

Ehren reichste. Denn nur diese (vier Elemente) gibt es, doch durcheinanderlaufend werden sie zu verschiedenartigen Dingen; einen so großen Wechsel bringt die gegenseitige Mischung hervor“ (VS Bd. 1, S. 319f).

Hamburg

Joachim Klowski

DEMOKRITS VORSTELLUNG VOM SEIN UND WIRKEN DER GÖTTER

Die Schwierigkeit der Aufgabe, Demokrits theologische Ansichten festzustellen, und die Divergenz der bisherigen Forschungsergebnisse¹⁾ haben ihren Grund einmal in der Unvollständigkeit und teils scheinbaren, teils wirklichen Widersprüchlichkeit der einschlägigen antiken Mitteilungen. Zum anderen sind sie aber auch durch das sporadische Auftreten von Äußerungen des Philosophen über Götter und Göttliches bedingt. Solche Aussagen erscheinen isoliert oder in ganz verschiedenen Zusammenhängen, denen jeweils andere Intentionen zugrunde liegen. Die Fülle der Möglichkeiten erschwert die Wahl des Ausgangspunktes der Untersuchung und vergrößert die Gefahr des Mißgriffs, des verallgemeinernden Ansatzes einer bestimmten

1) Cf. O. Gilbert, Griechische Religionsphilosophie, Leipzig 1911, 457ff; E. Zeller, Die Philosophie der Griechen I 2, Leipzig 1920, 1157ff. (mit Hinweisen auf ältere Literatur); S. Luria in seinem Aufsatz „Entstellungen des Klassikertextes bei Stobaios“, Rhein. Mus. 78, 1929, 236ff; H. Langerbeck, *ΔΟΞΙΣ ΕΠΙΠΡΥΣΜΗ*, Berlin 1935, 52ff; V. E. Alfieri, *Gli atomisti*, Bari 1936, 109ff; G. Vlastos, *Ethics and Physics in Democritus*, *Philosophical Review* 54, 1945, 578ff, u. 55, 1946, 53ff; W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur* I 5, 2, 2, München 1948, 282ff; K. Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford 1959, 314f; W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Darmstadt 1964, 205ff; C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, New York 1964, 175ff; D. McGibbon, *The Religious Thought of Democritus*, *Hermes* 93, 1965, 385ff; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* II, Cambridge 1965, 478ff. – Demokrit wird im folgenden nach der 9. Auflage der Ausgabe der *Fragmente der Vorsokratiker* von H. Diels und W. Kranz, Band II Nr. 68, zitiert.

Absicht oder eines Systemzwanges. Es scheint mir, daß man erst die Zeugnisse, soweit möglich, nach inhaltlichen Übereinstimmungen oder Ähnlichkeiten ordnen und die Bestandteile der so gebildeten Gruppen auf ihr Verhältnis zueinander und zu den sie umgreifenden Lehren prüfen sollte, ehe man versucht, die Frage zu beantworten, ob Demokrit eine systematische Theologie vertreten hat.

Eine der umfangreichsten Angaben, B 166, stammt von Sextus Empiricus (adv. math. IX 19; zum Text J. Blomquist, *Eranos* 66, 1968, 91f.). Sie erscheint aus mehreren Gründen glaubwürdig: Die Mitteilung, Demokrit habe mit der eidola-Theorie die Entstehung der Vorstellung von der Gottheit bei den Menschen der Urzeit erklärt, hat ein Korrelat in der ebenfalls bei Sextus (IX 24) überlieferten Nachricht, daß der Atomist den Glauben an die Existenz von Göttern aus der Wirkung von Gewittern, Sonnenfinsternissen und ähnlichen Phänomenen auf jene Menschen habe hervorgehen lassen. Außerdem besitzen wir Zeugnisse für Demokrits Versuche, Götternamen zu deuten. Nach B 142 meinte er, sie seien sprachbegabte Götterbilder; ihre Schöpfer hätten durch die Namen wie durch Bilder die Kräfte der einzelnen Götter zeigen wollen. (Die Meinung von Diels und Kranz über den Ursprung der Erklärung bei Hierocles, In Pyth. c. aur. 25, erscheint mir zutreffend.) Ein Beispiel seiner Deutungsweise ist uns erhalten (B 2). Diese Interpretation von „Tritogeneia“ setzt bei dem Namensgeber nicht nur eine bestimmte Auffassung vom Wesen der Gottheit, sondern auch ein keineswegs niedriges geistiges Niveau voraus. Nimmt man B 30 hinzu, wo offenbar die Einführung des Zeuskultes einer Gruppe von *λόγιοι*, vernünftigen Menschen der Urzeit zugeschrieben wird, so wird es wahrscheinlich, daß Demokrit die Bildung der Götternamen ebenfalls in diese Epoche gelegt und in der Ausprägung des Götterglaubens einen Fortschritt der damaligen Kultur gesehen hat (cf. Jaeger, 209f.). Auch die Vorstellungen von den Strafen nach dem Tode suchte er zu erklären; in B 297 wird ihre Entstehung aber ohne genaue Zeitbestimmung behandelt und durchaus negativ bewertet. Die eidola-Theorie erscheint also als eine von mehreren einander ergänzenden Ätiologien religiöser Phänomene, als neue, gegen Xenophanes gerichtete Erklärung des Anthropomorphismus: daß die eidola nach Demokrit menschengestaltig seien, sagt Sextus (IX 42) ausdrücklich. Für seine Zuverlässigkeit spricht ferner, daß das

Zitat „*εὐλόγων τυχεῖν εἰδῶλων*“ (IX 19) sich zweimal bei Plutarch findet (Def. orac. 419a u. Vita Timol. 235), daß er auch an anderen Stellen Äußerungen Demokrits wörtlich wiedergibt und überdies Zusammenhänge oder Gedankengänge einzelner Schriften aufzeigt²⁾. Doch auch Clemens Alexandrinus überliefert uns mehrere wörtliche Fragmente³⁾, und er erwähnt einmal (Strom. V 88 = A 79), nach Demokrit könnten den Menschen ebenso wie den vernunftlosen Lebewesen von der „*θεία οὐσία*“ her dieselben *eidola* nahen: dies scheint der Darstellung des Sextus insofern zu widersprechen, als bei ihm ein göttlicher Ursprung oder Wesenheiten, die die *eidola* als Abbilder aussenden würden, fehlen. Eine weitere Komplikation entsteht durch die Cicero-Stelle De natura deorum I 29 (A 74): danach hat Demokrit außer der menschlichen *sententia* und *intellegentia* bald *imagines* und ihre *circumitus*, bald die „*natura, quae imagines fundat ac mittit*“ zu den Göttern gezählt. Die Absicht des epikureischen Sprechers Velleius, den Vorläufer seines Meisters ebenso wie alle übrigen Philosophen herabzusetzen, und die Tatsache, daß seine summarische Wiedergabe anderer nichtepikureischer Dogmen vor und nach unserer Stelle nachweislich unzuverlässig, wenn auch nicht völlig falsch ist⁴⁾, beeinträchtigen die Glaubwürdigkeit seiner Mitteilung; zumindest muß die Frage gestellt werden, ob Demokrit alles, was hier genannt wird, als Götter prädiert hat.

