenden Punkten gliedere:

1. Die *καχοί* im theologischen Kontext.
2. Die Bedeutung des Schlußsatzes.
3. Der vorletzte Satz als notwendiges Glied des Gesamtzusammenhanges.
4. *Imitatio dei* und *voluptas*; die Parallelität des religiös-ethischen und des kosmologischen Aspekts der göttlichen Selbstbewahrung.  
Exkurse: 5. Die *ἀρετή τοῦ θεοῦ* bei Epikur.  
6. Bildertheorie und Frömmigkeitsakt.  
7. Zu einigen Theologumena bei Porph. ad Marc.
8. Schlußbemerkungen (Epikur und Plotin; Epikurs Theologie als Theologie des Frühhellenismus; Ausblick auf Lukrez).

(1)

Bevor wir unsere Auffassung der Textprobleme entwickeln können, müssen wir einen schon mehrfach gegen Usener erhobenen Einwand zurückzuweisen suchen: er ist geeignet, dem

22) Vgl. meine 'Ethica Epicurea', S. 63 adn. 2. Die lapidare (sich Useners 'subsidiū interpretationis' zum Vorbild nehmende) Darlegung — zur Abwehr der Auffassung meiner Bonner Lehrer — aus Anlaß der Gewinnung eines neuen Beleges im Comparenti'schen Fragment mag manchem wohl zu beiläufig erschienen sein, um sich mit ihr auseinanderzusetzen. Eben dies gibt mir das Recht, jetzt ausführlicher zu werden.

rechten Verständnis der Dinge zu schaden. Paratore hat gegen Usener und Bignone bemerkt, ihre Deutung sei schon deshalb unmöglich, weil sie mit einem „scivolamento verso una concezione moralistica, la distinzione fra buoni e malvagi“ verknüpft sei<sup>23)</sup>; ähnlich hatte vor ihm Bailey eingewandt, es gehe nicht an, unter den *κακοί* des vorletzten Satzes ohne weiteres, als sei das so selbstverständlich, die die Erkenntnis verfehlenden *ἄφρονες* zu verstehen<sup>24)</sup> — und auf dieser stillschweigenden Gleichsetzung basiere doch die von Usener inaugurierte Interpretation. Demgegenüber kann nicht entschieden genug betont werden, daß Festugières Formulierung<sup>25)</sup> völlig berechtigt ist, wonach in all diesen Zusammenhängen «bons et méchants s'opposent comme 'sages' et 'insensés’<sup>26)</sup>» — es brauchte dazu kaum des Hinweises auf Philod., de dis I col. 12, 17 sqq. (p. 20 D.) *ὁ δὲ Ἐπίκουρος ἀνδρας ἀγαθοῦς ἐκώλυε νοεῖν τοιαῦτα οἷ' ἂν ἐκβάλλῃ τὸ εὐδοκῆσαι* —; Diano<sup>27)</sup> hat die wichtige Erörterung Piet. p. 100, 9 Go. (= Philippson, Hermes 1921, p. 369) in seltsamer Weise mißverstanden, seine auf eine Modifikation des bisherigen Textverständnisses ausgehenden Änderungen zeigen eine völlige Verkennung dessen, worum es geht. «Omnia plana si haec sententia Philodemi fuit, ut prudentibus et iustis paria damna et beneficia esse (i. e. beneficiis damna compensari) diceret, improbos autem cum beneficia minora tum majora damna<sup>28)</sup> percipere» (Diano S. 106 adn. 1). —

23) Annali della Scuola Normale di Pisa, fasc. 3—4 (1947), S. 147 adn. 2; Paratore stützt sich auf die Ausführungen Dianos, die er offenbar für sehr wesentlich hält.

24) Epikurkommentar S. 331, Gesichtspunkt (2).

25) Leider muß sich Festugières ihretwegen „occhi chiusi“ von Paratore attestieren lassen.

26) Ich verzichte darauf, dies durch außerepikureische Belege zu beleuchten und verweise nur auf die unserem theologischen Epikurpassus nahekommende — später ausführlich zu behandelnde — Plotinstelle (Enn. 3, 2, 9) als Endpunkt der Entwicklung.

27) Seine ausführliche Note (S. 104 sq.) ist ausgezeichnet, solange sie mit Usener übereinstimmt (‘intellegis qua ratione Epicuro damna et beneficia, quae a dis hominibus tribui dicerentur, interpretanda fuerint’); wo sie sich selbständig macht (‘bonorum . . . qui de dis vera opinantur . . . reliqui omnes sive boni sive mali . . .’), hört die Trefflichkeit gar bald auf. Ähnlich leugnet Paratore a.O. S. 147, daß die *βλάβαι* als nur den *κακοί* zugeordnet zu denken seien, ohne seine selbstsichere Kritik der „interpretazione Usener—Bignone“ überzeugend zu begründen.

28) Um von der rein sachlichen Unmöglichkeit abzusehen: ist es bei der von Diano vorgelegten Textauffassung so selbstverständlich, daß sich *καταθεστέρας* nur auf *ὀφελιας*, *μείζους* nur auf *βλάβας* bezieht?

Wer — durch unverfälschte Bewahrung der κοινή νόησις<sup>29)</sup> — im Besitz der rechten γνώσις ist, empfängt ausschließlich ὠφέλειαι: wie sollte bei ihm an die durch ἄγνοια hervorgerufenen βλάβαι gedacht werden können? Und weiter: wenn Diano in geringerem Maße auch die κακοί in den Genuß von ὠφέλειαι kommen läßt, so setzt er sich in Widerspruch zu Philodems Notiz über Epikur Nat. XXXV (Philippson, Herm. 56, 1921, 383, worauf ja Diano selbst verweist), nach der die mit ἡδονή verknüpfte göttliche ὠφέλεια sich nur auf τινές erstreckt. Der entscheidende Satz bei Philodem (l. c. p. 100 Go.)

[κάν τοῖς  
 μὲν φρον[ίμοις και  
 15 δικαίοις [τελει-  
 οῦσθαι νοη[τέον  
 και τὰς ὠφ[ελίας, ἀλλὰ  
 τὰς βλάβαι[ς κατα-  
 δεεστέρα[ς ἢ και  
 20 μείζους το[ῖς κα-  
 κοῖς <σ>υνάπτ[εσθαι<sup>30)</sup>

besagt, daß es für die epikureische Theologie nur einen Grad der Seligkeit und Erkenntnis (γνώσις), dagegen unterschiedliche Grade des Irrtums und Dunkels (ἄγνοια) gibt: nur einen status perfectionis, dagegen im defectus cognitionis ein Mehr oder Minder. Das και vor τὰς ὠφελίας interpretiere ich 'adiumenta quoque spiritualia in sapientibus sicut omnia, quae ex eorum natura pendent, non nisi in summa perfectione<sup>31)</sup> inveniuntur'; aber auch bei Philippsons διοιοῦσθαι ist das von Diano weggebrachte και (=quoque) durchaus verständlich: 'adiumenta quoque sicut alia, quae sapientium propria sunt, similia fieri'. Beide Auffassungen laufen letztlich auf dasselbe hinaus; ich glaube freilich, daß meine Textgestaltung den erfordernten Sinn etwas klarer ausdrückt und eine bessere Antithese zu βλάβαις καταδεεστέρας ἢ και μείζους abgibt. Daß es bei den ὠφέλειαι nur einen Grad

29) Vgl. dazu die Erwägungen am Ende von (3).

30) Vielleicht kann man intransitives συνάπτειν (mit der Nuance des Feindlichen) in Erwägung ziehen.

31) Es sei bemerkt, daß meine Ergänzung τελειοῦσθαι (τελειόω „aufs Vollmaß bringen“) nicht unbedingt in Z. 13 κἂν τοῖς (statt και τοῖς) nach sich zu ziehen braucht.

(eben den der *τελείωσις*<sup>32</sup>), dagegen bei den *βλάβαι* unterschiedliche Möglichkeiten geben soll, wird uns nicht wundernehmen: auch in die Sphäre des Religiösen — oder Theologischen — erstreckt sich das *οὐκ εἶναι ἕτερον ἑτέρου σοφώτερον* (Diog. L. 10, 121), während die die *νόησις* verfälschenden Zutaten in der Tat bald stärker, bald schwächer sein können. So verleugnet die Ausgestaltung unseres Lehrstücks nicht den Konnex mit dem Problem des Erkenntnisvorgangs, speziell der Perzeption der Götterbilder. Die These vom 'Mehr oder Minder' der *βλάβαι* empfängt ihr besonderes Gewicht dann, wenn man an die stoische Auffassung denkt, nach der die *ἀσέβεια* als *τῆ εὐσεβεία ἐναντία ἕξις* etwas in sich Identisches ist (eine Auffassung, die strukturell gewiß mit dem bekannten ethischen Paradox *ἴσα τὰ ἀμαρτήματα εἶναι* zusammenhängt). Wie immer man die Dinge ansieht, eines ist klar: die von Diano (104 f.) gegen Usener erhobenen Einwände sind unberechtigt, und Paratotes Unbehagen über die unangemessene «concezione moralistica» im rein theologischen Kontext wird durch nichts besser beschwichtigt, als durch den locus classicus der platonischen *ὁμοίωσις θεῶν*-Lehre, Theaet. 176 c ἡ γὰρ . . . γνώσις σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή, ἡ δὲ ἄγνοια ἀμαθία καὶ κακία ἐναργής<sup>33</sup>).

## (2)

Man pflegte bisher über die Interpretation des Schlußsatzes im theologischen Passus des Menoikeusbriefes (epist. 3, 124 *ταῖς γὰρ ἰδίαις οἰκειούμενοι κτλ.*) erst dann zu befinden, wenn der vorletzte Satz (*ἔνθεν αἱ μέγιστα βλάβαι κτλ.*) gedeutet war. Nun ist dieser jedoch weit problematischer: er leidet nicht nur an der bereits hervorgehobenen Doppeldeutigkeit — Vorliegen einer vulgären, also von Epikur mit Polemik bedachten Anschauungsweise<sup>34</sup>) oder aber Entwicklung der auf philosophi-

32) Über die Unterscheidung der *ἀκροτάτη* (*τελειοτάτη*) und der *ἀτελής εὐδαιμονία* vgl. Diels, Philod. über die Götter III, Erkl. Teil S. 14 Anm. 1. Da die *ὠφέλεια* sich nur auf die Weisen beziehen, ist es ganz logisch, daß sie nur den höchsten Grad der Eudämonie repräsentieren.

33) Vgl. dazu Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin 1930, S. 106 f.

34) Innerhalb ihrer sind wiederum, auf den ersten Blick, alle möglichen Sinneskombinationen denkbar: Jensen (a.a.O. S. 79) z. B. traute den absurden *κακοί* durchaus die Superabsurdität zu, nicht nur *βλάβαι* (im vulgären Sinn), sondern sogar *ὠφέλεια* von Seiten der Götter zu erwarten. Und auch wenn man diesen Gedanken fernhält, ergeben sich Differenzen schon insofern, als teils *τοῖς ἀγαθοῖς* am Schluß ergänzt, teils *τοῖς κακοῖς* in ein neutrales *τοῖς ἀνθρώποις* geändert wird.

scher Umdeutung beruhenden These? —, sondern auch an offensichtlicher, allgemein zugegebener Textverderbnis. Die heute vielfach geübte Methode, den vorletzten Satz isoliert vorzunehmen und erst hernach den Schlußsatz mehr schlecht als recht zu interpretieren, scheint kaum erfolgversprechender als der Versuch, eine besonders schwierige Gleichung mit mehreren Unbekannten zu lösen, ohne sich zunächst um die außer ihr gegebene, einfachere Gleichung zu kümmern. Wir bemühen uns also zunächst um den Schlußsatz und suchen die noch immer ungeklärte Frage zu beantworten, ob die θεοί, die ἀγαθοί oder die πολλοί Subjekt dieses Satzes sind; dies Problem wird sich — wie wir sehen werden — rein aus dem einzelnen Satz herauslösen lassen. Erst hernach werden wir dann fragen: wie muß der mit ἐνθεν eingeleitete Satz aufgefaßt werden, damit der in seinem Sinn für uns feststehende Schlußsatz sich ungewollungen mit einem γάρ an ihn anschließen kann?

Der fragliche Satz lautet: ταῖς γὰρ ἰδίαις οικειούμενοι διὰ παντὸς ἀρεταῖς τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται, πᾶν τὸ μὴ τοιοῦτον ὡς ἀλλότριον νομίζοντες. Es bedeutet einen durch nichts gerechtfertigten Verzicht auf jede Erklärungsbemühung, wenn Diano sagt: «contra Stoicos scripta fuisse videntur, sed non huc pertinent, eaque ex margine (quod de priore enuntiato verebatur Usener) in textum fluxisse crediderim» (so app. crit.; noch apodiktischer im Kommentar S. 107). Leider ist uns Diano den Beweis für seine seltsame Annahme schuldig geblieben, und leider hat er den Leser im Unklaren darüber gelassen, daß Usener in seiner Selbstberichtigung (Praefatio XXI) jeden Gedanken an Ausscheidung eines Komplexes ausdrücklich aufgegeben hat<sup>35</sup>). Ich vermag nicht einzusehen, warum ταῖς ἰδίαις οικειούμενοι ἀρεταῖς κτλ. sich nur als eine gegen die Stoa — und zwar in anderem Zusammenhang — gerichtete Bemerkung verstehen läßt; noch weniger leuchtet mir Paratores Bemühen ein, dem Schlußsatz eindeutig colorito stoico zuzuschreiben<sup>36</sup>). Gehen wir also zu Gigons — und Mewaldts — Auffassung

35) Was Usener längst widerrufen hat (vgl. sein klares ‚sana omnia sunt‘), wird von Diano weitergeschleppt; woran Usener festgehalten hat (Annahme einer Korruptel im letzten Wort des Schlußsatzes), das wird — in Nachfolge bewährter Vorbilder — mit keinem Wort erwähnt.

36) Vgl. a.O.S.147 adn. 2. Gewiß spielen die ἀρεταί in stoischen Texten eine größere Rolle als in epikureischen. Aber wer beispielsweise in einem eindeutig epikureischen Zusammenhang einen Satz wegen des Vorkommens von κατόρθωμα sim. als stoisch aussondern würde, würde doch wohl auch auf allgemeine Ablehnung stoßen.

über, in der die Deutung Gassendis ihr genau dreihundert-jähriges Jubiläum feiert! (Da wir hier keine Philologiegeschichte treiben, hätte ich Gassendis Interpretationsversuch, der übrigens bei ihm — durch ein leichtes 'corriger la fortune'<sup>37)</sup> — schmackhafter wirkt als bei Gigon, lieber beiseite gelassen: aber sein mehrfach zu beobachtendes Wiederaufleben zwingt leider dazu, ihn ernst zu nehmen). «Denn da sie — gemeint sind, wie die Übersetzung des vorhergehenden Satzes zeigt, die πολλοί — ganz nur mit ihren eigenen Tugenden vertraut sind, nehmen sie nur Wesen an, die ihnen ähnlich sind; was aber nicht derart ist, betrachten sie als fremd.» Nun, hier befremdet zunächst einmal, daß den πολλοί überhaupt ein οἰκειοῦσθαι ταῖς ἀρεταῖς zugeschrieben wird: ἀρεταί kann hier nicht „moralischer Standpunkt“ — sodaß neutraler oder gar negativer Sinn erzielt wird — heißen, wie im Hinblick auf Baileys Kommentierung bei dieser Gelegenheit hervorgehoben sei<sup>38)</sup>. Weiter — auch das Verbum ἀποδέχεσθαι<sup>39)</sup> ist bei dieser Auffassung schwer zu rechtfertigen: daß das *profanum vulgus* unfehlbar eine natürliche Affinität zu seinesgleichen hat, ist gewiß unbestreitbar (man mag das ὡς ὁμοιον ὁμοίῳ ἀει πελάζει auch in diesem Sinne gültig finden), aber dem Ausdruck ἀποδέχεσθαι eignet eine Nuancierung, die an wirkliche Freundschaft denken lassen würde, und die gibt es bekanntlich zwischen φαῦλοι nicht. Auch die Bedeutung „lehrmäßig akzeptieren“<sup>40)</sup> — hier liegt wohl der Ursprungspunkt für Mewaldts problematische Übersetzung<sup>41)</sup> — kann schwerlich in Frage kommen. Ganz unklar

37) Ich denke an seine Übersetzung ‚propiis virtutibus seu affectibus (!) innutriti (ταῖς γὰρ ἰδίαις οἰκειούμενοι . . . ἀρεταῖς) und quiddam affectum suorum non est (πᾶν τὸ μὴ τοιοῦτον).

38) Bailey (Epikurkommentar S. 330 f.) interpretiert: „Men, or rather οἱ πολλοί, become accustomed to their own moral standard . . .“ — und trauen deshalb ihren Göttern alles Schlechte zu. In den an sich unmöglichen Deutungen von Bailey und Gassendi ist wenigstens noch ein Empfinden für die Problematik der *virtus vulgi* lebendig, das bei Gigon ebensowenig zu spüren ist wie bei Solovine, *Épicure*<sup>2</sup>, Paris 1938, S. 74.

39) Mancher wird über Gigons Übersetzung — und wohl noch leichter über die Nestles, *Nachsokratiker I* 176 — ohne Anstoß hinweglesen, indem er „annehmen“ im Sinne von ‚tales esse opinantur‘, ‚sui similes fingunt‘ sim. (nicht, wie nötig, ‚accipiunt, admittunt‘) faßt, — was natürlich nicht im Sinne Gigons sein kann.

40) Über ἀποδέχεσθαι als „technical term for accepting a thesis“ vgl. Burnet, *Plato's Eutyphro . . . with notes*, Oxford 1924, notes S. 47.

41) S. 38: „Die Masse läßt sich nur Götter gefallen, die ihresgleichen sind.“

ist mir, wie Gigons Interpretation des Schlußsatzes sich zu dem Gesamtkontext, wie er ihn annimmt, fügen soll: der Gedanke „die Menge stellt sich die Götter den eigenen Wesen entsprechend (also auch fähig zu βλάβαι κτλ. im vulgären Sinne) vor“ müßte anders entfaltet werden.

Ist somit der Versuch, das Subjekt des Schlußsatzes in den πολλοί zu sehen, gescheitert, so dürfte es sich empfehlen, zu Festugières Deutung überzugehen, der das Verdienst für sich in Anspruch nehmen darf, ehrlicher als frühere Interpreten mit den sprachlichen Schwierigkeiten gerungen zu haben. „Ceux-ci en effet (d. h. die ἀγαθοί, deren Ergänzung am Schluß des vorhergehenden Satzes Festugière mit Gassendi für ein 'complément indispensable' hält), s'étant familiarisés durant toute leur vie, par leur propre excellence, avec la vraie nature des dieux, reçoivent volontiers dans leur esprit<sup>42)</sup> les dieux qui leur sont semblables, tandis qu'ils regardent comme étranger à la nature divine tout ce qui n'est pas tel" (Festugière op. cit. p. 85). Also Festugière sieht in Nachfolge Ernouts ταῖς ἀρεταῖς als instrumental an (trotz der von ihm selbst gegebenen Parallele epist. 1, 37 τοῖς ἠκραιωμένοις φυσιολογία): „mittels ihrer ἀρεταῖ<sup>43)</sup>“ — sodasß der hier so ungleich wichtigere dativus sociativus erst künstlich in Gedanken ergänzt werden muß (οἰκειούμενοι sc. τῇ θεῖα φύσει). Mir scheint das ungemein gezwungen und gewagt. Niemand — auch nicht Bignone und Bailey<sup>44)</sup> — hat bisher eine bemerkenswerte stoische Parallele zum οἰκειοῦσθαι ταῖς ἀρεταῖς beigebracht, ich denke an Stob. ecl. II 7 p. 105 W (= STV Fr. III 661) τῶν θεῶν οἰκειουμένων μὲν τῇ ἀρετῇ . . ., ἀλλοτριουμένων δὲ τῇ κακίᾳ.

Diese zunächst nur aus sprachlichen Gründen herangezogene Stelle kann es nun — und damit komme ich zu meiner eigenen Auffassung — ratsam erscheinen lassen, es auch einmal mit den

42) Festugière schließt sich hier offenbar an Ernout an, der im Kommentar (zu Lucr. 6,78) die Vermutung äußert, das ἀποδέχεσθαι im Menoikeusbrief sei das genaue Äquivalent zum *suscipere simulacra* in den Lukrezversen. Das wäre an sich denkbar, aber Belege gibt es dafür — soweit ich sehe — kaum (die καταδοχή τοῦ θεοῦ oder παραδοχή durch den Menschen, von der Porph. ad Marc. 19 die Rede ist, beruht auf der im epikureischen Raum schwerlich denkbaren Betrachtung des νοῦς als eines Tempels der Gottheit); wir wenden später eine einleuchtendere Erklärung finden.

43) Vgl. schon Ernout (in seiner dem Lukrezkommentar vorangestellten Übersetzung): „ces derniers (sc. les bons) s'apparentent entièrement aux dieux par leurs vertus propres.“

44) Beide übersetzen richtiger als Festugière und Ernout: „adusati alle proprie virtu“ (Bignone), „being accustomed to their own virtues (Bailey).

Göttern als Subjekt des Schlußsatzes zu probieren: es sollte doch wirklich zu denken geben, daß die üblichen Deutungen sich in so merkwürdige Schwierigkeiten verwickeln<sup>45</sup>). Man wird sich entsinnen, was nach Philodem den Inhalt von Epikurs dreizehntem Buch *περὶ φύσεως* ausmachte: Piet. p. 124 Go. (= Usener fr. 88; Philippson, Hermes 1921, p. 383) *ἐν τε τῷ τρεισκαιδεκάτῳ περὶ φύσεως λέγει* (sc. Epicurus) *περὶ τῆς οικειότητος ἦν πρὸς τινὰς ὁ θεὸς ἔχει<sup>46</sup>) καὶ τῆς ἀλλοτριότητος*. Die Stobaeus verdankte Parallele unterscheidet sich von diesem wichtigen Zeugnis dadurch, daß im einen Fall von der Relation der Gottheit zur *ἀρετῇ* (*κακία*), im andern Fall von einer solchen zu den *ἀγαθοῖς* (*κακοῖς*) die Rede ist — denn darauf läuft natürlich die Annahme einer *οικειότητος* (bzw. *ἀλλοτριότητος*) bestimmten Menschengruppen gegenüber hinaus. Die Stobaeusstelle nun ist die unmittelbare — nicht nur formale, sondern nunmehr definitiv auch sachliche — Parallele<sup>47</sup>) zu *ταῖς . . . ἰδίαις οικειούμενοι . . . ἀρεταῖς* im Menoikeusbrief (man kann in diesem Zusammenhang auf den systematischen Entwurf der göttlichen Aretalogie bei Philodem *Περὶ θεῶν* Buch III verweisen<sup>48</sup>); die wichtige Notiz über den Inhalt von Epic. Nat. XIII stellt sich

45) Es würde zu weit führen, wollte ich hier — abgesehen von Gigon und Mewaldt — die vorhandenen deutschen Übersetzungen seit den Tagen des auf Gassendi angewiesenen Abrs Bartheux (Die Moral des Epikur, aus seinen eigenen Schriften ausgezogen, 1774, S. 119) über Kochalsky (Nachsokratiker Bd. I), Apelt (Diog. Laertius-Übersetzung) bis hin zum Verfasser einer trefflichen Humanismusgeschichte (Rüdiger, Briefe des Altertums, Leipzig 1941, S. 57 mit Kommentar S. 347) *Revue* passieren lassen. Es ist kaum zu glauben, welch starke Differenzen sich bei all denen einstellen, die, die traditionelle Deutung haltend, dabei das instinktive Gefühl haben, daß irgendetwas nicht in Ordnung ist und man zur zurechtschiebenden Paraphrase die Zuflucht nehmen muß. Rüdiger etwa zeigt, vor welche Schwierigkeiten sich ein aufgeschlossener, aber von philologischer Methode unberührter Geist gestellt sieht (es ist so doppelt anerkennenswert, daß gerade er — im Gegensatz zu den speziell Epikur geltenden Büchern Gignons und Mewaldts — die Verpflichtung spürt, sich zu seiner Überzeugung zu äußern).

