

„Dieser ans Kreuz geschlagene Sophist“

Vom Umgang mit religiösen Erweckern bei Lukian

PETER VON MÖLLENDORFF

Das religiöse Leben der römischen Kaiserzeit zeichnet sich durch die Zunahme von Differenzierung, Komplexität, sozialer Durchlässigkeit und Individualisierung aus. Neben einem Kultvollzug, der eng an die gesellschaftlichen Trägerinstitutionen des Hauses und des Staates, ergänzt durch überstaatliche religiöse Funktionsorte (Orakel, Heilstätten, Mysteriensitze, Wettkampforte etc.), und damit an ein stabiles, ortsfestes Kultpersonal und einen fixierten rituellen Kanon gebunden ist, finden sich in immer größerer Zahl Dokumentationen und Erwähnungen religiöser Performanzen, die an oft mobile Einzelakteure gebunden sind und insbesondere das persönliche Wohlergehen des einzelnen Individuums betreffen.¹ Hinzu treten im Zuge der Ausweitung des Imperiums Erfahrungen mit neuen Göttern und ihren Kulturen, die im Zuge berufsbedingt räumlicher, aber auch sozialer Mobilität angeeignet und mit den eigenen religiösen Traditionen verschmolzen werden konnten:

Die Absichten und die Wirkungen solcher Aneignungen konnten dabei ganz unterschiedlich sein: Die einen verbanden sich auf diese Weise erneut mit ihrem Herkunftsort, andere gewannen exotische Optionen dazu und konnten damit unterstreichen, dass sie über den Tellerrand hinausschauten. Gerade Letzteres war eine Chance, sich als Einzelner, selbst als jemand, der an seinem angestammten Ort blieb, den weiten Raum des Imperium Romanum zu eigen zu machen. Dies war nicht nur für die eigene Identität wichtig, sondern auch in der Kommunikation gegenüber anderen.²

Diese „Wichtigkeit für die eigene Identität“ lässt sich als Akkulturation einerseits, Bewältigung von Fremdheitserfahrung andererseits spezifizieren. Religiöse Erfahrung wird erweitert und intensiviert, weil der individuelle Horizont sich weitet, zugleich aber auch das Bedürfnis nach Strategien der inneren Selbstvergewisserung zunimmt, während der althergebrachte Kult eher einer politischen Stabilisierung sowie der Anbindung von Peripherien ans Zentrum dient und einer Konzentration auf staatlich gelenkte Institutionen, theologisch auf die ka-

¹ Vgl. hierzu Rüpke 2016, 270–334.

² Rüpke 2016, 271.

pitolinische Trias unterliegt; in diesem Kontext spielt auch der Kaiserkult eine besonders wichtige Rolle.³ Die Gründung von ‚Kult-Vereinen‘ ermöglicht nebeneinander die religiöse Gruppenerfahrung einerseits, die spirituelle Erkundung eskapistisch-ekstatischer Räume andererseits. Religiöse Betätigung zeigt sich als ein hochgradig komplexes und schichtenübergreifendes Phänomen und damit als generelle Eigenschaft der Gesellschaft jener Epoche; zu sozialer Differenzierung trägt sie hingegen nicht bei.⁴

Die hier nur in Andeutung skizzierten Entwicklungen, die sich unter den Stichworten Konzentration, Detraditionalisierung, Individualisierung zusammenfassen lassen, öffnen dem Religiösen einen weiten Emergenzraum. Restriktionen betreffen primär den Bereich des staatlich institutionalisierten Kultes, jenseits der einfachen Formel, pointiert formuliert, dass erlaubt ist, was nicht verboten ist. Damit werden auch religiöse Experimente ermöglicht, wenn sie bestimmte Grenzen nicht überschreiten, die am ehesten im Bereich des Divinatorischen zu finden sind, da mit Rekurs auf Orakel Politik gemacht werden kann.⁵ Dies ist umso riskanter, als durch den Detraditionalisierungstrend sowie durch den zunehmenden Eklektizismus und Synkretismus die Verbindlichkeit religiöser Formen insgesamt abnimmt. Systembezogene Verantwortlichkeit verschiebt sich in Richtung der Selbstverantwortung im Zeichen einer personalisierten Gottbindung.⁶ Eine solche enge, ja intime Bindung, in der das labile menschliche Ich von außen, von einer unwandelbaren externen Instanz aufgefangen und getragen wird und wie sie sicher am eindringlichsten in Aelius Aristides' *Hieroi Logoi* dokumentiert ist, geht Hand in Hand mit einer entsprechend privaten Kommunikation zwischen Gott und Mensch durch Träume und Visionen, bisweilen durch Vermittlung religiöser Spezialisten in Gestalt von persönlichen Lebensvorschägern.⁷ Religion bewirkt mithin eine Exzentrizität des Menschen, die Suche nach einem organisierenden Mittelpunkt außerhalb seiner selbst.

Natürlich stehen dem Kräfte entgegen, die das Individuum in sich selbst zu verankern suchen. Hier ist zunächst die Philosophie zu nennen, die der Religion insofern explizit kritisch gegenüber steht, als sie argumentative Begründungen für solche lebensorganisierenden Sätze einfordert. Daneben bietet sie aber auch Konzepte zu einer verantwortlichen Selbstfindung und -bindung, etwa das stoische Ziel der *oikeiosis* und die Arbeit an Apathie und Ataraxie. Pos-

³ Vgl. hierzu insgesamt Rüpke 2011.

⁴ Allerdings konnte Religiosität in den Formen ihrer Medialisierung sehr wohl elitäristisch agieren, etwa bei der Konstitution Oberschichtlicher „Textgemeinschaften“; vgl. Rüpke 2016, 338–340.

⁵ Vgl. Rüpke 2016, 317–320.341.

⁶ Als Beispiel sei hier nur die Truppe der *Galli* in Apuleius' *Metamorphosen* B. 8 genannt. Dieser Roman endet religiös fulminant mit der Erhöhung des Protagonisten zu einem Eingeweihten von Isis und Osiris (B. 11).

⁷ Auch hierfür bieten Apuleius' *Metamorphosen* mit dem visionären Ende von B. 10 ein prägnantes Beispiel.

tulate eines unter allen Umständen möglichen, wohldefinierten menschlichen Glücks verzichten auf Berücksichtigung göttlicher Hilfe und Feindschaft oder des Zufalls. Zur Philosophie tritt die in der Kaiserzeit blühende Rhetorik der so genannten Zweiten Sophistik. Sie verleiht ihren Adepten ein Rüstwerk theoretisch-systematischen wie praktischen Wissens, das sie zu einer sprachlichen Selbstbemächtigung ersten Ranges befähigt. Sie verbindet sich mit der Forderung nach umfänglicher und tiefer Vertrautheit mit der als klassisch und damit als vorbildhaft wahrgenommenen griechischen Kultur – Literatur und Kunst – des 5. und 4. vorchristlichen Jahrhunderts, die durch weitere ausgewählte paradigmatische Monumente älterer und jüngerer Zeit ergänzt wird: Eine solche kanonische Episteme aus Philosophie, Rhetorik und klassizistischer Bildung soll, wie es beispielsweise Lukian formuliert hat, den ganzen Menschen ergreifen und ‚umfärben‘:

Sobald nämlich die Weisheit sie in ihre Obhut genommen und umgefärbt hat, sind am Ende diejenigen, die vom Färbemittel bis zur Sättigung getrunken haben, brauchbar bis ins Detail, ohne Beimischung anderer Farben [...] Alle diejenigen aber, die aufgrund ihrer früheren Verschmutzung das Mittel nicht dauerhaft bis in die Tiefe aufgenommen haben, sind zwar besser als die anderen, aber doch nicht vollkommen, haben noch weiße Stellen, sind fleckig und gescheckt wie Leopardenfelle. Dann gibt es noch diejenigen, die den Färbekessel nur von außen und mit der Fingerspitze berührt und sich dabei ein bisschen rußig gemacht haben – trotzdem meinen auch sie, hinreichend umgefärbt zu sein.⁸

Es ist das Individuum selbst, das sich alle für die ‚Umfärbung‘ nötigen Kenntnisse und Kompetenzen aneignet. Der im emphatischen Begriff der Epoche ‚Gebildete‘ (*πεπαιδευμένος*) gestaltet seine Persönlichkeit durch einen aktiven Zugriff als Subjekt auf eine Tradition, die auf ihre eigene Weise ebenfalls unwandelbar, nämlich eben kanonisiert ist, und formt sich idealiter zu einem hinsichtlich Sprachvermögen, Selbst- und Alltagsbeherrschung, Ästhetik und geistiger Unabhängigkeit perfekten Individuum, dessen Autonomie ihn auch über politische Alltagsbindungen hinaushebt. Eine solche Selbständigkeit lässt sich bei den großen Exponenten kaiserzeitlicher Bildung durchaus auch dann beobachten, wenn sie etwa in der römischen Verwaltung tätig sind. Aelius Aristides verhandelt mit dem Kaiser über die Befreiung von gemeinnützigen Tätigkeiten, und von Lukian kennen wir das Schriftenpaar *De mercede conductis* und *Apologia*: Im ersten Text macht sich der Sprecher über griechische Gebildete lustig, die sich in den Haushalten reicher Römer verdingen, im zweiten Text muss er sich hingegen vorwerfen lassen, selbst ebenfalls in der römischen Verwaltung angestellt zu sein.⁹ Obwohl er diese Tatsache nicht leugnen kann, meint er doch, sich verteidigen zu müssen, woraus zu schließen ist, dass dieses Tun nicht dem Ideal eines Gebildeten entsprechen kann. Dieses Ideal besteht vielmehr in einem Kosmo-

⁸ Lukian, *Bis accusatus* 8.

⁹ Vgl. hierzu jetzt Hafner 2017a; ders., 2017b.

politentum: Der Anspruch, der Geltungsbereich griechischer *παιδεία*, reicht über alle Grenzen hinaus, und umgekehrt ergibt ‚Grenzwertiges‘ erst innerhalb dieser *παιδεία* wirklich Sinn: Die Individualidentität auch des Grenzgängers geht in der universellen Bildungsidentität auf, die dem Gebildeten die gekonnte Übernahme beliebiger Rollen in der Gesellschaft ermöglicht.¹⁰ Es liegt auf der Hand, dass dieser Weg aufwendig und mühsam ist¹¹ und daher nicht von jedem beschritten werden kann. Voraussetzung ist vielmehr eine weitgehende ressourcielle Unabhängigkeit, entweder auf der Grundlage eines umfänglichen Vermögens oder aufgrund von forcierter Anspruchslosigkeit, die verständlicherweise nur wenige aufbringen. Daher findet das *παιδεία*-Ideal seine Umsetzung in erster Linie innerhalb der Oberschicht. Für sie ist Bildung dann auch identitätsstiftend, weil erst sie ihr die Partizipation an politischer Macht überhaupt ermöglicht.¹²

Wenn auch Bildung unter anderem über spezifisch religiöses Wissen verfügt, so ist sie doch in ihrer Funktion und Wirksamkeit davon nicht abhängig. Vielmehr liegt ihr der emphatische Begriff eines Individuums zugrunde, das sich durch Begabung, didaktische Unterstützung und Übung einer großen Tradition bemächtigt und in dieser Verpflichtung zur Bemächtigung an ihr reift und sie bereichert. So perspektiviert, tritt *παιδεία* der exzentrischen Religion als konzentrische Kraft gegenüber. Entsprechend betrachtet sie religiöses Verhalten mit einem kritischen Blick. Erneut bietet uns der Roman des Apuleius einen guten Beleg, denn selbst die Isis-Konversion des Protagonisten Lucius kann man sowohl als fromme Hingabe an eine übermächtige Gottheit wie auch als irrationale Selbstaufgabe ansehen und den Roman in letzterem Falle als selbst in seinem Finale noch satirisch intendiert deuten.¹³ Es versteht sich von selbst, dass der Gebildete, wenn er schon Menschen, die völlig in ihrem Glauben aufgehen, nicht ganz ernst zu nehmen vermag, religiösen Erweckern, Sektengründern und Visionären erst recht misstrauisch gegenübersteht. Der Gebildete wird dem Objekt religiöser Zuwendung einen Raum in seinem Denken einräumen, allerdings auf der Basis einer rationalen Kalkulation und Argumentation und mit Blick auf seine ästhetischen Erscheinungsformen in Literatur und Kunst, die einen wesentlichen und integralen Faktor kaiserzeitlicher Kultur darstellen.¹⁴ Religiosität hingegen

¹⁰ Vgl. Baumbach/von Möllendorff 2017, 93–99. Hingegen ist der Kyniker, der in Lukians Werk in zahlreichen Brechungen vorgeführt wird, trotz seiner Bildungsfeindlichkeit ebenfalls ein Kosmopolit, weil er nicht überall, sondern nirgends zuhause ist.

¹¹ Auch dies wird in Lukians Œuvre immer wieder betont, etwa im *Rhetorum praeceptor* und im *Hermotimus*.

¹² Vgl. Schmitz 1997.

¹³ Vgl. zuerst Sallmann 1988, 81–102; Keulen u. a. 2015, 42f. mit weiterer Literatur und einem Deutungsüberblick; zur Möglichkeit einer absichtsvollen Deutungsdichotomie vgl. von Möllendorff 2004, 45–72.

¹⁴ Dieses kulturelle Bemühen um Ganzheitlichkeit, um die Integration von Sprechen, Denken und Gestalten in einer souveränen Person nicht zu sehen ist ein Defizit in der ansonsten klugen und detailreichen Arbeit von Berdozzo 2011.

geht von unterschiedlichen, aber allgegenwärtigen Formen göttlichen Wirkens aus, eine Haltung, die sich in intensiver Form zum Aberglauben – *superstitio*, *δεισιδαιμονία* – versteigt.¹⁵ Aberglaube führt zu der Überzeugung, dass in jedem irdischen Phänomen das Göttliche als tätig angesehen werden muss: Dann aber kann sich das Individuum in keinem einzigen seiner Lebensvollzüge mehr als selbstmächtig verstehen und gibt damit jeden Anspruch auf Selbstkontrolle preis. Diese wiederum ist, folgt man etwa den *Selbstbetrachtungen* Marc Aurels, als *ἐγκράτεια* das eigentliche ethische Ziel philosophischer Unterweisung, und wer etwa ständig bei Abwehrgesten und Vermeidungsverhalten ertappt wird, macht sich nicht nur als Gebildeter lächerlich, sondern er offenbart überdies eine falsche Vorstellung von den Göttern und macht sich damit eines Verstoßes gegen Forderungen angemessener Frömmigkeit – *pietas*, *εὐσέβεια* – schuldig. Der Abergläubische, *δεισιδαίμων*, bewegt sich daher in einer geistigen Grundhaltung, die religiösen Erweckern alle Türen öffnet, auch denen, die aus der Sicht eines Gebildeten schnell als Scharlatane zu entlarven wären: all jene nämlich, die ihre religiöse Doktrin nur behaupten und inszenieren, sie aber nicht begründen können.¹⁶ Gleichzeitig steht der Begriff natürlich auch leicht für polemische Attacken unter Gebildeten zur Verfügung, da er als Vorwurf weit trägt und leicht zur Hand ist: Genau wie religiöse gibt es auch rhetorische und philosophische Scharlatane.¹⁷

