

Herkunft und Wesen der Fabel

Autor(en): **Meuli, Karl**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires**

Band (Jahr): **50 (1954)**

PDF erstellt am: **17.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-114908>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Herkunft und Wesen der Fabel

Ein Vortrag von

Karl Meuli

*Walter F. Otto in Tübingen
zum 80. Geburtstag*

Die Fabel ist heute bei uns gänzlich aus der Mode, ja eigentlich tot. Noch vollkommener als Märchen und Sage ist sie auch aus ihren letzten Rückzugsgebieten, aus Schule und Kinderstube verschwunden¹; wohl nur die Ältern unter uns erinnern sich an den «Ziegenbock im Zottelrock» oder an die anspruchslosen Verse Heys mit den Bildern Speckters, die uns so ergötzt hatten. Zur Seltenheit nimmt sich ihrer etwa noch ein Dichter an – Goethe, Gottfried Keller, Nietzsche –, aber heute kaum mehr anders als in spielerischer Nachahmung oder im Scherz. Einigermassen lebendig sind nur noch Redensarten²: der Löwenanteil, die Krokodilstränen, die Affenliebe; aber die Trauben, die einem zu sauer sind, die Schlange, die man am Busen nährte und dergleichen – das klingt uns Modernen schon ein bischen altväterisch komisch; die Fabel ist gewesen.

Und doch war sie einst eine literarische Grossmacht. Als Sokrates

Die folgenden Anmerkungen greifen aus der Fülle nur Einzelnes heraus und machen in keiner Weise Anspruch auf Vollständigkeit.

¹ Vgl. Otto Crusius, Aus der Geschichte der Fabel (in C. H. Kleukens' Buch der Fabeln², Leipzig 1920) XLVIIff. C.W. von Sydow, Kategorien der Prosa-Volksdichtung, in: Volkskundliche Gaben John Meier zum 70. Geburtstag dargebracht (1934) 256f. In neueren Sammlungen volkstümlichen Erzählguts fehlt die Fabel entweder völlig (so in M. Sooders Zelleni us em Haslital, 1943) oder sie wird, wenn sie zur Seltenheit, möglicherweise aus einem Schulbuch, auftaucht, als reiner Unterhaltung dienend unter die «Tiermärchen» eingereiht; so verfährt mit Recht G. Henssen in seiner reichen Sammlung «Volk erzählt. Münsterländische Sagen, Märchen und Schwänke» (1935) 114ff. Eine Fülle von «Tiergesprächen, Tiersprüchen und Deutungen von Tierstimmen» gibt R. Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen II: Die Tiere im Munde des Volkes (1899); vgl. dazu G. Thiele, Die vorliterarische Fabel der Griechen: Neue Jahrb. 21 (1908) 396. Tröstend versichert F. R. Whitesell, die Fabel habe uns nicht verlassen und sei nicht tot: "it has migrated to the movies, ... more recently in a burst of color and glory in the new beast epics, Micky Mouse and Donald Duck" (Journal of English and Germanic Philology 46, 1947, 358). Ähnlich Th. Spoerri, Der Aufstand der Fabel, in: Trivium 1, 1 (Zürich 1942) 32f.: «Der moderne Mickey Mouse-Film ist die neueste Variante des uralten Motivs von der Überlegenheit des Unterdrückten» (vgl. unten S. 73 mit Anm. 1). Der Massenerfolg dieser widerwärtigen Kunstprodukte gibt freilich zu denken; mit der echten Fabel haben sie so wenig zu tun wie Mickey Mouse mit einem Geschöpf der Natur.

² Crusius a.O. LXf.

im Gefängnis seine Hinrichtung erwartete, dichtete er einen Hymnus auf Apollon und brachte aesopische Fabeln in Verse. Der Perserkönig Chosrau Anōscharwān (531–579 n. Chr.) sandte den Arzt Burzōe nach Indien mit dem Auftrag, ihm jenes Buch zu bringen, das, wie er vernommen hatte, bei den Königen und Gelehrten des Landes in höchster Schätzung stehe als Wegweiser zu jeglichem Nutzen, als Führer zum richtigen Leben und zu wahrer Regentenklugheit. Es gelang dem Burzōe in der Tat, freilich mit mancherlei List und nicht ohne Gefahr, des eifersüchtig gehüteten Weisheitsschatzes habhaft zu werden. Als er, glücklich zurückgekehrt, seine Übersetzung in feierlicher Hofversammlung vorlas, war die Bewunderung gross, und der König wollte ihm mit reichen Schätzen lohnen. Aber Burzōe nahm nur das dargebotene Ehrenkleid und erbat sich die Gunst, dass dem Buch seine Lebensbeschreibung vorangestellt werde. Diese, ein sehr merkwürdiges Stück, ist uns erhalten; das Buch aber ist kein anderes als die indische Fabelsammlung Pancatantra¹. Martin Luther schrieb seinem getreuen Melanchthon am 23. April 1530, als er während des Reichstags von Augsburg auf der Veste Koburg sass: «Drei Tabernakel will ich hier in meinem Sion bauen: Psalterio unum, Prophetis unum et Aesopo unum»². In seinem sittlich-religiösen Erziehungsbau steht neben Psalmen und Propheten als dritte tragende Säule die aesopische Fabel. Für die Kunstrichter des 18. Jahrhunderts war die Fabel der Gipfel der Poesie überhaupt; den «Ursprung und die Seele der ganzen Dichtkunst» nennt sie Gottsched³. Wie die gelehrten, würdevollen Perückenmänner dieses erstaunliche Urteil errechneten, schildert

¹ J. Hertel, Das Pancatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung (1914) 362. Th. Nöldeke, Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalila waDimna (Schriften der Wissenschaftl. Gesellschaft in Strassburg 12, 1912) 1 ff.

² Luthers Werke, Weimarer Ausgabe Bd. 50 (1914) 434. Johannes Mathesius erzählt (ebda.): «Da er ... sich mit predigen und dolmetschung inn der heyligen Bibel abgearbeyt und sehr ein schwaches heuptlein bekam, wie er auß Coburg schreibt, da er sich diser arbeyt unterfienge, will er sich auch, wie grosse leut pflegen, ein wenig erquicken und erlustern. Darumb ... nimmet er zu Coburg gelegenheyt nach essens, den alten Deutschen Esopum [*d. b. Steinböwels Übersetzung*] für sich und reiniget und schmücket jn mit guten und derben Deutschen Worten und schönen Außlegung oder sittlichen leren und machet 16 schöner Fabel.» Die erste Niederschrift, 1887 von R. Reitzenstein im Cod. Ottobon. lat. 3029 der Vaticana festgestellt und beschrieben, zeigt mit ihren mehrfachen Entwürfen und vielen Korrekturen, wie ernst es Luther mit dieser Aufgabe nahm. Vgl. A. Schirokauer, Texte zur Geschichte der altdeutschen Tierfabel (Bern 1952) Nr. 46 S. 37. 62. Crusius a.O. (oben S. 65 Anm. 1) XVI. XXVIII. Hausrath in Pauly-Wissowa-Krolls Realencyclopaedie (künftig abgekürzt: RE) 6 (1909) 1716f. s.v. Fabel. M. Staeger, Die Geschichte der deutschen Fabeltheorie (Diss. Basel 1929 = Sprache und Dichtung Heft 44, Bern 1929) 5 f.

