

Pythagoristen

Philosophenspott in der griechischen Komödie

Bernhard Zimmermann

I

In seiner zynisch-kritischen und scharfsinnigen Analyse der athenischen Demokratie beschreibt der anonyme Autor der in Xenophons Werken überlieferten Schrift *Über die Verfassung der Athener* (2.18) den Kreis der Personen, die meist unter namentlicher Nennung (ὀνομαστί κωμωδεῖν) in den Komödien des 5. Jahrhunderts einem oft beißenden Spott ausgesetzt werden. Während der Demos es nicht ertrage, wenn er *in toto* in Komödien verspottet und ihm Übles nachgesagt werde, um nicht selbst in üblen Ruf zu geraten, ermutige er im Falle von Privatpersonen dazu, sie dem Spott auszusetzen, da der Verspottete in der Regel nicht zum Demos und nicht zur großen Masse gehöre, sondern entweder reich (πλούσιος) oder von edler Herkunft (γενναῖος) oder einflussreich (δυνάμενος) sei. Von den Armen und Angehörigen des Demos würden dagegen nur recht wenige verspottet, und diese auch nur dann, wenn einer durch allzu große Geschäftigkeit und Betriebsamkeit auffalle und versuche, sich einen Vorteil zu verschaffen und mehr als der Demos zu haben (διὰ πολυπραγμοσύνην καὶ διὰ τὸ ζητεῖν πλεόν τι ἔχειν τοῦ δήμου). Daher ärgere sich der Demos nicht darüber, dass solche Personen verspottet würden.

Der kurze Abschnitt führt klar vor Augen, dass dem Komödienspott gleichsam eine sozialhygienische Funktion zukommt. Das hämische, ausgrenzende Lachen entlastet von den Zwängen, denen man sich im Alltag, vor allem in Kriegszeiten, ausgesetzt sieht. Militärische Vorgesetzte, Politiker und eben alle, die etwas Besseres sein wollen, werden von ihrem hohen Sockel gestoßen, und dies mit einer Wirkung, wie sie Sigmund Freud in seiner Abhandlung *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* (1905) beschreibt:

Die gewalttätige Feindseligkeit, vom Gesetz verboten, ist durch die Invektive in Worten abgelöst worden. /.../ Indem wir den Feind klein, niedrig, verächtlich, komisch machen, schaffen wir uns auf einem Umwege den Genuß seiner Überwindung, den uns der Dritte, der keine Mühe aufgewendet hat, durch sein Lachen bezeugt.¹

¹ Freud 1999, 112.

Diese Wirkung ist bedeutend größer, wenn statt einer anonymen Gruppe oder fiktiver Charaktere eine stadtbekannte Persönlichkeit an den Pranger gestellt wird, ohne dass die Bühnenperson vollständig in der realen Person aufgeht. Sie dient als Platzhalter für all die anderen, die derselben Gruppe zugerechnet werden, wobei Überschneidungen mit der realen Person mehr oder weniger groß sein können und gerade im Fall des Sokrates zu der *in extenso* und kontrovers diskutierten «sokratischen Frage» führte.² Ein *fundamentum in re* muss allerdings vorhanden sein, da sonst der Witz seine Wirkung verlöre. Sokrates als Chorlyriker auf die Bühne zu bringen wäre demnach ebenso undenkbar, wie Euripides als Arzt oder Mathematiker zu verspotten.

Die Bedeutung von δυνάμενος im pseudoxenophontischen Trikolon der *Komodumenoí* neben πλούσιος und γενναῖος scheint auf den ersten Blick eindeutig politisch zu sein: «einflussreich», «mächtig».³ Es ist zwar sicher richtig, dass politischer Einfluss (δύναμις) in Athen häufig mit adliger Abstammung (εὐγένεια) mit Reichtum (πλοῦτος) verbunden ist und die drei Begriffe als «class label»⁴ zu verstehen sind, aber trotzdem klingt in δυνάμενος auch die Grundbedeutung des Verbs mit: οἱ δυνάμενοι sind Menschen, die etwas können, die besondere Fähigkeiten haben und sich dadurch von der großen Masse absetzen. Häufig sind diese Kompetenzen (δυνάμεις) mit politischem Einfluss gepaart, wenn man z. B. an Sophokles denkt, der aus einem altadligen, vermögenden Haus stammte und neben seiner Dichtkunst in politischen und religiösen Ämtern tätig war.

Die verschiedenen, ineinander übergehenden Konnotationen von δύνασθαι kommen in Lysias' Rede Περὶ τοῦ ἀδυνάτου schön zum Ausdruck. Lysias spielt in seiner Verteidigung des nach Auffassung der Anklage zu Unrecht Sozialleistungen beziehenden ἀδυνάτου mit den verschiedenen Bedeutungen von δύνασθαι (*Or.* 24.4–6).⁵ Der Ankläger wirft ihm vor, er sei körperlich nicht eingeschränkt (τῷ σώματι δύνασθαι⁶ καὶ οὐκ εἶναι τῶν ἀδυνάτων); aufgrund seines Handwerks habe er auch ohne staatliche Unterstützung ein gutes Auskommen und könne es sich sogar leisten, mit mächtigen und einflussreichen Menschen zu verkehren (δύναμαι συνεῖναι δυναμένοις ἀνθρώποις ἀναλίσκειν). In Wirklichkeit aber – verteidigt sich der Beschuldigte – könne ihm sein Handwerk wenig Nutzen bringen (τέχνην δὲ κέκτημαι βραχέα δυναμένην ὠφελεῖν); er sei bis heute noch nicht einmal in der Lage, einen Gesellen anzustellen (τὸν διαδεξόμενον δ' αὐτὴν οὐπω δύναμαι κτήσασθαι).

² Vgl. die von Patzer 1987 zusammengestellten Beiträge. Außerdem Döring 1998a.

³ Vgl. Weber 2010, 57; 132.

⁴ Marr/Rhodes 2008, 134.

⁵ Vgl. Rauchenstein/Fuhr ¹⁰1897, 90.

⁶ Vgl. die ähnliche Junktur in Lys. *Or.* 24.48 ἀλλὰ πλουτῶν γὰρ καὶ δυνάμενος τοῖς χρήμασι καὶ βασιλεῦσιν ἐξενωμένος καὶ τυράννοις.

In besonderer Weise verdient sich das Epitheton *δυνάμενοι* die Gruppe aller, die Anspruch auf Weisheit (*σοφία*) erheben und sich dadurch von der Masse absetzen: die Gruppe der *σοφισταί*, der Intellektuellen,⁷ denen Aristophanes mit den *Wolken* des Jahres 423 und Eupolis mit den *Schmeichlern* (421 v. Chr.)⁸ eine ganze Komödie widmeten, gegen die aber fast in jeder der erhaltenen Komödien des Aristophanes tüchtig ausgeteilt wird.⁹ Aus den aristophanischen *Wolken* lässt sich *in nuce* das Verständnis von und die Kritik an Intellektuellen im ausgehenden 5. Jahrhundert ableiten. Mögen Intellektuelle auch ganz unterschiedliche *τέχναι* wie Dichtung, Medizin, Wahrsagerei oder Philosophie betreiben, eint sie, dass sie «Wortkünstler» sind, dass sie durch ihre Rhetorik den einfachen Menschen ein X für ein U vorzumachen in der Lage sind. Als Paradebeispiel führt Aristophanes – wohl als eine Anleihe aus Kratinos' *Allessehern* (*Panoptai*, fr. 167 PCG = 38 A 2 DK) – das auf den Pythagoreer Hippon¹⁰ zurückgehende Bild an, den Himmel in der Form eines Backofens sich vorzustellen (*Nu.* 94–97): «Dort (im Phrontisterion) hausen die Männer, die uns mit ihren Reden davon überzeugen wollen, dass der Himmel ein Backofen (*πνιγέυς*) sei und sich um uns herum wölbe, und wir seien darin die Kohlen.»¹¹ Derselben Theorie bedient sich in den *Vögeln* (999–1003) bei seinem Angebot, den Luftraum zu vermessen, der Mathematiker Meton und stößt mit seiner Theorie auf völliges Unverständnis beim Protagonisten Peisetairos.¹²

Wie die Wolken, ihre Schutzgottheiten, sind Intellektuelle abgehoben und haben jede Erdhaftung verloren.¹³ Sie sind ungreifbar und unangreifbar, und wie Wolken ständig ihre Gestalt und ihre Form ändern, wechseln die Intellektuellen ihre Meinungen, sooft es ihnen passt und nützt. Sie leben in geschlossenen Zirkeln, gleichsam in religiösen Gemeinschaften, in die man mit bestimmten Riten aufgenommen werden muss.¹⁴ Dadurch erhält das, was dort betrieben wird, einen zweideutigen Charakter, den Anstrich des Heimlichen und Unheimlichen, des Verbotenen und Gefährlichen, gleichzeitig auch den des Mysteriösen, des Interessanten, Exklusiven und Elitären. In den *Wolken* (331–334) gibt Aristophanes eine bitterböse, vor Wortungetümen strotzende Charakterisierung dieser intellektuellen Wolkenschützlinge:¹⁵

⁷ Vgl. Zimmermann 1993.