Im Folgenden möchte ich durch die Analyse einiger Stellen aus vier Schriften Lukians – *Philopseudes*, *Alexander*, *De morte Peregrini* und *Hermotimus* – zeigen, wie komplex und ambivalent der Umgang des Gebildeten mit wirklichen oder vermeintlichen *δεισιδαίμονες* sich gestaltet und wie schwierig eine rationale Prüfung von als abergläubisch verdächtigen Ansichten in der Praxis tatsächlich ist. Ein eigener Blick soll dabei dem christlichen Sektengründer Jesus von Nazareth gelten: Wird auch er von Lukian als Scharlatan gebrandmarkt?

Das Szenario des *Philopseudes* führt uns eine Gesellschaft von *πεπαιδευμένοι* vor, die sich um das Krankenbett des Eukrates versammelt haben und sich und ihm à la *Phaidon*¹⁸ die Zeit mit Gesprächen vertreiben. Sehr schnell ist man beim Thema phantastischer Ereignisse angelangt und amüsiert sich auf das Beste damit, sich gegenseitig mit der Erzählung immer noch unglaublicherer Geschehnisse zu überbieten. Nur Tychiades sitzt als ungläubiger Thomas dabei¹⁹ und bemüht sich nach Kräften, seine Bekannten von der Irrationalität und daher Un-

¹⁵ Vgl. Rüpke 2011, 9–14.49–54.

¹⁶ Dies steht als eigener Gesichtspunkt neben der Frage, ob der religiöse Erwecker denn auch eine seinen eigenen Gesetzen und Verkündigungen tatsächlich entsprechende Lebensführung pflegt – eine Frage, die auch dem Gebildeten, gerade dem Philosophen, immer wieder gestellt wird.

¹⁷ Dies zu betonen wird Lukian nicht müde; vgl. beispielsweise *Adversus indoctum*, *Rhetorum praeceptor*, *Piscator*, *Eunuchus*, *Symposium*.

¹⁸ Vgl. hierzu Ebner u. a. 2001, 57–59.

¹⁹ Vgl. hierzu Baumbach / von Möllendorff 2017, 36–38 und von Möllendorff, 2006, 187–201.

angemessenheit all dessen, was sie erzählen, zu überzeugen, allerdings ohne Erfolg. Seine Vorhaltungen münden schließlich in den Vorwurf der *δεισιδαιμονία*:

Werdet ihr nicht aufhören, sagte ich, derartige Wundergeschichten zu erzählen (τερατολογοῦντες), alte Männer, die ihr seid? Andernfalls verlegt wenigstens dieser jungen Leute wegen derartige paradoxe und Furcht erregende Erzählungen (τὰς παραδόξους ταύτας καὶ φόβερὰς διηγῆσεις) auf einen anderen Zeitpunkt, damit sie uns bloß nicht unbemerkt mit schrecklichen und abartigen Märchen angefüllt werden. Man muss doch auf sie Rücksicht nehmen und darf sie nicht daran gewöhnen, derartiges zu hören, was sie ihr ganzes Leben hindurch begleiten, belasten und sie bei jedem Geräusch schreckhaft machen wird, weil es sie mit jeder Art von Geisterfurcht (δεισιδαιμονία) anfüllt.²⁰

Aus dem oben erläuterten kulturellen Kontext heraus ergibt sich klar, dass der finale Vorwurf, die Diskutanten seien für die *δεισιδαιμονία* der ihnen anvertrauten Jugend verantwortlich – ein Vorwurf, der angesichts des platonischen Settings selbstverständlich in klassizistischer Mimesis den bekannten Punkt der Anklage gegen Sokrates aufgreift, er ‚verderbe‘ die Jugend: hier eben auf die kaiserzeitlichen Verhältnisse übertragen, womit der *δεισιδαιμονία* ein schweres soziales Gewicht verliehen wird –, als Pointe der Polemik zu verstehen ist und nicht auf die leichte Schulter genommen werden kann. Entsprechend radikal und zugleich raffiniert ist die Reaktion des Eukrates (und damit des Zentrums des gebildeten Zirkels):

Gut, dass du daran erinnerst, sagte Eukrates, indem du die Geisterfurcht (δεισιδαιμονίαν) zur Sprache bringst. Was nämlich, lieber Tychiades, hältst du von derartigen Dingen, ich meine Orakel, Göttersprüche, alles, was gotterfüllte Leute ausrufen oder was man aus den innersten Bezirken der Tempel vernimmt oder was eine Jungfrau, im Versmaß sprechend, über die Zukunft voraussagt? Oder wirst du sogar an derartige Dinge nicht glauben?²¹

Eukrates' argumentative Volte besteht darin, nun auch Elemente des traditionellen Kultes, und zwar gerade den empfindlichen Bereich des Orakelwesens – klimaktisch auf die Erwähnung der Pythia von Delphi hinsteuernd –, in die Debatte über Rationalität und Irrationalität des Glaubens einzubeziehen und auch diesen Bereich in der Fortsetzung des Textes geschickt mit seinen eigenen religiösen Erfahrungen zu verbinden. Wenn Tychiades hier die Zustimmung verweigert, dann gerät er damit womöglich in die Nähe eines diskursiven Bereichs, in dem Widerspruch und Ungläubigkeit justiziabel sein könnten. Vielleicht erklärt dies Tychiades' abrupte Reaktion:

Als ich (sc. Eukrates) nämlich auf der Heimreise aus Ägypten hörte, dass dieses Orakel in Mallos das berühmteste ist und wie kein anderes die Wahrheit spricht, dass der Orakelbescheid Wort für Wort Antwort darauf erteilt, was man auf die Tafel schreibt, die man dann dem Orakelpropheten übergibt, hielt ich es für gut, bei der Vorüberfahrt das Orakel

²⁰ Lukian, *Philopseudes* 37. Übersetzung aller *Philops.*-Stellen von Ebner u. a. 2001.

