

y aurait quelque chose à tirer de cela pour reconstituer approximativement le plan du *Σωρός* et le comparer ensuite à celui d'autres anthologies, mais les avenues ouvertes aux aventures de l'hypothèse me paraissent déjà suffisamment nombreuses: si l'apparence d'une relation historique entre les *Thalysies* et l'un des plus importants précurseurs de l'Anthologie résiste au scepticisme comme à la critique, nul doute que d'autres études se chargeront d'explorer systématiquement ce nouvel horizon.

Lausanne

François Lasserre

ECHO EINES UNERKANNTEN TRAGIKER-FRAGMENTS IN CLEMENS' BRIEF AN DIE KORINTHER

Kein aufmerksamer Leser ist wohl achtlos an dem prachtvollen 20. Kapitel des Korintherbriefes des Clemens Romanus vorbeigegangen, über das gerade in den letzten Jahren mehrfach geschrieben worden ist, doch ohne sämtliche in ihm steckenden Probleme zu erschöpfen. Der römische Bischof ermahnt die in mehrere Parteien gespaltene Kirche von Korinth zur Eintracht und Versöhnung und zur Anerkennung der Autorität ihrer rechtmäßigen geistlichen Führer und Vorsteher, indem er ihnen nach der Weise der griechischen Rhetorik das abschreckende Beispiel der üblen Folgen¹⁾ der Zwietracht und des fanatischen Eifers vor Augen hält. Diese Exempla werden in ihrer negativen Wirkung noch weiter verstärkt durch eine Reihe biblischer Beispiele des Glaubens und des Gehorsams²⁾. Der Verfasser ist offenbar mit dem Gebrauch des geschichtlichen Beispiels in der symbuleutischen Beredsamkeit der Griechen wohl vertraut, er schöpft seine Beispiele teils aus dem Alten Testament, teils aus der jüngsten Geschichte der römischen

1) Vgl. die Beispiele für die Folgen von Zwietracht und fanatischem Eifer (Eifersucht) Clem. ad Cor. c. 1—4.

2) a.O. c. 5 ff., Beispiele für Glaube und Gehorsam folgen von c. 9 an. Christus als Vorbild der Demut c. 16 ff. Beispiel der Propheten und Erzväter c. 17 ff.

Kirche und ihrer Verfolgung, ähnlich wie es Demosthenes und andere Redner tun, die mit Beispielen aus der Vergangenheit ihren Beweis beginnen, um dann zu solchen Fällen überzugehen, die die Hörer aus eigener frischer Erfahrung kannten³⁾. Nach den Beispielen individueller Art geht Clemens zu solchen über, bei denen es sich um ganze Städte (πόλεις) und Völker (ἔθνη) handelt, die durch ζῆλος und ἔρις zugrunde gegangen sind⁴⁾. Dieser Topos, der unmittelbar aus der Rhetorenschule herkommt, wird aber ganz allgemein und kurz gehalten. Das gleiche Argument wurde für die verschiedensten Ursachen verwendet, wie — um nur diese eine Parallele anzuführen — in der Catullischen Übertragung der berühmten sapphischen Ode das Otium, das der Dichter als sein Verderben erkennt, einst bereits „Könige zu Fall gebracht und reiche Städte zerstört hat“⁵⁾. Das 20. Kapitel des Clemens fügt diesen Mahnungen ein weiteres Element klassischer Herkunft hinzu: Das Vorbild des Kosmos. Die Existenz der gesamten Weltordnung ist auf Frieden und Harmonie gegründet⁶⁾. Von dieser Beschaffenheit

3) Vgl. den Übergang von biblischen, also für Clemens geschichtlichen Beispielen zu solchen der unmittelbaren Vergangenheit am Anfang von c. 5 ἀλλ' ἵνα τῶν ἀρχαίων ὑποδειγμάτων παυσώμεθα, ἐλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητὰς· λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδειγματα. Es folgen die Namen der großen Märtyrer, die in Rom gestorben sind für die gute Sache des Glaubens, Petrus und Paulus; ihr Ruhm (κλέος!) wird gepriesen. Zu der Art des Übergangs von älteren zu zeitgenössischen Beispielen vgl. etwa Demosth. c. Androt. 14 ἀλλ' ἐκεῖνα μὲν ἀρχαῖα καὶ παλαιὰ· ἀλλ' ἃ πάντες ἐοράκατε . . .

