

Antonio Lucci

Ein vollkommener Kyniker

Perfektion, Askese und Kritik der Religion im antiken Kynismus

Der vorliegende Beitrag analysiert die griechische philosophische Strömung des Kynismus durch die Linse des Asketismus. Nach einer Darstellung des griechischen Konzepts der askesis, verstanden als Übung zur Vervollkommnung (§1), werden die Geschichte und die Hauptmerkmale des Kynismus rekonstruiert (§2) und die Bedeutung der Askese für diese Strömung dargestellt (§3). In §4 wird gezeigt, wie das kynische Konzept der Askese, das auf die Vervollkommnung des Subjekts durch eine Reihe von kontinuierlichen Übungen abzielt, im griechischen Kontext sowohl in Opposition zu den rituellen und magischen Praktiken der Volksreligiosität als auch zu den Fleischopfern mit politischer Bedeutung der Polis zu interpretieren ist.

1. Askese als Perfektion

Obwohl der Begriff der „Askese“ in der Alltagssprache hauptsächlich auf eine geistige Dimension zurückgeführt wird, wurde er in seiner ursprünglichen griechischen Bedeutung eher im Bereich einer „praktischen Weisheit“, eines *know how*, verwendet. Wie aus den etymologischen Repertoires abzuleiten ist,¹ wurde in der griechischen Antike mit der partizipialen Form des Verbes ἀσκέω (*askeo*) auf ein Objekt hingewiesen,² das mit handwerklicher Meisterschaft „geschmückt“ wurde.³ Die Projektion der dem Objekt zugeschriebenen Eigenschaften auf das Subjekt – das somit zu einem besonders geschickten, „mit Meisterhaftigkeit begabten“ Subjekt wird – ist bereits in einem Epigramm von Simonides (557/6–468/7 v. Chr.) belegt.⁴ Erst ab dem 5. Jh. v. Chr., insbesondere mit Plato und Aristoteles, nahm der Begriff der „Askese“ die Konnotation von „Übung“ an, die zwar nie ganz an die Stelle der ursprünglichen Bedeutung trat (sondern diese vielmehr flankierte), aber die erfolgreichste und rezipierteste werden sollte. Nur in einer relativ späten Phase,

1 Vgl. Boisacq, Émile, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Heidelberg 1950, 88; Chantraine, Pierre, Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, Paris 1990, 124; Frisk, Hjalmar, Griechisches Etymologisches Wörterbuch, Bd. I, Heidelberg 1973, 163; Meyer, Leo, Handbuch der griechischen Etymologie, Leipzig 1901, 171.

2 Vgl. Lexikon des frühgriechischen Epos, verb. u. hg. vom Thesaurus Linguae Graecae, Bd. I, Göttingen 1979, Sp. 1405ff.

3 Vgl. Dressler, Hermigild, The Usage of Ἀσκέω and Its Cognates in Greek Documents to 100 A.D., Washington D.C. 1947, 5.

4 Ebd.

mit Philo Alexandrinus (1. Jh. v. Chr.-1. Jh. n. Chr.), wurde der Begriff verwendet, um eine religiöse – enthaltsame und gewissermaßen weltentsagende – Lebensweise zu beschreiben.⁵

Ziel des vorliegenden Beitrages besteht in der Analyse einer bestimmten Konfiguration der Konstellation Askese–Vollkommenheit in der griechischen Antike, um zu zeigen, wie Erstere nicht notwendigerweise in Verbindung mit der Religion, sondern – in einigen spezifischen Kontexten – sogar im Gegensatz zu ihr gedacht werden kann. Um diese Hypothese zu belegen, wird im Folgenden eine philosophische Bewegung herangezogen, die in der Antike die Suche nach der Vollkommenheit – eine Vollkommenheit, die im diesseitigen Leben ohne den Beistand von transzendenten Kräften zu erreichen ist – zu ihrem Hauptziel erhoben hat: der Kynismus.

2. Der Kynismus: eine kontroverse Philosophie

Der Kynismus war eine philosophische Bewegung, die während eines sehr langen Zeitraums – mit einer zentralen „Latenzphase“ um das 2. bis 1. Jh. v. Chr. – die antike Kultur geprägt hat: vom 4. Jh. v. Chr. bis zum 4. Jh. n. Chr. Nach dieser Phase erfuhr sie periodische Untergänge und gelegentliche Wiederbelebungen, insbesondere während der Aufklärung⁶ und im 20. Jahrhundert.⁷

Trotz dieses großen Erfolgs – oder vielleicht gerade deswegen – war der Kynismus eine kontrovers debattierte, sogar skandalöse Philosophie, die die Meinungen der Zeitgenossen gespalten hat: Schon in der Antike gab es zum Beispiel Kontroversen über die Herkunft der Bezeichnung „Kynismus“ (κυνισμός) und über die Identität des Begründers dieser Schule.

Die erste der zwei wichtigsten vorhandenen Interpretationslinien führt die Etymologie der Bewegung auf das Kynosarges-Gymnasium und den Namen des Begründers auf Antisthenes (ca. 455 bis nach 366 v. Chr.) zurück: ein Philosoph, der nach einer rhetorischen Ausbildung in den Kreis des Sokrates eintrat. Auf ihn bezog sich insbesondere ein Zweig der philosophischen Historiographie stoischer Prägung,⁸ der mittels einer Reihe von Meister-Schüler-Beziehungen eine direkte

5 Dressler, *The Usage of Ἀσκέω* (s. Anm. 3), 55-66.

6 Vgl. Niehues-Pröbsting, Heinrich, „Die Kynismus-Rezeption der Moderne: Diogenes in der Aufklärung“. In: Goulet-Cazé, Marie-Odile/Goulet, Richard (Hg.), *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris 22-25 juillet 1991)*, Paris 1993, 519-555.

7 Vgl. beispielhaft Gehlen, Arnold, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Wiesbaden 1969, insb. 13-21; Sloterdijk, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1983; Niehues-Pröbsting, Heinrich, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Frankfurt/M. 1988; Foucault, Michel, *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesungen am Collège de France 1983-1984*, übers. von Jürgen Schröder, Frankfurt/M. 2010.