46) Daß dies *ἔχει* den Sinn von *παρέχει* habe, ist eine kaum gerechtfertigte Annahme Dianos; schon die scharfe Entgegensetzung von *παρέχειν* und *ἔχειν*, worauf die Wirkung von Rat. Sent. I beruht, kann die Unwahrscheinlichkeit seiner Bemerkung erweisen.

47) Zugleich wird durch sie ein sprachliches Bedenken beschwichtigt, das naheliegen könnte und von Bailey tatsächlich in einer Bemerkung, die ich seiner Freundlichkeit verdanke, gegen meine Deutung eingewandt worden ist: „I do not think that the present participle *οικειούμενοι* ‚becoming accustomed to‘ could be used of the gods; it would surely have to be the perfect participle.“

48) Vgl. dazu unsern Exkurs (5).

neben die Angabe, daß die Götter τοὺς ὁμοίους (sc. *bonos eisdemque pios verae theologiae compotes*) ἀποδέχονται. Wenn hier die „Weisen“ als ὅμοιοι bezeichnet werden, so mag man zunächst an die ὅμοιον-Lehre Platons<sup>49)</sup> denken, vgl. Plat. Theaet. 176 e οὐκ ἔστιν αὐτῶ (sc. τῷ θεῷ) ὁμοίωτερον οὐδὲν ἢ δὲ ἂν ἡμῶν αὐτῶ γέννηται ὅτι δικαιοτάτος oder Leg. 716 d ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῷ φίλος, ὅμοιος γάρ· ὁ δὲ μὴ σώφρων ἀνόμοιος τε καὶ διάφορος. Die vorherige Nennung der göttlichen ἀρεταί macht diese Ausdrucksweise nur noch selbstverständlicher: soll der Mensch sich als μίμημα τοῦ θεοῦ darstellen, so müssen bei ihm, im Vergleich zur strahlenden Parusie von ἀρεταί im Gotte, παραπλησίου ἀρεταί in Erscheinung treten — das hat Musonios (p. 90, 5 sqq. Hense) nachdrücklich betont, ohne damit ausdrucksmäßig auf stoischer Seite irgendwie originell zu sein (bei Cic. leg. 1, 25 heißt es analog *virtus eadem in homine ac deo est*); und auch bei Epikur dürfen wir solche Formulierungen als ganz natürlich empfinden, die bekannte Zusammenkettung von ἀρετή und ἡδονή spricht nicht im Mindesten dagegen. So gibt denn das Partizipium οἰκειούμενοι im Epikurtext die rechte Begründung für die freundschaftlichen Gefühle der Götter gegenüber den Weisen: die Götter können nur zu ἀρεταί (zunächst den eigenen, die göttliche Existenzform garantierenden), nicht zu κακία Affinität empfinden: dies ist der Grund, warum sie die ἀγαθοί (ὅμοιοι) und nur sie „aufnehmen“. Bei dieser Interpretation bekommt endlich ἀποδέχεσθαι seinen prägnanten Sinn: es ist gesagt von der „Aufnahme“ in den göttlichen Bezirk<sup>50)</sup> oder die göttliche Gemeinschaft (vgl. Sen. epist. 31, 8 *incipis deorum socius esse*); dem ἀποδέχεσθαι auf Seiten der Götter entspricht das συνεῖναι ἐθέλειν<sup>51)</sup> auf Seiten der ὅμοιοι

49) Vgl. dazu Dirlmeier, *Philologus* 90, 1935, S. 61.

50) In ähnlichem Sinn — freilich in einem von der Epikurstelle abweichenden Zusammenhang — begegnet δέχεσθαι z. B. Theaet. 177 a. Zum Sprachgebrauch des Simplex wie der Komposita auch im vorchristlichen hellenistischen Bereich bringt Förderliches Grundmann: *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. II, S. 54. Man kann vielleicht für die Wortnuance an die ἀποδοχή des jungen Scipio erinnern, über die sich Polybios freut (*Pol.* 32, 10); Wilamowitz (*Lesebuch* I, Erl., S. 68) faßt dort ἀποδοχή mit Recht als ‚freundliche Aufnahme‘ und übersetzt den Doppelausdruck ὀρμηὴ καὶ ἀποδοχή durch ‚lebhaftes Entgegenkommen‘. Ähnlich schon Xen. *Mem.* 4, 1, 1, wo die zur engeren Gemeinschaft des Sokrates Gehörigen bezeichnet werden als εἰωθότες τε αὐτῷ συνεῖναι καὶ ἀποδεχόμενοι ἐκείνων.

51) Vgl. den später (in Abschnitt 4) ausführlicher zu behandelnden Passus aus Philod. *De dis* (col. 1,14 p. 16 D.).

(ἀγαθοί): zugleich liegt die Nuance „billigen, gutheißen, zustimmen“ vor, die nicht nur geistigen Qualitäten gilt (vgl. Joseph. Antiqu. 9, 176 ὁ θεὸς . . . ὡς ἀρετὴν ἀποδεχόμενος), sondern auch ihren Trägern (Diog. L. 5, 64 ἀνὴρ πολλῆς ἀποδοχῆς ἀξίος). Und dies vom Verhältnis der Götter zu den Weisen gebrauchte ἀποδέχεσθαι stellt sich in Parallele zur Ausdrucksweise, die in kosmologischer Hinsicht die Aneignung des οἰκείου oder ὁμοιον durch die die Götter konstituierenden Atom-συγκρίσεις bezeichnet, was gewiß kein Zufall ist (vgl. zum Sachlichen, gegen Dianos Leugnung<sup>52)</sup> der systematisch-philosophischen Zusammenhangigkeit des kosmologischen und des religiös-ethischen Aspekts der göttlichen Oikeiosistenzen, Abschnitt 4). Man vergleiche etwa Philod. de dis fr. 18, 5 (p. 47 D.), fr. 41, 20 (p. 56 D.) τὰ μὲν ὑκειωμένα ἀδιαλείπτως δέχεσθαι, τὰ δ' ἄλλόφυλα διωθεῖσθαι<sup>53)</sup> und besonders fr. 32, a 1 sqq. (p. 52 D.), wonach die Gottheit „infolge ihres Baues mit Überlegung und vorsichtiger Verwendung der umgebenden Stoffe imstande ist, sich gegen das Fremde in völliger Mühelosigkeit (ἄνευ πάσης ὀχλήσεως) zu stemmen und alles, was die Ewigkeit bewirkt, bei sich aufzunehmen“, ferner pap. 152 fr. 7, 13 (p. 109 Scott) συμπεληρωμένον πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς καὶ κακοῦ παντὸς ἀδεικτος: dabei ist zu beachten, daß das göttliche οἰκειοῦσθαι ταῖς ἀρεταῖς ebenso sehr in unverbrüchlicher Kontinuität (διὰ παντός) sich vollzieht wie die stoffliche Assimilation des „Wesensgemäßen“ (ἀδιαλείπτως); wäre es auch nur einen Augenblick anders, so würden die Götter ihre Existenzform aufs Spiel setzen. Nachdem nun für den Satz ταῖς . . . ἰδίαις οἰκειούμενοι διὰ παντός ἀρεταῖς κτλ. wohl endgültig, der üblichen Interpretation zum Trotz, die Götter als Subjekt sichergestellt sind, liegt es im Hinblick auf den tiefen Aufsatz Rodenwaldts über die ΘΕΟΙ ΠΕΙΑ ΖΩΟΝΤΕC (SB Berl. 1943, Phil. hist. Kl. Nr. 13) nahe, festzustellen, daß Epikurs Formulierung der adäquate

52) Komm. S. 107: „Etsi deos τὰ μὲν οἰκεία δέχεσθαι, τὰ δ' ἄλλόφυλα ἀπωθεῖσθαι dicit Philodemus, quid ad rem sequatur prorsus non video.“ Richtig hat demgegenüber Philippson die Dinge angesehen, vgl. Phil. Wochenschr. 51, 1931, Sp. 63.

53) Hierhin gehört auch das *pellere* der *aliena salutis*, von dem Lucr. 3, 817 sqq. die Rede ist; daß dort in terminologischer Hinsicht die Bedingungen der Möglichkeit der göttlichen ἀφθαρσῶτα auf das Seelenproblem übertragen sind, hat zwar nicht der Spezialkommentator des dritten Lukrezbuches: Heinze, wohl aber der in eminentem Maße spekulativ begabte Giussani richtig erkannt, vgl. seinen Kommentar Bd. I, Einleitung (gli dei di Epicuro e l'isonomia), S. 239; ferner auch Diels app. crit. zur Stelle.

theologische Ausdruck einer Epoche ist, in der sich „die Autarkie der griechischen Gottheit auch im Gottesbilde vollendet“. Winckelmann hat in seiner Charakteristik des belvederischen Apollon ausgesprochen, daß „der Friede, welcher in einer seligen Stille auf der Stirn schwebt, ungestört bleibt“. Eben dies und nichts anderes hat Epikur sagen wollen, und es bedarf wohl kaum des Hinweises, daß bei der Deutung der den Göttern zugeschriebenen (von Paratore für den epikureischen Kontext beanstandeten) ἀρεταί jede Neigung zum einseitigen Betonen des ethischen, religiösen oder ästhetischen Elements vom Übel wäre<sup>54</sup>).

Dadurch, daß die Gottheit auf die Reinhaltung der göttlichen Sphäre bedacht ist, ist ihre Gegensätzlichkeit zu allem gegeben, was ihrem Wesen entgegengesetzt ist: πᾶν τὸ μὴ τοιοῦτον ὡς ἀλλότριον νομίζοντες lautet der Schluß des uns hier beschäftigenden Satzes. In der zweiten Hälfte der vorhin zitierten (stoischen) Stobaeusparallele (τῶν θεῶν ἀλλοτριουμένων τῇ κακία . . .) heißt es, daß derjenige, dessen Verhalten auf das den Göttern Mißliebige (ἀπαρεστόν τι . . . θεοῖς) zielt, sich eben dadurch als θεοῖς ἐχθρός darstellt (τὴν γὰρ ἐχθρὰν ἀσυμφωνίαν εἶναι περὶ τῶν κατὰ τὸν βίον καὶ διχόνοιαν, ὥσπερ καὶ τὴν φιλιαν συμφωνίαν καὶ ὁμόνοιαν). Die Schlußworte des Epikursatzes laufen auf das Gleiche hinaus, denn natürlich ist πᾶν τὸ μὴ τοιοῦτον dezente Umschreibung für τὸ κακόν, τὸ ἀσεβές sim. Und nun kann für uns das meisterliche Sprachempfinden Useners relevant werden, der — aus rein formalen Gründen, denn die Beziehung des Satzes auf die Götter war noch nicht erkannt — zu ὡς ἀλλότριον νομίζοντες bemerkt hatte: „vix excusatur; exspectes verbum spernendi<sup>55</sup>“. Man möchte einen

54) Ich sage das im Hinblick auf die — im Rahmen seiner unterschiedlichen Deutung — gegen Ernout gerichtete Bemerkung von Festugière a.O.S. 86 adn. (ähnlich auch Diels, Philodemos Über die Götter, 3. Buch, Abhandlg. zur Textausgabe S. 7 Anm. 1). So sehr Festugière im Recht ist (vgl. zum Allgemeinen Snell, Entdeckung des Geistes<sup>2</sup>, S. 151 ff.), gilt es natürlich doch festzuhalten, daß der Ausdruck (für die Götter) nicht weniger und nicht mehr „moralhaltig“ wirkt als der Ausdruck ἀγαθοί (ὅμοιοι ~ ἀρετὰς ἔχοντες), auf den das den Gegensatz bezeichnende κακοί selbst dann führt, wenn man ihn nicht durch Konjekturen ausdrücklich herstellt. Gerade Winckelmanns Charakteristik Apollons — um bei unserem Beispiel zu bleiben — hat übrigens nicht zuletzt auch den „ethischen Gehalt“ des Gottes beschrieben (dazu L. Curtius, Winckelmann und seine Nachfolge S. 26).

55) Vgl. app. crit. p. 60 (Useners Nachträge praef. XXI tasten diese Bemerkung mit Recht nicht an), wo mit Recht betont ist, daß das

Ausdruck, der *ὡς ἀλλότριον* zur Begründung für einen Akt des Abweisens werden läßt, so wie bei Philodem vom *ἀπωθεῖσθαι* (*διωθεῖσθαι*) des nicht „Wesensgemäßen“ die Rede ist oder gesagt werden kann, Gott sei *ἀδεκτος τοῦ κακοῦ*. Das von Kochalsky — noch ohne Einsicht in die sachlichen Zusammenhänge — vorgeschlagene *ἀποδοκιμάζοντες* ist, keineswegs nur aus paläographischen Gründen, hier nicht brauchbar, denn es paßt nur auf die göttliche „Verwerfung“ des Sündigen in der Sphäre jüdisch-christlicher Religion, vgl. etwa LXX Jer. 7, 29 *ἀπεδοκίμασεν κύριος καὶ ἀπόσατο (!) τὴν γενεάν τὴν ποιούσαν ταῦτα* oder Hebräerbrief 12, 17. Das für die Anschauungsweise griechischer Religion passende Verbum ist *ἐξορίζοντες*, belegt für den gleichen Zusammenhang<sup>56)</sup> etwa bei Poseidonios (apud Athen. 6, 234 c *ἐχρῆν . . . τὴν ἀσέβειαν ἐξορίσαι*). Diese Konjektur bleibt in paläographischer Hinsicht sehr nahe bei *νομίζοντες*; man kann sich sehr gut vorstellen, daß ein — vielleicht verderbtes, vielleicht zum Simplex verstümmeltes — *ἐξορίζοντες* bei Nichtkenntnis der sachlichen Zusammenhänge nicht verstanden und in das für die Darlegung des theologischen Abschnitts so naheliegende Allerweltswort *νομίζοντες* geändert wurde. Man wird zugeben, daß meine Konjektur den gleichen Evidenzgrad erreicht wie die von allen Urteilsfähigen rezipierte Vermutung Cobets an späterer Stelle des Menoikeusbriefs (§ 130 *τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα*, wo die gesamte

---

Anstößige der Stelle durch Hinweise auf Fälle wie Plat. Leg. IX p. 879 c (*τὸν δὲ προέχοντα εἰκοσὶν ἡλικίας ἔτεσιν . . . νομίζων ὡς πατέρα ἢ μητέρα διευλαβεῖσθαι*) nicht gemildert wird. Dort hat *ὡς* wirklich noch spürbare Kraft (‘so ansehen, als sei etwas der Fall’), wie übrigens auch in der bisher in diesem Zusammenhang noch gar nicht genannten Stelle Phileb. 55 d (hingegen muß Civ. 463 c überhaupt ausscheiden), während doch in unserm Epikurpassus beim Beibehalten des überlieferten *νομίζοντες* ein erkennbarer Grund für ein *ὡς* nicht gegeben wäre. Die Unvereinbarkeit (*ἀλλοτριότης*) des Göttlichen mit dem *κακόν* wird nicht ad hoc von den Göttern ‘statuiert’, sondern sie ist je und je mit dem göttlichen Wesen ‘mitgesetzt’. Man sieht: es ist ein Verdienst Baileys, als einziger unter den neuesten Herausgebern nicht nur im Kommentar (S. 331) das Vorliegen einer Korruptel zu erwägen, sondern auch im kritischen Apparat den glänzenden Hinweis Useners einer Erwähnung zu würdigen — Von der Mühlh hat das nicht für nötig gehalten, und seine Mitteilung der weder paläographisch noch sachlich diskutablen Konjektur Kochalskys kann eher dazu führen, daß Useners Gedanke in Mißkredit gerät.

56) Nicht genau entsprechend ist die bekannte Sympositionstelle (Plat. Conv. 197 d), wo Eros als *ἀγριότητα ἐξορίζων* gefeiert wird, wobei der Anklang an das vorhergehende *πραότητα μὲν πορίζων* für die Wortwahl bestimmend war.

Tradition  $\chi\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\theta\alpha$  hat; der Fehler dürfte sich da von einem kurz vorher beugnenden  $\chi\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\theta\alpha$  aus eingeschlichen haben). Meiner Konjektur dient außer dem Gesichtspunkt des Sprachlichen und Inhaltlichen noch ein weiteres Moment zur Empfehlung: ich meine die Beachtung des Prosarhythmus<sup>57)</sup>. Lesen wir  $\acute{\epsilon}\xi\sigma\rho\acute{\iota}\zeta\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ , so entsteht ein typisches Kolon, das gerade auch bei Epikur 'Dominante' ist (nach E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig 1923, S. 93 Anm. 2). Natürlich gehe ich nicht soweit wie Norden, der die rhythmische Analyse geradezu für ein „Kontrollmittel“ der Textkritik Useners<sup>58)</sup> hielt; aber einen akzessorischen Wert wird man ihr durchaus einräumen dürfen<sup>59)</sup>.

Die Vorstellung, daß die Götter das  $\acute{\alpha}\sigma\epsilon\beta\acute{\epsilon}\varsigma$  nicht in ihrer Sphäre dulden können, lohnt es sich vielleicht noch, mit einigen Hinweisen zu beleuchten. Man mag an die Worte des Hierophanten in der Prorrhesis der aristophanischen Frösche denken:  $\acute{\omicron}\sigma\tau\iota\varsigma \dots \gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta \mu\grave{\eta} \kappa\alpha\theta\alpha\rho\epsilon\upsilon\epsilon\iota$  ist vom Heiligen fernzuhalten (Ran. 355). Oder sagen wir es lieber mit den Worten Platons: Die göttliche Sphäre ist ein  $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{\omicron}\varsigma \tau\acute{\omega}\nu \kappa\alpha\chi\acute{\omega}\nu \tau\acute{\omicron}\pi\omicron\varsigma$ , um die Formulierung des Theaetet (177 a) im Kontext der Lehre vom  $\delta\mu\omicron\iota\omega\theta\eta\gamma\alpha\iota$   $\theta\epsilon\acute{\omega}$  anzuführen, wo es übrigens am Anfang (176 a) heißt,  $\omicron\upsilon\tau' \acute{\epsilon}\nu \theta\epsilon\omicron\iota\varsigma \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$  (sc.  $\tau\acute{\alpha} \kappa\alpha\chi\acute{\alpha}$ )  $\acute{\iota}\delta\rho\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ . Und Epikurs Zeitgenosse Theophrast hat in seiner Schrift „Über die Frömmigkeit“ ausgesprochen, den  $\mu\grave{\eta} \kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{\alpha}\nu \kappa\alpha\chi\acute{\omega}\nu \tau\grave{\eta}\nu \psi\upsilon\chi\eta\gamma\eta\nu \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$  müsse das Wohlgefallen der Gottheit versagt bleiben (apud Porph. abst. 2, 19). Die Sphäre der Götter bleibt unberührt von allen Miasmen, die vom  $\acute{\alpha}\sigma\epsilon\beta\acute{\omega}\nu \chi\acute{\omega}\rho\omicron\varsigma$  ausgehen. „Das Göttliche ist schön, und so ist es unmöglich, ihm im

---

57) Vgl. die Bemerkungen, die Theo progymn. Sp. II p. 71 über die  $\acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\tau\rho\omicron\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\acute{\epsilon}\nu\rho\upsilon\theta\mu\omicron\varsigma$  λέξεις mancher Epikurschriften macht, wobei er den Brief an Idomeneus als Beispiel anführt.

58) Mit dieser war Norden, bei aller Anerkennung der grandiosen Leistung, bekanntlich nicht ganz zufrieden (a. O. *ibid.*); sein „Kontrollmittel“ wäre ihm indes gewiß angesichts der nach-Usener'schen Kritik mitunter fast noch dringlicher erschienen.

59) Jensen hat, in der von ihm versuchten Rekonstruktion eines neuen Epikurbriefes, sich den für den Menoikeusbrief von Norden getroffenen Feststellungen angeschlossen. Man muß es bedauern, daß er seinen positiven Nachweisen nicht eine Untersuchung über das, was nicht vorkommt, zur Seite gestellt hat. Das wäre gewissermaßen die Gegenprobe für die Richtigkeit seiner Betrachtungsweise gewesen, die er übrigens definitiv nicht hat ausgestalten können.

Bunde mit Schlechtigkeit zu nahen" (Porph. epist. ad Marc. 9) — also ein wie immer gearteter Kontakt zwischen θεῖον und ἄνθρωπινον ist undenkbar. Was die formale Struktur des Epikursatzes (positive Relation der Götter zum Wesensgemäßen und ausdrückliche Betonung des Gegenteils) betrifft, so steht ihr nahe die berühmte Definition der „Frömmigkeit“ im Eutyphron 9e: τὸ ὅσιον, ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ φιλοῦσι, καὶ τὸ ἐναντίον, ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ μισῶσιν. Gleichwohl wird niemand daran denken wollen, im Epikurbrief ὡς ἀλλότριον [νο]μι(σοῦ)ντες herzustellen, denn zu Epikurs affektfreien Göttern würde dies Wort — selbst ein 'improprie' gemeintes, einer ideellen Umdeutung verdanktes — schlecht passen, jedenfalls hier, wo die knappe Darstellungsform nähere Explikationen verbietet: unser an Senecas Wort *a sacris profana discerni* erinnerndes ἐξορίζοντες darf also als sicher gelten (wobei übrigens zu betonen ist, daß die Zustimmung zu unserem Nachweis der philosophischen Bezüge von der Zustimmung zu dieser Konjektur nicht abhängig ist). Blicken wir nun noch einmal auf den behandelten Satz als Ganzes zurück, so können wir sagen: dem kausalen Sinn von οἰκειούμενοι entspricht bei der Antithese ein ὡς (ὡς ἀλλότριον), es herrscht also keine formale Korrespondenz; das Partizipium ἐξορίζοντες (opp. ἀποδέχονται) steht klärlieh nicht auf einer Stufe mit οἰκειούμενοι, sondern hat modalen Charakter, bezeichnet einen Nebenumstand. Zweifellos liefert der Ausdruck ὡς ἀλλότριον ἐξορίζοντες ein zwar kürzer formuliertes, aber vollgültiges Gegenbild zu der vorhergehenden positiven Feststellung — was bei ὡς ἀλλότριον νομίζοντες, das etwa einem ἀλλοτριούμενοι entspräche, nicht der Fall wäre.

