

Die Kyniker – eine antike Protestbewegung

Sucht man nach einem antiken Pendant zu den heutigen “Alternativen”, dann stößt man unweigerlich auf die Kyniker. Im Hinblick auf diese Entsprechung wird ein Unterrichtsprogramm vorgeschlagen, das anhand ausgewählter Texte mit den wichtigsten Vertretern, Phasen und Erscheinungsformen des antiken Kynismus von den Anfängen bei dem Sokratesschüler Antisthenes bis ins 5. Jhdt. n. Chr. bekannt macht und so die Möglichkeit gibt, das tief sitzende Unbehagen am Zustand von Zivilisation und Gesellschaft, das heutzutage gerade unter den jüngeren Menschen weit verbreitet ist, vor dem Hintergrund analoger Erscheinungen in der Antike zu durchdenken.

Nicht wenig von dem, was heutzutage an den sog. Alternativen und Aussteigern von den einen bejaht, unterstützt und begeistert übernommen, von den anderen abgelehnt, bekämpft und verteufelt wird, wurde in der Antike in gleicher oder ähnlicher Weise von den Anhängern einer weltanschaulichen Bewegung propagiert, die damals die gleiche zwiespältige Resonanz fand, von den Kynikern. Im folgenden wird ein Unterrichtsprogramm vorgestellt, das mit den wichtigsten Vertretern und Phasen dieser Bewegung von den Anfängen bis ins 5. Jhdt. n. Chr. bekannt macht. Es basiert auf einer Sammlung von Texten, die so ausgewählt wurden, daß sie sprachlich keine allzu großen Anforderungen stellen, für Schüler der Sekundarstufe II also zu bewältigen sind¹.

Als Ausgangspunkt eignet sich gut ein Text, in dem der kaiserzeitliche Redner und Philosoph Dion Chrysostomos (Dion von Prusa)² den eigentlichen Begründer und Namensgeber des Kynismus, Diogenes von Sinope, sich so äußern läßt: „Verweicht, wie sie sind, leben die Menschen armseliger als die Tiere. Diesen genügt Wasser zum Trinken und Gras zum Fressen, die meisten von ihnen sind nackt das ganze Jahr hindurch, ein Haus betreten sie nie, brauchen kein Feuer und leben so lange, wie ihnen von der Natur bestimmt ist, vorausgesetzt, daß sie nicht eines gewaltsamen Todes sterben. Kräftig und gesund leben sie alle zusammen und haben weder Ärzte noch Medikamente nötig. Die Menschen dagegen hängen zäh am Leben und verfallen auf die verschiedensten Mittel, um den Tod hinauszuzögern, und trotzdem erreicht kaum einer von ihnen ein hohes Alter . . . Sie haben sich zu Städten zusammengeschlossen, um sich gegen die Feinde draußen zu schützen. Dafür tun sie nun

(1) Die Textsammlung erscheint, ausgestattet mit Vokabelangaben, Erläuterungen und, wo nötig, Übersetzungen unter dem gleichen Titel demnächst in den Altsprachlichen Textausgaben Sammlung Klett. Auf sie beziehen sich die Hinweise T(ext) 1, T 2 usw., die den in diesem Aufsatz zitierten Texten beigelegt sind.

(2) Zu ihm vgl. S. 28

sich selbst gegenseitig Unrecht und begehen alle möglichen Untaten, als ob sie sich eigens zu diesem Zweck zusammengeschlossen hätten. Deswegen auch erzählt die Sage, wie ich glaube, daß Zeus den Prometheus wegen der Erfindung und Weitergabe des Feuers bestrafte, weil er nämlich in dem Feuer Ursprung und Beginn der menschlichen Verweichlichung und Bequemlichkeit sah. Denn gewiß hat Zeus die Menschen nicht gehaßt oder ihnen etwas Gutes vorenthalten wollen“ (or. 6, 21–23. 25 [T 37]; Übers. W. Elliger³).

Jedem, der den Mythos kennt, den der Sophist Protagoras in Platons nach ihm benanntem Dialog erzählt, ist auf den ersten Blick klar, daß hier mit aller Entschiedenheit gegen Auffassungen von der Entstehung und der Entwicklung der menschlichen Zivilisation und Kultur zu Felde gezogen wird, wie sie diesem Mythos zugrunde liegen⁴. Das Fazit des zitierten Textes lautet: Anders als man gemeinhin glaubt, sind die Menschen durch die vielen handwerklichen, wissenschaftlichen und sozialen Erfindungen, die sie im Laufe der Zeit gemacht haben, nicht immer freier und glücklicher, sondern ganz im Gegenteil immer unfreier und unglücklicher geworden. Die Konsequenz, die sich daraus ergibt, liegt auf der Hand: Was allein helfen kann, ist, die Entwicklung so weit es geht rückgängig zu machen und auf alle Scheingüter, mit denen uns die Zivilisation überhäuft, zu verzichten. Nur wer dazu bereit ist, wird zu Freiheit und Glück gelangen. Also: Zurück zum Ursprünglichen, zurück zur Natur!

Dion beruft sich für diese Forderung auf Diogenes von Sinope. In ihm sieht man heute allgemein den eigentlichen Begründer des Kynismus. Die antiken Philosophiehistoriker waren in diesem Punkt allerdings anderer Meinung. In ihrem vielfach zu beobachtenden Bemühen, die philosophischen Richtungen und Schulen nach Sokrates soweit irgend möglich direkt oder indirekt auf Sokrates zurückzuführen, ließen sie den Kynismus im allgemeinen mit dem Sokratesschüler Antisthenes beginnen. Daran ist insofern etwas durchaus Richtiges, als Diogenes von Antisthenes, dessen Schüler er höchstwahrscheinlich war (vgl. z. B. Dio Chrys., or. 8,1 [T 20])⁵, in erheblichem Umfang beeinflußt wurde. Auch wir werden bei unserem Überblick über die Geschichte des Kynismus daher von Antisthenes ausgehen müssen. Seine für die Folgezeit typische Ausprägung als eine spezifische Lebensform fand der Kynismus zweifellos aber erst durch Diogenes.

Ihm verdanken die Kyniker im übrigen auch, wie schon erwähnt, ihren Namen. Diogenes trug den Beinamen ὁ Κῦων, der Hund. Dieser Name war ursprünglich gewiß ein Spitzname gewesen, den die Zeitgenossen des Diogenes erfunden hatten, weil sie sich durch die Ungeniertheit und die Dreistigkeit, mit der dieser in der Öffentlichkeit agierte, an die Schamlosigkeit und das Gekläff von Hunden erinnerten. Diogenes hatte den Spieß jedoch umgedreht, den Namen als durchaus passend akzeptiert und sich fortan selbst mit ihm benannt. Es gibt eine Reihe von Anekdoten, in denen sich dieser Prozeß widerspiegelt, so z. B. die folgenden: „Als Diogenes auf dem Marktplatz frühstückte, riefen die Leute, die um ihn herumstanden, ununterbrochen: ‚Hund!‘ Da sagte er: ‚Ihr seid die Hunde, die ihr (sc. hungernd) um mich bei meinem Frühstück herumsteht.‘“ (Diog. Laert. 6,61 [T 16].) Oder: „Den jungen Burschen, die um ihn herumstanden und sagten: ‚Laßt uns aufpassen, daß er uns nicht beißt‘, entgegnete er: ‚Nur Mut, ihr Knaben; ein Hund frißt keinen

(3) Vgl. Anm. 26.

(4) Vgl. K. Döring, Griechische Kulturentstehungs- und -entwicklungstheorien, AU XXIV 3 (1981), 4–24.

(5) Vgl. S. 23.

Mangold⁶:“ (Diog. Laert. 6,45 [T 17].) Oder: „Als Alexander einst an ihn herantrat und sagte: ‚Ich bin Alexander, der Großkönig‘, antwortete er: ‚Und ich Diogenes, der Hund.“ (Diog. Laert. 6,60 [T 19].) Der Schimpfname, der zum akzeptierten Beinamen geworden war, kennzeichnete fortan alle, die den Prinzipien des ‚Hundes‘ folgten: Sie waren die *Kuvikoí*, die ‚Hündischen‘.