8 Vgl. Goulet-Cazé, Marie-Odile, „Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques“. In: Dies., *Le cynisme. Une philosophie antique*, Paris 2017, 41-126, insb. 107.

Verbindung zwischen der Stoa und Sokrates herstellte. Laut dieser Rekonstruktion stünde der Gründer der Stoa Zenon von Kition (333/2-262 v. Chr.) durch die kynische Vermittlung seines Meisters Krates (ca. 360-280 v. Chr.) direkt mit Diogenes von Sinope (ca. 412/403-324/321 v. Chr.) in Verbindung, der wiederum als Schüler des Antisthenes gilt.⁹ Jüngere Untersuchungen haben gezeigt, dass diese Genealogie aller Wahrscheinlichkeit nach das Ergebnis einer nachträglichen Konstruktion war, die *ad hoc* in der Antike erstellt wurde: Es gibt (abgesehen von einem – undeutlichen – Hinweis bei Aristoteles¹⁰) weder zeitgenössische Zeugnisse von Antisthenes, die ihn als Mitglied oder Gründer der kynischen Schule beschreiben, noch Beweise einer Meister-Schüler-Beziehung zwischen Antisthenes und Diogenes von Sinope.¹¹ Nichtsdestotrotz darf nicht unterschätzt werden, dass in der Antike ein Teil der stoischen philosophischen Historiographie die eigene Abstammung vom Kynismus stark hervorhob. Ebenso darf nicht unbeachtet bleiben, dass eine wichtige und damals sehr rezipierte¹² entgegengesetzte historiographische Linie, die auf Hippobotos (3. Jh. v. Chr.) zurückzuführen ist, zu zeigen versuchte, wie unbegründet diese Abstammung war, um eine Diskontinuität zwischen Kynismus und Stoizismus zu markieren.¹³

Auch ohne auf die Einzelheiten der historiographischen Kontroverse einzugehen, kann das Vorhandensein zweier gegensätzlicher Interpretationsstränge als ein aufschlussreiches Indiz betrachtet werden: Der Kynismus war eine so umstrittene Philosophie, dass ihre Bewunderer sogar bereit waren, eine Genealogie *ad hoc* zu erfinden, um eine Verbindung mit ihr herzustellen, sowie ihre Gegner bereit waren, einer bereits affirmierten historiographischen Interpretation gänzlich zu widersprechen, um jegliche mögliche Verbindung zwischen Kynismus und Stoizismus zu verneinen.

Um auf die Frage nach dem Namen und Begründer der Schule zurückzukommen, führte die zweite, bereits in der Antike vorhandene Deutungslinie den Ursprung der Bezeichnung „Kynismus“ auf das Wort *κύν* (*kyon*) – „Hund“¹⁴ – und die Begründung der Schule auf Diogenes von Sinope zurück. Dass die Ableitung des Namens „Kynismus“ vom griechischen Wort „Hund“ den Tatsachen am ehesten entspricht, lässt sich nicht nur aus philologischer und historiographischer Sicht, sondern auch aus einer philosophischen Perspektive nachweisen: Der theoretische Kern des Kynismus ist sozusagen schon in seinem Namen enthalten. Es handelte

9 Vgl. Giannantoni, Gabriele, „Antistene fondatore della scuola cinica?“. In: Goulet-Cazé, Marie-Odile/Goulet, Richard, (Hg.), *Le cynisme ancien et ses prolongement*, 15-34, insb. 19-21.

10 Rhetorik (III 10, 1411a 24-25). Vgl. dazu Goulet-Cazé, Marie-Odile, „Who was the first Dog?“. In: Bracht-Branham, Robert/dies. (Hg.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley/Los Angeles/London 1996, 414-415.

11 Auch eine Analyse der Chronologie scheint gegen die Möglichkeit eines persönlichen Treffens zwischen Diogenes und Antisthenes zu sprechen. Vgl. Giannantoni, „Antistene fondatore della scuola cinica?“ (s. Anm. 9), 19-21.

12 Vgl. Goulet-Cazé, „Le cynisme est-il une philosophie?“. In: Dies., *Le cynisme* (s. Anm. 8), 387-419, hier 389.

13 Vgl. Gigante, Marcello, „Frammenti di Ippoboto. Contributo alla storia della storiografia filosofica“. In: Mastrocinque, Attilio (Hg.), *Omaggio a Piero Treves*, Padua 1983, 151-193.

14 Vgl. Schwartz, Edward, *Charakterköpfe aus der antiken Literatur*, Bd. II, Leipzig 1909, 4.

sich um eine praktische Philosophie, die sich auf eine begrenzte Anzahl theoretischer Prinzipien stützte und im Namen einer aktiven und bewussten Annahme der eigenen φύσις (physis), verstanden als „animalisches Zentrum der Person“,¹⁵ den Verzicht auf die Fesseln der Zivilisation predigte. Diese Grundannahme ging mit einer radikalen Umkehrung der klassischen griechischen Einstufung der Lebewesen einher, die das Tier auf die niedrigste Stufe, den Menschen in die mittlere Position und die Götter auf die höchste Stelle setzte. Für die Kyniker gehörten die Menschen dagegen der niedrigsten Stufe an, während die Tiere und die Götter als überlegen und als Vorbilder zu verstehen waren. Es ist daher kein Zufall, dass eine Anekdote über Diogenes' „Bekehrung“ zum Kynismus auf die Beobachtung eines Tieres Bezug nahm:

[Diogenes] sei Philosoph geworden, als die Athener ein Fest feierten. [...] Da solle ein Mäuschen näher gekommen sein und sich mit den Krümeln seines Brots beschäftigt haben. Das gab ihm nun wieder Mut, und er sprach zu sich selber [...]: ‚Was sagst du da, Diogenes? Deine Überbleibsel nähren diese hier, und sie lebt herrlich von ihnen, du aber, du großer Denker, jammerst und beklagst dich, weil du nicht besoffen auf weichen, bunten Kissen liegst!‘¹⁶