## (3)

Bevor wir die soeben gewonnene Deutung in einen größeren Rahmen hineinstellen können, müssen wir uns erst der schlichten Aufgabe unterziehen, den Zusammenhang des Schlusses mit dem vorhergehenden Kontext des Menoikeusbriefes zu untersuchen: nur dadurch wird es möglich sein, die innere Folgerichtigkeit alles dessen zu erweisen, was Epikur im theologischen Abschnitt des Menoikeusbriefes zu sagen hat. Zunächst ist der ἔνθεν-Satz in der Weise herzustellen, daß man wirklich mit gutem Gewissen den Schlußsatz als Explikation zu ihm fassen kann. Wie schwierig diese Aufgabe ist, mag das Beispiel Von der Mühllehre, dessen im Apparat beige-

steuerter Vorschlag<sup>60</sup>) mit dem Odium von nicht weniger als fünf Änderungen auf engstem Raume belastet ist, aber selbst bei ihrer Annahme noch nicht wirklich zufriedenzustellen vermag: da ἐπάγειν τινὶ αἰτίαν τινός im Attischen ein fester Ausdruck ist (vgl. etwa Demosth. 21, 110, cf. 114 ἐπήγαγέ μοι φένου αἰτίαν ψευδοῦ, sim. 18, 141. Herodian. 4, 6, 3 αἰτίαν ἐπαγαγὼν ὡς δακρυσάση, 'criminatus quod flevisset'), wäre das Vorkommen der Junktur hier, in so ganz anderem Zusammenhang, überraschend; es kann ja kein Zweifel sein, daß Von der Mühlhll αἰτία so wird fassen wollen, wie es, im Zusammenhang der βλάβη (ὠφέλεια)-Lehre, etwa bei Philod. Piet. p. 124, 1 Go. (Philippson Hermes 1921, p. 383) begegnet: τὴν αἰτίαν βλάβης καὶ σωτηρίας . . . διὰ τοῦ θεοῦ καταλειπτέον κτλ. (hier sehr passend). Vermutlich war es diese — bisher expressis verbis weder von Von der Mühlhll selbst noch von anderen hervorgehobene — Schwierigkeit, die bei Philippson<sup>61</sup>) zu einem neuen Vorschlag geführt hat: er deutete den Überlieferungsbefund als Kontamination der genuinen Fassung (βλάβαι τοῖς <ἀνθρώποις> ἐκ θεῶν ἐπάγ. κ. ὠφ.) mit einer glossematischen Erweiterung (αἰτίαι <βλαβῶν> τοῖς κακοῖς <καὶ ὠφ. τοῖς ἀγαθοῖς>). Das war zwar ingenüös, insofern Philippson damit zugleich in erwünschter Weise das Abhandenkommen des auch von ihm geforderten neutralen ἀνθρώποις erklären konnte. Aber man muß doch sagen, daß das von Philippson angenommene Glossem die Zuweisung der βλάβαι und ὠφέλεια an die κακοὶ bzw. ἀγαθοὶ überaus unständig vornimmt: daß die βλάβαι ganz ohne Not durch αἰτίαι βλαβῶν paraphrasiert werden, ist noch unwahrscheinlicher als Bickels Vermutung<sup>62</sup>), sie hätten im Glossem durch ein der Medizinersprache entnommenes αἰτίαι als „Krankheiten“ determiniert werden sollen. So ist es verständlich, daß die neueste Kritik sich um eine Herstellung bemüht, bei der das überlieferte Adjektiv (αἰτίαι) nicht zu weichen braucht; Diano macht einen grundsätzlich neuen Vorschlag: „post βλάβαι nonnulla intercidisse puto, huius fere tenoris: <ὡν ἐκεῖναι (sc. ὑπολήψεις) μόνον εἰσὶν> αἰτίαι<sup>63</sup>)“. Hierbei er-

60) αἱ μεγίστων βλαβῶν αἰτίαι τοῖς ἀνθρώποις (κακοῖς mechanische Korruptel auf dem Wege über ἀνοῖς) ἐκ θεῶν ἐπάγονται καὶ ὠφελειῶν.

61) A.O. Sp. 63.

62) Vgl. oben Anm. 19; über *causa* (und αἰτία) der Medizinersprache vgl. Ernout-Meillet, Dictionnaire etym. de la langue Lat. I, Paris 1951, S. 192.

63) Einer weiteren Erwägung, αἰτίαι . . . κακοῖς sei vielleicht „ut scholii reliquiae“ zu tilgen, wird man nicht beipflichten, da — wie wir

gibt sich folgender Sinn: „Das Vorhandensein von ὑπολήψεις ψευδεῖς verursacht βλάβαι, die von ὑπολήψεις verursacht werden.“ Man wird mir darin Recht geben, daß dieser üble Gallimathias, fände man ihn in der Tradition vor, mit den Mitteln der Konjekturealkritik zu beseitigen wäre: ihn durch diese Mittel erst künstlich zu fabrizieren geht ganz gewiß nicht an. Wir sind also so klug wie zuvor und müssen uns jetzt um eine eigene Lösung bemühen.

Angesichts der zahlreichen Unsicherheiten bei der Beurteilung der ἐνθεν-Satzes bedeutet es einen unschätzbaren Gewinn, daß unsere Erklärung des Satzesatzes definitiv die seit Gassendi so häufig<sup>64)</sup> befürwortete, auf ein „Pendant“ zu τοῖς κακοῖς bedachte Ergänzung von τοῖς ἀγαθοῖς als falsch erweist. Warum? Nun, da für den Satzesatz die θεοί als Subjekt gewonnen sind, muß man unbedingt dafür Sorge tragen, daß in dem Satz βλάβαι . . . ἐπάγονται καὶ ὀφέλειαι die Götter die letztgenannten „Personen“ sind. Ein Glück, daß das in der Überlieferung (τοῖς κακοῖς ἐκ θεῶν) tatsächlich der Fall ist! Daß aus einem obliquen Kasus des vorletzten Satzes mitunter das Subjekt zu entnehmen ist, ist durchaus nichts Ungewöhnliches (darüber z. B. K. W. Krüger zu Xenoph. Anab. 2, 5, 24; vgl. auch die richtige Bemerkung seiner Griech. Sprachlehre § 51, 5, 3: „Der Grieche, die Gabe wie den Willen zu richtiger Auffassung voraussetzend, kann ohne weiteres z. B. einen Begriff, der eben Objekt gewesen, im nächsten Satz als Subjekt denken“ — was mutatis mutandis auch für Fälle wie unsere Epikurstelle gilt). Hingegen würde die Konjektur Gassendis (Ergänzung von τοῖς ἀγαθοῖς) einen ungemein scharfen Subjektswechsel<sup>65)</sup> ergeben, der im Menoikeusbrief überraschen müßte. Ich

---

später sehen werden — durch gänzliches Fehlen der Angabe, wem die Götter βλάβαι senden usf., der Satzesatz weniger gut vorbereitet wäre.

64) Ich nenne nur Usener, Bignone, Bailey, Ernout, Festugière und Mewaldt.

65) Ein vergleichbarer Fall wäre der in einem Pisanderscholion bezeugende bunte Subjektswechsel, über den Deubner, Ödipusprobleme S. 6 f. gehandelt hat. Vgl. auch Wm. C. Lawton, Class. Rev. 14, 1900, 383 f. Übrigens hätte die richtige Auffassung zweifellos von Epikur noch etwas unterstützt werden können, wenn er nach βλάβαι ἐκ θεῶν ἐπαγ. κ. ὀφέλειαι fortgefahren wäre: οἱ γὰρ κτλ. Aber das hätte, da kein stärkerer Sinneschnitt vorliegt, einen unnötigen Hiat ergeben, und ihn zu meiden lag umso näher, als es in den Augen Epikurs, wie wohl eines jeden „Gabe und Willen zu richtiger Auffassung“ mitbringenden Griechen, einer solchen Unterstützung eben nicht bedurfte.

bemerke ausdrücklich, daß diese rein sprachliche Überlegung mehr gegen τοῖς ἀγαθοῖς beweist als der im neuen Lukrezkommentar von Leonard-Smith<sup>66)</sup> erhobene Vorwurf, es handle sich hier um eine Ergänzung „in the light of *conventional* Christian (and pagan) doctrines of reward and punishment“ (ein Vorwurf, der übrigens beispielsweise im Falle Useners gar nicht zutrifft).

Muß nun, wer sich gegen die Einfügung von τοῖς ἀγαθοῖς wendet — zugleich aber gegen Leonard-Smith<sup>67)</sup> (und Jensen) den ἔνθεν-Satz nicht als Entfaltung der vulgären Anschauung der ἰδιῶται fassen möchte<sup>68)</sup> —, nicht ohne weiteres auch das überlieferte τοῖς κακοῖς ablehnen, also das neutrale τοῖς ἀνθρώποις herzustellen suchen? Auf den ersten Blick könnte es in der Tat so scheinen. Aber es ist doch nicht so. Da nämlich im Schlußsatz von zwei verschiedenen Menschenklassen die Rede ist, ist doch wohl das Natürlichste, daß diese Scheidung schon im vorhergehenden Satze angebahnt wird. Daß dabei nur die κακοί (vgl. dazu Abschnitt 1) expressis verbis genannt sind, kann durchaus verständlich gemacht werden. Wenn man — wie nötig — ἔνθεν im Sinne von *unde* interpretiert (‘das Vorliegen von ὑπολήψεις ψευδεῖς ist der Grund, weshalb . . .’), so ist ja ohne weiteres klar, weshalb Epikur mit den βλάβαι beginnt<sup>69)</sup>, als deren ausschließliche Adressaten die κακοί dann klar hervortreten, wenn man — mit Annahme eines besonders

66) Lukrezkommentar, Madison 1942, General Introduction (W. E. Leonard) S. 78.

67) A. O. S. 79: “The real meaning of Epicurus has reference only to the wicked — that is, he is pronouncing a denial of the popular belief that the gods punish the wicked for their crimes or reward them for their would-be gifts of atonement” (dazu oben Anm. 34).

68) An dieser Stelle sei unserer Beleuchtung der sachlichen Bezüge (Epikurs Umdeutung der βλάβη-ὠφέλεια<sup>2)</sup>-Lehre für seine Zwecke) ein, soweit ich sehe, noch nicht bemerkter sprachlicher Gesichtspunkt beigefügt, der ebenfalls zeigt, daß der ἔνθεν-Satz nicht als Inhaltsbestimmung der ὑπολήψεις ψευδεῖς, sondern als Feststellung Epikurs über die Folgen dieser ὑπολήψεις zu verstehen ist. Sprachlich müßte der Gedanke ‘die falschen ὑπολήψεις (ἀποφάσεις) bestehen darin, daß die Götter (im vulgären Sinn) strafen und belohnen’ anders formuliert sein als der Satz bei Epikur lautet. Statt vieler Überlegungen gebe ich ein beliebiges Beispiel, wie in formaler Hinsicht ungefähr jener Sinn sich im Griechischen ausnehmen müßte: Hierocl. Phot. bibl. p. 172, 20a ὑπολήψεις, ὅσαι . . . πείθουσι νομίζων.

69) Diese Reihenfolge übrigens (im Gegensatz zur Mehrzahl der sonstigen Parallelstellen) auch bei Philod. Piet. p. 86, 13 Go.: ἡμεῖς δὲ καὶ ταῦτ’ (mala) ἐνίοις ἐξ αὐτῶν (ex dis) λέγομεν παρακολουθεῖν καὶ τῶν ἀγαθῶν τὰ μέγιστα.

leichten Korrupteltyps<sup>70)</sup> — βλάβαι <συν>αίταιαι<sup>71)</sup> τοῖς κακοῖς <κακῶν> herstellt (κακῶν ist dabei natürlich Neutrum; solch ein prägnantes Nebeneinander des Maskulinums und Neutrums ist im Griechischen nichts Seltenes, vgl. etwa Plat. Theaet. 177 a κακοὶ κακοῖς συνόντες). Bei diesem Vorschlag ist verhindert, daß formal eine Beziehungsmöglichkeit auch von ὠφέλειαι auf τοῖς κακοῖς herausgelesen werden könnte, was natürlich nicht angeht. Man wird sich vielleicht wundern, daß bei unserer Auffassung zwischen den βλάβαι und den aus ihnen des weiteren resultierenden κακά unterschieden wird (analog sind übrigens fr. 385 die βελτίονες ἀπόρροιαί — also die ὠφέλειαι — als μεγάλων ἀγαθῶν παραίταιαι bezeichnet). Das ist im Lukrez nicht anders: dem *dis indigna putare alienaque pacis eorum* folgt das *numina sancta oberunt*, und nachdem diese βλάβη unter anderem als Unfähigkeit zum genießenden *suscipere* der Götterbilder beschrieben worden ist, schließt der Dichter mit der viel-sagenden Feststellung *inde videre licet, qualis iam vita sequatur* (VI 79).

Der Zusammenhang zeigt uns, daß die βλάβαι bei Epikur mit gutem Grunde am Anfang stehen. Danach erst kommen die ὠφέλειαι, die nun ganz ungezwungen im Geist des Denkers als Gegenvorstellung auftauchen (formal nicht ganz korrekt, wenn auch entschuldigbar; richtig Usener: „sententia tamquam corollarium proximo enuntiato ὑπολήψεις ψευδεῖς εἰσι αἱ τ. π. ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις adhibetur *simulque quod illic inest contrario*“); freilich besinnt sich Epikur nun plötzlich, daß die ὠφέλειαι und ihre Inhaber lieber ausführlicher — eben durch den explizierenden γάρ-Satz — erläutert werden sollen: auf dem

70) Als signifikante Beispiele mögen manche Fälle der Terenzüberlieferung dienen, vgl. etwa Haut. 168. Auch die Überlieferung der Epicurea im Diogenes Laertius ist nicht arm an ihnen.

71) Als beliebiger sprachlicher Beleg sei Xenoph. Inst. Cyr. 1, 4, 15 notiert: Κύρος πᾶσιν ἡδονῆς . . . καὶ ἀγαθοῦ τινος συναίτιος ὢν, κακοῦ δ' οὐδενός. Die Vermeidung des Hiats könnte auch durch βλάβαι <τ'> αίταιαι erzielt werden, und ganz ausgeschlossen ist diese Lösung wohl nicht. Ein Adjektiv in der Art von συναίτιος, παραίτιος, μεταίτιος ist mir indes wahrscheinlicher, und speziell συναίτιος (dazu auch Porph. ad Marc. 17, wo der Repräsentant der ἀσέβεια und κακία charakterisiert wird als πάσχων κακῶς . . . ὑφ' ἑαυτοῦ διὰ τε ἄλλα καὶ τὴν περὶ θεοῦ κακὴν δόξαν) würde beiläufig darauf hinweisen, daß es außer dem hier vorschwebenden προσάπτειν des ἀνοικεῖον τῆς μακαριότητος noch eine zweite Hauptquelle innerer κακά gibt: das im unmittelbaren Anschluß an den theologischen Passus bekämpfte Außerachtlassen der γυνῶσις ὀρθῆ τοῦ μηθὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον.

Hintergrund der Bemerkung über die *κακοί* und nach Bezeichnung der Götter als *ταῖς ἀρεταῖς οἰκειούμενοι* ist es selbstverständlich, daß der Leser unter den *ἄμοιοι* die im Satz noch nicht *expressis verbis* genannten *ἀγαθοί* versteht. Die *ἀποδοχή* des Menschen durch die Gottheit ist das Hauptmerkmal der *ὠφέλεια*. Wir fassen unsere Gesamtdeutung jetzt zunächst in einer Übersetzung zusammen, die ich im Hinblick auf die lateinischen Wiedergaben bei Gassendi und Cobet ebenfalls lateinisch gebe:

ἀσεβῆς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν,  
ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων. οὐ  
γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν  
πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις. ἔνθεν αἱ μέγιστα βλά-  
βαι (συν)αίτια τῶν κακοῖς (κακῶν) ἐκ θεῶν ἐπά-  
γονται καὶ ὠφέλεια· ταῖς γὰρ ἰδίαις οἰκειούμενοι διὰ  
παντὸς ἀρεταῖς τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται, πᾶν τὸ μὴ  
τοιοῦτον ὡς ἀλλότριον ἐξορίζοντες.

Impius autem est non qui tollit insipientium deos,  
sed qui dis opiniones insipientium applicat (non  
enim sunt anticipationes, sed opiniones falsae insi-  
pientium de dis enuntiationes). Unde fit, ut maxima  
detrimenta malis mala afferentia a dis adveniant —  
et beneficia item: nam *di* propriis virtutibus con-  
tinuo dediti similes sui *in societatem divinam* ad-  
mittunt, omne quod huiusmodi non est tamquam  
alienum excludentes.

Man wird zugeben, daß dies ein ungleich besserer Abschluß für eine knappe Darlegung der theologischen Hauptpunkte ist als jene die Geistesart der *πολλοί* ausspinnenden Banalitäten, die die Deutungsversuche Gigons und Mewaldts für Epikur anzunehmen gezwungen sind. Im Grunde verlaufen die §§ 123. 124 sehr zielstrebig: man muß nur — soweit ich sehe, ist noch nicht darauf hingewiesen worden — den Bezug von *οἰκειούμενοι* und *ἀλλότριον* (im Satzsatz) auf das *τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον (τῆς μακαριότητος ἀνοικεῖον)* im Anfang des Passus beachten. Fernhalten des *ἀλλότριον (ἀνοικεῖον)* von den Göttern<sup>72)</sup> — das ist eine Notwendigkeit ebenso sehr für

72) Vgl. dazu die allgemeinen Kategorien der epikureischen Lehre von den *πάθη*, die sich entweder als ein *οἰκεῖον* oder als ein *ἀλλότριον* darstellen, Diog. L. 10, 34.

den Menschen, der mit ihnen in Kontakt kommen möchte, wie für die Götter selbst, die ihre Existenzform aufrecht zu erhalten suchen. In beiden Fällen handelt es sich um das mit den göttlichen Wesen 'Unverträgliche'. So zeigt sich noch einmal in diesem Einzelpunkt — der ausdrucksmäßigen Verklammerung zwischen Anfang und Ende —, wieviel ratsamer es ist, die Götter, nicht die Menschen zum Subjekt des Schlußsatzes zu machen. Die innere Konsequenz des theologischen Passus läßt sich vielleicht am leichtesten durch zwei Reihen bezeichnen: νόησις (νοεῖν) bzw. προλήψεις — γνώσις<sup>73)</sup> (εὐσέβεια) — ὠφέλεια hier, Preisgabe der νόησις (ὑπολήψεις ψευδεῖς) — ἀσέβεια — βλάβη dort<sup>74)</sup>.

Hierbei wird deutlich, daß das Gesamtverständnis des theologischen Passus solange beeinträchtigt wird, wie über eine viel diskutierte Textfrage keine Einigkeit erzielt ist: ich meine das zweite νομίζειν in der Satzreihe über die γνώσις θεῶν (Ende von § 123). Es handelt sich um folgendes Problem: Der Inhalt der durch consensus gentium gegebenen Gottesvorstellung (§ 123 Anfang ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη<sup>75)</sup>) trägt

73) Die Wichtigkeit von Epikurs 'Gnosis' im Zusammenhang mit geistesgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Entwicklungsreihen in der Weise Langerbecks (Gnom. 23, 1951, S. 16) einzuschärfen wäre kaum nötig gewesen, wie die bekannten Darlegungen Nordens im 'Agnostos Theos' S. 93 f. zeigen können (wo übrigens die ausdrucksmäßige Singularität der epikureischen Junktur γνώσις θεῶν im „okzidentalischen Kreise“ wohl doch überbetont erscheint: das sollte sich nicht nur aus Stellen wie Plat. Parm. 134 e ergeben, sondern auch aus der Berücksichtigung des ungemein fragmentarischen Charakters dessen was uns als 'hellenistische Philosophie' überliefert ist).

74) Daß unsere Interpretation die uns bei Poseidonios (vgl. Cic. nat. deor. 2, 153) ganz geläufige, bei ihm anscheinend mit formal ungenauer Platonauslegung (dazu Theiler a.O. S. 106) verkoppelte Syzygie γνώσις-εὐσέβεια nun auch für Epikur recht deutlich hervorheben läßt, sei nur en passant bemerkt; natürlich war ihr geistesgeschichtliche Wirkung außerhalb der Schule kaum beschieden — im Gegensatz zu dem ungemein starken Effekt der poseidonischen Konzeption (wenn Langerbeck ganz allgemein a.O. S. 16 die Relevanz „Epikurs wie auch der Skepsis für die Zeichnung eines zutreffenden Bildes der religiösen Anschauungen des Hellenismus und der Spätantike“ behauptet, so ist das eine völlig unbewiesene These).

75) Es ist gewiß ein Verdienst Dianos, anders als frühere Interpreten darauf gedrungen zu haben, daß in ὑπογράφειν der 'sensus adumbrandi' steckt (trotz solcher Stellen wie App. Pun. 136 εἰς μνήμην ὑπογράφασθαι [dazu Philod. De Epicuro Fr. 8 col. 1 Vgl. τὰς ἰδέας τῶν ἀριστῶν καὶ μακαριωτάτων ἐν μνήμῃ ἔχοντας], vgl. jedoch auch im weiteren Verlauf des Menoikubriefes § 134 ὁ μῦθος ἐλπίζα ὑπογράφει, 'deutet die Hoffnung an, ge-

die 'Signatur' der ἐνάργεια<sup>76</sup>), muß also, nach den Voraussetzungen der epikureischen Lehre, von einem Objekt bewirkt sein: es gibt Wesen, die Existentialursache der νόησις (oder der ihr entsprechenden προλήψεις) sind. Es kommt nun alles darauf an festzustellen, ob theologische Aussagen sich an die nicht durch προσδοξάζόμενα entstellte Evidenz halten oder nicht (letz-

währt eine vage Hoffnung). 'Summarisches Andeuten in der wissenschaftlichen Behandlung' (vgl. Dyroff, Ethik der alten Stoa S. 4 Anm. 2) — so des öfteren im hellenistischen Griechisch, auch bei Philodem, unterstrichen gelegentlich durch κεφαλαιωδῶς oder auch κοινῶς (etwa Philod. de dis III col. 15, 2 p. 39 D.) — möchte ich hier für Epikur nicht annehmen, halte vielmehr Mewaldts Übersetzung „so jedenfalls läßt sich unsere Vorstellung von der Gottheit ganz allgemein umreißen“, auch abgesehen davon, daß sie dem Aorist nicht gerecht wird, für einen Mißgriff. Zweifellos ist ὑπεγράφη als eine Entsprechung zum ciceronischen 'impressa, insculpta est' zu verstehen, nur eben im Sinne der 'hingehuschten' Umrißzeichnung die im Gegensatz zur τελεια ἀπεργασια steht (vgl. Trendelenburg, Elementa logices Arist. p. 49 sq., der als Beispiel für das spätere Zusammenfließen von ὑπογραφή und τύπος vor allem Stellen wie Stoic. vet. frg. II 228 p. 75, 28 ὑπογραφή ἐστὶ λόγος τυπωδῶς εἰσάγων εἰς τὴν δηλουμένην τοῦ πράγματος γνῶσιν oder ibid. Antip. Tars. fr. 23 III p. 247, 30 hätte anführen sollen). Es erhebt sich damit die Frage, inwiefern die νόησις eine ὑπογραφή in der genannten Bedeutung ist. Diano läßt den Ausdruck gewählt sein in dem Sinne, daß der ὑπογραφή der genuinen *notio* gegenübergestellt seien die 'colores et fuci, quos adoperantes (προσδοξάζοντες) addimus'. Nun, ich glaube, Epikur würde gegen Dianos famose Proportion (νόησις τοῦ θεοῦ: προσδοξάζόμενα im νομίζειν = τύπος: τελεια ἀπεργασια) aufs heftigste protestiert haben. Dianos Annahme ist dabei ganz unnötig, wofern man einfach die allgemeine νόησις τοῦ θεοῦ als 'adumbratio' in Gegensatz setzt zur individuellen Konkretisierung göttlicher Einzelerscheinungen (wichtig in anderer Sphäre die Entsprechung τυπωδῶς . . . καθ' ἑκαστα bei Strab. 4, 1, 1): gerade die mit Recht von Diano zitierte Stelle Diog. L. 10, 33 (bezeichnend κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος νοεῖται) läßt deutlich werden, daß der Umrißzeichnung des Allgemeinbegriffs die detaillierte 'Ausführung' des Einzeldings gegenübersteht. Wenn diese Erwägungen nicht akzeptabel erscheinen, der wird für das ὑπογράφειν des Menoikeusbriefes eine andere Erklärung bevorzugen: Neben die Erkenntnisquelle, der die *notio communis* entstammt, tritt eine weitere: der die Disziplin der philosophischen Theologie schaffende λόγος; er vermag durch rationale Schlüsse nähere Einzelheiten über θεῶν διαγωγή usw. (vgl. Cic. nat. deor. 1, 45) auszumachen, die mehr bieten als die 'Konturen' des in der νόησις Gegebenen. Mir scheint die erste Deutung völlig ausreichend. Wie immer man interpretiert, man wird jedenfalls die 'lineamenta dumtaxat extrema', die Poseidonios nach Cic. nat. deor. 1, 123 für Epikurs Götter charakteristisch fand, nicht mit dem Ausdruck ὑπογράφειν zusammenbringen, da die stoische Polemik hier absichtlich auf Entstellung ausgeht.