4) Clem. a.O. c. 6,4.

5) Catullus c. 51 otium, Catulle, tibi molestum est,
otio exultas nimiumque gestis.
otium et reges prius et beatas
perdidit urbes.

Vgl. Clem. c. 6, 4 ζῆλος καὶ ἔρις πόλεις μεγάλας κατέστρεψεν καὶ ἔθνη μεγάλα ἐξεργίζωσεν. Ähnlich ist Euripides Phoen. 533, wo die φιλοτιμία als das Verderben vieler Häuser und Städte (πόλεις εὐδαίμονας cf. Catull beatas urbes) bezeichnet wird.

6) In dem 19. Kapitel, das zu der Kosmoschilderung in Kapitel 20 hinüberleitet und dessen Zweck angibt, spricht Clemens nicht direkt vom Vorbild des Kosmos oder der Physis, wie ein orientalischer Philosoph es tun würde, sondern lenkt das Augenmerk des Hörers oder Lesers auf das Vorbild Gottes des Schöpfers selbst, der den Kosmos so harmonisch eingerichtet hat (vgl. § 2 ἀτενίσωμεν εἰς τὸν πατέρα καὶ κτίστην τοῦ σύμπαντος κόσμου), und spricht von seinen Friedensgaben (θωραεῖς τῆς εἰρήνης). Aber die Eintracht, die zwischen den Teilen des Kosmos herrscht, wie sie dann im 20. Kapitel dargestellt wird, ist eben die Illustration des göttlichen Friedenswillens, den das geistige Auge in ihr wahrnimmt (§ 3).

der göttlichen Seinsnorm schließt Clemens auf die Natur alles Zusammenwirkens verschiedenartiger oder gegensätzlicher Elemente auch in der Ordnung des sozialen Gefüges der Menschen. Das ist eine Herleitung der menschlichen Norm, die wir in der Geschichte der griechischen Paideia und besonders des politisch-ethischen Denkens immer wieder finden. Die Berufung auf das Vorbild der Natur ist stets die letzte Instanz, wenn Zweifel an der Gültigkeit einer menschlichen Satzung aufkommen. Eines der bekanntesten Beispiele dafür ist die Rede der Iokaste in den Phoinissen des Euripides⁷⁾; sie hält dem machthungrigen, durchaus amoralischen Denken und Empfinden ihres Sohnes Eteokles, der seinen Bruder Polyneikes der Herrschaft über seine Vaterstadt beraubt und des Landes verwiesen hat, das Prinzip der Gleichheit (*ισότης*) entgegen, das in der Natur herrsche, und gibt für diese Deutung des Kosmos als Beispiel den Wechsel von Tag und Nacht. Aber auch die Moral, die das Recht des Stärkeren proklamiert, findet sich zur gleichen Zeit, und auch sie stützt sich auf das Gesetz der Natur, das sowohl in der Welt im großen (vor allem bei den Tieren) wie in der Geschichte des Menschen waltet. In Platos Gorgias beruft sich Kallikles, der schonungslose Verfechter dieses Prinzips, auf eine solche Interpretation des kosmischen Geschehens und weist auf seine Befolgung auch im menschlichen Leben hin⁸⁾, wo auch immer die Mächtigeren freie Hand haben. Auch ein Kallikles würde nicht wagen, seine Gewaltmoral offen auszusprechen, wenn er nicht auf die Herrschaft desselben Gesetzes in der Natur hinweisen zu können glaubte. Umgekehrt weist Sokrates im gleichen Dialoge Platos auf die geometrische Gleichheit als das Grundprinzip alles Seins hin und folgert daraus, daß auch menschliche Tugend und Vortrefflichkeit auf dem gleichen Grunde beruhen müsse⁹⁾. Überall bei Plato wird von der Frage der Ordnung im menschlichen Bereich zurückgegangen auf das *τεταγμένον* und *ὀρισμένον* in der Natur des Seins selbst. Die stoische Philosophie ist charakterisiert durch die engste Verbindung der Ethik mit der Physik, des menschlichen Lebens mit der höheren Norm, die die Vernunft im Kosmos

7) Eur. Phoen. 535—548, das Beispiel des Kosmos v. 541 ff.