³ Gottsched, Versuch einer Critischen Dichtkunst⁴ 1751, 148 bei Staeger a.O. 23.

Goethe¹ ebenso treffend wie ergötzlich: die Dichtungsart, «welche die Natur nachahmte, sodann wunderbar und zugleich auch von sittlichem Zweck und Nutzen sei, sollte für die erste und oberste gelten. Und nach vieler Überlegung ward endlich dieser grosse Vorrang, mit höchster Überzeugung, der aesopischen Fabel zugeschrieben. So wunderlich uns jetzt eine solche Ableitung vorkommen mag, so hatte sie doch auf die besten Köpfe den entschiedensten Einfluss.» Gegen diese Überschätzung der Fabel hat den Hauptschlag der tapfere Lessing geführt. Indem er mit anscheinend unwiderstehlicher Logik den Satz verfocht, Wesen und Ziel der Fabel sei die Veranschaulichung einer allgemeinen moralischen Lehre, hat er die Fabel im Grunde schon aus dem Bereich der wahren reinen Poesie verwiesen². Ihm behagte es auf diesem gemeinschaftlichen Raine der Poesie und Moral³, und mehr als er denkt, ist er im Vortrag seiner Fabeln ein Poet⁴; doch «ein gutes Kunstwerk kann und wird zwar moralische Folgen haben, aber moralische Zwecke vom Künstler fordern heisst ihm sein Handwerk verderben», sagt Goethe⁵ und spricht damit die siegreiche Lehre der klassischen Ästhetik aus. Dichtung muss und will frei sein, nicht beengt und bestimmt von Zweckhaftem; darum ist, so gut wie das Lehrgedicht, auch die Fabel als Träger einer Moral vom modernen Parnass verbannt.

Schon aus diesen Streiflichtern mag erhellen, wie reich und merkwürdig eine Geschichte der Fabel sein müsste. Sie greift in die verschiedensten Gebiete des geistigen Lebens ein: in die hohe Dichtung nicht minder als in die Rhetorik, ja in die Philosophie und die Religion, zumindest in die Geschichte der Predigt, und zwar der heidnisch-spätantiken sowohl wie der christlichen⁶. In neuerer Zeit

¹ Dichtung und Wahrheit 2. Teil 7. Buch (Jubiläumsausgabe 23, 59).

² Staeger a.O. 38.

³ Lessings Fabeln, Vorrede (Werke hg. v. J. Petersen und W. v. Olshausen 7, 47).

⁴ Herder, Aesop und Lessing: Sämtl. Werke hg. v. B. Suphan 2, 198 bei Staeger a.O. 51.

⁵ Dichtung und Wahrheit 3. Teil 12. Buch (Jubiläumsausg. 24, 111 f.), zitiert bei W. Schadewaldt, Von Homers Welt und Werk¹ 1944, 348 = ²1951, 438.

⁶ Crusius a.O. XIX ff. XXII. XXIV ff. XXVIII ff. P. Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur ²⁻³ (1912) 75 ff. 92. F. Dornseiff, Literar. Verwendungen des Beispiels: Vorträge Bibl. Warburg 1924/5 (1927) 206 ff. 217 f. 219 f. Hausrath, RE 19 (1938) 1487 ff. s.v. Phaedrus. Die Prediger des Mittelalters verwenden als exempla auch die Fabel: Lecoy de la Marche, La chaire française au moyen âge ²(1886) 302 f. L. Hervieux, Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du moyen âge (Paris 1884 ff.). J. Th. Welter, L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge (Thèse Paris 1927) 99 f.; 100 Anm. 65; 123 Anm. 19; 145. F. R. Whitesell, Fables in Mediaeval Exempla: The Journal of English and Germanic

ist sie zudem durch zwei mächtige Bereiche erweitert worden, die einem Lessing noch fremd gewesen sind: die orientalische Fabel und die Tiergeschichten der Naturvölker. Es gibt altägyptische, babylonisch-assyrische, namentlich aber indische Fabeln, die sich über die ganze Welt verbreitet haben auf Wegen, die die kühnste Phantasie nicht zu ersinnen vermöchte, und zum Teil in einem Siegeslauf, der sich nur mit dem der Bibel vergleichen lässt; seit den Kreuzzügen ergiesst sich orientalisches Fabelgut in breiten Strömen ins Abendland. Von Tiergeschichten der Naturvölker liegt heute eine kaum mehr überschaubare Fülle vor¹, vom ernstesten religiösen, uns oft genug seltsam anmutenden Mythos bis hinunter zum Schwank und zum Jägerlatein. Die Geschichte der Fabel ist noch lange nicht geschrieben, und es wäre vermessen, hier auch nur ihre Umrisse nachzeichnen zu wollen. Wir beschränken uns auf zwei Hauptfragen:

Erstens: Was ist das Wesen der Fabel, ihr konstituierendes Merkmal? Ist es wirklich die Moral, das 'fabula docet', wie Lessing wollte? Oder ist die Fabel zunächst einfach naive Dichtung, das Lehrhafte an ihr so wenig ursprünglich wie an der Dichtung überhaupt? So meinte es Jacob Grimm². Und träfe das beides nicht zu, was dann?

Zweitens: Welches ist die ursprüngliche Heimat der Fabel? Ist sie, wie eifersüchtige Verteidiger des Humanismus sagen, antikes, griechisches Gewächs? Oder ist sie auch genuin germanisch, wie Jacob Grimm behauptete? Oder hat Indien den Vorrang? Aber dann, die Naturvölker? Sollte die Fabel am Ende etwas allgemein Menschliches, eine Urform menschlicher Geistesbetätigung überhaupt, die Frage nach einer Urheimat also sinnlos sein? Dies ist die Meinung von Otto Crusius, des Mannes, der hier am weitesten und tiefsten gesehen und das Beste zur Sache gesagt hat³. Bleiben wir

Philology 46 (1947) 348 ff. Fl. Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters (Vorreformationsgeschichtl. Forschungen 1, Münster i. W. 1900) 143 ff. Über die Fabel bei den Predigern der Reformation und der Gegenreformation Crusius XXVIII ff.

¹ Genannt sei nur O. Dähnhardt, Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden, 4 Bände (Leipzig 1907/12). Eine höchst eindrückliche Vorstellung von den ungeheuren Massen des gesammelten Stoffes (besonders berücksichtigt ist Nordamerika) und von den Bemühungen, ihn zu bewältigen, gibt Stith Thompson, The Folktale (New York 1946).