76) Zum epikureischen Evidenzbegriff vgl. zuletzt Festugièrè I. c. p. 86 sq. adn. 2; am wichtigsten für den im Menoikeusbrief vorliegenden Zusammenhang fr. 255 Us., das übrigens auch das schon in der vorigen Anm. genannte Zeugnis Diog. L. 10, 33 umfaßt.

teres ist zum großen Teil beim „Volksglauben“ der Fall). Deshalb fährt Epikur nach Feststellung der Evidenz der Gotteserkenntnis (γνώσις θεῶν) fort: οἷους δ' αὐτοῦς <οἱ> πολλοὶ νομίζουσιν, οὐκ εἰσὶν· οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοῦς οἷους νοοῦσιν (im Sinne von 'non enim servant eos quales mente cernunt'<sup>77)</sup>) — so Usener gegen die gesamte Überlieferung, die vielmehr auch hier νομίζουσιν aufweist. Prüfen wir, ob man heute recht daran tut, im Zeichen der von Von der Mühl inaugurierten 'cautior emendandi ratio'<sup>78)</sup> die Überlieferung zu verteidigen! Wir werden sehen, daß in der Tat in diesem Falle die Art der Entscheidung eines 'unscheinbaren' kritischen ζήτημα ein Prüfstein dafür ist, ob man die Intention des theologischen Passus im Menoikeusbrief versteht oder nicht. Gehen wir von den Darlegungen Dianos aus, der hier wie so oft 'omnia plana' findet, ja sich geradezu darüber wundert, daß frühere Interpreten überhaupt einmal Anstoß nehmen konnten. Nach Diano — man höre und staune über diese philologischen Rastellkunststücke — hat das Schlußglied der Satzketten (οὐ γὰρ φυλάττουσιν . . . νομίζουσιν) folgenden Sinn: 'non enim servant, sed tollunt deos existimantes eos quales existimant'; mit dieser fulminanten 'Neuinterpretation' hat Diano auch auf Gigon und Mewaldt Eindruck gemacht — sehr zum Schaden der Sache<sup>79)</sup>. Daß Dianos Interpretation auf einem schematischen Zurechtschieben beruht<sup>80)</sup>, das den Sinn für den lebendigen Duktus

77) Die Stelle vermag Snells Sinnbestimmungen von νομίζειν θεοῦς (Entdeckung des Geistes<sup>2</sup> S. 41) und νοεῖν (ebd. S. 27 sq.) gut zu illustrieren.

78) So rühmend Diano, praef. p. 2. Über das „Bestreben der Neuen . . . gegenüber Usener, die Überlieferung nur in Notfällen anzutasten“ vgl. Philippson, Phil. Wochenschrift 43, 1923, Sp. 1095 — es fragt sich nur eben, was man als „Notfall“ ansieht. Neben verdienstvollen Entscheidungen zeigt Von der Mühls Ausgabe auch Dinge, die einen Rückschritt bedeuten. Was das Gnom. Vatic. betrifft, so wird man beispielsweise beim Spruch 19 (p. 62, 13) und 57 (p. 66, 18) kaum folgen können.

79) Mewaldt a.O. S. 38: „nur sind die Götter nicht so, wie die große Menge sie sich denkt, denn wie sie sich die Götter vorstellt, so sind sie nicht“. Hier wird der Eindruck erweckt, als eigne Epikur die loquacitas senilis. Unbefriedigend auch Gigon (S. 44): „Die Götter sind aber nicht so, wie es die Leute meinen. So wie die Leute meinen, können nämlich die Götter gar nicht existieren“. Stärker kann der Sinn des οὐ φυλάττειν wohl kaum verfehlt werden, und schuld ist an diesen Verirrungen zweifellos die Fehlinterpretation Dianos.

80) Es muß schon mißtrauisch stimmen, daß die 'omnia plana'-Experten die verschiedensten Wege gehen: man vergleiche Von der Mühl (dessen Hinweis auf Cic. fin. 1, 47 *tenerc atque servare id, quod ipsi*

der griechischen Sprache vermissen läßt, sei nur nebenbei bemerkt; dergleichen Hinweise pflegen heutzutage wenig Eindruck zu machen, und wir wollen uns deshalb lieber an das Gedankliche halten. Da ist zunächst zu sagen, daß es an sich natürlich denkbar wäre, daß Epikur ein oft gegen ihn vorgebrachtes polemisches Motiv (vgl. etwa später Poseidonios bei Cic. nat. deor. 1, 123 'Epicurus re tollit . . . deos'<sup>81)</sup>) dadurch zurückweist, daß er es von sich aus auf den Gegner anwendet — er wäre dann der schlaue, mit einer gewissen Berechnung vorgehende Fuchs, den schon Gassendi, wenigstens zunächst, im Autor des vorliegenden Kontextes wahrnehmen zu können geglaubt hat. Aber es ist eben die Frage, ob dieses gedankliche Motiv an unserer Stelle in das Gesamtgefüge des Sinnzusammenhanges hineinpaßt; diese Frage wird man verneinen müssen, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Ist das vulgäre *νομιζειν*, dessen Inhalte „nicht bewahrt“ (oder: „aufgehoben“) werden, ein die *νόησις* preisgebendes *νομιζειν*, so liegt einerseits im *οὐ φυλάττειν* nichts Tadelnswertes — in der Tat sieht ein rechter Philosoph in den Köpfen der 'Vielzuvielen' lieber das bare Nichts als das falsche Etwas —, und andererseits ist nicht recht zu verstehen, wieso der Gedanke eine Begründung des vorhergehenden Satzes abgeben soll. Im Grunde würde, hätte Diano recht, nur unnötige Tautologie herauskom-

---

*statuerunt, non possunt* sich bei näherer Überlegung als recht unglücklich erweist), Bignones Kritik (L'Aristotele perduto II 384) an Von der Mühl mit seiner eigenen Annahme einer ‚allusion‘, die in Wahrheit eine ‚illusion‘ ist und gegen die man den Bignone des ‚Epicuro‘ (1920) zu Hilfe rufen muß, und endlich Dianos Erklärungsversuch; ganz so selbstverständlich kann der ‚omnia plana‘-Standpunkt hier also wohl kaum sein. Die gedanklich schärfste Verteidigung der Überlieferung rührt übrigens von dem doch sonst heutzutage nicht gerade noch als Kronzeuge in Epicureis geltenden Gassendi her, der eben ein Denker war: ‚nam quales ipsos esse quibusdam adiunctis seu proprietatibus opinantur, non tales servant (sed aliis adiunctis contradicentibus eosdem negant)‘. Das ist sprachlich eher vertretbar als das Interpretationskunststück Dianos; ob in sachlicher Hinsicht hier als Abschluß der Gedankenkette ein Hinweis auf die fluktuierende Inkonsistenz der vulgären Gottesvorstellung zu erwarten ist, das werden unsere weiteren Überlegungen klären müssen.

81) Ähnlich Cic. div. 2, 40; umfassende Materialsammlung bis zur patristischen Literatur schon bei Gassendi (Tom. III p. 1257 sq.); vgl. zuletzt Bailey, Lukrezkomm. I S. 66 und Festugière l. c. p. 91, der gut zeigt, wie tatsächlich — etwa bei Philodem — der Spieß umgedreht und die stoische Philosophie der ἀθεότης beschuldigt wird.

men: „Die vulgären Glaubensinhalte sind nichtexistent (οἷους δ' αὐτοὺς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, οὐκ εἰσίν), weil sie nichtexistent sind“. Mit dieser Feststellung ist niemandem geholfen. In Wahrheit vermag nur das grundsätzliche Abweichen von dem in der „geistigen Wahrnehmung“ (als einer Funktion der *διάνοια*) Gegebenen, nicht die Tatsache der Variabilität aller Möglichkeiten des Abweichens untereinander, innerhalb der gedanklichen Konzeption des epikureischen Systems verständlich zu machen, inwiefern dem νομίζειν der πολλοί keine objektive Realität entspricht.

2. Religiöse *ἔγνοια* kann sich in zwei Formen äußern: in der *δεισιδαιμονία* und in der radikalen *ἀθεότης*. Die schlimmere von ihnen ist, das dürfte gerade auch Epikurs Meinung sein, die *δεισιδαιμονία* mit ihrer Betrachtung der Götter als *βλαβεροί*. Da nun der Menoikeusbrief auf die Lehre von den spirituellen *βλάβαι* (und *ᾠφέλειαι*) hinsteuert, kann im vorliegenden Falle Epikur gar kein Interesse daran haben, die *δεισιδαιμονία* ‚in Wahrheit‘ als *ἀθεότης* zu entlarven, das vulgäre νομίζειν *θεοὺς* als *ἀναιρῆναι τοὺς θεοὺς* erscheinen zu lassen.
3. Das führt auf ein Weiteres: Bei Dianos Interpretation bringt *ἀσεβῆς δὲ οὐχ ὁ . . . ἀναιρῶν* einen seltsamen Übergang: „die πολλοί heben ihre eigenen Götter auf. Wer die vulgären Götter aufhebt, ist nicht unfrohm.“ Ganz unverständlich ist mir, wie Diano aus dieser Not sogar eine Tugend machen kann<sup>82)</sup>.

Damit ist wohl alles Nötige gesagt, und es wird deutlich geworden sein, warum ich zu Useners Textgestaltung zurückkehre. Ich bemerke noch, daß sie — und nur sie<sup>83)</sup> — die Möglichkeit gibt, (οὐ) *φυλάττουσιν* ganz wie bei dem vorher belegenden Ausdruck *τὸ φυλάττειν δυνάμενον* zu fassen: *φυλάττειν* (und *σφῆζειν, τηρεῖν*) ist geradezu technischer Ausdruck für das unverfälschte „Bewahren“ der wahren Göttlichkeit, wie sie in der *κοινῇ τοῦ θεοῦ νόησις* vorliegt (übrigens auch für die Selbstbewahrung der Göttlichkeit durch Gott). Es dürfte

82) Komm. z. St.: „haec omnia iis quae sequuntur confirmantur (!)“.

83) Von dem *tenere atque servare* der bei Von der Mühl zitierten Cicerostelle führt keinerlei Brücke zu dem *φυλάττειν* unseres Epikurkonzeptes; und wenn Diano glaubt, seine eigene Interpretation führe zum richtigen Sinn von *φυλάττειν* hin, so ist das eine reine Selbsttäuschung.

Zeit sein, sich wieder auf Useners treffende Parallele zu besinnen; er verweist auf Philod. Piet. p. 114, 2 sqq. Gomp. (= Philippson, Herm. 56, 1921, p. 377), eine Stelle, die über Gomperz hinaus meist mit Philippson so herzustellen ist:

. . . ] ἀνάξια τῆς νο-  
ο]υμένης ἀφθα<ρ>σία[ς  
αὐτῶν καὶ παντελῶς  
5 μακαριότητος· οὐδὲ  
γὰρ ἔτι τ[η]ρεῖται τ[ὸ  
παντα[χ]θ[ε]ν[ν] εὐδ[αι-  
μον καὶ τὸ πρὸς τ[ῆ]ν δι-  
άλυσι[ν ἀ]δ[ή]κ[τω]ς  
10 ἔχο[ν].

In Z. 7 befriedigt Philippsons Ergänzung πάντα τεθέν nicht, in dem entscheidenden E der Abzeichnung steckt gewiß ein O. Ich erinnere zur Stützung von πανταχόθεν an Formulierungen wie Cic. fin. 5, 26 *natura undique perfecta et nihil requirens*. Der Sinn ist klar: irgendwelche falsche Meinungen sind dem in der νόησις gegebenen (Philodem: τῆς νοουμένης κτλ.) Gottesbild gegenüber inadäquat, sie gestatten nicht, an seinen Hauptattributen festzuhalten. Irre ich nicht, so schimmert selbst aus der Plutarchpolemik (contra Epic. beat. 8 p. 1092 b) die epikureische Auffassungsweise hervor, wenn dort die Rede ist von νοεῖν μὴ βλάπτοντα (θεόν) μεμαθηκότες. Behauptung der ἀνατροπή τῆς νόησεως τοῦ θεοῦ — um eine Philodemformulierung zu verwenden<sup>84</sup>) — durch die πολλοί: dies und nichts anderes ist der Sinn des οὐ φυλάττουσιν αὐτοὺς κτλ. Man könnte auch paraphrasieren οὐ γὰρ τηροῦσι τὸ τῆ νόησει περιληπτόν. Nur beim σοφός entspricht das νομίζειν θεόν dem νοεῖν θεόν<sup>85</sup>). Bewahrung oder Preisgabe der νόησις τοῦ θεοῦ — das ist der Kardinalpunkt<sup>86</sup>), an dem sich die Richtung des inneren Lebens entscheidet, nicht zuletzt auch Fähigkeit oder Unfähigkeit zur Teilhabe an der göttlichen ὠφέλεια und zum ὁμοιωθῆναι θεῷ. Gedankenführung und innere Logik des theologischen Abschnitts sind von Anfang bis Ende ganz ausgezeichnet, wofern man nur richtig interpretiert. Wohl selten war eine Athetese unbegründeter als die von Diano und Paratore empfohlene.

84) Vgl. Philod. de dis III col. 8, 32 sq. (p. 25 D.).

85) Daher die Mahnung πρώτων . . . τὸν θεὸν ζῶν ἀφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη.

86) Typisch hierfür die Formulierung bei Plut. de superstit. 167 b.

## (4)

Stand bisher das beigebrachte Material primär im Dienste der um die Wiederherstellung der wahren Textgestalt bemühten Kritik, so wenden wir uns jetzt der zusammenfassenden Würdigung jener theologischen und religionsphilosophischen Motive zu, die wir als wesentlich erkannt haben. Mehrfach schon hatten wir Gelegenheit, die platonische *ὁμοίωσις θεῶν*-Lehre heranzuziehen und müssen diesen Zusammenhängen nun noch einige weiterführende Bemerkungen widmen. Es ist ein großes Verdienst Bignones, daß er den Menoikeusbrief als eine Art „Gegenprotreptikos“ zur aristotelischen Schrift verstehen gelehrt und dadurch seine Struktur aufgehellte hat: vor allem gewinnen Anfang und Schluß des Briefs durch diese Betrachtungsweise erst volles Leben. So hat Bignone auch den ‘*deus mortalis*’ des Schlusses als epikureische Fassung eines platonisch-aristotelischen Motivs gedeutet: wenn Aristoteles als Ideal das Leben nach dem Geist schilderte, das den Menschen zum Gotte macht (*ὥστε δοκεῖν πρὸς τὰ ἄλλα θεὸν εἶναι τὸν ἀνθρώπων*, fr. 61 R.), so wollte Epikur dies Ideal nicht nur als verträglich mit den Grundlagen seines eigenen, ganz anders gearteten Philosophierens erweisen, sondern zeigen, daß es nur von seinen Voraussetzungen her voll zu realisieren sei. Bignone hat seine Erörterung der epikureischen *imitatio dei* ganz an die Betrachtung des Briefendes (§ 135) geknüpft — aus dem theologischen Abschnitt hat er das Motiv noch nicht herausgehört und heraushören können<sup>87)</sup>. Wir sind dazu jetzt in der Lage und dürfen also feststellen, daß der emphatische Ausklang keine Singularität darstellt, insofern ihm jenes Lehrstück ‘vorgearbeitet’ hat, in dem die Theologie des Menoikeusbriefs gipfelt (in Eusebs *Praeparatio evangelica* XIV 27, 9 — Usener *Épic.* fr. 364 p. 243, 26 — hebt sich aus der boshaften Polemik des Bischofs Dionys von Alexandrien neben anderen Ingredienzien nicht zuletzt die Vorstellung vom *ἑξομοιωθῆναι τοῖς θεοῖς* als letztem Ziel der geistigen Gottesanschauung als genuin epikureisch heraus). Anders als Bignone wird man vielleicht auch zu urteilen haben hinsichtlich der Frage, ob es tatsächlich ausschließlich der *exoterische* Aristoteles gewesen ist, durch den der epikureischen Theologie bestimmte ‘idealistische’ Motive der großen attischen Philosophie zugeflossen sind. Was

87) Vgl. L’Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro I S. 134 f.; Ähnliches gilt für Bailey, *Lukrezkomm.* I S. 72 mit Anm. 1.

jenen Vorstellungskreis betrifft, der den 'Weisen' und 'Gerechten' als θεοφιλής faßt, so hat hier wohl überhaupt Platon stärker auf Epikur gewirkt als Aristoteles<sup>88</sup>). Man wird sagen dürfen, daß das epikureische οἱ θεοὶ ἀποδέχονται τοὺς ὁμοίους (τοὺς ἀγαθοὺς) geradezu ein Versuch ist, bei allem Aufrechterhalten der — in der Sache schon vorepikureischen, bereits in Platons Nomoi (X, 886 c und 887 c) als atheistisch bekämpften<sup>89</sup>) — These von Gottes ἀπραγμοσύνη ein wenig von der platonischen Gewißheit weiterzuretten (Plat. Rep. 613 a): οὐ γὰρ δὴ ὑπὸ γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται ὅς ἂν προδυμείσθαι ἐθέληῃ δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατόν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῶ (ähnlich ibid. 500c). Es hat gewiß etwas Rührendes, dies zu beobachten und zu verfolgen. Natürlich wird man fragen, wie sich solche Motivadaptation mit jener Quintessenz epikureischer Doktrin verträgt, wie sie beispielsweise in Ennius' (Sc. 316 sqq.) wirkungsvoller Formulierung steckt:

*ego deum genus esse semper dixi et dicam caelitum.  
sed eos non curare opinor, quid agat humanum genus;  
nam si curent, bene bonis sit, male malis. quod nunc abest.*

88) Diano (Ethica Epicurea p. 115 adn. 2), der Epikurs Bezugnahme auf Aristoteles fr. 61 R. leugnet (grundsätzlich wichtig dagegen die Ausführungen Fr. Solmsens. AJPh 72, 1951, S. 2), verweist vielmehr ohne weiteres auf Ethic. Nic. 1177 b 26 sqq. So einfach liegen die Dinge wohl nicht. Deutlich sollte sein, daß unter den mannigfachen Aussagen der aristotelischen Ethiken und der Magna Moralia zum Motivkreis der φιλα πρὸς τὸν θεόν (πρὸς τὸν ἄνθρωπον) nur die Eudem. Ethik (1247 a 28 sq. ἀλλ' ἄσπονον θεὸν ἢ δαίμονα φιλεῖν τὸν τοιοῦτον, ἀλλὰ μὴ τὸν βέλτιστον καὶ τὸν φρονιμώτατον) platonisierend das θεοφιλέσ an eine ethische Haltung geknüpft sein läßt, und eben dieser Punkt ist es, der für Epikur relevant geworden ist. Wichtig zur rechten Beurteilung der schon früher genannte Aufsatz Dirlmeiers (Philol. 90, 1935, S. 58 sqq.), der für die Erkenntnis der philosophischen θεοφιλία-Lehren und ihrer religionsgeschichtlichen Wurzeln Entscheidendes geleistet hat. Bei dieser Gelegenheit sei zugleich hingewiesen auf einen lehrreichen Exkurs zum φίλος und οἰκετός τοῦ θεοῦ an einer Stelle, wo man dergleichen kaum erwartet: Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, Bd. I 4 1924 S. 433; Harnacks Hinweise werden weitergeführt und vertieft durch den höchst bedeutsamen — bei Dirlmeier anscheinend übersehenen — Aufsatz von Erik Peterson, 'Der Gottesfreund', Ztschr. für Kirchengesch. 1923, S. 161 ff., wo die Entwicklung von Platon und den Sokratikern an über den Hellenismus einbezogen, freilich die Unentschiedenheit oder wohl besser entwicklungsbedingte Verschiedenheit der Lehrmeinungen vor allem innerhalb der beiden aristotelischen Ethiken nicht genügend beachtet ist.

89) Vgl. E. Frank, Philosophical Understanding and religious truth, New York 1945 (deutsche Ausgabe v. L. Richter), S. 134.

