Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 13 (1956)

Heft: 2

Artikel: Aristophanes und sein Sokrates

Autor: Gelzer, Thomas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-14000

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

MUSEUM HELVETICUM

Vol. 13 1956 Fasc. 2

Aristophanes und sein Sokrates

Von Thomas Gelzer, Basel

Zum 70. Geburtstag meines verehrten Lehrers,
Herrn Professor Peter Von der Mühll,
am 1. August 1955

Da Sokrates selbst nichts geschrieben hat, ist man von den Darstellungen abhängig, die andere von ihm gegeben haben, wenn man sich ein Bild von seinem Wirken machen will. Die literarischen Zeugnisse, die dafür zur Verfügung stehen, sind aber fast alle nach seinem Tode, meistens mit deutlicher apologetischer Tendenz geschrieben und sind so vom Verdacht verklärender Darstellung nicht frei. Das einzige umfangreichere zeitgenössische Originalzeugnis, das daneben erhalten ist, die Wolken des Aristophanes*, hat sich allerdings diesen Vorwurf zu keiner Zeit zugezogen. Aber die Abweichungen dieser Darstellung vom Bild des Sokrates, wie es aus andern Quellen hervortritt, sind so groß, daß man mit kleinern Abstrichen da und dort nicht zu einem ausgleichenden Gesamtbild kommen kann, sondern sich leicht gezwungen sieht, die eine Darstellung zugunsten der andern gänzlich auszuschließen und in diesem Fall der Komödie des Aristophanes jeden ernsthafteren Quellenwert abzusprechen.

Die Darstellung, die Aristophanes in den Wolken gibt, ist offensichtlich nicht unmittelbar mit andern Darstellungen des Sokrates zu vergleichen. Aber die Wolken sind eine Komödie und daher auch mit einer ganz andern Absicht verfaßt als die meisten andern Zeugnisse über Sokrates[1]. Man muß sich daher fragen, wie die Darstellung einer Person in einer Komödie des Aristophanes überhaupt aufzufassen sei. Zu diesem Zweck kann man versuchen durch Vergleiche verschiedener Fälle, in denen Aristophanes bekannte Persönlichkeiten darstellt, sich eine klarere Vorstellung von seiner Technik zu bilden. Mit dieser Methode sucht der folgende Aufsatz die Fragen zu klären, wie Aristophanes vorgeht, wenn er einen Zeitgenossen auf die Bühne bringt und wie die Handlungen und Aussprüche zu verstehen sind, mit denen er die Dargestellten auftreten läßt[2]. Denn erst wenn

* Die Komikerfragmente werden nach Th. Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta* (Leipzig 1880) zitiert, Abkürzungen, die nicht im Liddell-Scott enthalten sind, nach Marouzeau, *L'année philologique*.

[1] Eine Bibliographie (95 Seiten) der sehr reichlichen Literatur über Sokrates findet sich jetzt in V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate* (Paris 1952), eine Darlegung der Probleme der sokratischen Literatur bei O. Gigon, *Sokrates, Sein Bild in Dichtung und Geschichte* (Bern 1947).

[2] Auch über die *Wolken* des Aristophanes als Quelle für die Darstellung des Sokrates existieren zahlreiche Spezialuntersuchungen. Da der vorliegende Aufsatz aber nicht dem Endzwecke einer Darstellung des Sokrates, sondern nur dem der Erhellung der Technik des Aristophanes als Vorfrage dazu dient, wird auf die Auseinandersetzung mit Untersuchungen

Klassisch-philologisches
Seminar der Universität

man diese Vorfragen so gut wie möglich beantwortet hat, kann man das aristophanische Material zu einem Vergleich mit andern Quellen in positiver Weise verwerten.

Zuerst soll die Darstellung, die Aristophanes in den Wolken gibt, genau charakterisiert werden:

Sokrates tritt nicht im ganzen Stück auf, sondern nur in dem Teil, wo seine Schule, das φροντιστήριον, und er als ihr Haupt dargestellt werden (126–1170), und ganz am Schluß kurz, wo die Schule verbrannt wird (1493–1509), was aber für seine Darstellung nicht in Betracht fällt. Der Teil, in dem er auftritt, zerfällt in zwei Abschnitte, in deren erstem Strepsiades, der Vater (126–803), und in deren zweitem Pheidippides, der Sohn (866–1170), belehrt werden. Dazwischen liegt die Szene, in der Pheidippides, ohne daß Sokrates dabei ist, überredet wird, sich von ihm belehren zu lassen (814–865). In den ersten dieser Abschnitte fällt die Parabase (510–626), wo natürlich die Schauspieler nichts zu tun haben, in den zweiten fallen der Logoi-Agon (889–1104), vor dem sich Sokrates ausdrücklich zurückzieht (886–887), eine kleine Übergangsszene (1105–1112), die dazugehört, und die sogenannte Nebenparabase (1113–1130), auch sie ohne Schauspieler. Sokrates tritt in diesem Abschnitt also nur in zwei ganz kurzen Szenen auf, nämlich um Pheidippides von Strepsiades in Empfang zu nehmen (866–888) und um ihn wieder zu entlassen (1145–1170), ohne daß er dabei etwas Wichtiges zu sagen hätte. Sie fallen also für die Darstellung seiner Person auch nicht ins Gewicht. Die Hauptstellen, an denen Sokrates und seine Schule selbst auf der Bühne vorgeführt werden, bleiben damit die Partien des ersten Abschnitts vor (126–509) und nach (627–803) der Parabase.

Sie haben folgenden Inhalt: Strepsiades, von Schulden bedrängt, will die Kunst der Rede in der Schule des Sokrates lernen, um sich mit ihrer Hilfe vor der Verfolgung durch seine Gläubiger zu schützen (1–125). Er klopft am Schulhaus an (126–138), und ein Schüler erzählt ihm zuerst, welche Probleme darin behandelt werden (139–180). Dann bekommt er Einblick in die Schule selbst, sieht andere

zu Sokrates verzichtet und nur aus der Literatur zu Aristophanes zitiert, was für diesen Aufsatz benützt wurde. In der Fragestellung und teilweise in den Resultaten sind diesem Aufsatz am nächsten die Untersuchungen von W. Vischer, *Über die Benutzung der alten Komödie als geschichtlicher Quelle* (1844), *Kl. Schr.* 1 (Basel 1877) 459–485: Sokrates 466ss, und I. Bruns, *Das literarische Porträt* (Berlin 1897): Aristophanes 147ss, Sokrates 196ss.

Wie weit die Frage des Quellenwertes der *Wolken* noch von einer allgemein angenommenen Lösung entfernt ist, beweist ein Vergleich der Resultate von W. Schmid (Anm. 44) mit dem sehr gelehrten Artikel von H. Erbse, *Sokrates im Schatten der aristophanischen Wolken*, Hermes 82 (1954) 385–420. E. wendet (wie R. Stark, Anm. 55) eine von der hier vorgeschlagenen abweichende Methode an und mißt die Darstellung in den *Wolken* unmittelbar an Äußerungen zeitgenössischer Philosophie. Für die Interpretation der Technik des Aristophanes geht er von den *Wolken* allein aus, die er als dramatisch wie eine Tragödie durchgegliederte Einheit versteht (p. 402s, 410ss, 419s). E. folgt denen, die eine Überarbeitung der *Wolken* ablehnen (p. 395s). Besonders hält er den Logoi-Agon für ursprünglich (p. 391ss; im vorliegenden Aufsatz wird diese Frage nicht behandelt; Verweis auf eine Behandlung andernorts, die zum gegenteiligen Resultat kommt: Anm. 98). Auch H. Erbse kommt aber, mit im Einzelnen sehr abweichenden Ergebnissen, zur Anerkennung einer Verwendung verschiedenartigen Ideenguts zur symbolischen Darstellung des Sokrates. Einige Bemerkungen jetzt auch bei A. Dihle, *Studien zur griechischen Biographie*, Abh. Ak. Göttingen, 3. Folge 37 (1956) 50s.

Schüler an der Arbeit (181–199) und ihre Lehrmittel (200–217). Dann sieht er Sokrates selbst, der in einem Korb in der Luft seinen Studien obliegt. Sokrates schlägt ihm vor, ihn mit den Wolken ins Gespräch zu bringen, da diese, die Göttinnen seiner Schule, ihn zu einem abgefeimten Redner machen würden (218–262). Mit einem Gebet ruft Sokrates die Wolken herbei, und man hört sie, noch unsichtbar, ein Lied singen (263–313). Strepsiades brennt darauf, sie zu sehen (314–322), und bei ihrem Einzug läßt er sich von Sokrates ihre Macht und ihre Erscheinung erklären (323–355). Nach der feierlichen Begrüßung (356–363) belehrt Sokrates den Strepsiades, daß Zeus ein leerer Name sei und die Wolken Donner und Blitz hervorbringen (364–411). Strepsiades verspricht, keine andern Götter neben den Wolken zu haben und das strenge Leben der Schule auf sich zu nehmen, und dafür wird ihm Meisterschaft im Denken und Reden versprochen (412–475). Eine kurze Szene (476–509) leitet dann zur eigentlichen Belehrung über, die während der Parabase, also unsichtbar, beginnt. Nach der Parabase kommt sie aber auch auf die Bühne, und ach, Strepsiades ist ein schlechter Schüler mit seinem verkalkten Gedächtnis. Sokrates kann ihm nur mit Mühe einige grammatische Belehrungen geben (627–699), und wie Strepsiades selbst eigene Gedanken erfinden soll, um sich aus seiner Schwierigkeit zu ziehen, zeigt es sich vollends, wie unfähig er ist, die Feinheiten der Rede und Denkkunst zu erfassen, und Sokrates schickt ihn weg. Dafür soll sich der Sohn Pheidippides belehren lassen (723–803). Das geschieht dann in den folgenden Teilen des Stücks.

Zur Durchführung dieser Handlung bedient sich Aristophanes mehrerer Elemente, aus deren geistreicher Kombination die Witze hervorgehen, in deren Licht er seinen Sokrates erscheinen läßt:

Gleich zu Beginn sagt der Schüler, die Lehren seien geheim, *νομίσαι δὲ ταῦτα χρὴ μυστήρια* (143). Die Schüler werden eigentlich eingeweiht (258. 302–304). Als eine solche Einweihung in (orphische) Mysterien wird die Einführung des Strepsiades in die Weisheit der Schule des Sokrates dargestellt[3]. Das gibt das Gerüst der Handlung. Er erfüllt die Zeremonien des *καθαρμός*[4]: Er setzt sich auf einen heiligen Sitz (254), auf dem vielleicht ein Widderfell liegt (730)[5], wird mit Mehl bestreut (262)[6] und verhüllt sein Haupt (267). Dann erfolgt die *μύησις*[7]: Sokrates ruft die Wolken zur Epiphanie (266. 269) mit einem Gebet in klassischer Form (263–274)[8], in dem sogar ein Opfer genannt wird (274), wie es sich vor der Ein-

[3] Zuerst C. Petersen, *Der geheime Gottesdienst bei den Griechen* (Hamburg 1848) 41; grundlegend A. Dieterich, *Über eine Szene der aristophanischen Wolken*, Rh. Mus. 48 (1893) 275–283. Das Detail der Weihezeremonien ausführlich bei O. Kern, RE 16, 2 (1935) c. 1210ss s.v. *Mysterien*, diese Szene erwähnt c. 1281; vorsichtig W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (London 1935) 210ss.

[4] Cf. Kern, l.l. c. 1231s.

[5] *ἐξ ἀρνακίδων* (730) Dieterich, l.l. p. 275; zum *κώδιον* Kern, l.l. c. 1221.

[6] Kern, l.l. c. 1282.

[7] Kern, l.l. c. 1237ss.

[8] Das Gebet hat die typische Struktur des *ὕμνος κλητικός*: Mehrere Namen aufgezählt mit Relativsatz (264s), Aufzählung der Wohnorte (270–273) und Hinweise auf «Taten» der Götter (270–273), Opfer erwähnt (274), cf. E. Norden, *Agnostos Theos* (Leipzig-Berlin 1913) 144ss, zur Stelle 170.

weihung gehört[9]. Die Wolken erhören ihn, geben ein Zeichen (291–292. 360) und singen von den Mysterien in Athen (302–307). Strepsiades fühlt sich inspiriert (319–321), es ist *ἱερὸν καὶ σεμνὸν καὶ τερατῶδες* (364). Nachdem ihm die Göttlichkeit der Wolken erklärt worden ist, verspricht er strenge Regeln für sein Leben anzunehmen bis zur völligen Hingabe (439ss), und namentlich sich vieler Dinge zu enthalten (414–417) und bestimmte sittliche Anschauungen anzunehmen (418 bis 419)[10]. Dafür wird ihm höchste Seligkeit verheißen (413. 459ss). Es werden ihm noch einige Fragen über sein Leben gestellt (478ss), bevor er zur höchsten Stufe, der *ἐποπτεία*[11] zugelassen wird. Diese findet in einem *ἱερὸς οἶκος*[12] statt, eben im Hause des Sokrates, in Athen, *οὗ σέβας ἀρρήτων, ἱερῶν, ἵνα μυστοδόκος δόμος ἐν τελεταῖς ἁγίαις ἀναδείκνυται* (302–305). Bevor er in das Weihehaus eingelassen wird, muß er seine Kleider ablegen (497s)[13], und er betritt es mit einem Opferkuchen in der Hand (506s). Die mystischen «*δρώμενα*» finden dann während der Parabase (510–626) statt. Aus dem Bereich der orphischen Mysterien mögen Anreden wie *ἐφήμερε* (232) und *τρισμακάριος* (166) stammen, und *Χάος* (424. 627), *Ἔρεβος* (192), *Τάρταρος* (192), *Αἰθήρ* (265. 285. 570) sind Begriffe, die in orphischen Theogonien und Unterweltslehren eine Rolle spielen, woher auch die Formulierung *τὰ θεῖα πράγματα εἰδέναι ... ὀρθῶς* (250s) zu stammen scheint. Die Kultprädikate der Wolken als Göttinnen: *σεμναὶ θεαί* (265), *μέγα σεμναί* (291), *δέσποιναι* (266. 356. 429), *πολυτίμητοι* (269. 293. 328), *μεγάλαι θεαί* (316), *παμβασίλειαι* (357) sind an die des Demeterkultes angelehnt. Der *ὕμνος κλητικός*, mit dem sie angebetet werden (264–274), wendet sich an sie als olympische Göttinnen (270), *οὐράνιαι* (316) und Okeaniden (271), als was sie sich auch selbst bezeichnen (277ss).

Die Theologie, die Sokrates lehrt, stammt hingegen zur Hauptsache aus dem System des Diogenes von Apollonia[14]. Sein Urelement, aus dem alles wird und durch das alles lebt, ist die Luft, der *ἀήρ*. An dessen Stelle treten im Stück die Wolken auf, die sichtbar sind und einen Chor bilden können. Sie sind die *θεαί* (265. 316. 329. 365. 1121) der Mysterien. Über allem steht aber der *δεσπότης ἄναξ Ἀήρ*, im Gebet zuerst angerufen (264) wie sonst Zeus. Er wirkt auch wie dieser (393) und wird gleich zum Zeugen angerufen (627. 667). Andere luftartige Götter sind daneben *Αἰθήρ* (265. 570), eventuell *Χάος* in der Bedeutung von Luft (627) und *Ὁμίχλη* (814). Entsprechend seiner Bedeutung bei Diogenes ist der *ἀήρ*

[9] Das Gehörige wäre ein Ferkel, Kern, l.l. c. 1248. 1286; zur *μελιτοῦττα* (507) cf. Guthrie, l.l. (Anm. 3) 211.

[10] Zu den wirklichen orphischen Lebensregeln cf. Kern, l.l. c. 1280ss.

[11] Kern, l.l. c. 1240ss; eventuell Anspielungen auf die entsprechende religiöse Sprache: *μετ' ἐμοῦ* (463), *ὄψομαι* (465) cf. Des Places, l.l. (Anm. 94) 398.

[12] Kern, l.l. c. 1285.

[13] Kern, l.l. c. 1237.