Wie schon erwähnt, empfiehlt es sich, bei der Behandlung des antiken Kynismus von dem Sokratesschüler **Antisthenes**⁷ auszugehen. Die Kerngedanken seiner Lehre auf dem Gebiet der Ethik faßt der Philosophiehistoriker Diogenes Laertios so zusammen: „Die Arete ist ausreichend für das Lebensglück (die Eudaimonie) und bedarf zusätzlich lediglich der Kraft eines Sokrates. Die Arete ist eine Sache des Handelns und bedarf weder vieler Worte noch Kenntnisse“ (Diog. Laert. 6,11 [T 1]).

Sehen wir uns dieses Zeugnis etwas genauer an. „Die Arete ist ausreichend für das Lebensglück“, heißt es zunächst. Das besagt: Um glücklich zu sein, bedarf es keiner anderen Voraussetzung, als der, der Arete gemäß zu leben, oder anders ausgedrückt: Wer glücklich sein will, braucht sich um nichts anderes zu bemühen als darum, der Arete gemäß zu leben. Demgemäß heißt es denn auch in zwei anderen Zeugnissen: „Ziel des Lebens ist es, der Arete gemäß zu leben“ (Diog. Laert. 6,104 [T 2]), und: „Wer unsterblich sein will, muß ein frommes und gerechtes Leben führen“ (Diog. Laert. 6,5 [T 3]).

Freilich: Was heißt „der Arete gemäß leben“, was heißt „ein frommes und gerechtes Leben führen“, und wie läßt sich dieses Ziel erreichen? „Die Arete ist eine Sache des Handelns und bedarf weder vieler Worte noch Kenntnisse“, sagt unser Text. „Der Arete gemäß leben“ bedeutet also, sein Handeln so auszurichten, daß man nie etwas anderes tut als das, was gerecht, fromm, gut usw. ist. Um dazu in der Lage zu sein, muß man sich freilich zunächst einmal Klarheit darüber verschafft haben, muß also über ein hinreichendes Wissen davon verfügen, was für ein Handeln denn überhaupt gerecht, fromm, gut ist. Wie ist dies damit zu vereinbaren, daß es in unserem Zeugnis heißt, „die Arete bedürfe weder vieler Worte noch Kenntnisse“?

Isoliert betrachtet kann, ja muß das vorliegende Zeugnis die Ansicht nahelegen, Antisthenes habe der theoretischen Beschäftigung mit der Frage, was denn eigentlich ein gutes, gerechtes, frommes Handeln sei, nur einen sehr bescheidenen Wert zuerkannt, also alle ethische Theorie als mehr oder minder unnütz verworfen. Wie andere Zeugnisse beweisen, ist dies jedoch keineswegs der Fall. So lesen wir etwa als Meinung des Antisthenes: „Die sicherste Festung ist die Einsicht, denn sie kann weder einstürzen noch verraten werden“ oder: „Man muß sich eine Festung erbauen in seinen uneinnehmbaren (d. h. unwiderleglichen) Überlegungen.“ (Diog. Laert. 6,13 [T 4 und 5].) Geistige Anstrengung, die intensive Bemühung um Einsicht und Wissen ist also etwas durchaus Wichtiges, auf das man nur zu seinem eigenen Schaden verzichten kann. Gemeint ist freilich nicht alles und jedes Wissen, sondern allein das Wissen darum, was gut, gerecht, fromm usw. ist. Alles andere

(6) Der besondere Witz der Antwort des Diogenes besteht darin, daß nicht nur ein Hund natürlich keinen Mangold frißt, sondern der Mangold bzw. seine Blätter, die man gerne aß, als Inbegriff des Weichen galten und man daher von weichen Dingen sagte, sie seien „weich wie Mangold“. Vgl. die leicht variierte Form derselben Anekdote Diog. Laert. 6,61.

(7) Antisthenis fragmenta coll. F. Declava Caizzi, Milano – Varese 1966. Socraticorum Rell. (vgl. den Anhang) II 319-407.

Wissen ist, da es zur Erlangung der Arete nichts beiträgt, nach der Auffassung des Antisthenes tatsächlich überflüssig, ja es kann sogar schädlich sein. „Wer es zur Selbstzucht gebracht hat, soll sich nicht mit Literatur (= Gelehrsamkeit) befassen, damit er nicht durch fremde Dinge irritiert wird“, soll er gesagt haben (Diog. Laert. 6,103 [T 6]).

Nun war Antisthenes – anders als Platon – allerdings überzeugt, daß uns Menschen jedes sichere Wissen davon, was die Dinge sind, grundsätzlich verwehrt sei. Aristoteles referiert die diesbezügliche Auffassung des Antisthenes folgendermaßen: „Es ist nicht möglich zu definieren, was etwas ist . . . Zwar läßt sich angeben, wie beschaffen etwas ist, eine Definition läßt sich jedoch nicht geben. Wie z. B. im Fall des Silbers: Was es ist, läßt sich nicht sagen, wohl aber, daß es so etwas wie Zinn ist“ (Aristot. Met. 1043b25–28 [T 7]). Bezogen auf die Frage danach, was gerecht, fromm, gut usw. ist, besagt dies: Ein sicheres Wissen davon ist dem Menschen prinzipiell verwehrt. Was er allein vermag, ist, den Versuch zu unternehmen, es durch Beschreibung seiner Beschaffenheit wenigstens annäherungsweise zu erfassen. Hat er dies, wo immer nötig, mit dem gebührenden Ernst getan, dann kommt alles darauf an, das als gerecht, fromm, gut usw. Erkannte kompromißlos in die Tat umzusetzen. Dies ist alles andere als eine leichte Aufgabe; hier beginnen nach Auffassung des Antisthenes die eigentlichen Schwierigkeiten. Wie groß sie sind, formuliert unser Text so: Um die Arete und damit ein glückliches Leben zu erlangen, bedürfe es „der Kraft eines Sokrates“ (Σωκρατικῆς ἰσχύος).

Was es so ungeheuer schwer macht, das als gerecht, fromm, gut usw. Erkannte auch im Handeln zu verwirklichen und so der Arete gemäß zu leben, ist nach der Auffassung des Antisthenes die Fülle der Zwänge, denen wir, zumeist ohne uns dessen bewußt zu sein, unterliegen. Da sind zum einen die Zwänge, die die zivilisatorischen und gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen wir leben, auf uns ausüben: die staatliche und soziale Ordnung, in die wir eingebunden sind, die verbreiteten religiösen Vorstellungen, die zahlreichen zivilisatorischen und kulturellen Errungenschaften, auf die wir glauben nicht verzichten zu können, ohne Schaden zu nehmen oder zumindest erhebliche Einbußen an Lebensglück (‘Lebensqualität’) hinnehmen zu müssen. Und zum anderen die Zwänge, die die körperlichen Bedürfnisse auf uns ausüben, unter denen in den Augen des Antisthenes das nach Lustbefriedigung, vor allem sexueller Lustbefriedigung das gefährlichste und hinderlichste ist. Daher sein berühmter Ausspruch: „Lieber möchte ich wahnsinnig sein als Lust empfinden“ (Diog. Laert. 6,3 [T 11]) und der andere: „Ich würde Aphrodite sogar erschießen, wenn ich sie erwischte, weil sie viele schöne und gute Frauen unter uns ruiniert hat. Die Liebe (der Eros) ist eine Verderbnis der Natur; doch die Unseligen, die ihr unterliegen, nennen diese Krankheit einen Gott“, eben Eros (Clem. Alex., Strom. II 20, 107, 2–3 [T 12]).