Zunächst gibt uns nur die spätere Partie De nat. deor. I 120, wo der über den Epikureismus gut unterrichtete Cotta spricht und eine akademische Quelle⁵⁾ benutzt wird, eine teilweise verneinende Antwort: nun sind es die *principia mentis* im Universum, nicht die menschliche *sententia* und *intellegentia* selbst, ferner mehrere Arten von *imagines*, die Demokrit als Götter bzw. als „*divinitate praeditas*“ bezeichnet haben soll. Gar nicht erwähnt wird hier die *natura*, von der nach Velleius die *imagines* ausgehen. Dieses auch bei Sextus festgestellte Verschweigen einerseits, die Vergleichbarkeit der Angabe des Epikureers mit der des Clemens hinsichtlich der *θεία οὐσία* andererseits machen

2) Cf. B 6; 7; 8; 164; 165. B 9; 10; 10b; 11.

3) B 4; 18; 30; 31; 32; 33.

4) Cf. M. T. Ciceronis De nat. deor. I. I ed. A. St. Pease, Cambridge, Mass., 1955, zu den einzelnen Angaben; ferner P. Steinmetz, Eine jung-epikureische Sicht der Geschichte der Philosophie, Archiv für Geschichte der Philosophie 48, 1966, 153 ff.

5) Cf. R. Philippson, Symb. Osl. 20, 1940, 21 ff.

es notwendig, die Nachrichten über Demokrits Lehre vom Sehen und von den Traumerscheinungen heranzuziehen und zu prüfen, ob die *eidola* Abbilder der eigentlichen Götter sind.

Es ist ja möglich, die *natura* wie auch *ὄψια* im Sinne einer Mehrzahl von Wesen aufzufassen, wenn man im Hinblick auf die von Cotta erwähnten *eidola*-Arten nicht nur eine Gottheit ansetzen will⁶). Demokrit hat den Begriff *eidola* auch zur Bezeichnung der Gebilde gebraucht, die nach seiner Theorie kontinuierlich von jedem sichtbaren Gegenstande abfließen – Cicero hätte dies dann mit personifizierender Ausdrucksweise fundere und mittlere seitens der *natura* genannt – und die Form des Objekts sowie, wenn sie von Menschen ausgehen, Reflexe des Seelenlebens aufweisen⁷). Solche *eidola* können mit Ausflüssen, die vom Auge ausgehen, zusammentreffen und Luft zu Bildern des Gegenstandes, sogenannten „*τύποι*“, gestalten, welche dann ins Auge eindringen; sie können aber auch direkt durch *πόροι* in den Körper eintreten und in der Seele Gedanken an das Objekt verursachen oder als Traumbilder erscheinen, gegebenenfalls sogar die Gedanken und Gefühle des Menschen, von dem sie stammen, enthüllen, so als wären sie selbst lebendig⁸). Ziehen sie zahlreich und schnell durch glatte Luft, so erzeugen sie klare und bedeutungsvolle Vorstellungen; ihre Deutlichkeit wird jedoch getrübt, wenn Wind und Wetter ihre geordnete Folge stören und ihre Bewegung verlangsamen. Es handelt sich also offenbar um sehr leichte, an sich unsichtbare Gebilde, die aus einer dünnen Schicht von Atomen bestehen. So wie diese sich aus dem Verbände der Atome des Gegenstandes lösen, so ist auch ihre Trennung voneinander infolge immanenter Tendenzen, Einwirkung von außen, durch die Formung der Luft bedingten Verlustes von Energie, die den Zusammenhalt bewahren könnte, innerhalb nicht sehr langer Zeit anzunehmen. Demokrit hat die *eidola*, von denen jetzt die Rede ist, schwerlich als „zwar schwer zu vernichten, aber nicht unzerstörbar“ (Sextus, IX 19) bezeichnet.

6) So interpretiert schon Augustin, ep. 118, 27, die Angaben des Velleius, wobei er den (epikureischen) Gedanken vom Eintritt der *eidola* in den menschlichen Geist als Ursprung der Gotteserkenntnis hinzufügt, den Abbildern die Festigkeit abspricht und die *natura* als „*corpoream et sempiternam*“ bezeichnet.

7) Cf. Theophrast, De sens. 49ff. (A 135); Aristoteles, De sens. 2, 438a 5ff (A 121).

8) Plutarch, Quaest. conv. 8, 10, 2; 5, 7, 6 (A 77). Aët. V 2, 1; IV 8, 10 (67 A 30). Cf. auch P. J. Bicknell, The Seat of Mind in Democritus, *Eranos* 66, 1968, 10ff.

Wenn er gemeint hat, daß von den Göttern so beschaffene *eidola* abfließen, so wären sie doch auch unsichtbar, und die von Sextus erwähnten Vorgänge, daß sie gesehen werden, Laute von sich geben, teils schaden, teils nützen, würden sich wie bei den von Plutarch beschriebenen Traumerscheinungen bzw. analog zu den Wirkungen des „bösen Blicks“⁹⁾ abspielen. Sextus hätte dann jedoch nicht nur wesentliche Bestandteile der Lehre weggelassen, sondern den Leser auch noch mit der Bemerkung, es gebe neben diesen *eidola* keinen Gott, der eine unsterbliche Natur habe, irregeführt. Jene Auslassung wäre um so weniger verständlich, als er berichtet, daß nach Ansicht Epikurs Traumerscheinungen menschengestaltiger Wesen der Ursprung der Göttervorstellung seien (IX 25), und dies auch in IX 43 von der Meinung Demokrits (IX 42) unterscheidet. Aber auch Plutarch erwähnt nichts von *eidola* der Götter, obwohl er mehrere Arten aufzählt.

Wenn also kein eindeutiges Zeugnis dafür vorliegt, daß Demokrit Götter angenommen hat, welche die von Sextus charakterisierten *eidola* aussenden, so ist zu fragen, ob nicht die Bezeichnung allein schon den Schluß auf die Götter als Ursprung von Abbildern zwingend erfordert. Demokrit nannte die abfließenden Gebilde seiner Optik aber nicht nur *eidola*, sondern auch *deikela* (B 123) und *aporrhoi* (Theophr., *De sens.* 50; 74; 80; cf. auch A 165), und der Ausdruck *eidolon* war bei ihm nicht terminologisch festgelegt, wie B 119 und B 195 zeigen¹⁰⁾. Eben darum glaubt McGibbon, das Wort sei bald für die Abbilder der eigentlichen Götter, bald für diese selbst wegen der Feinheit ihrer Atomkomposition gebraucht worden. Er gründet seine Meinung auf die erwähnten Cicero-Stellen sowie auf Aëtius I 7, 16 (A 74) und auf B 37, B 112, B 129 und B 189, Zeugnisse, die er mit den Nachrichten über die Beschaffenheit der Seele (A 101 ff) und mit der Angabe Tertullians, *ad nat.* II 2, „cum reliquo igni superno deos ortos Democritus suspicatur“ zu kombinieren versucht: Die Götter seien größtenteils aus den-

9) Cf. Plut., l. c. 5, 7, 6; p. 682f.