[14] Zuerst hat den Zusammenhang entdeckt S. Petersen, *Hippocratica scripta ad temporum rationes disposita* (Hamburg 1839) 22s; dann grundlegend H. Diels, *Über Leukipp und Demokrit*, Verhandlungen der 35. Philologenversammlung (Stettin 1880) 105–108; eingehend W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (Zürich 1924) 6ss; cf. auch H. Hommel, *Aristophanes über die Nilschwelle*, Rh. Mus. 94 (1951) 315 bis 327 (ausgehend von *Wo.* 272).

unendlich (264. 393), und alles Leben geht von ihm aus (570)[15]. Er beherrscht das All (264) und die Sonne (225. 285). Meteorologische Erklärungen von Regen (368ss), Donner (374ss) und Blitz (395ss) und der Entstehung der Wolken aus Meerwasser (271. 277. cf. 1279ss. 1291s)[16] begründen ihre Stellung als Göttinnen. Ihre Wandelbarkeit (348ss) ist die des *ἀήρ* bei Diogenes. Für die Physiologie des Menschen hat die Atmung größte Bedeutung, so ist *Ἀναπνοή* (627) eine Göttin, und es wird speziell auf die Nasen, das Luftorgan der Wolken hingewiesen (344). Die obere reine Luft ist besser als die untere (231ss). Denken und Sprechen sind nur durch die Luft möglich (230. 317s, wo Wolken für Luft eingesetzt sind), und *Γλῶττα*, das Organ, das die Luft zur Sprache formt, wird ebenfalls zur Göttin (424). Alles ist voll der diogenischen Terminologie und *γνώμη* (157. 169. 317 et passim), *νόημα* (229. 705), *φροντίς* (137. 233. 236. 740), *λεπτός* (161. 177. 230. 359. 741), *μετέωρος* (228. 264. 266. 490) wuchern mit üppigen Ableitungen neben den Wörtern, die etwas mit Luft zu tun haben[17]. Die mystischen Schulprobleme, die der Schüler am Anfang erzählt: vom Sprung des Flohs (144ss), dem Gesang der Mücken (156ss) und den Wegen des Mondes (171ss) scheinen auch diogenischen Stoff zu berühren. Daneben werden aber auch allgemein sophistische Dinge wie Astronomie (201), Geometrie (202) und Geographie (206), behandelt[18], und wie Strepsiades die Weihen hat, wird er *περὶ μέτρων* (639ss), *ῥυθμῶν* (647ss), *ἐπῶν* (658ss) unterrichtet. Das letzte umfaßt eine Theorie von der notwendigen Kongruenz der Wortform und des Inhalts, die an drei Beispielen dargestellt wird, bei denen das Geschlecht des Benannten in der Form des Wortes nicht oder falsch zum Ausdruck kommt: *ἀλεκτρυών* (661ss), *κάρδοπος* (669ss), *Ἀμυνίας* (686ss). Eine Anspielung auf solche Theorien ist eventuell auch in der Bemerkung (394) enthalten, wo zwei ähnliche Dinge auch ähnliche Namen haben sollen[19].

Sokrates hat in diesen Szenen die Rolle des Weihepriesters, der Strepsiades in die neue Religion einweiht. Die Wolken begrüßen ihn als *ἱερεύς* (359). Er selbst nennt sich im Gebet *φροντιστής* (266) anstatt *τελεστής*, was sein Amt wäre. Sein Haus, das *τελεστήριον*, wird entsprechend das *φροντιστήριον* (94. 128. 142. 181) genannt. Das ist also in einem Worte die Kombination, auf der der Situationswitz dieser Szenen beruht: *φροντίς* aus der Terminologie des Diogenes und das *τελεστήριον* aus den Mysterien. So läßt Aristophanes «orphische» Redeweisen in

---

[15] 317 und 331 sind die Wolken an seiner Statt die Spenderinnen. Das Unendliche, *ἄπειρον*, als das Göttliche bei Frühern und Diogenes cf. Diller, l.l. (Anm. 68) p. 375 und Jaeger, l.l. (Anm. 51) p. 35ss.

[16] Cf. Anm. 101.

[17] Cf. Theiler, l.l. (Anm. 14) p. 8s.

[18] Die Lehrgegenstände der Sophisten: cf. e.g. Plato, *Protagoras* 318E s, wo Protagoras sagt, bei den andern Sophisten lerne man: Rechnen, Astronomie, Geometrie und Musik (das spätere Quadrivium), bei ihm alles, was man brauche zur Verwaltung seines Hauses und um im Staate *δυνατώτατος ... πράττειν καὶ λέγειν* zu sein.

[19] 658–671 und 677–679 = Diels, *Vorsokr.*[6] 80 [74] Protagoras C 3 = Imitation der Orthoepeia; cf. J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax* 2[2] (Basel 1928) 1ss, 4; Theiler, l.l. (Anm. 14) p. 28 nimmt an, Vers 394 spiele auf Etymologien des Diogenes v. Apollonia an, cf. Anm. 65.

naturwissenschaftlichem Zusammenhang erscheinen[20]: Die Probleme sind Mysterien (143ss), Sokrates *ὀρθῶς ἐξηῦρεν τὰ μετέωρα πράγματα* (228~250s), das *Χάος* erscheint mit *Ἀήρ* und *Ἀναπνοή* als Gott (627). Viel auffälliger ist natürlich, daß eben diese Naturwissenschaft in die festen Kultformen hineinspielt und, abgesehen von den Göttern, die so in Gebeten (264ss) und Hymnen (275ss. 298ss. 563ss) erscheinen, auch die Kulthandlungen einzeln in diesem schiefen Licht gedeutet werden (262. 267s. 506s). Die Technik des Aristophanes ist also ganz klar erkennbar: Die Dinge werden lächerlich dadurch, daß sie in einem unzugehörigen Zusammenhang erscheinen.

Diese Technik findet natürlich auch Anwendung auf Sokrates, der seinen Lebensstil, in diese an sich schon sonderbare Kombination hineingestellt, als Priester vorzelebriert. Schon aus einigen dogmatisch unverfänglichen Beispielen, die nur ganz äußerliche Dinge berühren, ist das leicht zu ersehen: Eingebaut in diese Handlung wird seine anspruchslose Lebensweise zur von den Göttern geforderten Lebensregel (*ἀνυπόδητος κακὰ πόλλ' ἀνέχει*, 363) im orphischen Sinn, auf die sich auch Strepsiades bei seiner Einweihung verpflichten muß (415–417. 437–456). Des Sokrates und seiner Schüler, namentlich Chairephons, Ungepflegtheit werden zum Zeichen ihrer strikten Einhaltung der Schulregel (103s. 198s. 500–504. 835–837). Ungeziefer in seinem Haus gibt Anlaß zu wissenschaftlicher Betrachtung (144–152. 156–164. 169–173) und zu orphischer Lebensdisziplin (634. 694–699. 706–722. 725–727). Der *σκίμπους*, aus dem die Wanzen kommen (709), und auf dem man anscheinend bei Sokrates zu Hause saß (cf. Plato Prt. 310 C), wird zum heiligen Weihestuhl (254), auf dem die Belehrung vor sich gehen muß (633. 698).

Bei diesen handgreiflichen Alltäglichkeiten, die jeder Athener selbst gesehen haben konnte und bei einem so auffälligen Mann wie Sokrates wohl auch wirklich gesehen hatte, liegt es nahe anzunehmen, daß Aristophanes höchstens übertreibe, sich mit seinem Spott aber nicht wesentlich von der Richtung entferne, in der die Dinge wirklich lagen. Schwieriger liegt dagegen der Fall, wo es sich um Äußerungen geistiger Art handelt. Es ist zwar evident, daß Aristophanes mit den orphischen Mysterien und der diogenischen «Theologie» zwei Bereiche zusammengebracht hat, die miteinander gar nichts und mit Sokrates nur eventuell etwas zu tun haben. Man wird also von vornherein davon absehen können, die vorliegenden Kombinationen, wie sie sind, als Zeugnis für das Denken des Sokrates gelten zu lassen. Verhältnismäßig einfach läge das Problem, wenn die Frage nur wäre, ob man Sokrates selbst alles absprechen soll, was in den Wolken vorgebracht wird, oder ob er mit einem der bekannten Hauptbestandteile dieser Kombination zu identifizieren sei. Schwieriger würde es aber, wenn man annehmen müßte, Sokrates habe wenigstens berechtigten Anlaß dazu gegeben, daß Aristophanes gerade diese Ingredientien wählte zu dem Gemisch, mit dem er ihn zusammenbrachte. Denn die Kenntnis der Sache aus andern Quellen, die es erlaubt, wenigstens im Umriß den Anteil

[20] Diogenes' eigene Darstellung seiner Philosophie machte es leicht, sie in einen Zusammenhang mit orphischen Mysterien zu bringen, cf. Anm. 51, 67 und 68.

auszuscheiden, der zu den Mysterien oder zu sophistischen Lehren gehört, ist ja gerade das Gesuchte im Falle des Sokrates. Mit Hilfe der Wolken allein kann also diese Schwierigkeit nicht überwunden werden.

Wenn schon von Sokrates keine eigenhändigen Zeugnisse vorhanden sind, so steht es zum Glück nicht gleich mit Aristophanes. Er hat in mehreren seiner erhaltenen Komödien bekannte Persönlichkeiten verspottet, wo seine Technik recht gut verfolgt werden kann. Aus einem Vergleich solcher Fälle ergibt sich dann mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit, ob man überhaupt erwarten kann, daß er auf persönliche geistige Züge der Verspotteten eingeht, in welchen Partien so etwas am ehesten zu suchen wäre und wie weit seine Darstellungen wörtlich zu nehmen sind:

Im Mittelpunkt der 424, also ein Jahr vor den Wolken, aufgeführten Ritter steht der Politiker Kleon. Zur Kontrolle des Bildes, das Aristophanes von ihm entwirft, kann die Schilderung bei den Historikern, namentlich Thukydides, herangezogen werden. Eduard Meyer weist darauf hin, wie Thukydides, ganz gegen seine sonstige Art, von Kleons Persönlichkeit überhaupt ein Bild entwirft[21]: «Er ist ihm *καὶ ἐς τὰ ἄλλα βιαιότατος τῶν πολιτῶν* 3, 36 (912ss. 923ss. 980ss), er vertritt die Kriegspolitik, weil er *γενομένης ἡσυχίας καταφανέστερος νομίζων ἂν εἶναι κακουργῶν καὶ ἀπιστότερος διαβάλλων* 5, 16 (801ss. 864ss. 1015ss), er ist nach dem Urteil seiner eigenen Soldaten ein gänzlich unerfahrener und schlapper Feldherr (389s. 1054ss), dem in den Kampf zu folgen sie gar keine Neigung haben 5, 7, der gleich bei Beginn des Kampfes die Flucht ergreift 5, 10, 9; in drastischen Farben wird sein brutales (626ss. 694ss. 775ss. 912ss) und perfides (278s. 288. 300ss. 476ss. 628. 828s) demagogisches (652ss. 715. 730ss. 764ss. 810ss. 890ss) Hetzen (797ss), wie in der Rede über Mytilene (834s), so ausführlich bei den Verhandlungen über Pylos 4, 22. 27 (668ss. 794ss) geschildert.» Die Übereinstimmung der beiden Darstellungen ist so schlagend, daß man ohne weiteres zugeben kann, daß Aristophanes in diesem Fall seine Karikatur auf reale Züge des Verspotteten stützt.

Interessant ist nun zu beobachten, welche Mittel Aristophanes anwendet, um Kleon auf die Bühne zu bringen: Er erfindet ein Milieu, in dem sich die Handlung abspielt, nämlich den Haushalt des Demos, in dem verschiedene Sklaven im Streit um die Gunst ihres Herrn wetteifern. Kleon ist der neugekaufte Paphlagonier, der sich sofort das Vertrauen des Herrn zu gewinnen wußte und nun den ganzen Haushalt beherrscht und die andern Sklaven mißhandelt. Die Handlung besteht darin, daß der Paphlagonier mit Hilfe eines gemeinen Subjekts, des Wursthändlers, aus dieser Stellung verdrängt werden soll. Die Technik des Aristophanes ist also auch hier die der Kombination zweier verschiedener Sphären: der realen der Stellung des Kleon im Staat Athens und der bildlich darauf angewandten des Haushalts eines attischen Kleinbürgers Demos mit seinen Sklaven. Die Dinge, die im Zentrum des Interesses stehen – hier das Verhalten des Kleon gegenüber dem

[21] E. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte* 2 (Halle 1899) 342s. Die (hier zum Vergleich eingefügten) Zahlen in Klammern geben die Verse in den *Rittern* an, in denen das Entsprechende dargestellt wird. Zu Kleon cf. auch G. Glotz, *Histoire Grecque* tome 2, *La Grèce au Ve siècle* (Paris 1931) 633s.

Volk – werden so verkleidet, daß das Publikum ständig die Anspielungen auf die Realität suchen muß und die realen Züge dann in einer Umgebung findet, die sie in das vom Dichter gewünschte Licht rückt[22]. Die Verkleidung in den Rittern, wo der Demos gleichzeitig der Hausherr im Stück ist und die Eigenschaften und Befugnisse des richtigen Demos im Staat hat, ist so durchsichtig, daß die Personen auf der Bühne von wirklichen Dingen fast offen sprechen können, ohne aus dem Bilde zu fallen. Schon in der Beschreibung des Paphlagoniers zu Beginn des Prologs zeigt sich die Art dieser Mischung genau (40–72). Zum Bild, dem Haushalt des Athener Kleinbürgers, gehören: Die Beschreibung des Demos selbst mit dem Namen *Δῆμος Πυκνίτης* (40–43), der Ankauf des Paphlagoniers als seines Sklaven (43–44), die Art der Liebedienerei des Paphlagoniers gegenüber seinem Herrn (46–49), wie er die andern Sklaven von diesem fernhält (58s), verleumdet und schikaniert (63–70). Daneben sind aber reale Dinge beim Namen genannt: *βυρσοδέψης* (44), *τριώβολον* (51), *Πύλος* (55), *ῥήτορες* (60). Konzentriert ist die Mischung, wo der Sieg in Pylos, das Werk des Demosthenes, das aber dem Kleon Lorbeeren einträgt, als spartanisches Brot bezeichnet wird, das der erste Sklave knetete, das ihm aber der Paphlagonier weggeschnappt und selbst dem Demos vorgesetzt hat (53–57, cf. 742ss. 1200ss). Die Situationen im Stück führen dann zu einer Beschreibung des Verhaltens des Paphlagoniers in der Bule (624–682) und zu einer Verhandlung der beiden Sklaven vor dem Herrn, die, immer im Rahmen dieser Personen und ihres fiktiven Verhältnisses zueinander, doch eine richtige Ekklesie abhalten (746ss). Bei diesen Anlässen können Bild und Wirklichkeit besonders leicht gemischt werden.

Wenn auch Aristophanes überall sichtlich übertreibt, so ist es doch notorisch, daß Kleon in offener Volksversammlung Skandal machte und gelegentlich die Parteien so gegeneinander tobten, daß eine Entscheidung nicht zu gewinnen war, weil der Epistates die Majorität nicht feststellen konnte[23]. So wird man Aristophanes auch glauben, daß Kleon andern Rednern schamlos ins Wort fiel (303ss. 336). Da aber auch von Kleon nichts Schriftliches überliefert ist, ist kaum festzustellen, wie weit wörtliche Anklänge an seine wirklich gehaltenen Reden vorkommen. In seiner Rede vor dem Demos (763ss) sind jedenfalls Anklänge an die Gebräuche der Volksrede[24] enthalten, zum Beispiel im Prooemium (763–768), in seiner Selbstanpreisung (764ss. 773ss. 790s. 810s), im Gebrauch, den er von Orakeln macht (797ss) und der Erwähnung des Themistokles als Beispiel (812). Kleon scheint auch wirklich gesagt zu haben, er sei nun «der Mann» (177ss. 222. 333. 1056)[25]. Die offensichtlichen Verleumdungen, die gegen ihn vorgebracht werden: über seine Herkunft (281. 447ss) und seinen Betrug an den Kunden mit schlechtem

[22] Cf. Bruns, l.l. (Anm. 2) 170ss.
[23] Cf. E. Meyer, l.l. (Anm. 21) 344 mit Anm. 1.
[24] Cf. A. Burckhardt, *Spuren der athenischen Volksrede in der alten Komödie* (Diss. Basel 1924) 18s. 34. 41. 63; C. T. Murphy, *Aristophanes and the Art of Rhetoric*, HSPh 49 (1938) 69–113.
[25] Cf. G. Grossmann, *Politische Schlagwörter aus der Zeit des peloponnesischen Krieges* (Diss. Basel 1950) 112ss.