Sich von allen diesen Zwängen wirklich und dauerhaft zu befreien ist nun wahrlich alles andere als eine leichte Aufgabe. Wer sie mit Erfolg meistern will, muß ein langes und hartes Training auf sich nehmen, muß sich abhärten durch den νόσος, wie Antisthenes sagt, durch zähes, schonungsloses Sich-Abplagen zum Zweck der Selbstertüchtigung. Da ein solches Sich-Abplagen den Weg zur Arete ebnet, ist es ein Gut. Eben deshalb ist in ihm nicht, wie die Unverständigen meinen, etwas durch und durch Unerquickliches zu sehen, sondern etwas, was letztlich Vergnügen schafft. „Man muß hinter den Vergnügungen her sein, die nach den Mühen kommen, nicht denen, die ihnen vorausgehen“, lautet ein Zeugnis (Stob., Flor. III 29,65 [T 14]). Wie groß das Vergnügen ist, das dem winkt, der nach reichlichem Sich-Abplagen schließlich den Zustand größtmöglicher Bedürfnislosigkeit erreicht hat, schildert

Antisthenes in Bezug auf seine eigene Person im xenophontischen Symposion mit einer gewissen, vermutlich dem Autor Xenophon zuzuschreibenden biedereren Behaglichkeit einmal so: „Ich besitze so wenig, daß ich es sogar selbst nur mit Mühe finde. Dennoch bleibt mir so viel, daß ich essen kann, bis ich keinen Hunger mehr habe, trinken, bis ich keinen Durst mehr habe, und mich so kleiden kann, daß ich draußen nicht mehr friere als der schwerreiche Kallias hier⁸. Bin ich aber zu Hause, dann scheinen mir die Wände gut wärmende Kleider zu sein und das Schilfdach eine sehr dicke Decke, und meine Matratze stellt mich so sehr zufrieden, daß es eine gewaltige Mühe kostet, mich zu wecken. Wenn aber mein Körper auch einmal nach Liebesgenüssen verlangt, dann genügt mir das, was gerade da ist, so sehr, daß mich die Frauen, zu denen ich gehe, über die Maßen zärtlich behandeln, weil sonst keiner zu ihnen gehen will. Und alles dies scheint mir so lustvoll zu sein, daß ich, wenn ich es tue, wohl nicht mehr Lust zu empfinden wünsche, sondern weniger; so sehr scheint mir manches davon lustvoller zu sein als nützlich. Als den wertvollsten Besitz in meinem Reichtum schätze ich aber dies ein: Sollte mir jemand auch noch meine jetzige Habe wegnehmen, dann gibt es, soweit ich sehe, keine Arbeit, die so gering ist, daß sie mir nicht genügend Nahrung verschaffte. Und wenn ich mir einmal ein besonderes Vergnügen verschaffen will, dann kaufe ich nicht die kostbaren Dinge vom Markt – die sind mir zu teuer –, sondern hole mir etwas aus der Vorratskammer meiner Seele“ (Xen., Symp. IV 37–41 [T 15]).

Diogenes von Sinope⁹ war, wie schon erwähnt wurde, höchstwahrscheinlich ein Schüler des Antisthenes; strikt beweisen läßt sich das freilich nicht. Unbestreitbar und unbestritten ist aber auf jeden Fall, daß er von Antisthenes in starkem Maße beeinflusst worden ist. Fast alle Grundsätze, die wir im Vorangehenden als antisthenisch kennengelernt haben, finden wir bei Diogenes wieder, mit dem Unterschied allerdings, daß Diogenes ganz bewußt die Tendenz verfolgte, alles einerseits zu vereinfachen und andererseits zu radikalisieren. Das gilt vor allem auch für die Konsequenzen, die er aus den von Antisthenes übernommenen Grundsätzen für die Lebenspraxis zog: Er war es, der den Kynismus als spezifische Lebensform kreierte und den Kyniker zu einem schon vom Äußeren her unverwechselbaren Typ machte. Im großen und ganzen vermutlich zutreffend stellt Dion von Prusa das Verhältnis des Diogenes zu Antisthenes in einer seiner Reden so dar: „Nachdem Diogenes aus seiner Vaterstadt verbannt worden war, kam er, der sich von den ganz verächtlichen Menschen in nichts unterschied, nach Athen und traf dort die Schüler des Sokrates noch in großer Zahl an . . . Alle anderen nun begann er rasch zu verachten, mit Antisthenes aber verkehrte er regelmäßig, sympathisierte dabei allerdings weniger mit ihm selbst als mit den Worten, die er sprach, hielt er diese doch allein für wahr und in höchstem Maße geeignet, einem Menschen zur Besserung zu verhelfen.“ (Dio Chrys. 8,1 [T 20])

Im Rahmen des hier vorgestellten Programms ist es ebensowenig möglich, auf die zahl- und variantenreichen Legenden einzugehen, die sich offenbar schon sehr früh um die Person des Diogenes (seine Jugend in Sinope, seinen Weg zur Philosophie, seinen echten oder ver-

(8) Kallias, der Sohn des Hipponikos, war einer der reichsten Athener der damaligen Zeit. In seinem Haus findet das Symposion statt, bei dem Antisthenes die zitierte Darstellung seiner Lebensform gibt.

(9) Socraticorum ReII. (vgl. den Anhang) II 409–691. 777–778.

meintlichen Verkauf in die Sklaverei, seinen Tod) gebildet haben und deren Wahrheitsgehalt nirgends wirklich überprüfbar ist, wie auf die zahllosen Anekdoten, die sich alsbald um sie rankten. Wer sich dafür interessiert, kann auf die entsprechenden Kapitel in dem philosophiegeschichtlichen Werk des Diogenes Laertios verwiesen werden (6,20–79). Eine kurzweilige und amüsante Lektüre ist ihm garantiert. Hier kann es nur darum gehen, die philosophischen Prinzipien des Diogenes und die von ihm geprägte kynische Lebensform in den wichtigsten Punkten zu charakterisieren.

Zunächst zum letzteren: Wie Diogenes zu der ihm eigenen Lebensform gelangte, wird von Diogenes Laertios so beschrieben: „Als er beobachtete, wie eine Maus hin- und herlief und weder ein Lager suchte noch sich vor der Dunkelheit scheute oder nach einer der vermeintlichen Leckereien verlangte, da fand er einen Ausweg aus seiner bedrängten Lage: Er legte sich als erster den Mantel doppelt um, weil er gezwungen war, auch darin zu schlafen, trug einen Ranzen, in dem sich seine Verpflegung befand, und benutzte jeden Ort zu allem, zum Frühstück, zum Schlafen und zum Gespräch. Dann pflegte er auch auf die Stoa des Zeus¹⁰ und das Pompeion¹¹ zu zeigen und zu sagen, diese Bauten hätten die Athener für ihn als Wohnstätten errichtet. Als er erkrankt war, stützte er sich auf einem Stock. Danach jedoch führte er ihn stets bei sich, zwar nicht in der Stadt, wohl aber auf seinen Wanderungen. . . Als er jemanden brieflich gebeten hatte, ihm ein Häuschen zu besorgen, der aber säumig war, nahm er sich das Faß im Metroon¹² zur Wohnung.“ (Diog. Laert. 6,22–23 [T 21]) Aus diesen Gewohnheiten ergab sich der für den Kyniker fortan typische Lebensstil: „Es gefällt ihnen, ein einfaches Leben zu führen, nur die lebensnotwendige Nahrung zu sich zu nehmen und sich allein mit einem Mantel zu bekleiden und Reichtum, Ansehen und adlige Herkunft zu verachten. Manche jedenfalls ernähren sich nur von Kräutern, trinken ausschließlich kaltes Wasser und hausen in dem ersten besten Obdach und in Fässern wie Diogenes“ (Diog. Laert. 6,105 [T 22]). Wie Antisthenes bestand Diogenes darauf, daß das einzige, worauf es ankomme, ein der Arete gemäßes Handeln sei; und wie dieser lehnte er alle Gelehrsamkeit und alles Spezialwissen und -können, da es dazu nichts beitrage, als unnützlich, ja hinderlich ab. „Er pflegte sich darüber zu wundern“ – so heißt es einmal –, „daß die Philologen zwar die Leiden des Odysseus erforschten, sich über ihre eigenen aber im Unklaren seien. Und auch die Musiker stimmten zwar die Saiten auf ihrer Leier, ihre Seelenverfassung aber sei ohne jede Harmonie. Und die Mathematiker richteten ihren Blick zwar auf die Sonne und den Mond, die Dinge zu ihren Füßen ließen sie jedoch unbeachtet. Und die Redner seien zwar eifrig damit beschäftigt, über die Gerechtigkeit zu reden, praktizierten sie jedoch durchaus nicht.“ (Diog. Laert. 6,27–28 [T 24])¹³

Das Prinzip, nach dem er sein gesamtes Denken und Handeln ausrichtete, hat Diogenes selbst in seinem ‚Pordalos‘¹⁴ so formuliert: Er „habe die Münze umgeprägt“ (παπαράξαί τὸ νόμισμα) (Diog. Laert. 6,20 [T 25]). Was er damit meinte, war: Er habe die im Laufe der

(10) Die Stoa des Zeus am Nordwestrand der Agora.