⁸ Napolitano 2012; Olson 2016, 27–118.

⁹ Überblick bei Weiher 1914; Imperio 1998.

¹⁰ Zu Hippon vgl. Zhmud 1997, 73.

¹¹ Vgl. Dover 1968, 106f.

¹² Vgl. Dunbar 1995, 555f.

¹³ Vgl. Newiger 1957, 50–74.

¹⁴ Ar. *Nu.* 314–318. Vgl. Kleinknecht 1937, 20–26; Horn 1970, 38–42.

¹⁵ In der klassischen deutschen Übersetzung von Ludwig Seeger (in Zimmermann 2019).

οὐ γὰρ μὰ Δί' οἶσθ' ὅτι ἡ πλείστους αὖται βόσκουσι σοφιστάς,
 Θουριομάντεις ἱατροτέχνας σφραγιδονυχαργοκομήτας
 κυκλίων τε χορῶν ἄσματοκάμπτας ἄνδρας μετεωροφένακας,
 οὐδὲν δρῶντας βόσκουσ' ἀργούς, ὅτι ταύτας μουσοποιοῦσιν.

Soso? Du weißt also nicht, dass sie die Sophisten, die vielen, ernähren,
 Quacksalber, Propheten echt thurischen Stamms, brillantringfingrige
 Stutzer,
 Dithyrambische Schnörkelverdrehler zu Hauf,
 sternschnuppenbeguckende Gaukler:
 Sie füttern sie alle, das müßige Volk, das ihnen zu Ehren lobsinget.

Bezeichnenderweise stammen die Intellektuellen aus besserer Gesellschaft, die sich über unnützes Zeug tiefe Gedanken machen (*Nu.* 101: *μεριμνοφροντισταὶ καλοὶ τε καγαθοί*).¹⁶ Sophistenschüler sind junge, reiche Nichtstuer und Schnösel mit wertvollen Ringen an den Fingern und mit langen Haaren als Zeichen ihrer Extravaganz.¹⁷ Es sind windige Wahrsager, die bei Gründungen von Kolonien oder Städten wie Thuriói ihre Orakel verkaufen wollen.¹⁸ Es sind Ärzte, die in sophistischer Manier auf den Marktplätzen ihre Kunst anpreisen wie der von Athenaios (6.289–290) beschriebene Menekrates aus Syrakus.¹⁹ Es sind moderne Chorlyriker wie Kinesias, die durch ihre Innovationen der Musik Gewalt antun.²⁰ Und es sind «Himmelsbeschauer», die, mit Meinungen jonglierend, allein durch ihre überzeugende Rede das Unglaubliche und Unsichtbare vor dem inneren Auge der Zuhörer erscheinen lassen (*Gorg. Hel.* 13). Mit einem Wort: Es sind *ἀλαζόνες*, Leute, die so tun, als ob sie Bescheid wüssten, als ob sie über Weisheit verfügten, in Wirklichkeit jedoch nur Aufschneider und raffinierte Betrüger sind.

Die Anregung, philosophische Tätigkeit, zumal wenn sie sich mit den Himmelserscheinungen (*τὰ μετέωρα*) beschäftigt, mit Luft- und Wolkenmetaphorik zu beschreiben, konnte Aristophanes von Diogenes von Apollonia empfangen, dessen *floruit* zwischen 430 und 420 angesetzt wird. Nach Aristoteles (*de An.* 405a21–25) bestehe, wie «Diogenes und einige andere lehren», die Seele aus dem allerleichtesten Element (*λεπτομερέστατον*), der Luft (*ἀήρ*), die die Ursache der menschlichen Erkenntnisfähigkeit sei. Theophrast (*De sensu* 39–44 = 64 A 19 DK) beschreibt im Detail die Erkenntnistheorie des Diogenes. Alle

¹⁶ Vgl. Dover 1968, 107.

¹⁷ Vgl. auch *Nu.* 14 mit Dover 1968, 94; *Eq.* 580. Vgl. auch Dover 1978, 79: «it may go ... with effeminacy and readiness to play the passive role.»

¹⁸ Vgl. Dover 1968, 144; vgl. auch *Av.* 959–991.

¹⁹ Vgl. Ribbeck 1882, 15–18.

²⁰ Vgl. vor allem Pherecr. fr. 155 mit einer Liste von Vergewaltigern der Musik; vgl. dazu den Kommentar von Napolitano in Franchini 2020, 239–294.

Sinneswahrnehmungen kommen durch eine Vermischung von äußerer und innerer Luft zustande. Denken (φρονεῖν) wird durch reine und trockene Luft verursacht, Feuchtigkeit (ικμάς)²¹ dagegen verhindere klare Gedanken, weshalb Menschen im Schlaf, bei Trunkenheit oder mit einem vollen Magen weniger klar dächten.²²

Der in einem Korb, vermutlich am Theaterkran hängende Sokrates,²³ stellt sich dem verdutzten Strepsiades mit den Worten vor: «Ich schreite durch die Luft und umkreise mit meinen Gedanken die Sonne» (225 ἀερωβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον). Auf Strepsiades' erstaunten Ausruf, warum in aller Welt er vom Korb aus, nicht von der Erde auf die Götter – für Strepsiades ist die Sonne natürlich ein Gott – schaue,²⁴ setzt Sokrates zu einer Diogenes von Apollonia geschuldeten Erklärung an (227–234). Gleiches gesellt sich zu Gleichem. Er wäre nicht in der Lage, richtig die Himmelserscheinungen zu erforschen, wenn seine Reflexionen, seine Ideen (νόημα)²⁵ und sein feinsinniges Denken (λεπτὴ φροντίς)²⁶ sich nicht in die Höhe erhoben und sich mit der verwandten Luft (κατάμειζας ἐς τὸν ὅμοιον ἀέρα) vermischt hätten. Denn wenn er von der Erde den Himmel betrachtete, würde die Erde gewaltsam die Feuchte des Gedankens (τὴν ικμάδα τῆς φροντίδος) herabziehen.

Aristophanes legt Sokrates ein Pastiche bizarrer philosophischer Konzepte in den Mund²⁷ und führt die Abgehobenheit dieser Ideen *ad oculos* vor, indem er den Philosophen schwebend seine Erörterungen vornehmen lässt.²⁸ In den *Wolken* können wir beobachten, wie sich aus der Grundbedeutung des Adjektivs λεπτός, «dünn», im Zusammenspiel mit seiner philosophischen Verwendung bei Diogenes eine Metapher herausbildet, um Texte (λόγοι) zu beschreiben. Die komischen Neologismen λεπτολογεῖν und λεπτολογία (*Nu.* 320; 1496; *Ra.* 876; Hermipp. fr. 21)²⁹ charakterisieren also Texte, die feinsinnig, die ein Produkt der

²¹ Ἰκμάς ist die Flüssigkeit, die den menschlichen, lebenden Körper von einem «Geist» unterscheidet; vgl. Dover 1968, 127.

²² Zur Lehre des Diogenes vgl. zusammenfassend Kirk/Raven/Schofield 1994, 473–492.

²³ Vgl. Newiger 1996, 98.

²⁴ Strepsiades wechselt von περιφρονεῖν zu ὑπερφρονεῖν; damit klingt natürlich an, dass Sokrates die Götter verachte oder missachte.

²⁵ Vgl. Willi 2003, 137.

²⁶ Willi 2003, 103–105.

²⁷ Vgl. Guidorizzi 1996, 222: «in questo paradossale *pastiche* di bizzarrie parafilesofiche, caricaturalmente poste in bocca a Socrate in un guazzabuglio scomposto di concetti ... da varie correnti mistico-filosofiche del tardo arcaismo (come gli orfici) nonché dai pitagorici».

²⁸ Zu dieser metaphorischen Dramatisierung vgl. Zimmermann 2017, 25–36.

²⁹ Vgl. Comentale 2017, 98.