Leder (316. 319ss) sind von der Art der üblichen rhetorischen Verunglimpfungen[26], denen man zum Beispiel bei Demosthenes auf Schritt und Tritt begegnet.

Diese persönliche Karikatur[27] wird hauptsächlich in den beiden Agonen (303 bis 456. 756–940) und im Botenbericht über den Kampf in der Bule (624–682) vorgeführt. Die folgenden Szenen sind zwar eine Fortsetzung der «Ekklesia» mit dem Wettstreit um Kleons rhetorischen Topos, «ob jemand dem Demos wohlgesinnter sei als er» (746–748), aber sie halten sich nicht mehr an die Nachahmung der Wirklichkeit. Die Gegenstände dieser Szenen: die Orakel (997–1110) und die Bestechung des Demos mit billigen Geschenken (1151–1263), sind aus der Karikatur des wirklichen Kleon entnommen. Die Szenen enthalten ebenfalls viele direkte Anspielungen, zum Teil auch Wiederholungen[28]. Sie gehören aber zu den viel freier gebauten Szenen des zweiten Teils, wo einzelne szenische Effekte aneinandergereiht werden, und die persönliche Charakterisierung des Kleon ist, zumindest was die Art seiner Handlungen anbelangt, fast ganz aufgegeben.

In dieser Weise – der Gegenstand des Spottes wird durchaus mit Anspielungen auf die Wirklichkeit vorgeführt, während die eigentliche Handlung auf der Bühne keine Analogien zum Leben der betroffenen Person enthält – verspottet Aristophanes 411 den Euripides durch das ganze Stück in den Thesmophoriazusen. Als Einkleidung dient ihm die folgende Erfindung: Die Frauen, erzürnt durch die üble Nachrede, die Euripides über sie verbreitet, wollen in ihrer Versammlung am Thesmophorienfest über seinen Untergang beschließen. Ein als Frau verkleideter Anwalt soll nun in der Versammlung für Euripides sprechen, um das Unheil abzuwehren (81–94). Die Durchführung dieser Intrige dient Aristophanes dazu, ausgiebig die Rettungstragödien des Euripides zu parodieren: Nachdem Agathon die Rolle des Retters ausgeschlagen hat, wird ein Verwandter des Euripides mit seiner Hilfe als Frau verkleidet (95–265). Die Verkleidungsszene, ganz ähnlich aufgebaut wie die in den Acharnern (Ach. 393–479), leitet auch hier eine Telephosparodie ein. Der Redeagon mit Agamemnon (~381–519) mit dem nachfolgenden Streit (~520–573), der wohl nach der Anlage anderer tragischer Redeagone[29] auch in diesem Stück des Euripides zu erwarten ist, und der Entdeckung des Telephos (~574–654), die Rettung des durch das Heer Bedrohten dadurch, daß er das Kind Orestes an sich reißt (~689–725), bildeten wohl den ersten Teil der Tragödie. Ihre Parodie bildet den ersten Teil der Komödie[30]. Es folgen ein Motiv des Pala-

[26] Zum Topos der schlechten Geburt e.g. auch bei Lysias, cf. W. Voegelin, *Die Diabole bei Lysias* (Diss. Basel 1943) 112ss, besonders 115s; zur Verunglimpfung der Mutter des Euripides cf. Anm. 35.

[27] Alle Züge bei Bruns, l.l. (Anm. 2) 173ss zusammengestellt.

[28] Orakel: 116s. 797ss. 960s. Bestechung: 46s. 789. cf. M. Pohlenz, *Aristophanes' Ritter* (NGG 1952) 117–119.

[29] Cf. J. Duchemin, *L'ἀγών dans la tragédie Grecque* (Diss. Paris 1945) 39–41.

[30] Cf. U. v. Wilamowitz, *Berl. Klass. Texte* 5, 2 (Berlin 1907) 69s; W. J. M. Starkie, *The Acharnians* (London 1909) *Excursus* 6, 248–251; D. L. Page, *Greek Literary Papyri* 1 (London 1942) 130ss; jetzt H. W. Miller, *Euripides' Telephus and the Thesmophoriazusae of Aristophanes*, Class. Phil. 43 (1948) 174–183. Wahrscheinlich ist die Szenenfolge des parodierten Originals beibehalten, wie in der Parodie der *Helena* (*The.* 850–924) und wohl in der *Andromeda* (*The.* 1009–1134), wozu Stellen bei Schlesinger cf. Anm. 31.

medes (765–784) als Überleitung zur Parabase (785–845) und im zweiten Teil Parodien der Helena (850–924) und der Andromeda (1009–1134) in kondensierter Form. Dazu werden überall viele verstreute Einzelverse zitiert und Chorlieder nach tragischen Vorbildern gesungen[31]. Aristophanes läßt das Publikum nicht im Zweifel, daß er parodiert: Palamedes (770), Helena (850) und Andromeda (1012) nennt er sogar mit Namen, und die Telephosparodie führt er ein mit der Verkleidungsszene und der Bemerkung (93): die Sache sei sehr nach der Art des Euripides.

Der Witz besteht in der Verwendung der tragischen Motive in der lächerlichen komischen Situation. Wo man kontrollieren kann wie er vorgeht, wie im Fall der Helenaparodie, zeigt sich, daß er meistens mit eigentlichen Zitaten beginnt, paratragodische Verse zufügt und dann den Witz ganz frei ad absurdum führt. Bei alledem werden aber nur die Tragödien des Euripides parodiert, während er selbst nicht als Persönlichkeit dargestellt ist. Seine Fähigkeit zu intrigieren (94) und sein Versprechen, sie zur Rettung in allen Lagen spielen zu lassen (270s), beziehen sich auf den Charakter der Stücke, die dann nachher durchgenommen werden, wie aus den Bemerkungen zur Einführung der Parodien klar hervorgeht (93s. 765ss. 848. 850. 925ss. 1009ss), und wenn Euripides am Schluß selbst als alte Kupplerin auftritt (1172–1209), so ist auch das nur eine letzte übersteigerte Parodierung des Rettermotivs und bringt mit Tänzerin und Flötisten (1172–1175) den nötigen Exodoseffekt. Entsprechend finden sich in den Gesprächen des Euripides mit seinem Verwandten, wo er noch nicht in einer seiner eigenen Rollen auftritt (1–18. 266–278), Sammlungen von Zitaten verschiedener Herkunft[32], aber keine persönlichen Bemerkungen. Im Hauptteil des Stücks, der Telephosparodie, spielt er gar nicht mit, sondern sein Verwandter wird für ihn eingesetzt, weil ihn wohl Aristophanes die gewagten Hanswurstszenen der Verkleidung (213–265) und der Erkennung (603–654) nicht selbst erleben lassen wollte und ihn als Retter auftreten läßt. Die beiden Alten, Euripides (190) und sein Verwandter (146), sind einfach zwei typische, in den ihnen zugedachten Rollen möglichst lächerliche Figuren[33].

Etwas anders liegen die Dinge in den Fröschen: Aristophanes bringt hier – wohl angelehnt an eine literarische Synkrisis des Aeschylus und des Euripides[34] – nicht nur Parodien auf die Bühne, sondern eigentliche analytische Kritik. Die Handlung, in die diese Kritik eingekleidet wird, ist ein Wettkampf des Aeschylus und des Euripides um den Thronos des Tragikers und die Speisung im Prytaneion der Unterwelt (761–764). Auch hier ist es von vornherein klar, daß Aeschylus, der schon lange tot ist, nicht als reale Persönlichkeit, sondern als symbolische Figur für seine Dramen gemeint ist. Euripides, der ja 405 auch schon tot ist, bekommt zwar einige persönliche Hiebe, wie Hinweise auf das Gewerbe seiner Mutter (840) und die Un-

[31] Cf. A. C. Schlesinger, *Indications of Parody in Aristophanes*, AJP 58 (1937) 294–305.
[32] Cf. Schlesinger, l.l. (Anm. 31) 297s.
[33] Cf. Bruns, l.l. (Anm. 2) 159–163.
[34] Cf. M. Pohlenz, *Die Anfänge der griechischen Poetik* (NGG 1920) 142ss und, gegen Einwände, derselbe, *Die griechische Tragödie* 2² (Göttingen 1954) 192; F. Wehrli, *Der erhabene und der schlichte Stil in der poetisch-rhetorischen Theorie der Antike*, Phyllobolia P. Von der Mühll (Basel 1945) 25.

treue seiner Frau (1048), die aber vielleicht auch nur als die üblichen rhetorischen Verunglimpfungen zu verstehen sind, wie sie auch gegen Kleon vorgebracht wurden[35]. Die Person, die als Euripides auftritt, ist zwar wesentlich mehr individualisiert als in den Thesmophoriazusen, und die Angriffe sind viel konsistenter und persönlicher. Aber alles ist auch hier nicht auf den Menschen Euripides, sondern auf den Charakter seiner Tragödien gemünzt: Wie er in den Acharnern das Bettelkleid trägt, weil er Bettler serienweise auf die Bühne brachte (Ach. 412–472, cf. Frö. 842), so sind seine Unmoral (850. 1009ss), sein Geschwätz (1069ss) und namentlich seine düstern Machenschaften und seine Demagogie (771–783)[36] Züge der Personen, die er in seinen Stücken auftreten ließ. Diese Eigenschaften sollen dartun, wie sehr die Tragödien des Euripides nicht nur ästhetisch minderwertig, sondern sittlich verwerflich seien[37]. Die Frösche enthalten daher keine Parodien ganzer Szenen oder sogar Stücke wie die Thesmophoriazusen, aber, da der Blick ständig auf die Tragödien gerichtet ist, werden doch viele einzelne Verse zitiert oder parodiert[38].

Auch in den Fröschen werden zuerst die Kritiken im Agon (895–1098) in zusammenhängender Form vorgetragen. Nachher aber, ebenfalls in der Fortsetzung desselben Streites, greift Aristophanes einzelne, selbst zwar die Realität der Tragödien unmittelbar betreffende Punkte: die Prologe (1119–1250), die Lieder (1261–1369) und Einzelverse (1378–1410) heraus, baut darum aber ganz freie Szenen ohne Anspruch auf Analogie mit irgendeiner Wirklichkeit.

Die Thesmophoriazusen mit ihrer durchgehenden Tragödienparodie stehen, sowohl was die Art des Spottes, wie auch was die Struktur des Stückes anbelangt, als deutlicher Einzelfall da. Sie entziehen sich damit zunächst einem Vergleich mit den andern behandelten Stücken. Bei einem Vergleich der Ritter und der Frösche mit den Wolken zeigen sich aber manche aufschlußreichen Übereinstimmungen:

Die verspotteten Personen: Kleon, Euripides und Sokrates, treten alle auf in einer geschlossenen Szenengruppe. Zuerst wird ihr Auftritt von andern vorbereitet, und das Publikum erfährt, was es von den folgenden Szenen zu halten und worauf es zu achten hat (Ri. 40–234∼Frö. 757–813∼Wo. 126–221). Dann stellt sich der Verspottete selbst in einer kurzen Trimeterszene vor und bestätigt die Richtigkeit dieser Voranzeigen (Ri. 235–241∼Frö. 830–894∼Wo. 222–262). Diese Szene leitet über zu breiteren Langverskompositionen, in denen der Spott am ausführlichsten substantiiert wird (Ri. 242–460∼Frö. 895–1098∼Wo. 263–477). In den Rittern ist

---

[35] Cf. p. 72s; die Mutter des Euripides soll Gemüsehändlerin gewesen sein: *Ach.* (457). 478, *Ri.* 19, *The.* 387. 456, Stellen anderer Komiker bei W. Schmid, *Gesch. d. griech. Lit.* Bd. 3, 313, Anm. 4. Dagegen schon die Biographie in der Suda (s.v. *Εὐριπίδης*) auf Grund von Philochoros (*F. Gr. Hist.* III B, 328, fr. 218). Aristophanes scheint selbst anzudeuten, daß die Verunglimpfung der Mutter ein Gemeinplatz komischer Verhöhnung ist: *Wo.* 552 (zu diesem Topos cf. Schmid l.l.).

[36] *πανοῦργος* wird bewundernd (*Frö.* 80) und verurteilend (*Frö.* 781. 1015. 1520) verwendet; in ähnlichem Zusammenhang für Zungenfertigkeit *Vö.* 1695; zur Zungenfertigkeit des Euripides (*Frö.* 892) cf. p. 84s.

[37] Cf. Bruns, l.l. (Anm. 2) p. 163–166.

[38] Cf. A. C. Schlesinger, *Indications of Parody in Aristophanes*, Tr. Am. Ph. Ass. 67 (1936) 303–308.

diese dreiteilige Szenenfolge verdoppelt (Ri. 611–682+691–755+756–940). Nachher folgen in einem zweiten Teil lose aneinandergereihte Szenchen, in deren Mittelpunkt je ein Topos des Spottes steht (Ri. 997–1110, 1151–1263 ~ Frö. 1119 bis 1250. 1261–1369. 1378–1410 ~Wo. 627–699. 723–803). Nach diesen Szenen scheiden die verspotteten Personen fast ganz aus dem Spiel aus. Jedem Verspotteten ist eine passende Gegenfigur, alle von ähnlicher Art, gegenübergestellt: Kleon, dem Paphlagonier der vulgäre Wursthändler, dem Euripides der polternde Aeschylus, dem Sokrates der biderbe, verkalkte Strepsiades. In der Auseinandersetzung mit diesen Figuren müssen sich die Verspotteten auf der Bühne produzieren. Die Szenenfolge, in der der Verspottete auftritt, ist in einen weitern Rahmen eingespannt, der hauptsächlich vor- und nachher eine Rolle spielt: die Befreiung der Mitsklaven und des Demos vom Paphlagonier in den Rittern, das Heraufholen eines Dichters aus der Unterwelt für die verwaiste Bühne Athens in den Fröschen, die Befreiung des Strepsiades von der Bezahlung seiner Schulden in den Wolken. Außer in den Rittern, im zweiten Teil (942–972. 1096–1110. 1206–1263), beschäftigt diese Fabel den Verspotteten selbst in keiner Weise. Die Hauptauseinandersetzung, die er zu bestehen hat, hat eine speziell zu seiner Person passende Einkleidung, nämlich den Wettstreit der Sklaven des Demos um die Gunst des Herrn mit dem Agon: ob der Paphlagonier oder der Wurstler der größere Wohltäter des Demos sei, in den Rittern, und: den Kampf um den Thronos des Tragikers mit dem Agon: ob Aeschylus oder Euripides der größere Dichter sei, in den Fröschen. Dazu ist in den Wolken: die Einweihung des Strepsiades mit der Hauptdiskussion: ob die Wolken Göttinnen seien (365–411), die evidente Parallele.