(11) Das in der Nähe des Dipylon gelegene Zeughaus, in dem die Geräte für die Festzüge aufbewahrt wurden.

(12) Der am Westrand der Agora gelegene Tempel der Göttermutter, in dem auch das Staatsarchiv untergebracht war.

(13) Das gleiche Thema wird in Senecas 88. Brief breit ausgeführt.

(14) Worauf Diogenes mit dem auch im Schriftenkatalog (Diog. Laert. 6,80) aufgeführten Titel ‚Pordalos‘ (bzw. ‚Pardalos‘ oder ‚Pordalis‘, die Schreibung variiert in den Handschriften) anspielt, läßt sich, da abgesehen von dem zitierten Satz über den Inhalt dieser Schrift nichts bekannt ist, nur vermuten. Wahrscheinlich sollte eine doppelte Assoziation geweckt werden, nämlich 1. an die Aggressi-

Zeit entstandenen, allseits anerkannten Normen und Konventionen für ungültig erklärt und an ihre Stelle die ursprünglichen, unverfälschten, natürlichen Lebensregeln gesetzt. Damit habe er die Menschen aus den sie von allen Seiten umgebenden, sie sich selbst entfremdenden Zwängen erlöst und ihnen die einst besessene Freiheit wiedergegeben.

Dieses Prinzip führte er – zumindest in der Theorie – mit aller nur denkbaren Konsequenz durch und gelangte damit schließlich zu Thesen, die sichtlich vor allem dazu bestimmt waren, Aufsehen und Anstoß zu erregen. Wenn er erklärte, alle einzelstaatliche Ordnung sei unmaßgeblich, die einzig wahre Staatsordnung finde sich im Weltall, und sich selbst daher einen Weltbürger (κοσμοπολίτης) nannte, oder wenn er die Institution der Ehe außer Kraft setzte und verkündete, Männer und Frauen sollten nach Belieben miteinander verkehren und die Kinder sollten allen gemeinsam gehören (Diog. Laert. 6, 72.63 [T 26 und 27]), dann hielt sich dies durchaus noch im Rahmen dessen, was auch Antisthenes und in gewisser Weise auch Platon propagiert hatten. Wenn er aber des weiteren Ansichten wie die verbreitete, daß es keineswegs abwegig sei, sich etwas aus einem Heiligtum zu holen, und keineswegs unförmlich, das Fleisch von Menschen zu essen, auch nicht das von Leichen Verstorbener, wie man aus den Gewohnheiten fremder Völker ersehen könne (Diog. Laert. 6, 73 [T 26]), dann wollte er mit solchen und ähnlichen Belehrungen offenkundig vor allem provozieren. Im übrigen darf man natürlich nicht vergessen, daß er ein von den Griechen seit langem diskutiertes, durchaus ernst zu nehmendes Problem ansprach, auf das z. B. schon Herodot an einer bekannten Stelle seines Werkes hingewiesen hatte, an der er zum Beweis dafür, daß alle Menschen ihre Bräuche für die besten halten, folgendes berichtet: Der persische König Dareios habe einst einige Griechen gefragt, um welchen Preis sie bereit seien, ihre toten Väter zu verspeisen. Die Antwort sei gewesen, um keinen. Daraufhin habe er an Angehörige des indischen Stammes der Kallatier, bei denen die Leichen der Eltern gegessen würden, die Frage gerichtet, um welchen Preis sie bereit seien, ihre toten Väter zu verbrennen. Diese hätten laut aufgeschrien und ihn gebeten, nichts Unförmliches zu sagen. „So ist es also um die Bräuche bestellt,“ lautet Herodots Fazit (3,38, 2–4).

Was die Umsetzung seiner Lehren in die Praxis anbetraf, so gestattete sich Diogenes vieles, aber, wie nicht anders zu erwarten, durchaus nicht alles. „Er pflegte alles in der Öffentlichkeit zu tun, sowohl das, was die Demeter, als auch das, was die Aphrodite anbetrifft“, heißt es von ihm (Diog. Laert. 6, 69 [T 28]), und zahlreiche Anekdoten bestätigen dies, auch das anstößigere Zweite¹⁵. Daß er tatsächlich Menschenfleisch gegessen hätte, ist dagegen nirgends überliefert und das sicherlich zu Recht. Wir dürfen sogar mit Fug und Recht überzeugt sein, daß er nie auch nur im mindesten daran gedacht hat, etwas derartiges zu tun. Thesen wie die, daß auch das Essen von Menschenfleisch erlaubt sei, waren eben, wie gesagt, vor allem dazu da zu provozieren.

vität des Panthers (πάρδαλις oder πόρδαλις) und 2. an einen Vorgang, durch dessen ungenierte Praktizierung die Kyniker gerne gegen die guten Sitten verstießen (vgl. Diog. Laert. 2, 117. 6, 94. Julian., or. 6, 197C) und für den man im Griechischen das Verb (ἀπο)πέρδομαι, Aor. ἐπαρδον, Perf. πέπορδα (fetzen) gebrauchte. In seiner Diatribe „Über den Kynismus“ (vgl. dazu S. 28), bezeichnet Epiktet die ordinären Kyniker, die ihm ein Greuel waren, daher als πόρδωνες (3, 22, 80). Vgl. E. Weber, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore, Leipzig Stud. z. class. Phil. 10, Leipzig 1887, 99 Anm. 1.

(15) Vgl. die weiteren Ausführungen bei Diog. Laert. 6, 69, ferner ebd. 49. Von dem Kyniker Krates wird berichtet, er habe die Ehe mit seiner Frau Hipparchia in der Öffentlichkeit vollzogen (Sext. Emp., Pyrrh. Hyp. 1, 153. 3, 200). Vgl. auch, was Lukian, Peregr. 17 [T 40] über Peregrinus Proteus berichtet (zu ihm s. S. 30).

Wie Antisthenes erteilte Diogenes im übrigen allen Affekten und insbesondere dem der Lust eine scharfe Absage, und wie dieser forderte er unermüdliche körperliche und geistige Anstrengung zum Zwecke der Abhärtung. Ich gehe darauf hier nicht weiter ein, sondern erwähne nur, daß Diogenes auch hier wieder zu größerem Rigorismus tendierte und die körperliche Selbstdisziplinierung bis zur Selbstkasteiung steigerte: „Im Sommer pflegte er sich auf dem glühend heißen Sand umherzuwälzen, im Winter die schneebedeckten Statuen zu umarmen, stets bestrebt, sich in jeder Hinsicht abzuhärten“ (Diog. Laert. 6,23 [T 29]). Durch asketische Übungen solcher Art suchte er die Stärke zu gewinnen, die er brauchte, um sich von allen Zwängen, den von außen kommenden ebenso wie den in ihm selbst begründeten, frei machen und zu einem Höchstmaß an Bedürfnislosigkeit und damit Freiheit gelangen zu können, und so einen Zustand des Glückes zu erreichen, der ihn, wie er überzeugt war, in die Nähe der reinen Glückseligkeit der Götter brachte. Denn, so pflegte er (mit dem xenophontischen Sokrates¹⁶) zu sagen, „den Göttern ist es eigentümlich, keinerlei Bedürfnisse zu haben, den Gottähnlichen aber, nur wenig zu benötigen“ (Diog. Laert. 6,23 [T 22]).

Von den Kynikern der drei bis vier auf Diogenes folgenden Generationen können nur einige wenige besonders interessante Zeugnisse behandelt werden.

Eine außergewöhnlich geachtete Gestalt war **Krates aus Theben**¹⁷. Ursprünglich ein äußerst wohlhabender Mann, hatte er nach seiner Hinwendung zum Kynismus seinen gesamten Reichtum verschenkt, um fortan in äußerster Armut und Bedürfnislosigkeit zu leben. Er ist für uns vor allem deshalb von Interesse, weil er eine besonders eingängige Form fand, der kynischen Lehre Gehör zu verschaffen: Er dichtete jedermann bekannte Verse berühmter Werke der griechischen Poesie mit großem Geschick und Witz so um, daß sie zum kynischen Propagandainstrument wurden. Ausgezeichnet studieren läßt sich dies an seiner Umdichtung der Anfangsverse (1-8) von Solons berühmter „Musenelegie“ (Krates fr. 10 Diels = fr. 1 Diehl = Nr. 359 Lloyd-Jones/Parsons; Solon fr. 1 Diehl = fr. 13 West – [T 31 und 31 a]).