10) B 119 *τύχης εἰδωλον* metaphorisch: eine nicht der Realität entsprechende künstlich geschaffene Gestalt (= Vorstellung von) einer Gottheit; Leben und Wirken sind mitgemeint. B 195: Demokrit bezeichnet hier vielleicht Frauen, aber wohl kaum Götter (cf. die Übersetzung bei Diels-Kranz) ebenfalls metaphorisch als *eidola* ohne Herz und denkt dabei sicher an Statuen.

selben Atomen gebildet wie die Seele oder der Geist;¹¹⁾ ihr Wesen liege im Intellekt, und darum seien sie Götter zu nennen, denn nur dem Geist komme nach Demokrit das Prädikat „göttlich“ zu.

Die Seelenatome¹²⁾ sind identisch mit denen, welche Wärme und Feuer erzeugen können. Infolge ihrer Kugelgestalt, ihrer besonders großen Beweglichkeit und Feinheit bilden sie miteinander im Körper des Menschen keine festen Konglomerate: sie sind auf das Innere des Leibes verteilt, dem Druck des Umgebenden, das sie hinauszupressen sucht, ausgesetzt und werden aus der Luft eingeatmet. In ihr, besonders in größeren Höhen über der Erde sind sie zahlreich vorhanden. Diogenes Laert., IX 44, behauptet, Sonne und Mond seien nach Demokrit aus glatten und runden Atomen zusammengesetzt (*συγκροίσθαι*) wie die Seele; diese und der *nus* seien dasselbe. Von Göttern oder von den *eidola*, die Sextus erwähnt, ist keine Rede. Einer ausführlicheren Nachricht (A 39) zufolge lehrte der Atomist, daß Sonne und Mond nach ihrer Entstehung erst keine heiße und sehr helle, sondern eine der Erde ähnliche *φύσις* gehabt hätten und daß später, als *ὁ περὶ τὸν ἥλιον κύκλος*¹³⁾ größer wurde, das Feuer aufgenommen worden sei. Nach Aëtius hielt Demokrit die *ἄστρα* für *πέτροι* (A 85), die Sonne für einen *μύδρος ἢ πέτρος διάπυρος* (A 87)¹⁴⁾ und nahm Schluchten und Täler auf dem Mond an (A 90). Die Gestirne bestehen also offenbar nicht nur und nicht ursprünglich aus Feueratomen.

Ansammlungen solcher Atome treten ferner als Blitze auf, sei es daß diese allein oder mit Donner oder Wasserhosen erscheinen (A 93), nachdem sie von Wolken oder anderen Gebilden mehr oder weniger dicht zusammengedrängt worden sind. Es wäre also zwar vorstellbar, daß Feueratome in den Höhen miteinander anthropomorphe Gestalten erzeugen; aber diese Bildungen wären wegen der eigentümlichen Beschaffenheit ihrer Elemente unbeständig und nicht als *δύσφθαρτα* zu bezeichnen.

11) Auch nach Guthrie, 481, bestehen die Götter aus Seelen- oder Feueratomen.

12) Cf. Aristot., *De anima* 405 a 5 ff.; 406 b 15 ff (A 101 u. 104); A 102; A 103; A 106–108.

13) Bailey, 150: „the orb of the sun“; Guthrie, 412: „the sun's circle“; Sonne und Mond hätten sich erst in kleineren Kreisen, die der Erde näher waren, bewegt. Ich neige dieser Deutung zu.

14) Dazu Bailey, l. c.: „The statement ... reads too suspiciously like Anaxagoras though it would not be inconsistent with the general idea.“ Cf. auch Diog. L. IX 32 f. (Leukipp).

Die zitierte kurze Bemerkung Tertullians ist kein Beweis für das Gegenteil¹⁵⁾: Seine anderen doxographischen Mitteilungen ad nat. II 2 lassen erkennen, daß er den ihm in Varros „Antiquitates rerum divinarum“ vorliegenden Text, der seinerseits nach Gigons einleuchtender Ansicht wahrscheinlich auf hellenistische Literatur zurückgeht, gekürzt hat. Wie wenig man sich auf ihn verlassen kann, zeigt die vorausgehende Behauptung über die Götter des Xenokrates (dazu Zeller l. c. II 1, 5. Aufl., 1022 ff.); seine Angabe bezüglich des Akusilaos vereinfacht auf grobe Weise¹⁶⁾.

Die glaubwürdigen Nachrichten des Sextus führen zu der Annahme, daß nach Demokrit seit sehr langer Zeit oberhalb der Erde anthropomorphe Gebilde durch Atome geschaffen werden, die leichter und feiner als die des menschlichen Körpers sind und das aus ihnen bestehende Konglomerat zu freier Bewegung in der Luft befähigen (cf. A 78), deren Gestalt aber im Unterschied zu der der Seelen- und Feueratome feste Verflechtung ermöglicht. Diese Atome wären dann die „göttliche“ natura oder *θελα οὐσία*¹⁷⁾. Da Demokrit anders als Epikur den Göttern keinen bestimmten Wohnsitz zuwies, den sie nicht verlassen dürfen,

15) Zeller, 1158 A. 3, meint, sie werde am besten auf die Entstehung der Gestirne bezogen; Demokrit habe diese vielleicht Götter genannt, weil sie die Hauptsitze des göttlichen Feuers seien. Gegen die letztere Annahme spricht folgendes: Sie wird durch kein anderes Zeugnis bestätigt, insbesondere auch nicht durch die Cicero-Stellen, deren Quellen offensichtlich alles beizubringen suchten, was Demokrits Unsicherheit und Unbeständigkeit zeigen konnte. Ferner ergibt sich aus den oben angeführten Angaben über die Gestirne, daß der Atomist durch Erörterung ihrer Beschaffenheit zur Widerlegung des auch von Pythagoreern, z. B. Alkmaion (24 A 12 D.-K.; cf. auch Diog. L. VIII 27), geteilten Glaubens an ihre Göttlichkeit oder an ihre Lenkung durch einzelne Götter beizutragen suchte. Schon Leukipp hatte nach 67 B 1 wie Anaxagoras bestritten, daß die Gestirne Lebewesen seien. Wenn sie für Demokrit die Wohnsitze der „Götter“ gewesen wären, so müßte dies wegen des dogmatischen Gegensatzes zu Epikur überliefert sein.

16) „Acusilaus“ statt des unmöglichen „Arcesilaus“ liest O. Gigon, Wiener Studien 79, 1966, 214 f. Die Dreiteilung der Götter in Olympii, Astra u. Titanii ist der Darstellung des Akusilaos unangemessen, wie allein schon aus der an „Titanios“ angehängten Genealogie hervorgeht, bei der völlig unklar bleibt, welcher „forma divinitatis“ man Caelum u. Terra, Orcus u. die cetera successio zuordnen soll. Im übrigen cf. F. Jacoby, Die Fragmente der griech. Historiker I Nr. 2 F 5 ff., dazu Kommentar S. 376 ff, Leiden 1957.

