

DIE HOCHZEIT VON THETIS UND PELEUS IM HELLENISTISCHEN ALLEGORISMUS

5063

DANIELLOU, J.
1962

Jean Daniélou

C12

MYSTICS

In seinem schönen Buch *Pagan Mysteries in the Renaissance* hat Edgar Wind gezeigt, daß Botticellis »Frühling« inspiriert ist von der allegorischen Interpretation des Urteils des Paris, wie die Platoniker der Renaissance, insbesondere Marsilius Ficinus, sie vom Altertum übernommen hatten (D 78–79 162). Tatsächlich bildet das Urteil des Paris mit der Hochzeit von Thetis und Peleus, auf die es folgt, ein Ganzes, das die heidnischen Allegoristen vom 2. bis zum 5. Jahrhundert in besonderer Weise angeregt zu haben scheint. Eine vergleichende Zusammenstellung der Texte wurde meines Wissens noch nicht unternommen¹. Sie hat den Nutzen, die Verschiedenheit der Interpretationsströme herauszulösen, uns in Grundzügen die Philosophie erkennen zu lassen, die ihnen zugrunde liegt, und gewisse Ungenauigkeiten in den Angaben der an der Frage interessierten Autoren festzustellen.

Die wichtigsten Texte sind zunächst die beiden mythologischen Darlegungen, welche die *clementinischen Homilien* und die *Recognitionen* bieten. Die uns interessierenden Stellen sind *Hom.* VI, 14–16 und *Rec.* X, 41. Die erste dieser Stellen hat Jean Pépin untersucht², der die stoischen Züge (Wichtigkeit der Etymologien, kosmologischer und moralischer Charakter) klar aufgewiesen hat. Die Tatsache, daß das Thema beiden Werken gemeinsam ist, legt nahe, daß es zu einer gemeinsamen Quelle gehörte, der »Grundschrift«, deren Autor (nach Strecker) um 260 zu datieren ist und seinerseits eine ältere Tradition benutzte. Der Text der »Grundschrift« nun wurde um 300–320 vom Autor der *Homilien*, und um 350 von dem der *Recognitionen* interpretiert³. Eine andere Darlegung, von diesen beiden verschieden, ist die des Neuplatonikers Sallustios, Mitte des 4. Jahrhunderts, in seiner Abhandlung *Über die Götter und über das Universum*. Als vierten haben wir einen Text des Mythographen Fulgentius (Ende des 5. Jahrhunderts), der sich in mancherlei Hinsicht mit den Darlegungen der

clementinischen Schriften deckt und so eine gemeinsame mythographische Tradition bezeugt. Schließlich interpretiert der byzantinische Dichter Tzetzes in seinen *Ante-Homerica* den Vorgang von neuem (57–75).

*

Wenn wir diese Texte vergleichen, lösen sich zwei Interpretationstypen heraus. Zum ersten, ursprünglichen Typ gehören die *Clementinischen Recognitionen*, Sallustios und Tzetzes. Die Hochzeit von Thetis und Peleus und das Urteil des Paris bilden ein Ganzes, dessen allegorische Bedeutung in ihrem Wesen eine kosmologische ist. Es handelt sich um eine Einweihung in die Erkenntnis des Alls. Aber diese Bedeutung erfährt verschiedene Variationen, je nachdem, mit welchen Strömungen unsere Texte in Verbindung gebracht werden. Wir gehen hier am besten von den *Clementinischen Recognitionen* aus. Das Festmahl stellt die Welt dar. Die zwölf Götter sind die zwölf Zeichen des Tierkreises, und ihre Platzordnung bedeutet die Stellung dieser. Thetis und Peleus sind das Wasser und die Erde, das heißt die Elemente, aus denen die Körper gemacht sind.

Das scheint den Bestand einer stoischen Exegese zu bilden, in der wir zum ältesten Kern unserer Allegorie vorstoßen. Die Erklärung von Πηλεὺς durch πηλός (Ton, Lehm) gehört dazu. Wir finden sie wieder in den *Homilien*, bei Fulgentius, bei Tzetzes, desgleichen auch den Symbolismus von Thetis und Peleus als Wasser und Erde. Die Gleichstellung der zwölf Götter mit den zwölf Zeichen des Tierkreises kehrt ebenso in der physischen stoischen Exegese wieder³. Dieselbe Interpretation treffen wir wieder in den *Homilien*. Sie scheint also zur ursprünglichen stoischen Allegorie zu gehören, ebenso die Vergleichen des Festmahls mit dem Ganzen des Kosmos, die auch in den *Homilien* steht. Diesem stoischen Untergrund kann man auch die Erklärung der drei Göttinnen zuweisen, nämlich Hera als Repräsentantin der Züchtigkeit (σεμνότης), Athene als der Tapferkeit (ἀνδρεία) und Aphrodite als der Lust (ἡδοναί). Sie ist in der Tat den *Recognitionen* und den *Homilien* gemeinsam. Hermes ist das Wort (λόγος). Paris, der Hirte, dem das Urteil übertragen ist, das Urteil (sensus, λογισμός). Die Entführung der Helena, die die Begierde darstellt (τέρψις), von Aphrodite dem Paris als Dank für seine Wahl zugestanden, zieht dessen Unglück und das der Seinen nach sich⁴.