²¹ Lukian, *Philopseudes* 38. Den Vorwurf, generell nicht an die Götter zu glauben, weist Tychiades schon sehr früh explizit zurück (*Philopseudes* 10).

zu erproben und zusammen mit dem Gott ein wenig über die Zukunft zu beraten – Noch während Eukrates das sagte, sah ich (sc. Tychiades), wohin das Unternehmen hinauslaufen sollte und dass das Trauerspiel (τραγωδίας), das er in Sachen Orakelstätten begann, keineswegs ein kurzes sein würde. Nachdem ich es nicht für richtig hielt, als einziger allen zu widersprechen, verließ ich ihn, noch während er aus Ägypten nach Mallos segelte – ich sah nämlich ein, dass sie durch meine Gegenwart belästigt wurden wie durch einen Kontrahenten ihrer Lügen.²²

Tychiades auf der einen und der Kreis um Eukrates auf der anderen Seite positionieren sich gegenüber phantastischen Themen sehr unterschiedlich. Tychiades zieht eine klare Demarkationslinie zwischen dem, was man auf der Basis rationaler Absicherung glauben darf, und dem, was als (potentiell gesellschaftsschädliche) Phantasterei und Lüge zurückzuweisen ist. Eukrates und seine Freunde hingegen, die ja *per definitionem* auch zu den Gebildeten gehören, etablieren einen Grenzbereich, eine Peripherie der rationalen Ordnung. Innerhalb dieser Peripherie, die zwischen dem Wahren und dem klar Erlogenen liegt, haben bezugte, aber doch unerklärliche Phänomene ihren Platz, Phänomene, deren Wirklichkeitsstatus zweifelhaft ist. Es dürfte gerade diese Ambiguität sein, in Verbindung mit dem Kitzel, sich auf der Grenze des im Rahmen der *παιδεία* Tragbaren zu bewegen,²³ die einen Hauptteil des Vergnügens ausmachen, das Eukrates und die anderen aus ihren Gesprächen ziehen: Diese Gegenstände würden die Ordnung des Denkens gefährden, wären sie real, aber die verbleibende – hier natürlich immer geleugnete – Möglichkeit ihrer Fiktionalität macht sie gut verdaulich. In dem abgeschlossenen Chronotop eines privaten Zirkels, wie ihn der Besuch am Krankenbett eines Freundes konstituiert, bleibt letztlich alles unter Kontrolle, und so können die Gebildeten sich ihre Ausflüge in die Bereiche der *δεισιδαιμονία* ungestraft erlauben. Das Auftrumpfen des Vertreters eines rigiden Bildungskonzeptes muss entsprechend ins Leere laufen: Tychiades versagt, ja schießt mit seiner Kritik so sehr übers Ziel hinaus, dass er sogar die Bereiche des Religiösen trifft, die ins Visier zu nehmen unklug ist: Sein abrupter Aufbruch, scheinbar angewidert ob der nicht enden wollenden ‚Geistererzählungen‘, mag auch gerade einer entsprechenden Einsicht geschuldet sein.

Scheint es im *Philopseudes* also zunächst um eine satirische Verulking allzu leichtgläubiger Gebildeter zu gehen und damit, positiv gewendet, um eine schärfere Konturierung von *παιδεία*, so erweist sich bei näherem Hinsehen, dass der Umgang mit Gegenständen der *δεισιδαιμονία* schwieriger als erwartet ist

²² Lukian, *Philopseudes* 38 f.

²³ Letztlich ist dies dann eine Variante der permanenten kaiserzeitlichen Kanondebatte. Während völlig klar war, welche Gegenstände und Autoren den Kern dieses Kanons bilden, waren seine Ränder Gegenstand der Diskussion. Es stellte einen Sieg im Bildungsagon dar, die Kanonfähigkeit eines den anderen nicht bekannten Textes nachweisen zu können – dieser Siegeswunsch ist das innere Movens beispielsweise der *Deipnosophistae* des Athenaios von Naukratis.

und dass sie als religiöses Phänomen, das scheinbar einem emphatischen Begriff von Bildung entgegensteht, ja deren konzeptuelle Weite beeinflussen und hinterfragen kann.

Das offensichtlich schwierige und facettenreiche Verhältnis von Deisidaimonie und Orakelwesen lotet Lukian in seiner polemischen Biographie *Alexander sive Pseudomantis* aus. Jener Alexander hatte gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. in seiner Heimatstadt Abonuteichos den Orakelkult der Schlange Glykon begründet, die er als eine Reinkarnation des Asklepios (νέος Ἀσκληπιός) bezeichnete. Der Kult war immens erfolgreich und bestand bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts; Spuren in Gestalt von Votiven und Münzen reichen bis nach Syrien und ins Donaudelta. In seiner Schrift versucht Lukian jenen Alexander als einen Scharlatan der übelsten Sorte zu diskreditieren, mit dem Höhepunkt einer persönlichen Begegnung, bei welcher Gelegenheit der Sprecher den Orakelpropheten in die Hand gebissen zu haben und dessen Nachstellungen nur mit Mühe entkommen zu sein behauptet.

Mit Alexander haben wir einen Kultstifter im eigentlichen Wortsinne vor uns. Lukian scheint mit seiner Polemik und Feindseligkeit auf einsamem (und letztlich verlorenem) Posten gestanden zu haben: Alexander, von Herkunft und Bildung ohne Zweifel ein *παιδευμένος* (Alexander 4), gelang es, den Glykonkult als machtvolle Instanz in der Öffentlichkeit zu etablieren. Es ist im vorliegenden Zusammenhang nicht unsere Aufgabe, nach der Berechtigung der Vorwürfe Lukians zu fragen; bedeutungsvoller ist hier seine Feststellung der Deisidaimonie nicht als vielleicht zu missbilligender spielerischer Haltung, sondern als einer soziokulturellen mentalen Voraussetzung, derer sich Alexander geschickt zu bedienen weiß:

Das erste, was sie jetzt in Überlegung nahmen, war der Ort, den sie zur Szene ihrer Unternehmung wählen, wie sie es anfangen und was für eine Gestalt sie der Sache geben wollten. Kokkonas meinte, Chalzedonien wäre dazu am gelegensten, teils weil es eine ansehnliche Handelsstadt ist, teils weil sie nahe an Thrazien und Bithynien liegt, auch nicht weit von Asien, Galatien und allen den angrenzenden Völkern entfernt ist. Alexander hingegen gab seiner Vaterstadt den Vorzug, und dies aus dem sehr richtigen Grunde, weil zum Anfang einer solchen Unternehmung nötig sei, es mit rohen und dummen Menschen zu tun zu haben, denen man alles weismachen könne, was man wolle. Die Paphlagonier, sagte er, zumal die in der Gegend von Abonuteichos, schickten sich dazu ganz vortrefflich; es sei größtenteils ein so abergläubisches (δεισιδαίμονας) und zugleich reiches Volk, dass der erste beste Siebdreher, der mit einem Pfeifer oder Trommelschläger vor sich her zu ihnen kommt und den Weissager machen will, sogleich ganze Scharen Volks um sich herum hat, die ihn mit offenen Mäulern angaffen und für einen vom Himmel herabgestiegenen Mann ansehen.²⁴

Die Erfolglosigkeit des Erzählers, der sich Loukianós nennt und als aktivistische Version des oben vorgestellten Tychiades auftritt, basiert auf der Gewissenlosigkeit seines Gegners, die im Verlauf der Erzählung als spezifisch ethisches Bil-

²⁴ Lukian, *Alexander* 9, Übersetzung: Wieland 1788/89.

dungsdefizit erscheint. Alexander verwendet seine *παιδεία*-Fähigkeiten, um die religiöse Erweckbarkeit seiner Mitbürger für seine Zwecke auszunutzen. Gerade weil Bildung höchstes soziokulturelles Ansehen genießt, kann Alexander auch höchste Kreise für sich und sein Orakel interessieren, und der Sprecher macht deutlich, dass deren *δεισιδαιμονία* ebenfalls als (der Scharlatanerie komplementäres) Bildungsdefizit anzusehen ist. Tychiades hätte sich in seiner Haltung bestätigt gesehen, dass man auch schon deren Anfängen im Privaten wehren muss: Aberglaube als religiöse Grundhaltung ist in dieser Auffassung Folge und zugleich Grund von fehlerhafter Bildung.

