

# Griechische Götter unter sich

Lukian, Göttergespräche

*Scripta Antiquitatis Posterioris*  
*ad Ethicam RELigionemque pertinentia*  
XXXIII

---

**Mohr Siebeck**

# SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris  
ad Ethicam RELigionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike  
zu ethischen und religiösen Fragen

Herausgegeben von  
der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen

Verantwortliche Editoren  
Reinhard Feldmeier, Rainer Hirsch-Luipold,  
und Heinz-Günther Nesselrath

unter der Mitarbeit von  
Natalia Pedrique und Andrea Villani

Band XXXIII





# Griechische Götter unter sich

Lukian, Göttergespräche

eingeleitet, übersetzt und  
mit interpretierenden Essays versehen von

Andreas Bendlin, Fabio Berdozzo,  
Janet Downie, Heinz-Günther Nesselrath  
und Adolf Martin Ritter

herausgegeben von

Fabio Berdozzo und  
Heinz-Günther Nesselrath

Mohr Siebeck

SAPERE ist ein Forschungsvorhaben der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen im Rahmen des Akademienprogramms der Union der Deutschen Akademien der Wissenschaften.

ISBN 978-3-16-154961-8 / eISBN 978-3-16-158284-4

ISSN 1611-5945 (SAPERE. Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Dieses Werk ist seit 07/2021 lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International“ (CC BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Der Band wurde vonseiten des Herausgebergremiums von Heinz-Günther Nes-selrath betreut und von Marius Pfeifer, Maurice Jensen und Andrea Villani in der SAPERE-Arbeitsstelle in Göttingen gesetzt. Druck von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier, gebunden von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier.

## SAPERE

Griechische und lateinische Texte der späteren Antike (1.–4. Jh. n. Chr.) haben lange Zeit gegenüber den sogenannten ‚klassischen‘ Epochen im Schatten gestanden. Dabei haben die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte im griechischen wie im lateinischen Bereich eine Fülle von Werken zu philosophischen, ethischen und religiösen Fragen hervorgebracht, die sich ihre Aktualität bis heute bewahrt haben. Die – seit Beginn des Jahres 2009 von der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften geförderte – Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia, „Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen“) hat sich zur Aufgabe gemacht, gerade solche Texte über eine neuartige Verbindung von Edition, Übersetzung und interdisziplinärer Kommentierung in Essayform zu erschließen.

Der Name SAPERE knüpft bewusst an die unterschiedlichen Konnotationen des lateinischen Verbs an. Neben der intellektuellen Dimension (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), soll auch die sinnliche des ‚Schmeckens‘ zu ihrem Recht kommen: Einerseits sollen wichtige Quellentexte für den Diskurs in verschiedenen Disziplinen (Theologie und Religionswissenschaft, Philologie, Philosophie, Geschichte, Archäologie ...) aufbereitet, andererseits aber Leserinnen und Leser auch ‚auf den Geschmack‘ der behandelten Texte gebracht werden. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte, die in den Essays aus unterschiedlichen Fachperspektiven beleuchtet werden, verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren zugleich als Gesprächspartner in gegenwärtigen Fragestellungen zur Geltung bringt.



## Vorwort zu diesem Band

In den lukianischen *Göttergesprächen* (entstanden wahrscheinlich bald nach der Mitte des 2. Jh.s n. Chr.) spielt die traditionelle griechische Götterwelt eine zentrale Rolle, wird hier aber zugleich einer ironisch-satirischen Beleuchtung ausgesetzt – einer Beleuchtung, die nicht zuletzt dem jungen Christentum wichtige Argumente zur Bekämpfung des alten Götterglaubens liefern konnte –, und gerade mit der in dieser Konstellation zutage tretenden Ambivalenz hat das kleine Textcorpus die Aufnahme in eine Reihe verdient, die sich der Erschließung von Texten der späteren Antike mit ethischen und religiösen Inhalten widmet. Es kommt hinzu, dass die *Göttergespräche* jedenfalls im deutschsprachigen Raum (aber nicht nur dort) – abgesehen von einem größeren Kapitel in der Dissertation des Mitherausgebers dieses Bandes, Fabio Berdozzo, und wenigen Aufsatzbeiträgen – in den letzten Jahrzehnten kaum größere Beachtung gefunden haben. Eine im Jahr 2015 in Oxford, Ohio erschienene Textausgabe enthält fast nur Erläuterungen zum unmittelbaren sprachlichen Verständnis der kleinen Dialoge; eine zweisprachige griechisch-italienische Ausgabe aus dem Jahr 1990 (2008 mit bibliographischen Ergänzungen neu gedruckt) bietet ebenfalls nur begrenzte inhaltliche Erläuterungen, und ihr Text beruht noch auf MacLeods Loeb-Ausgabe von 1961. Demgegenüber offeriert der hier vorgelegte Band einen erheblich revidierten Text, der sich erstmals konsequent an der Handschriftenfamilie  $\gamma$  orientiert (vgl. dazu unten S. 23) und eingebettet ist in Beiträge, die sich um eine umfassende Erschließung der *Göttergespräche* im Kontext ihrer Entstehungszeit sowie darüber hinaus bemühen.

Fabio Berdozzos Einführung skizziert die Fragen, die sich heutigen Lesern bei der Lektüre dieser Gespräche stellen (oder stellen sollten), und gibt wichtige Hinweise zu ihrer literarischen Technik, ihrem Aufbau und den in ihnen dargestellten Göttern (vor allem dem höchsten unter ihnen, Zeus). Nach Text, Übersetzung und Anmerkungen zur Übersetzung werden die *Göttergespräche* sodann in insgesamt sechs Essays aus einer Reihe von verschiedenen Perspektiven (klassisch-philologischen, theologischen und religionswissenschaftlich-althistorischen) näher beleuchtet.

Im ersten dieser Essays versucht Fabio Berdozzo eine Annäherung an die Auffassungen des Autors Lukian über Religion und Götter, indem er zeigt, dass sich – bei aller Mannigfaltigkeit der Inhalte, die Lukians Schriftencorpus bietet – ein bemerkenswert kohärentes Gesamtbild ergibt. Danach geht Heinz-Günther Nesselrath der Frage nach, wie sich die *Götterge-*



*sprache* in die lange (bis in die Anfänge der griechischen Literaturgeschichte zurückreichende) Tradition des Götterspotts einordnen und welche Themen und Motive sie dabei besonders aufgreifen. Anschließend zeigt der Theologe Adolf Martin Ritter, dass Lukians spöttisch-subversive Darstellung der traditionellen Götter bei den christlichen Apologeten offenbar nicht besonders intensiv wahrgenommen wird, auch wenn hier durchaus analoge Kritik (expliziter oder impliziter Art) auf beiden Seiten gefunden werden kann. Es folgen zwei Beiträge zur Kontextualisierung der *Göttergespräche* innerhalb der paganen Welt zu Lukians Zeit: Janet Downie stellt Lukians Götterporträts die Götterhymnen (in Prosa) von Lukians Zeitgenossen Aelius Aristides gegenüber und zeigt, wie auch Aristides mit manchen „allzu menschlichen“ Zügen der traditionellen Götter ringt und mehr als einmal diese Züge sogar korrigiert, um das Bild dieser Götter mit seiner Vorstellung einer allmächtigen und vollkommenen Gottheit in Einklang zu bringen; demgegenüber skizziert der Althistoriker und Religionswissenschaftler Andreas Bendlin die starke Präsenz der traditionellen Religion im öffentlichen gesellschaftlichen Raum (nicht nur) der östlichen Hälfte des römischen Reiches zu Lukians Zeit, in Götter- und Opferfesten, in rhetorischen Darbietungen und in musischen Agonen (teils erneuerten, teils neu begründeten) und stellt die Frage, ob die als religions- bzw. götterkritisch wahrgenommenen Äußerungen Lukians in diesem Kontext vielleicht eher eine Kritik am öffentlichen religiösen Verhalten der zeitgenössischen Eliten darstellen. Am Ende steht ein Ausblick auf das (nicht immer gleich prominente und oft sehr unterschiedlich-ambivalente) Weiterwirken der *Göttergespräche* in der europäischen Neuzeit bis in die Gegenwart (Heinz-Günther Nesselrath). Insgesamt lassen diese Essays – so steht zu hoffen – ein Bild der hier präsentierten Texte entstehen, das ihrem Facettenreichtum, aber auch der Einbettung ihres Autors in die vielstimmige geistige Welt seiner Zeit (und darüber hinaus) einigermaßen gerecht wird.

Für die vorzügliche Vorbereitung dieses Bandes zum Druck sei wieder einmal der SAPERE-Arbeitsstelle und namentlich Andrea Villani (der auch die Indices erstellt hat) herzlich gedankt.

Göttingen, im Dezember 2018

Heinz-Günther Nesselrath

# Inhaltsverzeichnis

SAPERE . . . . .	V
Vorwort zum Band . . . . .	VII

## A. Einführung

Einführung in die Schrift ( <i>Fabio Berdozzo</i> ) . . . . .	3
1. Annäherung . . . . .	3
2. Lukians <i>Göttergespräche</i> im Streit der Meinungen . . . . .	4
3. Die literarische Technik der <i>DD</i> . . . . .	8
4. Der künstlerische Aufbau der <i>DD</i> . . . . .	11
5. Die Götter der <i>DD</i> . . . . .	13
5.1. Zeus (und Eros) . . . . .	13
5.2. Die anderen Götter . . . . .	17
5.3. Die Figur des Zeus und die Intention der <i>DD</i> . . . . .	19
6. Zum Text der <i>DD</i> ( <i>H.-G. Nesselrath</i> ) . . . . .	23
6.1. Übersicht über die Textabweichungen in dieser Ausgabe gegenüber der von MacLeod 1987 . . . . .	24

## B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

ΘΕΩΝ ΔΙΑΛΟΓΟΙ ( <i>Text von Heinz-Günther Nesselrath – Übersetzung von Fabio Berdozzo</i> )	30
Anmerkungen zur Übersetzung ( <i>Fabio Berdozzo</i> ) . . . . .	88

## C. Essays

Lukian und die griechischen Götter ( <i>Fabio Berdozzo</i> ) . . . . .	109
1. Methodisches . . . . .	110
2. Explizite Stellen über den Atheismus . . . . .	112
3. Die Entmachtung des Zeus . . . . .	115
4. Die Opferthematik . . . . .	119
Die <i>Dialogi Deorum</i> und die Tradition des Götterspotts in der griechischen Literatur ( <i>Heinz-Günther Nesselrath</i> ) . . . . .	127
1. Vorbemerkung . . . . .	127
2. Götterspott bei Homer . . . . .	127
3. Götterspott in der attischen Alten und Mittleren Komödie . . . . .	130
4. Götterspott in der Menippeischen Satire . . . . .	136
5. Götterspott bei Lukian . . . . .	137
Kritik an den traditionellen Göttern zwischen paganer Welt und Christentum. Das Beispiel der <i>Dialogi Deorum</i> und ihrer Rezeption in der altchristlichen Apologetik ( <i>Adolf Martin Ritter</i> ) . . . . .	141

1. Lukian und die Christen . . . . .	141
2. Lukian in der christlichen Literatur des 1. Jahrtausends . . . . .	142
3. Stellenwert und Verständnis der <i>Dialogi Deorum</i> in der christlichen Rezeption . . . . .	144
4. Götterkritik bei altchristlichen Apologeten und in den <i>Dialogi Deorum</i> . . . . .	145
4.1. Tatian . . . . .	145
4.2. Athenagoras . . . . .	147
4.3. Clemens Alexandrinus . . . . .	149
4.4. Tertullian . . . . .	152
4.5. Origenes im Gespräch mit Kelsos . . . . .	156
4.6. Euseb von Caesarea . . . . .	160
4.7. Ausblick . . . . .	164
<b>Götterlob zur Zeit Lukians. Die Prosa-Hymnen des Aelius Aristides</b> (Janet Downie – übersetzt von Heinz-Günther Nesselrath) . . . . .	167
1. Einführung . . . . .	167
2. Publikum und Umfeld . . . . .	169
3. Philosophischer Lobpreis . . . . .	172
4. Vergöttlichte Helden . . . . .	177
5. Göttliche Epiphanie . . . . .	181
6. Schlussbetrachtung . . . . .	185
<b>Bericht über den Colloquiumsbeitrag „Wie hast du’s mit der Religion?‘: Zeitgenössische Religion und Lukian“ von Andreas Bendlin</b> (Heinz-Günther Nesselrath) . . . . .	187
<b>Harmlos-lustige Unterhaltung oder subversive Religionskritik? Die <i>Dialogi Deorum</i> in neuzeitlicher Sicht</b> (Heinz-Günther Nesselrath) . . . . .	207
1. Vorbemerkung . . . . .	207
2. Die <i>Dialogi Deorum</i> vom 15. bis zum 17. Jahrhundert . . . . .	207
3. Höhepunkt der Rezeption im 18. und 19. Jh.: Die <i>Dialogi Deorum</i> bei Wieland und in der deutschen Schule . . . . .	215
4. Wie religionskritisch ist Lukian? Kontroversen um die <i>Dialogi Deorum</i> im 19. Jh. . . . .	219
5. Die <i>Göttergespräche</i> im 20. und 21. Jahrhundert . . . . .	224
<b>D. Anhang</b>	
I. Literaturverzeichnis . . . . .	229
1. Abkürzungen . . . . .	229
2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen . . . . .	229
3. Sekundärliteratur (und Ausgaben anderer Autoren) . . . . .	230
II. Indices (Andrea Villani) . . . . .	235
1. Stellenregister (in Auswahl) . . . . .	235
2. Namens- und Sachregister . . . . .	241
III. Die Autoren dieses Bandes . . . . .	251

## *A. Einführung*



# Einführung in die Schrift

*Fabio Berdozzo\**

## 1. Annäherung

Lukians *Göttergespräche* erfreuen sich ewiger Jugend. Nach 1.800 Jahren haben diese kleinen Juwelen literarischer Kunst nichts von ihrer Anmut und Frische eingebüßt. Seit ihrer Wiederentdeckung in der Renaissance (1496) haben die *Dialogi deorum* (DD) nie aufgehört, die Leser mit ihren Provokationen und ihrem Witz zu begeistern. Niemand, der die DD liest, kann ein vergnügtes Lächeln unterdrücken, manch einer wird an mehreren Stellen herzlich lachen, einige werden über die sonderbare Darstellung der Götter sicherlich staunen, alle aber werden zum weiteren Nachdenken beinahe unmerklich angeregt werden: Auch wenn sie harmlos wirken, sind die DD verführerisch. Die Antike hat uns wenige Werke überliefert, die so vielschichtig und so vielfältig einsetzbar sind wie die DD. Jahrhundertlang hat man sie wegen ihrer hoch raffinierten, sehr eleganten, aber zugleich einfachen Sprache gelesen, als eine Art charmante Einleitung in die griechische Literatur, und man tut es mancherorts auch heute noch. Nicht nur die frühen christlichen Kirchenväter, sondern auch die evangelischen Reformatoren schenkten diesen kurzen Burlesken keine geringe Aufmerksamkeit: In der Korrosion der paganen Götterbilder, die der kritisch-spöttische Ton Lukians (indirekt) bewirkte, sahen sie eine wichtige Bestätigung der Eitelkeit des Glaubens an jeden Gott, der nicht der Gott Jesu Christi sei. Der moderne Leser der DD findet manche der berühmtesten und schönsten Mythen der Antike darin geschildert und man könnte die DD vielleicht sogar als unkonventionelle und humorvolle Einführung in die griechisch-römische Mythologie betrachten: eine einzigartige Einführung wohl, denn genau im Augenblick ihrer Darstellung werden die Mythen durch eine brillante Erzähltechnik in eine Reihe abstruser Momente aufgelöst. Schließlich – und das ist das Wichtigste –: Freude und Genuss. Das ist es, was die Lektüre der DD im Leser hervorruft. Vor allem deshalb sind sie es wert, heute noch gelesen zu werden.

---

\* An dieser Stelle möchte ich Guido und Gemma Zotto sowie Toffano Orfeo und Paola meinen tiefsten Dank aussprechen. Ohne ihre uneingeschränkte Unterstützung während einer Zeit schwerster familiärer Belastung wäre die Verfassung meiner Beiträge zu diesem Band nicht möglich gewesen. Diese sind dem Andenken meines Vaters gewidmet.

## 2. Lukians *Göttergespräche* im Streit der Meinungen

Eine eindeutige Tendenz prägt die moderne und zeitgenössische Rezeptionsgeschichte der *Dialogi Deorum*: die Verharmlosung. Diese kurzen Dialoge seien im Grunde nur harmlose Possen, so hat man in den letzten 150 Jahren gedacht und geschrieben.<sup>1</sup> Wann immer Forscher sich entschlossen haben, diese kleinen Stücke mit jener Aufmerksamkeit und jener Genauigkeit zu betrachten, die ihnen in Wirklichkeit gebühren, so geschah dies ausschließlich in Bezug auf den rein formalen Aspekt ihrer feinen literarischen Ausarbeitung.

Versucht man jedoch – statt diesen einseitigen Blickwinkel zu wählen – die *DD* in ihren Beziehungen mit dem Rest des lukianischen Gesamt-oeuvres zu untersuchen, so ist das Bild, das sich dadurch ergibt, komplexer und anregender.

Ein Grund für die erwähnte Uneinheitlichkeit der Meinungen mag vielleicht darin liegen, dass viele Fragen, die sich bei einer näheren Betrachtung der *DD* aufdrängen und deren Beantwortung von entscheidender Bedeutung für unser Verständnis wäre, leider ohne eine befriedigende, geschweige denn definitive Antwort bleiben müssen. Um dem Leser Orientierung zu geben, lohnt es sich, im Folgenden wenigstens einige dieser Fragen aufzuwerfen und im Rahmen des Möglichen eine Antwort zu skizzieren.<sup>2</sup>

2.1. *Versuch einer Definition.* Was genau sind die *DD*? Wie lassen sie sich gattungsspezifisch definieren? Die *DD* sind in dieser Hinsicht ein Novum, eine sehr originelle Interaktion unterschiedlicher literarischer Komponen-

---

<sup>1</sup> Nur einige Beispiele unter den vielen möglichen: B. HOPHAN, *Lukians Dialoge über die Götterwelt*. Dissertation Freiburg, Schweiz (Solithurn 1904) 16: „Das, was Lukians Zeitgenossen bei der Lektüre seiner Dialoge empfanden, war gewiss nur ein Ergötzen, ein Vergnügen an den witzigen Histörchen in vollendeter Form“; sie sahen „in der ganzen Sammlung viel eher den Erguss heiterer Laune als eine satirische Verspottung der Götter“ (ebd.); HELM 1927, 1737: „Die Szenen [= die *DD*] sind Selbstzweck und entbehren jeder polemischen Tendenz“; CASTER 1937, 194f.: „Lucien est avant tout un artiste ... il y a dans la pensée de Lucien une intention critique, mais souriante, sans aigreur comme sans prétention, et que l' auteur semble oublier, séduit par la beauté de ce monde idéal [die der olympischen Götter nämlich]“; HALL 1981, 205f.: „the object of this particular exercise [d.h. der Satire] was not to attack the serious religious convictions of his audience and ‚to make them think‘, but to entertain them, to make them laugh“; schließlich MACLEOD 1961, 239: „Lucian's primary purpose...in this collection would seem to be to a muse, and in this he is brilliantly successful“; bezeichnenderweise fährt MacLeod so fort (ebd.): „Nevertheless Lucian's ‚reductio ad absurdum‘ of Homer's Olympians is a no less effective criticism than the more serious strictures of Xenophanes and Plato“ – religionskritische Haltung als unbeabsichtigter Nebeneffekt?

<sup>2</sup> Für einen Überblick über Lukians Leben und Werk s. H.-G. NESSELRATH, „Lukian: Leben und Werk“, in: EBNER u.a. 2001, 11–31.

ten (Epik, Tragödie, Alte, Mittlere und Neue Komödie, Satyrspiel[?],<sup>3</sup> homerische Hymnen, hellenistische Dichtung, Pantomime, u.a.).<sup>4</sup> Die Mischung literarischer Gattungen, insbesondere die Kreuzung von philosophischem Dialog und Komödie, war ohnehin jene Eingebung, durch die Lukian seinen Ruhm erwarb.<sup>5</sup>

2.2. *Datierung.* Wann sind sie entstanden? Zu welcher Schaffensphase im kreativen Leben Lukians gehören sie? Darüber lässt sich leider nur spekulieren.<sup>6</sup>

2.3. *Sitz im Leben.* Waren die *DD* ursprünglich als Buch gedacht, d.h. für das individuelle Lesen bestimmt, oder sollten sie vor einem Publikum<sup>7</sup> vorgetragen werden, d.h. waren sie für eine *live performance* konzipiert, wie es in der Zweiten Sophistik üblich war? Auch das lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen,<sup>8</sup> aber einiges spricht für die zweite Möglichkeit: Die Zweite Sophistik war eine Kultur der Selbstinszenierung der Redner, die Kunst

<sup>3</sup> Die Wirksamkeit dieses Genres in den *DD* ist im Allgemeinen zwar immer wieder behauptet (z.B. von BOMPAIRE 1958 oder HALL 1981), aber bisher nie im Einzelnen nachgewiesen worden, so dass ich davon Abstand nehmen möchte.

<sup>4</sup> HELM 1906, 180; Ders. 1927, 1770 („Die schriftstellerische Begabung Lukians ist zweifellos sehr groß gewesen, sowohl was die Fähigkeit betrifft, den packenden Gegenstand zu finden, wie die Kunst, ihn darzustellen. Er hat die öde Sophistik belebt, indem er ihr neuen Stoff zuführte“); BOMPAIRE 1958, 564–585; HOPKINSON 2008, 199. Die Neuheit dieser flinken lukianischen Schaffung wird m.E. besonders deutlich, wenn man die *DD* mit der langatmigen Umsetzung eines (unbekannten) Bühnenwerks in Form eines Prosadialogs durch Dion von Prusas in seiner 58. Rede (Achilleus) vergleicht. – Zu Lukians Verhältnis zur Komödie s. ausführlich den entsprechenden Essay von Heinz-Günther Nesselrath in diesem Band; BRACHT BRANHAM 1989, 144, fasst es pointiert zusammen: Lukian „cast[s] the gods in roles adapted from other comic genres, particularly New Comedy: the beleaguered husband ([*DD*] 8; 22), the desperate lover ([*DD*] 6; 16), the domineering matron ([*DD*] 8), the lazy slave ([*DD*] 4)“.

<sup>5</sup> *Bis acc.* 26–35.

<sup>6</sup> Vgl. B. BALDWIN, *Studies in Lucian* (Toronto 1973) 18: „there is virtually nothing in the evidence, internal and external, for Lucianic chronology that deserves the status of a fact“; J. SCHWARTZ, *Biographie de Lucien de Samosate*. Collection Latomus 83 (Bruxelles 1965) 56f. (mit Anm. 2) datiert sie „nécessairement“ am Anfang von Lukians Karriere, zwischen 157 und 161 n. Chr., aber er begründet diese Notwendigkeit nicht. JONES 1986, 167 hingegen denkt, sie stammten „from a later period“. (Eine brauchbare Übersicht über diejenigen Werke, die mit einer gewissen Sicherheit bzw. Wahrscheinlichkeit datierbar sind, findet man bei HALL 1981, 462–464 [Anm. 66].)

<sup>7</sup> „Das Publikum der Sophisten waren – schreibt pointiert und zutreffend SCHMITZ 1997, 163 – die griechischen oder hellenisierten freien Stadtbewohner. Doch auch bei dieser Gruppe gilt es, die großen lokalen Unterschiede zu bedenken.“ SPICKERMANN 2009, 243–245, weist in diesem Zusammenhang auf die Rolle der Bühne und den Einfluss des Theaters bei den sophistischen Aufführungen hin (vgl. z.B. *Pisc.* 15: ἐν τοσοῦτῳ θεάτρῳ ἀποκηρῦττων, „als du in solch einem großen Theater vorgetragen hast“). Eine entscheidende Stelle ist der Schluss von *Iupp. trag.* (53): Lukians Adressaten waren – idealerweise – die Gebildeten, die erlesene kleine Gruppe der Aufgeklärten.

<sup>8</sup> E. ROHDE, *Der griechische Roman und seine Vorläufer* (Leipzig<sup>3</sup> 1914) 328, Anm. 1 sowie KORENIAK 2000, 24 (mit Anm. 26) sind – beispielsweise – für den mündlichen Vortrag. Lukian spricht jedoch an mehreren Stellen auch von seinen Büchern: WHITMARSH 2001, 264.



eines Sophisten lebte von der Interaktion mit einem Publikum.<sup>9</sup> Diesbezüglich hat Jürgen Coenen (1977) in der Vorrede zu seiner Edition des *Zeus tragodos* eine Formulierung gewählt, die in der Welt der lukianischen Studien große Resonanz gefunden hat:

Lukian trug seine Dialoge als eine Art „Ein-Mann-Theater“ in öffentlichen Rezitationen vor, so wie er vorher mit epideiktischen Reden aufgetreten war. Er gestaltete den traditionsreichen philosophischen Dialog zu einem Instrument der Unterhaltung um, indem er ihn formal und inhaltlich an die Komödie annäherte, und schuf damit ... eine neue literarische Form, einen Vorläufer des neuzeitlichen Prosadramas. [...] Das Gesehehen vollzog sich auf einer imaginären Bühne, im *Iup. Trag.* sogar auf einer Doppelbühne. [...] Da Lukian alle Rollen selbst sprach, musste er die Identität seiner Personen nicht nur – wie im Bühnendrama üblich – bei ihrem ersten Auftritt enthüllen, sondern auch im weiteren Verlauf des Dialogs dafür Sorge tragen, daß den Zuhörern stets klar war, welche Rolle er gerade mimte.<sup>10</sup>

Dieser Darstellung darf man zum größten Teil gewiss zustimmen, besonders was die Schlussbetrachtung zur Erzähltechnik angeht. Sie birgt aber m.E. auch eine gewisse Gefahr in sich. Man hüte sich davor, Lukian (vielleicht auch nur auf unbewusste Art) die Züge eines Kabarettisten („Ein-Mann-Theater“) zu verleihen. Dies kann der historischen Wahrheit schwerlich entsprechen. Ein Redner des 2. Jh.s wird nicht als Clown, Witzbold oder Hofnarr dastehen gewollt haben, sondern er wird darauf bedacht gewesen sein, bei seinen *performances* sein Dekorum nicht zu schädigen oder gar zu verlieren. Sein öffentliches Prestige einzubüßen, wäre für einen Sophisten fatal gewesen. Eine Passage in Philostrats *Leben der Sophisten* verdeutlicht dies zur Genüge. Dort weigert sich nämlich Philostrat, auf einige Rednerpersönlichkeiten einzugehen, mit der brüskten Begründung, diese Individuen seien keine echten Sophisten, sondern bloß „Spielzeuge (*ἀθύρματα*) der Griechen“ gewesen: Offensichtlich nahm er an dem (allzu) heiteren Charakter ihrer Werke Anstoß.<sup>11</sup> Ein faszinierendes Dokument zum Selbstverständnis der Redner der Zweiten Sophistik, der Einleitungsteil (1–5) des Fragments 18 der *Florida* des Apuleius, scheint mir diese Sichtweise zu bestätigen: Der Autor setzt dort nämlich den Akzent auf die Unterschiede zwischen den mannigfaltigen Darbietungen, die auf derselben Schaubühne stattfanden, auf der er selbst jetzt auch steht, er grenzt sich und seine (philosophische) Redeleistung von diesen anderen Veranstaltungen bewusst ab, er möchte weder mit einem Schauspieler noch mit einem Komödianten oder einem Mimus verwechselt werden.

Lukian selbst sagt uns leider extrem wenig über sein eigenes Auftreten als Redner. In *Piscator* 26 lässt er sich vom Kyniker Diogenes in dem Augen-

<sup>9</sup> Zwei äußerst wertvolle Untersuchungen haben, wenngleich mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung, diesen Aspekt gründlich herausgearbeitet: SCHMITZ 1997 sowie KOENEN 2000.

<sup>10</sup> COENEN 1977, CXL.

<sup>11</sup> Philostr. *Vit. soph.* I 23. Es ist bekannt, dass Philostrat Lukian nie erwähnt.

blick porträtieren, als er mit kräftiger Stimme aus einer dicken Buchrolle vorträgt. In *Prometheus es in verbis* 2 lässt er sich sehen, während er einer großen Menschenmenge Vorträge unterhaltsamen Charakters ankündigt. Viel wichtiger ist jedoch eine Stelle in der *προλαλιά Dionysos (Bacch. 5)*: Manche Leute – berichtet Lukian – besuchen seine Aufführungen, weil sie meinen, amüsante, aber im Grunde billige Komödie zu erleben (und sind dann unangenehm überrascht, den bissigen Ton der lukianischen Satire zu entdecken bzw. zu merken, dass Lukians Kunst „engagiert“, d.h. nicht oberflächlich ist). Andere kommen genau aus diesem Grund nicht: weil sie sich für billige Komödie zu gut sind. Sowohl in dem einen als auch in dem anderen Fall liege das Problem in der *Neuheit* dessen, was er vortrage, und in der damit einhergehenden Irritation des Publikums.<sup>12</sup>

2.4. Waren die *DD* bereits von Anfang an als kompaktes *Corpus* geplant oder hat Lukian die einzelnen Dialoge im Laufe der Jahre verfasst und einen anfänglichen Kern nach und nach erweitert? Darüber lässt sich keine sichere Aussage treffen. In ihrer jetzigen Form hat die Sammlung einen einheitlichen Charakter.

2.5. *Reihenfolge*. Die zwei Stränge der handschriftlichen Überlieferung der Werke Lukians, traditionell  $\gamma$  und  $\beta$  genannt, sowie die sogenannte Vulgata-Ausgabe von 1743 bieten für die *DD* eine unterschiedliche Reihenfolge der Einzelstücke.<sup>13</sup> Darf die eine Anordnung als die bessere bzw. die ursprüngliche angesehen werden? Es lässt sich m.E. kein signifikanter Unterschied in der Wirkung dieser Stücke auf den Leser benennen, wenn man sie in der einen bzw. der anderen Reihenfolge liest.

2.6. Bildeten die *DD* eine Art *Basis* für größere, thematisch verwandte Dialoge wie *Icaromenippus*, *Juppiter tragoedus*, *Timon* oder *Prometheus*? Waren sie gewissermaßen Vorarbeiten, durch welche Lukian die literarische Technik übte und sich aneignete, die er bei umfangreicheren Werken weiterentfaltet hat? Für diese These<sup>14</sup> gibt es keine festen Anhaltspunkte, sie spiegelt eher einen rein subjektiven Eindruck wider.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Dass das Publikum keine homogene Größe war, sondern in sich unterschiedliche Bildungsniveaus und Rezeptionsvoraussetzungen barg, wusste Lukian im Übrigen nur allzu gut: In *Pisc.* 6 geht er z.B. davon aus, dass alle Zuhörer sofort erkennen, woher seine Zitate stammen; in *Rhet. praec.* 20 hingegen bemerkt er, dass nur wenige Sachverständige einem Vortrag beiwohnen, während die große Masse der Anwesenden sich von äußeren Details wie Stimmlage, Gang oder Kleidung des Vortragenden blenden lässt (zu diesen zwei oft besprochenen Stellen s. SCHMITZ 1997, 162, KORENJAK 2000, 54f. und ZWEIMÜLLER 2008, 375f.).

<sup>13</sup> Eine Tabelle mit den Entsprechungen der unterschiedlichen Nummerierungen der einzelnen Gespräche ist in NESSELRATH 2010, 152, Anm. 17, zu finden. Vgl. auch unten, S. 24 mit Anm. 61 und 62.

<sup>14</sup> Vgl. u.a. HELM 1906, 181.

<sup>15</sup> Vgl. z.B. CASTER 1937, 192: „Les Dialogues des dieux occupent dans l'œuvre de Lucien, logiquement et sans doute chronologiquement, une place de transition. D'une part ils sont

2.7. Welches *Verhältnis* lässt sich feststellen zwischen den *DD* und den anderen drei Gruppen von Kurzdialogen (den Meeresgöttergesprächen [*Dial. mar.*], den Totengesprächen [*Dial. mort.*] und den Hetärenengesprächen [*Dial. meretr.*]) im lukianischen Corpus? Zwischen den *DD* und den *Dial. mar.* besteht eine unleugbare Kontinuität, sowohl in der Thematik (kleine Szenen aus der traditionellen Mythologie) als auch in der literarischen Technik (kleiner Umfang, rasche Wortwechsel [„Stichomythie“], wiederaufgegriffene Handlungsstränge [sog. *interlinking plots*], mehrfaches Auftauchen derselben Charaktere, häufige Beschreibungen, Einschränkung auf einzelne Momente). Die *Dial. mort.* sind ausgesprochen kynischer Prägung. Die *Dial. meretr.* stehen der Neuen Komödie sehr nahe. So viel lässt sich sagen, aber mehr nicht.<sup>16</sup>

Wie man ohne Schwierigkeit sieht, sind dies keineswegs günstige Rahmenbedingungen für eine Interpretation. Die Folge dieses misslichen Fehlens von Eckdaten ist, dass es sich im Falle der *DD* durchaus empfiehlt, sich mit zwar basalen, aber dafür handfesten Beobachtungen zufrieden zu geben.

### 3. Die literarische Technik der *DD*

Eine Analyse der literarischen Technik der *DD* sollte zwei Ebenen präzise unterscheiden:

3.1. Das Grundprinzip des literarischen Aufbaus aller *DD* ist die Überlagerung zweier versetzter und kontrastierender Perspektiven auf den Handlungsablauf: Einerseits die, die der Erzählung immanent ist, d.h. die Perspektive der sprechenden Götterfiguren; andererseits die externe, d.h. die Perspektive der Leser / Hörer, welche aufgrund ihrer Vorkenntnis des Stoffes bereits wissen, wie die Geschichte ausgehen wird bzw. wie es zu einer bestimmten Situation gekommen ist. Wir schauen sozusagen

---

le prolongement des Dialogues marins...d'autre part, ils contiennent en fait une certaine ironie à l'égard des mythes traditionnels, et...se rattachent aux œuvres polémiques.“

<sup>16</sup> Auch die letzte Studie, die sich mit der Frage der gegenseitigen Beziehungen der vier Sammlungen von Kurzdialogen befasst hat, BARTLEY 2005, musste am Ende vor dem eigentlichen Problem die Waffen strecken: „When each of the major aspects of mode of composition is considered we can group the dialogues in a number of ways“ (367); „these works represent a series of experiments in different directions by Lucian, with his skills and techniques being used in a series of different combinations to produce particular effects“ (ebd.). – Die Stilmerkmale, die Bartley in seinem Aufsatz erwähnt und die ich im Obertext kurz aufgezählt habe, waren im Übrigen bereits von J. UREÑA BRACERO, *El diálogo de Luciano: ejecución, naturaleza, y procedimientos de humor*. Classical and Byzantine Monographs 31 (Amsterdam 1995) und D. MAGINI, „Aspetti di tecnica narrativa nei Dialogi deorum e nei Dialogi marini di Luciano: estratto e sintesi“, *Sileno* 22 (1996) 177–198 eingehend herausgearbeitet worden, in jüngerer Zeit auch von P. DOLCETTI, „I Dialoghi degli dèi di Luciano: il racconto mitico tra presente, passato e futuro“, *Annali Online di Ferrara - Lettere* 7.2 (2012) 64–73.

den Göttern über die Schulter, während sie reden und handeln, wir wissen, was geschehen ist oder demnächst geschehen wird. Die Götter selbst hingegen scheinen sich oft gar nicht darüber im Klaren zu sein, welche Konsequenzen ihre Handlungen gehabt haben bzw. wie sich die Situation entwickeln wird. Diese partielle Ahnungslosigkeit der Götter ist gewiss kein theologisches Wesensmerkmal (die griechischen Götter waren nie allwissend), sondern ein rein rhetorisches Mittel; dennoch trägt sie dazu bei, diese Götterfiguren in den Augen der Rezipienten zu „verkleinern“.

3.2. Gleichzeitig, neben dieser „Dissonanz“ auf der Erzählebene, ist jedoch auch eine weitere, wichtigere Überlagerung versetzter Gesichtspunkte in den *DD* wirksam: die zwischen dem Modell und dessen rhetorischer Manipulation. Der kultivierte Leser der *DD* ist einer stetigen intellektuellen Herausforderung ausgesetzt: Er soll den Kontrast zwischen dem jeweils zugrundeliegenden literarischen Subtext oder traditionellen Stoff und Lukians Verzerrung desselben wahrnehmen und verfolgen. Behält man nicht beide Ebenen gleichzeitig im Blick, Oberfläche (Lukian) und Hintergrund (Modell, z.B. Homer), kommt die Parodie nicht zustande.

Es ist außerdem von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der literarischen Technik der *DD*, drei weitere Aspekte zu beobachten. Sie verdienen durchaus, explizit in den Mittelpunkt gestellt zu werden, weil sie aufgrund ihrer Einfachheit leicht übersehen werden oder zu kurz kommen, obwohl sie grundlegend sind.

3.2.1. Traditionelle Mythen bilden den Stoff der *DD*. Dabei stellt Lukian dem Leser / Hörer niemals das Ganze einer mythischen Handlung vor, sondern immer nur einen einzelnen *Moment* davon. Er präsentiert nicht Sequenzen, sondern er isoliert und visualisiert jeweils *eine einzige kurze Episode*. Diese bleibt zwar eine Episode *einer Sequenz*, d.h. die narrative Verbindung mit dem Davor und dem Danach geht nicht verloren, aber dadurch, dass sie jetzt isoliert dasteht, wirkt sie erheblich größer und gewichtiger. Das ist vergleichbar mit einem modernen Film, in dem der rasche Ablauf der Bilder plötzlich stehenbleibt und ein spezielles Standbild den ganzen Bildschirm füllt.

3.2.2. Es gilt jedoch, das Verhältnis von Sequenz (Mythos) und Moment (*DD*) zu präzisieren. In diesem Zusammenhang ist es nicht unwichtig, sich klar zu machen, dass Lukian für die *DD* ausschließlich Szenen *schafft*, die *nicht* zur eigentlichen Erzählung des ursprünglichen Mythos gehörten. Lukian erfindet sie von Grund auf: Sie sind gänzlich neu und haben ihren Ursprung nur in seiner Phantasie.<sup>17</sup> Es handelt sich nicht um bereits existierende Bestandteile eines Mythos – dieser bildet zwar den narrativen Hin-

<sup>17</sup> Sogar ein Kritiker wie Rudolf Helm, der gewiss kein positives Bild von Lukian hatte („man mag ihn mit Recht dem Journalisten oder Feuilletonisten vergleichen“ [HELM 1927, 1770]), musste in den *DD* seine „Veranlagung, die selbst sophistischen Stoffen etwas Interessantes abzugewinnen weiß“, bewundern (HELM 1906, 178f.).

tergrund, aus dem heraus sich ein *DD* artikuliert, aber die Szene selbst, die ein Göttergespräch ausmacht, ist durch und durch eine lukianische Erfindung, die *narratio* entweder vor oder nach dem überlieferten Mythos zu situieren ist, eine Art Poesie des Abwesenden. Die *DD* sind kreative *Zusätze* zu den traditionellen Mythen, nicht wiederverwendete Momente davon. Auf den Mythos, um den es im jeweiligen *DD* geht, kann gelegentlich Bezug genommen werden, z.B. in Form einer kurzen Rückblende, aber das Gespräch selbst ist kein Teil davon, sondern ist immer eine phantasievolle Erweiterung des Alten, immer etwas Neues. In den *DD* erzählt Lukian keine alten staubigen Geschichten wieder bzw. nach, sondern überall in dieser Sammlung gibt es Elemente von Neuheit, die alles lebendig machen. Diese bestehen u.a. genau in der Erfindung dieses Gesichtspunktes vor oder nach den Göttertaten, quasi außerhalb eines jeden Mythos, und zwar – wie gerade (2.1) ausgeführt – aus der überlegenen Perspektive eines unbeobachteten Beobachters.

3.3. Diese ersten zwei Punkte erlauben nun, auch in Bezug auf einen dritten, nämlich den vermeintlichen *Literalismus* Lukians in den *DD*, etwas Klarheit zu schaffen.

Immer wieder ist dieses Stichwort in Bezug auf die *DD* zu lesen. Man meint, damit ein wichtiges, wenn nicht sogar das zentrale Merkmal der literarischen Technik der *DD* zu beschreiben. Mit vorgeheuchelter Naivität habe Lukian die alten Mythen und die homerischen Erzählungen wörtlich genommen, die innere Logik dieses unzeitgemäßen Standpunktes konsequent entwickelt und daraus lauter absurde Folgen abgeleitet, welche letztlich die ganze lachhafte Materie der Gespräche ausmachen. Übrigens will dieses Urteil i.d.R. nicht wertschätzend sein, sondern es hat manchmal fast den Ton eines Vorwurfs, als ob man Lukian vorhalten wollte, sich eines viel zu billigen rhetorischen Tricks bedient zu haben.

Diese Sichtweise ist eine vorschnelle Vereinfachung. Sie beschreibt nicht adäquat, was in den *DD* vorgeht, und ist damit irreführend. In den *DD* ist Lukian nicht mehr und nicht weniger „literalistisch“ als z.B. Homer selbst, wenn dieser die Götterszenen auf dem Olymp schildert. Damit sich literarische Fiktion überhaupt konstituieren kann, muss der Leser bereit sein, sich für die Dauer der Erzählung der Illusion hinzugeben, diese Götterfiguren würden genauso reden und handeln, wie es vom Autor gerade vorgeführt wird. Aber dafür ist ‚Literalismus‘ der falsche Begriff. Es handelt sich nämlich um Fiktionalität. Was den Kern der literarischen Technik der *DD* ausmacht, ist jenes komplexe Zusammenspiel von Perspektiven, von dem oben die Rede gewesen ist.

Es ließe sich auch ein weiterer, viel wichtigerer Einwand formulieren: Das literalistische Verständnis wird einem fundamentalen Aspekt der Kunst der *DD* nicht gerecht. Die *DD* sind immer sehr *plastisch*. Lukian will, dass wir beim Lesen Szenen *visualisieren*. Doch die Bilder, die

wir uns durch seine Beschreibungen innerlich ausmalen, sind sozusagen keine Abbilder, sie sind keine Fotografien. Manches bleibt in unserer Phantasie unbestimmt, und es ist die eindeutige Intention des Autors, dass es so sei. Merkwürdige, skurrile, absurde Momente und Details der Mythen werden zwar erwähnt, aber nur ganz rasch und beiläufig.<sup>18</sup> Hier wird kein Mythos wörtlich genommen, sondern ein Gesamtbild narrativ gezeichnet, um eine bestimmte Pointe am Ende zu erreichen: genau das Gegenteil also – wie mir scheint – von jedem Literalismus.

3.4. In diesem Zusammenhang ist auch der *Anthropomorphismus* der Götter in diesem Werk zu verstehen.<sup>19</sup> Man muss auch in Bezug auf diese nicht unwichtige Deutungskategorie sorgfältig unterscheiden zwischen dem, was bloß traditions- oder gattungsbedingt ist, und dem, was nur Lukian ausmacht. Die Götter der *DD* benehmen sich wie Menschen, in erster Linie weil die Götter Homers es tun. Lukians Entscheidung, in den *DD* die literarische Linie der Epik fortzusetzen, brachte automatisch auch die Übernahme der Darstellungskonventionen der epischen Götterfiguren mit sich. Kurz: Der Anthropomorphismus ist – zunächst einmal – ein konstitutiver Bestandteil der zwei literarischen Hauptgenres, Epik und Komödie, denen Lukian in den *DD* verpflichtet ist.<sup>20</sup> Die Bezüge zur Epik schöpfen jedoch dieses Thema nicht aus, denn (wie Eleni Bozia es vortrefflich formuliert hat): „He takes anthropomorphism to the next level.“<sup>21</sup> Die Götter der *DD* zeigen grundsätzlich – und nicht zuletzt auch in ihrem Anthropomorphismus – *spezifisch lukianische Züge*, die gesondert zu analysieren sind.<sup>22</sup>

## 4. Der künstlerische Aufbau der *DD*

Ich führe im Folgenden die auffälligsten stilistischen Merkmale und rhetorischen Mittel in der Komposition der *DD* auf.

4.1. *Der kleine Umfang.* – Alle *DD* sind kurz, manche extrem kurz. Sie sind im Grunde literarische Miniaturen.

4.2. *Das „Götterrepertoire“ der DD.* – Es gibt insgesamt nur wenige Götter in den *DD*, alle aus der traditionellen olympischen Religion bzw. aus der epischen Tradition entnommen. Fremde (d.h. nicht-griechische) oder

<sup>18</sup> Vgl. z.B. *DD* 12 und 13 (Dionysos' und Athenas Geburt aus dem Schenkel bzw. dem Kopf des Zeus).

<sup>19</sup> Vgl. z.B. JACOB 1832, 171; R. C. JEBB, „Lucian“, in: Ders., *Essays and Addresses* (Cambridge 1907) [164–192] 173; JONES 1986, 39f.

<sup>20</sup> Gelegentlich dient der traditionelle Anthropomorphismus lediglich dazu, einen (billigen) Witz formulieren zu können: *DD* 10,1 (ἀνθρώπε „du Mensch“); 15,1 (ἐρίζοντες ... ὥσπερ ἄνθρωποι „[hört auf,] euch wie Menschen zu streiten“).

<sup>21</sup> BOZIA 2015, 103.

<sup>22</sup> S. u., § 5.1, S. 13–17.

neue Gottheiten fehlen ganz oder treten als Akteure gar nicht auf. Diese spürbare Einschränkung ist zwar kein Stilmerkmal im engeren Sinne, sie verleiht jedoch der Sammlung eine substantielle Einheit und sie macht daraus ein Corpus mit klaren Umrissen.

4.3. *Diegese* (διήγησις). – Nicht alle *DD* sind Dialoge im klassischen (oder naturalistischen) Sinne eines Austausches von kurzen Sätzen zwischen den Sprechern. Es ist im Gegenteil charakteristisch für manche dieser Stücke,<sup>23</sup> dass der knappe dialogische Austausch, der in den *DD* im Grunde dominant ist, einer reich ausgeführten Erzählung (*Diegese*) Platz macht. Gelegentlich entwickelt sich diese nicht aus dem dialogischen Rahmen heraus, sondern sprengt ihn.<sup>24</sup> Bei solchen *Diegesen* handelt es sich um narrative Flashbacks oder um Aufzählungen von typischen Eigenschaften oder berühmten Taten einer Gottheit.

Die literarische Funktion von diesen weiter ausgearbeiteten Teilen bestand mit großer Wahrscheinlichkeit wohl darin, der Gefahr der Monotonie, die eine kompakte Reihe exakt gleichförmiger Stücke mit sich gebracht hätte, vorzubeugen. Zahlreiche andere Werke zeigen außerdem, dass Lukian solche Ausführungen topischer Themen gerne und meisterhaft praktiziert hat; sie waren ohnehin ein fester Bestandteil des rhetorischen Repertoires der Zweiten Sophistik. Insbesondere findet man solche *Diegesen* auch in den *Meeresgöttergesprächen*, was ein klares Zeichen für die literarische Nähe der zwei Sammlungen ist.

4.4. *Ekphrasis*. – Die *DD* sind sehr stark *visuell* angelegt, die lebhaften lukianischen Beschreibungen sollen Bilder im Geist der Leser hervorrufen. Die Forschung hat längst auf die starke Ähnlichkeit zwischen diesen bildhaften Beschreibungen und dem rhetorischen Verfahren der *Ekphrasis* (Bilderbeschreibung) hingewiesen. In verschiedenen Werken hat Lukian ausgezeichnete Proben seiner Meisterschaft in dieser Technik geliefert<sup>25</sup> und auch in den *DD* kommt es einem gelegentlich so vor, als würde Lukian ein Gemälde, das er irgendwann physisch vor Augen gehabt hat, in Worten und Sätzen wiedergeben.<sup>26</sup> Seine Inspiration für die *DD* bildeten also nicht nur literarische Modelle, sondern auch optische Eindrücke. Lei-

<sup>23</sup> Vgl. z.B. *DD* 2; 3; 8,2–4; 9,2f.; 16,2; 22; 24.

<sup>24</sup> *DD* 4; 20.

<sup>25</sup> Z.B. *De domo* („Über den Vortragssaal“) oder *Imagines* („Bilderbeschreibungen“). – Es existiert im Moment (2017) keine Monographie, die sich mit der Rolle der bildenden Künste in Lukians literarischem Schaffen spezifisch und vertieft befasst. H. BLÜMNER, *Archaeologische Studien zu Lucian* (Breslau 1867) ist naturgemäß veraltet (die *DD* werden auf den Seiten 69–76 behandelt); die lange Einleitung (XV–LXXI) in S. MAFFEI (Hg.), *Luciano. Descrizioni di opere d'arte*. Nuova Universale Einaudi 217 (Torino 1994) ist besonders wertvoll und detailreich, beschränkt sich aber auf einzelne Werke. Zurzeit arbeitet Frau Dr. L. FLORIDI (Mailand / Florenz) an einem Buch über dieses Thema, unter besonderer Berücksichtigung der *Dial. mar.* und *DD*.

<sup>26</sup> Typisches Beispiel ist *DD* 19 (Beschreibung des schlafenden Endymion).

der lassen sich diese letzten kaum noch wissenschaftlich rekonstruieren, aber ihre Wirkung ist unleugbar, besonders wenn man sich die Reihe der *Dial. mar.* zu Gemüte führt, bei denen dieses Merkmal noch viel stärker ins Auge springt.<sup>27</sup>

4.5. *Bon mot am Schluss.* – Das minimalistische Ausmaß der *DD* bietet nicht genug Erzählraum für eine abgerundete Entfaltung der Handlung. Die *DD* beginnen alle unvermittelt; das Thema und die Charaktere werden gleich in den Anfangssätzen deutlich präsentiert.<sup>28</sup> Schwieriger war es für Lukian, diese Miniaturen abzuschließen, und zwar so, dass das Ende als solches überhaupt erkennbar genug ist (die Gespräche könnten um zehn Zeilen kürzer oder länger sein, ohne dass das einen großen Unterschied machen würde) und so, dass der Schluss nicht abrupt oder unerwartet, d.h. disharmonisch, klingt. Lukian bemühte sich, solch einen glatten Schluss dadurch zu erzielen, dass er ein Gespräch mit einem *bon mot*, d.h. einem kurzen witzigen Einwurf oder mit einer sentenzartigen Bemerkung von einem der Akteure enden lässt.<sup>29</sup> Dieses Verfahren gehört auch zu den charakteristischen stilistischen Chiffren der *DD*.

4.6. *Ätiologie.* – Es lässt sich in den *DD* schließlich die Tendenz beobachten, jenen Aspekten der Mythen gelegentlich den Vorzug zu geben, die eine (im weitesten Sinne) *ätiologische Prägung* vorweisen. Die Mythen, die Lukian nachdichtet, wollen zeigen – nicht zuletzt durch die Interaktion mit ihren Subtexten –, welche prägenden Eigenschaften die Götter haben und in welchem Zusammenhang sie ursprünglich offenbart oder entwickelt haben.<sup>30</sup> Auch in den *Dial. mar.* ist diese Vorliebe des Autors sehr deutlich spürbar.<sup>31</sup>

## 5. Die Götter der *DD*

### 5.1. Zeus (und Eros)

Die *DD* sind keine theologische Abhandlung, aber sie erzählen von den Göttern. Sie gewähren dem Leser Einblick in die Welt und das Leben der Götter und auf diese Weise evozieren und vermitteln sie ein bestimmtes Gottesbild.

Die Darsteller in diesen Szenen sind die traditionellen olympischen Götter homerischer Prägung (obwohl sie sich inzwischen nicht mehr in

<sup>27</sup> Z.B. *Dial. mar.* 14 (Befreiung der Andromeda durch Perseus [ein Gemälde gleichen Sujets auch in *dom.* 22]) und 15 (Europas Entführung durch Zeus in Form eines weißen Stiers).

<sup>28</sup> Vgl. z.B. *DD* 7; 9,1; 10.

<sup>29</sup> Z.B. *DD* 1; 2; 4; 9; 12; 13; 16,2; 20; 24,3.

<sup>30</sup> Vgl. z.B. *DD* 7 (Io / Isis); 8 (Athena); 11 (Hermes); 24,2 (Phaethon); 25,2 (Dioskuren).

<sup>31</sup> Z.B. *Dial. mar.* 3; 6; 9.



Versform ausdrücken, sondern in einer raffinierten, aber schlichten Alltagsprosa). Sie leben als große Familie,<sup>32</sup> in deren Zentrum die Figur des Zeus thront. Dieser Gott steht wahrhaftig im Mittelpunkt der *DD*, die ohne weiteres ‚Szenen aus dem Familienleben des Zeus‘ als Untertitel tragen könnten, weil sich alles in ihnen direkt oder indirekt um ihn dreht. Diese permanente Bezugnahme verleiht der Sammlung ihre thematische Einheit; die Züge, mit denen Lukian ihn ausmalt, verleihen ihr ihren Grundton.

Die Figur des lukianischen Zeus in den *DD* zeigt drei eindeutige Hauptmerkmale: die manische Erotik, das gestörte Verhältnis zur Macht und den kleinkarierten Egoismus.<sup>33</sup>

Die zahlreichen (bisexuellen) Liebesabenteuer des Zeus bilden größtenteils den Stoff der *DD*. Sie beschäftigen nicht nur ihn selbst, sondern auch alle anderen Götter. Die Liebe, ὁ ἔρως (in den *DD* immer als Synonym für Sex zu verstehen), wird von Zeus selbst explizit als diejenige Macht definiert, die Götter und Menschen immer bezwingt (9,3). Um dieser (sinnlichen) Liebe willen verwandelt ihn der Gott Eros nach Lust und Laune (*DD* 20,1) und hat keine Angst vor ihm (23,2), obwohl Zeus ἀπάντων θεῶν δεσπότης („Herrscher über alle Götter“ [8,2]) oder ὁ πάντων βασιλεὺς τῶν θεῶν („der König aller Götter“ [10,1]) ist. Seine Gemahlin Hera geht an einer Stelle sogar soweit, ihn als ein Spielzeug des ἔρως zu bezeichnen (9,3). Liebe ist – neben dem Genuss von Speis und Trank (εὐωχία) – das Einzige, was ihn zu interessieren scheint: Als es darum geht, einen Streit zu schlichten, entscheidet er hastig nach einem äußeren Kriterium (15,2). So vielfältig, wie sie auch sein mögen, bringen die erotischen Beschäftigungen dem Gott jedoch wenig Zufriedenheit, weil er dabei nie als er selbst agiert, sondern immer nur in getarnter Form (6,1), so dass alle Damen paradoxerweise nicht ihn, sondern jeweils den Schwan, den Stier oder den goldenen Regen wollen. Seine Affären sind letztlich aber nicht nur ihm, sondern auch den anderen Göttern lästig, weil sie ihnen durch seine blinde Selbstbezogenheit zusätzliche Belastungen (4,2) und Störungen bescheren (14; 16). Um seine Gier zu stillen, zögert er nicht, die natürliche Ordnung durcheinander zu bringen (14). Er ist ein skrupelloser Ehebrecher, der die sittsame Lebensweise seines Vaters Kronos aufgegeben hat (8,2; 14,2). Seine zügellosen Liebschaften mit sterblichen Frauen bringen ihn in Situationen, in denen er vollkommen lächerlich erscheint, z.B. als er nach der Geburt von Dionysos in der Rolle der Wöchnerin beinahe entmannt darniederliegt (12). Überhaupt sind die Kinder, die er außerhalb der Ehe gezeugt hat, ein rekurrierendes und problematisches Thema (11; 15; 18; 22; 25). Die Erotik prägt auch seine Beziehungen zu den Menschen maßgeblich, ja sie scheint das einzige Medium zu sein, mittels dessen sich ein Kontakt zu den

<sup>32</sup> Das ist übrigens Lukians eigene Formulierung: *Sacr.* 5 (περὶ ... ὅλης τῆς τοῦ Διὸς οἰκίας „in Bezug auf das ganze Haus [hier i.S.v. Familie] des Zeus“).

<sup>33</sup> S. dazu auch BERDOZZO 2011, 24–50.

Sterblichen überhaupt aufbauen kann, und zwar auf Kosten der letzteren: Die Menschen sind schlicht Opfer seiner Wollust, sie werden kurzerhand entführt (in 10,1 wird er als ἀνδραποδιστής, „Sklavenfänger“, bezeichnet) zwecks sexueller Ausbeutung (7; 10). Bestenfalls machen sich Menschen gut als Zechkumpane (9,1); pauschal und überheblich bezeichnet Hera sie als vulgär (ἀπειρώκαλοι [9,5]). Mit das Einzige, was an ihnen seitens der Götter wahrgenommen wird, ist die Schönheit (z.B. 7; 8,3,5; 16,1; 18,1; 19,2). Damit nicht genug: In *DD* 9,3 z.B. zeigt sich Zeus erstaunlicherweise solidarisch mit einem Mann, Ixion, der versucht hat, seine Gemahlin Hera zu verführen. Der Gott weiß nur allzu gut aus eigener Erfahrung, wie es ist, von der Wollust besiegt zu werden. Schlimmer noch, Zeus zögert, gegen den Sterblichen vorzugehen; der Grund ist sein schlechtes Gewissen, weil er seinerseits auch Ixions Ehefrau verführen wollte – und tatsächlich dann auch verführt hat (9,3). In *DD* 8 nimmt er die Bitte seiner Gattin überhaupt nicht ernst, er solle doch das Dekorurn eines Götterkönigs mehr wahren, wenigstens bei offiziellen Anlässen; sein lüsternes Verhalten gegenüber dem hübschen Mundschenk während des Familienmahls sei doch würdelos, sei doch wahrhaftige Päderastie. Gänzlich sorgenfrei ertönt die Erwiderung des Zeus: Er finde nichts Schlechtes daran, die Küsse eines zarten Jungen und gleichzeitig den Geschmack des Nektars zu genießen – Genuss vor Anstand (8,3). Ebenso wenig wie um sein eigenes kümmert sich Zeus um das Ansehen seiner Ehefrau. In dem soeben erwähnten Fall des Ixion schlägt Zeus zunächst eine schwache Kompromisslösung vor und erst am Ende, etwas widerwillig, lässt er sich dazu bringen, den Sterblichen zu bestrafen, allerdings nur wegen seiner möglichen Angeberei (die für Zeus' Ansehen schlecht sein könnte), nicht wegen des versuchten Ehebruchs (9,5)! Die Kulmination der verwerflichen Erotik des Zeus ist ohne Zweifel *DD* 10, wo der Gott, obwohl Lukian die Erzählung mit Leichtigkeit und Humor gestaltet, nur noch als ein brünstiger Kinderschänder dargestellt wird. Die ausgeprägte Erotik, die in den *DD* in unterschiedlichen Abstufungen allgegenwärtig ist,<sup>34</sup> bildete die Hauptschwierigkeit bei der Verwendung des Werkes im altsprachlichen Unterricht.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Man beachte übrigens, wie die jeweiligen amourösen Partner des Zeus bereits in der Antike auch dazu verwendet wurden, inhaltliche Untereinheiten innerhalb der Sammlung herzustellen: Im  $\beta$ -Strang der Überlieferung sind z.B. *DD* 8 und *DD* 10 die Nr. 4 und Nr. 5, d.h. sie folgen unmittelbar aufeinander, offensichtlich weil man beide als zwei eng zusammenhängende Tableaus der Ganymedes-Geschichte empfunden hat.

<sup>35</sup> Bereits 1832 schrieb JACOB (175): „ein erfahrener Lehrer wird doch solche Stellen, die anscheinend schlüpfrig sind, durch Ernst und durch eine rein philologische Erklärung gefahrlos zu machen wissen.“ Es galt also, eine reelle Gefahr zu neutralisieren. Des Weiteren dürfen die *DD* in der Schule nicht gelesen werden, „weil auch gegen jüngere Schüler die billige Rücksicht genommen werden muss, sie nicht gleich zum Anfange mit der Schattenseite der griechischen Mythologie recht ausführlich bekannt zu machen“ (176) – die gefährliche dunkle Seite Lukians gegen die erbauliche (und gefahrlose) helle Schönheit Homers.

Aber der lukianische Zeus ist nicht nur ein respektloser Ehemann, er ist auch ein sehr schlechtes Rollenmodell für seine Kinder: Seine egoistische und zügellose Erotik färbt eindeutig auch auf sie ab.

Es ist für die Sterblichen der *DD* i.d.R. kaum von Vorteil, von einem Gott geliebt zu werden, auch wenn dieser Gott nicht Zeus ist. Der junge Hyakinthos z.B., in den sich zwei Götter, Apollon und Zephyros, gleichzeitig verliebt haben, fällt der Eifersucht des einen zum Opfer und wird von diesem ermordet, ohne dass sein unschuldiger Tod in besonderer Weise bemitleidet würde: Es sei bei Sterblichen kaum anders zu erwarten, als dass sie sterben, merkt Hermes am Schluss unbeteiligt an (16). Eifrig beherzigt die Göttin Aphrodite das Beispiel ihres Vaters Zeus und zeugt eine Reihe unehelicher Kinder, die sich alle, weil sie unterschiedliche Väter haben, radikal voneinander unterscheiden (3). All diese Liaisons und insbesondere ihr berühmter Ehebruch mit dem Gott Ares machen sie zu einem wahrhaftigen weiblichen Pendant des Zeus (21). Wenn sie der männlichen Schönheit des jungen Soldaten Ares erliegt (21,2), zeigt ihr Ehemann Hephaistos, der sich ohnehin nicht durch seinen Mut auszeichnet (13), eine resignierte Haltung (17,3):<sup>36</sup> Genau wie sein Vater Zeus hat auch er nämlich die Erfahrung gemacht, plötzlich das wehrlose Opfer einer überwältigenden Anziehungskraft zu werden, in seinem Falle für die gerade geborene Göttin Athena (13). Auf ähnliche Weise entschuldigt die betörende Wirkung der Schönheit den Versuch des Priapos, Dionysos zu verführen (3,2). Auch das derbe erotische Leben des Gottes Hermes, in das wir in *DD* 2 einen unappetitlichen Einblick bekommen, ist ein Abbild von dem seines Vaters: In verwandelter Form zwingt er sich einem jungen Mädchen auf, das er dann komplett vergisst, er überlegt sogar kurz, ob er sich aus Versehen mit einer Ziege vereinigt hat (2,1). Stolz auf sein ungewolltes und bis ans Ende nicht wirklich akzeptiertes Kind ist Hermes nur in dem Moment, als dieses ihm von seiner erotischen Umtriebigkeit erzählt (2,4). (Wenn nicht ausgerechnet die erotische Seite des Hermes das Thema bildet, so wird eine nicht besonders erbauliche Eigenschaft dieses Gottes zwar humorvoll, aber gleichzeitig unerbittlich unter die Lupe genommen, nämlich sein Talent als Meisterdieb [10].)<sup>37</sup>

Generell ist die Rolle des Gottes Eros in den *DD* dermaßen dominant, sowohl bei Zeus als auch bei den restlichen Göttern, dass die seltenen Fälle, in denen das nicht der Fall ist, sogar extra thematisiert werden (23). Das

<sup>36</sup> Hier kehrt Lukian das homerische Modell um: Im achten Buch der *Odyssee* sind Hephaistos' Reaktion Groll (Hom. *Od.* VIII 273) und Zorn (VIII 304f.) oder Betrübnis (VIII 303), ja sogar Verzweiflung (VIII 311f.).

<sup>37</sup> Ausführlich analysiert von BRACHT BRANHAM 1989, 147–154.

olympische Liebesleben bildet in den *DD* den bevorzugten Blickwinkel, aus dem heraus Lukian die Götter präsentiert und betrachtet.<sup>38</sup>

Was aber den Spezialfall des Zeus betrifft, so gibt es ein Element, nur eines, das als Gegengewicht zu seiner erotischen Gier zu fungieren vermag, nämlich sein Machtbewusstsein. Sobald ein Liebesverhältnis seine Machtposition gefährden könnte, scheut der Gott prompt davor zurück (5,2): Der Zeus der *DD* definiert sich über seine Macht.<sup>39</sup> Die Sammlung der *DD* wird (folgt man dem  $\gamma$ -Strang der Überlieferung) von einem Gespräch zwischen Ares und Hermes eröffnet, in welchem Lukian eine berühmte iliadische Szene<sup>40</sup> parodistisch überarbeitet. In den Augen der zwei Götter ist die Machtdemonstration des homerischen Zeus nur noch unglauwbürdige Prahlerei, eine Art Anfall hysterischen Größenwahns, über den man nur lachen kann: Angst ist seine einzige Reaktion vor einer tatsächlich bevorstehenden großen Gefahr; ohne externe Hilfe wäre es um ihn geschehen, von seiner angeblichen Macht keine Spur – von einem solchen Gott erzählen die restlichen Dialoge des Werkes.

## 5.2. Die anderen Götter

Zeus ist der unbestrittene Protagonist auf der Bühne der *DD* und durch das ständige Vorkommen dieses Charakters, sei es auf direkte sei es auf indirekte Art und Weise, ist ein einfaches Mittel, um die Einheitlichkeit der Sammlung zu gewährleisten.<sup>41</sup> Alle anderen zahlreichen Gestalten der *DD* haben eine unmittelbare oder eine etwas fernere, dennoch klar erkennbare Verbindung mit Zeus und es ist eben diese Verbindung, die ihre Präsenz und Teilnahme berechtigt. Durch die Besetzung dieser vielen Nebenrollen hat Lukian für eine große Vielfalt und Abwechslung im Werk gesorgt. Ich werde jetzt nicht alle übrigen Götter im Einzelnen darstellen, sondern den Blick des Lesers auf einige signifikante Beispiele lenken.

<sup>38</sup> JACOB 1832, 170: „die Scenen ..., welche nach den Begriffen alter und neuer Zeit nicht pflegen an das Tageslicht gezogen zu werden. Wir meinen damit die Ausbrüche einer oft groben Sinnlichkeit, die Beschreibungen von Geburt, Empfängnis und die unverschleierte Erwähnung des Geschlechtlichen im Manne und im Weibe“; BRACHT BRANHAM 1989, 143: „a majority of the dialogues treat the gods' subjection to Eros and the body, themes that inhibited Lucian's finest translators, the Fowlers, from Englishing Dialogues 2, 3, 8, 10, 12, 14, and 21.“

<sup>39</sup> Sie ist ausschließlich negativ konnotiert. Vgl. z.B. 4 Ende (Eros drohen seine Schläge); 6,2 (die sterblichen Frauen ertragen seinen unmaskierten Anblick nicht); 8,5 (wer Ganymedes etwas antut, wird es bereuen); 9,5 (schleudert Ixion in den Tartaros); 13 (Hephaistos muss widerwillig gehorchen); 15,2 (droht, Streitende aus dem Saal zu entfernen); 18,2 (Hera hat Anteil an seiner Macht und missbraucht sie); 22,1 (bewundert Dionysos wegen seiner Kriegserfolge); 25,3 (droht mit dem Blitz).

<sup>40</sup> Hom. *Il.* VIII 19–26.

<sup>41</sup> Der Vergleich der *DD* mit „a book of epigrams or short poems“ durch BRACHT BRANHAM 1989, 142, scheint mir etwas irreführend zu sein.

Nach Zeus ist mit Sicherheit Hermes diejenige Gottheit, die in den *DD* am häufigsten vorkommt.<sup>42</sup> Der lukianische Hermes ist eine Art Privatklave des Zeus, ihm wird von seinem Vater eine kaum zu bewältigende Masse von (meist) niedrigen Aufgaben aufgezwungen und wir hören in *DD* 4, wie er sich bitterlich darüber beschwert. Eben dadurch, dass wir ihn in den *DD* andauernd am Werk sehen und regelmäßig seine Stimme hören, erreicht Hermes – im Gegensatz zu den anderen Göttergestalten – den Status eines vollwertigen Charakters, er ist wahrhaftig eine plastische Figur, mit eigenständigen Zügen, z.B. der Angst vor Zeus' Brutalität (*DD* 4,2) und einem recht ungenierten Sexualleben (*DD* 2; 3,1; 17,1; 21,2) – eine Verhaltensweise, die er wohl von seinem Vater übernommen hat und an den eigenen Sohn Pan weitergibt. Wenn sein Halbbruder Apollon verwirrt ist, hilft er ihm mit amüsanten Erklärungen bereitwillig weiter (*DD* 25). Eines der wenigen *Göttergespräche*, in denen die sinnliche Leidenschaft ausnahmsweise keine Rolle spielt, ist den ausgesprochen frühen Erscheinungen seines Talents als Meisterdieb gewidmet (*DD* 11) und rundet auf sympathische Art sein Bild ab.

Die anderen Götterfiguren neben Zeus und Hermes sind zwar anmutig, jedoch nicht so plastisch gezeichnet, nicht zuletzt aufgrund des sehr engen Rahmens, in dem sie auftreten (s.o. 3.1). Im Grunde kann man sagen, dass es sich um *stock figures*, d.h. um typisierte Gestalten, handelt. Um die Charaktere der *DD* zu definieren, erwähnt Lukian jeweils ihre markantesten traditionellen Merkmale, diejenigen nämlich, die von den Rezipienten unmittelbar und treffsicher zugeordnet werden konnten.

Hera z.B. wird bloß mit ihrer Eifersucht charakterisiert; Aphrodite ist natürlich nur mit Liebeleien jeglicher Art beschäftigt; Hephaistos ist der verschwitzte hinkende hässliche Götterschmied; Ares ist ein tapferer Krieger; Athena eine furchteinflößende Jungfrau mit Helm und Lanze; Apollon praktiziert Medizin, Musik und Wahrsagekunst; seine Schwester Artemis widmet sich ganz der Jagd; Dionysos kümmert sich nur um Wein und orgiastische Riten; Prometheus wird im Kaukasus bestraft; die Mondgöttin Selene ist in Endymion verliebt usw. – Dadurch gewinnen all diese Götterfiguren keine wahre „Tiefe“, wie Zeus und Hermes sie haben. Dennoch sind sie keineswegs flach, verschwommen oder eintönig. Das ganze Bestreben von Lukians hoch raffinierter literarischer Kunst galt dem Erzählstil, nicht dem Erzählgegenstand. Die Erzählträger werden also erst durch die Erzählung, d.h. durch ihren Duktus und Erfindungsreichtum, lebendig. In diesem Sinne führe man sich z.B. *DD* 15 zu Gemüte: ein etwas schroffes Streitgespräch von zwei altbekannten *stock figures*, dem gemäßigten Asklepios, Gott der Medizin, und dem ungestümen Herakles mit seinen Muskeln und seiner Keule. Lukian lässt aber diese zwei typisierten Gestalten in

<sup>42</sup> Ausführliche Analyse in NESSELRATH 2010.

einer völlig neuen und unerwarteten Situation interagieren und schafft damit etwas intrinsisch Witziges, das jede Typizität (und die damit verbundene Langeweile) aufhebt. Oder man denke an *DD* 24, die Geschichte vom Sturz des Phaethon. Das Element von Neuheit, das Lukian hier einführt, ist die etwas befremdliche Einstellung, welche der Vater von Phaethon, der Sonnengott Helios, durchblicken lässt, während er die Episode erzählt: Auf plumpe Art versucht Helios mit allen Mitteln, die Schuld von sich abzuweisen. Dieser kleine geniale Kniff reicht: die angestaubte Geschichte hört sich plötzlich neu an.

### 5.3. Die Figur des Zeus und die Intention der *DD*

Nur drei Grundzüge kennzeichnen also die Figur des Zeus in den *DD*: die übertriebene Erotik, die Machtproblematik, der Egoismus. Es handelt sich um eine auffällige Einschränkung (um es milde auszudrücken) gegenüber der Fülle an Eigenschaften, welche die jahrhundertelange religiöse und literarische Tradition um diesen Gott hervorgebracht hatte. Die Begriffe ‚Typus‘ oder ‚Typisierung‘ scheinen also durchaus gerechtfertigt zu sein, um den Zeus, dem man in den *DD* begegnet, zu charakterisieren. So weit, so gut.

Viel wichtiger ist jedoch zu beobachten, wie der Gedankengang bei den Interpreten von diesem Punkt an normalerweise fortgesetzt wird. Diese Typisierung – behauptet man<sup>43</sup> – trennt die *literarische* Figur des Zeus von der *religiösen* Vorstellung des Gottes Zeus, wie sie entweder im kultischen Bereich oder in der privaten Frömmigkeit der damaligen Rezipienten der *DD* Ausdruck fand. Hinzu kommt – argumentiert man weiter –, dass besagte drei Hauptmerkmale (Erotik, Macht, Egoismus) von Lukian in den *DD* grundsätzlich dazu eingesetzt werden, um Komik zu erzeugen. Fazit: Typisierung und Komik bringen den idealtypischen Leser der *DD* dazu, nicht nur die zentrale Figur des Zeus, sondern die gesamte Entfaltung der Themen und Figuren der *DD* nicht ernst zu nehmen, sondern als nette Scherze einzustufen: von der Technik, dem Stil, der sprachlichen Qualität und dem Erfindungsreichtum her zwar extrem raffinierte und sehr hochwertige Scherze, aber ihrem Wesen nach nichts weiter als legere Scherze. So wurde das (abwertende) Siegel der Unterhaltungsliteratur den *DD* für immer aufgedrückt.<sup>44</sup>

Gegen diese festgefahrene, weit verbreitete, ja standardisierte und – scheinbar – schlüssige Sichtweise zu argumentieren, ist gewiss nicht einfach, aber inzwischen notwendig. Sie scheint mir nämlich auf einem basa-

<sup>43</sup> Ich denke z.B. an G. ANDERSON, *Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic*. *Mnemosyne Supplementum* 41 (Leiden 1976); HALL 1981, 205f. oder BRACHT BRANHAM 1989, 157 (mit Anm. 68), 162 (mit Anm. 81).

<sup>44</sup> Vgl. diesbezüglich die Zitate in der Anm. 1 oben, S. 4.

len Fehler zu beruhen, nämlich die *DD* vom ganzen Rest des lukianischen Werkes gewaltsam zu *isolieren*. Aber auf diese Weise, d.h. durch den Verzicht auf die Vogelperspektive, kann unser Blick auf dieses Werk nur an Schärfe verlieren.

Es besteht kein Zweifel daran, dass die *DD* vom *literarischen* Standpunkt her betrachtet ein selbstständiges Werk, eine in sich geschlossene Sammlung sind, reich an internen Querverweisen. Aber ihre engen thematischen und inhaltlichen Bezüge zu anderen wichtigen Werken Lukians sind offenkundig und unleugbar. Thematisch und inhaltlich gehören die *DD* mit diesen zusammen und ergeben mit ihnen ein größeres und einheitliches Gesamtbild. Ihre literarkritische Analyse darf man weitestgehend durchführen, indem man die *DD* nur für sich betrachtet. Aber das adäquate Verständnis dieser Sammlung kann man nur erzielen, wenn man primär von dieser gedanklichen Einheit ausgeht. Die *DD* sind ein Einzelmoment eines artikulierten und keineswegs trivialen Diskurses Lukians über die Götter. In den *DD* findet man jene kritischen Grundgedanken wieder, die er an vielen anderen Stellen kohärent und natürlich viel ausführlicher (die *DD* sind Miniaturen) formuliert hat. Die unbeschwerte literarische Form, in der uns diese Gedanken in den *DD* entgegenkommen, darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Autor diese Ansichten konsequent vertreten hat.<sup>45</sup> Inhaltlich verweisen die *DD* auf ein umfangreicheres Gottesbild und von diesem her sind sie zu verstehen. Sie sind an und für sich natürlich kein Essay in systematischer Theologie, aber sie sind der Ausdruck einer grundsätzlichen Einstellung zu den Göttern.

Zur Verdeutlichung dieser Grundthese sollen nun einige weitere Überlegungen angeschlossen werden.

Die *DD* sind alles andere als eine passive Reproduktion Homers und anderer Modelle durch Lukian. Das Merkmal der überaus starken Erotik des Zeus z.B. findet man in sehr expliziter Form (sogar für heutige Verhältnisse) bereits im Buch XIV der *Ilias*, in der sog. Διὸς ἀπάτη („Zeus' Täuschung“, 153–360), umfangreich entfaltet. Exakt wie bei Lukian lässt sich der Vater der Götter und der Menschen auch bei Homer von der Intensität seiner fleischlichen Lust völlig aus der Bahn werfen. Seine Wahrnehmung ist wie bei Lukian primär auf die erotische Brauchbarkeit des Gegenübers fokussiert.<sup>46</sup> Seine ungeduldige unverblümete Annäherung an seine Gattin<sup>47</sup> erinnert an das Überquellen seiner Leidenschaft für Ganymedes am Anfang von *DD* 10. Auf wenig charmante Art beschreibt er die Stärke sei-

<sup>45</sup> Für eine ausführlichere Darstellung dieser Thematik verweise ich auf meinen Essay in diesem Band, unten, S. 109–125.

<sup>46</sup> Hom. *Il.* XIV 294: ὡς δ' ἴδεν, ὡς μιν ἔρωσ πικινὰς φρένας ἀμφεκάλυψεν („und als er sie sah, da umhüllte ihm Verlangen die dichten Sinne“ [Übers. SCHADEWALDT]).

<sup>47</sup> Hom. *Il.* XIV 314: νόϊ δ' ἄγ' ἐν φιλότῳ τραπεῖομεν εὐνηθῆντε („wir beide aber, komm! wollen uns erfreuen, in Liebe gelagert!“).

nes Verlangens durch eine lange Aufzählung (*Il.* XIV 315–328) weiblicher Gestalten, die er bereits begehrt und erobert hat – man denkt sofort an das Diptychon *DD* 8 und 9.<sup>48</sup> Er wird von der „Liebe“ buchstäblich bezwungen<sup>49</sup> und bietet, als er dann nach dem sexuellen Akt gesättigt einschläft, wahrhaftig keinen Respekt gebietenden Anblick,<sup>50</sup> zumal der Leser weiß, in welche Falle er sich ahnungslos hat hineinlocken lassen.

Ähnliches gilt auch für das Merkmal der unvergleichlichen, alle Menschen und alle Götter übertreffenden Macht des Zeus, welches Lukian im beeindruckenden iliadischen Bild der goldenen Kette<sup>51</sup> in sehr ausgeprägter Form vorfand und auf das er auch außerhalb der *DD* immer wieder Bezug nahm.<sup>52</sup>

Für den Charakterzug des kleinkarierten Egoismus konnte Lukian aus der langen Episode der Konfrontation des Zeus mit Prometheus in Hesiods *Theogonie* (507–564) leicht schöpfen. Die allgemeine Charakterisierung des Zeus in dieser Passage ist sehr negativ, Lukian musste nicht viel verändern. Diesmal ist nicht die Liebe, sondern der Zorn die dominierende Leidenschaft, der Zeus erliegt. Er kann ihn bei einer Gelegenheit zurückhalten (533), aber nur, weil dies einem eigennützigen Zweck dient (529–532). Ansonsten fällt ihm der höchste Gott<sup>53</sup> völlig zum Opfer und erzürnt immer wieder grimmig,<sup>54</sup> weil die Tücke des Prometheus es immer wieder schafft, seine königliche Würde anzutasten. Lukian hat das Kernmotiv, welches den ganzen hesiodeischen Abschnitt durchzieht, perfekt erkannt und genau da angesetzt: Zeus' gewaltiger Zorn gegen den wiederholten Versuch des Prometheus, ihn zu betrügen.<sup>55</sup> In seiner Nachdichtung kehrt er jedoch das Ergebnis der Auseinandersetzung zwischen dem Gott und dem Titanen um: Während sich bei Hesiod die Macht des Zeus am Ende des Zusammenstoßes ganz klar durchsetzt,<sup>56</sup> bildet bei Lukian die allmählich versagende Überlegenheit des Zeus, der ja am Ende auf die Hilfe von Prometheus doch angewiesen ist (*DD* 5,2), die Grundlage für die komödientenhafte Szene.

<sup>48</sup> Zumal die erste Frau des homerischen Katalogs (*Il.* XIV 317f.) Ixions Gattin ist, die Zeus Peirithoos gebar, wie in *DD* 9,3.

<sup>49</sup> Hom. *Il.* XIV 315f.: οὐ γὰρ πῶ ποτέ μ' ὦδε θεᾶς ἔρος οὐδὲ γυναικὸς / θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι περιπλοχυσθεὶς ἐδάμασσαν („denn noch nie hat das Verlangen nach einer Göttin oder einer Frau / mir so den Mut in der Brust rings überströmt und bezwungen“); XIV 328: ... καὶ με γλυκὺς ἴμερος αἰρεῖ („... und das süße Verlangen mich ergreift“).

<sup>50</sup> Hom. *Il.* XIV 352f.: ὣς δ' μὲν ἀτρέμας εὔδε πατήρ ἀνὰ Γαργάρον ἄκρον, / ὕπνω καὶ φιλότητι δαμείζ („so schlief er ruhig, der Vater, auf der Gargaron-Spitze, / von Schlaf und Liebe bezwungen“).

<sup>51</sup> Hom. *Il.* VIII 18–27.

<sup>52</sup> Vgl. z.B. *Iupp. conf.* 4; *Iupp. trag.* 45; *Herm.* 3.

<sup>53</sup> Hes. *Theog.* 548 (auch 520; 529; 534).

<sup>54</sup> Hes. *Theog.* 533f.; 551f.; 561; 568f.; 615.

<sup>55</sup> Hes. *Theog.* 537; 544; 547; 551; 560.

<sup>56</sup> Vgl. das Summarium Hes. *Theog.* 613–616.



Auch für das freizügige Sexualverhalten der restlichen Götter aus der olympischen Familie, welches in recht paradoxe Verstrickungen münden konnte (*DD* 2), stand ihm z.B. die weithin bekannte und sehr explizite Szene des Ehebruchs von Aphrodite mit Ares auf Kosten des Hephaistos in *Odysee* VIII 266–366 zur Verfügung (vgl. *DD* 21). Sogar die amüsierte Reaktion von Hermes und Apollon (334–342) auf die Sicht der auf frischer Tat ertappten Liebhaber sowie ihren etwas derben Witz austausch (335–342) mit dem konsequenten allgemeinen Lachausbruch der anderen Götter (343) fand Lukian als deutlich geprägtes Material bei Homer vor.

Es muss nun mit allem Nachdruck betont werden, um das Spezifische der lukianischen Übernahme zu begreifen, dass der Effekt (und das Ziel) von solchen lächerlichen und teilweise etwas skurrilen Szenen bei Homer nicht ist, Zeus oder die anderen olympischen Götter zu entwürdigen. Robert Bracht Branham hat es vorzüglich formuliert:

But the gods' status (*timē*) is not affected by Demodocus' tale; Aphrodite returns to Paphos to be anointed by the Graces, Ares leaps off to Thrace [*Od.* VIII 360–366]. Each is restored to his or her element.<sup>57</sup>

Nicht so bei Lukian. Seine Parodie in den *DD* übt eine desaströse Wirkung auf das Gesamtbild des Zeus und das der anderen Götter aus.<sup>58</sup> Man versuche, die ganze Sammlung (und nicht – wie üblich – nur drei oder vier Stücke davon), von vorne bis hinten, in einem fort durchzulesen, und man lasse den Gesamteindruck, der am Ende entsteht, auf sich wirken. Neben dem ästhetischen Genuss, den die literarische Raffiniertheit und das komödienthafte Lachen erzeugen, hinterlassen diese Szenen – auf einer anderen Ebene – auch einen bitteren Nachgeschmack: Das Lächerliche und das Armselige, zwei Merkmale, die überall walten, münden in eine subtile, sich unmerklich steigernde Entleerung, Aushöhlung, ja Zerstörung dieser Göttergestalten. Die satirische Abwertung des traditionellen Gottesbildes ist gewiss nicht boshaft durchgeführt in den *DD*, dafür aber systematisch und konstant, so dass sie einen spürbaren und nachhaltigen Eindruck hinterlässt. Es kann nicht von ungefähr kommen, dass die Frage nach dem impliziten „zerstörerischen Potential“ der *DD* immer wieder aufgekommen ist und diskutiert wurde, selbst von denjenigen Interpreten, die dieses Potential geleugnet haben.

Es scheint mir des Weiteren keineswegs implausibel, zu denken, dass der negative Eindruck, den die lukianischen *DD* zumindest auf einen Teil der antiken Leserschaft gemacht haben mögen, auf die (Rezeption der) Texte der gesamten epischen Tradition hätte auswirken können. Manche antike Leser werden gewiss versucht gewesen sein, ihren Homer und ihren

<sup>57</sup> BRACHT BRANHAM 1989, 139.

<sup>58</sup> In meinem Essay in diesem Band werde ich diesen Aspekt genauer darlegen. Die Beiträge von Andreas Bendlin und Heinz-Günther Nesselrath hingegen beleuchten ihn aus Perspektiven, die sich von meiner leicht unterscheiden.

Hesiod fortan mit der lukianischen Brille zu lesen, zumindest gelegentlich. Sie werden, dem lukianischen Beispiel folgend, das Lächerliche, das Kleinliche und das Absurde in der Epik (und der Religion) auch dort entdeckt haben, wo sie es auf den ersten Blick nicht sahen. Ein Witz mag an sich harmlos sein, aber seine Auswirkungen sind es oft nicht: Parodie ist ansteckend.<sup>59</sup>

## 6. Zum Text der *DD*

(H.-G. Nesselrath)

Die *Göttergespräche* gehören zu denjenigen lukianischen Schriften, bei denen sich zwei Überlieferungsstränge erkennen lassen, die an nicht wenigen Textstellen deutlich voneinander unterschieden sind: die beiden Familien  $\beta$  und  $\gamma$ . Die letzte kritische Ausgabe der *Göttergespräche* (MacLeod 1987) gewinnt die Lesarten von  $\gamma$  aus den Codices  $\Gamma$  (*Vaticanus* 90, 10. Jh.) und  $\Omega$  (*Marcianus* 840, 10./11. Jh.), die Lesarten von  $\beta$  vor allem aus den Codices B (*Vindobonensis* Phil. gr. 123, 10./11. Jh.),  $\Psi$  (*Marcianus* 314, 14. Jh.), P (*Vaticanus* 76, 14. Jh.) und N (*Parisinus* 2957, 15. Jh.).

Frühere Untersuchungen<sup>60</sup> haben gezeigt, dass man gut daran tut, sich dort, wo  $\beta$  und  $\gamma$  im Text auseinandergehen, in der Regel für  $\gamma$  zu entscheiden, denn in dieser Familie scheint erheblich weniger in den Text durch einen Editor eingegriffen worden zu sein als in der  $\beta$ -Familie. Der OCT-Editor MacLeod ist – gegenüber früheren Ausgaben (auch gegenüber seiner eigenen in der Loeb Library von 1961) – schon ein großes Stück auf diesem Weg vorangegangen; er kann aber noch konsequenter verfolgt werden, und dies wird im nachfolgenden Text versucht.

<sup>59</sup> Es ist etwas ernüchternd, feststellen zu müssen, dass die richtige Sichtweise über die *DD* bereits 1882 von Maurice Croiset formuliert wurde, aber anschließend in Vergessenheit geriet. M. CROISSET, *Essai sur la vie et les œuvres de Lucien* (Paris 1882) 215f. wies zunächst darauf hin, dass bereits die Alte Komödie starke religionskritische Gedanken enthielt. Der Rahmen, in dem sich diese entfalteten, blieb jedoch religiös und wurde von der Komödie nicht gesprengt: „Si peu respectueuse que la comédie se fût montrée à l'égard des dieux, il ne semble pas, autant que nous pouvons en juger, qu'elle eût jamais cherché à faire naître dans l'esprit de ses auditeurs des doutes au sujet de leurs attributs essentiels. Elle s'amusait d'eux, parce qu'elle avait le droit reconnu de s'amuser de tout. [...] Pourvu qu'elle fit rire, on ne la rendait pas responsable de ce qu'elle disait.“ Radikal anders die Grundhaltung der *DD*: „Au contraire, la satire de Lucien, toute plaisante qu'elle fût, se présentait au public comme une œuvre de réflexion; c'était de la réflexion qu'elle était née et c'était à elle qu'elle s'adressait.“ Der Versuch von CASTER 1937, 196, an beiden Aspekten, sowohl dem ästhetischen als auch dem kritischen, in den *DD* festzuhalten (in ähnlicher Richtung auch SPICKERMANN 2009, 245: „Lukian war ein Meister darin, Belehrendes und Unterhaltendes zusammenzubringen“), ist m.E. bereits eine irreführende Abschwächung dieses Grundgedankens von Croiset.

<sup>60</sup> Vgl. die Hinweise bei NESSELRATH 1984, 596f.



3[23],2 Z. 2	περιήειν (Bekker)	παρήειν (codd.)
3[23],2 Z. 4	, ἐν τῷ συμποσίῳ ἱκανῶς ὑποβεβρεγμένος (γ)	ἐν τῷ συμποσίῳ ἱκανῶς ὑποβεβρεγμένοι, (β)
3[23],2 Z. 5–9	ΔΙΟΝ. ... ὁ γενναῖος – αἰδοῦμαι δὲ λέγειν – ἐπειράσε (προσέβαλέν μοι mg. Γ, προσέβαλεν suprascr. Ω <sup>2</sup> ). ΑΠ. Ὡ Διόνυσε, τοιοῦτός ἐστι. σὺ δὲ ... (γ)	ΔΙΟΝ. ... ὁ γενναῖος – αἰδοῦμαι λέγειν – ΑΠ. Ἐπειρά σε, Διόνυσε; ΔΙΟΝ. Τοιοῦτόν ἐστι. ΑΠ. Σὺ δὲ ... (β)
4[24],1 Z. 7	ἤδη (γ)	ἐτι (β)
4[24],2 Z. 3	ὁ μὲν Ἀλκμήνης καὶ (ὁ add. Nesselrath) Σεμέλης υἱός (βγ)	οἱ (codd. rec.) μὲν Ἀλκμήνης καὶ Σεμέλης υἱοὶ (ed. Bas. <sup>2</sup> )
4[24],2 Z. 5	Ἄτλαντος (γ)	Ἄτλαντίδος (β)
5[1],2 Z. 12	ἔδρασας τὸν Κρόνον (γ)	σὺ ἔδρασας (β)
6[2],1 Z. 6	Τί δέ (γ)	Τί δαί (β)
6[2],2 Z. 7	καθειμένον (γ: ἐκατέρωθεν καθειμένον β)	καθειμένος (codd. rec.)
6[2],2 Z. 7	ἀνειλημμένους (L: -λιμμ- Γ: -λημ- Ω)	ἀνειλημμένος β
6[2],2 Z. 12	τυγχάνειν (γ)	ἐπιτυγχάνειν (β)
6[2],2 Z. 13	{αὐτοῖς} (om. rec., delere vult Kassel: αὐθις Seager)	αὐτοῖς (βγ)
7[3] Z. 2	Μῆ (γ)	Ναί· (β)
7[3] Z. 5	καὶ νῦν ἄλλο (γ)	ἀλλὰ καὶ καινὸν ἄλλο (β: ἀλλὰ καὶ νῦν ἄλλο MacLeod)
8[5],2 Z. 11	ἐνίστε δὲ (L: ἐνιότη γε γ)	ὅτε (vel ὅτε) δὲ (β)
8[5],2 Z. 12	ἐπίλοιπον (γ)	ὑπόλοιπον (β)
8[5],3 Z. 3	φιλήσαι σέ (Nesselrath)	φιλήσαι σε (codd.)
8[5],4 Z. 1	ἔνεκα (γ)	οὔνεκα (β)
8[5],5 Z. 5	μὴ οὐ (γ)	μὴ οὐχί (β)
8[5],5 Z. 9	δίδου (γ)	ἀναδίδου (β)
8[5],5 Z. 10	ὀρέγεις ... λαμβάνεις (γ)	ὀρέγεις ... ἀπολαμβάνεις (β)
8[5],5 Z. 11	ἐθέλη (γ)	θέλη (β)
9[6],1 Z. 5	Τί δέ (γN)	Τί δαί (B)
9[6],2 Z. 10	προσκυλινδούμενον (γ)	προκυλινδούμενον (β)
9[6],3 Z. 10	κελεύση σε (Nesselrath)	κελεύση (κελεύη Ω) σέ (γ: σέ om. β)
9[6],5 Z. 1	ἤξει (γ)	ποιήσει (β)
9[6],5 Z. 5	Ἀλλὰ οἱοί πάντες οἱ ἄνθρωποι ἀπειροκάλοὶ εἰσιν, (γ)	Ἀλλὰ οἱ πάντες ἄνθρωποι – εἰσιν. (β)
9[6],5 Z. 11	δεῖ· δεινὸν (γ)	δεινὸν (β)
10[4],1 Z. 7	ἄνθρωπος ὃν ὀρᾶς – αἰτός (γ)	ἄνθρωπον ὀρᾶς – αἰετόν (β)
10[4],2 Z. 14	Ποῦ (; οὐ) γὰρ (Kassel)	Ποῦ γὰρ (codd.)
10[4],3 Z. 12	Ἔξεις (γ)	Ἔχεις (β)
10[4],3 Z. 12	τοῦτον (γ)	τουτονί τὸν (β)
10[4],4 Z. 12	Καὶ κοιμήσομαι (γ)	Κοιμήσομαι (β)

10[4],4 Z. 12	ἦ (B)	ἦ (L: om. γ)
10[4],4 Z. 14	γε ἢ σπουδὴ πᾶσα ἵνα (γ)	σε ἀνὴρ πασα, ὡς (β)
10[4],5 Z. 11	φιλῶν γὰρ διατελέσω (γ)	φιλῶν (β)
10[4],5 Z. 13	τί (γ)	ὦ (β)
11[7],1 Z. 2	προσγελαῖ (γ)	προσμειδιᾶ (β)
11[7],1 Z. 4	γε φῶ (γ)	τὸ (β)
11[7],1 Z. 4	ἦ (γ)	ἦ (β)
11[7],1 Z. 6	τίνα (γ)	τί (β)
11[7],2 Z. 1	Μόλις ἐκινεῖτο ἐν τοῖς (γ)	μόλις ἔστηκε, τὸ ἐν τοῖς (β)
11[7],3 Z. 4	ὑφέλκων (γ)	ὑφελῶν (β)
11[7],3 Z. 7	πολὺ πῦρ (γ)	πολὺ τὸ πῦρ (β)
12[9],1 Z. 4	ἄκαιρον γάρ (γ)	ἄκαιρον γάρ ἐστίν (β)
12[9],1 Z. 12	οὐχί (γ)	οὐ χρῆ (β)
12[9],1 Z. 20	κατεῖχε(ν) (ΩL: κατέχει Γ)	ἐκύει (β)
12[9],1 Z. 20	τὸ τῆς (γ)	τὸ ἐκ τῆς (β)
12[9],2 Z. 13f.	ἔχει. τὸ δὲ βρέφος ἐς τὴν Νύσαν ἀποκομίσας (γ)	ἔχει. ΠΟΣ. Νῦν οὖν ποῦ τὸ βρέφος ἐστίν; EPM. Ἐς τὴν Νύσαν ἀποκομίσας (β)
12[9],2 Z. 16f.	καὶ πατὴρ καὶ μήτηρ (γ)	καὶ μήτηρ καὶ πατὴρ (β)
13[8],1 Z. 1	δεῖ (γ)	χρῆ (β)
13[8],1 Z. 9	ὑπὸ τῶν ᾠδίνων, αἶ μου (γ)	ὑπὸ ᾠδίνων, αἶ μοι (β)
13[8],1 Z. 14	Κατοίσω (γ)	ἄκων μὲν, κατοίσω δέ (β)
13[8],1 Z. 18	ἦδη δὲ (γ)	ἦ δὲ πηδᾶ (β)
13[8],1 Z. 22	θέλει (γ)	ἐθελήσει (β)
13[8],1 Z. 23	γοῦν (γ)	δ' οὖν (β)
14[10],1 Z. 4	σαυτόν (γ)	σεαυτόν (β)
14[10],2 Z. 2	μόνοι (γ)	αὐτοὶ (β)
15[13],1 Z. 4	θέλεις (γ)	ἐθέλεις (β)
15[13],1 Z. 4	τοῦτον (γ)	τουτονὶ (β)
15[13],1 Z. 14	ἐν ἀθλίους δὲ (γ)	νοσοῦσι μὲν (β)
15[13],2 Z. 3f.	οὐκ ... οὐδὲ (γ)	οὔτε ... οὔτε (β)
15[13],2 Z. 7	ὅτι (γ)	ὡς (β)
15[13],2 Z. 9	ὡς (γ)	ὥστε (β)
15[13],2 Z. 9	Παιῶνα (γ)	Παιῶνα (β)
16[14],1 Z. 6	Οἰβάλου ἐκεῖνον (γ)	Οἰβάλου (immo Οἰβάδου β)
16[14],1 Z. 13	ἐγένετο (γέγονεν Ω)	ἀκούσιον ἐγένετο (β)
16[14],2 Z. 5	τὴν κεφαλὴν (γ)	κεφαλὴν (β)
16[14],2 Z. 6	ὑπὸ τῆς πληγῆς (γ)	ἀπὸ τῆς πληγῆς (β)
16[14],2 Z. 7	τὸν Ζέφυρον (γ)	τὸν μὲν Ζέφυρον (β)
16[14],2 Z. 9	τῷ παιδί δὲ καὶ (καὶ τ. π. Ω)	τῷ παιδί δὲ καὶ τὸν τάφον μὲν (β)
16[14],2 Z. 11	τάφον (γ)	ἀνθῶν (β)
17[15],1 Z. 4	ἀνθέων (γ)	ἐκεῖνο γε (β)
17[15],3 Z. 6	καὶ τί (γ)	τί (β)
18[16],1 Z. 1	τὰ τέκνα ἄ (γ)	τὰ τέκνα (β)
18[16],1 Z. 4	χρήσιμός τε (γ)	χρήσιμός γε (β)
18[16],1 Z. 5	ἄριστος ὦν (γ)	ὦν ἄριστος (β)

18[16],1 Z. 5	ἡμῶν (γ)	ἡμῖν (β)
18[16],1 Z. 15	πρὸς τὸ ἀκίνδυνον εἶναι (γ)	ὡς ἀκίνδυνον εἶναι (β)
18[16],1 Z. 19	προεμαντεύετο (γ)	προεμαντεύσατο (β)
18[16],2 Z. 7	... τῆ μουσικῆ;	... τῆ μουσικῆ·
19[11],2 Z. 6f.	ἐπιπρέπει / ἀναπνέη (recc.)	ἐπιπρέπει / ἀναπνέει (βγ)
19[11],2 Z. 10	τί ἄν οὖν (γ)	τί οὖν ἄν (β)
20[12],1 Z. 17	δέδια τοίνυν {ἀπαντα} (del. Fritzsche)	δέδια τοίνυν ἀπαντα (codd.)
22[18],2 Z. 9	γένοιτ' ἄν,	γένοιτ' ἄν·
24[25],2 Z. 22	ἐπαγαγῶν (βγ)	ὑπαγαγῶν (N)
25[26],2 Z. 9	χρησίμην – οὔτοι δὲ	χρησίμην, οὔτοι δὲ

Jede dieser Textvarianten ist im griechischen Text durch einen Asteriskos (\*) markiert.



## *B. Text, Übersetzung und Anmerkungen*



## ΘΕΩΝ ΔΙΑΛΟΓΟΙ

### 1 [21]. ΑΡΕΩΣ ΚΑΙ ΕΡΜΟΥ

1. {ΑΡΗΣ} Ἦκουσας, ὦ Ἐρμῆ, οἷα ἠπέλιθσεν ἡμῖν ὁ Ζεὺς, ὡς ὑπεροπτικὰ καὶ ὡς ἀπίθανα; „Ἦν ἐθελήσω“, φησίν, „ἐγὼ μὲν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ σειρὰν καθήσω, ὑμεῖς δὲ ἀποκρεμασθέντες κατασπᾶν βιάσεσθέ με, ἀλλὰ μάτην πονήσετε· οὐ γὰρ ἂν καθελκύσαίτε\*. εἰ δὲ ἐγὼ θελήσαιμι ἀνελκύσαι, οὐ μόνον ὑμᾶς, ἀλλὰ καὶ τὴν γῆν ἅμα καὶ τὴν θάλασσαν συνανασπάσας μετεωριῶ“. καὶ τᾶλλα ὅσα καὶ σὺ ἀκήκοας. ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν καθ' ἕνα πάντων ἀμείνων καὶ ἰσχυρότερός ἐστιν οὐκ ἂν ἀρνηθείην, ὁμοῦ δὲ τῶν τοσοῦτων ὑπερφέρειν, ὡς μὴ καταβαρῆσιν αὐτόν, ἦν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν προσλάβωμεν, οὐκ ἂν πεισθείην.

2. {ΕΡΜΗΣ} Εὐφήμει, ὦ Ἄρες· οὐ γὰρ ἀσφαλὲς λέγειν τὰ τοιαῦτα, μὴ καὶ τι κακὸν ἀπολαύσωμεν τῆς φλυαρίας.

{ΑΡΗΣ} Οἶει γὰρ με πρὸς πάντας ἂν ταῦτα εἰπεῖν, οὐχὶ δὲ πρὸς μόνον σέ, ὃν ἐχεμυθήσειν ἠπιστάμην; ὁ γοῦν μάλιστα γελοῖον ἔδοξέ μοι ἀκούοντι μεταξὺ τῆς ἀπειλῆς, οὐκ ἂν δυναίμην σιωπήσαι πρὸς σέ· μέμνημαι γὰρ οὐ πρὸ πολλοῦ, ὅποτε ὁ Ποσειδῶν καὶ ἡ Ἥρα καὶ ἡ Ἀθηναῖα ἐπαναστάντες ἐπεβούλευον ξυνδησαι λαβόντες αὐτόν, ὡς παντοῖος ἦν δεδιώς, καὶ ταῦτα τρεῖς ὄντας· καὶ εἰ μὴ γε ἡ Θέτις κατελεήσασα ἐκάλεσεν αὐτῷ σύμμαχον Βριάρεων ἑκατόγχιρα ὄντα, κἂν ἐδέδετο αὐτῷ κεραυνῷ καὶ βροντῇ. ταῦτα λογιζομένῳ ἐπήει μοι γελᾶν ἐπὶ τῇ καλλιρρημοσύνῃ αὐτοῦ.

{ΕΡΜΗΣ} Σιώπα, φημί· οὐ γὰρ ἀσφαλὲς οὔτε σοὶ λέγειν οὔτ' ἐμοὶ ἀκούειν τὰ τοιαῦτα.

### 2 [22]. ΠΑΝΟΣ ΚΑΙ ΕΡΜΟΥ

1. {ΠΑΝ} Χαῖρε, ὦ πάτερ Ἐρμῆ.

{ΕΡΜΗΣ} Νῆ καὶ σύ γε. ἀλλὰ πῶς ἐγὼ σὸς πατήρ;

{ΠΑΝ} Οὐχ ὁ Κυλλήνιος Ἐρμῆς ὦν τυγχάνεις;

{ΕΡΜΗΣ} Καὶ μάλα. πῶς οὖν υἱὸς ἐμὸς εἶ;

{ΠΑΝ} Μοιχιδίος εἰμι, ἐξ ἔρωτός σοι γενόμενος.

## Göttergespräche

### 1. Gespräch zwischen Ares und Hermes<sup>1</sup>

1. {ARES} Hast du gehört, Hermes, was für Drohungen<sup>2</sup> Zeus gegen uns äußerte, wie hochfahrende und wie unglaubliche?<sup>3</sup> Er sagte: „Wenn’s mir passt, lasse ich ein Seil<sup>4</sup> vom Himmel herunter: Ihr könnt euch daran hängen und gewaltsam versuchen, mich herunterzuziehen, aber ihr werdet euch umsonst abmühen, ihr werdet mich niemals herunterzerren! Wenn *ich* aber hinaufziehen möchte, so werde ich nicht nur euch in die Luft reißen, sondern zugleich auch die Erde und das Meer noch dazu!“ Und den Rest hast du ja auch gehört. Dass er besser und stärker als jeder *einzelne* von uns allen ist, möchte ich nun zwar nicht abstreiten; doch dass er solchen Größen derart überlegen ist, dass sie ihn nicht niederdrücken würden, wenn wir sowohl die Erde als auch das Meer hinzunehmen, davon bin ich nicht überzeugt.<sup>5</sup>

2. {HERMES} Schweig,<sup>6</sup> Ares! Es ist ja nicht ohne Gefahr, so etwas zu sagen: Nicht, dass wir auch noch in den Genuss von etwas Bösem kommen wegen dieses Geschwätzes ...

{ARES} Denkst du wirklich, ich würde in Gegenwart aller reden und nicht mit dir allein? Mir ist längst bekannt, dass du den Mund halten wirst. Doch was mir, noch während er uns drohte, am lächerlichsten erschien, kann ich dir gegenüber nicht verschweigen: Ich erinnere mich ja, es war nicht vor langer Zeit, als Poseidon, Hera und Athena rebellierten und sich verschworen, um ihn zu packen und in Ketten zu legen<sup>7</sup> – wie er da ganz von Furcht durchdrungen war<sup>8</sup> – und sie waren nur zu dritt! Und wenn Thetis sich nicht erbarmt<sup>9</sup> und ihm (den Riesen) Briareos<sup>10</sup> mit seinen hundert Händen als Mitstreiter herbeigerufen hätte, dann wäre er in Ketten geblieben,<sup>11</sup> mitsamt seinem Blitz und Donner! Als ich darüber nachdachte, überkam mich ein Lachen wegen seiner tollen Sprüche.<sup>12</sup>

{HERMES} Schweig still, sag ich dir! Es ist nämlich gefährlich – sowohl für dich, das zu reden, als auch für mich, das anzuhören.

### 2. Gespräch zwischen Pan und Hermes<sup>13</sup>

1. {PAN} <enthusiastisch> Hermes, lieber Vater, ich grüße dich!

{Hermes} <verdutzt, zurückhaltend> Ja ... ich dich auch ... Dein Vater? Ich? Wie das?!

{Pan} Bist du nicht Hermes, der Kyllenier?!<sup>14</sup>

{Hermes} Dochdoch, aber wie kannst du mein Sohn sein?

{Pan} Ein unehelicher Sohn bin ich, Ergebnis einer erotischen Affäre von dir!

{ΕΡΜΗΣ} Νῆ Δία, τράγου ἴσως τινὸς μοιχεύσαντος αἶγα· ἐμοὶ γὰρ πῶς, κέρατα ἔχων καὶ ῥίνα τοιαύτην καὶ πώγωνα λάσιον καὶ σκέλη διηλὰ καὶ τραγικὰ καὶ οὐρὰν ὑπὲρ τὰς πυγὰς;

{ΠΑΝ} Ὅσα ἂν ἀποσκώψης εἰς ἐμέ, τὸν σεαυτοῦ υἱόν, ὦ πάτερ, ἐπονείδιστον ἀποφαίνῃ μᾶλλον σεαυτόν\*, ὃς τοιαῦτα γεννᾷς καὶ παιδοποιεῖς, ἐγὼ δὲ ἀναίτιος.

{ΕΡΜΗΣ} Τίνα καὶ φῆς σου μητέρα; ἢ που ἔλαθον αἶγα μοιχεύσας ἔγωγε;

{ΠΑΝ} Οὐκ αἶγα ἐμοίχευσας, ἀλλ' ἀνάμνησον σεαυτόν, εἴ ποτε ἐν Ἀρκαδίᾳ παῖδα ἐλευθέραν ἐβιάσω. τί δακῶν τὸν δάκτυλον ζητεῖς καὶ ἐπὶ πολὺ ἀπορεῖς; τὴν Ἰκαρίου λέγω Πηνελόπην.

{ΕΡΜΗΣ} Εἶτα τί παθοῦσα ἐκείνη ἀντ' ἐμοῦ τράγω σε ὅμοιον ἔτεκεν;

2. {ΠΑΝ} Αὐτῆς ἐκείνης λόγον σοι ἐρῶ· ὅτε γάρ με ἐξέπεμπεν ἐπὶ τὴν Ἀρκαδίαν, „ὦ παῖ, μήτηρ μὲν σου ἐγώ“, ἔφη\*, „εἰμι, Πηνελόπη ἢ Σπαρτιάτις, τὸν πατέρα δὲ γίνωσκε θεὸν ἔχων, Ἐρμῆν Μαίας καὶ Διός. εἰ δὲ κερασφόρος καὶ τραγοσκελῆς εἶ, μὴ λυπεῖτώ σε· ὅποτε γάρ μοι συνήει ὁ πατήρ ὁ σός, τράγω ἑαυτὸν ἀπεικάσεν, ὡς λάθοι, καὶ διὰ τοῦτο ὅμοιος ἀπέβης τῷ τράγω.“

{ΕΡΜΗΣ} Νῆ Δία, μέμνημαι ποιήσας τι τοιοῦτον\*. ἐγὼ οὖν ὁ ἐπὶ κάλλει μέγα φρονῶν, ἔτι ἀγένειος αὐτὸς ὢν σὸς πατήρ κεκλήσομαι καὶ γέλωτα ὀφλήσω παρὰ πᾶσιν ἐπὶ τῇ εὐπαιδίᾳ;

3. {ΠΑΝ} Καὶ μὴν οὐ καταισχνῶ σε, ὦ πάτερ· μουσικός τε γάρ εἰμι καὶ συρίζω πάνυ λιγυρόν\*, καὶ ὁ Διόνυσος οὐδὲν ἐμοῦ ἄνευ ποιεῖν δύναται, ἀλλὰ ἐταῖρον καὶ θιασώτην πεποίηταί με, καὶ ἡγοῦμαι αὐτῷ τοῦ χοροῦ· καὶ τὰ ποιμνία δὲ εἰ θεάσαιό μου, ὅποσα περὶ Τεγέαν καὶ ἀνὰ τὸ Παρθένιον ἔχω, πάνυ ἡσθήση· ἄρχω δὲ καὶ τῆς Ἀρκαδίας ἀπάσης· πρόην δὲ καὶ Ἀθηναίοις συμμαχήσας οὕτως ἡρίστευσα Μαραθῶνι, ὥστε καὶ ἀριστεῖον ἐξηρέθη\* μοι τὸ ὑπὸ τῇ ἀκροπόλει σπήλαιον. ἦν γοῦν εἰς Ἀθήνας ἔλθης, εἴση ὅσον ἐκεῖ τοῦ Πανὸς ὄνομα.

{Hermes} Beim Zeus! Wohl einer, bei der ein Bock es mit einer Ziege getrieben hat! Denn wie kannst du mein Sohn sein?! Du hast Hörner, eine solche Nase, einen zottigen Bart, Beine, die gespaltene Hufe haben<sup>15</sup> und von einem Bock stammen, und einen Schwanz über dem Hintern.<sup>16</sup>

{Pan} Mit allem, was du gegen mich, deinen eigenen Sohn, spottest, Vater, verunglimpfst du nur dich selbst noch mehr, der du ja solche Wesen als deine Kinder zeugst – meine Schuld ist es nicht!

{Hermes} Und wer, behauptest du, sei deine Mutter? Oder habe ich es mit einer Ziege getrieben, ohne es zu merken?<sup>17</sup>

{Pan} Du hast es nicht mit einer Ziege getrieben. Versuch dich bitte zu erinnern, ob du irgendwann mal in Arkadien ein freigeboresnes Mädchen mit Gewalt<sup>18</sup> genommen hast. Warum beißt du in deinen Finger und grübelst? Du kommst immer noch nicht darauf? Ich rede von der Tochter des Ikarios, Penelope.<sup>19</sup>

{Hermes} Aber was ist in sie gefahren, dass sie dich als einem Bock und nicht mir ähnlich zur Welt gebracht hat?