Die Tiere wurden als tatsächlich nachahmbare Modelle jener souveränen Unabhängigkeit aufgewertet, deren vollkommener (aber für die Menschen unerreichbarer) Ausdruck die Götter darstellten. Diese souveräne Unabhängigkeit (αὐτάρκεια), d.h. die radikale Reduzierung der Austauschverhältnisse zur Außenwelt, die auf die natürlichen und unausweichlichen Bedürfnisse zu beschränken sind, war das höchste Ziel der kynischen Philosophie. Um autark zu sein, musste man jedoch zunächst die Sinnlosigkeit und Vergänglichkeit aller sozialen Strukturen erkennen – in diesem Zusammenhang ist auch die heftige Kritik der Kyniker am gemeinschaftlichen Leben zu verorten: ‚Man fragte ihn [Diogenes], warum er ‚Hund‘ genannt werde. Er antwortete: ‚Weil ich schlechten, verlogenen Menschen die Wahrheit vorhalte und ihnen die Wahrheit über sie selber sage, und weil ich für gute Menschen mit dem Schwanz wedle und die Gesichter der Bösen anknurre‘¹⁷.

Demzufolge bestand ein Hauptteil der Tätigkeit der Kyniker in der sozialen Kritik, die Diogenes' Lebensmotto „*παραχαράττειν τὸ νόμισμα*“, „die Münze umprägen“, folgte. Dieser Ausdruck beruhte zum einen auf einer unklaren biographischen

15 Heinrich, Klaus, Antike Kyniker und Zynismus in der Gegenwart. In: Ders.: Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Frankfurt/M. 1966, 129-156, hier: 152.

16 Im Folgenden werden, sofern möglich, die Fragmente der Kyniker nach ihrer jüngsten deutschen Übersetzung zitiert, gefolgt von der Nummer des deutschen Fragments: Luck, Georg (Hg.), Die Weisheit der Hunde. Texte der antiken Kyniker in deutscher Übersetzung mit Erläuterungen, Stuttgart 1997, hier 281. Nach der deutschen Quellenangabe wird die jeweils entsprechende griechische oder arabische Fragmentensammlung zitiert: Giannantoni, Gabriele, Socratis et Socraticorum reliquiae, 4 Bde., Neapel 1991, (Bd. II, 135-589) [= G] (hier: V B 172); Gutas, Dimitri, „Saying by Diogenes Preserved in Arabic“. In: Goulet-Cazé/Goulet (Hg.), Le cynisme ancien et ses prolongements (s. Anm. 6.), 475-518 [= GU]. Abweichende Fälle werden in den entsprechenden Fußnoten markiert.

17 Luck (s. Anm. 16) 122 [= GU 143.1].

Episode von Diogenes selbst, der wegen der Falschmünzerei des Vaters Hikesias aus seiner Heimat Sinope verbannt wurde,¹⁸ und zum anderen auf der Zweideutigkeit des griechischen Wortes νόμισμα (*nomisma*), das sowohl „Münze“ als auch „Sitte“ bedeutet. Diese „Umprägung“, d.h. die kritische Umkehrung des gemeinschaftlichen Lebens und der Sitten, wurde von den Kynikern durch die tägliche Konfrontation mit den Bürgerinnen und Bürgern der *polis* auf der Bühne der *agora* vollzogen. Diese wurden von den Kynikern ständig verspottet und provoziert, im Namen jenes „Wahrsprechens“ (*παρρησία*), das ihre rhetorische Lieblingswaffe war: „Das Schönste im menschlichen Leben“,¹⁹ wie Diogenes es nannte. In diesem Sinne ist es kein Zufall, dass von der schriftlichen Produktion der frühen Kyniker nichts erhalten geblieben ist²⁰ und dass das Wissen über den Kynismus größtenteils in der speziellen literarischen (und philosophischen) Gattung der Anekdote²¹ vermittelt wurde, die die Lebendigkeit der gesprochenen Sprache, die provokative Aufladung der Handlungen und vor allem die Selbstdarstellung der Kyniker als Vorbilder am besten zum Ausdruck bringt.

Diogenes selbst habe – laut einer der vielen ihm zugeschriebenen Anekdoten – mit einem Witz die kynische Vorliebe für eine verkörperte und gegen eine textbasierte Philosophie geäußert: „Hegesias bat ihn, ihm eine seiner Schriften zu leihen. Da sagte Diogenes: ‚Lieber Hegesias, armer Tropf! Du greifst doch auch nach wahren Feigen, nicht nach gemalten? Aber du verschmähst die wahre Askese und

18 Die Glaubwürdigkeit dieser Anekdote wird durch archäologische Münzfunde aus der Zeit in der Gegend von Sinope, als die Historiographie Diogenes noch in seiner Heimatstadt verortet, untermauert. Vgl. Dudley, Donald R., *A History of Cynism. From Diogenes to 6. Century A.D.*, London 1937, 53f., Fn 3; Bannert, Herbert, „Numismatisches zu Biographie und Lehre des Hundes Diogenes“, *Litterae Numismaticae Vindobonenses Roberto Goebel dedicatae* 1 (1979), 49-63.

19 Luck (s. Anm. 16) 234 [= G V B 473]. Der Begriff der Parrhesie ist für Michel Foucaults Interpretation des Kynismus zentral: Vgl. Foucault, *Der Mut zur Wahrheit* (s. Anm. 7), z.B. 13-53.