Die Analogie der beiden andern Stücke legt schon den Schluß nahe, daß Aristophanes auch in den Wolken seine Einkleidungen nicht zufällig gewählt, sondern mit deutlicher Beziehung auf das Opfer seines Spottes gestaltet habe. Wie gut die Einkleidung in eine Mysterienweihe sich für Anspielungen auf die bekannte Lebensart des Sokrates eignete, ist schon oben[39] bemerkt worden. Aber man kann wohl noch klarer sehen, worin Aristophanes in diesem Fall das tertium zwischen Sokrates und einem orphischen Priester sah:

Den Typ eines hungrigen Bettelpriesters stellt er auch im Frieden (1039–1126) dar: Hierokles[40], der Orakelpriester, ein *ἀλαζών* (1045. 1121), ist auch bekränzt (1044; cf. Wo. 255ss), bettelt um einen Anteil am Opfer (1105.1111), und wie er nichts bekommt, droht er mit seiner List (1099) und schnappt schließlich die Dinge, die er nicht erhält, einfach weg (1118. 1124). Das entspricht dem Phrontisma des Sokrates in den Wolken (175–179). Auch in den Vögeln wird der Priester, der den neuen Göttern opfern soll (848. 862; cf. Wo. 274), vor dem Ende des Opfers weggeschickt (893s). In den Vögeln tritt auch ein Orakelpriester auf (959–991), der Anteil am Opfer will (975), besonders aber hat auch er es auf Kleider abgesehen

[39] Cf. p. 70.
[40] Auch Hierokles ist ein *φέναξ* 1087, cf. *Wo.* 333, zu *μάντις* 1046 cf. *Wo.* 332, *γλῶττα* 1109 cf. *Wo.* 424 und p. 84ss.

(973s; cf. Wo. 176–179. 497–500. 856–859). Auch er ist ein *ἀλαζών* (983). Ähnliche Züge zeigt auch ein Bettelpoet in den Vögeln (904–955). Auch er heischt Gaben (928–930; cf. Wo. 338s), besonders Kleider (944–955). Es ist klar, daß man Sokrates gut als Bettler[41], nicht aber als Dichter darstellen konnte. Also lag als Verkleidung der Priester näher. Das Priestergewand eignete sich aber besonders, weil damit Sokrates seine «neue Religion», eine Hauptsache im Stück, vorzelebrieren konnte (Wo. 247ss). Das Orphische erlaubte Aristophanes die Schulweisheit als Mysterien und das Verhältnis von Lehrer und Schülern mit ihrem eigenartigen Lebenswandel als das einer orphischen Gemeinde darzustellen[42]. Besonders aber gab ihm die orphische Theologie die Möglichkeit, den *ἀήρ* mit der Weihezeremonie zusammenzubringen. Auch in den Vögeln, wo ebenfalls neue Götter eingeführt werden (554ss; cf. Wo. 365ss) und wo Aristophanes den *ἀήρ* braucht als den Ort, wo die neue Vogelstadt liegen wird, benützt er eine orphische Theogonie[43], in der eben der *ἀήρ* in einem religiösen Zusammenhang vorkam. Die Stellung eines orphischen Priesters eignete sich also recht gut, um Sokrates in einer beziehungsreichen Travestie erscheinen zu lassen und ihn gleichzeitig die neue Religion vortragen zu lassen, deren Bedeutung nachher näher betrachtet werden soll. Wie in den Rittern und Fröschen ist also diese Einkleidung nur das Mittel zum Zwecke, möglichst viele lächerliche Assoziationen herbeizuführen, und daher als Zeugnis für Sokrates auch nicht ernster zu nehmen. Aristophanes meint damit so wenig, Sokrates sei in Wirklichkeit ein orphischer Priester, wie Kleon sei ein paphlagonischer Sklave, so wenig, seine «Schule» sei eine orphische Gemeinde, wie der athenische Staat sei der Haushalt eines ältlichen Kleinbürgers, so wenig, Sokrates weihe seine Schüler in irgendeinen Ritus ein, wie Euripides kämpfe um einen Thron in der Unterwelt. Damit ist allerdings noch nicht gesagt, die Verkleidung des Sokrates als Bettelpriester habe gar keine Bedeutung. Aber diese ist nicht so direkt ablesbar und liegt mehr in den geistigen Zusammenhängen, in die Sokrates damit gerückt wird.

Die geistige Persönlichkeit stellt nun Aristophanes im Falle des Kleon und des Euripides auf verschiedene Weisen dar. Während Euripides ganz auf Grund seines in schriftlich fixierter Form vorliegenden, populären Werkes persifliert wird und seine reale, dem Publikum wohl kaum bekannte und jedenfalls noch weniger interessante Person dabei schon in den Thesmophoriazusen und 405 nach seinem Tode in den Fröschen sozusagen gänzlich außer acht gelassen wird, stehen bei Kleon der reale, persönliche Charakter und seine Auswirkung auf das politische Handeln und Denken sowie das physische Auftreten im Vordergrund des Interesses. Da Sokrates nichts geschrieben hat und in erster Linie bekannt wurde als auffällige

---

[41] Sokrates als Bettler ohne Kleider und Schuhe und als Hungerleider bei Ameipsias, *Konnos*, fr. 9, Eupolis, *inc. fab.* fr. 352.

[42] Sokrates wird *Wo.* 219 *αὐτός* genannt: mit dem Titel für den Herrn und Meister (cf. Pollux III, 74), der bei den Pythagoreern für das Schulhaupt geläufig war.

[43] *Vö.* 690–702 = *Orph. Fr.*, fr. 1 ed. O. Kern (Berlin 1922) 80s, und fr. 78, p. 173; zu *Wo.* 250ss cf. p. 81; orphische Terminologie besonders auch *Vö.* 1188–1195. *Ἀήρ, Αἰθήρ, Νεφέλη, Χάος* sind bei Orphikern sehr häufig; cf. Jaeger l.l. (Anm. 51) 78s und Anm. 51 und 68.

Figur, die sich an öffentlichen Plätzen an Leute aller Art heranmachte, ist zu erwarten, daß seine Persönlichkeit auf ähnliche Weise dargestellt werde wie die Kleons. Und wirklich finden sich auch, abgesehen von den vielen Anspielungen auf seine physische Person und sein Gehaben, die im Ganzen übereinstimmen mit dem Bild, das auch andere Quellen bieten, recht detaillierte Hinweise auf sein mehr geistiges Auftreten, seine höchstpersönliche Art des Umgangs mit andern Leuten im Gespräch:

Sokrates fragt die Leute nach ihrem geistigen Wesen und bestimmt danach sein Vorgehen im Gespräch (478ss)[44], und dabei kommt heraus, daß die andern nichts wissen (492). Er ist ein großer Liebhaber der Dialektik (317s. 359). Er weckt das Verständnis durch Fragen (641s. 652s) und die Kritik der Antworten (662s). Um komplizierte Dinge klar zu machen, wählt er Beispiele aus dem gewöhnlichen Leben (385–394). Er führt selbst ein hartes Leben (363)[45] und ermahnt die andern zur Enthaltsamkeit von sinnlichen Genüssen (414ss)[46].

Solche Porträtzüge zeigen, daß Aristophanes jedenfalls eine recht präzise Vorstellung vom Auftreten des Sokrates hatte und, wie im Falle Kleons, auch beim Publikum voraussetzte. Bei Kleon war allerdings über das Auftreten vor dem Volk hinaus nicht mehr viel Geistiges darzustellen. Nicht so bei Sokrates. Für die Darstellung des Euripides anderseits konnte Aristophanes eine symbolische Figur auf die Bühne bringen, deren Züge ganz aus dem konkreten Niederschlag herauskonstruiert waren, den seine Gedanken in seinen Werken gefunden hatten. Eine so einfache Übertragung war bei Sokrates nicht möglich. Abgesehen davon, daß seine Gedanken jedenfalls schwerer zu fassen waren als die des Dichters, waren sie nicht schriftlich fixiert und schon darum auch weniger genau bekannt, und es muß darum schwieriger gewesen sein, einen auf sie gezielten Spott vorzuführen, der auch als solcher erkannt und verstanden werden konnte. Aber es ist doch anzunehmen, daß neben den präzisen Einzelzügen, die auf das wirkliche Auftreten des Sokrates anspielen, was er sonst auf der Bühne tut, wenigstens teilweise, ähnlich wie bei Euripides, symbolisch dasteht für von Sokrates geäußerte Gedanken oder was

---

[44] Cf. Des Places, l.l. (Anm. 94) 395ss. In *Wo.* 133–135. 702s. 744s sind eventuell Anspielungen auf die «Maieutik» des Sokrates zu erkennen, cf. W. Schmid, *Das Sokratesbild der Wolken*, Philologus 97 (1948) 219ss (mit Literatur zu Sokrates).

[45] Zum Umhergehen ohne Sandalen cf. Ameipsias *Konnos* fr. 9 (cf. Anm. 41), zur *σεμνότης* cf. Kallias *Pedetai*, fr. 12; Eupolis fr. 352 (cf. Anm. 55) beginnt zwar: *μισῶ ... τὸν Σωκράτην*, wirft ihm aber nichts Gehässiges vor, und Ameipsias fr. 9 ist sogar anerkennend.

[46] R. Goossens, *Le vrai sens d'un vers des Nuées* (414), LEC 17 (1949) 22–28 stellt fest *τὸ ταλαίπωρον* in Vs. 414 sei eine geistige Arbeitsamkeit, die ständige Übung, und im ganzen Vs. 414 seien Qualitäten anvisiert, die allgemein von den Sophisten für das politische *λέγειν καὶ πράττειν* gefordert würden und keine Beziehung zu Sokrates hätten. Die Enthaltung von Wein und Gymnasien (417) gehöre erst recht nicht zu Sokrates. – Sicher ist mit Vss. 412–419 kein geistiges «Porträt» des Sokrates gemeint, wie ihm ja auch die ungerechte Beredsamkeit, zu deren Erwerbung Strepsiades alle die angeführten Eigenschaften haben muß, nicht selbst zur Last gelegt wird (cf. p. 91s). Aber die ganze Kombination von geistiger und körperlicher Härte, hier auf dem Höhepunkt der Weihezeremonie an Stelle orphischer Disziplin vom Schüler Strepsiades verlangt (cf. p. 67s), scheint doch wie anderes Ähnliches (cf. p. 70 und Anm. 45) im Hinblick auf Sokrates so sehr betont zu werden, und die Forderung nach *μνήμη* und *εὐμάθεια* (414) stellt auch Sokrates selbst (478ss), cf. p. 90 mit Anm. 94.

Aristophanes dafür hielt. Das würde dann bedeuten, daß mit diesem Teil der Darstellung nicht ein Porträt des realen Sokrates gemeint wäre, sondern, wie im Fall des Euripides, eine parodische Konkretisierung des Charakters seiner Gedankengänge. Auch hier mögen Vergleiche mit andern Darstellungen in den Komödien des Aristophanes Anhaltspunkte liefern, was man von dem, was er seinen Sokrates sagen läßt, wird halten können.

Sokrates sagt selbst, was er den Wolken alles verdankt (317s), nämlich *γνώμη, διάλεξις, νοῦς*, dann *τερατεία, περίλεξις, κροῦσις, κατάληψις*. Etwas später (332 bis 334) folgt eine ganze Liste von Leuten, denen die Wolken ebenfalls ihre Vorzüge gewähren, nämlich *θουριομάντεις, ἰατροτέχναι, σφραγιδονυχαργοκομῆται, κυκλίων χορῶν ᾀσματοκάμπται, ἄνδρες μετεωροφένακες, ἀργοὶ οἳ τὰς νεφέλας μουσοποιοῦσιν*. Von diesen sind die *ἰατροτέχναι* bei Aristophanes sonst nirgends dargestellt. Ihre Erwähnung hier hängt wohl mit der diogenischen Luftreligion zusammen, die Sokrates vertritt: Diogenes war wohl selbst Arzt[47]. Aber dafür finden sich andere Personen, die zu dieser Gruppe gehören: In den Vögeln stellt Peishetairos *πτερὰ μουσικά* und *μαντικά* bereit (1332), um die entsprechenden Ankömmlinge damit zu beflügeln. Schon vorher war nämlich ein Orakelpriester aufgetreten (959–991), einer der oben[48] erwähnten Bettelpriester. Er spricht von *τὰ θεῖα* (961. 965; cf. Wo. 250). Der *ἀήρ* (in einer «Umschreibung» 970) und die Wolken (978. 987) erscheinen in seinen Sprüchen, und mit einem Hinweis auf Lampon (988), den *θουριόμαντις*, wird er abgefertigt. Ein Dichter war ihm vorausgegangen (903–958), auch ein Bettler. Er hat *κύκλια* und andere *μέλη* gedichtet (918; cf. Wo. 333). Die Musen (905. 909. 913. 924. 937) hat er zuvorderst: *μουσοποιεῖ* (cf. Wo. 334. 358). Der große *κυκλιοδιδάσκαλος* (1403) folgt aber erst: Kinesias (1372–1409). Er will in der Luft fliegen (1383) und nimmt seinen Auftakt aus den Wolken (1386) *κρέμαται ... οὖν ἐντεῦθεν ... ἡ τέχνη* (1387; cf. Wo. 227–230). Das Glänzende an den Dithyramben sind *ἀέρια* (1389). Er kann nicht genug bekommen, im Lied durch die unendliche Luft zu laufen (1392. 1400. 1409; cf. Wo. 225). Die *εἴδωλα πετηνῶν αἰθεροδρόμων οἰωνῶν ταναοδείρων* (1393–1394) gleichen den Zitaten des Strepsiades: *ἀερίας, διεράς, γαμψοὺς οἰωνοὺς ἀερονηχεῖς* (Wo. 337). Daneben treten andere *μετεωροφένακες* auf: Der Mathematiker und Astronom Meton (992–1020) kommt auf dem Kothurn (994)[49]. Er will *γεωμετρῆσαι τὸν ἀέρα* (995) im öffentlichen Interesse (1004ss; cf. Wo. 210ss) mit *κανόνες ἀέρος* und einem *διαβήτης* (1003; cf. Wo. 178) und wird dafür Thales an Weisheit gleichgesetzt (1009; cf. Wo. 180). Der *ἀήρ* ist nach ihm *κατὰ πνίγη* (1000s; cf. Wo. 96) gestaltet.

Hier tritt also eine ganze Gruppe von Personen auf, die Aristophanes im Kleinen mit ganz ähnlichen Zügen ausstattet, wie Sokrates sie im Großen mitbekommt. Sie

---

[47] Diogenes als Arzt cf. Theiler, l.l. (Anm. 14) 7; Zusammenhang mit Hippokratikern: Peters, l.l. (Anm. 14) 22s; Mediziner und Diogenes cf. F. Willerding, *Studia Hippocratica* (Diss. Göttingen 1914) zu dieser Stelle 13, Anm. 4.

[48] Cf. p. 76s.

[49] Theramenes, ein Schüler des Prodikos (cf. Anm. 54) hat geradezu den Übernamen *Κόθορνος* (Schol. *Nub.* 361).

sind aber nicht einfach ein Typ. Aristophanes kann wohl unterscheiden zwischen einem Mathematiker und einem Dithyrambendichter und einem Orakelpriester. Er läßt sie auch mit ganz verschiedenen eigenen Absichten auftreten. Meton und Kinesias sind keine Bettler, wohl aber der Chresmologe und der Winkelpoet. Aber sie haben etwas gemeinsam, nämlich den Drang nach Flügeln und nach Luft. Was damit gemeint ist, deutet schon Peishetairos an, wenn er dem Sykophanten sagt: *Ὑπὸ γὰρ λόγων ὁ νοῦς ⟨τε⟩ μετεωρίζεται ἐπαίρεταί τ' ἄνθρωπος* (Vö. 1447s; cf. Wo. 227–233. 762s). Auch zur lebhaften Flugphantasie des Kinesias liefert er eine Erklärung: *Ὁ δέ τις .. φησὶν ἐπὶ τραγῳδίᾳ ἀναπτερῶσθαι καὶ πεποτῆσθαι τὰς φρένας* (1444s). So sagt auch Strepsiades nach dem Gesang der Wolken: *Ταῦτ' ἄρ' ἀκούσασ' αὐτῶν τὸ φθέγμ' ἡ ψυχή μου πεπότηται* (Wo. 319). Das Geflatter in der Luft ist also eine gemeinsame Charakteristik der Seelenlage dieser Leute in poetischen oder andern Zuständen: Sie werden als *ἀλαζόνες* (Frie. 1069; Vö. 983. 1016) und *φένακες* (Frie. 1087) abgefertigt.