Der Diogeneschüler **Onesikritos** von der Insel Astypalaia¹⁸, der in der herausgehobenen Position eines Steuermannes des königlichen Schiffes an dem Indienfeldzug Alexanders des Großen teilnahm, übertrug in dem romanhaften Geschichtswerk, das er nach dieser Unternehmung verfaßte, die kynischen Ideale auf die in strengster Askese lebenden indischen Brachmanen bzw. war überzeugt, in deren Existenzform die kynischen Ideale wiedergefunden zu haben (Strabo 15, 1, 63-65 = FrGrHist 134 F 17A [32]).

Erwähnt werden muß ferner **Bion aus Borysthenes**¹⁹ am Schwarzen Meer. Er gilt als Begründer jenes in der Folgezeit so außerordentlich beliebten literarischen Genos, das wir heutzutage als Diatribe bezeichnen: des popularphilosophischen Traktates, in dem jedermann

(16) Xen., Mem. 1,6,10: 'Εγὼ δ' ἐνόμιζον τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θεοῦ, καὶ τὸ μὲν θεῖον κρῆτιστον, τὸ δ' ἐγγυτάτω τοῦ θεοῦ ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου.

(17) Die Kratesfragmente sind gesammelt bei H. Diels, Poetarum philosophorum fragmenta, Berlin 1901, Nr. 10 (S. 207-223), E. Diehl, Anthologia lyrica Graeca, fasc. 1, ³Leipzig 1949, 120-126 und H. Lloyd-Jones/P. Parsons, Supplementum Hellenisticum, Berlin 1983, 164-172.

(18) Zu Onesikritos vgl. die Monographie von T. S. Brown, Onesicritus. A study in Hellenistic historiography, Berkeley – Los Angeles 1949 (Repr. New York 1974). Socraticorum Rell. (vgl. den Anhang) II 705-757.

(19) Fragmente mit Einleitung u. Kommentar: J. F. Kindstrand, Bion of Borysthenes, Uppsala 1976.

betreffende ethische Probleme unter Verwendung vielfältiger stilistischer Mittel, als da sind: fingierte Dialoge, Personifikationen, Wortspiele, Zitate aus bekannten Werken der Literatur, Anekdoten, mythische und historische Exempla u. a. m., in zwangloser und abwechslungsreicher Form allgemeinverständlich abgehandelt werden. Einen Eindruck von den Schriften Bions können uns am ehesten die umfangreichen Reste vermitteln, die von den Diatriben des nur wenig jüngeren Kynikers Teles²⁰ erhalten sind, da dieser von Bion stark beeinflusst war und ihn öfters, wie es scheint, sogar mehr oder minder wörtlich zitiert hat (z. B. Teles, fr. II pp. 5,2-8,6 Hense² = Bion, fr. 16A + 17 Kindstrand [T 33]).

Gegen Ende des 3. Jhdts. v. Chr. scheint der Kynismus dann für längere Zeit an Bedeutung verloren zu haben; jedenfalls setzen die Nachrichten über ihn während der beiden folgenden Jahrhunderte so gut wie völlig aus.

Zu Beginn des 1. Jhdts. n. Chr. erlebte er jedoch einen neuen Aufschwung. Dabei fällt auf, daß die Vorstellungen davon, was Kynismus und kynische Lebensform seien, außerordentlich weit auseinanderklafften. Nun war das Erscheinungsbild derer, die sich als Kyniker ansahen, natürlich schon immer einigermaßen vielfältig gewesen. Während der frühen Kaiserzeit kam es jedoch geradezu zu einer Polarisierung, womit dann auch zugleich immer wieder die Frage auftauchte, was denn überhaupt ein wahrer Kyniker sei.

Für den schlechten Ruf, in dem die Kyniker weithin standen, waren vor allem die in der typischen Aufmachung des Kynikers, also mit Philosophenbart, grobem, doppelt gefalteten Mantel, Ranzen und Stock, durch die Lande ziehenden Bettlergestalten verantwortlich, die den Anspruch erhoben, Nachfahren des Diogenes zu sein, und dementsprechend gewürdigt zu werden wünschten. Wenn man den Quellen glauben darf, stellten sie mancherorts geradezu eine Landplage dar. Sie stießen weithin auf Verachtung und Abscheu und waren ein beliebter Gegenstand des Spottes. So heißt es in einem Epigramm der Zeit:

„Des sinopischen Weisen Diogenes Ranzen und edlen
herakleischen Stock ekelt es, daß du sie trägst²¹.

Starrrend von Schweiß und starrrend von Schmutz, empört sich sein Mantel,
der gegen Kälte und Frost einst einen andern geschützt,
daß ihn dein Körper befleckt. Diogenes nannte mit Recht sich
einen himmlischen Hund²², du bist ein Hund nur im Dreck.

Weg mit den Sachen! Hinweg! Die nicht dein sind! Es ist nicht dasselbe,
ob sich ein Löwe so trägt oder ein struppiger Bock.“

(Antipater von Thessalonike, AP XI 158 [T 34]; Übers. H. Beckby²³)

(20) Teletis reliquiae rec. O. Hense, ed. secunda, Tübingen 1909 (Nachdr. Hildesheim 1969). Deutsche Übersetzung der Diatriben II und III in: Epiktet, Teles, Musonius. Übertr. und eingel. von Wilh. Capelle, Zürich 1948, 209-232.

(21) Schon Antisthenes hatte das an Mühen reiche Leben des Herakles als Vorbild gerühmt, Diogenes dann seinen eigenen Kampf um die Freiheit von allen Zwängen mit den Kämpfen des Herakles verglichen (Diog. Laert. 6,71; vgl. Julian., or. 6,187C) und wohl auch schon selbst seinen Stock und seinen Tribon in Parallele zu dessen Keule und Löwenfell gesetzt.

(22) Bezugnahme auf Verse des kynischen Dichters Kerkidas (2. H. d. 3. Jhdts.), in denen dieser von Diogenes gesagt hatte, er sei „in Wahrheit ein Sproß des Zeus und ein himmlischer Hund“ (Diehl, Anth. lyr. Graeca, fasc. 3, ³Leipzig 1952, S. 149 fr. 6,5-6).

(23) Anthologia Graeca, griech.-deutsch von H. Beckby, München 1957/58, Bd. III S. 625. Weitere Spottepigramme auf Kyniker z. B. AP 6,298. 11, 153-155. 410.

Gegen die Vulgarisierung und Profanierung des kynischen Erbes durch fragwürdige Repräsentanten wie den, der hier verspottet wird, erhoben die ernsthaften Philosophen aller Richtungen den schärfsten Protest. So z. B. auch der Stoiker Epiktet. Für ihn, der die Gestalt des Diogenes zum Ideal eines Menschen emporstilisierte, der sich total von der Umwelt gelöst hat und nur noch als Zeuge (μάρτυς) und Bote Gottes (ἄγγελος ἀπὸ τοῦ Διός) unter den Menschen weilt, war die von Diogenes begründete kynische Lebensform, wenn man sie wirklich ernst nahm, die höchste Form philosophischer Existenz überhaupt.

Die Frage, wie es denn möglich sei, als Kyniker in völliger Armut und Bedürfnislosigkeit ein glückliches Leben zu führen, beantwortet er in der Diatribe ‚Über den Kynismus‘ mit dem Hinweis auf das Beispiel des Diogenes von Sinope und zitiert diesen selbst so: „Seht mich an: Ich bin ohne Haus, ohne Heimatstadt, ohne Besitz, ohne Sklave. Ich schlafe auf dem Boden. Ich habe keine Frau, keine Kinder, kein Palästchen, sondern nur die Erde und den Himmel und einen schäbigen Mantel. Und was fehlt mir? Bin ich nicht ohne Schmerz, ohne Furcht, bin ich nicht frei? Wann hat einer von euch gesehen, daß ich etwas begehrte, aber nicht erlangte, wann, daß ich etwas zu meiden suchte, ihm aber dennoch verfiel?²⁴ Wann habe ich einen Gott oder einen Menschen angeklagt, wann jemandem Vorwürfe gemacht? Hat mich etwa je einer von euch mürrisch dreinblicken sehen? Und wie trete ich denen entgegen, die ihr fürchtet und bewundert? Nicht wie Sklaven? Wer glaubt, wenn er mich erblickt, nicht, seinen König und Herrn zu sehen?“ (Diss. 3, 22, 47–49 [T 35])²⁵.