8) Vgl. Plat. Gorg. 483 C ff. In diesem Sinne spricht Kallikles von dem „Gesetz der Natur“, das aber nichts mit unserem modernen Begriff der Naturgesetze zu tun hat, sondern dem selbstgemachten Gesetz der Menschen gegenübergestellt wird (483 E).

9) Plat. Gorg. 508 A.

erkennt. Ich verzichte auf weitere Beispiele und kehre nun zu der Beweisführung des Clemens zurück, der, gestützt auf dieselbe Ableitung der menschlichen aus der kosmischen Ordnung, sie der von Partezwist zerrissenen korinthischen Gemeinde entgegenhält, um Friede und Eintracht in ihr wiederherzustellen.

Er tut dies nicht nur in so allgemeiner und abstrakter Sprache, wie ich es hier getan habe, sondern entrollt ein Bild dieser kosmischen Ordnung in all ihren wesentlichen Einzelheiten. Er erinnert an die sinnliche Gegenwart dieses Prinzips in der sichtbaren Natur, beginnend mit dem Himmelsgewölbe, mit Tag und Nacht¹⁰⁾ in ihrem regelmäßigen Gang (τεταγμένος δρόμος), den sie vollenden, ohne sich gegenseitig zu hindern, und kommt dann zu den Himmelskörpern, Sonne, Mond und „den Chören der Sterne, die in unwandelbarer Ordnung ihre Bahnen ziehen“, ein Bild ewiger Eintracht¹¹⁾. Der poetische Ton der Beschreibung, einmal angeschlagen, wird konsequent festgehalten durch das ganze Kapitel, das schon dadurch aus seiner Umgebung stilistisch deutlich herausfällt. Zwar ist auch sonst die Sprache des Briefes gehoben und eindrucksvoll, aber es ist die Gehobenheit des predigerhaften Pathos, während wir hier von einem philosophischen ὕψος ergriffen und fortgetragen werden, das aus ruhiger Anschauung kommt. Die Erde, zu der wir nun herabsteigen, wird mit kühnem Bilde als schwanger geschildert (γῆ χοφοροῦσα), und „zu eigenen Zeiten“ läßt sie für Mensch und Tier und für alles, was auf ihr lebt, die nötige Nahrung ersprießen¹²⁾, ja bis in die Unterwelt werden wir hinuntergeleitet. Das Meer hält sich in den Orten, an denen es sich gesammelt hat, und überschreitet nicht die ihm gesetzten Schranken. Der Ozean, den die Menschen nicht überschreiten, und die „Welten jenseits des Ozeans“ bleiben denselben göttlichen Ordnungen unterworfen¹³⁾ und werden von ihnen regiert. Die Jahreszeiten, Frühling, Sommer, Herbst und Winter, gehen in Frieden ineinander über und teilen sich einander mit¹⁴⁾. Die Winde (ἀνέμων σταθμοί), die alle eine bestimmte Lokalisierung haben, erfüllen ihre Funktion ohne Widerstand¹⁵⁾. Die ewig strömenden Quellen (ἀέναοι πηγαί), die zum Genusse

10) a.O. c. 20, 1—2.

11) a.O. c. 20, 3.

12) a.O. c. 20, 4.

13) a.O. c. 20, 6—8.

14) a.O. c. 20, 9.

15) a.O. c. 20, 10.