Nun, wenn Epikur die vulgären Anschauungen über *χάρις* und *ὀργή* der Gottheit bekämpft hat, so weiß er doch neben der geleugneten 'realen' um eine 'ideale' Wirkungsweise der *θεοί*, die dem göttlichen Isolationismus des *ὁ θεὸς οὔτε πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει* nicht nur nicht zuwiderläuft, sondern ihn geradezu voraussetzt: es mußten nur bestimmte, vor allem von Platons (wesentlich ethisch gerichteter) Frömmigkeitslehre entwickelte Motive wie *ὁμολωσις* und *θεοφιλία* mit der grundsätzlich schon bei Demokrit vorliegenden Lehre von den nützlichen und — indirekt — schädlichen Wirkungen der Götterbilder kombiniert werden. Wenn man will, mag man im Rahmen des epikureischen Systemgefüges die Rede vom *θεοφιλές* als 'metaphorisch' gemeinte Umdeutung empfinden — vergleichbar wäre, trotz der völligen Inkommensurabilität der beiden Gottesvorstellungen, die Weise, wie der von *ira* und *amor* (*tali modo . . . quali vulgus sibi persuadet*) gereinigte Gott Spinozas gleichwohl 'improprie' fähig ist *quaedam odio habere, quaedam amare*<sup>90</sup>). Weit wichtiger als solche Vergleiche scheint mir freilich dies: herauszuarbeiten, daß jener religiös-ethische Motivkomplex der großen attischen Philosophie, weit entfernt als Fremdkörper ins epikureische System eingefügt zu sein, ausdrucksmäßig wie sachlich geradezu zu bentem Ausgleich mit der Grundkonzeption eben dieses Systems gebracht ist. (Wir reden hier von den Intentionen Epikurs: daß uns die platonischen Motive im genuinen Zusammenhang lieber sind als in der epikureischen 'Verdünnung', braucht kaum betont zu werden). Damit stehen wir vor der innerhalb unserer textkritischen Darlegungen (oben Anm. 52) schon kurz berührten Notwendigkeit, gegen Dianos Leugnung jeder Zusammen-

90) *Cogitata metaphysica* II cap. VIII § 3. Etwas dem 'improprie' Spinozas Vergleichbares mag man in der Bemerkung Philodems finden, man dürfe die die Tatsache der „Gottesfreundschaft“ bezeichnende religiöse oder quasireligiöse Formensprache nicht pressen (de dis III col. d fr. 85,1 p. 17 D. τὰ δὲ ῥήματ' ἀχρήστως μὴ παραβιάζεσθαι). In der Tat ist das Motiv zu Philodems relativierender Abschwächung des Terminus 'Gottesfreundschaft' gewiß die allgemeine Seinsdeutung als solche, nicht der Gesichtspunkt des *διάστημα* oder *χωρισμός* zwischen Göttern und Menschen hinsichtlich ihrer Dignität, wie ihn Aristoteles in einer gelegentlichen — nicht durchgängigen — Betrachtungsweise *Ethic. Nic.* 1158 b 35 sqq. formuliert hat; äußerlich betrachtet weist die kommentierende Bemerkung des Aspasios in *Ethic. Nic.* p. 178, 30 Heylbut natürlich Berührungspunkte mit Philodem auf: *οὐδὲ τοῖς θεοῖς . . . τὴν κυρίως φιλιαν εἰσι φίλοι οἱ σπουδαῖοι καὶ οἱ καλούμενοι θεοφιλεῖς . . . φανερόν οὖν ὡς καὶ τὰ ὀνόματα διαφέρει ταῦτα κτλ.*

gehörigkeit den religiös-ethischen und den kosmologischen Aspekt der göttlichen Selbstbewahrung zu einander in Beziehung zu setzen. Nun, das kosmologische Phänomen der göttlichen Oikeiosistenz (Aufnahme des wesensmäßig Zusagenden, Abwehr des *alienum salutis*) und der religiös-ethische Sachverhalt der ἀποδοχή des ὁμοιος, der Abwehr des κακός stehen gewiß nicht zu einander im Verhältnis der 'Kongruenz', auch nicht der 'Ähnlichkeit' — in dem Sinne, daß etwa die Beziehung der Götter zu den Menschen einen Spezialfall ihrer Beziehung zu den Dingen (Stoffen) ausmache —: aber die Parallelität beider Sachverhalte muß anerkennen, wer irgendwie einen Blick für den konstruktiven Aufbau eines Systemgefüges hat. Das kosmologische Faktum — wen wollte das in der Theologie eines Materialisten wundern? — stellt dabei das sachliche 'Prius' dar, ohne das von dem religiös-ethischen Lehrzusammenhang keine Rede sein könnte: würde Gott in der Sorge für seine adäquate stoffliche Selbsterhaltung nachlassen, so würde das seine Hauptattribute (ἀφθαρσία, μακαριότης) gefährden; damit aber würde der Nachschub an beseligenden Göttereidola aussetzen, der Betrieb der göttlichen 'fontaine lumineuse' stocken; die Möglichkeit θεοφιλῆς zu sein — d. h. τὴν ἐκ τῶν εἰδώλων παρὰ θεῶν ἡδονήν zu genießen<sup>91</sup>) — wäre zunichte gemacht. Wenn die Götter wahrhaft die Forderung erfüllen:

'Was euch nicht angehört,  
Müset ihr meiden!  
Was euch das Innre stört,  
Dürft ihr nicht leiden' —

so tun sie das ganz gewiß in höchstem Interesse, aber sie nützen damit zugleich den Menschen, genauer: den Weisen und Frommen (die den βεῖτα ζῶντες nur deshalb zugewandt sind, weil sie im Gotte das strahlende Paradeigma einer διάθεσις verehren, in der nie und nimmer 'das Innre' durch Wesensfremdes 'gestört' ist). So kommt es zu dem Satz<sup>92</sup>): „Die Selbsterhaltung der Götter dient zugleich der Erhaltung der andern“ (σφῆζοντες αὐτοὺς καὶ τῶν ἄλλων σωτῆρες γίνονται). Deutlicher kann nicht ausgesprochen werden, daß die im Abstoßen der *aliena salutis* sich dokumentierende göttliche Affini-

91) Pap. Herc. 168, col. I, 9 (Philippson, Symb. OsI. 1939, p. 38).

92) Philod. Piet. 106, 15 sq. p. 124 G. mit Philippsons Ergänzungen, Hermes 56, 1921, S. 383.

tät zum stofflichen *ἕμοιον* eine Voraussetzung dafür ist, daß im übertragenen Sinn von einer Affinität, einer positiv getönten Relation der Götter zu den *ἕμοιοι* die Rede sein kann. Die innere Zusammengehörigkeit beider Sachverhalte bei aller Unterschiedlichkeit ist deutlich, und so braucht das Vergleichbare ihrer Formulierung nicht weiter zu überraschen.

Wie sieht die 'Gottesfreundschaft' des Weisen, deren Möglichkeit eben dadurch gegeben ist dass die Götter ganz Götter im Sinne Epikurs sind, nun im Einzelnen aus? Wir müssen hier einen in seinem Zusammenhang nicht ganz durchsichtigen Philodempassus (de dis III c. col. 1, 14 p. 16 D.) berühren; soviel ist jedenfalls sicher, daß er sich auf das Verhältnis des Weisen zur *θεία φύσις* bezieht, geht doch *τοῖς θεοῖς* voraus: *θαυμάζει τὴν φύσιν καὶ τὴν διάθεσιν καὶ πειράται συνεγγίζειν αὐτῇ καὶ καθάπερ εἰ γλίχεται θιγεῖν καὶ συνεῖναι, καλεῖτω καὶ τοὺς σοφοὺς τῶν θεῶν φίλους καὶ τοὺς θεοὺς τῶν σοφῶν.* „Der Philosoph bewundert Natur und Wesensverfassung der Götter und sucht ihr nahezukommen, ja er hat gleichsam einen unwiderstehlichen Trieb, mit ihnen in Berührung und Verkehr zu kommen. So mag die Charakteristik der Weisen als 'Freunde der Götter' und umgekehrt der Götter als 'Freunde der Weisen' angehen . . ." Ich würde nicht mit Theiler<sup>93)</sup> sagen, daß sich in diesem Passus der Epikureer „offenbar geradezu stoischer Terminologie bediene“: es handelt sich hier um Ausdruckselemente, die schon der religionsphilosophischen Gedankenwelt des Meisters nicht fremd gewesen sind, mag auch nach unserem Urteil aller mit dem *ὀμιλεῖν θεῶ* zusammenhängenden Motivik bei der stoischen Konkurrenz, vor allem später bei der platonisierenden Stoa — besonders innerhalb der poseidonischen Sympatheialehre — ein günstigeres Klima, reichere Entfaltungsmöglichkeit zuteil geworden sein<sup>94)</sup>. Wenn die 'Gottesfreundschaft' des Weisen im theologischen Abschnitt des Menoikeusbriefs (des richtig interpretierten Menoikeusbriefs!) nur kurz angedeutet ist, so hat Epikur die besondere

93) Vgl. Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin 1930, S. 101. Grundsätzlich würde ich, wie im Gegensatz zu der von Theiler mitgeteilten Auskunft Philippons betont sei, eine gelegentliche Einwirkung des Poseidonios auf Philodem nicht für ausgeschlossen halten. — aber in unserem Fall liegt eben in Wahrheit nicht der mindeste Anlaß für eine solche Annahme vor.

94) Vgl. Pohlenz, Die Stoa, Göttingen 1948, Bd. I, S. 256 und passim; II, S. 133.

Beziehung des Weisen zur Gottheit in seinen theologischen Hauptwerken gewiß detaillierter behandelt. Hätten wir mehr epikureisches Material, so würde die Philodemstelle vermutlich aufhören zu wirken, als ob sie aus dem epikureischen Rahmen herausfalle. Ein Unterschied der epikureischen Konzeption der 'Gemeinschaft zwischen Göttern und Weisen' gegenüber der stoischen war dabei wohl insofern gegeben, als das Band, das θεός und εὐσεβής (ἀγαθός) in Erkenntnisvorgang und Frömmigkeitsakt verbindet, mittels des εἶδωλον individuell geknüpft werden muß und nie und nimmer zur allumfassenden Kette eines auf ökumenische Fernwirkung angelegten kosmischen „Geheimordens“ werden kann, wie das etwa die Auffassung der Stoa ist<sup>95</sup>). Und wenn bei Epikur zwischen Göttern und denen, die sich der göttlichen ἀποδοχή freuen dürfen, zwar ein wechselseitiges Verhältnis des χαρίζεσθαι besteht, so hat doch diese Beziehung nicht das Mindeste mit jener teils realen, teils quasi-realen Tathilfe zu tun, wie sie etwa Chrysipp zwischen Gottheit und σοφός obwalten läßt (Stoic. vet. fr. III 246 ὠφελῆσθαι ὁμοίως ὑπὸ ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα σοφούς ὄντας, ὅταν ἕτερος θιατέρου τυγχάνη κινουμένου). Die ὠφέλεια des Menoikeusbriefs haben — das sollten unsere Überlegungen im Einzelnen beleuchten — einen von den stoischen recht verschiedenen Sinn, wie sie sich auch nicht unbeträchtlich von jener theologischen ὠφέλεια-Vorstellung abheben, durch die der xenophontische Sokrates seine Anhänger zur εὐσεβεία zu führen sucht (Mem. 4, 3, 17). Sie erschöpfen sich völlig in jenem 'noetischen Kontakt', dessen Verknüpfung mit der Bildtheorie ebenso deutlich ist wie seine Bindung an den spezifisch epikureisch-hedonistischen Grundcharakter der Frömmigkeitslehre. Diese Zusammenhänge gilt es jetzt näher zu erfassen.

Es empfiehlt sich wohl, dabei von einem bei Ambrosius überlieferten Philodemzeugnis auszugehen, dessen zuerst von Usener<sup>96</sup>) entwickelter Deutung später Diels<sup>97</sup>) widersprochen hat. Es heißt bei dem Kirchenvater epist. (cl. I) 63, 13 (II 1026 a Maur.): *Epicurus quam alienus a vero sit etiam hinc deprehenditur, quod voluptatem in homine a deo auctore creatam adserit principaliter, sicut Philodemus eius sectator in Epitomis disputat.*

95) Vgl. Philod. de dis III col. 1 p. 16 D. mit der stoischen Lehre, Stoic. vet. fr. III fr. 627, wo leider die Begründung des wirkungsvollen Satzes nicht ausgeschrieben ist: τοῦτο τῆς φιλίας ἔργον . . . εἰς τοῦτο τοῖς κοινοῖς ὠφελήμασι . . . αἱ ἀρεταὶ τελευτῶσιν.

96) Epic. fr. 385 a, p. 356 app. crit.

97) SBBerl. 1916 a.O. S. 895.

Nach Usener bezieht sich diese Stelle auf das Erscheinen der simulacra, die aus den Götterintermundien zu den Menschen gelangen. Nach Diels hingegen soll eine wörtlich gemeinte Behauptung, wonach die Götter die ἡδονή im Menschen 'geschaffen' haben, nur als eine — von Philodem lediglich referierte, nicht mitgemachte — Verdrehung anderer Schulrichtungen zu verstehen sein; bei dem Epikureer sei zweifellos ganz konkret von der „hedonistischen Gestaltung der auf Erhöhung der sinnlichen Genüsse abzielenden Götterfeste“ die Rede gewesen. Trotz der Zustimmung, die Diels weithin gefunden hat<sup>98)</sup>, wird man seiner Erklärung — soweit sie sich absolut setzt und als unvereinbar mit der Deutung Useners auftreten möchte — zu widersprechen haben. Nur scheinbar ist Diels' Auffassung lebendiger, in Wahrheit sicher äußerlicher als die Useners<sup>99)</sup>. „Glaube an die Göttlichkeit der 'Ἡδονή', gewiß — aber nicht ohne eine im rechten Sinn zu verstehende 'Wirksamkeit' der Götter.

Wenn nach Platon (Leg. 653 d) die Götter οἰκίραντες τῶν ἀνθρώπων ἐπίπονον πεφυκὸς γένος ἀναπαύλας . . . αὐτοῖς τῶν πόνων . . . τὰς τῶν ἐορτῶν ἀμοιβὰς κτλ. eingerichtet haben, so würde Epikur wie griechisches Empfinden überhaupt<sup>100)</sup> dieser Auffassung durchaus zustimmen, aber — trotz der extrem hedonistischen Ausrichtung seines Systems — ebensowenig wie Platon das Lustvolle der Feier so gefaßt wissen wollen, daß damit etwa nur ein 'vergottetes Prinzip' in das Zentrum der Sinnggebung dieser Feste gestellt würde. Wir müssen hier auf das epikureische Oxyrhynchusfragment eingehen (Oxy. Pap. II 215), dessen eminente Bedeutung für die rechte Beurteilung der epikureischen Lehren über Götterverehrung zuletzt Nilsson betont hat (der sich freilich ganz an die von Diels entwickelte Auffassung hält). Es handelt sich in col. II um folgenden Kontext — ich bringe zunächst die Wiedergabe von Diels — : „Du

98) Vgl. die ungemein bedeutsame, originelle — von Franz Boll einst wohl als zu originell betrachtete — Epikurdarstellung von Ernst Hoffmann in Dessoirs Handbuch, Geschichte der Philosophie, Berlin 1925, S. 224; Festugière a.O. S. 97, der sich auf Diels beruft, dabei aber dessen Gegensätzlichkeit zu Usener nicht hervorhebt; Nilsson a.O. S. 240.

99) Wieso die Erklärung Useners durch das den ἡδοναί beigegebene Adjektiv συγγενεῖς — stärker zu betonen übrigens ist κατὰ σάρκα im Gegensatz zur höchsten Glückseligkeit der Gottesekenntnis — ausgeschlossen werden soll (so Diels), ist nicht einzusehen.

100) Dazu Dion. Halic. ars rhet. 1, der sich in sehr bezeichnender Weise auf die Platonstelle beruft.

tust bei der Darbringung von Opfern) ein vertrauenerweckendes und wohlgefälliges Werk, wenn das zur richtigen Zeit geschieht. Denn du bringst dadurch gerade deine eigene Weltanschauung zu Ehren (in der Teilnahme) an den uns angeborenen sinnlichen Genüssen, die dabei etwa geziemender Brauch sind, und hältst dadurch ab und zu auch den Anschluß an die Kultgesetze aufrecht." Der griechische Text lautet: πιστε]υτικὸν καὶ κεχαρισμένον, ἐὰν εὐκαιρῇ, τιμῶν αὐτὴν τὴν θεωρίαν σεαυτοῦ ταῖς συγγενέσει κατὰ σάρκα ἡδοναῖς, αἶ ποτ' ἂν καθήκωσιν κτλ. Die Stelle gibt einen wünschenswerten Aufschluß über die Rolle, die Epikur den sinnlichen ἡδοναῖ des kultischen Brauchtums zuschreibt, und es kommt alles darauf an, den Satz genau zu interpretieren. Die θεωρία geht natürlich hier nicht auf die 'religiösen Festlichkeiten' (ihr Anschauen<sup>101</sup>), aber auch nicht farblos-allgemein auf die 'wissenschaftliche Weltanschauung' (Epikurs)<sup>102</sup> — die von Diels zitierten Parallelstellen besagen ja nicht mehr, als daß es sich bei ihnen um eine bestimmte θεωρία des jeweiligen Gegenstandsbereiches handelt, etwa epist. 3, 128 um die 'unverwirrte Betrachtung' ethischer Fragen —, vielmehr auf die (geistige) 'Anschauung', in der der Epikureer die Götter erfährt, die Anschauung im 'noetischen Kontakt' zwischen θεός und σοφός, also θεωρία sc. τῶν θεῶν<sup>103</sup>),

101) Für die Bedeutung von θεωρεῖν wichtig die Darlegungen von Ed. Schwyzer bei Jensen a.O. S. 3 ff.; über den epikureischen Weisen als φιλο-θέωρος vgl. (in Auseinandersetzung mit Tescari) Gnom. 20, 1944, S. 13.

102) Außer der schon mitgeteilten Übersetzung von Diels (vgl. auch Festugières Wiedergabe a.O. S. 100) sei auch seine Kommentierung angeführt, wo θεωρία paraphrasiert ist durch 'System, das die Lust zum Prinzip erhebt'; dazu E. Hoffmann a.O. S. 224. Einen „urkundlichen Beweis“ für Hoffmanns Auffassung gibt es nicht — am wenigsten stellt die Deutung selbst einen solchen dar —, wohl aber einen dagegen: vgl. Philod. Piet. 76, 12 sqq. p. 106 G. (Us. Epic. fr. 386) ἐν δὲ ταῖς ἐορταῖς μάλιστα εἰς ἐπίνοιαν αὐτῆς (sc. τῆς θείας φύσεως) βαδίζοντα κτλ.

103) Unter der Masse von Parallelen, die Diels' Auffassung für unsere Stelle kaum begründen können, fehlt die eine, die entscheidend ist und die Richtigkeit der hier entwickelten Interpretation des Oxyrhynchos-Fragments beweist: Philodem in einer Polemik, Mus. col. XXVIII, 8 sqq. p. 97 K. μὴ ἔχοντος τοῦ λόγου (τοῦ τῆς φιλοσοφίας) . . . φιλοῦ τῶν θεῶν μεγεθῶν λέξεις οικειας, τὰ μέτρα καὶ τὰ μέλη καὶ τοὺς ῥυθμοὺς ὡς μάλιστα προσκνεῖσθαι πρὸς τὴν ἀλήθειαν τῆς τῶν θεῶν θεωρίας, οὐ καταγελαστότερον οὐ βῆδιον εἶρεῖν. Terminologisch verengt und präzisiert die bekannte Formel οἱ θεοὶ λόγῳ θεωρητοὶ (vgl. das wichtige Scholion hinter RS I und Aet. Us. 239, 11 ff.), die doch wohl Epikurs eigener Ausdrucksweise entspricht (anders Bailey Kommentar S. 348 zu RS I), wofür allein schon Philodem spricht (de dis III col. 10, 20 p. 30 D.).

mehr oder weniger nahekommend<sup>104</sup>) der γνώσις τῶν θεῶν des Menoikeusbriefes. Um es lateinisch zu sagen: nicht die Bedeutung 'doctrina' liegt hier vor, sondern 'contemplatio'<sup>105</sup>). (Welch ein Wandel der Sache von der θεωρία des *numen sanctum* in der rationalen Interpretation der olympischen Religion zum θεωρεῖν der göttlichen δόξα durch den Gläubigen im Johannes-evangelium!). Ferner muß man den Gegensatz heraushören zwischen σεαυτοῦ, worauf der Ton liegt, und der Sphäre der Allgemeinheit, die in den ἡδοναί der äußeren Kultformen völlig aufgeht. Damit aber wird der Sinn des Satzes klar: „Die dir persönlich gegebene (Gottes)anschauung selbst solltest du in den natürlichen sinnlichen Lustempfindungen ehren . . .“ — keinesfalls 'zu Ehren bringen' (wie Diels charakteristischerweise übersetzt). Also die partiellen ἡδοναί der Kultbräuche sind nur mitzumachen 'in maiorem gloriam ipsius voluptatis summae quali fruitur sapiens Epicureus opinionibus vulgi contrarius (σεαυτοῦ!) in percipiendis deorum simulacris'. Den ἡδοναί αἱ ποτ' ἂν καθήκωσι kommt eine (relative) Dignität zu, insofern sie in den Dienst dessen treten, was als die philosophisch-legitime Substanz des religiösen Aktes zu gelten hat; wie sollte durch diese ἡδοναί das 'System' zu Ehren gebracht werden können (im Sinne von Diels)? Das wäre für Epikur ein ganz unvollziehbarer Gedanke. Die θεωρία braucht nicht zur Geltung gebracht zu werden, sie *ist* je und je *da* für alle die, auf die allein es ankommt: die γνησίως φιλοσοφοῦντες, die Frommen im Sinne Epikurs. Diese wissen um die rechte Rangordnung der Werte und verwenden die sinnlichen ἡδοναί des Brauchtums, um das zu ehren, was allein Ehre beanspruchen kann.

Wir fassen so den Unterschied zwischen den ἡδοναί der Kultformen, die zwar unserer Natur angemessen sind (συγ-

104) Nicht selten finden sich θεωρία und γνώσις als iuxta posita, beliebige Beispiel etwa Arist. 402 a 7 θεωρησαι και γνῶναι τήν φύσιν τῆς ψυχῆς.

105) Wichtig auch der Beleg der vorhergehenden Kolumne (1,28 ff): 'Du mußt im Vergleich zu deiner Glückseligkeit in den Göttern noch mehr Erhabenheit sehen κατὰ τήν θεωρίαν'. Offensichtlich empfand der Fragmentist, daß angesichts des nicht den reinen Sinneswahrnehmungen sondern nur den Phantasievorstellungen zugänglichen Gegenstandes ein wie immer aufzufassendes Kompositum von δρᾶν (vgl. die typische Gegenüberstellung epist. 1,49 τήν ἔψιν ἢ τήν διάνοιαν) nicht ohne Zusatz stehen dürfe und suchte die Ausdrucksweise durch κατὰ τήν θεωρίαν zu präzisieren.

γενεις), denen aber nur sekundäre Bedeutung zukommt, und der beseligten Kontemplation des göttlichen Seins. Sie ist es, die das Ambrosius-Philodemzeugnis im Auge hat<sup>106</sup>). Es wurde offensichtlich von Philodem die These vertreten, daß die durch die Götterbilder vermittelte Gottesanschauung (Gotteserkenntnis) und die mit ihr in enger Verknüpfung stehende imitatio dei die edelste Form des εὐδαιμονεῖν darstellen. Es gibt also ein epikureisches Pendant zur stoischen — speziell für Poseidonios belegten — Auffassung, daß die ὁμοίωσις θεῶν mit dem recht verstandenen εὐδαιμονεῖν gleich sei<sup>107</sup>), oder daß in ihr das εὐδαιμονεῖν gipfle. (Daß die Fundamente dieses εὐδαιμονεῖν in beiden Fällen recht verschieden sind, braucht man dabei wohl kaum hervorzuheben). Für die epikureische Ausgestaltung der Lehre ist bezeichnend, daß man die ästhetisch-religiöse Kontemplation der Götterepiphanyen geradezu — mit ungeschichtlicher Verwendung eines Terminus anderer Sphäre — als 'fruitio dei' bezeichnen könnte, wenn man sich nicht andererseits scheuen würde, den Sachverhalt dadurch zu sehr in die Nähe der Mystik zu rücken (was leider geschehen ist<sup>108</sup>). In diesem

106) Die *voluptas in homine a deo auctore creata* entspricht also der Formulierung ὠφέλεια ἐκ θεῶν ἐπάγονται des Menoikeusbriefes oder — wegen der Ungenauigkeit des neutralen in *homine* — mehr noch dem indirekten Zeugnis Us. fr. 385. Der Ausdruck würde, falls der (nach Courcelle) philosophisch recht unterrichtete Ambrosius seine Bemerkung direkt nach einer griechischen Quelle macht, etwa einem ὁ θεὸς αἴτιος τῆς ἡδονῆς entsprechen. Schwerlich bezieht sich Ambrosius bloß auf Cicerostellen wie nat. deor. 1, 49 (*cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam eqs.*), wie ja schon die namentliche Nennung Philodems zeigt.