Aber dieser stoische, zugleich kosmische und moralische Untergrund wird vom Autor der *Recognitionen* interpretiert aus der Vorstellung von einer determinierten astrologisch gesicherten Welt. Die Gerichte des Mahls sind die Gesetze, die das Universum regieren, und zwar so, wie man sie durch Beobachtung der Tierkreiszeichen erkennen kann. Diese Erkenntnis bildet die wahre Philosophie. Der Mensch ist frei, sich zu ihr hinzuwenden. Anderswoher wird seine Freiheit gelockt durch den Reiz sinnlicher Lust, nämlich durch Aphrodite. Eris, die den Apfel mitten in das Festmahl wirft, ist das Symbol des Konflikts zwischen philosophischer Erkenntnis und der Lockung der Lust. Paris ist das unerfahrene Urteil, das sich nicht durch Hermes erziehen läßt, sondern sich an die Lust hängt und von der wahren Philosophie abwendet.

Wenn wir uns nun Sallustios zuwenden, sehen wir uns einer Exegese gegenüber, deren formale Struktur ähnlich, deren philosophischer Inhalt aber ganz verschieden ist. Die Parallelen sind überraschend. Die Allegorie der Hochzeit von Thetis und Peleus folgt bei Sallustios, wie in den *Recognitionen*, auf eine kosmogonische Allegorie über Kronos und Rhea. Es scheint, daß man in beiden Fällen eine Art Elementarkatechismus der mythologischen Allegorie vor sich habe. Ferner weisen beide Exegesen zuerst einen spekulativen Teil auf, nämlich die Exegese des Festmahls, und dann einen mehr praktischen Teil, der das Urteil betrifft. Aber dieser zweite ist an den ersten Teil geknüpft: es ist die Frage der Einweihung in die wahre Philosophie.

Der Inhalt dieser Philosophie jedoch ist bei Sallustios ein völlig anderer: »Das Festmahl bedeutet die überweltlichen Mächte (*δυνάμεις*) der Götter — daher sind sie versammelt —; der goldene Apfel bezeichnet das Universum (*κόσμος*). Weil es aus Gegensätzen (*ἐναντία*) zusammengesetzt ist, heißt es, der Apfel sei von Eris geworfen. Da die verschiedenen Götter dem Universum verschiedene Gaben verleihen, machen sie den Eindruck, untereinander um den Besitz des Apfels zu streiten; darum, weil die Seele, die der Sinnlichkeit (*αἰσθησις*) lebt, nur die Schönheit sieht und nicht die anderen Mächte, die im Universum sind, spricht sie den Apfel Aphrodite zu« (4; Nock, 7, 15–23).

Man bemerkt eine teilweise Achsenverschiebung der Allegorie. Die zwölf Götter sind nicht mehr das Symbol der Tierkreiszeichen, das heißt der

Welt; sie sind die Mächte jenseits des Kosmos (*ὑπερκόσμοι*); im Gegenteil: der goldene Apfel wird das Symbol des Kosmos. Man wird sich fragen, ob damit nicht eine neuplatonische Kritik an einem zunächst in stoischer Gestalt bekannten Mythos auftaucht: nämlich die nachdrückliche Behauptung der Transzendenz der Götter in bezug zum Kosmos. Das ließe daran denken, daß Sallustios oder seine neuplatonische Quelle die der »Grundchrift« zugrundeliegende stoische Allegorie gekannt und sie nach dem ihnen eigenen Gesichtspunkt umgestaltet haben. Dieser Gesichtspunkt ist der des Neuplatonismus und kündigt Proklos an: Was auf der Ebene der sinnhaften Erscheinung als Widerspruch erscheint, ist in Wirklichkeit Harmonie auf der Ebene der intellegiblen Wirklichkeit.

Aber wenn die Exegese des Sallustios sich aus der Reaktion gegen die stoische Exegese erklärt, so scheint sie gewisse Gegebenheiten einer platonischen Exegese, die dem Urteil des Paris voraufgeht, zu übernehmen. In der Tat, die Idee, daß die drei Göttinnen weniger Gegensätze darstellen als daß sie sich ergänzen, und daß der Irrtum des Paris darin besteht, sich nur an eine von ihnen zu halten, findet sich schon bei Maximus von Tyros (*Dissert.* XL, 1). Auch für Maximus ist Aphrodite nicht die Lust, sondern die Schönheit (*τὸ κάλλος*). Der Gegensatz der Göttinnen ist hier nicht mehr jeweils der zwischen Gut und Böse wie in der stoischen Tradition, welche die Entscheidung des Paris mit der Entscheidung des Herakles vergleicht⁵, sondern der des Sich-Ergänzenden. Sallustios vertieft das philosophisch. Edgar Wind hat gezeigt, wie dieses Thema der *discordia concors*, der Harmonie der Gegensätze, symbolisiert im Urteil des Paris, im Neuplatonismus der Renaissance weiter lebendig blieb (a. a. O., S. 163).