² J. Grimm, Reinhart Fuchs (1834); wieder abgedruckt u. a. von M. Rassem, Aus den Schriften von Jacob Grimm (Regensburg 1948) 164 ff. Vgl. Staeger (o. S. 66 Anm. 2) 60 ff.

³ Crusius a. O. IV und Wochenschrift f. class. Philol. 1891, 621 f.

zunächst bei dieser zweiten Frage und nehmen wir uns einmal solche alten Tiergeschichten vor.

Algonkin-Indianer erzählen von der Entstehung der Erde folgendes¹. Im Anfang war alles Wasser; auf der unendlichen Fläche schwamm ein Holzfluss, und auf diesem waren alle Tiere mit ihrem Anführer, dem Grossen Hasen, versammelt. Sie suchten einen festen Ort, um zu landen; da tauchte der Biber, um etwas Erde aus der Meerestiefe zu holen, aber er gelangte nicht bis zum Grund. Da versuchte es der Fischotter; aber auch ihm glückte es nicht. Schliesslich tauchte die Moschusratte; die kam nach langer Zeit, gänzlich erschöpft, wieder herauf, im festgeschlossenen Pfötchen ein Sandkorn. Dieses wurde alsbald gross und grösser; da fing Hase an, darauf rundum zu gehen, und je länger er ging, um so grösser wurde das Land, bis es so gross war, wie die Erde jetzt ist.

Nun, diese Erzählung ist gewiss keine Fabel, sondern ein Mythos, eine ernst gemeinte, ehemals wirklich geglaubte heilige Geschichte vom Anfang der Dinge, eng verflochten in das religiöse System dieses Naturvolkes.

Eine andere von nordamerikanischen Indianern erzählte Geschichte²: Zuerst gab es auf der Erde keine Flüsse; da liess Gott alle Tiere graben. Einmal kam er nachsehen, vermisste den Krebs, der eben in einer Grube war, und fragte: Wo ist denn der Krebs? Der trat hinaus und sagte frech: Ich bin ja hier; hast du die Augen hinten, dass du mich nicht siehst? Da schuf Gott dem Krebs zur Strafe die Augen hinten, und seither muss er rückwärts gehn.

Oder folgende Geschichte aus dem alten Griechenland, aber ähnlich auch bei vielen Naturvölkern zu finden³: Die Menschen verrieten dem Zeus, Prometheus sei es gewesen, der das Feuer geraubt und ihnen gebracht habe; zum Lohn für diesen Undank gab ihnen Zeus ein *πάραμαρον ἀγήρασιας*, ein Mittel für ewige Jugend, sie aber beluden damit ausgerechnet den Esel. Natürlich ging das schief;

¹ Dähnhardt, Natursagen 1, 81. Spielarten dieses Mythos, oft verbunden mit Erzählungen vom Widersacher Gottes oder von der Sintflut, sind weitverbreitet, besonders bei Ureinwohnern Nordamerikas, darüber hinaus bekannt von Ostfinnland bis Südamerika; s. U. Harva, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker (FFC 125, 1938) 92ff. 107. Stith Thompson, The Folktale (1946) 305. 307f. 311. Über die Verbindung des Mythos mit einem religiösen Ritual bei nordamerikanischen Indianern Wilh. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee 2 (1929), bes. 691ff. 749f. 811ff.; 5 (1934) 555ff. Werner Müller, Die blaue Hütte (Studien zur Kulturkunde hg. von Ad. E. Jensen 12, 1954) 130ff. Über «cosmogonies aquatiques» M. Eliade, Traité de l'histoire des religions (Paris 1949) 170f. 342ff.

² Dähnhardt, Natursagen 3, 1, 318.

³ s. unten Exkurs 1 S. 84f.

das dumme, schwer bepackte Tierlein wurde auf dem weiten heissen Weg vom Durst gequält und verschacherte das kostbare Gut an eine Schlange, die ihm nur um diesen Preis einen Trunk aus der von ihr gehüteten Quelle vergönnte. Seither sind die Schlangen ewig jung – brauchen sie doch bloss ihr Alter mit der Haut abzustreifen –, die Menschen aber werden alt und müssen sterben.

Oder die Sprache der Tiere: die Griechen hörten im melodischen Schluchzen der Nachtigall die Klage einer Mutter um ihren Sohn Itys, die Römer in dem «cras, cras» des Raben eine Mahnung an das ungewisse 'Morgen'; in Bayern kräht der Hahn in der Christnacht «Christ ist geboren», der Tauber ruckt «wo, wo», das Schaf blökt «z'Bethlehem», die Geiss meckert «möcht hingehn», und der Esel brüllt «J-a, J-a»¹.

Geschichten dieser Art liessen sich ins Unendliche vermehren. Gibt es doch Seltsames, Auffälliges genug in der Welt, das die Frage weckt: Warum ist das so? Die volkstümliche Antwort pflegt gemeinhin zu lauten: Vor Zeiten geschah einmal dem Fuchs, der Schwalbe, der Bohne das und das, und seither haben alle Füchse eine weisse Schwanzspitze, alle Schwalben keine Zunge, alle Bohnen eine Naht. Das sind aetiologische Sagen, Natursagen. Eine sehr grosse Zahl von primitiven und volkstümlichen Tiergeschichten hat diesen Charakter; sie umspannen alle Stil- und Stimmungslagen vom Mythos bis zum kindlichen Scherz. Aber Fabeln, das ist offenkundig, Fabeln sind auch sie nicht. Es ergibt sich: nicht jede Tiergeschichte ist eine Fabel, nicht jede Fabel eine Tiergeschichte; das erstere zeigen unsere Beispiele, das letztere ein Blick in jede beliebige Fabelsammlung². Hätte Crusius gesagt, *Tiergeschichten* seien ein Urbesitz der Menschheit, und für *sie* könne kein bestimmtes Ursprungsland angegeben werden, dann wäre ihm ohne weiteres beizupflichten. Aber er behauptete das ja von der *Tierfabel*; wollen wir hier ins Reine kommen, so genügt es nicht, bloss jene Tiergeschichten auszuscheiden, die keine Fabeln sind: wir müssen uns auch positiv darüber klar werden, was denn nun eigentlich zu Recht Fabel heissen soll.

Nicht ohne Zagen und mit einem geheimen Seufzer entschliessen wir uns, die gelehrte Literatur über die Fabel zu befragen. Sie ist,

¹ Nach Crusius a.O. (o. S. 65 Anm. 1) III. Ähnliches ist häufig, vgl. z.B. Wossidlow, Mecklenburg. Volksüberlieferungen 2 (1899) 59.