17) Demokrit dürfte allerdings statt *οὐσία* den Ausdruck *φύσις* gebraucht haben, mit dem er nach A 58 (cf. B 168) auch die Atome bezeichnete.

hatte er bei einer Ätiologie des Anthropomorphismus, die nicht von Traumerscheinungen ausging, keine Veranlassung, von Abbildern zu sprechen. Warum sollten „Götter“ den Menschen nicht so unmittelbar erscheinen, wie es in der Literatur und in mündlichen Äußerungen immer wieder behauptet wurde? Daß sie dabei wie alle anderen sichtbaren Objekte durch Abbilder, die von ihnen abfließen und in der Luft *τύποι* erzeugen, gesehen werden, war für Demokrits Zweck ganz unerheblich. Der Ausdruck *eidola* dürfte als Bezeichnung jener Wesen „Gestalten“ bedeutet haben und wegen der Feinheit ihrer Atome gewählt worden sein¹⁸⁾. Aus Cicero, *De nat. deor.* I 120, ist zu schließen, daß Demokrit Größenunterschiede der *eidola* annahm, einige außerhalb des Kosmos existieren und nicht alle Arten beseelt sein ließ; dies spricht wiederum gegen McGibbons Meinung.

Nun findet sich aber bei Aëtius (A 74) ein isolierter Satz, der besagt, die Gottheit Demokrits sei der Nus und existiere in kugelförmigem Feuer; bei Cicero werden die menschliche *sententia* und *intellegentia* bzw. die *principia mentis* als Götter des Atomisten hingestellt. Dazu sind zunächst die Zeugnisse B 37, B 112 und B 129 zu betrachten, in denen das Wort *θεῖος* im Zusammenhang mit *νοῦς* oder *ψυχή* erscheint. Das Adjektiv wird bekanntlich seit Homer oft in übertragenem Sinne gebraucht, um auszudrücken, daß ein Mensch hervorragend sei oder daß ein Ding außergewöhnliche Qualitäten besitze (cf. Guthrie, 477 A. 2). So erhält der Ausspruch Demokrits (B 112) „Es ist dem *theios nus* eigen, daß er immer etwas Schönes durchdenkt“, erst dann guten Sinn, wenn man diesen *nus* weder absolut setzt – er kann ja nicht ohne die Seele und diese nicht ohne den Körper bestehen –, noch in allen Menschen wirken läßt, sondern ihn als überragenden Geist auffaßt, den einzelne Menschen besitzen¹⁹⁾. In B 37 werden die *ἀγαθά* der Seele als *θειότερα* denen des Leibes als den menschlichen gegenübergestellt. Hier sieht man sehr deutlich die Abgegriffenheit des Wortes *θεῖος* und die Beziehung

18) Cicero erwähnt in *De nat. deor.* I 29 nach McGibbon, 391, den Gebrauch des Wortes *eidola* zur Bezeichnung der Götter und der von ihnen ausströmenden Abbilder. In Wahrheit wird hier zum Ausdruck gebracht, daß Demokrit sowohl die *natura*, welche *imagines* aussendet, wie auch diese als Gott bzw. Götter bezeichnet habe. Die *imagines* des ersten Gliedes sollen ja eben nicht mit der *natura*, sondern mit den *imagines* des zweiten identisch sein.

19) Cf. auch Luria, 238, der Demokrit allerdings unrichtig die Rückkehr zu uredistischen Ansichten der Volksmassen zuschreibt. – Geistige Blindheit bzw. Mangel an *nus*: B 175; B 64; B 105; B 282; B 52.

zur populären Vorstellung von der Hinfälligkeit des gewöhnlichen Menschen und von der Minderwertigkeit der irdischen Güter im Vergleich mit denen der Götter. Demokrit meint „besonders wertvolle, höhere ἀγαθά“²⁰⁾. Ebenfalls übertragene Bedeutung hat θεῖα in B 129: „Mit der φροῖν ersinnen sie (Dichter oder Denker nach Diels-Kranz) Erhabenes“. Betrachten wir nun noch B 171, wo es heißt, die eudaimoniē wohne nicht in Viehherden noch im Golde; die Seele sei Wohnsitz des δαίμων. Hier ist offensichtlich keine Gottheit gemeint, sondern Demokrit verwendet etymologisierend einen Begriff aus der Religion, um auszudrücken, daß der Mensch durch seine eigene Seele glücklich oder unglücklich werde (cf. B 170; auch B 40). Aber die Formulierung dieses Satzes, ferner die Wendung θεῖος νοῦς, die ἀγαθὰ θεϊότερα der Seele, die immer wieder erkennbare hohe Bewertung des Verstandes, der möglicherweise auch vereinzelt das Prädikat θεῖος erhielt, all dies konnte spätere Doxographen, denen es auf die Feststellung theologischer Lehren ankam, zu der Annahme verführen, Demokrit habe den νοῦς als Gott betrachtet. Damit wurden dann auch die Atome, die ihn erzeugen, göttlich. So beruhen die Angaben bei Cicero und bei Aëtius (A 74) offenbar auf einem Mißverständnis; „ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ“

20) Hier ist B 189 heranzuziehen: Für die beste Lebensführung, bei der man größte εὐθυμῆ und geringste ἀνῆ hat, macht Demokrit zur Bedingung, daß man sich nicht an den θνητά Freuden schafft. Nach McGibbon, 388, ist der Kontrast sterblich – unsterblich derselbe wie der Gegensatz menschlich – göttlich und Körper – Seele in B 37. Demokrit warnt in B 235 vor der Unmäßigkeit der Begierden nach körperlichen Lüsten, die nur gering, flüchtig und mit vielen Kümmernissen verbunden seien. In B 146 empfiehlt er, daß der logos sich gewöhnen solle, aus sich selbst die Freuden zu gewinnen. B 207: „Man soll nicht jede Lust, sondern nur die am Schönen erstreben“ (cf. auch B 73). B 194: „Die großen Freuden entstehen aus der Betrachtung der schönen Werke“. Nach B 102 ist καλόν an allem das ἴσον: ὑπερβολή und ἔλλειψις lehnt er hier und in B 191 ab, wo er erklärt, daß εὐθυμῆ durch μετριότης τέργσιος und βίον συμμετρίῃ entstehe, und wie in B 3 rät, den Sinn nicht auf Unmögliches, die Kräfte der eigenen Natur Übersteigendes zu richten; man solle sich vielmehr mit denen vergleichen, denen es schlechter gehe, auf daß man die eigenen Lebensverhältnisse beneidenswert finde. Dann werde man Neid, Eifersucht und Feindschaft von sich fernhalten. Diese Zeugnisse erlauben den Schluß, daß die in B 189 implizierten ἀθάνατα weder im strengen Sinne noch als gleichbedeutend mit göttlich oder mit Seele zu verstehen sind, sondern daß damit all das gemeint ist, was Demokrits Auffassung vom καλόν entspricht und dauerhaft ist. Luria, Zur Frage der materialistischen Begründung der Ethik bei Demokrit, Berlin 1964, 18 A. 9, vergleicht Epikur, ep. 3, 135: ζῆση δὲ ὡς θεός ἐν ἀνθρώποις. οὐδὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῶν ζῶν ἀνθρώπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.

ist damit zu erklären, daß die feinen, kugelförmigen Atome, ohne selbst feurig zu sein (cf. Theophr., De sensu 63), Wärme und Feuer erzeugen können und daß Demokrit die Seele, die Quelle der Lebenswärme, wohl als eine Art Feuer bezeichnet hat²¹).