Aber ohne so weit in die Neuzeit hinunterzusteigen, können wir in der neuplatonischen Tradition nach Sallustios den Fortbestand dieses Themas verfolgen. Für Proklos⁶ sind die drei Göttinnen die drei Typen des königlichen (*βασιλικόν*), des kriegerischen (*πολεμικόν*) und des Liebeslebens (*ἐρωτικόν*); das entspricht den Geschenken, welche die drei Göttinnen Paris als Gegengabe für den Apfel versprochen⁷. Und diese drei Lebensstufen sind nicht als gegensätzlich, sondern als sich ergänzend dargestellt. Interessanter noch ist die Exegese von Tzetzes. Auch für ihn ist der Apfel die Welt (*κόσμος*). Sie ist Kampf (*ἄεθλον*), weil sie aus gegensätzlichen Elementen

gebaut ist. Das ist genau die Auffassung des Sallustios. Die Elemente werden symbolisiert durch Thetis und Peleus (Wasser und Erde), und durch Hera und Juno (Luft und Feuer). Der Sieg fällt Aphrodite, der Liebe, zu, weil die Liebe es ist, die die gegensätzlichen Elemente in der Einheit erhält (*Ante-Homerica*, 71, 73).

Diese Allegorie führt als neues Element die Bedeutung von Aphrodite ein, die hier nicht mehr die Sinnenlust und nicht einmal die sinnenhafte Schönheit ist, sondern die einigende Liebe. Das ist eine alte Allegorie der Aphrodite, die man bei Zenon findet und die die *φιλία* (Liebe) des Empedokles in sich aufnimmt⁸. Sie findet sich jedoch auch wieder im Neuplatonismus des Proklos⁹. Der wichtigste Zug daran ist die Höherwertung der Aphrodite. Nicht nur, daß in der Wahl des Paris nicht die Sinnenhaftigkeit siegt — er anerkennt vielmehr die Herrschaft der Liebe, und zwar der Liebe im philosophischen Sinn des Wortes.

Es ist interessant, bei dieser Gelegenheit zu vermerken, daß es eine andere Strömung gibt, die ebenfalls der Wahl des Paris einen hohen Wert zuspricht, die aber nicht in der literarischen Überlieferung, sondern in der archäologischen der Grabmalerei ihren Ausdruck gefunden hat. Es ist die neupythagoreische Strömung, für welche die Wahl von Aphrodite durch Paris die himmlische Liebe symbolisiert. Wir finden einen Fall dieser Art in der Gruft des Vatikan, und Miss Toynbee sieht darin »eine Allegorie der Seele, welche die Schönheit wählt und so die Unsterblichkeit gewinnt«¹⁰. Dasselbe Thema erscheint wieder in den römischen Gräbern der Nasonii und des Pancratius. Eisler schlägt dafür drei Erklärungen vor: nach der einen wäre, im Sinne des Sallustios, eine Art Ursünde angedeutet; nach der zweiten, im Sinne des Proklos, die Fortsetzung der drei Formen des Lebens in der Ewigkeit, nämlich des königlichen, des kriegereischen und des Liebeslebens; nach der dritten wäre es die Entscheidung in diesem Leben zwischen der Lust und der Tugend¹¹. Man kann sich fragen, ob es sich nicht einfach um die Hoffnung auf Unsterblichkeit handelt. Unter diesem Titel erscheint Paris mit Helena in der Stukkatur der Basilika der Porta Maior¹².

*

Die *clementinischen Homilien* gehen wie die *Recognitionen* aus von der stoischen Allegorie der Hochzeit von Thetis und Peleus. Wir haben die

beiden Werken gemeinsamen Elemente gesehen. Die *Homilien* wandeln jedoch die Gegebenheiten der »Grundschrift« viel tiefergehend um als die *Recognitionen*. Einesteils sind ihnen neue mythologische Elemente einverleibt: das der Geburt des Achilles, seiner Liebe zu Polyxenes, und seines Todes; ferner das des Sieges des Herakles über den Drachen, der den Garten der Hesperiden bewacht. Aus diesen nicht zusammengehörenden Elementen wird ein Ganzes gebildet, das nicht mehr kosmologischer, sondern anthropologischer Natur ist. Es handelt sich um einen Bericht über die Erschaffung des Menschen, seinen Fall und seine Wiederaufrichtung, dargestellt in drei Bildern von bemerkenswerter plastischer Schönheit. Die *Mythographie* des Fulgentius schließt sich an denselben Typ der Exegese an. Wenn auch die Elemente dieses Ganzen von älteren griechischen Quellen stammen, scheint es indes, daß der eigene Beitrag des Autors der *Homilien* hier ziemlich beträchtlich ist; gewisse Themen haben keine vorausliegende Entsprechung.