² Vgl. O. Weinreich, Fabel, Aretalogie, Novelle: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie 21, 7 (1931) 5f.

wie nachgerade alle 'Literatur', ungeheuer gross¹, und dass die Forschung auch Grosses geleistet hat, ist nicht zu bezweifeln. Man hat mit mühevolem Fleiss und Scharfsinn den Wegen nachgespürt, auf denen solche Geschichten im Lauf der Zeiten von Volk zu Volk gewandert sind. Das geht beispielsweise von Indien nach Tibet, nach Insulinde und nach China, gelangt mit dem Islam nach Afrika, mit Negerklaven nach Amerika. Man hat weiterhin etwa gezeigt, wie sich die Motive der veränderten Tierwelt anpassen, wie z.B. als ständiger listiger Begleiter des Löwen hier der Fuchs, dort der Schakal erscheint, wie hier in jenem denkwürdigen Wettlauf Swinegel und Hase sich messen, dort Elefant und Schildkröte. Diese Wanderungen und Wandlungen, von denen Wunderbares und Ergötzliches genug zu erzählen wäre, beschäftigen uns hier nicht; in unserer Frage führen sie nicht weiter. Man hat sich auch viele Mühe gegeben, das Wesen der Fabel begrifflich zu bestimmen. Aber Lessing, um nur ihn zu nennen, umschreibt mit seiner berühmten Definition nicht die ursprüngliche, lebendige Fabel. Ging er doch aus von jener spätantiken Sammlung von Fabeln verschiedenster Herkunft und verschiedensten Alters, die, längst aus ihrem Wurzelgrund gelöst, einst den Rednern gute Geschichten für ein eindrückliches, kurzweiliges Plädoyer in knapper, handlicher Form dargeboten hatte, nun aber längst zum Schulbuch herabgesunken war, an dem die Buben ihre Stilkünste üben und zugleich in praktischer Moral gefördert werden konnten². An einem Fabel-Herbarium also hat Lessing die Fabel studiert, nach einem Herbarium das Wesen der Pflanze bestimmt. Ferne sei es von uns, das Herbarium gering zu

¹ Man vergleiche etwa die o. S. 69 Anm. 1 genannten Werke von Dähnhardt und von Thompson, die Artikel 'Fabel' und 'Phaedrus' von Hausrath in Pauly-Wissowa-Krolls RE 6, 1704ff. 19, 1475ff., Wilh. Schmid, Geschichte der griech. Lit. 1, 1 (1929) 667ff., Jacobs in Hastings Encycl. of Religion and Ethics 5, 676ff. s. v. 'Fable', Bolte-Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm 4, 108. 120ff., Mackensen im Hwb. d. dtsh. Märchens 1, 126ff. und 2, 1 ff. s. vv. 'Aesop' und 'Fabel'. Wie schon gesagt, erstreben wir keineswegs Vollständigkeit der Angaben.

² Die erste Sammlung aesopischer Fabeln hat nach unserer Überlieferung (Diog. Laert. 5, 81) Demetrius von Phaleron angestellt, allerdings kaum mehr zu rhetorischem Gebrauch, sondern eher aus volkskundlichem Interesse (F. Wehrli, Die Schule des Aristoteles 4: Demetr. Phal., 1949, 68 zu fr. 112). Nach den Programmen der Progymnasmatiker hatten sich die angehenden Rhetoren zuerst mit den mannigfachsten Umbildungen von Fabeln zu üben (vgl. z.B. Theon, Progymn. 2). Probestücke dieser Kunst sind vielfach überliefert (z.B. Liban. Progymn. Myth. 1, vol. 8 p. 24 F. = Aesop. fab. 158 Hausr. = Babr. 93, sowie Liban. a. O. 3, vol. 8 p. 26f. F. = Aesop. fab. 103 Hausr. = Babr. 72), und die auf uns gekommenen Sammlungen aesopischer Fabeln stehen ganz in dieser Tradition (Hausrath, Corpus fab. Aesop. 1, 1, 1940, p. V).

achten; auch es hat seine Aufgabe, aber eine andere als die lebende Pflanze in ihrer natürlichen Umgebung.

Die lebende Pflanze in ihrer natürlichen Umgebung: wo finden wir die? Am frühesten und am schönsten – wie könnte es anders sein! – im griechischen Altertum. Und wie begreifen wir sie in ihrem vollen Leben? Indem wir fragen: wer erzählt sie? wem? wann und wie? zu welchem Zweck? Um ein modernes Wort zu brauchen: wir fragen nach ihrer 'soziologischen Funktion'. Dadurch, dass Crusius dieser Frage sich näherte, hat er das Problem so wesentlich gefördert. Homer, sagt Crusius¹, kennt die Fabel nicht; «dieser derbe, volksmässige Ton passte nicht in den höfisch-vornehmen Stil des Heldenepos». Erst bei Hesiod, dem grübelnden, bäurischen Kämpfer um das Recht, finde sich «das früheste fabelähnliche Gebilde», weiter dann, in unvergesslich kraftvoller Prägung, bei Archilochos und bei Semonides von Amorgos. Semonides macht zum Helden seiner Geschichte jenen wunderlichen, unsaubern kleinen Kerl, der den alten Ägyptern so viel bedeutete, den Mistkäfer, zu seinem Gegner den königlichen Adler. Die Geschichte geht so.² Ein Häslein, von einem Adler verfolgt, schaute in seiner Todesangst verzweifelt nach einem Schutzherrn aus, aber niemand war um den Weg als ein Mistkäfer, und der versprach ihm auch gutwillig seine Hilfe. «Rühr ihn nicht an!» rief er dem heranbrausenden Adler zu, «er ist mein Schutzbefehlener!» Aber der Adler lachte nur über den Knirps und frass den Hasen vor seinen Augen auf. Seitdem sann der Mistkäfer auf Rache. Er spähte aus, wo der Adler horstete, und wenn Eier im Neste lagen, machte er sich heran, sobald der Adler sie einmal verliess, und rollte sie, wie seine Mistkugeln, über den Nestrand, so dass sie herunterfielen und zerbrachen. Immer wieder suchte der Adler neue Brutstätten, immer wieder wusste sie der Mistkäfer zu finden; da flog der Adler endlich zum Olymp empor und klagte seine Not Vater Zeus. Der erbarmte sich seines heiligen Vogels und sprach: «So leg denn deine Eier in den Bausch meines Gewandes!» Das liess sich der Adler nicht zweimal sagen; der Mistkäfer aber, nicht faul, drehte eine grosse Mistkugel, schwirrte damit in den Himmelssaal und warf sie in Zeus' Schoss. Da rief der Gott:

Schaut, Welch ein Wurm uns eben zugeflogen ist,
Von allem, was da lebt, das Allerwidrigste!

¹ a.O. IX.