20 Obwohl die literarische Produktion der Kyniker völlig verloren gegangen ist, sollte ihr Einfluss und ihre Rezeption in der Antike allerdings nicht unterschätzt werden. Diogenes' *Politeia* (die stark in der ersten Stoa rezipiert wurde) war zum Beispiel ein Werk, das in der Antike einen dauerhaften Skandal auslöste, indem es für Inzest, Anthropophagie, Auflösung des Geldsystems und Gleichstellung der Geschlechter plädierte. Vgl. Goulet-Cazé, Marie-Odile, „De la République de Diogène a la République de Zénon“. In: Dies., *Le cynisme*, (s. Anm. 8), 545-606, hier 546-572; Dorandi, Tiziano, „La Politeia de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique“. In: Goulet-Cazé/Goulet (Hg.), *Le cynisme ancien et ses prolongement* (s. Anm. 6), 57-68. Die Kyniker gebrauchten oft andere literarische Ausdrucksformen als diejenigen der philosophischen Abhandlung, wie die überlieferten Titel von mehreren Diogenes zugeschriebenen Tragödien bezeugen (vgl. den Katalog der Werke von Diogenes bei Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, aus dem Griech. von Otto Apelt, 2 Bände, Leipzig 1921, 295 [VI 80]). Der Kyniker Monimos, ein Schüler von Krates, galt als Erfinder einer eigenen literarischen Gattung, der *σπουδαιογέλοιοι* (*spoudaiogeloion*), die Scherz und Ernst vereinte. Menippos (ca. 350-ca. 270 v. Chr.) schuf die Grundlage für die nach ihm benannte Gattung der ‚menippeischen Satire‘, die Prosa und Verse sowie komische und ernste Momente verband.

21 Zum philosophischen Wert der Anekdote vgl. Nieheus-Pröbsting, Heinrich, „Anekdote als philosophiegeschichtliches Medium“, *Nietzsche-Studien* 12 (1983), 255-286. Für eine Analyse des philosophischen Werts von Anekdoten in der Rezeptionsgeschichte des Kynismus vgl. Gehrlach, Andreas, „Die Macht, die im Schatten liegt. Elemente einer kynisch-performativen Philosophie der Wahrheitsverdunkelung“, *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 10.2 (2016), 367-392, hier 370-374.

willst dich auf die geschriebene stürzen!“²² Nachdem eine „Umwertung der Werte“²³ im nietzscheanischen Sinne abgeschlossen war, d.h. nachdem alle gesellschaftlichen Konventionen zugunsten einer Rückkehr zum natürlichen Leben aufgegeben wurden, erreichte der Kyniker den beneidenswerten Zustand der Apathie (ἀπάθεια), in dem alle Sorgen, Sehnsüchte, Ängste, Wünsche, die das gesellschaftliche Leben mit sich bringt, aufgegeben werden. Die Apathie des kynischen Philosophen bestand jedoch weder in einer pathologisch-depressiven Veranlagung noch in einer eremitischen Trennung von der menschlichen Gemeinschaft: Sie fiel vielmehr mit dem einfachen und konkreten Erreichen der Glückseligkeit zusammen, dem einzig wahren Ziel der kynischen Lebensweise: „Ist für einen guten Menschen denn nicht jeder Tag ein Fest?“²⁴

3. Perfektion als Prozess: die Hauptmerkmale der kynischen Askese

Das Ziel der kynischen Philosophie bestand im glückseligen, autarken Leben der Weisen: Diogenes Laertius beharrt auf diesen Punkt in Buch VI seiner *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*,²⁵ die Hauptquelle des antiken Kynismus, um gegen den bereits erwähnten Zweig der philosophischen Historiographie Stellung zu beziehen, die Stoizismus und Kynismus trennen wollte. Diese historiographische Linie versuchte einerseits zu zeigen, dass Zenon von Kition keine kynische Ausbildung hatte, und andererseits sprach sie sogar dem Kynismus den Rang einer philosophischen Schule (αἵρεσις) ab: Eine philosophische Schule müsse kohärente Leitprinzipien (δόγματα) sowie einen klaren Zweck haben (τέλος), und da der Kynismus diese zwei Kriterien nicht erfülle, könne er nicht als philosophische Schule gelten, sondern eher als eine „Lebensweise“ (ἔνστασις βίου). Gegen diese Position verteidigte Diogenes Laertius zum einen die eminent philosophische Genealogie des Kynismus, der – *via* Antisthenes – auf Sokrates selbst zurückgeführt werden könne, und zum anderen beschrieb er das Ziel des Kynismus als „gemäß der Tugend zu leben“.²⁶ Diese Meinung wurde von Kaiser Julian (331-363 n. Chr.) in seiner idealisierten Vision des Kynismus aufgenommen und zugespitzt: „Das Ziel, der Endzweck der kynischen Philosophie, wie der aller Philosophien, ist das Glück. Das Glück besteht darin, dass der Mensch gemäß der Natur, nicht gemäß den Meinungen der Menge lebt“.²⁷ Fasst man die bisherigen Positionen zusammen, ohne sie notwendigerweise in einem kohärenten theoretischen Rahmen vereinigen zu wollen, kann man behaupten, dass das naturgemäße, tugendhafte und glückliche

22 Luck (s. Anm. 16) 165 [= G V B 118].

23 Zu den möglichen Ähnlichkeiten zwischen der kynischen παραχαράττειν τὸ νόμισμα und Nietzsches „Umwertung der Werte“ vgl. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes* (s. Anm. 7), 333-336.

24 Luck (s. Anm. 16) 220 [= G V B 464].

25 Vgl. Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* (s. Anm. 20), 258-307.

26 Luck (s. Anm. 16) 64 [= G V A 98].

27 Luck (s. Anm. 16) 784 (454). Für den Originaltext siehe Εἰς τοὺς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας. In: Nesselrath, Heinz-Günther (Hg.), *Iuliani Augusti Opera*, Berlin 2014, 80-106, hier 95 (193 D).

Leben bereits in der Antike als das Ziel des Kynismus galt. Das tugendhafte Leben bestand für die Kyniker in einem naturgemäßen Leben, d.h. in einem Zustand möglichst vollständiger Autarkie und Apathie. Um diesen Zustand zu erreichen, war es notwendig, zwischen *πόννοι ἄχρηστοι* und *πόννοι κατὰ φύσιν* unterscheiden zu können: d.h. zwischen den zivilisatorisch bedingten („nutzlosen“) Anstrengungen, die durch den Prozess der „Umprägung“ der gängigen Meinungen erkennbar und damit vermeidbar sind, und solchen Anstrengungen, die als Ergebnis der natürlichen menschlichen Veranlagung unausweichlich sind. In diesem Zusammenhang findet die kynische philosophische Askese ihre Rechtfertigung: als ein praktisches Wissen, das aus wiederholten und fortdauernden körperlichen Übungen entsteht,²⁸ um das Subjekt gegen die unvermeidlichen Widrigkeiten *κατὰ φύσιν* zu immunisieren.