Das erste eigene Element ist die Stellung, welche die Geschichte Achills, des Sohnes von Thetis und Peleus, einnimmt. Die Aufeinanderfolge der Hochzeit von Thetis und Peleus und der Geburt Achills, anstatt der Aufeinanderfolge von Hochzeit und Urteil des Paris, ist unserem Autor nicht eigentümlich. Man findet sie schon bei Apollodoros (*Bibl.*, III, 13, 5–6). Aber was sein Eigentum zu sein scheint, ist, daß er aus der Geburt Achills eine Allegorie für die Erschaffung des Menschen macht. Achilles ist der Sohn der Thetis und des Peleus, weil er aus Wasser und Erde gebildet ist. Er ist also nicht gezeugt, sondern gebildet (*πλασθεὶς*). Und zwar ist er als Erwachsener (*τέλειος*) gestaltet. Darum wird er Achilles genannt. Der Name wird in der Tat erklärt als privative Vorsilbe und *χελή*, Lippen: der, dessen Lippen nie die Mutterbrust berührten. Diese Etymologie findet sich wieder bei Apollodoros (*Bibl.*, III, 13, 6) und bei Tertullian (*Pall.*, 4)¹³. Sie ist vielleicht nicht ohne Bezug zu *Il.*, XXIV, 56–59, die Achilles dem Hektor gegenüberstellt, dem, »der von der Brust einer Frau genährt wurde«.

Diese allegorische Exegese der Geburt Achills als Geburt des ersten Menschen hat meines Wissens keine Vorlage. Die einzige Anspielung darauf, der ich begegnet bin, findet sich in einem Spätwerk des Ptolemäus Hephestion, das Photius erläutert hat und in dem der erste Achill »aus der Erde Geborener« (*γεννητής*) genannt wird (Photius, *Bibl.*, 190; *P.G.* CIII, 629A)¹⁴.

Der Autor der *Homilien* scheint selbständig gearbeitet zu haben. Er hat die Geburt Achills allegorisiert, indem er sich auf Legenden über die Erschaffung des Menschen stützt. Als charakteristischer Zug erscheint die Erwähnung des Prometheus (VI, 14, 2). Nach Apollodoros hat Prometheus den Menschen aus Erde und Wasser gebildet (*Bibl.*, I, 7, 1). Die *Homilien* erklären seinen Namen als von *προμήθεια* herkommend, von der Vorsehung, »durch die alles gemacht ist«. Diese Etymologie steht bei Kornutos (*Theol.*, 31).

Besonders interessant aber erscheint uns die Überfremdung der Berichte über die Erschaffung des Menschen in der griechisch-römischen Epoche. Plotin zeigt, daß die Geschichte der Pandora ein Mythos von der Erschaffung des Menschen ist, und sagt, Pandora sei von Prometheus gebildet worden, während es bei Hesiod Hephaistos ist, der sie schuf (*Enn.*, IV, 3, 14). Bei Clemens von Alexandrien, der ein ganzes Bündel heidnischer Texte über die Erschaffung des Menschen benützt, begegnen wir der Zusammenstellung von II., VII, 99 (der Mensch, aus Erde und Wasser gebildet), Hesiod, *Op.*, 60–62 (die Erschaffung der Pandora), und Kallimachos, *Fg.* 87 und 133 (der Mensch, von Prometheus geformt)¹⁵. Hier sind wir am Ursprung der Überfremdung, die wir bei Plotin und in den *Homilien* antreffen. Letztere benützen diese Angaben in einer allegorischen Exegese der Geburt Achills. Die fragliche Stelle kann durch mehrere Elemente angeregt sein. Der Symbolismus von Thetis und Peleus als Wasser und Erde erinnerte an Prometheus, der den Menschen aus Wasser und Erde bildete; die Anwesenheit und die Geschenke der zwölf Götter riefen die Anwesenheit und die Mitgift der zwölf Götter bei der Bildung der Pandora wach.

Diese anthropogonische Erklärung der Hochzeit und der Geburt des Achill findet sich wieder bei Fulgentius und, wie es scheint, in Abhängigkeit von ihm, in den *Homilien*. Die hauptsächlichen Elemente sind gemeinsam. Aber einige nicht uninteressante Züge wurden hinzugefügt oder abgeändert. Die zwölf Götter blieben in den *Homilien* gebunden an die zwölf Tierkreiszeichen, entsprechend der Exegese der stoischen Quelle. Das aber bot keinerlei Beziehung zur Erschaffung des Menschen. Man konnte sich höchstens an *Kore Kosmou* erinnern, die, angeregt vom Pandoramythos¹⁶, zuerst von der Erschaffung der Tierkreiszeichen spricht, und dann von der

Gestaltung des Menschen. Fulgentius seinerseits bringt die zwölf Götter mit den zwölf Teilen des menschlichen Körpers in Verbindung. Diese Interpretation findet man schon zu Ende des 4. Jahrhunderts in der *Collatio Alexandri et Dindimi* (*SPL*, I, 685). Sie scheint in Verbindung zu stehen mit dem populären lateinischen Polytheismus. Außerdem ergänzt Fulgentius die Allegorie mit gewissen Einzelheiten der Legende: Die Abwesenheit von Eris vom Festmahl der Hochzeit bedeutet die Harmonie von Wasser und Erde bei der Bildung des Menschen; die Gegenwart von Zeus symbolisiert die Rolle des Feuers dabei.