Eine weitere Erweckerpersönlichkeit dieser Epoche ist Jesus Christus. Möglicherweise erwähnt Lukian ihn – ohne Namensnennung – bereits in *Philopseudes* 16:

Du machst dich lächerlich, sagte Ion, wenn du allem misstraut. Ich aber möchte dich gerne fragen, was du über all die sagst, welche die von Dämonen Besessenen von ihren Ängsten befreien, wobei sie derart offenkundig die Gespenster durch Zaubersprüche austreiben. Und das muss ich eigentlich nicht sagen: Alle kennen den Syrer aus Palästina, der auf diesem Gebiet ein Experte (τὸν ἐπὶ τούτῳ σοφιστήν) ist. Wie vieler Menschen hat er sich angenommen, die vor dem Mond niederfielen, die Augen verdrehten und den Mund mit Schaum füllten! Dennoch hat er sie wieder auf die Beine gestellt und sie weggeschickt, wieder klar im Kopf, nachdem er sie für ein großes Honorar von ihren Schrecknissen befreit hatte. Sobald er nämlich an die Liegenden herantritt, fragt er, woher (die Dämonen) in den Körper eingefahren sind. Der Kranke selbst schweigt, der Dämon aber antwortet [...] Ich für meinen Teil habe sogar schon einen ausfahren sehen mit schwarzem und rußigem Teint.

Den „Syrer aus Palästina“ (Σύρος ὁ ἐκ τῆς Παλαιστίνης) hat man in der älteren Forschung oft mit Jesus Christus identifiziert. Dem scheinen allerdings seine Bezeichnung als Sophist und die Erwähnung seines Honorars zu widersprechen.²⁵ Der Begriff ‚Sophist‘ bezeichnet im 2. Jhd. n. Chr. im Sinne eines Ehrentitels den professionellen Starredner, außerdem den Spezialisten – so aufgrund des attributiven Zusatzes *ἐπὶ τούτῳ* sicher hier – und auch (in naheliegender ironischer Nuancierung) den Scharlatan. Dies taugt daher kaum als Argument gegen eine Identifizierung mit Jesus Christus, der ja – aus einer nichtchristlichen Perspektive formuliert – sowohl als wortmächtiger Prediger auftritt als auch sich als heilkundig erweist. Ebner/Gzella heben zu Recht die pointierte Positionierung der Erwähnung des hohen Honorars hervor, allerdings ist dann mitzubedenken, dass es eben gerade nicht Tychiades ist, der spricht und dem man eine solche ironische Volte gegen den Syrer, der zudem aus griechischer Perspektive alles andere als ein *πεπαιδευμένος* ist, zutrauen würde: Für Ion scheint die hohe Entlohnung vielmehr Zeichen einer entsprechenden Leistung zu sein. Dies ironisch zu verstehen, setzt methodisch voraus, dass wir hier phraseologisch den Erzähler Tychiades heraushören, was angesichts der Tatsache, dass Tychiades der Bericht-

²⁵ So Ebner u. a. 2001, 123.

erstatte ist, durchaus denkbar ist. Hingegen spricht das durchgängige Präsenz des Berichts von den Taten des Syrrers, wie Hans Dieter Betz bereits angemerkt hat, deutlich gegen eine Identifikation mit Jesus Christus.²⁶ Interessanter als diese Identifikationsfrage ist aber im vorliegenden Zusammenhang die Tatsache, dass ein Gebildeter wohlwollend auf einen Wundertäter schaut und dabei eine gewisse Emphase erkennen lässt: Sie manifestiert sich in zwei sich repetitiv und klimaktisch steigernden langen, assonanzenreichen Sätzen,²⁷ die dann in die kurz und knapp formulierte Pointe der Autopsie münden. Dies wäre vor allem dann interessant, wenn dieser Bericht phraseologisch dem Tychiades gehörte, die subtile und daher wohl nicht ironisch zu verstehende sprachliche Ausgestaltung also die seine wäre und vielleicht auf eine latente Faszination wiese, wie sie ja der ausführliche Bericht als solcher schon argwöhnen lässt.

Die Erwähnung der Christen und ihres Religionsstifters in Lukians *De morte Peregrini* ist hingegen unbezweifelbar, und auch dort wird Jesus Christus als Sophist bezeichnet. Peregrinos Proteus ist wie Alexander von Abonuteichos ein πεπαιδευμένος, der – im Gegensatz zu jenem – allerdings nicht ortsfest operiert, sondern sich im Laufe seines Lebens nicht nur den Christen, sondern auch den Kynikern anschließt und in beiden Gruppierungen aufgrund seines Charismas jedesmal in führende Stellungen gelangt. Schwer erkrankt, beschließt er, sich durch eine fulminante Todesinszenierung Unsterblichkeit zu sichern, und tötet sich bei den olympischen Spielen des Jahres 165 n. Chr. durch öffentliche Selbstverbrennung. Unter anderem setzt er sich zeitweilig auch an die Spitze der christlichen Bewegung:

Um diese Zeit geschah es, dass er (sc. Peregrinos) sich in der wundervollen Weisheit (θαυμαστήν σοφίαν) der Christianer unterrichten ließ, da er in Palästina Gelegenheit fand, mit ihren Priestern und Schriftgelehrten bekannt zu werden. Es schlug so gut bei ihm an, dass seine Lehrer in kurzer Zeit nur Kinder gegen ihn waren. Er wurde gar bald selbst Prophet, Thiasarch, Synagogenmeister (προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ συναγωγεύς) und, mit einem Wort, ihr ein und alles. Er erklärte und kommentierte ihre Bücher und schrieb deren selbst eine große Menge; kurz, er brachte es so weit, daß sie ihn wie ihren eigenen Gott verehrten (ὡς θεὸν αὐτῶν ἐκείνοι ἠδοῦντο),²⁸ sich Gesetze von ihm geben

²⁶ Betz 1961, 12 mit Bezug auf E. Norden.

²⁷ τὸν Σύρον τὸν ἐκ ... τὸν ἐπὶ ... [παρалаβὼν καταπίπτοντας ... διαστρέφοντας ... πιμπλαμένους ... ἀνίστησι] καὶ ἀποπέμπει ... μισθῷ μεγάλῳ ἀπαλλάξας ... ἔπειδὴν γὰρ ἐπιστάς ... εἰσεληλύθασιν εἰς τὸ σῶμα, ὁ μὲν νοσῶν αὐτὸς σιωπᾷ [dunkle vokalische Färbung], ὁ δαιμόνων δὲ ἀποκρίνεται ... ὁπόθεν ... ὅπως ... ὅθεν εἰσῆλθεν εἰς ... ὁ δὲ ... μὴ πεισθεῖη, καὶ ἀπειλῶν ...