In dieser Hinsicht scheint die von Marie-Odile Goulet-Cazé²⁹ vertretene Position, die kynische Askese sei eine ausschließlich physische mit einem moralischen Zweck, am ehesten mit den philosophischen Prinzipien des Kynismus übereinzustimmen: Auch wenn Diogenes Laertius über eine angebliche Unterscheidung bei Diogenes von Sinope zwischen einer körperlichen und einer geistlichen asketischen Übung berichtet,³⁰ scheint es wahrscheinlicher zu sein, dass diese Unterscheidung auf einen späteren stoischen Einfluss zurückzuführen ist und nicht auf Diogenes selbst: Wo die Übungen der Kyniker beschrieben werden, geht es meistens um körperliche Übungen, während die geistlichen Übungen für die Stoa zentraler sein werden.

Die Askese wurde von den Kynikern vielmehr in Analogie zur Arbeit von Handwerkern an Objekten und zu der von Athleten am eigenen Körper gedacht:

Man sieht ja, wie beim Handwerk und den anderen Betätigungen die Spezialisten durch Übung eine ungewöhnliche Geschicklichkeit erworben haben, wie auch Flötenspieler und Athleten sich durch fortwährende Arbeit auf ihrem Gebiet hervortun. Wenn sie ihre Askese auch auf die Seele übertragen hätten, wären ihre Bemühungen nicht nutzlos und unvollkommen geblieben. Tatsächlich kommt im Leben ohne Askese überhaupt nichts Rechtes zustande; sie ist fähig alles zu überwinden. Daher muss man, um glücklich zu leben, statt nutzloser Anstrengungen diejenigen wählen, die naturgemäß sind.³¹

Dieser „athletische“ Weg des Kynismus zur Weisheit wurde auch „Abkürzung zur Tugend“ (*σύντομον ἐπ' ἀρετῆν*)³² genannt, weil er nicht auf einer komplexen, zu erlernenden Theorie beruhte, sondern auf der Verinnerlichung einiger elementarer Lebensregeln durch eine kontinuierliche körperliche Übung. Wenn auch im Vergleich zu den philosophischen Wegen, die eine lange *paideia* verlangten, der

28 Zur Kategorie „Übung“ und ihrer Bedeutung für die Religionswissenschaften, auch aus zeitgenössischer Perspektive, vgl. Renger, Almut-Barbara, „Übung“. In: Kraus, Anja/Budde, Jürgen/Hietzge, Maud/Wulf, Christoph (Hg.), Handbuch schweigendes Wissen. Erziehung, Bildung, Sozialisation und Lernen, Basel 2017, 771-782.

29 Vgl. Goulet-Cazé, „Le cynisme est-il une philosophie?“ (s. Anm. 12), 413-417.

30 Vgl. Luck (s. Anm. 16) 195 [= G V B 291].

31 Ebd.

32 Luck (s. Anm. 16) 89 [= G V A 135].

kynische kürzer war, blieb er dennoch sehr holprig, wie man in einem der pseudo-epigraphischen Briefe von Diogenes lesen kann: „denn wer es eilig hat, das Glück zu finden, der muss durch Schwerter und Flammen schreiten“.³³

Für die Kyniker war das asketische Leben der einzig mögliche Weg zur Vollkommenheit: eine Vollkommenheit, die weniger als das Erreichen eines Status als vielmehr als ein kontinuierlicher Prozess zu verstehen ist. Deshalb wurden die Hauptvertreter des Kynismus – vor allem Diogenes und Krates – insbesondere bei der Durchführung von konkreten Tätigkeiten oder bei dialogischen Auseinandersetzungen beschrieben: Die kynische Philosophie bestand hauptsächlich im praktischen Handeln und im performativen Agieren und nicht in einer zu erlernenden Theorie.

Die kynische Askese war also der Weg, den man beschreiten musste, um zur Vollkommenheit zu gelangen, aber gleichzeitig war sie auch etwas Vollkommenes per se: Unter diesem Aspekt unterschied sie sich von anderen Vervollkommnungsstrategien, wie dem langen theoretischen Lernweg der anderen philosophischen Schulen oder auch den „klassischen“ religiösen Wegen zur Perfektion.

4. Kynische Perfektion als (Kritik der) Religion: eine kulturanthropologische Hypothese

In der hellenistischen Periode, in der Diogenes und die ersten Kyniker lebten, war die Volksreligiosität oft mit rituellen Praktiken verbunden, die in die Gebiete des Aberglaubens und der Magie vordrangen.³⁴ Die kynische Religionskritik war hauptsächlich gegen diese Formen von Religiosität gerichtet und viel weniger gegen metaphysisch-theologische Aspekte der Religion.³⁵ Die volkstümliche Religiosität, die rituellen Vorschriften und Praktiken sowie die Opfer- und Initiationsrituale als Erscheinungsformen des gesellschaftlichen Zusammenlebens waren etwas, das sich von jenem Leben *κατὰ φύσιν* entfernten, das die Kyniker anstrebten. All diese Praktiken wurden heftig kritisiert, weil sie der asketischen Erlangung der Tugend und damit dem glücklichen Leben Zeit und Kräfte entzogen. Um diese kritische Haltung der Kyniker gegenüber der Religion zu veranschaulichen, können einige Positionen von Diogenes gegenüber dem religiösen Leben seiner Zeit als Beispiel herangezogen werden. In Bezug auf eine Person, die ein Reinigungsritual vollbrachte, äußerte sich Diogenes zum Beispiel wie folgt: „Armer Teufel, weißt du nicht, daß man Sünden im Leben durch Waschungen ebenso wenig los wird wie Sünden gegen die Grammatik?“³⁶ Dieselbe Botschaft vermittelt eine weitere Anekdote: „Er [Diogenes] sah, wie ein Mann betete und Gott anflehte, ihm Weisheit zu

33 Luck (s. Anm. 16) 508 (184) [= G V B 560].

34 Vgl. Goulet-Cazé, Marie-Odile, „Les premiers ciniques et la religion“. In: Goulet-Cazé/Goulet (Hg.), *Le cynisme ancien et ses prolongements* (s. Anm. 6), 117-158, hier 119-121.