und zur Gesundheit geschaffen sind, bieten den Menschen ohne Unterbrechung ihre lebenspendenden Brüste dar. Selbst die kleinsten unter den Lebewesen — es ist wohl an die Ameisen und die Bienen gedacht, in der Tat ein in diesem Zusammenhang sehr passender Vergleich — kommen und wirken in Frieden und Eintracht zusammen¹⁶⁾. Der Kontrast der größten und kleinsten Wunder der Natur und die vollkommene Geschlossenheit des Bildes der kosmischen Ordnung bestätigt den Eindruck, daß all dies nicht im Augenblick für den vorliegenden Zweck zusammengestellt ist, sondern einem zusammenhängenden philosophischen Denken entspringt, dessen Ursprung aus stoischer Kosmologie man deshalb auch seit langem richtig erkannt und mit dem nötigen Parallelenmaterial, das sich noch im einzelnen vermehren ließe, illustriert hat¹⁷⁾. Daß so ganz nebenbei, als handle es sich um allbekannte Dinge, die „Welten jenseits des Ozeans“ mitaufgeführt werden, ist ein schöner Beweis für die wissenschaftliche Herkunft der ganzen Partie; man denkt dabei an einen Geographen-Philosophen wie Poseidonios und seine Schrift über den Ozean, aber diese selbst ist schwerlich die Quelle des Clemens gewesen, da sie kaum den Hauptnachdruck auf die kosmische Friedensordnung gelegt und dabei das gesamte Weltbild entrollt haben wird. Wir lassen die Frage, aus welchem Werk Clemens seine Schilderung entnommen haben kann, hier beiseite, da sie für den vorliegenden Zweck unwesentlich und wohl auch zur Zeit unlösbar ist. Daß es sich aber um eine stoische Quelle handeln muß, ist nach den Ausführungen von Harald Fuchs in seinem schönen Buch „Augustin und der antike Friedensgedanke“ (über die Idee des Friedens im Kosmos, die wir im 19. Buch der *Civitas Dei* lesen) nicht mehr zweifelhaft¹⁸⁾. Augustin hat seinen Nachweis für die Herrschaft der Pax im Weltall gleichfalls aus stoischer Quelle geschöpft, aber nicht unmittelbar, sondern durch die Vermitt-

16) a.O. c. 20, 10.

17) Vgl. R. Knopf in Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament, Ergänzungsband S. 77 ff.

18) Harald Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke, Untersuchungen zum neunzehnten Buch der *Civitas dei* (Neue philologische Untersuchungen, hrsg. v. W. Jaeger, 3. Bd., Berlin 1926) S. 98 ff. Fuchs hat das Kapitel des Clemens über den Frieden im Kosmos passend mit Gregors des Nazianzeners Reden über den Frieden, besonders *De pace I*, und mit der 40. Rede des Dio von Prusa zusammengestellt und die ganze Tradition der hellenistischen Friedensdeklamationen dadurch wieder faßbar gemacht.

lung des M. Terentius Varro¹⁹⁾. Clemens hat hier, wie Philo es häufig getan hat, stoisches Gedankengut mit seinem jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben verschmolzen, um diesen im einzelnen zu veranschaulichen und zu substanziieren. Doch, wie mit Recht von theologischer Seite hervorgehoben worden ist, ist es völlig deutlich, daß Clemens sich des Experiments dabei klar bewußt war, denn er hat nicht verfehlt, in seiner ganzen Kosmos schilderung an Gott als den Schöpfer dieser kosmischen Friedensordnung immer wieder zu erinnern. In der philosophischen Quelle, der er folgte, muß zwar auch von dem göttlichen Wirken in der Natur die Rede gewesen sein, und das muß den christlichen Verfasser verwandt angemutet haben; aber zweifellos geschah dies dort in einem anderen Sinn, als es für den Christen möglich war. Clemens hat denn auch unermüdlich hervorgehoben, daß es der „Wille Gottes“, des Schöpfers war, der all dies zur Wirklichkeit werden ließ; ja gerade in dieser Vorsicht, mit der er die Übernahme des fremden Gutes umgibt, wird der interessante geistige Vorgang erst recht deutlich, der sich hier vor unseren Augen abspielt. Die Anlehnung an das philosophische Vorbild geht noch wesentlich weiter, als die Entnahme dieses kosmologischen Materials deutlich macht. Das kosmologische Element wird in den Dienst einer ethisch-politischen Idee gestellt, wie dies oben gezeigt wurde. Die eigentliche Bedeutung der Sache liegt in der Übertragung dieser Betrachtungsweise, die schon auf das 5. Jhdt. und auf die sophistische Paideia zurückgeht, auf das Problem der christlichen Gemeinschaft der Kirche, die hier im Lichte der klassisch-griechischen Idee der sozialen Eintracht (*ἁμόνοια*) der Polis erscheint.