² Semon. fr. 11 D. Aesop. fab. 3 Hausr. Crusius a.O. XIV ff.

sprang auf, um sein Gewand vom Unrat zu reinigen, und die Eier fielen herunter und zerbrachen. – Man sieht leicht, aus welcher Sphäre das kommt und gegen wen die Spitze sich richtet. Freventlich hatte der Mächtige heiliges Recht, das Recht des Schutzflehenden, verletzt; unfehlbar wusste ihn die Rache zu finden – und sie wird ihn immer zu finden wissen, selbst wenn er sich im Schoss der Götter birgt, selbst wenn der Rächer nur ein kleiner, verachteter Mistkäfer ist. «Die Geschichte der Fabel in Europa», sagt darum Crusius¹, «beginnt mit dem Aufsteigen der niedern Volksschichten, der Bauern und Halbbürtigen, im antiken Leben und der antiken Dichtung. Die ältesten Fabeln sprechen die ethischen und wirtschaftlichen Ideale dieser Kreise aus – im Stil Nietzsches könnte man sagen: die Fabeln begleiten den Bauernaufstand in der Moral».

Unzweifelhaft sehr schön und weitgehend richtig gesagt. Also doch als Wesen der Fabel die allgemeine Moral? Aber war die Fabel des Semonides ein selbständiges Gedicht? Oder stund sie in einem bestimmten Zusammenhang? Wir wissen es nicht²; doch wir können noch weiter kommen, können die ursprüngliche Funktion der Fabel noch schärfer fassen.

Homer, sagt man, kenne die Fabel nicht. In der Tat, Tierfabeln sind ihm fremd. Aber mindestens eine seiner köstlichen Geschichten bezeichnet er ausdrücklich als *αἴνοος*, mit jenem Wort also, das die altionischen Dichter und ihre Nachfolger ganz spezifisch für die Fabel brauchen. Dieser Homerische *αἴνοος* lebt in einer ganz bestimmten Situation³. Eine böse, mondlos finstere Nacht ist eingebrochen, kalt, voll Regen und Sturm. In der Hütte des edlen Sauhirten Eumaios legt man sich zur Ruhe. Man hatte den schönsten, fettesten Eber geschlachtet, verschmaust und wacker Wein dazu getrunken, ein ganz ausserordentliches Mahl bei dem redlichen Eumaios, der sonst das Gut seines Herrn, des nun schon seit zwanzig Jahren fernen Odysseus, so sorgsam hütete. Aber da war ein Fremder gekommen, ein alter lumpiger Bettler zwar, doch ein dä-

¹ a.O. IX. Vgl. auch A. Schirokauers kenntnisreichen Aufsatz «Die Stellung Aesops in der Literatur des Mittelalters»: Festschrift W. Stammler (1953) 179ff. Wenn er sagt (181) «Aesop ... gehört zum Pöbel», «Aesop ist der Dichter der Gosse», so ist das freilich eine unzulässige Vergrößerung.

² Im Aesoproman (unten S. 79) sucht sich Aesop selber als Schutzflehender mit dieser Fabel zu retten, und seine ungerechten Mörder, die Delpher, werden denn auch von der strafenden Gottheit heimgesucht (Vita Aesopi 134ff. p. 54f. W. = Perry, Aesopica 1 p. 106f.). Diese Verbindung, schon im fünften Jahrhundert wohlbekannt (Herod. 2, 134. Aristoph. Vesp. 1446ff.), ist natürlich nicht die ursprüngliche (Thiele, Neue Jahrb. 21, 1908, 378), aber situationsgerecht; sie könnte wohl durch ein älteres Vorbild angeregt sein. ³ Homer. Odys. 14, 457ff.

monischer Mann, der durch den Zauber seines Gesprächs und durch sein erregendes Wesen das Herz des Sauhirten ganz gewonnen hatte; ihm, diesem Bettler zu Ehren, hatte ers so grossartig gegeben. Wir wissen natürlich: dieser alte Bettler war der endlich heimgekehrte, von Athena verwandelte Odysseus. Und nun, wo alle auf ihrer Ruhestätte sich anschicken, das süsse Geschenk des Schlafes zu empfangen, da beginnt Odysseus, den Sauhirten versuchend, ob er ihm wohl auch noch eine warme Decke gäbe: Hört mich, Eumaios und ihr andern Gefährten alle, ich muss etwas sagen; hab ich doch Wein getrunken, und dieser Betörer bringt ja auch einen vernünftigen Mann dazu, alle mögliche Ungebühr zu tun – zu singen, laut zu lachen, ja sogar zu tanzen und auch etwa ein Wort zu sagen, das besser ungesagt geblieben wäre. Aber da ich einmal das Maul aufgetan habe, so solls nun auch hinaus. Ach dass ich noch jung wäre und stark wie damals, als ich vor Troia zusammen mit Odysseus und Menelaos eine Feldwache kommandierte! Wir lagen unten an der Stadtmauer, auf sumpfigem Boden, in Röhricht und Gebüsch; die Nacht aber wurde böse, Nordwind fiel ein und es fror, ja auf den Schilden bildete sich Eis. Die andern schliefen alle ruhig in Mantel und Leibrock, die Schultern in die Schilde geschmiegt; ich Tor aber hatte den Mantel nicht mit und fror jämmerlich. Da stiess ich endlich mit dem Ellbogen den Odysseus an, der neben mir lag, und sagte: Ach Odysseus, ich halts nicht mehr aus, ich erfriere, ich habe meinen Mantel vergessen! Und Odysseus, klug wie er war: St! sei still, sagte er, damits niemand merkt! erhob sein Haupt und sprach: Freunde, hört! wir sind in gefährlicher Lage! So weit vom Schiffslager sind unser zu wenige! Es soll doch einer laufen und dem Agamemnon sagen, wir brauchen Verstärkung! Und gleich sprang Thoas auf, warf seinen purpurnen Mantel weg und rannte zu den Schiffen. Und ich nahm mit Freuden seinen Mantel, wickelte mich drein und schlief prächtig, bis die goldene Eos kam. Ach dass ich noch jung wäre und stark wie damals! Dann gäbe mir gewiss einer von den Sauhirten seinen Mantel; nun aber verachten sie mich, weil ich geringes Gewand am Leibe trage. So Odysseus; Eumaios aber sprach: *ὦ γέρον, αἴνος μὲν τοι ἀμύμων, ὃν κατέλεξας*: Alter, der *αἴνος*, den du da erzählt hast, ist tadellos; kein ungebührliches Wort, keines, das nicht Gewinn brächte, hast du gesagt; darum sollst du nun auch eine Decke haben! und rüstete ihm ein weiches, warmes Lager.