«zarten Muse» (Μοῦσα λεπταλέη, Call. *Aet.* 1.24 Pfeiffer) sind.³⁰ Gleichzeitig klingt jedoch die Grundbedeutung «dünn» mit, da diese Texte aus der Feder der hungernden, bleichgesichtigen Stubengelehrten stammen.³¹

Luftmetaphorik, um intellektuelle Abgehobenheit bildlich werden zu lassen, verwendet Aristophanes immer wieder. Im *Frieden* (828–831) berichtet Trygaios, dass er auf seinem Himmelsritt auf dem Mistkäfer zwei oder drei Dithyrambendichterseelen getroffen habe, die sich «lenzluftdurchwogendsüßmelod'sche Floskeln» (Seeger) in den ätherischen Gefilden pflückten und dass Ion von Chios, der Dichter des Morgensterns, nun selbst als Stern dort oben glänze (835–837).³² In ähnlicher Weise sammelt – so sein Haussklave – der Tragiker Euripides draußen seine feinen Wörtchen, während der Dichter selbst im Haus, auf dem Sofa ausgestreckt, eine Tragödie schreibt (*Ach.* 397–400). Der wegen seiner musikalischen Innovationen berühmt-berüchtigte Dithyrambiker Kinesias begehrt in den *Vögeln* mit einem Potpourri aus seinen Kompositionen Einlass in Wolkenkuckucksheim (1372–1409) und erwartet, in den luftigen Gefilden Anregungen für seine in jeder Hinsicht wolkenähnlichen Dichtungen zu erhalten (1383–1390).³³ Ebenfalls in den *Vögeln* macht sich der Mathematiker und Astronom Meton anheischig, den Luftraum zu vermessen und darin ein Straßennetz anzulegen (992–1020). Der Intellektuellen-Spott folgt also, wie diese Beispiele deutlich machen, der gängigen komischen Praxis des ὀνομαστὶ κομωδεῖν. (Natur-)Philosophische Ideen und Theorien, die in den Augen des einfachen Theaterbesuchers bizarr anmuten, werden an einer bestimmten, bekannten Persönlichkeit fest gemacht. Der Spott muss jedoch nicht unbedingt *ad personam* erfolgen, sondern kann sich auch gegen eine ganze Gruppe, die mit dem allgemeinen Begriff der Intellektuellen (σοφισταί) beschrieben wird, richten, oder er kann durch die meist parodische Übernahme des Fachjargons oder verballhornter wissenschaftlicher Konzepte vonstattengehen, wobei medizinische Terminologie in besonderer Weise Anlass für Spott und Komik gibt.³⁴

II

Bekanntermaßen reagiert die Komödie meist unmittelbar auf alles, was politisch ist, wobei «politisch» im Sinne des griechischen Adjektivs πολιτικός zu verste-

³⁰ Vgl. Taillardat 1965, 294–296.

³¹ Vgl. Antiph. fr. 120.3f., wo die σοφισταί im Lykeion als λεπτοί, ἄστοι, σύκιννοι, «dünn und feingeistig, ausgehungert, wertlos wie das Holz des Feigenbaums», beschrieben werden. Vgl. LSJ s. v. σίκυνος «the wood of the fig was proverbially cheap and useless, hence 2. metaph. [...] worthless, good-for-nothing fellows».

³² Vgl. Olson 1998, 232f.

³³ Zimmermann ²2008, 117–120.

³⁴ Vgl. dazu Denniston 1927; Zimmermann 1992; Willi 2003, 60–67; 79–87.

hen ist: auf alles also, was die Polis und das Leben ihrer Bürger betrifft. In dieser Hinsicht ist Philosophie ebenfalls «politisch», zumal sie Erziehung, Bildung und den damit verbundenen Lebensstil und letztendlich auch die politischen Einstellungen der Bürger betrifft. Diesen engen Zusammenhang zwischen παιδεία und Politik besingt der Mysterchor in der Exodos der *Frösche* des Aristophanes. Aischylos solle zum Wohl der Bürger, seiner Verwandten und Freunde aufgrund seines Verstandes und seiner Vernunft aus der Unterwelt zurückkehren, während die moderne Tragödie à la Euripides, die durch Sokrates und die sophistische Rhetorik beeinflusst ist, als Verrat der größten Güter der tragischen Kunst, als bloßes Geschwätz und als Zeichen mangelnder Zurechnungsfähigkeit abgewertet wird (1482–1499). Wenn im letzten Viertel des 5. Jahrhunderts die im Blickpunkt der Öffentlichkeit stehenden Sokrates und die Sophisten sowie die unter sophistischen Einfluss stehenden Künste und Wissenschaften Spott und Kritik auf sich ziehen, sind es im 4. und 3. Jahrhundert Philosophen und Philosophenschulen der Zeit: Platon und seine Schüler,³⁵ die Stoiker³⁶ und Kyniker³⁷ sowie Epikur.³⁸ Aus der Mitte des 4. Jahrhunderts³⁹ gibt es eine Reihe von zum Teil längeren Fragmenten, die Einblick in die mit innerschulischen Konflikten verbundene Entwicklung der sich auf Pythagoras zurückführenden Philosophenschule gewähren. Die in der Magna Graecia, vor allem in Kroton, großen politischen Einfluss ausübenden Pythagoreer, die sich aufgrund ihrer aristokratisch-oligarchischen Einstellung den Unmut des Volkes auf sich gezogen hatten, wurden durch Anschläge zwischen 450 und 415 vertrieben.⁴⁰ In der Folge bildeten sich pythagoreische Zentren in Griechenland, vor allem in dem auf der nordöstlichen Peloponnes gelegenen Phleius.⁴¹ In der Magna Graecia sam-

³⁵ Komödienfragmente werden, ohne dass dies jedes Mal angegeben wird, durchgängig zitiert nach Kassel/Austin 1983–2001. Aristophon verfasste eine Komödie mit dem Titel *Platon* (fr. 8); Zusammenstellung der komischen Bezüge auf Platon und die Akademie bei Orth 2020, 72f. In Epier. fr. 10 wird Platons, Speusipps und Menedemos' Vortragstätigkeit naturwissenschaftlicher Art (13 περὶ φύσεως) in der Akademie in ihrer grotesken Wirkung auf die aufmerksam lauschenden jungen Männer beschrieben; vgl. Olson 2007, 239–242.

³⁶ Theognet. fr. 1; Philem. fr. 88; vgl. Olson 2007, 251.

³⁷ Eub. fr. 137; Men. fr. 114 und 193; Olson 2007, 248–251. Antiphanes schrieb eine Komödie mit dem Titel *Korykos*, «Rucksack», in dem die Kyniker ihre Habseligkeiten mit sich trugen (fr. 132–134; vgl. auch fr. 158), Diphilos eine Πήρα («Rucksack», fr. 65).

³⁸ Hegesipp.Com. fr. 2; Bato fr. 3; Olson 2007, 252–254.

³⁹ Zur Datierung zwischen 345–320 vgl. Arnott 1996, 580.

⁴⁰ Vgl. Burkert 1962, 181f.; Riedweg² 2002, 135f.

⁴¹ Phaidon berichtet im platonischen Dialog in Phleius dem Pythagoreer Echekrates vom Tod des Sokrates.

melten sich Pythagoreer in Tarent.⁴² Durch die räumliche Trennung kamen die inhaltlichen Divergenzen in der Schule zwischen den Mathematikern (μαθηματικοί), die einen wissenschaftlich fundierten Pythagoreismus betrieben, und den «Akusmatikern» (ἀκουσματικοί), die eine mündliche vermittelte, die Lebenshaltung in religiöser Weise bestimmende pythagoreische Lehre (ἀκούσματα, σύμβολα) vertraten,⁴³ deutlich zum Vorschein.⁴⁴

Der Lebensstil der Akusmatiker gewann im Verlauf des 4. Jahrhunderts Zulauf von Frauen und Männern, die ihr Leben in pythagoreischer Art und Weise führen wollten (πυθαγορίζειν)⁴⁵ und in der Komödie im Unterschied zu den ernsthaften pythagoreischen Philosophen, den Πυθαγόρειοι, als Pythagoristen (Πυθαγορίσται) erscheinen.⁴⁶ Der sektenähnliche Charakter dieser Zusammenkünfte, die Rolle, die Frauen in ihnen spielten, die Aufnahmearten, das Schweigegebot, die vielen Regeln, denen sich die Anhänger zu unterwerfen hatten,⁴⁷ dazu das provozierende, unkonventionelle Auftreten von Pythagoristen wie eines Diodoros von Aspendos, der durch seine ungepflegte Äußerung auffiel:⁴⁸ All das ist unheimlich und mysteriös und unverständlich, es provoziert den nicht Eingeweihten und fordert zur Auseinandersetzung heraus, die die Komödie mit den ihr seit dem letzten Viertel des 5. Jahrhunderts zur Verfügung stehenden Techniken aufnimmt.