Zur Einführung dieser Gruppe in den Vögeln bedient sich Aristophanes ganz ähnlicher Mittel und Ausdrücke wie in den Wolken: Peishetairos, der führende Geist im Stück, hat Qualitäten, die auch dort eine Rolle spielen: Er ist ein *δριμὺς πρέσβυς καινὸς γνώμην καινῶν ἔργων τ' ἐγχειρητής* (255ss). Er und Euelpides sind *λεπτὼ λογιστά* (317). Auch Strepsiades will ja *λεπτολογεῖν* (Wo. 320), und was wäre die Religion der Wolken ohne *λεπτότης* (Wo. 153. 161. 177. 230. 359. 741) und *λόγος* (317ss. 358. 372). Peishetairos ist ein großer Redner und Denker: *πυκνότατον κίναδος, σόφισμα, κύρμα, τρῖμμα, παιπάλημ' ὅλον* (430s) und hat damit genau die Eigenschaften, die Sokrates dem Strepsiades verspricht: *λέγειν γενήσει τρῖμμα, κρόταλον, παιπάλη* (Wo. 260. cf. Wo. 447s). Seine Kunst zeigt Peishetarios in der glänzend disponierten Rede (462–626)[50], mit der er die Vögel überzeugt. Er ist *σοφῆς ἀφ' Ἑλλάδος* (409), wird gegrüßt als *σοφώτατος* (1271) und mit einem goldenen Kranz für seine *σοφία* geehrt (1274. cf. 1320. 1401; Wo. 361. 412). Auch er ist *κλεινότατος* (1472; cf. Wo. 459) und *τρισμακάριος* (1273; cf. Wo. 166) mit seiner Weisheit.

Die Vögel eignen sich in mancher Hinsicht, um mit ihnen die selbe Welt darzustellen wie in den Wolken. Sie sind selber *μάντεις* (593ss. 719), die Nachtigall ist *σύμφωνος Μούσαις* (659. cf. 737), und der großartige Gockel wird als *μουσόμαντις* (276; cf. Wo. 331ss. 358) bezeichnet. Darum haben sie als Götter ganz ähnliche Qualitäten wie die Wolken: *ἢν οὖν ἡμᾶς νομίσητε θεούς, ἕξετε χρῆσθαι μάντεσι Μούσαις* (Vö. 723s; cf. Wo. 331ss. 423ss), und in ihren Liedern singen sie von ähnlichen Orten (Vö. 737ss; cf. Wo. 278ss). Gleich am Anfang erklärt Aristophanes mit einem deutlichen Hinweis die bildliche Übertragung auf die Menschen, deren die Vögel, und was mit ihnen zusammenhängt, fähig sind: *Ἄνθρωπος ὄρνις ἀστάθμητος, πετόμενος, ἀτέκμαρτος, οὐδὲν οὐδέποτ' ἐν ταὐτῷ μένων* (169s). Und so flattern auch die Vögel selber im übertragenen Sinn: *κλύων ... λόγων ἀνεπτέρωμαι* (433s), wie die Hörer der Tragödien, Dithyramben und Lieder der Wolken.

Der eigentliche Wendepunkt im Stück, wo Aristophanes alle diese bis dahin

[50] Cf. Murphy, l.l. (Anm. 24) 107.

mehr latenten Möglichkeiten der Kombination zur direkten Anwendung auf die Menschen vorbereitet, ist die Parabase (676–800). In den kleinen Szenchen des zweiten Teils werden dann fast ausschließlich Menschen behandelt. Die Gründung der Vogelstadt benützt er als Hintergrund dafür: Der Lebensraum der Vögel sind *νεφέλαι* und *οὐρανός* (178ss), d. h. der *ἀήρ* (187), und der Stadtbau bedeutet *τὸν ἀέρα πάντα κύκλῳ καὶ πᾶν τουτὶ τὸ μεταξὺ περιτειχίζειν* (551s). Der Name dieser *αἰθέριος πόλις* (1277): *Νεφελοκοκκυγία* stammt *ἐκ τῶν νεφελῶν καὶ τῶν μετεώρων χωρίων* (818). Das ist *χαῦνόν τι πάνυ* und entsprechend sind die Leute, die von diesem Dunstgebilde angezogen werden (822ss), wo sogar die Götter *ἀλαζόνες* sind (825). Auch hier kommen *ἀήρ* und *νεφέλαι* durcheinander vor, oder zusammen, als *ἀὴρ περινέφελος* (1192).

Auch in den Vögeln bedient sich Aristophanes, wie in den Wolken, orphischer Elemente, die sich anscheinend besonders eignen, um dem *ἀήρ* einen Platz in der neuen Religion zu sichern[51]. Erebos und Tartaros (693; cf. Wo. 192) erscheinen zusammen mit dem Chaos, das den Übergang zur Luft erlaubt (693. cf. 192. 1192. 1218; Wo. 424. 627)[52]. Auch von *ἀνεμώκεσι δίναις* (697; cf. Wo. 380ss) ist in diesem Zusammenhang die Rede. Fast wörtlich ist der Anklang, wo die Vögel sagen, von ihnen, als unsterblichen *αἰθέριοι* (689) könnten die *ἐφημέριοι* Menschen (687; cf. Wo. 223) *ἀκούσαντες πάντα ... ὀρθῶς περὶ τῶν μετεώρων* (690; cf. Wo. 228. 250) lernen. Auch mit den Vögeln wird man ein seliges Leben führen (753ss. cf. 1706ss; cf. Wo. 413ss. 462ss).

Das Vorgehen des Aristophanes bei der Installierung der Vögel zu Göttern ist natürlich nicht ganz gleich wie bei der Einweihung in die Religion der Wolken, aber es ist in vielem analog, und das Resultat für die Gläubigen ist dasselbe: Auch in den Vögeln wird gegen die Zweifler bewiesen, daß die Vögel wirklich Götter sein könnten (571ss; cf. Wo. 365ss), und die Hauptsache ist, Zeus etwas entgegenzusetzen (514ss), der auch in den Vögeln als Donner- und Blitzgott lächerlich gemacht wird (570. 576. 1238ss; 1743ss. cf. Wo. 374ss). Die neuen Götter erhalten Opfer (562ss. 1059ss; cf. Wo. 274) und sprechen selbst von ihrer Göttlichkeit ganz ähn-

[51] Cf. p. 3s, dazu Dieterich, l.l. (Anm. 3) 281, K. Deichgräber, *Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker*, Philologus 88 (1933) 347–361 und W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (Stuttgart 1953) 69ss (zur Theogonie in den Vögeln p. 78s): Theogonie und Naturphilosophie stehen in engem Zusammenhang und, während die naturphilosophische Darlegung des höchsten und ersten Prinzips von Anaximander bis Diogenes von Apollonia in Charakter und Sprache vom Stil religiöser Hymnen beeinflußt wird (Anm. 67. 68), werden auch vom 6. Jhdt. an die theogonischen Hymnen von naturphilosophischer Theorie erfüllt. Beide stehen in dauernder Wechselwirkung. Abgesehen von Chaos und Äther (e.g. *Orph. Fr.*, fr. 60, p. 143), die bei den Orphikern ständig vorkommen, erscheinen auch andere von Aristophanes mit der neuen (cf. *Wo.* 271. 277ss) Religion zusammen erwähnte Begriffe bei Orphikern: Okeanos und *ἀερία λίμνη* fr. 125, p. 181, Zeus in der Luft und Musen fr. 297b. c, Vögel und luftige Menschen fr. 233, Luft als Körper des Zeus fr. 168, 25, Luftatmen und Seele fr. 27, *Νεφέλη* fr. 60, mit Winden fr. 248 a 6. 12, blitzeschleudernde Wolken (cf. *Wo.* 395ss) fr. 256.

Der *μάκαρ Ἀήρ* mit orphischen Göttern zusammen angerufen bei Diphilos, *inc. fab.* fr. 126, während ähnlich wie bei Aristophanes der *Ἀήρ* dem Zeus gleichgesetzt wird bei Philemon, *inc. fab.* fr. 91 (cf. Anm. 68), wo der *Ἀήρ* alles sieht, wie die Vögel (*Vö.* 1058) bei Aristophanes *παντόπται* sind.

[52] Cf. Theiler, l.l. (Anm. 14) 8, Jaeger, l.l. (Anm. 51) 81.

lich wie die Wolken (688ss. 716ss; cf. Wo. 413ss. 423s). Sie haben die *βασιλεία* (478ss. 549. 562; cf. Wo. 357. 381) als *πτέρινοι θεοί* (903) *αἰθέριοι* (689), ja sie sind *παντόπται* und *παντάρχαι* (1058ss; cf. Wo. 264ss; 285). So wenden sich auch beidemal die neuen Götter ganz ähnlich mit Versprechungen an die Preisrichter (Vö. 1101ss; cf. Wo. 1115ss). In den Vögeln läßt Aristophanes, weniger radikal, die olympischen Götter neben den neuen weiter bestehen, aber nur um sie nach dem *ἱερὸς πόλεμος* (556. 1188ss) um so lächerlicher selbst auftreten zu lassen (1196ss. 1494ss. 1565ss); und mit der gleichen herablassenden Frage: *τί σὺ λέγεις*[53]*; ποίοις θεοῖς* (1233; cf. Wo. 247. 367) erkundigt sich Peishetairos, wie Sokrates, nach diesen obskuren Wesen.

Es ist also ganz durchsichtig, daß Aristophanes in den Vögeln mit einer andern Fabel den gleichen Hintergrund schafft wie in den Wolken. So ist es auch nicht erstaunlich, daß in ähnlichem Zusammenhang die gleichen Namen auch in den Vögeln auftauchen: Lampon (521. 988; cf. Wo. 332) wird genannt, Prodikos von den neuen Göttern selbst ganz ähnlich abgefertigt (692; cf. Wo. 361)[54], und die Beweglichkeit der Zunge erscheint hier im Zusammenhang mit Gorgias und Philipp (1694–1705; cf. Wo. 424. 792).

Interessant ist nun, daß auch Sokrates ausdrücklich erwähnt wird, und zwar sogar im Zusammenhang mit der Gründung der *αἰθέριος πόλις* (1277). Bevor diese Stadt gegründet wurde, *ἐλακωνομάνουν* (1281) alle, *ἐκόμων, ἐπείνων, ἐρρύπων, ἐσωκράτων* (1282). Sie ist also jetzt der Ersatz für das *σωκρατᾶν*. Dann wird Sokrates erwähnt bei den «Schattenfüßlern», *ἄλουτος οὗ ψυχαγωγεῖ Σωκράτης* (1553ss). Mit ihm erscheint beidemal *Χαιρεφῶν ἡ νυκτερίς* (1564. cf. 1296). Die Qualifikationen sind dieselben wie in den Wolken: Hunger, Dreck, Schatten (Wo. 103. 198s), nur wird das Leben mit ihnen hier als *λακωνομανεῖν* bezeichnet[55], oder die Schattenfüßler geben den Rahmen für das *ψυχαγωγεῖν*, das Sokrates in den Wolken im *ψυχῶν σοφῶν ... φροντιστήριον* (Wo. 94) besorgt.

Sokrates gehört also zu diesen Leuten, deren Geist in der Luft schwebt, zu den *ἀλαζόνες* (Wo. 102)[56], den bodenlosen Schwätzern, und das ist sicher ein wesent-

---

[53] *Τί σὺ λέγεις;* als typisch eristische Frage *τὸ Τί λέγεις σύ;* hervorgehoben *Wo.* 1174, cf. *Wo.* 207. 367, *Vö.* 1651, *Frö.* 1166. 1454.

[54] Prodikos außer in *Wo.* und *Vö.* auch in den *Tagenisten* fr. 490 in ähnlichem Zusammenhang abfällig erwähnt (=Schol. *Nub.* 361).

[55] Das *λακωνίζειν* im Gegensatz zum üppigen Leben bei Eupolis, *inc. fab.* fr. 351. G. Kaibel, *Sententiarum liber septimus*, Hermes 30 (1895) 434–437 zeigt, daß Eupolis fr. 352 eventuell nicht von Eupolis, sondern von Aristophanes stammt und die Wörter *μισεῖν* und *Σωκράτης* vielleicht nicht zum Text des Fragments, sondern zu dem des Kommentators gehören. – R. Stark, *Sokratisches in den «Vögeln» des Aristophanes*, Rh. Mus. N.F. 96 (1953) 77–89 vermutet in *Vö.* 604s. 1210s. 1282. 1553ss Anspielungen auf Sokratisches. Seine Untersuchung gilt nicht der Technik des Aristophanes, sondern er vergleicht als sokratisch Angenommenes unmittelbar mit aristophanischen Einzelstellen.

[56] W. Suess, *De personarum antiquae comoediae Atticae usu atque origine* (Diss. Bonn 1905) und noch ausdrücklicher derselbe, *Aristophanes und die Nachwelt* (Leipzig 1911) 207s sieht in Sokrates als *alazon doctus* (dottore der commedia dell'arte) einen komischen Typ. Wenn auch Sokrates nicht eigentlich als komischer Typ dargestellt wird (cf. p. 6. 70. 78. 79s. 89. 25), so ist doch das geistige Milieu, in das er mit der aristophanischen Darstellung hineingestellt wird (cf. p. 79), eine spezielle Art von *ἀλαζονεία*, und insofern trifft die Bezeichnung

licher Grund, warum ihn Aristophanes in den Wolken die Luftreligion des Diogenes verkünden lassen kann. Und Aristophanes hatte gar nicht viel dazu zu erfinden, wenn er das diogenische System[57] zur Schaffung des komischen intellektuellen Hintergrundes für die Verspottung eines solchen Luft-*ἀλαζών* benützen wollte:

Dort stand der *ἀήρ*, das Symbol der *ἀλαζονεία*, im Zentrum. Er war die Grundlage aller Dinge, besonders aber der für das sophistische Denken wichtigen: *νόησις, γνώμη, φροντίς, νοῦς*. In der Physiologie spielte die für die praktische Beredsamkeit so wichtige *γλῶττα* ihre Rolle. Die *μετέωρα*, die auch in den Wolken in allen möglichen Zusammenhängen vorkommen (228. 264. 266. 333. 360. 490), behandelte der Meteorologe ausgiebig. Einiges ließ sich direkt für die übertragende Einkleidung des Stückes verwenden wie: daß der *ἀήρ* schon bei Diogenes *θεός* und unsterblich war[58] und daß Diogenes selbst die Gesundheit der obern Luft und ihre größere Bekömmlichkeit für das Denken anpries[59].

Mit der Benützung des Diogenes hatte Aristophanes auch die Möglichkeit, die ihm ja eben Sokrates nicht bot, seinen Spott an etwas Formuliertes, ein Buch anzuschließen, wie er es auch in andern Komödien so gerne tut[60]. Er bevorzugte wohl diese Möglichkeit des Anschlusses, nicht weil es ihm etwa an eigener Erfindungsgabe gebrach, sondern weil, wenn das Publikum einmal gleich am Anfang deutlich auf die Quelle hingewiesen wurde (Wo. 225ss = Vorsokr. 64 [51] C 3), es weiterhin im gleichen Stück auf Kombinationen achten und sie verstehen sollte, während bei freien Erfindungen jeder Witz einzeln so eingeführt werden mußte, daß ihn das Publikum begreifen konnte.

Aristophanes braucht bei der Darstellung der Göttlichkeit des *ἀήρ* (Wo. 365–411) Termini der rhetorischen *αὔξησις* wie er sie auch sonst in den großen Reden seiner Komödien gerne verwendet[61], zum Beispiel: *βασιλεύειν* (381), *μεγάλα σημεῖα* (369), den Vergleich mit Zeus (366ss. passim; cf. e.g. We. 619ss). Er war nicht der einzige, der sich durch Diogenes zu einer solchen enkomiastischen Behandlung des *ἀήρ* anregen ließ. Zur selben Zeit[62] schrieb auch der Verfasser der hippokratischen Schrift *περὶ φυσῶν* sein gorgianisches Enkomion[63] des *ἀήρ*, wo dieser als *δυνάστης* erscheint[64], ebenfalls mit Begründungen, die auf die Gewalt von Wind und Wetter

---

alazon doctus für Sokrates wie für die andern Personen, die zu diesem Milieu gehören, in der aristophanischen Darstellung zu, cf. Anm. 103.