Es war unumgänglich, zuerst diese allgemeinen Dinge klarzustellen, bevor wir an einige Einzelfragen herantreten können, die noch nicht aufgeworfen zu sein scheinen, die aber auf den Charakter der Quelle ein interessantes Licht werfen. Daß sie in einem gehobenen literarischen Stil geschrieben war, hat sich uns schon im vorigen ergeben. Da ist zunächst die Bezeichnung der Erde als *γῆ κοσμορροῦσα*, die von großer dichterischer Kraft ist. Man hat sich das nicht so zu denken, als hätte ihr Urheber mit dem stilus in der Hand nach einer schönen Metapher gesucht und sie glücklich gefunden. Die ganze lebendige Naturanschauung des klassischen Griechentums steckt in ihr und hat sie prägen helfen. Die Vorstellung der Mutter Erde ist uralt

19) Fuchs a.O. 139 ff.

und war von allem Anfang bei den Griechen vorhanden. Ihre altüberlieferte Bezeichnung als alles gebende oder spendende, allnährende führte auf den Vergleich mit der Schwangerschaft bei Mensch und Tier, die diese fähig macht, ihren Nachwuchs zu nähren, bis die Jungen sich selbst zu erhalten imstande sind. Es war Plato, der im Menexenos 238 A gesagt hatte: οὐ γὰρ γῆ γυναῖκα μιμείται κούσει καὶ γεννήσει ἀλλὰ γυνὴ γῆν. Ob Clemens Plato oder gar den von der Heerstraße der „philosophischen“ Platoleser ziemlich weit entfernten Menexenos gelesen hat, muß mehr als zweifelhaft erscheinen. Daß er vielmehr auch die literarische Reminiszenz der γῆ κοσφοροῦσα seiner Quelle verdankt, wird durch einen Vergleich mit Philos Schrift De opificio mundi zur Gewißheit, denn auch dieser jüdische Interpret der biblischen Schöpfungsgeschichte hat eine stoisch-kosmologische Schrift für seinen Zweck herangezogen, die der von Clemens benutzten äußerst ähnlich sieht, ja sich bei genauerer Betrachtung als mit dieser identisch erweist. Auch bei Philo finden wir die Erde in der gleichen Weise wie bei Clemens, nur in größerer Ausführlichkeit mit einer ihre Nachkommenschaft nährenden Mutter verglichen (De opificio mundi § 131—133): Die Erde hat Feuchtigkeit 1) um sie zusammenzuhalten und vor Vertrocknung und Zerbröckelung zu schützen (= § 131), 2) um den von ihr hervorgebrachten Wesen Nahrung zu geben (= § 132—133). Für letztere Annahme führt Philo die Ansicht der φυσικοί an, daß im Körper der Schwangeren die καταμήνια dem Fötus als Substanz dienen, daran reiht er als ferneres Argument, daß die Natur jeder Mutter als notwendigsten Körperteil die Brüste mitgegeben habe, die wie Quellen die Nahrung für das zu Gebärende bereitstellen. Doch ich setze den ganzen Satz her: πάση μητρὶ καθάπερ ἀναγκαιότατον μέρος ἢ φύσις πηγάζοντας ἀνέδωκε μαστοὺς προευτρεπισαμένη τροφὰς τῶ γεννησομένῳ· μήτηρ δ' ὡς εἶοικε καὶ ἡ γῆ, παρὰ καὶ τοῖς πρώτοις ἔδοξεν αὐτὴν Δήμητραν καλέσαι τὸ μητρὸς καὶ γῆς ὄνομα συνθεῖσιν· οὐ γὰρ γῆ γυναῖκα, ὡς εἶπε Πλάτων, ἀλλὰ γυνὴ γῆν μεμίμηται, ἣν ἐτύμως τὸ ποιητικὸν γένος παμμήτορα καὶ καρποφόρον καὶ πανδώραν εἶωθεν ὀνομάζειν . . . εἰκότως οὖν καὶ γῆ τῇ πρεσβυτάτῃ καὶ γονιμωτάτῃ μητέρων ἀνέδωκεν ἢ φύσις οἷα μαστοὺς ποταμῶν ρεῖθρα καὶ πηγῶν, ἵνα καὶ τὰ φυτὰ ἄρδοιτο καὶ ποτὸν ἀφθονον ἔχοι πάντα τὰ ζῶα²⁰⁾. Gerade die Verbindung des Vergleichs der Erde mit dem Weibe, das schwanger ist, und der weiteren Parallele der Quellen der

20) Philo, De opif. mundi §133 (ed. mai. Bd. I, 46 Cohn).