Doch nicht nur die Komödie setzte sich mit den Pythagoristen auseinander. Im Dialog *Telauges* des Sokratikers Aischines von Sphettos (ca. 430–nach 375),⁴⁹ der im Titel schon auf die pythagoreische Lehre anspielt – nach der

⁴² Vgl. Riedweg 2001.

⁴³ Vgl. Iamb. *VP* 37: ἀκουσματικοὶ δ' οἱ μόνες τὰς κεφαλαιώδεις ὑποθήκας τῶν γραμμάτων ἄνευ ἀκριβεστέρως διηγήσεως ἀκηκοότες. Vgl. Kirk/Raven/Schofield 1994, 253–255.

⁴⁴ Burkert 1962, 187–202; Riedweg ²2002, 139–142.

⁴⁵ Das Verb ist ein Neologismus, gebildet nach Art anderer auf -ίζω endender Verben, in der Bedeutung «sich betragen wie»; vgl. Cratin.Jun. fr. 342.2: εὐριπιδαριστοφανίζων «handeln/sprechen wie eine Kombination aus Euripides und Aristophanes»; vgl. dazu Olson 2017, 337f. Vgl. neben den in Anm. 35–38 angeführten Komödientiteln Antiph. fr. 133.1; 225.8 (οἱ δοκοῦντες πυθαγορίζειν); vgl. dazu Olson 2021, 139. Das Verb erscheint auch außerhalb der Komödie bei Archestratos fr. 154.20 SH in einer Polemik gegen Menschen, die den Verzehr menschenfleischfressender Fische wie des Hais verabscheuen: Wer solchen Unsinn verzapfe, solle sich mit Gemüse begnügen und sich dem weisen Diodor (von Aspendos) anschließen und mit ihm ein pythagorisierendes Leben führen. Bei Mnesim. fr. 1.2 findet sich das Adverb Πυθαγορίστί.

⁴⁶ Burkert 1962, 187; Riedweg ²2002, 141f.

⁴⁷ Vgl. dazu Riedweg ²2002, 129–136.

⁴⁸ Vgl. Ath. 4.163e: [...] κομῶν καὶ ῥυπῶν καὶ ἀνυποδητῶν. Zu Diodor vgl. Riedweg 1997.

⁴⁹ Vgl. Döring 1998b.

Pythagoras-Legende hieß so ein Sohn des Philosophen⁵⁰ –, findet die Auseinandersetzung vom sokratischen Standpunkt aus statt, indem die wahre, von Sokrates verkörperte Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια, καρτερία) der vorgestellten eines Pythagoristen entgegengestellt wird und das sokratische Ideal gegen die Usurpation durch die Pythagoristen verteidigt wird.⁵¹ Nur wenige Fragmente und Testimonien sind erhalten,⁵² die jedoch das Thema der provokanten Bedürfnislosigkeit der Pythagoristen erkennen lassen. Besonders interessant ist eine Passage bei Athenaios (5.220a–b = fr. 84 SSR), in der mit Hinweis auf den Dialog des Aischines aufgezeigt werden soll, dass Philosophen keineswegs zurückhaltender in Verleumdungen und verbalen Beleidigungen als Komödiendichter seien. So habe der Sokratiker Aischines Kritobulos, den Sohn des Kriton, wegen seiner mangelnden Bildung und seines ungepflegten Äußern verspottet und den Telauges dafür, dass er für einen halben Obolos täglich von einem Walker ein Himation geliehen habe, da er als Gewand nur ein Schaffell besessen habe,⁵³ und die Sandalen habe er mit morschen Bändern gebunden.⁵⁴ Das letzte Kolon καὶ τέλεσαντα τὸν ῥήτορα ist textkritisch umstritten,⁵⁵ scheint aber auf die rhetorischen Fähigkeiten des Telauges anzuspielen, der nicht nur durch sein Aussehen und Auftreten, sondern auch durch seine Redegabe Proselyten⁵⁶ zu machen versuchte und wohl auch dadurch, dass er sich den sprechenden Künstlernamen Telauges,⁵⁷ den «Weithin Strahlenden», zulegte und sich damit

⁵⁰ Burkert 1962, 180.

⁵¹ Vgl. dazu Dittmar 1912, 213–244.

⁵² Bei Giannantoni 1990, 622–624.

⁵³ Ein κώδιον diente als Unterlage auf der Kline, war dementsprechend schmutzig und nicht als Kleidungsstück gedacht; vgl. Ar. *Eq.* 400; *Ra.* 1478; *Pl.* 166; Dittmar 1912, 218.

⁵⁴ Πεφύκασι δ' οἱ πλείστοι τῶν φιλοσόφων τῶν κωμικῶν κακῆγοροι μᾶλλον εἶναι, εἴ γε καὶ Αἰσχίνης ὁ Σωκρατικὸς ἐν μὲν τῷ Τηλαύγει Κριτόβουλον τὸν Κρίτωνος ἐπ' ἀμαθείᾳ καὶ ῥυπαρότητι βίου κωμωδεῖ, τὸν δὲ Τηλαύγην αὐτὸν ἱματίου μὲν φορήσεως καθ' ἡμέραν ἡμιωβέλιον κναφεῖ τελούντα μισθόν, κωδίῳ δὲ ἐξωσμένον καὶ τὰ ὑποδήματα σπαρτίοις ἐνημμένον σαπροῖς καὶ τέλεσαντα τὸν ῥήτορα οὐ μετρίως διαγελᾷ.

⁵⁵ Olson in der Loeb-Ausgabe setzt *cruces*, Kaibel in der Teubneriana vermerkt: *<latet adiectivum superlativum in -τατον (velut εὐτελέστατον ὄντα ῥήτορα), nam certum est etiam haec ad Telaugen spectare, quem oratorem fuisse ex hoc ipso loco discimus.>* Pohlenz konjiziert καὶ περ τελειότατον «ὄντα» ῥήτορα; vgl. Dittmar 1912, 230f.

⁵⁶ Dicaearch. fr. 33 Wehrli berichtet von der «psychagogischen» Redegabe des Pythagoras und seinem einnehmenden Auftreten.

⁵⁷ Hirzel 1895, 135f., hält es mit Hinweis auf Parmenides' Auftreten im gleichnamigen platonischen Dialog nicht für unmöglich, dass entgegen der historischen Wahrscheinlichkeit Telauges im Dialog des Aischines der Sohn des Pythagoras gewesen sei.

in seinen Auftritten in gut sophistischem Stil der Epideixis als einzigen wahren Erben pythagoreischer Lehre verkaufen wollte.

Die Komödiendichter des 4. Jahrhunderts scheinen die Auseinandersetzung mit den Pythagoristen nicht auf dem Weg des «persönlichen Spotts» aufgenommen zu haben, indem auffallende Vertreter wie Diodor von Aspendos als Platzhalter der gesamten Richtung den Kopf hinhalten mussten, sondern – jedenfalls nach den Fragmenten und Titeln zu schließen –, indem die Pythagoristen insgesamt ins Visier des komischen Spotts genommen wurden. Dies legt den Schluss nahe, dass im öffentlichen Bewusstsein, das die Komödie widerzuspiegeln pflegt, in der Mitte des 4. Jahrhunderts die pythagoreische Lebensführung als ein Massenphänomen angesehen wurde. Kratinos der Jüngere (Πυθαγορίζουσα),⁵⁸ Alexis (Πυθαγορίζουσα)⁵⁹ und Aristophon (Πυθαγοριστής)⁶⁰ verfassten Komödien, die schon im Titel auf diese Lebenshaltung verweisen. Doch auch in anderen Stücken fehlt es nicht an Hinweisen auf die pythagorisierende Lebensführung (Antiph. fr. 133; 225.8; Mnesim. fr. 1⁶¹). Tarent als Zentrum des Pythagoreismus in Süditalien spielt in Alexis' und Kratinos des Jüngeren *Ταραντίνοι* (*Leuten aus Tarent*) eine Rolle, wobei der pluralische Titel auf den Chor der Komödien verweisen könnte.⁶²

Erwartungsgemäß wird in diesen Komödien das typisch «Pythagoristische» der Lebensführung komisch verzerrt auf die Bühne gebracht. All das, was der einfache Zuschauer im Theater damit verbindet, wird in Variationen durchgespielt, insbesondere das Äußere, das, was man sieht: die schäbige Kleidung, insbesondere der Armeleutemantel (τριβών: Aristopho fr. 9.3; 12.3),⁶³ den auch Sokrates zu tragen pflegte (Pl. *Smp.* 219b). In der Nachfolge des Sokrates gehen sie barfuß (ἀνυπόδητος: Aristopho fr. 10.8; Theoc. fr. 14.6).⁶⁴ Sie sind – wiederum wie Sokrates⁶⁵ – ungewaschen (Aristopho fr. 12.9; Alex. fr. 201.6) und

⁵⁸ Zu Kratinos dem Jüngeren vgl. den Kommentar von Mastellari 2020a, 89–103.