35 Goulet-Cazé, Marie-Odile, „Les premiers ciniques et la religion“. In: Goulet-Cazé/Goulet (Hg.), *Le cynisme ancien et ses prolongements* (s. Anm. 6), 130-132.

36 Luck (s. Anm. 16) 357 [= G V B 326].

schenken, und sagte zu ihm: ‚Hättest du dich ernstlich bemüht, dich selbst zu erziehen, wäre dir Weisheit geschenkt worden‘.³⁷ Die (asketische) Praxis als mühsame Übung war für die Kyniker der einzige Weg zur Vollkommenheit und nicht die Hoffnung auf die Einwirkung von externen, übernatürlichen Mächten. Auch die Initiationspraktiken wurden von den Kynikern oft als Zielscheibe genommen:

Die Athener drängten ihn [Diogenes], sich einweihen zu lassen und sagten, die Eingeweihten hätten im Hades besondere Vorrechte. Da bemerkte er: ‚Es wäre doch lächerlich, wenn Agesilaos und Epameinondas sich im Schlamm pfuhl wälzen müßten, während irgendwelches Gesindel, nur weil es eingeweiht wurde, auf den Inseln der Seligen weilt!‘.³⁸

Auch in diesem Fall ist Diogenes' Kritik an der Religion eine praxeologische: Nur die konkreten Handlungen (diejenigen, die die Größe von Agesilaos und Epameinondas bewiesen haben) bezeugen den Wert der Menschen, und es wäre ‚lächerlich‘, wenn *post mortem* die bloße Erfüllung ritueller Präskriptionen und nicht ein tugendhaftes Leben gelten sollte.

Zusammenfassend: Auf der einen Seite zeigten die Kyniker ein relativ geringes Interesse für religiöse Fragen theologisch-metaphysischer Natur, das fast in agnostische Positionen mündete: ‚Man fragte ihn [Diogenes], was im Himmel vor sich gehe. ‚Ich bin noch nie dort gewesen‘, sagte er‘.³⁹ Auf der anderen Seite wurde von den Kynikern eine starke Kritik an der Volksreligion und deren religiösen Praktiken ausgeübt, die als nutzlose Anstrengungen abgestuft wurden, da sie nichts zum Erlangen der Tugend beitragen konnten. Es gibt darüber hinaus einen Aspekt, der direkt mit der Askese verbunden ist und im Hinblick auf die kynische Religionskritik eine Analyse verdient: die Kritik an blutigen Opferritualen.

Das blutige Opfer in Griechenland war, als ‚cuisine du sacrifice‘⁴⁰, untrennbar mit zwei Aspekten des alltäglichen und gemeinschaftlichen Lebens verbunden: die Ernährung und die Politik. Wie auch schon Kultur- und Ernährungshistoriker festgestellt haben, war die typische Diät der griechisch-römischen Welt hauptsächlich eine Vegetarische: Der Verzehr von Fleisch stellte die Ausnahme gegenüber dem Konsum von Pflanzlichem, Eiern und Milchprodukten dar.⁴¹ Infolgedessen bot das selten konsumierte Fleischmahl eine wichtige Gelegenheit, das Gemeinschaftsgefühl zu festigen und zugleich die Hierarchien zwischen Menschen und Göttern sowie zwischen Menschen unterschiedlicher sozialer Statusgruppen wiederherzustellen.⁴² Das blutige Fleischopfer anzunehmen, bedeutete in der Welt der *polis*, die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, ihrer politischen Regeln sowie ihre Macht-

37 Luck (s. Anm. 16) 369 [= GU 343.1].

38 Luck (s. Anm. 16) 364 [= G V B 339].

39 Luck (s. Anm. 16) 362 [= G V B 337].

40 Detienne, Marcel/Vernant, Jean-Pierre (Hg.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, 10.

41 Vgl. Montanari, Massimo, *Der Hunger und der Überfluß: Kulturgeschichte der Ernährung in Europa*, übers. von Matthias Rawert, München 1993, 15-23; Macho, Thomas, *Das zeremonielle Tier. Rituale, Feste, Zeiten zwischen den Zeiten*, Graz 2004, 24-26.

42 Vgl. Detienne/Vernant (Hg.), *La cuisine du sacrifice en pays grec* (s. Anm. 40), 58, 154, 221-222, 240.

aufteilung zu akzeptieren. Die Opferhandlung implizierte somit einen Verzicht auf etwas, das dem Subjekt gehört, um jenen (weltlichen oder transzendenten) Kräften entgegenzukommen, die nicht beherrscht werden können: Sie war ein auf die Außenwelt gerichtetes Handeln.

Demzufolge ist die Verhaltensweise des kynischen Asketen fundamental verschieden von jener, die das Subjekt während eines Opferrituals erfährt: Die asketische Tätigkeit besteht nicht darin, etwas ihm Gehöriges zu geben bzw. zu opfern, sondern im Erlangen einer Vollkommenheit, die durch eine Reihe von Übungen erreicht werden kann.