Der Achilleszyklus wird in den *Homilien* und bei Fulgentius vollendet durch das Thema der Liebe Achills zu Polyxenes und der Tötung Achills durch den von Paris abgesandten Pfeil. Die *Homilien* interpretieren die Liebe Achills zu Polyxenes als Symbol des Falls des ersten Menschen. Polyxenes symbolisiert die Begierlichkeit (*ἐπιθυμία*). Sein Name wird hauptsächlich interpretiert als »der Wahrheit fremd (*ξένη*)«. Fulgentius erklärt den Namen Polyxenes ganz ähnlich als »vielm fremd, weil die Liebe den Geist verwirrt«. Man wird bei Fulgentius eine ähnliche Etymologie für Ulysses antreffen, nämlich die Erklärung aus *ὄλων ξένος* (II, 101). Verführt von Polyxenes, wird Achill »durch das Gift (*ἰώ*) der Schlange getötet, wobei der Tod mittels eines Pfeils in seine Ferse und seinen Fuß eindringt«.

Diesem ersten Bild folgt in den *Homilien* das des Urteils des Paris. Es ist klar geschieden von ersterem, mit ihm jedoch durch mehrere Themen verkettet. Zunächst dürfen wir die Verbindung von Festmahl und Urteil in der Tradition nicht vergessen. Zudem ist Paris der Urheber des Todes des Achilles. Und schließlich finden sich die Themen von *ἀκμή* und *ἐπιθυμία* in beiden Bildern. Der Autor hängt hier übrigens direkt von der »Grundschrift« ab, vielleicht getreuer als die *Recognitionen*. Es handelt sich weniger um die Haltung des Menschen gegenüber der Philosophie, als um seinen sündigen Zustand. Der Hirt (*ποιμήν*) Paris vertritt den irrationalen (*ἀλόγιστος*) und barbarischen Trieb (*δέρμη*). Wenn dieser Trieb die Seele regiert (*ποιμαίνων*), erlangt die Begierlichkeit (*ἐπιθυμία*) den Sieg. Der Autor hält ausschließlich den moralischen Aspekt der Allegorie des Paris fest, ohne die philosophischen Bezüge, die man in den *Recognitionen* fand.

Das findet man wieder in der Allegorie des Apfels. Eris ist das Laster des Wortstreits. Der goldene Apfel ist der Reichtum, der Streit erregt. Er

verdirbt die Schönheit der Seele (Aphrodite), selbst der Keuschen (Hera) und der Tapferen (Athene). Man wird nicht übersehen, daß der goldene Apfel im Urteil des Paris mit dem aus dem Garten der Hesperiden identifiziert wird. In gewissen Traditionen (Coluthus, *Rapt. Hel.*, 59–61) findet sich das wieder und bezeichnet einen Übergang vom Urteil des Paris zur Tat des Herakles im Garten der Hesperiden. Die Exegese des Fulgentius zeigt hier eine gewisse Unabhängigkeit. Die drei Göttinnen sind die drei Formen von Leben: die Kontemplation (theorica), die Tätigkeit (practica), und das Genießen (philargica). Diese Einteilung kommt von Platon (*Resp.*, 441, 580 d) über Plutarch (*Lib.*, ed., 10). Die Tatsache, daß Zeus das Urteil Paris überläßt, bedeutet die Achtung Gottes vor der Freiheit des Menschen, aber auch die Unkenntnis der Heiden über das Urteil Gottes. Der goldene Apfel ist die Begierlichkeit (cupiditas, *ἐπιθυμία*), schön von Anschein, aber nicht in Wirklichkeit.

Die dritte Füllung des Triptychon der *Homilien* ist deren Eigengut. Sie zeigen uns Herakles als Gegenstück des Paris. »Herakles ist der gesunde (*γνῆσιος*) und philosophische (*φιλόσοφος*) Geist (*νοῦς*), rein von jedem Laster (*κακία*)«. Er bereitet der Schlange als »sein Haupt und der Hüterin des Reichtums« den Untergang. Das ist eine offensichtliche Anspielung auf die Eroberung des goldenen Apfels (des Reichtums) aus dem von der Schlange bewachten Garten der Hesperiden durch Herakles. Es fällt in die Augen, wie diese Episode sich durch die Anspielung auf die Schlange verflucht mit der Geschichte Achills, und durch den Hinweis auf den Apfel der Hesperiden zugleich mit der des Paris. »Er durchheilt (*ἐυπερινοοτεῖ*) die Welt, sucht die Seelen heim (*ἐπιδημιῶν*) und erzieht, wem er begegnet, will sagen, die Menschen, die reißenden Löwen gleichen, ängstlichen Hirschkühen, wilden Ebern, wendischen Hydren.«

Der Symbolismus des Herakles, der als die Vernunft betrachtet wird, die über das Animalische triumphiert, das heißt über die Leidenschaften, liegt auf der stoischen Linie¹⁷. Die Berührungspunkte mit Heraklit (*All. hom.*, 33) sind hier frappant. Herkules ist rein von jeder Sünde. Er ist Philosoph. Er belehrt die Menschen. Er obsiegt über die Hirschkuh, welche die Feigheit symbolisiert, und über den Löwen, der den Zorn darstellt. Das Thema ist ebenso kynisch und wurde von Diogenes behandelt¹⁸. Man sieht die Verbindungslinien zwischen diesem Thema und dem des *νοῦς*, der mit

einem Hirten verglichen wird, der die Leidenschaften (die Tiere) leitet, einem bei Philon von Alexandrien häufigen Thema. Herakles, der die Leidenschaften überwindet, ist das Gegenteil von Paris, dem schlechten Hirten, der sich von ihnen beherrschen läßt. Der Parallelismus: Herakles zwischen dem Laster und der Tugend, und Paris zwischen Aphrodite und Athene, ist auf gemalten Vasen bekannt¹⁹.