2. {Pan} Ich werde dir ihre eigenen Worte zitieren, als sie mich nach Arkadien fortschickte: „Mein Kind,“ sagte sie, „deine Mutter, das bin ich, Penelope aus Sparta,<sup>20</sup> wisse aber, dass du einen Gott als Vater hast: Hermes, den Sohn der Maia und des Zeus.<sup>21</sup> Auch wenn du Hörner trägst und die Beine eines Bocks hast, sei nicht traurig! Denn immer wenn dein Vater mit mir zusammenkam, nahm er die Form eines Bocks an, um unbemerkt zu bleiben, und deswegen bist du einem Bock ähnlich geraten.“

{Hermes} Beim Zeus, ich entsinne mich, so etwas getan zu haben. Ich also, der ich auf meine Schönheit so stolz bin, ich, der ich selber noch keinen Bart habe,<sup>22</sup> werde dein Vater genannt werden und überall Hohn und Spott ernten ob dieses Prachtsohnes?

3. {Pan} Aber Vater, ich werde dir keineswegs Schande machen! Ich bin nämlich ein guter Musiker, ich spiele die Syrinx<sup>23</sup> mit vollendeter Technik und ohne mich kann der Gott Dionysos nichts machen, ja, er hat aus mir einen Vertrauten und ein festes Mitglied seiner Gruppe gemacht, ich leite sogar seinen Festzug;<sup>24</sup> und wenn du sähest, wie zahlreich meine Herden bei der Stadt Tegea und auf dem Berg Parthenios<sup>25</sup> sind, da würdest du dich sehr freuen! Ich herrsche auch über ganz Arkadien: Unlängst kämpfte ich Seite an Seite mit den Athenern und habe mich in der Schlacht bei Marathon so verdient gemacht, dass mir als Tapferkeitspreis die Grotte unter der Akropolis gewidmet wurde.<sup>26</sup> Wenn du also nach Athen kommst, wirst du merken, wie bedeutend der Name »Pan« dort ist.

4. {ΕΡΜΗΣ} Εἰπέ δέ μοι, γεγάμηκας, ὦ Πάν, ἦδη; τοῦτο γάρ, οἶμαι, καλοῦσίν σε.

{ΠΑΝ} Οὐδαμῶς, ὦ πάτερ· ἐρωτικός γάρ εἰμι καί οὐκ ἄν ἀγαπήσαιμι συνῶν μῆα.

{ΕΡΜΗΣ} Ταῖς οὖν αἰξί δηλαδὴ ἐπιχειρεῖς.

{ΠΑΝ} Σὺ μὲν σκώπτεις, ἐγὼ δὲ τῆ τε Ἥχοι καὶ τῆ Πίτυϊ σύνεμι καὶ ἀπάσαις ταῖς τοῦ Διονύσου Μαινάσι καὶ πάνυ σπουδάζομαι πρὸς αὐτῶν.

{ΕΡΜΗΣ} Οἶσθα οὖν, ὦ τέκνον, ὅ τι χαρῖση τὸ πρῶτον αἰτοῦντί μοι;

{ΠΑΝ} Πρόσταττε, ὦ πάτερ.

{ΕΡΜΗΣ} Ἡμεῖς μὲν εἰδῶμεν ταῦτα, καὶ\* πρόσιθί μοι καὶ φιλοφρονοῦ· πατέρα δὲ ὄρα μὴ καλέσης με ἄλλου ἀκούοντος.

### 3 [23]. ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ ΚΑΙ ΔΙΟΝΥΣΟΥ

1. {ΑΠΟΛΛΩΝ} Τί ἂν λέγοιμεν; ὁμομητριῶν, ὦ Δίονυσε, ἀδελφούς εἶναι\* Ἔρωτα καὶ Ἐρμαφροδίτον καὶ Πρίαπον, ἀνομοιοτάτους ὄντας\* τὰς μορφὰς καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα; ὁ μὲν γὰρ πάγκαλος καὶ τοξότης καὶ δύναμιν οὐ μικρὰν περιβεβλημένος ἀπάντων ἄρχων, ὁ δὲ θῆλυς καὶ ἡμίανδρος καὶ ἀμφίβолоς τὴν ὄψιν – οὐκ ἂν διακρίναις εἴτ' ἔφηβός ἐστιν εἴτε καὶ παρθένος –, ὁ δὲ καὶ πέρα τοῦ εὐπρεποῦς ἀνδρικός ὁ Πρίαπος.

{ΔΙΟΝΥΣΟΣ} Μηδὲν θαυμάσης, ὦ Ἀπολλων· οὐ γὰρ Ἀφροδίτη αἰτία τούτου, ἀλλὰ οἱ πατέρες διάφοροι γεγεννημένοι, ὅπου γε καὶ ὁμοπάτριοι πολλάκις ἐκ μιᾶς γαστρὸς, ὁ μὲν ἄρσην, ἡ δὲ θήλεια, ὥσπερ ὑμεῖς, γίνονται.

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Ναί· ἀλλ' ἡμεῖς ὅμοιοί ἐσμεν καὶ ταῦτα ἐπιτηδεύομεν· τοξόται γὰρ ἄμφω.

{ΔΙΟΝΥΣΟΣ} Μέχρι μὲν τόξου τὰ αὐτά, ὦ Ἀπολλων· ἐκεῖνα δὲ οὐχ ὅμοια, ὅτι ἡ μὲν Ἄρτεμις ξενοκτονεῖ ἐν Σκύθαις, σὺ δὲ μαντεύῃ καὶ θεραπεύεις\* τοὺς κάμνοντας.

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Οἶει γὰρ τὴν ἀδελφὴν χαίρειν τοῖς Σκύθαις; ἢ γε καὶ παρεσκεύασται, ἦν τις Ἑλλήν ἀφίκηταί ποτε εἰς τὴν Ταυρικὴν, συνεκπλεῦσαι μετ' αὐτοῦ μυσσάτομένη τὰς σφαγάς.

2. {ΔΙΟΝΥΣΟΣ} Εὐ γε ἐκείνη ποιοῦσα. ὁ μέντοι Πρίαπος – γελοῖον γάρ τι σοι διηγῆσομαι – πρόφην ἐν Λαμψάκῳ γενόμενος, ἐγὼ μὲν περιήειν\* τὴν πόλιν, ὁ δὲ ὑποδεξάμενός με καὶ ξενίσας παρ' αὐτῷ,

4. {Hermes} Sag mir, Pan (das ist doch dein Name, oder?): Hast du schon eine Ehefrau?

{Pan} Überhaupt nicht, Vater. Ich bin nämlich dem erotischen Genuss sehr zugeneigt<sup>27</sup> und könnte mich nicht damit begnügen, mit nur einer Frau zu schlafen.

{Hermes} Du machst dich natürlich an Ziegen ran ...

{Pan} Du machst Witze! Ich schlafe mit Echo und mit Pitys<sup>28</sup> und mit allen Mänaden<sup>29</sup> aus dem Kreis des Dionysos. Ich bin sehr begehrt von ihnen.

{Hermes} Mein Kind, weißt du, womit du mir den besten Gefallen erweisen könntest?

{Pan} Befehl, Vater!

{Hermes} Lass uns das wissen, und komm jetzt zu mir und umarme mich – aber nenn' mich bloß nicht »Vater«, wenn ein anderer zuhört!

### 3. Gespräch zwischen Apollon und Dionysos

1. {Apollon} Was soll man dazu sagen? Von der gleichen Mutter, lieber Dionysos, stammen die Brüder Eros, Hermaphrodit und Priapos,<sup>30</sup> und sind doch völlig verschieden in ihrem Aussehen und Tun! Wunderschön der eine, ein Bogenschütze, ausgestattet mit nicht geringer Macht, herrscht er über alle Wesen,<sup>31</sup> der zweite feminin und nur ein halber Mann, mit einem undefinierten Äußeren – du könntest nicht unterscheiden, ob er ein Junge oder ein Mädchen ist; der dritte hingegen, Priapos, ist sehr männlich, ja, mehr als es sich ziemt ...<sup>32</sup>

{Dionysos} Wunder' dich doch nicht, Apollon! Der Grund ist nicht bei Aphrodite zu suchen, sondern bei den Vätern, die so verschieden sind, wo doch auch Geschwister, die denselben Vater haben und aus derselben Gebärmutter kommen, oft das eine männlich und das andere weiblich geraten – wie bei euch.<sup>33</sup>

{Apollon} Schon, aber wir sind uns ähnlich und haben die gleichen Tätigkeiten, wir tragen nämlich beide den Bogen.<sup>34</sup>

{Dionysos} Die Ähnlichkeit hört beim Bogen auf, Apollon; folgende Dinge sind nicht ähnlich: Artemis lässt bei den Skythen Fremde umbringen,<sup>35</sup> du hingegen gibst Orakel und heilst die Kranken.<sup>36</sup>

{Apollon} Meinst du denn, meine Schwester habe Freude an den Skythen? Sie hat schon Vorbereitungen getroffen, falls ein Grieche,<sup>37</sup> egal wer, irgendwann in die Tauris kommen sollte, mit ihm fortzusegeln, weil sie das Gemetzel ekelt.

2. {Dionysos} Und gut tut sie daran. Priapos hingegen ... Ich will dir eine lustige Geschichte erzählen: Als ich neulich nach Lampsakos<sup>38</sup> kam, spazierte ich durch die Stadt, er empfing mich und bot mir Unterkunft

ἐπειδὴ ἀνεπαυσάμεθα, ἐν τῷ συμποσίῳ ἱκανῶς ὑποβεβρεγμένος\* κατ' αὐτάς που μέσας νύκτας ἐπαναστάς ὁ γενναῖος – αἰδούμαι δὲ λέγειν – \*ἐπείρασε.

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Ὡ Διόνυσε, τοιοῦτός ἐστι.\* σὺ δὲ τί πρὸς ταῦτα;

{ΔΙΟΝΥΣΟΣ} Τί γὰρ ἄλλο ἢ ἐγέλασα;

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Εὖ γε, τὸ μὴ χαλεπῶς μηδὲ ἀγρίως· συγγνωστὸς γάρ, εἰ καλὸν σε οὕτως ὄντα ἐπείρα.

{ΔΙΟΝΥΣΟΣ} Τοῦτου μὲν ἔνεκα καὶ ἐπὶ σὲ ἄν, ὦ Ἄπολλον, ἀγάγοι τὴν πείραν· καλὸς γὰρ σὺ καὶ κομήτης, ὡς καὶ νήφοντα ἄν σοι τὸν Πρίαπον ἐπιχειρήσαι.

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Ἄλλ' οὐκ ἐπιχειρήσει γε, ὦ Διόνυσε· ἔχω γὰρ μετὰ τῆς κόμης καὶ τόξα.

#### 4 [24]. ΕΡΜΟΥ ΚΑΙ ΜΑΙΑΣ

1. {ΕΡΜΗΣ} Ἔστι γὰρ τις, ὦ μήτερ, ἐν οὐρανῷ θεὸς ἀθλιώτερος ἐμοῦ;

{ΜΑΙΑ} Μὴ λέγε, ὦ Ἐρμῆ, τοιοῦτον μηδέν.

{ΕΡΜΗΣ} Τί μὴ λέγω, ὅς τοσαῦτα πράγματα ἔχω μόνος κάμνων καὶ πρὸς τοσαύτας ὑπηρεσίας διασπώμενος; ἔωθεν μὲν γὰρ ἐξαναστάντα σαίρειν τὸ συμπόσιον δεῖ καὶ διαστρώσαντα τὴν κλισίαν εὐθετίσαντά τε ἕκαστα παρεστάναι τῷ Διὶ καὶ διαφέρειν τὰς ἀγγελίας τὰς παρ' αὐτοῦ ἄνω καὶ κάτω ἡμεροδρομοῦντα, καὶ ἐπανελθόντα ἤδη\* κεκοιμημένον παρατιθέναι τὴν ἀμβροσίαν· πρὶν δὲ τὸν νεώνητον τοῦτον οἰνοχόον ἤκειν, καὶ τὸ νέκταρ ἐγὼ ἐνέχεον.

τὸ δὲ πάντων δεινότατον, ὅτι μηδὲ νυκτὸς καθεύδω μόνος τῶν ἄλλων, ἀλλὰ δεῖ με καὶ τότε τῷ Πλούτωνι ψυχαγωγεῖν καὶ νεκροπομπὸν εἶναι καὶ παρεστάναι τῷ δικαστηρίῳ· οὐ γὰρ ἱκανά μοι τὰ τῆς ἡμέρας ἔργα, ἐν παλαιστραῖς εἶναι καὶ ταῖς ἐκκλησίαις κηρύττειν καὶ ῥήτορας ἐκδιδάσκειν, ἀλλ' ἔτι καὶ νεκρικὰ συνδιαπράττειν μεμερισμένον.

2. καίτοι τὰ μὲν τῆς Λήδας τέκνα παρ' ἡμέραν ἐκάτερος ἐν οὐρανῷ ἢ ἐν ἄδου εἰσίν, ἐμοὶ δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν κάκεινα καὶ ταῦτα ποιεῖν ἀναγκαῖον· καὶ \*ὁ μὲν Ἀλκμήνης καὶ (ὁ) Σεμέλης υἱός\* ἐκ

bei ihm zuhause. Als wir uns zur Ruhe begeben hatten, da stand der edle Bursche – er hatte beim Trinkgelage wirklich genug gebechert – just gegen Mitternacht auf und – ich schäm’ mich weiterzureden! – vögelte mich!

{Apollon} Oh Dionysos, so ist er nun mal. Und du? Was tatest du daraufhin?

{Dionysos} Ich habe gelacht, was sonst?

{Apollon} Richtig so! Weder unhöflich noch brüsk. Man muss ja etwas Verständnis aufbringen, wenn er versucht hat, dich zu erobern, hübsch wie du bist!

{Dionysos} Was das betrifft, würde er es auch bei dir probieren, lieber Apollon: Denn du bist auch hübsch und hast schöne Haare,<sup>39</sup> so sehr, dass sich Priapos sogar in nüchternem Zustand an dich heranmachen würde.

{Apollon} Er wird sich aber nicht heranmachen, lieber Dionysos: Ich habe nämlich nicht nur schönes Haar, sondern auch Bogen und Pfeile.

#### 4. Gespräch zwischen Hermes und <seiner Mutter> Maia<sup>40</sup>

1. {Hermes} Gibt es im Himmel einen Gott, der unglücklicher<sup>41</sup> ist als ich, Mutter?

{Maia} Hermes, sag’ doch nicht so was!

{Hermes} Wieso nicht?! Nur ich habe so viele Probleme; ich mühe mich ab und bin zwischen so vielen Dienstleistungen<sup>42</sup> hin und her gerissen. Früh aufstehen nämlich muss ich, den Festsaal fegen, die Liegesofas neu beziehen,<sup>43</sup> alles wieder in Ordnung bringen, dann Zeus meine Aufwartung machen, seine Botschaften überbringen,<sup>44</sup> rauf und runter, und dafür den ganzen Tag unterwegs sein, und, kaum zurückgekommen, noch staubbedeckt, auch schon wieder Ambrosia servieren.<sup>45</sup> Als dieser frisch erworbene Sklave<sup>46</sup> als Mundschenk noch nicht da war, habe ich auch den Nektar ausgeschenkt. Aber das Schlimmste von allem ist, dass ich als einziger von allen Göttern nachts nicht schlafen gehe, sondern auch dann muss ich für Pluton Seelenführer sein und den Toten den Weg weisen und dem Totengericht als Diener zur Verfügung stehen.<sup>47</sup> Denn es sind ja nicht genug für mich die Aufgaben tagsüber: in den Turnhallen anwesend sein<sup>48</sup> und in den Volksversammlungen als Herold fungieren<sup>49</sup> und Redner belehren,<sup>50</sup> – sondern es ist mir noch zugefallen, die Angelegenheiten der Toten mit zu verwalten.

2. Dabei sind die Kinder der Leda<sup>51</sup> doch jeden zweiten Tag beide entweder im Himmel oder in der Unterwelt, für mich hingegen ist es notwendig, jeden Tag sowohl hier als auch dort zu arbeiten; und der Sohn von Alkmene<sup>52</sup> und der von Semele,<sup>53</sup> die ja von elenden<sup>54</sup> Frauen



γυναικῶν δυστήνων γενόμενοι εὐωχοῦνται ἀφρόντιδες, ὁ δὲ Μαίας τῆς Ἀτλαντος\* διακονοῦμαι αὐτοῖς. καὶ νῦν ἄρτι ἤκοντά με ἀπὸ Σιδῶνος παρὰ τῆς Κάδμου θυγατρὸς, ἐφ' ἣν πέπομφέ με ὀψόμενον ὅ τι πράττει ἡ παῖς, μηδὲ ἀναπνεύσαντα πέπομφεν αὐθις εἰς τὸ Ἄργος ἐπισκεψόμενον τὴν Δανάην, „εἴτ' ἐκείθεν εἰς Βοιωτίαν“, φησίν, „ἐλθῶν ἐν παρόδῳ τὴν Αντιόπην ιδέ.“ καὶ ὅλως ἀπηγόρευκα ἤδη. εἰ γοῦν δυνατὸν ἦν, ἡδέως ἂν ἠξίωσα πεπερᾶσθαι, ὥσπερ οἱ ἐν γῆ κακῶς δουλεύοντες.

{ΜΑΙΑ} Ἐὰ ταῦτα, ὦ τέκνον· χρὴ γὰρ πάντα ὑπηρετεῖν τῷ πατρὶ νεανίαν ὄντα. καὶ νῦν ὥσπερ ἐπέμφθης σόβει εἰς Ἄργος, εἴτα εἰς τὴν Βοιωτίαν, μὴ καὶ πληγὰς βραδύνων λάβῃς· ὀξύχολοι γὰρ οἱ ἐρῶντες.

### 5 [1]. ΠΡΟΜΗΘΕΩΣ ΚΑΙ ΔΙΟΣ

1. {ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ} Λύσόν με, ὦ Ζεῦ· δεινὰ γὰρ ἤδη πέπονθα.

{ΖΕΥΣ} Λύσω σε, φῆς, ὃν ἐχρῆν βαρυτέρας πέδας ἔχοντα καὶ τὸν Καύκασον ὅλον ὑπὲρ κεφαλῆς ἐπικείμενον ὑπὸ ἐκκαίδεκα γυπῶν μὴ μόνον κείρεσθαι τὸ ἦπαρ, ἀλλὰ καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ὀρύττεσθαι, ἀνθ' ὧν τοιαυθ' ἡμῖν ζῶα, τοὺς ἀνθρώπους, ἔπλασας καὶ τὸ πῦρ ἔκλεψας καὶ γυναῖκας ἐδημιούργησας; ἃ μὲν γὰρ ἐμὲ ἐξηπάτησας ἐν τῇ νομῇ τῶν κρεῶν, ὅσα πιμελῆ κεκαλυμμένα παραθεις καὶ τὴν ἀμείνω τῶν μοιρῶν σεαυτῷ φυλάττων, τί χρὴ λέγειν;

{ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ} Οὐκουν ἱκανὴν ἤδη τὴν δίκην ἐκτέτικα, τοσοῦτον χρόνον τῷ Καυκάσῳ προσηλωμένος τὸν κάκιστα ὀρνέων ἀπολούμενον ἀετὸν τρέφων τῷ ἦπατι;

{ΖΕΥΣ} Οὐδὲ πολλοστημόριον τοῦτο ὧν σε δεῖ παθεῖν.

{ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ} Καὶ μὴν οὐκ ἀμισθὶ με λύσεις, ἀλλὰ σοι μηνύσω τι, ὦ Ζεῦ, πάνυ ἀναγκαῖον.

{ΖΕΥΣ} Κατασοφίζη με, ὦ Προμηθεῦ.

2. {ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ} Καὶ τί πλέον ἔξω; οὐ γὰρ ἀγνοήσεις αὐθις ἔνθα ὁ Καύκασός ἐστιν, οὐδὲ ἀπορήσεις δεσμῶν, ἦν τι τεχνάζων ἀλίσκωμαι.

{ΖΕΥΣ} Εἰπέ πρότερον ὄντινα μισθὸν ἀποτίσεις ἀναγκαῖον ἡμῖν ὄντα.

geboren wurden, schmausen sorglos <unter den Göttern>,<sup>55</sup> während ich, der Sohn der Maia, der Tochter des (Titanen) Atlas, sie bedienen muss! Und jetzt komme ich soeben aus Sidon, von der Tochter des Kadmos,<sup>56</sup> zu der er mich geschickt hatte, um zu schauen, was das Mädchen so treibt, ich hab nicht mal durchgeatmet, und schon schickt er mich wieder nach Argos, um Danae zu überwachen,<sup>57</sup> „Anschließend“, sagt er, „geh von dort aus nach Böötien und schau im Vorbeigehen nach Antiope.“<sup>58</sup> Ich hab es schon total satt! Wenn es nur möglich wäre, würde ich gerne verkauft werden, wie jene Sklaven, die auf der Erde schlecht dienen.

{Maia} Kind, lass das! Du musst deinem Vater in allem gehorchen, weil du jung bist. Und jetzt, da du geschickt worden bist, sause nach Argos und anschließend nach Böötien, damit du nicht auch Schläge erntest: Die, die verliebt sind, werden schnell zornig.

#### 5. Gespräch zwischen Prometheus und Zeus<sup>59</sup>

1. {Prometheus} Zeus! Binde mich los!<sup>60</sup> Ich habe genug gelitten!

{Zeus} Losbinden soll ich dich, sagst du? Du solltest noch schwerere Ketten tragen, der ganze Kaukasus sollte auf deinem Kopf lasten und von sechzehn Geiern sollte nicht nur deine Leber gefressen, sondern sollten auch deine Augen ausgekratzt werden, als Strafe dafür, dass du uns Göttern diese Lebewesen, die Menschen, geformt, das Feuer gestohlen und ... die Frauen erschaffen hast!<sup>61</sup> Was deinen Betrug mir gegenüber bei der Zuteilung des Opferfleisches betrifft, als du mir in Fett gehüllte Knochen vorgesetzt und für dich die besseren Stücke unterschlagen hast: Was soll man dazu sagen?!

{Prometheus} Bin ich nicht schon genug gestraft? So lange Zeit schon am Kaukasusgebirge festgenagelt ernähre ich mit meiner Leber den scheußlichsten der Vögel (verrecken soll er!), den Adler.

{Zeus} Das ist weniger als der kleinste Teil von dem, was du noch leiden musst.

{Prometheus} Aber Zeus, du würdest mich nicht ohne Gegenleistung befreien – nein, ich werde dich über etwas in Kenntnis setzen, was ganz dringend ist.

{Zeus} Du willst mich beschwindeln,<sup>62</sup> Prometheus!

2. {Prometheus} Und was hätte ich davon? Im Falle eines erneuten Betrugs wirst du nicht vergessen haben, wo der Kaukasus liegt, und Ketten werden dir nicht fehlen, sollte ich dabei ertappt werden, etwas auszuhecken.

{Zeus} Sag mir zuerst, was für eine Gegenleistung du erbringen wirst, die für mich<sup>63</sup> so dringend wäre.

{ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ} Ἦν εἶπω ἐφ' ὅ τι βαδίξεις νῦν, ἀξιόπιστος ἔσομαί σοι καὶ περὶ τῶν ὑπολοίπων μαντευόμενος;

{ΖΕΥΣ} Πῶς γὰρ οὐ;

{ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ} Παρὰ τὴν Θέτιν, συνεσόμενος αὐτῇ.

{ΖΕΥΣ} Τουτί μὲν ἔγνωσ· τί δ' οὖν τὸ ἐπὶ τούτῳ; δοκεῖς γὰρ ἀληθές τι ἔρειν.

{ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ} Μηδέν, ὦ Ζεῦ, κοινωνήσης τῇ Νηρείδι· ἦν γὰρ αὐτῇ κυοφορήσῃ ἐκ σοῦ, τὸ τεχθὲν ἴσα ἐργάσεται σε οἷα καὶ σὺ ἔδρασας τὸν Κρόνον\*.

{ΖΕΥΣ} Τοῦτο φῆς, ἐκπεσεῖσθαί με τῆς ἀρχῆς;

{ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ} Μὴ γένοιτο, ὦ Ζεῦ. πλὴν τοιοῦτό γε ἡ μίξις αὐτῆς ἀπειλεῖ.

{ΖΕΥΣ} Χαιρέτω τοιγαροῦν ἡ Θέτις· σὲ δὲ ὁ Ἥφαιστος ἐπὶ τούτοις λυσάτω.

## 6 [2]. ΕΡΩΤΟΣ ΚΑΙ ΔΙΟΣ

1. {ΕΡΩΣ} Ἄλλ' εἰ καὶ τι ἤμαρτον, ὦ Ζεῦ, σύγγνωθί μοι· παίδιον γὰρ εἰμι.

{ΖΕΥΣ} Σὺ παίδιον, ὦ Ἔρως, ὃς ἀρχαιότερος εἶ πολὺ Ἰαπετοῦ; ἢ διότι μὴ πῶγωνα μηδὲ πολιὰς ἔφυσας, διὰ ταῦτα καὶ βρέφος ἀξιόις νομίζεσθαι, γέρων καὶ πανοῦργος ὢν;

{ΕΡΩΣ} Τί δέ\* σε μέγα ἠδίκησα ὁ γέρων ὡς φῆς ἐγώ, διότι με καὶ πεδήσαι διανοῆ;

{ΖΕΥΣ} Σκόπει, ὦ κατάρατε, εἰ μικρά, ὃς ἐμοὶ μὲν οὕτως ἐντρυφᾶς, ὥστε οὐδέν ἐστιν ὃ μὴ πεποίηκάς με, σάτυρον, ταῦρον, χρυσόν, κύκνον, ἀετόν· ἐμοῦ δὲ ὄλωσ οὐδεμίαν ἦντινα ἐρασθῆναι πεποίηκας, οὐδὲ συνῆκα ἠδὺς γυναικὶ διὰ σὲ γεγενημένος, ἀλλὰ με δεῖ μαγα-νεύειν ἐπ' αὐτάς καὶ κρύπτειν ἐμαυτόν· αἱ δὲ τὸν μὲν ταῦρον ἢ κύκνον φιλοῦσιν, ἐμὲ δὲ ἦν ἴδωσι, τεθναῖσιν ὑπὸ τοῦ δέους.

2. {ΕΡΩΣ} Εἰκότως· οὐ γὰρ φέρουσιν, ὦ Ζεῦ, θνηταὶ οὔσαι τὴν σὴν πρόσοψιν.

{ΖΕΥΣ} Πῶς οὖν τὸν Ἀπόλλω ὁ Βράγχος καὶ ὁ Ὑάκινθος φιλοῦσιν;

{ΕΡΩΣ} Ἀλλὰ ἡ Δάφνη κάκεινον ἔφευγε καίτοι κομήτην καὶ ἀγένειον ὄντα. εἰ δ' ἐθέλεις ἐπέραστος εἶναι, μὴ ἐπίσειε τὴν αἰγίδα

{Prometheus} Wenn ich dir sage, wohin du jetzt vorhast zu gehen, werde ich in deinen Augen glaubwürdig sein und auch beim Rest als zuverlässig gelten?

{Zeus} Natürlich.

{Prometheus} Zu Thetis<sup>64</sup> gehst du, um mit ihr zu schlafen.<sup>65</sup>

{Zeus} Du hast es erkannt. Und was weiter? Du scheinst ja die Wahrheit zu sagen.

{Prometheus} Zeus, du solltest dich auf gar keinen Fall mit der Nereide vereinigen! Wenn die nämlich von dir schwanger wird, wird ihr Kind dir das Gleiche antun, was auch du mit Kronos gemacht hast.<sup>66</sup>

{Zeus} Du meinst, ich werde meine Herrschaft verlieren?

{Prometheus} Das sei ferne, oh Zeus! Nur: So etwas lässt der Sex mit ihr befürchten.

{Zeus} Na dann Lebewohl zu Thetis! Und dich soll Hephaistos als Dankeschön dafür losbinden.<sup>67</sup>

## 6. Gespräch zwischen Eros und Zeus

1. {Eros} Aber wenn ich auch einen Fehler gemacht habe, verzeih' mir, oh Zeus – ich bin ja noch ein kleines Kind!

{Zeus} Du ein kleines Kind, Eros? Du bist noch viel älter als Iapetos!<sup>68</sup> Oder nur weil dir kein Bart und keine grauen Haare wachsen, deswegen erhebst den Anspruch, als Säugling zu gelten, du, der du ein alter Verbrecher bist?!<sup>69</sup>

{Eros} Worin denn<sup>70</sup> habe ich Alter (wie du mich nennst) dir großes Unrecht getan, dass du sogar erwägst, mich in Ketten zu legen?

{Zeus} Schau' nur selbst, ob es Kleinigkeiten sind, verfluchter Kerl! Du treibst so sehr dein Spiel mit mir, dass es nichts gibt, in das du mich nicht schon mal verwandelt hast: in einen Satyr, einen Stier, in Gold, einen Schwan, einen Adler ...<sup>71</sup> Dass sich dagegen irgendeine Frau in mich verliebt hätte, hast du überhaupt nie bewirkt, und ich habe noch nie bemerkt, dass ich einer Frau dank dir begehrenswert gewesen wäre, sondern ich brauche immer einen Trick<sup>72</sup> für sie und muss mein wahres Ich verbergen; sie aber lieben den Stier oder den Schwan, und falls sie mich sehen, sind sie vor Angst sofort tot.<sup>73</sup>

2. {Eros} Kein Wunder: Sie ertragen den Anblick deiner Person nicht, oh Zeus, weil sie sterblich sind.

{Zeus} Warum also lieben Branchos<sup>74</sup> und Hyakinthos<sup>75</sup> den Gott Apollon?

{Eros} Aber Daphne floh auch vor ihm,<sup>76</sup> obwohl er schöne lange Haare hatte und keinen Bart trug. Wenn du begehrenswert sein willst, dann schwinde nicht deinen Schild und halte keinen Blitz in der Hand,

μηδὲ τὸν κεραυτὸν φέρε, ἀλλ' ὡς ἡδιστὸν ποίει σεαυτὸν, ἀπαλὸν ὀφθῆναι, καθειμένον\* βοστρύχους, τῇ μίτρα τούτους ἀνειλημμένους\*, πορφυρίδα ἔχε, ὑποδέου χρυσίδας, ὑπ' αὐλῶ καὶ τυμπάνοις εὐρυθμα βαίνει, καὶ ὄψει ὅτι πλείους ἀκολουθήσουσί σοι τῶν Διονύσου Μαινάδων.

{ΖΕΥΣ} Ἄπαγε· οὐκ ἂν δεξαίμην ἐπέραστος εἶναι τοιοῦτος γενόμενος.

{ΕΡΩΣ} Οὐκοῦν, ὦ Ζεῦ, μηδὲ ἐρᾶν θέλε· ῥάδιον γὰρ τοῦτό γε.

{ΖΕΥΣ} Οὐκ, ἀλλὰ ἐρᾶν μὲν, ἀπραγμονέστερον δὲ αὐτῶν τυγχάνειν\*· ἐπὶ τούτοις {αὐτοῖς}\* ἀφήμι σε.

### 7 [3]. ΔΙΟΣ ΚΑΙ ΕΡΜΟΥ

1. {ΖΕΥΣ} Τὴν τοῦ Ἰνάχου παῖδα τὴν καλὴν οἶσθα, ὦ Ἐρμῆ;

{ΕΡΜΗΣ} Μῆ\* τὴν Ἰὼ λέγεις;

{ΖΕΥΣ} Οὐκέτι παῖς ἐκείνη ἐστίν, ἀλλὰ δάμαλις.

{ΕΡΜΗΣ} Τεράστιον τοῦτο· τῶ τρόπῳ δ' ἐνηλλάγη;

{ΖΕΥΣ} Ζηλοτυπῆσασα ἢ Ἥρα μετέβαλεν αὐτήν, καὶ νῦν ἄλλο\* τι δεινὸν ἐπιμεμηχάνηται τῇ κακοδαίμονι· βουκόλον τινὰ πολυόμματον Ἄργον τοῦνομα ἐπέστησεν, ὃς νέμει τὴν δάμαλιν ἄυπνος ὢν.

{ΕΡΜΗΣ} Τί οὖν ἡμᾶς χρῆ ποιεῖν;

{ΖΕΥΣ} Καταπτάμενος ἐς τὴν Νεμέαν – ἐκεῖ δέ που ὁ Ἄργος βουκολεῖ – ἐκείνον ἀπόκτεινον, τὴν δὲ Ἰὼ διὰ τοῦ πελάγους ἐς τὴν Αἴγυπτον ἀγαγὼν Ἴσιν ποιήσον· καὶ τὸ λοιπὸν ἔστω θεὸς τῶν ἐκεῖ καὶ τὸν Νεῖλον ἀναγέτω καὶ τοὺς ἀνέμους ἐπιπεμπέτω καὶ σφζέτω τοὺς πλέοντας.

### 8 [5]. ΗΡΑΣ ΚΑΙ ΔΙΟΣ

1. {ΗΡΑ} Ἐξ οὗ τὸ μειράκιον τοῦτο, ὦ Ζεῦ, τὸ Φρύγιον ἀπὸ τῆς Ἰδης ἀρπάσας δεῦρο ἀνήγαγες, ἔλαττόν μοι τὸν νοῦν προσέχεις.

{ΖΕΥΣ} Καὶ τοῦτο γάρ, ὦ Ἥρα, ζηλοτυπεῖς ἤδη ἀφελὲς οὕτω καὶ ἀλυπότατον; ἐγὼ δὲ ὦμην ταῖς γυναιξὶ μόναις χαλεπήν σε εἶναι, ὅποσαι ἂν ὀμιλήσωσί μοι.

2. {ΗΡΑ} Οὐδ' ἐκεῖνα μὲν εὖ ποιεῖς οὐδὲ πρόποντα σεαυτῶ, ὃς ἀπάντων θεῶν δεσπότης ὢν ἀπολιπὼν ἐμέ, τὴν νόμῳ γαμετὴν, ἐπὶ τὴν γῆν κάτει μοιχεύσων, χρυσίον ἢ σάτυρος ἢ ταῦρος γενόμενος.

sondern mach dich möglichst angenehm, zärtlich anzusehen, mit lang herabwallenden Locken und die mit einem Band hochgebunden, trage ein purpurnes Gewand, zieh' goldene Schuhe an, schreite harmonisch voran nach dem Rhythmus von Aulos<sup>77</sup> und Trommeln und du wirst sehen, dass dir mehr Frauen nachlaufen als die Mänaden, die Dionysos hat.

{Zeus} Unsinn! Ich kann nicht akzeptieren, in solchem Aufputz behrenswert zu sein!

{Eros} Dann darfst du nicht lieben wollen, oh Zeus. Das ist doch leicht.

{Zeus} Nein, Frauen lieben will ich ja, sie aber mit weniger Mühe herumkriegen: Unter diesen Bedingungen lasse ich dich wieder frei.

### 7. Gespräch zwischen Zeus und Hermes

1. {Zeus} Die Tochter des Inachos,<sup>78</sup> die hübsche, kennst du sie, Hermes?

{Hermes} Meinst du etwa Io?<sup>79</sup>

{Zeus} Sie ist kein Mädchen mehr, sondern eine junge Kuh.

{Hermes} Ein Mirakel ist das! Aber wie wurde sie verwandelt?

{Zeus} Hera hat sie verwandelt,<sup>80</sup> rasend vor Eifersucht. Aber sie hat sich noch etwas anderes Neues und Schlimmes für die Arme ausgedacht: Einen Hirten<sup>81</sup> mit vielen Augen<sup>82</sup> namens Argos hat sie bei ihr platziert, der die junge Kuh auf der Weide hütet<sup>83</sup> – und er schläft nie.<sup>84</sup>

{Hermes} Was bleibt uns also zu tun?

{Zeus} Fliege hinab nach Nemea<sup>85</sup> – irgendwo dort versieht Argos seine Hütedienste – und töte ihn, bring dann Io über das Meer nach Ägypten<sup>86</sup> und mach aus ihr die Göttin Isis;<sup>87</sup> und in der Zukunft soll sie eine von den dortigen Gottheiten sein, für die Nilschwemme sorgen, die Winde senden und die Seefahrer schützen.<sup>88</sup>

### 8. Gespräch zwischen Hera und Zeus<sup>89</sup>

1. {Hera} Zeus, seit du diesen Knaben<sup>90</sup> aus Phrygien<sup>91</sup> vom Berg Ida<sup>92</sup> weggeholt und hierher<sup>93</sup> gebracht hast,<sup>94</sup> genieße ich weniger deine Aufmerksamkeit.

{Zeus} Auf den bist du eifersüchtig, Hera? Obwohl er noch so naiv und völlig harmlos ist? Ich dachte, du wärst nur auf die Frauen böse, die mit mir Umgang pflegen.

2. {Hera} Auch das ist nicht in Ordnung und geziemt dir nicht, wenn du nämlich, der du Herrscher über alle Götter bist, mich, deine gesetzmäßige Gemahlin, zurücklässt, und auf die Erde hinabsteigst, um dort herumzuhuren, nachdem du dich in Gold oder einen Satyr oder einen

πλήν ἄλλ' ἐκείναι μὲν σοι κὰν ἐν γῆ μένουσι· τὸ δὲ Ἰδαῖον τοῦτο παιδίον ἀρπάσας ἀνέπτῃς, ὧ γενναιότατε ἀετῶν, καὶ συνοικεῖ ἡμῖν ἐπὶ κεφαλῇ μοι ἀνενεχθέν, οἰνοχοοῦν δὴ τῷ λόγῳ. οὕτως ἠπόρεις οἰνοχῶν, καὶ ἀπηγορεύεσθαι ἄρα ἢ τε Ἥβη καὶ ὁ Ἥφαιστος διακονοῦμενοι; σὺ δὲ καὶ τὴν κύλικα οὐκ ἂν ἄλλως λάβοις παρ' αὐτοῦ ἢ φιλήσας πρότερον αὐτὸν ἀπάντων ὁρώντων, καὶ τὸ φίλημά σοι ἦδιον τοῦ νέκταρος, καὶ διὰ τοῦτο οὐδὲ διψῶν πολλάκις αἰτεῖς πιεῖν· ἐνίστε δὲ\* καὶ ἀπογευσάμενος μόνον ἔδωκας ἐκείνῳ, καὶ πιόντος ἀπολαβὴν τὴν κύλικα ὅσον ἐπίλοιπον\* ἐν αὐτῇ πίνεις, ὅθεν καὶ ὁ παῖς ἔπιε καὶ ἔνθα προσήρμοσε τὰ χεῖλη, ἵνα καὶ πίνης ἅμα καὶ φιλήσας· πρῶτην δὲ ὁ βασιλεὺς καὶ ἀπάντων πατήρ ἀποθέμενος τὴν αἰγίδα καὶ τὸν κεραυνὸν ἐκάθησο ἀστραγαλίζων μετ' αὐτοῦ, ὁ πῶγωνα τηλικούτων καθειμένος. ἅπαντα οὖν ὁρῶ ταῦτα, ὥστε μὴ οἶου λανθάνειν.

3. {ΖΕΥΣ} Καὶ τί δεινόν, ὧ Ἥρα, μειράκιον οὕτω καλὸν μεταξὺ πίνοντα καταφιλεῖν καὶ ἡδεσθαι ἀμφοῖν, καὶ τῷ φιλήματι καὶ τῷ νέκταρι; ἦν γοῦν ἐπιτρέψω αὐτῷ κὰν ἅπαξ φιλήσαι σέ\*, οὐκέτι μέμψη μοι ποτιμώτερον τοῦ νέκταρος οἰομένῳ τὸ φίλημα εἶναι.

{ΗΡΑ} Παιδεραστῶν οὗτοι λόγοι· ἐγὼ δὲ μὴ οὕτω μανείην ὡς τὰ χεῖλη προσενεγκεῖν τῷ μαλθακῷ τούτῳ Φρυγί οὕτως ἐκτεθλυμένῳ.

{ΖΕΥΣ} Μὴ μοι λοιδοροῦ, ὧ γενναιοτάτη, τοῖς παιδικοῖς· οὐτοσί γὰρ ὁ θηλυδρίας, ὁ βάρβαρος, ὁ μαλθακός, ἡδίων ἐμοὶ καὶ ποθεινότερος – οὐ βούλομαι δὲ εἰπεῖν, μὴ σε παροξύνω ἐπὶ πλέον.

4. {ΗΡΑ} Εἶθε καὶ γαμήσειας αὐτὸν ἐμοῦ γε ἔνεκα\*· μέμνησο γοῦν οἶά μοι διὰ τὸν οἰνοχῶν τοῦτον ἐμπαροινεῖς.

{ΖΕΥΣ} Οὐκ, ἀλλὰ τὸν Ἥφαιστον ἔδει τὸν σὸν υἱὸν οἰνοχοεῖν ἡμῖν χωλεύοντα, ἐκ τῆς καμίνου ἦκοντα, ἔτι τῶν σπινθήρων ἀνάπλεων, ἄρτι τὴν πυράγραν ἀποτεθειμένον, καὶ ἀπ' ἐκείνων αὐτοῦ τῶν δακτύλων λαμβάνειν ἡμᾶς τὴν κύλικα καὶ ἐπισπασαμένους γε φιλήσαι μεταξύ, ὃν οὐδ' ἂν ἡ μήτηρ σὺ ἡδέως φιλήσειας ὑπὸ τῆς ἀσβόλου κατηθαλωμένον τὸ πρόσωπον. ἡδῶ ταῦτα – οὐ γάρ; – καὶ παρὰ πολὺ ὁ οἰνοχός ἐκεῖνος ἐμπρέπει τῷ συμποσίῳ τῶν θεῶν, ὁ Γανυμήδης δὲ καταπεμπτέος αὐθις ἐς τὴν Ἴδην· καθάριος γὰρ καὶ

Stier verwandelt hast.<sup>95</sup> Immerhin bleiben jene Frauen wenigstens auf der Erde,<sup>96</sup> aber dieses Kind vom Ida, das hast du gepackt und bist mit ihm hochgeflogen, du edelster aller Adler, und jetzt wohnt es mit uns Göttern zusammen und macht offiziell den Mundschenk, nachdem es über meinen Kopf hinweg hier hinauf gebracht worden ist. War dein Bedarf nach einem Mundschenk so dringend? Haben Hebe<sup>97</sup> und Hephaistos<sup>98</sup> dir den Dienst aufgekündigt? Du aber nimmst den Trinkbecher aus seiner Hand nur, nachdem du ihn vor den Augen aller geküsst hast, und dieser Kuss ist für dich süßer als der Nektar<sup>99</sup> im Becher: Deswegen verlangst du, oft zu trinken, ohne durstig zu sein; manchmal nippst du nur daran und gibst ihn ihm zurück und nachdem auch er getrunken hat, nimmst du den Becher wieder und trinkst aus, was darin übrig geblieben ist, und zwar an der Stelle, wo der Junge auch getrunken und seine Lippen angesetzt hat, damit du gleichzeitig trinken und küssen kannst! Und neulich hast du, der König und Vater von allen,<sup>100</sup> die Aigis<sup>101</sup> und den Blitz abgelegt und da gesessen und mit ihm Würfel gespielt,<sup>102</sup> trotz deines langen Barts! All das sehe ich ja, denke nicht, dass du dich vor mir verstecken kannst!

3. {Zeus} Und was ist daran so schlimm, Hera, wenn man einen so schönen Knaben beim Trinken abküsst und sich an beidem erfreut, am Kuss und am Nektar? Und sollte ich ihm erlauben, einmal auch dich zu küssen, wirst du mich nicht mehr dafür tadeln, dass ich meine, sein Kuss sei köstlicher als der Nektar.

{Hera} So reden Kinderschänder! Ich aber – ich möchte nie so wahn-sinnig sein, meine Lippen diesem weichen Phryger zu nähern, der so effeminiert ist!

{Zeus} Werteste Gemahlin, beschimpfe nicht meinen Favoriten!<sup>103</sup> Denn dieser weibische Kerl, dieser Barbar, dieser Weichling ist mir teurer und für mich anziehender als ... – ich will es nicht sagen, um dich nicht noch zorniger zu machen.

4. {Hera} Dann heirate ihn doch auch noch, von mir aus! Aber behalte bitte im Gedächtnis, wie du mich wegen dieses Mundschenks beleidigst!

{Zeus} Wohl kaum! Aber soll denn dein Sohn Hephaistos uns als Mundschenk dienen, obwohl er hinkt,<sup>104</sup> und aus der Schmiede in einer Wolke aus Funken kommen, sobald er die Feuerzange abgelegt hat?!<sup>105</sup> Und sollen wir aus seinen <schmutzigen> Fingern den Trinkbecher nehmen und währenddessen einen Kerl an uns ziehen und küssen, den nicht einmal du, die Mutter, gerne küssen würdest,<sup>106</sup> mit seinem Gesicht ganz verbrannt vom heißen Ruß!?!<sup>107</sup> Das wäre viel angenehmer, oder?! Ja, ein solcher Mundschenk passt bei weitem viel besser zum Festmahl der Götter, und flugs sollte man Ganymedes zurück zum Ida



ὄδοδάκτυλος καὶ ἐπισταμένως ὀρέγει τὸ ἔκπωμα, καὶ ὃ σε λυπεῖ μάλιστα, καὶ φιλεῖ ἥδιον τοῦ νέκταρος.

5. {HPA} Νῦν καὶ χωλός, ὦ Ζεῦ, ὁ Ἥφαιστος καὶ οἱ δάκτυλοι αὐτοῦ ἀνάξιοι τῆς σῆς κύλικος καὶ ἀσβόλου μεστός ἐστι, καὶ ναυτιᾶς ὀρών αὐτόν, ἐξ οὗ τὸν καλὸν τοῦτον ἡμῖν ἢ Ἴδη ἀνέθρεψε· πάλαι δὲ οὐχ ἑώρας ταῦτα, οὐδ' οἱ σπινθήρες οὐδὲ ἡ κάμινος ἀπέτρεπὸν σε μὴ οὐ\* πίνειν παρ' αὐτοῦ.

{ZEΥΣ} Λυπεῖς, ὦ Ἥρα, σεαυτήν, οὐδὲν ἄλλο, κάμοι ἐπιτείνεις τὸν ἔρωτα ζηλοτυποῦσα· εἰ δὲ ἄχθη παρὰ παιδὸς ὠραίου δεχομένη τὸ ἔκπωμα, σοὶ μὲν ὁ υἱὸς οἰνοχοεῖτω, σὺ δέ, ὦ Γανυμήδες, ἐμοὶ μόνω δίδου\* τὴν κύλικα καὶ ἐφ' ἐκάστη δις φίλει με καὶ ὅτε πλήρη ὀρέγεις\* κᾶτα αὐθις ὅποτε παρ' ἐμοῦ λαμβάνεις\*. τί τοῦτο; δακρῦεις; μὴ δέδιθι· οἰμώξεται γάρ, ἦν τίς σε λυπεῖν ἐθέλη\*.

#### 9 [6]. ΗΡΑΣ ΚΑΙ ΔΙΟΣ

1. {HPA} Τὸν Ἰξίωνα τοῦτον, ὦ Ζεῦ, ποῖόν τινα τὸν τρόπον ἠγγῆ;

{ZEΥΣ} Ἄνθρωπον εἶναι χρηστόν, ὦ Ἥρα, καὶ συμποτικόν· οὐ γὰρ ἄν συνῆν ἡμῖν ἀνάξιος τοῦ συμποσίου ὦν.

{HPA} Ἀλλὰ ἀνάξιος ἐστίν, ὑβριστῆς γε ὦν· ὥστε μηκέτι συνέστω.

{ZEΥΣ} Τί δὲ\* ὑβρισεν; χρῆ γάρ, οἶμαι, κάμει εἰδέναι.

{HPA} Τί γὰρ ἄλλο – καίτοι αἰσχύνομαι εἰπεῖν αὐτό· τοιοῦτόν ἐστιν ὃ ἐτόλμησεν.

{ZEΥΣ} Καὶ μὴν διὰ τοῦτο καὶ μᾶλλον εἵποισ ἄν, ὅσον καὶ αἰσχίσιον ἐπεχείρησε. μὴ δ' οὖν ἐπέιρα τινά; συνήμι γὰρ ὁποῖόν τι τὸ αἰσχρόν, ὅπερ ἄν σὺ ὀκνήσειας εἰπεῖν.

2. {HPA} Αὐτὴν ἐμέ, οὐκ ἄλλην τινά, ὦ Ζεῦ, πολὺν ἤδη χρόνον. καὶ τὸ μὲν πρῶτον ἠγνόουν τὸ πρᾶγμα, διότι ἀτενὲς ἀφεώρα εἰς ἐμέ· ὁ δὲ καὶ ἔστενε καὶ ὑπεδάκρυνε, καὶ εἴ ποτε πιούσα παραδοίην τῷ Γανυμήδει τὸ ἔκπωμα, ὁ δὲ ἤτει ἐν αὐτῷ ἐκείνῳ πιεῖν καὶ λαβῶν ἐφίλει μεταξύ καὶ πρὸς τοὺς ὀφθαλμοὺς προσήγε καὶ αὐθις ἀφεώρα ἐς ἐμέ· ταῦτα δὲ ἤδη συνήην ἐρωτικά ὄντα. καὶ ἐπὶ πολὺ μὲν ἠδούμην

transportieren! Er ist nämlich sauber, hat Rosenfinger, weiß, wie der Kelch darzureichen ist, und was dich am meisten ärgert: auch seine Küsse sind süßer als der Nektar.

5. {Hera} Ach, jetzt, Zeus, hinkt Hephaistos, und seine Finger sind unwürdig deines Kelches, er ist voller Ruß und dir wird übel, wenn du ihm zuschaust, seit uns der Ida diesen Schönling hervorgebracht hat; früher dagegen hast du all das nicht bemerkt, und weder die Funken noch die Schmiede haben dich daran gehindert, dein Getränk von ihm entgegenzunehmen.

{Zeus} Du quälst dich nur selbst, Hera, weiter nichts, und mir vergrößert du das Begehren durch deine Eifersucht. Wenn es dir aber unangenehm ist, den Trinkbecher von einem hübschen Knaben entgegenzunehmen, so soll dir dein Sohn als Mundschenk dienen, und du, Ganymedes, sollst nur mir den Kelch reichen und jedes Mal sollst du mich zweimal küssen, sowohl wenn du ihn mir voll darreichst, als auch noch einmal dann, wenn du ihn von mir zurückbekommst. Was ist das? Du weinst? Keine Angst: Jeder wird es bereuen, der dir wehtun will ...

#### 9. Gespräch zwischen Hera und Zeus

1. {Hera} Diesen Ixion,<sup>108</sup> wie schätzt du seinen Charakter<sup>109</sup> ein, Zeus?

{Zeus} Ich denke, er ist ein anständiger Mann, Hera, und ein guter Zechkumpan:<sup>110</sup> Er könnte nämlich mit uns Göttern nicht verkehren, wenn er unseres Trinkgelages unwürdig wäre.

{Hera} Aber er ist unwürdig, weil er ein frecher Lüstling<sup>111</sup> ist: Er darf also nicht mehr mit dabei sein!

{Zeus} Was hat er denn verbrochen?<sup>112</sup> Das sollte ich wohl auch wissen, denke ich!?

{Hera} Ja was wohl ... ich schäme mich, es zu sagen ... doch was er gewagt hat, ist solcherart ...

{Zeus} Deswegen sprich bitte erst recht, je niederträchtiger das ist, was er versucht hat! Er hat doch nicht versucht, eine Göttin zu ...?! Ich begreife nämlich, um was für eine schändliche Tat es sich handelt, die auszusprechen du zögerst.

2. {Hera} Mich, Zeus!, mich und keine andere, und zwar schon lange! Zunächst ahnte ich nichts von der Sache, weshalb er mich immer so eindringlich anblickte; er seufzte, heimlich verdrückte er eine Träne, und wann immer ich getrunken hatte und Ganymedes den Trinkbecher zurückgab, verlangte er, genau aus dem zu trinken, er nahm ihn, von Zeit zu Zeit küsste er ihn, er führte ihn zu seinen Augen und schaute mich dann wieder an.<sup>113</sup> Da begriff ich dann, dass das erotische Gesten waren,

λέγειν πρὸς σὲ καὶ ὦμην παύσεσθαι τῆς μανίας τὸν ἄνθρωπον· ἐπεὶ δὲ καὶ λόγους ἐτόλμησέ μοι προσενεγκεῖν, ἐγὼ μὲν ἀφείσα αὐτὸν ἐτι δακρύνοντα καὶ προσκυλινδούμενόν\* μου, ἐπιφραξαμένη τὰ ὦτα, ὡς μηδὲ ἀκούσαιμι αὐτοῦ ὑβριστικὰ ἱκετεύοντος, ἀπήλθον σοὶ φράσουσα· σὺ δὲ αὐτὸς ὄρα, ὅπως μέτει τὸν ἄνδρα.

3. {ΖΕΥΣ} Εὐ γὰρ ὁ κατάρατος· ἐπ' ἐμὲ αὐτὸν καὶ μέχρι τῶν Ἑρας γάμων; τοσοῦτον ἐμεθύσθη τοῦ νέκταρος; ἀλλ' ἡμεῖς τούτων αἰτιοὶ καὶ πέρα τοῦ μετρίου φιλόνηθοι, οἳ γὰρ καὶ συμπότας αὐτοὺς ἐποίησάμεθα. συγγνωστοὶ οὖν, εἰ πιόντες ὅμοια ἡμῖν καὶ ἰδόντες οὐράνια κάλλη καὶ οἷα οὐδέποτε εἶδον ἐπὶ γῆς, ἐπεθύμησαν ἀπολαῦσαι αὐτῶν ἔρωτι ἀλόντες· ὁ δ' ἔρωσ βίαιόν τί ἐστι καὶ οὐκ ἀνθρώπων μόνον ἄρχει, ἀλλὰ καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἐνίοτε.

{ΗΡΑ} Σοῦ μὲν καὶ πάνυ οὗτός γε δεσπότης ἐστὶ καὶ ἄγει σε καὶ φέρει τῆς ῥίνος, φασίν, ἔλκων, καὶ σὺ ἔπι αὐτῶ ἔνθα ἂν ἠγῆταί σοι, καὶ ἀλλάττη ῥαδίως ἐς ὃ τι ἂν κελεύσῃ σε\*, καὶ ὅλως κτήμα καὶ παιδιὰ τοῦ ἔρωτος σύ γε· καὶ νῦν, οἶδα ἐγὼ, τῷ Ἰξίονι συγγνώμην ἀπονέμεις, ἅτε καὶ αὐτὸς μοιχεύσας ποτὲ αὐτοῦ τὴν γυναῖκα, ἣ σοὶ τὸν Πειρίθου ἐτεκεν.

4. {ΖΕΥΣ} Ἐτι γὰρ σὺ μέμνησαι ἐκείνων, εἴ τι ἐγὼ ἔπαιξα εἰς γῆν κατελθών; ἀτὰρ οἶσθα ὃ μοι δοκεῖ περὶ τοῦ Ἰξίονος; κολάζειν μὲν μηδαμῶς αὐτὸν μηδὲ ἀπώθειν τοῦ συμποσίου – σκαιὸν γάρ –, ἐπεὶ δὲ ἐρᾶ καὶ ὡς φῆς δακρύνει καὶ ἀφόρητα πάσχει –

{ΗΡΑ} Τί, ὦ Ζεῦ; δέδια γάρ, μὴ τι ὑβριστικὸν καὶ σὺ εἴπης.

{ΖΕΥΣ} Μηδαμῶς· ἀλλ' εἰδωλον ἐκ νεφέλης πλασάμενοι αὐτῇ σοὶ ὅμοιον, ἐπειδὴν λυθῆ τὸ συμπόσιον κἀκεῖνος ἀγρυπνῆ, ὡς τὸ εἰκός, ὑπὸ τοῦ ἔρωτος, συγκατακλίνωμεν αὐτῷ φέροντες· οὕτω γὰρ ἀναπαύσαιτο ἀνιώμενος οἰηθεὶς τετυχηκέναι τῆς ἐπιθυμίας.

{ΗΡΑ} Ἀπαγε, μὴ ὥρας ἵκοιτο τῶν ὑπὲρ αὐτὸν ἐπιθυμῶν.

{ΖΕΥΣ} Ὅμως ὑπόμεινον, ὦ Ἑρα. τί γὰρ ἂν πάθοις δεινὸν ἀπὸ τοῦ πλάσματος, εἰ νεφέλη ὁ Ἰξίων συνέσται;

und lange Zeit schämte ich mich, es dir zu sagen, und ich dachte, der Wahnsinn dieses Menschen würde schon aufhören. Aber als er es wagte, auch mit Worten mit mir anzubändeln, schickte ich ihn weg, wobei er weinte und sich vor mir zu Boden warf, und hielt mir die Ohren zu, damit ich ihn nicht hören musste, während er mich in unverschämter Weise anflehte. Dann ging ich weg, um es dir zu sagen: Sieh' du zu, auf welche Weise du dem Mann beikommen willst.

3. {Zeus} Großartig! Dieser verfluchte Kerl! Gegen mich und gegen Heras Ehebund!<sup>114</sup> Dermaßen hat er sich mit Nektar betrunken?! Aber wir Götter sind schuld daran, wir waren über das richtige Maß hinaus menschenfreundlich,<sup>115</sup> wir haben sie<sup>116</sup> sogar zu unseren Trinkgenossen gemacht. Wir müssen also Verständnis haben, falls sie, wenn sie wie wir Götter trinken und himmlische Schönheiten sehen und Dinge, die sie auf der Erde nie sahen, vom erotischen Drang ergriffen werden und begehren, all dies zu genießen. Der erotische Drang ist eine gewaltsame Kraft und beherrscht nicht nur Menschen, sondern bisweilen auch uns Götter.

{Hera} Dein Herr ist er ganz gewiss ... und trägt und zieht und führt dich (wie man sagt) an der Nase herum und du folgst ihm, wohin auch immer er dich steuert, und du lässt dich leicht in alles verwandeln, was er dir vorschreibt: Du bist in der Tat gänzlich Eigentum und Spielzeug des Eros! Auch jetzt merke ich, wie viel Verständnis du Ixion angedeihen lässt, weil auch du es einmal mit seiner Gattin<sup>117</sup> getrieben hast, die dir Peirithoos gebar.<sup>118</sup>

4. {Zeus} Musst du dich immer noch an diese Dinge erinnern – wenn ich doch nur ein wenig gespielt habe, als ich unten auf der Erde war? Aber weißt du, was ich bezüglich Ixions zu tun gedenke? Keinesfalls ihn bestrafen oder aus dem Trinkgelage der Götter vertreiben – das wäre nämlich ungeschickt –, sondern weil er verliebt ist und, wie du sagst, weint und unerträgliche Schmerzen erleidet ...

{Hera} Was?! Zeus, ich fürchte, dass auch du nun etwas Unverschämtes äußern wirst.

{Zeus} Überhaupt nicht! Aber lass uns aus einer Wolke ein Trugbild gestalten, das dir ganz ähnlich ist; und wenn das Trinkgelage zu Ende ist und jener – wie zu erwarten – vor Verlangen nicht schlafen kann, lass uns das Trugbild bringen und neben ihn legen, denn auf diese Weise würde er doch einmal eine Erholung von seiner Qual bekommen, weil er denken wird, das Objekt seiner Begierde erreicht zu haben.<sup>119</sup>

{Hera} Bloß nicht! Übel soll es ihm ergehen wegen seiner überzogenen Begierden!

{Zeus} Hera, so fasse dich doch! Was wirst du denn Schlimmes von dem Trugbild erleiden, wenn Ixion mit einer Wolke schläft?

5. {HPA} Ἀλλὰ ἡ νεφέλη ἐγὼ εἶναι δόξω, καὶ τὸ αἰσχρὸν ἐπ' ἐμὲ ἦξει\* διὰ τὴν ὁμοίότητα.

{ZEYΣ} Οὐδὲν τοῦτο φῆς· οὔτε γὰρ ἡ νεφέλη ποτὲ Ἦρα γένοιτ' ἄν οὔτε σὺ νεφέλη· ὁ δ' Ἰξίων μόνον ἐξαπατηθήσεται.

{HPA} Ἀλλὰ οἷοί\* οἱ πάντες ἄνθρωποι ἀπειρόκαλοὶ εἰσιν,\* ἀυχήσει κατελθὼν ἴσως καὶ διηγήσεται πᾶσι λέγων συγγεγενῆσθαι τῇ Ἦρᾳ καὶ σύλλεκτρος εἶναι τῷ Δίῳ, καὶ πού τάχα ἐρᾶν με φήσειεν αὐτοῦ, οἱ δὲ πιστεύουσιν οὐκ εἰδότες ὡς νεφέλη συνῆν.

{ZEYΣ} Οὐκοῦν, ἦν τι τοιοῦτον εἶπη, ἐς ἄδην ἐμπεσῶν τροχῶ ἄθλιος προσδεθείς συμπεριενεχθήσεται μετ' αὐτοῦ ἀεὶ καὶ πόνον ἄπαστον ἔξει, δίκην διδοὺς οὐ τοῦ ἔρωτος – οὐ γὰρ δεῖ δεινόν\* τοῦτό γε –, ἀλλὰ τῆς μεγαλαυχίας.

#### 10 [4]. ΔΙΟΣ ΚΑΙ ΓΑΝΥΜΗΔΟΥΣ

1. {ZEYΣ} Ἄγε, ὦ Γανύμηδες – ἦκομεν γὰρ ἔνθα ἐχρῆν – φίλησόν με ἦδη, ὅπως εἰδῆς οὐκέτι ῥάμφος ἀγκύλον ἔχοντα οὐδ' ὄνυχας ὀξεῖς οὐδὲ πτερά, οἷος ἐφαινόμην σοὶ πτηνὸς εἶναι δοκῶν.

{ΓΑΝΥΜΗΔΗΣ} Ἄνθρωπε, οὐκ ἀετὸς ἄρτι ἦσθα καὶ καταπτάμενος ἦρπασάς με ἀπὸ μέσου τοῦ ποιμνίου; πῶς οὖν τὰ μὲν πτερά ἐκεῖνά σοι ἐξερρήκε, σὺ δὲ ἄλλος ἦδη ἀναπέφηνας;

{ZEYΣ} Ἀλλ' οὔτε ἄνθρωπος ὄν\* ὄρᾳς, ὦ μειράκιον, οὔτε ἀετὸς\*, ὁ δὲ πάντων βασιλεὺς τῶν θεῶν οὗτός εἰμι πρὸς τὸν καιρὸν ἀλλάξας ἐμαντόν.

{ΓΑΝΥΜΗΔΗΣ} Τί φῆς; σὺ γὰρ ὁ Πᾶν ἐκεῖνος εἶ; εἶτα πῶς σύριγγα οὐκ ἔχεις οὐδὲ κέρατα οὐδὲ λάσιος εἶ τὰ σκέλη;

{ZEYΣ} Μόνον γὰρ ἐκεῖνον ἠγῆ θεόν;

{ΓΑΝΥΜΗΔΗΣ} Ναί· καὶ θύομέν γε αὐτῷ ἐνόρχην τράγον ἐπὶ τὸ σπήλαιον ἄγοντες, ἔνθα ἔστηκε· σὺ δὲ ἀνδραποδιστής τις εἶναι μοι δοκεῖς.

2. {ZEYΣ} Εἰπέ μοι, Διὸς δὲ οὐκ ἠκουσας ὄνομα οὐδὲ βωμόν εἶδες ἐν τῷ Γαργάρῳ τοῦ ὕοντος καὶ βροντῶντος καὶ ἀστραπᾶς ποιοῦντος;

{ΓΑΝΥΜΗΔΗΣ} Σύ, ὦ βέλτιστε, φῆς εἶναι ὁ πρόφην καταχέας ἡμῖν τὴν πολλὴν χάλαζαν, ὁ οἰκεῖν ὑπεράνω λεγόμενος, ὁ ποιῶν τὸν

5. {Hera} Aber ich werde das Gefühl haben, die Wolke zu sein! Die Schande wird mich treffen aufgrund der Ähnlichkeit!

{Zeus} Das ist doch Unsinn, was du da redest! Weder könnte die Wolke Hera werden noch du eine Wolke: Nur Ixion wird betrogen werden.

{Hera} Aber so vulgär wie alle Menschen sind,<sup>120</sup> wird er, wenn er wieder zurück auf der Erde ist, vermutlich damit angeben und allen schildern, dass er mit Hera geschlafen hat und der Bettgenosse<sup>121</sup> des Zeus ist, und er wird vielleicht sogar behaupten,<sup>122</sup> dass ich in ihn verliebt bin, und die Menschen werden ihm glauben, weil sie nicht wissen, dass er mit einer Wolke geschlafen hat.

{Zeus} Nun, wenn er etwas Derartiges behauptet, wird er in den Hades geschleudert<sup>123</sup> und auf jammervolle Weise, an ein Rad gebunden, zusammen mit diesem auf ewig herumgewirbelt werden und auf diese Weise eine unaufhörliche<sup>124</sup> Qual leiden, womit er dann Strafe zahlt nicht für seinen erotischen Drang – das darf nicht sein, denn das wäre schlimm –, sondern für seine Prahlerei.

#### 10. Gespräch zwischen Zeus und Ganymedes<sup>125</sup>

1. {Zeus} Los, Ganymedes – wir sind ja da, wo wir sein müssen – küss' mich schon, damit du merkst, dass ich nicht mehr einen krummen Schnabel oder scharfe Krallen oder Flügel habe, wie ich dir erschien, als ich noch ein Vogel zu sein schien.

{Ganymedes} Mensch, warst du nicht gerade noch ein Adler und bist heruntergeflogen und hast mich mitten aus der Herde geholt? Wie sind dir die Federn abgefallen, wie erscheinst du plötzlich in anderer Gestalt?

{Zeus} Es ist weder ein Mensch, den du erblickst, mein Junge, noch ein Adler: Der König aller Götter bin ich,<sup>126</sup> ich hatte mich nur passend für den Augenblick verwandelt.

{Ganymedes} Was sagst du?! Bist du denn jener berühmte Pan? Aber wieso hast du dann keine Hirtenflöte und keine Hörner und auch kein zottiges Fell an den Beinen?<sup>127</sup>

{Zeus} Hältst du nur den für einen Gott?<sup>128</sup>

{Ganymedes} Ja. Wir bringen doch einen nicht-kastrierten<sup>129</sup> Bock zu der Grotte, wo sein Standbild steht, und opfern ihn ihm dort. Du hingegen scheinst mir ein Sklavenfänger<sup>130</sup> zu sein.

2. {Zeus} Sag mir: Hast du den Namen Zeus nicht gehört, hast du den Altar auf dem (Berg) Gargaron<sup>131</sup> nicht gesehen, jenem Gott gewidmet, der es regnen und donnern lässt und Blitze schickt?<sup>132</sup>

{Ganymedes} Mein Bester, behauptest du derjenige zu sein, der uns unlängst den vielen Hagel heruntergeschüttet hat,<sup>133</sup> der, von dem es

ψόφον, ᾧ τὸν κριὸν ὁ πατήρ ἔθυσεν; εἶτα τί ἀδικήσαντά με ἀνήρπασας, ᾧ βασιλεῦ τῶν θεῶν; τὰ δὲ πρόβατα ἴσως οἱ λύκοι διαρπάσσονται ἤδη ἐρήμοις ἐπιπεσόντες.

{ΖΕΥΣ} Ἐτι γὰρ μέλει σοι τῶν προβάτων ἀθανάτω γεγεννημένω καὶ ἐνταῦθα συνεσομένω μεθ' ἡμῶν;

{ΓΑΝΥΜΗΔΗΣ} Τί λέγεις; οὐ γὰρ κατάξεις με ἤδη ἐς τὴν Ἰδην τήμερον;

{ΖΕΥΣ} Οὐδαμῶς· ἐπεὶ μάτην ἀετὸς ἂν εἶην ἀντὶ θεοῦ γεγεννημένος.

{ΓΑΝΥΜΗΔΗΣ} Οὐκοῦν ἐπιζητήσει με ὁ πατήρ καὶ ἀγανακτήσει μὴ εὐρίσκων, καὶ πληγὰς ὕστερον λήψομαι καταλιπὼν τὸ ποίμνιον.

{ΖΕΥΣ} Ποῦ (; οὐ)\* γὰρ ἐκεῖνος ὄψεται σε.

{ΓΑΝΥΜΗΔΗΣ} Μηδαμῶς· ποθῶ γὰρ ἤδη αὐτόν. εἰ δὲ ἀπάξεις με, ὑπίσχνουμαί σοι καὶ ἄλλον παρ' αὐτοῦ κριὸν τυθήσεσθαι λύτρα ὑπὲρ ἐμοῦ. ἔχομεν δὲ τὸν τριετή, τὸν μέγαν, ὃς ἡγείται πρὸς τὴν νομὴν.

3. {ΖΕΥΣ} Ὡς ἀφελὴς ὁ παῖς ἐστι καὶ ἀπλοϊκὸς καὶ αὐτὸ δὴ τοῦτο, παῖς ἔτι. – ἀλλ', ᾧ Γανύμηδες, ἐκεῖνα μὲν πάντα χαίρειν ἔα καὶ ἐπιλάθου αὐτῶν, τοῦ ποιμνίου καὶ τῆς Ἰδης. σὺ δὲ – ἤδη γὰρ ἐπουράνιος εἶ – πολλὰ εὖ ποιήσεις ἐντεῦθεν καὶ τὸν πατέρα καὶ τὴν πατρίδα, καὶ ἀντὶ μὲν τυροῦ καὶ γάλακτος ἀμβροσίαν ἔδη καὶ νέκταρ πῆ – τοῦτο μέντοι καὶ τοῖς ἄλλοις ἡμῖν αὐτὸς παρέξεις ἐγγέων –, τὸ δὲ μέγιστον, οὐκέτι ἄνθρωπος, ἀλλὰ θεὸς ἀθάνατος γενήσῃ, καὶ ἀστέρα σου φαίνεσθαι ποιήσω κάλλιστον, καὶ ὄλωσ εὐδαίμων ἔση.

{ΓΑΝΥΜΗΔΗΣ} Ἦν δὲ παίζειν ἐπιθυμήσω, τίς συμπαίξεται μοι; ἐν γὰρ τῇ Ἰδῇ πολλοὶ ἠλικιῶνται ἡμεν.

{ΖΕΥΣ} Ἐξεις\* κἀνταῦθα τὸν συμπαίξομένον σοι τοῦτον\*, Ἐρωτα, καὶ ἀστραγάλους μάλα πολλούς. θάρρει μόνον καὶ παιδρὸς ἴσθι καὶ μηδὲν ἐπιπόθει τῶν κάτω.

4. {ΓΑΝΥΜΗΔΗΣ} Τί δὲ ὑμῖν χρήσιμος ἂν γενοίμην; ἢ ποιμαίνειν δεήσει κἀνταῦθα;

{ΖΕΥΣ} Οὐκ, ἀλλ' οἰνοχοήσεις καὶ ἐπὶ τοῦ νέκταρος τετάξη καὶ ἐπιμελήσῃ τοῦ συμποσίου.

{ΓΑΝΥΜΗΔΗΣ} Τοῦτο μὲν οὐ χαλεπὸν· οἶδα γὰρ ὡς χρῆ ἐγγεῖαι τὸ γάλα καὶ ἀναδοῦναι τὸ κισσύβιον.

heißt, er würde droben im Himmel wohnen, der den Lärm macht,<sup>134</sup> dem mein Vater den Widder geopfert hat? Doch was habe ich verbrochen, dass du mich nach oben entführt hast, oh König der Götter? Vielleicht fallen schon die Wölfe über meine Schafe her, weil sie nun unbehütet sind, und zerreißen sie!

{Zeus} Machst du dir denn immer noch Gedanken über die Schafe, obwohl du unsterblich geworden bist<sup>135</sup> und jetzt hier mit uns (Göttern) leben wirst?

{Ganymedes} Was sagst du? Wirst du mich nicht heute noch zum (Berg) Ida herunterbringen?

{Zeus} Keineswegs, sonst wäre ich ja vergeblich aus einem Gott ein Adler geworden.

{Ganymedes} Doch gewiss wird mich mein Vater<sup>136</sup> suchen und wird zornig werden, wenn er mich nicht findet, und dann werde ich Schläge bekommen, weil ich die Herde im Stich gelassen habe.

{Zeus} Wo denn?! Der wird dich nicht mehr zu sehen bekommen.

{Ganymedes} Nein! Ich vermisse ihn nämlich schon. Wenn du mich zurückbringst, verspreche ich dir, noch einen zusätzlichen Widder von ihm dir als Opfer darzubringen als Lösegeld für mich. Wir haben den, der drei Jahre alt ist, den großen, der zur Weide geführt wird.

3. {Zeus} Wie naiv der Knabe ist und wie arglos und eben dies: noch ein Knabe!<sup>137</sup> – Nun, Ganymedes, lass das mal alles gut sein und vergiss es: deine Herde und den Ida. Du bist ja nun ein Himmelsbewohner, und von hier aus wirst du sowohl dem Vater als auch der Vaterstadt<sup>138</sup> viele Wohltaten erweisen, anstelle von Käse und Milch wirst du Ambrosia essen und Nektar trinken – und dies wirst du auch uns, den anderen Göttern, persönlich darreichen und einschenken –, und das Größte von allem: Du wirst kein Mensch mehr sein, sondern unsterblich, und dir zu Ehren werde ich ein wunderschönes Sternzeichen<sup>139</sup> aufleuchten lassen, und du wirst vollkommen glücklich sein.

{Ganymedes} Aber wenn ich Lust zu spielen haben werde, wer wird mit mir spielen? Auf dem Ida waren wir viele Altersgenossen.

{Zeus} Auch hier wirst du einen haben, der mit dir spielen wird – hier den Eros –, und sehr viele Würfel.<sup>140</sup> Nun sei guten und frohen Mutes und sehne dich nicht nach den Dingen auf Erden!

4. {Ganymedes} Aber wie kann ich euch nützlich sein? Oder muss man auch hier eine Herde hüten?

{Zeus} Nein, aber du wirst Mundschenk und für den Nektar zuständig sein und dich um das Trinkgelage kümmern.

{Ganymedes} Das ist nicht schwer, ich weiß nämlich, wie man die Milch eingießen und den Holzbecher<sup>141</sup> weitergeben soll.



{ΖΕΥΣ} Ἰδοῦ, πάλιν οὗτος καὶ γάλακτος μνημονεύει καὶ ἀνθρώποις διακονήσεσθαι οἶεται· ταυτί δ' ὁ οὐρανός ἐστι, καὶ πίνομεν, ὥσπερ ἔφην, τὸ νέκταρ.

{ΓΑΝΥΜΗΔΗΣ} Ἦδιον, ὦ Ζεῦ, τοῦ γάλακτος;

{ΖΕΥΣ} Εἶση μετ' ὀλίγον καὶ γευσάμενος οὐκέτι ποθήσεις τὸ γάλα.

{ΓΑΝΥΜΗΔΗΣ} Καὶ κοιμήσομαι\* δὲ ποῦ τῆς νυκτός; ἦ\* μετὰ τοῦ ἡλικιώτου Ἔρωτος;

{ΖΕΥΣ} Οὐκ, ἀλλὰ διὰ τοῦτό γε ἡ σπουδὴ πᾶσα, ἵνα\* ἅμα καθεύδοιμεν.

{ΓΑΝΥΜΗΔΗΣ} Μόνος γὰρ οὐκ ἂν δύναιο, ἀλλὰ ἥδιόν σοι καθεύδειν μετ' ἐμοῦ;

{ΖΕΥΣ} Ναί, μετὰ γε τοιούτου οἶος εἰ σύ, Γανύμηδες, οὕτω καλός.

5. {ΓΑΝΥΜΗΔΗΣ} Τί γάρ σε πρὸς τὸν ὕπνον ὀνήσει τὸ κάλλος;

{ΖΕΥΣ} Ἐχει τι θέλητρον ἠδὺ καὶ μαλακώτερον ἐπάγει αὐτόν.

{ΓΑΝΥΜΗΔΗΣ} Καὶ μὴν ὁ γε πατήρ ἤχθητό μοι συγκαθεύδοντι καὶ διηγείτο ξωθεν, ὡς ἀφειλον αὐτοῦ τὸν ὕπνον στρεφόμενος καὶ λακτίζων καὶ τι φθεγγόμενος μεταξὺ ὅποτε καθεύδοιμι· ὥστε παρὰ τὴν μητέρα ἔπεμπέ με κοιμησόμενον ὡς τὰ πολλά. ὥρα δὴ σοι, εἰ διὰ τοῦτο, ὡς φῆς, ἀνήρπασάς με, καταθεῖναι αὐθις εἰς τὴν γῆν, ἢ πράγματα ἔξεις ἀγρυπνῶν· ἐνοχλήσω γὰρ σε συνεχῶς στρεφόμενος.

{ΖΕΥΣ} Τοῦτ' αὐτό μοι τὸ ἥδιστον ποιήσεις, εἰ ἀγρυπνήσοιμι μετὰ σοῦ· φιλῶν γὰρ διατελέσω\* πολλάκις καὶ περιπτύσσων.

{ΓΑΝΥΜΗΔΗΣ} Αὐτὸς ἂν εἰδείης· ἐγὼ δὲ κοιμήσομαι σοῦ καταφιλοῦντος.

{ΖΕΥΣ} Εἰσόμεθα τότε τί\* πρακτέον· νῦν δὲ ἄπαγε αὐτόν, ὦ Ἔρμη, καὶ πίνοντα τῆς ἀθανασίας ἄγε οἰνοχοήσοντα ἡμῖν, διδάξας πρότερον ὡς χρῆ ὀρέγειν τὸν σκύφον.

## 11 [7]. ΗΦΑΙΣΤΟΥ ΚΑΙ ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ

1. {ΗΦΑΙΣΤΟΣ} Ἐώρακας, ὦ Ἄπολλον, τὸ τῆς Μαίας βρέφος τὸ ἄρτι τεχθέν, ὡς καλόν τε ἐστὶ καὶ προσγελαῖ\* πᾶσι καὶ δηλοῖ ἤδη μέγα τι ἀγαθὸν ἀποβησόμενον;

{Zeus} Schau an, wieder denkt er an die Milch und meint, er werde Menschen dienen! Das ist aber der Himmel und hier trinken wir, wie ich schon sagte, den Nektar.

{Ganymedes} Ist er süßer als die Milch, oh Zeus?

{Zeus} Gleich wirst du es wissen, und nachdem du ihn genossen haben wirst, wirst du keine Milch mehr wollen.

{Ganymedes} Und schlafen werde ich wo des nachts? Mit Eros, meinem Altersgenossen, vielleicht?

{Zeus} Nein, deswegen doch die ganze Anstrengung: damit wir zusammen schlafen.

{Ganymedes} Allein möchtest du nicht schlafen? Ist es für dich netter, mit mir zusammen zu schlafen?

{Zeus} Ja, mit so einem, wie du es bist, Ganymedes: so schön!

{Ganymedes} Aber was bringt dir die Schönheit für den Schlaf?

5. {Zeus} Sie hat etwas Zauberhaft-Süßes und bringt ihn auf sanftere Art.

{Ganymedes} Aber mein Vater regte sich über mich auf, wenn ich bei ihm schlief, und früh morgens erzählte er, dass ich ihn seines Schlafes beraubt hätte, weil ich mich immer wälze, trete und rede, während ich schlafe, so dass er mich meistens zur Mutter schlafen schickte. Es ist also jetzt an der Zeit, wenn du mich – wie du sagst – zu diesem Zweck entführt hast, mich wieder zurück auf die Erde zu bringen, oder du wirst Probleme mit Schlaflosigkeit haben, ich werde dich nämlich stören mit meinem ständigen Umdrehen.

{Zeus} Genau das wird für mich dein angenehmster Dienst sein: dass ich mit dir wach sein werde, denn ich werde dich immer wieder oft küssen und umarmen!

{Ganymedes} Du musst es selber wissen; ich aber werde schlafen, auch wenn du mich mit Küssen bedeckst.

{Zeus} Wenn es soweit ist, werden wir wissen, was zu tun ist. Nun aber führe ihn ab, Hermes! Und wenn er durch das Getränk die Unsterblichkeit erlangt hat,<sup>142</sup> bring ihn zurück, damit er für uns den Mundschenk macht, aber bring ihm zuerst bei, wie man den Becher darzureichen hat.

## 11. Gespräch zwischen Hephaistos und Apollon<sup>143</sup>

1 {Hephaistos} Apollon, hast du das Baby der Maia gesehen? Das, das vor kurzem geboren wurde?<sup>144</sup> Wie schön es ist und alle anlacht und bereits zeigt, dass aus ihm etwas wirklich Gutes<sup>145</sup> werden wird?

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Ἐκείνο γε φῶ\* βρέφος, ὦ Ἥφαιστε, ἦ\* μέγα ἀγαθόν, ὃ τοῦ Ἰαπετοῦ πρεσβύτερόν ἐστιν ὅσον ἐπὶ τῇ πανουργίᾳ;

{ΗΦΑΙΣΤΟΣ} Καὶ τίνα\* ἂν ἀδικῆσαι δύναίτο ἀρτίτοκον ὄν;

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Ἐρώτα τὸν Ποσειδῶνα, οὗ τὴν τρίαιναν ἔκλεψεν, ἦ τὸν Ἄρη· καὶ τούτου γὰρ ἐξείλκυσε λαθῶν ἐκ τοῦ κολεοῦ τὸ ξίφος, ἵνα μὴ ἔμμαντὸν λέγω, ὃν ἀφώπλισε τοῦ τόξου καὶ τῶν βελῶν.

2. {ΗΦΑΙΣΤΟΣ} Τὸ νεογνὸν ταῦτα, ὃ μόγις ἐκινεῖτο ἐν τοῖς\* σπαργάνοις;

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Εἴση, ὦ Ἥφαιστε, ἦν σοι προσέλθη μόνον.

{ΗΦΑΙΣΤΟΣ} Καὶ μὴν προσῆλθεν ἤδη.

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Τί οὖν; πάντα ἔχεις τὰ ἐργαλεῖα καὶ οὐδὲν ἀπόλωλεν αὐτῶν;

{ΗΦΑΙΣΤΟΣ} Πάντα, ὦ Ἄπολλον.

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Ὅμως ἐπίσκεψαι ἀκριβῶς.

{ΗΦΑΙΣΤΟΣ} Μὰ Δία, τὴν πυράγραν οὐχ ὀρῶ.

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Ἄλλ' ὄψει που ἐν τοῖς σπαργάνοις αὐτὴν τοῦ βρέφους.

{ΗΦΑΙΣΤΟΣ} Οὕτως ὀξύχειρ ἐστὶ καθάπερ ἐν τῇ γαστρὶ ἐκμελετήσας τὴν κλεπτικὴν;

3. {ΑΠΟΛΛΩΝ} Οὐ γὰρ ἤκουσας αὐτοῦ καὶ λαλοῦντος ἤδη στωμύλα καὶ ἐπίτροχα· ὃ δὲ καὶ διακονεῖσθαι ἡμῖν ἐθέλει. χθὲς δὲ προκαλεσάμενος τὸν Ἐρωτα κατεπάλαισεν εὐθύς οὐκ οἶδ' ὅπως ὑφέλων\* τῷ πόδε· εἶτα μεταξὺ ἐπαινούμενος τῆς Ἀφροδίτης μὲν τὸν κεστὸν ἔκλεψε προσπτυσσάμενης αὐτὸν ἐπὶ τῇ νίκῃ, τοῦ Διὸς δὲ γελῶντος ἦλθεν ἐπὶ τὸ σκῆπτρον· εἰ δὲ μὴ βαρύτερος ὁ κεραυνὸς ἦν καὶ πολὺ πῦρ\* εἶχε, κἀκείνον ἂν ὑφείλετο.

{ΗΦΑΙΣΤΟΣ} Ὑπέρορμὺν τινα τὸν παῖδα φῆς.

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Οὐ μόνον, ἀλλ' ἤδη καὶ μουσικόν.

{ΗΦΑΙΣΤΟΣ} Τῷ τούτῳ τεκμαίρεσθαι ἔχεις;

4. {ΑΠΟΛΛΩΝ} Χελώνην που νεκρὰν εὐρῶν ὄργανον ἀπ' αὐτῆς συνεπήξατο· πήχεις γὰρ ἐναρμόσας καὶ ζυγώσας, ἔπειτα κολλάβους ἐμπήξας καὶ μαγάδιον ὑποθεῖς καὶ ἐντεινάμενος ἑπτὰ χορδὰς

{Apollon} Das soll ich ein Baby nennen, Hephaistos, oder etwas wirklich Gutes?! Ein Baby, das älter als Iapetos ist,<sup>146</sup> was verbrecherische Gerissenheit angeht ...

{Hephaistos} Aber wem kann es denn übel mitgespielt haben, wenn es gerade eben geboren wurde?!

{Apollon} Frag' Poseidon, dessen Dreizack es gestohlen hat, oder frag' Ares: Denn auch dessen Schwert hat es heimlich aus der Scheide gezogen,<sup>147</sup> um von mir selbst ganz zu schweigen: Mich hat es entwaffnet, Bogen und Pfeile sind weg!<sup>148</sup>

2 {Hephaistos} Das Neugeborene, das sich kaum in seinen Windeln bewegen konnte, soll das ...?

{Apollon} Lieber Hephaistos, du wirst es merken, wenn es dir nur begegnen wird ...

{Hephaistos} Aber es ist mir schon begegnet.

{Apollon} Und? Hast du noch alle deine Werkzeuge, ist nichts davon abhanden gekommen?

{Hephaistos} Ich hab' noch alle, Apollon.

{Apollon} Schau trotzdem noch einmal genau nach!

{Hephaistos} Beim Zeus, die Feuerzange, ich seh' sie nicht!<sup>149</sup>

{Apollon} Na, du wirst sie wohl zwischen den Windeln des Babys sehen.<sup>150</sup>

{Hephaistos} So blitzschnell ist seine Hand, als ob er schon im Mutterleib die Diebeskunst geübt hätte?<sup>151</sup>

3. {Apollon} Du hast ihn ja nicht reden gehört, bereits so gewandt und so fließend ...<sup>152</sup> Er will für uns sogar Dienste verrichten.<sup>153</sup> Gestern forderte er Eros heraus und hat ihn ruckzuck umgeworfen, ich weiß nicht, mit welchem Griff er ihm die Füße weggezogen hat; dann – während er noch gelobt wurde! – stahl er den magischen Gürtel der Aphrodite,<sup>154</sup> während sie ihn wegen seines Sieges umarmte, und das Zepter des Zeus, während der noch lachte, ließ er auch noch mitgehen!<sup>155</sup> Und wenn der Blitz nicht zu schwer und seine Glut zu heftig gewesen wäre, hätte er auch den entwendet.

{Hephaistos} Du redest da von einem sehr gewieften<sup>156</sup> Burschen ...

{Apollon} Nicht nur das, er zeigt schon Begabung für Musik.

{Hephaistos} Woraus schließt du das?

4. {Apollon} Er hat irgendwo eine tote Schildkröte<sup>157</sup> gefunden und aus ihr ein Musikinstrument<sup>158</sup> zusammengebastelt; er hat einen Hals angepasst und damit verbunden, dann Wirbel eingesetzt, einen Steg darunter gesetzt, sieben Saiten darauf gespannt<sup>159</sup> und nun, lieber Hephaistos, gewinnt er daraus sanfte und gut gestimmte Melodien, so dass

μελωδεῖ πάνυ γλαφυρόν, ὦ Ἥφαιστε, καὶ ἐναρμόνιον, ὡς καμὲ αὐτῶ φθονεῖν πάλαι κιθαρίζειν ἀσκούντα.

ἔλεγε δὲ ἡ Μαΐα, ὡς μῆδὲ μένοι τὰς νύκτας ἐν τῷ οὐρανῶ, ἀλλ' ὑπὸ περιεργίας ἄχρι τοῦ ἄδου κατίοι, κλέψων τι κάκειθεν δηλαδῆ. ὑπόπτερος δ' ἐστὶ καὶ ῥάβδον τινὰ πεποίηται θαυμασίαν τὴν δύναμιν, ἣ ψυχαγωγεῖ καὶ κατάρχει τοὺς νεκρούς.

{ΗΦΑΙΣΤΟΣ} Ἐγὼ ἐκείνην ἔδωκα αὐτῶ παίγιον εἶναι.

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Τοιγαροῦν ἀπέδωκέ σοι τὸν μισθόν, τὴν πυράγραν –

{ΗΦΑΙΣΤΟΣ} Εὐ γε ὑπέμνησας· ὥστε βαδιοῦμαι ἀποληψόμενος αὐτὴν, εἴ που, ὡς φῆς, εὐρεθείη ἐν τοῖς σπαργάνοις.

## 12 [9]. ΠΟΣΕΙΔΩΝΟΣ ΚΑΙ ΕΡΜΟΥ

1. {ΠΟΣΕΙΔΩΝ} Ἔστιν, ὦ Ἐρμῆ, νῦν ἐντυχεῖν τῷ Δί;

{ΕΡΜΗΣ} Οὐδαμῶς, ὦ Πόσειδον.

{ΠΟΣΕΙΔΩΝ} Ὅμως προσάγγειλον αὐτῶ.

{ΕΡΜΗΣ} Μὴ ἐνόχλει, φημί· ἄκαιρον γάρ\*, ὥστε οὐκ ἂν ἴδοις αὐτὸν ἐν τῷ παρόντι.

{ΠΟΣΕΙΔΩΝ} Μῶν τῇ Ἥρᾳ σύνεστιν;

{ΕΡΜΗΣ} Οὐκ, ἀλλ' ἕτεροῖόν τι ἐστίν.

{ΠΟΣΕΙΔΩΝ} Συνήμι· ὁ Γανυμήδης ἔνδον.

{ΕΡΜΗΣ} Οὐδὲ τοῦτο· ἀλλὰ μαλακῶς ἔχει αὐτός.

{ΠΟΣΕΙΔΩΝ} Πόθεν, ὦ Ἐρμῆ; δεινὸν γὰρ τοῦτο φῆς.

{ΕΡΜΗΣ} Αἰσχύνομαι εἰπεῖν, τοιοῦτόν ἐστιν.

{ΠΟΣΕΙΔΩΝ} Ἀλλὰ οὐχί\* πρὸς ἐμὲ θεῖόν γε ὄντα.

{ΕΡΜΗΣ} Τέτοκεν ἀρτίως, ὦ Πόσειδον.

{ΠΟΣΕΙΔΩΝ} Ἄπαγε, τέτοκεν ἐκεῖνος; ἐκ τίνος; οὐκοῦν ἐλελήθει ἡμᾶς ἀνδρόγυνος ὢν; ἀλλὰ οὐδὲ ἐπεσήμανεν αὐτῶ ἢ γαστήρ ὄγκον τινά.

{ΕΡΜΗΣ} Εὐ λέγεις· οὐ γὰρ ἐκείνη εἶχε τὸ ἔμβρυον.

{ΠΟΣΕΙΔΩΝ} Οἶδα· ἐκ τῆς κεφαλῆς ἔτεκεν αὐθις ὥσπερ τὴν Ἀθηνᾶν· τοκάδα γὰρ τὴν κεφαλὴν ἔχει.

{ΕΡΜΗΣ} Οὐκ, ἀλλὰ ἐν τῷ μηρῶ κατεῖχε\* τὸ τῆς\* Σεμέλης βρέφος.

{ΠΟΣΕΙΔΩΝ} Εὐ γε ὁ γενναῖος, ὡς ὄλος ἡμῖν κυοφορεῖ καὶ πανταχόθι τοῦ σώματος. ἀλλὰ τίς ἡ Σεμέλη ἐστὶ;

2. {ΕΡΜΗΣ} Θηβαία, τῶν Κάδμου θυγατέρων μία. ταύτη συνελθὼν ἐγκύμονα ἐποίησεν.

sogar ich ihn beneide, der ich mich schon lange übe im Spielen der Kithara.<sup>160</sup>

Maia erzählte, dass er nachts auch nicht im Himmel bleibe, sondern aufgrund seiner Vorwitzigkeit bis in den Hades hinabsteige,<sup>161</sup> um auch dort etwas zu klauen, natürlich ...<sup>162</sup> Er verfügt über Flügel an den Füßen und hat sich einen Stab gemacht mit wundersamer Macht, mit dem er die Toten geleitet und in die Unterwelt führt.

{Hephaistos} Ich habe ihm den gegeben, als Spielzeug!<sup>163</sup>

{Apollon} Nun, so hat er dir jetzt den Lohn dafür erstattet, als er deine Feuerzange ...

{Hephaistos} Gut, dass du mich daran erinnerst: Ich werd' sie mir also zurückholen gehen: Vielleicht lässt sie sich, wie du sagst, zwischen seinen Windeln finden!

## 12. Gespräch zwischen Poseidon und Hermes<sup>164</sup>

1. {Poseidon} Hermes, ist es jetzt möglich, Zeus zu sprechen?

{Hermes} Ausgeschlossen, Poseidon.

{Poseidon} Trotzdem: Melde, dass ich da bin!<sup>165</sup>

{Hermes} Bleib' bitte ruhig, ja? Es ist unpassend, du kannst ihn im Moment nicht sehen.

{Poseidon} Vergnügt er sich vielleicht mit Hera?<sup>166</sup>

{Hermes} Nein, es geht um etwas anderes.

{Poseidon} Ach, verstehe, Ganymedes ist drin.<sup>167</sup>

{Hermes} Das auch nicht. Er ist ... krank.

{Poseidon} Wie kommt's, Hermes? Das ist ja furchtbar!

{Hermes} Ich schäme mich es zu sagen – so etwas ist es.

{Poseidon} Aber doch nicht gegenüber mir; ich bin doch dein Onkel.<sup>168</sup>

{Hermes} Er hat soeben entbunden, Poseidon!

{Poseidon} Was denn! Entbunden? Er?! Und wessen Kind ...? Nun, er hat gut vor uns versteckt, dass er ein Zwitter ist ...<sup>169</sup> Aber auch sein Bauch hat keine Wölbung gezeigt!

{Hermes} Richtig. Es war nämlich nicht der Bauch, der das Baby trug.

{Poseidon} Ich verstehe: Er hat wieder mal aus dem Kopf geboren, wie bei Athena.<sup>170</sup> Einen fruchtbaren Kopf hat er ja.

{Hermes} Nein, sondern in seinem Schenkel beherbergte er den Fötus der Semele.

{Poseidon} Was für ein toller Hecht! Er gebiert aus seinem ganzen Körper, aus jedem Teil davon.<sup>171</sup> – Aber wer ist diese Semele?

2. {Hermes} Eine Thebanerin, eine der Töchter des Kadmos.<sup>172</sup> Er schlief mit ihr und hat sie dabei geschwängert.

{ΠΟΣΕΙΔΩΝ} Εἶτα ἔτεκεν, ὦ Ἐρμῆ, ἀντ' ἐκείνης;

{ΕΡΜΗΣ} Καὶ μάλα, εἰ καὶ παράδοξον εἶναι σοι δοκεῖ· τὴν μὲν γὰρ Σεμέλην ὑπελθοῦσα ἡ Ἥρα – οἴσθα ὡς ζηλότυπός ἐστι – πείθει αἰτῆσαι παρὰ τοῦ Διὸς μετὰ βροντῶν καὶ ἀστραπῶν ἦκειν παρ' αὐτῆν· ὡς δὲ ἐπίσθη καὶ ἦκεν ἔχων τὸν κεραυνόν, ἀνεφλέγη ὁ ὄροφος, καὶ ἡ Σεμέλη μὲν διεφθάρη ὑπὸ τοῦ πυρός, ἐμὲ δὲ κελεύει ἀνατεμόντα τὴν γαστέρα τῆς γυναικὸς ἀνακομίσει ἀτελὲς ἔτι αὐτῶ τὸ ἔμβρυον ἐπτάμηνον· καὶ ἐπειδὴ ἐποίησα, διελὼν τὸν αὐτοῦ μηρὸν ἐντίθησιν, ὡς ἀποτελεσθεῖη ἐνταῦθα, καὶ νῦν τρίτῳ ἤδη μηνὶ ἐξέτεκεν αὐτὸ καὶ μαλακῶς ἀπὸ τῶν ὠδίνων ἔχει. \*τὸ δὲ βρέφος\* ἐς τὴν Νῦσαν ἀποκομίσας παρέδωκα ταῖς Νύμφαις ἀνατρέφειν Διόνυσον αὐτὸν ἐπονομασθέντα.

{ΠΟΣΕΙΔΩΝ} Οὐκοῦν ἀμφοτέρω τοῦ Διονύσου τούτου καὶ πατὴρ καὶ μήτηρ\* ὅδε ἐστίν;

{ΕΡΜΗΣ} Ἔοικεν. ἄπειμι δ' οὖν ὕδωρ αὐτῶ πρὸς τὸ τραῦμα οἴσω καὶ τὰ ἄλλα ποιήσω ἀνομιζέται ὥσπερ λεχοῖ.

### 13 [8]. ΗΦΑΙΣΤΟΥ ΚΑΙ ΔΙΟΣ

1. {ΗΦΑΙΣΤΟΣ} Τί με, ὦ Ζεῦ, δεῖ\* ποιεῖν; ἦκω γάρ, ὡς ἐκέλευσας, ἔχων τὸν πέλεκυν ὀξύτατον, εἰ καὶ λίθους δέοι μᾶ πλεγγῆ διατεμεῖν.

{ΖΕΥΣ} Εὐ γε, ὦ Ἥφαιστε· ἀλλὰ διέλε μου τὴν κεφαλὴν εἰς δύο κατενεγκῶν.

{ΗΦΑΙΣΤΟΣ} Πειρᾶ μου, εἰ μέμηνα; πρόστατε δ' οὖν τάληθες ὅπερ θέλεις σοι γενέσθαι.

{ΖΕΥΣ} Τοῦτο αὐτό, διαιρεθῆναί μοι τὸ κρανίον· εἰ δὲ ἀπειθήσεις, οὐ νῦν πρῶτον ὀργιζομένου πειράσῃ μου.

ἀλλὰ χρή καθικνεῖσθαι παντὶ τῷ θυμῷ μηδὲ μέλλειν· ἀπόλλυμαι γὰρ ὑπὸ τῶν\* ὠδίνων, αἶ μου\* τὸν ἐγκέφαλον ἀναστρέφουσιν.

{ΗΦΑΙΣΤΟΣ} Ὅρα, ὦ Ζεῦ, μὴ κακόν τι ποιήσωμεν· ὀξύς γὰρ ὁ πέλεκυς ἐστὶ καὶ οὐκ ἀναιμωτὶ οὐδὲ κατὰ τὴν Εἰλήθυιαν μαιώσεται σε.

{ΖΕΥΣ} Κατένεγκε μόνον, ὦ Ἥφαιστε, θαρρῶν· οἶδα γὰρ ἐγὼ τὸ συμφέρον.

{ΗΦΑΙΣΤΟΣ} Κατοίσω\*. τί γὰρ χρή ποιεῖν σοῦ κελεύοντος;

{Poseidon} Und dann hat er stellvertretend für sie das Kind geboren?

{Hermes} Genau, auch wenn es dir paradox<sup>173</sup> scheint. Hera – du weißt, wie eifersüchtig sie ist<sup>174</sup> – hat nämlich Semele hinters Licht geführt und überredet, sie solle von Zeus verlangen, mit seinen Donnern und Blitzen zu ihr zu kommen. Er ließ sich überreden und kam, und zwar mit seinem Blitz: Da geriet das Dach in Brand, und Semele stirbt im Feuer.<sup>175</sup> Mir<sup>176</sup> befiehlt er, den Bauch der Frau aufzuschneiden und den noch unfertigen Fötus, erst sieben Monate alt, zu ihm hinaufzubringen. Und nachdem ich das getan hatte, macht er den eigenen Schenkel auf, legt es hinein, damit es dort zu Ende reifen könne, und jetzt, nach drei Monaten, hat er es in die Welt gesetzt und ist krank von den Geburtsschmerzen. Das Baby habe ich dann zum Berg Nysa<sup>177</sup> gebracht und den Nymphen zum Großziehen anvertraut, nachdem es den Namen Dionysos<sup>178</sup> bekommen hatte.

{Poseidon} Der Mann ist also beides für diesen Dionysos: sowohl Vater als auch Mutter, ja?<sup>179</sup>

{Hermes} Scheint so. Ich geh' ihm jetzt Wasser holen für die Wunde und erledige die anderen Dinge, die man normalerweise tut – für eine Wöchnerin eben ...<sup>180</sup>

### 13. Gespräch zwischen Hephaistos und Zeus<sup>181</sup>

1. {Hephaistos} Was ist für mich zu tun, oh Zeus? Wie du mir befohlen hast, komme ich mit dem schärfsten Beil<sup>182</sup> parat, bei Bedarf könnte es auch Steine mit einem Hieb durchschneiden!

{Zeus} Gut, mein Hephaistos! Also: Schwinge dein Beil und spalte mir den Kopf in zwei Stücke.

{Hephaistos} Du stellst mich auf die Probe, um zu sehen, ob ich wahnsinnig geworden bin? Befehle doch, was du wirklich bekommen willst!

{Zeus} Genau das! Dass man mir den Schädel spaltet! Gehorchst du nicht, so wird es jetzt nicht das erste Mal sein, dass du meine Wut erlebst!<sup>183</sup>

Komm, man muss wirklich Mut fassen und zuschlagen! Nicht zögern! Ich sterbe nämlich wegen der Wehen, die mein Gehirn zermartern!

{Hephaistos} Sei vorsichtig, Zeus, nicht dass wir etwas Schlimmes anrichten! Das Beil ist scharf und wird dich nicht, ohne Blut zu vergießen, oder nach der <Art der Hebammengöttin> Eileithyia<sup>184</sup> entbinden.

{Zeus} Schlag' nur zu, Hephaistos, zeige Mut; ich weiß, was gut für mich ist.

{Hephaistos} Dann schlage ich zu – was kann man machen, wenn du es befiehlst? <Er tut's.>



τί τοῦτο; κόρη ἔνοπλος; μέγα, ὦ Ζεῦ, κακὸν εἶχες ἐν τῇ κεφαλῇ· εἰκότως γοῦν ὀξύθυμος ἦσθα τηλικαύτην ὑπὸ τὴν μήνιγγα παρθένον ζωογονῶν καὶ ταῦτα ἔνοπλον· ἢ που στρατόπεδον, οὐ κεφαλὴν ἐλελήθεις ἔχων. ἤδη δὲ\* καὶ πυρριχίζει καὶ τὴν ἄσπίδα τινάσσει καὶ τὸ δόρυ πάλλει καὶ ἐνθουσιᾶ καὶ τὸ μέγιστον, καλὴ πάνυ καὶ ἀκμαία γεγένηται δὴ ἐν βραχεῖ· γλαυκῶπις μὲν, ἀλλὰ κοσμεῖ τοῦτο ἡ κόρυς. ὥστε, ὦ Ζεῦ, μαίωτρά μοι ἀπόδος ἐγγυήσας ἤδη αὐτήν.

{ΖΕΥΣ} Ἀδύνατα αἰτεῖς, ὦ Ἥφαιστε· παρθένος γὰρ αἰεὶ θέλει\* μένειν. ἐγὼ γοῦν\* τό γε ἐπ' ἐμοὶ οὐδὲν ἀντιλέγω.

{ΗΦΑΙΣΤΟΣ} Τοῦτ' ἐβουλόμην· ἐμοὶ μελήσει τὰ λοιπά, καὶ ἤδη συναρπάσω αὐτήν.

{ΖΕΥΣ} Εἰ σοι ῥάδιον, οὕτω ποίει· πλὴν οἶδα ὅτι ἀδυνάτων ἐρᾶς.

#### 14 [10]. ΕΡΜΟΥ ΚΑΙ ΗΛΙΟΥ

1. {ΕΡΜΗΣ} Ὡ Ἥλιε, μὴ ἐλάσης τήμερον, ὁ Ζεὺς φησι, μηδὲ αὖριον μηδὲ εἰς τρίτην ἡμέραν, ἀλλὰ ἔνδον μένε, καὶ τὸ μεταξὺ μία τις ἔστω νύξ μακρά· ὥστε λυέτωσαν μὲν αἱ Ὀρει αὐθις τοὺς ἵππους, σὺ δὲ σβέσον τὸ πῦρ καὶ ἀνάπαυε διὰ μακροῦσαντόν\*.

{ΗΛΙΟΣ} Καινὰ ταῦτα, ὦ Ἑρμῆ, καὶ ἀλλόκοτα ἦκεις παραγγέλων· ἀλλὰ μὴ παραβαίνειν τι ἔδοξα ἐν τῷ δρόμῳ καὶ ἔξω ἐλάσαι τῶν ὄρων, κατὰ μοι ἄχθεται καὶ τὴν νύκτα τριπλασίαν τῆς ἡμέρας ποιῆσαι διέγνωκεν;

{ΕΡΜΗΣ} Οὐδὲν τοιοῦτον, οὐδὲ ἐς αἰεὶ τοῦτο ἔσται· δεῖται δέ τι νῦν αὐτὸς ἐπιμηκεστέραν γενέσθαι οἱ τὴν νύκτα.

{ΗΛΙΟΣ} Ποῦ δὲ ἐστὶν ἡ πόθεν ἐξεπέμφθης ταῦτα διαγγελῶν μοι;

{ΕΡΜΗΣ} Ἐκ Βοιωτίας, ὦ Ἥλιε, παρὰ τῆς Ἀμφιτρύωνος, ἣ σύνεστιν ἐρῶν αὐτῆς.

{ΗΛΙΟΣ} Εἶτα οὐχ ἱκανὴ νύξ μία;

{ΕΡΜΗΣ} Οὐδαμῶς· τεχθῆναι γὰρ τινα δεῖ ἐκ τῆς ὁμιλίας ταύτης μέγαν καὶ πολύμοχθον· τοῦτον οὖν ἐν μιᾷ νυκτὶ ἀποτελεσθῆναι ἀδύνατον.

Was sehe ich?! Eine junge Frau, in voller Rüstung?! Zeus, du hattest kein geringes Übel im Kopf. Deswegen warst du so reizbar,<sup>185</sup> berechtigterweise! Du warst schwanger unter der Gehirnhaut mit einer stattlichen Jungfrau, und zwar einer in voller Rüstung!<sup>186</sup> Du hattest da wahrlich ein Heerlager und keinen Kopf, ohne es zu merken. Sie führt auch bereits einen Kriegstanz<sup>187</sup> auf, schüttelt den Schild, schwingt die Lanze, sie ist von Kampfgeist ganz besessen, nach nur so kurzer Zeit ist sie bereits sehr schön und kräftig<sup>188</sup> geworden,<sup>189</sup> zwar hat sie Eulenaugen, aber der Helm wertet diesen Zug auf.<sup>191</sup> Daher, Zeus, gib mir meinen Hebammenlohn,<sup>190</sup> indem du sie schon jetzt mit mir verlobst.<sup>192</sup>

{Zeus} Du verlangst Unmögliches, mein Hephaistos: Sie will nämlich für immer eine Jungfrau bleiben.<sup>193</sup> Ich freilich, soweit es auf mich ankommt, erhebe keinen Einspruch.

{Hephaistos} Genau das wollte ich hören! Ich werde mich um das Weitere kümmern, ich schnappe sie mir jetzt.<sup>194</sup>

{Zeus} Wenn du das leicht findest, dann nur zu! Aber ich weiß, dass du Unmögliches begehrt.<sup>195</sup>

#### 14. Gespräch zwischen Hermes und <dem Sonnengott> Helios<sup>196</sup>

1. {Hermes} Sonne(ngott), starte heute nicht deine Runde<sup>197</sup> – Befehl des Zeus! –, auch morgen nicht und übermorgen ebenfalls nicht; sondern bleib drinnen, und die Zeit dazwischen soll eine einzige lange Nacht werden. So sollen die Stundengöttinnen die Pferde wieder ausspannen,<sup>198</sup> und du, lösche dein Feuer<sup>199</sup> und gönne dir nach so langer Zeit eine Pause.

<Sonnengott> Helios} Du meldest befremdliche Neuigkeiten, Hermes. Hat es etwa so ausgesehen, als hätte ich in meiner Laufbahn einen Fehltritt getan oder die mir festgesetzten Grenzen überschritten, und jetzt ist er zornig<sup>200</sup> auf mich und hat beschlossen, die Nacht dreimal<sup>201</sup> so lang wie den Tag zu machen?

{Hermes} Nichts dergleichen, es soll auch nicht für immer sein; jetzt im Augenblick ist es für ihn nötig, dass die Nacht länger wird.

<Sonnengott> Helios} Aber wo ist er<sup>202</sup> beziehungsweise von wo aus wurdest du geschickt, mir das zu melden?

{Hermes} Aus Böotien, Helios, von der Frau des Amphitryon, mit der er gerade zusammen ist und sie liebt.

<Sonnengott> Helios} Und da ist eine Nacht nicht genug?

{Hermes} Ganz und gar nicht. Es muss<sup>203</sup> nämlich bei diesem Treffen jemand gezeugt werden, der groß ist und viele Anstrengungen<sup>204</sup> überstehen kann: So einen kann man nicht in einer einzigen Nacht vollenden.<sup>205</sup>

2. {ΗΛΙΟΣ} Ἀλλὰ τελεσιουργεῖτω μὲν ἀγαθὴ τύχη. ταῦτα δ' οὖν, ὦ Ἑρμῆ, οὐκ ἐγένετο ἐπὶ τοῦ Κρόνου – μόνοι\* γὰρ ἡμεῖς ἐσμεν – οὐδὲ ἀπόκοιτός ποτε ἐκείνος παρὰ τῆς Ῥέας ἦν οὐδὲ ἀπολιπὼν ἂν τὸν οὐρανὸν ἐν Θήβαις ἐκοιμάτο, ἀλλὰ ἡμέρα μὲν ἦν ἡ ἡμέρα, νύξ δὲ κατὰ μέτρον τὸ αὐτῆς ἀνάλογον ταῖς ὥραις, ξένον δὲ ἡ παρηλλαγμένον οὐδέν, οὐδ' ἂν ἐκοινωνήσε ποτε ἐκείνος θνητῇ γυναικί· νῦν δὲ δυστήνου γυναιίου ἔνεκα χρὴ ἀνεστράφθαι τὰ πάντα καὶ ἀκαμπεστέρους μὲν γενέσθαι τοὺς ἵππους ὑπὸ τῆς ἀργίας, δύσπορον δὲ τὴν ὁδὸν ἀτριβῆ μένουσαν τριῶν ἑξῆς ἡμερῶν, τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἀθλίους ἐν σκοτεινῷ διαβιοῦν. τοιαῦτα ἀπολαύσσονται τῶν Διὸς ἐρώτων καὶ καθεδοῦνται περιμένοντες, ἔστ' ἂν ἐκείνος ἀποτελέσῃ τὸν ἀθλητήν, ὃν λέγεις, ὑπὸ μακρῷ τῷ ζόφῳ.

{ΕΡΜΗΣ} Σιώπα, ὦ Ἥλιε, μὴ τι κακὸν ἀπολαύσης τῶν λόγων. ἐγὼ δὲ παρὰ τὴν Σελήνην ἀπελθὼν καὶ τὸν Ὑπνον ἀπαγγεῶ κάκεινους ἅπερ ὁ Ζεὺς ἐπέστειλε, τὴν μὲν σχολῇ προβαίνειν, τὸν δὲ Ὑπνον μὴ ἀνεῖναι τοὺς ἀνθρώπους, ὡς ἀγνοήσωσι μακρὰν οὕτω τὴν νύκτα γεγεννημένην.

#### 15 [13]. ΔΙΟΣ, ΑΣΚΛΗΠΙΟΥ ΚΑΙ ΗΡΑΚΛΕΟΥΣ

1. {ΖΕΥΣ} Παύσασθε, ὦ Ἀσκληπιέ καὶ Ἡράκλεις, ἐρίζοντες πρὸς ἀλλήλους ὥσπερ ἄνθρωποι· ἀπρεπὴ γὰρ ταῦτα καὶ ἀλλότρια τοῦ συμποσίου τῶν θεῶν.

{ΗΡΑΚΛΗΣ} Ἀλλὰ θέλεις\*, ὦ Ζεῦ, τοῦτον\* τὸν φαρμακέα προκατακλίνεσθαί μου;

{ΑΣΚΛΗΠΙΟΣ} Νὴ Δία· καὶ γὰρ ἀμείνων εἰμί.