Auf konkret historischer Ebene findet sich dieses autarke Verhalten in Griechenland bei jenen – nicht zufällig oft von der traditionellen politischen Ordnung als „Dissidenten“⁴³ angegriffenen – Gruppen, die sich vehement gegen den Fleischkonsum bei Opferanlässen und allgemein gegen Opferrituale *tout court* gestellt haben. Beispielsweise stellt der systematische Vegetarismus orphischer und pythagoreischer Gruppierungen einen typischen Fall griechischer „politischer Askese“ dar, die sich in klare Opposition zu den „orthodoxen“ Opfergepflogenheiten der *polis* begibt.⁴⁴ Handelt es sich im antiken Griechenland bei einem Blutopfer um ein Opfer von sozio-politischem Wert, bedeutet seine Ablehnung, sich außerhalb der Gemeinschaft zu stellen. In diesem Zusammenhang wird im Folgenden der Fokus auf einen Aspekt der kynisch-asketischen Kritik der Religion der *polis* gesetzt, der von der Forschung bisher wenig beachtet wurde: die kynische Kritik am Fleischkonsum und an den Fleischopfern. Diese Kritik ist nicht so sehr in den überlieferten Anekdoten zum Thema der Religion zu finden, sondern vielmehr in jenen Fragmenten, die sich auf die kynischen Essgewohnheiten beziehen.

Die Kyniker waren keine Protestler *tout court*, sondern Protestler mit präzisen Zielen: die Gesellschaft der *polis*, ihre Regeln, ihre mythischen Helden, ihre Gesetze und sogar ihre Techniken. In diesem Zusammenhang lässt sich z.B. die bekannte Verachtung des Diogenes von Sinope für die Figur des Titans Prometheus, dem mythischen Überbringer des Feuers und Begründer der blutigen Opferrituale, besser verstehen. Diese zwei kulturstiftenden Handlungen von Prometheus haben die Grundlagen der *polis* und die Gründung einer Kulturwelt geschaffen, in der Menschen zusammenleben, die gemeinsam opfern, kochen und essen:

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.⁴⁵

43 Über das Konzept von „Dissidententum“ in Bezug auf die asketischen Praktiken vgl. Foucault, Michel, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesungen am Collège de France 1977-1978, übers. von Claudia Brede-Konersmann/Jürgen Schröder, Frankfurt/M. 2006, 290.

44 Vgl. Detienne/Vernant (Hg.), La cuisine du sacrifice en pays grec (s. Anm. 40), 13-14; Carchia, Gianni, Orfismo e tragedia. Il mito trasfigurato, Macerata 2019, 31-34.

45 Vgl. Chrysostomos, Dion, „Diogenes oder über die Gewaltherrschaft“. In: Ders., Sämtliche Reden. eingeleitet, übersetzt und erläutert von Winfried Elliger, Zürich/Stuttgart 1967, 98-11, hier 103 (Orat. VI 25).

Gegenüber dieser Kulturwelt – und ihren Bräuchen – entwickelten die Kyniker, und besonders Diogenes, eine aggressive und ablehnende Haltung: Das Feuer (zu verstehen als Opferfeuer), und damit die politische Ordnung, wurde verachtet und nicht zufällig beschreibt die Tradition Diogenes als denjenigen, der sich weigerte, Nahrung zu kochen, bis er sogar angeblich daran starb.⁴⁶ Wenn der Verzehr von gekochtem Fleisch, wie gesehen, zu den zivilisatorischen Ritualen der *polis* gehörte, so hatte eine bewusste Ablehnung des gemeinsamen Fleischmahls das Ziel, die Grundlagen des griechischen Gemeinschaftslebens offen zu kritisieren. In diesem Zusammenhang sollte daran erinnert werden, dass die Kyniker behaupteten, dass sie keiner bestimmten *polis* angehörten: Diogenes gilt nicht von ungefähr als Erfinder des Begriffs des „Weltbürgertums“ und beschrieb sich selbst als dieser κοσμοπολίτης.⁴⁷ Die Kyniker lehnten die Regeln des Gemeinschaftslebens der *polis* ab, aber nicht das gemeinschaftliche Leben *tout court*. Deshalb suchten sie in nicht-griechischen, „barbarischen“ Völkern mögliche Gegenmodelle für eine Lebensweise, die ihren Vorstellungen der menschlichen Natur mehr entsprach als die Griechische. Diese Aufwertung der „barbarischen“ Lebensweise gegen die Griechen ist ein typisches Beispiel für die kynische „Umprägung“ des νόμος (nomos): Wenn für die griechische Identitätsbildung bekanntermaßen die Beziehung zu „fremden“, „barbarischen“ Völkern von zentraler Bedeutung war, welche sozusagen *ex negativo* über einen Rückkopplungseffekt zur Konstruktion des eigenen griechischen Identitätsbildes herangezogen wurden,⁴⁸ drehten die Kyniker dieses Modell um.

In der klassischen griechischen Historiographie wurden zum Beispiel in oft widersprüchlicher Weise die kulinarischen Bräuche der Skythen mal kritisiert, mal gelobt. Sie wurden entweder als tierische Kannibalen⁴⁹ oder als fast unmenschliche (und nicht unbedingt im pejorativen Sinne) vegetarische Asketen betrachtet: Wenn man beispielhaft drei Beschreibungen von Herodot von skythischen vegetarischen Stämmen auflistet, wird deutlich, warum sie von den Kynikern als Vorbild gepriesen wurden:

1. Im Kaukasus wohnen viele verschiedenartige Stämme, die fast ganz von wilden Früchten leben [...] Der Geschlechtsverkehr vollzieht sich bei ihnen öffentlich wie beim Vieh;⁵⁰
2. Nach langer Wanderung durch dieses steinharte Gebiet kommt man zum Vorland hoher Gebirge, wo kahlköpfige Menschen wohnen. Sie haben von Geburt an, wie es heißt, keine Haare, Männer wie Frauen. Ihre Nasen sollen eingedrückt und das Kinn breit sein. Sie sprechen eine eigene Sprache, tragen aber skythische Tracht und leben von Baumfrüchten. [...] Kein

46 Schon in der Antike wurde über die Umstände von Diogenes' Tod debattiert. Unter den unterschiedlichsten Versionen hatte die am weitesten verbreitete mit der Speise eines rohen Tintenfischs zu tun, die Diogenes eine tödliche Verdauungsstörung verursacht habe. Für eine ausführliche Diskussion dieser Anekdote vgl. Haussleiter, Johannes, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin 1935, 172-177.