Es bleibt nun noch die Frage, welche Wirksamkeit der Atomist den *eidola*, die bei ihm die Stelle der Götter vertraten und die er sicher gelegentlich *θεοί* oder *δαίμονες* (A 78) nannte, zugeschrieben hat. Nach Sextus sind die einen von ihnen *ἀγαθοποιά*, die anderen *κακοποιά*, und wenn sie den Menschen erscheinen, künden sie ihnen die Zukunft. Bei Cicero, De nat. deor. I 120, behauptet Cotta, daß nach Demokrit die *animantes imagines* uns entweder zu nützen oder zu schaden pflegten. Diese beiden Zeugnisse lassen sich zweifellos miteinander vereinbaren; sie ergänzen sich gegenseitig. Andererseits heißt es in B 175: „Die Götter geben den Menschen lauter Gutes, sowohl früher wie auch jetzt. Nur das, was schlecht, schädlich und nutzlos ist, schenken die Götter den Menschen weder ehemals noch jetzt, sondern sie selbst geraten daran durch Blindheit des Geistes und Unbesonnenheit“. Anders als Vlastos (Philos. Review 54, 1945, 582), der annahm, die Götter stifteten nach Demokrit nur solange Gutes, als die Menschen sich der Wirkkraft ihrer Intelligenz bewußt seien, sucht McGibbon (395 f.) dieses Bruchstück mit den beiden ersteren dadurch zu harmonisieren, daß er den Schaden oder das Böse als verdiente Strafe, also letztlich doch als Gutes interpretiert. Dafür beruft er sich auf B 217 und auf Plinius, Nat. hist. II 14 (A 76), nach dessen Angabe Demokrit *Poena* und *Beneficium* für Götter hielt. Das von Sextus (cf. B 166) erwähnte „Gebet“ Demokrits „*εὐλόγων τυχεῖν εἰδῶλων*“ impliziere, daß die Aktivität der Götter, „propitious and unpropitious, in being susceptible to prayer is both rational and moral“. Dagegen hat Luria das Fragment B 175 aus verschiedenen Gründen, vor allem aber wegen seines unmaterialistischen Charakters und des Widerspruches zu den Mitteilungen bei Cicero und Sextus für unecht erklärt²²). Es scheint mir jedoch

21) Cf. A 101; 102. Guthrie, 432. Bicknell hat es wahrscheinlich gemacht, daß Demokrit nicht annahm, der *nus* sei ein dichtes Aggregat von Seelenatomen an einer bestimmten Stelle im menschlichen Körper, sondern das Denken als eine Funktion der ganzen Seele betrachtete.

22) Rhein. Mus. 1929, 240f; cf. auch „Zur Frage...“ 4f. An der ersten Stelle betont er, daß das Fragment bei Stobaios, II 9, 4 ohne Lemma angeführt wird; wenn auch das unmittelbar vorhergehende von Demokrit

möglich, das Bruchstück zu halten, ohne McGibbon zustimmen zu müssen.

Guthrie (479f) stellt B 234 dazu und betont, daß beide zu einer Sammlung von Aphorismen gehören, in denen Demokrits Ziel moralische Besserung und seine Sprache gewöhnlichen Menschen angepaßt sei. Weder hier noch in B 217 könne man gefahrlos nach wohlwogenen theologischen Ansichten suchen. Es ist meines Erachtens in der Tat notwendig, B 175 in den Zusammenhang von Demokrits ethischen und politischen Gedanken einzuordnen.

Die Überlieferung zeigt ganz klar, daß er in besonderen Schriften die bestehenden sittlichen Anschauungen und – außer Dynastien – die staatlichen Ordnungen, vor allem die Demokratie nicht nur nicht angriff, sondern im Sinne ihrer eigenen Intentionen verbessern wollte²³). Auch die Gültigkeit der religiösen Institutionen erkannte er an²⁴). Aber er wandte sich gegen alle volkstümlichen Vorstellungen, die den Menschen von seiner Selbstverantwortung entlasten sollten. In seinen Augen war es zweifellos ebenso falsch, sich bei selbstverschuldetem Unglück auf die *τύχη* zu berufen²⁵) wie auf die Götter. Wenn er auch den letzteren alten²⁶) und weitverbreiteten Fehler bekämpfen wollte, ohne die Religion anzutasten, konnte er weder die Existenz der Götter bestreiten noch mit den *eidola* argumentieren. Da war es angebracht, wie es in B 175 geschieht, die Götter nur als Spender des Guten hinzustellen. Es geht Demokrit eben darum, daß der Mensch durch eigenes vernünftiges Denken und Handeln glücklich werde und nicht aus Furcht vor mensch-

stamme, dürfe man darum doch nicht das Lemma einer Sentenz auf alle übrigen übertragen. Von den 261 Fragmenten der ersten 9 Stobaioskapitel seien 101 ohne Lemma, und von diesen seien nur 8 unzweifelhaft den Verfassern der vorhergehenden Bruchstücke beizulegen. B 175 sei zwar jonisch geschrieben, aber in dem Anthologium verwende z.B. auch Eusebios, auf den das Fragment inhaltlich viel besser passe, diesen Dialekt. Es ist jedoch sehr zu bezweifeln, daß Stobaios (oder ein anderer) in II 9 auf 3 Demokritzitate eine Äußerung des Eusebios, dann wieder eine Aussage Demokrits und danach ein sehr langes Eusebioszitat (cf. II 9, 6) hätte folgen lassen. Außerdem ist B 175 nicht nur sprachlich, sondern auch stilistisch unverdächtig.

23) Cf. B 47; B 250–253; B 255; B 257–259; B 266.

24) Cf. B 239; B 259. Cic., *De divin.* I 57, 131; II 13, 30.

25) B 234; B 119; B 176. Cf. auch F. Mesiano, *La morale materialistica di Democrito di Abdera*, Firenze 1951, 111; H. Herter in: *Studies Presented to D. M. Robinson*, II, St. Louis, Missouri, 1953, 618 m. A. 22; 623.

26) Cf. Homer, *Od.* I, 32ff.

licher oder göttlicher Strafe, sondern aus Pflichtbewußtsein und aufgrund des Prinzips „*ἔωντόν μάλιστα αἰδεῖσθαι*“ Verfehlungen unterlasse²⁷⁾. Neben diesem Grundsatz kann auch sein Wort bestehen: „Nur die sind *θεοφιλέες*, denen es verhaßt ist, Unrecht zu tun“ (B 217). Denn dieser Ausspruch läßt sich ohne weiteres als protreptische Umschreibung des ethischen, nicht theologischen, Gedankens verstehen, daß aus der grundsätzlichen Bejahung und Erfüllung der Pflicht, gerecht zu handeln, das wahre Glück erwächst, das nach volkstümlicher Auffassung die Götter ihren Lieblingen schenken²⁸⁾.