⁵⁹ Zu Alexis vgl. Arnott 1996, 579–586; 624–647; Stama 2016, 374–378; 409–418.

⁶⁰ Vgl. Orth 2020, 79–128.

⁶¹ Vgl. Mastellari 2020a, 344–349.

⁶² Mastellari 2020a, 93–103; Arnott 1996, 624–647.

⁶³ Vgl. Eup. fr. 208.3 und 298.6; Ar. *Ach.* 184 (Mantel der Köhler), *V.* 1131f. (des alten Philokleon); vgl. Olson 2002, 129 mit weiteren Belegen; zu den Kleidungsstücken in der Komödie vgl. Stone 1984, 155–197; Compton-Engle 2015, 60–67.

⁶⁴ Vgl. Pl. *Phdr.* 229a3: [...] ἀνυπόδητος ὢν. Σὺ μὲν γὰρ αἰεί. Vgl. auch *Smp.* 174a4; 220b6. Der «kleingewachsene Aristodemos aus Kydathen» geht in der *imitatio Socratis* barfuß (*Smp.* 173b1f.); vgl. auch Ar. *Nu.* 103 (τοὺς ἀνυπόδητους λέγεις).

⁶⁵ Vgl. Ar. *Nu.* 836f., *Av.* 1554 (ἄλουντος); in den *Vögeln* werden in diesem Zusammenhang Sokrates' psychagogischen Fähigkeiten betont (Dunbar 1995, 711f.); σωκρατεῖν oder σωκρατᾶν, «sich wie Sokrates benehmen» oder «an Sokratitis leiden» (*Av.* 1282; dazu Dunbar 1995, 636) wird im Zusammenhang mit Lakomanie aufgezählt

schmutzig (ρύπος, ῥυπαῖν: Aristopho fr. 9.2; 12.6; Alex. fr. 201.5). Sie blicken mürrisch und finster in die Welt (στυγνός, στυγνότης: Alex. fr. 201.6)⁶⁶ und sind bleich, wie es sich für Philosophen gehört (ὥχρᾶν, ὥχρος: Ar. Nu. 103; Theoc. fr. 14.6).

All dies sind Klischees, wie sie seit den aristophanischen *Wolken* zur Grundausstattung des Philosophenspotts gehören.⁶⁷ Diese werden durch eine Reihe anderer Topoi ergänzt, so dass die Zuordnung zum Pythagoreismus unschwer geleistet werden kann. In erster Linie ist es das refrainartig wiederholte Gebot, «nichts Beseeltes zu essen» (ἐμψυχον οὐδέν: Antiph. fr. 133.2f.; Alex. fr. 27.2–4; 223.3f.; Mnesim. fr. 1.2). Immer wieder wird die karge, vegetarische Nahrung der Pythagoristen betont (Antiph. fr. 133; 225.2.7; Aristopho fr. 10; 12.8; Alex. fr. 201), ihre Abstinenz von Weingenuss (Aristopho fr. 10.3; 12.8; Alex. fr. 223).⁶⁸ Diese asketische Haltung führt zu einer großen Bedürfnislosigkeit und zu wahrer Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια): Ein wahrer Pythagorist ist in der Lage, «karge Kost, Schmutz, Kälte, Schweigen, ein freudloses Leben und ungewaschen zu sein zu ertragen» (Alex. fr. 201.5f. ἔδει θ' ὑπομεῖναι μικροσιτίαν, ῥύπον, / ῥίγος, σιωπῇν, στυγνότητ', ἄλουσίαν).⁶⁹ Mit einem Wort: Sie führen ein erbärmliches Leben und sind zu bedauern (ἄθλιοι: Antiph. fr. 158.1; 225.5). Eine solche Lebensführung steht ganz im Gegensatz zu Sokrates' Bedürfnislosigkeit und Selbstbeherrschung, wie sie Alkibiades im platonischen *Symposion* preist (219d2–221c1). Denn Sokrates übertraf alle nicht nur im Ertragen von Mühen jeder Art, sondern auch im Genuss von Wein. Wenn er, auch wenn er dies gar nicht wollte, in Gesellschaft zu trinken genötigt wurde, hat ihn nie jemand betrunken gesehen!

Zu den Techniken der Komödie gehört es, diese Lebenshaltung komisch-kritisch zu hinterfragen und dem Spott preiszugeben. Die Lebensführung der Pythagoristen führt zu Unterernährung und ist auch für ihre bleiche Hautfarbe verantwortlich.⁷⁰ Die karge Kost nehmen sie nicht aus Überzeugung zu sich, sondern weil sie sich nichts Besseres leisten können. Sobald man sie an einen gut gedeckten Tisch setzt, lassen sie es sich gut gehen (Aristopho fr. 9). Das

und zeigt sich darin, dass derartige Leute langhaarig, hungrig und schmutzig sind; Wöhrle 1990, 108.

⁶⁶ Zu στυγνός, im Gegensatz zu einem heiteren Blick (φαιδρός) vgl. A. A. 639; E. Alc. 777; Hipp. 172.

⁶⁷ Vgl. dazu auch Stavru 2021, 139–176. Stavru weist nach, dass die komischen Sokrates-Topoi durchaus Berührungen mit dem Pythagoreismus aufweisen und durch diesen angeregt sein können.

⁶⁸ Vgl. Wöhrle 1990, 37–49.

⁶⁹ Vgl. Wöhrle 1990, 108.

⁷⁰ Vgl. Alex. fr. 167: Armut und Nahrungsmangel führen zu einer bleichen Haut: χρῶμα δ' ἄσιτων ἡμῶν ὄντων / γίγνεται ὥχρόν. Vgl. auch Ar. Pl. 422.

strenge Gebot, nichts Lebendes zu verspeisen, wird mit sophistischer Argumentation damit ausgehebelt, dass man Fische, einen fetten Lammbraten oder – als Aprosdoketon – gar Hunde⁷¹ nicht lebend isst (Alex. fr. 27.4–6; 223.4–6). Diese komischen Auflösungen ernster Lehre werden noch deutlicher dadurch gemacht, dass sie mit «persönlichem Spott» (ὀνομαστὶ κωμῳδεῖν) gewürzt sind, gegen Personen, die offensichtlich gar nichts mit dem Pythagoreismus zu tun hatten (Aristopho fr. 10.2; Alex. fr. 223.4.14–16).⁷² Ein interessanter Fall ist ein gewisser Pauson in Heniochos' *Trochilos* (fr. 4), ein Intellektueller (σοφιστής), der pythagoreisch angehauchte diätetische Gespräche führt. Wir kennen einen Pauson aus mehreren aristophanischen Komödien, als einen schlechten Menschen (*Ach.* 854), als einen aus religiösen Gründen fastenden Hungerleider (*Th.* 949), als armen Schlucker (*Pl.* 602); bei Eupolis (fr. 99.5–10) erscheint er als hungernder Parasit. Der Pauson in der Komödie des Heniochos, die aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts stammt, also aus der Zeit, aus der die anderen Pythagoristen-Komödien zur Aufführung kamen, kann ein völlig anderer Pauson als der aristophanische sein.⁷³ Denn wenn es der aristophanische Pauson wäre, müsste er mindestens 80 Jahre oder älter sein. Es könnte aber auch wie bei den anderen in Pythagoristen-Komödien Verspotteten eine sonst unbekannte Person aus dieser Zeit sein. Es gibt jedoch noch eine dritte Möglichkeit. Wie das für uns in den aristophanischen *Wolken* greifbare Intellektuellen-Bild die Tradition des 4. Jahrhunderts prägte, könnten auch stereotype *dramatis personae* wie der philosophierende Hungerleider die Tradition beeinflussen. Aus einem historischen Pauson des 5. Jahrhunderts, dessen hervorstechendes Charakteristikum seine Armut und sein Parasitentum war, könnte ein «stock character», eine literarische Figur geworden sein, hinter der keine, wie auch immer geartete historische Person mehr gesehen werden kann.