²⁸ Ramelli 2015, 106 emendiert hier mit Schwartz (und wohl auch Wieland) das überlieferte θεὸν zu θεῖον, letztlich zu dem Zweck, hier das Konzept des θεῖος ἀνὴρ aufgerufen zu sehen; vgl. Ramelli 2015, 105–120. Eine solche Deutung sieht Betz 1961, 9.102, auch durch das bloße θεὸν im Ansatz gegeben, jedoch ohne die Konjekturen von J. Cobet von ἠδοῦντο für das überlieferte ἠγοῦντο zu erwägen. Allerdings ergibt θεῖον in Kombination weder mit dem überlieferten αὐτῶν noch mit dem von Macleod zu Recht emendierten αὐτῶν einen verständlichen Sinn; auch mit dem in der Hs. X überlieferten αὐτὸν wäre θεῖον in jedem Falle sprachlich ungeschickt, und bei Lukian findet sich nichts Vergleichbares: In dem von Betz 1961, 102 angeführten Bei-

ließen (νομοθέτη ἐχρῶντο) und ihn zu ihrem Vorsteher machten, gleich nach demjenigen, den sie verehren, den Menschen,²⁹ der in Palästina deswegen gekreuzigt wurde (τὸν ἐν Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα), weil er diese neuen Mysterien (καινὴν ταύτην τελετήν) in die Welt eingeführt hatte. (12) Es kam endlich dazu, dass Proteus bei Begehung derselben ergriffen und ins Gefängnis geworfen wurde; ein Umstand, der nicht wenig dazu beitrug, ihm auf sein ganzes Leben einen sonderbaren Stolz einzuflößen und diese Liebe zum Wunderbaren und dieses unruhige Bestreben nach dem Ruhm eines außerordentlichen Mannes in ihm anzufachen, die seine herrschenden Leidenschaften wurden. Denn sobald er in Banden lag, versuchten die Christianer (die dies als eine ihnen allen zugestoßene große Widerwärtigkeit betrachteten) das Mögliche und Unmögliche, um ihn dem Gefängnis zu entreißen; und da es ihnen damit nicht gelingen wollte, ließen sie es ihm wenigstens an der sorgfältigsten Pflege und Wartung in keinem Stücke fehlen. Gleich mit Anbruch des Tages sah man schon eine Anzahl alter Weiblein, Witwen und junger Waisen sich um das Gefängnis her lagern; ja die Vornehmsten unter ihnen bestachen sogar die Wächter und brachten ganze Nächte bei ihm zu. Auch wurden reichliche Mahlzeiten bei ihm zusammengetragen und ihre heiligen Bücher gelesen; kurz, der teure Peregrin (wie er sich damals noch nannte) hieß ihnen ein ‚neuer Sokrates‘ (καινὸς Σωκράτης). (13) Sogar aus verschiedenen Städten in Asien kamen einige, die von den dortigen Christianern abgesandt waren, ihm hilfreiche Hand zu leisten, seine Fürsprecher vor Gericht zu sein und ihn zu trösten. Denn diese Leute sind in allen dergleichen Fällen, die ihre ganze Gemeinschaft (δημόσιον) betreffen, von einer unbegreiflichen Geschwindigkeit und Tätigkeit und sparen dabei weder Mühe noch Kosten. Daher wurde auch Peregrin seiner Gefangenschaft halben eine Menge Geld von ihnen zugeschickt, und er verschaffte sich unter diesem Titel ganz hübsche Einkünfte. Denn diese armen Leute haben sich in den Kopf gesetzt, dass sie mit Leib und Seele unsterblich werden und in alle Ewigkeit leben würden: Daher kommt es dann, daß sie den Tod verachten und daß viele von ihnen ihm sogar freiwillig in die Hände laufen. Überdies hat ihnen ihr erster Gesetzgeber (νομοθέτης ὁ πρῶτος) beigebracht, daß sie alle untereinander Brüder würden, sobald sie den großen Schritt getan hätten, die griechischen Götter zu verleugnen und ihre Knie vor jenem gekreuzigten Sophisten (τὸν ἀνεσκολοπισμένον ἐκείνον σοφιστήν) zu beugen (προσκυνῶσιν) und nach seinen Gesetzen zu leben. Alles andere verachten sie durch die Bank, und sie halten es für eitel und nichtswürdig, ohne irgendeinen tüchtigen Grund zu haben, warum sie diesen Meinungen zugetan sind. Sobald also irgendein verschmitzter Betrüger an sie gerät, der die rechten Schliche weiß, so ist es ihm ein leichtes, die einfältigen Leute (ιδιώταις ἀνθρώποις) an der Nase zu führen und gar bald auf ihre Unkosten ein reicher Mann zu werden.³⁰

Dieser Bericht konstatiert generell die leichte Verführbarkeit der Christen, die nicht mit der üblicherweise getadelten *δαισιναιμονία* gleichzusetzen ist. Ganz im Gegenteil: Der Bericht lässt indirekt nicht nur die Größe, sondern auch den

spiel *Cyn.* 13 heißt es über Herakles θεῖον δὲ ἄνδρα καὶ θεὸν ὀρθῶς νομισθέντα: Hier wird das Substantiv ἄνδρα ergänzt, das man auch unserer Stelle erwarten würde. Vielmehr legt das emphatische reflexive Possessivpronomen nahe, ὡς als ‚wie‘ zu verstehen: Die Christen verehrten Peregrinos *wie ihren eigenen Gott*, woraus jedoch nicht etwa folgt, sie hätten ihn als Gott angesehen; dies hätte dem christlichen Monotheismus eklatant widersprochen.

²⁹ Möglicherweise ist das appositive τὸν ἄνθρωπον hier pointiert gesetzt: Es handelte sich bei Jesus dann aus Sicht des Sprechers entgegen den christlichen Anschauungen um einen Menschen, also nicht um einen Gott.

³⁰ Lukian, *De morte Peregrini* 11–13, Übersetzung nach Wieland 1788/89.

hohen Grad an Doktrination (Schriften), Organisiertheit (hierauf weist der quasi-staatsrechtliche Begriff *δημόσιον*) und auch wirtschaftlicher Prosperität dieser religiösen Gruppe erkennen, die Lukian mit dem Sammelnamen *Χριστιανοί* bezeichnet. In ihrem religiösen Eifer – Lukian hebt insbesondere ihre Bereitschaft zum Martyrium hervor³¹ – schließen sie sich leicht Führerfiguren an, aber nur solchen, die innerhalb ihrer religiösen Überzeugung operieren; es ist keine Rede davon, dass sie sich auch neue Glaubensinhalte oktroyieren ließen, und Peregrinos fällt entsprechend bei ihnen in Ungnade, als er eines ihrer Speisegebote überschreitet.³² Die Tatsache, dass es gewissermaßen Grundbedingung ihrer Lehre ist, die Verehrung des griechisch-römischen Pantheons abzulehnen – hinzu kommt, dass die Christen-Sekte aufgrund eines *senatus consultum* des Jahres 35 n. Chr. offiziell als *superstitio illicita* galt³³ –, hebt sie in dem reichen Diskursfeld kaiserzeitlicher Religion deutlich hervor. Lukian steht dieser Religion – wie allem, was von einer vom gesunden Menschenverstand gesteuerten Lebensführung ablenkt – mit einem klaren Misstrauen gegenüber, auch mit einem plakativen Unverständnis, aber doch keineswegs energisch feindselig. Dass die Christen von Peregrinos als einem (zweiten) ‚Gesetzgeber‘ nach ihrem ersten *νομοθέτης*, Jesus Christus, Gebrauch machen, wirft aus Lukians Sicht³⁴ ein schlechtes Licht sowohl auf sie als auch auf ihren Gründer, und Begriffe wie *θαυμαστή σοφία* und *καινή τελετή* sind in jedem Fall mindestens leicht ironisch gefärbt, da sie Konnotationen des auffällig Merkwürdigen und des Neuen als des nicht von der Tradition Sanktionierten tragen: beides Eigenschaften, die elementaren Postulaten der *παιδεία* ja widersprechen. Als jedenfalls ambivalent muss daher auch die Bezeichnung des Peregrinos als *καινός Σωκράτης* gelten: Ist dies als von den Christen gewählte Bezeichnung zu verstehen, dann handelt es sich um ein Kompliment; als Bezeichnung aus dem Munde des Sprechers wirft sie im oben ausgeführten Sinne ein Licht der Fragwürdigkeit auf Peregrinos. Denn Neuheit ist im Diskurs der *παιδεία* ein zweifelhafter Wert, im religiösen Diskurs hingegen