Die Erscheinungsbilder des Kynikers, die wir in dem zitierten Epigramm einerseits und bei Epiktet andererseits gezeichnet finden, stellen natürlich Extremformen dar. Zwischen ihnen erstreckte sich ein breites Feld vielfältiger Zwischenformen, von denen die einen mehr in diese, andere mehr in jene Richtung tendierten. Aus der Zeit des 1. und des 2. Jhdts. n. Chr. sollen im folgenden die Repräsentanten dreier solcher Formen etwas näher vorgestellt werden.

Da ist zunächst der eingangs erwähnte **Dion von Prusa**, der wegen seiner Redegewandtheit den Ehrennamen Chrysostomos, Goldmund, erhielt. In Prusa in Bithynien geboren, hatte er sich, herangewachsen, nach Rom begeben und dort als Redner große Berühmtheit erlangt. Im Jahre 82 traf ihn ein schwerer Schlag: Aus politischen Gründen wurde er von dem Kaiser Domitian aus Italien und Bithynien verbannt. 14 Jahre lang zog er daraufhin als Wanderprediger durch die Welt. Aus dieser Zeit stammen die vier erhaltenen Diogenes-Reden²⁶, aus deren einer zu Beginn ein Abschnitt zitiert wurde. Unter Berufung auf den Begründer des Kynismus, den er in etwas verklärendem Licht darstellt, predigt Dion in ihnen einen moderaten und kultivierten Kynismus, dem es nicht darum geht, Anstoß zu erregen, sondern durch das eigene Vorbild zur Umkehr zu bewegen.

(24) Angespült ist auf die stoische Lehre, daß der Weise stets nur das erstreben bzw. meiden wird, was voll und ganz in seiner Macht ist, und das ist das sittlichgute bzw. verwerfliche Handeln: Niemand und nichts kann ihn daran hindern, immer nur das Sittlichgute zu tun und das Verwerfliche zu unterlassen.

(25) Sonderausgabe der Diatribe 3,22 (Περὶ κυνισμοῦ): Epiktet, Vom Kynismus. Hrsg. und übers. mit einem Komm. von M. Billerbeck, Leiden 1978 (Philosophia Antiqua, 34).

(26) Or. 6 (daraus T 37), 8 (daraus T 20 und 36), 9 und 10. Deutsche Übersetzung in: Dion Chrysostomos, Sämtliche Reden, übers. von W. Elliger, Zürich-München 1967.

Ebenso wie Dion war auch **Oinomaos von Gadara** bestrebt, an den alten Kynismus anzuknüpfen. Das beweist neben anderem die Tatsache, daß er einer seiner Schriften den Titel *Κυνὸς αὐτοφωνία*, „Des Hundes (d. h. des Diogenes) leibhaftige Stimme“, gab. Daß er dennoch ein Kyniker ganz anderer Prägung war, erkennen wir aus den umfangreichen Resten, die von der Schrift erhalten sind, die den Titel *Γοήτων φώρα*, „Aufspürung (= Entlarvung) der Schwindler“, trug, wobei *φώρα*, Aufspürung, natürlich die Assoziation Hund wachrufen soll. In dieser Schrift kommt der Hang zur Freidenkerei, der dem Kynismus von Anfang an innegeohnt hatte, zur vollen Entfaltung. Was Oinomaos mit ihr bezweckt, ist, den Beweis zu führen, daß die bei allen Griechen bewunderten Orakelsprüche nichts anderes seien als „ausgeklügelte Betrügereien von Schwindlern, die erfunden wurden, um die Menge zu täuschen“²⁷. In diesem Zusammenhang gießt er Hohn und Spott über das ganze Orakelwesen der Griechen aus.

Besonders leicht wurde ihm dies durch Geschichten wie die folgende gemacht, die von einem Mann namens Kleomedes aus Astypalaia erzählt wurde. Dieser habe – so ging die Kunde (Paus. 6, 9, 6–8) – bei den Olympischen Spielen des Jahres 496 v. Chr. den Sieg im Faustkampf errungen. Da ihm dieser jedoch nachträglich wegen unerlaubter Kampfweise aberkannt worden sei, sei er wahnsinnig geworden. In seine Heimat zurückgekehrt habe er sich in eine mit Kindern gefüllte Schule begeben und den Pfeiler, der das Dach trug, umgestürzt, so daß die Kinder unter ihm begraben worden seien. Daraufhin hätten ihn die Astypalaier steinigen wollen. Er aber habe sich in das Heiligtum der Athene geflüchtet, sei dort in eine Truhe gestiegen und habe deren Deckel so kräftig zugehalten, daß seine Mitbürger ihn nicht hätten öffnen können. Als sie schließlich die Bretter der Truhe aufgebrochen hätten, sei Kleomedes verschwunden gewesen. Um zu erfahren, was mit ihm geschehen sei, hätten sie daraufhin Boten nach Delphi gesandt, und diese hätten folgenden Orakelspruch heimgebracht:

„Letzter der Helden soll sein Kleomedes von Astypalaia.

Ehret mit Opfern ihn jetzt, da er nicht mehr als sterblich erfunden.“

Von einem anderen, bei Herodot (1, 47, 3) überlieferten Orakelspruch ausgehend, macht sich Oinomaos über diese Geschichte in folgender Weise lustig:

„Der du die Zahl des Sandes weißt und die Maße des Meeres,

Der du den Tauben verstehst und vernimmst die Sprache des Stummen,

ach, verstündest du doch das alles nicht und wüßtest du dafür wenigstens das eine, daß die Kunst Faustschläge zu versetzen sich von der auszuschlagen in keiner Weise unterscheidet! Du könntest also ebensogut Esel zur Ehre der Unsterblichkeit erheben, als du das mit dem Faustkämpfer Kleomedes von Astypalaia getan hast in dem Spruch:

Letzter der Helden soll sein Kleomedes von Astypalaia.

Ehret mit Opfern ihn jetzt, da er nicht mehr als sterblich erfunden.

Warum, alter Prophet der Hellenen, wie dich Platon nennt²⁸, hast du diesen Mann zum Gott gemacht? Weil er in Olympia mit einem einzigen Schlag seinen Gegner niederstreckte, ihm die Brust aufriß, die Hand hineinsteckte und ihn an der Lunge faßte? Fürwahr, Apollon, eine göttlicher Ehren wertere Tat!“ Und nachdem Oinomaos seinen Spott auch noch über alle

(27) So Eusebius von Caesarea (Praep. ev. V 21,6), dem wir die Erhaltung umfangreicher Abschnitte aus diesem Werk verdanken. Sie sind gesammelt bei Fr. A. W. Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, vol. II, Paris 1867 (Nachdr. Aalen 1968), 361–385.

(28) Platon, Rep. 427c.

anderen Vorkommnisse ausgegossen hat, die man in diesem Zusammenhang erzählte, schließt er mit folgenden Worten: „Wenn du doch, o Seher, wie gesagt, Sand und Meer auf sich beruhen ließest und einsehen würdest, worin der Wert des Faustkampfes besteht, damit du auch ausschlagende Esel für Götter erklärtest und Wildesel für die höchsten der Götter! Dann könnte man deinen eigenartigen Orakelspruch noch besser einem toten Wildesel als deinem Faustkämpfer anpassen:

Höchster der Götter ist ein Wildesel, nicht Kleomedes;

Ehret mit Opfern ihn jetzt, da er nicht mehr als sterblich erfunden.“

(Euseb., Praep. ev. V. 34, 2-7 [T 38]; Übers. W. Nestle²⁹).

An dritter Stelle sei schließlich der Kyniker **Peregrinus Proteus** genannt. Er wird in den beiden zeitgenössischen Charakteristiken, die auf uns gekommen sind, so gegensätzlich beurteilt, daß man kaum glauben kann, es in beiden Fällen mit einer und derselben Person zu tun zu haben.

Der Römer Aulus Gellius, der Peregrinus, wie er selbst bekundet, während eines Studienaufenthaltes in Athen häufig in seiner außerhalb der Stadt gelegenen Hütte besucht hat, schildert ihn als einen „ernsten und charakterfesten Mann“, dem er viel nützliche Belehrung verdanke (NA 12, 11, 1 [T 39]).