*

Der Vergleich dieser verschiedenen Versionen erlaubt uns einige Schlüsse über den Charakter einer jeden von ihnen. Hinter den *Homilien* und den *Recognitionen* steht der Text der »Grundschrift«, die nur die Hochzeit und das Urteil behandelt. Die wesentlichen Elemente sind folgende: das Festmahl und die Welt; die zwölf Götter sind die zwölf Tierkreiszeichen; Thetis und Peleus sind das Wasser und die Erde, die Prinzipien der Welt; die drei Göttinnen sind die Züchtigkeit, die Tapferkeit und die Lust; Paris ist das falsche Urteil, das der Lust nachgibt. Dies sind die den *Homilien* und den *Recognitionen* gemeinsamen Elemente. Es handelt sich dabei um eine zugleich physische und moralische Exegese stoischer Eingebung. Sie kann bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts zurückreichen.

Der Autor der *Homilien* hat dem zentralen Thema zwei neue hinzugefügt: das von Achill und Polyxenes; und das von Herakles als dem Überwinder der Unwesen. Er hat deren Symbolismus nicht erfunden, mindestens nicht für letzteren, der sich schon bei Heraklit findet. Also handelt es sich auch da um eine geläufige stoische Allegorie. Er entwickelt den moralischen Aspekt, insbesondere durch den Symbolismus des goldenen Apfels, der den Reichtum bezeichnet. Aber vor allem spannt er das zentrale Ereignis, nämlich das Urteil des Paris, in einen wahrhaft anthropologischen Rahmen, der die Erschaffung des Menschen, seinen durch die Schlange verursachten und die Frau vollendeten Fall, die Niederlage der Schlange durch den *λόγος*, und dessen Einkehr in der Seele der Menschen, um diese wiederaufzurichten, umgreift.

Schwer entgeht man dem Eindruck, daß diese Anthropologie durch den Bericht der *Genesis* beeinflußt sei. Alle diese hervorgehobenen Züge berühren sich tatsächlich mit Einzelheiten der Genesis: der erwachsene Mensch, die Verwundung der Ferse durch die Schlange, die Rolle der Frau, der para-

diesische Garten, die Frucht, die den Fall hervorruft²⁰. Mehr noch: einzelne den heidnischen Quellen fremde Züge sind eingeführt, die den Parallelismus noch verstärken: Prometheus, dem Bericht über die Erschaffung der Pandora entlehnt, der die Vorsehung ist, »durch die alles gemacht wurde«; die Schlange (ὄφις), nicht der Drache (δράκων), der den Paradiesesbaum bewacht²¹; das Gift der Schlange — und nicht einfach der Pfeil — der den Tod Achills verursacht; der Apfel des Paradiesesgartens, der auch der des Falles ist. Das Thema des »Strebens nach Reichtum als Quelle aller Übel« erinnert an *Tim.*, VI, 10. Das alles läßt an Ähnlichkeiten zwischen griechischen Mythen und biblischen Erzählungen bei Justin, Clemens von Alexandrien, der *Cohortatio ad gentiles* und Methodius von Olympe denken. Auch der Christ Clemens führt die Erzählung im Munde und schließt, indem er sagt: »Man hätte diese Dinge auch klar und in offener Sprache darlegen können; statt dessen haben die Menschen sie unter indirekten Rätseln verhüllt« (VI, 17). Damit ist nicht die Grundlage, sondern nur die Form kritisiert.

Das Thema des die Seelen heimsuchenden (ἐπιδημῶν) Herkules ist eigenartig. Einerseits begegnet man bei Kornutos dem Thema des Herkules als λόγος, aber insofern er belebendes Prinzip des Universums ist (*Theol.*, 31). Heraklit dagegen zeigt ihn als persönlichen λόγος des Einzelnen, der die Leidenschaften beherrscht. Aber das Thema des die Welt durcheilenden Herkules als Symbol des Logos, der die Seelen besucht, ist neu. Wir erinnern uns, daß Justin schreibt: »Die Heiden wußten, daß bei den Propheten gesagt ist: Stark wie ein Held, der seine Bahn durchläuft (*Ps.*, XVIII, 6); und sie erzählten, daß Herkules das All durchlaufen hat« (I *Ap.*, LIV, 9). Man hat also sehr früh Herkules und Christus nebeneinandergestellt. Man kann sich fragen, ob das auf unseren Autor eingewirkt habe.

So erscheint uns dieses eigenartige Stück einer zusammengesetzten Allegorie, das die *Homilien* bieten, als das Werk eines Christen, der zweifelsohne der Autor der *Homilien* selbst ist. Strecker hat auf dessen Geschmack an der Rhetorik, auf sein Interesse an der profanen Kultur aufmerksam gemacht (a. a. O., p. 267). Strecker versetzt ihn in die ersten Jahrzehnte des IV. Jahrhunderts. Damit wäre er ein Zeitgenosse des Methodius von Olympe und ein wenig später als der Autor der *Cohortatio*. Seine Untersuchung der Analogien zwischen Christentum und Hellenismus erscheint sehr ver-

wandt mit der dieser beiden Autoren. Er macht aus griechischen Dichtern unbewußte Zeugen des christlichen Glaubens.