Hier haben wir einen *αἴνος* in seiner vollen, lebendigen Funktion. Die Geschichte ist nicht Selbstzweck; sie verhüllt eine Bitte. Und

wie verhüllt sie sie! Die Einleitung, wie umständlich! Wie vorsichtig sucht sie etwaigem Unheil vorzubeugen, zum vorneherein sich Absolution zu sichern, falls das geplante Wort etwa Zorn oder Unwillen hervorrufen sollte! Aber warum sollte denn ein so billiges Verlangen ungnädig machen? Was ist denn Bitteres daran, dass man es so verzuckern, was Verletzendes, dass man es so behutsam einwickeln muss? Nun, Eumaios ist ein guter, frommer, gerechter Mann; er hat weiss Gott an dem armen Schlucker seine Pflicht getan, ja weit mehr als seine Pflicht. Und da kommt der Kerl noch und wirft mir, dem Gerechten, Fürsorglichen, Grosszügigen vor, ich hätte etwas unterlassen, vergessen! Mit einer solchen Reaktion muss der Arme, der Niedrige rechnen. Gerade der Gerechte, der Mächtige, wenn er sich bemüht, gut zu sein und seine Pflicht zu tun, gerade der wird gegen Kritik besonders empfindlich sein, zumal wenn sie von einem Geringen, schon Beschenkten kommt. Und nicht nur er. Eine Mahnung; ein Rat, anders zu handeln als man wollte; ein Vorschlag, seine Meinung zu ändern: alles das ist Besserwissen, ist Kritik, und die schluckt keiner gern, auch wenn die Kritik noch so treffend, der Rat sich umzustellen noch so richtig ist. Dergleichen ist immer ein Eingriff in die Persönlichkeit, und diesem gegenüber ist der archaisch primitive Mensch von ausserordentlicher Empfindlichkeit; er ist weit stärker gemeinschaftsgebunden, weit mehr von Lob und Tadel abhängig als wir auf uns selbst stehenden modernen Individualisten, die wir den Masstab des Richtigen in uns selber tragen und ohne die Anerkennung der Mitwelt auskommen, ja als *iusti et tenaces* der Meinung einer Welt zu trotzen wissen. Oder sollten wir es doch nicht ganz so herrlich weit gebracht haben? Ist es unter uns so leicht, die Wahrheit zu sagen – natürlich nicht eine gleichgültige, wie «2 mal 2 macht 4», sondern eine, die einen angeht, einen trifft, vielleicht verletzt? Ich frage nur. Zu Luthers Zeit scheint es noch anders gewesen zu sein, denn er sagt¹: «Nicht allein aber die Kinder, sondern auch die grossen Fürsten und Herrn kann man nicht bas betriegen zur Warheit und zu jrem nutz, denn das man jnen lasse die Narren die Warheit sagen; dieselbige können sie leiden und hören, sonst wöllen oder können sie von keinem Weisen die Warheit leiden. Ja, alle Welt hasset die Warheit, wenn sie einen trifft. Darumb haben solche weise hohe Leute die Fabeln erticht und lassen ein Thier mit dem andern reden, als solten sie sagen: Wolan! es wil niemand die

¹ Luthers Werke, Weimarer Ausg. 50, 453.

Warheit hören noch leiden, und man kan doch der Warheit nicht emberen. So wöllen wir sie schmücken und unter einer lüstigen Lügenfarbe und lieblichen Fabeln kleiden. Und weil man sie nicht wil hören durch Menschenmund, das man sie doch höre, durch Thierer- und Bestien-Mund.» Nun, im Ernst werden wir uns ja darüber einig sein: die Wahrheit unbefangen auszusprechen und ebenso zu hören, Kritik offen und human vorzubringen und ebenso anzunehmen: das ist jene wahre Freiheit, die uns nicht von Natur gegeben, sondern erst zu erringen ist. Es wäre gewiss lohnend, darauf zu achten, in welcher Weise die volkstümliche Rede diese Schwierigkeit zu meistern sucht. Gotthelfs Bauern erzählen freilich keine Fabeln; aber mit welcher vorsichtiger, diplomatischer Behutsamkeit reden sie doch, wenn sie am andern Kritik üben und es trotzdem mit ihm nicht verderben wollen! Aus den reichen Sammlungen primitiven und volkstümlichen Erzählguts ist dafür leider wenig zu gewinnen; nur selten und öfter erst in neuerer Zeit ist die zugehörige Erzählsituation mit aufgezeichnet worden.

Doch kehren wir zum *αἶνος* des Odysseus zurück. Schon hier ist der *αἶνος*, wie später, eine hintergründige, bedeutsame Geschichte, eine, die das Wesentliche, was zu sagen ist, verhüllt¹. Verhüllt sie hier eine Bitte, so verhüllt der *αἶνος* des Semonides eine Warnung; Bitte und Warnung richtet in beiden Fällen ein Schwacher, Geringer an einen Grossen, Mächtigen. Ein Meister solcher Geschichten ist Odysseus selbst. Wie geschickt weiss er seine Geschichten zu brauchen, wie zielsicher zu erfinden! Mit Grund nennt ihn Homer *πολύαινος*; er meint damit nicht das farblose, auf alle Helden passende «vielberedet, vielberühmt», sondern *fabulosus*, «geschichtenreich», genauer «fabelreich». Wie seine Einfälle, seine Listen, so sind auch seine Geschichten ein Mittel, den schicksalsreichen Dulder, den *πολύμητις*, *πολυμήχανος* aus mannigfachsten Gefahren zu retten².

¹ s. unten Exkurs 2 S. 85f.

² Zwischen den zwei möglichen Bedeutungen des Wortes *πολύαινος* – *πολλοῦ ἐπαίνου ἄξιος* 'vielgepriesen', 'berühmt' und *πολύμυθος* 'geschichtenreich' – schwankte man schon im Altertum; für die erste Möglichkeit entscheidet sich noch Leaf zu Il. 9, 673, für die zweite Wilamowitz, Griech. Lesebuch 1, 1: «weil er so viele Geschichten gut zu erzählen wusste»; richtig urteilt nach Buttmanns Vorgang Bechtel, Lexilogus zu Homer (1914) 280. G. Thiele, Neue Jahrb. 21 (1908) 400 Anm. 1. Der *πολύαινος* ist nicht 'sagenkundig' (Autenrieth-Kaegi, Wörterbuch zu Homer s.v.) oder bloss ein unerschöpflicher Causeur, ein Münchhausen, als den ihn etwa Juvenal. 15, 13ff. Lucian. Ver. Hist. 1, 3 verhöhnen; sein *αἶνος* ist ein Kampf- und Rettungsmittel wie die *μηχανή*, ein guter Einfall wie die *μητις*, und *αἶνοι* in diesem Sinn könnten eine ganze Anzahl der Geschichten heissen, die Odysseus in