Doch neben diesen satirischen Darstellungen der befremdlichen Lebensführung gibt es auch Hinweise auf Inhalte der Lehre. Die Pythagoristen ertragen all diesen Mangel und Schmutz, all die Entbehrungen aufgrund ihrer Erwartung eines besseren Lebens im Jenseits. So berichtet im *Pythagoristes* des Aristophon (fr. 12) eine Person von einem Gang in die Unterwelt, wo sie viele Seelen der Verstorbenen gesehen habe, unter denen die Pythagoristen herausragten.⁷⁴ Mit ihnen habe Pluton aufgrund ihrer Frömmigkeit zu Tische gesessen und gespeist. Ein umgänglicher Gott müsse Pluton sein, antwortet der Gesprächspartner, da er mit derartigen Schmutzfinken zusammen sei. Dies sei der Lohn für das asketi-

⁷¹ Dies ist natürlich wieder als Hieb auf die Erbärmlichkeit der Pythagoristen zu verstehen, da Hundefleisch als unverzehrbar galt; vgl. Ar. *Eq.* 1397–1401; dazu Zimmermann 2019, 16f.

⁷² Vgl. die Diskussion bei Orth 2020, 97f.; Arnott 1996, 639f.

⁷³ Vgl. die Diskussion bei Mastellari 2020a, 230–233.

⁷⁴ Vgl. Riedweg 2021.

sche Leben der Pythagoristen, Wasser zu trinken, nur Gemüse zu essen, Läuse zu haben, den rauen τρίβων zu tragen und sich nicht zu waschen – ein Leben, das keiner der jungen Männer von heute freiwillig ertragen würde, kontert der Augenzeuge.⁷⁵

In Mnesim. fr. 1 wird das Verbot, nichts Beseeltes zu essen, mit dem Opfer für Apollon Loxias auf pythagorische Weise (Πυθαγοριστί) in Verbindung gebracht. Die Apollon-Verehrung, die mit dem Auftreten des Pythagoras in der Magna Graecia zusammenhängt, gehört demnach auch in der Mitte des 4. Jahrhunderts zum Selbstverständnis der Pythagoristen.⁷⁶

In den *Tarantinoi* (fr. 222) bezeichnet ein Sprecher in pessimistischem Tonfall das Leben der Menschen als Wanderung (ἀποδημία) zu einem Fest (πανήγυρις). Er nimmt damit eine bekannte Metapher pythagoreischer Lehre auf⁷⁷ und führt die pythagoristisch klingende Argumentation zu einer unerwarteten Auflösung: Da dies so sei und wir nur kurze Zeit am Lichte weilten, gelte es, möglichst viel Spaß kulinarischer und erotischer Art zu haben.⁷⁸

Jede philosophische Lehre bedarf der Vermittlung durch überzeugende Rede, insbesondere wenn es darum geht, Anhänger zu gewinnen. Dies kommt in einem Fragment aus den *Tarantinoi* des Kratinos des Jüngeren (fr. 7) deutlich zum Ausdruck.⁷⁹

ἔθος ἐστὶν αὐτοῖς, ἄν τιν' ἰδιώτην ποθὲν
λάβωσιν εἰσελθόντα, διαπειρωμένοις
τῆς τῶν λόγων ῥώμης ταραττεῖν καὶ κυκᾶν
τοῖς ἀντιθέτοις, τοῖς πέρασι, τοῖς παρισώμασιν,
τοῖς ἀποπλάνοις, τοῖς μεγέθεσιν νοβυστικῶς.

Immer wenn sie irgendeinen Unerfahrenen von irgendwoher
Herankommen sehen und ihn sich greifen, pflegen sie ihn sich
vorzunehmen
Und ihre Redegewalt an ihm zu erproben und völlig durcheinander-
zubringen
Durch Antithesen, Schussfolgerungen, durch Parisosen,
Durch Abschweifungen, durch Bombast, der den Verstand erschlägt.

⁷⁵ Zum umstrittenen Zusammenhang der Verse vgl. Orth 2020, 121f.

⁷⁶ Vgl. Burkert 1962, 180.

⁷⁷ Vgl. D.L. 8.8; Riedweg ²2002, 120–128. Zur Vorstellung vgl. auch Men. fr. 871.1–3: πανήγυριν νόμισόν τιν' εἶναι τὸν χρόνον / ὃν φημι τοῦτον, τὴν ἐπιδημίαν ἄνω, / ὄχλος, ἀγορά, κλέπται, κυβεῖται, διατριβαί.

⁷⁸ Vgl. Arnott 1996, 627f.; Stama 2016, 410–412.

⁷⁹ Vgl. Mastellari 2020a, 96–103; Mastellari 2020b.

Die Pythagoristen sind gewiefte, sophistisch geschulte Redner, die ihre Opfer durch ihre Wortgewalt in Grund und Boden zu reden imstand sind. Die Junktur *ταράττειν καὶ κυκᾶν*, «verwirren und durcheinanderbringen», verweist auf die Rhetorikkritik des Aristophanes, wie er sie vor allem in den *Rittern* äußert, in denen *ταράττειν καὶ κυκᾶν* die Tätigkeit der Demagogen beschreiben.⁸⁰ Rhetorik ist ein Kampfmittel der Proselytengewinnung; sie ist ganz im Sinne gorgianischer Rhetorik (*Hel.* 8: *λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν*) Gewaltanwendung den Seelen derer gegenüber, die ihr ausgesetzt sind.

Aristophanes als Quelle ist auch in Alexis' *Tarantinoi* (fr. 223.7–9) unübersehbar.

- οἱ πυθαγορίζοντες γάρ, ὥς ἀκούομεν,
οὔτ' ὄψον ἐσθίουσιν οὔτ' ἄλλ' οὐδὲ ἐν
ἔμψυχον, οἶνόν τ' οὐχὶ πίνουσιν μόνοι.
B. Ἐπιχαρίδης μέντοι κύνας κατεσθίει,
(5) τῶν Πυθαγορείων εἷς. A. Ἀποκτείνας γέ που·
οὐκ ἔτι γάρ ἐστ' ἔμψυχον

- πυθαγορισμοὶ καὶ λόγοι
λεπτοὶ διεσμειλεμέναι τε φροντίδες
τρέφουσ' ἐκείνους, τὰ δὲ καθ' ἡμέραν τάδε·
(10) ἄρτος καθαρὸς εἷς ἑκατέρῳ, ποτήριον
ὔδατος· τοσαῦτα ταῦτα. B. Δεσμωτηρίου
λέγεις δίαιταν. Πάντες οὕτως οἱ σοφοὶ
διάγουσι καὶ τοιαῦτα κακοπαθοῦσιν; A. Οὐ·
τροφῶσιν οὗτοι πρὸς ἐτέρους. Ἄρ' οἶσθ' ὅτι
(15) Μελανιπίδης ἐταῖρός ἐστι καὶ Φάων
καὶ Φυρόμαχος καὶ Φᾶνος, οἳ δι' ἡμέρας
δειπνοῦσι πέμπτῃς ἀλφίτων κοτύλῃν μίαν;

Die Pythagorasanhänger essen, wie wir hören
weder Fisch noch sonst irgendetwas Lebendes, nicht eines,
und trinken als einzige keinen Wein.

(B) Epicharides isst jedoch Hunde,
und er ist einer der Pythagoreer. (A) Ja, aber wohl erst nachdem er einen
getötet hat.
Denn dann ist er nicht mehr am Leben.

⁸⁰ Vgl. Newiger 1957, 27–30.

Pythagorismen und feine
 Worte und ziselierte Gedanken
 Nähren jene, ihre tägliche Nahrung aber ist:
 Ein Stück Weißbrot für jeden, ein Becher
 Wasser. (B) Du sprichst von einer Nahrung wie im
 Gefängnis. Leben all diese Weisen auf diese Weise
 In diesem üblen Zustand? (A) Keineswegs!
 Sie leben geradezu in Luxus im Vergleich zu anderen. Weißt du nicht,
 dass auch Melanippides zu ihnen gehört und Phaon
 und Phromachos und Phanos, die für vier Tage
 mit einem Becher Mehl⁸¹ auskommen müssen.