Denselben Mann hat Lukian wenig später zum Gegenstand eines seiner boshaftesten Pamphlete, der Schrift *Περὶ τῆς Περεργίνου τελευτῆς* (De morte Peregrini), gemacht³⁰. Den Anstoß zu dieser Schrift gab die spektakuläre Selbstverbrennung, die Peregrinus bei den Olympischen Spielen des Jahres 165 n. Chr. vor den Augen der panhellenischen Öffentlichkeit, darunter auch denen Lukians, vollzogen hatte und über deren Motiv wir allenfalls Vermutungen anstellen können. Lukian nahm diesen Vorgang zum Anlaß, das gesamte Leben des Peregrinus, der ihm offenkundig zutiefst verhaßt war, als eine nicht abrießende Kette sich immer mehr steigernder und schließlich in der Selbstverbrennung gipfelnder Versuche darzustellen, durch Scharlatanerien und Schauspielereien vielfältigster Art bei den anderen Menschen erfolgreich den Eindruck zu erwecken, ein bewundernswürdiger Weiser und Asket zu sein. Besonders bemerkenswert sind die Kapitel, in denen Lukian berichtet, wie Peregrinus sich zu Beginn seiner Karriere in Palästina einer christlichen Gemeinde angeschlossen und es in ihr alsbald zu großer Wertschätzung und sogar zu so etwas wie einem Priesteramt gebracht habe: „Damals“ – so lesen wir – „erlernte er auch die merkwürdige Weisheit der Christen, nachdem er in Palästina mit ihren Priestern und Schriftgelehrten zusammengetroffen war. Und was soll ich sagen? In kurzer Zeit ließ er sie alle verglichen mit ihm als Kinder erscheinen, indem er ganz allein ihr Prophet, Anführer bei den Kulthandlungen, Versammlungsleiter und alles weitere war. Und von ihren Schriften interpretierte und erklärte er die einen, viele aber verfaßte er auch selbst, und so verehrten sie ihn wie ihren Gott und gebrauchten ihn als Gesetzgeber und machten ihn zu ihrem Schirmherrn, an zweiter Stelle jedenfalls nach jenem, den sie immer noch verehren, dem Menschen, der in Palästina gekreuzigt wurde, weil er diesen neuen Kult eingeführt hatte. Damals nun wurde Proteus deswegen sogar verhaftet und ins Gefängnis geworfen.

(29) Die Sokratiker. Deutsch in Auswahl von Wilh. Nestle, Jena 1923, 153–154.

(30) Zweisprachige Ausgabe dieser Schrift in: Die Hauptwerke des Lukian. Griech. und deutsch von Karl Mras, München 1954, ²1980, 470–505.

Gerade dadurch aber wuchs ihm für sein weiteres Leben ein nicht geringes Ansehen und jene Scharlatanerie und Geltungssucht zu, an denen er so hing. Als er nun in Gefangenschaft war, hielten die Christen dies für ein Unglück und setzten alle Hebel in Bewegung bei dem Versuch, ihn herauszuholen. Danach wurde, als dies nicht möglich war, seine ganze weitere Pflege nicht nur beiläufig, sondern mit Eifer wahrgenommen. Schon am frühen Morgen konnte man beim Gefängnis sogleich alte Mütterchen, einige Witwen und Waisenkinder warten sehen, und die Amtsträger der Christen schliefen sogar drinnen mit ihm zusammen, nachdem sie die Gefängniswärter bestochen hatten. Dann wurden vielerlei Speisen hineingeschafft und ihre heiligen Sprüche aufgesagt, und der treffliche Peregrinus – so hieß er damals noch – wurde von ihnen als neuer Sokrates bezeichnet.“ (Peregr. 11-12 [T 40])

Was Lukian hier berichtet, ist im Kern durchaus glaubwürdig; von den Spitzen und Bosheiten, mit denen er seine Darstellung durchsetzt, muß man natürlich absehen. Kontakte zwischen Kynismus und Christentum sind für die Folgezeit auch sonst mehrfach bezeugt. Was die Lebensform – nicht natürlich die eigentliche Lehre – anbetraf, gab es ja auch offenkundig Übereinstimmungen wie z. B. das Ideal der Armut und das Streben nach Bedürfnislosigkeit, das seelsorgerische Engagement und die asketischen Tendenzen, ferner die demonstrative Ablehnung der überkommenen religiösen Vorstellungen. Im Jahre 380 n. Chr. gelang es übrigens dem zum Christentum übergewechselten Kyniker Maximos aus Alexandria sogar, sich hinter dem Rücken des Bischofs von Konstantinopel, Gregors von Nazianz, seinerseits zum Bischof weihen zu lassen, was freilich zur Folge hatte, daß man ihn alsbald aus Konstantinopel verjagte. Wir wissen von diesen Vorgängen vor allem aus den Haßtiraden, mit denen Gregor seinen Widersacher hernach in seinen Gedichten verfolgte³¹ – wobei angemerkt sei, daß die Gewalt im Schimpfen, über die manche christlichen Prediger wie z. B. Gregor verfügten, eine weitere Gemeinsamkeit war, die sie mit den Kynikern verband, wie denn auch allerlei Elemente der kynischen Diatribe in der christlichen Predigt und im christlichen Schrifttum weiterlebten.

Mit der Erwähnung der Auseinandersetzung zwischen Gregor und dem christlichen Kyniker Maximos befinden wir uns am Ende des 4. Jhdts. n. Chr. Um die Mitte dieses Jahrhunderts hatte der **Kaiser Julian** den, wie sich zeigen sollte, vergeblichen Versuch unternommen, der seit Konstantin ständig zunehmenden Ausbreitung des Christentums Einhalt zu gebieten und den alten heidnischen Göttern zu neuem Leben und neuer Überzeugungskraft zu verhelfen. Zu erreichen hoffte er sein Ziel in erster Linie durch administrative Maßnahmen. Daneben aber war er bemüht, die alte Religion in seinen Reden philosophisch zu rechtfertigen und zu fundieren. In der Hauptsache bediente er sich zu diesem Zweck der philosophischen Lehren des Neuplatonismus. Daneben propagierte er aber auch noch einen idealisierend überhöhten Kynismus. Dies tat er, wie es scheint, vor allem aus zwei Gründen: zum einen, weil die Lehren und das Verhalten der meisten Kyniker seiner und der vorangegangenen Zeit mit einigen jener Ideale in offenkundigem Widerspruch standen, die er wiederbeleben zu können hoffte, und zum anderen, weil es zwischen bestimm-

(31) Gregor schildert diese Vorgänge in seiner in Gedichtform verfaßten Autobiographie (Εἰς τὸν εὐτροῦ θίον) in den Versen 750–1112 mit lebhaft nachklingender Erregung (zweisprachige Ausgabe: Gregor von Nazianz, *De vita sua*. Einl., Text, Übers., Komm. von Chr. Jungck, Heidelberg 1974).

ten Erscheinungsformen des Kynismus auf der einen Seite und dem von ihm bekämpften Christentum auf der anderen, wie erwähnt, sowohl inhaltliche als auch personelle Überschneidungen gab.