Dürfen wir diese an Horner gewonnene Erkenntnis verallgemeinern – und dass wir es dürfen, wird sich sogleich zeigen –, so wäre der alte *αἴτιος*, die ursprüngliche lebendige Fabel, zunächst keineswegs Träger einer allgemeinen Wahrheit, einer Moral, die irgendwann und allezeit belehren und bessern soll; er wäre vielmehr der diplomatische Vermittler einer ganz speziellen, sozusagen akuten Wahrheit, die einen bestimmten Hörer in einem bestimmten Zeitpunkt unmittelbar treffen, im einzelnen konkreten Fall unmittelbar wirken soll¹. Eine *façon de parler* also, eine Kunstform der Wahrheitsrede, hervorgegangen einerseits aus der Notwendigkeit, der gefährlich verletzenden Schärfe kritischer Wahrheit ihren Stachel zu nehmen, andererseits aus der Lust und Fähigkeit, zu fabulieren und mit dieser Kunst zu überzeugen. Je besser und eindrücklicher das Gleichnis, um so versöhnlicher, überzeugender wird es sein. Eine gute Geschichte dieser Art, zumal im kritischen Moment, ist nicht jedermanns Sache; nicht jeder ist ein Odysseus; es braucht Klugheit, Witz und Phantasie, braucht künstlerische Begabung. Selbst die erfindungsreichen Geschichtenerzähler des Orients, selbst die am wunderbarsten begabte Nation, von der wir wissen, die Griechen, haben brauchbare Geschichten genommen, wo sie sie fanden – die Griechen sprechen das mit unbefangenen Freimut aus² –, selbst sie haben die für einen bestimmten Fall glücklich geprägte Geschichte wieder und wieder gebraucht, wenn ein ähnlicher Fall sich wiederholte. Es gibt sich weiterhin ganz von selbst, dass die für den einen Fall ausgesprochene Wahrheit auch höhere, allgemeine Gültigkeit haben, dass sie eine ‘Moral’ sein kann. Warum in Griechenland und im Orient hierfür Tiergeschichten so bevorzugt werden, bleibe für jetzt unerörtert; nur auf die klugen und treffenden Bemerkungen Lessings mag verwiesen sein³. Unsere funktio-

kritischen Situationen erfindet (vgl. Meuli, *Odyssee und Argonautika* 1921, 32 ff.). Wenn jemand, so hätte am ehesten noch Nestor Anspruch auf dies rühmende Beiwort. Er erfindet seine Geschichten freilich nicht; kann er doch als alter Kämpfer aus einer ruhmvollen und verpflichtenden Vergangenheit reichlich schöpfen; aber er verwendet sie auch niemals bloss als alter Schwätzer zur Kurzweil, sondern stets um damit zu raten, zu mahnen, zu tadeln oder um sich selbst als Ratgeber zu legitimieren (s. Schadewaldt, *Iliasstudien*: Abhandl. Sächs. Akad. 43, 6 [1938] 83).

¹ s. unten Exkurs 3 S. 86f.

² Vgl. Babrios prooem. 2, 1f. *μῦθος* ... *Σύρρον παλαιῶν ἐστὶν εὔρημ' ἀνθρώπων* und die *λόγοι Αἰβυστινοί, Καρινοί, Κίλικες, Κύπριοι, Λυδικοί, Φρυγικοί, Αἰγύπτιοι*. Hausrath, RE 6, 1719ff. W. Schmid, *Geschichte d. griech. Lit.* 1, 1 (1929) 671.

³ Abhandlungen über die Fabel II: Von dem Gebrauche der Tiere in der Fabel, *Werke a.O.* (oben S. 67 Anm. 3) 15, 62ff., mit Stemplingers Einleitung 9ff. *Staege* (o. S. 66 Anm. 2) 39f.

nalistische Betrachtungsweise muss diese Geschichten anders gruppieren als es üblich ist, also nicht nach Stoffen und Motiven; berechtigt und notwendig bleibt auch das.

Doch kehren wir von der Theorie zur Praxis, zum blühenden Leben zurück! Besonders als Waffe des Kleinen, Schwachen gegenüber dem Mächtigen haben wir die Fabel kennen gelernt; nun bedient sich aber auch der Mächtige gelegentlich dieser Redeform, die er so oft hat hören müssen, gegenüber dem Kleinen, und dann nimmt sie gern ironisch drohenden Ton an. Der Gründer des Perserreiches Kyros hatte, als er gegen den Lyderkönig Kroisos zog, die aeolischen und ionischen Griechenstädte aufgefordert, zu ihm überzugehen, aber sie waren ihm nicht gefolgt; als nun Kroisos geschlagen war, schickten die Städte alsbald Gesandte zu Kyros mit dem Antrag, ihm unter den gleichen Bedingungen, wie vorher dem Kroisos, untertan zu sein. Kyros hörte sie an und antwortete mit einer Fabel: Ein Flötenbläser habe Fische im Meer gesehen und ihnen gepfiffen in der Meinung, sie kämen zu ihm heraus ans Land; wie er sich aber in seiner Erwartung getäuscht gesehen, habe er ein Netz genommen, es ausgeworfen und eine grosse Menge Fische herausgezogen; und wie er sie habe zappeln sehen, habe er ihnen zugerufen: Hört mir auf zu tanzen! Ihr habt ja auch nicht kommen und tanzen wollen, als ich euch piff. Auf diese Antwort hin begannen die Griechenstädte schleunigst zu rüsten¹. Die Geschichte ist in zweifacher Weise merkwürdig: erstens, weil sich wahrscheinlich machen lässt, dass hier ein echtes Kyroswort vorliegt, dass Kyros tatsächlich die Gesandten mit dieser Geschichte abgefertigt hat; zweitens, weil ein ganz unzweifelhafter Anklang in einem Christuswort wiederkehrt (Evangelium Matth. 11, 17; Luk. 7, 32), den völlig zu klären bisher freilich nicht gelingen wollte².

Der Mächtige, an den man sich in dieser Weise wendet, kann sehr verschiedener Art sein. Sind es bei Hesiod noch die habgierigen 'geschenkefressenden' Könige, so ist es im spätern Griechenland das souveräne Volk, der schwer zu behandelnde, launenhafte De-

¹ Herod. 1, 141. Aesop. fab. 11 Hausr. und Perry = 27 Halm = 24 Chambry. Babr. 9.