{ΗΡΑΚΛΗΣ} Κατὰ τί, ὦ ἐμβρόντητε; ἢ ὅτι σε ὁ Ζεὺς ἐκεραύνωσεν ἅ μὴ θέμις ποιοῦντα, νῦν δὲ κατ' ἔλεον αὐθις ἀθανασίας μετείληφας;

{ΑΣΚΛΗΠΙΟΣ} Ἐπιλέησαι γὰρ καὶ σύ, Ἡράκλεις, ἐν τῇ Οἴτῃ καταφλεγείς, ὅτι μοι ὄνειδίεις τὸ πῦρ;

{ΗΡΑΚΛΗΣ} Οὐκ οὖν ἴσα καὶ ὅμοια βεβίωται ἡμῖν, ὃς Διὸς μὲν υἱὸς εἰμι, τσοαῦτα δὲ πεπόνηκα ἐκκαθαίρων τὸν βίον, θηρία καταγωνιζόμενος καὶ ἀνθρώπους ὕβριστὰς τιμωρούμενος· σὺ δὲ ῥιζοτόμος εἶ καὶ ἀγύρτης, ἐν ἀθλίοις δὲ\* ἴσως ἀνθρώποις χρήσιμος ἐπιθέσει τῶν φαρμάκων, ἀνδρῶδες δὲ οὐδὲν ἐπιδεδειγμένος.

2. {<Sonnengott> Helios} Nun, möge ihm das Werk gelingen: viel Glück dabei! Aber Hermes, so etwas passierte nicht zu Kronos' Zeiten<sup>206</sup> – wir sind ja unter uns<sup>207</sup>–; der hat nie von seiner Gattin Rhea getrennt geschlafen<sup>208</sup> oder sich aus dem Himmel gestohlen und in Theben übernachtet, sondern der Tag war eben Tag und die Nacht ihm proportional mit entsprechender Verteilung der Stunden, nichts war merkwürdig oder abweichend, und Kronos hatte damals mit keiner sterblichen Frau Verkehr. Heute hingegen, um eines erbärmlichen Weibchens willen, muss alles auf den Kopf gestellt werden, die Pferde des Sonnenwagens müssen vor lauter Nichtstun allzu steif werden, der Weg schwer zu befahren sein, wenn er für drei Tage hintereinander vernachlässigt bleibt, und die Menschen unglücklich im Dunkeln hocken. Das werden sie haben von den Affären des Zeus!<sup>209</sup> Sie werden herumsitzen und warten, bis er mit der Zeugung jenes Kraftsportlers,<sup>210</sup> von dem du redest, fertig ist, und zwar in einer Weltfinsternis.

{Hermes} Schweig', Helios! Dass dir dieses Gerede keine böse Überraschung bringt!<sup>211</sup> Ich aber begeben mich zu(r Mondgöttin) Selene und zu(m Schlafgott) Hypnos und teile auch ihnen mit, was Zeus mir befohlen hat: Sie soll langsam und gemächlich voranschreiten, er aber die Menschen nicht loslassen, damit sie nicht merken, dass die Nacht so lang geworden ist.

#### 15. Gespräch zwischen Zeus, Asklepios und Herakles<sup>212</sup>

1. {Zeus} Asklepios! Herakles! Hört auf, euch wie Menschen<sup>213</sup> zu streiten! Dies ist ungebührlich und passt nicht zum Trinkgelage der Götter.

{Herakles} Aber Zeus! Du willst, dass dieser Quacksalber<sup>214</sup> einen besseren Platz hat als ich?!

{Asklepios} Beim Zeus,<sup>215</sup> ich bin ja auch besser als du!

{Herakles} Worin, du Wahnsinniger?!<sup>216</sup> Vielleicht darin, dass Zeus dich mit seinem Blitz erschlagen hat, weil du ein heiliges Gesetz gebrochen hast,<sup>217</sup> und du jetzt hinterher<sup>218</sup> die Unsterblichkeit doch ergattert hast, aus Mitleid?

{Asklepios} Hast du denn vergessen, mein Herakles, wie auch du auf dem (Berg) Oeta verbrannt bist,<sup>219</sup> dass du mir den Feuertod vorwirfst?

{Herakles} Unsere Leben waren weder gleich noch ähnlich: Ich bin Sohn des Zeus und ich habe so viel gelitten, um das Leben der Menschen zu verbessern, ich habe wilde Tiere bezwungen<sup>220</sup> und menschliche Bösewichte bestraft;<sup>221</sup> du bist ein Kräutersammler und ein streunender Mediziner,<sup>222</sup> nützlich vielleicht bei den armseligen Menschen durchs Auftragen deiner Salben, aber Männlichkeit hast du nie gezeigt.

2. {ΑΣΚΛΗΠΙΟΣ} Οὐ λέγεις, ὅτι σου τὰ ἐγκαύματα ἰασάμην, ὅτε πρώην ἀνήλθες ἡμίφλεκτος, ὑπ' ἀμφοῖν διεφθορώς τὸ σῶμα, καὶ τοῦ χιτῶνος καὶ μετὰ τοῦτο τοῦ πυρός; ἐγὼ δὲ εἰ καὶ μηδὲν ἄλλο, οὐκ\* ἐδούλευσα ὥσπερ σὺ οὐδὲ\* ἔξαινον ἔρια ἐν Λυδία, πορφυρίδα ἐνδε-  
 δυκῶς καὶ παιόμενος ὑπὸ τῆς Ὀμφάλης χρυσῶ σανδάλῳ, ἀλλὰ οὐδὲ  
 μελαγχολήσας ἀπέκτεινα τὰ τέκνα καὶ τὴν γυναῖκα.

{ΗΡΑΚΛΗΣ} Εἰ μὴ παύση λοιδορούμενός μοι, αὐτίκα μάλα εἴσῃ ὅτι\* οὐ πολὺ σε ὀνήσει ἡ ἀθανασία, ἐπεὶ ἀράμενός σε ῥίψω ἐπὶ κεφα-  
 λὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ὡς\* μηδὲ τὸν Παῖονα\* ἰάσασθαί σε τὸ κρανίον  
 συντριβέντα.

{ΖΕΥΣ} Παύσασθε, φημί, καὶ μὴ ἐπιταράττετε ἡμῖν τὴν εὐωχίαν, ἣ  
 ἀμφοτέρους ὑμᾶς ἀποπέμψομαι τοῦ συμποσίου. καίτοι εὐγνώμων, ὧ  
 Ἡράκλεις, προκατακλίνεσθαί σου τὸν Ἀσκληπιὸν ἄτε καὶ πρότερον  
 ἀποθανόντα.

#### 16 [14]. ΕΡΜΟΥ ΚΑΙ ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ

1. {ΕΡΜΗΣ} Τί κατηφής εἶ, ὦ Ἄπολλον;

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Ὅτι δυστυχῶ, ὦ Ἑρμῆ, ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς.

{ΕΡΜΗΣ} Ἄξιον μὲν λύπης τὸ τοιοῦτον· σὺ δὲ τί δυστυχεῖς; ἦ τὸ  
 κατὰ τὴν Δάφνην σε λυπεῖ ἔτι;

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Οὐδαμῶς· ἀλλὰ ἐρώμενον πενθῶ τὸν Λάκωνα τὸν  
 Οἰβάλου ἐκεῖνον\*.

{ΕΡΜΗΣ} Τέθνηκε γάρ, εἰπέ μοι, ὁ Ὑάκινθος;

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Καὶ μάλα.

{ΕΡΜΗΣ} Πρὸς τίνας, ὦ Ἄπολλον; ἦ τίς οὕτως ἀνέραστος ἦν ὡς  
 ἀποκτεῖναι τὸ καλὸν ἐκεῖνο μειράκιον;

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Αὐτοῦ ἐμοῦ τὸ ἔργον.

{ΕΡΜΗΣ} Οὐκοῦν ἐμάνης, ὦ Ἄπολλον;

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Οὐκ, ἀλλὰ δυστύχημά τι ἐγένετο ἀκούσιον\*.

{ΕΡΜΗΣ} Πῶς; ἐθέλω γὰρ ἀκούσαι τὸν τρόπον.

2. {ΑΠΟΛΛΩΝ} Δισκεύει ἐμάνθανε καὶ γὰρ συνεδίσκεον αὐτῶ, ὁ  
 δὲ κάκιστα ἀνέμων ἀπολούμενος ὁ Ζέφυρος ἦρα μὲν ἐκ πολλοῦ καὶ  
 αὐτός, ἀμελούμενος δὲ καὶ μὴ φέρων τὴν ὑπεροψίαν ταῦτα εἰργά-  
 σατο· ἐγὼ μὲν ἀνέρριψα, ὥσπερ εἰώθειμεν, τὸν δίσκον εἰς τὸ ἄνω, ὁ  
 δὲ ἀπὸ τοῦ Ταῦγέτου καταπνεύσας ἐπὶ τὴν\* κεφαλὴν τῷ παιδί ἐνέ-

2. {Asklepios} Erwähnst du nicht, dass ich deine Verbrennungen geheilt habe,<sup>223</sup> als du neulich im Himmel ankamst? Du warst zur Hälfte verbrannt und dein Körper von beiden Dingen zerstört, nämlich sowohl vom Gift im Chiton als auch danach vom Feuer. Ich dagegen, wenn schon sonst nichts, war kein Sklave – wie du –, und ich habe auch nicht in Lydien Wolle gesponnen, eingehüllt in weibische Purpurgewänder und ständig von der Omphale mit einer goldenen Sandale geprügelt,<sup>224</sup> und ich habe ebenfalls nicht, von der schwarzen Galle in Raserei versetzt, meine Kinder und meine Ehefrau ermordet.<sup>225</sup>

{Herakles} Wenn du nicht aufhörst, mich zu beleidigen, wirst du gleich sehen, wie wenig dir die Unsterblichkeit nützt, denn ich werde dich hochheben und kopfüber vom Himmel herunterschleudern,<sup>226</sup> so dass nicht einmal (der Götterarzt) Paian<sup>227</sup> deinen zertrümmerten Schädel wird heilen können.

{Zeus} Hört auf, sag' ich! Stört nicht unser köstliches Bankett oder ich schicke euch beide weg von der Feier! Aber es hat seine Richtigkeit, Herakles, wenn Asklepios den Platz vor dir einnimmt, er ist nämlich auch vor dir gestorben.

#### 16. Gespräch zwischen Hermes und Apollon

1. {Hermes} Warum schaust du so finster drein,<sup>228</sup> Apollon?

{Apollon} Weil ich im Liebesleben ein Unglück erlitten habe, Hermes.

{Hermes} Schmerz ist nur normal in solchen Dingen. Aber was ist dein Unglück? Oder schmerzt dich noch die Sache mit Daphne?<sup>229</sup>

{Apollon} Überhaupt nicht, sondern ich trauere um einen jungen Mann aus Lakonien,<sup>230</sup> jenen Sohn des Oibalos.<sup>231</sup>

{Hermes} Ach, tot ist Hyakinthos?<sup>232</sup> Sprich!

{Apollon} Jawohl.

{Hermes} Woran<sup>233</sup> gestorben, Apollon? Oder gab es einen, der selber so unempfindlich für Liebe war, dass er einen so schönen jungen Mann ermorden konnte?

{Apollon} Es ist mein eigenes Werk.

{Hermes} Bist du wahnsinnig geworden?

{Apollon} Nein, es ist ein Unfall passiert, ich wollte es nicht.

{Hermes} Wie ist es passiert? Ich will wissen, wie es dazu kam!

2. {Apollon} Er hatte gelernt, den Diskus zu werfen, und ich trainierte mit ihm. Der böseste<sup>234</sup> aller Winde, Zephyros (verrecken soll er!), war selbst schon lange in ihn verliebt, da er aber nicht beachtet wurde und diese Missachtung nicht ertrug, bewirkte er Folgendes: Wie gewohnt warf ich den Diskus in die Höhe, er aber blies vom (Berg) Taygetos<sup>235</sup> herunter und schleuderte ihn mit Wucht gegen den Kopf des Knaben, so

σεισε φέρων αὐτόν, ὥστε ὑπό\* τῆς πληγῆς αἶμα ῥυῆναι πολὺ καὶ τὸν παῖδα εὐθὺς ἀποθανεῖν. ἀλλὰ ἐγὼ τὸν {μὲν}\* Ζέφυρον αὐτίκα ἡμυ-  
νάμην κατατοξεύσας, φεύγοντι ἐπισπόμενος ἄχρι τοῦ ὄρους· τῷ  
παιδί δὲ καὶ τάφον\* ἐχυσάμην ἐν Ἀμύκλαις, ὅπου ὁ δίσκος αὐτὸν  
κατέβαλε, καὶ ἀπὸ τοῦ αἵματος ἄνθος ἀναδοῦναι τὴν γῆν ἐποίησα  
ἡδιστον, ὦ Ἑρμῆ, καὶ εὐανθέστατον ἀνθέων\* ἀπάντων, ἔτι καὶ γραμ-  
ματα ἔχον ἐπαιάζοντα τῷ νεκρῷ. ἄρα σοὶ ἀλόγως λευπησθαι δοκῶ;

{ΕΡΜΗΣ} Ναί, ὦ Ἄπολλον· ἦδεις γὰρ θνητὸν πεπονημένος τὸν ἐρώμενον· ὥστε μὴ ἄχθου ἀποθανόντος.

### 17 [15]. ΕΡΜΟΥ ΚΑΙ ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ

1. {ΕΡΜΗΣ} Τὸ δὲ καὶ χολὸν αὐτὸν ὄντα καὶ τέχνην ἔχοντα βά-  
ναυσον, ὦ Ἄπολλον, τὰς καλλίστας γεγαμηκένας, τὴν Ἀφροδίτην καὶ  
τὴν Χάριν.

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Εὐποτμία τις, ὦ Ἑρμῆ· πλὴν ἐκείνων ἐγὼ\* θαυμάζω,  
τὸ ἀνέχεσθαι συνούσας αὐτῷ, καὶ μάλιστα ὅταν ὀρῶσιν ἰδρῶτι ῥεό-  
μενον, εἰς τὴν κάμινον ἐπικεκυφότα, πολλὴν αἰθάλην ἐπὶ τοῦ προ-  
σώπου ἔχοντα· καὶ ὅμως τοιοῦτον ὄντα περιβάλλουσί τε αὐτὸν καὶ  
φιλοῦσι καὶ συγκαθεύδουσι.

{ΕΡΜΗΣ} Τοῦτο καὶ αὐτὸς ἀγανακτῶ καὶ τῷ Ἡφαίστῳ φθονῶ· σὺ  
δὲ κόμα, ὦ Ἄπολλον, καὶ κιθάριζε καὶ μέγα ἐπὶ τῷ κάλλει φρόνει,  
κάγῳ ἐπὶ τῇ εὐεξία, καὶ τῇ λύρα· εἶτα, ἐπειδὴν κοιμᾶσθαι δέη, μόνοι  
καθευδήσομεν.

2. {ΑΠΟΛΛΩΝ} Ἐγὼ μὲν καὶ ἄλλως ἀναφροδίτος εἰμι εἰς τὰ ἐρω-  
τικὰ καὶ δύο γούν, οὓς μάλιστα ὑπερηγάπησα, τὴν Δάφνην καὶ τὸν  
Υάκινθον· ἡ μὲν ἀποδιδράσκει με καὶ μισεῖ, ὥστε εἴλετο ξύλον γενέ-  
σθαι μᾶλλον ἢ ἐμοὶ ξυνεῖναι, ὁ δὲ ὑπὸ τοῦ δίσκου ἀπώλετο, καὶ νῦν  
ἀντ' ἐκείνων στεφάνους ἔχω.

{ΕΡΜΗΣ} Ἐγὼ δὲ ἦδη ποτὲ τὴν Ἀφροδίτην – ἀλλὰ οὐ χρὴ αὐχεῖν.

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Οἶδα, καὶ τὸν Ἑρμαφρόδιτον ἐκ σοῦ λέγεται τετοκέ-  
ναι. πλὴν ἐκεῖνό μοι εἰπέ, εἴ τι οἶσθα· πῶς οὐ ζηλοτυπεῖ ἡ Ἀφροδίτη  
τὴν Χάριν ἢ ἡ Χάρις αὐτήν;

dass viel Blut aus der Wunde floss und der Knabe gleich tot war. Ich rächte mich sofort an Zephyros und schoss ihn mit einem Pfeil nieder, nachdem ich ihn auf seiner Flucht bis auf den Berg verfolgt hatte; dem Knaben aber habe ich auch den Grabhügel in Amyklai<sup>236</sup> aufgeschüttet,<sup>237</sup> dort, wo der Diskus ihn niederstreckte, und aus seinem Blut ließ ich die Erde eine Blume hervorbringen, eine wunderschöne Blume,<sup>238</sup> mein Hermes, die besser duftet als alle anderen Blumen, und sogar die Schriftzeichen<sup>239</sup> einer Klage zur Ehre des Toten zeigt. Meinst du, dass ich unvernünftig handle in meiner Trauer?

{Hermes} Ja, mein Apollon, denn du wusstest, dass du einen Sterblichen zu deinem Geliebten gemacht hast; daher sei nicht betrübt, jetzt, wo er tot ist.<sup>240</sup>

### 17. (Ein anderes) Gespräch zwischen Hermes und Apollon

1. {Hermes} Dass er,<sup>241</sup> obwohl er gelähmt ist<sup>242</sup> und einen unedlen<sup>243</sup> Beruf hat, trotzdem die schönsten Göttinnen geheiratet hat, Aphrodite<sup>244</sup> und Charis,<sup>245</sup> ach, Apollon ...

{Apollon} Ja, ein günstiges Schicksal,<sup>246</sup> lieber Hermes. Ich wunder' mich bei diesen Frauen nur, dass sie es aushalten, mit ihm zusammen zu sein,<sup>247</sup> besonders wenn sie ihn schweißgebadet sehen, gebückt über seine Schmiede-Esse, mit dem Gesicht voller Ruß;<sup>248</sup> und dennoch – obwohl er so ist – umarmen und küssen sie ihn und schlafen mit ihm.

{Hermes} Darüber ärgere ich mich auch und beneide<sup>249</sup> Hephaistos. Pflege du nur deine schönen langen Haare,<sup>250</sup> Apollon, spiele die Harfe,<sup>251</sup> sei stolz auf deine Schönheit, und ich auf meinen tüchtigen Körper und meine Lyra<sup>252</sup> – aber wenn die Stunde gekommen ist, schlafen zu gehen, sind wir allein im Bett.

2. {Apollon} Ich bin auch sonst von der Liebesgöttin<sup>253</sup> nicht verwöhnt und besonders bei den zwei Wesen, die ich über alle Maßen geliebt habe, Daphne und Hyakinthos:<sup>254</sup> Die eine flieht vor mir, ja hasst mich so sehr, dass sie sich lieber in ein Stück Holz verwandeln wollte, als mit mir zusammen zu sein; der andere kam durch den Diskus um – und nun habe ich statt ihrer nur Blumenkränze.<sup>255</sup>

{Hermes} Immerhin hab' ich Aphrodite schon mal ... – aber man soll ja nicht protzen.

{Apollon} Ich weiß, und sie soll von dir den Hermaphroditos geboren haben.<sup>256</sup> Aber sag' mir, wenn du da etwas weißt: Wieso ist Aphrodite nicht auf Charis eifersüchtig beziehungsweise Charis nicht auf Aphrodite?



3. {ΕΡΜΗΣ} Ὅτι, ὦ Ἄπολλον, ἐκεῖνη μὲν αὐτῶ ἐν τῇ Λήμνῳ σύνεστιν, ἡ δὲ Ἀφροδίτη ἐν τῷ οὐρανῷ· ἄλλως τε περὶ τὸν Ἄρη ἔχει τὰ πολλὰ κάκεινου ἐρᾶ, ὥστε ὀλίγον αὐτῇ τοῦ χαλκῆος τούτου μέλει.

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Καὶ ταῦτα οἶε τὸν Ἥφαιστον εἰδέναι;

{ΕΡΜΗΣ} Οἶδεν· ἀλλὰ καὶ τί\* ἂν δρᾶσαι δύναιτο γενναῖον ὁρῶν νεανίαν καὶ στρατιώτην αὐτόν; ὥστε τὴν ἡσυχίαν ἄγει· πλὴν ἀπειλεῖ γε δεσμά τινα ἐπιμηχανήσεσθαι αὐτοῖς καὶ συλλήψεσθαι σαγηνεύσας ἐπὶ τῆς εὐνῆς. εὐξαίμην δ' ἂν αὐτὸς ὁ ξυλληφθισόμενος εἶναι.

### 18 [16]. ΗΡΑΣ ΚΑΙ ΛΗΤΟΥΣ

1. {ΗΡΑ} Καλὰ μὲν, ὦ Λητοῖ, καὶ τὰ τέκνα ἅ\* ἔτεκες τῷ Διί.

{ΛΗΤΩ} Οὐ πᾶσαι γάρ, ὦ Ἥρα, τοιούτους τίκτειν δυνάμεθα, οἷος ὁ Ἥφαιστός ἐστιν.

{ΗΡΑ} Ἄλλ' οὖν οὗτος μὲν, εἰ καὶ χωλός, ἀλλ' ὅμως χρήσιμός τε\* ἐστί, τεχνίτης ἄριστος ὢν\*, καὶ κατακεκόσμηκεν ἡμῶν\* τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν Ἀφροδίτην γεγάμηκεν καὶ σπουδάζεται πρὸς αὐτῆς· οἱ δὲ σοὶ παῖδες ἡ μὲν αὐτῶν ἀρρενικὴ πέρα τοῦ μετρίου καὶ ὄρειος, καὶ τὸ τελευταῖον ἐς τὴν Σκυθίαν ἀπελθοῦσα ἅπαντες ἴσασιν οἷα ἐσθίει ξενοκτονοῦσα καὶ μιμουμένη τοὺς Σκύθας αὐτοὺς ἀνθρωποφάγους ὄντας· ὁ δὲ Ἀπόλλων προσποιεῖται μὲν πάντα εἰδέναι καὶ τοξεύειν καὶ κιθαρίζειν καὶ ἰατρός εἶναι καὶ μαντεύεσθαι, καὶ καταστησάμενος ἐργαστήρια τῆς μαντικῆς τὸ μὲν ἐν Δελφοῖς, τὸ δὲ ἐν Κλάρῳ καὶ ἐν Κολοφῶνι καὶ ἐν Διδύμοις ἐξαπατᾶ τοὺς χρωμένους αὐτῷ, λοξὰ καὶ ἐπαμφοτερίζοντα πρὸς ἑκάτερον τῆς ἐρωτήσεως ἀποκρινόμενος, πρὸς τὸ\* ἀκίνδυνον εἶναι τὸ σφάλμα. καὶ πλουτεῖ μὲν ἀπὸ τοῦ τοιούτου – πολλοὶ γὰρ οἱ ἀνόητοι καὶ παρέχοντες αὐτοὺς καταγοητεύεσθαι –, πλὴν οὐκ ἀγνοεῖται γὰρ ὑπὸ τῶν ξυνητωτέρων τὰ πολλὰ τερατευόμενος· αὐτὸς γοῦν ὁ μάντις ἠγνόει μὲν ὅτι φονεύσει τὸν ἐρώμενον τῷ δίσκῳ, οὐ προεμαντεύετο\* δὲ ὡς φεύξεται αὐτόν ἡ Δάφνη, καὶ ταῦτα οὕτω καλὸν καὶ κομῆτην ὄντα· ὥστε οὐχ ὀρῶ καθότι καλλιτεκνοτέρα τῆς Νιόβης ἔδοξας.

2.{ΛΗΤΩ} Ταῦτα μέντοι τὰ τέκνα, ἡ ξενοκτόνος καὶ ὁ ψευδόμαντις, οἶδα, ὅπως λυπεῖ σε ὀρώμενα ἐν τοῖς θεοῖς, καὶ μάλιστα ὀπότεν ἡ

3. {Hermes} Weil, Apollon, Charis auf der Insel Lemnos<sup>257</sup> mit ihm schläft, Aphrodite es hingegen im Himmel tut.<sup>258</sup> Außerdem ist sie hinter Ares her und in den verliebt;<sup>259</sup> sie kümmert sich also kaum um diesen Schmied.

{Apollon} Meinst du, Hephaistos weiß das?<sup>260</sup>

{Hermes} Er weiß es. Aber was könnte er ja auch tun? Er sieht ja, dass der andere ein edler junger Mann ist und Soldat ...<sup>261</sup> Er hält also still.<sup>262</sup> Aber er droht damit, spezielle Ketten<sup>263</sup> zu erfinden und die beiden wie in einem Fischnetz<sup>264</sup> im Ehebett zu fangen.<sup>265</sup> Da wünschte ich mir dann aber, der zu sein, der damit gefangen werden wird ...<sup>266</sup>

### 18. Gespräch zwischen Hera und Leto

1. {Hera} Schön sind<sup>267</sup> auch die Kinder, die du Zeus geboren hast, Leto.<sup>268</sup>

{Leto} Wir können ja nicht alle so schöne Kreaturen wie Hephaistos gebären, Hera.

{Hera} Nun, auch wenn der hinkt,<sup>269</sup> ist er trotzdem nützlich, weil er ein ausgezeichneter Handwerker<sup>270</sup> ist, und er hat auch unseren Himmel<ssitz> eingerichtet,<sup>271</sup> hat Aphrodite geheiratet und wird von ihr geschätzt.<sup>272</sup> Deine Kinder hingegen ... Das Mädchen ist männlicher, als es angemessen ist,<sup>273</sup> und hält sich in den Bergen auf,<sup>274</sup> und zuletzt kam sie nach Skythien, und alle wissen, was sie dort isst, da sie ja die Fremden tötet und die Skythen nachahmt, die selber Kannibalen sind.<sup>275</sup> Apollon tut so, als ob er alles wüsste und könnte: mit dem Bogen schießen,<sup>276</sup> die Harfe spielen,<sup>277</sup> Arzt sein,<sup>278</sup> Orakel geben.<sup>279</sup> Er hat regelrecht Fabriken der Wahrsagekunst<sup>280</sup> aufgebaut: in Delphi,<sup>281</sup> in Klaros, in Kolophon,<sup>282</sup> in Didyma,<sup>283</sup> und betrügt die, die ihn in Anspruch nehmen, indem er „schiefe“,<sup>284</sup> zweideutige Erwidernungen gibt, in die man sowohl die eine als auch die andere Antwort auf eine Frage hineininterpretieren kann, damit er sich gefahrlos irren kann. Und aus solchem Gebaren macht er viel Geld, denn die Dummen, die sich gern betrügen lassen, sind viele; den Schlauerer entgeht es aber trotzdem nicht, was für einen Schwindel er da betreibt.<sup>285</sup> Dieser Wahrsager par excellence wusste aber selbst zum Beispiel nicht, dass er seinen Geliebten mit einem Diskuswurf töten würde,<sup>286</sup> und er hatte nicht vorausgesehen, dass Daphne vor ihm Reißaus nehmen würde,<sup>287</sup> und dies, obwohl er so hübsch ist und schöne lange Haare hat.<sup>288</sup> Ich sehe also nicht ein, Leto, in welcher Hinsicht du besser dran sein sollst als eine Niobe, was Kinder betrifft ...<sup>289</sup>

2. {Leto} Aber diese Kinder, die, die die Fremden tötet, und der Pseudopphet, ja, es schmerzt dich, sie unter den Göttern zu sehen, ich

μὲν ἐπαινῆται ἐς τὸ κάλλος, ὁ δὲ κιθαρίζῃ ἐν τῷ συμποσίῳ θαυμαζόμενος ὑφ' ἀπάντων.

{HΡΑ} Ἐγέλασα, ὦ Λητοῖ· ἐκεῖνος θαυμαστός, ὃν ὁ Μαρσύας, εἰ τὰ δίκαια αἱ Μοῦσαι δικάσαι ἠθελον, ἀπέδειρεν ἂν αὐτὸς κρατήσας τῆ μουσικῆ;\* νῦν δὲ κατασοφισθεὶς ἄθλιος ἀπόλωλεν ἀδίκως ἄλους. ἢ δὲ καλὴ σου παρθένος οὕτω καλὴ ἐστίν, ὥστε ἐπεὶ ἔμαθεν ὀφθεισα ὑπὸ τοῦ Ἀκταίωνος, φοβηθεῖσα μὴ ὁ νεανίσκος ἐξαγορεύσῃ τὸ αἶσχος αὐτῆς, ἐπαφῆκεν αὐτῷ τοὺς κύνας· ἐγὼ γὰρ λέγειν ὅτι οὐδὲ τὰς τεκούσας (ἂν) ἔμαιούτο παρθένος γε αὐτῆ οὔσα.

{ΛΗΤΩ} Μέγα, ὦ Ἥρα, φρονεῖς, ὅτι ξύνει τῷ Διὶ καὶ συμβασιλεύεις αὐτῷ, καὶ διὰ τοῦτο ὑβρίζεις ἀδεῶς· πλὴν ἀλλ' ὄψομαί σε μετ' ὀλίγον αὐθις δακρύνουσαν, ὅπότεν σε καταλιπὼν ἐς τὴν γῆν κατὴ ταῦρος ἢ κύκνος γενόμενος.

#### 19 [11]. ΑΦΡΟΔΙΤΗΣ ΚΑΙ ΣΕΛΗΝΗΣ

1. {ΑΦΡΟΔΙΤΗ} Τί ταῦτα, ὦ Σελήνη, φασὶ ποιεῖν σε; ὅπότεν κατὰ τὴν Καρίαν γένη, ἰστάναι μὲν σε τὸ ζευγὸς ἀφορῶσαν ἐς τὸν Ἐνδυμίωνα καθεύδοντα ὑπαίθριον ἄτε κυνηγέτην ὄντα, ἐνίστε δὲ καὶ καταβαίνειν παρ' αὐτὸν ἐκ μέσης τῆς ὁδοῦ;

{ΣΕΛΗΝΗ} Ἐρώτα, ὦ Ἀφροδίτη, τὸν σὸν υἱόν, ὅς μοι τούτων αἴτιος.

{ΑΦΡΟΔΙΤΗ} Ἦα· ἐκεῖνος ὑβριστὴς ἐστίν. ἐμὲ γοῦν αὐτὴν τὴν μητέρα οἶα δέδρακεν, ἄρτι μὲν ἐς τὴν Ἴδην κατάγων Ἀγχίσου ἕνεκα τοῦ Ἰλιέως, ἄρτι δὲ ἐς τὸν Λίβανον ἐπὶ τὸ Ἀσσύριον ἐκεῖνο μειράκιον, ὃ καὶ τῆ Φερσεφάττη ἐπέραστον ποιήσας ἐξ ἡμισείας ἀφείλετό με τὸν ἐρώμενον· ὥστε πολλάκις ἠπείλησα, εἰ μὴ παύσεται τοιαῦτα ποιῶν, κλάσειν μὲν αὐτοῦ τὰ τόξα καὶ τὴν φαρέτραν, περιαιρήσειν δὲ καὶ τὰ πτερά. ἤδη δὲ καὶ πληγὰς αὐτῷ ἐνέτεινα ἐς τὰς πυγὰς τῷ σανδάλῳ· ὁ δὲ οὐκ οἶδ' ὅπως τὸ παραντύκα δεδιῶς καὶ ἰκετεῦον μετ' ὀλίγον ἐπιλέλησται ἀπάντων.

2. ἀτὰρ εἰπέ μοι, καλὸς ὁ Ἐνδυμίων ἐστίν; ἀπαραμύθητον γὰρ οὕτως τὸ δεινόν.

weiß, besonders dann, wenn die eine wegen ihrer Schönheit gepriesen wird,<sup>290</sup> und der andere, wenn er beim Trinkgelage der Götter die Harfe spielt,<sup>291</sup> von allen bewundert wird.

{Hera} Da muss ich lachen, Leto! Bewundernswert soll einer sein, den der Satyr Marsyas, der deinem Sohn musikalisch überlegen war, gehäutet hätte,<sup>292</sup> hätten bloß die Musen gerecht urteilen wollen!? Nun aber musste der arme Marsyas sterben, weil er überlistet und ungerecht verurteilt wurde.<sup>293</sup> Und diese schöne Tochter von dir ist derartig schön, dass sie, sobald sie bemerkt hatte,<sup>294</sup> dass sie von Aktaion gesehen worden war, aus Angst, der junge Mann könnte ihre Hässlichkeit ausplaudern, ihre Hunde auf ihn losließ.<sup>295</sup> Und ich will nicht erwähnen, dass sie auch den schwangeren Frauen keine Hilfe als Hebamme leisten würde,<sup>296</sup> wenn sie jedenfalls selbst noch eine Jungfrau wäre.<sup>297</sup>

{Leto} Hera, du bist stolz, weil du mit Zeus schläfst und dir mit ihm die Herrschaft teilst<sup>298</sup> und deswegen beleidigst du andere ohne Angst vor Konsequenzen, doch mit Sicherheit werde ich dich bald wieder einmal weinen sehen, wenn er dich <im Himmel> zurücklassen wird, um als Stier oder als Schwan auf die Erde zu gehen.<sup>299</sup>

#### 19. Gespräch zwischen Aphrodite und <der Mondgöttin> Selene

1. {Aphrodite} Selene, warum sagt man dir nach, du tätest so 'was? Nämlich dass du jedes Mal, wenn du über Karien<sup>300</sup> bist, deinen Wagen zum Stehen bringen würdest, um Endymion zu betrachten, der als Jäger<sup>301</sup> unter dem freien Himmel schläft, ja, sogar, dass du manchmal deine Bahn mittendrin verlassen und zu ihm hinabsteigen würdest.<sup>302</sup>

{<Mondgöttin> Selene} Frag' deinen Sohn,<sup>303</sup> Aphrodite, der die Ursache für mein Verhalten ist.<sup>304</sup>

{Aphrodite} Ach so! Ja, der kennt keinen Respekt. Was er sogar mir, seiner eigenen Mutter, alles angetan hat: Einmal führte er mich <vom Himmel> auf den Berg Ida hinab um des Trojaners Anchises willen,<sup>305</sup> einmal brachte er mich in den Libanon<sup>306</sup> zu jenem jungen Mann aus Assyrien,<sup>307</sup> den er dann auch der Phersephatta<sup>308</sup> begehrenswert machte, und so mir den Geliebten zur Hälfte wegnahm.<sup>309</sup> Ich habe ihm deswegen oft damit gedroht, Pfeile und Bogen zu zerbrechen, wenn er mit solchen Sachen nicht aufhören wird, und ihm sogar die Flügel zu beschneiden, ich habe ihm schon den Hintern mit der Sandale versohlt, und irgendwie bekommt er Angst in dem Augenblick und winselt,<sup>310</sup> aber nach kurzer Zeit hat er alles schon wieder vergessen.

2. Aber sag' mir: Ist Endymion schön? Denn dann kann man gegen das schlimme Geschick nichts machen ...<sup>311</sup>

{ΣΕΛΗΝΗ} Ἐμοὶ μὲν καὶ πάνυ καλός, ὦ Ἀφροδίτη, δοκεῖ, καὶ μάλιστα ὅταν ὑποβαλλόμενος ἐπὶ τῆς πέτρας τὴν χλαμύδα καθεύδῃ, τῇ λαϊᾷ μὲν ἔχων τὰ ἀκόντια ἤδη ἐκ τῆς χειρὸς ὑπορρέοντα, ἡ δεξιὰ δὲ περὶ τὴν κεφαλὴν ἐς τὸ ἄνω ἐπικεκλασμένη ἐπιπρέπη\* τῷ προσώπῳ περικειμένη, ὃ δὲ ὑπὸ τοῦ ὕπνου λελυμένος ἀναπνέη\* τὸ ἀμβρόσιον ἐκεῖνο ἄσθμα. τότε τοῖνυν ἐγὼ ἀψοφητὶ κατιούσα, ἐπ' ἄκρων τῶν δακτύλων βεβηκυῖα ὡς ἂν μὴ ἀνεγρόμενος ἐκταραχθεῖη – οἶσθα· τί ἂν οὖν\* σοὶ λέγοιμι τὰ μετὰ ταῦτα; πλὴν ἀπόλλυμαί γε ὑπὸ τοῦ ἔρωτος.

## 20 [12]. ΑΦΡΟΔΙΤΗΣ ΚΑΙ ΕΡΩΤΟΣ

1. {ΑΦΡΟΔΙΤΗ} Ὡ τέκνον Ἔρωσ, ὄρα οἷα ποιεῖς· οὐ τὰ ἐν τῇ γῆ λέγω, ὅποσα τοὺς ἀνθρώπους ἀναπείθεις καθ' αὐτῶν ἢ κατ' ἀλλήλων ἐργάζεσθαι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὃς τὸν μὲν Δία πολύμορφον ἐπιδεικνύεις ἀλλάττων ἐς ὃ τι ἂν σοὶ ἐπὶ τοῦ καιροῦ δοκῇ, τὴν Σελήνην δὲ καθαιρεῖς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, τὸν Ἥλιον δὲ παρὰ τῇ Κλυμένη βραδύνειν ἐνίοτε ἀναγκάζεις ἐπιλεησμένον τῆς ἵππασίας· ἃ μὲν γὰρ ἐς ἐμὲ τὴν μητέρα ὑβρίζεις, θαρρῶν ποιεῖς. ἀλλὰ σὺ, ὦ τολμηρότατε, καὶ τὴν Ἑραν αὐτὴν γραῦν ἤδη καὶ μητέρα τοσοῦτων θεῶν οὖσαν ἀνέπεισας παιδεραστεῖν καὶ τὸ Φρύγιον ἐκεῖνο μειράκιον ποθεῖν· καὶ νῦν ἐκεῖνη μέμνηεν ὑπὸ σοῦ καὶ ζευξαμένη τοὺς λέοντας, παραλαβοῦσα καὶ τοὺς Κορύβαντας ἄτε μανικοὺς καὶ αὐτοὺς ὄντας, ἄνω καὶ κάτω τὴν Ἴδην περιπολοῦσιν, ἢ μὲν ὀλολύζουσα ἐπὶ τῷ Ἄττη, οἱ Κορύβαντες δὲ ὁ μὲν αὐτῶν τέμνεται ξίφει τὸν πῆχυν, ὃ δὲ ἀνεῖς τὴν κόμην ἴεται μεμηνῶς διὰ τῶν ὀρῶν, ὃ δὲ αὐλεῖ τῷ κέρατι, ὃ δὲ ἐπιβομβεῖ τῷ τυμπάνῳ ἢ ἐπικτυπεῖ τῷ κυμβάλῳ, καὶ ὅλως θόρυβος καὶ μανία τὰ ἐν τῇ Ἰδῇ ἅπαντά ἐστι. δέδια τοῖνυν {ἅπαντα}\* δέδια τὸ τοιοῦτο ἢ τὸ μέγα σε κακὸν ἐγὼ τεκοῦσα, μὴ ἀπομανεῖσά ποτε ἢ Ἑρά ἢ καὶ μᾶλλον ἔτι ἐν αὐτῇ οὔσα κελεύση τοὺς Κορύβαντας συλλαβόντας σε διασπάσασθαι ἢ τοῖς λέουσι παραβαλεῖν· ταῦτα δέδια κινδυνεύοντά σε ὀρῶσα.

2. {ΕΡΩΣ} Θάσσει, μῆτερο, ἐπεὶ καὶ τοῖς λέουσι αὐτοῖς ἤδη ξυνήθης εἰμί, καὶ πολλάκις ἐπαναβάς ἐπὶ τὰ νῶτα καὶ τῆς κόμης λαβόμενος ἠνιοχῶ αὐτούς, οἱ δὲ σαίνουσί με καὶ χεῖρα δεχόμενοι ἐς τὸ στόμα

{<Mondgöttin> Selene} Also, mir scheint er wirklich wunderschön zu sein, Aphrodite, besonders dann,<sup>312</sup> wenn er den Mantel über einen Stein legt und darauf schläft und die Wurfspeere mit der linken Hand hält (aber sie sind schon dabei, ihr zu entgleiten), die rechte Hand um den Kopf nach oben gebogen, rings um das feine Gesicht, und wenn er, im Schlaf gelöst, seinen süßen Hauch ausatmet. Dann steige ich geräuschlos <vom Himmel> hinab und gehe auf Zehenspitzen, damit er nicht aufwacht und sich erschreckt ... – du weißt schon; ich brauch' dir nicht zu sagen, was danach passiert ... Ich schmelze einfach vor Verlangen dahin ...<sup>313</sup>

## 20. Gespräch zwischen Aphrodite und Eros<sup>314</sup>

1. {Aphrodite} Eros, mein Sohn, sieh' nur, was du anrichtest! Ich meine nicht die Dinge auf der Erde, was die Menschen nicht alles gegen sich selbst und gegen einander tun, weil du sie dazu verführst, sondern gerade die Dinge im Himmel: Zeus präsentierst du bloß in einer Vielfalt an Formen, da du ihn in alles verwandelst, was dir je nach Anlass beliebt,<sup>315</sup> die (Mondgöttin) Selene holst du aus dem Himmel herunter,<sup>316</sup> den (Sonnengott) Helios zwingst du bisweilen dazu, bei Klymene<sup>318</sup> Zeit zu verlieren und seinen Wagenritt zu vergessen, und was du gegen mich, die ich dir Mutter bin, tust,<sup>319</sup> das tust du ja in aller Keckheit. Aber, du maßlos freches Wesen, sogar Rhea<sup>320</sup> selbst, die schon so alt ist und Mutter so vieler Götter, hast du dazu verleitet, der Knabenliebe zu verfallen und den Jungen aus Phrygien<sup>321</sup> zu begehren, und jetzt, dank dir, ist sie von Sinnen,<sup>322</sup> sie hat ihre Löwen<sup>323</sup> ins Joch gespannt, auch die Korybanten (die ja auch ihrerseits verrückt sind) hinzugenommen, und zusammen streifen sie den (Berg) Ida hinauf und hinunter: Sie laut jammernd um Attis und die Korybanten ... der eine schneidet sich in den Vorderarm mit einem Schwert, der andere mit wilder Mähne saust rasend durch die Berge, einer bläst in eine Hornflöte, einer hämmert auf die Trommel oder schlägt laut die Zimbeln ...<sup>324</sup> Überhaupt, alles ist Chaos und Wahnsinn auf dem Ida. Angst habe ich nun, wirklich Angst, ich, die ich dich geboren habe, du großes Übel, davor, dass Rhea irgendwann völlig wahnsinnig wird oder vielmehr, dass sie, während sie noch bei Sinnen ist, den Korybanten den Befehl erteilt, dich zu packen und in Stücke zu reißen oder dich den Löwen vorzuwerfen. Davor habe ich Angst und sehe dich in großer Gefahr.

2. {Eros} Sorge dich nicht, Mutter, ich habe mich nämlich mit den Löwen bereits vertraut gemacht und oft,<sup>325</sup> wenn ich ihnen auf den Rücken gestiegen bin, halte ich mich an der Mähne fest und steuere sie wie ein Wagenlenker und sie wedeln mit dem Schwanz, dulden meine Hand

περιλιχμησάμενοι ἀποδιδοάσι μοι. αὐτὴ μὲν γὰρ ἡ Ῥέα πότε ἂν ἐκείνη σχολὴν ἀγάγοι ἐπ' ἐμέ, ὅλη οὖσα ἐν τῷ Ἄττι;

καίτοι τί ἐγὼ ἀδικῶ δεικνὺς τὰ καλὰ οἷά ἐστιν; ὑμεῖς δὲ μὴ ἐφίεσθε τῶν καλῶν· μὴ τοῖνυν ἐμὲ αἰτιάσθε τούτων. ἢ θέλεις σύ, ὦ μήτηρ, αὐτὴ μηκέτι ἐρᾶν μήτε σὲ τοῦ Ἄρεως μήτε ἐκείνον σοῦ;

{ΑΦΡΟΔΙΤΗ} Ὡς δεινὸς εἶ καὶ κρατεῖς ἀπάντων· ἀλλὰ μεμνήση μού ποτε τῶν λόγων.

## 21 [17]. ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ ΚΑΙ ΕΡΜΟΥ

1. {ΑΠΟΛΛΩΝ} Τί γε λάς, ὦ Ἐρμῆ;

{ΕΡΜΗΣ} Ὅτι γελοιότατα, ὦ Ἀπολλον, εἶδον.

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Εἰπέ οὖν, ὡς καὶ αὐτὸς ἀκούσας ἔχω ξυγγελαῖν.

{ΕΡΜΗΣ} Ἡ Ἀφροδίτη ξυνοῦσα τῷ Ἄρει κατείληπται καὶ ὁ Ἥφαιστος ἔδησεν αὐτοὺς ξυλλαβῶν.

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Πῶς; ἦδὺν γάρ τι ἐρεῖν ἔοικας.

{ΕΡΜΗΣ} Ἐκ πολλοῦ, οἶμαι, ταῦτα εἰδῶς ἐθήρηνεν αὐτούς, καὶ περὶ τὴν εὐνήν ἀφανῆ δεσμὰ περιθειὺς εἰργάζετο ἀπελθῶν ἐπὶ τὴν κάμινον· εἶτα ὁ μὲν Ἄρης ἐσέρχεται λαθῶν, ὡς ᾤετο, καθορᾶ δὲ αὐτὸν ὁ Ἥλιος καὶ λέγει πρὸς τὸν Ἥφαιστον. ἐπεὶ δὲ ἐπέβησαν τοῦ λέχους καὶ ἐν ἔργῳ ἦσαν καὶ ἐντὸς ἐγεγέννητο τῶν ἀρκύων, περιπλέκεται μὲν αὐτοῖς τὰ δεσμὰ, ἐφίσταται δὲ ὁ Ἥφαιστος. ἐκείνη μὲν οὖν – καὶ γὰρ ἔτυχε γυμνὴ οὖσα – οὐκ εἶχεν ὅπως ἐγκαλύψαιτο αἰδουμένη, ὁ δὲ Ἄρης τὰ μὲν πρῶτα διαφυγεῖν ἐπειρᾶτο καὶ ἤλπιζε ῥήξειν τὰ δεσμὰ, ἔπειτα δὲ, συνεὶς ἐν ἀφύκτῳ ἐχόμενον ἑαυτὸν, ἰκέτευεν.

2. {ΑΠΟΛΛΩΝ} Τί οὖν; ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ Ἥφαιστος;

{ΕΡΜΗΣ} Οὐδέπω, ἀλλὰ ξυγκαλέσας τοὺς θεοὺς ἐπιδείκνυται τὴν μοιχείαν αὐτοῖς· οἱ δὲ γυμνοὶ ἀμφότεροι κάτω νενευκότες ξυνδεδεμένοι ἐρυθριῶσι, καὶ τὸ θέαμα ἡδιστον ἐμοὶ ἔδοξε, μονονουχὶ αὐτὸ γινόμενον τὸ ἔργον.

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Ὁ δὲ χαλκεὺς ἐκείνος οὐκ αἰδεῖται καὶ αὐτὸς ἐπιδεικνύμενος τὴν αἰσχύνην τοῦ γάμου;

in ihrem Maul und lecken sie und lassen sie mich wieder herausnehmen. Und was Rhea betrifft, wann hätte sie Zeit, gegen mich vorzugehen, da sie ganz mit Attis beschäftigt ist?<sup>326</sup>

Außerdem: Was mache ich falsch, wenn ich die schönen Dinge zeige als das, was sie sind?<sup>327</sup> Rennt ihr doch einfach dem Schönen nicht hinterher! Gebt mir also nicht die Schuld dafür! Oder willst du nicht mehr, Mutter, dass entweder du Ares liebst oder Ares dich?<sup>328</sup>

{Aphrodite} Wie fürchterlich du bist, wie du alle bezwingst!<sup>329</sup> Aber du wirst eines Tages an meine Worte denken!<sup>330</sup>

## 21. Gespräch zwischen Apollon und Hermes<sup>331</sup>

1. {Apollon} Warum lachst du, Hermes?

{Hermes} Weil ich überaus lächerliche Dinge<sup>332</sup> gesehen habe, Apollon.

{Apollon} Dann erzähl', damit auch ich das hören und mitlachen kann!<sup>333</sup>

{Hermes} Aphrodite ist in kompromittierender Haltung<sup>334</sup> mit Ares ertappt worden und ihr Gatte Hephaistos hat sie beide gepackt und zusammengeschnürt.

{Apollon} Wie das? Du scheinst drauf und dran, eine amüsante Geschichte<sup>335</sup> zu erzählen ...

{Hermes} Ich denke, Hephaistos wusste längst Bescheid und hat ihnen aufgelauert.<sup>336</sup> Er hat unsichtbare Ketten um das Ehebett herum gelegt und ging dann zu seiner Schmiede-Esse und arbeitete dort; dann kommt Ares heimlich herein (dachte er zumindest), aber der Sonnengott sieht ihn und sagt Hephaistos Bescheid. Als die beiden schon im Bett waren und sich miteinander beschäftigten<sup>337</sup> und sich innerhalb des Netzes befanden, da legen sich die Ketten um sie, und schon steht Hephaistos daneben.<sup>338</sup> Aphrodite nun<sup>339</sup> – sie war ja nackt – wusste nicht, wie sie sich bedecken sollte und schämte sich; Ares dagegen versuchte zunächst zu fliehen, und hoffte, die Ketten zu zerreißen, dann aber, als er begriff, dass eine Flucht aussichtslos war, fing er an, Hephaistos anzuflehen.

2. {Apollon} Und? Hat Hephaistos ihn losgebunden?

{Hermes} Noch nicht, sondern er ruft die anderen Götter zusammen und stellt ihnen den Ehebruch zur Schau; die beiden aber, nackt, schön gefesselt, schauen auf den Boden und sind rot vor Scham. Das Spektakel fand ich wirklich köstlich: die Sache geradezu selbst im Vollzug!

{Apollon} Und dieser Schmied schämt sich nicht, die Schande seiner eigenen Ehe sogar selbst zur Schau zu stellen?



{ΕΡΜΗΣ} Μὰ Δί', ὅς γε καὶ ἐπιγελαῖ ἐφεστῶς αὐτοῖς. ἐγὼ μέντοι, εἰ χρὴ τάληθές εἰπεῖν, ἐφθόνουν τῷ Ἄρει μὴ μόνον μοιχεύσαντι τὴν καλλίστην θεόν, ἀλλὰ καὶ δεδεμένῳ μετ' αὐτῆς.

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Οὐκοῦν καὶ δεδέσθαι ἂν ὑπέμεινας ἐπὶ τούτῳ;

{ΕΡΜΗΣ} Σὺ δ' οὐκ ἂν, ὦ Ἀπολλον; ἰδὲ μόνον ἐπελθῶν· ἐπαινέσομαι γὰρ σε, ἦν μὴ τὰ ὅμοια καὶ αὐτὸς εὖξῃ ἰδῶν.

## 22 [18]. ΗΡΑΣ ΚΑΙ ΔΙΟΣ

1. {ΗΡΑ} Ἐγὼ μὲν ἠσχυνόμην ἂν, ὦ Ζεῦ, εἰ μοι τοιοῦτος υἱὸς ἦν, θῆλυς οὕτω καὶ διεφθαρμένος ὑπὸ τῆς μέθης, μίτρα μὲν ἀναδεδεμένος τὴν κόμην, τὰ πολλὰ δὲ μαινομέναις γυναιξὶ συνών, ἀβρότερος αὐτῶν ἐκείνων, ὑπὸ τυμπάνοις καὶ αὐλῶ καὶ κυμβάλοις χορεύων, καὶ ὅλως παντὶ μᾶλλον ἑοικῶς ἢ σοὶ τῷ πατρί.

{ΖΕΥΣ} Καὶ μὴν οὗτός γε ὁ θηλυμίτρης, ὁ ἀβρότερος τῶν γυναικῶν οὐ μόνον, ὦ Ἥρα, τὴν Λυδίαν ἐχειρώσατο καὶ τοὺς κατοικοῦντας τὸν Τρωῶλον ἔλαβε καὶ Θραῖκας ὑπηγάγετο, ἀλλὰ καὶ ἐπ' Ἰνδοὺς ἐλάσας τῷ γυναικείῳ τούτῳ στρατιωτικῷ τοὺς τε ἐλέφαντας εἶλε καὶ τῆς χώρας ἐκράτησε καὶ τὸν βασιλέα πρὸς ὀλίγον ἀντιστῆναι τολμήσαντα αἰχμάλωτον ἀπήγαγε, καὶ ταῦτα πάντα ἔπραξεν ὀρχούμενος ἅμα καὶ χορεύων, θύρσοις χρώμενος κιττίνοις, μεθύων, ὡς φῆς, καὶ ἐνθεάζων. εἰ δέ τις ἐπεχείρησε λαιδορησασθαι αὐτῷ ὑβρίσας ἕς τὴν τελετὴν, καὶ τοῦτον ἐτιμωρήσατο, ἢ καταδήσας τοῖς κλήμασιν ἢ διασπασθῆναι ποιήσας ὑπὸ τῆς μητρὸς ὡσπερ νεβρόν. ὀρᾶς ὡς ἀνδρεῖα ταῦτα καὶ οὐκ ἀνάξια τοῦ πατρὸς; εἰ δὲ παῖδιά καὶ τρυφή πρόσεστιν αὐτοῖς, οὐδεὶς φθόνος, καὶ μάλιστα εἰ λογίσαιτό τις, οἷος ἂν οὗτος νήφων ἦν, ὅπου ταῦτα μεθύων ποιεῖ.

2. {ΗΡΑ} Σὺ μοι δοκεῖς ἐπαινέσεσθαι καὶ τὸ εὔρεμα αὐτοῦ, τὴν ἄμπελον καὶ τὸν οἶνον, καὶ ταῦτα ὀρῶν οἷα οἱ μεθυσθέντες ποιοῦσι σφαλλόμενοι καὶ πρὸς ὑβρίν τρεπόμενοι καὶ ὅλως μεμηνότες ὑπὸ τοῦ ποτοῦ· τὸν γοῦν Ἰκάριον, ᾧ πρῶτῳ ἔδωκεν τὸ κλημα, οἱ ξυμπόται αὐτοὶ διέφθειραν παίοντες ταῖς δικέλλαις.

{ΖΕΥΣ} Οὐδὲν τοῦτο φῆς· οὐ γὰρ οἶνος ταῦτα οὐδὲ ὁ Διόνυσος ποιεῖ, τὸ δὲ ἄμετρον τῆς πόσεως καὶ τὸ πέρα τοῦ καλῶς ἔχοντος ἐμ-

{Hermes} Beim Zeus, nein, er steht daneben und lacht dazu.<sup>340</sup> Ich für meinen Teil habe Ares beneidet, wenn ich die Wahrheit sagen darf; nicht nur, weil er mit der schönsten Göttin Ehebruch begangen hat, sondern auch, weil er mit ihr zusammengekettet war.<sup>341</sup>

{Apollon} Würdest du es also auch ertragen, gefesselt zu sein, um eine solche Situation zu erleben?

{Hermes} Du etwa nicht, Apollon? Geh' bloß hin<sup>342</sup> und schau selber: Ich werde dich loben, wenn du dir bei dem Anblick nicht dasselbe wünschst!

## 22. Gespräch zwischen Hera und Zeus<sup>343</sup>

1. {Hera} Ich würde mich schämen, Zeus, wenn so einer mein Sohn wäre, so weibisch<sup>344</sup> und von der Trunkenheit zerstört,<sup>345</sup> sein Haar von einem Band zusammengehalten,<sup>346</sup> verbringt die meiste Zeit mit rasenden Weibern,<sup>347</sup> verzärtelter als die es sind,<sup>348</sup> tanzt nach dem Klang von Trommeln, Flöte und Zimbeln,<sup>349</sup> und sieht insgesamt allen möglichen Leuten ähnlicher als dir, seinem Vater.

{Zeus} Und gleichwohl hat dieser Junge mit seinem weibischen Haarband,<sup>350</sup> er, der verzärtelter ist als die Frauen, nicht nur Lydien erobert, Hera, die Bewohner vom (Berg) Tmolos überwältigt<sup>351</sup> und Thrakien unterworfen,<sup>352</sup> sondern zog auch gegen die Inder<sup>353</sup> in Begleitung dieser Weiberarmee, bezwang die Elefanten, bemächtigte sich des Landes und den König,<sup>354</sup> der es kurze Zeit wagte, Widerstand zu leisten, führte er als Gefangenen fort, und all dies tat er, ohne dabei das Tanzen und das Singen zu lassen, mit seinen Thyrsosstäben,<sup>355</sup> betrunken, wie du sagst, und in Ekstase. Wenn es aber jemand unternahm, ihn zu beleidigen durch Abwertung seiner Initiationsriten, so bestrafte er auch diesen, indem er ihn entweder mit Weinranken fesselte<sup>356</sup> oder ihn von der eigenen Mutter wie ein Hirschkalb zerfleischen ließ.<sup>357</sup> Siehst du, wie mannhaft das ist und nicht unwürdig seines Vaters? Und wenn sie Späße treiben und gerne schwelgen, braucht man es ihnen nicht zu neiden, besonders wenn man überlegt, wozu er alles in nüchternem Zustand noch fähig wäre, da er ja all das betrunken erreicht.

2. {Hera} Du scheinst auch seine Erfindung, den Weinstock und den Wein,<sup>358</sup> gutzuheißen, obwohl du siehst, was die Betrunkenen alles anrichten: Sie taumeln dahin, neigen zur Gewalt und verlieren dank dieses Getränks überhaupt ihre Vernunft.<sup>359</sup> Den Ikarios, dem er zuerst die Weinranke gab, haben ja seine eigenen Zechgenossen getötet, indem sie mit ihren Hacken auf ihn einschlugen.<sup>360</sup>

{Zeus} Das bedeutet gar nichts, denn weder der Wein noch Dionysos sind dafür verantwortlich, sondern die Tatsache, dass man beim Trinken

φορεῖσθαι τοῦ ἀκράτου. ὅς δ' ἂν ἔμμετρα πίνη, ἰλαρώτερος μὲν καὶ ἠδίων γένοιτ' ἂν,\* οἷον δὲ ὁ Ἰκάριος ἔπαθεν, οὐδὲν ἂν ἐργάσαιτο οὐδένα τῶν ξυμποτῶν. ἀλλὰ σὺ ἔτι ζηλοτυπεῖν ἔοικας, ὦ Ἥρα, καὶ τῆς Σεμέλης μνημονεύειν, ἧ γε διαβάλλεις τοῦ Διονύσου τὰ κάλλι-  
στα.

### 23 [19]. ΑΦΡΟΔΙΤΗΣ ΚΑΙ ΕΡΩΤΟΣ

1. {ΑΦΡΟΔΙΤΗ} Τί δήποτε, ὦ Ἔρως, τοὺς μὲν ἄλλους θεοὺς κατη-  
γωνίσω ἅπαντας, τὸν Δία, τὸν Ποσειδῶ, τὸν Απόλλω, τὴν Ἑραν, ἐμὲ  
τὴν μητέρα, μόνης δὲ ἀπέχη τῆς Ἀθηνᾶς καὶ ἐπ' ἐκείνης ἄπυρος μὲν  
σοι ἡ δᾶς, κενὴ δὲ οἰστῶν ἢ φαρέτρα, σὺ δὲ ἄτοξος εἶ καὶ ἄστοχος;

{ΕΡΩΣ} Δέδια, ὦ μητερ, αὐτήν· φοβερὰ γάρ ἐστι καὶ χαροπὴ καὶ  
δεινῶς ἀνδρική· ὁπότεν οὖν ἐντεινόμενος τὸ τόξον ἴω ἐπ' αὐτήν,  
ἐπισειουσα τὸν λόφον ἐκπλήττει με καὶ ὑπότρομος γίνομαι καὶ ἀπορ-  
ρεῖ μου τὰ τοξεύματα ἐκ τῶν χειρῶν.

{ΑΦΡΟΔΙΤΗ} Ὁ Ἄρης γὰρ οὐ φοβερώτερος ἦν; καὶ ὅμως ἀφώπλι-  
σας αὐτὸν καὶ νενίκηκας.

{ΕΡΩΣ} Ἀλλὰ ἐκεῖνος ἐκὼν προσίεται με καὶ προσκαλεῖται, ἡ  
Ἀθηνᾶ δὲ ὑφορᾶται αἰεὶ καὶ ποτε ἐγὼ μὲν ἄλλως παρέπτῃν πλησίον  
ἔχων τὴν λαμπάδα, ἡ δὲ, „Εἰ μοι πρόσει“, φησί, „νῆ τὸν πατέρα, τῷ  
δορατίῳ σε διαπείρασα ἢ τοῦ ποδὸς λαβομένη καὶ ἐς τὸν Τάρταρον  
ἐμβαλοῦσα ἢ αὐτὴ διασπασαμένη –“ πολλὰ τοιαῦτα ἠπειλήσε. καὶ  
ὄρᾳ δὲ δριμύ καὶ ἐπὶ τοῦ στήθους ἔχει πρόσωπόν τι φοβερόν ἐχίδναις  
κατάκομον, ὅπερ ἐγὼ μάλιστα δέδια· μορμολύττεται γάρ με καὶ  
φεύγω, ὅταν ἴδω αὐτό.

2. {ΑΦΡΟΔΙΤΗ} Ἀλλὰ τὴν μὲν Ἀθηνᾶν δέδιας, ὡς φῆς, καὶ τὴν Γορ-  
γόνα, καὶ ταῦτα μὴ φοβηθεῖς τὸν κεραυνὸν τοῦ Διός. αἱ δὲ Μοῦσαι  
διὰ τί σοι ἄτρωτοι καὶ ἔξω βελῶν εἰσιν; κακεῖναι λόφους ἐπισειουσιν  
καὶ Γοργόνας προφαίνουσιν;

{ΕΡΩΣ} Αἰδοῦμαι αὐτάς, ὦ μητερ· σεμναὶ γάρ εἰσιν καὶ αἰεὶ τι φρον-  
τίζουσιν καὶ περὶ ᾧδῃν ἔχουσι καὶ ἐγὼ παρίσταμαι πολλάκις αὐταῖς  
κηλούμενος ὑπὸ τοῦ μέλους.

{ΑΦΡΟΔΙΤΗ} Ἐὰ καὶ ταύτας, ὅτι σεμναί· τὴν δὲ Ἄρτεμιν τίνος  
ἔνεκα οὐ τιτρώσκεις;

übertreibt und zu viel ungemischten Wein in sich hineinkippt. Wer aber mit Maß trinkt, fühlt sich doch heiterer und wohler, und was Ikarios geschah, täte er keinem seiner Zechgenossen an. Aber es hat den Anschein, Hera, wenn du die herrlichen Taten des Dionysos verunglimpfst, dass du an Semele denkst: Aus dir spricht die Eifersucht.

### 23. Gespräch zwischen Aphrodite und Eros<sup>361</sup>

1. {Aphrodite} Eros, du hast alle anderen Götter außer Gefecht gesetzt:<sup>362</sup> Zeus, Poseidon, Apollon, Rhea, sogar mich, deine eigene Mutter:<sup>363</sup> Nur von Athena hältst du dich fern, das Feuer deiner Fackel hat sie nicht in Brand gesteckt,<sup>364</sup> in deinem Köcher gibt es keine Pfeile für sie, der Bogen nützt dir nichts, treffen kannst du sie nicht – warum bloß?

{Eros} Mutter, ich hab' Angst vor ihr, sie ist Furcht einflößend, mit einem kämpferischen Licht in den Augen<sup>365</sup> und auf eine bedrohliche Art männlich. Wann immer ich meinen Bogen spanne und auf sie losgehe, schüttelt sie den Federbusch ihres Helms und erschreckt mich, und ich zittere am ganzen Leib und die Pfeile fallen mir aus der Hand.

{Aphrodite} Doch war nicht Ares noch furchterregender? Und trotzdem hast du ihn entwaffnet und besiegt.

{Eros} Aber jener lässt mich aus freien Stücken an sich heran,<sup>366</sup> und er ruft mich geradezu herbei,<sup>367</sup> Athena hingegen schaut mich immer misstrauisch an; einmal flog ich einfach so nahe an ihr vorbei mit meiner Fackel und sie sagt zu mir: „Wenn du mir nahe kommst, durchsteche ich dich mit der Lanze, bei meinem Vater Zeus! Oder ich packe dich am Fuß und schleudere dich in die Hölle oder reiße dich mit eigenen Händen auseinander oder ich ...“<sup>368</sup> – und so weiter mit ähnlichen Drohungen.<sup>369</sup> Und sie schaut grimmig und sie trägt auf der Brust das Abbild irgendeines furchtbaren Gesichts mit Schlangen statt Haaren,<sup>370</sup> vor dem ich mich am meisten fürchte, weil es mir eine Heidenangst einjagt, und ich fliehe, sobald ich es erblicke.

2. {Aphrodite} Du fürchtest also Athena, sagst du, sowie das Abbild der Gorgone, aber vor dem Blitz des Zeus hattest du keine Angst ... Und die Musen?<sup>371</sup> Warum sind sie für dich unverletzbar und außerhalb der Reichweite deiner Geschosse? Schütteln sie auch Federbüsche und präsentieren Gorgonen?

{Eros} Ich habe Respekt vor ihnen, Mutter. Sie sind so majestätisch, denken immer konzentriert über etwas nach und befassen sich mit Gesang: Ich geselle mich oft zu ihnen und lasse mich von ihrem Lied verzaubern.

{Aphrodite} Gut, lass' auch die, weil sie majestätisch sind: Und Artemis? Weswegen verletzt du sie nicht mit deinen Pfeilen?

{ΕΡΩΣ} Τὸ μὲν ὅλον οὐδὲ καταλαβεῖν αὐτὴν οἶόν τε φεύγουσαν ἄει διὰ τῶν ὀρών· εἶτα καὶ ἰδιὸν τινα ἔρωτα ἤδη ἔρα.

{ΑΦΡΟΔΙΤΗ} Τίνος, ὦ τέκνον;

{ΕΡΩΣ} Θήρας καὶ ἐλάφων καὶ νεβρῶν, αἰρεῖν τε διώκουσα καὶ κατατοξεύειν, καὶ ὅλως πρὸς τῷ τοιοῦτῳ ἐστίν· ἐπεὶ τὸν γε ἀδελφὸν αὐτῆς, καίτοι τοξότην καὶ αὐτὸν ὄντα καὶ ἐκηβόλον –

{ΑΦΡΟΔΙΤΗ} Οἶδα, ὦ τέκνον, πολλὰ ἐκεῖνον ἐτόξευσας.

#### 24 [25]. ΔΙΟΣ ΚΑΙ ΗΛΙΟΥΣ

1. {ΖΕΥΣ} Οἶα πεποιήκας, ὦ Τιτάνων κάκιστε – ἀπολώλεκας τὰ ἐν τῇ γῇ ἅπαντα, μειρακίῳ ἀνοήτῳ πιστεύσας τὸ ἄρμα, ὃς τὰ μὲν κατέφλεξε πρόσγειος ἐνεχθεῖς, τὰ δὲ ὑπὸ κρούους διαφθορῆναι ἐποίησε πολὺ αὐτῶν ἀποσπάσας τὸ πῦρ, καὶ ὅλως οὐδὲν ὅ τι οὐ ξυνετάραξε καὶ ξυνέχεε, καὶ εἰ μὴ ἐγὼ ξυνεῖς τὸ γιγνόμενον κατέβαλον αὐτὸν τῷ κεραυνῷ, οὐδὲ λείψανον ἀνθρώπων ἐπέμεινεν ἄν· τοιοῦτον ἡμῖν τὸν καλὸν ἠνίοχον καὶ διφρηλάτην ἐκπέπομφας.

{ΗΛΙΟΥΣ} Ἥμαρτον, ὦ Ζεῦ, ἀλλὰ μὴ χαλέπαινε, εἰ ἐπέισθην υἱῷ πολλὰ ἱκετεύοντι· πόθεν γὰρ ἂν καὶ ἤλπισα τηλικούτο γενήσεσθαι κακόν;

{ΖΕΥΣ} Οὐκ ἤδεις, ὄσης ἐδεῖτο ἀκριβείας τὸ πρᾶγμα καὶ ὡς, εἰ βραχὺ τις ἐκβαίη τῆς ὁδοῦ, οἴχεται πάντα; ἠγνόεις δὲ καὶ τῶν ἵππων τὸν θυμόν, ὡς δεῖ ξυνέχειν ἀνάγκη τὸν χαλινόν; εἰ γὰρ ἐνδοίη τις, ἀφηνιάζουσιν εὐθύς, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τοῦτον ἐξήνεγκαν, ἄρτι μὲν ἐπὶ τὰ λαιά, μετ' ὀλίγον δὲ ἐπὶ τὰ δεξιά, καὶ ἐς τὸ ἐναντίον τοῦ δρόμου ἐνίστε, καὶ ἄνω καὶ κάτω, ὅλως ἔνθα ἐβούλοντο αὐτοῖ· ὁ δὲ οὐκ εἶχεν ὅ τι χρῆσαιτο αὐτοῖς.

2. {ΗΛΙΟΥΣ} Πάντα μὲν ἠπιστάμην ταῦτα καὶ διὰ τοῦτο ἀντεῖχον ἐπὶ πολὺ καὶ οὐκ ἐπίστευον αὐτῷ τὴν ἔλασιν· ἐπεὶ δὲ κατελιπάρησε δακρῶν καὶ ἡ μήτηρ Κλυμένη μετ' αὐτοῦ, ἀναβιβασάμενος ἐπὶ τὸ ἄρμα ὑπεθέμην, ὅπως μὲν χρῆ βεβηκέναι αὐτόν, ἐφ' ὀπόσον δὲ ἐς τὸ ἄνω ἀφέντα ὑπερνεχθῆναι, εἶτα ἐς τὸ κάταντες αὐθις ἐπινεύειν καὶ ὡς ἐγκρατῆ εἶναι τῶν ἠνιῶν καὶ μὴ ἐφιέναι τῷ θυμῷ τῶν ἵππων.

{Eros} Es ist ganz unmöglich, sie zu erwischen, weil sie ständig durch die Berge flieht; außerdem hat sie schon eine eigene Liebe.

{Aphrodite} Liebe für wen, mein Kind?

{Eros} Für die Jagd und für die Hirsche und die Hirschhälber, wenn sie ihnen hinterherjagt, um sie zu fangen und zu erlegen; in dieser Beschäftigung geht sie ganz auf,<sup>372</sup> denn ihren Bruder, obwohl er selbst ein Bogenschütze<sup>373</sup> ist und »der Ferntreffer« ...<sup>374</sup>

{Aphrodite} Ich weiß, mein Kind: Vielfach hast du ihn getroffen ...<sup>375</sup>

#### 24. Gespräch zwischen Zeus und <dem Sonnengott> Helios<sup>376</sup>

1. {Zeus} Du bösester unter den Titanen,<sup>377</sup> was hast du getan?! Du hast die Dinge auf der Erde zerstört, alles! Du hast einem unvernünftigen jungen Burschen<sup>378</sup> den Sonnenwagen<sup>379</sup> anvertraut<sup>380</sup> und er hat die Dinge teils verbrannt, weil er der Erde zu nahe fuhr, teils durch die Kälte zugrunde gehen lassen, weil er das Feuer der Sonne von ihnen zu weit wegzog; überhaupt, es gibt kaum etwas, was er nicht in Verwirrung und durcheinander gebracht hätte, und wenn ich, sobald mir klar wurde, was sich da abspielte, ihn nicht mit dem Blitz abgeschossen hätte, wäre von den Menschen nicht einmal ein Rest übrig geblieben.<sup>381</sup> Solch einen schönen Fahrer und Wagenlenker<sup>382</sup> hast du ausgesandt!

{Helios} Ja, Zeus, es war ein Fehler von mir, aber sei mir nicht böse, wenn ich meinem Sohn, der mich inständig bat, nachgegeben habe!<sup>383</sup> Denn wie hätte ich ahnen können, dass ein solch großes Unglück passieren würde?!

{Zeus} Wusstest du etwa nicht,<sup>384</sup> welch großer Sorgfalt diese Aufgabe bedurfte? Und dass, wenn man nur ein wenig von der Bahn abweicht, alles dahin ist? Kanntest du ebenfalls nicht die heftige Natur der Pferde, dass man die Zügel mit Gewalt halten muss? Wenn man nämlich bei den Zügeln nachgibt, rebellieren sie sofort, und genau auf diese Weise haben sie ihn auch aus der Bahn geführt, mal nach links, kurz danach aber nach rechts, manchmal sogar in die umgekehrte Fahrtrichtung, mal nach oben, mal nach unten, ganz und gar wohin sie wollten, und er konnte mit ihnen gar nicht umgehen.

2. {Helios} All dies war mir bewusst und deswegen widersetzte ich mich lange Zeit und vertraute ihm das Lenken<sup>385</sup> nicht an, als er mich aber unter Tränen anflehte und seine Mutter Klymene<sup>386</sup> zusammen mit ihm, ließ ich ihn den Wagen besteigen und erklärte, wie er auf ihm stehen müsse und wie weit er sich hinauftragen lassen dürfe, wenn er den Wagen steigen ließe, um dann wieder in die entgegengesetzte Richtung zu steuern, und dass er die Zügel unter Kontrolle halten und dem Drängen der Pferde nicht nachgeben solle. Ich sagte auch, wie groß die Ge-

εἶπον δὲ καὶ ἡλίκος ὁ κίνδυνος, εἰ μὴ ὀρθὴν ἐλαύνοι· ὁ δὲ – παῖς γὰρ ἦν – ἐπιβάς τοσοῦτου πυρὸς καὶ ἐπικύψας ἐς βάθος ἀχανὲς ἐξεπλάγη, ὡς τὸ εἰκός· οἱ δὲ ἵπποι ὡς ἦσθοντο οὐκ ὄντα ἐμὲ τὸν ἐπιβεβηκότα, καταφρονήσαντες τοῦ μειρακίου ἐξετράποντο τῆς ὁδοῦ καὶ τὰ δεινὰ ταῦτα ἐποίησαν· ὁ δὲ τὰς ἡνίας ἀφείς, οἶμαι δεδιώς μὴ ἐκπέση αὐτός, εἶχετο τῆς ἀντυχος. ἀλλὰ ἐκεῖνός τε ἤδη ἔχει τὴν δίκην κάμοι, ὦ Ζεῦ, ἱκανὸν τὸ πένθος.

{ΖΕΥΣ} Ἰκανὸν λέγεις τοιαῦτα τολμήσας; νῦν μὲν οὖν συγγνώμην ἀπονέμω σοι, ἐς δὲ τὸ λοιπόν, ἦν τι ὅμοιον παρανομήσης ἢ τινα τοιοῦτον σεαυτοῦ διάδοχον ἐκπέμψης, αὐτίκα εἶση, ὅποσον τοῦ σοῦ πυρὸς ὁ κεραυνὸς πυρωδέστερος.

ὥστε ἐκεῖνον μὲν αἱ ἀδελφαὶ θαπτέτωσαν ἐπὶ τῷ Ἡριδανῷ, ἴνα περ ἔπεσεν ἐκδιφρευθεῖς, ἤλεκτρον ἐπ' αὐτῷ δακρύουσαι, καὶ αἶγυιροι γενέσθωσαν ἐπὶ τῷ πάθει· σὺ δὲ ξυμπηζάμενος τὸ ἄρμα – κατέαγε δὲ καὶ ὁ ῥυμὸς αὐτοῦ καὶ ἄτερος τῶν τροχῶν συντέτριπται – ἔλαυνε ἐπαγαγῶν\* τοὺς ἵππους, ἀλλὰ μέμνησο τούτων ἀπάντων.

## 25 [26]. ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ ΚΑΙ ΕΡΜΟΥ

1. {ΑΠΟΛΛΩΝ} Ἐχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Ἑρμῆ, πότερος ὁ Κάστωρ ἐστὶ τούτων ἢ πότερος ὁ Πολυδεύκης; ἐγὼ γὰρ οὐκ ἂν διακρίναμι αὐτούς.

{ΕΡΜΗΣ} Ὁ μὲν χθὲς ἡμῖν ξυγγεγόμενος ἐκεῖνος Κάστωρ ἦν, οὗτος δὲ Πολυδεύκης.

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Πῶς διαγινώσκεις; ὅμοιοι γάρ.

{ΕΡΜΗΣ} Ὅτι οὗτος μὲν, ὦ Ἀπολλων, ἔχει ἐπὶ τοῦ προσώπου τὰ ἴχνη τῶν τραυμάτων ἃ ἔλαβε παρὰ τῶν ἀνταγωνιστῶν πυκτεύων, καὶ μάλιστα ὅποσα ὑπὸ τοῦ Βέβρυκος Ἀμύκου ἐτρώθη τῷ Ἰάσони συμπλέων· ἄτερος δὲ οὐδὲν τοιοῦτον ἐμφαίνει, ἀλλὰ καθαρὸς ἐστὶ καὶ ἀπαθὴς τὸ πρόσωπον.

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Ὡνήσας διδάξας τὰ γνωρίσματα, ἐπεὶ τὰ γε ἄλλα πάντα ἴσα, τοῦ φωῦ τὸ ἡμίτομον καὶ ἀστήρ ὑπεράνω καὶ ἀκόντιον ἐν τῇ χειρὶ καὶ ἵππος ἐκατέρω λευκός, ὥστε πολλάκις ἐγὼ τὸν μὲν προσεῖπον Κάστορα Πολυδεύκην ὄντα, τὸν δὲ τῷ τοῦ Πολυδεύκου ὀνόματι. ἀτὰρ εἶπέ μοι καὶ τότε, τί δήποτε οὐκ ἄμφω ξύνεισιν ἡμῖν, ἀλλ' ἐξ ἡμισείας ἄρτι μὲν νεκρός, ἄρτι δὲ θεός ἐστιν ἄτερος αὐτῶν;

fahr sei, wenn er nicht geradeaus fahre.<sup>387</sup> Er aber – er war ja noch ein Kind –, als er auf ein so großes Feuer stieg und nach unten schaute, war stumm vor Entsetzen, wie es zu erwarten war; und die Pferde, sobald sie merkten, dass der, der den Wagen bestiegen hatte, nicht ich war,<sup>388</sup> beachteten den Knaben kaum und wichen vom Weg ab und stifteten all das Unheil.<sup>389</sup> Er aber ließ die Zügel los (ich vermute, aus Angst, selbst herauszufallen) und hielt sich am Wagengeländer fest.<sup>390</sup> Aber Zeus, er hat schon seine Strafe<sup>391</sup> und auch mein Schmerz ist ausreichend.<sup>392</sup>

{Zeus} Ausreichend, sagst du? Nachdem du dir so etwas herausgenommen hast?! Ich will dir jetzt zwar Vergebung angedeihen lassen,<sup>393</sup> aber in Zukunft, falls du ein ähnliches Verbrechen begehest oder so einen als deinen Stellvertreter entsendest, wirst du unverzüglich erfahren, wie viel heißer als dein Feuer mein Blitz ist!

So sollen ihn nun seine Schwestern am Fluss Eridanos<sup>394</sup> bestatten, dort, wo er fiel, als er aus dem Wagen geschleudert wurde,<sup>395</sup> sie sollen Bernstein über ihn weinen<sup>396</sup> und selber vor Trauer zu schwarzen Pappeln werden. Und du, bau deinen Wagen wieder zusammen – die Deichsel ist zerbrochen und auch das eine Rad zertrümmert – und fahr' los, nachdem du die Pferde hergeholt hast. Und behalte all das gut in Erinnerung!

## 25. Gespräch zwischen Apollon und Hermes<sup>397</sup>

1. {Apollon} Hermes, kannst du mir sagen, wer von diesen beiden Kastor und wer Pollux ist? Ich nämlich kann sie kaum auseinanderhalten.<sup>398</sup>

{Hermes} Der, der gestern<sup>399</sup> bei uns<sup>400</sup> war, ist Kastor, und dieser hier ist Pollux.

{Apollon} Wie unterscheidest du sie? Sie sind ja gleich!

{Hermes} Weil, Apollon, der hier<sup>401</sup> auf der Stirn die Spuren der Wunden hat, die er von den Gegnern beim Boxen<sup>402</sup> abbekam, besonders die, die er von dem Bebryken Amykos empfing, als er auf Iasons Schiff mitfuhr;<sup>403</sup> der andere weist nichts Derartiges auf, sondern sein Gesicht ist rein und unversehrt.

{Apollon} Du hast meinen Dank dafür, dass du mir diese Erkennungsmerkmale beigebracht hast, weil ja alles andere gleich ist: Je eine Hälfte von demselben Ei,<sup>404</sup> je ein Stern über dem Kopf,<sup>405</sup> je ein Wurfspieß in der Hand und je ein weißes Pferd,<sup>406</sup> so dass ich oft den einen als Kastor angeredet habe, obwohl er Pollux<sup>407</sup> war, und den anderen, Kastor, mit dem Namen Pollux. Aber sag mir auch Folgendes: Warum eigentlich sind sie nicht beide mit uns (Göttern) zusammen, sondern nur zur Hälfte: Jeder von ihnen ist mal ein Toter, mal ein Gott?!



2. {ΕΡΜΗΣ} Ὑπὸ φιλαδελφίας τοῦτο ποιούσιν· ἐπεὶ γὰρ ἔδει ἓνα μὲν τεθνάναι τῶν Λήδας υἱέων, ἓνα δὲ ἀθάνατον εἶναι, ἐνείμαντο οὕτως αὐτοὶ τὴν ἀθανασίαν.

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Οὐ ξυνετήν, ὦ Ἐρμῆ, τὴν νομήν, οἳ γε οὐδὲ ὄψονται οὕτως ἀλλήλους, ὅπερ ἐπόθουν, οἶμαι, μάλιστα· πῶς γάρ, ὁ μὲν παρὰ θεοῖς, ὁ δὲ παρὰ τοῖς φθιτοῖς ὦν;

πλὴν ἀλλ' ὥσπερ ἐγὼ μαντεύομαι, ὁ δὲ Ἀσκληπιὸς ἰᾶται, σὺ δὲ παλαίειν διδάσκεις παιδοτριβῆς ἀριστος ὦν, ἡ δὲ Ἄρτεμις μαιεύεται καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστος ἔχει τινὰ τέχνην ἢ θεοῖς ἢ ἀνθρώποις χρησίμην –\* οὗτοι δὲ τί ποιήσουσιν ἡμῖν; ἢ ἀργοὶ εὐωχήσονται τηλικούτοι ὄντες;

{ΕΡΜΗΣ} Οὐδαμῶς, ἀλλὰ προστέτακται αὐτοῖν ὑπηρετεῖν τῷ Ποσειδῶνι καὶ καθιππεύειν δεῖ τὸ πέλαγος καὶ ἐάν που ναύτας χειμαζομένους ἴδωσιν, ἐπικαθίσαντας ἐπὶ τὸ πλοῖον σῶζειν τοὺς ἐμπλέοντας.

{ΑΠΟΛΛΩΝ} Ἀγαθὴν, ὦ Ἐρμῆ, καὶ σωτήριον λέγεις τὴν τέχνην.

2. {Hermes} Sie tun es aus Bruderliebe,<sup>408</sup> denn, weil es notwendig war, dass einer der zwei Söhne der Leda tot und einer unsterblich sei,<sup>409</sup> haben sie sich auf diese Weise die Unsterblichkeit aufgeteilt.

{Apollon} Keine vernünftige Aufteilung, Hermes. Auf diese Weise werden sie einander nie sehen: Wonach sie sich am meisten sehnten, denke ich; wie soll das nämlich gehen, wenn der eine bei den Göttern ist und der andere bei den Verschiedenen?

Außerdem: Ich bin für die Orakel zuständig,<sup>410</sup> Asklepios heilt,<sup>411</sup> du bringst das Ringen bei (und bist ein äußerst begabter Sportlehrer),<sup>412</sup> Artemis ist als Hebamme tätig,<sup>413</sup> und jeder von den anderen Göttern übt irgendein Metier aus, das den Göttern oder den Menschen nützlich ist – aber diese beiden? Was werden sie für uns tun? Oder sollen sie nur faulenzten und schmausen,<sup>414</sup> obwohl sie schon erwachsen sind?

{Hermes} Ganz und gar nicht! Sondern es ist ihnen zugewiesen worden, Poseidon zu helfen:<sup>415</sup> Sie müssen das Meer mit ihren Pferden patrouillieren,<sup>416</sup> und, wenn sie irgendwo Seefahrer in einem Sturm sehen, sich auf das Schiff setzen und die, die darin fahren, retten.<sup>417</sup>

{Apollon} Von einem guten und heilbringenden Metier redest du, lieber Hermes.

# Anmerkungen zur Übersetzung

\* Der Asteriskos im griechischen Text bezieht sich auf die Liste der Textvarianten am Ende der Einführung.

Es existiert bis heute kein philologisch-wissenschaftlicher Kommentar in deutscher Sprache zu den *DD*. Der einzige ausführliche Kommentar zum Werk ist LEVY 1976, der hier aufgrund seiner hohen Qualität systematisch herangezogen wurde. Besonders verdienstvoll ist außerdem die Bearbeitung von HAYES / NIMIS 2015.

Ziel der Anmerkungen in dieser Ausgabe ist eine basale Erklärung des übersetzten Textes, unter spezieller Berücksichtigung jener kanonischen Autoren, mit denen Lukian besonders vertraut war (Homer, Hesiod, Tragiker). Die Mythen, auf die er Bezug nimmt, erzählt Lukian im Grunde selbst. Für allgemeinere Zusammenhänge wird jeweils auf die Einleitung und die Essays verwiesen.

Prof. Dr. Heinz-Günther Nesselrath und Franziska Vahle, M.A. haben mit unermüdlicher Akribie den ersten Entwurf meiner Übersetzung kommentiert. Ihnen gilt mein besonderer Dank.

- 1 Subtext dieser kleinen Szene ist Hom. *Il.* VIII 5–27. Um sein Versprechen an Thetis (*Il.* I 503–530) einzuhalten, befiehlt Zeus den anderen Göttern, sich dem Kampf fernzuhalten und weder den Troern noch den Achaiern zu helfen. Zweimal, am Anfang und am Ende seiner Ansprache, betont er seine überragende Kraft (V. 17 und 26).
- 2 Bei Homer (*Il.* VIII 12f.) droht Zeus damit, diejenigen Götter, die sich nicht an seinen Befehl halten, entweder zu schlagen oder sie in den Tartaros (Unterwelt) zu werfen.
- 3 Diese Arroganz und Unglaubwürdigkeit des Zeus sind eine lukianische Verzerrung, ja seine Chiffre (vgl. die Einführung): Die Reaktion der Götter im homerischen Subtext hingegen ist zunächst ein betroffenes Schweigen (*Il.* VIII 27f.), das dann die Göttin Athena in beschwichtigendem Ton bricht, indem sie – in voller Anerkennung der Macht ihres Vaters – den Gehorsam der Götter beteuert (ebd., 31–37).
- 4 Vgl. Hom. *Il.* VIII 19 (bei Homer sind es aber die Götter, die dieses Seil vom Himmelsgewölbe herabhängen sollen). – Lukian nahm gerne Bezug auf diese iliadische Episode des goldenen Seils (vgl. *Iupp. conf.* 4; *Iupp. trag.* 15; *Hist. conscr.* 8; *Herm.* 3), um die lächerliche Arroganz des Zeus hervorzuheben. Vgl. dazu spezifisch P. LÉVÊQUE, *Aurea Catena Homeri* (Paris 1959) 7–10. 16f. 32f. 40; O. BOUQUIAUX-SIMON, *Les lectures homériques de Lucien* (Bruxelles 1968) 136–143; A. CAMEROTTO, *Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata* (Pisa / Rom 1998) 166 Anm. 81; P. VON MÖLLENDORFF (Hg.), *Lukian. »Hermetimos« oder Lohnt es sich, Philosophie zu studieren?* (Darmstadt 2000) 151 Anm. 8.
- 5 Diese rationalistisch-skeptische Haltung des Hermes ist ganz Lukian zuzuschreiben. Außerdem wird durch diese Wiederholung (οὐκ ἄν πισθεῖν „ich bin nicht überzeugt“) das Motiv der Unglaubwürdigkeit, mit dem das Gespräch begonnen hatte (ὡς ἀπίθανα „wie unglaubwürdig“ im ersten Satz), fortgeführt und bekräftigt.
- 6 Oder: „Sag nichts Unheilbringendes!“ Das Verb εὐφημέω, „schweigen“, gehört zur religiösen Sprache und bezeichnet das andächtige Schweigen, das man während einer religiösen Zeremonie einzuhalten hat, damit sie gelingt. Der witzige Effekt entsteht dadurch, dass Lukian es hier in einem ‚profanen‘ Kontext (Arroganz, Androhung von Gewalt) benutzt. Vgl. hingegen das neutrale Σιώπα („Schweig still!“ „Halt’s Maul!“) am Ende des Gesprächs (so auch in *DD* 14,2).
- 7 Vgl. *Il.* I 396–406; Lukian erwähnt diese Episode auch in *Iupp. trag.* 40.
- 8 Lukianische Erfindung: Nichts Derartiges liest man im homerischen Subtext.

- 9 Lukianische Erfindung: Die *Ilias* erwähnt nicht die Motivation von Thetis, sondern sagt lediglich (I 398), die Göttin habe „ein schmähhliches Verderben“ abgewehrt.
- 10 Hes. *Theog.* 147–153.
- 11 Zum irrealen Plusquamperfekt ἄν ἐδέδετο bemerkt LEVY, es diene „to denote, in the conclusion of a past unreal cond(itional), a state following the completion of a past act: he would have been reduced to a state of bondage; that he was thought of by Homer as temporarily in that state is shown by *Il.* I 401, ὑπελύσοα δεσμῶν [„du löstest ihn von den Fesseln“]“.
- 12 Die Vokabel καλλιῳημοσύνη (wörtlich: „schönes Reden“, lat. *magniloquentia*, „elegance of language“ *LSJ*) ist sehr selten (Lukian benutzt es nur noch an einer anderen Stelle: *Iupp. trag.* 27) und, wie die modernen Übersetzungen zeigen, nicht leicht wiederzugeben: „wie ich ihn so großsprechen hörte“ (WIELAND), „Großsprecherei“ (MRAS), „his fine talk“ (MACLEOD 1961), „wie er da den Mund gar so arg voll nahm“ (SEEL).
- 13 Es lässt sich keine genaue literarische Vorlage für dieses Gespräch identifizieren. Allgemeine Inspiration könnte der homerische *Hymnos an Pan* gegeben haben, falls Lukian diesen Text überhaupt kannte. Es muss allerdings bemerkt werden, dass dort Hermes sehr stolz auf sein Kind Pan ist (*Hymn. hom.* 19,40–47). Zu diesem Gespräch s. insbes. BRACHT BRANHAM 1989, 152–154.
- 14 „Kyllenier“: häufiger Beiname des Hermes (vgl. z.B. *Hymn. hom.* 4,2; Verg. *Aen.* VIII 139), nach dem Berg Kyllene in Arkadien (Hom. *Il.* II 603), Sitz eines ihm gewidmeten Tempels (*Hymn. hom.* 19,31; Paus. VIII 17,1).
- 15 Die Handschrift B hat hier die dorische Form διχαλά für das attische διχηλά (vgl. LEVY *ad loc.*).
- 16 Detaillierte Studie zur Pan-Ikonographie: N. MARQUARDT, *Pan in der hellenistischen und kaiserzeitlichen Plastik* (Bonn 1995).
- 17 Die Übersetzung versucht, den derben Ton des griechischen Textes wiederzugeben.
- 18 Dieses Detail scheint eine lukianische Erfindung zu sein, ohne Parallelen in den uns erhaltenen übrigen Quellen zu Hermes und Penelope. *Hymn. hom.* 19,33 spricht hingegen von einem πόθος ὑγρός („zarten Verlangen“).
- 19 Hier folgt Lukian einer Tradition, die auch von Hdt. II 145,4 und Cic. *Nat. deor.* III 56 bezeugt wird. Nach einer anderen Tradition war Pan der Sohn des Hermes und einer (unbenannten) Tochter des Dryops (*Hymn. hom.* 19,30).
- 20 In den antiken Quellen herrschte diesbezüglich eine gewisse Konfusion zwischen Penelope, der Gattin des Odysseus, und der arkadischen Nymphe Penelopeia: Apollod. *Bibl. epit.* 7,38; Nonn. *Dion.* XIV 87–94.
- 21 *Hymn. hom.* 4,1.
- 22 Ähnlich wie Apollon (*DD* 6,2) und Dionysos (*DD* 22,1) stellt Lukian auch Hermes als Jugendlichen dar.
- 23 *Ov. Met.* I 689–712.
- 24 Ähnlich Luc. *Bis acc.*
- 25 Eine Stadt und ein Berg in Arkadien, Sitz eines Pan-Heiligtums (Paus. VIII 54,6).
- 26 Hdt. VI 105,3; Eur. *Ion* 492–509; Sim. in *Anth. Plan.* 232.
- 27 Diese Charakterisierung auch in Long. II 39; vgl. auch Dio Chrys. *Or.* 6,20 (Pan als Erfinder der Masturbation).
- 28 Zwei Nymphen (*Hymn. hom.* 19,19–21; Long. I 27; II 39; III 23; Philostr. *Imag.* 2,11; Callistratus, *Statuarum descriptiones* 1,5; Apul. *Met.* V 25; Nonn. *Dion.* XLII 259–261).
- 29 Auch „Bakchantinnen“ genannt: die weiblichen Begleiterinnen des Dionysos; vgl. auch *infra*, *DD* 6,3 und 22,1.
- 30 Kinder der Aphrodite, (jeweils) gezeugt mit Ares, Hermes und Dionysos (Diod. IV 6,5; Hygin. *Fab.* 271; *Ov. Met.* IV 288; Cic. *Nat. deor.* III 21).
- 31 Vgl. Soph. *Ant.* 781; Plat. *Symp.* 196c sowie *DD* 20, den Satzesatz.

- 32 Der Gott Priapos verkörperte die sexuellen Impulse und wurde ithyphallisch (d.h. mit erigiertem Penis) dargestellt.
- 33 Gemeint sind Apollon und seine Schwester Artemis, Kinder von Zeus und Leto (Hes. *Theog.* 918; Aesch. *Sept.* 148).
- 34 Vgl. Hom. *Il.* I 45–49; *Hymn. hom.* 3,4 (Apollon); *Hymn. hom.* 27,1–6 (Artemis).
- 35 Anspielung auf den Mythos von Iphigenie bei den Taurern (es ist kaum anzuzweifeln, dass Lukian die gleichnamige Tragödie des Euripides kannte: vgl. *Toxar.* 1f.).
- 36 Vgl. *DD* 18; 25,2.
- 37 Gemeint ist Orestes, der Bruder der Iphigenie.
- 38 Hafenstadt an der Ostküste des Hellespont (heutige Dardanellen), Sitz eines berühmten Kultes des Priapos (Strabo XIII 1,12; Paus. IX 31,2).
- 39 Vgl. z.B. Hom. *Il.* XX 39.
- 40 Eine Nymphe, Tochter des Atlas, eine der sieben Pleiaden (Hes. *Theog.* 938; *Hymn. hom.* 4,3–5). — Zu *DD* 4 (und 11) s. insbes. BRACHT BRANHAM 1989, 147–151.
- 41 Diese Verbindung des Adjektivs ἄθλιος, „unglücklich, elend“, mit dem Substantiv θεός, „Gott“, ist beinahe ein Oxymoron und muss trotz des komödienthaften Tons für griechische Ohren recht befremdlich geklungen haben: ἄθλιος kann für die Griechen nur ein *Mensch* sein. Ich konnte keine Parallelen für diese lukianische *callida iunctura* in der griechischen Literatur finden. (Ähnliches ließe sich auch für κάμνων [„ich mühe mich ab“] im nächsten Satz wiederholen.)
- 42 Der griechische Terminus ὑπηρεσία bezeichnet i.d.R. eine niedrige, schwere oder entwürdigende Form von Arbeit (s. F. BOURRIOT, *Banausos – Banausia et la situation des artisans en Grèce classique*. Spudasmata 164 [Hildesheim 2015]).
- 43 Es ist nicht klar, was dieser Ausdruck genau bezeichnet, daher die Verlegenheit der Übersetzer: „die Matratzen in der Ratsstube zurechte zu legen“ (WIELAND), „die Polster auf die Sitze legen“ (MRAS); „die Polster rund um die Tafel herum zurechtzulegen“ (SEEL); „seeing to the cushions on the couch“ (MACLEOD 1961). Das Verb διαστρώωννυμι suggeriert jedoch vor allem die Idee eines Ausbreitens.
- 44 Zu Hermes als Bote vgl. u.a. Hom. *Od.* I 37–42.84–87; V 29; Hes. *Op.* 80.
- 45 Zu dieser Funktion des Hermes vgl. Sappho, *fr.* 141 VOIGT; Alcae. *fr.* 447 VOIGT; Hom. *Od.* XV 319–324.
- 46 Gemeint ist Ganymedes (vgl. *infra*, *DD* 10,3).
- 47 Zu dieser Funktion des Hermes vgl. Aesch. *Choeph.* 165; 124–126; Apollod. III 115 [10,2]; *Hymn. hom.* 4,572f.; Hor. *carm.* I 10,17f.; Luc. *Catapl.* 23f.
- 48 Vgl. z.B. Paus. IV 32,1.
- 49 Vgl. z.B. Aesch. *Ag.* 513–515; *Prom.* 967; Luc. *Bis acc.* 12.
- 50 Oder „Politiker“: vgl. *Anth. Palat.* 11,150, 1f. (LEVY); s. auch unten *DD* 11,3.
- 51 Die Dioskuren, Kastor und Pollux (vgl. *infra*, *DD* 25).
- 52 Herakles.
- 53 Dionysos.
- 54 „Elend“, weil die Liebe des Zeus schlechte Konsequenzen für sie hatte (die Scheidung vom Ehemann für Alkmene, den Tod für Semele).
- 55 Vgl. *infra*, *DD* 15.
- 56 Europa. – Wenn der griechische Text richtig überliefert ist, läge hier ein Flüchtigkeitsfehler Lukians vor, denn Europa war die Tochter des Agenor und damit die Schwester, nicht die Tochter, des Kadmos (vgl. Apollod. III 2 [1,1]). In *Syr.D.* 44 und *Dial. mar.* 15 gibt Lukian ihre Abstammung richtig an.
- 57 Thematisiert in *Dial. mar.* 12.
- 58 Zu Antiope, welcher Zeus in Form eines Satyrs erschien, vgl. *infra*, *DD* 6,1.
- 59 Lukian hat in diesem Gespräch zwei Quellen frei zusammengeschmolzen: für den Kaukasus-Hintergrund den *Gefesselten Prometheus* des Aischylos (?) und die lange Episode aus Hesiods *Theogonie* (521–616) über den Knochenbetrug. Lukian hat diesen mythischen Stoff auch in einem längeren Dialog, dem *Prometheus*, verarbeitet.

- Für die Charakterisierung des Zeus in diesem Stück verweise ich auf die Einleitung; zur Figur des Prometheus bei Lukian s. T. GARGIULO, „Per una lettura del *Prometheus* di Luciano: struttura, motivi, interpretazione“, *Lexis* 11 (1993) 189–214.
- 60 Den direkten dialogischen Austausch zwischen Prometheus und Zeus, den man nur bei Hesiod findet, hat Lukian auf das Szenario der aischyleischen Tragödie übertragen.
- 61 Die Erschaffung der Frauen durch Prometheus ist bloß ein Witz Lukians, ohne Parallelen in den antiken Quellen. In Hes. *Theog.* 570–593 beauftragt Zeus, der wegen des Feuerdiebstahls auf Prometheus zornig ist, Hephaistos und Athena, das „Wesen“ Pandora, eine Art Prototyp des Weibes, zu formen, zu schmücken und als bestrafendes Übel den Menschen zu schicken.
- 62 Bereits bei Aesch. *Prom.* 62 und 944 wird Prometheus als σοφιστής „Sophist, Betrüger“ bezeichnet.
- 63 Wörtlich „für uns“.
- 64 Tochter des Nereus (daher die Bezeichnung „Nereide“ im übernächsten Satz), Mutter des Achill.
- 65 Pind. *Isthm.* 8,31–35; Aesch. *Prom.* 519–525; Luc. *Prom.* 21.
- 66 Anspielung auf die gewalttätige Machtergreifung durch Zeus zu Ungunsten seines Vaters Kronos, der am Ende zusammen mit den anderen besiegten Titanen in den Tartaros geworfen wurde (Hom. *Il.* XIV 203f.; Hes. *Theog.* 390–396). In Aesch. *Prom.* 219–221 behauptet Prometheus, Zeus verdanke den Sieg über Kronos seinen Ratschlägen (βουλαί).
- 67 Dieses rasche und unkomplizierte Happy End ist eine lukianische Erfindung. In Hes. *Theog.* 526–529 las Lukian die traditionelle Version des Mythos: Herakles, nicht Hephaistos, tötete den Adler und befreite Prometheus, und zwar mit Zeus' Zustimmung, der durch diese Heldentat Herakles' Ruhm wachsen lassen wollte. – Bei seinem *Prometheus* (21) behält Lukian den aischyleischen Schluss: Hermes und Hephaistos entfernen sich und überlassen Prometheus dem sich nähernden Adler.
- 68 In Hes. *Theog.* 116–120 wird Eros als dritter Urgott nach Chaos und Gaia angeführt (vgl. auch Plat. *Symp.* 195b). Der Titan Iapetos, Sohn der Gaia und des Uranos (*Theog.* 134), Bruder des Kronos (Hom. *Il.* VIII 478–481; Apollod. I 2 [1,3]) war der Vater des Prometheus (*Theog.* 528); „älter als Iapetos“ war eine sprichwortartige Floskel, um etwas Uraltes zu bezeichnen (etwa wie „aus der Steinzeit“ heute).
- 69 Mit spürbarem Vergnügen unterstreicht Lukian die Unstimmigkeit (Alter / Aussehen) im Gottesbild, hier und in *DD* 11,1 (Hermes).
- 70 Sowohl in *Nigr.* 1 als auch in einigen lukianischen Kurzdialogen (*DD*, *Dial. mar.* und *Dial. mort.*) hat die β-Tradition die eher seltene Partikel δαί („denn“), die typisch für die Sprache der Alten Komödie ist (vgl. z.B. Aristoph. *Av.* 136; *Eq.* 351) an die Stelle des in der γ-Tradition üblichen δέ gesetzt (vgl. *DD* 9,1 und 10,4, wo aber bereits MacLeod 1987 δέ in den Text gesetzt hat).
- 71 Zeus war Satyr bei Antiope, Stier bei Europa, goldener Regen bei Danae, Schwan bei Leda, Adler bei Ganymedes (*DD* 8,1 und 10) und bei Asteria (Ov. *Met.* VI 108). Solche Aufzählungen von Zeus' Liebschaften waren seit hellenistischer Zeit kanonisch: vgl. z.B. *Anth. Pal.* IX 48 (Levy).
- 72 „μαγαγεύειν: ‚play tricks upon; not to be taken in the etymological sense of ‚use a love charm‘“ (Levy).
- 73 Sie sterben, weil sie ungeschützt der Macht des Zeus ausgesetzt werden: eine Art negative Theophanie.
- 74 Apollon-Priester im Tempel zu Didyma bei Milet (Strab. IX 3,9).
- 75 Vgl. *infra*, *DD* 16.
- 76 Vgl. *infra*, *DD* 16,1.
- 77 Oder „Doppelflöte“: weit verbreitetes Rohrblattinstrument der Antike, mehr einer modernen Oboe ähnlich als einer Flöte.

- 78 Mythischer König von Argos und Flussgott (vgl. Luc. *Char.* 23).
- 79 Die Figur der Io fand Lukian u.a. im *Gefesselten Prometheus* des Aischylos (ab V. 565). Dort sind bereits alle Motive vorhanden, die in diesem Gespräch wiederaufgenommen werden (Verwandlung [Aesch. *Prom.* 588], Verfolgung durch Hera [591f.], Tötung des Argos [566–574], Rücksichtslosigkeit des Zeus [735–737]). Denselben mythischen Stoff verarbeitet Lukian auch in *Dial. mar.* 11. Zum Io-Mythos vgl. z.B. Apollod. II 5–9 [1,3].
- 80 Dieses Detail ist eine Erfindung Lukians: nach dem traditionellen Mythos wurde sie von Zeus verwandelt.
- 81 So nach Aesch. *Suppl.* 304.
- 82 Vgl. die Abbildung bei HAYES / NIMIS 2015, 14; zu den vielen bzw. hundert Augen des Argos vgl. Aesch. *Prom.* 569; 679; *Suppl.* 303; Eur. *Phoen.* 1115; Ov. *Met.* I 625.
- 83 Vgl. u.a. Apollod. II 6 [1,3].
- 84 Eur. *Phoen.*
- 85 Ein Tal bzw. ein Gebiet südwestlich von Korinth auf dem Peloponnes.
- 86 Vgl. Aesch. *Suppl.* 556–566.
- 87 Hdt. II 41,1; Callim. *Hymn. in Dian.* 24; *epigr.* 58 (= *Anth. Pal.* VI 150).
- 88 Ähnlich wie am Ende von DD 5 ist auch hier das Happy End (Ios wohltätige Beschäftigung als Flussgöttin) eine Erfindung Lukians, um die Erzählung harmonisch abzurunden.
- 89 DD 10 (Ganymedes' Entführung) findet – vom Standpunkt der immanenten Entwicklung der dramatischen Handlung her betrachtet – vor DD 8 (Beschwerden über Ganymedes' Anwesenheit auf dem Olymp) statt.
- 90 Gemeint ist Ganymedes, Sohn des Tros, des Königs von Troia und Phrygien. Die *Ilias* (V 265f.; XX 230–234) erzählt von seiner Entführung durch die Götter, damit er aufgrund seiner unvergleichlichen Schönheit Mundschenk des Zeus werde. Nach der iliadischen Genealogie (XX 215–232) war Zeus eigentlich der Urgroßvater des Ganymedes (über Dardanos, Erichthonios und Tros). In diesem Göttergespräch wird Ganymedes von Lukian nicht als trojanischer Prinz, sondern als Hirtenjunge dargestellt (ähnlich auch die Figur des Paris in *Dear. iudic.* 5; 7).
- 91 Name einer Region im westlichen Zentral-Kleinasien (heut. Türkei).
- 92 Liegt in der nordwestlichen Türkei, südöstlich der Stadt Troia.
- 93 Gemeint ist: in den Himmel bzw. auf den Olymp.
- 94 Nach Hom. *Il.* XX 234 wurde Ganymedes von den anderen Göttern entführt: Lukian will jedoch die Erzählung auf Zeus fokussieren. Eine etwas ausführlichere Beschreibung des Moments der Entführung findet man in *Dear. iudic.* 6 (vgl. auch DD 10,1). Vgl. oben DD 6,1.
- 95 Zu Erzählzwecken ignoriert Lukian ganz bewusst die zahlreichen Verbindungen des Zeus mit Göttinnen (u.a. Asteria, Demeter, Metis, Mnemosyne, Themis, Tethys [vgl. Hom. *Il.* XIV 315]).
- 96 Hom. *Il.* IV 2f.; Diod. IV 75; Verg. *Aen.* I 28; für Hebe in diesem Zusammenhang vgl. auch Ps.-Luc. *Amor.* 14.
- 97 Hom. *Il.*
- 98 Zum Nektar (νέκταρ) als Göttertrunk vgl. u.a. Hom. *Il.* XIX 347.353; *Od.* V 93; *Hymn. hom.* 2,49f.; Hes. *Theog.* 640; 796; Ariston von Keos, *fr.* 23 WEHRLI.
- 100 Üblicher Zeus-Titel: πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε „Vater der Menschen und der Götter“ (Hom. *Il.* I 544; *Od.* XII 445); θεῶν βασιλεύς „König der Götter“ (Hes. *Theog.* 886; *Op.* 668).
- 101 Die Aigis (αἰγίς) war eine Art Ziegenfell mit großer magischer Kraft (Beschreibung in Hom. *Il.* II 446–452). Sie war ein fester Bestandteil von Zeus' Ornat (der Gott trug auch den Beinamen αἰγίοχος „Träger der Aigis“, z.B. *Il.* IV 167), obwohl auch andere Götter wie z.B. Athena (*Il.* II 447) oder Apollon (*Il.* XV 29) sie gelegentlich tragen

- durften; sie konnte als Schild oder als Schal auf den Schultern getragen werden. Sie konnte Mut hervorrufen oder Angst einflößen.
- 102 Vgl. *DD* 10,3; in Apoll. Rhod. *Argon.* III 114–126, „a passage which Lucian undoubtedly had in mind“ (Levy), spielen Ganymedes und Eros mit goldenen Würfeln; zum Spiel vgl. auch Plat. *Lys.* 206e.
- 103 Im Plural im Original: „meine Knaben“, „meine Dienstknaben“.
- 104 Hephaistos' Lähmung entstand infolge der Verletzung, die er bekam, als Zeus ihn am Fuß packte und aus dem Olymp herunterschleuderte: Hom. *Il.* I 590–594.607; auf diesen Mythos nimmt Lukian auch in *Char.* 1 und *Sacr.* 6 Bezug.
- 105 Eine ähnliche Beschreibung des Aussehens dieses Gottes liest man z.B. in Hom. *Il.* XVIII 372.408–418.
- 106 Nach einem Mythos (Hom. *Il.* XVIII 394–405) verwarf Hera ihren Sohn aufgrund seiner Behinderung. Nach *Hymn. hom.* 3,311–321 war sogar sie es, nicht Zeus, die ihn aus dem Olymp herunterschleuderte.
- 107 Ähnliches Bild in Luc. *Iupp. conf.*
- 108 König der Lapithen (mythisches Volk in Thessalien), Gatte der Dia, Vater des Helden Peirithoos. Ixion ermordete auf hinterhältige und grausame Art seinen Schwiegervater Deioneus, um die ihm versprochenen Brautgaben nicht übergeben zu müssen. Zeus erbarmte sich seiner (aus Liebe für Dia [vgl. Hom. *Il.* XIV 317]), entsühnte ihn für seine Freveltat und erhob ihn in den Olymp. Der Mythos des Ixion wurde in Tragödien von Aischylos, Sophokles und Euripides dramatisiert. Vgl. u.a. Pind. *Pyth.* 2,21–48; Diod. IV 69,3; Apollod. *Bibl. epit.* 1,20.
- 109 Ixion galt als das Urbild der Undankbarkeit und der Hybris (Pind. *Pyth.* 2,24.28).
- 110 Zu dieser Charakterisierung (bzw. Gleichsetzung) vgl. die Einleitung.
- 111 ὑβριστής, wörtlich: „ein der Hybris verfallener Mensch.“
- 112 ὑβρίσει, wörtlich: „gegen was hat er seine Hybris gerichtet.“ Worum genau es sich handelt, wird im Folgenden geschildert.
- 113 Vgl. die ähnliche Beschreibung von Zeus' lüsterndem Verhalten gegenüber Ganymedes in *DD* 8,2.
- 114 Hera war u.a. die Schutzgöttin der Ehe; sie trug den Beinamen τελεία („Göttin der Eheschließung“) (Aesch. *fr.* 383 RADT; Paus. IX 2,7) und wurde beim Hochzeitsritual zusammen mit Zeus τελεῖος angerufen (Aesch. *Eum.* 214f.; Aristoph. *Thesm.* 973–976; Diod. V 73,2). Ihre Ehe mit Zeus (τερός γάμος, „Heilige Hochzeit“) wurde im attischen Fest der *Theogamia* zelebriert.
- 115 Zum Attribut der Menschenliebe (φιλανθρωπία) der Götter bei Lukian vgl. insbes. *Bis acc.* 1 sowie unten, S. 116–117 mit Anm. 37.
- 116 Zusammen mit Ixion ist wahrscheinlich Tantalos gemeint (daher die Pluralform), der, obwohl er an dem Mahl der Götter teilnehmen durfte (Pind. *Ol.* 1,54f.62), dennoch Nektar und Ambrosia von ihnen stahl und deshalb mit ewigem Hunger bestraft wurde (Hom. *Od.* XI 582–592; XXI 303; vgl. auch Luc. *Sacr.* 9 und *Saturn.* 38).
- 117 Dia.
- 118 Hom. *Il.* XIV 317f.
- 119 Aus Ixions Beischlaf mit der Wolke entstand das Geschlecht der Kentauren (Pind. *Pyth.* 2,42–48; Diod. IV 69,5–70,1).
- 120 Wörtlich „fern vom Schönen“.
- 121 Anspielung auf Eur. *Herc.* 1, wo Zeus der Bettgenosse (σύλλεκτρος) des sterblichen Amphitryon ist.
- 122 Lukian verändert hier den traditionellen Mythos: Nach diesem fand der Beischlaf mit der Wolke tatsächlich statt und dafür, nicht für darauf bezogene Prahlerei, wurde Ixion bestraft.
- 123 Nach einer anderen, vermutlich älteren, Version des Mythos fand die Bestrafung im Himmel statt (vgl. z.B. Apollod. *Bibl. epit.* 1,20; *Schol. in Eur. Phoen.* 1185 SCHWARTZ). Ikonographie in C. Lochin, „Ixion“, *LIMC* V 1 (1990) [857–862] 859 Nr. 8–11.