Dem asketischen Lebenswandel und der kargen Kost der Pythagoristen wird ihre geistige Nahrung entgegengestellt. In typisch komischer Manier wird die Lehre im Bomolochos-Stil, angereichert mit persönlichem Spott auf Personen, deren Identität nicht geklärt ist, die aber vermutlich als verarmte Parasiten angesehen werden können,⁸² *ad absurdum* geführt. Ihr Lebenselixier ziehen sie nicht aus dem Genuss von Nahrung und Wein, sondern aus der metaphernreichen, mystischen Sprache der Symbola, die Porphyrios in seiner Pythagoras-Vita aus Aristoteles (fr. 196 Rose) und Aelian in der *Varia Historia* (4.17) zusammenstellt (45 C 2 DK) und die Alexis mit «Pythagorismen» umschreibt.⁸³ Es sind dies Umbenennungen der Phänomene, die dem Jünger Auskunft auf die Frage nach dem Wesen einer Sache gibt (τί ἔστιν).⁸⁴ So sei das Meer eine Träne, der Norden (der große Wagen) Rheas Hände, die Pleiade Lyra der Musen, die Planeten Hunde der Persephone, der Klang, der entsteht, wenn man gegen Erz schlage, sei die Stimme eines darin gefangenen Dämons.⁸⁵ Und es sind dies Definitionen des Besten, des Schönsten, des Heiligsten, dessen, was am meistens zu erstreben ist (τί μάλιστα) – Definitionen, die dem Uneingeweihten ebenso seltsam vorkommen mögen wie z. B. das Heiligste sei das Blatt der Malve (Ael. *VH* 4.17; 45 C 2 DK).⁸⁶ Diese Pythagorismen sind höchst anspruchsvoll, feinsinnig (λεπτός), eine Metapher, die seit Euripides und seit Aristophanes zur Beschreibung feinsinniger Gedanken und einer höchst artifiziellen Sprache verwendet wird.⁸⁷

⁸¹ Vgl. zu den Details die Kommentare von Arnott 1996, 635–641; Olson 2007, 244f.; Stama 2016, 412–414.

⁸² Olson 2007, 245.

⁸³ «Pythagorean/-orist quiddities of expression», Arnott 1996, 637.

⁸⁴ Vgl. Burkert 1962, 152 zu den τί ἔστιν-Sprüchen.

⁸⁵ Burkert 1962, 154f.

⁸⁶ Burkert 1962, 156.

⁸⁷ E. *Med.* 529; *Hipp.* 923; Ar. *Ach.* 445; *Nu.* 153; 229f.; 359; 740f.; 1404; *Ra.* 956; 1108; 1111; Antiph. fr. 120; Amphis fr. 33.5; vgl. Denniston 1927, 119; Dover 1968, 114; Papachrysostomou 2016, 217f.

Sie sind geistige Feinarbeit, fein ziseliert.⁸⁸ Die Regeln der Lebensführung sind in einer oft verrätselnden Sprache gehalten. Die Vielzahl der zum Teil abstrus anmutenden Vorschriften lud dazu ein, ins Lächerliche gezogen zu werden.⁸⁹

Hinter dem Bild der die Pythagoristen nährenden feinen Gedanken und Reden stehen zweifelsohne die Wolkengöttinnen des Aristophanes, die all den Intellektuellen Nahrung geben und ihnen ihre luftigen Gedanken einflößen (*Nu.* 331 οὐ γὰρ μὰ Δι' οἷσθ' ὅτι πλείστους αὔται βόσκουσι σοφιστάς, 334 οὐδὲν δρῶντας βόσκουσ' ἀργούς, ὅτι ταύτας μουσοποιοῦσιν). Interessant ist, dass Alexis das Verb variiert: βόσκειν bei Aristophanes betont den materiellen Aspekt des Nährens (z. B. *Hom. Od.* 11.365 βόσκει γαῖα ἀνθρώπους). Es gehört zu den Pflichten eines Hirten, Hausherrn oder auch Ehemannes, die von ihm abhängigen Tiere oder Personen zu «nähren». In τρέφειν dagegen klingt Fürsorge mit (*Hom. Od.* 5.135; *S. Aj.* 1229). Das «Aufziehen» eines Menschen verschmilzt häufig mit seiner Erziehung, die als geistige Nahrung angesehen wird (*Pl. R.* VII, 534d3–4 τῷ λόγῳ τρέφειν καὶ παιδεῦσαι; *D.* 59.18 θρέψαι καὶ παιδεῦσαι). Der *Κρείττων Λόγος* in den aristophanischen *Wolken* behauptet, dass die alte, traditionelle Erziehung die Marathonkämpfer hervorgebracht und aufgezogen habe (986 ἄνδρας Μαραθωνομάχας ἡμὴ παίδευσις ἔθρεψεν). Und zu den *Topoi* der Epitaphien gehört es, die τροφή und παίδευσις zu preisen, die derartige Helden wie die im Krieg für die Heimat gefallenen Bürger hervorbrachte (*Pl. Mx.* 237a8–9).⁹⁰ Den Pythagoristen sind demnach die Symbola geistige Nahrung, die ihnen Heimat geben, die sie umsorgen, die ihnen das Gefühl der Zusammengehörigkeit in einer Gruppe, einer Hetairie (vgl. *V.* 15 ἐταῖρος), gewähren.

III

Die Untersuchung der Pythagoristen-Fragmente der Mittleren Komödie im Rahmen der Gattungstradition zeigt, in welchem Maße die aristophanischen *Wolken* und das dort entwickelte Sokrates-Bild stilbildend für den Philosophenspott waren.⁹¹ Das mag einerseits damit zusammenhängen, dass die zweite, erhaltene Fassung der Komödie nie zur Aufführung gelangte, sondern als Lesetext die Zeiten überdauerte. Wichtiger dürfte allerdings sein, dass Platon in der *Apologie*

⁸⁸ Zu aus dem Handwerk entstammenden Metaphern zur Beschreibung von Wortkunst vgl. *Ar. Ra.* 819, vor allem *Th.* 52–57 (Beschreibung von Agathons dichterischer Tätigkeit). Vgl. Dover 1993, 292f.; Austin/Olson 2004, 70–72.

⁸⁹ Burkert 1962, 158f.

⁹⁰ Vgl. Tsitsiridis 1998, 195: «Zusammengenommen bilden τρέφειν und παιδεύειν ein Ganzes, das dem Begriff 'erziehen' entspricht.»

⁹¹ Zur Sokrates-Rehabilitierung und -Renaissance im 4. Jahrhundert vgl. Thiersch 2021, 409f.

(18b3–d1) auf die Bekanntheit der gegen Sokrates erhobenen Vorwürfe verweist, die viele seit Kindheit an gehört hätten. Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ, τὰ τε μέγιστα φροντιστὴς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκὸς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν. Und wer solche Dinge betreibe, dem trauten die Menschen auch zu, nicht an die Götter zu glauben. Damit gibt Platon eine prägnante Zusammenfassung des Sokrates-Bildes der *Wolken*, ohne dass er den Urheber beim Namen nennt.

Die Autoren der Mittleren Komödie bauen auf den Topoi auf, die die Komödie des ausgehenden 5. Jahrhunderts zur Verfügung stellte,⁹² und reichern dieses Grundgerüst mit typisch pythagoreischen Elementen an, die, wie die Analyse zeigte, aus dem Bereich der Akusmata/Symbola stammen. Die Häufung des Pythagoristenspotts in der Mitte des 4. Jahrhunderts belegt, dass in diesen Jahrzehnten diese Lebensführung besonders blühte und deshalb besondere Aufmerksamkeit auf sich zog. Da in der Neuen Komödie keine Hinweise auf Pythagoristen zu finden sind, legt dies die Annahme nahe, dass die Blüte nur eine kurze Zeit dauerte.⁹³ Besonders die Regeln, die Gebote und Verbote, an die sich die Anhänger der Lehre zu halten hatten, fordern den Spott heraus, aber auch andere Bereiche (Jenseitserwartung, Apollon-Verehrung, Rhetorik) finden Erwähnung. Den Fragmenten nach zu schließen, werden keine bekannten Pythagoreer wie Diodor von Aspendos dem persönlichen Spott (ὄνομαστὶ κομωδεῖν) ausgesetzt,⁹⁴ sondern die Pythagoristen insgesamt einem ausgrenzenden Lachen preisgegeben. Dies belegt, dass im öffentlichen Bewusstsein in der Mitte des 4. Jahrhunderts die Pythagoristen als eine sektenähnliche homogene Gruppe wahrgenommen wurden. Die Komödienfragmente sind somit ein wichtiges Zeugnis dafür, welche Vorurteile, die der Komödiendichter anspricht, um Lachen zu erregen und damit Erfolg im Agon zu haben, über die Pythagoras-Anhänger kursierten, und vor allem dafür, welche Aspekte der Lehre so bekannt waren, dass ein Alexis, Antiphanes oder Aristophon damit rechnen konnte, dass die Anspielungen verstanden wurden.

Bibliographie

Arnott, W. Geoffrey: *Alexis. The Fragments*, Cambridge 1996.

Austin, Colin/Olson, S. Douglas: *Aristophanes, Thesmophoriazusae*, Oxford 2004.

Burkert, Walter: *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg 1962.

⁹² Immerhin lässt sich aus den Fragmenten, die von den *Kolakes* erhalten sind, entnehmen, dass Eupolis Protagoras in ähnlicher Weise charakterisierte. Er beschäftigt sich mit Astronomie und gibt sich als Mediziner aus (fr. 157f.).

⁹³ Vgl. dazu Zhmud 2012, 179–183.