Der Fall des Autors der *Recognitionen* ist ein ganz anderer. Er folgt, was das Grundthema anlangt, streng seiner Quelle und kennt Achilles und Herakles nicht. Aber er läßt das Thema durch den Heiden Niketas in astrologischem Sinne entwickeln: Die Platzordnung der zwölf Götter beim Festmahl repräsentiert die Stellungen der Tierkreiszeichen; die Gerichte sind die Ursachen und die Gesetze, welche die Welt regieren und die erkannt werden nach den Stellungen der Tierkreiszeichen und der Gestirne; diese Gerichte kosten, daß heißt Kenntnis der Gesetze des Universums besitzen, das ist die wahre Weisheit; aber es hängt von unserer Freiheit ab, diese Weisheit zu erwerben. Dazu muß man gegen das Sinnenleben ankämpfen: die Zwietracht ist das Symbol dieses Konflikts; Hermes ist das Wort, das die Einsicht belehrt; Paris ist die Einsicht; wenn sie die Belehrung verweigert, wird sie von der Lust (Aphrodite) dahingerissen und vernachlässigt die Tugend (Athene) und die Weisheit (Hera).

Wir erinnern uns, daß der Autor der *Recognitionen* sich in besonderer Weise für die Astrologie interessiert, deren Widerlegung er sein IX. Buch widmet. Niketas erscheint als deren Repräsentant. Mehrere Züge sind interessant. Die Astrologie ist die wahre Philosophie. Sie ist erstrebenswert und beseligend. Sie ist Weisheit, die eine Bekehrung erfordert. Die Rolle des Hermes erinnert uns an die Bande zwischen Hermetismus und Astrologie, die Festugière herausgestellt hat. Das Festmahl der Götter wird der wesentliche Vorwurf. Die Wahl des Paris zwischen Lust und Tugend wird zur Entscheidung zwischen der Philosophie und der Unwissenheit in Beziehung gebracht. Diesen Sinn hat *εἰς* auch in der Tradition des Hermetismus (CII, III, p. 14). Strecker datiert den Autor der *Recognitionen* in die Mitte des 4. Jahrhunderts. Damit haben wir ein Zeugnis für die Lebenskraft des astrologischen Hermetismus zu dieser Epoche. Die Darstellung dieser Lehre, die die Allegorie des Festmahls von Thetis und Peleus durchzieht, muß vom katholischen Autor der *Recognitionen* stammen. Er selbst scheint das nahezulegen, wenn er nach einer Erwähnung der allgemeinen Exegese der »Grundschrift« sie zu einer besonderen Anwendung auf sein eigenes Thema verwendet²².

Wenn wir uns nun Sallustios zuwenden, haben wir den Eindruck, daß er

die stoische Exegese der Hochzeit und des Urteils, wie sie die »Grundschrift« bietet, wohl kennt. Die Reihenfolge seiner Darlegung, in der es sich zunächst um *κόσμος* und die kosmogonischen Mythen handelt, um dann zur Allegorie zu kommen, mit der wir uns beschäftigen, ist derjenigen der »Grundschrift« gleichlaufend. Aber er bezieht Stellung gegen die stoische Interpretation. Nicht mehr das Festmahl der Götter ist das Bild des Kosmos, sondern der goldene Apfel. Das Mysterium hat also zuerst einen theologischen Aspekt: Die Zwölf Götter sind die *δυνάμεις*, mittels deren der höchste Gott das Universum regiert. Das ist eine Kritik an der kosmischen Religion. Diese Götter geben sich den Anschein des Gegensatzes. Das stimmt aber nur äußerlich. Dieses Grundprinzip der homerischen neuplatonischen Allegorie trifft man wieder bei Syirianus und bei Proklos²³. Der Irrtum des Paris besteht nicht darin, Aphrodite, die Schönheit, zu bewundern, die eine der *δυνάμεις* ist, sondern sich an sie allein zu binden. Das tut die Seele, die auf dem Niveau der bloßen Sinnhaftigkeit (*αἰσθησις*) lebt und der die Vernunft fremd ist (*ἄλογος*) (8).

Fulgentius endlich stellt uns einer letzten Entwicklung gegenüber. Seine Exegese ist rein anthropologisch, wie die der *Homilien*. Und wie in den *Homilien* verbindet sich das Thema Achill mit dem der Hochzeit und des Urteils. Aber ihre Anthropologie ist die des Heidentums des 5. Jahrhunderts. Einerseits sind die zwölf Götter hier dargestellt in Entsprechung zu den zwölf Teilen des Körpers. Der Mensch erscheint als eine Art Mikrokosmos. Das liegt in der Linie des lateinischen Hermetismus des Martianus Capella. Die Identifikation der Seele mit dem Feuer unterstreicht den materiellen Charakter der Lehre²⁴. Ferner symbolisieren die drei Göttinnen die drei Formen des menschlichen Lebens, die Kontemplation, die Aktion und die Lust. Das stammt aus der üblichen platonischen Exegese des Urteils. Die Grundform, in welcher Fulgentius die beiden Themen darstellt, ist Ausdruck der Schullehre, welche die gewöhnliche Form des Heidentums der Zeit repräsentiert.