- 124 Dadurch, dass Ixion die göttlichen Speisen (Nektar und Ambrosia) gekostet hatte, konnte er nicht mehr sterben, und damit war seine Bestrafung ewig.
- 125 „This Dialogue shows us Ganymede being introduced by Zeus to Olympus and pederasty, both equally strange to the simple shepherd lad, worshiper of Pan“ (LEVY). – Zur Figur des Ganymedes und Zeus’ Päderastie vgl. oben DD 8 mit den entsprechenden Anmerkungen. Autoren der Alten und Mittleren Komödie wie Alkaios und Antiphanes verfassten Stücke mit dem Titel *Ganymedes*. Leider sind aufgrund der geringen Zahl der Fragmente hilfreiche Rückschlüsse auf die genaue Handlung kaum möglich: vgl. NESSELRATH 2010, 149 mit Anm. 10.
- 126 Zur Titulatur vgl. oben DD 8,3.
- 127 Zu Pans Aussehen vgl. oben DD 2,1.
- 128 Keine ungewöhnliche Überzeugung bei den Hirten des antiken Romans (Longos).
- 129 „An un mutilated animal was regularly required for sacrifice. The form of the adj. [ἔνορχιϋν: vgl. die *varia lectio* ἐνόρχιϋν] is Ionic, borrowed from Herodotus“ (LEVY). Oder „Sklavenhändler“.
- 130 Eigentlich der höchste Gipfel des Berges Ida, Sitz eines Zeus-Heiligtums: vgl. Hom. *Il.* VIII 47f.
- 132 Zu Zeus als Wettergott vgl. NILSSON 1967, 391–401.
- 133 LEVY weist darauf hin, dass der Beiname χαλάκιος („[Zeus] des Hagels“) inschriftlich belegt ist. Die Absicht Lukians ist hier jedoch, eine witzige Pointe zu erzielen.
- 134 Der homerische Ζεὺς ὑψιβρομέτης („der aus der Höhe donnernde Zeus“ [Hom. *Il.* I 354]) macht bei Lukian bloß etwas Lärm ...
- 135 Lukian hat dieses Detail nicht ausgeführt, so dass man beim Lesen darüber stolpert. Wann soll das Ablegen der sterblichen Natur des Ganymedes geschehen sein, wenn die beiden gerade im Himmel angekommen sind? Gleich (§ 3) wird es heißen: „du (= G.) wirst kein Mensch mehr sein, sondern unsterblich (werden: γνήση)“, siehe aber vor allem den Schlusssatz des Gesprächs (§ 5, Ende).
- 136 Tros; vgl. oben Anm. 90.
- 137 Zeus’ Ausdrucksweise ist hier doppeldeutig und recht anzüglich: Das griechische Wort παῖς, „Kind“, konnte auch „Lustknabe“ bedeuten, d.h. ein Sklavenkind, mit dem sein Herr Sex haben konnte (vgl. die berühmte Stelle Sen. *Ep.* 47,7).
- 138 Wörtlich: „sowohl dem Vater (*patéra*) als auch dem Vaterland (*patrída*)“: Gemeint ist die Stadt Troia bzw. die Troas, d.h. das Gebiet um Troia herum (Ganymedes war Sohn des Tros, Königs von Troia).
- 139 Der Wassermann (gr. Ὑδροχόος, lat. *Aquarius*), vgl. Eratosth. *Cataster.* 26; Serv. *Schol. in Verg. Aen.* I 28; Hygin. *Fab.* 224.
- 140 Vgl. Apoll. Rhod. *Argon.* III 114–126.
- 141 κισσύβιον: Anspielung auf den rustikalen Becher, den in der *Odyssee* der Kyklop und der Schweinehirt Eumaios benutzen (Hom. *Od.* IX 346; XIV 78).
- 142 Pind. *Ol.* 1,59–64.
- 143 Eine Inspirationsquelle für dieses Stück mag (u.a.) der *Homerische Hymnos an Hermes* (Nr. 4) gewesen sein. – Zu diesem Gespräch s. insbes. BRACHT BRANHAM 1989, 147–151 sowie NESSELRATH 2010, 154.
- 144 Im *Homerischen Hymnos an Hermes* wird genau dieser Aspekt (der Säugling Hermes fängt unmittelbar nach seiner Geburt an, seine schelmischen Streiche zu spielen) mehrfach betont: vgl. z.B. *Hymn. hom.* 4,17.20f.63.150–153.162–165.245.254.273.301.331.336.376.
- 145 Zu diesem Ausdruck (μέγα ἀγαθόν, „etwas wirklich Gutes“, „ein ganz toller Kerl“ [Nesselrath]) vgl. Men. *Sam.* 243.
- 146 Zu diesem Ausdruck vgl. die Anm. zu DD 6,1.
- 147 Sowohl der Diebstahl bei Poseidon als auch der bei Ares scheinen lukianische Erfindungen zu sein, ohne Parallelen in den anderen antiken Quellen.

- 148 In *Hymn. hom.* 4,514f. sagt Apollon lediglich, er habe Angst, Hermes könne bzw. würde ihm die Leier und den Bogen noch stehlen (δέδια ... μή μοι κλήψης). NESSELRATH 2010, 155, Anm. 21 verweist auf Horaz, *Carm.* I 10,9–11 (und auf den möglichen Subtext *Alcae. fr.* 308c und d VOIGT) als die einzige Parallele für den Diebstahl von Apollons Pfeilen (V. 11f.: *viduus pharetra / risit Apollo*).
- 149 Lukianische Erfindung.
- 150 Vgl. *Hymn. hom.* 4,63f. und 150–153 (Hermes versteckt die Leier in seiner Wiege).
- 151 Lukianische Übertreibung, vielleicht von *Hymn. hom.* 4,17f. inspiriert (geboren bei Tagesanbruch, stahl Hermes bereits am Abend desselben Tages die Rinder des Apollon).
- 152 Vgl. oben *DD* 4,1 (gegen Ende) und *Hymn. hom.* 4,390 (Hermes' Redegewandtheit bei seiner Verteidigung vor Zeus).
- 153 Als Bote, Gerichtsdiener und Mundschenk: vgl. oben *DD* 4.
- 154 Zum Gürtel vgl. *Hom. Il.* XIV 211–221 und C. SCHORPHOFF, *Der Gürtel. Funktion und Symbolik eines Kleidungsstücks in Antike und Mittelalter*. *Pictura et poesis* 27 (Köln 2009) Kap. 10, 142–147.
- 155 Diese Szene ist ohne Parallelen. Möglicherweise beschreibt Lukian hier ein Bild.
- 156 ὑπέροχον (Lesart der γ-Tradition; in β steht γοργόν): ein schwieriges *hapax legomenon* („exceedingly pungent“, *LSJ*).
- 157 In *Hymn. hom.* 4,24–28 und 41–44 ist das Tier am Leben, und Hermes findet es wendend vor dem Haus seiner Mutter.
- 158 Die sog. Lyra (λύρα, „Leier“, auch φόρμιγξ genannt). Nach *Hymn. hom.* 4,512 war Hermes auch der Erfinder der Syrinx (Hirtenflöte).
- 159 Die Beschreibung vom Bau des Musikinstruments, die man in *Hymn. hom.* 4,46–51 liest, entspricht der Lukians nur in gröbsten Zügen. In *Dial. mar.* 1,4 wird der Aufbau der abartigen Leier des Kyklopen beschrieben (zu Lukians möglichen Übernahmen aus der [Alten] Komödie in der Gestaltung dieser Szene vgl. ausführlich BARTLEY 2005, 360 Anm. 5).
- 160 In *Hymn. hom.* 4,490 schenkt Hermes die Lyra dem Apollon.
- 161 Zu Hermes als Totenbegleiter (ψυχοπομπός) vgl. *DD* 4,1 (Mitte). Richtig LEVY: „Quite a different account from that given in DG 4 above, in which Hermes complains about night duty.“
- 162 Lukianischer Witz.
- 163 Nach *Hymn. hom.* 4,529 war dieser magische Stab (lat. *caduceus*) ein Geschenk des Apollon, nicht des Hephaistos, an Hermes.
- 164 Dieses Gespräch bildet eine thematische Einheit mit dem folgenden *DD* 13, wo das Thema die Geburt der Athena ist. — Der Komödienautor Polyzelos (5./4. Jh. v. Chr.) hatte ein Stück mit dem Titel *Die Geburt des Dionysos*, Διονύσου Γοναί, verfasst, aus dem leider nur ein einziger Vers überliefert ist (*fr.* 6 K-A). Auch der Tragödiendichter Aischylos hatte Semele, der Mutter des Dionysos, eine gleichnamige Tragödie gewidmet (*fr.* 221–224 RADT). Inspirationsquelle für Lukian ist vermutlich auch Euripides' Tragödie *Die Bakchen* gewesen. Zu diesem Gespräch s. insbes. BRACHT BRANHAM 1989, 138f., der u.a. darauf hinweist, dass der Rhetor Menander (3. Jh. n. Chr.), Autor eines Handbuchs zur Verfassung epideiktischer Reden, genau das Thema dieses Göttergesprächs, Athenas Geburt, als unangenehm (ἀηδής) und damit unpassend für die Lobpreisung einer Gottheit bezeichnete (341 SPENGL). Zum Thema der Geburt der Götter in der Komödie s. K. J. DOVER, *Aristophanic Comedy* (Berkeley / Los Angeles 1972) 218 und NESSELRATH 1995.
- 165 In diesem Gespräch fungiert Hermes „as social secretary (Ἐρμῆς διάκτορος) für Zeus“ (LEVY).
- 166 Vgl. den *locus classicus* *Hom. Il.* XIV 294–296 und 312–316; dabei war Hera seine Schwester (*Il.* IV 59–61). — Es ist natürlich bezeichnend für Lukians Zeus-Bild, dass

- das Erste, woran man denkt, wenn man hört, dass Zeus beschäftigt ist, eine sexuelle Tätigkeit ist.
- 167 Vgl. *DD* 8 und 10.
- 168 Nach mythischer Tradition war Poseidon der Bruder des Zeus (*Hom. Il.* XIII 354f.; *Hes. Theog.* 453–457) und Hermes Sohn von Zeus und Maia (vgl. oben *DD* 4,1); unten sagt Poseidon „mein Bruder Zeus“.
- 169 Im gr. Text wörtl. „androgyn“ (ein Mann-Weib-Wesen).
- 170 Vgl. *DD* 13.
- 171 Lukianischer Witz.
- 172 Vgl. *Hes. Theog.* 940–942; *Hymn. hom.* 1,1–7.
- 173 Vgl. Zeus’ ungläubwürdige (ἀπιθάρρα) Drohungen gleich am Anfang der *Göttersprache* in 1,1.
- 174 Apollod. III 26 [4,3]; *Ov. Met.* III 253f.
- 175 Oder – nach einer anderen Version – aus Angst (διὰ τὸν φόβον: Apollod. III 27 [4,3]).
- 176 Lukianische Erfindung; durch die stärkere Einbindung des Sprechers in den Erzählfluss wird die Darstellung etwas lebendiger.
- 177 Es herrschte in der Antike große Unsicherheit über die genaue Lokalisierung von Nysa: in Frage kamen Asien (Apollod. III 29 [4,3]), Arabien (Diod. III 59,2), Libyen (Diod. III 66,4), Äthiopien (Hdt. II 146,2; III 97), Phönizien (*Hymn. hom.* 1,8f.). In *Hymn. hom.* 2,17 ist Nysa kein Berg, sondern eine Ebene.
- 178 Manche antike Autoren (Aristoph. *Ran.* 214; Apoll. Rhod. *Argon.* IV 1132) sahen in den zwei Bestandteilen des Namens Dio-nysos (Διό-νυσος) einerseits die Zugehörigkeit zu Zeus (Dio-), andererseits die zum Berg Nysa (-nysos) widerspiegelt.
- 179 Wie üblich, unterstreicht Lukian das Vernunftwidrige im mythischen Stoff.
- 180 Durch dieses Bild vermittelt Lukian mit einem Schlag das Lächerliche sowie das Schwache an Zeus.
- 181 Zum Mythos von Athenas Geburt aus dem Kopf des Zeus vgl. *Hom. Il.* V 875.880 (nur Anspielung); *Hes. Theog.* 886–900; 924–926; *fr.* 343 M.-W. (= Galen. *Placitis Hippocr. et Plat.* 3,8); *Hymn. hom.* 28,8. Der mythische Stoff dieses Gesprächs wurde vom Komödiendichter Hermippos (5. Jh. v. Chr.) in seinem Stück *Die Geburt der Athena*, Ἀθηνᾶς Γοναί (*fr.* 2–6 K-A) dramatisiert; Philostrat (*Imag.* 2,27) beschreibt ein gleichnamiges Bild. Eine schöne Abbildung (eine Pelike aus dem British Museum) der Szene dieses Gesprächs findet man bei HAYES / NIMIS 2015, 48.
- 182 Zum Beil des Hephaistos in diesem Kontext vgl. schon Pind. *Ol.* 7,36.
- 183 Anspielung auf die Episode *Hom. Il.* I 584–591: Weil Hephaistos versucht hatte, bei einem Streit zwischen seiner Mutter Hera und Zeus zu vermitteln, schleuderte ihn Zeus aus dem Olymp herunter. Vgl. auch oben *DD* 8,5.
- 184 D.h. auf medizinisch korrekte Art. Zu Eileithyia, Tochter der Hera (Göttin der Ehe) und Zeus, vgl. *Hom. Il.* XI 269–271; *Hes. Theog.* 922; Apollod. I 13 [3,1].
- 185 Vgl. den Schlusssatz von *DD* 4.
- 186 Zu diesem letzten Detail vgl. Tzetzes, *Schol. in Lycophr. Alex.* 355; Philostr. *Imag.* 2,27; *Schol. in Apoll. Rhod. Argon.* IV 1310.
- 187 Gr. πυρρικήζω, aus πυρρική (ὄρχησις) „der Pyrrhiche-Tanz“: vgl. Aristoph. *Ran.* 153, Xen. *Anab.* VI 1,12. Zum Namen vgl. Strab. X 3,8 und Arist. *fr.* 519 Rose.
- 188 *Hymn. hom.* 28,3; Soph. *Ai.* 401.
- 189 Diese dynamische Beschreibung der Tätigkeit der Göttin gleich nach ihrer Geburt lehnt sich möglicherweise an jene in *Hymn. hom.* 28,8–10 an.
- 190 Aus γλαῦξ, „Eule“ (so besser als die traditionelle Übersetzung „mit blauen Augen“ [vgl. z.B. Paus. I 14,6]): typische Epiklese der Athena: vgl. *Hom. Il.* I 206.
- 191 Ein frecher Hieb Lukians.

- 192 Dieses Detail ist reine Erfindung Lukians. – Hephaistos' Samenerguss, während er die Göttin verfolgte, führte zur mythischen Geburt des Erichthonios aus der Erde: vgl. Apollod. III 188 [14,6] (und Hom. *Il.* II 546–549).
- 193 Vgl. *Hymn. hom.* 5,7; *Ov. Met.* V 375.
- 194 Das griechische Verb (συναρπάζω) impliziert Anwendung von Gewalt.
- 195 Zu dieser Haltung vgl. *DD* 6,2 (Ende).
- 196 Die Herakles-Thematik verbindet und vereinheitlicht *DD* 14 und 15: 14 behandelt die Ereignisse vor der Geburt des Helden, 15 die nach seinem Tod. – Zum Mythos von Herakles' Geburt vgl. u.a. Hes. *Scut.* 27–46; *Hymn. hom.* 15,1–3; Apollod. II 61 [4,8]; *Diod.* IV 9.
- 197 Zu dieser Vorstellung (Sonnenwagen und -pferde) vgl. *Hymn. hom.* 31,9.15 sowie 4,69; 28,14; Eur. *Ion* 82; *Ov. Met.* II 106.
- 198 In Hom. *Il.* V 748–751 bewachen die Stundengöttinnen (oder „Horen“: αἱ Ὠραι, Töchter des Zeus und der Themis [Hes. *Theog.* 901–903]) die Tore des Himmels, hier bei Lukian fungieren sie als weibliche Stallknechte.
- 199 Bewusst herabsetzende Formulierung, wie wenn es sich um eine bescheidene Öllampe handeln würde.
- 200 Zu dieser Eigenschaft vgl. *DD* 13.
- 201 Vgl. Apollod. II 61 [4,8] (τὴν μίαν τριπλασιάσας νύκτα, „er verdreifachte [die Dauer] einer einzigen Nacht“).
- 202 Der Leser weiß schon, dass es sich nur um irgendeine Liebschaft des Gottes handeln kann: vgl. die Vermutungen von Hephaistos in *DD* 12,1.
- 203 Warum „muss“? Der Text beleuchtet diese Notwendigkeit der Zeugung des Herakles nicht weiter, aber man kann vermuten, dass sie sich auf die zivilisatorische ‚Mission‘ bezieht, die Herakles durch manche seiner Taten (Tötung von schädlichen Monstern, Beendigung von Menschenopfern [Hdt. II 45]) erfüllen würde. Herakles selbst formuliert diese Sichtweise in *DD* 15,1.
- 204 Die berühmten Zwölf Taten (ἄθλοι), die Herakles auf Heras Ansporn im Dienste des Eurystheus von Argos vollbrachte.
- 205 Eine schelmische Aitiologie Lukians für die außerordentlichen Kräfte des Herakles.
- 206 Anspielung auf den Mythos vom Goldenen Zeitalter (lat. *Saturnia regna*), als das Geschlecht der Menschen frei von Schmerzen und Sorge, den Göttern gleich lebte: vgl. Hes. *Op.* 109–126; Verg. *Aen.* VIII 314–327; *Ov. Met.* I 89–112.
- 207 Vgl. die ähnlichen Vergewisserungen von Hermes in *DD* 1,2 (Anfang) und von Poseidon in *DD* 12,1 (Ende).
- 208 Es lassen sich jedoch auch für Kronos außereheliche Kontakte in der mythischen Tradition belegen: Apoll. Rhod. II 1232–1235 (Philyre); Pind. *Nem.* 3,47f. (Kentaur).
- 209 Der kritische Ton ist recht scharf.
- 210 Gr. ἀθλητήν, „with particular reference to the ἄθλοι of Heracles“ (LEVY).
- 211 Sehr ähnlich die Worte am Schluss von *DD* 1.
- 212 Das Schicksal des Herakles im Jenseits ist auch in *Dial. mort.* 11 Thema: Der „wahre“ Herakles, d.h. der Teil von ihm, der von Zeus gezeugt wurde (vgl. *DD* 14,1 [Ende]), ist nicht wirklich gestorben, sondern in den Himmel gekommen und zum Gott geworden; gestorben ist nur sein Abbild (εἰδωλον).
- 213 Beide waren nämlich Halbgötter (bzw. Heroen): Asklepios war Sohn des Apollon, Herakles des Zeus (vgl. *DD* 14).
- 214 φαρμακεύς hieß im klassischen Griechisch (vgl. Soph. *Trach.* 1140) eigentlich „Giftmischer“ (so WIELAND und SEEL), aber hier scheint Lukian das Wort in einem abgemilderten Ton zu verwenden („medicine man“ MACLEOD 1961).
- 215 „Beim Zeus!“ in Zeus Anwesenheit auszurufen erzielt natürlich einen lustigen Effekt.

- 216 Der witzige Effekt dieser Bezeichnung (ἐμβρόντητε) ist kaum übersetzbar: für griechische Ohren verweist der Wortteil -βροντ- auf den Donner (ἡ βροντή) und gleich wird es heißen, Zeus habe Asklepios mit dem Blitz erschlagen.
- 217 Vgl. Hes. *fr.* 51 M.-W.; Pind. *Pyth.* 3,54–60; Eur. *Alc.* 3f.; Diod. IV 71; Apollod. III 122 [10,4].
- 218 Bei Pindar (*Pyth.* 3,7) ist Asklepios noch bloß ein Held (ἥρωας). Erst im Laufe des 5. Jh.s entstand die Vorstellung, Asklepios sei ein Gott gewesen bzw. geworden (vgl. A. D. NOCK, Rezension: E. J. / L. EDELSTEIN, *Asclepios* [Baltimore 1945], *Classical Philology* 45 [1950] 45–50).
- 219 Berg in Zentralgriechenland, an der Grenze zwischen Thessalien und Aitolien, wo Herakles, geplagt von den Schmerzen der Vergiftung durch Nessos' Blut, den Tod auf dem Scheiterhaufen suchte: vgl. u.a. Soph. *Trach.* 1191–1199; Diod. IV 38,3–8; Apollod. II 159f. [7,7]; Ps.-Sen. *Herc. Oet.* 1483–1485; s. auch Luc. *Peregr.* 21; *Herm.* 7.
- 220 Zum Verb καταγωνίζομαι vgl. DD 23,1 (mit Anm. 362).
- 221 Vgl. DD 14,1 (gegen Ende).
- 222 ἀγύρτης (von ἀγείρω „sammeln“) bezeichnete eine Art Bettelpriester der Göttin Kybele und – allgemeiner – einen Landstreicher („wandering beggar, mendicant“, *LSJ* Suppl. s.v.): die deutsche Übersetzung versucht, beide Nuancen wiederzugeben.
- 223 Lukianische Erfindung, um die Erzählung etwas konkreter und damit lebendiger zu gestalten.
- 224 Um den Mord an Iphitos zu entsühnen, musste Herakles drei Jahre lang als Sklave dienen. Dies geschah am Hof der lydischen Königin Omphale, die Herakles so behandelte, wie im Text geschildert: vgl. u.a. Soph. *Trach.* 247–260; Diod. IV 31,5–8; Apollod. II 129–131 [6,2f.] sowie Luc. *Hist. conscr.* 10 (Bildbeschreibung).
- 225 „Lucian follows the version made famous by Euripides (*Herc. F.*) whereby the hero, maddened by Hera ... killed his wife Megara and their three children“ (LEVY).
- 226 Diese Art Umgang mit anderen Göttern hat Herakles von seinem Vater Zeus gelernt: vgl. DD 13 (Mitte).
- 227 Zu Paian (Παιάν, attisch Παιών) als selbstständiger Figur vgl. Hom. *Il.* V 401f. Paian war aber auch ein Beiname des Apollon und möglicherweise meint hier Herakles, dass nicht einmal der Vater des Asklepios, Apollon, Gott der Medizin, den eigenen Sohn wird heilen können (so LEVY).
- 228 Das Adjektiv κατηφής, wörtlich: „mit niedergeschlagenen Augen“, ist eine Vokabel, die v.a. in der Dichtung vorkommt. Man findet κατηφής in demselben Kontext wie in diesem Gespräch auch bei Philostr. *iun. Imag.* 14,5 (bezogen jedoch auf den Gott Eros).
- 229 Eine Nymphe, die, vom verliebten Apollon verfolgt, sich in einen Lorbeerbaum verwandeln ließ, um ihm zu entkommen: Paus. VIII 20,2–4; Parthen. *Erot. path.* 15; Ov. *Met.* I 452–567.
- 230 Gebiet im Süden der Region Peloponnes.
- 231 Nach einer anderen Tradition war Hyakinthos Sohn von Amyklas (Paus. III 1,3; Apollod. III 116 [10,3]).
- 232 Für den Mythos vgl. u.a. Paus. III 19,4f.; Apollod. I 16f. [3,3] sowie III 116 [10,3]; Palaephat. *Incredibil.* 47; Ov. *Met.* X 162–219. Sowohl der ältere als auch der jüngere Philostrat überliefern Bilderbeschreibungen dieser Szene: Philostr. *Imag.* 1,23; Philostr. *iun. Imag.* 14. S. auch Luc. *Salt.* 45 sowie *Dial. mort.* 5,1 (der Tod hat die Schönheit mancher Berühmtheiten, u.a. die des Hyakinthos, vernichtet).
- 233 Auch dieser Ausdruck (πρός τίνοσ) gehört, wie κατηφής „finster“ im ersten Satz, zur poetischen Sprache (LEVY).
- 234 Der Westwind (Sohn des Astraios und der Eos [Hes. *Theog.* 378–380]); negativ charakterisiert aufgrund seiner Heftigkeit bereits in Hom. *Il.* II 147f.

- 235 Gebirge im südlichen Peloponnes, an der Grenze zwischen den Regionen Lakonien und Messenien.
- 236 Stadt im südlichen Peloponnes, südlich von Sparta gelegen.
- 237 Das Heiligtum und das Fest sind historisch mehrfach belegt und genossen hohe Berühmtheit: vgl. u.a. Paus. III 19,3 sowie 16,3; Thuc. V 23; Polyb. V 19; Eur. *Hel.* 1470; Polykrates, *FGrHist* 588 F 1 (bei Athenaios IV 139d–f).
- 238 Die Hyazinthe, eine Art Lilie oder Iris (zwar gleichnamig, aber mit der heutigen Blume nicht identisch: vgl. Theophr. *Hist. plant.* VI 8,1; Plin. *Nat. hist.* XXI 11,64; 26,170).
- 239 Nämlich die Buchstaben AI, d.h. αἰ bzw. αἰαῖ („ach!“, „oh weh!“), die man im Farbmuster der Blume zu erkennen glaubte (vgl. *Schol. in Theocr. Id.* 10,28; Ov. *Met.* XIII 394–398).
- 240 Sentenzartige, doch wohl kaum empathische Bemerkung (auf die kynische Prägung der *Dial. mort.* verweisend?).
- 241 Die Rede ist vom Schmiedegott Hephaistos.
- 242 Hom. *Od.* VIII 332; *Il.* I 591.
- 243 Weil man ihn durch Körpereinsatz und physische Anstrengung ausüben musste (zum Ausdruck vgl. Soph. *Ai.* 1121; Arist. *Pol.* 1337b).
- 244 Nur in Hom. *Od.* VIII 269f. und Apoll. Rhod. *Argon.* I 859; BURKERT 1960, 132.
- 245 Hom. *Il.* XVIII 382. Bei Hesiod jedoch heißt Hephaistos Gattin Aglaia (*Theog.* 945f.).
- 246 εὐποτυμία: ein seltenes Wort der gehobenen Sprache (vgl. Luc. *Merc. cond.* 20; *Somn.* 12; *Bis acc.* 27).
- 247 Oder: „mit ihm zu schlafen“ (i.S.v. Sex haben).
- 248 Für dieses Porträt vgl. *DD* 8,4.
- 249 Dieses Neid-Motiv fand Lukian bei der homerischen Vorlage vor: s. den letzten Satz des Gesprächs.
- 250 Vgl. *DD* 3,2 (Ende).
- 251 Oder „Kithara“ (vgl. *Hymn. hom.* 3,131).
- 252 Vgl. *DD* 11,4 mit Anm. 158.
- 253 Wörtlich: „ohne Aphrodite“ (ἀναφροδίτος), was, in Verbindung mit dem, was Hermes über seine frühere Liaison mit der Göttin gleich sagen wird, einen lustigen Effekt auslöst.
- 254 Vgl. *DD* 16,1 mit Anm. 232.
- 255 Vgl. *DD* 16,2 (Ende): Zum Gedächtnis an Hyakinthos' Tod hatte Apollon eine Blume, die Hyazinthe eben, sprießen lassen.
- 256 Vgl. *DD* 3,1 (Diod. IV 6,5; Hygin. *Fab.* 271; Ov. *Met.* IV 288–291).
- 257 Hom. *Il.* I 593; *Od.* VIII 283.
- 258 Satirische Rationalisierung Lukians.
- 259 Oder „sie liebt ihn“ (körperlich).
- 260 Vgl. Hom. *Od.* VIII 270–272 und 302 (die Sonne meldet Hephaistos den ersten und den zweiten Ehebruch) sowie *DD* 21,1.
- 261 Vgl. Hom. *Od.* VIII 309–311.
- 262 Für dieses Detail vgl. Hom. *Od.* VIII 283.
- 263 δεσμά: bei Homer δεσμοί (*Od.* VIII 274.296.317).
- 264 Eine witzige Veränderung des homerischen Subtextes: In *Od.* VIII 280 ist von ἀράχνα, „Spinnengewebe“, die Rede.
- 265 Ausgeführt in *DD* 21.
- 266 Aus Hom. *Od.* VIII 335–342; ebenso in *DD* 21,2.
- 267 „The Dialogue begins in the middle of a conversation [was vielleicht auch das etwas holprige καί, „auch“, erklären würde]. The word μέν prepares us for the adverse comments to follow“ (LEVY).
- 268 Tochter der Titanen Koios und Phoibe (Hes. *Theog.* 404–408), Mutter der Zwillinge Apollon (Hom. *Il.* 19; XVI 849; *Hymn. hom.* 3,5.14f.; Hes. *Theog.* 918–920) und Artemis (Hom. *Il.* XXI 504; XXIV 605–608; *Hymn. hom.* 27,19). – Hesiod betont ihre Sanftmut

- (*Theog.* 406; 408), eine Charaktereigenschaft, von der in dieser lukianischen Darstellung nichts zu finden ist. Die Feindschaft zwischen Hera und Leto wird auch in *Hymn. hom.* 3,97–101 geschildert (Hera verheimlichte der Geburtsgöttin Eileithyia die bevorstehende Geburt des Apollon, so dass Letos Wehen nicht aufhörten). – *Dial. mar.* 9 thematisiert die seltsamen „Vorbereitungen“ für Letos Geburt (die Insel Delos muss ihre Wanderungen auf dem Meer einstellen).
- 269 Vgl. *DD* 8,5; 17,1.
- 270 Vgl. *DD* 17,1.
- 271 Möglicherweise denkt Lukian an Schilderungen wie *Hom. Il.* II 101f. (Zeus' Zepter) oder XVIII 372–379 (Hephaistos schmiedet magische DreifüÙe für die Götter).
- 272 Was, im Lichte dessen, was der Leser in *DD* 17 über die Ehe von Hephaistos und Aphrodite gerade erfahren hat, recht lustig wirkt.
- 273 Vgl. z.B. *Hymn. hom.* 27,1–10, wo geschildert wird, wie sich Artemis bei der Jagd austobt.
- 274 *Hymn. hom.* 27,4,7.
- 275 Eine respektlose lukianische Übertreibung (zum Mythos vgl. *DD* 3,1 mit Anm.); in *Sacr.* 13 erzählt Lukian eine ganz andere Version, nämlich dass die Skythen der Göttin Artemis Menschenopfer darbringen, um sie dadurch günstig zu stimmen (ebenso in *Toxar.* 2).
- 276 *Hymn. hom.* 3,131 und *DD* 3,2 (Ende).
- 277 *DD* 11,4; *Icarom.* 27; *Hymn. hom.* 3,131.
- 278 *DD* 15,2; *Hom. Il.* XVI 527–529; *Aesch. Eum.* 62f.
- 279 *Hymn. hom.* 3,131.202; *Aesch. Eum.* 19; 612; 705.
- 280 Der Ausdruck ist stark abwertend: ἐργαστήριον („Werkstatt“, „Laden“) ist der Ort, wo die rein materielle Arbeit, im niedrigsten Sinne, stattfindet. Dabei ist die Rede von sehr berühmten und sehr bedeutenden Tempeln des Gottes.
- 281 Delphi liegt nördlich von Korinth, am Fuß des Berges Parnass.
- 282 Städte in Kleinasien, südlich von Smyrna gelegen.
- 283 Stadt in Kleinasien, südlich von Milet gelegen.
- 284 Anspielung auf eine berühmte Epiklese des Apollon, Λοξιάς, „der Schiefe“ (vgl. u.a. *Hdt.* I 91,2; *Aesch. Eum.* 19; *Cornut. Theol.* 32).
- 285 Lukian hätte seine Haltung gegenüber dem Heiligen und der Religion nicht deutlicher zum Ausdruck bringen können.
- 286 Anspielung auf Hyakinthos: vgl. *DD* 16 mit Anm. 232.
- 287 Vgl. *DD* 6,2; 16,1; 17,2.
- 288 Vgl. *DD* 3,2 (Ende); 17,1.
- 289 Zu Niobe vgl. *Hom. Il.* XXIV 602–617 und *Ov. Met.* VI 146–312 (Niobe, Gattin des thebanischen Königs Amphion, prahlte über ihre zahlreiche Nachkommenschaft, sieben Söhne und sieben Töchter, und warf Leto vor, sie hätte nur zwei Kinder geboren. Um die beleidigte Mutter zu rächen, töteten dann Apollon und Artemis alle ihre Kinder).
- 290 *Hymn. hom.* 27, 14–18.
- 291 *Hom. Il.* I 603f.; XXIV 62f.
- 292 Zum Mythos (Marsyas, sein musikalisches Talent beim Flötenspielen überschätzend, forderte Apollon zum Wettkampf auf, verlor aber und wurde als Strafe für seine Hybris vom Gott an einer Fichte aufgehängt und bei lebendigem Leib gehäutet) vgl. *Hdt.* II 26,3; *Diod.* III 59 und V 75,3; *Paus.* II 22,9; *Apollod.* I 24 [4,2]; *Ov. Met.* VI 382–400.
- 293 Ein weiterer ruchloser Aspekt von Apollons Tätigkeit als Betrüger.
- 294 Zum Mythos vgl. *Diod.* IV 3–5; *Apollod.* III 30f. [4,4]; *Palaeph. Incredib.* 3; *Ov. Met.* III 138–255.
- 295 Die Schwester steht dem Bruder nicht nach, was Ruchlosigkeit betrifft.
- 296 Zu diesem Aspekt vgl. z.B. *Hom. Od.* IV 122; VI 151.

- 297 Heftiger lukianischer Hieb.  
 298 Für diese enge Verbindung von Erotik und Macht vgl. die Einleitung.  
 299 Vgl. *DD* 6,1 mit Anm. 71.  
 300 Name einer Region im Südwesten Kleinasiens (Türkei).  
 301 Val. Flacc. *Arg.* VIII 28.  
 302 Zum Mythos vgl. Apoll. Rhod. *Argon.* IV 57–65; Theocr. *Id.* 3,49 und 20,37; Apollod. I 56 [7,5]; Paus. V 1,4; Cic. *Tusc.* I 92. – Die Figur des Endymion hat Lukian anscheinend interessiert: vgl. ihre Rolle in der langen Episode des Krieges zwischen Mond- und Sonnenvolk in *VH* I 11–19 sowie *Musc. enc.* 10; *Icarom.* 13; *Sacr.* 7; *Deor. conc.* 8.  
 303 Eros, der Liebesgott. Es liegt hier vermutlich eine Art Wortspiel vor zwischen „ἐρώτα“ „frag!“ und Ἐρώτα „(den) Eros“: nur der Akzent unterscheidet diese zwei Wörter im Griechischen.  
 304 Vgl. *DD* 9,3; 23,1.  
 305 Hom. *Il.* II 819–821; V 311–313; Hes. *Theog.* 1008–1010.  
 306 Hier scheint „Libanon“ den syrischen Großraum zu bezeichnen: vgl. Luc. *Syr.D.* 6 und 8f.  
 307 Adonis.  
 308 Ungewöhnliche Variante des Namens Persephone, Göttin der Unterwelt (Aristoph. *Thesm.* 287; *Ran.* 671; Plat. *Crat.* 404c–d, außerdem Soph. *Ant.* 894; Eur. *Hel.* 175).  
 309 Vgl. Apollod. III 184f. [14,4]; *Schol. in Theocr. Id.* 3,48; Hygin. *Fab.* 51; Ders. *Poem. astron.* 2,7; *Orph. hymn.* 55,10. Den Streit zwischen den zwei in denselben Mann verliebten Göttinnen schlichtete Zeus durch die Verfügung, Adonis solle die eine Hälfte des Jahres bei der einen Göttin, die andere Hälfte bei der anderen verbringen (bzw. – nach einer anderen Version – ein Drittel des Jahres bei Aphrodite, ein Drittel bei Persephone und ein Drittel allein).  
 310 Vgl. *DD* 6,1.  
 311 Wörtlich: „denn so (falls er es ist) ist das Übel (das Sich-angezogen-fühlen, die Verliebtheit) ohne Trost (ohne Abhilfe, unvermeidlich)“; „if so, your plight is sorry indeed“ (MacLeod 1961; Wieland, MRAS und Seel akzeptieren und übersetzen die Lesart der späteren Handschriften ἐὺπαράμύθητον, „leicht tröstlich“). Zum Leitmotiv *omnia vincit amor* vgl. *DD* 9,3 (zusammen mit *DD* 3,1).  
 312 Ab hier scheint Lukian ein Bild zu beschreiben (Ekphrasis).  
 313 In der Welt der *DD* geht die zärtliche Liebe unweigerlich in glühende Erotik über.  
 314 Das zentrale Thema von *DD* 3,1, 9,3 und 19,2 (die Macht des Eros bezwingt die Götter) wird fortgeführt und erweitert: Eros erstreckt seine Macht sogar auf die uralte Göttin Rhea und auf die eigene Mutter.  
 315 Vgl. *DD* 6,1 (Ende) und 8,2.  
 316 Vgl. *DD* 19,1 mit Anm. 302.  
 317 Tochter des Okeanos und der Tethys (Hes. *Theog.* 351), zeugte Phaethon mit dem Sonnengott Helios (Ov. *Met.* I 750–775 sowie *DD* 24,2). Das Zeit-Verlieren in der Fortsetzung des Satzes ist also in erotischem Sinne zu verstehen.  
 318 Vgl. *DD* 19,1 (Anchises).  
 319 Tochter von Uranos und Gaia (Hes. *Theog.* 135), Gattin des Kronos und Mutter der Gottheiten Hestia, Demeter, Hera, Hades, Poseidon und Zeus (*Theog.* 453–467); sie wurde üblicherweise mit der Großen (Götter)mutter (lat. *magna mater*) Kybele identifiziert. Die kleinasiatische Region Phrygien (gleich wird der Berg Ida in diesem Gespräch erwähnt) war der traditionelle Sitz ihrer Mysterienkulte, berührt u.a. aufgrund des orgiastischen Charakters. „Korybanten“ (s. unten) oder „Kureten“ (Κουρήτες) hießen ihre Priester.  
 320 Auf Gr. παιδεραστειν: dasselbe stark abwertende Wort, mit dem Hera in *DD* 8,3 Zeus' Liebe für (bzw. zu) Ganymedes charakterisiert.  
 321 Attis.



- 322 Wie die folgende Beschreibung zeigt, werden die Mysterienkulte von Lukian mit einer Form von Wahnsinn gleichgesetzt.
- 323 In bildlichen Darstellungen ist der Löwe das beständige Begleittier der Göttin Kybele (vgl. Soph. *Phil.* 400; Lucr. II 600; Ov. *Met.* X 686); sie wird gelegentlich auch auf einem Wagen abgebildet, der von Löwen gezogen wird. Vgl. z.B. A. RAPP, „Kybele“, *ALGRM* 2/1 (1890–1894) [1638–1672] 1647. 1649f. 1651. 1663.
- 324 Für diese Beschreibung vgl. Eur. *Bacch.* 124–129 (eine Stelle, die Lukian gewiss kannte) und *DD* 22,1.
- 325 Auch hier wie oben in *DD* 19,2 scheint das bildhafte Element den Duktus der Erzählung zu bestimmen (Ekphrasis). Das Motiv des Eros bzw. der Erosknaben (*cupidines*), die auf wilden bzw. phantastischen Tieren reiten, ist ikonographisch belegt.
- 326 Schelmische lukianische Rationalisierung.
- 327 Ähnlich klangen die Worte des Zeus in *DD* 8,3 (Anfang) und 9,4 (Ende).
- 328 Diese kurze Anspielung wird im folgenden Göttergespräch 21 entfaltet werden.
- 329 Vgl. *DD* 9,3 und 19,2.
- 330 „Aphrodite’s cryptic words may mask a reference to the late myth of Eros’ troubled love affair with Psyche [vgl. Apul. *Met.* IV 28–VI 24]“ (LEVY).
- 331 Was in *DD* 17,3 (vgl. die Anmerkungen dort) nur kurz angedeutet wurde, wird hier in *DD* 21 ausführlich geschildert. Subtext für diese lukianische Ausarbeitung ist die Ehebruch-Episode von Ares und Aphrodite in Hom. *Od.* VIII 266–366 (s. dazu BURKERT 1960). Von dieser Episode abgesehen, betrachtete man diese zwei Gottheiten ohnehin als eng verbunden (vgl. z.B. Hom. *Il.* V 355–362; XXI 400–417), so sehr, dass Hesiod (*Theog.* 933–936), Pindar (*Pyth.* 4,87) und Aischylos (*Suppl.* 665) eine Ehe der beiden kennen. – Eine enge Parallele in der Aufbautechnik dieses Gesprächs hat man in *Dial. mar.* 2 (die berühmte Episode der Blendung Polyphems durch Odysseus, übernommen und überarbeitet aus Hom. *Od.* IX 252–479). Zu diesem Gespräch s. insbes. BRACHT BRANHAM 1989, 137–140. 145f.
- 332 So auch in der homerischen Vorlage (*Od.* VIII 306 [γελαστόν]). Lachen (γέλως) ist auch die Reaktion der homerischen Götter auf die Episode (VIII 327.343).
- 333 Falls die *DD* vor einem antiken Publikum je vorgetragen worden sind, beschreiben diese Worte, indirekt, die intendierte Wirkung auf die Zuhörer. – Für die Rolle des lukianischen Apollon in diesem Gespräch vgl. den letzten Satz des Stücks (mit Anm.).
- 334 Wörtlich: „während sie mit ihm zusammen war“ (σύνεμυ hat hier den üblichen erotischen Sinn).
- 335 Wörtlich: „etwas Angenehmes, Erfreuliches“ (ἡδύ τι); möglicherweise (vgl. die vorletzte Anm.) eine Art Selbstbezeichnung der *DD*, eine original lukianische ‚Definition‘ dieser Stücke.
- 336 So auch in *DD* 17,3. Dieser Satz ist auf diesem Hintergrund zu verstehen: In der *Odyssee* fand der Ehebruch, d.h. der illegale Beischlaf, zweimal statt (das erste Mal in VIII 268–272 und dann wieder ab 302). Beide Male überbrachte die Sonne, die den Vorgang beobachtet hatte, Hephaistos die unangenehme Nachricht.
- 337 Wörtlich „am Werk (ἔργον) waren“. LEVY weist darauf hin, dass die erotische Bedeutung von ἔργον mehrfach belegt ist (vgl. Solon, *fr.* 24,1 G.-P. [= 26,1 W.]; Kritias, *fr.* 4,18 G.-P. [= 6,18 W.]; *Hymn. hom.* 5,9). Bei Homer ist die Abfolge der Ereignisse anders: Nach dem Sex schlafen die zwei Götter ein (*Od.* VIII 296); Hephaistos ist nicht sofort zur Stelle, sondern ist unterwegs nach Lemnos (283.301) und wird erst von der Sonne, die Wache gehalten hatte, benachrichtigt (302). Als er nach Hause kommt, zögert er und tritt nicht sofort ein (303f.). Lukian hat die Schilderung gestrafft.
- 338 „ἐφίσταται: the verb is used by Thucydides (8.69) to describe a surprise appearance of a hostile element, as here“ (LEVY, *LSJ* s.v. ἐφίσταται, B. III. 2., folgend). – Es lassen sich aber entsprechende Stellen bereits bei Homer finden (z.B. *Il.* XV 703). An diese wird Lukian wohl eher gedacht haben.

- 339 Der folgende Abschnitt (bis „sind rot vor Scham“ in § 2) der Erzählung (die verlegene Reaktion von Aphrodite, Ares' Verhalten und Bitte, die Scham) ist gänzlich lukianische Dramatisierung, ohne jegliche Entsprechung bei Homer.
- 340 Lukian beschreibt hier eher, wie *seine eigene* Reaktion gewesen wäre ... Bei Homer reagiert Hephaistos ganz anders: Mit Schmerz (*Od.* VIII 272), Zorn (304f.), Kränkung ob seiner verletzten Ehre (307–312), und er verlangt vor allem die Rückgabe der Mitgift (318; so auch im Nachspiel mit Poseidon: 348.353.357).
- 341 Vgl. *DD* 17,3 (mit Anm.).
- 342 Eine weitere starke Veränderung des homerischen Subtextes zu dramatischen Zwecken: Bei Homer kommt Apollon zur gleichen Zeit wie Hermes und andere Götter an, d.h. er wohnt von Anfang an der Aufdeckungsszene bei (*Od.* VIII 324) und er ist dort derjenige, der Hermes darauf maliziös anspricht (335–338), nicht umgekehrt. Lukians Leser/Zuschauer soll also die sich allmählich entfaltende Szene mit den Augen des Gottes betrachten (und er teilt vielleicht am Ende auch dessen angedeuteten erotischen Wunsch, an Aphrodite gekettet zu sein).
- 343 Ähnlich wie in *DD* 18 versucht die eifersüchtige (*DD* 8,5) Hera auch hier wieder, die außerehelichen Kinder des Zeus zu verunglimpfen: dort Artemis und Apollon, hier Dionysos. In *DD* 12,2 hatte man zwar von den extraordinären Umständen seiner Geburt einiges erfahren, von ihm selbst allerdings kaum etwas: Das geschieht erst in diesem Gespräch. Durch den Hinweis auf die zahlreichen punktuellen Übereinstimmungen hat LEVY gezeigt, dass sich Lukian für die Charakterisierung des Dionysos von den *Bakchen* des Euripides (vgl. *Adv. indoct.* 19) hat stark inspirieren lassen.
- 344 Eur. *Bacch.* 353.
- 345 Eur. *Bacch.* 260–262 (bezogen jedoch auf die Frauen, die sich dem Gott anschließen, nicht auf Dionysos selbst); zu Dionysos als Erfinder des Weines vgl. bereits Hes. *Op.* 614 sowie Eur. *Bacch.* 278–285; 771–774.
- 346 Weil es lang ist: Eur. *Bacch.* 455f.; 493f.; 833 und 1115f. (Band); *Hymn. hom.* 7,4f.; Pind. *Isth.* 7,4; Luc. *Dial. meretr.* 5,3.
- 347 Die Anhängerinnen des Dionysos-Kults („Backen“, „Bacchanten“ oder „Mänaden“ genannt) gerieten während der orgiastischen Riten in ekstatische Raserei: vgl. Eur. *Bacch.* 105–119; 1051–1057.
- 348 Eur. *Bacch.* 493.
- 349 Ähnliche Beschreibung in *DD* 6,1 (s. die Anm. dort); vgl. Eur. *Bacch.* 58f. und 124–129.
- 350  $\theta\eta\lambda\upsilon\mu\acute{\iota}\tau\eta\varsigma$ : „coined by Lucian for this occasion“ (LEVY).
- 351 So auch in Eur. *Bacch.* 55 und 462–464.
- 352 Hom. *Il.* VI 130–140 (Lykurgos versucht vergeblich, sich dem Dionysos-Kult zu widersetzen).
- 353 Zu Dionysos' indischem Feldzug vgl. Diod. III 65; Arrian. *Ind.* 5,4; Philostr. *Vit. Apoll.* II 8; Luc. *Salt.* 22 sowie seine  $\pi\alpha\omicron\lambda\alpha\lambda\acute{\alpha}$  *Dionysos* (*Bacch.*) 1–6.
- 354 Diod. III 65,4 nennt ihn Myrrhanos.
- 355 Der Tyrso (auch „Narthex“ genannt), zentrales Symbol des Dionysos-Kults, war ein Stab mit Weinlaub oder Efeu und Stoffstreifen versehen; vgl. Eur. *Bacch.* 80–82; 113f.; 363; 1054f.
- 356 Möglicherweise spielt Lukian hier auf Lykurgos, den König der Edoner in Thrakien, an, der auf grausame Art den Tod fand, weil er sich mit Dionysos verfeindet hatte (vgl. Long. IV 3,2; Nonn. *Dion.* XXI 30–32; Apollod. III 34f. [5,1]; Hygin. *Fab.* 132; Diod. I 20; III 65).
- 357 Gemeint ist Pentheus, der von seiner Mutter Agaue getötet wurde: Eur. *Bacch.* 1112–1143.
- 358 Eur. *Bacch.* 278–285; 771–774 und Hes. *Op.* 614.
- 359 Vgl. *DD* 9,3 (Ixion betrinkt sich mit Nektar).

- 360 Vgl. Apollod. III 191f. [14,7]; Paus. I 2,4; *Schol. in Hom. Il. XXII 29*; Aelian. *Var. hist.* VII 28. Die Bauern (bzw. Hirten), denen der Athener Ikarios den Wein zu kosten gegeben hatte, dachten, sie seien durch das Getränk verhext worden.
- 361 In *DD 23* verarbeitet Lukian den Stoff des *Homerischen Hymnos an Aphrodite* (Nr. 5) 7–33, in dialogischer Form. Dort wird erzählt, dass es nur drei Göttinnen gab, auf die Eros seine Macht nicht auszuüben vermochte: Athena, Hestia (Göttin des Herdfeuers und der Familie) und Artemis. Gegenüber seinem Ausgangstext nimmt Lukian jedoch eine starke Veränderung vor: „Lucian substitutes the Muses for Hestia, perhaps because he could more easily find a reason for Eros’ avoidance of the Muses than for his failure to subdue the rather colorless goddess of the hearth“ (LEVY). Dass Lukian ausgerechnet die (wenigen) Fälle, in denen der erotische Drang bei den Göttern unwirksam blieb, thematisiert hat, verdeutlicht m.E. sehr gut den Grundton der ganzen Sammlung.
- 362 Dasselbe ausdrucksstarke Verb (καταγωνίζομαι, ein Nachgeben am Ende eines Kampfes aufgrund körperlicher Gewalt oder überlegener Stärke bezeichnend) auch oben in *DD 15* (Herakles bezwingt die wilden Tiere); s. auch *VH II 11*; *Symp.* 19. Es ist auch in der Neuen Komödie belegt (Men. *Dysc.* 965).
- 363 Zeus: *DD 8*; 10; 14; 18; Poseidon: *Dial. mar.* 8; Apollon: *DD 6*; 16; Rhea: *DD 20*; Aphrodite: *DD 21*.
- 364 Wörtlich: „deine Fackel ist ohne Feuer (ἄπυρος)“; das Adjektiv ist eine lukianische Neuprägung (LEVY).
- 365 χαροπῆ: *Hymn. hom.* 5,8 hat die traditionelle Epiklese der Athena, nämlich γλαυκῶπις (wie in *DD 13* [s. die Anm. dort]); χαροπός bezeichnet vorzugsweise den wilden Blick der Löwen (vgl. z.B. Hom. *Od.* XI 611; Philostr. *Imag.* 1,23).
- 366 Vgl. *DD 21*.
- 367 Vgl. Hom. *Od.* VIII 288.292.
- 368 Vgl. *DD 13*, zweite Hälfte.
- 369 Der gleiche Ausdruck wie in *DD 1,1* (Anfang), doch hier glaubwürdig. Vor dem Blitz des Zeus hingegen braucht man keine Angst zu haben (s. § 2).
- 370 Anspielung auf die Gorgone (s. folgenden Satz), „die donnergleich Brüllende“, ein entsetzliches Ungeheuer weiblichen Geschlechts (Hom. *Il.* V 741f.; Hes. *Theog.* 274; 279) mit Schlangen im Haar oder am Gürtel (Aesch. *Choeph.* 1049), Schweineezähnen (Apollod. II 40 [4,2]) und weit aufgerissenen Augen (*Il.* VIII 349; Aesch. *Prom.* 356), deren Blick die Getroffenen in Stein verwandelte (Pind. *Pyth.* 10,47; Aesch. *Prom.* 800). In der Gigantenschlacht (Gigantomachie) tötete Athena die Gorgo (Eur. *Ion* 987–991). Das Abbild des Kopfes der Gorgo schmückte Zeus’ Aegis (*Il.* V 751), eine magische Waffe, welche Athena gelegentlich auch trug (s. die Anm. 101 zu *DD 8,2*).
- 371 Die neun Schutzgöttinnen der schönen Künste (Hes. *Theog.* 76–80; 915–917.)
- 372 Vgl. *Hymn. hom.* 5,18–20; 27,4–10.
- 373 Es ist von Apollon die Rede: vgl. *DD 3,1* und 2 (Ende).
- 374 Dieser Satz ist im Griechischen unvollendet, das „denn“ bleibt ohne Bezug. „Fern-treffer“ (ἐκτεβόλος) ist eine recht häufige Epiklese des Apollon (vgl. z.B. Hom. *Il.* I 14f.; *Hymn. hom.* 3,177).
- 375 Vgl. *DD 6*; 16; 17.
- 376 Es gab mindestens zwei unterschiedliche Versionen des Phaethon-Mythos in der Antike: (1) die des Hesiod (nur indirekt überliefert bei Hygin. *Fab.* 152 und 154) und (2) die des Euripides in seinem Stück *Phaethon* (s. J. DIGGLE, *Euripides. Phaethon.* Cambridge Classical Texts and Commentaries 12 [Cambridge 1970]), die man zumindest in den Grundzügen hier bei Lukian und am ausführlichsten bei Ovid (*Met.* I 749–II 400) wiederfindet. Der Episode vom Sturz des Phaethon widmete Lukian auch den größten Teil seiner *προολαλιά Über den Bernstein*. Der narrative Fokus von *DD 24* ist jedoch nicht Phaethon, sondern vielmehr die Haltung des Helios (und, indirekt, des Zeus) nach der Katastrophe. – Einen ausführlichen Einzel-

- kommentar zu diesem Gespräch (mit besonderer Berücksichtigung des ikonographischen Aspekts) bietet G. GIAMMINUTI, *Zeus e Helios. Dal dialogo degli dèi 24(25) di Luciano di Samosata alla rappresentazione iconografica del mito*. Tesi di laurea (Rom 2016).
- 377 Helios war Sohn des Hyperion und der Theia (Hes. *Theog.* 371–374), diese wiederum waren Kinder von Uranos und Gaia (*Theog.* 134f.; Apollod. I 2 [1,3]) und somit Titanen. Zu dieser Epiklese des Helios vgl. *Hymn. orph.* 7,2; *Ov. Met.* I 10; II 18; *Serv. Schol. in Verg. Aen.* VI 580.
- 378 Phaethon, Helios' Sohn.
- 379 Vgl. dazu die Anm. 317 zu *DD* 20,1.
- 380 Und zwar auf dessen Bitte hin (s. unten).
- 381 Dies ist das einzige Anzeichen von φιλανθρωπία („Menschenliebe“) bei Zeus in den ganzen *DD*.
- 382 Das Wort (διφορηλάτης) ist dichterisch.
- 383 Warum hat Helios nachgegeben? Lukian führt es nicht aus. In der hesiodeischen Version der Phaethon-Saga bestieg der Junge den Wagen heimlich, wobei ihm seine Schwestern, die Heliaden (s. unten), dabei halfen. Bei Euripides und bei Ovid soll die Tat Phaethon die Bestätigung liefern, dass er wirklich der Sohn des Helios und somit göttlicher Herkunft ist.
- 384 *DD* 24 zielt im Grunde darauf ab, den Leichtsinns des Helios bloßzustellen.
- 385 „ἔλασιν: used by Xenophon *Eq.* 9,6, of horseback-riding; only by Lucian of driving a chariot“ (Levy).
- 386 Vgl. *DD* 20,1 mit Anm. 317.
- 387 Man bemerke, wie Helios gerade versucht, die Schuld seinem jungen Sohn, der im nächsten Satz als Kind bezeichnet wird, zuzuschieben: Gerade *weil* dieser noch ein unerfahrenes Kind war, hätte der Vater nicht nachgeben dürfen.
- 388 Mit dieser kleinen Zwischenbemerkung verrät Helios sein unvernünftiges Verhalten bei der Sache.
- 389 Jetzt sind die Pferde schuld!
- 390 LEVY verweist auf die Ähnlichkeit mit der Sturzbeschreibung der von Schwindel ergriffenen Helle in *Dial. mar.* 6,2.
- 391 Den Tod nämlich.
- 392 Helios ist einzig darum bemüht, so rasch wie möglich und am besten ohne Konsequenzen für sich selbst die Episode abzuschließen. Für seinen nicht gerade leichten Fehler will er keine Verantwortung übernehmen und seine Worte zeigen auch keine Trauer für den soeben verstorbenen Sohn.
- 393 Offensichtlich ist Zeus von dem ganzen Geschehen nicht so beeindruckt, dass er es für notwendig erachten würde, nach einer Katastrophe kosmischen Ausmaßes (s. die Beschreibung in § 1) irgendwelche drastischeren Maßnahmen zu ergreifen: Ein ordentlicher Rüffel und eine kleine Reparatur am Sonnenwagen genügen.
- 394 Der heutige Fluss Po in Norditalien.
- 395 ἐκδιφρευθείς: „found only in Lucian“ (Levy).
- 396 D.h. ihre Tränen wurden zu Bernsteinstücken.
- 397 Zu diesem Gespräch s. insbes. BRACHT BRANHAM 1989, 159–161.
- 398 Dieses Problem besteht tatsächlich, auch heute, in manchen bildlichen Darstellungen der Dioskuren (vgl. z.B. die Münze bei HAYES / NIMIS 2015, 123).
- 399 Hier und in *Dial. mort.* 1,1 stellt Lukian die Lage so dar, als ob sich das Götterpaar täglich abwechseln würde: der eine im Himmel (bzw. auf dem Olymp), der andere in der Unterwelt, und am nächsten Tag dann anders herum. Die ältere Tradition jedoch (vgl. Hom. *Od.* XI 301–304 und, noch deutlicher, Pind. *Nem.* 10,55–59 sowie *Pyth.* 11,63f.; vgl. Apollod. III 137 [11,2]) sah sie *beide gleichzeitig* abwechselnd im Himmel oder in der Unterwelt weilen.
- 400 Auf dem Olymp bzw. im Himmel.

- 401 Pollux.  
 402 Vgl. Hom. *Il.* III 237; *Od.* XI 220; Theocr. *Id.* 22,2.  
 403 Dieser Boxkampf ist ausführlich geschildert bei Apoll. Rhod. *Argon.* II 67–97 und Theocr. *Id.* 22,27–135 (s. auch Apollod. I 119 [9,20]).  
 404 Da Zeus Leda in Form eines Schwans besuchte (vgl. *DD* 6,1; 18,2), legte sie zwei Eier: aus dem einen wurde Helena geboren, aus dem anderen die Dioskuren (vgl. z.B. Hom. *Il.* III 237f.; *Hymn. hom.* 33,5.9; etwas anders Apollod. III 127 [10,7] und Paus. III 16,1). Die kegelförmige Mütze, mit der die Dioskuren oft abgebildet werden, wurde als je eine Hälfte von diesem mythischen Ei interpretiert (*Schol. in Eur. Or.* 453; Hor. *Ars poet.* 147; *Ov. Her.* 17,55).  
 405 Den Dioskuren wurde in der Antike das Sternbild der *gemini* (Zwillinge) zugewiesen (vgl. *Eur. Hel.* 138; *Schol. in Eur. Or.* 1637; *Ov. Fast.* V 692).  
 406 Alles feste ikonographische Elemente für die Dioskuren. Vgl. A. FURTWÄNGLER, „Dioskuren“, *ALGRM* 1/1 (1884–1890) [1154–1177] 1167. 1175–1177.  
 407 Ein (etwas schwacher) lukianischer Witz.  
 408 Vgl. Pind. *Nem.* 10,55–59.  
 409 Nach einer Version des Mythos (vgl. Hes. *fr.* 24 M.-W.; *Alcae. fr.* 34 VOIGT; Apollod. III 126 [10,7]) wurden nur Pollux und Helena von Zeus gezeugt und damit unsterblich; Kastor hingegen war der sterbliche Sohn des Ehemanns von Helena, Tyndareos, König von Sparta.  
 410 Vgl. *DD* 18,1.  
 411 Vgl. *DD* 15.  
 412 Vgl. *DD* 4,1.  
 413 Vgl. *DD* 18,2.  
 414 Vgl. *DD* 15.  
 415 Zu dieser Funktion vgl. *Hymn. hom.* 33,6–8.12–17; Theocr. *Id.* 22,8–12.  
 416 Wörtlich „das Meer (auf ihren Pferden) *be-reiten* (καθ-ιππεύειν)“.  
 417 Die Dioskuren trugen auch den Beinamen σωτήρες „Retter“ (*Strab.* V 3,5; *Ael. Var. hist.* I 30).

## *C. Essays*



# Lukian und die griechischen Götter

Fabio Berdozzo

Meine Absicht in diesem Essay ist es, einige zentrale Passagen zu präsentieren, aus denen Lukians Auffassung von Religion hervorgeht.<sup>1</sup> Es wird – hoffe ich – deutlich werden, dass sie alle dezidiert in ein und dieselbe Richtung weisen, nämlich Lukians Atheismus.<sup>2</sup> Das Ziel meiner Analyse ist nicht, diesen Atheismus nachzuweisen, denn er darf inzwischen als fest etablierte *communis opinio* der Lukian-Forschung gelten,<sup>3</sup> sondern die-

---

<sup>1</sup> Es sei an dieser Stelle ausdrücklich betont, dass es sich hier nur um eine (signifikante) *Auswahl* handelt. Systematische Darstellungen sind CASTER 1937; DICKIE 2010; BERDOZZO 2011. Eine ausführliche Behandlung des Spezialthemas der fremden Gottheiten bei Lukian ist SPICKERMANN 2009.

<sup>2</sup> Im Lichte der regen Atheismus-Debatte, welche in den letzten Jahren von Persönlichkeiten wie Richard Dawkins und Christopher Hitchens hervorgerufen wurde, und unter Berücksichtigung der Tatsache, dass der Atheismus in der griechisch-römischen Antike ein vielfältiges Phänomen war (s. W. FAHR, *Θεοὺς νομίζειν* [*Theous nomizein*]: *Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*. Spudasmata 26 [Hildesheim 1969]), ist es für den Leser vielleicht hilfreich, wenn ich etwas genauer angebe, wie ich diesen Begriff hier verwende. Mit ‚Atheismus‘ meine ich die Ablehnung des religiösen Glaubens mit all seinen Ansprüchen und Implikationen aufgrund der Beobachtung (bzw. Überzeugung), dass alle religiösen Systeme einzig und allein im Menschen ihren Ursprung haben. In dieser Perspektive werden die Gottheiten, die sog. heiligen Bücher und die religiösen Praktiken nicht auf ein externes ‚Fundament‘, das unabhängig vom Menschen existiert und sich ihm gegebenenfalls offenbart, bezogen, sondern lediglich als menschliche ‚Phantasien‘ betrachtet.

<sup>3</sup> Bereits JACOB 1832, 154; M. EDWARDS, „The First Millennium“, in: S. BULLIVANT / M. RUSE (Hg.), *The Oxford Handbook of Atheism* (Oxford 2013) [152–163] 156–158; KARAVAS 2009, 138; M. CASTER (Hg.), *Les Œuvres de Lucien. Extraits présentés par M. C.* (Paris 1951) 46: „Lucien ne croyait pas à l’existence des dieux, mais il s’est beaucoup occupé d’eux.“ Die These des langen Aufsatzes von M. MECU, „Lucien athée. Réflexions autour d’un topos“, *Studia Classica* 37–39 (2001–2003) 103–130 ist, dass der lukianische Atheismus mit dem modernen nicht vergleichbar sei, weil sich Letzterer im Wesentlichen gegen das Christentum (bzw. die monotheistischen Religionen) richtet. Besonders relevant sind in diesem Zusammenhang die Arbeiten von C. LAUVERGNAT-GAGNIÈRE, *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVI<sup>e</sup> siècle: athéisme et polémique* (Genève 1988) und M. BAUMBACH, „Lucian in German Nineteenth-century Scholarship“, in: C. LIGOTA / L. PANIZZA (Hg.), *Lucian of Samosata Vivus et Redivivus* (London / Turin 2007) 191–211. — Die Wahrnehmung Lukians als Atheist geht übrigens bereits auf die byzantinische Zeit zurück. Der Patriarch Photios von Konstantinopel (gestorben 891 n. Chr.) schreibt z.B., dass Lukian u.a. „den Irrtum und den Wahnsinn der (paganen) Griechen bei ihrer Erfindung von Göttern verhöhnt“ (κωμωδεῖ ... τὴν τε τῆς θεοπλαστίας αὐτῶν πλάνην καὶ μωρίαν, Phot. *Bibl.* cod. 128, 96a BEKKER, [Übers. vom Verfasser]), und im Lexikon *Su(i)da* (um 1000 n.Chr. entstanden) ist Folgendes zu lesen: „Lukian: (Ein Mann) aus Samosata; der, der als ‚blasphemisch‘ oder ‚lästerlich‘ bezeichnet



se geistige Haltung des Autors präziser darzustellen, als es in der neuesten einschlägigen Literatur bisher geschehen ist.

## 1. Methodisches

Die Akribie der Literaturhistoriker steht sich selbst manchmal im Wege. Man betont überall und immer wieder, dass es sehr schwer oder schlichtweg unmöglich sei, die wahren Meinungen des historischen Lukian in Bezug auf die Götter und die Religion zu rekonstruieren. Greifbar seien für uns nur seine literarischen Masken und seine rhetorischen Strategien. Beinahe paradigmatisch schrieb Tim Whitmarsh:

Lucian's views on religion have been the subject of a number of discussions, none of them wholly satisfactory. The tendency has been to try to reconstruct a coherent religious attitude for *the real Lucian* behind the mask (a hopeless quest), rather than to explore his satirical strategies on their own terms.<sup>4</sup>

Ähnlich M. W. Dickie:

To get at what *Lucian himself* thought is difficult. [...] For a start, Lucian virtually never, while speaking in his own voice, commits himself to a position on the nature of the gods and their place in the cosmic order. It is besides not at all easy to say when Lucian is speaking in his own voice and not that of a persona assumed for the moment.<sup>5</sup>

wurde, oder, um es besser zu sagen, als ‚gottlos‘, weil er in seinen Dialogen darlegt, wie sogar die Dinge, die man über das Göttliche geäußert hat, lächerlich seien“ (*Suidae lexicon*, Buchstabe Λ, Eintrag Nr. 683, Z. 1–3: Λουκιανός· Σαμοσατεύς, ὁ ἐπικληθεὶς βλάσφημος ἢ δύσφημος, ἢ ἄθεος εἰπεῖν μᾶλλον, ὅτι ἐν τοῖς διαλόγοις αὐτοῦ γελοῖα εἶναι καὶ τὰ περὶ τῶν θεῶν εἰρημμένα παρατίθεται [Übers. vom Verfasser]).

<sup>4</sup> WHITMARSH 2015, 274, Anm. 12 (Hervorhebung von mir). Das vortreffliche Lukian-Buch *Unruly Eloquence* von R. BRACHT BRANHAM (1989) scheint mir übrigens genau Letzteres getan zu haben, nämlich „to explore his satirical strategies on their own terms“.

<sup>5</sup> DICKIE 2010, 348 (Hervorhebung von mir). Insbesondere seine erste Behauptung („virtually never ... commits himself to a position on the nature of the gods“) entbehrt m.E. jeder Grundlage. — Äußerst interessant und ebenfalls paradigmatisch ist auch die Position von Jennifer Hall: „It may be that in Hermes' remark at the end of the *Jupiter Tragoedus* Lucian lets slip his own personal feeling about religion in general [...]. At all events I see no reason to suppose that Lucian ever intended, in his Menippean works or in any others, to preach atheism and overthrow religion“ (HALL 1981, 205). Obwohl diese feinfühlig Interpretin der Überzeugung ist, Lukian habe mit seiner Kunst im Wesentlichen nur amüsieren wollen („to make them laugh“, 206), kann sie sich dennoch des Eindrucks nicht erwehren, bei den Schlussbemerkungen des *Iupp. trag.* handle es sich um mehr als bloße Unterhaltungsliteratur. Dass Lukian mit seinen Schriften auf das religiöse Empfinden seiner Mitmenschen bewusst einzuwirken beabsichtigte, dürfte außerdem heutzutage niemand mehr ernsthaft behaupten wollen (s. jedoch KARAVAS 2009 [Religionskritik als „cri de pitié“ (144) für die leichtgläubigen Menschen; abartige Riten als „offense aux dieux“ (143); Warnung vor der „commercialisation de la foi“ (ebd.), denn „sa philosophie n'est ni nihilisme ni matérialisme“ (141)]; eigentlich polemisiert HALL 1981 gegen bereits veraltete Meinungen [194–196]). Gewiss predigt Lukian den Atheismus nicht. Der Atheismus ist lediglich eine Einstellung, die seine Werke an mehreren Stellen klar durchblicken lassen.

Natürlich ist das, was der *Mensch* Lukian, der in Samosata am Euphrat geboren wurde und von ungefähr 120 bis 180 n. Chr. lebte, in seinem Innersten über Religion dachte, aufgrund seines Todes nicht mehr erfragbar und damit unwiederbringlich verloren. Aber es scheint im Zeitalter der Hermeneutik wahrhaftig überflüssig, den Leser extra davor zu warnen, den empirischen Autor mit seinem Werk bzw. die *intentio operis* mit der *intentio auctoris* auf naive Art und Weise zu identifizieren.<sup>6</sup> Es ist natürlich methodisch höchst fragwürdig, wenn man z.B. einen unspezifischen Topos, dessen Lukian sich bedient, isoliert, überbewertet und ihm kurzerhand als seine Meinung zuschreibt.<sup>7</sup> Geht man aber die lukianischen Aussagen über Götter und Religion in ihrer Gesamtheit durch, so kann man ohne Forcierung feststellen, dass alle Masken, die Lukian sich aufsetzte, die gleichen Züge haben (oder zumindest erstaunlich ähnliche), dass die Topoi, die er in diesem Bereich wiederverwendet hat, alle dieselbe Ausrichtung haben, kurz: Es zeichnet sich in den *Werken* dieses Autors, was die Aussagen über Religion betrifft, ein überaus deutlich *kohärentes* Gesamtbild. Dieses werkübergreifende Gesamtbild bezeichnet man hier – lediglich um der Kürze willen – als ‚Lukians Haltung‘ oder ‚Lukians Meinung‘. Wenngleich man sich einerseits vor dem hermeneutischen Kurzschluss der Gleichsetzung ‚historische Person‘ = ‚Autor‘ = ‚Werk‘ durchaus in Acht nehmen soll, so ist es andererseits ebenso inakzeptabel, solche offenkundigen Regelmäßigkeiten in den Werken, die uns vorliegen, zu verkennen.<sup>8</sup> Wenn man fragt, ob hinter der Figur eines Dialogs Lukian selbst steckt oder nicht,<sup>9</sup> so ist dies entweder die falsche Frage oder eine wenig relevante, wenn nicht sogar irreführende Frage. Was bei der Interpretation zählt, ist die Tatsache, dass Lukian der Autor des ganzen Werkes ist, und es ist deswegen die mit dem Werk beabsichtigte Gesamtwirkung, auf die man die Aufmerksamkeit primär richten soll.

Es ist schon immer ein sehr leichtes Spiel für die Philologen gewesen, Lukians Abhängigkeit von bestimmten Traditionen oder Denkrichtungen nachzuweisen.<sup>10</sup> Aber damit bleibt die entscheidende Frage noch unbeantwortet: Zu welchem Zweck bedient er sich dieser Traditionen? Welche Wirkung will er damit erreichen? Ein besonders einflussreicher Strang der lukianischen Forschung, die Konstellation Helm / Bompaire / Anderson, hat sich mit dieser Frage nicht auseinandergesetzt, weil man sich von ei-

<sup>6</sup> Vgl. U. Eco, *Die Grenzen der Interpretation* (München / Wien 1992) Kap. I *in toto*.

<sup>7</sup> KARAVAS 2009, 141.

<sup>8</sup> Es sei mir erlaubt, darauf hinzuweisen, dass sich Whitmarsh in seinen eigenen Ausführungen zu Lukian (oder zu einer der Masken Lukians?) keineswegs an die von ihm selbst aufgestellten Einschränkungen hält (vgl. z.B. WHITMARSH 2015, 221f. oder 227).

<sup>9</sup> Vgl. z.B. DICKIE 2010, 348f.

<sup>10</sup> J. L. LIGHTFOOT (Hg.), *Lucian. On the Syrian Goddess. Edited with introduction, translation, and commentary* (Oxford 2003) 200.

nem ausgesprochen negativen Lukian-Bild leiten ließ.<sup>11</sup> Man sprach Lukian jede Originalität ab; es wurde angenommen, man habe es mit einem bloß reproduktiven Geist zu tun. Nach dieser Sichtweise wären Werke wie etwa *Ikaromenipp* oder *Zeus als tragischer Schauspieler* nichts weiter als ein raffiniertes Sammelsurium von Topoi, *stock figures*, Nachahmungen von Modellen, Übernahmen aus Traditionen und Wiederholungen von Schemen. Trotz der Autorität, die diese Deutungsperspektive genoss, bleibt dabei das unbehagliche Gefühl, möglicherweise etwas zu übersehen (vielleicht sogar das Wesentliche).

## 2. Explizite Stellen über den Atheismus

Damals wie z.T. heute auch noch musste man mit einer atheistischen Haltung extrem vorsichtig umgehen: Ein öffentliches Bekenntnis hätte eine negative Reaktion des sozialen Umfelds hervorgerufen, vor der man Angst haben musste. In *Alexander oder der Lügenprophet* gibt es z.B. zwei Passagen, die diese starke Stigmatisierung des Atheismus (dort *tout court* mit dem Epikureismus gleichgesetzt) deutlich machen.<sup>12</sup> Die Bezeichnung oder besser die Anschuldigung ‚Atheist‘ hieß in der öffentlichen Wahrnehmung so viel wie ‚Frevler‘ oder ‚Bösewicht‘, ein Individuum also, das am besten gemieden werden sollte. Deshalb eignete sie sich auch sehr dazu, jemanden zu verleumden.<sup>13</sup>

Dies ist der Hintergrund, auf dem *Philopseudeis* 10 gelesen werden muss. Die ‚Lügenfreunde‘ Deinomachos und Kleodemos erörtern und preisen die wundersamen Heilkräfte von ungewöhnlichen Tieramuletten und Zaubersprüchen (8f.). Daraufhin bemängelt jedoch der skeptisch eingestellte Gesprächspartner Tychiades – eine Maske des Lukian – das Fehlen einer rationalen Erklärung (ἐπάγων τῷ λόγῳ [„unter Berufung auf ein Argument“]<sup>14</sup>), auf rein natürlicher Ebene (φύσιν ἔχει οὕτω γίνεσθαι [„es hat eine natürliche Bewandtnis, dass es so geschieht“]), für die heilende Wirkung solcher Mittel. Die Reaktion des Deinomachos ist vehement: Heilungen anzuzweifeln, die durch heilige Formeln (ὑπὸ ἱερῶν ὀνομάτων) hervorgerufen werden, heißt dasselbe, wie die Existenz der

<sup>11</sup> Die zahlreichen abschätzigen Äußerungen in der *Einleitung* von HELM 1906 (z.B. 1. 6f. 9. 11f. 16) kommen einem persönlichen Angriff sehr nahe; ähnlich herablassend ДИККИЕ 2010, 250: „My personal suspicion is that he had thought about the topic [= the nature of the divine], but had not put a sustained effort into it.“ Helms Sichtweise ist heute noch lebendig: vgl. z.B. T. WHITMARSH, *Greek Literature and the Roman Empire: The Politics of Imitation* (Oxford 2001) 265: „Helm stumbled across one important point, though he misinterpreted it: Lucian’s literary form is *selfconsciously* imitative, a (deliberately constructed) symptom of a paideutic culture that focused more on appearance than substance.“

<sup>12</sup> Luc. *Alex.* 38 und insbesondere 46.

<sup>13</sup> Luc. *Calumn.* 14; ähnlich *Tox.* 2.

<sup>14</sup> Übers. EBNER / GZELLA.

Götter selbst zu leugnen, weil sie letztlich diejenigen sind, die hinter diesen Formeln stehen. Auf diese Weise in die Ecke gedrängt muss Tychiades/Lukian hastig seinen Glauben an die Götter (ἐγὼ ... καὶ θεοὺς σέβω [„ich für meine Person ... verehere sehr wohl (die) Götter“]) bekennen. Die Existenz der Götter und die phantastischen Märchen des Deinomachos seien unterschiedliche Sachen (κωλύει ... οὐδὲν καὶ θεῶν ὄντων ὅμως τὰ τοιαῦτα ψευδῆ εἶναι [„überhaupt nichts ... spricht dagegen, dass – obwohl (die) Götter existieren – trotzdem derartige Sachen Lügen sind“]). Selbstverständlich sehe er, dass die Gottheit kranke Menschen heilen würde, nur nicht durch magische Einwirkung, sondern mittels gewöhnlicher Medikamente, wie das Beispiel des Asklepios zeige.

Es fällt mir sehr schwer zu denken, dass solch ein erzwungenes ‚Glaubensbekenntnis‘ – das einzige dieser Art im gesamten Werk Lukians – ernst genommen werden sollte. Tychiades behauptet seine Orthodoxie nur aus Angst (und in wahrhaftig beiläufiger Form); er gibt dem sozialen Druck nach.<sup>15</sup> Seine Betonung der natürlichen Methoden der Medizin überwiegt eindeutig seine formale Anerkennung der Rolle der Götter bei einer Heilung.<sup>16</sup>

Es ist nun verlockend zu denken, dass diese kleine Passage vielleicht sogar Lukians persönlichen Status in der Gesellschaft seiner Zeit widerspiegeln könnte. Nur ein (äußerlich) angepasster Mensch, ein (scheinbarer) Konformist, hätte z.B. eine Anstellung in der römischen Verwaltung erhalten können:

Lucian's appointment to a position of high authority in the *concilium*, the inner circle, of the *praefectus* of Egypt suggests a man not viewed as dangerously irreligious, in ancient terms, an ἄθεος, let alone an atheistical in the modern understanding of the word.<sup>17</sup>

Nun aber verfügen wir leider weder speziell über diesen Posten noch allgemein über die näheren Umstände von Lukians Leben über ausreichende oder zuverlässige Informationen.<sup>18</sup> Solch starke Schlussfolgerungen wie die von Dickie scheinen mir deshalb unzulässig. Als Literat

<sup>15</sup> Dies wird auch zum Schluss besonders deutlich: vgl. *Philops.* 39.

<sup>16</sup> Das Gewicht der Aussage des Tychiades fällt entschieden auf ihren zweiten Teil *pace* DICKIE 2010, 357 („What emerges from the *Philopseudes* is a man who gives due reverence to the gods without believing in fantastic stories about them“). Sie ist nämlich der Form nach ein klassischer Ja, *aber*... Einwand. — Vor allem jedoch soll man bedenken, dass es im Werk gar kein *positives* Gegengewicht zu all den religiösen Lügen gibt. Der Aberglaube wird am Ende beseitigt (per Brechmittel [*Philops.* 39]), aber es bleibt danach kein Glaube bestehen. Die Götter kommen nicht der Wahrheit zu Hilfe, sondern werden – wenn überhaupt – von den Lügenfreunden angerufen (ebd.), nicht von Tychiades.

<sup>17</sup> DICKIE 2010, 351, basierend auf Lukians fragwürdiger Selbstauskunft in *Apol.* 12. Diesbezüglich scheint mir Dickie die Warnung zu vergessen, die er kurz davor [349] ausgesprochen hatte: „there are works in the Lucianic corpus that are almost certainly not to be taken at face value.“ Die Gattung der Apologie ist nicht weniger eine literarische Maske als die des herodoteischen Periegeten.

<sup>18</sup> Nützliche Übersicht in JONES 1986, 20f. mit der in den Anm. 80–83 zitierten Literatur.

der Zweiten Sophistik wird auch Lukian das *decorum* eines Gebildeten (πεπαιδευμένος) mit Ansprüchen auf Karriere und Erfolg<sup>19</sup> „nach außen“ gewahrt haben, was eine allgemeine „Mäßigung“ (σωφροσύνη, ἐγκράτεια, σεμνότης), nicht zuletzt im religiösen Bereich, wahrscheinlich mit sich gebracht haben wird.<sup>20</sup> Mehr lässt sich m.E. nicht sagen, ohne den Bereich der bloßen Spekulationen zu betreten.

Alles, was man tun kann, ist, auf das Beispiel des eklektischen Philosophen Demonax hinzuweisen, welches Lukian in diesem Zusammenhang mit Zustimmung und Bewunderung anführt. Ähnlich wie Lukian selbst besaß auch Demonax einen sehr kritischen Geist, er äußerte aber seine Kritik, ohne jemals die Contenance zu verlieren.<sup>21</sup> Sein Tadel war explizit, aber nicht verletzend und nicht vulgär.<sup>22</sup> Seine Wirkung auf die Zuhörer war die einer freudigen Ermunterung.<sup>23</sup> Von der Frage der Zuverlässigkeit der lukianischen Darstellung des historischen Demonax ganz abgesehen, ist eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den beiden Gestalten unverkennbar und Lukian machte aus seiner Bewunderung für Demonax, die (angeblich) auf ihrer persönlichen Bekanntschaft basierte, keinen Hehl.<sup>24</sup> Insbesondere war Demonax alles andere als ein Muster an religiöser Frömmigkeit. Er glaubte nicht an die Unsterblichkeit der Seele<sup>25</sup> bzw. an ein Leben nach dem Tod.<sup>26</sup> Seine rationalistische Ironie traf die Magie,<sup>27</sup> die Mantik<sup>28</sup> und die Opfer;<sup>29</sup> sogar die Mysterien schonte sie nicht.<sup>30</sup> Es ist insgesamt auffällig, dass die Götter oder die Religion in diesem Porträt gar keine Rolle spielen. Sie tragen zur moralischen Integrität und intellektuellen Tüchtigkeit des Musterphilosophen nichts bei. Ähnlich wie bei Tychiades im *Philopseudeis* gehört es auch hier für Demonax zum „guten Ton“, die Götter wenigstens zu erwähnen,<sup>31</sup> aber man kann sich des Eindrucks kaum erwehren, dass sich seine Ethik rein auf menschlicher Basis konstituiert, kurz:

<sup>19</sup> H.-G. NESSELRATH, „Lucian’s Introductions“, in: RUSSELL 1990 [111–140] 116.

<sup>20</sup> Hilfreicher Überblick über die Eigenschaften der πεπαιδευμένοι in ZWEIMÜLLER 2008, 51.

<sup>21</sup> Luc. *Demon.* 7: οὐδεπώποτε ... ὤφθη κεκραγῶς ἢ ὑπερδιατεινόμενος ἢ ἀγανακτῶν („nie sah man ihn jemals in ein Geschrei ausbrechen oder mit Heftigkeit gestikulieren oder in Zorn geraten“ [Übers. WIELAND]).

<sup>22</sup> Luc. *Demon.* 6.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Luc. *Demon.* 1f.

<sup>25</sup> Luc. *Demon.* 32; vgl. dazu auch Luc. *Musc. enc.* 7.

<sup>26</sup> Luc. *Demon.* 43.

<sup>27</sup> Luc. *Demon.* 23; denselben Witz liest man auch in Luc. *Philops.* 15.

<sup>28</sup> Luc. *Demon.* 37.

<sup>29</sup> Luc. *Demon.* 11.

<sup>30</sup> Luc. *Demon.* 11; 34.

<sup>31</sup> Luc. *Demon.* 7: ἡγεῖτο ... ἀνθρώπου μὲν εἶναι τὸ ἀμαρτάνειν, θεοῦ δὲ ἢ ἀνδρὸς ἰσοθέου τὰ πταισθέντα ἐπανορθοῦν („Fehlen sei allen Menschen gemein: aber was dadurch verdorben worden, wieder in Ordnung zu bringen, sei das Werk eines Gottes oder eines gottähnlichen Sterblichen“ [Übers. WIELAND]).

dass der Philosoph die Götter nicht braucht, um anständig und glücklich zu leben. Aufgrund all dieser Eigenschaften schwebte Demonax dem Samosatenser als ein gesellschaftlich positives oder zumindest akzeptables Modell<sup>32</sup> für seine eigene kritische Haltung wahrscheinlich vor.<sup>33</sup>

### 3. Die Entmachtung des Zeus

Wieder einmal ist es die Art und Weise, wie die Figur des Zeus in manchen der Hauptdialoge präsentiert wird, die einen ausgezeichneten Zugang zum lukianischen Verständnis von Religion bietet.

3.1 *Prometheus*. — Wie in den *DD* begegnet man hier erneut seinem unkontrollierten Zorn (7), als er im übertriebenen Bewusstsein seiner Rolle den harmlosen Spaß des Prometheus bei der Opferfleischverteilung nicht versteht (8). Er benimmt sich nicht so, wie es eines Königs und eines göttlichen Wesens würdig ist (8), weil sein Charakter kleinlich und niederträchtig ist (9). Sogar Menschen hätten sich besser verhalten als er (10).

3.2 *Timon*. — Die traditionellen Epitheta des Zeus, welche auf Tätigkeiten verwiesen, die der höchste Gott zugunsten der Menschen zu früheren Zeiten zu vollziehen pflegte,<sup>34</sup> erfüllen am Anfang des *Timon* nur noch die Funktion, in schwierigen Fällen das Versmaß der epischen Dichtungen zu vervollständigen. Das Feuer des Blitzes, das einst dazu da war, Verbrecher zu bestrafen, ist inzwischen erloschen (1). Im Vergleich zu den exemplarischen Strafen der Urzeit (3) ist Zeus inzwischen ein alter Gott, ein Greis, der nicht mehr hört und sieht, was auf Erden passiert (2), auch nicht, wenn es sich um die Plünderung der eigenen Tempel handelt (4). Die natürliche Folge dieser Untätigkeit ist – völlig zu Recht – eine allgemeine Vernachlässigung des Zeus-Kultes; gelegentliche Huldigungen (wie z.B. bei den Olympischen Spielen) geschehen nur noch *pro forma* (4). Timons persönlicher Fall wirft eine regelrechte Theodizeefrage auf: Er leidet nicht nur in Folge seiner Großzügigkeit und Nächstenliebe, sondern er sieht auch, wie die Bösewichte blühen und gedeihen, so dass er versucht ist zu glauben, die Legende eines Zeus-Grabes auf Kreta sei wahr, d.h. Zeus muss inzwischen gestorben sein (5f.).<sup>35</sup>

Von Timons Geschrei neugierig gemacht, schaut nun Zeus vom Himmel auf ihn hinab. Der Gott kann Timons Beschwerden nur bestätigen, er hat den Sterblichen übersehen: Die Konfusion in den menschlichen Ange-

<sup>32</sup> Luc. *Demon*. 63; 67.

<sup>33</sup> DICKIE 2010, 359: „The *Life* [= *Demon*.] perhaps tells us more about Lucian and his tastes than it does about Demonax. It is for that very reason potentially an important witness to Lucian's thinking and to the impression he wished to give to those who met him.“

<sup>34</sup> Vgl. den Kommentar z.St. von HOPKINSON 2008, 164f.

<sup>35</sup> Ein häufig rekurrerendes Motiv bei Lukian: *Iupp. trag.* 45; *Philops.* 3; *Sacr.* 10; *Deor. conc.* 6.

legenheiten auf Erden ist nunmehr so groß, dass sie sich seiner Kontrolle entzieht; der Gott ist einfach überfordert (9).

3.3 *Ikaromenipp*. – Auch der Zeus, den Menipp bei seinem extraordinären Himmelsbesuch kennenlernt, klagt in resigniertem Ton über den fortgeschrittenen Verfall seiner Heiligtümer, besiegt von der ‚Konkurrenz‘ jüngerer Kultstätten (24).<sup>36</sup> Auch hier sind die olympischen Spiele nur eine blasse Erinnerung an einen untergegangenen Ruhm. Er ist nicht mehr der König aller Götter, der vormalig „alles war“ (πάντα ὅλως ἦν ἐγώ) und alle Straßen und Plätze mit seiner Präsenz füllte (24). Wenn wir ihn nach dem Preis des Getreides fragen sehen oder nach der Härte des Winters, mutet er wie ein Greis an, der sich nach einem Leben erkundigt, an dem er keinen aktiven Anteil mehr hat (24). Als Menipp ihn zuerst reden hört, ist er zwar von seiner lauten Donnerstimme betäubt, er verliert deswegen aber nicht die Fassung und bietet ihm die Stirn (23). Man hat hier die gleiche ‚akustische‘ Situation wie in *DD* 1: Hinter dem Getöse steckt keine reelle Macht. Noch geht er seinen verschiedenen Aufgaben nach, doch man hat nicht das Gefühl, liest man die lukianische Schilderung, dass es ihm besonders leicht fällt und mühelos von der Hand geht (26). Zwar kann er noch Gebete gerechten bzw. bösen Inhalts unterscheiden, aber bei merkwürdig gleichberechtigten Bitten vermag er keine Entscheidung mehr zu treffen und handelt deshalb nicht (25). Ein menschlicher Richter könnte es u.U. besser oder gewiss nicht schlechter – gibt Lukian den Lesern zu verstehen. Als sie von der Unverschämtheit der Philosophen hört, gerät die Vollversammlung der olympischen Götter in Rage und wieder ertönen – wie in *DD* 1 – die leeren Drohungen des Zeus, diesmal gegen die Sterblichen, aber ihre Durchführung wird mit einem lächerlichen Vorwand natürlich nicht in Angriff genommen (33). Narrativ gewinnt diese Machtlosigkeit umso mehr an Prägnanz, als man im vorigen Abschnitt (32) die epikureische These der Untätigkeit der Götter gerade gehört hat: das Verhalten des höchsten Gottes ist ihre Bestätigung.

3.4 *Bis accusatus* (*Der doppelt Verklagte*). – Ähnliche Themenkomplexe findet man in der langen Tirade des Zeus wieder, die *Bis accusatus* eröffnet. Zeus ist überfordert, weil er in seiner Rolle als einziger Weltlenker (2 Ende) zu viele und zu gravierende Aufgaben hat. Zusätzlich zu seiner eigenen Arbeit muss er noch die Leistungen der anderen Götter beaufsichtigen und koordinieren (2). All das macht ihn wütend, weil er nicht mehr dazu kommt, das Leben zu genießen. Den anderen Göttern geht es genauso; kurz und gut: Alle Himmelbewohner sind – im Gegensatz zu den homerischen Angaben – unglücklich (1). *Bis acc.* 1 Ende ist von besonderem Interesse, weil das der einzige Passus im Gesamtœuvre Lukians ist, in dem behauptet wird, dass die Tätigkeiten der Götter aus Liebe für die

<sup>36</sup> Historische Einzelheiten in BOMPAIRE 2003, 240, Anm. 85–87. In *Bis acc.* 10 beschwert sich der Gott Pan über ein ähnliches Schwinden an Interesse für seinen Kult in Athen.

Menschen (ὕπὸ φιλανθρωπίας) geschehen.<sup>37</sup> Dieses Thema wird jedoch nicht weiter ausgeführt und geht narrativ bei der Menge der Beschwerden des Zeus unter. Diese lassen den Eindruck entstehen, der König der Götter täte alles eher widerwillig. Viel lieber würde er ein Leben ungestörter Muße und ruhigen Genusses führen, ähnlich wie er es in den *DD* tut, aber er hat Angst, die götterfeindliche Meinung der Epikureer damit zu bestätigen (2). Besonders ein Element bleibt aus, nämlich Zeus' Pflege der Gerechtigkeit (3). Die fehlende Intervention des Gottes in dieser zentralen menschlichen Angelegenheit hat, da sie schon lange andauert, einen gerade noch unterdrückten, aber sehr verbreiteten und bedrohlichen Missmut auf Erden verursacht (4).

3.5 *Juppiter tragoedus (Zeus als Tragödienschauspieler)*. – In dieser wunderbaren Schrift, die man mit voller Berechtigung als Meisterwerk bezeichnen darf, hat Lukian der Figur des höchsten Gottes jede Würde für immer weggenommen. Gleich am Anfang des Werks begegnet einem jener scharfe Kontrast zwischen dem hochtrabenden Gehabe des Zeus und seiner offenkundigen Hilflosigkeit, den sich Lukian auch in den *DD* (z.B. in *DD* 1 und 5) zunutze macht. In der Eröffnungsszene schlägt Zeus sofort die höchsten Töne an, er kommuniziert Hermes und Athena seine tiefe Besorgtheit nicht in einfacher Prosa, sondern bemüht dafür pompöse tragische Trimeter (1). Aber es ist gleich vorbei mit dieser aufgesetzten Erhabenheit: Hinter Zeus' Lamentieren vermutet seine Gattin Hera prompt – ganz im Stil der *DD* – ein niedriges Motiv, nämlich eine neue außereheliche Liebesgeschichte ihres Mannes (2). Durch das ganze Werk hindurch wird Zeus mit Zeichen von Schwäche präsentiert: Er ist blass, scheint sehr

<sup>37</sup> *Bis acc.* 1: πάντα γὰρ ταῦτα ὑπὸ φιλανθρωπίας οἱ θεοὶ πονοῦσιν, πρὸς τὸν ἐπὶ τῆς γῆς βίον ἕκαστος συντελοῦντες („denn all diese Aufgaben nehmen die Götter aus Menschenliebe auf sich und jeder von ihnen leistet damit seinen Beitrag zum menschlichen Leben auf Erden“ [Übers. vom Verfasser]). – Überhaupt spielt die wohlthätige Zuwendung der Götter zu den Menschen, die φιλανθρωπία (ein unabdingbarer Wesenszug im Verständnis der Götter zu Lukians Zeiten), in den *DD* kaum eine Rolle. Zeus' Philanthropie äußert sich zunächst auf etwas unseriöse Weise in einer Einladung zum Trinkgelage der Götter, die aber für alle Beteiligten böse endet (*DD* 9,3). Zeus' Hinweis, er habe durch Phaethons Sturz des Sonnenwagens verhindert und damit das Menschengeschlecht vor der Vernichtung gerettet, ist nichts weiter als eine beiläufige Bemerkung, ein Moment im Fluss einer Erzählung (*DD* 24,1). Jede Gottheit soll eine Aufgabe, ja ein Metier (τέχνη) haben, es ist nämlich unanständig für einen Gott, faul herumzusitzen und sich nur dem Genuss hinzugeben: So heilt Asklepios die Kranken, Artemis hilft den Frauen bei der Geburt, Apollon gibt Weissagungen und die Dioskuren beschützen die Seefahrer (*DD* 25,2). Aber bei diesem fürsorglichen und tröstenden Weltbild ist Misstrauen geboten: Asklepios' Kunst versagt (*DD* 15), die Geburtshilfe ist nur eine Maske für Artemis' Lust (*DD* 18,2) und Apollons prophetische Gabe ist nur Schwindel (*DD* 18,1). Verschont bleiben die Dioskuren: Man braucht doch ein Happy End, wenigstens manchmal (*DD* 25). Man bemerke auch, dass ausgerechnet die Brüderliebe (φιλαδελφία), d.h. jene Eigenschaft, die gewissermaßen das Zentrum des Mythos der Dioskuren bildete, in *DD* 25 von Lukian ins Lächerliche gezogen wird.



besorgt, seufzt laut (1). Als der Gott Momus heimtückisch die Legende eines Zeus-Grabes auf Kreta erwähnt, fängt er vor lauter Angst geradezu an, mit den Zähnen zu klappern (45). An einer Stelle formen ihn Lukians Hände sogar zu einer buchstäblich unscheinbaren Gestalt: Als er sich mit den Ellbogen seinen Weg in der Menschenmenge bahnt, die den zwei Philosophen zuhört, gelingt seine Camouflage nur allzu gut: Niemand erkennt ihn, den Vater der Götter und der Menschen (16)! Nicht immer hat sich dieser mächtige Gott gut im Griff, im Gegenteil, die äußeren Umstände können ihn leicht überwältigen: Als es darum geht, vor den versammelten Göttern eine Rede zu halten, um ihnen die schwere Gefahr zu schildern, die ihnen allen droht, vergisst er vor Aufregung sein Konzept und blamiert sich (14). Und ohne Hermes' Hilfe wäre er allein ohnehin nicht in der Lage, die unruhige Götterversammlung zu leiten (13), ja er schafft es nicht einmal, ein taugliches Kriterium zu formulieren, nach welcher Rangordnung die göttlichen Teilnehmer hingesetzt werden sollten (7–12; vgl. *DD* 15), so dass am Ende jeder einfach da sitzt, wo er will. Denn genau das ist das große Thema im *Iupp. trag.*: die Unordnung, die Konfusion. Die theologische bzw. philosophische Grundthese dieser meisterhaften Satire ist, dass alles, was geschieht, dem blinden Zufall bzw. dem irrationalen Schicksal unterworfen ist (22; 47f.); die Welt ist ein Schiff ohne Steuermann (46–49). Nicht nur Zeus, sondern die Götter generell können deshalb in keiner Weise den Lauf der Dinge verändern, geschweige denn ihn eigenhändig steuern (24f.; 32). Dementsprechend können sie u.a. auch keinen Beitrag zur Verbesserung des Lebens der Menschen leisten (21), zum Beispiel, indem sie die Bösen bestrafen und die Guten belohnen (19). Die Vorsehung ist also nur eine Illusion, mehr noch: Sie ist eine Art Schwindel, den die Götter verüben, um die materiellen Vorteile der menschlichen Verehrung (Opfer, Tempel, Feste) zu genießen, denn für die Götter – lässt Lukian seinen Zeus sagen – sind die Menschen alles, d.h. sie sind auf die menschliche Anbetung gänzlich angewiesen (18). Da es keine Ordnung in der Schöpfung gibt, entfällt auch jede Form von Weissagung: Wie kann man Dinge vorsehen, wenn die irrationale Bewegung des Zufalls alles – selbst das Leben der Götter, selbst den Ausgang der Debatte – mit sich reißt (31; 36)? Im *Iupp. trag.* sowie in seinem kleineren Pendant, dem *Iupp. conf.*, verformt Lukian die epikureische Lehre so, dass sie in den Atheismus mündet:<sup>38</sup> Götter, die nichts bewirken können und von denen sich der Mensch nichts erhoffen darf, sind selbst (so gut wie) nichts (19). Was am Ende dieser originellen theologisch-philosophischen Komödie bleibt, sind das höhnische Gelächter des (abtrünnigen) Epikureers (51),<sup>39</sup> die traurigen hilflosen Beschimpf-

<sup>38</sup> Vgl. *Iupp. trag.* 4; 17; 19f.; 22; 25.

<sup>39</sup> Damis ist durch und durch ein Epikureer lukianischer Prägung: „Damis n'est pas un épicurien orthodoxe, ce dialogue n'est certainement pas un tract épicurien" (JONES [1986], 39f.), notamment à propos du statut des dieux; il est aussi teinté de scepticisme et il est

fungen des Stoikers (52), aber vor allem der selbstsüchtige Zynismus der Götter: Alles wird – zu ihrem Glück – so weitergehen wie immer, weil es nur wenige Menschen gibt, die wahrhaftig begreifen, wie die Wirklichkeit beschaffen ist (53).

#### 4. Die Opferthematik

Es gibt einen roten Faden, der die lukianischen Schriften, die sich mit Religion und Göttern befassen, durchzieht und verbindet: das Thema der Opfer. Nicht nur taucht diese Thematik an prominenter Stelle immer wieder auf, sondern ihr ist auch ein Werk, die bissige Diatribe *De sacrificiis* (*Über die Opfer*) monographisch gewidmet. Ihre große Bedeutung für unser Verständnis des Autors steht inzwischen völlig außer Frage,<sup>40</sup> ja es lässt sich die These vertreten, dass die Opferproblematik den lukianischen Atheismus verdeutlicht. Die Opfer scheinen nämlich für Lukian eine Hauptform der ‚Begegnung‘ zwischen Göttern und Menschen gewesen zu sein und damit eine Art Prüfstein für die Geltungsansprüche der religiösen Ideen. Der Grundgedanke, den Lukian vermitteln will, ist, dass die Opfer eitel sind, weil sie nichts bewirken. Dieser Gedanke taucht in vielfältiger Form auf. Oft wird er von Lukian mit der epikureischen Lehre verbunden, dass sich die Götter für die Menschen nicht interessieren würden, dass es keine göttliche Vorsehung (πρόνοια) gebe und alles in der Welt der chaotischen Kraft des blinden Zufalls (τύχη) unterworfen sei.<sup>41</sup> Es handelt sich nicht ausschließlich um epikureisches und kynisches Gedankengut, son-

---

proche de l'athéisme, le tout enrobé, ne l'oublions pas, dans une pseudo-tragédie“ schreibt triftig BOMPAIRE 2003, 7 (mit Verweis auf HELM 1906, 143–151; CASTER 1937, 161–164; COENEN 1977, 36. 53. 109; BRACHT BRANHAM 1989, 169f.). Dass gemäß der Lehre Epikurs der Ausübung religiöser Praktiken seitens eines Anhängers der Schule nichts im Wege stand, ist übrigens bekannt (BELAYCHE 2011, 173f. verweist u.a. auf Philodem. *Piet.* col. 26,730–733 [= 157 OBBINK]; col. 31,879–889 [= 166 OBBINK]). Bereits in der Antike empfanden es manche jedoch als Inkonsequenz und Heuchelei: vgl. Plut. *Non posse suav. viv. sec. Epic.* 1102B.

<sup>40</sup> Von der alten, aber durchaus noch brauchbaren Kurzmonographie von K. J. ПОРМА, *Luciani de sacrificiis* (Amsterdam 1931) abgesehen, wurde in drei Studien, GRAF 2011, BELAYCHE 2011, und BERDOZZO 2011, 71–94, dem Essay *De sacrificiis* Aufmerksamkeit gewidmet. Graf betont v.a. die engen Zusammenhänge des Gedankenguts von *De sacrificiis* mit dem der zeitgenössischen Philosophie (Porphyrios, Maximus von Tyros, Philostrats Apollonios von Tyana); Belayche fokussiert mehr die Radikalität des lukianischen Ansatzes in diesem Werk und steht damit meiner eigenen Interpretation sehr nahe. (Sowohl Graf als auch Belayche bemängeln die fehlende Beachtung von *De sacrificiis* seitens der Forschung, doch bereits in meiner Dissertation [2007 abgeschlossen, erst Anfang 2011 erschienen, leider ohne Kenntnis der zwei genannten Aufsätze] hatte ich die zentrale Bedeutung dieser kurzen Schrift erkannt und eingehend versucht, sie für ein neues Lukian-Bild fruchtbar zu machen.)

<sup>41</sup> Luc. *Bis acc.* 2; *Deor. conc.* 13; *Icar.* 32; *Iupp. conf.* 7; *Iupp. trag.* 18 und 22.

dern lässt sich bereits bei Aristophanes<sup>42</sup> und Platon<sup>43</sup> belegen. In diesem Zusammenhang ist Lukian stets darum bemüht, die kleinliche Gier darzustellen, mit der die Götter den Opferrauch erwarten und genießen, sowie ihre Abhängigkeit von dieser ‚Nahrungsquelle‘: Blieben die Opfer eines Tages ganz aus, müssten sie hungern.<sup>44</sup> Der skandalöse Vergleich der Götter mit den Fliegen, die sich auf das Opferblut setzen, lässt keine Zweifel über die abwertende und geradezu aggressive Einstellung des Autors.<sup>45</sup> Die ekelhafte Seite der Blutopfer wird auch an anderer Stelle hervorgehoben.<sup>46</sup> In *Iupp. conf.* 7 verschärft sich die Polemik noch mehr: Es wird nämlich auch noch die in der damaligen Philosophie weit verbreitete Idee abgelehnt, die Opfer hätten bloß symbolischen Wert, d.h. sie würden einen Akt der Anerkennung der Überlegenheit der Götter als höhere Wesen seitens der Menschen darstellen. In der kurzen, aber sehr beeindruckenden Schrift *Über die Opfer* werden weitere negative Aspekte der Opfer thematisiert. Der Hauptteil des Werkes (2–11) besteht aus einer langen Aufzählung der Absurditäten, welche die gängigen Mythen in Bezug auf die Götter schildern. Thematisch lassen sich sehr zahlreiche Überschneidungen mit den *DD* feststellen.<sup>47</sup> Diese falschen Vorstellungen über die Götter spiegeln sich in der kultischen Praxis wider.<sup>48</sup> Es gibt nichts, was in diesem trostlosen Szenario gerettet werden kann, sowohl auf griechischem Boden als auch im Ausland.<sup>49</sup> Religion wird mit den kultischen Handlungen gleichgesetzt, die wiederum auf absurden und z.T. grausamen Mythen basieren. Nicht-Wissen (ἄγνοια) erzeugt Wahnsinn (ἄνοια). Die einzig vernünftigen Haltungen gegenüber diesem Zustand sind Traurigkeit oder Hohn.<sup>50</sup> Die Bilanz am Ende von *De sacrificiis* ist rein negativ,<sup>51</sup> für eine ‚richtige‘ Religion wird kein Platz eingeräumt,<sup>52</sup> denn Religion ist nur das, was *die Menschen* in Zusammenhang mit ihrer Idee der Götter tun.

<sup>42</sup> Aristoph. *Av.* 186; 1516–1520.

<sup>43</sup> Plat. *Symp.* 190c.

<sup>44</sup> Luc. *Prom.* 17 und 19; *Tim.* 9; *Bis acc.* 2. Das Motiv vom Opferrauch übernimmt Lukian aus Homer: vgl. *Il.* I 317; *Od.* I 65–67; X 21.

<sup>45</sup> Luc. *Sacr.* 9.

<sup>46</sup> Luc. *Sacr.* 13.

<sup>47</sup> Z.B. Luc. *Sacr.* 4 / *DD* 16; *Sacr.* 6 / *DD* 17; *Sacr.* 9 / *DD* 9.

<sup>48</sup> Luc. *Sacr.* 10.

<sup>49</sup> Luc. *Sacr.* 14.

<sup>50</sup> Luc. *Sacr.* 15; dieses Motiv der zwei Philosophen ist auch in *Iupp. trag.* 51f. und *Vit. auct.* 13f. Im Gegensatz zu KARAVAS 2009, 144 vermag ich hier beim besten Willen keinen lukianischen „cri de pitié“ für die Menschen zu sehen.

<sup>51</sup> Man könnte mit der Schlussfolgerung von DICKIE 2010, 360: „it can be argued that he subscribed to a basically Platonic view of the divine, that it was self-sufficient and all-good and all-giving“ nicht weniger einverstanden sein.

<sup>52</sup> Triftig GRAF 2011, 205: „The Cynic preacher [in *De sacr.*] castigates human foolishness; he does not educate through positive teaching. Positive theology has to be learned from elsewhere.“

Der Verweis am Schluss von *De sacrificiis* auf die symbolische Figur des Demokrit, Prototyps des Intellektuellen, der sich durch sein Lachen vom religiösen Unsinn distanziert, bildet eine Brücke zu einer anderen wichtigen Stelle, *Alexander* 17, wo Lukian eine Art Zwischenfazit formuliert. Die Entstehung eines neuen Kultes ist nichts weiter als gut organisierter Schwindel. Nur die günstige Umgebung rückständiger und ungebildeter Geister garantiert seinen Erfolg. Vor einer glasklaren und skeptischen Intelligenz eines Demokrit oder eines Epikur hingegen sind solche Betrugsversuche definitiv zum Scheitern verurteilt. Die Praktiken des Pseudopropheten zeigen – gibt Lukian dem Leser zu verstehen –, dass die Urquellen von Religion Betrug (μαγγανεία) und Lüge (ψεῦδος) sind. Ob man jetzt den genauen Trick (μηχανήμα), der dahinter steckt, erkennt oder nicht, ist irrelevant, aber einen Trick gibt es immer: Das ist die Grundüberzeugung der aufgeklärten Individuen und die Verweigerung des Glaubens (ἀπιστεῖν) ihre Konsequenz. Die unappetitliche Kotmetapher, mit der Lukian das Werk eröffnet (1), sowie die Symbolik der berühmten Episode des Bisses<sup>53</sup> sind transparent. Es ist übrigens keineswegs sekundär, dass der Autor des *Alexander* ausnahmsweise keine literarische Maske benutzt, sondern sich selbst Λουκιανός nennt (55).<sup>54</sup> Das Pamphlet *Alexander* ist einem Epikureer namens Kelsos gewidmet und dies mag vielleicht erklären, warum der Epikureismus in dieser Schmähschrift für lukianische Verhältnisse ungewöhnlich positiv dargestellt wird.<sup>55</sup> Man darf aber in diesem Zusammenhang v.a. eins nicht übersehen, nämlich die Tatsache, dass Lukian im Allgemeinen nur die radikalen Aspekte der epikureischen Religionskritik aufgreift: die Verwerfung der Idee der göttlichen Fürsorge für die Menschen und die These, dass es grundsätzlich keine Ordnung in der Natur bzw. im Kosmos gebe. Auf besonders prägnante Art und Weise hat der

<sup>53</sup> Bei ihrer ersten Audienz reichte Alexandros Lukian gönnerhaft seine rechte Hand zum Küssen, wie er bei offiziellen Besuchen zu tun pflegte. Lukian aber ergriff sie und biss sie ihm fast ab. Er konnte einem gewaltsamen Tod durch die anwesenden Anhänger des Pseudopropheten nur deshalb entkommen, weil er in Begleitung seiner Soldaten beim Empfang erschienen war (*Alex.* 55).

<sup>54</sup> Nicht einmal diese Tatsache vermochte das übertriebene Misstrauen der Interpreten aufzuheben: VAN NUFFELEN 2011, 186, Anm. 23: „Both [BRANHAM und ELM VON DER OSTEN] stress that the work is a parody of biography ... and that the narrator Lucian is not to be confused with the author Lucian.“

<sup>55</sup> Vgl. *Luc. Alex.* 1; 17; 25; 38; 43–47; 61. — Man vergleiche als Kontrastfolie die Figur des Epikureers Hermon im lukianischen *Symposion*: Er verhöhnt sarkastisch die Stoiker (31; 37; 47), betrinkt sich und muss sich übergeben (33), rauft wie die anderen (44) und verliert dabei zwei Zähne (47). Wenn Lukian das Detail hinzufügt, Hermon sei Priester im Tempel der Dioskuren und stamme aus einer adligen Familie (9), so tut er es m.E. doch nur, um seine Arroganz zu unterstreichen: Kraft seines höheren Ranges und seiner priesterlichen Funktion verlangt nämlich Hermon, vor den Stoiker Zenothemis gesetzt zu werden (ebd.). Interessant ist auch, dass die Bezeichnung „Epikureer“ aus der Sicht des Stoikers eine Art Beschimpfung ist (9). Zur Figur des unorthodoxen Epikureers Damis im *Iupp. trag.* s. oben unter 3.5, S. 117–119.

Religionshistoriker Peter Van Nuffelen diese Haltung als „a metaphysics of disorder“ bezeichnet<sup>56</sup> und gezeigt, dass in Lukians Welt der Epikureismus die ‚salonfähige‘ Form des Atheismus war.<sup>57</sup> Eine Stelle wie *Iupp. conf.* 7 zeigt, dass für Lukian Epikureer zu sein faktisch bedeutete, auf Opfer und Gebete grundsätzlich zu verzichten und damit die Religion ganz aufzugeben. Zu dieser Perspektive gehört Lukians bittere Kritik der Opfer, von der soeben die Rede war. Sie stellt nicht die pamphletistische Wiederverwendung kynisch-epikureischer bzw. menippeischer (?) Topoi dar, sondern greift mit ihren Implikationen das wahre Herz des damaligen religiösen Systems an: *Mutatis mutandis* etwa so, als ob jemand heute dafür plädieren würde, den Kirchen jede finanzielle Unterstützung durch den Staat zu entziehen. Was bleibt von der Religion ohne die kultische Praxis? Die vehement ablehnende oder sehr aggressive Reaktion mancher Teile der Gesellschaft auf die epikureische Lehre von den Göttern bezeugt, dass es oft ein gefährliches Spiel sein konnte, sich öffentlich zum Epikureismus zu bekennen,<sup>58</sup> es konnte sogar vor Gericht gegen die Person verwendet werden.<sup>59</sup> Die Verwerfung von Religion *tout court* und von der traditionellen Religion insbesondere implizierte nämlich in der öffentlichen Wahrnehmung damals wie heute die Ablehnung mancher fundamentaler Werte, auf die sich die Gesellschaft stützte, welche in jenem religiösen System ihre Verankerung fanden. Die Hierarchie der religiösen Welt war funktional zu der politischen Welt: Die erste in Frage zu stellen bedeutete also, der zweiten ihr Fundament zu entziehen.<sup>60</sup>

Man würde sich jedoch sehr irren, wenn man nun dächte, dass Lukians geistige Haltung gegenüber Religion im Endeffekt nur ein allgemeiner Epikureismus oder Kynismus in satirischer Umwandlung wäre. Lukian rezipiert zwar das religionskritische Gedankengut dieser Schulen, aber der Samosatenser ist ausgesprochen radikaler als jene in seiner Handhabung dieses Materials.<sup>61</sup> Wenn sich die Götter für die Menschen nicht interessieren (ῥαθυμία, „Trägheit; Nichtstun“, ist das Stichwort für diesen Ge-

<sup>56</sup> VAN NUFFELEN 2011, 185. 194. 196.