⁹⁴ Vgl. den Überblick über die wichtigsten Pythagoreer bei Riedweg ²2002, 147–149.

- Comentale, Nicola: Ermippo. Introduzione, traduzione, commento, *Fragmenta Comica* 6, Heidelberg 2017.
- Compton-Engle, Gwendolyn: *Costume in the comedies of Aristophanes*, Cambridge 2015.
- Denniston, John D.: «Technical terms in Aristophanes», in: *Classical Quarterly* 21, 1927, 113–121.
- Dittmar, Heinrich: *Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*, Berlin 1912.
- Döring, Klaus: «Sokrates» in: Flashar, Hellmut (Hg.): *Die Philosophie der Antike* 2/1, Basel 1998a, 141–155.
- Döring, Klaus: «Aischines aus Sphettos», in: Flashar, Hellmut (Hg.): *Die Philosophie der Antike* 2/1, Basel 1998b, 201–206.
- Dover, Kenneth J.: *Aristophanes, Clouds*, Oxford 1968.
- Dover, Kenneth J.: *Greek homosexuality*, London 1978.
- Dover, Kenneth J.: *Aristophanes, Frogs*, Oxford 1993.
- Dunbar, Nan: *Aristophanes, Birds*, Oxford 1995.
- Franchini, Enzo: *Ferecrate, Krapataloi – Pseudherakles* (fr. 85–163). *Introduzione, traduzione, commento, Fragmenta Comica* 5.3, Göttingen 2020.
- Freud, Sigmund: «Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewußten», in: ders.: *Gesammelte Werke*. 6. Bd., Frankfurt a. M. 1999.
- Giannantoni, Gabriele: *Socratis et Socraticorum reliquiae*, vol. 2, Napoli 1990.
- Guidorizzi, Giulio: *Aristofane. Le Nuvole*, Milano 1996.
- Hirzel, Rudolf: *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*. Bd. 1, Leipzig 1895.
- Horn, Wilhelm: *Gebet und Gebetsparodie in den Komödien des Aristophanes*, Nürnberg 1970.
- Imperio, Olimpia: «La figura dell'intellettuale nella commedia greca», in: Be-
lardinelli, Anna Maria u. a. (dir.): *Tessere. Frammenti della commedia greca: studi e commenti*. Bari 1998, 43–130.
- Kassel, Rudolf/Austin, Colin (Hgg.): *Poetae Comici Graeci*, Berlin/New York 1983–2001.
- Kirk, Geoffrey S./Raven, John E./Schofield, Malcolm (Hgg.): *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, Stuttgart/Weimar 1994.
- Kleinknecht, Hermann: *Gebet und Gebetsparodie in der Antike*, Stuttgart 1937.
- Marr, John L./Rhodes, Peter J.: *The «Old Oligarch». The Constitution of the Athenians attributed to Xenophon*, Trowbridge 2008.
- Mastellari, Virginia: *Calliade – Mnesimaco. Introduzione, traduzione e commento, Fragmenta Comica* 16.5, Göttingen 2020a.
- Mastellari, Virginia: «Πυθαγορισμοί e retorica: il trattamento dei filosofi pitagorici in due frammenti comici di IV secolo a. C. (Cratin. Iun. fr. 7 e Alex. fr. 223 K.-A.)», in: *Rhesis* 11.1, 2020b, 95–104.

- Napolitano, Michele: *I Kolakes* di Eupoli. Introduzione, traduzione, commento, Studia Comica 4, Mainz 2012.
- Newiger, Hans-Joachim: *Metapher und Allegorie. Studien zu Aristophanes*, München 1957.
- Newiger, Hans-Joachim: *Drama und Theater*, Stuttgart 1996.
- Olson, S. Douglas: *Aristophanes, Peace*, Oxford 1998.
- Olson, S. Douglas: *Aristophanes, Acharnians*, Oxford 2002.
- Olson, S. Douglas: *Broken Laughter*, Oxford 2007.
- Olson, S. Douglas: *Eupolis, Heilotes – Chrysoun genos* (fr. 147–325), *Fragmenta Comica* 8.2, Heidelberg 2016.
- Olson, S. Douglas: *Eupolis, Testimonia and Aiges – Demoi* (fr. 1–146). Introduction, translation, commentary, *Fragmenta Comica* 8.1, Heidelberg 2017.
- Olson, S. Douglas: *Antiphanes. Sappho – Chrysis, Fragmenta incertarum fabularum, Fragmenta dubia. Translation and commentary, Fragmenta Comica* 19.3, Göttingen 2021.
- Orth, Christian: *Aristophon – Dromon. Einleitung, Übersetzung, Kommentar, Fragmenta Comica* 16.2, Göttingen 2020.
- Papachrysostomou, Athina: *Amphis*, *Fragmenta Comica* 20, Heidelberg 2016.
- Patzner, Andreas (Hg.): *Der historische Sokrates*, Darmstadt 1987.
- Rauchenstein, Rudolf/Fuhr, Karl: *Ausgewählte Reden des Lysias*, Berlin ¹⁰1897.
- Ribbeck, Otto: *Alazon: Ein Beitrag zur antiken Ethologie*, Leipzig 1882.
- Riedweg, Christoph: «Diodoros [3]», in: Cancik, Hubert/Schneider, Helmuth (Hgg.): *Der Neue Pauly*, Bd. 3, Stuttgart/Weimar 1997, 587.
- Riedweg, Christoph: «Pythagoreische Schule», in: Cancik, Hubert/Schneider, Helmuth: *Der Neue Pauly*, Bd. 10, Stuttgart/Weimar 2001, 656–659.
- Riedweg, Christoph: *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, München ²2002.
- Riedweg, Christoph: «Pythagoreische Jenseitsvorstellungen – eine Spurensuche», in: Männlein-Robert, Irmgard: *Seelenreise und Katabasis. Einblicke ins Jenseits in antiker philosophischer Literatur*, Berlin/Boston 2021, 35–79.
- Stama, Felice: *Alessi. Testimonianze e frammenti*, Castrovillari 2016.
- Stavru, Alessandro: «Pythagoreische Seelenreisen bei Aristophanes», in: Männlein-Robert, Irmgard: *Seelenreise und Katabasis. Einblicke ins Jenseits in antiker philosophischer Literatur*, Berlin/Boston 2021, 139–176.
- Stone, Laura M.: *Costume in Aristophanic Poetry*, Salem 1984.
- Taillardat, Jean: *Les images d'Aristophane*, Paris 1965.
- Thiersch, Claudia: «Sokrates und die epistemische Negation gesellschaftlicher Konventionen», in: Dadas, Sirin/Vogel, Christian (Hgg.): *Nicht-Wissen. Dynamiken der Negation in vormodernen Kulturen*, Wiesbaden 2021, 395–412.
- Tsitsiridis, Stavros: *Platons Menexenos. Einleitung, Text und Kommentar*, Stuttgart/Leipzig 1998.

- Weber, Gregor: Pseudo-Xenophon, Die Verfassung der Athener, Darmstadt 2010.
- Weiher, Anton: Philosophen und Philosophenspott in der attischen Komödie, Diss. München 1914.
- Willi, Andreas: The languages of Aristophanes. Aspects of linguistic variation in classical Attic comedy, Oxford 2003.
- Wöhrle, Georg: Studien zur Theorie der antiken Gesundheitslehre, Stuttgart 1990.
- Zimmermann, Bernhard: «Hippokratisches in den Komödien des Aristophanes», in: López Férez, Juan Antonio (ed.): *Tratados hipocráticos*, Madrid 1992, 513–525.
- Zimmermann, Bernhard: «Aristophanes und die Intellektuellen», in: Bremer, Jan. M./Handley, Eric W. (éds.): *Aristophane, Entretiens sur l'antiquité classique* 38, Vandœuvres-Genève 1993, 255–286.
- Zimmermann, Bernhard: *Dithyrambos. Geschichte einer Gattung*, Berlin ²2008.
- Zimmermann, Bernhard: «Personifikation und metaphorische Dramatisierung in der aristophanischen Komödie», in: Mastromarco, Giuseppe/Totaro, Piero/Zimmermann, Bernhard (dir.): *La commedia attica antica. Forme e contenuti*, Lecce/Rovato 2017, 25–36.
- Zimmermann, Bernhard: «Komische Zirkelschlüsse», in: *Seminari Romani di Cultura Greca* n. s. 8, 2019, 5–22.
- Zimmermann Bernhard (Hg.): *Aristophanes, Die Komödien*, übersetzt von Seeger, Ludwig, Stuttgart 2019.
- Zhmud, Leonid: *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin 1997.
- Zhmud, Leonid: *Pythagoras and the early Pythagoreans*, Oxford 2012.