107) Strabo 10, 3, 9 εὐ . . . εἶρηται καὶ τοῦτο, τοὺς ἀνθρώπους τότε μάλιστα μιμεσθαι τοὺς θεοὺς ὅταν εὐεργετῶσιν ἄμεινον δ' ἂν λέγοι τις, ὅταν εὐδαιμονῶσι. Von dieser poseidonischen These könnte ein Epikureer auf seine Art natürlich nur die zweite Hälfte unterschreiben, wie denn auch die Fortsetzung des zitierten Textes (τοιοῦτον δὲ τὸ χαλεπὸν καὶ τὸ ἐορτάζειν καὶ τὸ φιλοσοφεῖν καὶ μουσικῆς ἀπτεσθαι) die Unterschiedlichkeit zwischen Poseidonios und Epikur gut hervortreten läßt: die Ausführungen des — vermutlich an das Ende des zweiten oder den Anfang des ersten Jahrhunderts v. Chr. zu setzenden — epikureischen Oxyrhynchosfragments könnte man geradezu als Polemik gegen die besondere Art bestimmter illegitimer Gleichsetzungen von φιλοσοφεῖν und ἐορτάζειν fassen. — Zur stoischen Verknüpfung der höchsten Glückseligkeit mit der ὁμοίωσις θεῶν vgl. im übrigen Theiler, Vorbereitung des Neuplatonismus S. 106.

108) Vgl. etwa W. E. Leonard im Lukrezkomm. von Leonard-Smith, Gen. Introd. S. 78: 'that we may become more godlike — calm with their (θεῶν) calm merely by letting them in — as many mystics have said'; Bailey, The Greek Atomists and Epicurus S. 480 'a kind of mystical communion'.

Zusammenhang sei betont, daß wir im Oxyrhynchusfragment einen ausdrücklichen Beleg haben, wonach Epikur die Götter als wertvollsten Gegenstand ansah, der unsere *διάνοια* beschäftigen kann. Die Stelle wird nicht immer richtig erklärt, und so müssen wir auch sie hier kurz besprechen. Col. 1, 17 ff. lautet: οὐ δ' ὦ ἄνθρωπε<sup>109)</sup> μακαριώτατον μὲν τι νόμιζε τὸ [διε]ιληφέναι καλῶς, ὃ τὸ πανάριστον ἐν τοῖς οὐσι διανοηθῆναι δυνατόν. Das bedeutet nicht, was Kern, Festugière und Nilsson darin ausgesprochen finden<sup>110)</sup>: „Größte Seligkeit liegt darin, von den Dingen einen rechten Begriff zu haben“. Nicht auf die Dinge schlechthin bezieht sich das als „allerseligstes Gut“ bezeichnete *διειληφέναι*, sondern auf die sogenannten *κυριώτατα*. Und da das ganze Fragment vorwiegend theologischen Inhalt hat (vgl. den vorhergehenden Satz über „die Grundlage der Frömmigkeit“, τὸ βέβαιον εὐσεβείας), wird man getrost sagen dürfen: von den *κυριώτατα* kommen hier nur die *θεοί* als das in Frage, was gemeint ist. Schon Diels hat das verkannt; es hängt dies damit zusammen, daß er die Beziehung des Relativpronomens übersehen zu haben scheint: nach Diels wird durch ὃ das *διειληφέναι* wieder aufgenommen („das das seligste Gut darstellende richtige Denken ist das Allerbeste, was wir auf der Welt denken können“), seine ein wenig trivialisierende Übersetzung von ἐν τοῖς οὐσι verdeckt, was in der Tat auffällig

109) ‚Burschikos‘ sollte man diese Anrede nicht nennen, was Diels a.O. S. 890 getan hat — es sei denn, man wollte auch die rhetorische Anrede etwa eines paulinischen Briefs (Röm. 2, 1) ‚burschikos‘ finden. Der Sprachgebrauch kommt am nächsten den in der Diatribe, Mahnrede, Predigt häufigen Belegen (Epiktet); in der epikureischen Sphäre interessant das Vorkommen bei dem propagandistischen Seelenfänger des Epikureismus, Diog. Oen. fr. 2 col. 3, 9 p. 6 Will. (ἦ ὅσους, ἄνθρωπε, βούλει), wozu der neue Kommentar von Alberto Grilli (I frammenti dell' Epicureo Diog. da En., Studi di filos. greca, Bari 1950, S. 17 des Estratto) nichts Näheres bemerkt. Umso notwendiger ist eine kurze Erklärung auch für unser Fragment. „Der Attiker sagt ἄνθρωπε, wenn ich den Gebrauch des Plato und der Komiker richtig verstehe, aus dem Gefühle der Superiorität heraus“ (Wackernagel, Über einige Anredeformen, Progr. Gött. 1912, S. 24). Natürlich liegt im Falle der philosophischen Mahnrede nicht eine verächtliche Nuance vor wie mitunter bei Platon (vgl. etwa Gorg. 452 b οὐ δὲ δὴ τις εἰ, ὦ ἄνθρωπε), sondern die Anrede soll nur eindringlich die Überlegenheit dessen dokumentieren, der im Namen und in Vollmacht der Philosophie (oder Religion) seine Stimme erhebt.

110) Vgl. Kern, Relig. der Griechen III 95; Festugière a.O. S. 99 „Toi, mon ami, sache que le don le plus bienheureux, c'est d'avoir une claire perception des choses“; Nilsson a.O. S. 240. Bei den Historikern der griechischen Religion muß diese Fehldeutung mehr überraschen als bei dem vorwiegend dem rationalen Gehalt der Systeme zugewandten Diels.

sein müßte: daß bei dieser Interpretationsweise unser Text einen Bewußtseinsakt zur Substanz machen würde. In Wahrheit ist  $\delta$ , weit entfernt mit  $\delta\iota\epsilon\lambda\eta\phi\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$  identisch zu sein, vielmehr sein Objekt:  $\delta\iota\epsilon\lambda\eta\phi\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$  sc.  $\tau\acute{\omicron}\upsilon\tau\omicron$   $\delta$ , und man muß übersetzen: „Wisse, daß das seligste Gut darin besteht, einen rechten Begriff von dem zu haben, was wir unter allem Seienden in unserer geistigen Anschauung als das Edelste zu erfassen vermögen“ — nämlich von den Göttern. Bei unserer Auffassung ist das  $\theta\epsilon\iota\omicron\nu$  geradezu Inhalt der  $\delta\iota\acute{\alpha}\lambda\eta\phi\iota\varsigma$ , sodaß der folgende Satz ( $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha\acute{\zeta}\epsilon$   $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\nu$   $\tau\eta\nu$   $\delta\iota\acute{\alpha}\lambda\eta\phi\iota\nu$   $\kappa\alpha\iota$   $\sigma\acute{\epsilon}\beta\omicron\upsilon$   $\tau\acute{\omicron}$   $\theta\epsilon\iota\omicron\nu$   $\tau\acute{\omicron}\upsilon\tau\omicron$ ), wichtig hier die Demonstrativpronomina) im wörtlichen Sinne zu verstehen ist — das Phänomen des ‘noetischen Kontaktes’ im Sinne der Bilderlehre ermöglicht es Epikur, von seinen Grundlagen her ein Gegenstück zur aristotelischen Lehre  $\theta\epsilon\iota\acute{\omicron}\nu$   $\tau\iota$   $\acute{\epsilon}\nu$   $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega$   $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota$  zu schaffen —, nicht in der Weise von Diels, der das Denken schlechthin hier als göttliche Gabe bezeichnet werden läßt. Die bisherige Interpretation hat offensichtlich zu sehr modernisiert. Nicht eine an Descartes gemahnende *clara et distincta perceptio* im Allgemeinen wird hier gepriesen, sondern  $\eta$   $\pi\epsilon\rho\iota$   $\theta\epsilon\acute{\omega}\nu$   $\delta\iota\acute{\alpha}\lambda\eta\phi\iota\varsigma$  (um es mit Polybios 6, 56, 6 zu sagen). Sich in die  $\mu\alpha\kappa\alpha\rho\iota\acute{\omega}\tau\alpha\tau\omicron\iota$  und ihr seliges Lichtreich zu versenken und von ihnen die rechte Auffassung zu haben: eben dies erscheint als  $\mu\alpha\kappa\alpha\rho\iota\acute{\omega}\tau\alpha\tau\omicron\nu$ . Nilsson will die Theologie Epikurs nicht „von der hohen Warte der Philosophie, sondern aus dem Gesichtswinkel der positiven Religion betrachtet“ wissen; gerade bei diesem — in sich gewiß berechtigten — Standpunkt erscheint es dann als Kuriosum, wenn der vom rationalen System übriggelassene „religiöse Restbestand“ in der Interpretation des Kenners der „positiven Religion“ vollends eliminiert wird.

Die genießende Vergewärtigung der göttlichen Sphäre ist nun auch der einzige Sinn des epikureischen Gebets<sup>111)</sup>. Wäre es anders, d. h. wollte der Betende um anderes bitten als um die *voluptas in homine deo auctore creata* (oder richtiger *creanda*) selbst, so würde er im gleichen Augenblick aufhören, ein gleichwertiger ‘Partner’ der Götter zu sein, der ihre  $\acute{\alpha}\pi\omicron\delta\omicron\chi\acute{\eta}$  verdient. Zur *imitatio dei* gehört es, daß der um sie Be-

111) Zum Problem des im epikureischen Sinn ‘legitimen’ Gebets vgl. (aus Anlaß der Beurteilung einer Lukrezstelle) Paul Friedländer, *Hermes* 67, 1932, S. 44. Der gegen Friedländer von verschiedenen Seiten erhobene Widerspruch erfolgte ohne intimere Kenntnis des Wesens epikureischer Frömmigkeitslehre.

mühte nicht *supplex* sein kann<sup>112</sup>). Die spirituelle *ὠφέλεια*, wie wir sie für den Menoikeusbrief nun wohl endgültig gesichert haben, ist die einzige Förderung, die es den Göttern Epikurs erlaubt, durch ihre Gewährung ihr göttliches Sein nicht zu gefährden<sup>113</sup>), und den Weisen, gerade in ihrem Genuß sich zu bewähren als *αὐτάρκως παρασκευαστικοὶ τῆς ἡδονῆς*<sup>114</sup>). Muß man somit wahrhaft *ἕμοιος* sein, um den Göttern willkommen zu sein, so könnte es überraschend scheinen, daß Epikur<sup>115</sup>) den Betenden — wohlgemerkt: den im Sinne der *σοφία* Betenden — auffordert, die *überragende Macht* der göttlichen Wesenheit im Geiste gebührend zu realisieren (*κατὰ τὴν ἐπίνοιαν τῶν ὑπερβαλλουσῶν δυνάμει καὶ σπουδαιότητι φύσεων*). Wir stehen so vor der Notwendigkeit, dem Dogma von der Gottgleichheit des Weisen nun noch eine abschließende Überlegung zu widmen.

Die besondere Art und Fundierung der epikureischen Lehre von der *ὁμοίωσις* hat es mit sich gebracht, daß das Element des Approximativen, das für das genuin platonische *ἑμοιωθῆναι θεῶ* typisch ist — das *καθ' ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπων*<sup>116</sup>) —, bei Epikur kaum hervorgehoben wird. Zwar heißt es bei Phi-

112) Man darf wohl auch in unserem Zusammenhang auf Seneca epist. 31, 8 verweisen; dazu Bernays, Die heraklitischen Briefe, S. 136. Zur grundsätzlichen Einordnung der von uns mehrfach berührten Senecastellen vgl. zuletzt André de Bovis, La Sagesse de Sénèque, Paris 1948, II Kap. 3 'Relations personnelles entre Dieu et l'homme', S. 183 ff.

113) Daß die Annahme einer göttlichen *μετάδοσις τῶν οἰκείων* an Wesen, die grundsätzlich im Status des Mangels leben, mit den Grundlagen der epikureischen Theologie nicht zu vereinbaren wäre, betont Philod. de dis III col. d fr. 85, 2 ff. p. 17 D. Für die richtige Interpretation der Stelle ist zu beachten, daß aller Nachdruck auf *ὡς ἐλλείπουσι* liegt. Was so zum rechten Verständnis des *χαρτζεσοῦ* der Götter untereinander gesagt wird — davon handelt die Stelle —, gilt natürlich ebenso sehr von dem *ὠφέλεια*-Verhältnis der Götter gegenüber den Weisen.

114) Ausdruck nach Philod. a.O. fr. 85, 5 sq.

115) Philod. Piet. 110 p. 128, 19 sqq. G., der sich auf eine Epikurschrift bezieht (*Ἐπικουροῦ . . . ἐν τῷ περὶ sc. βίων*). Daß dies tatsächlich *περὶ βίων* ist, zeigt *ibid.* 108 p. 126, 27 G. Usener gibt im Apparat zu Epic. fr. 13 für die erstere, unsichere Stelle der Ergänzung Buechelers (*ἐν τῷ περὶ θεῶν*) schließlich mit der Begründung den Vorzug, es werde keine Buchziffer genannt, was bei *περὶ βίων* doch erwartet werden müßte (ähnlich Festugièrè a.O. S. 90 Anm. 4 *θεῶν* 'peut-être plus justement'). In Wahrheit ist das aber auch an der anderen Stelle nicht der Fall, wofern man richtig ergänzt (vgl. Philippson, Hermes 56, 1921, S. 286).

116) Vgl. die schon früher genannten Belege Rep. 500 c. 613 a. Leg. 716 c.

lodem (Piet. 28 p. 148, 12 sqq. G.): „Wer von der Richtigkeit der Orakel durchdrungen ist, die wir über die Götter erteilt haben, wird nach Maßgabe eines Sterblichen ihre Seligkeit nachahmen wollen“ (οἱ . . . πεισθέντες οἷς ἐχρησµωδήσαµεν περὶ θεῶν . . . ὡς θνητοὶ µειεῖσθαι τὴν ἐκείνων εὐδαιµονίαν θελήσουσιν). Aber das einschränkende ὡς θνητοὶ bedeutet nicht etwa, daß die im noetischen Kontakt erreichte Göttlichkeit des Weisen von der Göttlichkeit der Götter *wesensmäßig* verschieden wäre; auch für unser Problem gilt Epikurs Satz, daß die Zeitdauer auf die Größe einer Lust keine Wirkung habe<sup>117</sup>) (RS XIX). Sieht man von der *aeternitas* ab, heißt es bei Cicero fin. 2, 88, so ist Jupiter um nichts glücklicher als Epikur. Nur wo ἀφθαρσία in Bezug auf Lebensart *und* Lebensdauer verstanden wird, ist ein Unterschied erkennbar. Wie kann dann aber andererseits festgestellt werden — vgl. unten (8) zum Oxyrhynchusfragment —, der Seligkeit der Götter eigne mehr σέµνωµα als der des Weisen? Gewiß deshalb, weil die Seligkeit des Weisen von der der Götter ‘abhängig’ ist, sie zur Voraussetzung hat: mit einem ‘mutual admiration club’ der Weisen untereinander ist es nicht getan, sie *brauchen* die βεῖα ζῶοντες und ihre Verehrung und erkennen sie eben darum gern als ‘überragend’ an<sup>118</sup>).

## (5)

Unsere Behandlung des umstrittenen Passus im Menoikeusbrief nahm keinerlei Anstoß an der Tatsache, daß bei ihrer Annahme Epikurs Göttern ἀρεταί zugeschrieben werden, ja sie fand das ganz ausgezeichnet. Unsere Auffassung ist gegenwärtig leider nicht mehr selbstverständlich, wie nicht nur Paratore, sondern vor allem Gigons Kommentierung der ersten

117) Dazu Merlan, Hermes 68, 1933, S. 216.

118) Die Notwendigkeit des μεγάλην τε καὶ σεμνήν ὑπειληφέναι . . . τὴν φύσιν sc. θεῶν (Philod. Piet. 76 p. 106 sqq. G.) wird besonders gern *dann* betont, wenn es gilt, jeden Gedanken an Menschlich-Allzumenschliches aus der Gottesvorstellung zu bannen. Typisch *ibid.* p. 128, 12 sqq. (Epic. fr. 13): der Weise soll nicht *so* beten, daß er sich einbildet, die Götter ärgerten sich über ein Unterlassen des Gebets, d. h. sie wären auf ihn angewiesen. Damit würde er sich im Grunde über die Götter stellen, während doch das Gegenteil richtig und von ihm zu beherzigen ist (ähnlich auch der zu erschließende Kontext im Oxyrhynchusfragment col. I 25 sqq.). Diese Interpretation wird gestützt durch einen ähnlichen Gedankengang bei Porph. ad Marc. (18): ὅστις . . . τιμᾶ τὸν θεὸν ὡς προσδεόμενον, οὗτος λέληθεν ἑαυτὸν δοξάζων τοῦ θεοῦ κρείττων εἶναι.

Katechismussentenz zeigt<sup>119</sup>); so ist ein kurzes Eingehen auf das Problem wohl ratsam.

Gigon sucht die Frage der Anwendbarkeit des Tugendbegriffes (dazu Aristoteles EN 1178 b ff.) auf die Gottheit für Epikur nicht so sehr aus einer lebendig erfaßten Gesamtanschauung der epikureischen Philosophie heraus als vielmehr durch konstruktives Postulieren einer denkbaren problemgeschichtlichen Abfolge zu bestimmen. Wenn Aristoteles der Gottheit die ethischen Tugenden überhaupt abgesprochen und ihr nur die Theoria belassen habe, so folge ihm Epikur im ersteren, nicht aber im letzteren; bei Epikur werde den Göttern auch das reine Erkennen genommen. In Gignons These ist die zweite Hälfte angesichts der Andersheit des epikureischen Gottesbegriffes selbstverständlich, die erste fragwürdig. Gerade der von Gigon zitierte Sextus Empiricus (Adv. Phys. I 152 sqq.) beweist, daß Epikurs Theologie mit göttlichen ἀρεταί rechnet: die im Sextus Empiricus greifbare Karneadespolemik über die Unvereinbarkeit der menschlichen Tugendbegriffe mit dem Gottesbegriff exemplifiziert in einem bestimmten Falle mit RS III (l. c. 165), war also in erster Linie gegen Epikur gerichtet; auch die Polemik des Akademikers Cotta bei Cicero (nat. deor. 1, 110) beruht darauf, daß Epikur seinem Gott virtus zuschreibt<sup>120</sup>), ohne angesichts seines bekanntesten Dogmas vom θεός πράγματα οὐκ ἔχων dazu berechtigt zu sein. Im 'dolce fare niente' der in den Intermundien sorglos dahinglebenden Götter — dies ein Hauptgedanke des Karneades — gibt es keine Gefahren, damit aber keine Möglichkeit zum Sichbewähren<sup>121</sup>), ohne die doch von 'Arete' nicht die Rede sein kann. Wie ist Philodem mit diesem Einwand fertig geworden? Offenbar durch den Rekurs auf die bekannte kosmologische Annahme eines *pellere aliena salutis* seitens der Gottheit. Wenn die *notio communis* der Götter das ἀφθαρτον und dieses eo ipso die „Unangreifbarkeit durch leidenbringende Elemente“ involviert, so besagt doch diese im Gottesbegriff 'mitgesetzte' Unangreifbarkeit keineswegs, daß den Göttern ihr Glück ohne ihr Zutun in den Schoß fällt und sie gar nicht erst in die Lage kommen, sich für die Aufrechterhaltung ihrer Existenzform einzusetzen: de dis III fr. 81, 2 sqq. p. 69 D. τὸ

119) Vgl. die ‚Erklärungen zum Katechismus‘, Gigon a.O. S. 114.

120) Vgl. dazu Philippson, Symb. Osl. 1940, S. 34; 37.

121) Besonders hübsch der Satz (154): χρῆται καρτερίᾳ ὁ τεμνόμενος καὶ ὁ καιόμενος . . . , ἀλλ' οὐχ ὁ οἰνόμελι πίνων.

δ' ἰδίωμα τοῦτο π[ερι]φερόμενον<sup>122</sup>), (nämlich ἀδηκτος παθητικοῖς zu sein) ἀκαταπληξίαν ἔχει πρὸς τὰ δεινὰ τὴν τελειοτάτην ἦτις εὐδωτάτα τῷ τῆς ἀνδρείας ὀνόματι προσαγορεύεται. Mag die Gottheit sich gegen verderbenbringende Stoffe mit der selbstverständlichen Gewißheit eines immer positiven Ausgangs ihres 'Ringens' zur Wehr setzen — daß es nicht anders sein kann, liegt ja schon im Begriff des ἀφθαρτον —: die bloße Tatsache, daß die Mächte der Bedrohung am Horizont der intermundanen Existenz sichtbar werden und die Götter zur Betätigung ihrer εὐλογιστία (ibid. 81, 8) zwingen, genügt, um der θεῶν διαγωγῆ den Beigeschmack des 'Faden' zu nehmen und die Rede von göttlichen ἀρεταί als berechtigt erscheinen zu lassen. Sehr wichtig ist, daß Philodem das *pellere aliena salutis* „in völliger Mühelosigkeit“ — ἀνευ πάσης ὀχλήσεως, vgl. oben (2) — vor sich gehen läßt: Karneades hatte ausgesprochen, ein θεὸς δεκτικὸς ὀχλήσεως würde eben damit auch δεκτικὸς τῆς ἐπὶ τὸ χειρὸν μεταβολῆς sein.

Der Versuch Philodems, mit den von Karneades aufgewiesenen Antinomien fertig zu werden, braucht uns hier nicht näher zu beschäftigen; uns geht es um Epikur selbst. Und da ist zu sagen: Die Jungepikureer hätten sich schwerlich die Auseinandersetzung mit der geistigen Florettfechterei des Karneades soviel Mühe kosten lassen, wenn es dabei nicht um etwas gegangen wäre, was in der Schule als integrierender Bestandteil der Lehre des Meisters empfunden wurde. Natürlich war Epikurs Vorstellung von der ἀρετῇ τοῦ θεοῦ noch von unbefangener Leichtigkeit und Grazie; die Umständlichkeiten eines im Detail ausgestalteten, in starrer Deduktion gewonnenen Systems der göttlichen Aretalogie haben sich wohl erst in jenen Auseinandersetzungen herausgebildet, zu denen die dialektische Sagazität des Karneades geführt hat. Daß die Unsterblichkeit der Götter ihr Werk, Wirkung ihrer ἀρετῆ ist, ist in jedem Falle ein unentbehrlicher Satz des Systems<sup>123</sup>).

122) Gegen Diels' Ergänzung π[ρος]φερόμενον schlage ich π[ερι]φερόμενον vor: Die Unangreifbarkeit ist ‚allgemein bekannt‘, weil in der notio communis (nicht, mit Annahme einer abschätzigen Nuance, opinio vulgaris) enthalten, ‚mitgesetzt‘, und so von allen an ihr Festhaltenden zugegeben. Diels übersetzt ‚diese noch hinzutretende Eigentümlichkeit‘, aber es wird nicht klar, wieso das betreffende ἰδίωμα gegenüber der notio communis ein Accedens darstellen soll. Allenfalls käme παραφ. ‚vorbringen, anführen‘ in Frage.

123) Vgl. dazu Merlan a.O. S. 216.