[57] Cf. dazu Theiler, l.l. (Anm. 14) 6–36, die Fragmente bei Diels, *Vorsokr.*[6] 64 [51]. Zur Verwendung der diogenischen Terminologie in den *Wolken* cf. p. 68s.

[58] Cf. *Vorsokr.* 64 [51] B 5, cf. Anm. 51 und 68.

[59] Sokrates im Korb schwebend: *Wo.* 225–236 = *Vorsokr.* 64 [51] C 1; cf. Diels, l.l. (Anm. 14) 108s, der die Stelle als fast wörtliches Zitat bezeichnet, cf. Anm. 79.

[60] In den *Ach.* an den *Telephus* des Eur. (Lit. cf. Anm. 30), in den *Vö.* an eine orphische Theogonie (cf. Anm. 43), in den *The.* an Euripides (cf. Anm. 30), in den *Ekkl.* an eine staatsphilosophische Schrift (cf. E. Barry, *The Ecclesiazusae as a political Satire* [Diss. Chicago 1942] 28ss), im *Plu.* an ein Enkomion der Armut (cf. W. Meyer, *Laudes inopiae* [Diss. Göttingen 1915] 1–15).

[61] Cf. W. Meyer, l.l. (Anm. 60) 15s.

[62] Cf. K. Deichgräber, *Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum* (Berl. Sitzb. 1933, 3) 156. 163 Anm. 1.

[63] Cf. E. Maass, *Zur Geschichte der griechischen Prosa* I, Hermes 22 (1887) 566–576.

[64] Hp. *Flat.*, cap. 3 = Diels *Vorsokr.*[6] 64 [51] C 2.

hinweisen. Auch hiefür brauchte es wohl keine besondere Erfindungsgabe. Diogenes führt selbst schon seine Beweise als *μεγάλα σημεῖα* (B 4) ein, läßt den *ἀέρα κυβερνᾶσθαι καὶ κρατεῖν* (B 5), macht ihn zum *θεός* (B 5) und preist ihn als *μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀίδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός* (B 8). Diogenes scheint zur Demonstration seines naturwissenschaftlichen Weltbildes die ganze Technik und Terminologie der zeitgenössischen rhetorischen Bildung verwendet zu haben[65], und so hatte Aristophanes nur die Richtung in der Analogie der Beweisführung umzukehren, und damit wurde die diogenische Religion zur Wurzel der ganzen Rhetorik und was damit zusammenhängt.

Zu diesen Voraussetzungen, die es Aristophanes leicht machen mußten, die Theorien des Diogenes in einer Komödie zu unterlegen, wo er den *ἀήρ* als Symbol der *ἀλαζονεία* brauchte, kommt, daß er im besondern Falle der Wolken durch die Kombination mit den Zeremonien der orphischen Mysterien viele Effekte daraus ziehen konnte, die ganz für sich selbst, durch die absurde Zusammenstellung und die lächerliche Situation eines Sokrates darin, wie analoge Scherze in den viel breiteren den Spott vorbereitenden Teilen der Frösche und der Vögel[66], ihm für den Erfolg auf der komischen Bühne geeignet erschienen. Auch hiefür war Diogenes allerdings sehr geeignet. Wenn auch seine rationalistische teleologische Naturerklärung mit den mystischen orphischen Weihen nichts zu tun hat[67], so gestaltete er doch, im Anschluß an Frühere, den Preis seines höchsten Prinzips, der Luft, in der hymnischen Sprache einer Theologie[68], die sich leicht in kultische Formen übertragen ließ. Aristophanes war auch nicht der einzige Komiker, der auf diese Möglichkeiten aufmerksam wurde, wie Philyllios fr. 20 und Philemon fr. 91 zeigen[69].

Zum Bekenner der diogenischen Religion macht Aristophanes auch den Euripides. Schon in den Thesmophoriazusen läßt er ihn beim *Αἰθήρ* schwören (272; cf. Frö. 100) und diogenischen Theorien über Hören und Sehen vortragen (14–18)[70]. In den Fröschen steht zwar die neue Religion (889ss) nicht so sehr im Vordergrund wie in den Wolken, aber wo sie eine Rolle spielt, ist die Ähnlichkeit so groß, daß

---

[65] Cf. bei Theiler, l.l. (Anm. 14): Mythologisches wie schon Anaxagoras (*ἀήρ* = *θεός*) 8, das Denken 9s, Rhetorisches: Vergleiche 12, «Technikvergleiche» 24. 29s. 54ss, das Bild vom Herrschen der Luft 13, «Etymologie» 28, cf. Anm. 68.

[66] Die Unterweltsfahrt des Dionysos: *Frö.* 1–323 und 460–673, die Vorbereitung der Gründung der Vogelstadt: *Vö.* 1–675.

[67] Mit Recht betont H. W. Miller, *The Concept of Divine in De Morbo sacro*, Trans. Am. Phil. Ass. 84 (1953) 11, daß Diogenes' «Aër-Religion» doch ganz rational begründet ist und außer der (auf anderm Wege ererbten) Sprache orphischer Götterprädikation (cf. Anm. 51. 68) mit den Heilsvorstellungen der «orphischen Mysterien» seiner Zeit selbst gar nichts zu tun hat.

[68] Zur Theologie des Diogenes cf. H. Diller, *Die philosophiegeschichtliche Stellung des Diogenes von Apollonia*, Hermes 76 (1941) 374ss, der zeigt, was Diogenes namentlich von Heraklit übernommen hat, und Jaeger, l.l. (Anm. 51) 188ss. Wie schon Anaximander und Anaxagoras bedient sich Diogenes einer Sprache, die religiöse Elemente enthält, wenn er vom göttlichen höchsten Prinzip redet, cf. Deichgräber, l.l. (Anm. 51) 358ss und Jaeger, 43 mit Anm. 44 (233ss), 189 mit Anm. 59 (290s). Zum Zusammenhang dieser naturphilosophischen Theologien und orphischer Theogonien, der auch in den Formulierungen des Diogenes noch nachwirkt, cf. Anm. 51 und 67.

[69] Zu Philyllios fr. 20 cf. Theiler, l.l. (Anm. 14) 13; Philemon fr. 91 Theiler, 21 und Diller, l.l. (Anm. 68) 377; zum Spott mit Meteorologie cf. Anm. 103. 104.

[70] Cf. Theiler, l.l. (Anm. 14) 30. 55.

wenige Beispiele genügen, um ihre Identität bloßzulegen: Ein kleines «religiöses» Intermezzo vor dem Agon wird von Dionysos selbst eingeleitet (871ss). Zu den Dichtern werden als Göttinnen die Musen gerufen, in einem *ὕμνος κλητικός* (Frö. 875ss; cf. Wo. 264ss)[71], in dem stellenweise fast jedes Wort Parallelen in den Wolken hat: *Μοῦσαι* (Wo. 334. 358), *λεπτολόγους* (Wo. 320) *ξυνετὰς φρένας* (Wo. 153. 474. 705) *αἳ καθορᾶτε* (Wo. 316s) *ἀνδρῶν γνωμοτύπων* (Wo. 321) *ὅταν εἰς ἔριν ὀξυμερίμνοις* (Wo. 101. 420) *ἔλθωσι στρεβλοῖσι παλαίσμασιν* (Wo. 176. 318) *ἀντιλογοῦντες* (Wo. 321) ... Das gleiche gilt für das Gebet des Euripides (Frö. 892ss): *Αἰθὴρ ἐμὸν βόσκημα* (Wo. 317. 331. 570) *καὶ Γλώττης* (Wo. 419. 424) *Στρόφιγξ* (Wo. 434) *καὶ Ξύνεσι* (Wo. 317) *καὶ Μυκτῆρες ὀσφραντήριοι* (Wo. 344) ... Was mit dieser Religion gemeint ist, wird gleich deutlich gemacht, nämlich die Geisteshaltung der eristischen Sophisten (871ss. 1391). Sowohl Aeschylus als Euripides werden um ihrer *σοφία* willen gepriesen (776. 872. 884. 896. 1108; cf. Wo. 331. 361). Diese besteht namentlich in ihrer Redekunst, und so tauchen die zum Teil in den «Gebeten» schon erwähnten diogenisch-rhetorischen Begriffe der *γλῶττα* (827. 898), *ἀντιλογία* (775), *λεπτότης* (828. 956. 1108. 1111) mit der entsprechenden spezifischen Denkfertigkeit (957s. 971ss; cf. Wo. 317s. 320s. und Frö. 775; cf. Wo. 321) auch weiterhin häufig auf. Die hier angebeteten Musen gesellen sich damit durchaus standesgemäß zu den Wolken und den Vögeln.

In diesem Sophistenagon bekommt auch Aeschylus, den Euripides als *ἀλαζὼν καὶ φέναξ* (909. 919. 921) bezeichnet, Züge des Sokrates vorgehalten: *ἀποσεμνυνεῖται* (833; cf. Wo. 363) und *ἐτερατεύετο* (834; cf. Wo. 318), also das großartige Gebaren.

Zum *ἀήρ* und der *λεπτότης* gehört auch das Fliegen, das Aeschylus in der euripideischen Monodie (1309–1363), die er zur Begleitung der Muse des Euripides (1306) vorträgt, nicht einzuflechten vergißt: *Ὁ δ' ἀνέπτατ', ἀνέπτατ' ἐς αἰθέρα κουφοτάτοις πτερύγων ἀκμαῖς* (1352s). Die Reminiszenz führt zu Kinesias, den Euripides erwähnt in dem Rat, den er am Schluß zu geben hat (1437s; cf. Vö. 1373ss).

Eine besondere Rolle spielt das Messen und Wägen (797s), das naturwissenschaftliche *βασανίζειν* (802) der Wörter: Die *κανόνες καὶ πήχεις ἐπῶν* (799) erinnern an die *κανόνες ἀέρος* des Meton (Vö. 999). Bei Euripides aber gehört es zu seinem *διδάσκειν*: Er lehrt *λαλεῖν* (954. cf. 1492) *λεπτῶν τε κανόνων εἰσβολὰς ἐπῶν τε γωνιασμούς* (956). Auch das hat eine eristische (866. 878) Bedeutung: Die *ἐπῶν βασανίστρια* ist die *στοματουργὸς ... λίσπη γλῶσσα*, die *ῥήματα δαιομένη* (cf. Wo. 742) *καταλεπτολογήσει* (826s; cf. Wo. 320). Das Resultat ist die Qualität des Euripides, die *ὀρθότης τῶν ἐπῶν* (1181), die das *ἀσαφές* (1122) vermeidet, während die Worte des Aeschylus *βάρος* (1367) haben. *Λογισμὸν ἐνθεὶς τῇ τέχνῃ καὶ σκέψιν* lehrt Euripides sein Publikum, *ὥστ' ἤδη νοεῖν ἅπαντα καὶ διειδέναι* (973ss).

Bei dieser Prüfung der Tragödie *κατ' ἔπος* (802) werden untersucht: *τἄπη, τὰ μέλη* als *τὰ νεῦρα τῆς τραγῳδίας* (862). Um metrische Besonderheiten (1323s) und die *σαφήνεια* im Ausdruck (1122ss) beurteilen zu können, muß man *περὶ μέτρων*

[71] Die Parallelen zum orphischen Hymnus 76 bei L. Radermacher, *Aristophanes' Frösche*, Wien. Sitzb. 198 (1921) 268s.

ἢ ῥυθμῶν ἢ περὶ ἐπῶν (Wo. 638) Bescheid wissen, was Strepsiades vergeblich nachzuholen versucht.

Es sind also dieselben Termini wie in den Vögeln und Wolken, die auch in den Fröschen die Darstellung beherrschen, und Namen von Personen derselben Gruppe werden genannt; man wird sagen dürfen: Gemeint sind derselbe Geist und dasselbe Milieu. So ist es auch nicht erstaunlich, daß auch hier Sokrates wieder erwähnt wird (1491 ss). Diesmal wird aber nicht sein eigentümliches Äußeres verspottet, sondern in wenigen Worten wird er im Gespräch geschildert: Das *Σωκράτει παρακαθήμενον λαλεῖν* und *ἐπὶ σεμνοῖσιν λόγοισι καὶ σκαριφησμοῖσι λήρων διατριβὴν ἀργὸν ποιεῖσθαι*, das abgelehnt wird, gibt ohne jede Verkleidung die Situation, in der Sokrates lehrt. Das *σεμνόν* und das *ἀργόν* werden auch in den Wolken erwähnt (363. 334. 316)[72]. Die Situation des Gesprächs mit dem *ψυχαγωγεῖν* wird dagegen in Wolken und Vögeln[73] travestiert. Die drei Verse, in denen der schlechte Einfluß des Gesprächs mit Sokrates auf die Qualität der Tragödie ausgedrückt wird (1493–1495), stehen wohl nur da als Gegensatz zum vorausgehenden Preis des guten Bürgers Aeschylus und sollen durchblicken lassen, daß Euripides im Verkehr mit Sokrates ein so schlechter Tragiker geworden sei[74]. Aber das wird nicht ausdrücklich gesagt, und es ist wohl auch nicht mehr davon zu halten als von dem Vorwurf, Euripides habe beim Dichten die Hilfe des Kephisophon gebraucht (944. 1408. 1452)[75]. Sokrates hat wohl auf die Tragödie, und auf die Poesie überhaupt, wenig Einfluß gehabt[76]. Der Zusammenhang liegt an einem andern Ort, nämlich in den ähnlichen geistigen Voraussetzungen des Euripides und des Sokrates, die beide als *διδάσκαλος* einen schlechten Einfluß ausüben. Sie lehren beide *λαλεῖν* (Euripides 954, Sokrates 1492)[77].

---

[72] Cf. auch Anm. 45.

[73] Cf. p. 82.

[74] Zur Hilfe, die Sokrates dem Euripides geleistet haben soll, etwas verwirrte Stellen bei Diog. Laert. 2, 18, cf. Telekleides (?) fr. 39.40, Aristophanes fr. 376 (dazu Meineke *Fragm. Com. Gr.* 2, 1, 372 und Bergk, ibidem 2, 2, 1106). Der Schluß späterer Grammatiker, Sokrates habe dem Euripides wirklich geholfen, ist nicht überzeugend. Man wird auch nicht aus dem *εὐριπιδαριστοφανίζων* des Kratinos (fr. 307) schließen, Aristophanes habe sich von Euripides helfen lassen. Der Vorwurf der Unselbständigkeit, um einen Gegner herabzusetzen, ist unter Komikern ganz üblich, cf. Kratinos, *Pytine* fr. 200: Aristophanes brauchte Eupolis' Hilfe; Eupolis, *Baptes* fr. 78: *er* habe die *Ritter* gedichtet; Aristophanes, *Wo.* 553: Eupolis' *Marikas* sei nur ein Abklatsch seiner *Ritter*. Zum Topos cf. W. Schmid, *Gesch. d. griech. Lit.* Bd. 4, 71, Anm. 15, und (zu Iophon) Bd. 2, 513, Anm. 8.

[75] Kephisophon als Helfer: auch Aristophanes, *fab. inc.* fr. 580.

[76] Plato bringt Sokrates mit Agathon, nicht aber mit Euripides zusammen, und wenn am Ende des *Symposions* (223 D) Sokrates Agathon und Aristophanes zwingt zuzugeben, daß derselbe Mann Komödien und Tragödien zu dichten verstehen sollte, so ist damit natürlich nicht gemeint, Sokrates habe aktiven Einfluß auf die Gestaltung der einen oder andern Kunstgattung genommen. – B. Snell, *Das frühste Zeugnis über Sokrates*, Philologus 97 (1948) 125–134 nimmt an, Sokrates habe in Auseinandersetzung mit *Medea* 1077–1080 (anno 431) seinen Satz «Tugend ist Wissen» formuliert und Euripides habe (anno 428) im *Hippolyt* 380–383 seinen Gedanken wieder aufgenommen, um dagegen zu polemisieren. Dazu vorsichtig M. Pohlenz, *Gestalten aus Hellas* (München 1950), 248 s und ablehnend, *Die griechische Tragödie* 2² (Göttingen 1954) 112 s, wo er zwar die Polemik des Euripides gegen Sokrates gelten läßt, nicht aber die Anregung des Sokrates durch Eur. *Medea*.