³¹ Dies ist das Hauptargument für die Auffassung von Ramelli 2015, bei den Christen, denen sich Peregrinos anschloss, habe es sich um die Montanisten gehandelt. Allerdings sollte man hier nicht vorschnell von „Verwechslung“ reden: Für den satirischen Blick von außen mussten doktrinäre Unterschiede innerhalb des Christentums nicht unbedingt relevant sein, und womöglich erschienen Montanisten einem paganen Betrachter ganz im Gegenteil als besonders charakteristische Vertreter des Christentums.

³² Lukian, *De morte Peregrini* 16.

³³ Vgl. Ramelli 2015, 112.

³⁴ Diese Sicht darf keinesfalls verabsolutiert oder als objektiv angesehen werden. Lukian stand starken Selbstdarstellern stets kritisch gegenüber. Eine positive Sicht des Peregrinos findet sich beispielsweise bei Aulus Gellius (*Noctes Atticae* 12,11,1): *Philosophum nomine Peregrinum, cui postea cognomentum Proteus factum est, uirum grauem atque constantem* (einen seriösen und beständigen Mann), *uidimus, cum Athenis essemus, deuersantem in quodam tugurio extra urbem. Cumque ad eum frequenter uentitarem, multa hercle dicere eum utiliter et honeste* (nützlich und ehrenhaft) *audiuimus*.

ist sie – im Sinne der Enthüllung von etwas bisher Verborgenen – offensichtlich von hoher Attraktivität.

Hervorhebenswert ist zudem, dass Lukian seinen häufigen Vorwurf bloßer Scheinüberzeugung, die aus Sicht einer praktischen Ethik aber nicht manifest wird, hier nicht vorträgt. Was er den Christen tatsächlich vorwirft, ist, dass sie ihre Ernsthaftigkeit und ihr Bemühen einschneidenden Lebensregeln widmen – gemeinsamer Besitz, Todesverachtung, ja -sehnsucht, *caritas* –, die sie vorher nicht auf ihre Angemessenheit und Richtigkeit überprüft haben, also „ohne irgendeinen tüchtigen Grund zu haben, warum sie diesen Meinungen zugetan sind“ (*De morte Peregrini* 13: ἀνευ τινὸς ἀκριβοῦς πίστεως τὰ τοιαῦτα παραδεξάμενοι). Was unter dieser Forderung nach einer genau geprüften Begründung zu verstehen ist und welche Schwierigkeiten sich mit ihr verbinden, hat Lukian am deutlichsten in seinem Dialog *Hermotimus* dargelegt. Hier trifft Lykinos auf den sechzigjährigen Titelhelden, der sich seit 20 Jahren der stoischen Philosophie widmet. Allerdings stellt sich schnell heraus, dass diese Entscheidung ihn nicht nur nicht ethisch gebessert hat, sondern auch reichlich unbedacht gefällt wurde:

So wirst du also, wenn du den besten Stoiker herausfinden willst, zwar vielleicht nicht zu allen, aber doch zu den meisten von ihnen gehen müssen, sie prüfen und den besten zu deinem Lehrer machen. Vorher allerdings solltest du trainieren und dir eine entsprechende Kritikfähigkeit aneignen, damit du nicht aus Versehen die schlechteren vorziehst. Und beachte dabei bitte auch, wieviel Zeit das kostet, was ich bewusst beiseite gelassen habe – aus Angst, du würdest dich aufregen –, und doch ist bei solchen Angelegenheiten, ich meine natürlich solchen unklaren und mehrdeutigen Angelegenheiten, sie, die Zeit, wohl der bedeutendste und einflussreichste Faktor. Und das ist die einzige gewisse und zuverlässige Hoffnung auf die Wahrheit und ihre Entdeckung, die dir bleibt: Eine andere als das Urteilsvermögen und die Fähigkeit, Falsches von Wahren zu sondern, und wie die Münzaufseher zu durchschauen, was wertvoll und echt und was gefälscht ist, und schließlich, einmal im Besitz einer solchen systematischen Fähigkeit, dich an die Prüfung der einzelnen Lehren zu machen – eine andere Hoffnung als diese gibt es nicht. Andernfalls, das solltest du wissen, wird es sich nicht verhindern lassen, dass du von allen und jedem an der Nase herumgeführt wirst oder wie ein Rindvieh hinter einem vorgehaltenen Zweig herläufst. Ja, mehr noch, dem Wasser in einem Fingerschälchen wirst du ähneln, das in jede beliebige Richtung plätschert, in die man seine Fingerspitzen bewegt, oder auch, beim Zeus, einem Schilfrohr am Flussufer, das sich jedem Windstoß beugt, der hindurchweht, sei es auch nur ein leiser Lufthauch. (69) Könntest du daher einen Meister der Beweisführung und der Lösung umstrittener Fragen finden, der dich diese Fähigkeiten zu lehren vermag, dann wirst du natürlich keine Probleme mehr haben ... (70) Ich meine das so, mein Freund, dass wir, auch wenn wir einen finden sollten, der uns verspricht, er beherrsche die Kunst der Beweisführung und wolle sie auch andere lehren, ihm doch wohl nicht sofort trauen, sondern uns jemanden suchen werden, der zu beurteilen vermag, ob der Mann die Wahrheit sagt. Und wenn wir den an der Hand haben, dann wird uns immer noch nicht klar sein, ob dieser Zweitprüfer den guten Kritiker zu erkennen vermag oder nicht, und für ihn brauchen wir, glaube ich, dann wieder einen Drittprüfer. Denn woher sollten wir denn zu entscheiden wissen, wer am besten unterscheiden kann? Siehst

du, wohin das führt und dass die Sache ins Unendliche geht, ohne jemals abschließend erfasst werden zu können? Denn du wirst feststellen müssen, daß auch die Beweise selbst, so viele man finden kann, strittig sind und keine Gewissheit bieten. Die meisten von ihnen jedenfalls basieren auf anderen, die strittig sind, und versuchen auf dieser Grundlage, uns gewaltsam davon zu überzeugen, wir besäßen ein sicheres Wissen. Andere wiederum verknüpfen deutlich Sichtbares mit Unsichtbarem, was keine Berührungspunkte miteinander aufweist, erheben aber dennoch den Anspruch, Beweiskraft zu besitzen, wie wenn etwa einer glaubt, er könne die Existenz der Götter auf der Basis der offenkundigen Existenz von Altären beweisen. Und so, Hermotimos, sind wir, ich weiß nicht wie, als ob wir im Kreis gelaufen wären, wieder beim Anfang und unserem alten unlösbaren Problem angelangt.³⁵