47 Vgl. Luck (s. Anm. 16) 180 [= G V 355].

48 Vgl. Dalby, Andrew, Lemma „Barbarians“. In: Ders. (Hg.), *Food in the Ancient World from A to Z*, London/New York 2004, 44f. Für diesen Hinweis sei hier Dr. Emrys Bell-Schlachter gedankt.

49 Vgl. z.B. Herodot, *Historien*, Hg. von Josef Feix, Griechisch-Deutsch, Bd. I, Düsseldorf 2006, 68f. (I 73.4-6).

50 Herodot, *Historien* (s. Anm. 49), 189 (I 203.1-2).

Mensch kränkt dieses Volk. Sie gelten ja als heilig und besitzen kein Kriegsgerät. Sie schlichten bei ihren Nachbarn Streitigkeiten; und wenn ein Verbannter bei ihnen Zuflucht sucht, geschieht ihm kein Leid. Dieses Volk heißt Argippaier,⁵¹

3. Nach diesem Gebirge werden auch die Menschen benannt; sie heißen nämlich Atlanten. Man erzählt, sie äßen keine lebenden Wesen und hätten keine Träume.⁵²

Die skythischen Stämme, die kein Fleisch konsumierten, trugen die Merkmale der absoluten Alterität: Sie träumten nicht, sie hatten Geschlechtsverkehr wie die Tiere, oder wurden – die Männer sowie die Frauen – ohne Haare geboren. Sie verkörperten irgendwie die Eigenschaften zweier idealer Referenzpunkte, zwischen denen der Mensch stets oszillierte: zwischen den Göttern und den Tieren. Die Nähe zur Natur und die gleichzeitige Distanz zur Zivilisation, die sich in der Andersartigkeit der skythischen Ernährungsgewohnheiten ausdrückte, stellten aus kynischer Sicht zwei Ideale dar, die den griechischen Bräuchen der *polis* diametral gegenüber standen.⁵³ Und nicht von ungefähr wird für die Kyniker die tragende Leitdifferenz zwischen Griechentum und Nicht-Griechentum diejenige zwischen Verzehr von (gekochtem, d.h. Opfer-)Fleisch und Vegetarismus sein. Diesbezüglich ist es interessant, zu bemerken, wie der Steuermann der Expedition von Alexander dem Großen, der Kyniker Onesikretos,⁵⁴ die in Indien herrschende Gerechtigkeit lobte, wo die Bevölkerung grundlegend vegetarisch lebte, sowie die „kynische“ Haltung der indischen „Gymnosophisten“,⁵⁵ die eine strenge vegetarische Diät befolgten.⁵⁶

Die von Porphyrios überlieferte Maxime des Diogenes: „Nicht aus den Brotesern (μαζοφάγων) werden Diebe und Feinde, sondern aus den Fleischessern (κρεοφάγων) werden Sykophanten und Tyrannen“⁵⁷ fasst diese Einstellung gut zusammen. Sykophanten und Tyrannen sollen hier nicht als generische Bezeichnungen verstanden werden, sondern als spezifische Funktionsträger des griechischen politischen Lebens: Nur ein Mitglied der *polis* konnte ein Sykophant oder Tyrann werden – jemand, der an den Opferhandlungen und an dieser spezifischen, juristisch-politischen Ordnung teilnahm.

Zusammenfassend: Die kynische Askese im Besonderen und damit die kynische Lebensweise im Allgemeinen sind als Antipode zum gesellschaftlichen und religiös-politischen Leben der eigenen Zeit bzw. der *polis* zu verstehen: Die Errungenschaft der Vollkommenheit lag für die Kyniker nur in einem Prozess der Selbstperfektionierung, d.h. in den Handlungen, die der Einzelne ausführen konnte, um

51 Herodot, Historien (s. Anm. 49), 519 (IV 23.2).

52 Herodot, Historien (s. Anm. 49), 639 (IV 184.3).

53 Vgl. Trüdinger, Karl, Studien zur Geschichte der griech.-röm. Ethnographie. Dissertation, Basel 1918, 140.

54 Es ist nicht möglich, die genauen Geburts- und Sterbedaten von Onesikretos zu ermitteln. Vgl. Brown, Truesdell, Onesicritus. A Study on Hellenistic Historiography, Berkeley/Los Angeles 1949, 4.

55 Luck (s. Anm. 16) 615 [= G V C 4].

56 Vgl. Palladius, De Gentibus Indiae et Bragmanibus, Hg. von Wilhelm Berghoff, Meisenheim am Glan 1967, 42 (II 43-45).

57 De Abstinencia I, 47, 15-17. Zitiert nach der Übersetzung von Haussleiter, Johannes, der Vegetarismus in der Antike (s. Anm. 46), 171.

möglichst natürlich und tugendhaft zu leben. Die Teilnahme an Ritualen sowie am politischen und sozialen Leben – aufgrund der Entfernung von der tierischen-natürlichen Veranlagung des Menschen – konnte in keiner Weise zur Vollkommenheit führen.

5. Schluss

Der Begriff der Askese in der griechischen Antike hatte eine mehr praktische und weniger spirituelle Bedeutung, als er in der christlichen Zeit annehmen wird. In der Bedeutung als „Übung“, wie das Beispiel der Kyniker belegt, hat die Askese sogar in einigen Phasen ihrer Evolution eine religionskritische Prägung angenommen: Sie war für die innerweltliche Weltanschauung, die die Kyniker propagierten, der einzige Weg zur Vollkommenheit, der dem Mensch in dieser Welt zugänglich war. Wenn sie kontinuierlich praktiziert wurde, war jegliche Vorstellung von Transzendenz überflüssig, wenn nicht sogar eine konkrete Verhinderung auf den Weg zur Vervollkommnung.

Durch eine Übung zur Stärkung des Körpers einerseits und eine kritische Analyse der Künstlichkeit gesellschaftlicher Strukturen andererseits haben die Kyniker gezeigt, wie ein Zustand der Autarkie, der Freiheit und damit des Glücks in dieser Welt und in diesem Leben für jeden möglich sei, unter der Bedingung, dass man sich für den kurzen, aber steilen asketischen Weg zur Vollkommenheit entscheidet.