[77] Zum abschätzigen Urteil, das in *λαλεῖν* damals liegt cf. Eupolis, *Demen* fr. 95: *λαλεῖν ἄριστος, ἀδυνατώτατος λέγειν* (cf. Anm. 18) cf. Anm. 99.

Man wird also wohl wirklich annehmen dürfen, daß, wie bei der Darstellung des Euripides der Charakter der ganzen Figur, die auf die Bühne kommt, als Symbol für den karikierten Geist seiner Dramen eintritt, so bei Sokrates wenigstens ein Teil dessen, was er tut und wovon er spricht, seine geistige Zugehörigkeit zu einem bestimmten Milieu und seine Betätigung darin symbolisch darstellt.

Somit ist es wirklich wahrscheinlich, daß auch im Falle des Sokrates die Darstellung zwar als Symbol ernst zu nehmen ist. Die eigentliche Schwierigkeit besteht dann aber darin, aus dem symbolisch gemeinten Salat das herauszulesen, was wirklich dem Sokrates gehört, und anderseits als Einkleidung liegen zu lassen, was nur der verspottenden Zuweisung zu einer weiteren geistigen Gesellschaft dient. Auch für diese Aussonderung sollen hier nur Gesichtspunkte zur Anwendung gebracht werden, die sich beim Vergleich der verschiedenen aristophanischen Darstellungen ergeben haben. Als Resultat ist also kein fertiges Bild des Sokrates zu erwarten, sondern nur eine etwas geklärte Vorstellung davon, was Aristophanes mit seiner Karikatur des Sokrates wirklich gemeint haben mag. Dieses Material wird den Philosophen zum kritischen Vergleich mit andern Quellen angeboten, aus dem dann erst ein objektiveres Bild des wirklichen Sokrates zu erwarten ist:

Da ist zunächst die diogenische Religion zu beurteilen, deren allgemeine Bedeutung schon aus dem Vergleich der Wolken mit den Vögeln und den Fröschen hinreichend deutlich geworden ist: Aristophanes benützt sie, um Sokrates einer bestimmten geistigen Gesellschaft zuzuweisen. Zu diesem Zwecke ist Diogenes gewählt, nicht weil er ein so origineller und spezieller Denker war, sondern im Gegenteil, weil er in seiner Philosophie eine Auswahl sehr verschiedener zeitgenössischer Ideen vereinigte und auf die Demonstration eines sehr simplen (und gerade mit seinem Grundprinzip, dem ἀήρ, zur symbolischen Übertragung sehr geeigneten) Weltbildes verwandte[78]. Die populären Qualitäten des diogenischen Systems waren wohl auch ein Grund für seine große momentane Wirkung in seiner Zeit und somit auch dafür, daß Aristophanes mit Recht die Bekanntschaft des Publikums mit diesen Theorien voraussetzen konnte[79]. Der zusammengewürfelte Charakter dieser philosophischen Darstellung machte sie auch geeignet, damit auf die verschiedenen Aspekte und Personen des Milieus anzuspielen, für die das System bei Aristophanes einsteht: Damit ist der Hintergrund des Gesamtmilieus gegeben, dem Sokrates zugewiesen wird. Aber es ist von vornherein unwahrscheinlich, daß Aristophanes alles, was von Diogenes stammt und was er im Zusammenhang mit Sokrates auf die Bühne bringt, dem Sokrates selbst zuweisen will. Man darf daran erinnern, wie

[78] Die Originalität des Diogenes mag in seiner Kombination dieses philosophischen Systems mit Meteorologie und medizinischer Kenntnis gelegen haben, cf. Theiler, l.l. (Anm. 14) 7. 11s, und Willerding, l.l. (Anm. 47) 46ss.

[79] Die Theorie von der Güte der obern Luft, die *Wo.* 224–236 dazu dient, das Publikum erkennen zu lassen, woher die «Religion» stammt, in der Sokrates praktiziert (cf. p. 83 und Anm. 59), hatte Diogenes im Zusammenhang mit einer Behandlung der Pest vorgebracht. Diogenes hat sich wahrscheinlich über die Pest von 430 in Athen Rechenschaft gegeben (cf. Theiler, l.l. [Anm. 14] 12s). Jedenfalls war eine Behandlung der Pest damals in Athen ein Gegenstand von allgemeinem Interesse, und so war wohl auch diese Theorie allgemein bekannt.

verschiedene Typen in den Vögeln als Zugehörige zu dieser selben geistigen Gemeinschaft geschildert werden, ohne daß damit etwa gemeint wäre, es gelte nun für jeden alles, was überhaupt im Zusammenhang mit der neuen Luftstadt vorgebracht wird[80]. Viele Punkte, die in den Wolken erwähnt werden, können als Hinweise darauf aufgefaßt werden, wer außer Sokrates sonst noch alles zur gleichen Gesellschaft gehört (Wo. 331–334), gleich wie auch in den Fröschen im Zusammenhang mit Euripides auf die *κανόνες* des Meton und die Flugpoesie des Kinesias angespielt wird[81], nicht etwa um Euripides als Mathematiker und Dithyrambographen darzustellen, sondern um auf die geistige Verwandtschaft hinzuweisen:

So sind wohl in den Wolken die Erwähnung des *διαβήτης* (178), der Astronomie (194. 201), der Geometrie (202) und der *γῆς περίοδος* (206) aufzufassen[82], die bei dem armen Bauern Strepsiades einen Eindruck fernliegender Gelehrsamkeit hervorrufen sollen und auf die später gar nicht mehr eingegangen wird. Die letzten drei werden auch gar nicht mit Sokrates selbst in Zusammenhang gebracht. Andere naturwissenschaftliche Scherze haben mit Sokrates nur den Anlaß, das Ungeziefer[83], gemeinsam (144ss. 156ss).

Man wird auch annehmen können, daß mit dem *καινοὺς θεοὺς νομίζειν* nicht eine eigentliche Religion gemeint sein muß. Die Verehrung der Luft und die *ἀλαζονεία* stellen nicht einen neuen Kult dar, sondern sie fassen die Anhänger einer neuen aufgeklärten Geisteshaltung zusammen. Ihre neue Moral könnte man zwar von einem konservativen Standpunkt aus wirklich als neue Religion bezeichnen, aber zumindest in den Vögeln wird es deutlich, daß damit weder eine neue eigentliche Religion noch eine spezifische Philosophie gemeint ist[84].

Bei Euripides ist es weniger gewiß, ob er nicht wirklich ein Anhänger auch der atheistischen Konsequenz der neuen Philosophie ist, die den *ἀήρ* an Stelle des Zeus setzt und so im negativen Sinne wirklich als eine neue Religion bezeichnet werden kann (Troad. 889)[85]. Aber es ist fraglich, ob Aristophanes das meint mit

[80] Cf. p. 79s.
[81] Cf. p. 85s.
[82] Cf. Anm. 18.
[83] Cf. p. 70.
[84] Die Behandlung der Götter in den *Wolken* kann für das athenische Publikum nichts besonders Erschreckendes gehabt haben: Wo Götter auf die Bühne gebracht werden, wie in den *Vö.* und *Frö.*, geschieht das ohne die geringste Reverenz und gerade damit anscheinend zur größten Erheiterung des Publikums. Die Ohnmacht des Zeus wird auch im *Plutus* (123 bis 197; cf. *Tagenisten* fr. 488) bewiesen, wo er auch als Blitzgott lächerlich gemacht wird (*Plu.* 125) wie in *Wo.* und *Vö.* (cf. p. 81). Im *Plutus* wird der Priester des Zeus vom Hunger bedroht (*Plu.* 1171–1196) und geht vom Zeus Soter zum Plutus über (*Plu.* 1186s). Auch hier tritt der Gott Hermes als lächerlicher Hungerleider auf (*Plu.* 1097–1170). Weder Peishetairos und der Gruppe der verspotteten Menschen in den *Vö.* (cf. p. 79s) noch Chremylos und Karion im *Plu.* wird deswegen ein Vorwurf gemacht. Die Einführung der neuen Götter hat an sich also in der Komödie keinen Gefühlswert, und die «Gottlosigkeit», wie sie Sokrates vorgeworfen wird, ist also wohl auch mehr lächerlich als vorwurfsvoll gemeint.
[85] Zeugnisse für die diogenische *ἀήρ*-Religion bei Euripides: Diels, l.l. (Anm. 14) 108 mit Anm. 40 und derselbe, *Leukippos und Diogenes von Apollonia*, Rh. Mus. 42 (1887) 12s; Theiler, l.l. (Anm. 14) 9; Jaeger, l.l. (Anm. 51) 290. Wieviel von der diogenischen Religion deswegen Euripides selbst zu geben ist, ist schwer zu beurteilen, da er ein sehr souveräner Darsteller ganz verschiedenartiger religiöser Strömungen ist (cf. e.g. E. R. Dodds, *Euripides Bacchae* [Oxford 1944] XXXVIIIss). Euripides und Sokrates cf. Anm. 76.

dem Gebet, das er ihn sprechen läßt (Frö. 889ss), denn gerade vorher (875–884) läßt er alte Göttinnen, die Musen, als Beschirmerinnen derselben Dinge anrufen, die dann personifiziert eben zu den «neuen Göttern» des Euripides werden. So ist es wahrscheinlich, daß es bei Sokrates um den Ernst des *ἀήρ*-Kultes als wirklicher Religion nicht anders bestellt ist als um den seiner Würde als orphischer Priester: Beide stehen nur als Symbole.

Man wird sich weiter fragen, ob denn mit dieser geistigen Darstellung auch noch etwas Individuelles gemeint sei, das Sokrates zwar als Zugehörigen dieser Gesellschaft, aber doch als besonderen Charakter in ihr bezeichne. Da kann man einmal negativ feststellen, daß manche der Züge, die bei andern registriert werden, ihm nicht zugeschrieben werden. So ist er zwar ein *θηρητὴς λόγων φιλομούσων* (358), aber er redet nicht, wie die Dichter in Vögeln und Fröschen, von den Musen, und Flattern der Seele, das ihren dichterischen Enthusiasmus kennzeichnet[86], wird von ihm nicht berichtet, nur von Strepsiades (318), der auch selbst die Dichterzitate beisteuert (335ss). Dann redet Sokrates auch nicht von Maßen und Gewichten wie Meton, auch nicht, wo er Orthoepie lehrt (638ss), im übertragenen Sinn wie Euripides. Nur Strepsiades macht einige Scherze mit solchen Übertragungen (643ss).

Die Eigenschaften, die Sokrates dem Strepsiades verspricht, wenn er sich einweihen lasse (260ss), die dem Sokrates die Wolken verschaffen (316ss), die sie zu seiner Begrüßung nennen (358–363) und die sie ihn bei Strepsiades wecken heißen (476–477), sowie was die Wolken selbst mit Strepsiades vereinbaren (412–475), alles weist in dieselbe Richtung: Sokrates wird nicht eine bestimmte Profession, das Dichten, die Mathematik oder die Mantik zugewiesen, sondern er wird als Dialektiker geschildert. Wenn er etwas lehrt, so ist es die Antilogik, die Eristik (317–318). So sind wohl auch die Belehrungen zu verstehen, die er in den Szenchen nach der Parabase (627–803) dem Strepsiades gibt. Die Kenntnis von Rhythmen und Orthoepie sind die Grundlagen der Eristik, wie in den Fröschen ganz deutlich gesagt wird[87]. Sie sind das, was der Redner in der Jugend gelernt haben muß (Wo. 637). Die Belehrungsszenen sind aber nicht anders als die Szenen im zweiten Teil der Ritter und der Frösche nur eine Gelegenheit, um Scherze von gleicher Art in Reihen je zu einer Szene auszugestalten. Die Gegenstände, aus denen die Witze gezogen werden, in diesem Falle die Grundlagen der rhetorischen und eristischen Bildung, haben zwar auch hier eine Beziehung zu Sokrates als Lehrer der Dialektik; aber die Szenen als ganze haben nicht mehr Anspruch auf Analogie zur Wirklichkeit als die entsprechenden Szenen der zweiten Teile der Ritter[88] und der Frösche[89]. Wie bei Kleon in den Rittern darf man außer einzelnen sachlichen Anspielungen in der Situation als solcher und im Gehaben der Hauptfigur in diesen Szenchen des zweiten Teils nicht mehr viel porträthafte

[86] Cf. p. 79s.
[87] Cf. p. 85s.
[88] Cf. p. 73.
[89] Cf. p. 75.

Züge suchen, und man kann vielleicht annehmen, daß das Lehren selbst, wie bei Euripides[90], nicht auf eine praktische Lehrtätigkeit hinweisen soll[91].

In den Rittern wird wahrscheinlich auf wirklich gehaltene Reden des Kleon angespielt[92], und in den Fröschen redet Euripides in vielen feststellbaren Zitaten[93]. Man wird also annehmen dürfen, daß auch in den Wolken, hauptsächlich im ersten Teil der Darstellung des Sokrates, Anspielungen auf wirkliche Redeweisen des Sokrates verborgen sind: Sokrates erkundigt sich nach dem *τρόπος* seiner Zöglinge (478ss; cf. Platon, La. 187 E 6–188 A 2), und in diesem Zusammenhang begegnen eine Reihe beim *ψυχαγωγεῖν* (Vö. 1555) üblicher Ausdrücke[94]: *ἀνακοινοῦσθαί τε καὶ εἰς λόγον ἐλθεῖν* (469s)[95] und *συμβουλεύεσθαι* (475), dann das *γνώμης ἀποπειρᾶσθαι* (477) mit den Fragen nach der *μνήμη* (483. cf. 129. 629) und *εὐμάθεια* (488. 492. 501).

Die neue aufgeklärte Moral kann auch zur Verachtung überkommener Werte führen, und wo Aristophanes die Luft-*ἀλαζονεία* darstellt, weist er immer darauf hin: Peishetairos ist zu den Vögeln gekommen *ἀργύριον ὀφειλήσας* (115), *κοὐκ ἀποδιδοὺς ἔχαιρε* (116). Er sucht darum einen Ort, *οὗ ... δεῖ ζῆν ἄνευ βαλλαντίου* (157). Von ähnlichen Motiven sind auch einige der Menschen geleitet, die in der Gruppe des zweiten Teils der Vögel auftreten: Aristophanes läßt einen *ψηφισματοπώλης* (1035–1057), einen *πατραλοίας* (1337–1371) und einen Sykophanten (1410 bis 1469) erscheinen. Der erste will *νόμους νέους* (1037) verkaufen. Auch der zweite *ἐπιθυμεῖ τῶν νόμων* (1345ss), das heißt, er hofft, er könne unter den Gesetzen der Vögel seinen Vater ungestraft ermorden[96]. Der Sykophant will sich nicht *πρὸς*

---

[90] Cf. p. 85s.

[91] *Wo.* 98s ist von *ἄνδρες* die Rede, die im Phrontisterion gegen Geld lehren *λέγοντα νικᾶν καὶ δίκαια κἄδικα*. Damit ist wohl auf Protagoras angespielt (*Wo.* 99~115, cf. Anm. 97), aber man soll wohl auch Sokrates mithören. Sokrates zeigt sich dann erschreckend gierig nach den Kleidern seines Schülers (497ss. 856–859) und wird darin ermutigt von den Wolken (804ss), ja sogar Anstiftung zum Kleiderdiebstahl wird ihm vorgeworfen (177–179). Das Gesamtbild stellt die typisch komische Verleumdung der Unsauberkeit in Privatgeschäften dar, wie sie auch gegen Kleon vorgebracht wird (cf. p. 72s). Die Kleidergeschichte gehört aber nicht zum Lehren des Sokrates, sondern zu seiner Darstellung als Bettler (cf. p. 76s). Vom vage mit Sokrates in Zusammenhang gebrachten Lehrgeld ist sonst nirgends mehr die Rede. Von den Schülern, die ihm in den *Wolken* gegeben werden, wäre auch nicht viel zu erwarten. Auch Eupolis fr. 361 läßt Sokrates *παρὰ προσδοκίαν* (wie *Wo.* 179) etwas stehlen (aber eine Weinkanne), wohl auch, weil er ein Bettler ist. Sonst läßt ihn Eupolis vor lauter Denken vergessen, ans Essen zu denken (fr. 352), zeigt ihn also eher weltfremd als berechnet oder verbrecherisch (cf. Anm. 100. 101). Die Erwähnung des Lehrgeldes kommt in den *Wolken* beidemal (98s und 244s) im Zusammenhang mit Versen, die den Agon der beiden Logoi (889–1104) vorbereiten. Wie der Logoi-Agon selbst werden wohl auch diese Verse aus der zweiten Bearbeitung stammen (cf. Anm. 98).