<sup>57</sup> VAN NUFFELEN 2011, 182–185.

<sup>58</sup> Beispiele in VAN NUFFELEN 2011, 182–184.

<sup>59</sup> WHITMARSH 2015, 217f. (Besprechung von Apul. *Apolog.* 56); vgl. auch Luc. *Demon.* 11.

<sup>60</sup> VAN NUFFELEN 2011, 195f. (zur Szene der chaotischen Götterversammlung in *Iupp. trag.* 19–33): „Lucian can be read as questioning the idea that the pantheon is an ideal monarchy. There does not seem to be a natural order of the gods and the attempt to introduce one utterly fails“; vortrefflich formuliert es WHITMARSH 2015, 230: „[mit dem bevorstehenden Aufkommen des Christentums] the Olympians would be, as Lucian envisaged it, starving for want of sacrificial smoke.“

<sup>61</sup> WHITMARSH 2015, 230 („but atheism was also larger than Epicureanism ... it presented itself as an alternative to traditional theism, a legitimate option available in the newly globalized marketplace of religions and philosophies“; unten, S. 187–206, nimmt Andreas Bendlin zu diesem Themenkomplex unterschiedlich Stellung).

danken),<sup>62</sup> wenn sie nichts tun, d.h. wenn die Welt und die Menschen von ihnen in keiner Weise ‚berührt‘ werden, so bedeutet dies für Lukian, dass sie *faktisch* nichts sind. Nichts tun und nicht existieren werden gleichgesetzt.<sup>63</sup> Die Kluft zwischen ihnen und uns ist unüberbrückbar. Der Sprung des Menschen ‚nach oben‘, um die Dimension des Göttlichen intellektuell zu erreichen mit Hilfe der Philosophie oder der Mythen, ist nie hoch genug; der Mensch fällt immer auf sich selbst zurück. Die philosophische Reflexion über die Götter mündet in eine unentschiedene Schlacht unüberprüfbarer theologischer Ansichten.<sup>64</sup>

Aber auch die andere menschliche Art, sich der Welt der Götter geistig zu nähern, nämlich durch die Mythen, ist in Lukians Augen nichtig. In der beeindruckenden Einleitung zu *Philopseudeis* (1–4) führt Lukian den mythopoietischen Drang der Menschen entweder auf ihre angeborene Liebe zur Lüge (ψεῦδος)<sup>65</sup> oder auf das materielle Bedürfnis der Dichter, durch interessante Geschichten ein breites Publikum anzulocken,<sup>66</sup> zurück. Die Tragweite dieser Ablenkung des Mythos wird erst dann klar, wenn man bedenkt, wie bemüht die intellektuelle Elite in Lukians Epoche war, die Mythen zu reinterpretieren, um in ihnen tiefe Wahrheiten zu entdecken.<sup>67</sup> Lukian tut exakt das Gegenteil: Er trennt die Mythen von jeder Wahrheit scharf ab, mehr noch, er betont die absurden und lächerlichen Auswirkungen, welche die Mythen auf die menschliche Gemeinschaft haben.<sup>68</sup> In dieser seiner Trennung und Entgegensetzung von Glauben und Verstand war Lukian tatsächlich *countercultural*, und überhaupt ist der Gedanke, dass Religion keine ethischen Prinzipien beinhaltet, d.h. dass sie keine Basis für die Moral sein kann, sehr modern.

Religion ist also für Lukian identisch mit dem jeweiligen Verhalten der religiösen Menschen, mit den irrationalen Riten, die sie vollziehen,

<sup>62</sup> Luc. *Tim.* 4.

<sup>63</sup> Die zentrale Stelle ist Luc. *Iupp. trag.* 19f.

<sup>64</sup> Luc. *Icar.* 9.

<sup>65</sup> Luc. *Philops.* 1: „Nein, mein Bester, ich spreche über jene, die ohne Nutzen die Lüge an sich weit höher schätzen als die Wahrheit, wobei sie sich an der Sache selbst ergötzen und sich ohne irgendeinen zwingenden Grund damit abgeben“ (Ἀλλὰ περὶ ἐκείνων, ὧ ἄριστε, φημὶ οἱ αὐτὸ ἀνευ τῆς χρείας τὸ ψεῦδος πρὸ πολλοῦ τῆς ἀληθείας τίθενται, ἠδόμενοι τῷ πράγματι καὶ ἐνδιατρίβοντες ἐπ’ οὐδεμιᾶ προφάσει ἀναγκαίᾳ [Übers. EBNER / GZELLA]).

<sup>66</sup> Luc. *Philops.* 2.

<sup>67</sup> BRACHT BRANHAM 1989, 155f. — Diese präzisere Auffassung der wichtigen Rolle der Mythen hätte viel früher einen Paradigmenwechsel in der lukianischen Forschung verursachen sollen. A. B. DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity* (London / Copenhagen 1922) 125 z.B. misst Lukians Entwertung der Mythen gar keine Bedeutung für das Verständnis seiner Haltung zur Religion zu: „the latter [nämlich die DD] are of a quite different and far more harmless character. The fact is rather that mythology at this time was fair game. It was cut off from its connection with religion—a connection which in historical times was never very intimate and was now entirely severed.“

<sup>68</sup> Luc. *Philops.* 3.

mit den Statuen der Götter, die sie schänden können.<sup>69</sup> Es ist völlig zu Recht behauptet worden, dass Lukian in seiner Auseinandersetzung mit der Welt der Religion eine rein pragmatische Herangehensweise hatte.<sup>70</sup> Er sah nicht Götter wirken, sondern Menschen handeln, reden und denken. Religion sind die Riten, Götter sind die Theologie, d.h. das, was sich die Menschen unter dem Begriff ‚Gott‘ jeweils vorstellen.<sup>71</sup>

In diesem Sinne ist es eine fatale Abschwächung und ein großes Missverständnis, zu denken, Lukian habe nur den Aberglauben oder die widersinnigen Übertreibungen im religiösen Glauben angegriffen und verworfen, er habe jedoch eine ‚bereinigte‘ Form der Götterverehrung eingeräumt und gebilligt.<sup>72</sup> Man sucht danach vergeblich im lukianischen Gesamtwerk. Bereits 1832 versuchte Jacob, den beliebten Schulautor (!) Lukian von der Last solcher negativen Ansichten zu befreien:

Eben so wenig darf der Sinn für das ewig Wahre und ewig Göttliche dem Lucian abgesprochen werden, weil er einzelne Theile der Mythologie angriff, die veraltet waren und die, weil sie von Menschen festgesetzt waren, auch wieder durch menschliche Kraft und Einsicht vergehen mussten. In dieser Beziehung lassen sich aber nicht wenige Stellen aus Lucian anführen, in denen sein Sinn für das ächt Göttliche im Menschen ... deutlich genug sich zeigt.<sup>73</sup>

Leider konnte sich Jacob zu diesem Zweck nur auf eines der unechten Werke im *corpus Lucianicum*, den *Halcyon*, stützen.<sup>74</sup> Man kommt der Wahrheit viel näher, wenn man anerkennt, dass der Leser die *positive* Wahrheit über die Götter bei Lukian nirgendwo erfährt.<sup>75</sup>

Es ist denkbar, ja vielleicht ist es sogar wahrscheinlich, dass diese radikal ablehnende Haltung Lukians gegenüber Religion mit seiner negativen oder pessimistischen Anthropologie verbunden gewesen ist. Das Pamphlet *Über die Trauer (De luctu)*, welches von Lukian als eine Art komple-

<sup>69</sup> Luc. Gall. 24.

<sup>70</sup> BOZIA 2015, 106: „The conclusion one may reach regarding Lucian’s intentions is that he is considering the divine in correlation with the human factor and *drawing a more...pragmatic picture of religion* [...]. He examines and *deconstructs rituals*. He is a *pragmatist who can pinpoint the essence of things and bring it to a clear view* for everyone to see“ (Hervorhebungen von mir).

<sup>71</sup> Luc. *Icar*. 9; dazu VAN NUFFELEN 2011, 190–194.

<sup>72</sup> JONES 1986, 33f.; KARAVAS 2009, 138 („l’hypothèse que nous présentons ... est que Lucien, à travers sa satire et sa critique de la crédulité des gens, cherchait un courant religieux pour délasser son esprit inquiet“).

<sup>73</sup> JACOB 1832, 153.

<sup>74</sup> JACOB 1832, 153f. mit Verweis auf *Halcyon* 3 und 5–8. Über die weiteren zwei Stellen (*Im*. 17 und 23), die Jacob anführt, schrieb bereits CASTER 1937 ganz zu Recht (199): „Dans cet éloge sophistique, courtois et fleuri, ce sont phrases en l’air; et d’ailleurs, même prises au pied de la lettre, elles ne prouveraient à peu près rien, tant elles sont vagues et banales.“

<sup>75</sup> So zurecht VAN NUFFELEN 2011, 182 („without offering any alternative understanding of the world“) und 193 („Lucian’s hints [in *Icaromenipp*] suffice ... to convey to the reader the feeling that traditional religion is hardly a worthy substitute for philosophy. The truth about the gods is not to be found there either“).

mentäres Parallelstück zu *De sacrificiis* geplant zu sein scheint, kommuniziert deutlich genug, dass der Autor die Vorstellung eines Lebens nach dem Tod vollkommen unglaublich fand.<sup>76</sup> Seine Perspektive auf das irdische Leben ließ kein Jenseits zu, und im Diesseits vermittelte ihm das Tun und Treiben der Menschen im Allgemeinen ein ausgesprochen trostloses Bild.<sup>77</sup> Aber wie eng diese Verbindung zwischen Atheismus und Pessimismus bei Lukian war, lässt sich m.E. bei unserer Quellenlage nicht mehr rekonstruieren.

Ebenso plausibel und eigentlich recht verlockend, aber leider nicht zu beweisen, ist die Idee von E. Bozia, die Wahl der Religionskritik als eines seiner Hauptthemen sei für Lukian, der Erfolg gewiss nicht verabscheute,<sup>78</sup> ein Mittel gewesen, um sich in der großen Masse der Literaten seiner Zeit auszuzeichnen.<sup>79</sup>

Genauso wie der Theismus ist auch der Atheismus ein sehr facettenreicher Begriff und impliziert, wenn er durchdacht ist, eine komplexe geistige Haltung. Ich wage es zu bezweifeln, dass Lukian die heute berühmt gewordene These von Christopher Hitchens „religion poisons everything“ ohne weiteres unterschrieben hätte. Er hätte sie natürlich anders formuliert, vielleicht so: „Religion is just human folly.“<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> S. u.a. CASTER 1937, 199; *contra* – aber m.E. nicht überzeugend – KARAVAS 2009, 141. Für eine breitere Kontextualisierung der Schrift *De luctu* s. BERDOZZO 2011, 71–94.

<sup>77</sup> Vgl. z.B. Luc. *Icar.* 17–19; *Nec.* 16 und 21; *Dial. mort.* 8 (26); *Charon* 24; *Gall.* 25–27; *Sacr.* 10.

<sup>78</sup> Vgl. Luc. *Apol.* 12.

<sup>79</sup> BOZIA 2015, 104.

<sup>80</sup> *Contra* KARAVAS 2009, 144: „il [= Lukian] ne pouvait pas voir que la foi est une question d’instinct et de sentiment qui ne peut pas être compris logiquement ni analysé rationnellement“: *Genau das* sah Lukian nur allzu gut, und *exakt dagegen* richtete er seine Kritik. Man darf ihm seine eigene Überzeugung wohl kaum anlasten.





# Die *Dialogi Deorum* und die Tradition des Götterspotts in der griechischen Literatur

Heinz-Günther Nesselrath

## 1. Vorbemerkung

Sei es aus Gustav Schwab oder auch nur dem alltäglichen Kreuzworträtsel – die griechischen Götter (oder jedenfalls einige von ihnen) sind auch sehr vielen von uns Heutigen zumindest dem Namen nach bekannt. Für die Griechen der archaischen und klassischen Zeit waren diese Götter sehr mächtige (freilich nicht allmächtige) Wesen, mit denen man es sich besser nicht verscherzte; auf der anderen Seite verfügten sie aber auch über etwas, was bei Göttern in anderen Religionen durchaus nicht selbstverständlich ist, nämlich über Humor, und das hängt damit zusammen, dass es bei ihnen – glaubt man jedenfalls den über sie erzählten griechischen Mythen – sehr menschlich, manchmal sogar allzu menschlich, zugeht; das berühmte „homerische Gelächter“<sup>1</sup> findet jedenfalls unter Göttern, nicht unter Menschen statt.

Seit den Anfängen der griechischen Literatur lachen die Götter und wird über sie gelacht; über welche Stationen dieses Lachen bis zu Lukian gelangte und welchen Platz er in dieser Tradition einnimmt, sei im Folgenden nachgezeichnet.

## 2. Götterspott bei Homer

Bereits in *Ilias* und *Odyssee* gibt es mehrere Situationen, in denen das Verhalten der Götter dem Lachen – nicht nur ihrem eigenen, sondern auch dem der Menschen, die diese Situationen erzählt bekommen – preisgegeben wird.

Gleich im ersten Buch der *Ilias* kommt es auf dem hehren Olymp zu einer Szene, die direkt aus einer Ehe-Komödie stammen könnte (I 492–600): Als Achills Mutter Thetis zu Zeus kommt, um seine Unterstützung für ihren von Agamemnon entehrten Sohn zu erbitten, stöhnt Zeus nicht

---

<sup>1</sup> Bezeugt in *Ilias* I 599, und in *Odyssee* VIII 326.

nur innerlich auf (517), denn er weiß, dass ihn das wieder in Misskredit bei seiner Gemahlin Hera bringen wird:<sup>2</sup>

Heillos fürwahr ist solches, dass du mit Hera zu hadern  
 mich jetzt bringst, wann sie künftig mich reizt durch schämende Worte!  
 Zanket sie doch schon so im Kreis der unsterblichen Götter  
 stets mit mir, und behauptet, ich helf' im Streit den Troern!  
 Eile du denn jetzt wieder hinweg, dass nicht dich bemerke  
 Hera; doch mir sei die Sorge des übrigen, wie ich's vollende.<sup>3</sup>

Hera hat natürlich doch etwas davon mitbekommen und stellt ihn auch gleich zur Rede:

Wer hat, Schlauer, mit dir der Unsterblichen wieder geratschlagt?  
 Immer war es dir Freude, von mir hinweg dich entfernend,  
 heimlich ersonnenen Rat zu genehmigen! Hast du doch niemals  
 mir willfähiges Geistes ein Wort gesagt, was du denkst!<sup>4</sup>

Als Zeus sich ihre Inquisition verbittet (545–550), reagiert Hera äußerst empört (552–559), und schon ist der schönste Ehekrach im Gange: Zeus will nichts weiter hören und droht seiner Ehefrau sogar Gewalt an, wenn sie nicht auf der Stelle Ruhe gibt (561–567). Gottlob vermag nun aber der als Mundschenk (und auch ein wenig als Hofnarr) agierende hinkende Hephaistos den ziemlich schief hängenden Haussegen wieder gerade zu rücken, indem er seiner Mutter Hera gütlich zuredet (573–583; 586–594) und sie wieder zum Lächeln bringt (595f.) – und gleich darauf durch sein emsiges Herumhinken sämtliche anderen Götter sogar zum lauten Lachen (dem ersten „homerischen Gelächter“ im homerischen Epos, 599). Die Szene hat sicher auch Lukian zu seinem 8., 9. und 22. Göttergespräch mit inspiriert, in denen er das göttliche Ehepaar aufeinander treffen lässt.

Eine weitere Szene aus dieser Ehe bietet uns Homer im 14. Buch in der berühmten *Διὸς ἀπάτη* („Überlistung des Zeus“): Hier fasst Hera den Plan, ihren Ehemann durch ein Liebesspiel zu überlisten und einzuschläfern (XIV 153–165), damit er auf dem Schlachtfeld vor Troja nicht die Intervention Poseidons zugunsten der Griechen verhindern kann. So putzt sie sich sorgfältig heraus, borgt sich für alle Fälle von Aphrodite noch deren Liebesgürtel (Kestos) und bringt dann auch noch den Schlafgott Hypnos dazu, Zeus nach gehabtem Liebesspiel möglichst tief und lange schlummern zu lassen. Danach läuft alles wie von Hera geplant: Sie begibt sich zu

<sup>2</sup> Die Homer-Übersetzungen im Folgenden nach Johann Heinrich Voss, z.T. leicht adaptiert.

<sup>3</sup> Hom. II. I 518–523: ἡ δὴ λοιγία ἔργ' ὁ τέ μ' ἐχθοδοπήσαι ἐφήσεις / Ἴηρῃ, ὅτ' ἄν μ' ἐρέθῃσιν ὀνειδείοις ἐπέεσσιν· / ἡ δὲ καὶ αὐτως μ' αἰεὶ ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι / νεικεῖ, καὶ τέ μέ φησι μάχῃ Τρώεσσιν ἀρήγειν. / ἀλλὰ σὺ μὲν νῦν αὐτίς ἀπόστιχε μὴ τι νοήσῃ / Ἴηρῃ· ἐμοὶ δὲ κε ταῦτα μελήσεται ὄφρα τελέσω.

<sup>4</sup> II. I 540–543: τίς δ' αὐτοὶ δολομήτα θεῶν συμφράσσατο βουλὰς; / αἰεὶ τοὶ φίλον ἐστὶν ἐμεῦ ἀπὸ νόσφιν ἔοντα / κρυπτάδια φρονέοντα δικαζέμεν· οὐδέ τί πώ μοι / πρόφρων τέτληκας εἰπεῖν ἔπος ὅτι νοήσῃς.

ihrem Ehegemahl auf den Berg Ida, und sobald er sie sieht, denkt er nur noch an Beischlaf, nach dem er dann auch programmgemäß einschlämmt (161–351). Zeus wacht erst im folgenden Buch wieder auf und lässt, als er sieht, wie sehr sich auf der Erde die Dinge zuungunsten der Trojaner verändert haben, Hera, die immer noch bei ihm weilt, seinen Unmut deutlich spüren (Buch XV 13–33), bevor er die Dinge wieder in Ordnung bringt. Die Verführung durch die eigene Frau ist eine bemerkenswerte Variante zu den zahlreichen Mythen, in denen Zeus auf außereheliche Abenteuer auszieht, was auch bei Lukian oft genug gewürdigt wird.

Noch eine Szene im 21. Buch der *Ilias* zeigt die Götter in einer ihrer eigentlich außerordentlich unwürdigen Situation: Hier lassen sie sich nämlich von der Kampfeswut der Menschen anstecken, und es folgt das, was im allgemeinen als ‚Götterschlacht‘ bezeichnet wird (XXI 385–520), was aber mehr einem zwar lärmigen, jedoch letztlich harmlosen Familienkrach gleicht: Als erster stürmt der Trojanerfreund Ares gegen die progriechische Athena vor und wird sogleich von ihr mit einem gewaltigen Stein niedergestreckt; als Aphrodite ihn aus dem Kampf führen will, haut ihr Athena so vor die Brust, dass auch sie gleich zu Boden sinkt und Hera ihre helle Freude hat. Apollon dagegen zeigt sich klüger und will gegen seinen Onkel Poseidon gar nicht erst antreten; dies veranlasst Apollons Schwester Artemis, ihren Bruder wüst als feige zu beschimpfen, doch bekommt sie dafür gleich ihre Abreibung von Hera, die ihr mit der linken Hand ihre Hände festhält und mit der rechten ihre eigenen Pfeile um die Ohren schlägt – woraufhin sich Artemis weinend in den Schoß ihres Vaters Zeus flüchtet. Hermes wiederum sagt der ihm gegenüberstehenden Leto, dass er sich mit ihr einfach nicht prügeln will, womit dieses wenig würdige Götterspektakel immerhin zu Ende geht.

Aus der *Odyssee* lässt sich nur eine Szene den drei gerade skizzierten an die Seite stellen, doch hat sie Lukian zu seinem 21. Göttergespräch angeregt: Im 8. Buch ist Odysseus bei den Phäaken zu Gast, und hier trägt der Sänger Demodokos zur Unterhaltung aller Anwesenden eine etwas schlüpfrige Geschichte aus dem Götterolymp vor (VIII 267–366): Der Kriegsgott Ares treibt zünftigen Ehebruch mit Aphrodite, der Gemahlin des Schmiedegotts Hephaistos; dem aber berichtet der Sonnengott Helios von diesem empörenden Treiben, woraufhin Hephaistos sein Ehebett mit starken, aber selbst für Götteraugen unsichtbaren Ketten ausrüstet. Anschließend verreis Hephaistos – so scheint es jedenfalls – nach Lemnos; Ares glaubt die Luft rein und besteigt sogleich wieder mit Aphrodite deren Ehebett, und schon schließen sich um sie die von Hephaistos installierten Ketten, so dass die beiden Ehebrecher kein Glied mehr zu regen vermögen. In diesem Augenblick kehrt Hephaistos – von Helios aufs Neue unterrichtet – zurück und ruft auf der Stelle alle übrigen Götter herbei, damit sie die

*corpora delicti* sozusagen *in flagranti* betrachten können. Und die kommen auch, jedenfalls die männlichen:

Da eilten zum ehernen Hause die Götter [...]  
Aber die Göttinnen blieben vor Scham in ihren Gemächern [...]  
Und unaufhörlich Gelächter erscholl bei den seligen Göttern,  
als sie die Künste sahn des klugen Erfinders Hephaistos.<sup>5</sup>

Das Schönste kommt aber noch: Als Apollon seinen Halbbruder Hermes fragt, ob er wohl auch so gefesselt bei Aphrodite liegen möchte wie jetzt der arme Ares, antwortet Hermes ohne zu zögern:

O geschähe doch das, ferntreffender Herrscher Apollon!  
Fesselten mich auch dreimal so viel unendliche Bande,  
und ihr Götter sähet es an, und die Göttinnen alle:  
Siehe so schlief' ich doch bei der goldenen Aphrodite!<sup>6</sup>

Und dieses offenbar von Herzen kommende Bekenntnis ruft bei den Göttern noch mehr Gelächter hervor (343: „Also sprach er; da lachten laut die unsterblichen Götter“).<sup>7</sup> Es ist kaum verwunderlich, dass Odysseus, nachdem er diesen Gesang gehört hat, bester Stimmung ist (367f.).

Die Tradition solcher Szenen setzt sich fort in den homerischen Hymnen, wobei besonders der *Hermeshymnos* (Nr. 4) mit seiner Erzählung der Schelmentaten des gerade frisch auf die Welt gekommenen Hermes – der nur wenige Tage nach seiner Geburt seinem älteren Halbbruder Apollon eine ganze Rinderherde stiehlt – herausragt; Lukian hat das dankbar in seinem 11. Göttergespräch aufgegriffen.

### 3. Götterspott in der attischen Alten und Mittleren Komödie

Das nächste literarische Genos, das u.a. den Götterspott pflegt, ist die attische Komödie des 5. und 4. Jh.s v. Chr. Aus den erhaltenen Stücken des Aristophanes bietet namentlich die Schluss-Szene der *Vögel* ein sehr dankbares Anschauungsobjekt: Die Götter geraten hier durch die gewaltige Mauer, die die Vögel auf Anraten ihres menschlichen Anführers Peisetairos quer durch den Himmel errichtet haben, in große Bedrängnis – denn wegen dieser Mauer kommt kein näherer Dampf fetter Opfer zu ihnen durch –, und so müssen sie wohl oder übel mit dem Vogelherrscher

<sup>5</sup> Hom. *Od.* VIII 321–327: οἱ δ' ἀγέροντο θεοὶ ποτὶ χαλκοβατῆς δῶ· / [...] θηλύτεραι δὲ θεαὶ μένον αἰδοῖ οἰκοὶ ἐκάστη. / (325) ἔσταν δ' ἐν προθύροισι θεοὶ, δατηῆρες ἑάων· / ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνῶρτο γέλωσ μακάρεσσι θεοῖσι / τέχνας εἰσορόωσι πολύφρονος Ἡφαίστιο.

<sup>6</sup> *Od.* VIII 339–342: αἶ γὰρ τοῦτο γένοιτο, ἄναξ ἑκατηβόλ' Ἀπολλων. / (340) δεσμοὶ μὲν τρεῖς τόσσοι ἀπειρόνες ἀμφὶς ἔχοιεν, / ὑμεῖς δ' εἰσορόωτε θεοὶ πάσαι τε θέαιναι, / αὐτὰρ ἐγὼν εὐδομὶ παρὰ χρυσῆ Ἀφροδίτῃ.

<sup>7</sup> *Od.* VIII 343: ὡς ἔφατ', ἐν δὲ γέλωσ ὥρτ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν.

Peisetairos in Verhandlungen treten. So tritt also eine Göttergesandtschaft auf, bestehend aus Poseidon, Herakles und einem barbarischen Triballergott<sup>8</sup> (der nur äußerst mühsam und fehlerhaft überhaupt etwas Griechisch spricht), um sich mit dem neuen Beherrscher der Luft gütlich zu einigen. Poseidon ist bereits übel gelaunt, dass er sich überhaupt mit dem barbarischen Triballer die Gesandtschaft teilen muss (*Av.* 1570f.), und fragt Herakles, wie sie am besten vorgehen sollen; der ist dafür, den gegnerischen Anführer am besten gleich zu erwürgen (1575–1578), was Poseidon etwas undiplomatisch vorkommt ... Bei Peisetairos angekommen, beginnt Poseidon (als Sprecher der Göttergesandtschaft) mit der Vorstellung, wird aber von Peisetairos – der gerade dabei ist, ein leckeres Fleischgericht zuzubereiten – zunächst einfach ignoriert; dem Herakles hingegen, der sich sofort für diese Fleischspeise interessiert – und deswegen auch vergisst, dass er dem Zubereiter gerade noch den Hals umdrehen wollte –, gibt er bereitwillig Auskunft. Unterdessen versucht Poseidon weiter, sich seines diplomatischen Auftrags zu entledigen und Peisetairos ein Friedensangebot zu unterbreiten, auf das Peisetairos nun endlich eingeht: Wenn die Götter – erklärt er – den Vögeln die Herrschaft überließe, könne man sofort Frieden schließen, und die Gesandten seien anschließend zum Mahl eingeladen (1602). Als Herakles das Wort „Mahl“ hört, ist er sofort bereit, alle Zugeständnisse zu machen (1603). Poseidon pfeift ihn recht unwirsch zurück, lässt sich dann aber auch seinerseits von Peisetairos über die Vorteile, die dieser Vertragsabschluss den Göttern bringen wird, belehren (1604–1614). Schon scheint sich nun eine Übereinkunft anzubahnen – auch der Triballergott wird zweimal gefragt und sein barbarisches Gestammel als Zustimmung interpretiert (1615f.; 1628f.) –, da manifestiert sich doch noch ein größeres Hindernis: Als Peisetairos auch die junge und schöne Basileia (d.h. die personifizierte Königsmacht) von den Göttern für sich fordert, ist Poseidon drauf und dran, die Verhandlungen abzubrechen und abzureisen (1635f.). Peisetairos gibt sich unbeeindruckt und fährt mit den Mahlzubereitungen fort – was erneut Herakles, der sich um eine leckere Mahlzeit gebracht sieht, wenn die Götter jetzt abreisen sollten, bei Poseidon für ein Dableiben intervenieren lässt (1638f.): Soll man wirklich, fragt Herakles, wegen einer Frau die Verhandlungen abbrechen (und dadurch natürlich auch eine gute Mahlzeit aufs Spiel setzen, könnte man Herakles' Gedanken ergänzen)? Poseidon versucht ihm daraufhin klarzumachen, dass gerade er, Herakles, der am meisten Geschädigte durch diesen Vertragsabschluss sein wird, weil Zeus ihm bei seinem Tod<sup>9</sup> dann nicht mehr die Basileia

---

<sup>8</sup> Die Triballer waren ein großer Volksstamm, der teils zu den Illyrern, teils zu den Thrakern gerechnet wurde und im heutigen Ostserbien und Westbulgarien siedelte; die Thraker- und Makedonenkönige des 5. und 4. Jh.s v. Chr. waren immer wieder in Kämpfe mit ihnen verwickelt; vgl. P. CABANES, „Triballoi“, *DNP* 12,1 (2002) 793f.

<sup>9</sup> Dass Zeus als Gott eigentlich nicht sterben kann, wird hier geflissentlich übersehen.

vererben kann (1641–1645); von der anderen Seite weist Peisetairos dem Herakles nun noch geschickter nach, dass er als illegitimer Sohn des Zeus nach athenischem Erbrecht<sup>10</sup> ja ohnehin nichts zu erben haben wird, und verspricht ihm das Blaue vom Himmel herunter, falls er den Vertragsabschluss unterstützt (1646–1673). So stimmt nun Herakles für den Vertrag nach Peisetairos' Bedingungen und Poseidon dagegen, so dass nun alles auf die Stimme des Triballers ankommt; der brabbelt daraufhin etwas, was Herakles dann als Zustimmung für den Vertrag auslegt (1678f.). Poseidon versucht noch einen Einspruch, gibt sich aber dann doch geschlagen. Peisetairos geht nun mit Poseidon und dem Triballer zum Olymp, um persönlich Basileia als seine Braut abzuholen; Herakles bleibt derweil unten, um das Mahl weiter vorzubereiten ... (1689–1691).

Wie man sieht, erweist sich Peisetairos als ein Meister darin, die internen Differenzen dieser Gesandtschaft gegeneinander auszuspielen, und erhält so nach kurzem Hin und Her alles, was er will; die Götter aber – der sich redlich um die Wahrung der Interessen der Götter bemühende, aber letztlich erfolglose Poseidon, der nur mit seinem Bauch denkende Herakles und der von allem überforderte Triballergott – machen samt und sonders keine gute Figur. Dies gilt auch für die nicht so häufigen Fälle, wo sonst in den erhaltenen Stücken des Aristophanes Götter auftreten.<sup>11</sup>

Außerhalb der erhaltenen Stücke des Aristophanes waren Götter in der attischen Komödie gar nicht so selten anzutreffen. Schon in der Zeit der Alten Komödie (die im frühen 5. Jh. beginnt und um 400 v. Chr. zu Ende geht) bestand der Inhalt nicht weniger Stücke aus mythischen Geschichten, die entweder an sich schon humoristisches Potential hatten (wie die oben skizzierten Szenen aus *Ilias* und *Odyssee*) oder durch entsprechende Bearbeitungen der Dichter so umgeformt wurden, dass sie die betreffenden Mythen in komischer Verzerrung darboten. Von den 43 bekannten Stücktiteln des Aristophanes weisen acht oder neun, d.h. ein Fünftel bis ein Viertel, auf mythische Sujets hin, von den 28 bekannten Titeln seines älteren Rivalen Kratinos acht oder 10, d.h. sogar etwa ein Drittel.<sup>12</sup> Darüber hinaus lässt sich feststellen, dass während der letzten Jahrzehnte der Schaffenszeit des Aristophanes, d.h. im ausgehenden 5. und im frühen 4. Jh. v. Chr., der Anteil von Mythenstücken je nach Dichter wenigstens ein Drittel und oft sogar noch deutlich mehr an der Gesamtproduktion der Komödien ausmachten;<sup>13</sup> und die bei Dichtern der sogenannten Mittleren

<sup>10</sup> Offenbar gilt das athenische Erbrecht auch auf dem Olymp!

<sup>11</sup> Vgl. den Auftritt von Polemos und Kydoimos im *Frieden* und den des Plutos im gleichnamigen Stück. Vor allem jedoch Dionysos in den *Fröschen* wird weitgehend als eine Witzfigur und regelrechte Karikatur eines Gottes dargestellt – und dies, nachdem ihn Euripides in den *Bakchen* nur ein Jahr früher als mächtigen und gefährlichen Gott präsentiert hatte!

<sup>12</sup> Diese und weitere Zahlen bei NESSELRATH 1990, 204.

<sup>13</sup> Genaueres bei NESSELRATH 1990, 202–204.

Komödie festzustellenden Zahlen zeigen, dass Mythenstücke noch bis etwa zur Mitte des 4. Jh.s etwa ein Drittel an den zur Aufführung gebrachten Stücken ausmachten.<sup>14</sup>

Unter diesen Mythenstücken fällt nun eine Untergruppe besonders ins Auge, nämlich diejenigen, die die Geburten von Göttern (θεῶν γοναί) behandelten: Während einer Zeitspanne von drei oder vier Jahrzehnten (die wahrscheinlich um 410 v. Chr. herum begannen) wurden wenigstens 13 oder 14 Stücke (vielleicht auch noch mehr, von denen sich nichts mehr erhalten hat), auf die athenische Bühne gebracht, von denen alle einen Handlungsfaden dramatisch umsetzten, der irgendwie um die Geburt eines Gottes herumgewoben war.<sup>15</sup> Wenigstens vier dieser Stücke beschäftigten sich mit der Geburt der Göttin Aphrodite.<sup>16</sup> Die zweitpopulärste Geburtsgeschichte auf der Bühne scheint die des Dionysos gewesen zu sein, die den Inhalt von wenigstens drei Stücken bildete;<sup>17</sup> in deren Handlungsgang könnten als Motive der Ehebruch des Zeus und die Eifersucht Heras entwickelt worden sein.<sup>18</sup> Zwei Stücke waren der Geburt Pans gewidmet;<sup>19</sup> von jeder der übrigen Geburtsgeschichten, die von der Komödie

<sup>14</sup> Einzelheiten bei NESSELRATH 1990, 192–200.

<sup>15</sup> Vgl. dazu NESSELRATH 1995.

<sup>16</sup> Das Thema Ἀφροδίτης γοναί behandelten die Komödiendichter Philiskos, Polyzeos, Nikophon und Antiphanes. Der sechste *Homerische Hymnos* (der zweite auf Aphrodite in dieser Sammlung) lässt zumindest eine mögliche Handlungslinie für diese Komödien erkennen: Er erzählt, wie Aphrodite gleich nach ihrer Geburt aus dem Meer in den Himmel aufstieg und dort sofort im Zentrum der Aufmerksamkeit und Bewunderung jedenfalls der männlichen Götter stand, da sie buchstäblich einem jeden den Kopf verdrehte (V. 15f.). Das Dénouement der komischen Handlung (das sich nicht in dem homerischen Hymnos findet) könnte dann gewesen sein, dass schließlich ausgerechnet der hässlichste Gott, nämlich der mit Asche und Ruß verschmierte, hinkende Hephaistos, alle anderen austach und die meergeborene Schöne erhielt. Ein Echo davon könnte noch im 17. lukanischen Göttergespräch zu finden sein, wo sich die jungen und schönen Götter Hermes und Apollon darüber ärgern, dass gerade Hephaistos nicht nur Aphrodite, sondern auch noch die schöne junge Charis zur Frau bekommen hat.

<sup>17</sup> Διονύσου γοναί wurden von Polyzeos, Demetrios (wahrscheinlich) und Anaxandrides geschrieben.

<sup>18</sup> Auch zu dieser Geschichte finden sich Reflexe in zwei von Lukians *Göttergesprächen*: Im zwölften verwehrt Hermes dem Poseidon den Zutritt zu Zeus, weil der noch unter den ‚Nachwehen‘ seiner Geburt des Dionysos aus seinem Oberschenkel leidet, und im zweiundzwanzigsten mokiert sich Hera gegenüber Zeus über die Effeminierttheit seines Sohnes Dionysos, trägt ihm also die Hervorbringung dieses Bastards offenbar immer noch nach.

<sup>19</sup> Πανός γοναί sind für die Komödiendichter Philiskos und Araros (den Sohn des Aristophanes) bezeugt. Hier lassen der 19. *Homerische Hymnos* und ein weiteres von Lukians *Göttergesprächen* (Nr. 2) mögliche Handlungslinien (beide wahrscheinlich in ländlicher Umgebung situiert) erkennen: Der Hymnos erzählt, wie Hermes sich in ein arkadisches Mädchen oder Nymphe verliebt und sie schwängert; die präsumptive Amme jedoch (oder sogar die Mutter selbst?) nimmt voller Schrecken Reißaus, als sie zum ersten Mal das neugeborene Kind sieht – das mit seinen Hörnern, seinen Bocksfüßen und seiner lauten Stimme in der Tat einen etwas alarmierenden Anblick bietet –, aber Hermes nimmt seinen Sohn an sich und präsentiert ihn voller Stolz auf dem Olymp den übrigen Göttern, die an dem



aufgegriffen wurden, ist nur jeweils *ein* Stücktitel erhalten geblieben: Bei der Geburt des Zeus geht es um Heimlichtuerei und die Täuschung eines Ehepartners;<sup>20</sup> hinsichtlich der Geburt des Hermes ist der vierte *Homerische Hymnos* bereits eine so reiche Fundgrube für dramatische Konfrontationen komischer Natur,<sup>21</sup> dass es durchaus möglich erscheint, dass mehr als nur *ein* Komödiendichter diese lustige Geschichte aufgriff;<sup>22</sup> dass auch die Geschichte um die Geburt Athenas aus dem Kopf des Zeus Komödien-Potential besaß,<sup>23</sup> zeigt nicht zuletzt das diesem Thema gewidmete 13. lukianische Göttergespräch.<sup>24</sup> Was dagegen die Geburt von Apollon und Artemis angeht,<sup>25</sup> so könnte ihre Behandlung in der erhaltenen klassischen Literatur – im dritten *Homerischen Hymnos* und mit noch mehr Einzelheiten in Kallimachos' *Hymnos auf Delos* – annehmen lassen, dass hier eigentlich mehr Stoff für eine Tragödie als für eine Komödie vorgegeben war;<sup>26</sup> und

---

Kind viel Vergnügen haben (V. 30–47). Der lukianische Dialog führt eine etwas subtilere, aber keineswegs weniger komische Episode vor: Hier präsentiert sich Pan selber seinem Vater Hermes einige Zeit nach seiner Geburt, und der muss sich nunmehr mit der peinlichen Erkenntnis anfreunden, dass diese bocksähnliche Kreatur tatsächlich sein Nachwuchs ist!

<sup>20</sup> Διὸς γοναί sind wiederum für den Komödiendichter Philiskos bezeugt. In dieser Geschichte muss die Mutter das neugeborene Kind bekanntlich vor seinem nicht nur tyrannischen, sondern sogar kannibalischen Vater Kronos verbergen; das anonyme Komödien-Fragment 1062 K.-A. zeigt, wie sich auch diese Handlungsvorgabe – die für sich genommen zunächst einmal kaum sehr komisch wirkt – in der Tat mit komischen Charakteren füllen ließ.

<sup>21</sup> Klein-Hermes verteidigt sich hier noch in seinen Windeln gegen die Drohungen eines wütenden Apollon und bietet in derselben Aufmachung später sogar Zeus hoch auf dem Olymp die Stirn.

<sup>22</sup> Ερμού γοναί sind erneut für den Komödiendichter Philiskos bezeugt. Das 11. von Lukians *Göttergesprächen* zeigt neben der Erzählung des *Hermes-Hymnos* noch eine andere Möglichkeit, wie man das Thema des göttlichen kleinen Schurken, der alle Älteren übertrumpft, dramatisch umsetzen konnte: In einer Unterhaltung mit Apollon erklärt Hephaistos, wie entzückt er von diesem reizenden Kind doch sei – Apollon freilich kann dem kaum zustimmen, denn er hat bereits das kleptomatische Talent des Kleinen zu spüren bekommen!

<sup>23</sup> Die Αθηνᾶς γοναί des Dichters Hermippos sind wahrscheinlich das älteste der Göttergeburts-Stücke, denn die Schaffenszeit des Hermippos lag vor allem in den 430er und 420er Jahren v. Chr. und lässt sich kaum über 410 v. Chr. hinaus annehmen.

<sup>24</sup> Hier verliebt sich Hephaistos, kaum dass er Zeus' Kopf mit seiner schärfsten Axt gespalten hat, um diese wundersame Geburt zu ermöglichen, sofort in die neugeborene Maid und beginnt, sie zu verfolgen (ohne Erfolg natürlich, wie der Mythos weiter berichtet). Lukians rein rezitativer Dialog konnte die Phantasie seiner Hörer bis zum Augenblick von Athenes Geburt selbst führen; in einem Theaterstück konnte zwar dieses Ereignis nicht direkt auf der Bühne dargestellt werden – dies zeigen die Überreste von Hermippos' Αθηνᾶς γοναί –, wohl aber die Situation davor und danach, und zwar auf eine Weise, die der bei Lukian geschilderten zumindest ähnlich gewesen sein könnte.

<sup>25</sup> Auch das Stück Απόλλωνος καὶ Ἀρτέμιδος γοναί ist für den Komödiendichter Philiskos bezeugt.

<sup>26</sup> Etwa das lange Umherirren und Leiden der schwangeren Leto.

zur Geburt der Musen<sup>27</sup> haben wir nirgendwo in der erhaltenen antiken Literatur Anhaltspunkte, die uns eine Vorstellung von einer möglichen dramatischen Umsetzung geben könnte; gleichwohl gab es einmal komische Bearbeitungen von beiden dieser Geschichten, und man darf annehmen, dass die Abfassung dieser Stücke ihren Dichtern einigen Einfallsreichtum abforderte.<sup>28</sup>

Im Vergleich zu anderen Mythenkomödien lag eine wesentliche Eigenart dieser Göttergeburtsgeschichten sicher darin, dass ihr Personal mehr oder weniger ausschließlich aus Göttern bestand und der Ort der Handlung in vielen Fällen (freilich nicht in allen) der Olymp war – beides Dinge, die auch für die lukianischen *Göttergespräche* gelten; und so ist es kein Zufall, dass eine ganze Reihe dieser Gespräche (Nr. 2; 11; 12; 13; 18) sich mehr oder weniger direkt um solche Göttergeburten dreht.

Und noch etwas könnten diese Göttergeburt-Stücke mit Lukians *Göttergesprächen* gemeinsam haben: die Travestierung der in ihnen dargestellten Götter zu sehr irdisch-menschlichen, teilweise sogar schäbigen Figuren. Als illustrierendes Beispiel kann eines der wenigen etwas längeren Fragmente aus diesen Stücken dienen, das ohne einen Verfassernamen auf einem Papyrus überliefert ist: *fr. adesp.* 1062 K.-A.<sup>29</sup> Sprecherin dieser Verse ist Rhea, die leidende Gemahlin des grausamen Kronos, der sie – bis jetzt jedenfalls – aller ihrer Kinder beraubte, indem er sie auf dem megarischen Sklavenmarkt verkaufte und dann Rhea nicht einmal etwas vom erzielten Erlös abgab! Hier zeigt sich zum einen eine rationalistisch-bourgeoise Umdeutung des ursprünglichen Mythos – die Kinder werden von Kronos nicht mehr verschlungen, sondern auf dem Sklavenmarkt zu Geld gemacht –, und zum anderen lässt Rheas Rede alle hier involvierten Götter (Rhea selbst eingeschlossen!) kleinkariert und gemein aussehen: Kronos ist ein gefühlloser und geiziger Trunkenbold, Rhea keift vor allem deswegen, weil sie nichts von dem Geld sieht, das Kronos aus dem Verkauf ihrer Kinder in die eigene Tasche steckt, und Apollon bekommt einen Wutanfall, weil er von Kronos einen lächerlich kleinen Geldbetrag nicht zurückbekommen hat; dieses Fragment geht also mit der in ihm behandelten Geschichte so erfinderisch und zugleich so respektlos um, dass man sich an die Kunst eines Aristophanes, aber vielleicht auch an die Szenen Lukians erinnern fühlen kann.

<sup>27</sup> Μουσῶν γοναί wurden von Polyzelos geschrieben.

<sup>28</sup> Dies war freilich auch noch bei anderen mythischen Sujets der Fall, z.B. beim *Protesilaos* des Anaxandrides; hierzu vgl. NESSELRATH 1990, 212–215.

<sup>29</sup> Es wurde von früheren Philologen den Διὸς γοναί des Philiskos zugewiesen; ich habe vor geraumer Zeit (NESSELRATH 1995, 25f.) plausibel zu machen versucht, dass es auch von einem Dichter wie Antiphanes stammen könnte.

#### 4. Götterspott in der Menippeischen Satire

Es gehört zu den Paradoxa der Literaturgeschichte, dass Menippeische Satiren nicht mehr von ihrem eigentlichen Schöpfer Menipp(os) von Gadara (3. Jh. v. Chr.), sondern nur noch von dessen Nachahmern erhalten sind; von Menipp selber sind nur noch eine Reihe von (teilweise Rätsel aufgebenden) Titeln und ganz wenige Fragmente (Zitate fast nur noch bei Athenaios) vorhanden. Unsere Hauptquelle für Menipp ist Diogenes Laertios (VI 99–101). Der größte Teil seines Menipp-Abschnitts besteht freilich aus bösen Klatschgeschichten; wertvoller ist der in VI 101 präsentierte Schriftenkatalog des Menipp, auch wenn er nicht vollständig ist.<sup>30</sup> Der hier zu findende Titel Νέκνυια („Totenopfer“) lässt an eine Parodie des 11. Buchs der *Odyssee* denken (das in der Antike den Namen Νέκνυια hatte); diese Parodie wurde ihrerseits von Lukian wahrscheinlich in seinem Dialog Μένιππος ἢ Νεκρομαντεία (*Menippos oder das Totenorakel*) nachgestaltet. An anderer Stelle zitiert Diogenes Laertios (VI 29f.) eine Partie aus Menipp's Διογένους πρᾶσις (*Verkauf des Diogenes* – gemeint ist der berühmte Kyniker dieses Namens), die erneut ein Vorbild gewesen zu sein scheint für Lukians (dann auch alle möglichen anderen Philosophen umfassende) *Vitarum auctio* (*Verkauf der Philosophenleben*). Unter den drei kleinen Fragmenten aus Menipp's Werken, die noch bei dem Buntschriftsteller Athenaios zu finden sind, ist auch ein kurzer Fetzen aus einem *Symposion* (zitiert in Athen. XIV 629e–f) erhalten, das wahrscheinlich die seit Platon und Xenophon bestehende literarische Tradition der Philosophen-Symposia parodistisch deformierte; auch hier lässt sich als ein wahrscheinlicher Nachfolger wieder Lukians *Convivium* annehmen.

Dass es in Menipp's Satiren auch Götterspott gab, können folgende Indizien zumindest plausibel machen: In dem bei Diogenes Laertios überlieferten Schriftenverzeichnis findet sich auch der Titel Ἐπιστολαὶ κεκομψευμέναὶ ἀπὸ τῶν θεῶν προσώπου, was so viel bedeutet wie „Briefe aus Götterperspektive, fein ausgestaltet“; hierunter müssen wir uns wahrscheinlich an die Menschen gerichtete Briefe quasi aus göttlicher Feder vorstellen.<sup>31</sup> Unter antiken Werken, die in der Nachfolge Menipp's verfasst wurden, finden wir Götterszenen noch in der *Apocolocyntosis* Senecas: In Kap. 3 bittet Merkur die Parze Clotho, den Lebensfaden des sich im Todeskampf quälenden Kaisers Claudius nun doch endlich einmal abzuschneiden; in Kap. 5,2 klopft der nunmehr tote Claudius an der Pforte des Olymp an. Hier lässt ihn Iupiter von Hercules empfangen, der über die seltsame Gestalt freilich zunächst einmal heftig erschrickt (5,3), ihn

<sup>30</sup> Diogenes nennt als Anzahl dreizehn Schriften, zählt aber nur maximal acht Titel auf; er sagt freilich dann auch selber, dass dies nicht alle sind.

<sup>31</sup> Vielleicht war die Ausführung ähnlich wie in den *Saturnalia* Lukians; jedenfalls gibt es dort einen Briefwechsel zwischen Göttern und Menschen.

dann aber mit einem homerischen Begrüßungsvers („Wer, wes Volkes bist du? und wo ist deine Geburtsstadt?“)<sup>32</sup> bittet, sich vorzustellen. Nach einigem Hin und Her gelingt es Claudius, Hercules dazu zu bewegen, ihn vor die Götterversammlung zu führen, um dort sein Vergöttlichungsanliegen vorzutragen; und so erhalten wir in den Kapiteln 8 bis 11 ein regelrechtes *Concilium deorum* geschildert, das jedoch – vor allem nach einem umfangreichen Plädoyer des vergöttlichten Augustus – Claudius die Divinisierung verweigert und ihn hinab in die Unterwelt schickt, wo er in Kap. 13,3 ankommt (und sich nunmehr dem Totengericht stellen muss).

Die *Apocolocyntosis* spielt also auf allen drei Weltebenen – der Erde (wo Claudius stirbt und nach seinem Hinauswurf aus dem himmlischen Olymp noch sein eigenes Begräbnis erlebt, Kap. 12,1–13,1), dem Olymp (wo Claudius vergebens Einlass begehrt) und der Unterwelt (wo Claudius schließlich endet) –, und diese verschiedenen Ebenen werden auch in denjenigen Werken Lukians ‚bespielt‘, die sich aufgrund ihrer Mischung von Vers und Prosa<sup>33</sup> als Menippeische Satiren zu erkennen geben, nämlich in der schon erwähnten *Necyomantia* (hier geht Menipp als Erzähler und Titelheld in die Unterwelt, um den Seher Teiresias zu befragen, und kehrt belehrt zurück), im *Ikaromenipp*, oder: *Der Mann über den Wolken* (wo der gleiche Menipp in den gleichen Funktionen, hinauf zum Götter-Olymp fliegt – als neuer, aber erfolgreicherer Ikaros –, um einige Fragen beantwortet zu bekommen) und im *Zeus tragodos* (*Zeus als tragischer Held/Schauspieler*; hier müssen Zeus und seine Olympier hilflos mitansehen, wie auf Erden ein kecker Epikureer die Menschen beinahe zur Abkehr von diesen Göttern bringt). In zwei dieser drei Werke (im *Ikaromenipp* und im *Zeus tragodos*) spielt – wie die knappen Inhaltsangaben andeuten – auch die satirisch-spöttische Darstellung der griechischen Götter eine wichtige Rolle, so dass auch die Menippeische Satire auf jeden Fall zu den Vorfahren des lukianischen Götterspotts zu rechnen ist.

## 5. Götterspott bei Lukian

Wie Lukian selbst seine Stellung zu seinen literarischen Vorgängern gesehen oder jedenfalls für sein Publikum dargestellt hat, hat er am ausführlichsten in einem Werk dargestellt, das seinerseits mehrere Traditionen – nämlich Komödie und Menippeische Satire – kombiniert: In dem satirischen Dialog *Der doppelt Angeklagte* (*Bis accusatus*) lässt Göttervater Zeus eine Reihe schon lange überfälliger Prozesse verhandeln, in denen die Personifikationen von Abstraktionen zum einen gegeneinander antre-

<sup>32</sup> Hom. *Od.* I 170: τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκήεις;

<sup>33</sup> Dem deutlichsten formalen Kennzeichen der Menippeischen Satire, vgl. B. MEYER-SICKENDIEK, „Satire“, *HWRh* 8 (2007) [447–469] 448.

ten (z.B. die Trunkenheit gegen die platonische Akademie wegen des der Trunkenheit entlaufenen Philosophen Polemon; oder die Stoa gegen die Lust/Hedone – die sich von Epikur vertreten lässt – wegen des der Stoa abtrünnig gewordenen Philosophen Dionysios) oder zum anderen Anklagen gegen reale Personen richten, von denen sie sich misshandelt fühlen; die zuletzt beschriebene Konstellation tritt namentlich in den beiden abschließenden Prozessen auf, in denen zuerst die personifizierte Rhetorik und danach der philosophische Dialogos gegen den „Syrer“ antreten, von dem sie sich verlassen bzw. verhunzt sehen – und hinter diesem „Syrer“ verbirgt sich kein anderer als der Autor Lukian selbst. In Kap. 33 beschwert sich der zweite Ankläger des „Syrers“, also Dialogos, dass dieser Syrer ihn, den vormals so respektablen Vermittler ernsthafter philosophischer Gedanken, durch die Beimischung einer Reihe von literarischen Zutaten völlig denaturiert und der Lächerlichkeit preisgegeben habe:

Jene tragische und sittsam-ernste Maske nahm er mir weg und setzte mir (stattdessen) eine andere, komische und satyrhafte und nahezu lächerliche auf. Sodann sperrte er mich eilends mit dem *Spott*, dem *Jambus*, dem *Kynismos* sowie mit *Eupolis* und *Aristophanes* zusammen, zu Leuten, die dazu fähig sind, mit dem Ehrwürdigen ihren Witz zu treiben und das, was gut und richtig ist, lächerlich zu machen. Zu guter Letzt hat er sogar einen gewissen *Menippus*, einen von den alten Kynikern, einen – wie es scheint – besonders laut bellenden und bissigen ausgegraben und mir auch den zugesellt, einen wahrhaft furchterregenden Hund und mit seinem Biss umso viel überraschender zupackenden, als er, während er noch lacht, zubeißt.<sup>34</sup>

Hier sind nicht alle,<sup>35</sup> aber doch die meisten Inspirationsquellen für den Götterspott in Lukians Werk genannt, wie sie sich auch aus dem vorangehenden Überblick ergeben haben, nämlich die attische Komödie (hier vertreten durch zwei der wichtigsten Repräsentanten der sogenannten Alten Komödie, Eupolis und Aristophanes)<sup>36</sup> und eben Menipp, dessen Satire sogar eine noch etwas ausführlichere Charakteristik erfährt als die zuvor

<sup>34</sup> *Bis acc.* 33: τὸ μὲν τραγικὸν ἐκεῖνο καὶ σωφρονικὸν προσωπεῖον ἀφείλε μου, κωμικὸν δὲ καὶ σατυρικὸν ἄλλο ἐπέθηκε μοι καὶ μικροῦ δεινὸν γελοῖον. εἰτά μοι εἰς τὸ αὐτὸ φέρων συγκαθεῖρξεν τὸ σκῶμμα καὶ τὸν ἰαμβὸν καὶ κυνισμόν καὶ τὸν Εὐπολιν καὶ τὸν Ἀριστοφάνη, δεινοὺς ἀνδράς ἐπικερτομησαὶ τὰ σεμνὰ καὶ χλευάσαι τὰ ὀρθῶς ἔχοντα. τελευταῖον δὲ καὶ Μένιπτόν τινα τῶν παλαιῶν κυνῶν μάλα ὑλακτικὸν ὡς δοκεῖ καὶ κάρχαρον ἀνορούσας, καὶ τοῦτον ἐπεισήγαγεν μοι φοβερόν τινα ὡς ἀληθῶς κύνα καὶ τὸ δῆγμα λαθραῖον, ὅσω καὶ γελῶν ἅμα ἔδακνεν.

<sup>35</sup> Es fehlt insbesondere der Hinweis auf das homerische Epos, aus dem die Göttergespräche – wie sich bereits gezeigt hat – mehrfach geschöpft haben; doch war der Bezug darauf vielleicht so selbstverständlich, dass er nicht eigens erwähnt werden musste.

<sup>36</sup> Aber auch der dritte Hauptvertreter der Alten Komödie ist implizit präsent, nämlich in der Gestaltung des vorletzten Prozesses, dem der Rhetorik gegen den Syrer, dem sie vorwirft, sie zugunsten des Dialogos verlassen zu haben – hier ist ingenios ein wichtiger Teil des Plots der letzten (und vielleicht berühmtesten) Komödie des Kratinos, *Pytine* (*Die Flasche*) adaptiert, in der die personifizierte Komödie ihrem Liebhaber Kratinos vorwarf, sie zugunsten „junger Weine“ verlassen zu haben; vgl. E. BRAUN, *Lukian. Unter doppelter Anklage*. Ein Kommentar (Frankfurt/M. 1994) 134 mit Anm. 2.

genannten Komödiendichter. In dem kleinen, aber sehr aussagekräftigen Essay *An die Adresse dessen, der sagte: „Du bist ein literarischer Prometheus“* (*Prometheus es in verbis*) hebt Lukian als (weitere) Eigenart seines Schaffens die Verbindung von philosophischem Dialog und Komödie hervor, d.h. betont auch hier den großen Anteil an Inspiration, den er von der Komödie empfing und der in den *Göttergesprächen* immer wieder durchscheint.

Gerade die Komödie dürfte dafür gesorgt haben, dass die *Göttergespräche* insgesamt so leicht daherkommen und den Göttern – bei allen sehr menschlichen Schwächen, die sie hier zeigen – doch ein (gewisses) Existenzrecht belassen. Das sieht in den stärker von der Menippeischen Satire geprägten Dialogen durchaus anders aus: Im *Widerlegten Zeus* (*Iuppiter confutatus*) muss sich Zeus von einem kleinen Kyniker beweisen lassen, dass er, der scheinbar so bedeutende Göttervater, in Wahrheit gar nichts zu melden hat, sondern nur eine Marionette ist, die von der durch die Moiren repräsentierten Vorbestimmtheit allen Weltgeschehens gesteuert ist, und er findet – trotz allen Bemühens – nichts, was er dieser ernüchternden Bestandsaufnahme entgegensetzen könnte. Fast noch schlimmer ist die Lage der Götter, wie sie sich am Ende des dramatischen Dialogs *Zeus tragodos* ergibt: Hier wissen sie nämlich selber – jedenfalls die klügeren unter ihnen<sup>37</sup> –, dass sie nichts am Lauf des Weltgeschehens ändern können, weil sie genauso wie die Menschen einem allmächtigen Schicksal unterworfen sind. Sie können daher nur ohnmächtig zusehen, wie unten auf der Erde ein kecker Epikureer – völlig zu Recht, wie der Gang der Handlung zeigt – ihnen jeglichen Einfluss auf das Geschehen abspricht, und sie können nur hoffen, dass nicht allzu viele Menschen mitbekommen, wie wenig diese Götter ihre Verehrung und ihre Opfer verdienen.

Eine solche grundsätzliche Bestreitung göttlicher Macht und Vorsehung ist nicht Thema der *Göttergespräche*; im Vergleich zum *Iuppiter tragodous* und zum *Iuppiter confutatus* nehmen sie sich wie amüsante kleine Episoden aus, in denen – von kleineren Irritationen abgesehen – die homerische Götterwelt noch in Ordnung ist. Doch hat im Lauf der Rezeptionsgeschichte gerade die hier vorgeführte Selbstbezogenheit und moralische – oder vielmehr unmoralische? – Nonchalance nicht wenige Kritiker eine besonders starke Abwertung der griechischen Götter durch Lukian erblicken lassen.<sup>38</sup> Dass freilich Mythenkritik nicht automatisch auch Götter-

---

<sup>37</sup> Während Zeus sich hier seiner Ohnmacht wohl bewusst ist (anders als im *Iuppiter confutatus*), müssen sowohl sein Bruder Poseidon (Kap. 24f.) als auch sein Sohn Herakles (Kap. 32) erst deutlich darauf hingewiesen werden, dass sie überhaupt keinen Handlungsspielraum haben, um den gegen die göttliche Vorsehung und die Göttermacht argumentierenden Epikureer Damis mundtot zu machen.

<sup>38</sup> Vgl. dazu unten den Essay zur Rezeption der *Dialogi Deorum* in der europäischen Neuzeit, S. 207–226. Zuletzt hat BERDOZZO 2011, 49 die „korrosive Macht“ der Götterzeichnung in diesen kleinen Dialogen hervorgehoben; vgl. auch seine Einführung in die Schrift und seinen Essay „Lukian und die griechischen Götter“ in diesem Band, S. 109–125.

kritik bedeuten muss, zeigt der Umgang mit diesen Göttern bei Lukians Zeitgenossen Aelius Aristides.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Janet Downie in diesem Band, S. 167–186.

# Kritik an den traditionellen Göttern zwischen paganer Welt und Christentum. Das Beispiel der *Dialogi Deorum* und ihrer Rezeption in der altchristlichen Apologetik

Adolf Martin Ritter

## 1. Lukian und die Christen

Lukian ist unseres Wissens zwar nicht der erste, wohl aber einer der ersten unter den paganen Autoren, die vom Christentum nachweislich Notiz genommen haben.<sup>1</sup> In zwei Zusammenhängen hat er sich ausdrücklich auf Christen und Christentum bezogen. Zum einen in der Schrift *Über den Tod des Peregrinos* (*De morte Peregrini*), dessen zeitweilige Zugehörigkeit zu den Christen in Palästina er schildert;<sup>2</sup> zum andern im Alexanderroman (*Alexandros oder der Lügenprophet*), in dem er die Christen mehrmals mit Epikureern und Atheisten in einem Atemzug nennt.<sup>3</sup> Ich komme gleich noch darauf zurück. Darüber hinaus sind verschiedene Anspielungen auf Christliches im Werk Lukians vermutet worden, am umfanglichsten von

---

<sup>1</sup> Mehr wird man kaum sagen können. Denn *der* erste war mit Sicherheit nicht er, sondern entweder Tacitus (*Ann.* XV 44,2–5), Sueton (*Nero* 16,2) oder Plinius d.J. (in der Korrespondenz mit Trajan [*Ep.* X 96f.]). Ob Lukian deren nächster Nachfolger war, ist wegen der involvierten Unsicherheiten der Datierung nicht eindeutig zu beantworten (s. die Einführung in die Schrift, o. S. 5). Sein ‚Konkurrent‘ ist Kelsos, Autor einer der wichtigsten antiken Bestreitungen des Christentums, betitelt *Αληθής Λόγος*; vgl. zu diesem neuerdings besonders die breit ansetzende und ergebnisreiche Untersuchung von ARNOLD 2016. Zu den Problemen einer Identifizierung des Verfassers mit einem der drei in Frage kommenden Namensträger, wovon auch die exakte Datierung abhängt, s. H.-U. ROSENBAUM, „Zur Datierung von Celsus' *Alethes Logos*“, *VigChr* 26 (1972) 102–111, und M. FREDE, „Celsus Philosophus Platonicus“, in: *ANRW* II 36,7 (1994) [5183–5213] 5188–5191.

<sup>2</sup> Vgl. *Peregr.* 11–14 und 16, und dazu: P. PILHOFER / M. BAUMBACH / J. GERLACH / D. U. HANSEN (Hg.), *Lukian. Der Tod des Peregrinos. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen*. SAPERE 9 (Darmstadt 2005), besonders den Kommentar von P. Pilhofer zu den betreffenden §§ (52–67) und seinen Begleitessay „Das Bild der christlichen Gemeinden in Lukians *Peregrinos*“ (97–110).

<sup>3</sup> *Alex.* 38; vgl. auch 25; mit Fabio Berdozzo, oben, S. 112, wird man die Gleichsetzung von Epikureismus und Atheismus im Sinne einer ‚Stigmatisierung‘ des letzteren verstehen dürfen; sich zu diesem öffentlich zu bekennen, hätte negative Reaktionen befürchten lassen. Die Gleichsetzung des Christentums mit Atheismus entspricht hingegen vorherrschender paganer Sicht, wohl in der gesamten Antike (s. unten zu Athenagoras).



dem Lukiankommentator aus dem 10. Jahrhundert, Arethas von Caesarea in Kappadokien.<sup>4</sup> Doch sind diese Bezüge zumeist wenig plausibel. In jedem Fall besteht für uns kein Anlass, uns weiter darauf einzulassen.

## 2. Lukian in der christlichen Literatur des 1. Jahrtausends

Nicht viel häufiger sind umgekehrt die ausdrücklichen Bezugnahmen auf Lukian bei christlichen Autoren aus der späteren Antike und dem byzantinischen Mittelalter. Sie seien hier kurz vorgestellt.

Es beginnt mit Laktanz in seinem (zwischen 304 und 311 in erster Fassung herausgegebenen) Hauptwerk, den *Divinae institutiones*. Hier wird Lukian einmal, eher beiläufig, erwähnt, und zwar als einer, der „weder Götter noch Menschen (*scil.* mit seinem Spott) verschonte“ (*qui diis et hominibus non pepercit*). Auch wird er an der gleichen Stelle, durchaus nicht unpassend, dem als Begründer der Satire geltenden Gaius Lucilius (2. Jh. v. Chr.) an die Seite gestellt.<sup>5</sup>

Eingehender äußert sich ein Jahrhundert später Isidor von Pelusium in einem Brief an einen seiner wichtigsten Korrespondenzpartner, den Sophisten Harpokras. Thema des Briefes ist die Herrschsucht (*φλαρχία*), wozu unterschiedliche Einstellungen von Angehörigen der diversen philosophischen Richtungen und Schulen aufgelistet werden. Unter den Kynikern, welche sich auf Kosten Platons lustig machen, wird Lukian namentlich genannt. Von ihm heißt es, er habe Dialoge verfasst, die sich gegen sämtliche von Isidor zuvor Genannten richteten, aber auch gegen dort Übergangene. Weil er die von den Dichtern erfundenen Götter auf die Bühne gebracht, d.h. lächerlich gemacht habe (*διὰ τὸ τοὺς παρὰ τῶν ποιητῶν ἀναπλασθέντας θεοὺς τεθεατρικέναι*), habe er die Zustimmung der Platoniker erlangt. Hingegen hätten ihn die Verteidiger („Kinder“) der Dichter einen Lästere (*δύσφημον*) genannt; denn er habe die Götter, die ihnen heilig sind (*τοὺς παρ' αὐτῶν ἐκθραζομένους θεοὺς*), zu Witzfiguren erniedrigt (*ἐξεκωμῶδησε*).<sup>6</sup>

Noch ausführlicher – und leichter nachzuvollziehen – ist die Charakteristik Lukians durch den gelehrten Patriarchen Photios (9. Jahrhundert) in seiner *Bibliothek*. Es heißt dort (*Bibl. cod.* 128):

Es wurden gelesen Lukians *Phalaris* (*Ἀνεγνώσθη Λουκιανῶ ὑπὲρ Φαλάριδος*) sowie einige Toten- und Hetärendialoge und andere literarische Ergüsse (*λόγοι*) über ver-

<sup>4</sup> RABE 1906.

<sup>5</sup> Lact. *Div. Inst.* I 9,8 (36 HECK-WLOSOK).

<sup>6</sup> Isid. Pelus. *Ep.* IV 55 = 1338 (SC 422, 384,34–40 EVIEUX). Zu den Verständnisschwierigkeiten, die sich aus diesen Bemerkungen in allen drei Hinsichten (Verhältnis zu Kynikern, Platonikern und Dichtern) ergeben, s. NESSELRATH 2010a, 698. Bei den „Kindern“ der Dichter könnte es sich allerdings um Verteidiger der traditionellen Kulte gehandelt haben, die über den Götterspott Lukians, verständlicherweise, nicht eben erbaut waren.

schiedene Gegenstände. In fast allen zieht er die Kultur der Griechen („die hellenische Sache“) ins Lächerliche (τὰ τῶν Ἑλλήνων κωμῳδεῖ), ihre irrigen und törichten Göttermymen und ihren unwiderstehlichen Drang zu Ausschweifung und Unmäßigkeit, die schaurigen Ideen und Erfindungen ihrer Dichter, den daraus resultierenden, irregeleiteten Wandel und das von Zufällen bestimmte Schwanken ihrer gesamten Lebensführung, auch die Prahlucht ihrer Philosophen, die nichts anderes hervorbringt als Heuchelei und substanzlose Meinungen; kurzum, das ernsthafte Bemühen (σπουδή) der Griechen ist, wie gesagt, in seinen Augen eine Komödie in Prosa (κωμῳδία ... ἐν λόγῳ πεζῷ).<sup>7</sup> Er selbst freilich scheint zu denen zu gehören, die nichts wirklich ernst nehmen. Denn während er die Überzeugungen anderer mit Hohn und Spott überzieht, lässt er selbst im Dunkeln, was ihm wichtig (heilig) ist (ἦν [scil. δόξαν] θειάζει); es sei denn, man werde sagen, seine Meinung sei es, keine Meinung zu haben. Sein *Stil* allerdings ist exzellent (Τὴν μέντοι φράσιν ἐστὶν ἄριστος).

Wohl vor allem deshalb ist er im Photioskreis, der sich auch sonst nicht zuletzt an Stilfragen interessiert zeigt, gelesen und besprochen worden.<sup>8</sup>

Uneingeschränkt negativ urteilt ein Jahrhundert danach der Verfasser der *Suda* (olim *Suidas*) über Lukian, aufgrund seiner Schrift *De morte Peregrini*,<sup>9</sup> folgendermaßen:

Lukian aus Samosata, mit Beinamen Lästere oder Spötter (βλάσφημος ἢ δύσφημος) – oder richtiger (sollte man) ihn einen Atheisten (ἄθεος) nennen; denn in seinen *Dialogen* stellt er es so dar, als sei selbst, was über die göttlichen Dinge gesagt wird, zum Lachen (γελοῖα). [*Als Advokat* (δικηγόρος) *gescheitert*,] nahm er seine Zuflucht im Redenschreiben (ἐπὶ τὸ λογογραφεῖν ἐτρέπη), und seines Schreibens ward kein Ende (γέγραπται αὐτῷ ἅπειρα) ... Man sagt, Hunde hätten seinem Leben ein Ende bereitet (τελευτήσαι δὲ αὐτὸν λόγος ὑπὸ κύνων), weil er sich gegen die Wahrheit verkämpfte; greift er doch in seiner Lebensbeschreibung Peregrins das Christentum an und schmäht Christus selbst, dieser Schmutzfink (εἰς γὰρ τὸν Περειγρίνου βίον καθάπτεται τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ αὐτὸν βλασφημεῖ τὸν Χριστὸν ὁ παμμίαρος).

Doch die gerechte Strafe für alle diese Untaten wird, so schließt die *Suda* ihren Bericht über Lukian, im Jenseits gewisslich nicht auf sich warten lassen.<sup>10</sup>

Im selben Jahrhundert wie die *Suda* übersät schließlich der genannte Arethas von Caesarea (Kappadokien) seine Lukianhandschriften mit kritischen Randbemerkungen. Obwohl stellenweise zu Schimpfkanonaden sich steigernd,<sup>11</sup> beweisen diese jedoch lediglich, wie präsent Lukians Werke auch im ‚christlichen‘ Byzanz geblieben sind, wie sehr sie als Stilkunde geschätzt wurden und als Schullektüre durch entsprechende Kommentierung ‚gerettet‘ werden sollten.

<sup>7</sup> Übersetzung NESSELRATH 2010a, 699.

<sup>8</sup> Photius, *Bibl. cod.* 128 (II, 102 HENRY); vgl. dazu etwa meinen Beitrag „Die Schule von Gaza“, in: RIEDWEG / HORN / WYRWA 2018, §§ 169–172.

<sup>9</sup> *Suda* Λ, Nr. 683 (283 ADLER).

<sup>10</sup> Wie diese Legende vom schaurigen Ende des Spötters entstanden sein mag, ist bei NESSELRATH 2010a, 700, nachzulesen; sie ist wohl „aus *Peregr.* 2 herausgesponnen“ (679).

<sup>11</sup> S. Index I der Ausgabe von RABE 1906, s.n. ΛΟΥΚΙΑΝΟΣ.

### 3. Stellenwert und Verständnis der *Dialogi Deorum* in der christlichen Rezeption

Wann immer sich christliche Autoren ausdrücklich auf Schriften Lukians beziehen, was, wie gesehen, selten genug geschieht – und stets geht es vor allem um *Götterspott* –, dürften seine *Dialogi Deorum* allenfalls mit gemeint sein. Nichts scheint jedoch dafür zu sprechen, dass diese Dialoge wirkungsgeschichtlich eine herausragende Rolle gespielt oder gar jemals ausschließlich im Blickfeld christlicher Rezipienten gestanden hätten.

Genau so gut lässt sich, soweit uns der Stand der Überlieferung überhaupt ein sicheres Urteil erlaubt, ausschließen, dass *vor* den neuzeitlichen Kontroversen<sup>12</sup> irgendein antiker oder mittelalterlicher christlicher Schriftsteller auf den Gedanken gekommen wäre, für die „Lukianlektüre als Gottesbeweis“<sup>13</sup> zu plädieren oder ihren Verfasser als einen Verteidiger oder auch nur indirekten Förderer des Christentums zu behandeln. Das allerdings dürfte – zumindest im Blick auf das von Lukian in *De morte Peregrini* gezeichnete Bild – zutreffen, was im 19. Jahrhundert der Theologe Adolf Planck so zum Ausdruck brachte:

Dadurch unterscheidet er sich von allen übrigen heidnischen Bestreitern des Christentums. Wo diese strafbaren Eigensinn, Gefahr für den Staat, Mangel an Ehrfurcht gegen den Kaiser sehen, da findet er [Lukian] gar nichts als eine neue Schwärmerei [...] deshalb ist sein Urtheil über die Christen zugleich milder und billiger, als das eines Tacitus, Plinius und Anderer.<sup>14</sup>

Dass jedoch solche „Milde“ etwa damit zusammenhänge, dass das Christentum „um die Mitte des 2. Jahrhunderts die volksreligiösen Formen bereits in den Hintergrund“ habe „treten lassen“,<sup>15</sup> dafür scheinen mir keine belastbaren Anhaltspunkte gegeben zu sein.

Wenn sich schließlich – außer natürlich in den Arethasscholien zu verschiedenen Werken Lukians – in der christlichen Literatur des 1. Jahrtausends kein einziges Lukianzitat zu finden scheint, obwohl von einer weitreichenden Kenntnis seines Schrifttums auszugehen ist, dann bedarf das schon zumindest eines Erklärungsversuches. Beweist doch allein die umfangreiche Erhaltung seiner Schriften, dass der Autor in der fraglichen Zeit eifrig gelesen wurde. Gleichwohl ist eine mit dem Namen „Lukian von Samosata“ verbundene Auseinandersetzung, selbst in dem „Riesenwerk“ (*ingens opus*) eines Augustin (*De civitate dei*), welcher auch unter den Apologeten des Christentums einen herausragenden Platz einnimmt, nicht nachweisbar. Wenn, dann müsste sie ohne Namensnennung erfolgt – und entsprechend nicht ganz einfach zu identifizieren sein.

<sup>12</sup> BAUMBACH 2002.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 168–172, u.ö.

<sup>14</sup> PLANCK 1851, 879, zit. bei BAUMBACH 2002, 167.

<sup>15</sup> Eine solche Möglichkeit erwägt – als Frage zumindest – NESSELRATH 2010a, 696.

Aus alledem ergibt sich als naheliegendes, wenn nicht einzig mögliches *procedere* für diesen Begleitessay ein Vergleich zwischen der Götterkritik – gegebenenfalls auch dem Götterspott – bei altchristlichen Apologeten und in den *Dialogi Deorum*. Dass es dabei – in dem mir vorgegebenen Rahmen – mit einer knappen Auswahl untersuchter Autoren sein Bewenden haben muss, versteht sich wohl von selbst. Aus dem Vergleich müsst(en) *inhaltliche* Nähe wie Ferne hervorgehen, hin und wieder – möglicherweise – nicht nur das.

## 4. Götterkritik bei altchristlichen Apologeten und in den *Dialogi Deorum*

### 4.1. Tatian

Der erste christliche Autor, der – schon aus chronologischen Gründen (als Lukianrezipient) – überhaupt in Betracht kommt, ist Tatian mit seiner *Rede an die Griechen*, ein Zeitgenosse und ‚Landsmann‘ Lukians, geboren um 120/130 n. Chr.<sup>16</sup> Wie jüngst überzeugend gezeigt werden konnte,<sup>17</sup> kommen sich beide ‚Syrer‘ einander in ihrer Kritik an den traditionellen Göttern und den von ihnen erzählenden Mythen erstaunlich nahe, wengleich sich die Tendenz ihrer Götterkritik und auch deren Resultate ebenso deutlich voneinander unterscheiden. In ganz ähnlicher Weise wie Lukian, aber ohne dass man deshalb von einer Abhängigkeit von ihm sprechen dürfte,<sup>18</sup> führt Tatian seiner Leserschaft all die zahllosen Absurditäten griechischer Mythen vor, wie sich die Götter einander durch immer wieder neue, wohl gar ein ums andere Mal unappetitlichere Praktiken und verstörende Brutalitäten übertrumpfen zu wollen scheinen (*Or.* 8,2–10). Ebenso lästert er, wie Lukian, über die lächerlichen Metamorphosen von Göttern aus bisweilen höchst zweifelhaften Motiven (*Or.* 10,1–3), und weist es, anders natürlich als dieser, weit von sich, dass der von ihren Gegnern geschmähte Glaube der Christen an die Fleischwerdung des Gottessohnes auch nur die entfernteste Ähnlichkeit aufweise mit den albernen mythischen Erzählungen der ‚Heiden‘ von allerlei Göttereiphanien in Menschengestalt (*Or.* 21,1–4). Natürlich ist ihm bekannt, dass es längst Versuche gab, den Mythen durch Allegorisierung ihren Anstoß zu nehmen und sie damit zu „retten“ (*Or.* 21,5–8); und er beruft sich dafür auf Metrodor von Lampsakos in seiner Schrift *Über Homer* (Περί Ὅμηρου). Wenn die-

<sup>16</sup> Vgl. zu ihm den Band NESSELRATH 2016.

<sup>17</sup> NESSELRATH 2015, vor allem 133–136.

<sup>18</sup> Das Material lag ja längst bereit: in der griechisch-römischen wie der israelitisch-jüdischen Antike und im frühen Christentum; vgl. lediglich die umfangreichen Artikel H. FUNKE, „Götterbild“, *RAC* 11 (1981) 659–828 und J.-C. FREDOUILLE, „Götzendienst“, *RAC* 11 (1981) 828–895, sowie die Kommentare in NESSELRATH 2016 und in diesem SAPERE-Band.

ser behaupte (21,6), dass „weder Hera noch Athene oder Zeus das seien, was die glauben, die ihnen Umfriedungen und Tempelbezirke errichteten, vielmehr physikalische Substantiierungen (φύσεως δὲ ὑποστάσεις) und Arrangements von Elementen (στοιχείων διακοσμήσεις)“, so hält dem Tatian entgegen (21,5), eine Allegorisierung des Mythos „mehr ins Physikalische hin“ ([μετάγεσθαι] πρὸς τὸ φυσικώτερον) verfälsche diesen, weil sie dem widerspreche, was der Mythos (seinem Wortsinn nach) aussage. Zudem könne er, Tatian, sich keinesfalls dazu verstehen, die Substantiierung (ὑπόστασις) von (physikalischen) Elementen zu verehren (σέβειν). Er lässt den Leser jedoch im Ungewissen, warum das für ihn nicht in Frage kommt. Umso vernehmlicher preist er die „Weisheit“, der er in den „Schriften der Barbaren“ (AT und NT) begegnete (Or. 29,1f.) und die er aller Griechenweisheit gegenüber zu bevorzugen lernte.

Sind das Problem der Mythenallegorisierung und die ‚Barbarenphilosophie‘ anscheinend bei dem anderen ‚Syrer‘, Lukian, kein Thema, so verbindet beide wiederum, dass sie der griechischen Philosophie äußerst kritisch gegenüberstehen, ja sie, so jedenfalls Tatian, pauschal ablehnen oder doch wenigstens diesen Anschein erwecken (Or. 2,3; 26,1–8).<sup>19</sup> Das betrifft nicht zuletzt die zeitgenössische Philosophie, z.B. den Stoiker Crescentius, unter dem Tatian wie schon Justin zu leiden hatten (Or. 19). Kritisiert wird von Tatian speziell das von Stoikern vertretene Konzept der εἰμαρμένη, der selbst Götter und Dämonen, unter Einschluss ihres Anführers, Zeus, nicht gewachsen sind (Or. 8,1f.; 9,1–7), aber auch das der Mantik oder Divination (Or. 19,5–9), die sich ebenfalls philosophischen Interesses und Sukkurses erfreut. Schließlich richtet sich beider Spott auf den „Streit unter Philosophen“ (*dissensus philosophorum*) in nahezu allen Fragen (Or. 25,3f.), wenngleich bei Tatian nicht allzu betont und ausführlich; denn „wer im Glashaus sitzt, soll(te) nicht mit Steinen werfen“, wie der Volksmund sagt. Dennoch hat Tatian keine Hemmung, das genaue Gegenteil zu behaupten und von der *Einheit* des Christentums zu sprechen (Or. 32,1–7),<sup>20</sup> wider allen Augenschein. Eine der auffälligsten Gemeinsamkeiten zwischen Tatian und Lukian ist schließlich, dass beide offensichtlich einem kynischen Lebensideal anhängen (s. Or. 11,1–4), so dass man schlussfolgern könnte: Lebten alle Kyniker getreu ihren eigenen Idealen, so stünden die Dinge wohl etwas anders und wäre die Absage der beiden ‚Syrer‘ an die Griechenphilosophie weniger pauschal und grundsätzlich.

Was beider Wege radikal trennt, sind Tendenz und Resultat ihrer Götterkritik: „während Tatian Götter und Religion der Griechen und Römer als albern und geschmacklos zurückweist und sich einem anderen metaphysischen Glauben zuwendet, kehrt Lukian *jeglichem* metaphysischem

<sup>19</sup> Vgl. allerdings die Schlussüberlegungen meines Beitrages zum SAPERE-Band 29: RITTER 2016, 302.

<sup>20</sup> Vgl. dazu meinen Beitrag RITTER 2016, 298f.

Glauben den Rücken. Die kritischen Bemerkungen gegenüber den traditionellen Gottheiten nehmen daher bei beiden Autoren bemerkenswert parallele Wege, führen sie allerdings zu eher abweichenden Schlussfolgerungen“.<sup>21</sup>

#### 4.2. Athenagoras

Wenig Ähnlichkeit mit Tatians *Oratio ad Graecos* weist die an Mark Aurel und seinen Sohn und Nachfolger Lucius Aurelius Commodus gerichtete (aber von diesen schwerlich gelesene) *Bittschrift für die Christen* (*Legatio pro Christianis*)<sup>22</sup> auf, verfasst von Athenagoras, wohl nur wenige Jahre vor 180, dem Todesjahr Mark Aurels. Das hängt nicht zuletzt mit ihrem wohl-durchdachten Aufbau und ihrer auf die Adressierung an die beiden ‚Philosophenkaiser‘ (Mark Aurel vor allem) abgestimmten Tonlage und Argumentationsweise zusammen. Bereits in Kap. 3 werden die drei Vorwürfe genannt, gegen die der Verfasser das Christentum zu verteidigen gedenkt; und genau davon handelt der Rest der Schrift. Den ersten Vorwurf, den des „Atheismus“ (ἄθεότης), dessentwegen die Christen vor allem verfolgt würden, bespricht er am ausführlichsten (Teil I: Kap. 4–30); die beiden anderen, der des Kannibalismus (der Feier „thysteischer Mahlzeiten“ [scil. im Abendmahl] und der des Inzests („ödipodeischer Verbindungen“ [zwischen „Brüdern und Schwestern“])), werden wesentlich kürzer abgehandelt (Teil II: Kap. 31,1–36,3). Am Ende wird, ähnlich wie beim Zeitgenossen Meliton von Sardes<sup>23</sup> und später bei Origenes,<sup>24</sup> die Erwartung künftiger Harmonie zwischen römischem Reich und christlicher Kirche zum Ausdruck gebracht (37).

Für uns ist von Interesse allein Teil I. Darin sucht Athenagoras die Übereinstimmung des christlichen Gottesbegriffes wie der Grundzüge christlicher Ethik mit den in seinen Augen besten Gedanken und Traditionen der paganen Philosophie (4,1–12,4) nachzuweisen,<sup>25</sup> ehe er ausführlich die Gründe dafür darlegt, aus denen es die Christen ablehnen, sich am Polytheismus der traditionellen griechisch-römischen Religion zu beteiligen und die Götterbilder zu verehren (13,1–22,5). Sodann leitet er bruchlos

<sup>21</sup> NESSELRATH 2015, 136.

<sup>22</sup> Im Folgenden zitiert nach der Ausgabe von MARCOVICH 1990.

<sup>23</sup> In seiner fragmentarisch bei Euseb (*Hist. eccl.* IV 26,4–11) erhaltenen Apologie.

<sup>24</sup> In *Contra Celsum* VIII 69.70.73.

<sup>25</sup> Vgl. dazu den Quellenapparat (Kommentar) der Ausgabe von MARCOVICH 1990, 28–45, nach dem Vorgang von GEFFCKEN 1907, [115–238] 163–187. Während letzterer die von Athenagoras erbrachte geistige Leistung nicht übermäßig hoch einzuschätzen vermag, denkt man inzwischen darüber vielfach recht anders: s. D. WYRWA, „Athenagoras“, in: RIEDWEG / HORN / WYRWA 2018, § 84, mit weiterer Literatur; vgl. auch A. DIHLE, *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Iustinian* (München 1989) 311. 313.

über zu einer Auseinandersetzung mit der paganen Dämonologie (23,1–30,3) und setzt davon ab die christliche Anschauung von Einheit und Vielheit in Gott einerseits, von der Existenz von guten und bösen Geistern (Engeln) andererseits. Die Verbindung zwischen beidem sieht er darin gegeben, dass es nach dem Erweis der Nichtexistenz der paganen Götter der Erklärung bedürfe, wieso einigen Götterstatuen eine wunderhafte Wirkung eigne. Das bestreiten die Christen auch gar nicht, versichert er; wohl aber schreiben sie es dem Wirken von Dämonen (= bösen Mächten oder Engeln) zu (23,1 [74,1–10 MARCOVICH]).<sup>26</sup> Dass er bei der Begründung, weshalb sich Christen von Götterkult und Verehrung der Götterbilder fernhalten, ohne *Götterkritik* nicht auskommt, war von Anfang an zu erwarten. Womit man aber nicht ohne weiteres rechnen konnte: dass er sich tunlichst hütet, mit den Mitteln des Spotts und der Satire zu arbeiten. Insofern gibt es zwar manch *inhaltliche* Übereinstimmung mit der von Lukian und Tatian geübten Götterkritik, die aber wohl, hauptsächlich zumindest, in dem längst (vor allem bei Homer und Herodot) bereitstehenden Material begründet liegt. Was indessen die Form der Kritik betrifft, kann der Unterschied kaum größer sein. So entschuldigt sich Athenagoras förmlich gegenüber seinen Adressaten, den „allerhöchsten Selbstherrschern“ (μέγιστοι αὐτοκρατόρων), wenn er sich ungewohnter Argumente bediene; ihm gehe es nicht darum, den Kult der Götterbilder (εἰδωλα) bloßzustellen (ἐλέγχειν), sondern einzig darum, die eigene religiöse Option (προαίρεσις) gegen Verunglimpfungen in Schutz zu nehmen.<sup>27</sup> Athenagoras sucht auch hier den Anschluss an beste Traditionen der paganen Philosophie und bemüht sich, den Polytheismus der ‚Heiden‘ aus antiken Zeugnissen selbst zu widerlegen. Darunter befinden sich auch Belege aus der Dichtung und der Geschichtsschreibung. Anders als Lukian und Tatian lässt er auch den Euhemerismus, nach dem es sich bei den Göttern um nichts anderes als vergöttlichte Menschen handelt, relativ breit zu Wort kommen.<sup>28</sup>

Als weiterer Beweis für seine Selbständigkeit im Vergleich mit Lukian und Tatian kann gelten, dass er sehr viel ausführlicher als Tatian und im Gegensatz zu Lukian das Problem der Mythenallegorisierung thematisiert,<sup>29</sup> dabei differenzierter auf unterschiedliche pagane Ansätze rekurriert und auch nicht verschweigt, welches Kriterium ihn bei der Zurück-

<sup>26</sup> Wie schon für Papias (*fr.* 4) und Justin (2 *Apol.* 5,2; 7,5; *Dial.* 88,5) und dann die gesamte christliche Tradition seit Origenes ist der ‚Dämonen‘-Begriff auf den der *bösen* Mächte und Kräfte festgelegt und mit dem Fall der Engel von Gen 6,1–4 (vgl. dazu auch Philon, *De gigantibus* 6–7; Offb 12,9) in Zusammenhang gebracht. Dass auch Tatian, *Or.* 7,3f., diese Tradition kennt, unterliegt keinem Zweifel; einen Einfluss auf Athenagoras beweist das jedoch nicht.

<sup>27</sup> *Leg.* 8,2 (56,7–10 MARCOVICH).

<sup>28</sup> *Leg.* 28–30 (90–98,35 MARCOVICH).

<sup>29</sup> *Leg.* 22 (67–74 MARCOVICH).

weisung solcher Allegorisierungen leitet. Sie alle führen nämlich für ihn zu einer Vergöttlichung von *Elementen* und Teilen des Universums und berauben ihren Schöpfer und Herrn der Ehre, die allein ihm gebühre. Und doch ist er offensichtlich überzeugt, hiermit den gemeinsamen Boden mit besten pagan-philosophischen Überlieferungen (wie Platon, *Polit.* 269d7–e1)<sup>30</sup> nicht zu verlassen.

### 4.3. Clemens Alexandrinus

Besonders in seiner positiven, wenn auch keineswegs unkritischen Einstellung zur griechischen Philosophie wirkt Athenagoras wie ein Vorläufer des Clemens (geb. um 140/150). Kein Wunder deshalb, dass ihn eine bestimmte altkirchliche Tradition<sup>31</sup> genau so wie diesen in Athen geboren und in Alexandria zu dessen Lehrer geworden sein lässt, und zwar als Leiter der dortigen Katechetenschule. Doch das ist alles historisch reichlich problematisch. Es hat auch am Schrifttum des Clemens keinerlei Anhalt. Davon bleibt unberührt, dass sich beide, Clemens und Athenagoras, in der genannten Hinsicht auffallend nahestanden.

Sprechen wir aber jetzt nur noch von Clemens. Zusammen mit Origenes gilt er zu Recht als klassischer Vertreter jenes alexandrinischen Christentums, das um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert sein spezifisches Gepräge erhielt,<sup>32</sup> obgleich beider Wirkungsfeld zuletzt außerhalb Alexandrias lag.<sup>33</sup> Dabei zeichnet es Clemens aus, dass er „der griechischen Philosophie so aufgeschlossen“ gegenüberstand „wie sonst keiner“, Origenes nicht ausgenommen.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Zitiert *Leg.* 16,3 (52,26–29 MARCOVICH).

<sup>31</sup> Bei Philippos von Side, nach *Cod. Barocc. gr.* 142, f. 216 (= Theodor. Anagnost. *Hist. eccl.* 160 HANSEN).

<sup>32</sup> Vgl. zu ihm jetzt besonders das überzeugende Porträt, das D. WYRWA, „Clemens von Alexandrien“, in: RIEDWEG / HORN / WYRWA 2018, § 98, von ihm entworfen hat; demselben Autor ist längst eine der wichtigsten Klemensmonographien zu verdanken (WYRWA 1983). Zur Charakteristik des in Alexandria vertretenen Christentums in dieser Frühzeit s. zuletzt seinen „Überblick“ zu Teil VIII („Philosophie im frühen Christentum der vornizänischen Zeit“), Kap. 5 („Das Alexandrinische Christentum und sein weiteres Einflussgebiet“).

<sup>33</sup> Dass Origenes wegen Unstimmigkeiten mit seinem Bischof (Demetrios) Alexandria hat verlassen müssen und in Palästina, genauer in Caesarea Maritima („C. am [Mittel-] Meer“), seine endgültige Wirkungsstätte fand, ist allgemein bekannt. Aber auch Clemens ist, nachdem er um die Jahre 200/203 oder 206/211 zusammen mit dem Ortsklerus Alexandria verlassen hatte, um einer drohenden lokalen Christenverfolgung auszuweichen, nicht wieder, wie die anderen, in die ihm zur Wahlheimat gewordene Stadt zurückgekehrt. Das legt die Vermutung nahe, es sei bereits zuvor zu erheblichen Spannungen mit demselben Bischof Demetrios gekommen. Clemens taucht später in der Umgebung Bischof Alexanders von Jerusalem, eines ehemaligen Schülers von ihm, auf und wird um 220 verstorben sein (zu den Belegen s. WYRWA 1983, 261).

<sup>34</sup> Ebenda, 257.



Götterkritik findet sich in seinem erhaltenen Schrifttum in erster Linie in dem wohl frühesten Werk, dem *Protrepticus* (Προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας), einer ‚Werbeschrift‘ in der Tradition der Protreptik, mit der die Angeredeten, in diesem Fall die ihrer religiösen Überlieferung verhafteten ‚Griechen‘, von der Haltlosigkeit ihrer bisherigen Bindungen überzeugt und für die ‚wahre Philosophie‘, d.h. für Clemens: das Christentum, gewonnen werden sollen. Entsprechend ist das Werk aufgebaut.<sup>35</sup> Nach einem schwungvollen Eingangskapitel oder Proömium (*Protr.* §§ 1–10) weist der Autor in einem ersten thematischen Teil (Kap. 2–4: §§ 11–63), die verschiedenen Mysterienkulte und überhaupt das gesamte pagane Religionswesen kompromisslos ab, ehe er in einem zweiten, dem eigentlich protreptischen, in einen wiederum „von großartigem rhetorischem Schwung getragenen“<sup>36</sup> Schlussappell einmündenden Teil (Kap. 9–12: §§ 82–123) dem „werbenden“ Charakter des Traktates Genüge tut. In einem Zwischenteil (Kap. 5–8: §§ 64–81) bespricht er Nähe und Ferne der christlichen Überlieferung zur griechischen Philosophie und Dichtung in ihren einzelnen Hauptrepräsentanten. Das ist natürlich auch für uns von Interesse. In der Hauptsache aber muss es hier um die Zurückweisung des heidnischen Religionswesens und speziell um die darin involvierte Götterkritik von Teil 1 gehen.

Clemens geht in diesem Teil ausführlich auch auf die heidnischen Mysterien ein und stellt sie, gemessen nicht nur an dem in der frühchristlichen Apologetik sonst Üblichen, in einem Detailreichtum ohnegleichen dar, ohne seine erklärtermaßen polemischen Absichten allenthalben erkennen zu lassen. Man hat infolgedessen vermutet, er berichte darüber aus eigener Erfahrung, als ehemaliger Mysterie („ancien initié“). Doch eine fundierte Untersuchung hat ergeben, dass er ein ihm vorliegendes „heidnische(s) Handbuch ohne große geistige Auseinandersetzung einfach als Informationsgrundlage“ benutzt haben muss.<sup>37</sup> Mithin hat sich die Vermutung, er sei vor seiner Bekehrung zum Christentum in Mysterien eingeweiht gewesen, erübrigt. Mitsamt seiner Kritik, an der er es keineswegs hat fehlen lassen, war der gesamte Komplex für eine christliche Leserschaft gleichwohl so neu und interessant, dass ihn später Euseb von Caesarea *en bloc* in seine *Vorhalle des Evangeliums* (*Praeparatio evangelica*) übernahm.<sup>38</sup> Aber auch im übrigen ‚apotreptischen‘ Teil seines *Protrepticus* hat Clemens wohl „gelehrte Sachbücher“ paganer Herkunft als „Vorlage“ benutzt.<sup>39</sup> Weil er sich hier jedoch in (auch einer halbwegs gebildeten

<sup>35</sup> Vgl. dazu RIEDWEG 1987, 117, Anm. 5.

<sup>36</sup> Ebd., 148.

<sup>37</sup> RIEDWEG 1987, 120.

<sup>38</sup> *Praep. ev.* II 2,64–3,42.

<sup>39</sup> RIEDWEG 1987, 120, Anm. 22; er sieht den Beweis dafür darin gegeben, dass der Autor in Kap. 2,39,1 fragen kann: „Aus welcher Quelle, glaubst du, ist das dazu eingetragene und

christlichen Leserschaft) wohl vertrauteren Gefilden bewegte, hat Euseb nur noch vereinzelt auf diese Quelle Bezug genommen und daraus zitiert; so vor allem zwei etwas längere Stücke aus Kap. 3, in dem die Grausamkeit und Unmenschlichkeit der den Göttern geschlachteten Opfer gegeißelt wird.<sup>40</sup> Wenn Euseb das erste Exzerpt einem Eintrag unter der Überschrift „(Aus) Porphyrios über die antike Menschenopferpraxis (Πορφυρίου περὶ τῆς παλαιᾶς ἀνθρώποθυσίας)“ zuordnet, indem er nach zwei Zitaten aus Porphyrs *De abstinentia*<sup>41</sup> zunächst den phönikischen Gelehrten und Geschichtsschreiber Philon von Byblos<sup>42</sup> und dann den „bewunderungswürdigen Klemens“ zu Wort kommen lässt, welcher dasselbe „kritisiere und gleichfalls die menschliche Verirrung hinreichend beklage (ταῦτὰ δὴ ταῦτα ἐπιμεμφόμενος, τοιάδε καὶ αὐτὸς τὴν πλάνην τῶν ἀνθρώπων ἀπολοφύρεται)“,<sup>43</sup> dann hat er recht genau die Eigenart der klementinischen Götterkritik getroffen: sie ist in aller Regel von Spottlust und Häme frei und sucht weitmöglicht den Anschluss an die von ihm favorisierten Traditionen der paganen Philosophie (besonders Platon und Aristoteles),<sup>44</sup> in beidem an Athenagoras erinnernd, obwohl er ihn, wie gesagt, nie erwähnt oder gar zitiert hat. Die ganz anders gestimmten und orientierten ‚Syrer‘ hingegen hat er – Lukian mit hoher Wahrscheinlichkeit, Tatian mit Sicherheit – gekannt und letzteren sogar mehrfach zitiert.<sup>45</sup> Doch als Quelle für seine Götterkritik haben ihm beide schwerlich gedient.<sup>46</sup>

---

wird das von euch Zurechtgelegte dir herbeigebracht (οἶεῖ ποθὲν παρέγγραπτα ταῦτά σοι κομίζεσθαι τὰ ὑφ’ ἡμῶν [v. l. ὑμῶν] παρατιθέμενα)? Du scheinst nicht einmal deine (eigenen) Schriftsteller zu kennen, welche ich als Zeugen gegen deinen Unglauben aufrufe ...“. Der Herausgeber der kritischen Ausgabe in den GCS (O. Stählin) hat sich für die Lesart ἡμῶν entschieden, und Riedweg ist ihm darin gefolgt; ich halte das gut bezeugte ὑμῶν für sinnmäßiger. Es wäre anders, ließe sich ὑφ’ ἡμῶν auf das Verb κομίζεσθαι (statt auf τὰ ... παρατιθέμενα) beziehen; doch die Wortstellung verbietet das. So oder so aber halte ich den Beweis nicht für zwingend. Man kann höchstens sagen, es sei wahrscheinlich oder zu vermuten, dass Clemens auch weiterhin Vorlagen benutzt habe, obwohl so gut wie sicher ist, dass er mindestens seinen Platon und seinen Homer aus eigener Lektüre kannte und also nicht völlig auf Vorlagen angewiesen war.

<sup>40</sup> *Protr.* 42,1–43,1 = Eus. *Praep. ev.* IV 16,12f.; *Protr.* 44,3–45,5 = Eus. *Praep. ev.* II 6,1–7 (hier ein eigenes Florilegium mit Zitaten aus dem *Protrepticus* eröffnend unter der Rubrik: „Dass die sog. Heiligtümer ihrer Götter nichts anderes sind als Gräber der Toten“).

<sup>41</sup> *Porph. Abst.* II 54–56 (179–181 NAUCK).

<sup>42</sup> *Philon, Bibl. fr.* 2,28 MÜLLER (FHG III 569f.).

<sup>43</sup> Dazu passt bestens, dass das Clemensexzerpt mit dem Zitat von Hom. *Il.* III 33–35 endet!

<sup>44</sup> Es ist deshalb auch kein Widerspruch, dass sich bei Clemens, wie sich bereits im Einleitungskapitel des *Protrepticus* (10,2f.) ankündigt und dann im Schlusskapitel (118–123) konkretisiert, zur Mysterienkritik die wesentlich folgenreichere Mysterienmetaphorik gesellt, die über Philon von Alexandria hinaus auf Platon (besonders den Dialog *Phaidros* und die Diotimarede des *Symposium*) zurückgreift; vgl. dazu RIEDWEG 1987, 116–161, *passim*.

<sup>45</sup> S. dazu meine Übersicht in RITTER 2016, 292f.

<sup>46</sup> An einer Stelle, allerdings außerhalb des *Protrepticus*, nämlich *Paed.* III 26,2, könnte man schwanken, wenn dort von Päderastie und davon die Rede ist, dass man, dem ge-

## 4.4. Tertullian

In dem abendländischen Zeitgenossen des Clemens, dem in Karthago geborenen und längere Zeit in Rom wirkenden Tertullian (ca. 160–ca. 220), tritt uns ein erster markanter Vertreter einer sich ausbildenden spezifisch lateinischen Theologie entgegen. Sein thematisch weit gefächertes Schrifttum aus nicht weniger als 31 Werken umfasst auch mehrere apologetische Schriften.<sup>47</sup> Darunter kommen für uns in erster Linie die beiden als eigentliche Apologien anzusprechenden Schriften *Ad nationes* (*An die Heiden*) in zwei Büchern (*Nat.* I. II) und *Apologeticum* (*Verteidigung [des Christentums]*) in Frage (*Apol.*), geschrieben beide mit hoher Wahrscheinlichkeit 197 n. Chr., dem Jahr, in dem Septimius Severus die Alleinherrschaft errang.<sup>48</sup>

Man müsste auf die erstgenannte näher eingehen, wenn nicht Tertullian bereits beim Abschluss das Gefühl gehabt hätte, noch wesentlich Besseres bieten zu müssen und auch zu können. Jedenfalls machte er sich unverzüglich an die Ausarbeitung einer neuen Apologie. Ja, es spricht viel dafür, dass er dieses neue Werk (*Apol.*) nochmals in einer Neufassung vorgelegt hat, was zeigt, wie ungeheuer wichtig ihm die selbstgestellte Aufgabe

---

steigerten Luxusbedürfnis der feinen griechischen Gesellschaft zuliebe, bei Gastmählern „von Mundschenken eine ganze Schar“ halte „und von blühenden Knaben wie von Haustieren ganze Herden, um von ihnen die Schönheit abzumelken (καὶ μειρακίων ὠραίων ἀγέλαι καθάπερ θρεμμάτων, παρ' ὧν ἀμέλγονται τὸ κάλλος)“. Das erinnert zweifellos an Tatian, *Or.* 28,2; doch liegt es viel näher, nicht nur weil dieser *usus* dort als „besonderes Vorrecht von Römern“ bezeichnet wird, auf eine Parallele in Justins *1. Apologie* (27,1) zu verweisen, die auch Nesselrath in seinem Kommentar zur Tatianstelle (NESSELRATH 2016, 165, Anm. 443) als „deutliches Vorbild“ für diese nennt. Zudem ist zu bedenken, und das ist natürlich der für uns entscheidende Gesichtspunkt, dass in beiden verglichenen Stellen das Feld der Götterkritik gar nicht berührt ist.

<sup>47</sup> Außer den beiden oben genannten Werken sind dazu zu zählen *De testimonio animae* (*Über das Zeugnis der Seele*), worin er den in *Apol.* 17,4–6 formulierten Gedanken der „von Natur aus christlichen Seele“ (*anima naturaliter Christiana*) – schwerlich besonders glücklich – zu beweisen sucht, *Ad Scapulam* (*An Scapula*), ein „Offener Brief“, gerichtet an den Prokonsul von Afrika (211–213), in dem die Religionsfreiheit als fundamentales Menschenrecht verteidigt wird, *De pallio* (*Über das Pallium*), in dem Tertullian rechtfertigt, weshalb er die Toga mit dem Pallium vertauschte, d.h., Christ geworden (um 195), die zunächst wohl angestrebte Beamtenlaufbahn aufgab und sich fortan als freier Lehrer, wohl ohne amtliche Funktion, in den Dienst des Christentums stellte, und schließlich *Adversus Iudaeos* (*Wider die Juden*), worin er, in Fortführung der Polemik in *Apol.* 21, Christentum und Judentum klar gegen einander abgrenzt.

<sup>48</sup> Auf dieses Ereignis beziehen sich, wie BECKER 1954, 33–35, überzeugend gezeigt haben dürfte, die Passagen *Nat.* I 17,4 (89,6 REIFFERSCHIED-WISSOWA); *Apol.* 35,9–11; 37,4, in denen Tertullian den Vorwurf, die Christen erwiesen dem Kaiser nicht die gebührenden Ehren, als eine *retorsio criminum* auf die Heiden zurückprallen lässt und ihnen ihre eigenen Verschwörungen vorhält. Zusammengekommen erlauben diese Stellen nach Becker, *Ad nationes* auf die erste und das *Apologeticum* auf die zweite Hälfte des Jahres 197 zu datieren.

war.<sup>49</sup> So ist denn daraus die mit Abstand bedeutendste frühchristliche Apologie geworden. Sie wurde bald auch ins Griechische übersetzt,<sup>50</sup> eine Auszeichnung, die selbst später nur ganz wenigen lateinischsprachigen christlichen Autoren zuteil geworden ist. Auch darin ist zwar weitgehend rezipiert und verarbeitet, was immer bis dahin zugunsten des Christentums und zuungunsten der ‚Heiden‘ und ihrer Kultur und Gesellschaft gesagt und geschrieben wurde. Und doch ist etwas ganz Neues, unverwechselbar ‚Tertullianisches‘ daraus geworden.

Tertullian hat aller Wahrscheinlichkeit nach die Schriften Justins, Tatians, des Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Clemens von Alexandria und – vielleicht – auch Lukians gekannt und benutzt.<sup>51</sup> Was bei ihm,

<sup>49</sup> Vgl. die Gegenüberstellung der früheren mit der endgültigen Fassung in der zweisprachigen Ausgabe des *Apologeticum* von C. BECKER (Hg.), *Tertullian. Apologeticum* (München 1952; <sup>4</sup>1992) 229–284. Natürlich ist das nur eine Hypothese. Aber ich vermag nicht zu sehen, was inzwischen *zwingend* dagegen spräche; anders u.a. GEORGES 2011, 3–7.

<sup>50</sup> Aus dieser griechischen Version zitiert bereits, mit dem Ausdruck größter Wertschätzung, Euseb, *Hist. eccl.* II 2,5f.

<sup>51</sup> Vgl. die Stellenregister bei BECKER 1954, und in der kommentierten Übersetzungsausgabe von GEORGES 2011. Es fällt auf, dass bei Georges sehr viel mehr Berührungspunkte zwischen dem *Apologeticum* Tertullians und den Apologien Justins, Athenagoras‘ und Tatians notiert sind als bei Becker, während Clemensparallelen bei Becker, Theophilusparallelen bei Georges gar nicht zu existieren scheinen (letztere sind aber im Stellenregister wohl nur aufgrund eines technischen Versagens ausgefallen; denn im Kommentar Georges‘ selbst werden solche Parallelen durchaus verzeichnet). Das lässt auf einen hohen Grad an Unsicherheit bei der Bestimmung der Quellen Tertullians schließen. Begreiflicherweise kann dem hier nur sehr begrenzt nachgegangen werden. Ich wähle, aus naheliegenden Gründen, das Beispiel der von Becker und Georges, freilich in sehr unterschiedlichem Umfang, geltend gemachten Tatianparallelen sowie der allein von Georges zur Diskussion gestellten Lukianparallele. Mit ihr sei hier begonnen: *Apol.* 14,7 weist Tertullian zu Beginn einer Auseinandersetzung mit dem Götterspott der Philosophen auf das Beispiel des Sokrates hin, der „bei der Eiche, dem Ziegenbock und dem Hund“ Eide geleistet habe (*qui in contumeliam deorum quercum et hircum et canem deierabat*). Es ist wohl – *per amplificatiōnem* – aus dem für Sokrates wiederholt bezeugten Schwören „beim Hund“ (μὰ τὸν κύνα [vgl. Platon, *Apol.* 22a; *Gorg.* 461b; 466c]) herausgesponnen. Georges führt, zu Recht, zum Vergleich eine Theophilusstelle (!), nämlich *Autol.* 3,2,4, an und zitiert wenig später auch Lukian, *Icar.* 9: κατὰ χηνῶν καὶ κυνῶν καὶ πλατάνων. Bei Theophilus heißt es ganz ähnlich, doch eine Spur näher an Tertullians Formulierung: τὸ ὀμνύειν τὸν κύνα καὶ τὸν χῆνα καὶ τὴν πλατάνων („Der Schwur bei dem Hund, der Gans und der Platane“). Es ist denkbar, dass Theophilus und Lukian aus einer gemeinsamen Quelle schöpften, Lukian aber in seiner Spottlust „noch eine Schippe drauflegte“ und von Hund, Gans und Platane im Plural sprach. Allein, Sicherheit ist hier nicht zu erlangen. – Unter den drei Tatianparallelen, die Becker zu *Apol.* aufführt und zumindest diskutiert, kommt nach seinem eigenen Urteil im Grunde nur eine ernstlich in Betracht: *Or.* 2,1f. als Quelle für den ganzen Abschnitt *Apol.* 46,15. Das ist absolut einleuchtend und wird auch von Georges nicht anders gesehen (vgl. seinen Kommentar zur Stelle: 652f. 657f.). Es geht hier freilich um *Philosophen-*, nicht *Götterkritik!* Dasselbe gilt auch von der Mehrzahl der von Georges ausgemachten Tatianparallelen zum Text des *Apol.*; freilich nicht von allen. In *Or.* 8,6 und 10,1 ist, wie *Apol.* 21,8, vom Inzest des Zeus bzw. Iupiters mit seiner Tochter Persephone (Persephassa) die Rede; es handelt sich also um eindeutige Parallelen zur genannten *Apol.*-Stelle. Aber ob sie auch

und zwar bereits in *Ad nationes*, als ein *novum* gegenüber den griechischen Vorlagen in Erscheinung tritt, ist das Auftauchen der *römischen* Götterwelt, ohne dass die der Griechen darüber völlig verschwände, und eine stärkere Konzentration auf die Herausforderungen der Gegenwart. Neu in *Apol.* wie in seinen meisten späteren Schriften ist ferner, dass er im Aufbau den Prinzipien der an der Gerichtsrede (dem *genus iudiciale*) orientierten spätantiken Rhetorik folgt,<sup>52</sup> mit dem Ziel, das durch die Adressierung imaginierte Forum, in diesem Fall ein Gericht unter Vorsitz der „Statthalter des römischen Reiches“ (*Romani imperii antistites*), zu einem angemessenen Urteil zu motivieren. Neu ist endlich die konsequente Verwendung der *retorsio criminum*, die Zurückweisung der Beschuldigungen an die Beschuldiger. Das geschieht in *Apol.* bereits im ersten, der Abwehr der den Christen vorgeworfenen, angeblich im Verborgenen von ihnen begangenen Verbrechen (Inzest und Kannibalismus) dienenden Teil (besonders Kap. 7–9), und hält sich durch im sehr viel umfangreicheren zweiten Hauptteil, der der Widerlegung des Vorwurfs gewidmet ist, die offen sichtbaren Taten der Christen, dass sie nämlich „den Göttern keine Ehren“ erweisen und „für die Kaiser keine Opfer“ darbringen (*deos ... non colitis et pro imperatoribus sacrificia non penditis, Apol. 10,1*)“, stellen Verbrechen (*crimina*) dar (Kap. 10–45). In besonders wirkungsvoller Weise wird das Instrument der *retorsio* verwendet, wenn dort der Aufrichtigkeit der Christen in der Fürbitte für die Kaiser und den Fortbestand des römischen Reiches gegenübergestellt wird die Heuchelei, mit der sowohl Volk wie Adel der heidnischen Römer ihre Kaiser mit Ehren überhäufen, da in alter wie in jüngster Zeit nicht als Verschwörung und Verrat zu entdecken sei (28–35).