Von seiten des Kynismus, jedenfalls des Kynismus in der damals verbreiteten Form, drohte seinen Reformbestrebungen also eine doppelte Gefahr. Als einen von denen, die für diesen Zustand verantwortlich seien, zitiert Julian mehrfach den uns schon bekannten Kyniker Oinomaos. Dem, wie er glaubt, völlig verfehlten Bild des Kynikers, wie er es in dessen Schriften fand, stellt er das Bild des wahren Kynikers entgegen, das er in besonders reiner Form repräsentiert sieht in der Gestalt des Ahnherrn aller Kyniker, des Diogenes von Sinope, den er zu einem vom delphischen Apoll berufenen Heiligen emporstilisiert. In diesem Sinne sagt er in einer seiner Reden: „Der Hund soll nicht nach der Art des Oinomaos schamlos, unverschämt und ein Verächter zugleich aller göttlichen und menschlichen Dinge sein, sondern voller Ehrfurcht gegenüber dem Göttlichen, so wie es Diogenes war. Dieser gehorchte jedenfalls dem pythischen Gott und bereute es nicht, daß er ihm gehorcht hatte³². Wenn aber jemand darin, daß er es unterließ, die Tempel, Götterbilder und Altäre aufzusuchen und die üblichen Kulthandlungen zu vollziehen, ein Zeichen von Gottlosigkeit erblickt, dann irrt er. Besaß doch Diogenes nichts von dem dafür Erforderlichen, keinen Weihrauch, keine Trankspende und kein Geld, mit dem er dies hätte kaufen können. Wenn er nur die richtigen Vorstellungen von den Göttern hatte, dann war dies allein genug. Er verehrte sie nämlich mit seiner Seele selbst und brachte ihnen so, wie ich glaube, die kostbarste Gabe dar, die er besaß: daß er ihnen seine Seele durch seine Vorstellungen weihte.“ (or. 6, 199AB [T 41])

Wie bekannt, zog der Kaiser Justinian im Jahre 529 einen Schlußstrich unter die Geschichte der griechischen Philosophie, indem er verfügte, daß in Athen fortan keine philosophischen Vorträge mehr gehalten werden dürften, die altherwürdige Akademie zu schließen und ihr Vermögen einzuziehen sei. Bis nahe an diesen Zeitpunkt heran können wir die Geschichte des Kynismus verfolgen, wenn auch zum Schluß nur noch in schwachen Spuren. Der letzte Kyniker, von dem wir etwas wissen, war ein Syrer namens **Salustios**. Damaskios, der letzte Schulleiter der Akademie, und andere Mitglieder dieser Schule haben ihn gekannt und sich in ihren Schriften über ihn geäußert. Aus dem wenigen, was davon erhalten ist, ersehen wir, daß dieser Salustios ein Mann gewesen sein muß, der noch einmal viele der von Beginn an für den Kyniker typischen Eigenschaften in sich versammelte und daher wie alle seine prominenten Vorgänger gleichermaßen Bewunderung und Kritik auf sich zog. So lesen wir z. B. folgendes über ihn: „Er haßte von Natur aus alle Schlechtigkeit, schalt . . . auf die Masse, griff alle, die sich auf Irrwegen befanden, an und wies die Leute einzeln bei jeder Gelegenheit auf jede mögliche Weise zurecht und machte

(32) Julian bezieht sich hier darauf, daß Diogenes einem Strang der Überlieferung zufolge (vgl. Diog. Laert. 6,21) nach seiner Verbannung aus Sinope zunächst nach Delphi gekommen sein und dort den Orakelspruch erhalten haben soll, er solle „die Münze umprägen“ (vgl. S. 24 f.). In einer anderen Rede (or. 7,211B–212A) führt Julian aus, daß die an Diogenes ergangene Weisung, „die Münze umzuprägen“, im Prinzip nichts anderes meine als der berühmte delphische Spruch „Erkenne dich selbst“. Beide Sprüche wiesen die Menschen an, sich von den gängigen Meinungen ab- und der Wahrheit zuzuwenden. Eine deutsche Übersetzung der beiden Kynikerreden Julians (or. 6 und 7) findet man in: Kaiser Julians philosophische Werke, übers. u. erkl. von R. Asmus, Leipzig 1908 (Philos. Bibl. 116).

sich über sie lustig, wobei er bisweilen einen großen Ernst an den Tag legte, zumeist aber an seiner spaßigen und spottlustigen Wesensart sein Vergnügen hatte“ (Damaskios in der Suda s. v. Σαλούστιος, IV 316, 8–11 Adler [T 42]). Oder es wird berichtet, er habe „sich glühende Kohle auf seinen nackten Schenkel gelegt, sie angeblasen und sich geprüft, wie lange er dies standhaft ertragen könne“ (Simplikios, in Epict. Ench. p. 147 Schweighaeuser [T 43]). Und zusammenfassend heißt es einmal bei Damaskios: „Befremdlich war der Charakter des Salustios für alle Menschen, da er sich einerseits als Philosoph um übergroße Standhaftigkeit bemühte, andererseits aber mit seinen Scherzen in übertriebene Witzelei verfiel – beides, wie ich glaube, über das gebührende Maß hinaus (πέρα τοῦ μετρίου)“ (Suda s. v. Σαλούστιος, IV 315, 13–15 Adler [T 44]).

Πέρα τοῦ μετρίου, „über das gebührende Maß hinaus“: das ließe sich vom Verhalten und Auftreten aller Kyniker sagen; eine Tendenz zum Radikalen war dem Kynismus immanent. Nicht selten geschah es, daß diese Tendenz sich veräußerlichte, die Bindung an die Sache, um die es ging, verlor und damit in die Gefahr geriet, zur reinen Pose und zu Wichtigtuerei oder Schmarotzertum zu verkommen. Bei den seriöseren Vertretern ging es jedoch immer um ein durchaus ernst zu nehmendes Anliegen. Das heißt nicht, daß sich diese nicht auch darauf verstanden hätten, sich publikumswirksam in Szene zu setzen. Da es ihnen allen immer auch darauf ankam, ihre Vorstellungen in der Öffentlichkeit zu verbreiten, zu missionieren, waren sie geradezu darauf angewiesen, das Publikum wirksam auf sich aufmerksam zu machen. Doch war dies bei ihnen immer nur Mittel zum Zweck, nämlich zum Zweck, die anderen Menschen für die eigene Überzeugung zu gewinnen, daß es für einen jeden Menschen vor allem anderen darauf ankomme, sich mit allen ihm zur Verfügung stehenden Kräften aus der Fülle der scheinbar unabweisbaren Zwänge, und das heißt: aus der Fremdbestimmung zu lösen und zu einem Höchstmaß an Unabhängigkeit und Selbstbestimmung zu gelangen, ganz gleich, was die anderen Menschen dazu sagten. Nur wer dies Ziel erreiche, das war ihre feste Überzeugung, könne hoffen, glücklich zu werden.

Anhang: Einige Literaturhinweise allgemeinerer Art

1. Textsammlungen

Sämtliche die älteren Kyniker betreffenden Zeugnisse findet man jetzt gesammelt in: Socraticorum Reliquiae. Coll., disp., apparatus notisque instr. G. Giannantoni, 4 voll., Napoli-Roma 1983/85 (II 317–778 die Texte, III 177–523 Erläuterungen).

Diogenes Laertios kommt in seinem Werk „Leben und Meinungen der berühmten Philosophen“ auf die Kyniker von Antisthenes bis gegen Ende des 3. Jhdts. v. Chr. im 6. Buch zu sprechen, auf Bion von Borysthenes im 4. Buch, Kap. 46–57.

Textausgabe des Diogenes Laertios von H. S. Long, Oxford 1964, deutsche Übersetzung von O. Apelt, Leipzig 1921, 2. Aufl. Hamburg 1967 (mit Verbesserungen)

Deutsche Übersetzung zahlreicher Kynikertexte von Antisthenes bis Oinomaos in: Die Sokratiker. Deutsch in Auswahl mit Einl. von. Wilh. Nestle, Jena 1923, 79–162 (Nachdr. Aalen 1968)

Einzelausgaben und -übersetzungen sind in den Anmerkungen aufgeführt.

2. Zusammenfassende Darstellungen

D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, London 1937 (Nachdr. Hildesheim 1967)

W. Hochkeppel, *Mit zynischem Lächeln. Die Kyniker als Hippies der Antike*, in: ders., *War Epikure ein Epikureer?* München 1984, 99-114 (dtv 10360) (populär)

K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums* = Fr. Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 1. Band, 12. Aufl. Berlin 1926, 159-170. 432-435. 503-513. 659-662 (Nachdr. Basel 1953)

E. Schwartz, *Diogenes der Hund und Kraters der Kyniker*, in: ders., *Charakterköpfe aus der Antike*, 4. Aufl. Leipzig 1943, 116-135.

In der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft ist in der Reihe ‚Wege der Forschung‘ ein Band ‚Die Kyniker‘, herausgegeben von M. Billerbeck, angekündigt.

3. Rezeption

H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München 1979

P. Sloterdijk, *Zur Kritik der zynischen Vernunft*, 2 Bde., Frankfurt 1983 (Ed. Suhrkamp 1099)

Prof. Dr. Klaus Döring, Univ. Bamberg, Fak. Sprach- u. Literaturwiss., Postfach 1549, 8600 Bamberg