All diese Gedanken stehen der ätiologischen *eidola*-Theorie fern und lassen Raum für die Annahme, daß solche anthropomorphen Wesen den Menschen bisweilen Gutes oder Böses, dies aber nicht als verdiente Strafe, zufügen. McGibbons Folgerungen aus dem angeblichen Gebet Demokrits sind unbegründet. *εὔχετο* in der Bedeutung „er betete“ wäre ganz unpassend: Wie kann man die Götter als *eidola* ansprechen? Oder, wenn Abbilder gemeint sind, wie ist es bei deren Abfluß, der ganz von selbst stattfindet, möglich, daß die Götter bestimmte *eidola* von sich zu dem Beter senden? Wendet man die von Plutarch bezugte Theorie darauf an, so würde Demokrit meinen, daß die Götter selbst im Bewußtsein der Wirkung der von ihnen ausgehenden Abbilder Günstiges für den Menschen denken und wollen und sich ihm dabei zuwenden möchten. Dann aber könnte man wieder fragen, warum er dies nicht direkt ausspricht – immer vorausgesetzt, daß die Götter überhaupt imstande sind, Gebete zu hören. Ich bin daher mit Zeller (1161) und Diels-Kranz (II 178) der Meinung, daß *εὔχεσθαι* hier „wünschen“ bedeutet (cf. auch Guthrie, 479).

Nach A. Delatte²⁹⁾ hat der Wunsch den Zweck, durch die

27) Cf. B 264; B 84; B 244. B 41; B 181.

28) Auch die von Plinius, N. h. II 14, behauptete Vergöttlichung von Strafe und Wohltat wird man ethisch-politisch interpretieren müssen, wie es Immisch (Berl. philol. Wochenschrift 39, 1919, Sp. 598f) getan hat, der durch Vergleich von Stobaios IV, 1, 72 und Kerkidas, *Meliamb.* 4, 47f. Powell, für Demokrit *Νέμεσις* und *Μετάδος* erschloß und den Sinn fand: Geben ist seliger als Nehmen; *Metados* sei mit *Nemesis* (Strafe) zusammen die wichtigste Göttin für das Menschenleben. Nach dem Apophthegma bei Stobaios, das Theophrast zugeschrieben wird, halten Wohltat und Strafe das Leben der Menschen zusammen. Dies würde gut zu B 92, B 96, B 248, B 255 und B 261 passen. Die Deifikation der beiden Begriffe erscheint wegen des Schlusses von B 191 durchaus möglich.

29) Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques, *L'Antiquité Classique* III 1934, 53; 48.

eidola in den Besitz eines *θεῖος νοῦς* zu gelangen, *θεῖα νοεῖσθαι*. Weil das Wort *σοφοί* in der Sprache des fünften Jahrhunderts Dichter, Seher, Gelehrte und Weise bezeichne, könne man eine Beziehung zwischen der Angabe des Aëtius, IV 10, 4 (A 116), daß Demokrit den *ἄλογα ζῶα*, den *σοφοί* und den Göttern mehr als fünf Sinne zugeschrieben habe, und der besonderen Beschaffenheit von Dichtern und Sehern herstellen. Für diese beiden Gruppen entnimmt Delatte (29 ff.) aus Cicero, De or. II 46, 194, De divin. I 38, 80 und Horaz, A.P. 295 ff (cf. B 17) sowie indirekt aus mehreren anderen Stellen der beiden römischen Autoren den Gedanken des „furor“ als *ἀλλοφρονεῖν*³⁰⁾ und der „inflammatio animorum“. Der Dichter oder Seher besitze nach Demokrit eine *φύσις θεάζουσα* (cf. B 21: Homer), d. h. ein außergewöhnliches „tempérament physique et psychique plein de chaleur et d'émotion“ (49), welches dazu befähige, von den Göttern gesandte Bilder und Ausflüsse aufzunehmen und aus diesen in einer „crise d'exaltation appelée délire“ (50) das poetische Werk oder die Enthüllung verborgener Wahrheiten zu empfangen. Die Götter des Philosophen seien ja ganz aus Feueratomen gebildet (45; 48); ihre Abbilder müßten daher in jenen Menschen bei dem von Plutarch (Quaest. conv. VIII 10, 2) beschriebenen Eindringen große Erregung und „échauffement“ hervorrufen. Aber es sei anzunehmen, daß infolge der Einwirkung der animantes imagines auch andere zu poetischer oder divinatorischer Tätigkeit notwendige Ausflüsse in die Seele, die sich in dem geschilderten Zustand befinde, einströmen, da Gedichte und Weissagungen nicht nur von den Göttern selbst handeln (47f). Demokrit habe ferner, wie die Aëtius-Stelle zeige, den Instinkt von der Vernunft unterschieden und die Tiere von der *θεία φύσις* her eidola empfangen lassen (Clemens Al., Strom. V 88 = A 79). Außer den Göttern, den Dichtern und den Sehern hätten auch die Philosophen etwas dem Instinkt Vergleichbares: die *γνησίη γνώμη* (B 11), „l'intuition philosophique“³¹⁾, die ebenfalls durch die *εἰδῶλα εὐλογχα* ermöglicht werde und mit der man die Prinzipien des Weltalls erkenne (51 ff).

Bei Delattes Rekonstruktionsversuch ergeben sich folgende Widersprüche: Nach seiner Ansicht, für die er sich auf Plutarch beruft, empfangen die Seher (und anscheinend auch die Dichter)

30) Cf. Theophr., De sens. 58; Aristot., De anima I 404 a 27 ff, Metaph. IV 1009 b 28 ff.

31) Cf. E. Rohde, Kl. Schriften I 218 A 1.

die Eingebungen im Schlaf durch die Poren des Körpers. Sextus (B 166) erwähnt, wie schon bemerkt, davon gar nichts; er behauptet, daß die großen eidola die Zukunft mitteilen „*θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα*“. Traumerscheinungen der eidola sind damit freilich nicht ausgeschlossen; doch läßt der Text zunächst nur an Visionen im Wachzustand denken, bei denen die eidola jedem beliebigen Menschen nahen und direkt, durch ihr eigenes Aussehen und persönliche Äußerungen, Vorauswissen erzeugen können. Ferner gelangt Delatte selbst (50f) zu einem „non liquet“ hinsichtlich der Frage, wie das von Demokrit in engstem Zusammenhang mit dem *ἐνθουσιασμός* des Dichters hervorgehobene *ἑρὸν πνεῦμα* (B 18) in seine Theorie eingeordnet werden kann. Die für ihn sehr wichtige Annahme, daß die Götter ganz aus Feueratomen bestehen, erwies sich bereits als unrichtig. Außerdem darf die *γνησίη γνώμη* nicht mit dem nach Aëtius den σοφοί zugeschriebenen sechsten Sinn (wenn es nicht noch mehr *αἰσθήσεις* sein sollten) identifiziert werden. Sextus (adv. math. VII 138 u. 139) setzt diese *γνώμη* der *διάνοια* und dem *λόγος* gleich; die Worte Demokrits selbst (wie auch Sextus' Bemerkung „*προκρίνων τῆς σκοτίας τὴν γνησίην*“), die in der Schrift „*Περὶ λογικῶν ἢ κανῶν*“ standen, zeigen, daß er nicht die Erkenntnisorgane der großen Menge von der ungewöhnlichen Fähigkeit einer kleinen Gruppe, sondern die zwei Arten von *γνώμη*, die nach seiner Meinung den Menschen normalerweise möglich sind, unterscheiden, die Sinneswahrnehmung herabsetzen, dagegen die *γνησίη γνώμη* als Mittel zur Erfassung des Unsinnlich-Feinen rühmen will. Wäre nur philosophische Intuition gemeint, so würde er das Denken, das er sonst so hoch einschätzt, hier nicht bloß als Vermögen der πολλοί, sondern überhaupt ignorieren. Dagegen spricht besonders auch B 125³²⁾. – Schließlich ist nicht einzusehen, warum z. B. die Dichter für ihre Vorstellungen auf die Vermittlung der „Götter“ angewiesen sein sollten, wenn sie ebenso wie diese mehr als fünf Sinne haben.