Flüsse und Ströme, die allem, was lebt, Nahrung spenden, mit den Brüsten der Mutter, die dem Neugeborenen die Milch geben, deren es zur Ernährung bedarf, gerade diese Verbindung ist für beide, Clemens und Philo, charakteristisch. Der Vergleich der Quellen mit den Brüsten stammt aber nicht aus Platos Menexenos, wie der Gedanke der *γη κωφοροῦσα*, sondern dient bei beiden Autoren zur näheren Ausführung und Erweiterung dieses Motivs. Kein Zweifel also, daß auch der *μαστοί*-Topos auf die gemeinsame stoische Quelle zurückgeht²¹). Philo hat sie breiter, Clemens seinem praktisch-ermahnenden Zweck gemäß kürzer wiedergegeben, aber die Quelle ist die gleiche.

Eine philologische Kleinigkeit führt uns noch einen Schritt weiter. Die griechische Wortform für Brüste ist bei Clemens *μαζοί*, bei Philo dagegen *μαστοί*. Letzteres ist das in normaler Prosa zu erwartende Wort, schon bei den Attikern, die es auch in dichterischer Sprache verwenden, während *μαζός*, das der homerischen Sprache entstammt, dauernd der poetischen Sphäre angehört. Ich verzichte hier darauf, die weitschichtigen Stellen-sammlungen vorzulegen, die wir im Seminar wie stets zu diesem Zweck angelegt haben. Hat Clemens etwa das von Philo benutzte Wort *μαστοί* in der Quelle vorgefunden und es durch das im prosaischen Gebrauch unübliche *μαζοί* aus unbekanntem Gründen ersetzt? Das ist ganz unwahrscheinlich, weit näher liegt die umgekehrte Annahme, daß er es schon in der Quelle fand und übernahm, ohne stilistische Bedenken zu empfinden, während Philos viel geschulteres literarisches Feingefühl ihn das normale *μαστοί* dafür einsetzen ließ. Dasselbe tut er in § 38, wo er (aus Anlaß der Scheidung von Festland und Wasser) die später in § 133 genauer zu erklärende Auffassung von den Quellen als den Brüsten der Erde schon kurz vorwegnimmt: *καὶ ὅπως οἶα μήτηρ μὴ μόνον θάτερον εἶδος τροφῆς βρῶσιν ἀλλ' ἐκάτερον ὡς ἂν ἐκγόνοις βρῶσιν τε καὶ πόσιν παρέχῃ· διὸ φλέβας μαστοῖς εἰοκυίας ἐπλημμύρει, αἷ στομωθεῖσαι ποταμοὺς καὶ πηγὰς ἔμελλον ἀνασχεῖν²²*).

21) Die Stoa hat die Analogie der Schwangerschaft und der nahrungspendenden Brüste, wie Philo *Quod deus sit immutabilis* § 39 (II p. 65 Wendland) beweist, nicht bloß auf die Entstehung des organischen Lebens allgemein aus der Erde angewandt, sondern auch auf die Fortpflanzung der Pflanzen. Die Einteilung aller Dinge in *ἕξις*, *φύσις* und *ψυχή* zeigt auch dort (cf. § 35) die stoische Herkunft des Kapitels.

22) Philo a.O. S. 12, 9.