Tertullians *Götterkritik* konzentriert sich auf die Kap. 10–27, in denen die Auseinandersetzung mit dem Vorwurf des Religionsfrevls (*laesa religio*) im Vordergrund steht. Allerdings beeilt er sich, sogleich hervorzuheben (*Apol. 10,1*), dass beide Vorwürfe, der des Gottesfrevls und der Majestätsbeleidigung, innerlich zusammengehören (*[deos non colendo] itaque sacrilegii et maiestatis rei convenimur, summa haec causa ...*). Ob danach zu erwarten ist, der zweite werde bereits hinfällig sein, sobald der erste ent-

---

deren Quelle sind und nicht Athenagoras, *Leg. 20,3* oder Clem. Alex. *Protr.* 16,1 (s. den Kommentar von Nesselrath zu den beiden *Or.*-Stellen), ist kaum zu entscheiden. In *Or. 18,5f.* ist, ähnlich wie *Apol. 22,4–6*, vom trügerischen Wirken der Dämonen, mit dem Ziel, dem verunsicherten Verstand der Menschen den Götterkult anzuempfehlen, die Rede; doch liegt es näher, den „hochbewunderungswürdigen Justin“ (Θαυμασιώτατος Ιουστίνος), auf den sich Tatian selbst ausdrücklich beruft, als Quelle anzunehmen. Dass endlich dem Iuppiter Latiaris zu Ehren die *Feriae Latinae* gefeiert wurden, bei denen die Iuppiterstatue mit dem Blut eines in der Arena Getöteten besprengt wurde, erwähnt nach Tatian, *Or. 29,1* und Theophilus, *Autol. 3,8,3* auch Tertullian, *Apol. 9,5*. Ob Tatian oder Theophilus seine Quelle war, ist nicht zu entscheiden. Immerhin sind die Berührungspunkte zwischen beiden Apologien und dem *Apol.* so zahlreich, dass Tertullian beide gekannt und benutzt haben muss!

<sup>52</sup> Vgl. G. D. DUNN, *Tertullian* (London / New York 2004) 25–29.

kräftet wurde, lässt Tertullian offen und beginnt stattdessen mit der Verteidigung der Christen gegen den Vorwurf der Gotteslästerung, indem er erklärt, es gebe gar keine Götter. Er beruft sich dafür auf die Lehre des Euhemeros und exemplifiziert deren Richtigkeit, stellvertretend für alle anderen, an dem einen Saturn, dem ältesten der Götter (10,1–11). Allerdings folgt er Euhemeros nur bis zur Hälfte. Denn für die Annahme, bestimmte Menschen, darunter in Tertullians Augen schlimmste Verbrecher, seien zu Göttern erhoben worden und damit allen Ernstes Götter *geworden*, fehle es an jeder vernünftigen Begründung. Was sollte nämlich die für diesen Divinisationsakt vorauszusetzende Instanz, einen obersten Gott, dazu haben veranlassen können? Hätte er nicht auf womöglich weit verdientere Kandidaten warten müssen (11,1–16)?

In der Folge geht Tertullian von der Verteidigung zum Angriff über, indem er unter Rekurs auf die älteste jüdische Apologetik Götter und Götterbilder gleichsetzt und aus dem, was den Bildern (Statuen) an Unbill widerfährt, auf die Ohnmacht der Götter zurückschließt (12,1–7). Typisch tertullianisch aber ist erst, dass er den Spieß nun umkehrt und den Vorwurf der Ehrfurchtslosigkeit (*irreligiositas*) gegenüber den Götterbildern an die Nichtchristen zurückgibt (13,1–15,8). Im Einzelnen prangert er an: allgemein bekannten alltäglichen Frevel gegen die Götter (13,1–14,1), Götterspott im paganen Schrifttum (14,2–9), Respektlosigkeit gegenüber den Göttern in Schauspielen, und zwar Komödien wie Tragödien, sowie in Tempeln begangene Obszönitäten (15,1–8). In einem längeren Zwischenteil (16–23) bietet Tertullian eine Darlegung der wahren, christlichen Religion, mündend in einer christlichen Lehre von „gewissen geistigen Wesen“ (*substantiae quaedam spirituales*), Engeln und „Dämonen“, ehe er abschließend (24–27) wieder auf den Vorwurf der *irreligiositas* zurückkommt und diesen von neuem den Beschuldigten zurückreicht (*retorsio criminum*), und zwar so: „Wenn es nämlich mit Sicherheit keine Götter gibt, dann gibt es mit Sicherheit auch keinen Götterkult (*religio*). Gibt es aber mit Sicherheit keinen Götterkult, weil auch keine Götter, dann sind wir auch mit Sicherheit nicht der Verletzung des Götterkultes schuldig (*nec nos pro certo rei sumus laesae religionis*). Umgekehrt wird der Vorwurf (*exprobratio*) auf euch zurückfallen, die ihr einer Lüge huldigt, die wahre Religion des wahren Gottes aber nicht nur missachtet, sondern überdies bekämpft und (so) das wahre Verbrechen des wirklichen Religionsfrevels (*irreligiositas*) begeht“ (24,1f.). Auch wird die (nicht allein ciceronianische) Idee<sup>53</sup> zurückgewiesen, die Götter hätten „zum Lohn für die allergewissenhafteste Religionsausübung“ (*pro merito religiositatis diligentissimae*) der Römer Rom zu ungeahnter Größe verholfen (25,1–26,3; Zitat: 25,2), und endlich die Standhaftigkeit der Christen gerühmt, welche sich, allem Wüten der (hinter all

<sup>53</sup> Vgl. Cic. *Har. resp.* 9,19.

den Verleumdungen und Verfolgungen der Christen steckenden) Dämonen zum Trotz, „wegen eigensinnigen Beharrens im Glauben (*pro fidei obstinatione*)“ verurteilen lassen (27,1–7; Zitat: 27,7).

In dem Epilog (*Apol.* 46–50), wird auch die Stellung des Christen zur paganen Philosophie thematisiert, ein Thema, das bisher in dieser Schrift lediglich gestreift wurde.<sup>54</sup> Wir können darauf aber unmöglich noch näher eingehen. Nur so viel sei gesagt: Es klingt zweifellos wie eine eindeutige Absage, wenn es da beispielsweise heißt: „Was also haben der Philosoph und der Christ, der Schüler Griechenlands und der des Himmels [...] gemein?“ (*Adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli ... ?*, *Apol.* 46,18).<sup>55</sup> Das sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass nicht nur Tertullians philosophischer Schulsack ziemlich gut gefüllt war, sondern dass auch sein Verhältnis zur paganen Philosophie in Wahrheit allenfalls als ambivalent bezeichnet werden kann. Es besteht „nach dem übereinstimmenden Urteil der Forschung in der ausdrücklichen Kritik antiker philosophischer Lehrmeinungen einerseits und der latenten Rezeption antiker Philosopheme zur Entwicklung einer theologischen Systematik andererseits“.<sup>56</sup>

#### 4.5. Origenes im Gespräch mit Kelsos

Der erste literarisch fassbare, als Philosoph von Rang ausgewiesene Kritiker des Christentums, Kelsos,<sup>57</sup> hatte sich auf seinen Angriff auf das Christentum gründlich vorbereitet. Das hat auch Origenes (183/187–253/254) keineswegs in Abrede gestellt, auch wenn er ihn – fälschlicherweise – eher als Epikureer wahrnahm und entsprechend einordnete.<sup>58</sup> Dessen vollständig auf Griechisch überlieferte Entgegnung (*Wider des Kelsos Schrift mit dem Titel ‚Wahre Lehre‘*, Πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον Κέλσου ἀληθῆ

<sup>54</sup> Vgl. *Apol.* 11,5; 22,2; 23,13; 24,2; 40,4 und dazu besonders BECKER 1954, 269–306; GEORGES 2011, 637–747.

<sup>55</sup> Vgl. auch das noch bekanntere „Was hat Athen mit Jerusalem, was die (platonische) Akademie mit der Kirche zu schaffen?“ (*Quid ergo Athenis et Hierosolymis, quid academiae et ecclesiae?*) aus der Hauptschrift des Ketzterbestreiters Tertullian *Über die Prozesseinreden der Häretiker* (*Praescr.* 7,9), worin es um die Abwehr der Philosophie als „Mutter der Häresie“ geht.

<sup>56</sup> M.-A. ARIS, „Q. Septimius Florens Tertullianus“, in: RIEDWEG / HORN / WYRWA 2018, § 96 (Zitat: 917).

<sup>57</sup> S. oben (Anm. 1).

<sup>58</sup> Vgl. Orig. *Cels.* I 8.10.21; II 60; III 35.80; IV 4.54.75.83; V 3, allerdings mit der Einschränkung, dass er „in vielen Punkten Platon folgen möchte“ (καὶ γὰρ ἐν πολλοῖς πλατωνίζειν θέλει, IV 83,38f.), welchen er „oft genug mit Respekt“ erwähne (ὄν πολλάκις ἐσέμνυνεν, VI 47,14f.). Entscheidender Gesichtspunkt für die irreführende Einordnung des Kelsos ist stets die nach Meinung des Kritikers zu kritisierende Leugnung der göttlichen Providenz. – Als Textgrundlage wird hier und im Folgenden die zweisprachige Ausgabe von M. BORET, *Contre Celse*. SC 132; 136; 147; 150 (Paris 1967–1969) benutzt.

λόγον), verfasst nach 246, ist, im Unterschied zu den bisher betrachteten frühchristlichen Apologien, am Vorbild philosophisch-polemischer Abhandlungen orientiert und enthält somit, nach einem Vorwort, die Widerlegung des Bezugstextes durch wörtliche Anführung kürzerer oder längerer Textabschnitte mit anschließender Kritik. Ihr ist es ausschließlich zu verdanken, dass wir vom Ἀληθῆς Λόγος des Kelsos noch immer weit mehr kennen als nur den Titel sowie die Tendenz in gegnerischer Perspektive.

Kelsos besaß danach nicht nur eine ausgebreitete Bibelkenntnis, selbst ‚Apokryphen‘ eingeschlossen. Er war vielmehr auch vertraut mit der aktuellen Situation des Christentums und seinen inneren Spannungen und Spaltungen.<sup>59</sup> Und, was für uns von besonderem Interesse ist, er hatte bereits von allerlei apologetischen Versuchen gehört oder gelesen, auf Kritik am Christentum zu reagieren, die ihn allerdings wenig überzeugten; er fand sie eher lächerlich.<sup>60</sup> Ferner wusste er, was Christen gegen die Hersteller von Götterbildern, unter Umständen moralisch völlig verkommene Subjekte, einzuwenden haben.<sup>61</sup> Auch was sie von sichtbaren Göttern in Menschengestalt wie den Dioskuren Kastor und Pollux oder Herakles, Asklepios und Dionysos halten,<sup>62</sup> war ihm nicht verborgen geblieben, genau so wenig, wie sie „diejenigen belächeln, die Zeus verehren, obgleich sein Grab in Kreta gezeigt wird“ (καταγελῶμεν τῶν προσκυνοῦντων τὸν Δία,

<sup>59</sup> Vgl. dazu jetzt bes. ARNOLD 2016, *passim*. Hierin werden auch die Erkennbarkeit von Zitaten aus dem *Alethes Logos*, ferner die Wörtlichkeit der Kelsoszitate bei Origenes und endlich die Vollständigkeit der Fragmente aus dem *Alethes Logos* nicht nur in der Einleitung als Kernprobleme benannt, sondern auch im Ganzen des voluminösen Werkes detailliert diskutiert; auf dieser Basis wird dann auch eine Rekonstruktion der Kelsoschrift, zumindest ihrer Struktur, versucht.

<sup>60</sup> Vgl. *Cels.* II 44,2–6. Danach lässt Kelsos den fiktiven jüdischen Christenuskritiker sagen: „Wenn ihr (*scil.* die Christen) wegen der Dinge, durch die ihr in lächerlicher Weise getäuscht wurdet, unangebrachte Rechtfertigungen findet und meint, ihr würdet euch wahrhaft rechtfertigen (εἴπερ ἀτόπους ἀπολογία εὐρίσκοντες, ἐφ’ οἷς καταγελάστως ἐξηπατήθητε, οἷσθε ἀληθῶς ἀπολογεῖσθαι), was hindert daran, auch andere, solche, die nach einer Verurteilung noch elender davonkamen (*scil.* als Jesus), für noch größere und göttlichere Boten (ἄγγελοι) zu halten als diesen?“ (Übers. ARNOLD 2016, 326). Oft genug, so bemerkt auch Origenes, lässt Kelsos seinen „Juden“ Dinge sagen, die wahrlich nicht spezifisch „jüdisch“ sind (vgl. *Cels.* I 28,4–6); ob auch hier, ist kaum auszumachen.

<sup>61</sup> Vgl. *Cels.* I 5. Kelsos bespricht hier nach dem Bericht des Origenes die für die Christen charakteristische Einstellung zu dem genannten Problem, kritisiert sie jedoch nicht, sondern unterstützt sie vielmehr, bestreitet jedoch deren Originalität unter Hinweis auf Heraklit, *fr.* 22 B 5 DK, und Herodots Nachricht (I 131) über eine entsprechende Einstellung der Perser. Origenes ergänzt das noch unter Verweis auf Zenon von Kition (*SVF* 1,265) und erklärt solche Übereinstimmungen damit: „Offensichtlich ist auch im Hinblick auf diese Lehre mit dem Griffel Gottes ‚in die Herzen‘ der Menschen geschrieben, was zu tun sei“ (Σαφές οὖν ὅτι καὶ περὶ τούτου τοῦ δόγματος γέγραπται „ἐν ταῖς καρδίαις“ [vgl. 1 Kor 2,15] τῶν ἀνθρώπων γράμμασι θεοῦ τὸ πρακτέον).

<sup>62</sup> Vgl. *Cels.* VII 35 a und b mit III 17–42, bes. 22.



ἐπεὶ τάφος αὐτοῦ ἐν Κρήτῃ δεύκνυται),<sup>63</sup> oder wie sie über die Tiergötter Ägyptens spotten.<sup>64</sup>

Aus dieser knappen Übersicht geht bereits hervor, dass die Beschäftigung mit der Götterkritik der Christen, der er sich im Übrigen teilweise anzuschließen vermag,<sup>65</sup> in der Polemik des Kelsos keinen allzu großen Stellenwert besitzt. Logischerweise spielt sie auch in der Antwort des Origenes keine erhebliche Rolle. Viel wichtiger ist beiden offensichtlich die Allegorisierung oder Metaphorisierung von Mythen bzw. Mysterien.<sup>66</sup>

Das gilt vor allem für Kelsos. Zwar will dieser anscheinend von einem ‚tieferen Sinn‘ der jüdisch-christlichen Bibel nichts wissen und kritisiert alle „tropologischen und allegorischen“ Rettungsversuche,<sup>67</sup> er sieht darin Ausflüchte aus Scham<sup>68</sup> und findet, dass die Allegorisierungen der biblischen „Mythen“ noch „abstoßender und unsinniger“ anmuten als die Mythen selbst (αἰ οὖν δοκοῦσαι περὶ αὐτῶν ἀλληγορίαὶ γεγραφῆναι πολὺ τῶν μύθων αἰσχίους εἰσὶ καὶ ἀτοπώτεροι).<sup>69</sup> Allerdings räumt er ein, dass es unter Juden wie Christen durchaus allegorische Schriftauslegung aus ehrenwerten Gründen gibt, „gewisse maßvolle und vernünftige Leute (ἐπιεικεῖς), die über das Rüstzeug zur Allegorie verfügen (ἐπ’ ἀλληγορίαν ἐποίμουσ)“.<sup>70</sup> Und dies Eingeständnis mag wiederum Origenes dazu bewogen haben, Kelsos zwar ein Stück weit mit gleicher Münze heimzuzahlen, indem er etwa bemerkt, dieser habe offensichtlich vergessen, was alles seine Götter im Mythos „sich herausnahmen, taten und erlitten“ (τετολημκέναι καὶ πεπονηκέναι καὶ πεπονθέναι), während der von

<sup>63</sup> *Cels.* III 43. H. Chadwick bemerkt dazu in seiner kommentierten Übersetzung von *Contra Celsum* (CHADWICK 1965, 157): „This is evidence that Celsus had read Christian apologists.“ Er verweist u.a. auf Tatian, *Or.* 27; Athenag. *Leg.* 30; Theoph. *Autol.* I 10. Das Grab des Zeus „taucht als götterkritisches Motiv“, nach Cicero, *Nat. deor.* III 21,53, „auch mehrfach bei Tatians Zeitgenossen Lukian auf: *JTr.* 45; *Tim.* 6; *Sacr.* 10; *Philops.* 3; *Deor. Conc.* 6“ (NESSELRATH 2016, 163 zur Tatianstelle, *Or.* 27,4).

<sup>64</sup> Vgl. *Cels.* III 19. Nach CHADWICK (1965, 157) diene solcher Spott in der pyrrhonischen Skepsis als Argument gegen die traditionelle Religion (vgl. Sext. Emp. *P.H.* III 219) und wurde, eventuell vermittelt durch Juden (vgl. z.B. Joseph. *Ap.* II 7, 81; Aristeas 138), zum Gemeinplatz in der frühchristlichen Apologetik (vgl. J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers* [London / New York 1889] Bd. 2/2, 510f.).

<sup>65</sup> Vgl. *Cels.* I 5; VII 62.

<sup>66</sup> Es besteht ein enger Zusammenhang, schon weil im Verlauf von Mysterienfeiern wohl in der Regel auch Elemente des Mythos dargestellt wurden; vgl. hierzu wie überhaupt zum Folgenden den Schlussteil der Untersuchung von ARNOLD 2016, Teil III („Gestufte Einführung in Gotteserkenntnis und Anleitung zu religiöser Praxis“), bes. Kap. 6 („Mysterienmetaphorik und Stufen der Einweihung im *Alethes Logos*“). Zum Zusammenhang zwischen Mythos und Mysterium s. ebd., 483 mit Anm. 309, 505 u.ö. („Zeigen“ der Gottesbilder auf dem Höhepunkt der Einweihung, der – natürlich intelligiblen – „Gottesschau“ [ἐποπτεία]).

<sup>67</sup> Vgl. *Cels.* I 17 (mit der Diskussion bei ARNOLD 2016, 79–82); IV 50; VI 29 u.ö.

<sup>68</sup> Vgl. *Cels.* IV 48.

<sup>69</sup> *Cels.* IV 51,3f.

<sup>70</sup> *Cels.* I 27,20–23; vgl. I 17,22–27; IV 48,3f.50,26–30.

ihm attackierte Mose dergleichen weder Gott noch den Engeln, ja, in dem Maße nicht einmal den Menschen zugeschrieben habe.<sup>71</sup> Auch hält er ihm völlig zu Recht vor, selbst in großem Stile Mythenallegorie zu betreiben.<sup>72</sup> Origenes reitet auf diesem Argument aber auch nicht herum, wohl weil er sich der Nähe seiner eigenen Biblexegese zu Kelsos und dessen Mythen- bzw. Mysterienmetaphorik, als wesentlichem Bestandteil der *Wahren Lehre*, viel zu sehr bewusst ist.

Kelsos' *Alethes Logos* ist ja weit mehr als antichristliche Polemik, nämlich, wie schon der Titel ankündigt, „Lehre“ im Sinne der Belehrung über die „Wahrheit“. Wie nun bei ihm „Ausdrucksweise und Struktur“ seiner Schrift „in erheblichem Maß von Mysterienmetaphorik bestimmt“ sind und die „Hinführung zur Gotteserkenntnis [...] nach dem Modell der drei Stufen einer Mysterieneinführung (κάθαρσις bzw. ἔλεγχος, διδασχί, ἐποπτεία) gestaltet“ wird,<sup>73</sup> so sieht man auch Origenes Mysterienterminologie und Mysterienmetaphorik aufnehmen. Dafür muss ein einziges Beispiel genügen. In *Cels.* III 59 zitiert er Kelsos mit einer eigenartigen sog. ‚Prorrhesisformel‘. Mit solchen Formeln wurden üblicherweise vor der eigentlichen Mysterienweihe die Zulassungsbedingungen öffentlich bekannt gegeben.<sup>74</sup> Und nach diesem Muster stellten sich offensichtlich beide, Kelsos wie Origenes, eine in Stufen erfolgende Hinführung zu wahrer Gotteserkenntnis vor. Nach Kelsos müsste nun die Formel entsprechend der für ihn absurden Werteordnung der Christen folgendermaßen lauten: „Wer ... ein Sünder, wer unverständlich, wer unmündig, kurzum: wer ein armer Teufel (κακοδαίμων) ist, den wird das Himmelreich aufnehmen (τοῦτον ἢ βασιλεία τοῦ θεοῦ δέξεται)“.<sup>75</sup> Origenes hält dagegen, und er lässt zugleich erkennen, „dass er sowohl die Worte des Kelsos als Hinweis auf ‚Mysterien‘ (in übertragenem Sinn) versteht wie auch selbst in diesen Kategorien denkt“:<sup>76</sup> auf den Unterschied komme es den Christen an, darauf nämlich, ob man Böse und somit seelisch Kranke zur heilenden Behandlung einlädt (ἐπι θεραπειάν καλεῖν) oder aber solche, die „schon rein“ sind (vgl. Joh 15,3), zu den „tieferen Geheimnissen“ (ἐπι δὲ τὰ μυστικώτερα), zu „Erkenntnis und Wissen der göttlicheren Dinge“ (ἐπι

<sup>71</sup> *Cels.* I 17,2; vgl. ebd. 17,5–22.

<sup>72</sup> Vgl. *Cels.* VI 42.

<sup>73</sup> ARNOLD 2016, 518.

<sup>74</sup> Vgl. zu diesem Brauch etwa Lukian, *Alex.* 38, sowie die zahlreichen Belege bei RIEDWEG 1987, 78–80. 84.

<sup>75</sup> *Cels.* III 59,10–13. Mehrere Kapitel zuvor (III 44,4–7) wird bereits folgende Prorrhesisformel des Kelsos zitiert: „Kein Gebildeter (πεπαιδευμένος) soll herzutreten (προσείτω), kein Weiser, kein Besonnener (φρόνιμος)! Denn das halten wir für übel (κακά). Sondern: wenn einer unwissend (ἀμαθής), wenn einer unvernünftig, wenn einer ungebildet, wenn einer unmündig (kindisch [νήπιος]) ist, soll er getrost kommen (θαρορῶν ἤκετα).“

<sup>76</sup> ARNOLD 2016, 486.

τῶν θειοτέρων γυνῶσιν καὶ ἐπιστήμην) hinführt.<sup>77</sup> Entsprechend würde dann die Prorrhesisformel der Christen korrekt zu lauten haben: „Wer rein ist an den Händen (vgl. 1 Tim 2,8) [...] nicht nur von jeglichem Verbrechen, sondern auch von den Verfehlungen, die für geringer geachtet werden, der lasse sich mit Zuversicht einweihen in die Mysterien der Jesu (Geist) gemäßen Gottesverehrung (θαροῶν μείσθω τὰ [...] μυστήρια τῆς κατὰ Ἰησοῦν θεοσεβείας)“.<sup>78</sup>

Trotz aller Nähe bleibt jedoch Kelsos wie Origenes, jedem auf seine Weise, bewusst, ein Brückenschlag zwischen Platonismus und Christentum sei alles andere als mühelos zu bewerkstelligen; und jede bloße ‚Synthese‘ müsse oberflächlich bleiben. Doch ist davon hier nicht weiter zu reden.

#### 4.6. Euseb von Caesarea

Als Schüler und Mitarbeiter des großen Origenesverehrer Pamphilos<sup>79</sup> ließ sich Euseb (um 260–340) in seiner Jugend für den Plan einer Wiederbelebung und Erweiterung der Bibliothek des Origenes in Caesarea gewinnen. Nach dem Märtyrertod seines Lehrmeisters (310) als dessen Erbe in den Besitz einer immensen Gelehrtenbibliothek gelangt,<sup>80</sup> verfügte er über eine literarische Bildung mit historischem, theologischem und philosophischem Schwerpunkt, die in seiner Zeit, unter Christen zumindest, gewiss ihresgleichen suchte.<sup>81</sup>

Dies hat sich gerade auch in seinem apologetischen Hauptwerk niedergeschlagen, der schon erwähnten *Vorhalle des Evangeliums* (Ἐὐαγγελικὴ προπαρασκευή, *Praeparatio evangelica*).<sup>82</sup> Das 15 Bücher umfassende und

<sup>77</sup> Vgl. *Cels.* III 59,16–18.60,25–27.

<sup>78</sup> *Cels.* III 60,3–17; vgl. auch die Fortsetzung 60,17–24.

<sup>79</sup> Vgl. zu ihm M. ZAMBON, „Pamphilos“ in: RIEDWEG / HORN / WYRWA 2018, § 102.

<sup>80</sup> Vgl. A. CARRIKER, *The Library of Eusebius of Caesarea*. SVigChr 67 (Leiden 2003); M. FRENCHKOWSKI, „Studien zur Geschichte der Bibliothek von Cäsarea“, in: T. KRAUS / T. NICKLAS (Hg.), *New Testament manuscripts. Their Texts and Their World*. TENT 2 (Leiden 2006) 59–104.

<sup>81</sup> Vgl. zu ihm STRUTWOLF 1999, basierend auf seiner Münsteraner Habil.-Schrift (1996) unter dem Titel „Demonstratio evangelica“; der starke Bezug zu Eusebs „apologetischem System“ hat sich auch in der Überarbeitung durchgehalten, weshalb Strutwolds Monographie in unserem Zusammenhang unbedingt zitiert zu werden verdient; anders sieht es anscheinend J. ULRICH, „Wie verteidigte Euseb das Christentum? Eine Übersicht über die apologetischen Schriften und die apologetische Methode Eusebs von Caesarea“, in: JACOBSEN / ULRICH 2007, 49–74, der sie unerwähnt lässt. Ganz auf das Doppelwerk (*Praep. ev.*, *Dem. ev.*) fokussiert ist auch H. STRUTWOLF, „Eusebios von Caesarea“, in: RIEDWEG / HORN / WYRWA 2018, § 121.

<sup>82</sup> In Betracht käme in zweiter Linie noch die Auseinandersetzung mit der antichristlichen Polemik des Sossianos Hierokles unter dem Titel *Philalethes* (*Contra Hieroclem*), eine Polemik, die schon deshalb ernstzunehmen war, weil ihr Verfasser hohe politische Ämter zur Zeit Kaiser Diokletians bekleidete. Doch kann sie deshalb hier unberücksichtigt bleiben, weil sie nach Eusebs Informationen zur Hälfte aus Anleihen bei Kelsos (und Por-

vollständig im griechischen Original erhaltene Werk ist, von seiner zeitbezogenen apologetischen Zwecksetzung abgesehen, bis heute von größter Bedeutung, weil darin in bedeutendem Umfang christliche wie nichtchristliche Quellen, wenn auch nur im Auszug, erhalten geblieben sind, die sonst nirgends mehr greifbar wären. Von vornherein als 1. Teil eines als *Beweis anhand des Evangeliums* (Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις, *Demonstratio evangelica*) betitelten monumentalen apologetischen Systems geplant<sup>83</sup> und in den Jahren 312–324 entstanden, werden darin zwei Vorwürfe aufgegriffen und zurückgewiesen:<sup>84</sup> zum einen der Vorwurf, die Christen hätten sich grundlos von der paganen Religion der Väter abgewendet, zurückgewiesen mithilfe des Aufweises der Unhaltbarkeit dieser religiösen Tradition, welcher die Abkehr der Christen im Gegenteil als wohlbegründet und vernünftig erscheinen lasse (Buch I 5,10–VI 11,83); zum anderen der Vorwurf, sie hätten sich den „fremden und von allen verworfenen jüdischen Fabeln“ (τῶν δ' ὀθνείων καὶ παρὰ πᾶσι διαβεβλημένων Ἰουδαϊκῶν μυθολογημάτων) zugekehrt,<sup>85</sup> was erstens mit der herausragenden Lebensführung und Lehre der jüdischen Gerechten und Propheten und zweitens mit dem „Altersbeweis“, d.h. (der These von) der Priorität der hebräischen vor der paganen Philosophie, gerechtfertigt wird (Buch VII–XV 62,18). Auf den dritten Vorwurf an die Adresse der Christen, die jüdischen Schriften zu missbrauchen, ohne sich der jüdischen Lebensweise anzuschließen, antwortet die (nur noch unvollständig überlieferte) *Demonstratio evangelica*.<sup>86</sup>

In den uns vor allem interessierenden ersten sechs Büchern von *Praep. ev.* wird die bisherige Religionsgeschichte von „Hellenen“ wie „Barbaren“

---

phyrios) bestand, auf die Euseb deshalb – unter Verweis auf Origenes' *Contra Celsum* – nicht weiter eingeht; zur anderen Hälfte führt sie auf der Basis von Philostrats (mit einer Fülle von erfundenem Material arbeitenden) Biographie des Neupythagoreers Apollonios von Tyana (gest. um 120 n. Chr.) – einen „Vergleich“ (σύγκρισις) von dessen Auftreten mit Leben und Leistung Jesu vor, den Euseb gründlich und mit Lust zerpfückt.

<sup>83</sup> Vgl. die Einleitung: *Praep. ev.* I 1,1–13 (5,3–8,12 MRAS) mit dem Rückblick auf das gesamte Vorhaben zu Beginn von Buch XV (1,1–9 [343,3–345,14 MRAS]).

<sup>84</sup> Vgl. ebd. I 2,1–4 (8,20–9,15 MRAS). U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, „Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen“, *ZNW* 1 (1900) 101–105 und A. VON HARNACK, *Porphyrius. Gegen die Christen. 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, APAW.PH 1916, 1 (Berlin 1916) wollten den ganzen Passus Porphyrios zuschreiben; doch muss der Anfang (2. 1 und 2) von Euseb stammen (zu dem rätselhaften [τίνες ὄντες] ἐπὶ τὴν γράφην παρεληλύθαμεν sollte überlegt werden, ob γράφη hier nicht „Anklage“ statt „[Hl.] Schrift“ oder gar „Schriftstellerei“ bedeutet; letzteres würde nämlich nur den einen Schriftsteller, Euseb, betreffen. Es geht aber um die Beschuldigung und die Verteidigung des Christentums schlechthin!).

<sup>85</sup> *Praep. ev.* I 2,3 (9,8f. MRAS).

<sup>86</sup> Mit dem Versuch nachzuweisen, dass sämtliche im NT enthaltenen spezifisch christlichen Offenbarungswahrheiten bereits im AT angekündigt worden sind, so dass die bis ins Detail des Lebens Jesu gehende „Erfüllung“ sowohl die Wahrheit des Christentums als auch die göttliche Herkunft des AT zu stützen vermag.

(besonders Phönikiern und Ägyptern) als eine einzige Verfallsgeschichte dargestellt, vom ursprünglichen ‚Atheismus‘ der gefallenen Menschheit (mit Ausnahme der Juden) angefangen, über die kultische Verehrung der Gestirne (Buch I–III) bis hin zur auf dämonischen Trug zurückgehenden Verehrung von Götterbildern in den einzelnen lokalen Kulturen weltweit (Buch IV–VI).

Es ist kaum denkbar, dass in einer so berühmten Bibliothek wie der von Caesarea Maritima die Schriften der älteren Apologeten wie auch diejenigen Lukians von Samosata nicht vorhanden gewesen sein sollten. Umso auffälliger ist, dass nicht nur Aristides und Theophilus etwa, sondern auch Athenagoras genauso wie Lukian mit keinem Wort erwähnt werden, geschweige denn, dass Euseb sie zitiert hätte. Für eine Apologetik, wie sie die Vorgänger – bis auf einen, nämlich Clemens von Alexandria – verstanden und praktizierten, aber auch für den Götterspott Lukians scheint für diesen kein Bedarf bestanden zu haben.<sup>87</sup> Aber auch Tatian, der ‚Barbarenphilosoph‘, kommt erst im zweiten Teil von *Praep.* zu Wort. Er scheint für Euseb ausschließlich zum Thema „Altersbeweis“ interessant gewesen zu sein, das dort ausführlich traktiert wird; insgesamt acht Kapitel seiner *Oratio ad Graecos* werden in diesem Zusammenhang vollständig zitiert.<sup>88</sup>

Umso ausgiebiger greift Euseb auf Philosophie, Dichtung und Geschichtsschreibung von „Hellenen“ wie „Barbaren“ zurück, wo er genügend Belege dafür zu finden glaubt, dass es der Abkehr der Christen vom Polytheismus und Bilderkult der ‚Heiden‘ wahrlich nicht an triftigen Gründen mangelt. Man gewinnt bei der Lektüre von Anfang an den Eindruck, als habe ihn *ein* Vorwurf besonders schwer getroffen und ihn gedrängt, mithilfe eines nahezu erdrückenden Materials aus möglichst nichtchristlicher Quelle den Gegenbeweis anzutreten und damit den Gegner mit den eigenen Waffen zu schlagen. Es ist die „Unterstellung einiger“ (Kritiker wie des Kelsos und des Porphyrios), „das Christentum“ dulde und „wahre keinen Funken Vernunft, sondern diejenigen, die den (Christen-)Namen zu tragen beehrten, verschafften (bloßem) Meinen durch unbegründeten Glauben und ungeprüfte Zustimmung Geltung“ (τὸν χριστιανισμόν τινες οὐδένα λόγον ἀποσώζειν, ἀλόγῳ δὲ πίστει καὶ ἀνεξετάστῳ συγκαταθέσει τοὺς τῆς προσηγορίας ἐφιμεμένους τὸ δόξαν κυροῦν ὑπειλήφασι).<sup>89</sup> Ob man seine Argumentation in jedem Fall überzeugend findet und ob sie den zitierten Autoren immer gerecht wird,

<sup>87</sup> Wie er über die Versuche seiner Vorgänger hinauszuführen gedenkt, darüber lässt Euseb den Leser von Beginn an nicht im Unklaren: s. *Praep. ev.* I 3,3–5 (10,17–28 MRas); vgl. dazu STRUTWOLF 1999, 377f.

<sup>88</sup> Tatian, *Or.* 31 und 36–42 = Euseb, *Praep. ev.* X 11,1–5 und 6–35.

<sup>89</sup> *Praep. ev.* I 1,11 (7,22–24 MRas).

steht hier nicht zur Debatte. Aber ein Bemühen um sorgfältige Begründung ist Euseb schwerlich abzusprechen.<sup>90</sup>

Es ist bemerkenswert und passt zu dem bisher Gesagten, wie Euseb mit dem Problem der Mythenallegorisierung umgeht, einem Thema, das er natürlich anspricht, wenn auch eher beiläufig. Er weiß (aus Philons von Byblos *Phoinikischer Geschichte*) und erwähnt es, wie früh bezeugt und verbreitet allegorische Deutungen sind.<sup>91</sup> Soweit es um die Allegorisierung von Göttermythen geht, übt auch er Kritik; aber wie geschieht das? Nicht wie bei Tatian, der kritisiert, dass die Allegorisierung zu anderen Ergebnissen führe, als dem Wortlaut der Mythen entspreche (s.o.); nicht auch wie bei Athenagoras, der ein an der Bibel orientiertes, dogmatisches Urteil ins Spiel bringt und damit wohl nur offen ausspricht, was Tatian mindestens im Sinn hat (s.o.). Euseb hingegen kritisiert an der beliebten φυσιολογία της Ἑλληνικῆς θεολογίας,<sup>92</sup> d.h. der von Tatian zurückgewiesenen Allegorisierung der Göttermythen „mehr ins Physikalische hin“ (s.o.), dass dabei heillose Widersprüche heraufbeschworen würden, und zwar keineswegs nur im Hinblick darauf, wie sich die Alten, Plutarch zufolge, die Mythen von Zeus, Kronos, Rhea, Hera etc. zurechtlegten;<sup>93</sup> ja, die paganen Götter selbst bekräftigten durch ihre Orakel teils die volkstümliche Auffassung von den Göttermythen im Gegensatz zu der der Philosophen, lehnten also die Mythenallegorisierung ab, teils stimmten sie ihr zu.<sup>94</sup> An eine grundsätzliche Verwerfung der Allegorisierung als hermeneutische Methode ist bei Euseb nirgends gedacht. Sie wird von ihm vielmehr ausdrücklich gebilligt im Blick auf die Gesetzesauslegung durch hellenistische Juden wie Josephus, Aristéas, Aristobul und Philon von Alexandria<sup>95</sup> – und praktiziert in großem Stil, ohne dass er sich bemüßigt fühlte, sich zu rechtfertigen.

Das allegorisch interpretierte AT als Dokument der „hebräischen Philosophie“ ist für ihn auch der Maßstab zur Beurteilung der Weisheit der „Hellenen“ und „Barbaren“. Soweit sich ein Einklang herstellen lässt, ist vor allem die Philosophie Platons und der Platoniker als „Vorhalle“ und

<sup>90</sup> Selbst der nicht selten hyperkritische GEFFCKEN (1907, 308f.) räumte ein: Euseb „hat Clemens' Werk vollendet, aber mit unendlich viel reiferer Methode, die uns zeigt, was das Christentum binnen eines Jahrhunderts gelernt hat. Wir wissen, dass auch er große Flüchtigkeiten begangen hat“, dass auch ihm „Entstellungen der Wahrheit“ vorzuwerfen sind, „aber der Plan seines Buches ist groß und tief und die Ausführung kann zum besten Teile als gelungen bezeichnet werden“, was dann auf den folgenden Seiten (bis 312) mit Beispielen untermauert wird.

<sup>91</sup> Vgl. *Praep. ev.* I 10,39 (50f. MRAS).

<sup>92</sup> *Praep. ev.* III 2,1 (110,7f. MRAS).

<sup>93</sup> Vgl. *Praep. ev.* III 13,11–14 (147,19–148,16 MRAS).

<sup>94</sup> Vgl. *Praep. ev.* III 14,1–15,5 (151,16–155,22 MRAS).

<sup>95</sup> Vgl. *Praep. ev.* VIII 8,56f. (443,10–19 MRAS); 9,38 (451,3–10); 10,18f. (454,9–22); 11,1–19 (455,1–457,11).

„Vorbereitung des Evangeliums“ hoch willkommen.<sup>96</sup> Andernfalls unterliegt sie im selben Maße der Kritik wie die vorplatonische Naturphilosophie, aber auch die weitere Lehrentwicklung der Akademie nach dem Tode Platons bis hin zum Aristotelismus und zur Stoa. Ganz zum Schluss allerdings glaubt sich Euseb für seine Kritik auch noch auf ein Zeugnis des „Allerweisesten unter den Griechen“, Sokrates, berufen zu können!<sup>97</sup>

#### 4.7. Ausblick

Die außerordentliche Materialfülle und die strenge Systematik, in der die reichlich zitierten, überwiegend paganen Quellen dargeboten und besprochen werden, berechtigen in der Tat dazu, Euseb als „wichtigste(n) Vertreter der griechischen Apologetik“ des 4. Jahrhunderts zu bezeichnen.<sup>98</sup> Bedenkt man zudem, in welch großem Umfang Spätere auf Euseb<sup>99</sup> zurückgegriffen haben, so wird deutlich, dass seine Sonderstellung innerhalb der griechischen Apologetik nicht auf das 4. Jahrhundert beschränkt blieb. Genannt seien nur die wichtigsten: der unbekannte Verfasser der pseudo-justinischen Schrift *An die Griechen über die wahre Religion*,<sup>100</sup> ferner Athanasios von Alexandria in seinem Doppelwerk *Wider die Heiden* und *Über die Fleischwerdung des Logos*<sup>101</sup> Kyrill von Alexandria in seiner (nur fragmentarisch erhaltenen) Replik auf Kaiser Julians Christenpolemik (*Wider*

<sup>96</sup> Das wird in den Büchern X–XIII näher entfaltet, wobei die Übereinstimmungen der verschiedenen Traditionen durch die namentlich bei „Barbaren“ verbreitete These vom „Diebstahl der Hellenen“ bzw. den „Altersbeweis“ (Mose als Quelle der Philosophie Platons) begründet und erklärt werden (s. bes. *Praep. ev.* X [555–613 MRAS]).

<sup>97</sup> Xenoph. *Mem.* I 1,11–16; zit. *Praep. ev.* XV 62,1–6 (422,20–423,20 MRAS) wie teilweise schon I 8,15 und 16 (32,20–24 und 33,2–10 MRAS). Entfaltet wird die Philosophenkritik in den letzten drei Büchern von *Praep. ev.* (XIII 14 bis XV 61).

<sup>98</sup> BARNARD 1978, 398.

<sup>99</sup> Bei einigen, bes. Athanasios und Theodoret, kommt als Bezugstext zum apologetischen Doppelwerk (*Praep. ev.* und *Dem. ev.*) hinzu die nur syrisch erhaltene *Theophanie* (verf. entweder bald nach 324 oder erst in den 30er Jahren), die einerseits den Charakter einer *Epitome* (Kurzfassung) von *Praep. ev.* und *Dem. ev.* hat, andererseits aber eine Weiterführung darstellt unter Konzentration auf einen einzigen Zentralgedanken der christlichen Tradition, den der Manifestationen des göttlichen Logos (daher der Titel); vgl. die Ausgabe von H. GRESSMANN, *Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferung*. GCS 11,2 (Berlin<sup>2</sup> 1991).

<sup>100</sup> Möglicherweise Markell von Ankyra; vgl. zu diesem Werk die vorzügliche Untersuchung C. RIEDWEG, *Ps.-Justin (Markell von Ankyra?)*, *Ad Graecos de vera religione* (bisher „*Cohortatio ad Graecos*“). *Einleitung und Kommentar*. SBA 25,1/2 (Basel 1994).

<sup>101</sup> Athanasius, *Contra Gentes* und *De incarnatione verbi*; vgl. dazu die kommentierten Übersetzungsausgaben von E. P. MEIJERING, *Athanasius. Contra gentes*. PP 7 (Leiden 1984) und Ders., *Athanasius. De incarnatione verbi. Einl., Übers., Kommentar* (Amsterdam 1989) sowie neuerdings STRUTWOLF 1999, 377f., und U. HEIL, „Athanasius und Eusebius. Zum Rückgriff des Athanasius auf Euseb von Caesarea“, in: JACOBSEN / ULRICH 2007, 189–214.

die Galiläer)<sup>102</sup> und dessen Zeitgenosse Theodoret von Kyrrhos in seiner *Therapie hellenischer Krankheiten*.<sup>103</sup>

Im Westen kam dem Gelehrten und Bischof Euseb an Bedeutung für die christliche Apologetik zunächst nur Tertullian gleich,<sup>104</sup> bis Augustin sein Riesenwerk über die *Bürgerschaft Gottes* (*De civitate Dei*) verfasste (413–426).<sup>105</sup> Damit war zweifellos eine neue Situation entstanden, was nicht allein darin seinen Grund hat, dass sich dieses Werk auf einem bislang unerhört hohen theologischen Niveau bewegt. Vielmehr hat es gewiss auch damit zu tun, dass es nicht länger (wie im Fall von Tertullians *Apologeticum*) die Stoa, sondern den Neuplatonismus zu *dem* herausfordernden philosophischen Gegenüber hatte.

Gleichwohl blieb es dabei: Christentum und Paganismus standen einander hinsichtlich des Gottesverständnisses und der Formen der Gottesverehrung bis zum Ende der Antike verständnislos gegenüber; der wechselseitig erhobene Vorwurf des ‚Atheismus‘ war naheliegend und nachvollziehbar. Ein Brückenschlag jedenfalls zur traditionellen paganen Religion galt allen christlichen Autoren, nicht nur denen, mit denen wir uns hier beschäftigten, als unmöglich. Darum stieß *Götterkritik* bei ihnen auf ein eher begrenztes Interesse und hatte je länger, je mehr nur die Funktion, Raum zu schaffen für ein anderes Denken über Gott. *Götterspott* war erst recht nur für die wenigsten eine Verlockung. Aussichtsreich hingegen erschien das Gespräch mit der paganen Philosophie, zumal wenn diese wie diejenige Platons und des Mittel- und Neuplatonismus philosophischen Lern- und Erkenntnisprozess und Mysterienstruktur parallelisierte.

Weil sich diese Entwicklung bereits bei Euseb auf das deutlichste abzeichnete und die Weichen gestellt waren, konnte unser Überblick auch bei ihm seinen Abschluss finden.

<sup>102</sup> Vgl. dazu jetzt C. RIEDWEG (Hg.), *Kyrrill von Alexandrien I. Gegen Julian*. Teil 1: Buch 1–5. GCS.NF 20 (Berlin 2016); W. KINZIG / T. BRÜGGEMANN / H. KAUFHOLD (Hg.), *Kyrrill von Alexandrien I. Gegen Julian*. Teil 2: Buch 6–10 und Fragmente; syrische Fragmente. GCS.NF 21 (Berlin 2017). Das Gesamtregister in Bd. 2 hält fest, welche Rolle Euseb (vor allem mit seiner *Chronik*, aber auch mit *Praep. ev.*) in der Argumentation Kyrrills spielt.

<sup>103</sup> *Graecarum affectionum curatio* (Ελληνικῶν θεοραπευτικῆ παθημάτων); vgl. dazu J. ULRICH, „The Reception of Greek Christian Apologetics in Theodoretus’ *Graecarum affectionum curatio*“, in: Ders. / A.-Ch. JACOBSEN / M. KAHLOS (Hg.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*. ECCA 5 (Berlin u.a. 2009) 113–130 sowie den Beitrag von S.-P. BERGMAN (unter Mitwirkung von D. WYRWA), „Theodoret von Kyrrhos“ in: RIEDWEG / C. HORN / D. WYRWA 2018, § 138, mit weiterer Literatur.

<sup>104</sup> Vgl. BARNARD 1978, 405 (in ihm fand die „lateinische christliche Apologetik der ersten vier Jahrhunderte ... ihre Krönung“).

<sup>105</sup> Zu Anlass und Aufbau der 22 Bücher s. Augustin. *Retr.* 2,43.





# Götterlob zur Zeit Lukians. Die Prosa-Hymnen des Aelius Aristides

Janet Downie

## 1. Einführung

„Mehr oder weniger mein ganzes rednerisches Werk befasst sich mit diesen [= den göttlichen] Dingen“, sagt Aelius Aristides in seiner *Isthmischen Rede an Poseidon*.<sup>1</sup> Diese Feststellung, die er in einer seiner häufigen autobiographischen Nebenbemerkungen macht, summiert den enormen Unterschied zwischen Aristides' positivem Interesse an den Göttern und Lukians fundamental kritischer Perspektive auf den griechischen Polytheismus. Diese beiden Intellektuellen des 2. Jh.s – beide intim vertraut mit der griechischen literarischen Tradition – bieten ein Lehrstück an Gegensätzen, und dies nirgendwo mehr als in ihrer Behandlung der traditionellen griechisch-römischen Gottheiten. Keiner von ihnen nimmt freilich das griechische Erbe des anthropomorphen Polytheismus einfach zum Nennwert, sondern beide unterziehen es einer kritischen Prüfung. Lukian nimmt eine satirische Distanz ein: In den *Göttergesprächen* begegnet er Fiktion mit Fiktion und verwandelt die Götter der Dichter – mit ihren Eifersüchteleien, Rivalitäten und anderen Marotten – in übertrieben menschliche Charaktere. Aristides, auf der anderen Seite, sammelt und deutet die traditionellen Erzählungen, Anekdoten und Beschreibungen, und in seinen Prosa-Hymnen versucht er, sie mit einer generellen philosophischen Annäherung an das Göttliche in Einklang zu bringen.<sup>2</sup>

In der Tat setzt sich Aristides mit genau den gleichen Aspekten der polytheistischen Tradition auseinander, die Lukians Satire Zündstoff liefern: mit den menschlichen Schwächen, die den Göttern im Mythos zugeschrieben werden. „Müssen wir“, fragt er an einem wichtigen Wendepunkt seines Hymnos *Auf Poseidon*, „an die Leiden der Götter glauben?“ (*Or.* 46,33). Aristides hat etwas gegen die Geschichten, in denen göttliche Wesen weni-

---

<sup>1</sup> *Or.* 46,3: ...ἴσως ἐμὲ πανταχοῦ τοῦ θεοῦ μεμνημένον, καὶ σχεδὸν τῆς πλείστης μοι διατριβῆς τῶν λόγων περὶ ταῦτα οὐσης. Die Aristides-Zitate sind durchweg KEIL 1898 entnommen. Bei den Übersetzungen wurde BEHR 1981 konsultiert.

<sup>2</sup> Für eine umfassende und detaillierte Studie aller Prosa-Hymnen s. GOEKEN 2012; zu den vier Prosa-Hymnen, die Asklepios und dem Asklepieion in Pergamon gewidmet sind, s. jetzt RUSSELL / TRAPP / NESSELRATH 2016.

ger sind als vollkommen mächtig, glücklich und gut – gegen Geschichten, in anderen Worten, in denen sich die Götter wie menschliche Wesen auf-führen. Er legt Wert darauf, dass Böses schon *per definitionem* nicht unter den Göttern existieren kann; im Hymnos *Auf Poseidon* führt diese Überle-gung zu einer langen Erörterung über Ino-Leukothea, also der göttlichen Gestalt, die Homers Odysseus vor dem Ertrinken bewahrte. Ino war ein-mal sterblich und von Wahnsinn heimgesucht sowie von den Göttern – einschließlich Poseidon – verfolgt gewesen; dann war ihr Unsterblichkeit ge-währt worden. Für Aristides jedoch sind die überlieferte Geschichte von Inos Leiden und die Vorstellung eines Statuswechsels von sterblich zu un-sterblich unvereinbar mit der Vorstellung göttlicher Vollkommenheit. Um die Macht, die Ino bei Homer hat, richtig zu verstehen – argumentiert Aris-tides –, müssen wir den Mythos revidieren; und in seinem Hymnos geht er daran, dies zu tun. Er verwandelt Leukotheas Flucht von Böötien nach Korinth aus einer Geschichte von Verfolgung und Vergewaltigung durch Poseidon in die Geschichte einer romantischen Liebe und harmonischen Ehe zwischen den beiden Göttern (*Or.* 46,33–39).

Wenn dagegen Lukian daranginge, eine Version von Leukotheas Ge-schichte zu schreiben, würde er – nach seinen *Göttergesprächen* zu urtei-len – zu Zwecken der Satire gerade diejenigen Elemente der Geschichte groß herausbringen, die Aristides umschreibt: Die Liebesaffären der Göt-ter (vor allem des Zeus) mit sterblichen Frauen sind eines der zentralen Themen der *Göttergespräche*; ein weiteres ist Streit unter den Göttern. Aris-tides dagegen ist fest entschlossen, diese Probleme zu übertünchen und sich ein wohl ausgehandeltes Gleichgewicht der Macht und Harmonie zwischen Poseidon und Leukothea vorzustellen. Während Lukian die Ab-surdität göttlichen Verhaltens und göttlicher Beziehungen in den überlie-ferten Geschichten noch verstärkt, bietet Aristides eine wohldurchdachte Analyse an, also eine Art philosophierender Literaturkritik. Diese Heran-gehensweise zeichnet Aristides' Hymnen innerhalb des Repertoires grie-chischer Hymnen aus: Sie sind nicht vornehmlich erzählend, wie es z.B. viele von den längeren homerischen Hymnen sind oder die Hymnen des Kallimachos; sie folgen aber auch nicht der Form z.B. der mehr abstrak-ten und anspielungsreichen orphischen Hymnen, bei denen der „erzählen-de“ Hauptteil des Textes vor allem aus der verstärkten Hervorhebung der Eigenschaften des Gottes besteht.<sup>3</sup> Indem er sich zwischen diesen beiden Formen situiert, schafft Aristides eine markante Mischung aus mythischer

<sup>3</sup> Zu dieser Struktur der *Orphischen Hymnen* s. A.-F. MORAND, *Études sur les Hymnes or-phiques* (Leiden 2001) 58f. und Ders., „The Narrative Techniques of the Orphic Hymns“, in: FAULKNER / HODKINSON 2015, [209–223] 217–219. Zur „Mischform“ der „erzählenden“ Abschnitte in Aristides' Hymnen s. HODKINSON 2015, 144f.

Erzählung und philosophisch-abstrakten Vorstellungen von Göttlichkeit (τὸ θεῖον).<sup>4</sup>

Ich beginne diesen Essay mit einer kurzen Skizze der Vorführungs- und literarischen Kontexte von Aristides' Hymnen, bevor ich mich einer Erörterung der Hymnen selbst zuwende, und zwar indem ich unter ihnen drei Gruppen unterscheide, die drei Aspekte von Aristides' Bemühen illustrieren, polytheistische Erzählung in Einklang mit der Vorstellung einer allmächtigen und vollkommenen Gottheit zu bringen: 1) die philosophierenden Hymnen *Auf Zeus* und *Auf Sarapis*, in denen Aristides überlieferte dichterische Darstellungen der Götter zurückweist; 2) die Hymnen *Auf Dionysos* und *Auf Herakles*, die beispielhaft die Vorstellung göttlicher Präsenz in der Menschenwelt durch Ikonographie und Kult veranschaulichen; 3) Hymnen auf die ‚theophanischen‘ Gottheiten, *Auf Asklepios* und *Auf Athena*, in denen Aristides seine persönliche Erfahrung des Kontakts mit dem Göttlichen hervorhebt. Aristides' zentrales Ziel in allen diesen Hymnen ist es – behaupte ich –, einen Kontaktbereich zwischen der anthropomorphischen Tradition und der philosophischen Abstraktion zu schaffen. Dabei motiviert ihn ein starkes persönliches Interesse an der Vorstellung eines Kontakts zwischen menschlichen und göttlichen Sphären – eine Vorstellung, der Lukian sehr skeptisch gegenübersteht.

## 2. Publikum und Umfeld

Aristides' zehn Hymnen, zusammengestellt als *Reden* 37–46, bilden das reichste Corpus rhetorischer Lobreden, das wir aus der griechisch-römischen Welt besitzen.<sup>5</sup> Diese Texte enthalten nur wenige präzise Angaben zur Datierung oder den Umständen ihrer Darbietung oder Abfassung, doch scheinen sie zu verschiedenen Zeiten zwischen 140 und 180 n. Chr. geschrieben worden zu sein, und zwar wahrscheinlich in erster Linie zum Vortrag in kultischen Zusammenhängen oder anderen öffentlichen Orten.<sup>6</sup> Zwei Hymnen lassen sich plausibel mit festlichen Anlässen verbinden: die schon oben erörterte *Isthmische Rede auf Poseidon* ist ein Panegyrikos, der zur Aufführung an den Isthmischen Spielen in den mittleren 170er Jahren geschrieben wurde und der Lob auf den Gott Poseidon mit Lob auf den Isthmos und Korinth verbindet; der Hymnos *Auf Sarapis* scheint

<sup>4</sup> PARKER 2016, 82 beschreibt dies (besonders in Hinsicht auf den Hymnos *Auf Zeus*) als „eines einfachen Mannes Version des stoischen Kompromisses zwischen dem Bedürfnis nach einer zentralen beherrschenden Intelligenz und dem traditionellen Polytheismus“ und charakterisiert Aristides' Hymnen insgesamt als „posthomerisch“ wegen ihrer Kombination von Mythos und Philosophie (76–81).

<sup>5</sup> GOEKEN 2016, 286.

<sup>6</sup> Zum Kult der olympischen Götter in dieser Zeit vgl. Andreas Bendlin in diesem Band, S. 190–198.

in Smyrna vorgetragen worden zu sein, vielleicht bei der jährlichen Kultfeier für den ägyptischen Gott in der Stadt. Andere Hymnen lassen sich räumlich situieren: Rede 39, *Auf den Brunnen im Tempelbezirk des Asklepios* feiert ein Baudenkmal, das im Asklepieion von Pergamon lokalisiert ist, zu dem Aristides enge Bindungen hatte; die Hymnen *Auf Asklepios* und *Auf die Söhne des Asklepios* gehören wahrscheinlich in den gleichen kulturellen Kontext, während der Hymnos *Auf Herakles* wohl im nahen Smyrna vorgetragen wurde.<sup>7</sup>

Über ihre erste Präsentation in einem Fest- oder Kultkontext hinaus waren diese komplexen Hymnen auch als literarische Texte für die Nachwelt intendiert.<sup>8</sup> Während sie deutlich als Hymnen gestaltet sind, decken ihre intertextuellen und stilistischen Bezüge ein weites Feld ab.<sup>9</sup> *Auf Dionysos* zum Beispiel ist ein sympotischer Hymnos, der in engem Dialog mit Platons *Symposium* steht; *Auf Zeus* ist ein philosophierender Hymnos, hat aber auch den Göttersukzessions-Mythos aus Hesiods *Theogonie* im Blick. Aristides' Sprache ist häufig durchdrungen von der Sprache und den Gedanken Pindars, und er schöpft ebenso aus den *Homerischen Hymnen*.<sup>10</sup> Seine Hymnen reichen stilistisch von Kompositionen, die hochpoetische Sprache, anaphorischen Stil und kurze ausgewogene Kola zeigen, bis zu Stücken, die stärker periodisierte Strukturen und andere Charakteristika eines formellen epideiktischen Stils präsentieren.<sup>11</sup>

Aufgrund der literarischen Virtuosität der Texte haben Wissenschaftler bisweilen die Frage gestellt, ob Aristides' Hymnen überhaupt eine persönliche Verbundenheit mit den Göttern zum Ausdruck bringen, die er preist. Wie Lukian stellt auch Aristides seine Bildung zur Schau und demonstriert, dass er die gesamte Bibliothek der archaischen und klassischen griechischen Literatur sowie die gesamte Tradition des griechischen My-

<sup>7</sup> GOEKEN 2012 untersucht die Zeugnisse für den Aufführungskontext jedes Hymnos. Zu den Hymnen, die Bezug zu Asklepios und dem Tempelkomplex in Pergamon haben, vgl. M. TRAPP, „Introduction“, in: RUSSELL / TRAPP / NESSELRATH 2016, 3–27.

<sup>8</sup> PARKER 2016, 68 beschreibt Aristides' Hymnen als „[p]roduct of a new rhetorical culture“ und nicht als Ersatz für traditionellere Kulthymnen, die auch weiterhin im 2. Jh. überall aufgeführt wurden.

<sup>9</sup> In jedem dieser Texte verwendet Aristides die Sprache des ὕμνος oder damit eng verwandte Ausdrücke; vgl. GOEKEN 2016, 293f. Zur Form des Hymnos in der griechischen Tradition vgl. W. H. RACE, „Aspects of Rhetoric and Form in Greek Hymns“, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 23 (1982) 5–14 und W. D. FURLEY / J. BREMER (Hg.), *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period* (Tübingen 2001) 50–63; L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Bd. 2 (Paris 1993) 216–237. Zu Aristides' Position in dieser Tradition vgl. RUSSELL 1990a; HODKINSON 2015.

<sup>10</sup> Zu Aristides und Pindar vgl. T. K. GKOUROGIANNIS, *Pindaric Quotations in Aelius Aristides*, PhD Diss. (London 1999) und VASSILAKI 2005. Zu Aristides und den *Homerischen Hymnen* vgl. A. VERGADOS, „The Homeric Hymns in the Prose Hymns of Aelius Aristides“, in: A. FAULKNER / A. SCHWAB / A. VERGADOS (Hg.), *The Reception of the Homeric Hymns* (Oxford 2016) 165–186.

<sup>11</sup> Dazu RUSSELL 1990a.

thos im kleinen Finger hat. Trotz dieses von ihnen geteilten Archivs griechischer Paideia aber ist der Umgang der beiden Autoren damit sehr verschieden. Der satirische Humor der Dialoge Lukians und das Fehlen jeglichen auktorialen Kommentars oder Erzählers in ihnen stellen im Kontrast sehr deutlich heraus, wie ernst Aristides das gleiche Material nimmt. Während das Genre des Hymnos bereits natürlicherweise seinem göttlichen Sujet Würde verleiht und eine Kommunikation zwischen dem Sprecher und dem Gegenstand des Hymnos etabliert, hebt Aristides dieses Gefühl persönlicher Verbindung zusätzlich hervor: Fast alle seine Hymnen enthalten elaborierte Proömien, in denen Aristides Rechenschaft über die persönlichen Umstände gibt, die zur Schaffung der Hymnen führten. Die Hymnen *Auf Zeus* und *Auf Sarapis* präsentiert er als Weihgeschenke, die zum Dank für eine sichere Seefahrt dargebracht werden, und in seiner *Ansprache an Asklepios* verweist Aristides auf die vielen Gaben, die ihm von dem Gott zuteil wurden, „den wir oft und um vieler Dinge willen angerufen haben, in Nächten und an Tagen, im privaten und im öffentlichen Leben“ (*Or.* 42,1) – eine Aussage, die er umfänglich in seinen in der Ich-Form gehaltenen *Hieroi Logoi* dokumentiert. Aristides fasst sogar Hymnen, die sich durch erhabensten Stil und gelehrteste Intertextualität auszeichnen, in einen persönlichen Rahmen – zum Beispiel die *Isthmische Rede auf Poseidon*, wo er den öffentlichen feierlichen Panegyrikos damit beginnt, dass er darauf hinweist, dass dies das erste Mal sei, dass er diesen besonderen Gott persönlich feiere. Charles Behr hat diesen Hymnos als „purely an elaborate, formal production“ beschrieben,<sup>12</sup> aber der sich inzwischen abzeichnende Konsens ist, dass solche Versuche, Aristides’ Oeuvre in ‚ehrliche‘ und ‚sophistische‘ Werke aufzuteilen, in die Irre gehen. Wie Donald A. Russell in seiner Studie des Genre-Spektrums der Prosa-Hymnen des Aristides feststellt, gibt es keine notwendige und konsistente Korrespondenz zwischen Stil und persönlichem Gefühl: Hoher Stil zieht nicht automatisch ein Fehlen persönlichen Engagements nach sich.<sup>13</sup>

In der Tat ist gerade das Gegenteil der Fall: Aristides selbst betont, dass Sprache unsere kognitive Verbindung zum Göttlichen begründet und als solche Aufmerksamkeit verdient. Wie wir noch sehen werden, behandelt er diesen Punkt in seinem Hymnos *Auf Sarapis*. Er lässt dies auch durchblicken, wenn er wiederholt göttliche Inspiration für seine Hymnen in Anspruch nimmt. Die elaborienteste Version dieses Anspruchs rahmt den Hymnos *Auf die Söhne des Asklepios* ein:

„Höret, Freunde, ein göttlicher Traum kam zu mir im Schlaf“ – so sprach der Traum selbst. Denn in der Tat träumte ich, dass ich dies zum Anfang meiner Rede machte, da

<sup>12</sup> BEHR 1981, 422.

<sup>13</sup> RUSSELL 1990a, 201: „What is to prevent him from [...] using diverse rhetorical techniques as the fancy moved him, sometimes tending to the Platonic part of his repertoire, sometimes more to the Isocratean?“

ich den Traum vor mir sah, als sei er eine Realität im Wachzustand. So sei der Traum in der Tat wie eine Realität im Wachzustand, und der heilige Ritus (τὸ ἁγίον) so, wie die Prophezeiung gesagt hat.<sup>14</sup>

Aristides hat davon geträumt, eine Rede zu halten, in der er Homers Agamemnon verkörpert, den er in seinem Eröffnungssatz zitiert. Während er den Hymnos vorträgt, lässt er diesen göttlichen Traum einfließen und verwandelt seinen Vortrag in einen „heiligen Ritus“.<sup>15</sup>

Im Gegensatz zu Lukian also, der reichlich Abstand zu den Göttern hält, die er karikiert, stellt Aristides durch seine Prosa-Hymnen Kontakt mit der Welt des Göttlichen her. Die Hymnen bezeugen seine persönliche Verbindung mit den Göttern, die er feiert, und er präsentiert diese verbalen Darbietungen als Teil eines fortlaufenden Gesprächs zwischen Gott und Mensch. In ihren ursprünglichen Präsentations-Kontexten – öffentlichen Festen und Kultfeiern – waren Aristides' Hymnen Teil der Feier des kulturellen und religiösen Erbes in griechischen Gemeinden. Aber Aristides macht deutlich, dass sein Interesse an den traditionellen Göttern auch ein persönliches ist: Die Götter haben Aristides veranlasst, seine Stimme zu erheben, und die Hymnen sind seine Antwort.

### 3. Philosophischer Lobpreis

Der Hymnos *Auf Sarapis* ist der philosophischste von Aristides' Hymnen. Nach der Beschreibung Robert Parkers enthält er „more than a henotheistic moment: it is a henotheistic whole“.<sup>16</sup> Aristides stellt hier ein abstraktes Konzept von Göttlichkeit vor, dessen wichtigste Qualitäten Würde, Ordnung und „Selbstgenügsamkeit“ (αὐτάρκειας *autarkês*) sind. Vor allem letztere ist ein Schlüsselbegriff, weil sie den Lobpreis auf Sarapis selber im Hauptteil des Hymnos mit Aristides' Erörterung der richtigen Weise des Lobpreises auf Götter im Prolog verbindet. In diesem Prolog, einem ‚Manifest‘ für den Prosa-Hymnos, beschreibt er mit einer Beimischung von Neid und Tadel die schöpferische Freiheit, welche die Dichter genießen:

Nichts gibt es, was sie [die Dichter] nicht wagen, und nichts ist für sie unmöglich, sondern sie lassen die Götter von der Theatermaschine aufsteigen und zu Schiff an Fahrten

<sup>14</sup> Or. 38,1: 'Κλύτε φίλοι, θεῖός μοι ἐνύπνιον ἦλθεν ὄνειρος', ἔφη αὐτὸ τὸ ὄναρ· ταῦτην γὰρ δὴ ἐδόκουν ἀρχὴν ποιῆσθαι τοῦ λόγου, ὡς ὕπαρ τὸ ὄναρ σκοπῶν ἐπ' ἐμαυτοῦ· ἐχέτω δὴ καὶ τὸ ἐνύπνιον ὡς ὕπαρ καὶ τὸ δρώμενον ὡς ἡ πρόρρησις εἶχεν.

<sup>15</sup> Der Hymnos *Auf die Söhne des Asklepios* ist einer von vier, die der spätere Autor Menander Rhetor als *μαντευτοί* bezeichnet, d.h. als „durch ein Orakel angeordnete Reden“. Im vierten Buch seiner *Hieroi Logoi* erscheinen Athena, Apollon und Asklepios Aristides in Träumen, um Abfassung und Vortrag von Hymnen zu ihrer Ehre anzumahnen (*HL* 4 = Or. 50,39.41), und Aristides schreibt das Verdienst an vielen seiner literarischen Anstrengungen, in Prosa wie in Versen, besonders Asklepios zu, der ihn „zu den Logoi aufforderte und zum Führer bei ihrer Ausarbeitung wurde“ (Or. 42,12).

<sup>16</sup> PARKER 2016, 85.

teilnehmen, mit wem auch immer sie für gut halten, und sie lassen sie nicht nur, wenn es sich halt so ergibt, mit Menschen zusammensitzen, sondern auch mit ihnen trinken und ihnen mit Fackeln Licht machen. (Or. 45,2)

Aristides evoziert hier die weite Verbreitung von Geschichten – in Literatur und Mythos –, in denen die Götter in die Menschenwelt in menschlicher Gestalt eintreten: die *deus-ex-machina*-Konvention der athenischen Tragödie, und mehrere Episoden aus der *Odyssee*, in denen Homer die Götter als Menschen getarnt zu Begleitern seiner Helden macht. Aristides würdigt die Bilder und den Inhalt dieser Geschichten, aber er hat etwas gegen den Mangel an literarischem „Anstand“, den die Dichter dabei zeigen. Jeder, der über die Götter schreibt – darauf besteht Aristides –, sollte drei Ziele im Blick behalten: Wahrheit (ὕποθέσεις ἀληθείς), Glaubwürdigkeit (ὕποθέσεις πιθαναί), und Stimmigkeit (ὕποθέσεις σύστασιν ἔχουσαι).<sup>17</sup> Die Dichter beanspruchen stattdessen die Freiheit, ganz so über die Götter zu schreiben, wie sie wollen, ohne irgendwelches klare Denken (ἐνθυμήματα) oder Argumentieren (νοήματα), und dieses Gefühl der Freiheit macht sie zu „Tyranen der Worte“ (ὥσπερ τύραννοί τινες τῶν ὀνομάτων ὄντες).<sup>18</sup> Dagegen müssen Prosa-Autoren ihre Sujets (ὕποθέσεις, Or. 45,1) richtig wählen, das Material ihrer Untersuchung angemessen behandeln und ihre gedanklichen Aussagen präzise durcharbeiten (Or. 45,4), und zwar so, dass sie die göttliche Symmetrie in einem kosmischen Maßstab widerspiegeln.

Diese Entsprechung zwischen Sujet und literarischem Ausdruck ist, was Aristides als das μέτρον oder „Maß“ der Prosa beschreibt, welches erfordert, dass ein Autor jedem Teil seines Themas das gibt, was ihm angemessen ist, weder mehr noch weniger (Or. 45,10):

Wenn es um die Satzperioden geht, ist ein In-Sich-Abgerundetsein (τὸ αὐταρκές) erforderlich, nach meiner Ansicht das schwierigste aller Maße (μέτρον), und schließlich das, was ich schon genannt habe, dass das Ganze ein ausgewogenes Maß (συμμετρίων) besitzt und dass es das anvisierte Ziel (σκοπὸν) erfüllt.

Als Autor von Hymnen behandelt Aristides das gleiche Material wie die Dichter, strebt aber nach einem geordneten Ganzen und schafft durch das „Maß“ und „Symmetrie“ der Prosa einen Text, der aus Perioden be-

<sup>17</sup> Or. 45,1. Aristides beschreibt die Aufgaben des Verfassers von Prosa-Hymnen wie folgt (Or. 45,4): τὸ προσήκον ὀρθῶς ὑποθέσθαι καὶ διαχειρίσασθαι τοῖς πᾶσιν ἐξητασμένως [...] καὶ διὰ πάσης ἐλθεῖν ἀκριβείας („das Geziemende in richtiger Weise zugrundelegen und mit allen Einzelheiten geprüft ausstatten [...] und in allem genau sein“). Wie KEIL 1898 *ad loc.* notiert, scheint dies die drei üblichen Aufgaben des Redners, εὐρεσις, τάξις, λέξις (Auffindung des Redestoffs, seine Anordnung, seine stilistische Ausschmückung) aufzugreifen.

<sup>18</sup> Or. 45,1. GOEKEN 2012, 562 hält an der Handschriftenlesart ὀνομάτων gegen KEIL 1898 *ad loc.* fest, der Canters Änderung zu νοήματα aufnimmt. U.a. weil Aristides kurz vorher die Dichter wegen ihres Mangels an νοήματα kritisiert, scheint die Handschriftenlesart vorzuziehen zu sein. Vgl. Or. 45,13, wo die Dichter als αὐτοκόατορες beschrieben werden.



steht, deren ‚In-Sich-Abgerundetsein‘ die Selbstgenügsamkeit des Göttlichen selbst widerspiegelt.

Im Hauptteil des Hymnos gibt er dann ein Beispiel dafür, wie solche göttliche Vollkommenheit aussieht, wenn sie mit der rechten in Maße gefassten Würde gefeiert wird: Der Hymnos *Auf Sarapis* ist nicht mit erzählenden Geschichten über den Gott gefüllt, sondern vielmehr mit „Ausagen“ (ὑποθέσεις), die die Fähigkeiten und Gaben (ἀ δύναται [...] καὶ διαδίδωσιν) betreffen, die das Wesen (φύσις) des Gottes enthüllen (Or. 45,15). Die zentrale Aussage des Hymnos ist, dass Sarapis ein ἀτάκτις θεός, ein „selbstgenügsamer Gott“ ist (Or. 45,20), und der Hymnos entwickelt auf mehrere Weisen die zwei Hauptkomponenten dieser Selbstgenügsamkeit: Singularität und Universalität. Sarapis „allein“ ist der gleiche für Menschen aller Schichten (Or. 45,18); er „allein“ ist ständig bereit, jedem Einzelnen in Not zu helfen; er „allein“ wird universal von Menschen in jedem Teil der Welt geehrt (Or. 45,22f.). Sarapis‘ Singularität hebt ihn von den traditionellen olympischen Göttern ab. Bei Homer – hebt Aristides hervor – losten Zeus, Poseidon und Pluton, um die Welt in drei Bereiche zu teilen (Or. 45,23f.); Sarapis dagegen herrscht über Erde, See und Luft, und „obwohl er selbst einer ist, ist er alle Dinge“ (πάντα αὐτὸς εἰς ὧν, Or. 45,24) – eine einheitsstiftende kosmische Macht. Im Besonderen ist er der Anfang und das Ende der Existenz aller menschlicher Wesen<sup>19</sup> und hält die drei Hauptkräfte, die das Leben ausmachen – Leib, Seele und alle von außen kommende Versorgung –, zusammen, „in dem er die Extremitäten mit der Mitte wie mit einem Stift festhält und sichert“, wie Aristides schreibt (Or. 45,20).<sup>20</sup>

Sarapis bietet eine vorzügliche Gelegenheit, einen Gott durch abstrakte und verallgemeinernde Aussagen zu preisen, weil dieser Gott keine substantielle mythologische Präsenz in der griechischen literarischen Tradition hat. Die Situation ist natürlich anders, wenn Aristides‘ göttliches Subjekt tiefere Wurzeln in der griechisch-römischen Kultursphäre hat. Im Hymnos *Auf Zeus* feiert Aristides den griechischen Göttervater mit ähnlichen Begriffen wie Sarapis – als den ersten und höchst mächtigen Gott. Aber hier muss er sich auch entscheiden, wie er mit Zeus‘ teilweise recht widerwärtiger Rolle in Mythos und Literatur verfahren möchte – also mit der Art Material, aus dem Lukian in seinen *Göttergesprächen* so viel macht. Gemäß der Konvention des Hymnos hätte Aristides sich einfach dafür entscheiden können, jeden Stoff, der nicht in die ‚Geschäftsordnung‘ des Lobpreises passt, zu übergehen und die Komplexität des Polytheismus auf sich beruhen zu lassen. Im Hymnos *Auf Zeus* jedoch führt Aristides bewusst

<sup>19</sup> Ein Motiv, das er von Pindar übernommen hat; vgl. VASSILAKI 2005.

<sup>20</sup> Die sorgfältig gestaltete Syntax des Satzes spiegelt selbst die hergestellte Harmonie wider, die dieses Bild evoziert; seinerseits erinnert es an die unsichtbaren kleinen Stifte, die alle disparaten Teile der Weltseele in Platons *Timaios* (43a) verbinden.

anthropomorphisierende Geschichten und ‚zwischenmenschliche‘ Dynamiken aus dem polytheistischen griechisch-römischen System ein, bevor er sie dann zur Seite schiebt – wobei er Strategien des Leugnens, der Umkehrung und Umdeutung verwendet –, um Zeus als höchste göttliche Gestalt und beseelende Kraft des Kosmos zu feiern.

In der Eröffnungssektion des Hymnos kehrt Aristides systematisch den Hymnen-Topos der göttlichen Geburt um. In einem langen parataktischen Satz leugnet er Punkt für Punkt die Hauptelemente der traditionellen Erzählung von Zeus' Geburt: Er wurde nicht in einer Höhle auf Kreta großgezogen; Kronos war nicht drauf und dran, ihn zu verschlingen; auch verschlang Kronos stattdessen nicht einen Stein; in der Tat war Zeus niemals in Gefahr (*Or.* 43,8). Während Aristides seine Herangehensweise fortsetzt, wechselt er mitten im Satz von einer Leugnung der mythologischen Überlieferung zu einem Angebot positiver philosophischer Aussagen: Zeus ist der erste, der älteste und der Führer, „da er sich selbst aus sich selbst geschaffen hat“ (*Or.* 43,9). Zeus, der sich selbst hervorbringende *αὐτοπάτωρ* (ebd.) verkörpert das erste Prinzip (*ἀρχή*) und ist in seiner Ausdehnung deckungsgleich mit dem *κόσμος* (*Or.* 43,10). In der Tat habe kein anderer Gott – nicht einmal die „Zeit“ (*Χρόνος*), sagt Aristides und spielt damit auf Zeus' Vater Kronos an – vor ihm existieren können, da „Zeus selber und der Kosmos zugleich da waren; so schnell schuf er alles“ (ebd.). Die Aussage geht einher mit der abstrakten Vorstellung einer singulären und obersten Gottheit, aber Aristides rahmt sie mit der Leugnung und Umkehr des traditionellen Mythos von der Hervorbringung und Nachfolge innerhalb einer Familie.

Eine andere von Aristides' Strategien ist es, die unappetitlicheren mythologischen Details entlang philosophischer Denkmuster umzudeuten. Im Hymnos *Auf Zeus* spielt er zweimal auf eine der literarischen Paradebeispiele für Konflikt zwischen den olympischen Göttern an: die Szene des Götterrates in Buch VIII der *Ilias*, die auch der Gegenstand des ersten von Lukians *Göttergesprächen* ist. In der *Ilias*-Szene schärft Zeus den anderen Göttern ein, nicht in den Krieg zwischen den Achaiern und den Trojanern einzugreifen – eine Anweisung, die später im gleichen Buch von Athena in Frage gestellt wird. Sollten die Götter es wagen, ihm nicht zu gehorchen, so droht Zeus, werde er sie in den tiefsten Tartaros schleudern, um seine absolute Macht zu demonstrieren (*Il.* VIII 19–27):

Hängt eine goldene Kette (*σειρήν χρυσεήν*) vom Himmel herab  
und hängt euch alle daran, ihr Götter und ihr Göttinnen alle!  
Doch werdet ihr nicht vom Himmel zur Erde niederziehen  
Zeus, den höchsten Walter, auch nicht, wenn ihr euch noch so sehr abmüht.  
Doch wenn dann auch ich mit frohem Mut daran ziehen wollte,  
zöge ich euch hoch, mitsamt der Erde und mitsamt dem Meer,  
und die Kette bände ich dann um die Spitze des Olymps,

und dies hinge dann alles in der Höhe.

So sehr bin ich überlegen den Göttern und überlegen auch den Menschen.<sup>21</sup>

In ihrem homerischen Kontext liefert die goldene Kette ein plastisches Bild für Zeus' Macht und verleiht seiner Gewaltandrohung dramatische Kraft. Diese Drohung ist auch der Fokus von Lukians Gespräch zwischen Ares und Hermes (*DD* 1), in dem der Kriegsgott und der Götterbote ihre Meinungen zu Zeus' Absichten austauschen. Ares paraphrasiert die Verse aus Homer, bezeichnet sie aber als eine arrogante und absurde Drohung und sagt, er glaube nicht, dass Zeus wirklich allen anderen Göttern standhalten könnte, wenn diese alle an einem Strang zögen. Hermes meint, es sei gefährlich, so etwas auch nur auszusprechen; Ares entgegnet, er habe keine Angst, und zwar deshalb, weil „erst vor kurzem“ Zeus durch eine Rebellion von Poseidon, Hera und Athena sehr bedroht schien. In seinem Mini-Drama stellt sich Lukian also „olympisches Getratsche“ vor, das gleichsam die Ränder des homerischen Textes füllt. Indem er seine Charaktere auslassen lässt, dass Zeus (bei Homer) die Kette als „golden“ beschreibt, von der „Spitze des Olymp“ spricht und sich selbst als „Walter“ oder „weisen Ratgeber“ kennzeichnet,<sup>22</sup> bauscht Lukian das Element der Gewalt in der homerischen Szene auf und untergräbt die Würde des Zeus.

Wenn dagegen Aristides in seinem Hymnos *Auf Zeus* auf die gleiche homerische Szene Bezug nimmt, lehnt er die Gewalt ab, die durch das homerische Bild suggeriert wird, und verwandelt die Kette sogar aus einem Symbol für Streit und Konflikt zu einem der kosmischen Ordnung. Der Hinweis auf die homerische Partie markiert den Höhepunkt von Aristides' „Schöpfungsbericht“: Mit höchster Handwerkskunst (φιλοτεχνία) ordnete (κοσμήσας) Zeus zuerst die physikalische Welt und wies dann allen lebenden Wesen ihren Platz in ihr an, als sei er der Gründer (οἰκιστής) einer Stadt. Als ein Ergebnis dieser ordnenden Tätigkeit sind alle lebenden Wesen eine Emanation (ἀπορροή) von Zeus und erstecken sich von ihm her „wie die Kette Homers“ (*Or.* 43,15) – die er als „viel schöner als eine goldene oder was man sich sonst noch vorstellen könnte“ beschreibt.<sup>23</sup>

Die Vorstellung des Kosmos als einer göttlichen Emanation und die allegorische Deutung der Kette Homers waren in der stoischen und der Popularphilosophie der römischen Kaiserzeit weit verbreitet. Deshalb ist

<sup>21</sup> σειρὴν χρυσεῖην ἐξ οὐρανόθεν κρεμάσαντες / πάντες τ' ἔξαπτεσθε θεοὶ πᾶσαι τε θείαιναί / ἄλλ' οὐκ ἂν ἐρύσαιτ' ἐξ οὐρανόθεν πεδίον δὲ / Ζῆν' ὑπατον μῆστωρ', οὐδ' εἰ μάλα πολλὰ κάμοιτε. / ἄλλ' ὅτε δὴ καὶ ἐγὼ πρόφρων ἐθέλωμι ἐρύσαι, / αὐτῆ κεν γαίῃ ἐρύσοιμι' αὐτῆ τε θαλάσση: / σειρὴν μὲν κεν ἔπειτα περὶ ῥιον Οὐλύμποιο / δησαίμην, τὰ δέ κ' αὐτε μετήορα πάντα γένοιτο. / τόσσον ἐγὼ περὶ τ' εἰμι θεῶν περὶ τ' εἰμ' ἀνθρώπων. Übers. NESSELRATH.

<sup>22</sup> Der Ausdruck μῆστωρ wird verschieden als „Ratgeber“ oder „Walter, Herrscher“ gedeutet.

<sup>23</sup> Aristides fügt die Beobachtung hinzu, dass Zeus' Name im Akkusativ – Δία – zu verstehen gibt, dass alles durch ihn Leben hat (*Or.* 43,23; vgl. auch διάκοσμος in *Or.* 43,24).

Aristides' Behandlung der Partie für sich genommen nicht erstaunlich; was jedoch an seiner Beschäftigung mit dem homerischen Bild markant ist, ist der Umstand, dass er nicht jede Spur seines erzählerischen Kontextes beseitigt: Nur wenige Augenblicke, nachdem er Homers göttliche Kette als Bild für kosmische Ordnung eingeführt hat, kehrt er zur gleichen Szene des Epos zurück, diesmal aber mit einer pointierten Kritik: Homer – schreibt Aristides – sei „weit davon entfernt gewesen, in rechter Weise inspiriert (μανικός) zu sein“, als er sagte, Zeus habe den versammelten Göttern befohlen, sich nicht um die Menschen zu kümmern, denn solch ein Befehl wäre völlig unpassend für einen Gott, der – wie Aristides behauptet – die Götter erschaffen habe, um über die Menschen zu wachen, und die Menschen, um die Götter zu verehren und ihnen zu dienen (*Or.* 43,22). Während Aristides also an einer Stelle ein eindrucksvolles dichterisches Bild – die Kette – aus seinem Kontext herauslöst, ignoriert er dennoch nicht völlig dessen homerischen Rahmen und die Probleme, die dieser bietet. Vielmehr stellt er sich ihm und kritisiert ihn, wobei er die ganze dichterische Darstellung umformt und glättet und dabei darauf achtet, die Verbindung zwischen Menschen und Göttern zu erfassen und zu verstärken – mag dies nun bedeuten, den homerischen Text zu billigen oder Einwände gegen ihn zu erheben. Im Gegensatz zu anderen philosophierenden Hymnen oder durch und durch allegorischen Auslegungen des Mythos hebt Aristides die Spannung zwischen der philosophischen Abstraktion und dem erzählerischen Kontext hervor, aus dem er sein Bild bezieht. In der Tat scheint diese analytische Funktion im Zentrum dessen zu stehen, was er im Hymnos *Auf Sarapis* als das angemessene Maß (μέτρον) der Prosaform im Kontext eines Hymnos charakterisiert.

#### 4. Vergöttlichte Helden

In den Hymnen *Auf Sarapis* und *Auf Zeus* lässt sich Aristides insgesamt relativ wenig auf die griechisch-römische mythologische Tradition ein, sondern konzentriert sich in erster Linie auf eine philosophische Konzeption der kosmischen Ordnung, die die Menschen- und Götterwelt miteinander verbindet. Diese Verbindung zwischen Menschlichem und Göttlichem ist jedoch der beständige und zentrale Belang seiner Prosa-Hymnen, weshalb die anthropomorphen Traditionen des griechischen Polytheismus eine größere Bedeutung in anderen dieser Hymnen erhalten. In seinen Hymnen auf die vergöttlichten Helden Dionysos und Herakles sind mythologische Details von Abstammung, Geburt, Eigenschaften und Taten dieser Gottheiten darauf ausgerichtet, die Apotheose der jeweiligen Gestalt zu feiern – die eine extreme, ‚heroische‘, Version der Vorstellung von göttlich-menschlicher Nähe ist, welche Aristides' durchgehendes Anliegen dar-

stellt. In anderen Hymnen feiert er, wie wir sehen werden, wie sich die göttliche Präsenz in der Landschaft seiner Zeit im Kult und in der Möglichkeit der persönlichen Epiphanie eines Gottes manifestiert. Die individualisierten Götter und die ‚polyphone‘ Tradition der griechischen erzählenden Mythologie liefert unzählige Kontaktmöglichkeiten zwischen Menschlichem und Göttlichem, und Aristides nutzt diese Möglichkeiten voll aus.

In den Hymnen *Auf Dionysos* und *Auf Herakles* nähert sich Aristides dem Mythos auf allegorische Weise an, darauf basierend, die alten Geschichten als Rätsel zu verstehen. Er beginnt *Auf Dionysos*, indem er die Geschichte von der Geburt des Gottes nacherzählt:

Zeus hatte Geschlechtsverkehr mit Semele. Und als Semele schwanger war, brachte Zeus – in dem Wunsch, selber für Dionysos beides zu werden, nämlich Vater und auch Mutter – Semele von der Erde auf den Olymp, und zwar durch Feuer, er selber aber nahm seinen Nachwuchs, nähte ihn in seinen Schenkel ein ... (Or. 41,3)

Auch wenn dieser Bericht geradlinig aussieht, ist er doch selektiv und enthält signifikante Änderungen gegenüber der am weitesten verbreiteten traditionellen Geschichte.<sup>24</sup> In dieser wird Semele von Feuer verzehrt, weil Hera sie dazu überredet hat, Zeus darum zu bitten, sie in seiner wahren Gestalt zu besuchen. Da er durch einen Eid daran gebunden ist, Semeles Bitte zu erfüllen, und wider sein besseres Wissen vernichtet Zeus seine sterbliche Geliebte und kann lediglich noch rasch den ungeborenen Dionysos aus dem Mutterschoß der sterbenden Semele herausholen. Zeus' ‚atopische Schwangerschaft‘ ist genau das Detail, das Lukian anzieht: In seinem Gespräch zwischen Poseidon und Hermes (DD 12) bringt er den ‚körperzentrierten‘ Humor, bezogen auf die Geburtswehen des Zeus, stark heraus. Außerdem betont Lukian einen fundamentalen Punkt, den Aristides beiseitelässt: Der Vater der Götter ist gezwungen, die Demütigung der Schwangerschaft eines Mannes (!) zu erleiden, weil Hera eifersüchtig war.<sup>25</sup>

In seiner Neufassung der Geschichte beschreibt Aristides alles so, als geschehe es mit Zeus' Absicht. Heras Eifersucht wird nirgends erwähnt, und die Beziehung zwischen Zeus und Semele ist positiv und in jedem Detail gewollt. Semele stirbt auch nicht, sondern wird durch Feuer auf den Olymp „gebracht“, um Zeus' Plan zu erfüllen, Dionysos selbst zur Welt zu bringen und die Doppelrolle von Vater und Mutter anzunehmen. In Aristi-

<sup>24</sup> Wie URSCHELS 1962 *ad loc.* hervorhebt, sind die Details von Aristides' Bericht wahrscheinlich nicht seine eigene Erfindung, sondern spiegeln ein Repertoire alternativer Versionen wider. Insbesondere war es in dieser Zeit für Autoren nicht unüblich, mythologische Varianten vorzuziehen, die gewalttätiges Verhalten von Göttern abmilderten. Gleichwohl sind Gewichtung und Ausrichtung von Aristides' Bericht seine eigenen, wie unten gezeigt werden soll.

<sup>25</sup> Zeus' und Heras Ehekonflikt steht auch im Mittelpunkt der Gespräche, die Lukian zwischen diesen beiden Göttern stattfinden lässt (DD 8, 9, 22).

des' Version des Mythos ist Heras Grausamkeit verschwunden, und Zeus erhält die Hauptrolle in Dionysos' Geschichte, was den Rang des jüngeren Gottes aufwertet. Was jedoch am wichtigsten ist: Diese Erzählung impliziert, dass Dionysos' Unsterblichkeit ein Teil von Zeus' Plan war. Aristides sagt hier nicht explizit, dass Dionysos fortan unsterblich ist – vielleicht, um Raum für eine Entwicklung dieser Vorstellung im Lauf des Hymnos zu lassen –, aber er hebt die außerordentliche Natur von Dionysos' Geburt hervor und behauptet, dass niemand neben Zeus – sei er Mensch oder Gott – jemals diese Doppelrolle von Mutter und Vater für irgendjemand sonst gespielt hat.<sup>26</sup>

Die symbolische Interpretation von Semeles feurigem Tod ist ein Beispiel für Aristides' generelle Vorgehensweise in diesem Hymnos, in dem er Dionysos' Taten in der Welt allegorisch deutet. Er gibt ein ganzes Spektrum traditioneller Darstellungen des Dionysos, seiner Gefährten und seiner Tätigkeiten wieder und nennt, z.B., „die Silene, die um ihn herumtanzen [...] die Fenchelstängel [...] mit denen er ausgestattet ist“ (Or. 41,8); aber er ist letztlich am meisten an den symbolischen Bedeutungen interessiert, die man aus diesen traditionellen Darstellungen herausholen kann. Als er die Geschichte weitergibt, wie Dionysos den Hephaistos auf dem Rücken eines Esels zurück auf den Olymp brachte, legt er diese interpretative Strategie offen:

Es ist klar, dass es in der Geschichte ein Rätsel (αἰνίγμα) gibt, aber es ist auch klar, worauf das Rätsel hinausläuft: dass die Macht des Gottes groß und unbezwinglich ist und dass er sogar Eseln Flügel verleihen kann, nicht nur Pferden ... (Or. 41,7)

Die Vorstellung vom Mythos als einem „Rätsel“ weist zurück auf Aristides' platonische ‚Matrix‘ für den Hymnos, Platons *Symposion*. In diesem Dialog erklärt Aristophanes in seiner Lobrede auf Eros, dass die menschliche Seele ein Bewusstsein von dem hat, was sie begehrt, es aber nur in Form eines Rätsels aussprechen kann.<sup>27</sup> Platons *Symposion* als Ganzes funktioniert in analoger Weise, freilich in einem größeren Maßstab: Platons Sprecher beschreiben Eros in seinen verschiedenen Facetten, können ihn aber nicht völlig in Worte fassen. Wie der platonische Eros kann auch Dionysos mit einem ganzen Spektrum von Eigenschaften und Erscheinungen in der Welt in Zusammenhang gebracht werden, aber sie alle sind nur flüchtige Eindrücke und Annäherungen an seine letztlich göttliche Macht. Aristides erklärt die symbolische Etymologie des geläufigen Epithets λύσιος des

<sup>26</sup> Es gab zwar wahrscheinlich Vorläufer für diese alternative Geschichte, aber die Hervorhebung von Zeus' dualer Rolle als Vater und Mutter ist vermutlich Aristides' Eigentum (UERSCHELS 1962, 18f.).

<sup>27</sup> Plat. *Symp.* 192d. P. STRUCK, *Birth of the Symbol* (Princeton 2004) 170–179 zeigt, dass die Sprache des *ainigma* („Rätsel“) verwendet wird, um Allegorie als einen Prozess zu beschreiben, der – wie eine Orakelprophezeiung – die Angelegenheiten der Menschenwelt mit dem Reich des Göttlichen verbindet.

Gottes – „die Macht des Gottes ist groß und unbezwinglich [...] und nichts wird so fest gebunden sein [...], dass es für Dionysos nicht möglich ist, es zu lösen“ (Or. 41,7) – als ein Zusammenfassen aller Geschichten, Taten und Charakteristika des Gottes in der einen Kernfähigkeit: zu lösen, zu heilen und zu versöhnen. Letztlich strebt der Hymnos ins Abstrakte mit seiner Preisung des Dionysos als πολύτροπος („vielfältig“), παναρμόνιος („alle vereined“; Or. 41,9) und als Inspirator von Liebe; aber die traditionellen Geschichten und Einzelheiten illustrieren das Potenzial dieser Macht bei seinem Wirken in der Welt.

Im Hymnos *Auf Herakles* wiederum ist Aristides' zentrales Anliegen Herakles als eine Gestalt, welche die Verbindung zwischen der Götter- und der Menschenwelt markiert. Wie bei Dionysos spielt die Geschichte seiner Zeugung eine wichtige Rolle, und Aristides deutet sie allegorisch:

So sehr war seinem Vater an seiner Zeugung gelegen, dass er, wie man erzählt, mit ihr [Alkmene] drei Tage und Nächte hintereinander schlief, weil er seiner Nachkommenschaft einen möglichst großen und reinen Teil seiner eigenen Natur einflößen wollte. Er wünschte dies um des Universums willen, auf dass die Angelegenheiten der Menschen in rechter Weise geordnet würden ... (Or. 40,2)

Vom Beginn des Hymnos an hebt Aristides Herakles' Sorge um die menschlichen Angelegenheiten und seine Präsenz im täglichen Leben der Menschen hervor; sie rufen ihn ständig an (Or. 40,1),<sup>28</sup> und der Hauptteil des Hymnos ist mit einem Bericht über Herakles' Taten gefüllt. Alle seine Arbeiten von Kindheit an sind Anstrengungen für die „Reinigung“ Griechenlands (Or. 40,5) und zum Wohl der Menschen (Or. 40,6). Diese beiden leitenden Vorstellungen, Reinigung und göttliche Menschenfreundlichkeit, kommen in Herakles' Tod auf dem Scheiterhaufen zusammen – der Augenblick, in dem der Held von einem halbgöttlichen zum völlig göttlichen Status überwechselt, wird von Aristides als finale Katharsis beschrieben (Or. 40,11).

Im Fall des Herakles ist Aristides besonders interessiert an spezifischen Beispielfällen, in denen sich göttliche Macht in der Menschenwelt manifestiert, und zwar sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart. Wie bei Dionysos deutet er eine Reihe von Geschichten und Legenden in quasi-allegorischer Weise, insinuiert aber auch, dass gewisse Geschichten in ihrer Substanz wahr sein mögen und im Lauf des Erzählens nur „übertrieben“ worden sind. Er verweist darauf, wie Herakles Prometheus befreite, nachdem dieser von Zeus angekettet worden war, wie er für Atlas das Himmelsgewölbe trug und wie er den Göttern half, die Giganten zu überwinden (Or. 40,7):

Ich glaube aber, dass diese Dinge durch Übertreibung (δὲ ὑπερβολῆς) ausdrücken sollen, dass Herakles jedes Land und jedes Meer durchforscht hat und dass er an alle

<sup>28</sup> Dies scheint ein Hinweis auf den geläufigen formlosen Eid „beim Herakles“ zu sein; vgl. Or. 40,14.

Grenzen und alle äußersten Punkte gelangt ist, und dass er auch nichts von den Dingen unter der Erde ausgelassen hat und nichts von denen bis zum Himmel, sondern sich so herausragend nützlich für alle erwiesen hat, dass selbst die Götter des Herakles bedurften, um ihre eigenen Angelegenheiten in Ordnung zu bringen.

Aristides ist bereit, einige der Geschichten aus Mythos und Legende als wahr zu akzeptieren, weil sie im Vergleich mit Geschichten aus der eigenen Zeit, die ein Fundament in der Realität zu haben scheinen, gut abschneiden: „Warum über die Vergangenheit sprechen?“, sagt er, „Denn das Wirken des Gottes ist auch jetzt noch offenbar“ (Or. 40,12), und bietet Beispiele für Wunder, die Herakles in jüngerer Vergangenheit zugeschrieben wurden: In Smyrna, sagt er, betrachten die Leute das Praetorium als einen Tempel des Herakles, weil sie glauben, dass sie sehen und hören können, wie der Gott sich dort bemerkbar macht (Or. 40,13); Aristides selbst glaubt gehört zu haben, wie die Stimme des Gottes aus dem Metroon kam (Or. 40,22). Wie in allen seinen Hymnen geht es Aristides hier darum, zunächst abstrakt gedachte göttliche Macht mit der menschlichen Welt zu verbinden. In diesem Hymnos, der wahrscheinlich für eine Feier zu Ehren des Herakles in Smyrna geschrieben wurde, ist es eine von Aristides' Strategien, auf bestimmte Orte und Geschichten zu verweisen, die eine göttliche Epiphanie enthalten.<sup>29</sup>

## 5. Göttliche Epiphanie

Aristides spricht direkter über die Verbindung zwischen Götter- und Menschenwelt in Hymnen, die seine persönlichen Erfahrungen mit der Epiphanie eines Gottes bezeugen. Seine Beziehung zu Asklepios steht natürlich in den *Hieroi Logoi* im Mittelpunkt, aber auch in den meisten seiner Hymnen bestätigt er seine eigene Erfahrung mit jedem Gott, verbindet diese Gottheiten mit den Tätigkeiten, die ihm am meisten bedeuten, und gibt ihnen einen Platz in der realen Landkarte seines täglichen Lebens und der seines zeitgenössischen Publikums. In seiner *Ansprache an Asklepios* sagt er, er habe mehr Nutzen als jeder andere Grieche von Asklepios' Wohltaten für die Menschheit gehabt (Or. 42,1), welche die Gaben der Sprache und der Redekunst einschließen, die Aristides' Herz am nächsten sind (Or. 42,12):

Denn mir, mein Gebieter Asklepios, sind – wie ich schon sagte – alle möglichen Dinge von dir und deiner Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) zuteil geworden; das größte aber und des meisten Dankes würdige und mir sozusagen am nächsten stehende ist die Redekunst (λόγοι).

<sup>29</sup> PARKER 2016, 73 vermerkt, dass dies in Aristides' Hymnen relativ selten ist, im Gegensatz zu den Hymnen des Kallimachos oder zu Hinweisen bei Pausanias, die beide an lokalen Details interessiert sind.



Asklepios' größte Geschenke an Aristides stehen also mit seinen beruflichen Tätigkeiten als Rhetor in Zusammenhang; aber dies sind nur *eine* Manifestation der  $\phi\lambda\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\iota\alpha$  des Gottes, die sich generell auf den „gemeinsamen Herd der Menschheit“ erstreckt (Or. 42,1). Die Auffassung von Asklepios' Macht als einer universalen wurde in Aristides' Zeit durch zahlreiche Weihungen für den Gott Zeus-Asklepios betont, auch in Pergamon, wo im mittleren 2. Jh. ein Tempel für Zeus-Asklepios errichtet wurde. Die Verbindung von Asklepios mit Zeus hob seine universale Macht als „Retter des Universums und Wächter der Unsterblichen“ (Or. 42,4) hervor, und der Bau des Tempels selbst gab den allumfassenden Befugnissen des Gottes einen Platz in der zeitgenössischen realen Welt, wo viele – Aristides eingeschlossen – seine Hilfe in Zeiten persönlicher Krise suchten: „Es gibt Menschen“, schreibt er, „die sagen, sie hätten sich [dank Asklepios] wieder erhoben, als sie am Boden lagen – womit sie Dinge erzählen, die [von anderen] bestätigt und schon seit alten Zeiten immer wieder vom Gott getan werden“ (Or. 42,6).

Die fühlbare Präsenz des Gottes im Kontext des Kultes steht im Mittelpunkt des Hymnos *Auf den Brunnen im Tempel des Asklepios*, der eines der Monumente preist, die sich im Tempelbezirk des Asklepios in Smyrna befanden. Aristides beschreibt den Brunnen als „Helfer“ des Gottes (Or. 39,11), und die Art des Kontaktes der Anbetenden mit dem Gott durch dieses Monument als vergleichbar mit der erotischen Erfahrung von Verliebten:

Keine Rede kann darstellen, wie schön [dieser Brunnen] ist und welches Vergnügen er bereitet, sondern wir können besser von diesem Wasser trinken, darin baden und es mit Vergnügen betrachten als in der Lage sein, darüber zu sprechen – so wie die Liebhaber schöner Menschen, die durch die Macht von deren Schönheit gefangen sind und wissen, welcher Art die von ihnen Geliebten sind; wenn man sie aber danach fragt, können sie nichts über sie sagen, wenn sie nicht zugegen sind; wenn sie zugegen sind, könnten sie sie [immerhin], glaube ich, zeigen. (Or. 39,1).

Als ein Objekt zum Sehen und Berühren macht der Brunnen Asklepios in der Welt präsent und ermöglicht es Individuen, in eine direkte Beziehung mit dem Gott einzutreten. Aristides ist also nicht einfach am Göttlichen *in abstracto* interessiert, sondern auch an seinen realen Manifestationen in der Menschenwelt. Die personifizierten Götter der polytheistischen Tradition und die Kultplätze und -praktiken, die mit ihnen verbunden sind, bieten eine Fülle von Möglichkeiten, um sich Gelegenheiten des Kontakts zwischen Göttern und menschlichen Individuen – darunter natürlich auch Aristides selbst – vorzustellen und zu beschreiben. So beginnt Aristides z.B. in dem dem Brunnen gewidmeten Hymnos bei dem Brunnen als einem Fokus eines gemeinschaftlichen Ritus und überträgt dann die Vorstellung eines direkten Kontaktes auf seinen eigenen professionellen Bereich: So wie Verehrer des Gottes von dem Brunnen trinken, um Kontakt mit

dem Gott herzustellen, so bedient sich Aristides der Rede – der Rede des Hymnos in diesem Fall –, um seine eigene Verbindung mit Asklepios zu etablieren, indem er „den Becher zu den Lippen führt“ und ihn in der Weise austrinkt, wie zu tun der Brunnen regelmäßig die Anbetenden inspiriert (*Or.* 39,4). So wie das göttliche Wasser aus dem Brunnen die Gesundheit befördert, so tut es auch – sagt Aristides – der Becher der Rede (ebd.).

Die Vorstellung, sich in seiner Redekunst göttlicher Inspiration zu erfreuen, erscheint überall in Aristides' Oeuvre, und er beansprucht offen göttliche Inspiration für viele seiner Hymnen.<sup>30</sup> Dabei sind Gottheiten mit einer besonderen Verbindung zur Weisheit besonders wichtig – vor allem Athena, aber auch die vergöttlichte Ino-Leukothea, die im Hymnos *Auf Poseidon* (über den kurz in der Einleitung dieses Beitrags gesprochen wurde) erscheint. In seinem Hymnos *Auf Athena* verwendet Aristides Aspekte des Mythos und der ‚Persönlichkeit‘ der Göttin für seine eigenen Zwecke, weil sie eine Möglichkeit anbieten, sich göttliche Epiphanie vorzustellen – und zwar nicht nur in der heroischen Vergangenheit, sondern auch noch in der Gegenwart. Im *prooemium* des Hymnos ruft er die Göttin an und erbittet göttliche Inspiration (*Or.* 37,1):

Möge mein Traum nun Realität im Wachzustand sein. Du, o Gebieterin Athena, gewähre mir auch das übrige gnadenvolle Glück und berühre meine gegenwärtige Rede und führe das [mir] Erschienene zur würdigen Vollendung, so klar, wie es [mir] in der Nacht gezeigt wurde.

Hier stellt sich Aristides die Verbindung zwischen Traumwelt und Welt im Wachzustand in der Form der Berührung der Göttin vor,<sup>31</sup> und er entwickelt dieses konkrete Bild der Inspiration dort weiter, wo er beschreibt, wie die Göttin der Weisheit aus dem Kopf des Zeus geboren wurde und dann auf den Köpfen der Weisen einherschreitet (*Or.* 37,7):

Weil sie auf dem Gipfel (κορυφή) und aus dem Kopf (κορυφή) des Zeus geboren wurde, besitzt sie die Zitadellen (κορυφαί) aller Städte, da sie sie wahrlich gänzlich erobert hat; und von allen Menschen, die von den Göttern geliebt sind, tritt nicht Ate die Köpfe (κεφαλαί) nieder, sondern Athena hebt sie in die Höhe und setzt ihren Schritt auf sie, womit sie das Symbol ihrer eigenen Geburt behütet.

Aristides spielt hier (und auch sonst im Hymnos) auf die mythologische Tradition von Athenas Geburt an, wie auch auf eine Rede in der *Ilias*, in der Agamemnon metaphorisch von Ate, der Tochter des Zeus, spricht, die „alle verblendet [...] und auf die Häupter der Männer tritt“ (*Hom. Il.* XIX 91–93: Ἄτη, ἥ πάντας ἄταται [...] κατ' ἀνδρῶν κροάατα βαίνει), womit sie

<sup>30</sup> Vgl. oben, S. 171–172 und Anm. 15. Zu Aristides' Präsentation der Rolle göttlicher Inspiration in seinen literarischen Unternehmungen im Allgemeinen und in den Hymnen im Besonderen vgl. J. DOWNIE, *At the Limits of Art. A Literary Reading of Aelius Aristides' Hieroi Logoi* (New York 2013) 137–141.

<sup>31</sup> Ein Hyperbaton in diesem Satz macht das Gefühl der Berührung noch lebendiger: τοῦ παρόντος ἐφαψαι λόγου (*Or.* 37,1).

Verderben bringt. Die unwahrscheinliche Art von Athenas Geburt konnte ein humorvoller Topos sein – wie dort zu sehen ist, wo Lukian in seinem Gespräch zwischen Hephaistos und Zeus (*DD* 13) die Absurdität des Mythos noch stärker herausarbeitet, indem er Hephaistos zaudern und zögern lässt, Zeus' Kopf den Beilhieb zu versetzen, der die Göttin auf die Welt bringen wird. Demgegenüber entwickelt Aristides eine allegorische Herangehensweise und spielt mit den verschiedenen Bedeutungen des Wortes *κορυφή*, um zu suggerieren, dass es in der Geschichte um die erhabene Position der Göttin im Olympischen Pantheon geht und um ihre Schirmherrschaft über diejenigen, die in der menschlichen Welt ebenfalls Macht haben – also über die Gelehrten und die politisch Mächtigen. So wie bei Zeus' goldener Kette bietet Aristides eine symbolische Auslegung eines der markantesten Bilder des Athena-Mythos an. Auch hier ist ein Ergebnis von Aristides' allegorisierender Erörterung, dass Zeus' Macht unterstrichen wird, in Übereinstimmung mit der henotheistischen Tendenz der Hymnen, die Robert Parker<sup>32</sup> erörtert hat: Athena, allein aus Zeus geboren, ist in gewissem Sinn nur eine Emanation oder Verlängerung ihres Vaters, eine Manifestation allumfassender göttlicher Macht *in abstracto*.

Wie der Hymnos jedoch demonstriert, bietet Athena als eine individualisierte Gottheit mit ihrer eigenen mythologischen Tradition auch Möglichkeiten, um göttliche Macht in ihrer Interaktion mit der Menschenwelt abzubilden, die Zeus nicht bietet. Deswegen gibt Aristides bestimmten ‚physischen‘ Bildern aus der polytheistischen Tradition eine substantielle Präsenz in seinen Texten. Er ist sich bewusst, dass er dabei selektiv ist. Es gibt Aspekte der mythologischen Tradition, die er zurückweist – im Besonderen alles, was mit Gewalt oder Streit zu tun hat. Dies schließt Streit unter den Göttern und göttliche Gewalt gegen Menschen ein, wie sie in den Geschichten von Zeus' Vergewaltigungen sterblicher Frauen exemplifiziert wird, die – wie wir gesehen haben – eine der Hauptzielscheiben von Lukiens Satire sind. Im Hymnos *Auf Athena* spricht er offen ausweichend über den Wert dichterischer Fiktionen (*Or.* 37,8). Während er noch Athenas Beteiligung am Krieg der Götter gegen die Giganten erörtert, bricht er ab, um nicht über den Konflikt zwischen Titanen und Olympiern sprechen zu müssen:

Diese ihre Tat wird besungen, weil sie um der Götter und der gesamten göttlichen Natur willen vollbracht wurde; was jedoch die Schlacht der Titanen und der olympischen Götter, wie sie genannt werden, betrifft, so ist es für mich jedenfalls wirklich kein Vergnügen, davon zu sprechen. (*Or.* 37,9)

Aristides erwähnt sehr wohl Athenas Unterstützung für Odysseus bei der Tötung der Freier, als er Athenas Bild als das einer Göttin entwickelt, die

---

<sup>32</sup> PARKER 2016, 82–87.

Menschen hilft, aber auch dies rechnet er zu den Taten der Göttin, die er als absurd kennzeichnet (*Or.* 37,23).

Im Hymnos *Auf Athena* sagt Aristides geradeheraus, dass er im Zwiespalt ist: Auf der einen Seite – sagt er – dürfe er Mythen nicht vernachlässigen (*Or.* 37,11), doch macht er auch geltend, dass er letztlich den Mythos hinter sich lassen muss, und er schließt den Hymnos mit einem kurzen philosophierenden Abschnitt vor seinem persönlichen Schlussgebet ab. Gleichwohl darf man sich über den wichtigen Platz nicht täuschen, den dichterische Mythologie in diesem Hymnos hat. Die erzählerischen Fiktionen bieten Aristides einen Weg, sich selbst in eine Beziehung zu den Göttern hineinzudenken – eine Beziehung, die ihn zu einem der „Odysseuse“ macht, die sich Athenas göttlicher Unterstützung erfreuen.<sup>33</sup> Diese Vorstellung persönlichen Kontaktes mit dem Göttlichen ist ein Gedanke, den er in seiner *Ansprache an Asklepios* und natürlich in den *Hieroi Logoi* entwickelt, wo er seine eigene Beziehung zu dem Gott ganz in den Vordergrund stellt und die reale Heilung, die aus dieser engen Beziehung resultiert, detailliert schildert. In den *Hieroi Logoi* ist Aristides' eigener Körper der Fokus der Erzählung und das Objekt der göttlichen Aufmerksamkeit; in den Hymnen sind die Götter selbst der Fokus, ihre Eigenschaften, Taten und erzählende Mythologie – dies alles setzt Aristides als Möglichkeiten ein, um über die Götter als verleblicht und präsent unter den Menschen zu reflektieren.

## 6. Schlussbetrachtung

Wie Lukian in den *Göttergesprächen* und anderen Werken setzen Aristides' Hymnen das ganze Archiv des griechischen Göttermythos ein. Während aber Lukian sich von den traditionellen Göttern durch Satire und Humor distanziert, verwendet Aristides das gleiche Repertoire, um Berührungspunkte zwischen Göttlichem und Menschlichem zu finden. Die Mini-Dramen der lukianischen *Göttergespräche* spielen sich vollständig innerhalb der Götterwelt ab – einer Welt, in der die Götter sich selber wie Menschen benehmen und ein Kontakt zwischen den Göttern und Menschen, soweit er überhaupt stattfindet, lächerlich und beschämend ist. Im Gegensatz dazu verwendet Aristides Aspekte der polytheistischen, anthropomorphen Tradition, um sich eine positive Beziehung zwischen den göttlichen und menschlichen Sphären vorzustellen. Wie Lukian hat er alle Ressourcen der griechischen literarischen Tradition im kleinen Finger; wie Lukian ist er zugleich gebildet und kritisch – aber Aristides stellt das polytheistische Repertoire anthropomorpher Götter in den Dienst einer Vorstellung des Abstrakt-Göttlichen, der er zutiefst verpflichtet ist.

<sup>33</sup> In *Or.* 37,23 benutzt er, als er sagt, dass die Dichter Odysseus ins Spiel bringen, wann immer sie ausweglose Situationen beschreiben, den Plural „Odysseuse“.