[92] Cf. p. 72.

[93] Cf. p. 75.

[94] Cf. E. Des Places, *Socrate directeur de conscience, étude de vocabulaire* (1), Rev. Et. Gr. 51 (1938) 395–402. Auch orphisch-pythagoreische Gemeinden bedienen sich dieser Sprache, p. 402.

[95] Wenn das (*βούλεσθαι ...*) *εἰς λόγον ἐλθεῖν* (470) ein Ausdruck des Sokrates ist (cf. Des Places, l.l. [Anm. 94] 398), dann ist das die Pointe des erstaunlichen Angebots: (*βούλει ...*) *ξυγγενέσθαι ταῖς Νεφέλαισιν εἰς λόγους, ταῖς ἡμετέραισι δαίμοσιν;* (252s). Sonst kommt man nicht «ins Gespräch» mit Göttern!

[96] Der *πατραλοίας* ist der unmoralische Verbrecher par excellence (*Frö.* 274). So will er in den *Vö.* «neue Gesetze» (1037), gehört zu den Schurken, die Euripides bewundern (*Frö.*

ἔργον νόμιμον (1450) bekehren lassen, er bevorzugt seine *στρεψοδικοπανουργία* (1468; cf. Wo. 434). Deutlicher kommt die direkte Verbindung der neuen Bildung mit der Unmoral zum Ausdruck bei der Darstellung des Euripides: In den Fröschen *ἐπεδείκνυτο τοῖς λωποδύταις καὶ τοῖσι βαλλαντιοτόμοις καὶ τοῖσι πατραλοίαισι καὶ τοιχωρύχοις* (771ss), dem *δῆμος* der *πανοῦργοι* (781). Was Euripides mit solchen Leuten zu tun hat, wird später ausführlich begründet: Er ist ein unmoralischer Dichter *γάμους δ' ἀνοσίους εἰσφέρων εἰς τὴν τέχνην* (850), seine Dramen machen die Bürger nicht *βελτίους* (1009ss). Er macht *πόρνας* zu seinen Heldinnen (1044ss), ein Zug seiner Tragödien, der als Symbol der Verwerflichkeit seiner Dichtung auch im zweiten Agon der Wolken (1371ss) hervorgehoben wird.

Dieser Aspekt der neuen Bildung wird nun auch in den Wolken ausführlich behandelt: Auch Strepsiades hat Schulden (12–24) und wünscht sie nicht zu zahlen. Das ist der Zweck, zu dem er sich von Sokrates belehren lassen will (94–132). Die Ausbildung in der Technik des *τὸν ἥττονα λόγον κρείττονα ποιεῖν, λέγοντα ... τἀδικώτερα* (112–115)[97] nimmt nun, wohl dank der zweiten Bearbeitung des Stücks[98], einen unverhältnismäßig breiten Raum in den Wolken ein. Strepsiades kann diese Technik selbst nicht lernen, und so muß sie sein Sohn Pheidippides erwerben. Der wird darin aber nicht von Sokrates instruiert, sondern von den Logoi selber (886s). Was man von ihnen lernt, ist ganz amoralisch: Der adikos Logos lehrt *ὅπως πρὸς πάντα τὰ δίκαι' ἀντιλέγειν δυνήσεται* (887s. 1039s. cf. 1338s). Er behauptet *οὐδὲ γὰρ εἶναι πάνυ φημὶ δίκην* (902), und wenn man seine Technik beherrscht, kann man *τῶν καθεστώτων νόμων ὑπερφρονεῖν* (1400). Deutlich ist damit die *καινὴ παίδευσις* (936s) im Gegensatz zur alten, moralischen (915) gemeint: Der *ἥττων λόγος* siegt *γνώμας καινὰς ἐξευρίσκων* (896). Der Adikos soll *κομψοπρεπῆ μοῦσαν ἔχων λέγειν τι καινόν* (1030s). Pheidippides als *καινῶν ἐπῶν κινητής* (1397) kann den *νόμος* neu auslegen (1185s) oder selbst *καινὸν θεῖναι νόμον* (1423s). Zur Charakteristik dieser Bildung wird auch in diesem Teil der Wolken die diogenische Terminologie angewandt (949ss. 1036ss. 1404s). Die Träger dieser Bildung werden auch hier als *βωμολόχος, πατραλοίας* und *τοιχώρυχος* bezeichnet (910s. 1327), und die Verwandtschaft mit der Unmoral der euripideischen Dramen wird deutlich hervorgehoben (922. 1371ss).

Aber wie steht es nun um das Verhältnis des Sokrates zum *ἄδικος λόγος*? Strepsiades möchte die ungerechte Beredsamkeit bei Sokrates lernen[99] und macht

773) und wird zum Symbol der Unmoral in *Wo.* 911, cf. 1327. Auch in den *Tagenisten* (fr. 489) scheint ein sophistischer Sohn seinem Vater den Tod zu wünschen.

[97] *Wo.* 112–115 = Diels *Vorsokr.*[6] 80 [74] *Protagoras* C 2. Theorien des Protagoras, wie auch die Orthoepeia (cf. Anm. 19) werden zur Demonstration der unmoralischen Redekunst in den *Wolken* passim verwendet (besonders 889ss, cf. Anm. 91). Die ganze Kombination von *ἀλαζονεία*, Meteorologie, Religionsfrevel wird dem Protagoras von Eupolis, *Kolakes* fr. 146a.b angehängt: *ἀλαζονεύεται ... ἀλιτήριος ... περὶ τῶν μετεώρων.*

[98] Cf. in der demnächst erscheinenden Diss.: *Der epirrhematische Agon bei Aristophanes*, Teil 2, 4, 1.

[99] Die Bewunderung der ungerechten Redekunst stellt Aristophanes immer als etwas Primitives und Vulgäres dar, cf. e.g. *Ach.* 517ss, *Ri.* 411ss, *We.* 698ss, *Frö.* 771ss, *Ekkl.* 411ss mit *Wo.* 891ss, 1087ss, 1201ss. Strepsiades ist einer der typischen alten Knöpfe, der wie die Wespen (*We.* 725ss; cf. *Wo.* 1452s) darauf hineinfällt. Er wird damit durchaus in

Klassisch-philologisches Seminar der Universität

ihn wiederholt darauf aufmerksam (244ss. 655ss. 730. 738s). Aber er muß so oft darauf zurückkommen, weil Sokrates gar nicht auf sein Begehren eingeht und ihm immer etwas anderes beibringen möchte (247. 658ss. 731. 740. 761). Nur der Chor der Wolken verspricht dem Ansinnen des Strepsiades wirklich zu entsprechen in der Szene, wo dieser sich ganz zur neuen Bildung bekennt (412–475). Sokrates zieht sich ja auch ausdrücklich zurück, sobald Pheidippides vom *ἄδικος λόγος* belehrt werden soll (886s). Die einzige Szene, in der auch Sokrates ernsthaft auf die Sache eingeht (748–782), dient nur dazu, um die Unfähigkeit des Strepsiades zu erweisen, die Feinheiten der neuen Bildung zu lernen (783–803).

Es scheint damit deutlich, daß Aristophanes den Sokrates selbst nicht mit dem Vorwurf der *ἀδικία* belasten wollte. In den Szenen, in denen Sokrates selbst auftritt, redet er nirgends über Gerechtigkeit. Daß die Unmoral eine Gefahr der neuen Bildung ist, zu der auch die Dialektik des Sokrates gerechnet wird, hat Aristophanes klar genug erkannt und dargestellt. Aber auch wo Sokrates in den Vögeln und Fröschen erwähnt wird, ist nicht von seiner Unmoral oder *ἀδικία* die Rede, sondern nur von seinem Geschwätz: Wie er in den Wolken *λεπτοτάτων λήρων ἱερεῦ* (359) genannt wird, ist in den Fröschen von seinem *λαλεῖν*, von den *σεμνοῖσι λόγοισι καὶ σκαριφησμοῖσι λήρων* (1491ss) die Rede und von seiner *διατριβὴ ἀργός* (cf. Wo. 316). Das abfällige Urteil geht eher in der Richtung, daß das Geschwätz[100] des Sokrates als sinnlos bezeichnet wird (Wo. 648. 656)[101]. Aristophanes hat auch Meton und Kinesias, die ebenfalls zur neuen Bildung gehören, keine Ungerechtigkeit vorgeworfen, und daß die Schilderung des Euripides als Immoralist wohl auch nicht persönlich gemeint ist, ist oben[102] dargelegt worden. Die Gefahr der Unmoral lag in der neuen Bildung, und gerade in der Eristik, beschlossen; aber Aristophanes wirft sie nicht allen Trägern der neuen Bildung individuell vor.

Was an der Schwätzerei des Sokrates die Zeitgenossen am meisten gestoßen zu haben scheint, war wohl nicht Unmoral, sondern die, auch für attische Verhältnisse, außerordentliche Lust am Debattieren und das oft als unzeitig empfundene Philosophieren bei jeder Gelegenheit. Plato läßt einen in seiner eigenen Darstel-

---

Gegensatz gestellt zu Sokrates und seiner Schule, die in den *Wolken* als exklusiv und esoterisch vorgestellt werden (140ss), cf. auch p. 87s.

[100] Schwätzer, *ἀδολέσχης* wird Sokrates auch Eupolis (?) fr. 352 (cf. Anm. 55) genannt (cf. *Wo.* 1485), ja er lehrt sogar *ἀδολεσχεῖν* fr. 353 (cf. p. 86. 89, Anm. 76). Aristophanes nennt auch Prodikos so in den *Tagenisten* fr. 490 (cf. Anm. 54). Auch Plato bezeichnet Sophisten so (e.g. *Pol.* 299 B) und läßt Sokrates sich selbst so nennen (*Tht.* 195 B) cf. Anm. 103.

[101] Die Sinnlosigkeit dessen, was man bei Sokrates lernt, findet dramatischen Ausdruck in der Gläubigerszene (1213–1302): Strepsiades ist Erfolg im praktischen Umgang als Rechtskonsulent versprochen worden (466–475). Obschon ein schlechter Schüler (129s. 783–803), hat er doch allerhand Belehrung erhalten, und seine neuerworbene Weisheit (nicht die des geschickteren Pheidippides, der abwesend ist: 1212s) bringt er gegen die Gläubiger zur praktischen Anwendung: 1233 cf. 247ss; 1241 cf. 367ss; 1248ss cf. 670ss; 1279ss und 1291s cf. 271.277 (genauer Entsprechendes könnte der Überarbeitung zum Opfer gefallen sein); 1284 cf. 228. In dieser Konfrontation mit einem praktischen Bedürfnis wirkt, was Strepsiades bei Sokrates gelernt hat, besonders weltfremd. – Wiederholungen in Szenchen des zweiten Teils von Material aus dem ersten Teil des Stücks e.g. auch in den *Rittern*, cf. Pohlenz, l.l. (Anm. 28) 117ss.

[102] Cf. p. 74ss.

lung so aufgeklärten und keineswegs im herkömmlichen Sinn moralischen Mann wie Kallikles im Gorgias (482C ss) seinem Mißfallen an der Geschmacklosigkeit der sokratischen Argumentiererei taktvollen aber deutlichen Ausdruck geben.

Ob der aristophanische Spott von allen Zeitgenossen richtig verstanden worden ist[103], ist fraglich. Zumindest wurde er so wenig geschätzt, daß die Wolken nur den dritten Preis erhielten, also durchfielen. Plato läßt, nach 399, den Sokrates in der Apologie (19 B. C) die Wolken, wohl in der jetzt erhaltenen Form, so zitieren, wie wenn sie mit allem Spott buchstäblich und ernst genommen worden wären. Vielleicht stützten die Gegner des Sokrates ihre Anklage auch wirklich mit ähnlichen Vorwürfen, die sie als ernste Anklagen gegen Sokrates vorbrachten. Jedenfalls konnte aber Aristophanes im Jahre 423 noch nicht ahnen, daß man von seiner Komödie einmal einen solchen Gebrauch machen könnte. Es sieht auch nicht so aus, als ob Plato selber die Komödie als so gehässige Verleumdung verstanden hätte[104], denn er läßt ja den Aristophanes am Symposion mit Sokrates teilnehmen und sogar (223 C. D) aufmerksam den Ausführungen des Sokrates über die Komödiendichtung folgen[105].

---

[103] Kratinos hatte schon vor 423 (fr. 155) in den *Panopten* den Spott auf die Sophisten als auf unmoralische (fr. 152) Naturwissenschaftler (fr. 155) gegen Hippon von Rhegion vorgebracht. Ein ähnliches Vokabular scheint dabei für das Denken angewendet worden zu sein: (fr. 154) *ἀλλοτριογνώμοις* (cf. p. 69) *ἐπιλήσμοσι* (cf. *Wo.* 485) *μνημονικοῖσιν* (cf. *Wo.* 483; cf. Anm. 46 und p. 90 mit Anm. 94). Ob dort schon Meteorologie eine Rolle gespielt hat, ist nicht zu erweisen. Mit den *Wolken* wurde der *Konnos* des Ameipsias aufgeführt, wo ein Chor von *φροντισταί* (fr. 11) Sokrates begrüßt (fr. 9, cf. Anm. 41. 45) wie die Wolken (*Wo.* 358ss). *φροντίζειν* (cf. p. 69) anstatt ans Essen zu denken, wirft Eupolis (fr. 352, cf. Anm. 41) dem Sokrates vor. Mit *ὑπολεπτολόγος, γνωμιδιώκτης* (cf. *Frö.* 828, *Wo.* 320s) spottet Kratinos (fr. 307) gegen Euripides und Aristophanes selbst. Ähnliche Vorwürfe werden dann andern Sophisten oft gemacht (cf. Anm. 54. 96. 104). In den *Kolakes* des Eupolis gehören die *μετέωρα* (fr. 146a. b; cf. Anm. 101) bereits zum üblichen Spott. Die symbolische Bedeutung dieser Terminologie war also allgemein bekannt, und Platon bezeichnet als: *τῷ ὄντι μετεωροσκόπον τε καὶ ἀδολέσχην* (*R.* 488 D) oder *μετεωρολόγον, ἀδολέσχην τινὰ σοφιστήν* (*Pol.* 299 B) Charlatane und Schwätzer (cf. *μετεωροφένακες Wo.* 333, *μετεωροσοφισταί Wo.* 360, cf. p. 84).

[104] Auch Grammatiker scheinen erkannt zu haben, *ὅτι μηδεμιᾶς ἔχθρας χάριν Ἀριστοφάνης ἦκεν ἐπὶ τὴν τῶν Νεφελῶν ποίησιν*, denn die naturkundlichen Vorwürfe träfen auf Sokrates gar nicht zu, sondern Aristophanes *τὸ μὲν κοινὸν τῶν φιλοσόφων ἁπάντων ἐπήγαγεν ἔγκλημα* (nämlich *τὸ περὶ τοῦ οὐρανοῦ*), *τὸ δὲ οὐδὲ τὸ συνόλον ἐπικοινωνεῖ φιλοσοφίᾳ* (nämlich *ὡς ἱκανός ἐστι τὸν ἥττω λόγον διδάσκειν καὶ τὸν κρείττονα*) ... *ἴδιον δὲ τὸ τοιοῦτο μᾶλλον ῥητορικῆς* (Schol. *Nub.* 96).

[105] Nicht etwa, daß Plato im *Symposion* die *Wolken* vergessen lassen möchte: er läßt sogar Alkibiades einen besonders porträthaften Zug daraus, die Beschreibung des Blicks des Sokrates (*Wo.* 362), in höflicher Anrede an Aristophanes ausdrücklich zitieren (*Symp.* 221 B).