*

Es ist immer gewagt, ein Gebäude mittels einiger Fragmente zu rekonstruieren. Aber zumindest einige große Linien lassen sich sichtbar machen. Unsere Untersuchung stellt wenigstens dies fest, daß das Thema der Hochzeit des Peleus und des Urteils des Paris einen bevorzugten Platz in der

Philosophie der Mythen während der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung innehatte. Seine Häufigkeit auf figürlichen Monumenten bestätigt das. Außerdem können wir auf den Spuren, denen wir folgten, die großen Interpretationsströme unterscheiden, die wir noch einfangen konnten: einen kosmologischen und moralischen stoischen Ursprungs; einen neuplatonischen, der theologisch und ästhetisch ist; und einen dritten, neupythagoreischen, mehr mystischen. Und schließlich haben wir hier den sehr wissenswerten Fall einer jüdischen oder christlichen Überformung eines ursprünglich heidnischen Mythos.

(Aus dem Französischen übersetzt von Rolf Gügler)

¹ Louis Sechan, *Les nocces de Thétis et de Pélée*, *Rev. Cours et Conf.*, 32 (1932), S. 373–388, behandelt nur die verschiedenen Formen der Legende. — ² Jean Pépin, *Mythe et Allégorie*, S. 397–400. — ³ Vgl. E. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, VIII, S. 188, Jean Daniélou, *Les Douze Apôtres et le Zodiaque*, VC, 13 (1959), S. 14. — ⁴ Zu diesem letzteren Thema siehe Maximus von Tyros, VC, 13 (1959), S. 14. — ⁵ Athenaeus, *Deipnosoph.*, Dissert. I, 6; Clemens von Alexandrien, *Paed.*, III, 2, 10. — ⁶ Coluthus, *Rapt. Hel.*, 135–138. — ⁷ XV, I. — ⁸ In *Plat. Rem. Publ.*, Kroll, II, S. 263. — ⁹ Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, S. 148, 159, 171. — ¹⁰ Ebda. S. 558. — ¹¹ Toynbee, *The Shrine of S. Peter*, S. 80. — ¹² Carcopino, *La Basilique phrygienne de la Porte Majeure*, S. 337 f. — ¹³ Pépin, a. a. O., S. 399. — ¹⁴ Über die Berichte über die ersten Menschen siehe J. P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races*, *RHR*, 157 (1950), S. 37–40. — ¹⁵ Siehe schon Lucian, *Prometheus*, 12–13. — ¹⁶ Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III, S. 40. — ¹⁷ Buffière, a. a. O., S. 296 und 377; Simon, *Hercule et le christianisme*, S. 96–104. — ¹⁸ Siehe Quasten, *Der gute Hirte in der hellenistischen und frühchristlichen Theologie. Heilige Überlieferung* (Festschrift Herwegen), S. 51–58. — ¹⁹ Welcker, *Alte Denkmäler*, V, 37, S. 374. Siehe Athenäus, *Deipnosoph.*, XV, 1. — ²⁰ Die Malerei auf der bei Decharme, *Mythologie de la Grèce Antique*, S. 535, wiedergegebenen Vase zeigt den Baum mit der um ihn gewundenen Schlange und Herkules, der die Frucht aus der Hand einer Hesperide nimmt. Das ruft auf sonderbare Weise die Genesiszählung wach. Siehe auch, dieselbe Szene in der Basilika der Porta Maior betreffend, Carcopino, a. a. O. S. 107 f. — ²¹ So stellt Clemens von Alexandrien (*Paed.*, IV, 2, 13) Paris, verführt von Helena, an die Seite der durch die Töchter der Menschen verführten Engel (*Gen.* VI, 1–3). — ²² Über den Tierkreis in der *Kore Kosmou*, siehe Corpus Hermeticum III, 1–3). — ²³ Über den Tierkreis in der *Kore Kosmou*, siehe Corpus Hermeticum III, 1–3). — ²⁴ Über den Tierkreis in der *Kore Kosmou*, siehe Corpus Hermeticum III, 1–3). — ²⁵ Siehe auch Excerpt., VII, id. S. 34–39. — ²⁶ Buffière, a. a. O. S. 351. — ²⁷ Siehe dasselbe bei Firmicus Maternus (*Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, S. 126).

DANIELOU J., *Die Hochzeit von Thetis und Peleus im hellenistischen Allegorismus*: Antaios III 1961 244–257. | L'examen comparé des données fournies par Clément, Hom. vi, 14–16 et Rec. x, 41, par l'œuvre de Salluste le Néoplatonicien et par le mythographe Fulgence permet de retrouver trois tendances dans l'interprétation allégorique du mythe : l'une cosmologique et morale, d'origine stoïcienne, la seconde théologique et esthétique, qui est celle du néoplatonisme, la troisième plus mystique, qui est pythagoricienne, et d'en suivre l'élaboration judaïque et chrétienne.