In Lukians Satire sind Fiktion und Philosophie fundamental unvereinbar miteinander, und die Götter der griechisch-römischen literarischen Tradition werden zu komischen Gestalten reduziert. Auch Aristides gesteht diese Spannung zwischen Fiktion und Philosophie zu; aber in seinen Hymnen kombiniert er abstrakte und verleiblichte Vorstellungen des Göttlichen. Er verbindet die traditionelle griechisch-römische Mythologie mit der zeitgenössischen Welt in mehrfacher Weise: 1) indem er die olympischen Götter als allegorische Gestalten beschreibt, die für philosophische Prinzipien der kosmischen Ordnung stehen; 2) indem er göttliche Präsenz innerhalb der Menschengemeinschaft ortet, sei es durch Qualitäten – etwa Harmonie oder Heilung –, die die Götter der Menschenwelt vermitteln, oder durch Praktiken und Gebäude des Kultes; 3) indem er selbst Begebenheiten persönlichen Kontaktes mittels einer Götterepiphanie bezeugt. Es ist in dieser dritten Kategorie, dass die anthropomorphe Eigenart der olympischen Götter besonders wichtig wird. Aristides beruft sich auf homerische und andere dichterische Traditionen, arbeitet sie aber auch um und denkt sie neu in Weisen, die viel einer rationalisierenden exegetischen Tradition verdanken. Jedoch ist seine eigene Herangehensweise nie einfach nur allegorisch: Aristides denkt sich auch selber in die traditionellen Geschichten hinein, die einen erzählenden Raum anbieten, um eine eigene Beziehung zum Göttlichen aufzubauen.

# Bericht über den Colloquiumsbeitrag „Wie hast du’s mit der Religion?‘: Zeitgenössische Religion und Lukian“ von Andreas Bendlin<sup>1</sup>

*Heinz-Günther Nesselrath*

Der Beitrag beginnt mit der Feststellung, dass in den Schriften des lukianischen Corpus diejenigen Themen breiten Raum einnehmen, die der moderne Betrachter gemeinhin unter dem Begriff ‚Religion‘ zusammenfasst. Die moderne Deutung Lukians als eines Kritikers zeitgenössischer Religion im 2. Jh. n. Chr. scheine dementsprechend durch sein Oeuvre hinreichend gesichert. Aus seinen Schriften habe man Lukian in der modernen Rezeptionsgeschichte seit der frühen Neuzeit daher immer wieder auch als Religionskritiker *tout court* gelesen.<sup>2</sup> Der Beitrag schließt die Beobachtung an, dass im Vergleich zu den Meinungen seiner nach stoischer, platonischer und epikureischer Manier philosophierenden Zeitgenossen, welche die traditionellen Gottesvorstellungen zwar kritisch kommentierten, aber zumindest in Ansätzen mit der eigenen Theologie in Einklang brachten, Lukians Positionen rigoristisch scheinen. Es sei daher vielleicht kein Zufall, dass Platoniker wie Plutarch oder Apuleius, Stoiker und Epikureer<sup>3</sup> in der Kaiserzeit religiöse Funktionen (als ‚Priester‘) in den traditionellen städtischen Kulturen, in Orakelheiligtümern oder im Kaiserkult auf städtischer und Provinzebene bekleiden, während eine ähnliche Position für Lukian nicht bezeugt ist. Seine moderne Deutung als Spötter über die Religion seiner Zeitgenossen erscheine auch aufgrund seiner anscheinenden Distanz zur institutionalisierten Religion, die von den kaiserzeitlichen Eliten in den Städten, den provinziellen *κοινά* und *conventus* oder reichsweit finanziert und unterhalten wurde, plausibel.

---

<sup>1</sup> Dieser von Andreas Bendlin zum vorbereitenden Colloquium des SAPERE-Bandes zu Lukians *Göttergesprächen* (das am 2. und 3. Februar 2016 stattfand) eingereichte Beitrag kann hier leider nur in dieser Berichtsform (d.h. vor allem nur mit eingeschränkter Dokumentation) wiedergegeben werden, weil Herr Bendlin sich außerstande sah, eine überarbeitete Version rechtzeitig zur Drucklegung einzureichen. Der Wortlaut entspricht weitestgehend dem Colloquiums-Manuskript, die Fußnoten stammen vom Berichtersteller.

<sup>2</sup> Vgl. dazu den Beitrag zur Rezeption der *Göttergespräche* von Heinz-Günther Nesselrath in diesem Band (unten S. 207–226).

<sup>3</sup> Vgl. BENDLIN 2006, 190 (mit Belegen in Anm. 94). In Lukians *Symposium* (9) wird der epikureische Philosoph Hermon als Priester der Dioskuren eingeführt.

Gleichwohl solle man – fährt der Beitrag fort – nicht übersehen, dass Lukian trotz seiner Herkunft aus Samosata am östlichen Rand der Provinz Syria nie der kulturelle Außenseiter war, als der er (anderen Intellektuellen der sogenannten Zweiten Sophistik ähnlich) sich in seinem literarischen Werk positioniere.<sup>4</sup> Und auch Lukians Stellung zur Religion sei nicht die des kritisch-agnostischen Beobachters, der am Rand der kaiserzeitlichen Gesellschaft stehe. Die erfolgreichen professionellen Auftritte des Redners Lukian in der gesamten römischen Oikoumene – im Osten des Reiches, in den Städten Kleinasiens, in Athen, Rom und in Gallien – deuteten nicht nur auf seine ökonomisch und sozial privilegierte Stellung in der Gesellschaft des 2. Jh.s hin, sondern implizierten auch, dass Lukian sich auf die religiösen Erwartungen dieser Gesellschaft einließ; die öffentlichen Auftritte von Rednern, Sophisten und Philosophen vor ihrem städtischen Publikum geschahen in performativen Kontexten, die auch religiös konnotiert waren.<sup>5</sup> Als höherer Verwaltungsbeamter unter dem Praefectus Aegypti und sehr wahrscheinlich als römischer Bürger werde Lukian überdies an den Opfern anlässlich der Nachfolgefeier für den neuen Princeps, den alljährlichen *vota* für sein Wohlergehen, den im Kalender festgelegten Kaiser- und römischen Festen sowie den anderen rituellen Aufgaben des Präefekten teilgenommen haben. Der Beitrag fragt nun, wie sich diese soziale Positionierung Lukians in seiner Gesellschaft zu dem religionskritischen Potential seiner Religions satire verhält, mit der er, so die jüngere Forschung,<sup>6</sup> die religiösen Ansichten der Mehrheit seiner Zeitgenossen konfrontativ angegriffen und die Plausibilität von Religion allgemein mit agnostischem Habitus, wenn nicht gar als Atheist, untergraben habe.

Bezüglich der modernen Deutung Lukians als eines Religionskritikers lasse sich auch fragen, ob antike Religionskritik in einem umfassenderen Sinn überhaupt möglich ist, solange ein allgemeiner Religionsbegriff in den antiken Semantiken weder im griechischen noch im lateinischen Befund existiert. Falls der moderne Religionsbegriff tatsächlich, wofür vieles spreche, ein Resultat europäischer Religionsgeschichte der Neuzeit sei und daher nicht unkritisch auf vormoderne Gesellschaften übertragen werden könne, wäre die Gretchenfrage „Wie hast du’s mit der Religion?“ bei Lukian und den antiken Zeitgenossen wohl auf Unverständnis gestoßen.

Doch heiße dies nicht – so der Beitrag weiter –, dass in der griechisch-römischen Antike kein Konzept für den Bereich existierte, den wir als antike Religion bezeichnen. Man betrachte die ersten, spätantiken Rezipienten Lukians: Von Laktanz werde ihm attestiert, dass er mit seinem Spott die

<sup>4</sup> Vgl. etwa die Darstellung seines Alter Ego „Syros“ in *Bis acc.* 27.

<sup>5</sup> Doch finden sich in Lukians für solche Auftritte geschriebenen Texten (namentlich seinen *Prolaliai*; zu ihnen vgl. NESSELRATH 1990) keine Hinweise auf einen religiös konnotierten Kontext.

<sup>6</sup> Vgl. etwa BERDOZZO 2011, 286–288 sowie in diesem Band, S. 109–125.

„Götter nicht verschont“, von dem Patriarchen Photios bescheinigt, dass er den Irrtum der Gottesvorstellungen seiner Zeitgenossen verspottet, und von der *Suda* vorgeworfen, dass er in Verkennung der Wahrheit der christlichen Position (Χριστιανισμός, wörtlich: „Christusanhänger sein“) Christus gelästert habe.<sup>7</sup> Lukian selbst umschreibe im *Peregrinos* die Χριστιανοί in objektsprachlicher Ermangelung eines umfassenden Religionsbegriffs als Gruppe von Initianten (d.h. als Anhänger einer neuen τελετή, *Peregr.* 11), die nach ihrer Konversion die Verehrung der Götter der Hellenen aufgegeben und statt ihrer den gekreuzigten Christus als Gott angebetet hätten.

Es überrasche vielleicht – fährt der Beitrag fort –, dass auch die von Lukian so Angegriffenen sich selbst, wenn nicht als τελετή, so doch in erster Linie unter Bezugnahme auf ihren Χριστιανισμός, und nicht als Religion, definierten. Wenn Ignatios von Antiochien (wahrscheinlich ein ungefährender Altersgenosse Lukians) als erster den Begriff Χριστιανισμός zur Bezeichnung einer religiösen Wahl prägt, dann tue er dies nicht in der Absicht, christliche Religion zu definieren, sondern kontrastiere den Bezug der Χριστιανοί auf Christus mit dem Ἰουδαϊσμός, dessen Anhänger ihr „Jüdisch sein“ mit Anschluss an die Tradition der Thora begründeten.<sup>8</sup> Auch die christliche Funeräpigraphik, die seit dem letzten Viertel des 2. Jh.s (noch zu Lebzeiten Lukians) zuerst in den ländlichen Regionen Phrygiens und Lykaoniens zum Vorschein kommt, konstruiere die religiöse Identität der Verstorbenen unter vorsichtiger Verwendung frühchristlicher ikonographischer Symbolik (Kreuz, Christogramm, Fisch als Verweis auf das Abendmahl), dann auch mit der Selbstbezeichnung ‚Christus-Anhänger‘ (Χρ(ε)ιστιανοί) und schließlich im 3. Jh. mit Verweis auf den „einen, lebenden Gott“.

Der Beitrag wendet sich dann verschiedenen Versuchen neuerer Zeit zu, die Herausbildung eines reflektierten antiken Religionsbegriffs als eine Entwicklung zu erfassen, deren erste Spuren sich bereits in der hohen Kaiserzeit wahrnehmen ließen: In dieser Zeit würde man beginnen, die eigene Gruppe zunehmend als religiös zu definieren und diskursiv als die eigene von der Religion der jeweils anderen abgrenzen. Ob die Entstehung von Gruppenreligionen und ihre schrittweise Ersetzung der traditionellen Formen und Deutungsmuster religiöser Betätigung tatsächlich einschneidende Phänomene der Religionsgeschichte des 2. und 3. Jh.s darstellten, welche die spätere religionshistorische Entwicklung von Religionen im Plural präfigurierten, lässt der Beitrag dahingestellt: aus den zeitgenössischen Semantiken jedenfalls (einschließlich derjenigen der Χρ(ε)ιστιανοί) werde dieser Wandel nicht unmittelbar ersichtlich. Wie seine Zeitgenossen verwende Lukian traditionelle Semantik, wenn er die Gottesvorstellungen

<sup>7</sup> Vgl. Lact. *Div. inst.* I 9,8; Phot. *Bibl. cod.* 128 (96a23–b10); *Suda* Λ 683.

<sup>8</sup> Ign. *Ep.* 2,10,3; 5,6,1.



und die rituellen Praktiken, mit denen man die Götter verehrt, problematisiere;<sup>9</sup> wenn er den Missbrauch der Institution der Orakel durch ihre Interpreten im Speziellen und die zeitgenössischen Missverständnisse bezüglich der Divination im Allgemeinen anprangere;<sup>10</sup> und wenn er die superstitiöse Leichtgläubigkeit vieler Zeitgenossen verspottete,<sup>11</sup> die dem Versprechen individueller Charismatiker zum Opfer fielen, ihnen wahre Gotteserkenntnis zu verschaffen.

Kurz – so der Beitrag weiter –, was der moderne Betrachter als antike Religion bezeichne, sei in der Selbstbeschreibung dieser antiken Autoren ein Feld, das im Diskurs über die Götter (die eigenen ebenso wie diejenigen der anderen) konstituiert werde. In einem objektsprachlichen Verständnis lasse sich antike Religion also als dasjenige Feld beschreiben, in dem die Götter und ihre sorgfältige rituelle Verehrung ebenso im Mittelpunkt stehen wie das intensive Nachdenken über das Wesen des Göttlichen und den rechten oder falschen Zugang zu ihm. Die Konstitution dieses religiösen Feldes in der Gesellschaft des 2. Jh.s n. Chr. will der Beitrag im Folgenden in Ansätzen skizzieren, zuerst dessen Strukturen, danach (kürzer) historische Prozesse und Motivationen.

Am Anfang des strukturellen Teils nimmt der Beitrag noch einmal den Gegenstand auf, der auch in der Antike traditionell am Anfang stand: die Götter. Die antike Welt war in der Wahrnehmung der Zeitgenossen eine „Welt voller Götter“. Ihre genaue Zahl ist umstritten, aber übersteigt wahrscheinlich die Zahl der menschlichen Bevölkerung. Sie werden an heiligen Orten verehrt, deren Sakralität genauen Definitionen und festen Regeln unterliegt. Sie erscheinen den Menschen aber auch im Traum oder im Augenblick der Epiphanie, um ihre Macht zu demonstrieren. Diese und weitere Themen seien – fährt der Beitrag fort – Bezugspunkte ritueller Praxis und Gegenstand theologischer Spekulation, gerade auch bei den Autoren des 2. und 3. Jh.s n. Chr. Von göttlicher Macht (lat. *vis*, griech. *δύναμις*) hingen die Menschen ab; um ihretwillen würden die Götter mit Handlungen verehrt und mit Worten gepriesen. Mit dieser Grundüberzeugung unterscheide sich das 2. Jh. nicht von der vorangegangenen oder der späteren Zeit.

Auffällig sei allerdings, dass in den hymnischen Prädikationen dieser Zeit häufiger als zuvor die Götter als groß (*μέγας*), allmächtig (*παγκράτωρ*) sowie bisweilen auch als Eingotttheit (*εἷς θεός*) bezeichnet werden. Man habe diese Häufung auf die epigraphischen Gepflogenheiten

<sup>9</sup> So in der Schrift *Über die Opfer*; vgl. BERDOZZO 2011, 71–94.

<sup>10</sup> Etwa in der *Widerlegung des Zeus* 12–14 u. 18 (vgl. BENDLIN 2006, 196f. mit Anm. 111). Zur Anprangerung der Missverständlichkeit der Orakel durch den Kyniker Oinomaos (der wahrscheinlich etwas älter als Lukian ist) vgl. BENDLIN 2006, 195 mit Anm. 106.

<sup>11</sup> Etwa in den *Lügenfreunden* (*passim*).

(„epigraphic habit“)<sup>12</sup> der Zeit zurückgeführt (bekanntlich erreichte die Zahl der Inschriften und Papyri ihren Höhepunkt zwischen dem späten 1. und der Mitte des 3. Jh.s). Andere versuchten, einen Zusammenhang zwischen der zeitgenössischen Gottesvorstellung und dem monarchischen System der Kaiserzeit herzustellen. Schon früh habe die Forschung festgestellt, dass diese Prädikationen oft in Verbindung mit den sogenannten orientalischen Gottheiten (Isis, Mithras, Jupiter Dolichenus, Sol Invictus) auftreten, und diese vorgeblich mit universalistischem Anspruch auftretenden ‚Mysterien-Religionen‘ formalgeschichtlich der Religion der frühen Christen gegenübergestellt. Doch bereits durch die Auswertung der lydisch-phrygischen sogenannten Beichtinschriften, in denen dezidiert lokale, über ihr unmittelbares Einzugsgebiet nicht hinaus wirkende Gottheiten dafür gepriesen (εὐλογεῖν) werden, dass sie ihre δύναμις gezeigt, ein Vergehen aufgedeckt und den Übeltäter seiner gerechten Strafe zugeführt hätten, habe diese Sichtweise in Ansätzen revidiert werden können.<sup>13</sup>

Der Beitrag weist sodann darauf hin, dass man in diesem Kontext nur selten die (epideiktisch-hymnischen) *laudes deorum* bedenkt, mit denen die *maiestas* des Wesens lokal-traditioneller Gottheiten, ihre Macht, die wohl-tätigen Leistungen für die Menschen, Taten, Genealogie und Alter gepriesen werden. Quintilian reihte in domitianischer Zeit das Genre des Götterlobs unter die Themen rhetorischer Ausbildung und verwies dadurch indirekt auf die Ubiquität dieser religiösen Praxis und theologischen Reflexion in der Mitte der kaiserzeitlichen Gesellschaft.<sup>14</sup> Zum festen Rüst-

<sup>12</sup> Dazu vgl. BENDLIN 2006, 187 (mit weiterführender Literatur in Anm. 84).

<sup>13</sup> Vgl. G. PETZL, „Lukians Podagra und die Beichtinschriften Kleinasiens“, *Métis* 6 (1991) 131–145; Ders., *Die Beichtinschriften Westkleinasiens* (Bonn 1994); Ders., *Die Beichtinschriften im römischen Kleinasien und der Fromme und Gerechte Gott* (Opladen 1998); G. F. CHIAI, „Allmächtige Götter und fromme Menschen im ländlichen Kleinasien der Kaiserzeit“, *Millennium Jahrbuch* 6 (2009) 61–106 (mit weiterführender Literatur S. 77 Anm. 69).

<sup>14</sup> Quint. *Inst.* III 7,7–9: *Uerum in deis generaliter primum maiestatem ipsius eorum naturae uenerabimur, deinde proprie uim cuiusque et inuenta quae utile aliquid hominibus attulerint. Uis ostendetur ut in Ioue regendorum omnium, in Marte belli, in Neptuno maris: inuenta, ut artium in Minerva, Mercurio litterarum, medicinae Apolline, Cerere frugum, Libero uini. tum si qua ab iis acta uetustas tradidit, commemoranda. Addunt etiam dis honorem parentes, ut si quis sit filius Iouis, addit antiquitas, ut iis qui sunt ex Chao, progenies quoque, ut Apollo ac Diana Latonae. Laudandum in quibusdam quod geniti immortales, quibusdam quod immortalitatem uirtute sint consecuti, quod pietas principis nostri praesentium quoque temporum decus fecit* („Bei den Göttern werden wir generell zuerst der Majestät ihrer ureigenen Natur Verehrung bezeugen, sodann der individuellen Macht eines jeden und ihren Erfindungen, die den Menschen einen Nutzen gebracht haben. Zum Beispiel wird bei Jupiter seine Macht, alle zu beherrschen, dargestellt werden, bei Mars über den Krieg, bei Neptun über das Meer; bei den Erfindungen zum Beispiel die der Künste bei Minerva, der Literatur bei Merkur, der Medizin bei Apollo, der Feldfrüchte bei Ceres, des Weines bei Liber. Danach ist zu erwähnen, welche Taten von ihnen das Altertum überliefert hat. Zusätzliche Ehre bringen auch Göttern ihre Eltern – wenn zum Beispiel jemand Sohn Jupiters ist –, ihr Alter – zum Beispiel denen, die aus dem Chaos hervorgegangen sind –, auch ihre Nachkommenschaft, zum Beispiel Apollo und Diana bei Latona. Bei einigen ist zu loben, dass sie als Unsterbliche geboren wurden,

zeug des Rhetors gehörte das Götterlob in Prosa oder Versmaß (ἔπαινοι τῶν θεῶν, welche die rhetorischen Handbücher von den Enkomien auf Menschen und Heroen unterscheiden) auch im 2. und 3. Jh. (was – so der Beitrag – angesichts der in der Forschung oft beschworenen ‚Krise‘ der Zeit durchaus verwundern könne).

Der Beitrag weist an dieser Stelle auf eine (leider nur in Teilen überlieferte) rhetorische Lehrschrift des Alexander Numenius aus der ersten Hälfte des 2. Jh.s (1–6 Spengel III) hin, die den traditionellen Aufbau des epideiktischen Götterlobs nach Wesen (φύσις) und Macht (δύναμις) der Gottheit ebenfalls bespricht.<sup>15</sup> Der Erfolg der Rede, die Apuleius nach seiner Ankunft in Oea/Tripolis (Africa Proconsularis) kurz nach 155 n. Chr. *Über die Hoheit des Aesculapius (De Aesculapii maiestate)* hielt (Apol. 55,9f.), erkläre sich – so der Beitrag – zum Teil gewiss aus der Tatsache, dass der Redner seine *dissertatio* zum Gefallen seines örtlichen Publikums mit der kultischen Verehrung des Gottes in der Stadt in Beziehung zu setzen verstand. Alexander und die zwei unter dem Namen des Menander Rhetor überlieferten rhetorischen Traktate aus diokletianischer Zeit betonen, dass der Redner in der Lage sein müsse, dem Anlass angemessen unterschiedliche Götterhymnen in Prosa oder Versmaß vorzutragen, und dass ein Publikum von ihm erwarten dürfe, dass er sein Götterlob an die lokalen Verhältnisse und Vorstellungen anpasste. Zu Apuleius' Erfolg in Oea könne aber auch beigetragen haben, dass ein Teil des Publikums vor Ort den Ausführungen des *philosophus Platonicus* zur Natur des Gottes Aesculapius mit kenntnisreichem Interesse folgen konnte. Bereits der Rhetor Alexander schlägt vor, dem eigentlichen Lob der zu preisenden Gottheit einen φιλοσοφικός λόγος über die φύσις des Göttlichen voranzustellen und im Rückgriff auf Platon zu erklären, „dass die Götter (θεοί) aus dem ersten Gott (ὁ πρῶτος θεός) entstanden seien“.<sup>16</sup> Das Beispiel illustriert auch, dass sich die in der Religionsforschung immer wieder postulierte Differenz zwischen den religiösen Handlungen und Vorstellungen breiter Bevölkerungsschichten (Volksreligion) und der philosophischen Religion der gebildeten Eliten in der historischen Realität so eindeutig nicht findet.

Laut Alexander – so der Beitrag weiter – erteilt der Redner das höchste Götterlob, wenn er in der Lage ist auszuführen, wie die Gottheit nicht nur vor Ort oder in einem beschränkten regionalen Kontext, sondern bei allen Völkern verehrt wird.<sup>17</sup> Gleichwohl sei Religion auch im 2. Jh. in erster Linie Lokalreligion. Der Redner könne vor seinem Publikum die Bedeutung der Gottheit erhöhen, indem er sie in einen entregionalisierten theologi-

---

bei einigen, dass sie die Unsterblichkeit durch ihre Leistung erlangt haben, ein Thema, das die Pietät unseres Princeps zum Schmuck auch der gegenwärtigen Zeiten gemacht hat“).

<sup>15</sup> Alexander Numenius, *Απὸ πτόσεων δεῖ θεὸν ἐπαινεῖν* 4,16–6,9 Spengel III.

<sup>16</sup> Alex. Num. 4,17–27 Spengel III.

<sup>17</sup> Alex. Num. 5,11–13 Spengel III.

schen und kultischen Zusammenhang stelle; der entgrenzte geographische Raum der römischen Mittelmeerwelt seit dem 1. Jh., in dem Menschen migrieren, Götter reisen, und Information über die Religion der anderen immer leichter verfügbar werde, stelle dem Redner reichliches Material zur *amplificatio* und *ornatio* (den nach Quintilian zentralen Techniken des epideiktischen Götterlobs) bereit. Die Gottheit selbst sei für sein Publikum allerdings zuerst die Gottheit der Stadt (πολιεύς) gewesen, die jene bereits in der Vergangenheit beschützte oder gar gründete (ἀρχηγέτης) und die deshalb bereits von früheren Generationen verehrt wurde (πατρῶος). Diese und ähnliche Epitheta seien im epigraphischen Befund zahlreich und müssten als Ausdruck der zeitgenössischen Versuche gewertet werden, die Identität der eigenen Stadt im Rückgriff auf die (vorrömische, hellenische oder anderweitig indigene) Vergangenheit zu definieren.

Der lokale Ursprung der eigenen Götter – so der Beitrag weiter – sei vielleicht für uns eine merkwürdige Kategorie des kaiserzeitlichen Götterlobs, aber seine Behandlung werde in den rhetorischen Handbüchern immer wieder angemahnt: Offenbar erhöhe der Ursprung der Götter vor Ort die Plausibilität ihrer Verehrung durch die Stadt und mache die Stadtgottheit zu einer zentralen Identifikationsfigur in den kaiserzeitlichen städtischen Gesellschaften. So reklamierten die Ephesier in tiberischer Zeit vor dem römischen Senat ihr Recht auf Asylie mit dem Hinweis, Artemis und Apollon seien in ihrer Stadt, nicht auf Delos, geboren, Dionysos und Herakles hätten später die Asylie des Artemistempels verteidigt;<sup>18</sup> Smyrna zitiert einen alten Orakelspruch Apolls, der die Einrichtung der Asylie in der Stadt befohlen habe;<sup>19</sup> die Cyprier berufen sich auf die Begründung der Asylie durch ihre legendären Gründer;<sup>20</sup> andere Städte legen die Bescheide hellenistischer Herrscher, republikanischer Imperatoren oder des Divus Augustus vor.<sup>21</sup> Der Beitrag verweist sodann auf kleinasiatische und zentralgriechische Münzen der hohen Kaiserzeit, mit denen zahllose Poleis die ihnen zentralen Gottheiten oder die legendären Gründer der Stadt commemorierten; ihre Zahl umfasste nicht nur urbane Zentren wie Athen, Milet, Ephesos oder Rom, sondern auch politisch wie ökonomisch unbedeutende Städte wie das phrygische Akmonia, auf dessen Prägungen Akmon, einer der korybantischen Begleiter des kleinen Dionysos und offenbar der legendäre Gründer der Stadt, erscheint, oder Abonuteichos/Ionopolis, dessen Münzen eine schlangengestaltige Figur namens Glykon ziert.<sup>22</sup> Städtische Monumente, die die eigenen Götter in Stadt- und gründungsbezoge-

<sup>18</sup> Tac. *Ann.* III 61.

<sup>19</sup> Tac. *Ann.* III 63,3.

<sup>20</sup> Tac. *Ann.* III 62,4.

<sup>21</sup> Tac. *Ann.* III 63,3 (Alexander d. Gr.); 62,1 und 3 (republikanische Imperatoren); 62,2 (Divus Augustus).

<sup>22</sup> Zu Glykon in Abonuteichos/Ionopolis vgl. L. ROBERT, „Lucien en son temps: 1. L'oracle d'Alexandre à Abônouteichos“, in: Ders., *A travers l'Asie Mineure* (Paris 1980) 393–421; Jo-

nen Kontexten zeigten, schmückten den öffentlichen Raum – in Tempeln, Theatern, Ratsgebäuden und auf den Foren – im Osten wie im Westen der römischen Mittelmeerwelt. Auch auf diese Medien der Erinnerung der eigenen religiösen Vergangenheit hätten – so der Beitrag – die Redner sicher verwiesen, wenn sie vor Ort die Macht der Gottheit priesen.

Die geographische und kommunikative Erweiterung der römischen Mittelmeerwelt – fährt der Beitrag fort – resultierte nur indirekt in einer entlokalisierten religiösen Kommunikation. Ganz im Gegenteil lasse sich argumentieren, dass die geographischen und politischen Rahmenbedingungen der römischen Mittelmeerwelt der ‚Glokalisierung‘ religiöser Kommunikation Vorschub leisteten. Der Beitrag zitiert mehrere Beispiele: So empfahl der Apoll aus Klaros der Stadt Hierapolis die Bewahrung der Bräuche der eigenen Vorfahren und der Natur, während der Apoll aus Didyma auf die Anfrage einer anderen Stadt nach der rechten Ausübung eines Kultes antwortete, man solle diesen nach der Vorstellung der Vorfahren durchführen.<sup>23</sup> In Ulpia Anchialos im heutigen Bulgarien errichteten die vier Phylen der Stadt auf Weisung des klarischen Apoll Statuen lokaler Gottheiten. Apoll in Didyma bestimmte, es sei notwendig, alle Götter zu verehren, und auch der Gott in Klaros befahl (aus nicht mehr bekanntem Anlass), „die Götter und Göttinnen“ zu verehren:<sup>24</sup> Diese Weisung gab (möglicherweise auf kaiserlichen Befehl) von Britannien bis Nordafrika zu (lateinischen) Weihinschriften für *di deaeque* Anlass, und man wollte diese Texte immer wieder mit Anfragen an Klaros während der antoninischen Seuche in Verbindung bringen. Was auch immer ihr konkreter Anlass war, die Weihungen, obschon von außerhalb der Stadt befohlen, galten hier wie dort lokalen Gottheiten. Auch die reichsweiten Opfer, die der Kaiser Decius 249/50 n. Chr. anwies<sup>25</sup> (auch hier möglicherweise infolge einer Epidemie), richteten sich nicht an einen Kanon griechischer Gottheiten oder, wie auch vorgeschlagen wurde, an die Götter des Kaiserkults, sondern galten den jeweils traditionellen Gottheiten vor Ort.

Diese Beispiele – so der Beitrag – legten nahe, dass traditionelle lokale Religion zur Lebenszeit Lukians prosperierte. In der Tat belege der epigraphische und archäologische Befund des 2. Jh.s n. Chr. keinen tiefgreifenden religionsgeschichtlichen Einschnitt: Traditionelle Religion und ihre religiöse Infrastruktur (Heiligtümer, Priesterämter, Opferrituale, Prozes-

---

NES 1986, 133–148; kritisch zur Glaubwürdigkeit Lukians in Sachen Glykon BENDLIN 2006, 197–203 (mit weiterführender Literatur in Anm. 112–124).

<sup>23</sup> Vgl. BENDLIN 2006, 189 (mit Belegen in Anm. 90).

<sup>24</sup> Vgl. BENDLIN 2006, 190 (mit Belegen in Anm. 91 und 92).

<sup>25</sup> Zu Decius' Opferedikt vgl. B. DORBATH, *Die Logik der Christenverfolgungen durch den römischen Staat*, Diss. (Würzburg 2016) 94–189 [[https://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/opus4-wuerzburg/frontdoor/deliver/index/docId/14070/file/Dorbath\\_Benedikt\\_Christenverfolgungen.pdf](https://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/opus4-wuerzburg/frontdoor/deliver/index/docId/14070/file/Dorbath_Benedikt_Christenverfolgungen.pdf)].

sionen, Feste) in den Städten der römischen Mittelmeerwelt seien (noch) nicht, wie dies immer wieder behauptet wurde (siehe unten), in der Krise.

Auch die zeitgenössische Semantik – so der Beitrag weiter – zeige eine Gesellschaft, und damit ihre Religion, die sich zwar wandelte, aber nicht im Umbruch war. Zwar nahm die Zahl der Götternamen in der historischen Realität und in der gesellschaftlichen Wahrnehmung immer weiter zu. Dieser Nebeneffekt intensivierter Mobilität in der römischen Mittelmeerwelt sei aber nicht überraschend, denn die Zeitgenossen seien sich dieser Verbindung wohl bewusst gewesen. So konnte Lukian in seiner Schrift *Die Götterversammlung* die fremden göttlichen Neuankömmlinge, die auf Zutritt zu diesem *Concilium Deorum* drängen, ironisch charakterisieren; seine Schrift ist mindestens so sehr Kommentar zu neuen Gottheiten, wie sie die Ängste der alten vor der Partizipation neuer Eliten in der politischen Arena thematisiert. Lukians Ironie bleibe gleichwohl konventionell: Die Bedrohung der Stellung der eigenen durch die fremden Götter von Migranten ist ein stereotyper Topos griechisch-römischer Literatur.<sup>26</sup>

Der Beitrag weist sodann darauf hin, dass der epigraphische Befund das Bild der Dominanz fremder Gottheiten zumindest in Teilen korrigiert. In den Inschriften stünden die traditionellen Götternamen sogar im Vordergrund: in den gallischen und germanischen Provinzen vor allem Jupiter, Apoll, Hercules, Mars und Merkur; in Nordafrika neben Jupiter Aesculapius, Fortuna, Hercules, Liber, Mars, Merkur, Silvanus und Venus; in Kleinasien Zeus, Apollon, Artemis, Asklepios, Athena, Dionysos und Tyche. Dieses Bild bleibe freilich notgedrungen unscharf: Die Inschriften erlaubten auch Einblick in eine Vielzahl lokaler Gottheiten, die nur in Einzelfällen reisten und deshalb außerhalb der Lokalität oder der Region, in denen sie verehrt wurden, nur selten in Erscheinung träten. Außerhalb der urbanen Zentren, an den Rändern des Reiches oder in Regionen mit von der griechisch-römischen abweichenden religiösen Traditionen mussten die Namen und Ikonographien der lokal verehrten (und damit ebenfalls traditionellen) Gottheiten dem aus Rom oder Athen angereisten Betrachter sehr exotisch erscheinen: in Hierapolis, Palmyra, Samosata oder im Fajum. Im ethnographischen Diskurs (bei Cicero, Tacitus oder Lukian) spiele die Namens- und ikonographische Differenz der unterschiedlichen Götter bei gleichzeitig hypothetisierter Gleichheit ihres Wesens oder ihrer Macht eine zentrale Rolle; auch die zeitgenössischen rhetorischen Handbücher reflektierten dieses Interesse, die Götter der ‚Barbaren‘ mit den eigenen Kategorien zu erfassen.

Dennoch – betont der Beitrag – überwiege im epigraphischen Befund eine relativ homogene Gruppe traditioneller Götternamen aus einem zahlenmäßig überschaubaren griechisch-römischen Pantheon. Dieselben tra-

---

<sup>26</sup> Vgl. etwa bereits Aristophanes' Spott über den nur radebrechenden ‚Triballergott‘ am Ende seiner Komödie *Die Vögel*.

ditionellen Götternamen würden auch in der gelehrten Literatur der Kaiserzeit diskutiert: in den Allegoresen der Stoiker (paradigmatisch: der stadtrömische Stoiker Cornutus); in den Dämonologien der kaiserzeitlichen platonischen Autoren; bei den Romanautoren der römischen Kaiserzeit (Ausnahme: Apuleius' *Metamorphosen*); in der kaiserzeitlichen griechischen Traumliteratur; und natürlich in Lukians *Dialogi Deorum*.

Der Beitrag hebt dann die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen den Götternamen und der Wahrnehmung der Identität der Götter im Alltag hervor. Diese Unterscheidung sei in den epideiktischen *laudes deorum* bereits impliziert: Deren Ziel sei gerade das Herausstellen der Exceptionalität der jeweils zu preisenden Gottheit. Deutlich thematisiert ist dies wiederum im rhetorischen Lehrtraktat des Menander Rhetor im späten dritten Jahrhundert, der die Anleitung zu einer Musterrede vor den Einwohnern Alexandrias in der Troas widergibt, in deren Einzugsgebiet das Orakelheiligtum des Apollon Smintheus lag:<sup>27</sup>

Da auch wir immer die Vorsehung und das Wohlwollen des Apollon Smintheus erfahren haben, werden wir nicht müde in seiner Verehrung. Er gibt uns stets Ernten ohne Einbußen und errettet uns vor Gefahren: So stimmen wir ihn mit Hymnen gnädig. Aus diesem Grund nämlich richten wir den vortrefflichen heiligen Agon ein, organisieren Feste (πανηγύρις) und opfern, um so unsere Dankbarkeit für die Wohltaten, die wir empfangen haben, abzugelten.

Funktional – fährt der Beitrag fort – schöpfte dieser lokale Apollon Smintheus aus einer mythographischen, theologischen und rituellen Tradition, die sich seit dem 8. Jh. v. Chr. zur Figur des Apoll formte: Er ist der Sohn Letos und Bruder der Artemis, spricht durch Orakel, garantiert ertragreiche Ernten und rettet vor Gefahren. Funktional reiht sich Apollon Smintheus in diese rituelle Kompetenzerwartung ein, wie durch den Vergleich mit den anderen Apollon-Orakeln deutlich wird. Wohl im 2. Jh. könnte eine Missernte Anlass zu der Anfrage des bithynischen Nikomedeia an Apoll aus Klaros gegeben haben, wie eine solche in Zukunft vermieden werden könne: Der Gott befiehlt Opfer für Helios, Selene, die Winde und Demeter.<sup>28</sup> Wahrscheinlich die weitere Regionen des römischen Reiches nach der Mitte des 2. Jh.s heimsuchende Epidemie führt zu der Anweisung des klarischen Apoll an Hierapolis, der Erdgöttin, dem Aither, den Göttern im Himmel und den Göttern unter der Erde, der Demeter und den Verstorbenen sowie dem Apollon Klarios in Hierapolis zu opfern, dazu Chöre von Jungen und Mädchen nach Kolophon zu entsenden und schließlich in heiligen Bezirken vor allen Toren der Stadt Hierapolis Standbilder des Pfeile verschießenden Apoll von Klaros zu errichten, auf dass dieser die Seuche

<sup>27</sup> Men. Rhet. Περί ἐπιδεικτικῶν 444,12–20 Spengel III.

<sup>28</sup> Text: TAM IV.1 Nr. 92 = SGO 2, 200–202, 09/06/01; vgl. BENDLIN 2006, 186 (mit Anm. 82).

„hinweg schieße“.<sup>29</sup> Pergamon rät derselbe Gott zur selben Zeit, von vier Chören von Epheben Hymnen auf Zeus, Athena, Dionysos und Asklepios singen zu lassen, Opfer darzubringen und Heilung von der Seuche zu erflehen, damit jene „weit weggehe aus dem Gebiet Pergamons in das Land andersartiger Männer“.<sup>30</sup>

Die Menge an Gottheiten mit dem Namen Apollon – so der Beitrag – könne vielleicht verwirren, diese Verwirrung löse sich aber auf, wenn man bedenke, dass Verantwortlichkeit, ‚Agency‘ und Erfolg (ebenso wie Misserfolg) dem Apoll von X zugeschrieben werden. Die Ausdifferenzierung eines traditionellen Pantheons in lokal individuelle Gottheiten war kein Phänomen der römischen Kaiserzeit, sondern ein funktionales Charakteristikum polytheistischer Systeme, in denen sich Gottheiten mit identischer Namensgebung und funktionalen Ähnlichkeiten durch ihre lokale Individualität und individuelle Macht oder Ohnmacht auszeichneten. So erklärten Boule und Demos der Stadt Ephesos nach 160 n. Chr.:<sup>31</sup>

... (Da) die Schutzgöttin der Stadt, Artemis, [nicht nur] in ihrer Heimatstadt [besonders] geehrt wird, die sie durch ihre Göttlichkeit berühmter [als alle anderen Städte gemacht hat], sondern auch bei [allen anderen Griechen] und bei den Barbaren, so dass ihr an (allen) Orten Heiligtümer und [Haine] geweiht und ihr [Tempel] errichtet und Altäre bestimmt sind auf Grund ihrer offenbaren Epiphanien, und da der beste Beweis ihrer (*scil.* der Artemis) Verehrung ist, dass ein Monat nach ihr benannt wird – bei uns Artemision, bei den Makedonen aber und den übrigen Völkern der Griechen und in ihren Städten Artemisios –, in welchem Monat Feste und Monatsfeiern abgehalten werden, besonders in unserer Stadt, der Nährmutter ihrer – der Ephesischen – Gottheit, hielt der Demos der Ephesier es für richtig, dass der ganze Monat mit dem göttlichen Namen heilig und der Göttin geweiht sein soll, und entschied sich, durch dieses Psephisma die Rituale dieses Monats zu regeln. Deshalb möge beschlossen werden, dass der ganze Monat Artemision heilig sei, alle Tage, und dass an ihnen während des Monats und jedes Jahr die Feiern und das Fest der Artemisieia und die Monatsfeiern gehalten werden sollen, weil der ganze Monat der Göttin geweiht ist. Denn wenn so die Göttin noch besser geehrt wird, wird unsere Stadt berühmter und glücklich[er] sein zu aller Zeit ...

Das Argument des Dekrets – so der Beitrag weiter – folge epideiktischer Konvention bis zu einem solchen Grad, dass man eine formale wie inhaltliche Abhängigkeit von professionell verfassten *laudes deorum* annehmen müsse. Urbane Zentren wie Ephesos beschäftigten rhetorisch geschulte Hymnologen und Hymnoden, setzten daneben aber auch Chöre von Epheben oder von Jungen und Mädchen ein, die vom Hymnographen im Vortrag des hymnischen Götterlobs unterrichtet wurden, um die verschiedensten rituellen Anlässe im Festkalender der Stadt zu bedienen.

Der Beitrag weist dann darauf hin, dass das Dekret noch eine weitere Besonderheit zeitgenössischer religiöser Praxis im 2. Jh. zeige: das religiöse Fest. Aelius Aristides konnte in rhetorischer Überhöhung behaupten, dass

<sup>29</sup> Text: SGO 1, 259–260, 02/12/01; vgl. BENDLIN 2006, 186 (mit Anm. 81).

<sup>30</sup> Text: SGO 1, 575–579, 06/02/01; vgl. BENDLIN 2006, 186 (mit Anm. 81).

<sup>31</sup> Text: *I. Ephesos* Nr. 24B, Z. 8–34.



als Resultat der Pax Romana eine von Unruhen nicht mehr gestörte, permanente religiöse Festkultur in den Städten der römischen Welt herrsche (Or. 26,97–99). Lukian verspottet gleich zu Beginn der Schrift *Über die Opfer* (*De sacrificiis*) nicht nur die Wünsche, Gebete und Vorstellungen als unsinnig, die sich die Menschen von ihren Göttern machen, sondern schließt auch die Opfer, Feste und Prozessionen zu Ehren der Götter in seine Kritik ein. Beide Autoren spiegeln die traditionellen Medien religiöser Praxis ihrer Zeit wider: Opfer, Prozessionen und Feste waren in der römischen Kaiserzeit feste Bestandteile von Stadtreigion in den urbanen Zentren der Mittelmeerwelt.

Feste und Agone – so macht der Beitrag deutlich – waren religiös konnotiert, an die Verehrung und, wie die ephesische Inschrift nahelegt, Glorifizierung der eigenen Gottheit und der Stadt geknüpft. Während der Agone fanden nicht nur musische und athletische Wettkämpfe statt, sondern es traten auch die epideiktisch geschulten Redner, denen wir bereits begegnet sind, mit ihrem Götterlob vor der Bevölkerung auf. Durch das Erlernen von *laudes* des kapitolinischen Jupiter bereitet bereits Quintilian den angehenden Redner auf die Teilnahme an dem prestigeträchtigsten *sacrum certamen* seiner Zeit, den Ludi Capitolini Domitians, vor; im 2. Jh. waren Agone und Feste Termine in einem gut gefüllten internationalen Kalender, für den die Wettbewerber von Austragungsort zu Austragungsort reisten.

Der Beitrag stellt – als Beispiel unter vielen religiösen Stiftungen des 2. Jh.s – die agonistische Stiftung des C. Julius Demosthenes aus Oinoanda aus hadrianischer Zeit vor: Der von Demosthenes gestiftete ἄγων μουσικός umfasste nicht nur musikalische, dichterische und szenische Wettbewerbe, sondern ließ auch Verfasser epideiktischer Prosa (jene ein fester Bestandteil ‚musischer‘ Agone der Kaiserzeit) gegeneinander antreten. Im Mittelpunkt des dem Apollon Πατροῦχος (dem Hauptgott der Stadt und des lykischen κοινόν) geweihten Festes aber standen die von den Agonotheten organisierten Prozessionen, Opfer von mindestens siebenundzwanzig Rindern und das zum Höhepunkt des Festes gefeierte Mahl. An diesem durften, wenn nicht die gesamte Bevölkerung der Stadt und ihrer χῶρα (der im Übrigen die Bereitstellung der Opfertiere oblag), so doch zumindest ein privilegierter Ausschnitt teilnehmen.<sup>32</sup>

Der Beitrag fragt nun, ob sich Lukians Spott vor diesem Hintergrund, wie der griechische Text von *De sacrificiis* (1) suggeriert, tatsächlich primär gegen das Tun und Denken der Dummköpfe (μῆταιοι) unter den Zeitgenossen wende. Lukian, der als (epideiktischer) Redner, sei es bei solistischen Gastauftritten, sei es bei agonalen Anlässen, in Erscheinung trat, habe sehr wohl um die ideologische Bedeutung eben dieser Anlässe für die

<sup>32</sup> Vgl. zu dieser Stiftung M. WÖRRLE, *Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien. Studien zu einer agonistischen Stiftung aus Oinoanda*. Vestigia 39 (München 1988); G. M. ROGERS, „Demosthenes of Oenoanda and Models of Euergetism“, *JRS* 81 (1991) 91–100.

Städte und auch um den konkreten religiösen Kontext gewusst. Die Aussagen des lukianischen Corpus zu den religiösen Praktiken der Zeitgenossen und ihren Vorstellungen über die Götter könnten hier also ideologischen Sprengstoff bergen und zu der Frage führen, ob Lukian als Religionskritiker oder gar als Kritiker der zeitgenössischen Gesellschaft spreche und damit vielleicht doch ein Analytiker der Krise traditioneller Religion sei, auch wenn er außerdem noch die neuen Strömungen und religiösen Gruppierungen der römischen Kaiserzeit abgelehnt habe.

Zumindest – so der Beitrag – bilde Lukian einen irritierenden Kontrast zu den bisher hier besprochenen religions- und ritualaffirmativen Texten des 2. Jh.s und allgemein zu dem epigraphischen wie archäologischen Material, auf das sich die jüngere Forschung vorwiegend stütze, wenn sie die Zeit Lukians als Epoche der Vitalität traditioneller Religion in den Städten der römischen Mittelmeerwelt beschreibe. Diese neue Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit erzähle von Gottheiten, Ritualen und religiösen Institutionen und wähle damit einen Darstellungsmodus, der religiöse Strukturen, nicht Prozesse, der die räumliche und zeitliche Festigkeit von Religion im 2. Jh., nicht ihre Veränderung in den Vordergrund stellt. Die Beschreibung des Habitus der historischen Akteure passe nur schwer zu diesem Darstellungsmodus; doch will der Beitrag gerade dem religiösen Habitus von Lukians Zeitgenossen im folgenden Abschnitt nachgehen.

Für die Autoren des 2. Jh.s – fährt der Beitrag fort – war ihre Zeit eine Epoche der Erneuerung traditioneller Rituale, Kulte und Feste. Die Anfänge dieser Ansicht reichten möglicherweise bereits in das 1. Jh. n. Chr. zurück. In neronischer Zeit dokumentierte ein Ti. Claudios Damas, dass er noch im hohen Alter und nach Abschluss seiner politischen Karriere bereits zum zweiten Mal das Amt des *προφήτης* in Didyma bekleidete; derselbe Damas erneuerte Kultpraktiken, Rituale und Chöre, um die religiösen Traditionen wiederzubeleben.<sup>33</sup> Unter Kaiser Caligula ließ ein Epameinondas in Akraiphia das Orakel, die Opfer und den Agon des Apollon Ptoios nach dreißig Jahren wiederaufleben und lud Festgesandtschaften ein, das Orakel während der Festlichkeiten (deren rituelle Bestandteile *πάτριοι*, „vorfäterlich“, genannt werden) zu besuchen.<sup>34</sup> In Athen, Milet und Mylasa revitalisierten individuelle Wohltäter Rituale und Feste, deren Vollzug in den Jahren zuvor unterblieben oder in Vergessenheit geraten war.<sup>35</sup> Bei diesen Beispielen handelt es sich aber nur um die Vorläufer

<sup>33</sup> Vgl. BENDLIN 2006, 189 (mit Belegen in Anm. 89).

<sup>34</sup> IG VII 2712,55–63; vgl. E. STAVRIANOPOULOU, „Die Bewirtung des Volkes: Öffentliche Speisungen in der römischen Kaiserzeit“, in: O. HEKSTER u.a. (Hg.), *Ritual dynamics and religious change in the Roman Empire* (Leiden 2009) [159–184] 161–176.

<sup>35</sup> Zu Erneuerungen von Festen in den genannten Städten vgl. Horz 2005, 82f. (Epinikos in Milet: *I.Didyma* 199,6f.; ungenannte Initiatoren in Athen: *SEG XXVI* 121,7; ungenannte Initiatoren in Mylasa: *I.Labraunda* 54a,5f.)

einer Entwicklung, die seit dem Ende des 1. Jh.s und vor allem im 2. Jh. wesentlich prominentere Züge annahm.<sup>36</sup>

Der Beitrag nennt als weiteren wichtigen Zeugen Plutarch: Dieser, Apollonpriester in Delphi, beklagte rückblickend den materiellen und religiösen Niedergang der griechischen Orakel im 1. Jh. v. Chr. und 1. Jh. n. Chr., konstatierte aber in *De Pythiae oraculis* (29, 409B–C) die Euergergie eines großzügigen Wohltäters jüngerer Zeit (wahrscheinlich eines römischen Kaisers), mit der die Krise Delphis beendet worden sei.<sup>37</sup> Diese Vorstellung einer religionsgeschichtlichen Zäsur findet der Beitrag auch in anderen zeitgenössischen Quellen: In Patara begann 141 n. Chr. der *Ἀπόλλων Πατρῶος* (dieser „vorfäterliche“ Gott der Stadt ist auch die Hauptgottheit des lykischen *κοινόν*) nach einer langen Zeit der Inaktivität des Orakelheiligtums nach einem Erdbeben wieder zu prophezeien, so dass die altehrwürdige Orakelstätte des Gottes (*ἀρχαῖον μαντεῖον*) und die Panegyris der Vorfahren mit tatkräftiger finanzieller Unterstützung eines lokalen Euergeten, des Opramoas von Rhodiapolis, erneuert wurden.<sup>38</sup> Zahlreiche archäologische und epigraphische Quellen legten – so der Beitrag – nahe, dass das aus diesen Texten gewonnene Bild einer ‚Renaissance‘ zeitgenössischer Religion nicht nur literarische Fiktion sei. Die Kaiser Trajan und Hadrian gehörten zu den Wohltätern des Apollon von Didyma. Andere Orakelstätten in Griechenland und Kleinasien und die Losorakel prosperierten während des 2. und 3. Jh.s.; Poleis entsandten wieder Festgesandtschaften nach Delphi, Didyma, Klaros und zu anderen altehrwürdigen Orakeln.<sup>39</sup> Der Beitrag belegt diesen Wandel auch mit der Liste der städtischen Festgesandtschaften nach Klaros, die epigraphisch erst unter Trajan einsetzen und in der Mitte des 3. Jh.s wieder abbrechen. Manche Festgesandtschaften befragten den Gott, der ihnen bereitwillig Auskunft erteilte; weitere Delegationen sandten Chöre von Epheben im Auftrag eines anderen Orakelgottes, der der Stadt aufgetragen hatte, dem Gott in Klaros einen Hymnos zu singen;<sup>40</sup> manche verbanden die Konsultierung des Orakels mit der Einweihung in die Mysterien des Apollon in Klaros.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Vgl. die weiteren von Hotz 2005, 83–85 aufgeführten Beispiele.

<sup>37</sup> Vgl. hierzu St. Schröder, *Plutarchs Schrift De Pythiae oraculis. Text, Einleitung und Kommentar* (Stuttgart 1990) 15–22 (der aber die Vermutung, es habe sich um einen römischen Kaiser gehandelt, bezweifelt).

<sup>38</sup> Vgl. zu Opramoas TAM II 905; Chr. Kokkinia, *Die Opramoas-Inschrift von Rhodiapolis. Euergetismus und soziale Elite in Lykien* (Bonn 2000); Bendlin 2006, 159–161. 188f.

<sup>39</sup> Vgl. Bendlin 2006, 184 Anm. 75 mit weiterführender Literatur.

<sup>40</sup> Orakel des Zeus Ammon der Oase Siwa an Kyzikener: Vgl. Bendlin 2006, 190 mit Anm. 95.

<sup>41</sup> Vgl. Bendlin 2006, 199 mit Anm. 116; zum Mysterienkult in Klaros vgl. bereits C. Picard, *Éphèse et Klaros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord* (Paris 1922) 303–311.

Der Beitrag geht dann den möglichen Gründen für diesen Wandel nach. Martin Persson Nilsson – der eine der ganz wenigen epochenumfassenden griechischen Religionsgeschichten schuf und für den (wie für viele seiner Zeitgenossen) der Erfolg einer Religion davon abhing, wie weit sie in der Lage sei, die religiösen Bedürfnisse der breiten Bevölkerung zu befriedigen – konstatierte bereits für die hellenistische Zeit eine „Verknöcherung“ und einen „Verfall“ der institutionalisierten Religion der Stadt, ihrer Rituale und religiösen Feste – für Nilsson eine direkte, logische Folge der politischen Entmachtung der griechischen Poleis. Während ihr politischer Aktionsradius unter dem Einfluss der Großreiche des hellenistischen Mittelmeerraums und durch die römische Expansion über die gesamte Oikoumene korrodierte, sei das Bedürfnis nach einer neuen „Welt-“ oder, wie man heute formulieren würde, „globalen Religion“ entstanden, die den Anforderungen der neuen globalen Weltordnung entsprach und die die partikularen, nur im lokalen Rahmen plausiblen religiösen Traditionen der einzelnen Stadtstaaten zunehmend in Frage gestellt habe. Mit der Entwertung der traditionellen Religion der Stadt sei eine „Entwurzelung“ des Individuums einhergegangen, das, seiner sozio-politischen Einbindung entfremdet, auch den religiösen Traditionen der Stadt den Rücken kehrte, die alten Götter und Rituale skeptisch beäugte und die Befriedigung seiner religiösen Bedürfnisse in neuen, philosophisch beeinflussten und zunehmend monotheistischen Gottesvorstellungen fand. Der neuen Weltordnung entsprechend sei die Suche nach der einen Weltreligion und ihrem ‚Weltgott‘ entstanden.

Nilssons Geschichte der griechischen Religion in den nachchristlichen Jahrhunderten entwickelt dieses teleologische Denkmodell konsequent weiter: die fortgesetzte Erosion der Religion der griechischen Poleis unter römischer Herrschaft habe das Individuum auf seiner Suche nach einer umfassenden, sinnstiftenden Religion in die Arme ‚synkretistischer‘ Religionen getrieben: die Hermetik und die Gnosis, vor allem aber die Mysterien-Religionen fremder, sich translokal verbreitender All-Gottheiten und ihrer Kulte wie Isis, Kybele, oder Mithras.<sup>42</sup> Die noch heute anzutreffende Vorstellung, dass religionsgeschichtlich gesehen die wichtigste Folge der römischen Weltherrschaft die Begegnung mit den orientalischen Mysterienreligionen gewesen sei, die den von der allzu nüchternen Staatsreligion enttäuschten Menschen eine Geborgenheit und Perspektive geboten hätten, die bei Göttern der Staatsreligion nicht zu haben gewesen sei, perpetuiere – so der Beitrag – lediglich die Vorstellungen Nilssons und seiner Zeitgenossen.

Gerade die Gottheiten, die mit der These eines grundlegenden religiösen Wandels zusammengebracht wurden, seien aber – fährt der Beitrag

---

<sup>42</sup> NILSSON 1961, 581–701.

fort – trotz oft spektakulärer Einzelfunde im epigraphischen Befund nicht über die Maßen vertreten; und auch für die Autoren des 2. Jh.s blieben diese Gottheiten (abgesehen von dem speziellen Fall von Apuleius' *Metamorphosen*) marginale Figuren: Für Lukian sei Mithras eine Gottheit aus einem exotisch-persischen Kulturkreis,<sup>43</sup> und ob er durch Autopsie Kenntnis von den Ritualen und Theologemen der zeitgenössischen Mithrasverehrung habe, müsse angesichts des sozialen Hintergrunds der Mithrasverehrer fraglich bleiben. Auch Isis und die anderen ägyptischen Gottheiten zeichneten sich bei Lukian hauptsächlich durch ihre Fremdheit aus,<sup>44</sup> seine Darstellung kennzeichne der traditionell ethnographische Blick auf die Götter der anderen. Als privilegierte alternative religiöse Optionen fungierten diese Gottheiten bei Lukian nicht.

Der Beitrag kommt dann auf Eric Robertson Dodds zu sprechen, der in seinem „Zeitalter der Angst“<sup>45</sup> vielleicht am nachdrücklichsten das Bild einer materiellen und moralischen Entwurzelung des antiken Individuums gemalt habe, das Sinn in einer neuen Art von Religiosität suchte. In diesem Zeitalter, das für Dodds von der zweiten Hälfte des 2. Jh.s bis zum Beginn des 4. Jh.s reichte, habe die schiere Vielzahl an Gottheiten, Kulte und Mysterien eine Pluralität religiöser Optionen geschaffen, die dem Einzelnen zu viele Wahlmöglichkeiten geboten habe: Sie habe ihm zwar Zuflucht zu Orakeln und anderen Optionen gelassen, die Plausibilität traditioneller Religion aber nicht gestärkt, sondern im Gegenteil das Individuum an der Relevanz der vielen Gottheiten und religiösen Angebote zweifeln lassen. Der Beitrag sieht das von Dodds vorgegebene Modell des Verzweifeln „der Massen“ an ihrer Religion auch noch in jüngerer Forschung am Werk, wenn dort die neue Propagierung der Orakel und traditionellen Kulte durch die Eliten des 2. Jh.s als Versuch angesehen werde, große Bevölkerungsteile wieder für die traditionelle Religion zu interessieren. In dem genannten Modell verflüchtigte sich die „traditionelle Religion“ ins Unbestimmte; an ihre Stelle trete eine unüberschaubare religiöse Gemengelage: alte und neue Gottheiten, akzeptable und inakzeptable rituelle Optionen, traditionelle Religion und neue Religiosität, und schließlich die immer lauter werdende Religionskritik der Zeitgenossen.

Dieser teleologische Blick auf die Religionsgeschichte des 2. und 3. Jh.s, der dann auch Lukian als Zeitzeugen und Kritiker der religiösen Krise lese, bleibe – so der Beitrag – letztlich unbefriedigend. Mehr dagegen verspre-

<sup>43</sup> Zu Mithras bei Lukian vgl. *Iupp. trag.* 8 und *Deor. conc.* 9.

<sup>44</sup> Zu Isis bei Lukian vgl. *Gall.* 18, *Adv. Ind.* 14, *Philops.* 34, *Nav.* 5 und 15, *DD* 7,1; zu Horus *Gall.* 18.

<sup>45</sup> E. R. DODDS, *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst: Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin* (Frankfurt/M. 1985; ursprünglich englisch: *Pagan and Christian in an age of anxiety: Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine* [Cambridge 1965]). Zu Dodds' These vgl. BENDLIN 2006, 184f.

che der Versuch, die Erneuerung traditioneller Rituale, Kulte und Feste mit der zeitgenössischen Semantik religiöser Tradition in Verbindung zu bringen, auf die sich die Zeitgenossen, oder zumindest die zeitgenössischen Eliten, beriefen, wobei es sich nicht um ein bloßes ‚Revival‘ alter Praktiken, sondern um eine im Einzelnen oft kreative Adaption handelte. Epameinondas’ Wiedereinführung der Ptoia in Akraiphia<sup>46</sup> etwa verband das traditionelle Fest mit der kultischen Verehrung der Kaiser; der Titel „Große Ptoia und Kaisareia“ machte diesen Wandel anschaulich. In Ephesos wurden die Mysterien und Opfer für Demeter Karpophoros und Thesmophoros in domitianischer Zeit unter Einschluss der Θεοὶ Σεβαστοὶ gefeiert.<sup>47</sup> In Klaros sind die Mysterien des Gottes erst ab dem 2. Jh. n. Chr. belegt. Auch an zahlreichen anderen Orten traten neben die traditionellen Einweihungszeremonien hellenistischer Zeit die Mysterien im Kaiserkult. Die Einweihung in unterschiedliche μυστήρια (lat. *initia*) wird nun zum begehrten Ziel mobiler kaiserzeitlicher Eliten. Apuleius, der „in so viele Mysterien eingeweihte“ Philosoph und Sophist, stellte zwar das Geheimnis seiner Initiationserfahrungen in den Vordergrund, aber für viele kaiserzeitliche Mysten habe wohl der Aspekt sozialer Performanz vor elitärem Publikum überwogen. „The mysteries created networks of relationships for the celebration of power and its benefits, and by doing so, helped to undergird imperial society.“<sup>48</sup> Die kaiserzeitliche Berufung auf die Tradition maskiere – so der Beitrag – in diesen Beispielen einen komplexen Prozess der Umkodierung religiöser Bedeutungen. Die Transformation der religiösen Traditionen geschehe aber nicht in einem Klima radikaler religiöser Sinnkrisen oder gar der Krise traditioneller Religion, sondern spiegele vielmehr den politischen und sozialen Wandel der Zeit wider.

Der bereits zitierte Beschluss von Boule und Demos in Ephesos zur Neuorganisation der Verehrung der Göttin Artemis im lokalen Festkalender begründete diese damit, dass, „wenn so die Göttin noch besser geehrt wird, unsere Stadt berühmter und glücklich[er] sein wird“.<sup>49</sup> Diese Argumentation, die sich ähnlich in anderen zeitgenössischen Quellen wiederfindet, verdecke – fährt der Beitrag fort – freilich einen weiteren triftigen Grund für die Investition der ephesischen politischen Elite in ihre religiöse Infrastruktur: die Konkurrenz der Stadt – und ihrer Gottheit – zu den anderen Poleis, *civitates* und *res publicae* der römischen Mittelmeerwelt, in denen ebenfalls Stiftungen, religiöse Feste und Agone die Gottheit der Stadt und sich selbst feierten. Die Städtekonkurrenz des 2. Jh.s, die in den Quellen

<sup>46</sup> Vgl. oben S. 199.

<sup>47</sup> Vgl. G. M. ROGERS, *The Mysteries of Artemis of Ephesos* (New Haven 2013) 133f. 165–167.

<sup>48</sup> G. VAN DEN HEEVER, „Redescribing Graeco-Roman Antiquity: on Religion and History of Religion“, *Religion and Theology* 12 (2005) [211–238] 216.

<sup>49</sup> *I.Ephesos* Nr. 24A, Z. 32–34.

zahlreich zum Ausdruck kommt,<sup>50</sup> sei wohl für viele Mitglieder der politischen Eliten hinreichend Motivation gewesen, in die traditionellen Medien der Selbstdarstellung zu investieren.

Der Beitrag sieht in der Berufung auf diese Tradition aber auch die Kaschierung einer grundlegenden Unsicherheit in der zeitgenössischen Gesellschaft: nicht der noch von Dodds postulierten materiellen und spirituellen Unsicherheit der Massen, sondern einer Unsicherheit der politischen Eliten der Zeit bezüglich ihres gesellschaftlichen Status. Zu Beginn des 2. Jh.s beschrieb Plutarch nüchtern den geringen sozialen und politischen Spielraum, der den lokalen Eliten einer römisch kontrollierten Mittelmeerwelt noch verblieben war.<sup>51</sup> Vor diesem Hintergrund benannte Dion von Prusa (*Or.* 31,162) Opfer an die Götter und religiöse Feste als die den römischen hellenischen Eliten verbleibenden Repräsentationsmodi religiöser Selbstdarstellung in ihren Städten.

Im 2. Jh. veränderte sich – so der Beitrag weiter – das Bild dieser Städte allerdings grundlegend und hatte nur noch wenig mit dem Bild zu tun, das sich die „Vorväter“ von ihrer Stadt gemacht hatten. In der Sakralarchitektur waren nun die Tempel für den Kult der Divi prominent, im Festkalender die Anlässe für die Verehrung der lebenden Kaiser ubiquitär. Seit dem 1. Jh. wurden die neuen kaiserlichen Götter mit den traditionellen Gottheiten der lokalen Panthea in den Tempeln der griechischen Mittelmeerwelt und ihren Festen assoziiert: Der Tempel der Athena Polias in Priene wurde noch in augusteischer Zeit umdediziert und enthielt nun auch ein Standbild des Theos Sebastos;<sup>52</sup> die Theoi Sebastoi wurden in Selge zu σύνναοι des Zeus Kesbelios und der städtische Agon hieß von nun an ἄγων Καισάρειος Κεσβέλ(ε)ιος;<sup>53</sup> in Termessos wurde die Verehrung des Kaisers mit dem Kult des lokalen Gottes Zeus Solymeus verbunden;<sup>54</sup> in

<sup>50</sup> Vgl. C. FRATEANTONIO, *Religion und Städtekonkurrenz. Zum politischen und kulturellen Kontext von Pausanias' Periegesis*. Millennium-Studien 23 (Berlin / New York 2009) 48–51 („Suprematiststreben griechischer Städte in der Kaiserzeit“).

<sup>51</sup> Plutarch, *Praecepta gerendae rei publicae* 17, 813D–E (Übers. NESSELRATH): „Beim Eintreten in ein jedes Amt [...] muss man zu sich selbst sagen: ‚Du herrschst nur als einer, der selbst beherrscht wird; die Stadt untersteht den [römischen] Prokonsuln, den Funktionären des Kaisers [...]; [...] man schaue vom Amtlokal des [griechischen] Strategen zur Tribüne des [römischen] Statthalters, man sei nicht allzu stolz auf den (eigenen) Kranz und vertraue ihm auch nicht zu sehr, wenn man die römischen Schuhe über seinem Kopf sieht [...]“

<sup>52</sup> Vgl. den Text der Dedikationsinschrift: F. HILLER VON GAERTRINGEN, *Inschriften von Priene* (Berlin 1906) 129f. (Nr. 157 und 158b).

<sup>53</sup> Selge: J. NOLLÉ / F. SCHINDLER, *Die Inschriften von Selge* (Bonn 1991) 80 Nr. 11 und 115 Nr. 55; TALLOEN / WAELKENS 2005, 222f.; TALLOEN 2007, 237f.

<sup>54</sup> Zu Termessos und Zeus Solymeus vgl. TAM III 161 und 164; TALLOEN 2007, 237f.

Sagalassos wurde der Kult des Apollon Klarios seit vespasianischer Zeit in einem Tempel in Verbindung mit den Theoi Sebastoi gefeiert.<sup>55</sup>

Die lokalen Eliten – fährt der Beitrag fort – investierten inzwischen nicht nur in musische und athletische Agone, die bereits seit dem 1. Jh. auch zu Ehren der Kaiser veranstaltet wurden, sondern auch in Gladiatorenkämpfe, Tierhetzen und andere *spectacula*, die besonders eng mit dem Kaiserkult verbunden waren;<sup>56</sup> auf städtischen Münzprägungen seit dem späten 2. Jh. überreichte der Kaiser der Stadtgottheit das Privileg, derartige Spiele zu veranstalten. Lokale Monumente in der gesamten Mittelmeerwelt kommemorierten im 2 Jh. nicht nur die eigene Vorgeschichte, sondern stellten diese immer häufiger in Bezug zur Sieghaftigkeit des Kaisers, dem die Stadt Tyberissos bereits in augusteischer Zeit die alleinige „Herrschaft über das Land und die Kontrolle über das Meer“ zugestand.<sup>57</sup> Derartige Akklamationen kaiserlicher Macht mithilfe hymnischer Prädikationen, die nur den Göttern zukamen, wiederholten sich – so der Beitrag –, in oftmals intensiver Form, in den städtischen Inschriften der römischen Mittelmeerwelt bis weit über das 3. Jh. hinaus.

Die Zuerkennung göttlicher Macht an den Kaiser war – fährt der Beitrag fort – im Verständnis der politischen Eliten der Kaiserzeit eng mit den Wohltaten (lat. *beneficia*, griech. εὐεργεσία) verbunden, die er, als Deus Praesens oder θεὸς ἐπιφανής, der Oikoumene im Allgemeinen und einzelnen Städten im Besonderen erteilte. Die eigene Positionierung gegenüber Rom und seinem Monarchen blieb für die Eliten der römischen Welt aber prekär, wie ein besonders aufschlussreiches Beispiel – erneut eine religiöse Stiftung – zeigen kann:<sup>58</sup> Hier schenkte ein C. Vibius Salutaris, römischer Bürger und Bürger von Ephesos, in trajanischer Zeit seinen ephesischen Mitbürgern die finanziellen Ressourcen, damit diese alljährlich die Statuen der Stadtgöttin Artemis und mythischen Heroen der Stadt sowie ihrer personifizierten politischen Institutionen (der Boule, des Demos, der Ephebie), aber auch der Theoi Sebastoi und des Kaisers Trajan sowie der Personifikationen der politischen Institutionen Roms (des Senats, der Equites, des Populus Romanus) in einer Prozession durch die Straßen von Ephesos trügen, wobei der Text ausdrücklich vermerkt, dass der Stifter die Statuen der Theoi Sebastoi und des Kaisers bei sich zuhause

<sup>55</sup> P. TALLOEN / M. WAELKENS, „Apollo and the Emperors (I): The material evidence for the imperial cult at Sagalassos“, *Ancient Society* 34 (2004) [171–216] 200–208; TALLOEN / WAELKENS 2005, 224f.; TALLOEN 2007, 239.

<sup>56</sup> Vgl. BENDLIN 2006, 187 (mit weiterführender Literatur zur veränderten Repräsentationskultur in Anm. 85).

<sup>57</sup> Dazu C. SCHULER, „Augustus, Gott und Herr über Land und Meer. Eine neue Inschrift aus Tyberissos im Kontext der späthellenistischen Herrscherverehrung“, *Chiron* 37 (2007) 383–403.

<sup>58</sup> Text: *I.Ephesos* Nr. 27 (S. 167–222); vgl. G. M. ROGERS, *The sacred identity of Ephesos. Foundation myths of a Roman city* (London / New York 1991).



aufbewahrte.<sup>59</sup> Salutaris' Stiftungsurkunde – so der Beitrag – könne ganz unterschiedlich gelesen werden: als Dokument, das die Einbettung römischer Macht in den lokalen Handlungsraum einer hellenischen Elite propagiert, und als Blaupause für die Spielräume, die dieser Elite im 2. Jh. in einem lokalen Kontext immer noch verblieben; oder aber als politische Fiktion, welche die tatsächliche Unterordnung lokaler hellenischer Traditionen unter den politischen Primat Roms nur mühsam kaschiert.

Zuletzt kehrt der Beitrag zu Lukian zurück: Dieser sage bekanntlich wenig Konkretes über Rom und zu seiner eigenen Stellung zu Divinisierung und Kaiserkult. Das Wenige, was sich seinem Werk entnehmen lasse, sei von den Interpreten unterschiedlich gedeutet, aber oft als versteckte Kritik Roms gelesen worden.<sup>60</sup> In Lukians Kritik der Gottesvorstellungen und religiösen Praktiken seiner Zeitgenossen äußere sich aber vielleicht nicht nur der Religionskritiker, sondern auch der Kritiker der Verfasstheit der zeitgenössischen hellenischen Eliten. So endet der Beitrag mit der Frage, ob Lukian vielleicht nicht auch den Rückgriff dieser Eliten auf eine religiöse Tradition kritisierte – einen Rückgriff, der in der historischen Realität Tradition nur noch fingierte.

---

<sup>59</sup> *I.Ephesos* Nr. 27, Z. 150–154).

<sup>60</sup> Vgl. A. PERETTI, *Luciano. Un intellettuale greco contro Roma* (Firenze 1946); B. BALDWIN, „Lucian as social satirist“, *CQ* 11 (1961) 199–208. Vgl. zu diesem Thema nun auch H.-G. NESSELRATH, „Lucian on Roman Officials“, in: P. R. BOSMAN (Hg.), *Intellectual and Empire in Greco-Roman Antiquity* (Abingdon / New York 2019) 178–188.

# Harmlos-lustige Unterhaltung oder subversive Religionskritik? Die *Dialogi Deorum* in neuzeitlicher Sicht<sup>1</sup>

Heinz-Günther Nesselrath

## 1. Vorbemerkung

These mythological vignettes attracted few translators and imitators in the early Renaissance. Unlike Lucian's longer works, the brief dialogues offer no moral lessons; instead [...] their charm lies in parodying points of Greek mythology [...] such dialogues remain short skits that exploit a single feature of classical mythography for their comic effect. Since these comic scenes presuppose a thorough knowledge of Homeric mythology, they offered little to charm humanist readers versed primarily in the Latin tradition.<sup>2</sup>

So charakterisiert David Marsh den Beginn der Rezeption der lukianischen *Göttergespräche* im frühmodernen Europa. In seinem Buch *Lucian and the Latins* (1998), das der Rezeption Lukians in der Frührenaissance gewidmet ist, finden sich gleich zwei umfangreiche Kapitel mit dem Titel „The Dialogue of the Gods“, doch erhalten die *Göttergespräche* als solche darin nur wenige Sätze. Dass diese kleinen Dialoge schon zu Beginn ihrer Rezeption im europäischen Westen eher im Schatten anderer lukianischer Schriften standen, ist eine im Ganzen sicherlich richtige Feststellung; dass sie im Einzelnen jedoch durchaus Wirkung entfalten und auch ins Zentrum kontroverser Diskussionen über Charakter und Zielrichtung lukianischen Schrifttums gestellt werden konnten (und dies bis heute können), sollen die folgenden Seiten zeigen.

## 2. Die *Dialogi Deorum* vom 15. bis zum 17. Jahrhundert

Wie viele andere griechische Autoren, die seit dem frühen 15. Jh. im europäischen Westen wieder bekannt wurden,<sup>3</sup> nachdem sie seit der Spätantike

---

<sup>1</sup> Als Führer zu den im Folgenden vorgestellten Stimmen war die Studie von BAUMBACH 2002 in vielen Fällen sehr hilfreich.

<sup>2</sup> MARSH 1998, 76.

<sup>3</sup> Zur Rezeption der *Göttergespräche* in Byzanz lässt sich nicht allzu viel sagen: Dass sie zum Kanon der regelmäßig gelesenen Lukian-Schriften gehörten, lässt sich wahrscheinlich aus der Tatsache ableiten, dass ihre handschriftliche Überlieferung nicht nur in einer Fami-

aus dem kulturellen Gedächtnis des Abendlandes verschwunden waren, wirkte auch Lukian in einer Zeit, in der die Beherrschung des Altgriechischen noch sehr wenig verbreitet war, vor allem über lateinische Übersetzungen (zunächst solche, die von frühen italienischen Humanisten im Lauf des 15. Jh.s angefertigt wurden). Bezeichnenderweise erschien die erste gedruckte Sammlung lateinischer Übersetzungen von Werken Lukians 1494<sup>4</sup> zwei Jahre vor der Editio princeps Lukians im griechischen Original (Florenz 1496); in dieser Kollektion von insgesamt vierzehn (zum Teil heute auch als pseudo-lukianisch angesehenen) Schriften waren noch keine *Göttergespräche* enthalten.

Dies änderte sich zwölf Jahre später mit einer Sammlung, der ein (für damalige Zeiten) außerordentlich großer verlegerischer Erfolg beschieden war: 1506 sandte Erasmus von Rotterdam seinem Pariser Verleger Badius eine Sammlung von lateinischen Lukian-Übersetzungen (zum größeren Teil aus eigener Feder, zum Teil aber auch aus der des Thomas Morus), die die bis dato vorhandenen italienischen sofort vom Markt verdrängte und – vor allem dann in der 1514 noch um einige Schriften erweiterten zweiten Auflage, von der dann bis zu Erasmus Tod (1536) etwa drei Dutzend Nachdrucke (der ganzen Sammlung oder von Teilen) erschienen<sup>5</sup> – in den folgenden Jahrzehnten das Bild Lukians in der gebildeten europäischen Öffentlichkeit ganz wesentlich geprägt haben dürfte.

In dieser Sammlung des Erasmus waren nun auch erstmals vier *Göttergespräche*<sup>6</sup> vorhanden;<sup>7</sup> diese vergleichsweise kleine Auswahl (gegenüber den dreizehn *Totengesprächen*) erklärt sich vielleicht dadurch, dass Erasmus selber – der Lukian insgesamt für einen vorzüglich für die Schule ge-

---

lie ( $\gamma$ ), sondern auch in der  $\beta$ -Familie stattfand, die eine Auswahl des Corpus bot (vgl. dazu NESSELRATH 1984, 596f.; Ders., Rezension: *Luciani Opera IV ed. M. D. Macleod* [Oxford 1987], *Gnomon* 62 [1990] [498–511] 500f.; ferner oben, S. 23). Im 12. Jh. ahmte der vielseitige byzantinische Schriftsteller Theodoros Prodromos u.a. auch die lukianischen *Göttergespräche* nach; vgl. BAUMBACH 2002, 27.

<sup>4</sup> Unter dem Titel *Luciani de veris narrationibus* (Venetiis 1494) waren nach den *Wahren Geschichten* in diesem Band zu lesen: *Luciani de asino, philosophor[um] vite, Scipio, tyranus, schaphidium, palinurus, Charon, Diogenes, Terpsion, hercules, nirtus [= virtus] dea, in amorem, Timon*. Genauere Erläuterungen zu den einzelnen Titeln bei ROBINSON 1969, 363f.

<sup>5</sup> Vgl. ROBINSON 1969, 365.

<sup>6</sup> Aber erheblich mehr *Totengespräche*, nämlich dreizehn; vgl. MARSH 1998, 168.

<sup>7</sup> Und zwar (in dieser Reihenfolge) Nr. 23 [19] (Gespräch zwischen Aphrodite und ihrem Sohn Eros zu der Frage, warum sich Eros nicht an Athena, den Musen und Artemis vergreift), Nr. 1 [21] (Ares mokiert sich gegenüber Hermes über Zeus' Drohhede aus dem Anfang des 8. *Ilias*-Buches), Nr. 4 [24] (Hermes beklagt gegenüber seiner Mutter Maia sein allzu anstrengendes Leben als Faktotum des Zeus) und Nr. 20 [12] (Aphrodite warnt ihren Sohn Eros vor einer möglichen Rache der Göttermutter Rhea, weil er sie in Attis verliebt gemacht hat).

eigneten Autor hielt<sup>8</sup> – gegenüber dem Inhalt zumindest mancher *Göttergespräche* gewisse Vorbehalte hatte:

Aus diesen sind gleichwohl, glaube ich, die auszuwählen, die nicht völlig belanglos sind, sondern etwas enthalten, das einen Beitrag zum gesellschaftlichen Leben leistet. Belanglos sind jene Schriften Lukians über Jupiter [= Zeus], der mit seinem Gehirn schwanger geht und um das Beil des Vulcanus [= Hephaistos] bittet, (oder) über Neptun [= Poseidon], der von Merkur [= Hermes] nicht vorgelassen wird, weil Jupiter soeben aus seinem Gehirn die Pallas [= Athena] geboren hat. Denn was von dieser Art ist, ist zwar lieblich und beweist eine glückliche Einfallskraft, trägt aber nicht viel zum gesellschaftlichen Leben bei ...<sup>9</sup>

In *Göttergesprächen* wie Nr. 13 [8] (Hephaistos wird von Zeus geholt, um ihm mit dem Beil bei seiner „Kopfgeburt“ der Athena zu helfen) und Nr. 12 [9] (Poseidon wird von Hermes nicht zu Zeus vorgelassen, weil der sich noch von der gerade erwähnten „Kopfgeburt“ erholen muss) vermisst Erasmus also den Nutzen für das „gesellschaftliche Leben“, spricht ihnen jedoch literarischen Reiz (*amoenitas*) und Ingeniosität (*ingenii felicitas*) nicht ab.

Erasmus' Sammlung wurde offenbar zum Vorbild für eine Reihe weiterer solcher Zusammenstellungen im Lauf des 16. Jh.s, in denen nun oft auch mehr *Göttergespräche* zu finden waren:

Im Jahre 1515 brachte der Straßburger Humanist Othmar Nachtgall (Luscini[i]us)<sup>10</sup> unter dem Titel *Luciani Samosatensis Deorum Dialogi*<sup>11</sup> sämtliche *Götter-, Meergötter- und Totengespräche* Lukians zweisprachig griechisch-lateinisch heraus. In seiner Vorrede stellt Nachtgall – ebenso wie vor ihm

<sup>8</sup> In *De ratione studii*, LB (= Lugdunum Batavorum [Erasmus' Leidener Ausgabe]) I, 521B (= 115,7–10 MARGOLIN) weist Erasmus Lukian den ersten Platz – vor Demosthenes und Herodot – zu, wenn es darum gehen soll, angehenden Griechisch-Schülern nicht nur ein möglichst reines und sorgfältiges Griechisch, sondern auch attraktive Inhalte zu bieten: *ii primum sunt imbibendi, quorum oratio praeterquam quod est castigatissima, argumenti quoque illecebra aliqua discentibus blandiatur. Quo quidem in genere primas tribuerim Luciano, alteras Demostheni, tertias Herodoto* („man muss sich zuerst diejenigen gründlich aneignen, deren Prosa – abgesehen davon, dass sie sehr sorgfältig gestaltet ist – den Lernenden auch noch verlockende Inhalte anbietet. Auf diesem Gebiet möchte ich Lukian den ersten Platz zuerkennen, den zweiten Demosthenes, den dritten Herodot“).

<sup>9</sup> Erasmus, *De Conscribendis Epistolis*, LB I, 353B (= 233,10–15 MARGOLIN): *Ex his tamen deligenda censeo quae non omnino sint ociosa, sed habeant aliquid ad vitam communem conducibile. Ociosa sunt illa Luciani de Jovi cerebro praegnanti et implorante securim Vulcani, de Neptuno per Mercurium non admissio cum recens Jupiter peperisset e cerebro Palladem. Nam huius generis quae sunt, ut sunt, amoena et ingenii foelicitatem arguunt, ita non multum faciunt ad vitam communem*

...

<sup>10</sup> Zu ihm vgl. L. GEIGER, „Luscinius, Othmar“, *Allgemeine Deutsche Biographie* 19 (1884) 655–657 und M. ALBUS / Ch. SCHWINGENSTEIN, „Luscinius, Othmar“, *Neue Deutsche Biographie* 15 (1987) 531f.

<sup>11</sup> Vollständiger Titel: *Luciani Samosatensis Deorum Dialogi numero. 70. una cum interpretatione e regione latina: nusquam antea impressi. Contenta Librorum partialium: 1 Deorum Superiorum / habet Dialogos 26; 2 Deorum Marinarum / habet Dialogos 14; 3 Deorum Infernorum / habet Dialogos 30. Ioannes Schottus. Argentinae studiosus elaboravit, 1515.*

Erasmus, auf den er sich explizit beruft<sup>12</sup> – die große Eignung dieser kurzen Texte für den griechischen Anfängerunterricht heraus, muss sich aber auch mit Leuten auseinandersetzen, die wegen der unmoralischen Inhalte dieser heidnischen Gespräche Bedenken haben:

Doch wird man sagen: Was für ein Wahnsinn, Lukian einem Christen zum Lesen zu geben! In diesem Autor kann man doch nichts anderes kennenlernen als die Hureereien, Vergewaltigungen und Ehebrüche Jupiters, seine Päderastie und andere unglaubliche Dinge dieser Art! Darauf antworte ich: Wer immer es auch ist, der es für unter seiner Würde hält, fabulöse und an Verbrechen überreiche Texte zu lesen – er möge sich bitte davor hüten, durch Lektüre in die geheimen Dinge der Hebräer einzudringen!<sup>13</sup>

Anschließend präsentiert Nachtgall einige Beispiele aus dem Alten Testament, in denen ebenfalls moralisch fragwürdige Episoden dargeboten werden. Auf die zweisprachige Edition der Texte lässt er dann noch eine Nachrede folgen (*Ad Lectorem Othomarus Nachtgall Argentinus*), in der er seine lateinische Übersetzung (und ihre gelegentlichen Abweichungen vom griechischen Text) rechtfertigt.

Zwei Jahre später nutzt Philipp Melanchthon seine 1517 gehaltene Rede *De artibus liberalibus*, um an ihrem Ende das *Göttergespräch* Nr. 23 [19] in der lateinischen Übersetzung seines Schülers Caspar Curre<sup>14</sup> zu präsentieren, in dem die Liebesgöttin Aphrodite ihren Sohn Eros (lateinisch Cupido) fragt, warum er sich denn – da er sonst keine Gottheit ungeschoren lässt – nicht an Athena und den Musen zu vergreifen wagt; aus diesem Umstand zieht Melanchthon die moralische Lehre, dass gewissenhaftes Studium nicht mit erotischen Neigungen (*cupidines*) zusammengeht, und stellt das Göttergespräch unter dieses Vorzeichen:<sup>15</sup>

Keine unrühmliche Begierde soll euch von der Tugend fortreißen. ‚Unrühmlich‘ nenne ich eine solche, die nichts zu tun hat mit Studien zur höheren Bildung und mit jenen heiligen Dingen, denen ihr verpflichtet seid. In einem Dialog weist Lukian stilvoll darauf hin, was das für Fluten sind, die vor der Tugend und den Musen zurückschauern.

<sup>12</sup> [...] *ad graecae linguae intelligentiam venandam, mirum in modum sunt accommodati. Teste vel uno non tam Germaniae nostrae / quam totius orbis splendore Erasmo Rotterodamo: qui in libello quem de ratione studii inscripsit [...] Luciano nostro primas partes tribuit* („Um die Kenntnis der griechischen Sprache zu erlangen, sind sie [= diese Dialoge Lukians] in wunderbarer Weise geeignet; dazu reicht schon das eine Zeugnis des Glanzlichts nicht nur unseres Deutschland, sondern des ganzen Erdkreises, nämlich des Erasmus von Rotterdam, der in seinem Werk mit dem Titel *Über die Art und Weise des Studiums* [...] unserem Lukian den ersten Platz zugewiesen hat“).

<sup>13</sup> *At dicent: Quae dementia / Lucianum christiano adhibere legendum: in quo nil praeter Iovis stupra / raptus adulteria, παιδεραστίας, et alia id genus fide carentia cognoscere liceat? Respondeo: Quisquis is est / qui fabulosa atque sceleribus scatentia legere dedignatur: caveat quae so / ne hebreorum archana legendo penetret [...]*

<sup>14</sup> Zu Curre (1523–1526 und 1533–1535 Griechisch-Professor in Tübingen sowie 1538–1542 in Ingolstadt) vgl. C. SCHÖNER, „Curre, Caspar“, in: L. BOEHM / W. MÜLLER / W. J. SMOLKA / H. ZEDELMAIER (Hg.), *Biographisches Lexikon der Ludwig-Maximilians-Universität München*, Teil 1 (Berlin 1998) 76f.

<sup>15</sup> Das folgende Zitat zum Teil auch bei BAUMBACH 2002, 44.

Weil Caspar Currer, ein junger Mann, der ein außerordentlich großer Liebhaber guter Studien ist, diesen Text ins Lateinische übersetzt hat, will ich ihn gerne referieren. Es ist eine anmutige Geschichte. So nämlich redet Venus ihrem Sohn ins Gewissen: [...]<sup>16</sup>

Auch sonst bietet die zeitgenössische Literatur in der ersten Hälfte des 16. Jh.s noch den einen oder anderen Hinweis, dass die *Göttergespräche* gelesen und gelegentlich auch verwertet wurden.<sup>17</sup>

In der zweiten Hälfte des 16. Jh.s erschienen mehrere (in der Regel zweisprachig griechisch-lateinische)<sup>18</sup> Auswahl-Sammlungen lukianischer *Dialogi minores*. Die erste davon wurde 1557 in Straßburg<sup>19</sup> veröffentlicht und war mit nicht wenigen kommentierenden Beigaben versehen: Nach zwei Vorreden (vgl. u.) folgte ein *Argumentum in Dialogos Deorum* (vgl. u.), und viele (nicht alle) *Göttergespräche* hatten ein vorangestelltes Vers-Argumentum im Umfang von zwei elegischen Distichen, manchmal auch noch eine kurze Prosa-Einführung (wobei stets der besondere Charakter des jeweiligen Dialogs festgehalten ist)<sup>20</sup> und nach dem Text kommentierende Σχόλια („Erklärungen“). In der ersten Vorrede weist Valentinus Erythraeus – wie vor ihm Erasmus und Nachtgall – auf die Eignung Lukians als Schulautor hin<sup>21</sup> sowie auf seine rhetorischen Qualitäten, die

<sup>16</sup> *Nulla vos cupido avellat infamis a virtute. Infamem adpello, quae aliena sit a studiis literarum atque ab iis quibus addicti sacris omnes estis. Eleganter admonet dialogo Lucianus, qui fluctus illi, abhorrentes a virtute Musisque, eum quando Chaspar Currer bonorum studiorum amatissimus juvenis latinum fecit, haud gravatim referam. Lucunda est fabula. Sic enim Venus natum compellat. [...]*

<sup>17</sup> Zur Verwendung der *Göttergespräche* – oder zumindest ihres literarischen Rahmens – bei dem Nürnberger Dichter Hans Sachs vgl. GEWERSTOCK 1924, 37 sowie 152–154, bei Ulrich von Hutten ebd. 117. 126, im *Pammachius* des Naogeorgius ebd. 44. Zu dem in den 30. *Dunkelmännerbrief* eingelegten *Dialogus Mercurii et Ollilambii Obscurorum triumviri, qui in coelum volens ascendere, cecidit in cloacam Vulcani* und seinen Bezügen auf die *Göttergespräche* vgl. ebenfalls GEWERSTOCK 1924, 137–139.

<sup>18</sup> Einsprachig griechische gab es 1520 (*Luciani Samosatensis Deorum Dialogi. Eiusdem Dialogi Marini. Eiusdem Inferni Dialogi*. Lovanii apud Theodoricum Martinum Alustensem; enthält 24 *Göttergespräche*, darunter auch das *Iudicium Paridis*, während Nr. 7 [3] und Nr. 12 [9] fehlen) und 1530 (*Luciani Samosatensis Deorum Dialogi. XXIII. Lutetiae in Aedibus Christiani Wechel, sub scuto Basileiensi, in via qua itur ad divum Iacobum*. Hier fehlen 24 [25] und 25 [26]).

<sup>19</sup> *Dialogi Luciani Selectiores, Superorum, Marinorum, et Infernorum. Quibus additi sunt Prometheus, sive Caucasus. Menippus, seu Necyomantia. Timon, vel Misanthropus. Praeterea alli venustiores istorum in locum substituti; qui Christianis auribus sunt indigni. Cum conversione vulgata. Adiecta sunt σχόλια ἡρωικὰ Valentini Erythraei: et argumenta Dialogorum, Latinis versibus tractata: cum quarundam fabularum μυθολογία [sic] Ioannis Sambuci Tirnaviensis Pannonii: et Michaelis Toxitae Rhoeti. Argentinae. Per Paulum et Philippum Cephalaeos Fratres. 1557.*

<sup>20</sup> Beispiele: Vor dem Gespräch zwischen Zeus und Hermes (Nr. 7 [3]) heißt es: *Hic dialogus est ἐξηγητικός καὶ προστακτικός* („Dieser Dialog ist erklärend und Anweisungen gebend“), vor dem zwischen Apollon und Hephaistos (Nr. 11 [7]) *Ἐπιδεικτικός [sic], καὶ ὑπομνητικός [sic]* („ein Dialog, der Dinge vorführt und ins Gedächtnis ruft“).

<sup>21</sup> *Lucianus [...], scriptor purus, lepidus, et vere Atticus. Cuius inter caeteros libros nulli mihi videntur puerili educationi aptiores, quam hi selecti Dialogi. Non tam propter rerum variarum doc-*

er auf seine Tätigkeit als Gerichtsredner zurückführt.<sup>22</sup> In der zweiten Vorrede legt Joannes Sambucus Rechenschaft über die von ihm verfassten Vers-Argumenta ab. Das *Argumentum in Dialogos Deorum* schreibt den *Göttergesprächen* mehrere Zwecke zu: Lukian habe nicht nur die *vanitas* der heidnisch-homerischen Götter bloßstellen, sondern auch eine bewusste literarische Mischform (aus ernstem, ja tragischen Dialog und Komödienwitz) präsentieren, nicht zuletzt aber auch rhetorische Übungen vorführen wollen:

Es scheint aber, dass Lukian nicht nur dies bezweckte, nämlich die Nichtigkeit der heidnischen und homerischen Götter zu erweisen und zu verspotten – wen hätte es nämlich unter den Alten, wenn sie auch nur mittelmäßig klug und gelehrt waren, gegeben, der Spielereien solcher Art den geringsten Glauben geschenkt oder angenommen hätte, dass eine Gottheit unseren menschlichen Gefühlsregungen unterworfen wäre? –, sondern auch folgendes, nämlich – was er im *Prometheus* selbst über sich sagt – jene heldisch-ernste Figur des Dialogus und seine tragödienhafte Würde mit dem Lachen der Komödie zu temperieren. Und weil derjenige, welcher wahres und dauerhaftes Lob für seine Beredsamkeit und Gelehrsamkeit zu erlangen wünscht, in jeder Art von Schriften versiert sein muss – wie er selbst im *Lexiphanes* als Regel aufstellt –, glaube ich für mein Teil, dass er sich auf diese Weise in diesem Genos geübt hat, um Beispiel und Übung zu haben.<sup>23</sup>

---

*trinam: quam propter orationis, linguaeque Graecae puritatem, et elegantiam* („Lukian [...] ein Schriftsteller reiner und anmutiger Diktion, und ein wahrer Attiker. Unter seinen übrigen Werken scheinen mir keine geeigneter für die Erziehung von Knaben als diese ausgewählten Dialoge; nicht so sehr wegen ihrer mannigfaltigen Inhalte als wegen des Redestils und der Reinheit und Eleganz der griechischen Sprache“).

<sup>22</sup> [...] *si imitandi rationem spectes: reperies infinita exempla eius generis: quod παράφρασιν Rhetores appellant; quae ex oratione astricta numeris, fit soluta, ac pedestris: ex continua, interrogationibus et responsionibus interrupta, κατὰ μετασχηματισμὸν: ex brevi denique, copiosa, κατὰ μετάφρασιν: et contra ex dilatata, efficitur κατ’ ἐπιτομήν contracta dicendi forma. Et quoniam Lucianus in foro, ut ex Suida videre est, causas egit: credibile est in hoc se genere etiam ob eam causam diligentius [sic] exercuisse* („Wenn man die Art und Weise der Nachahmung betrachtet, wird man unendlich viele Beispiele der Art finden, die die Rhetoren ‚Paraphrase‘ nennen: aus einem in Metren gefassten Text wird einer in normaler Prosa, aus einer zusammenhängenden Darstellung wird eine in Fragen und Antworten zerteilte, nach der Methode der ‚Umformung‘ [μετασχηματισμός], aus einer knappen eine umfangreiche, nach der Methode der ‚Umformulierung‘ [μετάφρασις], und umgekehrt wird aus einer ausgebreiteten nach der Methode der ‚Kürzung‘ [ἐπιτομή] eine verknappte Redeform. Und weil Lukian auf dem Forum, wie aus dem Suda-Lexikon zu ersehen ist, Gerichtsprozesse führte, ist es glaubhaft, dass er sich in diesem Metier auch deswegen recht sorgfältig geübt hat“).

<sup>23</sup> *Videtur autem Lucianus non hoc tantum agere voluisse, ut Deorum gentilium et Homericorum vanitatem argueret atque irrideret – quis enim veterum, saltem mediocriter sapientum, atque doctorum unquam fuit, qui huiusmodi nugis ullam fidem adhiberet: aut numen nostris et humanis affectionibus obnoxium esse crederet? –, verum illud quoque, ut – quod in Prometheo ipse de se dicit – Heroicam illam Dialogi personam et Tragicam gravitatem Comico risu temperaret. Et quia in omni genere scriptorum versatum esse oportet eum, qui veram ac solidam eloquentiae atque doctrinae laudem assequi cupit – quenaadmodum ipsemet in Lexiphane praecipit –, existimo eundem etiam exempli et exercitationis causa ad hunc modum in hoc genere illum sese exercuisse. Die Interpunktion in diesem Zitat wurde modernisiert, um es lesbarer zu machen.*

Doch soll Lukian auch die Einschärfung moralischer Lehren verfolgt haben; dazu wird wieder das Göttergespräch zwischen Aphrodite und Eros genannt, das bereits Melanchthon anführte (vgl. o.), um auf die Unvereinbarkeit von ernsten Studien und erotischen Begehren hinzuweisen.

Solchen moralischen Zwecken ist wahrscheinlich der Umstand geschuldet, dass von den *Göttergesprächen* in dieser Auswahl in der Tat ein beträchtlicher Teil weggelassen wurde:<sup>24</sup> Nicht vorhanden sind Nr. 6 [2] (wo Zeus sich darüber beklagt, wie übel ihm Eros dadurch mitspielt, dass er ihn ständig unwürdige Verwandlungen erdulden lässt); Nr. 10 [4] und 8 [5] (wo es um Zeus' päderastische Neigungen zu Ganymedes geht); Nr. 9 [6] (wo Zeus sich über die ehebrecherischen Absichten Ixions gegenüber seiner eigenen Gemahlin Hera eigentlich skandalös wenig aufregt); Nr. 14 [10] (wo Hermes Helios Anweisungen zu einer dreitägigen Pause gibt, damit Zeus möglichst lange mit Alkmene Ehebruch begehen kann, um Herakles zu zeugen); Nr. 20 [12] (wo Aphrodite ihren Sohn Eros dafür tadelt, dass er sogar die alte Rhea in erotische Raserei wegen Attis versetzt hat); Nr. 16 [14] (wo es um die päderastischen Neigungen Apollons zu Hyakinthos geht); Nr. 17 [15] (wo Hermes und Apollon sich über Hephaistos' Bigamie mokieren); Nr. 21 [17] (wo Hermes mit sichtlichem Vergnügen Apollon über die Fesselung des ehebrecherischen Paares Aphrodite und Ares durch Hephaistos berichtet); Nr. 2 [22] (wo Pan sich seinem Vater Hermes als Ergebnis von dessen Seitensprung mit Penelope vorstellt); und Nr. 3 [23] (wo Dionysos Apollon von den homoerotischen Gelüsten Priaps ihm gegenüber berichtet). Die Kurzcharakteristik dieser ausgelassenen Dialoge lässt es als sehr wahrscheinlich erscheinen, dass ihr expliziter sexueller Inhalt zu ihrer Auslassung führte.

Andere Lukian-Auswahlausgaben dieser Zeit führen sogar eine noch weitergehende Selektion durch:<sup>25</sup> Eine 1569 in Leipzig erschienene, aber

<sup>24</sup> Während von den 25 *Dialogi deorum* immerhin 10 hier nicht erscheinen, sind von den 15 *Meergöttergesprächen* nur 3 und von den 30 *Totengesprächen* ebenfalls nur 3 weggelassen.

<sup>25</sup> Es gibt freilich auch Ausgaben in dieser Zeit, die trotz ihres Titels alle *Göttergespräche* bieten: So etwa *Luciani Samosatensis Dialogi selectiores, coelestes, marini, et inferni, Graece et Latine editi in usum puerorum*, erschienen in Basel 1565 (nur die griechisch-lateinischen Texte ohne jede Beigaben; bei den *Göttergesprächen* fehlen die beiden letzten, nämlich Nr. 24 [25] und 25 [26], die aber gerade keine sexuell anstößigen Inhalte haben, also vielleicht rein mechanisch fehlen); diese Ausgabe wurde offenbar 1589 und 1601 in Leipzig nachgedruckt (vgl. BAUMBACH 2002, 59 Anm. 26). Ferner *Luciani Samosatensis Dialogi selectiores, Coelestes, Marini, et Inferni, Graece et Latine editi: in usum Graece discentium selecti*, erschienen in Basel 1576 (diese Ausgabe hat Beigaben aus der oben beschriebenen Edition Straßburg 1557, nämlich das *Argumentum in Dialogos Deorum* und die *Vers-Argumenta des Sambucus*, aber eben nur vor den *Dialogi*, die in jener Ausgabe vorhanden waren).



für eine Schule in Halle bestimmte<sup>26</sup> enthält nur vier *Göttergespräche*,<sup>27</sup> dagegen aber zehn *Meergötter*- und fast alle *Totengespräche*.<sup>28</sup> In einer offenbar zuerst 1593<sup>29</sup> in Ingolstadt erschienenen Edition<sup>30</sup> sind sogar nurmehr zwei *Göttergespräche*<sup>31</sup> gegenüber noch fünf *Meergötter*- und 24 *Totengesprächen* zu finden.<sup>32</sup> Eine ebenfalls in dieser Zeit<sup>33</sup> von französischen Jesuiten veranstaltete Auswahlausgabe enthält in ihrer *Pars Secunda* immerhin auch 13 *Göttergespräche*<sup>34</sup> (gegenüber neun *Meergötter*- und 28 *Totengesprächen*).

<sup>26</sup> *Selecta quaedam ex Luciano Opuscula, et diversorum Auctorum Epistolis, ad exercitium Graecae linguae discentibus utilia futura*. Edita in usum Scholae Halensis a Paulo Dolscio Artis Medicae Doctore. Lipsiae. M. D. LXIX. [1569]

<sup>27</sup> Nämlich Nr. 13 [8] (Hephaistos und Zeus über dessen „Kopfgeburt“ der Athena), 22 [18] (Hera und Zeus über Dionysos), das Paris-Urteil (in den heutigen Ausgaben nicht mehr Bestandteil der *Göttergespräche*) und 15 [13] (Zeus ruft Asklepios und Herakles zur Ordnung).

<sup>28</sup> In einer in Altgriechisch (!) geschriebenen Vorrede (Πρὸς τοὺς φιλομαθεῖς τῶν παιδῶν ἐν ἀλοπηγίῳ παρὰ τὸν Σάλαν Παῦλος ὁ Δόλοκιος) wird der pädagogische Sinn dieser strengen Auswahl begründet.

<sup>29</sup> BAUMBACH 2002, 59 Anm. 26 weist auf Nachdrucke in den Jahren 1608, 1624 und 1664 hin.

<sup>30</sup> *Luciani Samosatensis Dialogorum Selectorum Libri Duo Graecolatini. Cum gratia et privilegio Caesariae Maiestatis*. Ingolstadii ex officina typographica Davidis Sartorii Anno Domini M. D. XCIII. [1593]

<sup>31</sup> Nämlich Nr. 15 [13] (Zeus ruft Asklepios und Herakles zur Ordnung) und 1 [21] (Ares mokiert sich über Zeus' Drohrede vom Beginn von *Ilias* VIII).

<sup>32</sup> In einem Vorspann begründet der „Typographus“ diese Auswahl folgendermaßen: *Duos hosce Luciani Dialogorum selectorum libros eo consilio excudendos suscepimus, ut iuventus Graecarum literarum studiosa sine morum honestatisque periculo illo autore posthac uteretur, cuius alioqui dictionem ad Graecum sermonem perdiscendum cum primis aptam doctissimus quisque iudicaverit. Quantum enim detrimentum adolescentium animis afferant ii, qui vel hunc, vel alios id genus auctores sine rerum delectu in lucem edunt, aut legendos proponunt, nostrorum temporum perquam corrupti mores, quorum incauta lectio parens est, satis declarant* („Wir haben den Druck dieser zwei Bücher mit ausgewählten Dialogen Lukians mit der Absicht unternommen, dass die Jugend, die griechische Literatur studiert, fortan ohne Gefahr für ihre Sitten und ihren Anstand diesen Autor benutzen kann, dessen Stil sonst gerade die besten Gelehrten als besonders geeignet erachten, um die griechische Sprache gründlich zu lernen. Wieviel Schaden nämlich diejenigen den Gemütern der jungen Leute zufügen, die diesen oder andere Autoren dieser Art ohne eine sachliche Auswahl veröffentlichen und zur Lektüre empfehlen, zeigen die außerordentlich verdorbenen Sitten unserer Zeit, deren Hervorbringer eine unvorsichtige Lektüre ist, zur Genüge“).

<sup>33</sup> An der Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen ist davon die vierte Auflage 1636 vorhanden: *Luciani Samosatensis Dialogi Selecti. Cum nova versione et notis. Ab uno e patribus Societatis Iesv. Ad usum collegiorum eiusdem societatis. Editio quarta aucta et emendata*. Lugduni, Apud Claudium Obert, via Mercatoria sub signo Occasionis. M. DC. XXXVI. [1636] Die Vorrede trägt die Subskription: *Stephanus Moqnot, Nivernensis è Societate Iesu*.

<sup>34</sup> Nämlich Nr. 7 [3] (Zeus gibt Hermes Anweisungen betreffend seiner Geliebten Io); 11 [7] (Hephaistos schwärmt Apollon von dem süßen kleinen Hermes vor); 13 [8] (Hephaistos wird von Zeus gerufen, um ihm zu seiner „Kopfgeburt“ der Athena zu verhelfen); 20 [12] (Aphrodite macht Eros Vorwürfe, dass er Rhea in Attis verliebt gemacht hat); 15 [13] (Zeus ruft Asklepios und Herakles zur Ordnung); 16 [14] (Hermes und Apollon sprechen über Hyakinthos); 18 [16] (Hera und Leto kritisieren gegenseitig ihre Kinder von Zeus); 22 [18]

So zeigt sich in diesen beiden Jahrhunderten durchaus eine Ambivalenz im Umgang mit den *Göttergesprächen*: Man erkennt an, dass sie sich aufgrund ihrer Sprache (und auch aufgrund ihres geringen Umfangs) gut für den Anfangsunterricht in Griechisch eignen (zudem auch geradezu spielerisch Kenntnisse über griechische Götter und Mythologie vermitteln); zugleich hält man längst nicht alle ihre Inhalte für moralisch geeignet, in der Schule präsentiert zu werden. Das Motiv, mit Hilfe dieser Texte die Absurdität der griechischen Götterwelt vorzuführen und dadurch die christliche Religion zu stärken, spielt dagegen höchstens eine sehr sekundäre Rolle.

### 3. Höhepunkt der Rezeption im 18. und 19. Jh.: Die *Dialogi Deorum* bei Wieland und in der deutschen Schule

Im fortgeschrittenen 18. Jh. fand Lukian auf deutschem Boden seinen größten Verehrer und Fürsprecher in Christoph Martin Wieland, dessen Gesamtübersetzung<sup>35</sup> des lukianischen Oeuvres bis heute wunderbar geeignet ist, den Geist und Witz Lukians einem deutschsprachigen Publikum nahezubringen. Innerhalb der insgesamt sechs Bände dieser Übersetzung nehmen die *Göttergespräche* den Anfang des zweiten Bandes<sup>36</sup> ein. Wieland hat ihnen eine Vorrede vorangestellt, in der er an diesen kleinen Stücken einen Zug hervorhebt, der zuvor kaum eine größere Rolle spielte (vgl. o.): Nachdem er auf das „Vergnügen“ hingewiesen hat, „das alle Arten von Leser [...] noch heut zu Tage an den Lucianischen Göttergesprächen finden, wiewohl sie für uns kaum ein anderes Interesse haben, als alte Gemmen oder Herkulanische Gemälde“, betont er, was ihm an diesen Gesprächen neu erscheint:

Es war ein eben so glücklicher als neuer und kühner Gedanke, die Götter, so zu sagen, in ihrem Hauswesen und im Neglischee, in Augenblicken von Schwäche, Verlegenheit und Zusammenstoß ihrer einander so oft entgegenstehenden Forderungen und Leidenschaften, kurz, in solchen Lagen und Gemüthsstellungen mit einander reden zu lassen, wo sie [...] sich selbst gleichsam entgöttern und ihren bethörten Anbetern in ih-

---

(Hera mokiert sich gegenüber Zeus über dessen Sohn Dionysos); 23 [19] (Aphrodite fragt Eros, warum er sich von Athena und den Musen fernhält); 1 [21] (Ares mokiert sich über Zeus' Drohrefe vom Beginn von *Ilias* VIII); 4 [24] (Hermes beklagt sich bei seiner Mutter Maia über zuviel Arbeit); 24 [25] (Zeus stellt Helios wegen der Unglücksfahrt seines Sohnes Phaethon zur Rede); 25 [26] (Apollon fragt Hermes, wie man die beiden Dioskuren auseinanderhalten kann). Die Übersicht zeigt, wie auch in dieser Auswahl schlüpfrige erotische Themen tunlichst vermieden sind.

<sup>35</sup> In der das fünfte *Hetärenesgespräch*, in dem es deutlich genug um lesbische Liebe geht, bezeichnenderweise weggelassen ist.

<sup>36</sup> *Lucians von Samosata Sämtliche Werke. Aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen und Erläuterungen versehen von C. M. Wieland. Zweyter Theil. (Leipzig, bei Weidmanns Erben und Reich, 1788).*

rer ganzen Blöße darstellen mußten. Lucian hätte dem Aberglauben seiner Zeit keinen schlimmern Streich spielen können [...] (3)

Den zuletzt geäußerten Gedanken (die *Göttergespräche* als unterminierende Kraft gegen den Glauben an die heidnischen Götter) führt er im Folgenden weiter aus:

[...] so sind es immer die Götter, die sich selbst lächerlich machen, und [...] mit dem besten Erfolge von der Welt an Zerstörung ihres eigenen Ansehens arbeiten, indem sie sich ihre Unarten, Thorheiten, Ausschweifungen und Laster aller Achtung und alles Zutrauens der Menschen unwürdig zeigen. (4)

Dabei betont er, dass Lukian mit seiner Darstellung inhaltlich in keiner Weise über die ihm vorangehenden griechischen Autoren hinausgeht:

Es verdient zu Lucians Ehre bemerkt zu werden, daß er bey einem so kitschlichen Unternehmen [...] seinen Witz und seine Einbildungskraft ziemlich scharf im Zügel gehalten hat. Er thut seinen Göttern nie Unrecht; er sagt ihnen nichts nach, was er nicht mit guten Zeugnissen aus ihren Geschichtsschreibern, oder aus den von ihnen selbst be- geisterten Sängern, einem Homer, Hesiodus, Aeschylus, und andern, hätte belegen können. (4f.)

Bemerkenswerterweise schreibt er dann den *Göttergesprächen* sogar einen wesentlichen Beitrag an der Entwicklung religiöser Auffassungen der Spätantike zu:

[...] man kann mit | gutem Grunde annehmen, daß unser Autor selbst, durch das komische Licht, worein er die Vernunftwidrigkeit der buchstäblich genommenen Götterlegende setzte, indirecte mehr als irgend ein Anderer dazu beygetragen habe, die allegorischen und mystischen Erklärungen, die nach seiner Zeit so sehr Mode wurden, zu befördern. (6f.)

Zugleich steht für ihn fest, dass es Lukian ein wirkliches Anliegen war, mit diesen Texten in dieser unterminierenden Richtung zu wirken:

[...] wenn nicht noch immer viel Glauben an diese Dinge unter dem unaufgeklärtern Theile aller Stände geherrscht hätte, würde er sich gewiß nicht ein so angelegenes Geschäft daraus gemacht haben, der gesunden Vernunft einen völligen und entschiednen Sieg über diesen Aberglauben zu verschaffen. (8)

Diese Ansichten wurden in den folgenden Jahrzehnten oft sehr geteilt, es wurde ihnen aber auch sehr widersprochen; so steht Wieland am Anfang einer Diskussion, die dann im 19. Jh. an einer langen Debatte um Wert oder Unwert der lukianischen Schriften einen wesentlichen Anteil hatte (vgl. u.).

Wieland ließ sich von den lukianischen *Göttergesprächen* aber auch zu eigener literarischer Produktion anregen (was zuletzt in den frühen Jahrzehnten des 16. Jh.s geschehen war, vgl. o.):<sup>37</sup> Zwischen 1789 und 1793 schrieb er „Neue Göttergespräche“, von denen – nach Wielands eigener

<sup>37</sup> Andere Teile des lukianischen Oeuvres waren in dieser Hinsicht im späteren 17. und dann während des 18. Jh.s viel produktiver, namentlich die *Totengespräche*, die ja auch in den oben skizzierten Auswahlgaben bedeutend mehr Raum einnahmen als die Göt-

Einteilung in seiner Vorrede – die ersten acht<sup>38</sup> noch ganz auf die Antike bezogen sind, während in den letzten fünf<sup>39</sup> zunehmend die Gegenwart, nicht zuletzt die beginnende Französische Revolution, ins Spiel kommt. Diese „Neuen Göttergespräche“ sind vielleicht das bedeutendste literarische Produkt, das jemals aus der Inspiration der lukianischen *Dialogi deorum* entstanden ist.