Nun tritt aber die Analogie von Quellen und Brüsten im philonischen Schrifttum noch ein drittes Mal auf, nämlich in der der frühen Periode des Philo angehörigen Abhandlung über die Ewigkeit der Welt, in der der Verfasser, auf peripatetische Quellen zurückgehend, die Argumente gegen die stoische Lehre von der *ἐκπύρωσις* und der auf sie folgenden Erneuerung (*παλιγγενεσία*) des Kosmos wiedergibt. In ihr finden sich jene langen, literarisch höchst bemerkenswerten Auszüge aus einem verlorenen Werk des peripatetischen Schulhauptes Kritolaos (2. Jhdt. v. Chr.), in dem dieser die stoische Lehre von der *ἐκπύρωσις* ad absurdum führte. Eines seiner Gegenargumente ist, daß dann ja auch die Teile der Welt mitvergehen und völlig neu entstehen müßten, also sowohl die Erde wie der Mensch²³). Aber Kritolaos nennt es eine „furchtbare Naivität“ (*εὐήθεια δεινή*), anzunehmen, daß die Erde immer von neuem Menschen gebäre, wie sie es nach alter Sage in dem Falle der Sparten einst getan haben soll²⁴). Hat denn die Erde eine Gebärmutter zu dieser Menschengattung, so ruft Kritolaos aus — das müßte man doch bei dieser Hypothese voraussetzen — und sie müßte ferner Brüste haben wie eine Frau, um die zuerst Geborenen zu nähren, doch wo in der Welt hat man jemals von Flüssen oder Quellen gehört, die Milch gesendet hätten (*ἐπεὶ καὶ μαζοὺς καθάπερ γυναίκεϊ γῆ φατέον ἡνίκα ἡνθρωπογόνει προσγενέσθαι, τροφήν ἔν' ἔχουσιν οἰκείαν οἱ πρῶτον ἀποκυηθέντες*)²⁵). Kritolaos macht hier also auf eine ganz verschiedene Weise von dem Gedanken der Schwangerschaft der Erde und der Bedeutung der Quellen als Brüste der Erde Gebrauch, als wir ihn bei Clemens und Philo De opificio mundi gefunden haben. Während diese beiden den Gedanken in bildlichem Sinne fassen und daher unbestimmt lassen, wie man sich die Sache vorzustellen hat, nimmt Kritolaos ihn in kraß rationalistischer Weise als buchstäblich real und dann völlig absurd, indem er sich auf die Tatsachen der Embryologie und Gynäkologie stützt, welche lehrt, daß ein Mensch stets nur durch einen normalen Zeugungsakt auf die Welt kommt; von dem aber kann bei der stoischen Urzeugungslehre nicht die Rede sein. Unmöglich können Clemens und Philo unabhängig voneinander durch Umkehrung dieses Arguments des Kritolaos zu ihrer poetischen Schilderung gekommen sein. Es ist

23) Philo, De aeternitate mundi § 55 (Bd. VI, 90 Cohn).

24) Philo a.O. § 66 (S. 93, 8 ff.). Sage von den Sparten ebda. § 68.

25) a.O. § 66.

klar, daß ihre gemeinsame Quelle die von Kritolaos ironisch gemeinte Frage in allem Ernst bejaht hat, indem ihr Autor dem Vergleich der Erde mit einem schwangeren Weibe und der Quellen mit den Brüsten einer nährenden Mutter seinen poetischen Sinn zurückgab. Ich sage: zurückgab, denn auch das ist doch klar, daß Kritolaos ihn schon in älterer stoischer Literatur vorgefunden und aus diesem Grunde verspottet haben muß. Die Wiederaufnahme des Vergleichs bei einem späteren Stoiker kann bei der Kontinuität hellenistischer philosophischer Schulen durchaus erwartet werden. Was aber hier besonders interessieren muß, ist die Feststellung, daß Kritolaos durch den Gebrauch des Wortes *μαζός* beweist, daß diese Form, die wir bei Clemens fanden, in der Tat in der Geschichte dieses Topos fest verwurzelt war. Sie war die schon in dem stoischen Werk, gegen dessen Lehre von der Palingenesie Kritolaos polemisiert, verwendete Wortform, die Kritolaos beibehielt. Weshalb aber hatte der stoische Gegner sie gebraucht?