## (6)

Ein aus Anlaß unserer Textrestitution berührtes Philodemzeugnis zeigt uns, daß die *οικειότης* (*ἀλλοτριότης*) ἦν πρὸς τινος ὁ θεὸς ἔχει in *περὶ φύσεως XIII* zur Sprache kam. Erfuhr etwa jene *οικειότης* (*ἀλλοτριότης*) im Lehrzusammenhang von *περὶ φύσεως* eine Deutung in dem Sinne, daß dort über die Bedingungen der Möglichkeit des 'noetischen Kontaktes' reflektiert und die Art der Adaptation von *res recipiens* und *recipiendum* näher erörtert wurde? Der Umstand, daß das lukrezische Gedicht ein im Anfang des fünften Buches (V. 155) gegebenes Versprechen später nicht einlöst, erlaubt leider nur allgemeine Vermutungen. Die die *θεία φύσις* repräsentierenden Götterfilme erfordern bekanntlich eine gleiche Feinheit der Struktur des Perceptionsorgans, und auch diese vermag „kaum“ (*ibid.* V. 149 *vix*), d. h. nur unter der Voraussetzung völliger 'balance', der *tenuis natura . . . deum* gerecht zu werden. Auf die Gefahr hin, daß man mir den Vorwurf des Abschweifens in ganz andere, unvergleichbare geistige Bezirke macht, sei auf einen patristischen Passus verwiesen, der in instruktiver Weise den Zustand der *ψυχή* — Epikur würde natürlich spezieller *διάνοια* sagen — erörtert, der für ein Gelingen des Frömmigkeitsaktes die Voraussetzung bildet: Joh. Chrys. *homil.* in Joh. 2, 4 *καθάπερ τὸ ἕμμα, ἔταν μὲν καθαρὸν ἦ καὶ διαυγές, ὄξυ-δερκέες τέ ἐστι καὶ οὐκ ἂν ἀποκάμῃ ραδίως καὶ τὰ λεπτότατα σώματα καταμανθάνον, ἐπειδὴν δὲ χυμοῦ τινος ἀπὸ τῆς κεφαλῆς ἐπιρρεῦσαντος πονηροῦ, ἢ κάτῳθεν λιγνύος καπνώδους ἀνενεχθείσης πυκνὴ τις πρὸ τῆς κόρης γένηται νεφέλη, οὐδὲν οὐδὲ τῶν παχυτέρων σαφῶς ἀφήσει συνιδεῖν· οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς γίνεσθαι πέφυκεν. ἔταν μὲν γὰρ ἐκκεκαθαυμένη τυγχάνῃ καὶ μηδὲν ἔχη πάθος ἐνοχλοῦν ἀτενὲς ἐνορᾷ πρὸς ἅπερ ἐνορᾶν χρὴ· ἔταν δὲ πολλοῖς ἐπιθλωθεῖσα πάθεισιν ἀπολέσῃ τὴν ἑαυτῆς ἀρετὴν, πρὸς οὐδὲν τῶν ὑψηλῶν ἀρκέσαι δύναται ραδίως, ἀλλὰ ἀποκάμνει ταχέως καὶ ἀναπίπτει.* Daß das *καταμανθάνειν* der *λεπτότατα σώματα* für *αἰσθητήριον* und Geist als Parallelfall betrachtet wird, ist Gemeingut jenseits aller Fachphilosophie; für Lukrez erinnere ich an die Parallelisierung von *ἐπιβολῇ τῶν αἰσθητήριων* und *ἐπιβολῇ τῆς διανοίας* IV 807 sqq.:

*nonne vides oculos etiam, cum tenuia quae sunt  
cernere coeperunt, contendere se atque parare,  
nec sine eo fieri posse ut cernamus acute?*

Diejenige Form der ἐπιβολὴ τῆς διανοίας, die es mit den zar-  
testen Objekten zu tun hat — so läßt sich der Frömmigkeits-  
akt exaktwissenschaftlich beschreiben —, erfordert das Freisein  
selbst vom minimalsten πάθος, wie es durch das Hineinnehmen  
eines τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον oder τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον  
in den Gottesgedanken entstehen würde. So kann denn Lukrez  
in dem für diese Zusammenhänge wichtigsten<sup>124)</sup> Passus der  
epikureischen Literatur (eben VI 68 ff.) die Betrachtung der  
Folgeerscheinungen des *dis indigna putare alienaque pacis eorum*  
mit der Feststellung abschließen: „du wirst unfähig sein, die  
Bilder aufzunehmen, die von den hehren Göttergestalten aus-  
strömen“. Die religiöse ἕμοιον-Lehre, die wir etwa mit der  
Mahnung φίλον ἦγοῦ τὸ ἕμοιον τῷ ὁμοίῳ umschreiben könnten,  
hat bei Epikur ihre Grundlage in Überlegungen von exakt-  
wissenschaftlicher Bestimmtheit. Die Berührung theologischer  
Sinnzusammenhänge in *περὶ φύσεως*<sup>125)</sup> (außer XIII auch XXXV)  
geschah gewiß nicht nur zufällig und beiläufig, sondern aus  
sachlich-systematischer Nötigung.

## (7)

Als wir am Anfang unserer Überlegungen die lukrezischen  
Verse über das *obesse* der Götter (VI 68 ff.) durch eine bisher  
noch nicht herangezogene Parallele<sup>126)</sup> aus Porphyrios' Brief an  
Marcella<sup>127)</sup> beleuchteten (ad Marc. 18), taten wir das — und  
durften es tun —, ohne für jenen (sich übrigens nahezu wört-  
lich mit Pythag. Vind. 8 und Demoph. 3 berührenden) Satz  
irgendwie eine Abhängigkeit von epikureischen Lehrgehalten  
in Anspruch zu nehmen. Es mag jedoch erlaubt sein, einen  
kurzen Blick auf die jenem Porphyriospassus benachbarten  
Sätze zu werfen. Zweifellos hat gegen Ende des cap. 17 der

124) Dazu außer Baileys Kommentar z. St. vor allem die guten  
Bemerkungen von W. E. Leonard a. O. (Leonard-Smith, Lukrez-Komm.)  
S. 77 f. Auch Robin in dem philosophiegeschichtlichen Zusatz zu Ernouts  
Kommentierung hatte die Bedeutung der Stelle richtig betont (aber gegen  
ihn ist zu sagen, daß auch der erste Eindruck flüchtiger Lesung die *vita in*  
V. 79 nicht anders als auf die Menschen deuten kann).

125) Vgl. die Textrestititionen Philipppsons, *Hermes* 56, 1921, S. 383  
(zur Verbesserung von Useners *Epicurea* S. 128).

126) Umgekehrt ist auch dem sonst so trefflichen und ausgezeichneten  
Nachweise bietenden Kommentar der Porphyriosschrift (Gass, *Porph.* in  
*epist. ad Marc. quibus fontibus et quomodo eis usus sit*, Diss. Bonn 1927)  
die Lukrezparallele und ihre Bedeutung entgangen.

127) Vgl. zuletzt Festugière, *Trois dévots païens* Bd. II (*Les Textes*  
*de la Colombe*), Paris 1944.

zugrundeliegende pythagoreische Platoniker — über den Centocharakter der Schrift ist man sich bekanntlich einig — Epikurs markantes Dictum aus dem Menoikeusbrief (§ 123) benutzt: ἀσεβῆς οὐχ ὁ τοῦς τῶν πολλῶν θεοῦς ἀναιρῶν, ἀλλ' (Porph.: ἀσεβῆς οὐχ οὕτως ὁ τὰ ἀγάλματα τῶν θεῶν μὴ περιέπων ὡς) ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς (Porph. τῷ θεῷ) προσάπτων. Ob schon die Verhältnisse im theologischen Teil ganz anders liegen als in den capp. 27—31<sup>128</sup>), scheint die Frage berechtigt, ob nicht auch in ihm außer jenem auffälligen epikureischen 'Tupfen' das Gedankengewebe hier und da Fäden letztlich epikureischer Provenienz enthalten kann. Nach der auf paraphrasierender Benutzung des Menoikeusbriefs beruhenden Sentenz heißt es (p. 286, 1 sqq.): οὐ δὲ μηδὲν ἀνάξιόν ποτε ὑπολάβῃς περι θεοῦ μήτε τῆς μακαριότητος αὐτοῦ μήτε τῆς ἀφθαρσίας<sup>129</sup>) (wieder Berührung mit Epikur, § 123 init.). οὗτος γὰρ μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια, οὐχ ὡς ἐκείνου προσδομένου, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἐκείνου εὐλαβεστάτης καὶ μακαρίας σεμνότητος εἰς τὸ σέβας αὐτοῦ ἐκκαλούμενον. Hier hat schon Naucks philologischer Adlerblick Anstoß genommen und vor τιμᾶν ein ἦ gefordert; in der Tat scheint irgendetwas nicht in Ordnung zu sein: nach allem, was wir sonst gerade bei Porphyrios über die Notwendigkeit einer vergeistigten Form der εὐσέβεια hören (vgl. auch Epictet. Ench. 31, 1 τῆς περι τοὺς θεοὺς εὐσεβείας ἴσθι ὅτι τὸ κυριώτατον ἐκείνῳ ἐστίν, ὀρθῶς ὑπολήψεις περι αὐτῶν ἔχειν<sup>130</sup>), ist es überraschend, die Gottesverehrung κατὰ τὰ πάτρια an die erste Stelle gesetzt zu sehen — umso mehr, als mit οὗτος γὰρ κτλ. doch klar und deutlich an die Forderung des μηδὲν ἀνάξιον περι θεοῦ ὑπολαμβάνειν angeknüpft ist. Man ist deshalb auf den ersten Blick versucht, nach τιμᾶν τὸ θεῖον eine größere Lücke anzusetzen, etwa: τιμᾶν τὸ θεῖον <καθαρᾶς

128) Außer Useners bekanntem Nachweis (Epicurea praef.) vgl. Gass a.O. 59 sqq.

129) Den grundsätzlichen Unterschied, den Gass (Apparat S. 36) zwischen dem Sinn der Sentenz bei Epikur und bei Porphyrios glaubt aufweisen zu können, gebe ich nicht zu, da Gass Epikurs εὐσέβεια-Lehre nicht richtig einschätzt.

130) Gegenpol dazu Xen. Mem. 4, 3, 16 — eine Position, die später auch die Christen bekämpfen. Eindrucksvoll für die Stellung der christlichen Welt die Gegenüberstellung von Kosmos und Pneuma, Greg. Naz. compar. vit. 7 sqq.; Kosmos: πατρῷον αἰδεῖσθαι νόμον; Pneuma: τέλειον εἰδέναι σέβας; ausdrucksmäßig verläuft diese Antithese ganz in den Bahnen der hellenistischen Philosophie; ein Unterschied besteht nur insofern, als diese immerhin eine relative Berechtigung des Nomos zugeben kann, nicht jedoch die Christen.

δόξαις, ἔτι δὲ καὶ) κατὰ τὰ πάτρια oder <κ. δ., πάντα δὲ καὶ πράττοντα> κατὰ τὰ πάτρια, vielleicht auch, falls man am überlieferten καὶ τὰ πάτρια festhalten würde τιμᾶν τὸ θεῖον <ὄσας ἔχοντα ὑπολήψεις, ποιῶντα δὲ> καὶ τὰ πάτρια. Indes erübrigt sich jede Form der Textänderung (auch die Naucks), wenn man die Verknüpfung nicht zu wichtig, den Gedanken zunächst einmal als einzelne Sentenz nimmt und alles Gewicht auf dem οὐχ ὡς . . . ἀλλὰ liegen läßt: strukturell ähnlich Philod. Piet. 110, 12 (128, 12 Go.) προσεύχεσθαι γὰρ ἐν τῷ περὶ [θεῶν] οἰκτεῖον εἶναι [σοφ]ία φησίν, οὐχ ὡς [ἄχθο]μένων τῶν θεῶν, εἰ μὴ ποιήσομεν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπίνοιαν τῶν ὑπερβαλλουσῶν δυνάμει καὶ σπουδαιότητι φύσεων. Wäre es denkbar, daß der Paraphrase des Porphyrios oder seines pythagoreischen Gewährsmannes letztlich ein epikureischer Spruch vom Typ des Gnom. Vatic. 77 (τῆς αὐταρκειᾶς καρπὸς μέγιστος ἐλευθερία) zugrundeliegt? Vom καρπὸς geistiger Größen zu reden liegt jedenfalls innerhalb der Philosophie Epikurs besonders nahe. Wichtig scheint mir nun in erster Linie die Betonung der εὐλάβεια der Gottheit — zu der von Nauck erwogenen Änderung in εὐαγεστάτης wird man nicht greifen wollen —: daß Gottes Aufrechterhaltung der μακαριότης und ἀφθαρσία, seine Abwehr aller verderbenbringenden περιέχοντα nur bei virtuos geübter εὐλάβεια (göttliche Eigenschaft wie λογισμὸς oder εὐλογιστία) möglich ist, versichert uns Philodem de dis III fr. 32a (p. 52 D.); die übliche Bedeutung des Wortes in der religiösen Sphäre paßt ja nur für das Verhältnis zum θεῖον, nicht für das θεῖον selbst<sup>131</sup>). Mag die epikureische Philosophie normalerweise noch so deutlich die Scheidung zwischen καθαρὰς καὶ ἀγνάς δόξας ἔχειν (τιμᾶν τὸ θεῖον ὄσαις ὑπολήψεσιν) einerseits und den κατὰ τὸ πάτριον παραδεδομένα andererseits im Sinne unterschiedlicher Wertstufung vollziehen — es ist durchaus sinnvoll zu sagen: 'μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας ist es, sich an den traditionellen Religionsübungen beteiligen zu können, ohne (wie die Masse) die Annahme zu machen, Gott habe solche Ehrung nötig, sondern vielmehr von seiner auf Wahrung (der Göttlichkeit) bedachten seligen Erhabenheit zur Verehrung aufgerufen'. Hingegen kann das reine μηδὲν ἀνάξιον περὶ θεοῦ ὑπολαμβάνειν sim. nicht καρπὸς und damit Folge der Frömmigkeit sein, es ist mit ihr identisch, macht ihre inhaltliche Bestimmung aus. Möglicherweise

131) Festugières Übersetzung (in 'Trois dév. païens' II S. 31) scheint ohne Textänderung kaum möglich.

kommt die Art der Verknüpfung (οὗτος γὰρ) mit dem Vorhergehenden, die ein wenig schief erscheint, auf das Konto der Einpassung in den Zusammenhang<sup>132</sup>). Es mag erlaubt sein, nun einen größeren Kontext des Porphyrios mit epikureischen Sätzen zu konfrontieren:

ἀσεβῆς . . . ὁ τὰς τῶν πολλῶν  
δόξας τῷ θεῷ προσάπτων  
(Porph. ad Marc. 17 ex.). Epic. epist. 3, 123.

οὐ δὲ μηδὲν ἀνάξιόν ποτε ὑπο-  
λάβῃς περὶ θεοῦ μήτε τῆς μα-  
καριότητος αὐτοῦ μήτε τῆς ἀφ-  
θαρσίας. Epic. epist. 3, 123.

οὗτος γὰρ μέγιστος καρπὸς εὐ-  
σεβείας Epicurea fr. 386 (ex Philod.  
Mus.) καὶ τὸ μέγιστόν φησι . . .  
ἐκεῖνο εἶναι (sim. Pap. Oxy.  
I. c. 1, 19) κτλ. . . .

τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια  
ibid. . . . καὶ τοῖς κατὰ τὸ πάτριον  
παραδεδομένοις. sim. Philod.  
Piet. 108, 14 p. 126 G. ibid.  
110, 25 p. 128. Pap. Oxy. II  
215 col. 2, 7 τῇ τῶν νόμων συμ-  
περιφορᾷ χρώμενος.

οὐχ ὡς ἐκείνου προσδεομένου,  
fr. 386 τὸ δαιμόνιον μὲν οὐ  
προσδεῖται τινος τιμῆς. ad οὐχ  
ὡς . . . ἀλλὰ cf. Philod. Piet.  
110, 12 p. 128, 15.

ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἐκείνου εὐλαβεσ-  
τάτης καὶ μακαρίας σεμνότητος  
εἰς τὸ σέβας αὐτοῦ ἐκκαλού-  
μενον. I. c. ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπίνοιαν  
τῶν ὑπερβαλλουσῶν δυνάμει καὶ  
σπουδαιότητι φύσεων. de cir-  
cumspectione divina cf. Phi-  
lod. de dis III fr. 32 a p. 52 D.

(ὅστις . . . τιμᾶ τὸν θεὸν ὡς  
προσδεόμενον) οὗτος λέληθεν  
αὐτὸν δοξάζων τοῦ θεοῦ κρείτ-  
των εἶναι. Pap. Oxy. II 215 col. 1, 28  
. . . πλεῖον ἐνορῶν τηλικούτου  
σεμνώματος κατὰ τὴν θεωρίαν  
πρὸς τὴν σαυτοῦ εὐδαιμονίαν.

132) Über die Wahl der Partikeln (vgl. z. B. die Fassung des Satzes über die θεοὶ βλάπτοντες mit Pythag. und Demoph.) bei solchen Vorgängen vgl. Gass 'a.O. S. 70.

οὐ χολωθέντες οὖν οἱ θεοὶ βλάπτουσιν, ἀλλ' ἀγνοηθέντες . . .

Lucr. 6, 70 *deum . . . tibi numina . . . saepe oberunt.*

μη . . . μίαινε τὸ θεῖον ἀνθρωπίναις ψευδοδοξίαις .

Philod. Piet. p. 122 G. (Us. fr. 38) πᾶν μαιρὸν φυλάττεσθαι. ad ψευδοδοξίας cf. Philod. de dis I col. 14, 34. 16, 19.

οὔτε γὰρ ἐκείνο βλάψεις τό γε μακάριον διὰ παντός καὶ οὔ πᾶσα βλάβη τῆς ἀφθαρσίας ἐξελήλαται,

Lucr. I. c. *non quo violari summa deum vis possit . . .*

σαυτὴν δὲ τυφλώσεις πρὸς τὴν τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων διάγνωσιν.

ibid. *sed quia tute tibi eqs.*

Im zuletzt zitierten Satz bezeichnet das Verbum ein nicht nur im Kepos (vgl. Philodems ψυχή ἀποτετυφλωμένη Rhet. II p. 29, 1 und Lukrezens *pectora caeca*), sondern auch außerhalb seiner vielfach verwandtes, seit Parmenides<sup>133</sup>) in der griechischen Philosophie geläufiges Bild. Auch die κυριώτατα spielen zwar bei Epikur eine große Rolle, brauchen aber nicht für ihn typisch zu sein. Ähnliches gilt für andere Ausdrücke (etwa die ψευδοδοξίαι), die auch in epikureischen Traktaten belegt sind. Am auffälligsten ist in der Tat die bereits besprochene εὐλάβεια der Gottheit. Ferner ist bemerkenswert die mehrfache Verbindung der beiden Hauptattribute der epikureischen Götter: der μακαριότης und ἀφθαρσία, immerhin vielleicht nicht so bemerkenswert wie es bei Cic. nat. deor. 1, 68 hingestellt ist: *illud vestrum beatum et aeternum, quibus duobus verbis significatis deum.* So will ich eine wie immer zu erklärende epikureische Provenienz des Porphyrioskontextes 17 fin. 18 keineswegs behaupten. Wie immer man aber die Dinge ansieht, — ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß die Sorte pythagoreischer Spruchsammlungen, auf die Porphyrios zurückgegriffen hat, über Epic. epist. 3, 123 hinaus hier und da Epikureisches in ihr Florilegienmaterial hat einfließen lassen. (Das war um so eher möglich, als ja unser Nachweis platonischer Ingredienzien in Epikurs ὁμοίωσις θεῶν-Lehre verständlicher macht, wieso mitunter der Eindruck einer gewissen Affinität des Epikureischen zum 'Pythagoreischen' entstehen konnte.) Mit dieser Formu-

133) Vorsokr. 28 [18] B fr. 6 D.-K.

lierung ist schon zum Ausdruck gebracht, daß ich von Gass' Erörterungen des epikureischen Tuffens im theologischen Kontext stark abweiche: ob man ihn sehr geringfügig sein läßt (so Gass<sup>134</sup>) oder aber mehr auf Epikur zurückzuführen geneigt ist, eines ist sicher: die von Gass S. 65 aufgestellte These, Porphyrios müsse etwaige, in das 'pythagoreische' Gewebe eingepaßte *epikureische* Theologumena selbstverständlich jenem für cap. 27—31 als Quelle postulierten 'gnomologium Epicureum peculiare' entnommen (oder aber aus dem Gedächtnis zitiert) haben, ist ziemlich unbegründet. Man wird gegen Gass damit rechnen müssen, daß 'Pythagorassammlungen' gelegentlich von sich aus, vielleicht schon in den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten, Epikur-Gedankenreihen, die ihnen sachlich besonders sympathisch waren, sich ohne Hemmungen assimiliert haben. Diese Betrachtungsweise, die natürlich nichts mit Langerbecks seltsamer These (vgl. Anm. 74) einer grundsätzlichen Relevanz des Epikureismus für das Bild der spätantiken Religiosität zu tun hat, dürfte sogar für cap. 27—31 die angemessene sein, sodaß man also selbst hier nicht mit der erst von Porphyrios benutzten Epikursammlung zu rechnen hätte — aber das muß an anderer Stelle nachgewiesen werden<sup>135</sup>).

134) Hätte Gass die Lukrezparallele zu Porphyrios' *θεοὶ βλάπτοντες* gehabt, so wäre er wohl von sich aus zu unseren Überlegungen geführt worden.

135) Hier sei nur auf einen Punkt hingewiesen. Bekanntlich steht man vor dem erstaunlichen Befund, daß mehrere Sprüche des zweifellos epikureischen Kontextes der capp. 27—31 in der alphabetisch angeordneten Pythagorassammlung enthalten sind. Hierüber hat sich Usener, um seine Gesamtanschauung der Dinge halten zu können, gegen Wachsmuths Erwägung (*admisceri Epicureis Pythagorica similia*) eine komplizierte Hypothese ausgedacht (Praef. p. LXI sq.). *Inter Porphyrii et Joannis Stobaei aetatem cum illa sententiarum farrago in capita digesta esset, non mirum si quando librorum culpa nomina scriptorum sive traiecta sine confusa sunt, h. e. si Ioannes pro Pythagoricis habuit quae erant Epicurea*. Diese auf der Annahme eines technischen Versehens basierende Konstruktion scheidet in unserem Fall allein schon an der Tatsache, daß die von Stobaeus benutzte Pythagorassammlung eine alphabetisch (nicht inhaltlich nach 'capita') geordnete Kollektion war, deren erster Spruch das führende Lemma *Πυθαγόρου γνῶμαι* trug (vgl. Hense, RE IX Sp. 2571). Usener empfand seine Hypothese wohl selbst als problematisch und fügte darum p. LXIII sq. noch eine *simplicior explicatio* an, die in der Feststellung gipfelt: *intellegas . . . Epicuri sententias non paucas paene necessario postea Pythagorae adscriptas esse*. Warum soll der Gesichtspunkt, daß Epikureisches aus sachlichen Gründen als wahrhaft 'pythagoreisch' erscheinen konnte, nicht schon auf Excerptoren der Zeit vor Porphyrios angewandt werden können?