Man wird also daran festhalten müssen, daß Demokrit den großen Dichtern und wohl auch den Sehern, neben denen er aber auch den anderen Menschen die Möglichkeit zugestand, bisweilen Zukünftiges zu erfahren oder durch Eingeweideschau zu ermitteln, ein besonders erregbares, zur Ekstase neigendes

32) Näheres bei K. v. Fritz, Die Rolle des „*ΝΟΥΣ*“, in: Wege der Forschung IX, Darmstadt 1968, 344ff. Cf. auch C. C. W. Taylor, Phronesis 12, 1967, 19ff.

Naturell zuschrieb. Der „*furor*“³³⁾ und die „*inflammatio animi*“ werden wahrscheinlich durch das *ἱερὸν πνεῦμα* ausgelöst, das mit dem bei Plutarch, *De def. orac.* c. 40, 432 D f., mit Bezug auf die Divination erwähnten *μαντικὸν ῥεῦμα καὶ πνεῦμα θεϊότατον*, einem Fluidum, welches aus der Erde aufsteigt und durch Luft oder Wasser in den Körper eindringt, identisch sein kann (cf. Delatte, 54 f.). Die Formulierungen in B 18 und B 21 zeigen, daß Demokrit *φύσις θεάζουσα*, *ἱερὸν πνεῦμα* und *ἔνθουσιασμός* zwar für notwendige Voraussetzungen bzw. Begleitumstände der Ent-

33) Delattes Meinung, daß dieser *furor* von Demokrit als *ἄλλοφρονεῖν* aufgefaßt worden sei, hat eine gute Stütze in der Angabe Theophrasts, *De sens.* 58: „*περὶ δὲ τοῦ φρονεῖν ἐπὶ τοσοῦτον εἴρηκεν ὅτι γίνεται συμμετρῶς ἐχούσης τῆς ψυχῆς κατὰ τὴν κρῆσιν. ἐὰν δὲ περιθερμός τις ἢ περιλυχνος γένηται, μεταλλάττειν φησί. δι' ὃ τι καὶ τοὺς παλαιούς καλῶς τοῦθ' ὑπολαβεῖν ὅτι ἐστὶν ἄλλοφρονεῖν.*“ Er vermutet aber weiter (41 ff), das Zitat „*Ἐκτωρ κεῖτ' ἄλλοφρονέων*“ (cf. Aristot., *De anima* 404 a 27 ff; *Metaph.* 1009 b 28 ff) stamme aus dem 22. Buche der *Ilias*: Demokrit habe in v. 355 „*τόν δ' ἄλλοφρονέων*“ gelesen. Für „*κεῖτο*“ weiß er allerdings keine bestimmte Stelle anzugeben; die Vorstellung des Liegens entspreche aber der Situation von 22, 330–367. Für Demokrit sei es wichtig, daß Hektor 358 ff in einem körperlichen Zustand, der sein Denken beeinflusst habe, Gedanken ausgesprochen habe, die sich in der Zukunft bewahrheiten sollten, daß er also als Sterbender schersche Kräfte gewonnen und gezeigt habe. Die an der Metaphysik-Stelle dem Zitat vorausgehenden und folgenden Bemerkungen des Aristoteles lassen sich mit dieser Zuweisung schwerlich vereinbaren (cf. auch Guthrie, 452 A. 1). „*ὡς ἐξέστη ὑπὸ τῆς πληγῆς*“ paßt weder zu der Stichwunde 22, 325 f. noch zu Hektors Bitte 338 ff. Dagegen wird der Steinwurf des Aias, der Hektor 14, 409 ff trifft, in v. 414 mit einer *πληγῇ* des Zeus verglichen. Im folgenden ist freilich von einer „*Ekstase*“ oder einem *παράφρονεῖν* Hektors nichts festzustellen, wenn man darunter Halluzinationen oder seltsame Äußerungen verstehen soll, wie es Aristoteles offenbar meint (*W. Theiler* im Komm. zu seiner Übersetzung von Aristoteles' Schrift „Über die Seele“, Darmstadt 1959, 93, spricht unklar von „*vitaler Ohnmacht*“ Hektors). Der Held ist völlig kraftlos und wird heftig stöhnend fortgetragen (418 ff); ein Wasserguß belebt ihn für kurze Zeit, dann verliert er das Bewußtsein (435 ff). Besinnungslos ist auch Euryalos *Ilias* 23, 697 ff, wo ihn der Dichter als „*ἄλλοφρονέοντα*“ bezeichnet. Aber in der *Odyssee* 10, 373 f wird Odysseus bei Kirke zum Essen aufgefordert und ignoriert dies, sitzt „*ἄλλοφρονέων*“ da, „*κατὰ δ' ὄσσετο θυμός*“, beschwert von Sorge um die Gefährten. Dies kann nicht Ekstase oder Wahnsinn genannt werden; doch ist der Geist hier nicht wie gewöhnlich auf die konkrete Situation – das gesellige Beisammensein – gerichtet, sondern von Gedanken erfüllt, die ihn zeitweilig von der Umgebung absondern. Ich möchte daher annehmen, daß Demokrit (u. Aristot.) eine Variante des Geschehens von *Ilias* 14, 409 ff kannten, in der Hektor infolge des Steinwurfs falsche, aber zusammenhängende Vorstellungen von seiner Lage hatte („*τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον*“, Aristot., *De anima* 404 a 28 f), was mit „*ἄλλοφρονέων*“ prädiert wurde und von Späteren als akute Geistesstörung ausgelegt werden konnte.

stehung großer Poesie hielt, daß er aber das Werk als schöpferische Leistung des Dichters, nicht als Wiedergabe von Inspirationen betrachtete. Mit dem Gebrauch der genannten religiösen Ausdrücke wollte er wohl nicht nur Konzessionen an alte populäre Vorstellungen machen; aus jenen Wendungen spricht die durch das Studium der Poesie³⁴⁾ vertiefte Ehrfurcht vor dem Wesen des Dichters und – wegen ihrer Wirkung – vor den Kräften, die ihn bei seinem Schaffen befeuern und, ohne übernatürlich zu sein, über Normalmenschliches erheben. Die Annahme eines Einflusses von eidola der „Götter“ als Bedingung der spezifisch poetischen, seherischen und philosophischen Einsichten ist jedoch weder bezeugt noch erweisbar.