Eine der Früchte von Wielands Bemühungen könnte gewesen sein, dass in seiner Zeit (und in den folgenden Jahrzehnten) wieder Ausgaben produziert wurden, in denen die *Göttergespräche* ganz oder in Auswahl zu lesen waren. Zwei Jahre nach Wielands Übersetzung erschien jedenfalls eine kommentierte griechische Gesamtausgabe der *Göttergespräche*,<sup>40</sup> die zur

---

*tergespräche*. Zur europaweiten Rezeption der *Totengespräche* im 17. und 18. Jh. vgl. H.-G. NESSELRATH, „Lukianos von Samosata (Lukian)“, in: *DNP*.S 7 (2010) [465–474] 469–474.

<sup>38</sup> Schon eine bloße Aufzählung ihrer Titel (und Untertitel) vermag einen Eindruck von ihrem Inhalt zu geben: „I. Jupiter und Herkules. Über Weltregierung und Göttersöhne“; „II. Diva Julia – ehemals Livia Augusta – Diva Faustina – die Jüngere – D. Augustus, und D. Markus Aurelius. Dem Hauptinhalt nach eine Apologie für die jüngere Faustina“; „III. Jupiter Olympius – d. i. die Bildsäule desselben zu Olympia – Lycinus, ein Bildhauer, und Athenagoras. Verteidigung würdiger Götterbilder gegen die Ikonoklasten“; „IV. Juno, Livia – D. Julia – Die letztere entdeckt der erstern im Vertrauen die Künste, wodurch sie sich eine unbegrenzte Macht über ihren Gemahl zu verschaffen gewußt, und läßt uns bei dieser Gelegenheit Blicke in ihr Inneres tun, die den Vorwürfen, welche ihr von Faustinen im zweiten Gespräch gemacht werden, zur Bestätigung dienen“; „V. Proserpina, Luna, Diana. Sie bemühen sich vergebens, den Punkt der Mythologie, der jede von ihnen zur Hekate macht, ins reine zu bringen, bis die Erscheinung der wirklichen Hekate ihren Zweifeln ein Ende macht“; „VI. Jupiter, Juno, Apollo, Minerva, Venus, Bacchus, Vesta, Ceres, Viktoria, Quirinus, Serapis, Momus und Merkur. Merkur bringt den bankettierenden Göttern die Nachricht von ihrer förmlichen Absetzung im Römischen Senat – unter der Regierung des Kaisers Theodosius des Großen –, Jupiter erklärt sich über diese Begebenheit mit vieler Mäßigung, und läßt die Götter einige tröstliche Blicke in die Zukunft tun“; „VII. Flora, Antinous. Ein kleines Intermezzo“; „VIII. Jupiter, Numa, hernach ein Unbekannter [hinter ihm verbirgt sich Jesus Christus], der dies den meisten auch noch in unsern Tagen ist, und hier über seinen wahren Charakter und Zweck wichtige Aufschlüsse zu geben scheint“. Man sieht deutlich, dass sich Wieland bereits in dieser „früheren Kohorte“ seiner „Neuen Göttergespräche“ beträchtliche Freiheiten in Hinsicht auf Personal und Thematik genommen hat.

<sup>39</sup> „IX. Jupiter und Juno. Zwei sehr verschiedene Arten eben dieselben Gegenstände zu sehen und zu beurteilen, nebst einer Weissagung, welche bereits in Erfüllung zu gehen angefangen hat“; „X. Jupiter Olympius und Sankt Ludewig, ehemals König von Frankreich, hernach Jupiter Pluvius und Jupiter Horkius, zwei Subdelegierte des Olympischen. Über die Französische Revolution, wie sie sich unbefangenen Geistern in ihrer ersten Epoche darstellte. Ankündigung des 14ten Julius 1790“; „XI. Fortsetzung des vorhergehenden Gesprächs, zwischen Jupiter, Sankt Ludewig, Numa, und Heinrich IV. von Frankreich“; „XII. Juno, Minerva und Jupiter. Noch ein vergeblicher Versuch den einseitigen Parteigeist zu einer vernunftmäßigen Vorstellungsart über die dermaligen Welthandel zu bringen“; „XIII. Juno, Semiramis, Aspasia, Livia, und Elisabeth, Königin von England. Ein Olympischer Weiberrat über die dermalige dringendste Angelegenheit der Völker und der Fürsten.“

<sup>40</sup> J. C. BREMER, *Lucians Göttergespräche. Mit philolog. und krit. Anmerkungen und griechischem Wortregister* (Leipzig 1790). In den folgenden Jahrzehnten gab es mehrere weitere

Einführung Wielands Vorrede wieder abdruckte. Vier Jahre später brachte G. H. Martini eine Ausgabe<sup>41</sup> heraus, in deren Widmungsbrief er deutlich darauf hinwies, dass die Lektüre dieser Gespräche nicht nur zur Ablehnung der heidnischen Götter, sondern auch zu einer vermehrten Hinwendung zum Christentum führen könne:

Lukians Stil [...] ist in der Tat so gefasst, dass sich junge Leute durch das von diesem Ironiker ingeniös und anmutig Gesagte – in dem er die zügellosen, abstoßenden und als schändlich zu bezeichnenden Vergehen der Götter selbst mit viel Witz durchgehechelt hat – leicht einnehmen lassen und nach kluger Lektüre dieser Gespräche danach begehren, nicht nur die obszönen Sprüche und Taten dieser Mächtegern-Götter zu hasen und die falsche Religion der Heiden in noch vollständigerer Weise zu durchschauen und zu verabscheuen, sondern demgegenüber die Vorzüglichkeit und Reinheit der christlichen Lehre in richtiger und wahrer Weise zu schätzen.<sup>42</sup>

Die Ausgabe von J. Th. Lehmann 1815<sup>43</sup> enthielt entsprechend ihrem Titel *Dialogi Deorum et Marini in usum scholarum selecti* 17 der 25 *Göttergespräche*; die acht fehlenden wurden offensichtlich wegen ihres schlüpfrig-erotischen Inhalts weggelassen.<sup>44</sup>

---

überarbeitete Auflagen (2. stark erweiterte Auflage 1817, bearbeitet von E. F. Poppe, der 1825 eine nochmals erweiterte 3. Auflage herausbrachte).

<sup>41</sup> *Luciani Samosatensis Dialogi selectiores in primis deorum Graecae. Curavit et duplici indice instruxit Georgius Henricus Martini [...]* (Lipsiae sumtu Caspari Fritsch MDCCXCIV [1794]). Neben sämtlichen *Götter-, Meergötter- und Totengesprächen* (freilich nur auf Griechisch) enthält die Ausgabe auch die *Necyomantia* und den *Timon*, gefolgt von einem umfangreichen *Index Nominum Propriorum* (173–207, mit lateinischen Erläuterungen) und einem noch umfangreicheren *Index Verborum* (208–313, mit lateinischen Übersetzungen). Solche Beigaben waren für die Ausgaben der damaligen Zeit durchaus typisch (vgl. etwa die Ausgabe der *Göttergespräche* durch F. V. FRITZSCHE, *Luciani Dialogi Deorum cum variante scriptura quum reliqua, tum cod. Guelf., Scholiis Graecis, Brevibus notis, argumentis et Indice in usum scholarum edidit Franciscus [sic] Volkmarus Fritzsche. Praecedat Epistola Critica ad Friedemannum, virum doctissimum* [Lipsiae, apud C. F. H. Hartmannum, 1829]).

<sup>42</sup> *Lucianum dicendi genus [...] ita comparatum est profecto, ut iuvenes εἰρωνος huius ingeniose lepideque dictis, quibus ipsorum Deorum flagitia lasciva, foeda, dictuque turpia sale multo perstrinxit, facile capiantur et his dialogis prudenter lectitatis non solum Deastrorum illorum obscena dicta et facta odisse et falsam populorum [...] religionem plenius perspicere et detestari, Christianae contra praestantiam et castitatem doctrinae recte et vere aestimare [...] aveant.*

<sup>43</sup> *Luciani Samosatensis Dialogi Deorum et Marini in usum scholarum selecti cum criticis contextus castigationibus, singulorum dialogorum concisis argumentis, et adnotationibus grammaticis, mythologicis, et aestheticis passim adpersis edidit Iohann. Theoph. Lehmann [...]* *Accesserunt etiam scholia codd. Voss. et Graev. et index verborum, nominum et idiotismorum Graecorum ad propositum accommodatus* (Lipsiae, apud Iohannem Ambrosium Rarth, MDCCCXV [1815]).

<sup>44</sup> Bemerkenswerterweise gehören sieben von ihnen zu den zehn, die bereits in der oben beschriebenen Auswahlgabe von 1557 fehlen. Weggelassen ist auch das *Paris-Urteil* (*De arum iudicium*), das seit dem 16. Jh. ein regelmäßiger Bestandteil der *Göttergespräche* ist und erst seit dem 20. Jh. unter ihnen fehlt, weil sich die neueren Ausgaben nach der Anordnung anderer Codices richten. Von den *Meergöttergesprächen* ist in dieser Ausgabe nur ein einziges ausgelassen (Nr. 13, dessen Inhalt ebenfalls schlüpfrig-erotisch ist: Poseidon hat die Gestalt eines Flussgottes angenommen und in dieser Gestalt ein sterbliches Mädchen entjungfert).

Schon zehn Jahre früher war Friedrich Jacobs' *Elementarbuch der griechischen Sprache für Anfänger und Geübtere* (Jena 1805) erschienen, das in den folgenden Jahrzehnten zahlreiche weitere Auflagen erlebte und 1840 sogar ins Englische übersetzt wurde.<sup>45</sup> Im „Zweyten Cursus“, dem „Le-sebuch für Anfänger“,<sup>46</sup> sind auch sechs der lukianischen *Göttergespräche* enthalten (S. 169–180),<sup>47</sup> die auch in das englische Pendant übernommen wurden. In dieser Weise waren die *Göttergespräche* bis ins mittlere 19. Jh. auf den deutschen höheren Schulen präsent.

#### 4. Wie religionskritisch ist Lukian? Kontroversen um die *Dialogi Deorum* im 19. Jh.

Seitdem Wieland in seiner „Vorrede zu den Göttergesprächen“ das subversiv-religionskritische Potential der *Dialogi Deorum* erstmals deutlich herausgestellt hatte, blieb in der deutschen altertumswissenschaftlichen und theologischen Literatur diese Frage auf der Tagesordnung und wurde bis ins spätere 19. Jh. kontrovers diskutiert.

In seinem *Versuch über Lucians von Samosata Philosophie und Sprache* (Zerbst 1804) ist es Johann Christian Tiemann<sup>48</sup> ein sichtliches Anliegen, die lukianischen *Göttergespräche* einerseits gegen den Vorwurf der Frivolität zu verteidigen,<sup>49</sup> andererseits aber auch sehr klar herauszustellen,

<sup>45</sup> Ch. ANTHON, *A Greek Reader, selected principally from the work of Frederic Jacobs*, London 1840 (Nachdruck 1844); gegenüber dem deutschen Original enthält die englische Bearbeitung zusätzlich hilfreiche Anmerkungen zu den Texten.

<sup>46</sup> In der 9. Auflage von 1824 ab Seite 77.

<sup>47</sup> Nämlich Nr. 7 [3] (Zeus gibt Hermes Anweisungen bezüglich seiner Geliebten Io), 13 [8] (Hephaistos wird von Zeus gerufen, um ihm bei der „Kopfgeburt“ der Athena beizustehen), 15 [13] (Zeus ruft die miteinander streitenden Asklepios und Herakles zur Ordnung), 18 [16] (Hera und Leto kritisieren gegenseitig ihren Nachwuchs), 22 [18] (Hera mokiert sich gegenüber Zeus über dessen Sohn Dionysos), 4 [24] (Hermes beklagt sich bei seiner Mutter Maia über seine zu große Arbeitsbelastung). Man sieht erneut, dass zu heikle erotische Themen tunlichst vermieden sind. Auf S. 180–192 folgen noch fünf *Meergöttergespräche* und ein *Totengespräch*.

<sup>48</sup> Er bezeichnet sich selbst auf dem Titelblatt dieses Buches als „Pastor zu Dannigke, Wallwitz und Poethen“. Vgl. zu Tiemann BAUMBACH 2002, 152–156.

<sup>49</sup> „In den *Dialogis deorum et meretricis* kommen zwar etwas frappante Szenen zum Vorschein, das ist nicht zu leugnen; aber doch drückte sich Lucian nie so aus, dass man seine Worte in der Uebersetzung nicht mildern könnte [...] oder dass er damit etwas sagte, was nicht an sich sehr natürlich, und allen Knaben aus der übrigen, jedem Bauernjungen vor Augen liegenden, Natur, längst bekannt wäre [...]“ (40). Bemerkenswert ist TIEMANN'S (1804) Ehrenrettungsversuch bei dem Gespräch zwischen Zeus und dem gerade von ihm entführten Ganymedes (Nr. 10 [4]): „Hier hätte vielleicht mancher gegen den Lucian Eingemommene eine recht schmutzige [*sic*] Erklärung Jupiters erwartet. Aber er spricht sehr züchtig: die Gesellschaft eines schönen Beischläfers hat viel angenehmes und macht den Schlaf süßer“ (42).

dass es Lukians „Plan“ war, „den religiösen Aberglauben seiner Zeit zu untergraben“ (113):

Wie konnte er aber dies leichter, als wenn er die Götter sammt und sonders als schwache, kurzsichtige und lasterhafte Personen abmahlt, und sie mit satyrischer Beitze so darstellt, dass | sich beim Anblick seiner Gemälde keiner des Lachens enthalten kann. (113f.)

[...] er weiß die paradoxen und widersinnigen Mythologien so neben einander zu stellen; die hier und da entlehnten Züge in einen solchen Kontrast zu bringen; die Linien zum Gemälde, welche ihm der Volksglaube vorzeichnete, so künstlich zu verbinden, und das Ganze so schön zu touchiren, theils mit so blühenden Farben auszumahlen, dass eine wahre Carricatur, ein lächerliches Unding zum Vorschein kommen muss. Diese gefährliche Kunst Lucians [...] muss nun Jupiter am meisten erfahren, und es scheint, als ob er es hauptsächlich darauf angelegt habe, ihn zu verhöhnern, vielleicht in der sehr sichern Voraussetzung, dass, wenn es ihm gelungen sey, ihn [...] seines Throns zu entsetzen, die Märchen von den übrigen Göttern alsdann mit leichterer Mühe sich würden vernichten lassen. (115)

Auf gleiche Weise persiflirte Lucian in diesem Buche die übrigen Götter und Göttinnen von Seiten der Unzucht, der Betrügerei, der Uneinigkeit unter sich selbst, der Eifersucht, der Trunkenheit und Schwelgerei [...] so naïv, wie es scheint, ohne alle und doch mit so vieler Kunst, dass es keinem schwer werden konnte, den Schluss zu machen, die ganze Götterlehre [...] sey Fabelei. (119)

Tiemann geht sogar so weit, Lukians Situation mit der Martin Luthers zu vergleichen: „[...] so wird man bald begreifen, dass Syriens Lucian im zweiten Jahrhundert nicht weniger wagte als Sachsens Luther im 16ten“ (64).<sup>50</sup>

Fünfzehn Jahre später stieß August Kestner<sup>51</sup> in mehr oder weniger das gleiche Horn. Er war vielleicht der erste, der Lukian mit seinem zeitgenössischen syrischen Landsmann, dem aggressiv-antiheidnischen Apologeten Tatian, verglich:<sup>52</sup>

zwei Männer [...], welche in geistreich kraftvollen, allgemeines Aufsehen erregenden, Beifall gewinnenden Schriften jene Umwandlung des alterthümlichen Lebens und Denkens als nothwendig und den Zeitverhältnissen nach unvermeidlich vorstellten, und selbst so mächtig an den alten Denk- und Lebensformen mit dem Hebel der Satyre rüttelten, dass diese schon dadurch dem Umfallen nahe kamen. Die Vorsehung führte die Urheber dieses entscheidenden Angriffs [...] aus demselben Syrien heran [...] (493)

Kestner sieht die gleiche subversive Absicht in den kleinen *Göttergesprächen* und den größeren Göttersatiren Lukians walten:

Lucian nahm das unheilige Götterleben des heidnischen Himmels, seine tiefere Deutung absichtlich übersehend, von der profansten Seite, um es zu profaniren. Die Men-

<sup>50</sup> Vgl. auch TIEMANN 1804, 99: „So [scil. wie zuvor Lukian] zerbrach einst Luther durch seine hellen Einsichten und durch sein richtiges Gefühl der Wahrheit die Fesseln des Aberglaubens.“ Laut BAUMBACH 2002, 156 Anm. 18 lässt Tiemanns „Parallelisierung“ von Luther und Lukian „ihn immer wieder Grundsätze der protestantischen Ethik in Lukian hineinlesen“. Vor allem aus den *Totengesprächen* wollte Tiemann beweisen, „daß er [Lukian] sogar von der evangelischen Lehre [...] Kenntnis und Ueberzeugung gehabt habe“ (111).

<sup>51</sup> August KESTNER, *Die Agape oder der geheime Weltbund der Christen, von Klemens in Rom unter Domitians Regierung gestiftet* (Jena 1819).

<sup>52</sup> Vgl. dazu jetzt NESSELRATH 2015.

schenkenker, bald in nachlässigen Privatsituationen, bald auf der Parade olympischer Versammlungen gezeichnet, sind fortwährend die Zielscheibe seines Spottes und Witzes. (500)

Aber auch den *Göttergesprächen* für sich schreibt Kestner durchschlagende Wirkung zu: „Wer damals Lucians Göttergespräche mit Andacht gelesen hatte, konnte zu den Göttern nicht mehr andächtig beten oder opfern“ (502).

Zugleich versucht er nachzuweisen,<sup>53</sup> dass Lukian niemand gewesen sei, der „direkt gegen die christliche Sache agierte“ (504).

Auch H. G. Tzschirner<sup>54</sup> erblickte in Lukian vor allem einen Kämpfer gegen die alte Religion, der „die Bestreitung des Glaubens und der Gottesdienste seiner Zeit zum Hauptzwecke seiner schriftstellerischen Thätigkeit“ gemacht habe (156). Dabei wies er auch den *Göttergesprächen* eine wichtige Rolle zu: „Die zahlreichen Göttergespräche [...] sind alle so angelegt, daß die sich unterredenden Götter sich selbst lächerlich und verächtlich machen.“ (156)<sup>55</sup>

Drei Jahre nach Tzschirner stimmte auch Karl Georg Jacob in seiner Monographie *Characteristik Lucians von Samosata* (Hamburg 1832) noch einmal ausdrücklich Wieland zu,

daß Lucian dem Aberglauben seiner Zeit hätte keine tiefere Wunde versetzen können, als daß er uns die Götter in ihrem Hauswesen, gleichsam entgöttert und in ihrer ganzen Blöße darstellt. (146)

Zwar stellte Jacob an den *Götter-, Toten- und Meergöttergesprächen*, an *Zeus Tragodos*, *Zeus Elenchomenos*, *De sacrificiis* und *De luctu* als gemeinsame Punkte vor allem ihren Spott (und sekundär auch ihren Unterhaltungscharakter) heraus:

[...] einmahl die Verhöhnung der gangbaren Vorstellungen von den Göttern selbst, wie sie die Homerische Mythologie überliefert hat, zweitens die Verspottung der Opfer und Orakel und drittens die kurzweilige Untersuchung mancher Vorstellungen von göttlichen und übersinnlichen Dingen. (142f.)

Doch wenn er freilich zum einen „den schweren Irrthum Lucians in Hinsicht auf das Christentum“ (168) nicht verschweigen wollte – den Lukian aber mit anderen bedeutenden Geistern der Antike teile –, versuchte er auch Hinweise zu geben auf „nicht wenige Stellen aus Lucian [...], in denen sein Sinn für das ächt Göttliche im Menschen, für Tugend und Edelsinn deutlich genug sich zeigt.“ (152)

<sup>53</sup> Und zwar recht detailliert (vgl. S. 504–512).

<sup>54</sup> H. G. TZSCHIRNER, *Der Fall des Heidenthums* (Leipzig 1829).

<sup>55</sup> Die dann zur Illustration dieser Aussage gegebenen Beispiele erinnern an Tiemann; aber auch von Kestner ließ Tzschirner sich offensichtlich inspirieren – man vergleiche den Satz „um es profaniren zu können, fasste er das Götterleben von der profansten Seite“ (156) mit dem oben zitierten Satz aus Kestner.



Speziell bei den *Göttergesprächen* sah er sich veranlasst, auf den Vorwurf zu reagieren (der seit den Auswahlgaben des 16. Jh.s immer wieder im Raume stand, vgl. oben), „daß in ihnen Sittlichkeit und Anstand nicht gehörig beachtet wäre“ (169). In der Tat nimmt er in ihnen „die Ausbrüche einer oft groben Sinnlichkeit, die Beschreibungen von Geburt, Empfängniß und die unverschleierte Erwähnung des Geschlechtlichen im Manne und im Weibe“ (170) zur Kenntnis, weist aber zugleich darauf hin, dass sich Lukian dabei nur an die überlieferten mythischen Traditionen hält („vorzugsweise den homerischen Ueberlieferungen folgt“, ebd.).<sup>56</sup> Dennoch muss Jacob zugestehen, dass die Beliebtheit der *Göttergespräche* auf dem Rückzug ist und dass man ihnen – in der Schule jedenfalls – andere Lukian-Texte vorziehen sollte:

Vor vierzig und fünfzig Jahren waren die Lucianischen Göttergespräche eine in den meisten Schulen gelesene Schrift [...]. Aber wir halten die Lectüre dieser Gespräche aus einem doppelten Grunde für unpassend, einmahl weil viel bessere und anziehendere Stücke Lucians vorhanden sind und zweitens, weil auch gegen jüngere Schüler die billige Rücksicht genommen werden muß, sie nicht gleich zum Anfang mit der Schatenseite der griechischen Mythologie recht ausführlich bekannt zu machen. (175. 176)

Doch auch wenn sich in Jacobs Charakteristik der *Göttergespräche* eine gewisse Distanzierung von ihnen bemerkbar macht, wurde die (von Wieland herrührende) Grundthese, dass sie wesentlich zur Bekämpfung der alten Götter beitragen, noch bis in die Mitte des 19. Jh.s vertreten, etwa von Adolf Planck in einer Abhandlung über *Lucian und das Christenthum*.<sup>57</sup> Planck bemüht sich zum einen, Lukians kritische Äußerungen gegenüber dem Christenthum zu relativieren: „So ist also Lucian's Urtheil über die Christen das mildeste unter allen, die wir von heidnischen Schriftstellern seiner Zeit noch haben.“ (885) Zum anderen betont er die destruktive Wirkung seiner Schriften (darunter auch der *Göttergespräche*) auf die Verehrung der alten Götter, aber auch auf religiöse Phänomene insgesamt:

Lucian zeigt die Götter, wie Wieland sagt, im Negligée, und indem er in immer neuen und possirlichen Situationen ihre Schwächen, Verlegenheiten, Conflict, überhaupt das Endliche an diesem Unendlichen hervorhebt, müssen sie sich selbst entgöttern und der Olymp stürzt zusammen. Doch wollen wir nicht vergessen, daß, wer durch Lucian's Spott den Glauben an das Heidenthum verloren hatte, eben dadurch für alle Religion verdorben war und blieb, wenn nicht aus anderen Schriften und durch andere Lehrer seinem Gemüth die positiven Güter des Glaubens aufgeschlossen wurden. (886)

<sup>56</sup> JACOB 1832 versucht an einzelnen Beispielen ganz konkret zu zeigen, dass man kaum von wirklicher Unsittlichkeit der Darstellung sprechen kann (171f.): „[...] so ist doch Mercur's Bericht [über die Fesselung des ehebrecherischen Paares Aphrodite und Ares durch Hephaistos in Nr. 21 (17)] so einfach und von aller Lüsternheit fern, daß nur ein verdorbenes Gemüth daran Anstoß nehmen kann. Wie züchtig redet nicht Jupiter zum Ganymedes [in Nr. 10 (4)]!“

<sup>57</sup> PLANCK 1851.

Die Befürchtung, dass solche zersetzende Religionskritik sich nicht auf die griechisch-römischen Götter beschränken, sondern die Einstellung zu Religion insgesamt negativ beeinflussen könnte, hatte zwanzig Jahre vorher bereits der Heidelberger Historiker Friedrich Christoph Schlosser<sup>58</sup> geäußert:<sup>59</sup>

Die Göttergespräche, die Todtengespräche, Timon, die beyden Jupiter, Charon, die Götterversammlung, Menippus oder das Todten-Orakel, die [...] zu seinen vorzüglichsten Arbeiten gehören, sind gegen den bestehenden Cultus, gegen | Volksreligion und Moral auf eine solche Weise gerichtet, daß sein Zweck, verständige Einsicht des wahrhaft Guten zu verbreiten, wenn er ihn wirklich hatte, gestört [...] werden mußte. Eine Volksreligion mußte er als verständiger Mann übrig lassen; verwarf er die neue,<sup>60</sup> die schon zu seiner Zeit im Orient sehr zahlreiche Bekenner unter dem Volke zählte, so mußte er gleich Julian<sup>61</sup> die alte auf irgend eine Weise in Schutz nehmen. (228f.) – Lucian's Schriften wirkten aber kräftig dazu, ein Geschlecht, welches schon lange für den Geist des Alterthums keinen Sinn mehr gehabt hatte, von allem Ernst völlig zur Leichtigkeit und dadurch zum Aberglauben überzuführen. (229)

Schlosser ist vielleicht auch einer der ersten, der den Verdacht äußert, dass es Lukian vor allem darum gegangen sein könnte, nur zu unterhalten und Lachen zu erzeugen:

Sein Witz [...] greift mehr von der Oberfläche, als aus der Tiefe und trägt kein Bedenken, jede Rücksicht aus den Augen zu setzen, wenn er Lachen erregen oder unterhalten kann. (228)

Dieser Gedanke findet sich, nun speziell auf die *Göttergespräche* angewandt, auch in der ausführlichen Besprechung des Lukian-Buches von Jacob (1832; vgl. o.) durch Karl-Friedrich Hermann:<sup>62</sup>

Weit entfernt [...] durch seine Göttergespräche mit seinem Volke und seiner Zeit in Opposition zu treten, schrieb er sie offenbar nur zur Erheiterung dieser selbst als Charaktergemälde nach gegebenen Personen; erst im Jupiter confutatus und tragoedus tritt er nicht mehr im Geiste des Volksglaubens, sondern gegen denselben auf. (213)

Hier wird vielleicht zum ersten Mal stärker zwischen den *Göttergesprächen* und ‚größeren‘ Dialogen und Göttersatiren Lukians wie dem *Zeus Elenchomenos* und *Zeus Tragodos* differenziert. Diese Differenzierung findet sich dann auch in einer längeren Abhandlung von J. L. Hoffmann aus dem Jahr

<sup>58</sup> Zu ihm vgl. BAUMBACH 2002, 135f. Anm. 53.

<sup>59</sup> F. C. SCHLOSSER, *Universalhistorische Uebersicht der Geschichte der alten Welt und ihrer Cultur*, Bd. III 2, (Frankfurt/M. 1831; Lukian sind die Seiten 220–231 gewidmet).

<sup>60</sup> Damit ist wahrscheinlich an das Christentum und seine distanzierte Darstellung in Lukians *Über den Tod des Peregrinos* 11–13 und 16 gedacht.

<sup>61</sup> Gemeint ist Julian Apostata, der als letzter heidnischer römischer Kaiser zwischen 361 und 363 n. Chr. die Christianisierung des Römischen Reiches aufzuhalten und sogar rückgängig zu machen versuchte.

<sup>62</sup> K. F. HERMANN, „Charakteristik Lucians und seiner Schriften“, zuerst publiziert in der *Allgemeinen Schulzeitung* (1832) Abth. II, N. 100–102 und dann in erweiterter Form wieder abgedruckt in Ders., *Gesammelte Abhandlungen und Beiträge zur classischen Litteratur und Alterthumskunde* (Göttingen 1849) 201–226, nach deren Seiten hier zitiert wird.

1857.<sup>63</sup> Während Hoffmann Lukians Einstellung gegenüber der griechischen Religion insgesamt mit dem Gebaren eines Totenvogels vergleicht,<sup>64</sup> beurteilt er den Wert der *Göttergespräche* als „ziemlich untergeordnet“ (14):

[...] diese leichthingeworfenen, nur skizzierten Unterhaltungen [gehen] nicht über ein flüchtiges Geplauder hinaus. Mit Plänkeleien der Art war es auf keine Schlacht abgesehen. (31) – Lucians kleine Bildchen aus dem Götterleben hätten ihn noch lange nicht zum Spötter gemacht. (32)

Diese Einstellung wird bald darauf von Julius Sommerbrodt, der von 1857 an eine dreibändige kommentierte Ausgabe *Ausgewählte Schriften des Lucian* herausgab,<sup>65</sup> geteilt: Er sieht die *Göttergespräche* als „heitere lustige Szenen“ an, in denen „nur die Person der Götter, ihre Liebesverhältnisse, ihre Sympathien und Antipathien nach dem Mythus lächerlich“ gemacht werden, und hält es für möglich, dass sie „vielleicht Vorarbeiten seiner größeren dialogischen Arbeiten“ sind, in denen er „allmählich [...] zur Verspottung des Glaubens an diese Götter, des Glaubens an ihre Vorsehung und ihr Walten“ übergang. Bezeichnenderweise sind in Sommerbrodts kommentierter Auswahl die *Göttergespräche* nicht mehr vertreten.

Sommerbrodts Ausgabe war ein Versuch, Lukian für die Schule zu retten; diesem Thema war noch im Jahre 1887 eine Abhandlung von Oskar Wichmann gewidmet.<sup>66</sup> Er geht das gesamte Oeuvre des syrischen Satirikers durch und kommt am Ende zu einer Schriftenauswahl aus Lukians Oeuvre für die Obersekunda und Prima,<sup>67</sup> in der die *Göttergespräche* ebenfalls fehlen. Zwar sieht Wichmann in ihnen „die traditionelle Vermenschlichung der höheren Wesen, also ihre ethische Eigentümlichkeit mit anmutig spielender Ironie zur Darstellung gebracht“ (37), hält aber unter den Schriften Lukians, die im Ambiente des Götterolymps spielen, höchstens den *Prometheus* und das *Deorum concilium* für geeigneten Lesestoff auf der Prima.

## 5. Die *Göttergespräche* im 20. und 21. Jahrhundert

Bis zum Ende des 19. Jh.s war von Lukian als Schulautor und großem Bekämpfer des Heidentums nicht mehr viel übriggeblieben. Zu Beginn des

<sup>63</sup> J. L. HOFFMANN, „Lucian der Satiriker im Hinblick auf Glauben und Leben der Gegenwart geschildert“, *Album des literarischen Vereins in Nürnberg* (1857) 1–115.

<sup>64</sup> „Er fliegt als Rabe über den Leichenfeldern des Heidenthums hin und her“ (8).

<sup>65</sup> J. SOMMERBRODT, *Ausgewählte Schriften des Lucian*. Erklärt von J. S. Erstes Bändchen: Über Lucians Leben und Schriften. Lucians Traum. Charon, Timon. (Berlin <sup>1</sup>1860; <sup>3</sup>1888). Die oben angeführten Zitate stehen in der ersten Auflage auf S. XXVII, in der 3. auf S. XXXV.

<sup>66</sup> O. WICHMANN, *Lucian als Schulschriftsteller* (Progr. Eberswalde 1887). Schon 1865 war Lukian von der Direktorenkonferenz der Provinz Preußen von der Liste der Schulschriftsteller gestrichen worden, worauf Wichmann auf S. 2 hinweist.

<sup>67</sup> Also keineswegs mehr für die unteren Griechischklassen, wie es im 16. und 17. Jh. üblich gewesen war.

20. weist Rudolf Helm in seinem sehr einflussreichen Buch *Lucian und Menipp* (Leipzig / Berlin 1906) den *Göttergesprächen* eine „rein sophistische Absicht“ zu:

Man tut unrecht, wenn man darin einen beabsichtigten Kampf gegen den alten Götterglauben zu finden meint [...] Daß er auch hier das Komische bevorzugt und diejenigen Szenen sich aussucht, die zu humoristischer Behandlung Anlaß geben, beruht auf seiner Veranlagung, die selbst | sophistischen Stoffen etwas Interessantes abzugewinnen weiß. (178f.)

Dies ist – wenn man Helms generell sehr kritische Attitüde gegenüber Lukian (den er bei seinen größeren Stücken in völliger Abhängigkeit von Menipp sah) in Rechnung stellt – ein vergleichsweise positives Urteil, spricht aber den *Göttergesprächen* jegliche satirisch-religionskritische Intention ab. Diese Wertung ist auch bei anderen Lukian-Experten des 20. Jh.s zu finden: In *Lucien et la pensée religieuse de son temps* (Paris 1937) bezeichnete Marcel Caster die *Göttergespräche* als „simples fantaisies de goût alexandrin“,<sup>68</sup> und gut zwanzig Jahre später äußert sich Jacques Bompaire in seiner monumentalen Studie *Lucien écrivain* (Paris 1958) ähnlich: „[...] on mesure l'erreur qui veut faire de ces ‚petits riens‘ des morceaux de polémique antireligieuse. Tout est ici jeu littéraire et satisfaction esthétique.“ (570)

Immerhin konnte jedoch nur wenige Jahre später der englische Lukian-Editor Matthew MacLeod<sup>69</sup> noch einmal die These vertreten, dass in den *Göttergesprächen* vielleicht doch mehr zu finden sein könnte als nur ein um sich selbst kreisendes „jeu littéraire“: „Lucian's reductio ad absurdum of Homer's Olympians is a no less effective criticism than the more serious strictures of Xenophanes and Plato“ (239).

Im Jahre 1989 schließlich hat der amerikanische Lukian-Spezialist Robert Bracht Branham innerhalb seiner Studie *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions* (Cambridge, Mass. / London 1989) den *Göttergesprächen* ein umfangreiches Kapitel gewidmet (135–163) – was in den letzten Jahrzehnten sonst nicht allzu oft vorgekommen ist –, in dem er zu folgendem durchaus singulären, aber brillant formulierten Urteil kommt:

Lucian's miniatures are among the last successful attempts in antiquity to revitalize their [i.e. the gods'] role in the literary life of a particular community. In this sense they just may be the most pious things he ever wrote. They are certainly the funniest. (163)

Bis in unsere Tage sind Lukians *Göttergespräche* mithin ein Fokus divergierender Wertungen und Interpretationen; dass man auch heute noch dafür argumentieren kann, dass sie eine götter- oder religionskritische Seite hatten, zeigen Beiträge in diesem Band.<sup>70</sup> Letztlich kommt sehr viel darauf an, welchen eigenen Hintergrund der jeweilige Leser mitbringt – so wie auch

<sup>68</sup> Vgl. auch CASTER 1937, 180: „Lucien se livre à un petit jeu de massacre bien inutile et sans intérêt d'actualité.“

<sup>69</sup> MACLEOD 1961.

<sup>70</sup> Vgl. die Einführung in die Schrift und den Essay von Fabio Berdozzo in diesem Band.

bei dem Film „Das Leben des Brian“ das Urteil je nach Betrachter sehr verschieden ausfallen kann.

## *D. Anhang*



# Literaturverzeichnis

## 1. Abkürzungen

ALGRM	<i>Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie</i>
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i>
CQ	<i>The Classical Quarterly</i>
DK	Diels / Kranz (Hg.), <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>
DNP.S	<i>Der Neue Pauly. Supplemente</i>
FGrHist	<i>Die Fragmente der Griechischen Historiker</i>
FHG	<i>Fragmenta Historicorum Graecorum</i>
GCS	<i>Die Griechischen Christlichen Schriftsteller</i>
HWRh	<i>Historisches Wörterbuch der Rhetorik</i>
I.Didyma	Wiegand, <i>Didyma 2: Die Inschriften</i>
I.Ephesos	Wankel, <i>Die Inschriften von Ephesos Ia</i>
IG	<i>Inscriptiones Graecae</i>
I.Labraunda	<i>Labraunda. Swedish excavations and researches. 3,1: Crampa, The greek inscriptions 1–12: Period of Olympichus</i>
JRS	<i>Journal of Religious Studies</i>
LIMC	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i>
LSJ	Liddell / Scott / Jones (Hg.), <i>A Greek English Lexicon</i>
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
RE	<i>Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft</i>
SC	<i>Sources Chrétiennes</i>
SEG	<i>Supplementum Epigraphicum Graecum</i>
SGO	<i>Steinepigramme aus dem Griechischen Osten</i>
SVF	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>
TAM	<i>Tituli Asiae Minoris</i>
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
VigChr	<i>Vigiliae Christianae</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft</i>

## 2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen

Lukian, *Dialogi Deorum*

HAYES / NIMIS 2015	E. HAYES / S. NIMIS (Hg.), <i>Lucian's Dialogues of the Gods. An Intermediate Greek Reader. Greek Text wozith Running Vocabulary and Commentary</i> (o.O. 2015)
LEVY (1976)	H. L. LEVY (Hg.), <i>Lucian. Seventy Dialogues. Introduction and Commentary</i> (Oklahoma 1976)
MACLEOD 1961	M. D. MACLEOD (Hg.), <i>Lucian. Volume VII. With an English Translation. Loeb Classical Library 431</i> (Cambridge, Mass. / London 1961)
MACLEOD 1987	M. D. MACLEOD (Hg.), <i>Luciani Opera. Tomus IV: Libelli 69–86. Oxford Classical Texts</i> (Oxford 1987)



- MRAS (1954) K. MRAS (Hg.), *Die Hauptwerke des Lukian, griechisch und deutsch.* (München 1954; <sup>2</sup>1980)
- SEEL (1967) O. SEEL (Hg.), *Lukian. Gespräche der Götter und Meergötter, der Toten und der Hetären. In Anlehnung an Christoph Martin Wieland übersetzt und herausgegeben* (Stuttgart 1967)
- WIELAND (1788) C. M. WIELAND (Übers.), *Lucians von Samosata Sämtliche Werke. Aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen und Erläuterungen versehen.* Zweyter Theil (Leipzig 1788); Neuauflage: *Lukian. Werke in drei Bänden*, hg. v. J. WERNER / H. GREINER-MAI, Bd. 1. (Berlin / Weimar <sup>2</sup>1981)

### 3. Sekundärliteratur (und Ausgaben anderer Autoren)

- ARNOLD 2016 J. ARNOLD, *Der „Wahre Logos“ des Kelsos. Eine Strukturanalyse.* JbAC 39 (Münster 2016)
- BARNARD 1978 L. W. BARNARD, „Apologetik I: Alte Kirche“, *TRE* 3 (1978) 371–411
- BARTLEY 2005 A. BARTLEY, „Techniques of Composition in Lucian’s Minor Dialogues“, *Hermes* 133 (2005) 358–367
- BAUMBACH 2002 M. BAUMBACH, *Lukian in Deutschland. Eine forschungs- und rezeptionsgeschichtliche Analyse vom Humanismus bis zur Gegenwart.* Beihefte zu *Poetica* 5 (München 2002)
- BECKER 1954 C. BECKER, *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung* (München 1954)
- BEHR 1981 C. BEHR, *P. Aelius Aristides. The Complete Works.* Bd. 2: *Orations XVII–LIII* (Leiden 1981)
- BELAYCHE 2011 N. BELAYCHE, „Entre deux éclats de rire. Sacrifice et représentation du divin dans le *De sacrificiis* de Lucien“, in: V. PIRENNE-DELFORGE / F. PRESCENDI (Hg.), *Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin. Actes de la VI<sup>e</sup> rencontre du Groupe de recherche européen «FIGURA. Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine»* (Université de Liège, 23–24 octobre 2009). *Kernos Supplément* 26 (Liège 2011) 165–180
- BENDLIN 2006 A. BENDLIN, „Vom Nutzen und Nachteil der Mantik. Orakel im Medium von Handlung und Literatur in der Zeit der Zweiten Sophistik“, in: D. ELM VON DER OSTEN / J. RÜPKE / K. WALDNER (Hg.), *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich* (Stuttgart 2006) 159–207
- BERDOZZO 2011 F. BERDOZZO, *Götter, Mythen, Philosophen. Lukian und die paganen Göttervorstellungen seiner Zeit. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* 106 (Berlin / Boston 2011)
- BOMPAIRE 1958 J. BOMPAIRE, *Lucien écrivain: imitation et création.* Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome 190 (Paris 1958)
- BOMPAIRE 2003 J. BOMPAIRE (Hg.), *Lucien. Œuvres. Tome III: Opuscules 21–25.* Collection des Universités de France (Paris 2003)
- BOZIA 2015 E. BOZIA, *Lucian and his Roman voices: Cultural exchanges and conflicts in the late Roman Empire.* Routledge Monographs in Classical Studies (New York 2015)
- BRACHT BRANHAM 1989 R. BRACHT BRANHAM, *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions.* *Revealing Antiquity* 2 (Cambridge, Mass. / London 1989)
- BREMNER / ERSKINE 2010 J. N. BREMNER / A. ERSKINE (Hg.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations* (Edinburgh 2010)

- BURKERT 1960 W. BURKERT, „Das Lied von Ares und Aphrodite“, *Rheinisches Museum* 103 (1960) 130–144
- CASTER 1937 M. CASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*. Collection d'études anciennes (Paris 1937)
- CASTER 1951 M. CASTER (Hg.), *Les Œuvres de Lucien*. Extraits présentés par M. C. (Paris 1951)
- CHADWICK 1965 H. CHADWICK, *Origen. Contra Celsum* (Cambridge 1965)
- COENEN 1977 J. COENEN (Hg.), *Lukian. „Zeus tragodos“*. Überlieferungsgeschichte, Text und Kommentar. Beiträge zur Klassischen Philologie 88 (Meisenheim am Glan 1977)
- DICKIE 2010 M. D. DICKIE, „Lucian's Gods. Lucian's Understanding of the Divine“, in: BREMMER / ERSKINE 2010, 348–361
- DOBROV 1995 G. W. DOBROV (Hg.), *Beyond Aristophanes. Transition and diversity in Greek Comedy* (Atlanta 1995)
- EBNER / GZELLA / NESSELRATH / RIBBAT 2001 M. EBNER / H. GZELLA / H.-G. NESSELRATH / E. RIBBAT (Hg.), *Lukian. ΦΙΛΟΨΕΥΔΕΙΣ Η ΑΠΙΣΤΩΝ*. Die Lügenfreunde oder: Der Ungläubige. SAPERE 3 (Darmstadt 2001)
- FAHR 1969 W. FAHR, *Θεοὺς νομίζειν*. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen. Spudasmata 26 (Hildesheim 1969)
- FAULKNER / HODKINSON 2015 A. FAULKNER / O. HODKINSON (Hg.), *Hymnic narrative and the ratology of Greek hymns* (Leiden 2015)
- GEFFCKEN 1907 J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig 1907)
- GEORGES 2011 T. GEORGES, *Tertullian's Apologeticum*, übersetzt und erklärt. KfA 11 (Freiburg u.a. 2011)
- GEWERSTOCK 1924 O. GEWERSTOCK, *Lucian und Hutten. Zur Geschichte des Dialogs im 16. Jahrhundert*. Germanische Studien 31 (Berlin 1924)
- GOEKEN 2012 J. GOEKEN, *Aelius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose* (Turnhout 2012)
- GOEKEN 2016 J. GOEKEN, „Le corpus des hymnes en prose d'Aelius Aristide (Or. 37–46)“, in: L. PERNOT / G. ABBAMONTE / M. LAMAGNA (Hg.), *Aelius Aristide écrivain* (Turnhout 2016) 283–304
- GRAF 2011 F. GRAF, „A Satirist's Sacrifices. Lucian's On Sacrifices and the Contestation of Religious Traditions“, in: J. WRIGHT KNUST / Z. VÁRHELYI (Hg.), *Ancient Mediterranean Sacrifice* (Oxford 2011) 203–213
- HALL 1981 J. HALL, *Lucian's Satire*. Monographs in Classical Studies (New York 1981)
- HELM 1906 R. HELM, *Lucian und Menipp* (Leipzig / Berlin 1906)
- HELM 1927 R. HELM, „Lukianos“, *RE XIII.2* (1927) 1725–1777
- HODKINSON 2015 O. HODKINSON, „Narrative Technique and Generic Hybridity in Aelius Aristides' Prose Hymns“, in: FAULKNER / HODKINSON 2015, 139–164
- HOPKINSON 2008 N. HOPKINSON (Hg.), *Lucian. A Selection*. Cambridge Greek and Latin Classics (Cambridge 2008)
- HOTZ 2005 S. HOTZ, *Rituale im öffentlichen Diskurs griechischer Poleis der Kaiserzeit*, Diss. (Heidelberg 2005) [<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/6851/1/DissHotzEndeI.pdf>]
- JACOB 1832 K. G. JACOB, *Charakteristik Lucians von Samosata* (Hamburg 1832)
- JACOBSEN / ULRICH 2007 A.-Ch. JACOBSEN / J. ULRICH (Hg.), *Three Greek Apologists. Drei griechische Apologeten (Origen, Eusebius, and Athanasius. Origenes, Eusebius und Athanasius)*. ECCA 3 (Frankfurt/M. u.a. 2007)
- JONES 1986 C. P. JONES, *Culture and Society in Lucian* (Cambridge, Mass. 1986)

- KARAVAS 2009 O. KARAVAS, „«ΝΗΦΕ ΚΑΙ ΜΕΜΝΗΣΟ ΑΠΙΣΤΕΙΝ» (Hermet. 47). La religiosité de Lucien“, in: A. BARTLEY (Hg.), *A Lucian of Our Times* (Newcastle 2009) 137–144
- KEIL 1898 B. KEIL, *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia*, II: *Orationes* 17–53 (Berlin 1898)
- KORENJAK 2000 M. KORENJAK, *Publikum und Redner. Ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit*. *Zetemata* 104 (München 2000)
- LAUVERGNAT-GAGNIÈRE (1988) C. LAUVERGNAT-GAGNIÈRE, *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVIe siècle: athéisme et polémique* (Genève 1988)
- MARCOVICH 1990 M. MARCOVICH (Hg.), *Athenagoras Legatio pro christianis*. PTS 31 (Berlin 1990)
- MARSH 1998 D. MARSH, *Lucian and the Latins. Humor and humanism in the early Renaissance* (Ann Arbor 1998)
- MECU 2001–2003 M. MECU, „Lucien athée. Réflexions autour d’un topos“, *Studii Clasice* 37–39 (2001–2003) 103–130
- NESSELRATH 1984 H.-G. Nesselrath, Rezension: *Luciani opera recogn. M.D. Macleod*, Tom. I–III (Oxford 1972–1980), *Gnomon* 56 (1984) 577–609
- NESSELRATH 1990 H.-G. Nesselrath, *Die attische Mittlere Komödie. Ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte*. UaLG 36 (Berlin / New York 1990)
- NESSELRATH 1995 H.-G. Nesselrath, „Myth, parody and comic plots. The birth of gods and Middle Comedy“, in: Dobrov 1995, 1–27
- NESSELRATH 2010 H.-G. Nesselrath, „Vom kleinen Meisterdieb zum vielgeplagten Götterboten. Hermes in den Göttergesprächen Lukians“, in: Schmitz 2010, 147–159
- NESSELRATH 2010a H.-G. Nesselrath, „Lukian von Samosata“, *RAC* 23 (2010) 676–702
- NESSELRATH 2015 H.-G. Nesselrath, „Two Syrians and Greek Paideia: Lucian and Tatian“, in: G. A. Xenis (Hg.), *Literature, Scholarship, Philosophy, and History. Classical Studies in Memory of Ioannis Taifacos* (Stuttgart 2015) 129–142
- NESSELRATH 2016 H.-G. Nesselrath (Hg.), *Gegen falsche Götter und falsche Bildung. Tatian, Rede an die Griechen*. SAPERE 28 (Tübingen 2016)
- NILSSON 1967 / 1961 M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 1: *Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft* (München<sup>3</sup> 1967); Bd. 2: *Die hellenistische und die römische Zeit* (München<sup>2</sup> 1961)
- PARKER 2016 R. PARKER, „Religion in the Prose Hymns“, in: Russell / Trapp / Nesselrath 2016, 67–88
- PLANCK 1851 A. PLANCK, „Lucian und das Christenthum. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts“, *Theologische Studien und Kritiken* 24 (1851) 826–902
- RABE 1906 S. H. RABE, *Scholia in Lucianum. Adiectae sunt duae tabulae phototypicae* (Leipzig 1906; Nachdr. 1971)
- RIEDWEG 1987 C. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 26 (Berlin / New York 1987)
- RIEDWEG / HORN / WYRWA 2018 C. RIEDWEG / C. HORN / D. WYRWA (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 5: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* (Basel 2018)
- RITTER 2016 A. M. RITTER, „Spuren Tatians und seiner *Oratio ad Graecos* in der christlichen Literatur der Spätantike“, in: Nesselrath 2016, 287–303

- ROBINSON 1969 Ch. ROBINSON (Hg.), *Luciani compluria opuscula ab Erasmo et Thoma Moro interpretibus optimis in Latinorum linguam traducta*, in: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, Ordinis primi tomus primus* (Amsterdam 1969) 361–627
- RUSSELL 1990 D. A. RUSSELL (Hg.), *Antonine Literature* (Oxford 1990)
- RUSSELL 1990a D. A. RUSSELL, „Aristides and the Prose Hymn“, in: RUSSELL 1990, 199–219
- RUSSELL / TRAPP / NESSELRATH 2016 D. A. RUSSELL / M. TRAPP / H.-G. NESSELRATH (Hg.), *In Praise of Asclepius. Aelius Aristides, Selected Prose Hymns*. SAPERE 29 (Tübingen 2016)
- SCHMITZ 1997 T. SCHMITZ, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*. Zetemata 97 (München 1997)
- SCHMITZ 2010 C. SCHMITZ (Hg.), *Mythos im Alltag – Alltag im Mythos. Die Banalität des Alltags in unterschiedlichen literarischen Verwendungskontexten* (München 2010)
- SPICKERMANN 2009 W. SPICKERMANN, „Lukian von Samosata und die fremden Götter“, *Archiv für Religionsgeschichte* 11 (2009) 229–261
- STRUTWOLF 1999 H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*. FKDG 72 (Göttingen 1999)
- TALLOEN 2007 P. TALLOEN, „One question, several answers: The introduction of the imperial cult in Pisidia“, in: M. MEYER (Hg.), *Neue Zeiten – neue Sitten. Zu Rezeption und Integration römischen und italischen Kulturguts in Kleinasien* (Wien 2007) 233–242
- TALLOEN / WÄELKENS 2005 P. TALLOEN / M. WÄELKENS, „Apollo and the Emperors (II): The evolution of the imperial cult at Sagalassos“, *Ancient Society* 35 (2005) 217–249
- TIEMANN 1804 J. Ch. TIEMANN, *Versuch über Lucians von Samosata Philosophie und Sprache* (Zerbst 1804)
- UERSCHELS 1962 W. UERSCHELS, *Der Dionysoshymnos des Ailios Aristeides* (Bonn 1962)
- VAN NUFFELEN 2011 P. VAN NUFFELEN, *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period* (Cambridge / New York 2011)
- VASSILAKI 2005 E. VASSILAKI, „Réminiscences de Pindare dans l’Hymne à Sarpis’ d’Aelius Aristide (Or. XLV)“, *Euphrosyne* 33 (2005) 324–339
- WHITMARSH 2001 T. WHITMARSH, *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation* (Oxford 2001)
- WHITMARSH 2015 T. WHITMARSH, *Battling the gods. Atheism in the ancient world* (New York 2015)
- WYRWA 1983 D. WYRWA, *Die christliche Platoaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 53 (Berlin 1983)
- ZWEIMÜLLER 2008 S. ZWEIMÜLLER (Hg.), *Lukian. Rhetorum praeceptor. Einleitung, Text und Kommentar*. Hypomnemata 176 (Göttingen 2008)



## Stellenregister (in Auswahl)

Aelianus	45,18: 174	III 34f.: 103
<i>Var. hist.</i> I 30: 106	45,20: 174	III 115: 90
Aelius Aristides	45,22f.: 174	III 116: 98
<i>Or.</i>	45,24: 174	III 118: 97
26,97–99: 198	46,3: 167	III 126: 106
37,1: 183	46,33: 167	III 159f.: 98
37,7: 183	46,33–39: 168	<i>Bibl. epit.</i>
37,8: 184	50,39: 172	1,20: 93
37,9: 184	50,41: 172	7,38: 89
37,11: 185	Aischylos	Apollonios Rhodios
37,23: 185	<i>Choeph.</i> 1049: 104	<i>Argon.</i>
38,1: 172	<i>Eum.</i>	II 67–97: 106
39,1: 182	19: 100	II 1232–1235: 97
39,4: 183	214f.: 93	III 114–126: 93
39,11: 182	<i>fr.</i> 383 Radt: 93	IV 1132: 96
40,1: 180	<i>Prom.</i>	Apuleius
40,2: 180	62: 91	<i>Apol.</i> 55,9f.: 192
40,5: 180	219–221: 91	<i>Flor. fr.</i> 18: 6
40,6: 180	356: 104	Aristophanes
40,7: 180	566–574: 92	<i>Av.</i>
40,11: 180	588: 92	1570f.: 131
40,12: 181	591f.: 92	1575–1578: 131
40,13: 181	735–737: 92	1602: 131
40,14: 180	800: 104	1603: 131
40,22: 181	944: 91	1604–1614: 131
41,3: 178	<i>Suppl.</i> 665: 102	1615f.: 131
41,7: 179f.	Alexander Numenius	1628f.: 131
41,8: 179	<i>Laud. deor.</i> (Spengel	1635f.: 131
41,9: 180	III)	1638f.: 131
42,1: 171, 181f.	4,16–6,9: 192	1641–1645: 132
42,4: 182	4,17–27: 192	1646–1673: 132
42,6: 182	5,11–13: 192	1678f.: 132
42,12: 172, 181	Alkaios	1689–1691: 132
43,8: 175	<i>fr.</i> 34 Voigt: 106	<i>Ran.</i> 214: 96
43,9: 175	<i>Anthologia Palatina</i>	<i>Thesm.</i> 973–976: 93
43,10: 175	IX 48: 91	Arrianos
43,15: 176	Apollodoros	<i>Ind.</i> 5,4: 103
43,22: 177	<i>Bibl.</i>	Athenagoras
43,23: 176	I 2: 91, 105	<i>Leg.</i>
43,24: 176	I 13: 96	3: 147
45,1: 173	I 24: 100	4,1–12,4: 147
45,2: 173	II 40: 104	4–30: 147
45,4: 173	II 61: 97	8,2: 148
45,10: 173	II 129–131: 98	13,1–22,5: 147
45,13: 173	III 27: 96	16,3: 149
45,15: 174	III 29: 96	22: 148

- 23,1: 148  
 23,1–30,3: 148  
 28–30: 148  
 31,1–36,3: 147  
 37: 147  
 Athenaios  
   XIV 629e–f: 136  
*Biblici libri*  
   *Vetus Testamentum*  
   Gen 6,1–4: 148  
 Cicero  
   *Nat. deor.*  
     III 21: 89  
     III 21,53: 158  
 Clemens Alexandrinus  
   *Paed.* III 26,2: 151  
   *Protr.*  
     *praef.* 1–10: 150  
     2,39,1: 150  
     2–4: 150  
     3: 151  
     5–8: 150  
     9–12: 150  
     10,2f.: 151  
     42–1–43,1: 151  
     44,3–45,5: 151  
     118–123: 151  
 Cornutus  
   *Theol.* 32: 100  
 Diodorus Siculus  
   I 20: 103  
   III 59: 100  
   III 59,2: 96  
   III 65: 103  
   III 65,4: 103  
   III 66,4: 96  
   IV 6,5: 89  
   IV 31,5–8: 98  
   IV 38,3–8: 98  
   IV 69,5–70,1: 93  
   V 73,2: 93  
   V 75,3: 100  
 Diogenes Laertius  
   VI 29f.: 136  
   VI 99–101: 136  
   VI 101: 136  
 Dion von Prusa  
   *Or.* 31,162: 204  
 Euripides  
   *Bacch.*
- 105–119: 103  
 260–262: 103  
 278–285: 103  
 771–774: 103  
 1051–1057: 103  
 1112–1143: 103  
*Hel.*  
   138: 106  
   1470: 99  
*Herc.* 1: 93  
*Ion.* 987–991: 104  
 Euseb von Caesarea  
   *Praep. ev.*  
     I 1,11: 162  
     I 2,3: 161  
     I 5,10–VI 11,83:  
       161  
     I 10,39: 163  
     I–III: 162  
     II 2,64–3,42: 150  
     III 2,1: 163  
     III 13,11–14: 163  
     III 14,1–15,5: 163  
     IV–VI: 162  
     VII–XV 62,18: 161  
     VIII 8,56f.: 163  
     VIII 9,38: 163  
     VIII 10,18f.: 163  
     VIII 11,1–19: 163  
     X: 164  
     XV 62,1–6: 164  
 Heraklit  
   22 B 5 DK: 157  
 Herodot  
   I 91,2: 100  
   I 131: 157  
   II 26,3: 100  
   II 45: 97  
   II 146,2: 96  
   III 97: 96  
 Hesiod  
   *fr.* 24 M.-W.: 106  
   *Op.*  
     614: 103  
     668: 92  
   *Theog.*  
     76–80: 104  
     116–120: 91  
     134: 91  
     134f.: 105  
     135: 101  
     274: 104  
   279: 104  
   351: 101  
   371–374: 105  
   378–380: 98  
   390–396: 91  
   404–408: 99  
   406: 100  
   408: 100  
   453–457: 96  
   453–467: 101  
   507–564: 21  
   526–529: 91  
   528: 91  
   529–532: 21  
   533: 21  
   533f.: 21  
   537: 21  
   544: 21  
   547: 21  
   548: 21  
   551: 21  
   551f.: 21  
   560: 21  
   561: 21  
   570–593: 91  
   586f.: 21  
   613–616: 21  
   615: 21  
   886: 92  
   901–903: 97  
   915–917: 104  
   918–920: 99  
   922: 96  
   933–936: 102  
   938: 90  
   945f.: 99  
 Homer  
   *Il.*  
     I 9: 99  
     I 206: 96  
     I 354: 94  
     I 398: 89  
     I 401: 89  
     I 492–600: 127  
     I 503–530: 88  
     I 517: 128  
     I 518–523: 128  
     I 540–543: 128  
     I 544: 92  
     I 545–550: 128  
     I 552–559: 128  
     I 561–567: 128  
     I 573–583: 128

- I 584–591: 96  
 I 586–594: 128  
 I 590–594: 93  
 I 595f.: 128  
 I 599: 127f.  
 I 607: 93  
 II 101f.: 100  
 II 147f.: 98  
 II 446–452: 92  
 II 447: 92  
 II 546–549: 97  
 II 603: 89  
 III 237f.: 106  
 IV 59–61: 95  
 IV 167: 92  
 V 265f.: 92  
 V 355–362: 102  
 V 401f.: 98  
 V 741f.: 104  
 V 748–751: 97  
 V 751: 104  
 VI 130–140: 103  
 VIII 5–27: 88  
 VIII 12f.: 88  
 VIII 18–27: 21  
 VIII 19: 88  
 VIII 19–26: 17  
 VIII 19–27: 175  
 VIII 27f.: 88  
 VIII 31–37: 88  
 VIII 47f.: 94  
 VIII 349: 104  
 VIII 478–481: 91  
 XI 269–271: 96  
 XIII 354f.: 96  
 XIV 153–165: 128  
 XIV 153–360: 20  
 XIV 161–351: 129  
 XIV 203f.: 91  
 XIV 294: 20  
 XIV 314: 20  
 XIV 315–328: 21  
 XIV 315f.: 21  
 XIV 317: 93  
 XIV 317f.: 21  
 XIV 328: 21  
 XIV 352f.: 21  
 XV 13–33: 129  
 XV 29: 92  
 XVI 849: 99  
 XVIII 372–379: 100  
 XVIII 394–405: 93
- XIX 91–93: 183  
 XX 215–232: 92  
 XX 230–234: 92  
 XX 234: 92  
 XXI 385–520: 129  
 XXI 400–417: 102  
 XXI 504: 99  
 XXIV 602–617: 100  
 XXIV 605–608: 99  
*Od.*  
 I 170: 137  
 VIII 266–366: 22, 102  
 VIII 267–366: 129  
 VIII 268–272: 102  
 VIII 270–272: 99  
 VIII 272: 103  
 VIII 273: 16  
 VIII 274: 99  
 VIII 280: 99  
 VIII 283: 102  
 VIII 296: 99, 102  
 VIII 301: 102  
 VIII 302: 99, 102  
 VIII 303: 16  
 VIII 303f.: 102  
 VIII 304f.: 16, 103  
 VIII 306: 102  
 VIII 307–312: 103  
 VIII 309–311: 99  
 VIII 311f.: 16  
 VIII 317: 99  
 VIII 318: 103  
 VIII 321–327: 130  
 VIII 324: 103  
 VIII 326: 127  
 VIII 327: 102  
 VIII 334–342: 22  
 VIII 335–338: 103  
 VIII 335–342: 22  
 VIII 339–342: 130  
 VIII 340: 130  
 VIII 343: 22, 102, 130  
 VIII 348: 103  
 VIII 353: 103  
 VIII 357: 103  
 VIII 360–366: 22  
 VIII 367f.: 130  
 IX 252–479: 102  
 IX 346: 94  
 XI 301–304: 105
- XI 582–592: 93  
 XII 445: 92  
 XIV 78: 94  
 XXI 303: 93
- Horaz  
*Ars poet.* 147: 106  
*Carm.* I 10,9–11: 95
- Hyginus  
*Fab.*  
 132: 103  
 271: 89
- Hymni Homerici*  
 1,8f.: 96  
 2,17: 96  
 3,5: 99  
 3,14f.: 99  
 3,97–101: 100  
 3,311–321: 93  
 4,3–5: 90  
 4,17: 94  
 4,17f.: 95  
 4,24–28: 95  
 4,41–44: 95  
 4,46–51: 95  
 4,63f.: 95  
 4,150–153: 95  
 4,390: 95  
 4,490: 95  
 4,512: 95  
 4,514f.: 95  
 4,529: 95  
 5,7–33: 104  
 5,8: 104  
 5,9: 102  
 6,15f.: 133  
 15: 104  
 19,30: 89  
 19,30–47: 134  
 19,31: 89  
 19,33: 89  
 19,40–47: 89  
 27,1–10: 100  
 27,19: 99  
 28,8–10: 96  
 33,5: 106  
 33,9: 106
- Ignatius von Antiochien  
*Ep.*  
 2,10,3: 189  
 5,6,1: 189
- Inscriptiones*  
*I.Didyma* 199,6f.: 199



- I.Ephesos*  
 27: 205  
 27,150–154: 206  
 248,8–34: 197  
*IG VII 2712,55–63:*  
 199  
*I.Labraunda 54a,5f.:*  
 199  
*SEG XXVI 121,7:* 199  
*SGO 1*  
 02/12/01: 197  
 06/02/01: 197  
*TAM*  
 II 905: 200  
 III 161: 204  
 III 164: 204  
 IV.1 92: 196  
 Isidor von Pelusium  
*Ep. IV 55:* 142  
 Justin  
 2 *Apol.*  
 5,2: 148  
 7,5: 148  
*Dial. 88,5:* 148  
 Kritias  
*fr. 4,18 G.-P.:* 102  
 Laktanz  
*Div. inst. I 9,8:* 142,  
 189  
 Longos  
 IV 3,2: 103  
 Lukian  
*Alex.*  
 1: 121  
 17: 121  
 38: 112, 141, 159  
 46: 112  
 55: 121  
*Apol. 12:* 113, 125  
*Bacch.*  
 1–6: 103  
 5: 7  
*Bis acc.*  
 1: 116f.  
 2: 116f.  
 3: 117  
 4: 117  
 10: 116  
 27: 188  
 33: 138  
*Calumn. 14:* 112  
*Char.*  
 1: 93  
 23: 92  
*DD*  
 1: 116, 176, 214f.  
 1,1: 24  
 2: 16, 18, 22, 133,  
 213  
 2,1: 16, 24  
 2,2: 24  
 2,3: 24  
 2,4: 16, 24  
 3: 16, 213  
 3,1: 18, 24, 101  
 3,2: 16, 25  
 4: 17f., 215  
 4,1: 16, 25, 105  
 4,2: 14, 18, 25  
 5,2: 17, 21, 25  
 6: 213  
 6,1: 14, 25  
 6,2: 17, 25  
 7: 15, 25, 214  
 8: 15, 21, 213  
 8,1: 91  
 8,2: 14, 25, 93  
 8,3: 15, 25, 101  
 8,4: 25  
 8,5: 17, 25, 103  
 9: 21, 213  
 9,1: 25, 91  
 9,2: 25  
 9,3: 14f., 25, 101,  
 103, 117  
 9,5: 15, 17, 25  
 10: 15, 20, 91, 213,  
 222  
 10,1: 11, 14f., 25  
 10,2: 25  
 10,3: 25, 94  
 10,4: 25f., 91  
 10,5: 26  
 11: 18, 134, 214  
 11,1: 26, 91  
 11,2: 26  
 11,3: 26  
 12: 14, 178, 209  
 12,1: 26  
 12,2: 26, 103  
 13: 16f., 95, 184,  
 209, 214  
 13,1: 26  
 14: 14, 97, 213  
 14,1: 26  
 14,2: 14, 26  
 15: 18, 97, 117, 214  
 15,1: 11, 26, 97  
 15,2: 14, 17, 26  
 16: 16, 213f.  
 16,1: 26  
 16,2: 26  
 17: 100, 133, 213  
 17,1: 18, 26  
 17,3: 16, 26  
 18: 214  
 18,1: 26f., 117  
 18,2: 17, 27, 117  
 19,2: 27, 101  
 20: 213f.  
 20,1: 14, 27  
 21: 16, 213, 222  
 21,2: 16, 18  
 22: 214  
 22,1: 17  
 22,2: 27  
 23: 16, 104, 210,  
 215  
 23,2: 14  
 24: 19, 104, 215  
 24,1: 117  
 24,2: 101  
 25: 18, 117, 215  
 25,2: 27, 117  
 25,3: 17  
*Dear. iudic. 6:* 92  
*Demon.*  
 1f.: 114  
 6: 114  
 7: 114  
 11: 114  
 23: 114  
 32: 114  
 34: 114  
 37: 114  
 43: 114  
 63: 115  
*Dial. mar.*  
 1,4: 95  
 2: 102  
 9: 100  
 11: 92  
*Dial. mort.*  
 1,1: 105  
 5,1: 98  
 11: 97

- Gall.* 24: 124  
*Herm.* 7: 98  
*Hist. conscr.* 10: 98  
*Icar.*  
   9: 123f., 153  
   23: 116  
   24: 116  
   25: 116  
   26: 116  
   32: 116  
   33: 116  
*Iupp. conf.*  
   7: 120, 122  
   12–14: 190  
   18: 190  
   24f.: 139  
   32: 139  
*Iupp. trag.*  
   1: 117f.  
   2: 117  
   7–12: 118  
   13: 118  
   14: 118  
   16: 118  
   18: 118  
   19: 118  
   19f.: 123  
   21: 118  
   22: 118  
   24f.: 118  
   31: 118  
   32: 118  
   36: 118  
   45: 118  
   46–49: 118  
   47f.: 118  
   51: 118  
   52: 119  
   53: 5, 119  
*Nigr.* 15: 91  
*Peregr.*  
   11: 189  
   11–14: 141  
   16: 141  
   21: 98  
*Philops.*  
   1: 123  
   1–4: 123  
   2: 123  
   3: 123  
   10: 112  
*Pisc.*  
   6: 7
- 15: 5  
 26: 6  
*Prom.*  
   2: 120  
   7: 115  
   8: 115  
   9: 115  
   10: 115  
   17: 120  
   19: 120  
   21: 91  
   67: 115  
*Prom. es.* 2: 7  
*Rhet. praec.* 20: 7  
*Sacr.*  
   1: 198  
   2–11: 120  
   5: 14  
   6: 93  
   9: 120  
   10: 120  
   13: 100, 120  
   14: 120  
   15: 120  
*Salt.* 22: 103  
*Symp.*  
   9: 121, 187  
   31: 121  
   33: 121  
   37: 121  
   44: 121  
   47: 121  
*Tim.*  
   1: 115  
   2: 115  
   3: 115  
   4: 115, 123  
   5f.: 115  
   9: 116, 120  
   *VH* I 11–19: 101  
*Lukrez*  
   II 600: 102  
*Menander Rhetor*  
   *Laud.* 444,12–20  
   Spengel III: 196  
*Nonnos*  
   *Dion.*  
     XIV 87–94: 89  
     XXI 30–32: 103  
*Origenes*  
   *Cels.*  
     I 5: 157f.
- I 17: 158  
 I 17,2: 159  
 I 27,20–23: 158  
 I 28,4–6: 157  
 II 44,2–6: 157  
 III 17–42: 157  
 III 19: 158  
 III 43: 158  
 III 44,4–7: 159  
 III 59: 159  
 III 59,10–13: 159  
 III 59,16–18: 160  
 III 60,3–17: 160  
 III 60,25–27: 160  
 IV 48: 158  
 IV 50: 158  
 IV 51,3f.: 158  
 IV 83,38f.: 156  
 V 3: 156  
 VI 29 3: 158  
 VI 42: 159  
 VI 47,14f.: 156  
 VII 35: 157  
 VII 62: 158
- Ovid*  
   *Fast.* V 692: 106  
   *Her.* 17,55: 106  
   *Met.*  
     I 452–567: 98  
     I 749–II 400: 104  
     I 750–775: 101  
     IV 288: 89  
     VI 108: 91  
     VI 146–312: 100  
     VI 382–400: 100  
     X 686: 102  
     XIII 394–398: 99  
*Papias von Hierapolis*  
   *fr.* 4: 148  
*Parthenios*  
   *Erot. path.* 15: 98  
*Pausanias*  
   II 22,9: 100  
   III 1,3: 98  
   III 16,3: 99  
   III 19,3: 99  
   VIII 17,1: 89  
   VIII 20,2–4: 98  
   VIII 54,6: 89  
   IX 2,7: 93  
   IX 31,2: 90  
*Philostratos*  
   *Vit. Apoll.* II 8: 103

- Vit. soph.* I 23: 6  
 Philostratos iun.  
   *Imag.* 14,5: 98  
 Photios  
   *Bibl. cod.* 128: 109,  
   142f., 189  
 Pindar  
   *Nem.*  
     3,47f.: 97  
     10,55–59: 105  
   *Ol.*  
     1,54f.: 93  
     1,62: 93  
   *Pyth.*  
     2,24: 93  
     2,28: 93  
     2,42–48: 93  
     3,7: 98  
     4,87: 102  
     10,47: 104  
     11,63f.: 105  
 Platon  
   *Symp.* 192d: 179  
   *Tim.* 43a: 174  
 Plinius  
   *Ep.* X 96f.: 141  
   *Nat. hist.*  
     XXI 11,64: 99  
     XXI 26,170: 99  
 Plutarch  
   *Praec.* 17, 813D–E: 204  
   *Pyth. or.* 29, 409B–C:  
   200  
*Poetae Comici Graeci*  
   *fr. adesp.* 1062 K.-A.:  
   134f.  
 Polybios  
   V 19: 99  
 Polykrates  
   *FGrHist* 588 F 1: 99  
 Quintilian  
   *Inst.* III 7,7–9: 191  
*Scholia*  
   *in Eur. Or.*  
     453: 106  
     1637: 106  
   *in Eur. Phoen.* 1185  
   Schwartz: 93  
   *in Theocr. Id.* 10,28: 99  
 Seneca  
   *Apocol.*  
     3: 136  
     5,2: 136  
     5,3: 136f.  
     8–11: 137  
     12,1–13,1: 137  
     13,3: 137  
   *Ep.* 47,7: 94  
 Ps.-Seneca  
   *Herc. Oet.* 1483–1485:  
   98  
 Solon  
   *fr.* 24,1 G.-P.: 102  
 Sophokles  
   *Phil.* 400: 102  
   *Trach.*  
     247–260: 98  
     1191–1199: 98  
 Strabo  
   V 3,5: 106  
   IX 3,9: 91  
   XIII 1,12: 90  
*Suda*  
   Λ 683: 110, 143, 189  
 Sueton  
   *Nero* 16,2: 141  
 Tacitus  
   *Ann.*  
     III 61: 193  
     III 62,1: 193  
     III 62,2: 193  
     III 62,3: 193  
     III 62,4: 193  
     III 63,3: 193  
     XV 44,2–5: 141  
 Tatian  
   *Or.*  
     2,3: 146  
     7,3f.: 148  
     8,1f.: 146  
     8,2–10: 145  
     8,6: 153  
     9,1–7: 146  
     10,1: 153  
     10,1–3: 145  
     18,5f.: 154  
     19: 146  
     19,5–9: 146  
     21,1–4: 145  
     21,5: 146  
     21,5–8: 145  
     21,6: 146  
     25,3f.: 146  
     26,1–8: 146  
     29,1: 154  
     29,1f.: 146  
     32,1–7: 146  
 Tertullian  
   *Apol.*  
     7–9: 154  
     9,5: 154  
     10,1: 154  
     10,1–11: 155  
     10–27: 154  
     10–45: 154  
     11,1–16: 155  
     12,1–7: 155  
     13,1–14,1: 155  
     13,1–15,8: 155  
     14,7: 153  
     15,1–8: 155  
     16–23: 155  
     17,4–6: 152  
     21,8: 153  
     22,4–6: 154  
     24,1f.: 155  
     24–27: 155  
     25,1–26,3: 155  
     25,2: 155  
     27,1–7: 156  
     27,7: 156  
     28–35: 154  
     35,9–11: 152  
     37,4: 152  
     46,18: 156  
     46–50: 156  
   *Nat.* I 17,4: 152  
   *Praescr.* 7,9: 156  
 Theokrit  
   *Id.* 22,27–135: 106  
 Theophilos  
   *Autol.*  
     3,2,4: 153  
     3,8,3: 154  
 Theophrast  
   *Hist. plant.* VI 8,1: 99  
 Thukydides  
   V 23: 99  
   VIII 69: 102  
 Xenophon  
   *Equ.* 9,6: 105  
   *Mem.* I 1,11–16: 164  
 Zenon von Kition  
   *SVF* 1,265: 157

## Namens- und Sachregister

- Aberglaube: 113, 124, 216, 220  
Abonuteichos/Ionopolis: 193  
Achaier: 88, 175  
Achill: 91, 127  
Adonis: 101  
Ägypten: 158  
Ägypter: 162  
Aelius Aristides: 140, 162, 167–186, 197  
Aesculapius: *siehe* Asklepios  
Äthiopien: 96  
Ätiologie: 13  
Africa Proconsularis: 152, 192  
Agamemnon: 127, 172, 183  
Agaue: 103  
Agenor: 90  
Aglaiä: 99  
Aischylos: 90, 92f., 95, 102, 216  
Aitolien: 98  
Akademie: *siehe auch* Platonismus, 138, 156, 164  
Akmon: 193  
Akmonia: 193  
Akraiphia: 199, 203  
Alexander der Große: 193  
Alexander Numenius: 192  
Alexander von Jerusalem: 149  
Alexandria: 149, 196  
Alkaios: 94  
Alkmene: 90, 180, 213  
Allegorese: 196  
Allegorie: 158, 179  
Allegorisierung: *siehe auch* Mythos/Mythen, 145f., 149, 163  
Altersbeweis: 161f., 164  
Altes Testament: 161, 163, 210  
Amphion: 100  
Amphitryon: 93  
Amyklas: 98  
Anaxandrides: 133, 135  
Anderson, Graham: 111  
Andromeda: 13  
Anthropologie: 124  
Anthropomorphismus: 11  
Antinous: 217  
Antiope: 90f.  
Antiphanes: 94, 133, 135  
Aphrodite: 16, 18, 22, 24, 89, 100–104, 128–130, 133, 195, 208, 210, 213–215, 217, 222  
Apollon: 16, 18, 22, 89f., 92, 95, 97–100, 102–104, 117, 129f., 133–135, 172, 191, 193, 195–197, 211, 213–215, 217  
– Apollon Klaros: 194, 196, 200, 205  
– Apollon Patroos: 198, 200  
– Apollon Ptoios: 199  
– Apollon Smintheus: 196  
– Apollon von Didyma: 194, 200  
Apollonios von Tyana: 119, 161  
Apologeten: 144, 162  
Apologetik: 162  
– christliche Apologetik: 165  
– frühchristliche Apologetik: 150, 158  
– griechische Apologetik: 164  
– jüdische Apologetik: 155  
Apologie: 113, 147, 152, 154  
– frühchristliche Apologie: 153, 157  
Apuleius: 6, 187, 192, 196, 202f.  
Arabien: 96  
Araros: 133  
Ares: 16–18, 22, 89, 94, 102f., 129f., 176, 191, 195, 208, 213–215, 222  
Arethas von Caesarea: 142f.  
Argos: 92  
Aristeas: 163  
Aristobul: 163  
Aristophanes: 120, 130, 132f., 135, 138, 179, 195  
Aristoteles: 151  
Aristotelismus: 164  
Arkadien: 89  
Artemis: 18, 90, 99f., 103f., 117, 129, 134, 191, 193, 195–197, 203, 205, 208, 217  
Asien: 96  
Asklepieion: 167, 170  
Asklepios: 18, 97f., 113, 117, 157, 167, 170, 172, 181–183, 192, 195, 197, 214, 219  
Aspasia: 217  
Asteria: 91f.  
Astraios: 98  
Ate: 183  
Athanasios von Alexandria: 164

- Atheismus: 109f., 112, 118, 122, 125, 141, 147, 162, 165  
 – Lukians Atheismus: 109, 119, 143, 188  
 Athen: 116, 149, 156, 188, 193, 195, 199  
 Athena: 11, 13, 16, 18, 88, 91f., 95f., 104, 117, 129, 134, 146, 172, 175f., 183–185, 191, 195, 197, 208–210, 214f., 217, 219  
 – Athena Polias: 204  
 Athenagoras: 141, 147–149, 151, 153, 162f., 217  
 Athenaios: 136  
 Atlas: 90, 180  
 Attis: 101, 208, 213f.  
 Augustin: 144, 165  
 Augustus: 137  
 – Divus Augustus: 193, 217
- Bacchanten/Backen: 103  
 Bacchus: *siehe* Dionysos  
 Badius, Jodocus: 208  
 Barbaren: 146, 161–164, 195, 197  
 Basileia: 131f.  
 Bibel: 158, 163  
 – Bibelexegese: 159  
 Bild: *siehe* Gott, Götter  
 Bildung: *siehe auch* Paideia, 170, 210  
 Böotien: 168  
 Bompaire, Jacques: 111, 225  
 Bracht Branham, Robert: 225  
 Britannien: 194  
 Bulgarien: 194  
 Byzanz: 143, 207
- Caesarea Maritima: 149, 160, 162  
 Caligula: 199  
 Caster, Marcel: 225  
 Ceres: *siehe* Demeter  
 Chaos: 91, 191  
 Charis: 133  
 Christen: 141, 144f., 147f., 152, 154–162, 191, 210, 222  
 – Christenverfolgung: 149  
 Christentum: 109, 122, 141, 143f., 146f., 150, 152f., 156f., 160–163, 165, 218, 221–223  
 – alexandrinisches Christentum: 149  
 – Frühchristentum: 145  
 Christianisierung: 223  
 Christus: *siehe auch* Jesus, 143, 189  
 Cicero: 195  
 Claudius: 136f.  
 Clemens Alexandrinus: 149–153, 162f.  
 Clotho: 136
- Commodus: 147  
 Cornutus: 196  
 Crescentius: 146  
 Cupido: *siehe* Eros  
 Currer, Caspar: 210f.  
 Cyprier: 193
- Dämonen: 146, 148, 154–156  
 Dämonologie: 148, 196  
 Damis: 118, 121, 139  
 Danae: 91  
 Dardanellen: 90  
 Dardanos: 92  
 Decius: 194  
 Deinomachos: 112f.  
 Deioneus: 93  
 Delos: 100, 193  
 Delphi: 100, 200  
 Demeter: 92, 101, 191, 196, 217  
 – Demeter Karpophoros: 203  
 – Demeter Thesmophoros: 203  
 Demetrios: 133  
 Demodokos: 129  
 Demokrit: 121  
 Demonax: 114f.  
 Demosthenes: 209  
 Deutschland: 210  
 Dia: 93  
 Dialog: 4, 6f., 12, 17, 24, 90, 110f., 134, 136f., 139, 142–144, 151, 171, 179, 207, 210–214, 223  
 – Kurzdialog: 8, 91  
 – philosophischer Dialog: 5f., 138f.  
 – Prosdialog: 5  
 Diana: *siehe* Artemis  
 Diatribe: 119  
 Dichter: 123, 132, 134f., 142f., 167, 172f., 185, 211  
 Dichtung: 98, 148, 162  
 – epische Dichtung: 115  
 – griechische Dichtung: 150  
 – hellenistische Dichtung: 5  
 Didyma: 91, 199f.  
 Diegese: 12  
 Diogenes: 6  
 Diogenes Laertios: 136  
 Diokletian: 160  
 Dion von Prusa: 5, 204  
 Dionysios: 138  
 Dionysos: 11, 14, 16–18, 89f., 95f., 103, 132f., 157, 177–180, 193, 195, 197, 213–215, 217, 219

- Dioskuren: 13, 90, 105f., 117, 121, 157,  
 187, 215  
 Divination: 190  
 Divinisierung: 137, 146, 155, 206  
 Domitian: 198  
 Dryops: 89  
  
 Edoner: 103  
 Egoismus: 14, 19, 21  
 Eileithyia: 96, 100  
 Ekphrasis: 12, 101f.  
 Elisabeth von England: 217  
 Endymion: 12, 18, 101  
 Engel: 148, 155, 159  
 Eos: 98  
 Epameinondas: 199, 203  
 Ephesier: 193, 197  
 Ephesos: 193, 197, 203, 205  
 Epik: 5, 11, 23  
 Epikur: 119, 121, 138  
 Epikureer: 117f., 121f., 137, 139, 141, 187  
 Epikureismus: 112, 118f., 121f., 141  
 – epikureische Götterlehre: 122  
 Epos: 177  
 – homerisches Epos: 128, 138  
 Erasmus von Rotterdam: 208–211  
 Erichthonios: 92, 97  
 Eros: 14, 16f., 24, 91, 93, 98, 101f., 104,  
 179, 208, 210, 213–215  
 Erotik: 14–16, 19f., 101  
 Erythraeus, Valentinus: 211  
 Ethik: 114  
 – christliche Ethik: 147  
 Etymologie: 179  
 Euhemerismus: 148  
 Euhemeros: 155  
 Eumaios: 94  
 Euphrat: 111  
 Eupolis: 138  
 Euripides: 90, 93, 95, 98, 104f., 132  
 Europa: 13, 90f.  
 Eurystheus: 97  
 Euseb von Caesarea: 147, 150f., 160–165  
  
 Fajum: 195  
 Faustina, Diva: 217  
 Fiktion: 167, 184–186, 200  
 – politische Fiktion: 206  
 Flora: 217  
 Florenz: 208  
 Fortuna: *siehe* Tyche  
 Freiheit: 172f.  
 Frömmigkeit: 19, 114  
  
 Gadara: 136  
 Gaia: 91, 101, 105  
 Gallien: 188, 195  
 Ganymedes: 15, 17, 20, 24, 90–94, 101,  
 213, 219, 222  
 Gebet: 116, 122, 198  
 Geister: 148  
 Gelächter: 118, 130  
 – homerisches Gelächter: 127f.  
 Gerechtigkeit: 117  
 Germanien: 195  
 Giganten: 180, 184  
 Glaube: 3, 109, 113, 121, 123f., 156, 162,  
 212, 216, 221f., 224f.  
 – christlicher Glaube: 145  
 – Glaubensbekenntnis: 113  
 – metaphysischer Glaube: 146f.  
 – Volksglaube: 220, 223  
 Glaubwürdigkeit: 173, 194  
 Glykon: 193  
 Gnosis: 201  
 Götter: 3, 8–11, 13–18, 20–22, 88, 92f., 95,  
 97f., 100–104, 109–111, 113–120,  
 122–124, 127–133, 135–137, 139f., 142,  
 145f., 148, 151, 155, 157f., 163, 167–170,  
 172f., 175–178, 180–186, 189–194, 196,  
 198f., 201f., 204f., 212, 215–218,  
 220–225  
 – anthropomorphe Götter: 185  
 – fremde Götter: 195, 203–205  
 – Götterbilder: 3, 147f., 155, 157, 162, 217  
 – Götterepiphanie: 145, 178, 181, 186,  
 190, 197  
 – Götterkritik: 140, 145f., 148, 150–154,  
 158, 165  
 – Götterlob: 191–193, 196–198  
 – Göttermetamorphosen: 145  
 – Götterverehrung: 124, 139, 189f., 193,  
 222  
 – griechische Götter: 9  
 – homerische Götter: 11  
 – olympische Götter: 4, 13, 22, 116, 174f.,  
 186  
 – römische Götter: 154  
 – Tiergötter: 158  
 Göttingen: 214  
 Gorgo: 104  
 Gott: 3, 124, 148, 155, 159, 165  
 – erster Gott: 192  
 – Gottesbegriff: 147  
 – Gottesbild: 13, 20, 22, 91  
 – Gotteserkenntnis: 159, 190  
 – Gottessohn: 145

- Gottesverehrung: 160, 165
- Gottesverständnis: 165
- Gottesvorstellung: 187, 189, 191, 201, 206
- Gott Jesu Christi: 3
- Weltgott: 201
- Griechen: *siehe auch* Hellenen, 6, 90, 109, 127f., 143, 146, 150, 154, 164, 181, 197
- Griechenland: 180, 200
  
- Hades: 101
- Hadrian: 200
- Harpokras: 142
- Heinrich IV. von Frankreich: 217
- Hekate: 217
- Helena: 106
- Heliaden: 105
- Helios: 19, 101, 104f., 129, 196, 213, 215
- Hellenen: *siehe auch* Griechen, 161–164, 189
- Hellespont: 90
- Helm, Rudolf: 9, 111f., 225
- Hephaistos: 16–18, 22, 91, 93, 95–97, 99f., 102f., 128–130, 133f., 179, 184, 209, 211, 213f., 219, 222
- Hera: 14f., 18, 24, 92f., 95–98, 100f., 103, 117, 128f., 133, 146, 163, 176, 178, 213–215, 217, 219
- Herakles: 18, 90f., 97f., 104, 131f., 136f., 139, 157, 177, 180f., 193, 195, 213f., 217, 219
- Heraklit: 157
- Hercules: *siehe* Herakles
- Hermann, Karl-Friedrich: 223
- Hermeneutik: 111
- Hermes: 13, 16–18, 22, 88–91, 94–97, 99, 103, 110, 117f., 129f., 133f., 136, 176, 178, 191, 195, 208f., 211, 213–215, 217, 219, 222
- als Meisterdieb: 16, 18
- als Totenbegleiter: 95
- Hermes der Kyllenier: 89
- Hermetik: 201
- Hermippos: 96, 134
- Hermon: 121, 187
- Herodot: 94, 148, 157, 209
- Hesiod: 21, 23, 88, 90f., 99, 102, 104, 170, 216
- Hestia: 101, 104
- Hierapolis: 194–196
- Hierokles: 160
- Hoffmann, Johann Leonhard: 223f.
  
- Homer: 4, 9f., 15, 20, 22, 88f., 99, 102f., 120, 128, 148, 151, 168, 172–174, 176f., 216, 225
- Horen: 97
- Humanisten: 208
- Humor: 15, 127, 171, 178, 185
- Hutten, Ulrich von: 211
- Hyakinthos: 16, 98–100, 213f.
- Hybris: 93, 100
- Hymnos: 167–186, 196f., 200
- griechische Hymnen: 168
- homerische Hymnen: 5, 130, 133f., 168, 170
- Hymnoden: 197
- Hymnographen: 197
- Hymnologen: 197
- orphische Hymnen: 168
- philosophierende Hymnen: 169f., 177, 185
- Prosa-Hymnen: 167, 171–173, 177, 192
- sympotischer Hymnos: 170
- Hyperion: 105
- Hypnos: 128
  
- Iapetos: 91
- Ida: 94, 101, 129
- Ignatios von Antiochien: 189
- Ikarios: 104
- Ikaros: 137
- Ikonographie: 169, 195
- Illyrer: 131
- Ingolstadt: 210, 214
- Ino: 168
- Ino-Leukothea: 168, 183
- Inspiration: 183, 217
- göttliche Inspiration: 171, 183
- Inzest: 147, 153f.
- Io: 92, 214, 219
- Io/Isis: 13
- Iphigenie: 90
- Iphitos: 98
- Ironie: 195, 224
- Isidor von Pelusium: 142
- Isis: 191, 201f.
- Isthmos: 169
- Iupiter: *siehe* Zeus
- Iupiter Capitolinus: 198
- Iupiter Dolichenus: 191
- Iupiter Horkius: 217
- Iupiter Pluvius: 217
- Ixion: 15, 17, 21, 93f., 103, 213
  
- Jacob, Karl Georg: 124, 221–223

- Jacobs, Friedrich Ch. W.: 219  
 Jenseits: 97, 125, 143  
 Jerusalem: 156  
 Jesus: 157, 161  
 – Jesus Christus: 217  
 Josephus: 163  
 Juden: 157f., 162  
 – hellenistische Juden: 163  
 Judentum: 152  
 Julian (Kaiser): 164, 223  
 Julius Demosthenes: 198  
 Juno: *siehe* Hera  
 Justin: 146, 148, 153f.
- Kadmos: 90  
 Kallimachos: 134, 168, 181  
 Kannibalismus: 147, 154  
 Kappadokien: 142f.  
 Karthago: 152  
 Kastor: 90, 106, 157  
 Katharsis: 180  
 Kaukasus: 18  
 Kelsos: 121, 141, 156–160, 162  
 – als Epikureer: 156  
 Kentauren: 93, 97  
 Kestner, August: 220f.  
 Kirche: 156  
 – christliche Kirche: 147  
 Kirchenväter: 3  
 Klaros: 194, 200, 203  
 Klaudios Damas: 199  
 Kleinasien: 92, 100f., 188, 195, 200  
 Kleodemos: 112  
 Koios: 99  
 Kolophon: 196  
 Komik: 19  
 Komödie: 5–7, 11, 23, 95, 127, 132f., 135, 137–139, 143, 155, 195, 212  
 – Alte Komödie: 5, 23, 91, 94f., 130, 132, 138  
 – attische Komödie: 130, 132, 138  
 – Mittlere Komödie: 5, 94, 130, 133  
 – Neue Komödie: 5, 8, 104  
 – theologisch-philosophische Komödie: 118  
 Konversion: 189  
 Korinth: 92, 100, 168f.  
 Korybanten: 101  
 Kosmos: 121, 175f.  
 – kosmische Ordnung: 176f., 186  
 Kratinos: 132, 138  
 Kreta: 115, 118, 157, 175  
 Kritik: 148, 150, 157, 163f., 177, 198, 206  
 – Literaturkritik: 168  
 Kronos: 14, 91, 97, 101, 134f., 163, 175  
 Kult: *siehe auch* Mysterien, 90, 115f., 121, 142, 169, 178, 182, 186f., 194, 199, 201–205, 223  
 – Bilderkult: 148, 162  
 – Götterkult: 148, 154f., 169  
 – Kaiserkult: 187, 194, 203, 205f.  
 – kultische Praxis: 120, 122, 182, 186, 199  
 – lokaler Kult: 162  
 Kureten: 101  
 Kybele: 98, 101f., 201  
 Kydoimos: 132  
 Kyklopen: 94f.  
 Kyllene: 89  
 Kyniker: 6, 136, 138f., 142, 146  
 Kynismus: 119, 122  
 Kyrill von Alexandria: 164f.  
 Kyzikener: 200
- Lakonien: 99  
 Laktanz: 142, 188  
 Lapithen: 93  
 Latona: 191  
 Leda: 91, 106  
 Lehmann, Johannes Theophilus: 218  
 Leipzig: 213  
 Lemnos: 102, 129  
 Leto: 90, 100, 129, 134, 196, 214, 219  
 Libanon: 101  
 Liber: 191, 195  
 Libyen: 96  
 Liebe: 14, 21, 90, 101, 116, 168, 180, 215  
 Literalismus: 10f.  
 Literatur: 134, 173f., 191, 196, 211, 219  
 – antike Literatur: 135  
 – christliche Literatur: 142, 144  
 – griechische Literatur: 3, 90, 127, 170, 214  
 – griechisch-römische Literatur: 195  
 – Traumliteratur: 196  
 Livia Augusta (Diva Julia): 217  
 Lobpreis: 172, 174  
 – philosophischer Lobpreis: 172  
 Lobreden: 169  
 Longos: 94  
 Lucilius: 142  
 Lukian: *siehe auch* Atheismus, 3–24, 88–105, 109–125, 127–130, 133–146, 148, 151, 153, 158, 162, 167–172, 174–176, 178, 184–190, 194–196, 198f., 202, 206–210, 212–216, 218–225



- als Religionskritiker: 187f., 199, 202, 206
- als Schulautor: 208, 211, 224
- Luna: *siehe* Selene
- Luther, Martin: 220
- Lycinus: 217
- Lykaonien: 189
- Lykurgos: 103
  
- Macht: 14, 17, 19, 88, 104, 116, 168, 175, 179f., 182, 184, 190–192, 194, 197, 217
- göttliche Macht: 139, 179–181, 184, 190, 195, 205
- kaiserliche Macht: 205
- kosmische Macht: 174
- römische Macht: 206
- Zeus' Macht: 17, 21, 91, 101, 176, 182, 184, 191
- MacLeod, Matthew: 23f., 225
- Mänaden: 103
- Magie: 114
- Maia: 96, 208, 215, 219
- Makedonen: 197
- Mantik: 114, 146
- Mark Aurel: 147, 217
- Markell von Ankyra: 164
- Mars: *siehe* Ares
- Marsyas: 100
- Martini, Georg Heinrich: 218
- Maximos von Tyros: 119
- Megara: 98
- Melanchthon, Philipp: 210, 213
- Meliton von Sardes: 147
- Menander Rhetor: 95, 172, 192, 196
- Menipp: 116, 136–138, 225
- Menschenliebe (*philanthropia*): 93, 105, 117, 182
- Merkur: *siehe* Hermes
- Messenien: 99
- Metis: 92
- Metrodor von Lampsakos: 145
- Milet: 91, 100, 193, 199
- Minerva: *siehe* Athena
- Mithras: 191, 201f.
- Mittelalter: 142
- Mittelplatonismus: 165
- Mnemosyne: 92
- Moiren: 139
- Momus: 118, 217
- Moral: 123
- Morus, Thomas: 208
- Mose: 159, 164
- Musen: 104, 135, 208, 210, 215
  
- Mylasa: 199
- Myrrhanos: 103
- Mysterien: *siehe auch* Religion, 114, 150, 158–160, 200, 202f.
- Mysterieneinführung: 159
- Mysterienkritik: 151
- Mysterienkult: 101f., 150, 200
- Mysterienterminologie: 159
- Mythologie: 3, 8, 15, 124, 178, 185f., 207, 215, 217, 220–222
- Mythos/Mythen: 3, 9–11, 13, 88, 90–93, 96–98, 100f., 104, 106, 117, 120, 123, 127, 129, 132, 134f., 145f., 158f., 163, 167–171, 173–175, 178f., 181, 183–185, 224
- als Rätsel: 179
- Göttermythen: 143, 163, 185
- Mythenallegorie: 159
- Mythenallegorisierung: 146, 148, 158, 163, 177
- Mythenkritik: 139
- Mythenmetaphorik: 159
  
- Nachtgall, Othmar (Luscinius): 209–211
- Neptun: *siehe* Poseidon
- Nereus: 91
- Nessos: 98
- Neues Testament: 161
- Neuplatonismus: 165
- Nikomedea: 196
- Nikophon: 133
- Niobe: 100
- Nordafrika: 194f.
- Norditalien: 105
- Numa: 217
- Nymphen: 89f., 98, 133
- Nysa: 96
  
- Odysseus: 89, 102, 129f., 168, 184f.
- Oea/Tripolis: 192
- Oinoanda: 198
- Oinomaos: 190
- Okeanos: 101
- Olymp: 10, 24, 92–94, 96, 105, 127, 132–135, 137, 175f., 178f., 222, 224
- Omphale: 98
- Opfer: 114, 118–120, 122, 130, 139, 151, 154, 188, 194, 196–199, 203f., 221
- Opferblut: 120
- Opferkritik: 122
- Opferrauch: 120
- Opramoas von Rhodiapolis: 200
- Orakel: 163, 172, 190, 196, 199f., 202, 221

- Orestes: 90  
 Origenes: 147–149, 156–161  
 Ostserbien: 131  
 Ovid: 104f.
- Päderastie: 15, 94, 151, 210  
 Paganismus: 165  
 Paian: 98  
 Paideia: *siehe auch* Bildung, 171  
 Palästina: 141, 149  
 Palmyra: 195  
 Pamphilos: 160  
 Pan: 18, 89, 94, 116, 133f., 213  
 Pandora: 91  
 Pantomime: 5  
 Paphos: 22  
 Papias: 148  
 Paris: 92, 214  
 Parnass: 100  
 Parodie: 9, 22f., 136  
 Patara: 200  
 Pausanias: 181  
 Peirithoos: 21, 93  
 Peisetairos: 130–132  
 Peloponnes: 92, 98f.  
 Penelope: 89, 213  
 Penelopeia: 89  
 Pentheus: 103  
 Pergamon: 167, 170, 182, 197  
 Persephone: 101, 153, 217  
 Perseus: 13  
 Pessimismus: 125  
 Phäaken: 129  
 Phaethon: 13, 19, 101, 104f., 117, 215  
 Philippos von Side: 149  
 Philiskos: 133–135  
 Philon von Alexandria: 151, 163  
 Philon von Byblos: 151, 163  
 Philosophen: 116, 118, 120, 136, 143, 146, 153, 156, 163, 188  
 – Philosophenkritik: 153, 164  
 Philosophie: 119f., 123, 146, 162–164, 169, 186  
 – als Mutter der Häresie: 156  
 – Barbarenphilosophie: 146  
 – griechische Philosophie: 146, 149f.  
 – hebräische Philosophie: 161, 163  
 – Naturphilosophie: 164  
 – pagane Philosophie: 147f., 151, 156, 161, 165  
 – Popularphilosophie: 176  
 – wahre Philosophie: 150  
 Philostrate: 6, 96, 119, 161
- Philostrate der Jüngere: 98  
 Phönikier: 162  
 Phönizien: 96  
 Phoibe: 99  
 Photios: 109, 142, 189  
 Phrygien: 92, 101, 189  
 Pindar: 98, 102, 170, 174  
 Planck, Adolf: 144, 222  
 Platon: 4, 120, 136, 142, 151, 156, 163–165, 170, 174, 179, 192, 225  
 Platoniker: 142, 163, 187, 196  
 Platonismus: *siehe auch* Akademie, 160  
 Pleiaden: 90  
 Plinius der Jüngere: 141, 144  
 Plutarch: 163, 187, 200, 204  
 Pluton: 174  
 Plutos: 132  
 Po: 105  
 Polemik: 120, 152, 158  
 – antichristliche Polemik: 159f.  
 – Christenpolemik: 164  
 Polemon: 138  
 Polemos: 132  
 Pollux: 90, 106, 157  
 Polyphem: 102  
 Polytheismus: 147f., 162, 169, 174  
 – anthropomorpher Polytheismus: 167  
 – griechischer Polytheismus: 167, 177  
 Polyzelos: 95, 133, 135  
 Porphyrios: 119, 151, 161f.  
 Poseidon: 94, 96f., 101, 103f., 128f., 131–133, 139, 168f., 174, 176, 178, 191, 209, 218  
 Preußen: 224  
 Priapos: 16, 90, 213  
 Priene: 204  
 Prometheus: 18, 21, 91, 115, 180  
 Proserpina: *siehe* Persephone  
 Protreptik: 150  
 Providenz: *siehe* Vorsehung  
 Psyche: 102  
 Publikum: 5–7, 102, 123, 137, 181, 188, 192f., 203, 215
- Quintilian: 191, 193, 198  
 Quirinus: 217
- Reformatoren: 3  
 Religion: 23, 100, 109–111, 114f., 119–124, 127, 146, 187–189, 191–193, 195, 200–202, 221–223  
 – antike Religion: 190  
 – christliche Religion: 155, 189, 215

- globale Religion: 201
- griechische Religion: 201, 224
- griechisch-römische Religion: 147
- institutionalisierte Religion: 187, 201
- Lokalreligion: 192, 194
- monotheistische Religion: 109
- Mysterienreligion: 191, 201
- olympische Religion: 11
- pagane Religion: 150, 161, 165, 218
- philosophische Religion: 192
- religiöse Praktiken: 109, 119, 199, 206
- religiöse Praxis: 191, 197f.
- Religionsfreiheit: 152
- Religionsgeschichte: 161, 188f., 199, 201f.
- Religionskritik: 110, 121, 125, 188, 202, 223
- Religions satire: 188
- Staatsreligion: 201
- Stadtreligion: 198
- synkretistische Religion: 201
- traditionelle Religion: 122, 158, 194, 199, 202f.
- Volksreligion: 192, 223
- Weltreligion: 201
- Renaissance: 3, 207
- Rezeption: 22, 156, 207, 217
  - christliche Rezeption: 144
  - Rezeptionsgeschichte: 4, 139, 187
- Rhea: 101, 104, 135, 163, 208, 213f.
- Rhetorik: 138, 154
- Ritus/Riten: 18, 103, 110, 123f., 182
  - heiliger Ritus: 172
- Römer: 146, 154f.
- Rom: 152, 155, 188, 193, 195, 205f.
- Roman: 94
  
- Sachs, Hans: 211
- Sagalassos: 205
- Sambucus, Joannes: 212f.
- Samosata: 109, 111, 143, 188, 195
- Sarapis/Serapis: 174, 217
- Satire: *siehe auch* Religions satire, 7, 118, 138, 142, 148, 167f., 184–186, 220, 223
  - Menippeische Satire: 136f., 139
- Saturn: 155
- Satyr: 90f.
- Schicksal: *siehe auch* Zufall, 118, 139
- Schlosser, Friedrich Christoph: 223
- Schönheit: 15f., 92, 98, 152, 182
- Seele: 152, 179
  - Unsterblichkeit der Seele: 114
  - Weltseele: 174
- Selene: 18, 24, 196, 217
- Semele: 90, 95, 178f.
- Semiramis: 217
- Seneca: 136
- Septimius Severus: 152
- Silene: 179
- Silvanus: 195
- Siwa: 200
- Skepsis: 158
- Skythen: 100
- Smyrna: 100, 170, 181f., 193
- Sokrates: 153, 164
- Sol Invictus: 191
- Sommerbrodt, Julius: 224
- Sophisten: 5f., 188
- Sophist: 5
- Sophokles: 93
- Sparta: 99, 106
- Spott: 138, 142f., 146, 148, 158, 188, 195, 198, 221f.
  - Götterspott: 4, 127, 130, 136–138, 142, 144f., 153, 155, 162, 165, 224
- Stil: 171, 218
  - epideiktischer Stil: 170
- Stimmigkeit: 173
- St. Ludewig von Frankreich: 217
- Stoa: 138, 164f.
- Stoiker: 119, 121, 146, 187, 196
- Straßburg: 211
- Sueton: 141
- Syria: 188
  
- Tacitus: 141, 144, 195
- Tantalos: 93
- Tartaros: 17, 88, 91, 175
- Tatian: 145–148, 151, 153f., 162f., 220
- Taurer: 90
- Teiresias: 137
- Termessos: 204
- Tertullian: 152–156, 165
- Tethys: 92, 101
- Theia: 105
- Theismus: 125
- Themis: 92, 97
- Theodizee: 115
- Theodoret von Kyrrhos: 164f.
- Theodoros Prodromos: 208
- Theodosius: 217
- Theogamia: 93
- Theoi Sebastoi: *siehe* Götter, fremde
- Theologie: 20, 124, 187
  - lateinische Theologie: 152
- Theophanie: 91

- Theophilus von Antiochien: 153f., 162  
 Thessalien: 93, 98  
 Thetis: 88f., 127  
 Thraker: 131  
 Thrakien: 22, 103  
 Thukydides: 102  
 Tiemann, Johann Christian: 219–221  
 Titanen: 21, 91, 99, 105, 184  
 Tradition: 89, 98, 105, 111f., 127, 130, 137, 147f., 151, 164, 170, 178, 186, 203f., 206  
 – altkirchliche Tradition: 149  
 – anthropomorphe Tradition: 169, 177, 185  
 – christliche Tradition: 148, 164  
 – epische Tradition: 11, 22  
 – exegetische Tradition: 186  
 – hellenistische Tradition: 206  
 – literarische Tradition: 19, 136, 167, 174, 185f.  
 – mythographische Tradition: 196  
 – mythologische Tradition: 96f., 177, 183f., 222  
 – polytheistische Tradition: 167, 182, 184f.  
 – religiöse Tradition: 19, 161, 195, 199, 201, 203, 206  
 – theologische Tradition: 196  
 – Tradition der Thora: 189  
 Tragiker: 88  
 Tragödie: 5, 90f., 93, 95, 134, 155, 173  
 Trajan: 141, 200, 205  
 Triballer: 131f.  
 – Triballengott: 131f., 195  
 Troas: 94, 196  
 Troer: 88, 128  
 Troia: 92, 94, 128  
 Trojaner: 129, 175  
 Tros: 92, 94  
 Türkei: 92, 101  
 Tugend: 210, 221  
 Tyberissos: 205  
 Tyche: 195  
 Tychiades: 112–114  
 Tyndareos: 106  
 Tzschirner, Heinrich Gottlieb: 221
- Übersetzungen (lateinische): 208, 210  
 Ulpia Anchialos: 194
- Unterwelt: 88, 101, 105, 137  
 Uranos: 91, 101, 105
- Venus: *siehe* Aphrodite  
 Vesta: 217  
 Vibius Salutaris: 205  
 Viktoria: 217  
 Vorsehung: 118, 196, 220, 224  
 – göttliche Vorsehung: 119, 139, 156  
 Vulcanus: *siehe* Hephaistos
- Wahrheit: 123f., 143, 159, 163, 173, 189, 220  
 – Wahrheit des Christentums: 161  
 Weisheit: 146, 163, 183  
 – Griechenweisheit: 146  
 Welt: *siehe auch* Götter, 118f., 123, 174, 179–184, 186, 190, 216  
 – göttliche Welt: 172, 185  
 – griechisch-römische Welt: 169  
 – physikalische Welt: 176  
 – politische Welt: 122  
 – religiöse Welt: 122, 124  
 – römische Welt: 198, 205  
 Westbulgarien: 131  
 Wichmann, Oskar: 224  
 Wieland, Christoph Martin: 215–219, 221f.  
 Witz: 215f., 218, 221, 223
- Xenophanes: 4, 225  
 Xenophon: 136
- Zenon von Kition: 157  
 Zenothemis: 121  
 Zephyros: 16  
 Zeus: 11, 13–22, 24, 88, 90–98, 100–106, 115–118, 127–129, 131–134, 136f., 139, 146, 153, 157f., 163, 168, 174–180, 182–184, 191, 195, 197, 208–211, 213–215, 217, 219f., 222  
 – Zeus Ammon: 200  
 – Zeus-Asklepios: 182  
 – Zeus Kesbelios: 204  
 – Zeus Olympios: 217  
 – Zeus Solymeus: 204  
 – Zeus' Grab: 115, 118, 157f.  
 Zufall: *siehe auch* Schicksal, 118f.  
 Zweite Sophistik: 5f., 12, 114, 188



## Die Autoren dieses Bandes

*Prof. Dr. Andreas Bendlin* ist Assoziierter Professor für Römische Geschichte und Klassische Philologie an der Universität Toronto. Seine Fachbereiche umfassen die Religion der griechisch-römischen Antike sowie die römische Sozial-, Kultur- und Literaturgeschichte. Des Weiteren beschäftigt er sich mit den Themenfeldern Kult und Religion, Prophezeiung und Orakel, Polytheismus und Religionsvielfalt.

Schriftenauswahl: *Social Complexity and Religion at Rome in the Second and First Centuries BCE* (Oxford 1998); (zusammen mit J. Rüpke / A. V. Siebert), *Axt und Altar. Kult und Ritual als Schlüssel zur römischen Kultur* (Erfurt 2001); (zusammen mit J. Rüpke), *Römische Religion im historischen Wandel: Diskursentwicklung von Plautus bis Ovid* (Stuttgart 2009).

*Dr. Fabio Berdozzo* ist Universitätsdozent für Griechisch und Latein an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Zweite Sophistik und die Geschichte der Klassischen Philologie. Derzeit bereitet er eine Auswahl aus den Schriften Platons für den Hochschulunterricht sowie die Veröffentlichung der Horaz-Übersetzungen aus dem Nachlass von A. E. Housman vor.

Schriftenauswahl: Einleitung, Übersetzung und Kommentar in: H.-G. Nesselrath (Hg.), *Cornutus. Die Griechischen Götter*. SAPERE 14 (Tübingen 2009); *Götter, Mythen, Philosophen. Lukian und die paganen Göttervorstellungen seiner Zeit* (Berlin / Boston 2011).

*Prof. Dr. Janet Downie* ist Assoziierte Professorin für Klassische Philologie in der University of North Carolina at Chapel Hill. Ihre Forschung konzentriert sich auf die griechische Prosa, besonders aus der römischen Kaiserzeit und auf Aelius Aristides sowie andere Autoren der Zweiten Sophistik.

Schriftenauswahl: *At the Limits of Art. A Literary Study of Aelius Aristides' Hieroi Logoi* (New York 2013); „Narrative and Divination: Artemidorus and Aelius Aristides“, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 15/1 (2013) 97–116; „The Romance of Imperial Travel in Aelius Aristides' Smyrna Orations“, in: M. Niehoff (Hg.), *Journeys in the Roman East: Imagined and Real* (Tübingen 2017) 53–76.

*Prof. Dr. Heinz-Günther Nesselrath* ist Ordentlicher Professor für Klassische Philologie (Gräzistik) an der Georg-August-Universität Göttingen. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der attischen Komödie, der griechischen Geschichtsschreibung (vor allem Herodot), der Zweiten Sophistik (vor allem Lukian) und der Spätantike.

Schriftenauswahl: *Lukians Parasitendialog. Untersuchungen und Kommentar* (Berlin / New York 1985); *Die attische Mittlere Komödie. Ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte* (Berlin / New York 1990); *Platon und die Erfindung von Atlantis* (Leipzig / München 2002); *Platon. Kritias. Übersetzung und Kommentar* (Göttingen 2006); *Libanios. Zeuge einer schwindenden Welt* (Stuttgart 2012); *Julianus Augustus. Opera* (Berlin / Boston 2015); *Herodot. Historien. Neu übersetzt, herausgegeben und erläutert* (Stuttgart 2017).

*Prof. Dr. Dres. h.c. Adolf Martin Ritter* ist emeritierter Ordentlicher Professor für Historische Theologie (Patristik) an der Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der antiken Konzils-, Theologie- und Dogmengeschichte sowie der Geschichte und Theologie der Ostkirchen.

Schriftenauswahl: *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*. FKDG 15 (Göttingen 1965); *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-*

*orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche.* FKDG 25 (Göttingen 1972); (zusammen mit G. Heil) *Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae.* PTS 36 / 67 (Berlin 1991; <sup>2</sup>2012); *Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die Mystische Theologie und Briefe, eingel., übers. u. m. Anm. vers.* BGL 40 (Stuttgart 1994); „Dogma und Lehre in der Alten Kirche“, in: C. Andresen u.a., *Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters.* Bearbeitet von A. M. Ritter (Neuausgabe Göttingen 2011) Bd. 1, 99–288; *STUDIA CHRYSOSTOMICA. Aufsätze zu Weg, Werk und Wirkung des Johannes Chrysostomus (ca. 349–407).* STAC 71 (Tübingen 2012); *Dionys vom Areopag. Beiträge zu Werk und Wirkung eines philosophierenden Christen der Spätantike.* TrC 10 (Tübingen 2018).