(8)

'The most striking parallel' zum epikureischen Freundschaftsbund zwischen θεοί und ἀγαθοί hat A. H. Armstrong in einem an originellen Aspekten reichen Aufsatz (Class. Quart. 32, 1938, 194 f.) bei Plotin finden wollen (wie er umgekehrt Plotin durch Epikur zu beleuchten sucht). Eine für die Stellung der Götter im plotinischen Kosmos wichtige Stelle findet sich im ersten der beiden Traktate *περὶ προνοίας* (III 2, 9; vgl. 1 p. 282 H.-Schw.): λέγει δὲ (sc. ὁ νόμος) τοῖς μὲν ἀγαθοῖς γενομένοις ἀγαθὸν βίον ἔσσεσθαι . . . , τοῖς δὲ κακοῖς τὰ ἐναντία. κακοῦς δὲ γενομένους ἀξιούσιν ἄλλους αὐτῶν σωτήρας εἶναι ἑαυτοὺς προεμένους οὐ θεμιτὸν εὐχὴν ποιουμένων· οὐ τοίνυν οὐδὲ θεοὺς αὐτῶν ἄρχειν τὰ καθέκαστα ἀφέντας τὸν ἑαυτῶν βίον οὐδὲ γε τοὺς ἀνδρας τοὺς ἀγαθοὺς, ἄλλον βίον ζῶντας τὸν ἀρχῆς ἀνθρωπίνης ἀμείνω, τούτους αὐτῶν ἄρχοντας εἶναι. In der Tat wird hier besonders deutlich, wie Götter und Philosophen durch eine enge Relation verbunden sind, die man mit Armstrong zutreffend als 'aristocratic order of cosmic society' bezeichnen kann<sup>136</sup>). Wer nicht zu diesem privilegierten Zirkel gehört, mag sehen, wo er bleibt: es wäre eine Vermessenheit der κακοί, von den Göttern und ihren philosophischen Freunden σωτηρία zu erwarten. Wenn nun Armstrong die plotinische und die epikureische Vorstellungsweise einander in geradezu frappierender Weise annähert, so ist es dabei im Einzelnen nicht ganz ohne Übertreibungen abgegangen. Es erscheint mir in diesem Zusammenhang ratsam, auf Jensens Rekonstruktion eines neuen Epikurbriefs<sup>137</sup>) einzugehen, die Armstrong für seinen Parallelisierungsversuch benutzt hat.

Zweifellos fällt durch unsere Textherstellung und Interpretation im Menoikeusbrief neues Licht auf diese Rekonstruktion<sup>138</sup>): es geht nicht an, Epikurs Selbstdarstellung in einem

136) Das führt über die sonstigen Ausführungen von Platonikern in etwa hinaus, sodaß dieser Passus bei Peterson (a.O. S. 170) sehr wohl Beachtung verdient hätte, der nur auf Enn. II 9,9 p. 238 H.-Schw. verweist (eine Stelle, die in der Tat gegenüber Plat. Tim. 53 d ἀνδρῶν ὅς ἂν τῷ θεῷ φίλος ἢ vorstellungsmäßig nichts Neues bringt).

137) Sie ist bekanntlich ebenso sehr auf Zustimmung (vgl. etwa die Beurteilung bei Leonard-Smith; maßvolle Benutzung unter dem Gesichtspunkt des εἰκός z. B. bei Festugière a.O. S. 39 und 41 f.) wie auf völlige Ablehnung gestoßen: so bei Körte, Arch. Pap. XI 274.

138) Wenn Armstrong a.O. S. 194 sagt 'One of the most interesting consequences that springs from Jensen's discovery is a possibility of a new interpretation of a difficult passage in the Letter to Menoecus', so ist

Gespräch mit Asklepios gleichsam a priori als unverträglich mit den Möglichkeiten epikureischer Theologie zu bezeichnen, wozu unzureichende Kenntnis der Materie natürlich neigen mußte<sup>139</sup>). Wenn in der von Armstrong wie von Nilsson<sup>140</sup>) mit Recht als besonders wichtig hervorgehobenen Kolumne<sup>141</sup>) Asklepios zu Epikur wie zu einem Gleichberechtigten spricht und ihm versichert, daß er als wahrer Philosoph *äußerer* göttlicher „Hilfe“ gar nicht bedürfe (col. 1, 15 τί γὰρ . . . περιστάται μοι), so könnte sich die Konzeption als solche auf jenes *συνεγγίζειν τῇ θεῷ φύσει καὶ συνεῖναι* des Weisen gründen, das dem Beurteiler nicht länger problematisch vorkommen sollte. Indes muß ich gestehen, daß mir — abgesehen von dem im Ganzen ungemein verwickelten Situationszusammenhang — eine Ausdrucksform suspekt erscheint, die den Meister des *Κεῖος* geradezu zum Lehrer der Götter macht: col. 1, 16 sp. [*δεδιδ*]αχας τοὺς θεοὺς [τῆ]ν [*ἀταρ*]αξίαν. Das besagt, zumal in der Unbedingtheit des keinerlei scherzhafte Nuancierung zulassenden Kontextes, in der Tat sehr viel mehr als das berühmte *μάχεσθαι Διὶ ὑπὲρ εὐδαιμονίας* und läßt sich wohl kaum mit Epikurs Neigung zu hyperbolischer und enthusiastischer Rede-weise entschuldigen, zeigen doch unsere bisherigen Interpretationen, daß seine Entfaltung des Themas *περὶ εὐσεβείας* alles vermeidet, was schockierend wirken, was als Umkehrung der vorgefundenen religiösen Vorstellungswelt wirken könnte. Bei voller Anerkennung der Tatsache, daß Götter und Philosophen „auf gleichem Fuße“ miteinander verkehren können, ist doch für Epikur zu sagen: *οἱ θεοὶ . . . τῶν ἄλλων σωτῆρες γίνονται*; Epikur kann natürlich nicht im Verhältnis zu den Göttern, er kann nur — eben als Teilhaber an der Göttlichkeit der *θεοὶ σωτῆρες* — gegenüber seiner Gemeinde als *σωτῆρ*<sup>142</sup>) erscheinen. Mag Epikur noch so selbtherrlich sein — man weiß, wie gern er die *προσκύνησις*, die er den Göttern darbrachte, sich selbst

---

zu entgegnen: das Umgekehrte wäre richtig. Nicht eine bei aller Ingeniosität problematische Rekonstruktion dient zur Beurteilung des Menoikeusbriefs, vielmehr der Menoikeusbrief zur Beurteilung jener Rekonstruktion.

139) Der von Körte a.O. in seiner Rezension Jensens angeschlagene Ton wäre gewiß ein wenig anders ausgefallen, wenn sich ihm die Dinge nicht in allzu starker Vereinfachung dargestellt hätten.

140) Vgl. a.O. S. 240 Anm. 1.

141) Jensen a.O. S. 15 (col. 1).

142) Was Langerbeck über Epikur als Soter zu sagen weiß (a.O. S. 16), ist nur ein ganz partieller Aspekt, eine starre Konstruktion anstelle lebendiger innerer Anschauung.

erweisen ließ —: daß er es auch auf Kosten der Götter war, läßt sich nicht dartun. Selbst da, wo er mit den Mitteln solipsistischer Übersteigerung<sup>143)</sup> sein Durchschreiten des οὐράνιος περιβόλος, seinen Aszensus zur seligen Schau beschrieb<sup>144)</sup>, wollte er nichts weiter sein als ein ἐπιθυμητής des göttlichen Lebens, in dessen Makarismos seine Selbstdarstellung ausklang; und seine Lehre mahnte mit aller Bestimmtheit, man solle „im Vergleich zur eigenen Glückseligkeit in den Göttern noch mehr Erhabenheit sehen“: Pap. Oxy. II 215 col. 1, 29 sqq. πλεῖον ἐνορῶν τηλικούτου σεμνώματος . . . πρὸς τὴν αὐτοῦ εὐδαιμονίαν. Mag sich moderner Betrachtung der Gott Epikurs mit einem gewissen Recht als „Verdichtung des epikureischen Lebensideals“, als „anschauliches Symbol des epikureischen Philosophierens darstellen<sup>145)</sup>: es läßt sich von daher doch keineswegs erweisen, daß Epikur die Dignität des Weisen je anders als in Abhängigkeit von der göttlichen Sphäre gesehen habe. Der Götterfreund erreicht die Seligkeit der Götter, aber er erreicht sie nur dann, wenn die Götter Götter sind. So setzen auch die sprachlichen Ausdrucksmittel die intermundane Existenz immer als das Absolute. Ganz und gar nicht würde ich dazu raten, mit Armstrong jenen problematischen Satz in Jensens Rekonstruktion zu Plotins überstolztem Wort an Amelios in Beziehung zu setzen: „Die Götter müssen zu mir

143) Über das Selbstbewußtsein Epikurs — und seine Ausprägung im Stilistischen — vgl. Diels, SBBerl. 1916, phil. hist. Kl., S. 897 und, weit differenzierter und tiefer, Heinrich Gomperz, Die Lebensauffassung der griech. Philos.<sup>9</sup>, Jena 1927, S. 257 f. Gomperz' psychologische Deutung Epikurs wird zweifellos seiner komplizierten geistigen Struktur eher gerecht als etwa die Bemerkungen von Wilamowitz, Glaube der Hellenen II 287 f. Anm. (dessen Äußerung eigentlich nur als Reaktion auf die billige und fade Art verständlich ist, in der kurz zuvor Oppermanns Aufsatz über ‚Epikurs Erkenntnistheorie‘, Hum. Gymn. 1930 S. 199 ff., eine tiefe Einsicht Nietzsches philologisch begründen zu können geglaubt hatte). So wird man auch sagen dürfen, daß von Philipppons Einwänden gegen Jensens Rekonstruktionsversuch (Phil. Woch. 1934, Sp. 160) der Vorwurf, Jensen trage einen Aspekt der Freud'schen Psychoanalyse in inadäquater Weise in die Epikurdeutung hinein, am wenigsten durchschlagend war.

144) Epic. fr. 364 p. 243,21 sqq. Us.

145) Vgl. die ausgezeichneten Bemerkungen Nebels in seiner Essay-sammlung ‚Griech. Ursprung‘, Wuppertal 1948, S. 283. Diese von nicht-philologische — richtiger: nichtphilologisch sein wollender — Seite stammende Vergegenwärtigung des hellenistischen Philosophierens ist trotz einiger Mängel so bedeutsam, daß sie den Spott Fr. Pfisters (Würzb. Jahrb. 1950, S. 190), dem der Popularisierungsversuch Mewaldts offenbar mehr bedeutet (vgl. ebd. S. 186), gern verwinden wird.

kommen, nicht ich zu ihnen<sup>146)</sup>.“ Dies gewiß mehr einer auf die Spitze getriebenen Spiritualisierung als exaltiertem Überschwang entspringende<sup>147)</sup> *μεγαληγορεῖν* Plotins, schon den Freunden rätselhaft und überraschend, ist auch als exzeptionelles Paradoxon möglich nur in einer Welt, deren Verhältnis zu den *νόμοι* sich gegenüber der Haltung des Frühhellenismus beträchtlich gewandelt hat. Man muß Epikur auch in seiner Frömmigkeitslehre aus seiner Zeit heraus verstehen und zu seiner Zeit in Beziehung setzen: der Reiz von Festugières Epikurbuch beruht nicht zuletzt darauf, daß erst *er* mit dieser so naheliegenden Forderung völlig Ernst gemacht hat. Epikurs religiöse Anschauungen berühren sich, trotz mancher Unterschiedlichkeit, ziemlich stark mit denen Theophrasts; was die Inschrift am Asklepiostempel zu Epidaurus über die rechte Reinheit und Heiligkeit aussagte, hätte auch Epikur — ganz wie Theophrast — als Bestätigung der eigenen Lehre empfinden können. Das Verpflichtende der Kultübung steht außer Frage, es soll nur auf ihre Verinnerlichung und Vergeistigung hingewirkt werden. Wenn der Kern der Gottesverehrung als *φυσικόν* bezeichnet wird und als *φυσικόν* in Antithese zu den *νόμοι* steht, so handelt es sich doch keineswegs um einen unüberbrückbaren Gegensatz<sup>148)</sup>. „Es wird sich zeigen, daß Epikur alle Einzelheiten der Kultübung gewissenhaft befolgt und ihre Befolgung seinen Freunden anempfohlen hat, nicht nur wegen der Gesetze, sondern infolge von (Momenten<sup>149)</sup>), die auf der Physis beruhen“ (Philod.

146) Porph. Vit. Plot. 10.

147) Solcher Überschwang liegt bei vergleichbaren — und doch ganz anderen — Tönen im Angelus Silesius vor, während der ähnlich klingende Satz des ‚Irishman‘ (Shaw) „Sure God can search for me if he wants me“ in ‚Black girl in search of God‘ S. 69 eher saloppe Skepsis atmet — kein Wunder, wenn Gott — als erst zu realisierendes Telos — am Seidenfaden der Verwirklichung des Sozialismus hängt.

148) Natürlich sieht das ‚Sowohl — als auch‘ hier anders aus als in jener Vereinigung der Gegensätze, die im *δαμόνιον τό τ' ἐν χρόνῳ μακροῦ νόμιμον ἀεὶ φύσει τε πεφυκόσ* der euripideischen Bakchen (895) vorliegt und von Heinemann, *Nomos und Physis*, Basel 1945, S. 166 f. gut behandelt ist.

149) Im Text *οὐ μόνον διὰ τοὺς νόμους, ἀλλὰ καὶ διὰ φυσικᾶς [αἰτίας]* halte ich die Ergänzung *αἰτίας* für recht fraglich; natürlich ist mir die Verwendung von *αἰτία* im Sinne von *vis effectrix* (vgl. dazu als den wichtigsten Passus Pap. Herc. 1251, col. 6) geläufig, aber die Junktur *φυσικῆ αἰτία* würde zu sehr in eine Sphäre führen (vgl. Epic. nat. lib. inc. de libertate agendi col. 14,9 p. 50 Diano), die in unserem mit der Antithese *Nomos—Physis* arbeitenden Kontext nicht ganz angemessen ist; auch wird

Piet. 110 p. 128,5 sqq. = Us. Epic. fr. 13). Die Akzentverlagerung auf den Gesichtspunkt des φυσικόν mindert nicht die äußere Bindung an den Nomos und die Bereitwilligkeit zum ἅπαντα τηρεῖν. Angesichts der ungemein konservativen Attitude Epikurs halte ich es für wenig wahrscheinlich, daß Epikur so weit gehen konnte, ausgerechnet durch den Mund des Asklepios sich den Lehrer der Götter nennen zu lassen. Armstrongs in mancher Hinsicht dankenswerter Versuch hat Jensens Rekonstruktion wohl doch nicht vorsichtig genug benutzt. Wenn Kritiker wie Körte an Jensens Epikurbrief auszusetzen hatten, daß die Götter eben nicht auf den Altenteil verwiesen scheinen, sondern gewissermaßen eine zu große Rolle spielen, zu wichtig genommen sind, so lautet mein Bedenken anders, nämlich οὐ τηρεῖται τὸ σέμνωμα, ἀλλ' ἐλαττοῦται. Der Gedanke, daß die Götter der Mahnung zur Ataraxie bedürfen, um über die ihnen etwa entgegengebrachte καταφρόνησις erhaben zu sein, streitet mit der Forderung des μεγάλην . . . ὑπειληφέναι . . . τῆν (θεῶν) φύσιν. Aber wenn man hinsichtlich der 'attitude towards the gods which the contemporaries regarded as arrogant' Armstrongs Vergleich von Epikur und Plotin ablehnt, so behält doch der Hinweis auf die beiden gemeinsame Vorstellung von der Freundschaft zwischen Göttern und Philosophen seinen Wert, und zwar einen besonderen Wert eben deshalb, weil beide den Gedanken genauer ausführen als wir es sonst gewöhnt sind. Freilich steht Plotin hier Platon näher als es Armstrong wahrhaben will, und auch Epikur — wir sahen es — ist hier, auf seine Weise, von Platon beeinflußt. Die Gemeinsamkeit, die sonst überraschend wäre, erklärt sich hier leicht.

\* \* \*

„Wenn man sich in die vollkommene Schönheit des seligen Daseins der Götterbilder des vierten Jahrhunderts versenkt, wird man den ἀγαματοποιοί zumindest eine reli-

---

nach der Zeichnung (Collectio Alt. II 110) ein etwas kürzeres Wort gefordert. So kann man auch nicht an ἐπινοίας sim. denken. Die Parallele (Mus. c. 4, 6 ἡμῶν δὲ φυσικόν ἐστιν . . . τιμᾶν sc. τὸ δαιμόνιον) könnte vielleicht auf φυσικὰς δρμάς führen; dann wären die dem γλιχθεῖν συνεῖναι τῷ θεῷ der geistigen Gottesverehrung zugrundeliegenden ‚Antriebe‘, ‚Regungen‘ als in der φύσις begründet bezeichnet. Oder man könnte φυσικὰς sc. ἔξεις erwägen — ein Wort, das ja Epikur nicht fremd ist. Ich wage keine Entscheidung.

giöse Eigenschaft zubilligen müssen: eine tiefe Ehrfurcht“ (Rodenwaldt a. O. S. 24). Das Gleiche gilt wohl auch für den — um die Wende des vierten zum dritten Jahrhundert vollzogenen, in Vielem noch ganz dem vierten Jahrhundert verpflichteten — Versuch, die olympischen Götter in ein rationales philosophisches Weltbild einzugliedern<sup>150</sup>). Lehnt man es — gewiß mit Recht — ab, jene Götterbilder als „irreligiös, als rein künstlerische Phänomene“ zu betrachten, so sollte man auch die *ῥεῖα ζῶοντες* des Denkers anders beurteilen als es vielfach geschieht<sup>151</sup>). Jedenfalls darf man in der epikureischen Theologie nicht die philosophische Entsprechung zu jener ‘Als Ob-Position’ sehen, wie sie etwa in einem Fragment des Philemon (fr. 118 K.) greifbar wird:

θεὸν νόμιζε καὶ σέβου, ζήτει δὲ μὴ . . .  
εἴτ' ἔστιν εἴτ' οὐκ ἔστι μὴ βούλου μαθεῖν,  
ὡς ὄντα τοῦτον καὶ παρόντ' ἀεὶ σέβου.

Unser Versuch, die Theologie Epikurs nach Motiven und Sinnrichtung zu würdigen und ihr Herauswachsen aus einer bestimmten philosophischen Situation zu verfolgen, könnte vielleicht auch dazu helfen, daß die Unterschiedlichkeit zwischen Epikur und Lukrez im Verhältnis zur Religion ins richtige Licht tritt. Gerade für diese Dinge ist es nicht ganz ungefährlich — jedenfalls gefährlicher als bei allen anderen Lehrgehalten des Epikureismus —, wenn Nilsson sagt: um den richtigen Eindruck im Ganzen zu gewinnen, müsse man zu Lukrez greifen<sup>152</sup>). Wenn Epikurs Verhältnis zur Reli-

150) Die Parallele hat schon Rodenwaldt gezogen; vgl. auch W. F. Otto, *Das Vorbild der Griechen* (Tübingen o. J.), S. 40; demgegenüber glaubt Pohlenz, *Gestalten aus Hellas*, München 1950, S. 581 der Auffassung der theologischen Lehren Epikurs als einer ‚Philosophie der olympischen Religion‘ entgegengetreten zu sollen.

151) Sehr treffend Schwartz, *Ethik der Griechen*, Stuttgart 1951, S. 189: „Es lebte noch etwas in Epikur, das diesen Glauben energisch verlangte, eine Gottesvorstellung, wie sie einem echten Athener früherer Zeiten selbstverständlich war.“ Das klingt in der Tat sehr viel anders als die übliche Betrachtungsweise, für die als Beispiel Latte, *Antike* 1, 1925, S. 151 stehen mag. In Schwartz' Schilderung sind nur leider die durch die theologische Konzeption verschuldeten „wunderlichen Inkonssequenzen im System der Philosophie“ dadurch überbetont, daß das Lehrstück vom göttlichen *pellere aliena salutis* — jener Versuch, die Erfordernisse der Theologie in Einklang mit der Weltkonstruktion zu bringen — unerwähnt bleibt.

152) Den äußersten Gegenpol zu Nilssons extremer These einer völligen Identität der lukrezischen und der epikureischen Position stellen

gion ein Zwiefaches umschließt: den Kampf gegen die Deisdaimonie ebenso sehr wie die philosophische Befestigung der εὐσέβεια, so hat Lukrez jenes Negative übernommen, aber monomanisch übersteigert und ihm so einen neuen Akzent verliehen<sup>153)</sup>; das Positive hat er beträchtlich gewandelt<sup>154)</sup>. (Gerade hier ist das Vorliegen genauer Tradition des Schulgutes nicht immer als Ausdruck der geistigen Existenz des Lukrez zu werten — ein für die rechte Deutung ebenso wichtiger wie gefährlicher Aspekt.) So darf vermutet werden, daß der an der Spitze unseres Aufsatzes stehende Lukrezpassus mehr über Epikur als über Lukrez aussagt — wie es andererseits keinen Zweifel leidet, daß letzte und feinste Nuancierungen der Theologie Epikurs<sup>155)</sup> bei Lukrez gar nicht zur Geltung gekommen sind. Dieser Gesichtspunkt kann hier nicht genauer verfolgt werden; uns ging es vor allem um den Menoikeusbrief und die Entscheidung der Frage, ob es ratsam ist, eine der wichtigsten Stellen dieses Briefes weiterhin nach den Maßstäben dessen zu interpretieren, was die gängige Kompendienweisheit philosophiegeschichtlicher Leitfäden an die Hand gibt. Ἡ τῆς ἐπιτομῆς ἀλήθεια ἐπιτομῆ τῆς ἀληθείας.

die Ausführungen von Felix Jacoby (Herm. 56, 1921, S. 24 f.) dar, die ebensowenig befriedigen, vgl. dazu Gnom. 20, 1944, S. 97 ff. (wo ich die Akzente jetzt teilweise etwas anders setzen würde).

153) Vgl. für Lukrez die Formulierungen von Latte a.O. S. 151.

154) Bei Epikur — vgl. unsere neue Interpretation des Oxyrhynchos-Fragments — hat die θεωρῶτα τῶν ἔλων oder τῶν ὄντων allgemein, so hoch sie ihm steht, nicht die gleiche Dignität wie die θεωρῶτα τῶν θεῶν — anders Lukrez in dem eingangs (Anm. 3) berührten Vers 5, 1203 *sed mage pacata posse omnia mente tueri*.

155) Epikurs Vorstellung von der zwischen Göttern und Weisen bestehenden φιλία spielt nicht nur bei Lukrez, sondern auch in Ciceros theologischem Hauptwerk keinerlei Rolle, sodaß es leicht erklärlich ist, wenn man sich bei dem polemischen Aspekt des Akademikers Cotta beruhigte (Cic. nat. deor. 1, 121 *neminem deo nec deum nec hominem carum vultis*) und von den lateinischen Quellen her keinerlei Anlaß sah, ‚uneigentlich‘ gemeinte Lehrstücke für Epikur anzunehmen.

\* Korr.-Zus.: Auf den Spuren von Rodenwaldts Abhandlung (Abh. Ak. Wiss. Berl. 1943, No. 13) bewegt sich jetzt T. Dohrn, ‚Menschen und Götter zur Zeit des Praxiteles‘, Gymnasium 58, 1951, S. 227 ff.; zu Dohrns Ausführungen über die Abschließung der Göttergestalten gegen die Außenwelt (ebd. 239 f.) fügt sich ungezwungen die griechische Formulierung (θεοί) πᾶν τὸ μὴ τοιοῦτον ὡς ἀλλότριον ἐξορρίζοντες, wie wir sie durch schärfere Interpretation zu gewinnen suchten.

Bonn

Wolfgang Schmid