Daß Plutarch selbst Demokrit eine andere Meinung als die zuschrieb, die Delatte aus dem Bericht Quaest. conv. VIII 10, 2 erschließt, beweist die Einleitung der Biographien des Timoleon und des Aemilius Paullus. Er sagt dort, die Beschäftigung mit den bedeutenden Männern der Geschichte gleiche einer Symbose und sei höchst wirksam, „πρὸς ἐπανόρθωσιν ἡθῶν“. Demokrit behaupte zwar, man müsse wünschen, „ὅπως εὐλόγων εἰδώλων τυγχάνωμεν καὶ τὰ σύμφυλα καὶ τὰ χρηστά μᾶλλον ἡμῶν ἐκ τοῦ περιέχοντος ἢ τὰ φαῦλα καὶ τὰ σκαιὰ συμφέρονται“; das sei ein unwahrer λόγος, der zu unbegrenzten δεισιδαιμονίαι führe. Vielmehr befähige die Aufnahme von μνήμαι τῶν ἀρίστων καὶ δοκιμωτάτων in die Seele dazu, „εἴ τι φαῦλον ἢ κακότηδες ἢ ἀγενεῖς αἱ τῶν συνόντων ἐξ ἀνάγκης ὁμιλίαι προσβάλλουσιν, ἐκκρούειν καὶ διωθεῖσθαι...“. Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß Plutarch annimmt, nach Ansicht Demokrits übten die eidola ihrer jeweiligen Eigenart entsprechend in irgendeiner Weise auf die Personen, denen sie sich nähern, teils guten, teils schlechten Einfluß aus, und die Menschen könnten korrumpierenden Einwirkungen aus der Umgebung nicht widerstehen. Dagegen setzt er den Gedanken der Bildung durch das Studium der ἀρεταί historischer παραδείγματα als Schutzes vor sittlichen Gefahren des Milieus. Für Demokrit gehörte aber auch die Beschäftigung mit der Literatur selbstverständlich zur διδασχῆ (B 179), die ihm neben der φύσις als maßgeblicher Faktor der Charakterbildung erschien³⁵⁾, und Plutarch selbst berichtet an einer anderen Stelle (adv. Colot. 32 p. 1126 A = B 157), jener habe geraten, die πολιτικὴ τέχνη von Männern wie Parmenides und Melissos zu

34) Dazu cf. die von Diog. L. IX 48 aufgezählten Titel der „μουσικά“.

35) Cf. B 33; B 178; B 183; B 228; auch B 76; B 53.

erlernen. Die *ἀγαθοί*, die er in B 39 und B 79 nachzuahmen auffordert, müssen nicht bloß solche der Gegenwart sein. Offenbar nur vom Erwachsenen gilt B 184: *φάβλων ὁμίλη συνεχῆς ἔξιν κακίης συνάξει*. Nach diesen Zeugnissen und den schon früher erwähnten Gedanken Demokrits über die menschliche Selbstverantwortung kann er die sittlich positive oder negative Wirkung der Begegnung mit „Götter“-eidola nicht als so stark und potentiell alle Menschen bestimmend hingestellt haben, wie es in Plutarchs Einleitung der Viten des Timoleon und des Aemilius Paullus scheint.

Ogleich nun das Gute oder Schlechte, das die eidola uns nach Demokrit zufügen können, nicht genau und vollständig festzustellen ist, so rechnete er doch sicher zu dem ersteren die Mitteilung bevorstehender Ereignisse; dies ist aus der Angabe Ciceros, *De div.* I 57, 131, über seine Beurteilung der Eingeweihten zu erschließen. Mit der gewaltigen Größe, freien Beweglichkeit in der Luft und dem Besitz von mehr als fünf Sinnen hatten die *animantes imagines* seines Erachtens die Möglichkeit, Zukünftiges vorauszusehen. Böswillige eidola konnten diese Fähigkeit aber auch mißbrauchen, indem sie in einzelnen Menschen trügerische Hoffnungen erweckten und sie zu schlechten Taten anstifteten, die ihnen schadeten. Doch solche und andere Handlungen der *imagines* hat Demokrit zweifellos nicht als Erscheinungsformen eines dualistischen Weltregiments, sondern als für unseren Kosmos und die Lebensbedingungen der menschlichen Gemeinschaften grundsätzlich irrelevante Akte betrachtet.

Die besonders von Sextus und Cicero jeweils sehr kurz wiedergegebenen Ausführungen über die eidola, die wahrscheinlich in der Schrift *Περὶ εἰδώλων ἢ Περὶ προνοίας* (Diog. L. IX 47) standen, dürfen also nicht mit den sonstigen verstreuten Angaben zur Wiederherstellung einer systematischen Theologie, wie sie später Epikur entwickelt hat, verquickt werden. Aber auch der Vorwurf der Unbeständigkeit in der Götterlehre, der bei Cicero – natürlich auch schon viel früher – von epikureischer wie von akademischer Seite erhoben wird, erscheint wegen des mehrfach feststellbaren Gebrauchs religiöser Ausdrücke in übertragenem Sinne als unhaltbar. Demokrit suchte die bis in die Vorzeit zurückreichenden Ursachen der volkstümlichen Göttervorstellung und fand sie in den eidola und ihrer gelegentlichen Annäherung an die Menschen. Die traditionellen Götter im allgemeinen wurden in seinem Denken zu guten und

bösen Dämonen³⁶⁾ und büßten dem atomistischen Naturgesetz gemäß ihre Unsterblichkeit ein. So erhielten auch sie eine Stelle in seinem physiologischen System. Seine Ethik war zwar – anders als die Epikurs durch die Lehre von der *παρέγκλισις* – nicht organisch mit der Atomtheorie verbunden und wurde in mehreren selbständigen Schriften dargelegt (cf. Diog. L. IX 46), trug ihr aber durch ihren psychozentrischen Charakter Rechnung. Ohne die alten Götter und ihren Kult anzugreifen, sie vielmehr sogar vereinzelt zu bestimmten Zwecken lobend, suchte Demokrit in den offenbar für möglichst viele Leser bestimmten und allgemeinverständlich gehaltenen Abhandlungen eine neue, höhere Art von Frömmigkeit zu begründen: die *αιδώς* des Menschen vor der eigenen Seele.

Frankfurt a. M.

Herbert Eisenberger

36) Cf. H. Herter, Rhein. Jahrbuch f. Volkskunde 1, 1950, 140.

PROTAGORAS'
ORTHOEPEIA IN ARISTOPHANES'
"BATTLE OF THE PROLOGUES"

(*Frogs* 1119–97)

That *Frogs* 1119–97 draws upon the Sophists and especially upon Protagoras has often been recognized¹⁾. The present paper proposes to show, however, that the influence of Protagoras here is more pervasive than most scholars have thought.

My starting point is a recent article by Detlev Fehling²⁾, who has plausibly suggested that Aristotle's three discussions of Protagoras' views on language (*Rhet.* 3. 1407 b 6 = DK^a 80 A 27;

1) See L. Radermacher, *Aristophanes' „Frösche“*, *SB Wien* 198, Heft 4 (1921), ed. 2, revised by W. Kraus (Vienna 1954) 304; C. M. J. Sicking, *Aristophanes' Ranae, Een hoofdstuk uit de geschiedenis der griekse poëtica* (Assen 1962) 108–13.

2) Detlev Fehling, „Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie“, *RbM* 108 (1965) 212–29, especially 212–17.