Bevor man seine Lebensführung fremden Regeln unterstellt, sollte man sich vergewissern, dass die Regeln wie die Regelgeber auch die richtigen und geeigneten sind. Hierfür bedarf es eines Prüfungsinstrumentariums, dessen „Eichung“ aber schwierig ist, weil Zuverlässigkeit nicht ungeprüft zu gewinnen ist. Hieraus folgt, dass das Beharren auf einer Prüfung letztlich einen *regressus ad infinitum* nach sich zieht, der wiederum, ernst genommen, zum ethischen Kollaps führt. Daraus folgt aber nicht, dass man auf Prüfung verzichten dürfe. Sie kann nur nicht akademischer Natur sein, sondern muss allein auf dem gesunden Menschenverstand, dem – wie es in der skeptischen Philosophie bezeichnet wird – *εὐλογον*, beruhen. Die Maxime, unter die man sein Lebensverhalten stellen muss, formuliert Lykinos zu Beginn des Gesprächs mit der Maxime *νήφε καὶ μέμνησο ἀπιστεῖν* (*Hermotimus* 4: Bleibe nüchtern und denk daran, misstrauisch zu sein). Das Fehlen selbst eines solchen grundständigen und nur vernünftigen Misstrauens ist es, was Lukian in *De morte Peregrini* den Christen vorhält, deren Verhalten als solches er hier nicht eigentlich zu kritisieren scheint.

Ihrem ‚ersten Erwecker‘ misstraut der Sprecher offenkundig gleichwohl: Immerhin nennt er ihn einen gekreuzigten Sophisten (*σοφιστῆς ἐσκολοπισμένοσ*), und wenn auch die Bezeichnung als Sophist nicht unbedingt ausschließlich im Sinne eines Scharlatanerie-Vorwurfs zu verstehen ist,³⁶ sondern – wie schon oben erwogen – auch auf seine rhetorischen und weisheitlichen Fähigkeiten zielen könnte, so wiegt doch der Hinweis auf seine Kreuzigung schwer. Denn seine Kreuzigung zieht Jesus Christus in den nicht so großen Kreis jener, die Gegenstand von an sich seltener religiöser Restriktion wurden. Die Kreuzigung symbolisiert seine Verurteilung als *politischer* Ordnungsstörer, und gerade dies hätte seine Gefolgsleute erst recht zu Nachdenken, Nachfragen und Zurückhaltung bewegen müssen. Stattdessen kündigen sie den griechisch-römischen Göttern die Zuwendung (insbesondere natürlich in Gestalt des Opferkults) auf und treffen damit eine sozial weitreichende, möglicherweise auch sozial schädliche und offensichtlich nicht rational abgesicherte Entscheidung.

³⁵ Lukian, *Hermotimus* 68–70, Übersetzung: von Möllendorff 2000.

³⁶ So allerdings ohne Zögern Betz 1961, 11.

Religiöse Erwecker, so lässt sich der hier erhobene Befund zusammenfassen, betrachtet Lukian grundsätzlich mit Misstrauen, und er sucht nach Möglichkeiten ihrer spöttischen Entlarvung. Solche Erwecker können oft auf die Naivität ihrer Gefolgsleute, dann aber auch auf die Deisidaimonie vieler ihrer Mitbürger bauen. Die Faszination, die vom Jenseitigen, Unirdischen, Phantastischen ausgeht, lässt sich aber nicht mit einer Handbewegung überlegener Bildung beiseite wischen. Sie steht vielmehr im Spannungsfeld zwischen Religion und Bildung, und gerade die Frage, wie der *Gebildete* mit ihr umgehen soll, lässt sich auf mehr als eine Weise produktiv beantworten. Dass gerade ein Gebildeter, ein *παιδευμένος*, die Qualitäten mitbringt, die ein erfolgreicher Scharlatan benötigt, stellt nur eine Facette des Phänomens dar, die Faszination an der epistemologischen Herausforderung, die das Paradoxe, das Apokryphe und das Phantastische bieten, eine ganz andere.

Zitierte Literatur

a) Quellen

- Luciani Opera, Bd. 1–4 (hg. von Matthew Donald MacLeod; Oxford Classical Texts; Oxford: Clarendon Press, 1972–1987).
- Lucians von Samosata. Sämtliche Werke*, Bd. 1–3 (aus dem Griechischen übersetzt und mit Anm. und Erl. versehen von Christoph Martin Wieland; Wien: Franz Haas, 1788/89; Reprint Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971).
- Lukian, *Hermotimos oder Lohnt es sich, Philosophie zu studieren?* (übers. von Peter von Möllendorff; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000).
- Lukian, *Die Lügenfreunde oder: Der Ungläubige* (hg. von Martin Ebner/Holger Gzella; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001).

b) Literatur

- Baumbach, Manuel/von Möllendorff, Peter, *Ein literarischer Prometheus. Lukian aus Samosata und die Zweite Sophistik* (Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2017).
- Berdozzo, Fabio, *Götter, Mythen, Philosophen. Lukian und die paganen Göttervorstellungen seiner Zeit* (Berlin: de Gruyter, 2011).
- Betz, Hans-Dieter, *Lukian von Samosata und das neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti* (Berlin: Akademie-Verlag, 1961).
- Hafner, Markus, *Lukians Schrift „Das traurige Los der Gelehrten“: Einführung und Kommentar zu De Mercede Conductis Potentium Familiaribus, lib.36* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2017). (= 2017a)
- , *Lukians Apologie. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Markus Hafner* (Classica Monacensia 50; Tübingen: Narr/Francke Attempto, 2017). (= 2017b)
- Keulen, Wytse u. a. (Hgg.), *Apuleius Madaurensis Metamorphoses Book XI. The Isis Book* (Leiden: Brill, 2015).

- Ramelli, Ilaria, Lucian's Peregrinus as Holy Man and Charlatan and the Construction of the Contrast between Holy Men and Charlatans in the Acts of Mari: *Holy Men and Charlatans in the Ancient Novel* (hg. von Stelios Panayotakis u. a.; Groningen: Barkhuis & Groningen University Library, 2015) 105–120.
- Rüpke, Jörg, *Aberglauben oder Individualität? Religiöse Abweichung im Römischen Reich* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).
- , *Pantheon. Geschichte der antiken Religionen* (München: C. H. Beck, 2016).
- Sallmann, Klaus, Irritation als produktionsästhetisches Prinzip in den Metamorphosen des Apuleius: *Groningen Colloquia on the Novel*, Bd. 1 (hg. von Heinz Hofmann; Groningen: Forsten, 1988) 81–102.
- Schmitz, Thomas, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit* (München: C. H. Beck, 1997).
- von Möllendorff, Peter, Im Grenzland der literarischen Satire: *Alte Texte und neue Wege. Dialog Schule – Wissenschaft, Klassische Sprachen und Literaturen* 38 (hg. von Rolf Kussl; München: Bayerischer Schulbuchverlag, 2004) 45–72.
- , *Sophistische Phantastik: Fremde Wirklichkeiten: literarische Phantastik und antike Literatur* (hg. von Manuel Baumbach/Nicola Hömke; Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2006) 187–201.