Die Antwort kann nur sein, daß das poetische *μαζός* bei ihm ursprünglich im Zusammenhang mit einem Dichterzitat vorkam, das diese Form rechtfertigte. Er hatte nicht nur die thebanische Sage von den erdgeborenen Sparten herangezogen, um die Erde als wirklich Menschen „gebärend“ zu erweisen, sondern hatte auch die Platostelle aus dem Menexenos als erster ins Feld geführt: οὐ γὰρ γῆ γυναῖκα μιμεῖται κυήσει καὶ γεννήσει ἀλλὰ γυνή γῆν. Das hatte Plato in seinem Epitaphios einst in spielender Ironie im Hinblick auf die attische Lokalsage gesagt, die die Bewohner Attikas als Autochthonen bezeichnete. Der Stoiker nahm das dann als Beweis für die Möglichkeit seiner Theorie von der periodischen Urzeugung und der sich immer wiederholenden Entstehung des Menschengeschlechts. Für die Gleichsetzung der Quellen mit den Brüsten der Mutter Erde muß er, wie das in stoischer Literatur als Beweismittel besonders beliebt war, einen Dichtervers angeführt haben, dessen Existenz ich deshalb seit langem postuliert hatte. Ich fand jedoch die Bestätigung dafür in keinem Index oder Wörterbuch, bis ich nach Jahren beim Wiederlesen der griechischen Romanschreiber auf die Stelle des Achilles Tatius stieß, wo er die von Tränen erhöhte Schönheit des Auges seiner Heldin Leukippe schildert: ἔταν τοῖς δάκρυσιν ὑγρανθῆ, ἔοικε πηγῆς ἐγκύμονι μαζῶ²⁶⁾. Wie so häufig in der Sprache des griechischen Romans, ist auch hier die Entlehnung eines tragischen Verses wie mit Händen

26) *Erotici Scriptores Graeci* I S. 160, 30—31 Hercher.

zu fassen. Er ist das gesuchte Original der Deutung der Quelle als der Brust der Erde, denn nicht auf das Auge (als „Quell“ der Tränen) paßt der von Achilles Tatius zitierte schöne Vers, der berühmt gewesen zu sein scheint, sondern nur die wirkliche Quelle konnte der Dichter, dessen Namen wir nicht erraten können, mit dem $\mu\alpha\zeta\acute{o}\varsigma$ metaphorisch gleichsetzen, und das Epitheton $\acute{\epsilon}\gamma\chi\acute{\upsilon}\mu\omicron\nu\iota$, kühn auf $\mu\alpha\zeta\acute{\omega}$ bezogen statt auf die Person, stellt den inneren Zusammenhang mit dem Schwangersein her, den wir nach Clemens und Philo auch für das poetische Original des Vergleichs erwarten mußten. Der in den Roman-text eingeschmolzene Vers ist nicht nur durch seine tragische Diktion, sondern auch metrisch als solcher auf den ersten Blick kenntlich. Es ist ein Paroimiakos, war also der abschließende Vers eines anapästischen Systems. Als ich ihn zuerst las, durchzuckte mich sofort der Gedanke, daß ich den lange gesuchten „Punkt auf dem i“ meiner Analyse der Clemensstelle gefunden hatte. Naucks Sammlung der Fragmente der Tragiker enthält ihn nicht, doch er gehört in die so sehr nötige neue Bearbeitung der Fragmente unter die Adespota. Pantheistische Allbeseelung, wie es dem Stoiker zukommt, spricht aus dem ganzen Kosmos-bilde des Clemensbriefes, aber sie ist zur bloßen poetischen Metapher gewandelt und abgeschwächt, dadurch, daß der römische Bischof ihr mit fester Hand den Stempel seiner christlichen Schöpfungs-idee aufdrückt.

Cambridge (Mass.)

Werner Jaeger

WAHRSCHENLICHES UND UNWAHR- SCHEINLICHES VON AISCHYLOS

Iohanni Herter sexagenario

Der Weisung Goethes, das Fragmentarische zu achten, ge-bührt in einer Zeit, die ständig mit neuen Reliquien beglückt wird, wohl besondere Beherzigung, zumal die bedächtige Be-schäftigung mit diesen Bruchstücken, da sie ständig zur Erahnung des einstigen Ganzen zwingt, die nüchterne literar-historische Sachwaltung in die Tätigkeit der schöpferischen Emendation versetzt. Bei diesem Prozeß kann die Phantasie nicht unangesprochen bleiben, und so läßt es sich auch nicht um-