² Vgl. W. Wienert, Typen der griech.-röm. Fabel (FFC 56, 1925) 7. A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu 2 (1899) 23 ff. 26. Meuli, Ein altpersischer Kriegsbrauch, in: Westöstliche Abhandlungen, Rudolf Tschudi zum 70. Geburtstag überreicht (1954) 85f. Crusius, Wochenschrift f. class. Philol. 1891, 625 widerspricht allerdings energisch: «Das klassische, vielleicht durch Hekataios den *λογοποιός* vermittelte Beispiel einer solchen fabella Milesia ist die Geschichte von dem Fischer und dem Flötenbläser bei Herodot 1, 141, die heute niemand mehr ernsthaft aus 'persischer Überlieferung' ableiten wird.»

mos. In Samos war das erzürnte Volk daran, einen Demagogen zum Tod zu verurteilen; da erhob sich Aesop und sprach: Es war einmal ein Fuchs, der geriet in eine Felsklamm, kam nicht mehr los und konnte sich gar nicht mehr rühren. Da fielen Hundsläuse in Mengen über den Wehrlosen her und quälten ihn grausam. Nun kam ein Igel vorbeispaziert, sah das Elend und fragte mitleidig, ob er die Läuse nicht ablesen solle. Der Fuchs aber sagte: Ja nicht! Die sind schon voll und saugen nur noch wenig Blut; nimmst du sie weg, so kommen andere, die noch leer sind und saugen auch mein letztes Blut weg. So ist es auch mit euch, Männer von Samos; der da schadet euch nicht mehr, er ist schon reich; tötet ihr ihn, so kommen andere, die noch nichts haben, und stehlen euch alles¹. Dass diese prächtige Geschichte unvergessen blieb, ist wohl verständlich. Kaiser Tiberius, als man ihn fragte, warum er die Gouverneure der Provinzen so selten wechsle, antwortete mit eben dieser Fabel². Ihr angeblicher Erfinder Aisopos³ mag ursprünglich wohl eine historische Person gewesen sein; aber das köstliche Bild des missgestalteten Sklaven, dessen geistvolle, angriffige Klugheit über pedantische Schulweisheit triumphiert und ihm im erlauchten Kreis der Sieben Weisen wenn nicht einen gleichwertigen Sitz, so doch einen Schemel neben Solon verschafft⁴, dieser Aisopos verdankt weit mehr als seiner schattenhaften Existenz der phantasievollen Liebe, mit der ihn die volkstümliche Überlieferung ausgestattet hat. Ihm wurden als dem Homer der Fabel alle möglichen Geschichten und Spässe in den Mund gelegt, und schon im 6. Jahrhundert sind diese umlaufenden Aesopica in einem Volksbuch gesammelt worden. Es erzählte sein Leben, seine Schicksale, seinen traurigen Tod und dessen Sühne; immer wieder liess es ihn kritische Situationen und menschliche Torheiten ins rechte Licht stellen mit eben jener Kunstform der Wahrheitsrede, mit Fabeln.

In Athen geniesst der bürgerliche Vertreter des souveränen Volkes seine Macht vor allem dann, wenn er zu Gerichte sitzen darf. Welches Hochgefühl, wenn schon vor dem Gerichtssaal hochmögliche Herren Angeklagte sich demütigen und einem schöntun, bis man ihnen alles verspricht, um dann im Gerichtssaal alles wieder zu vergessen! Welcher Hochgenuss, wenn sie die Majestät des

¹ Aristot. Rhet. 2, 20 p. 1393 b 23 ff.

² Ioseph. Ant. 18, 174f., charakteristisch variiert. Vgl. Hausrath, RE 19, 1487. G. Thiele, Neue Jahrb. 21 (1908) 381.

³ Hausrath, RE 6 (1909) 1707ff. s. v. Fabel. W. Schmid, Geschichte d. griech. Lit. 1, 1 (1929) 672 ff. mit reichen Literaturangaben.

⁴ Plutarch. Septem sapientium convivium 4 p. 150 a; vgl. Hausrath a.O. 1710.

Richters anflehen, jammern und ihre armen Kinderchen vorführen, um sein Mitleid zu erregen! «Ja, es gibt nichts Süßes und Schönes, das da nicht ein Richter zu hören bekäme»: die einen erzählen Fabeln, die andern aesopische Spässe, die andern machen Witze, dass der Richter seinen Zorn entspannt. So schildert diese erhebenden Zustände Philokleon, Bürger von Athen und leidenschaftlicher Volksrichter, in den *Wespen* des Aristophanes¹, und Aristoteles rät gut, wenn er die Fabel vor allem für Reden vor dem Volk empfiehlt². Dass es Geschichtensammlungen für die Redner gab, haben wir schon erinnert³.

Im Orient ist der Mächtigste nicht das Volk, sondern der König. Ihm, der ja, wie bekannt, leidenschaftlich gern Geschichten hört, ihm bringt man kritische Ratschläge am besten mit Geschichten bei. Das indische *Pancatantra*, für uns ein Fabelbuch, ist eigentlich ein Fürstenspiegel; der *Maxime* des Machtstaates entsprechend lehrt es nicht etwa Moral, sondern Regentenklugheit, die sich in höherem Interesse über gemeine Moral hinwegsetzen darf⁴. *Burzōe*, den wir schon genannt haben, der Mann, der das berühmte Buch nach Persien brachte, hat vielleicht selber seiner Übersetzung eine Fabel beigefügt⁵, durch die wir auf drolligste Weise erfahren, wie man einen orientalischen Herrscher durch Geschichten berät und belehrt: die Erzählung vom Mäusekönig und seinen Ministern. Es war einmal, heisst es da, ein Mäusekönig; der legte seinen drei Ministern im Kronrat die Frage vor, ob man nicht die Katzenplage beseitigen könne. «Wir befinden uns dank den guten Werken unserer Väter und Vorfahren in reichlichem Wohlsein und steter Behaglichkeit; nur einen Kummer haben wir, der aber wahrhaftig ärger als jeder andere Kummer und Sorge ist, nämlich über den Schaden und die Angst, die uns von den Katzen treffen.» Wie sich die Minister nun, vollkommene Muster eines klugen orientalischen Höflings⁶, zu der Frage äussern, ist höchst ergötzlich zu lesen: leider geht es nicht an, die ganze Diskussion wiederzugeben; eine Probe muss genügen. *Zûdhâmadh*, der Weiseste, votiert wie folgt: «Wenn der König einen Plan kennt, um in dieser Sache seine Absicht zu erreichen,

¹ Aristoph. *Vesp.* 548ff. Vgl. V. Ehrenberg, *The People of Aristophanes*² (1951) 53. 264. 346.

² s. unten Exkurs 4 S. 87f.

³ oben S. 71 mit Anm. 2.

⁴ J. Hertel, *Das Pancatantra* 11.

⁵ Th. Nöldeke, *Die Erzählung vom Mäusekönig und seinen Ministern*: *Abhandlungen der Gesellsch. d. Wissensch. Göttingen* 25, 3 (1879) 5 ff. 11.

⁶ Nöldeke a.O. 5f. 16ff.

und sich von dessen Richtigkeit nach reiflichem Nachdenken überzeugt hat, so ist's gut; sonst sollte er gar nicht danach trachten und nicht daran denken. Denn schon unsere Väter und Vorväter haben sich mit alledem Mühe gegeben, was von ihnen auf uns vererbt ist; Gottes Ordnung aber bestimmt die natürliche Beschaffenheit, und niemand, nicht einmal ein König, kann die Natur der Geschöpfe ändern ... Wenn etwas unausführbar und wenn dem, was von Geschlecht zu Geschlecht vererbt ist, auf keine Weise entgegenzutreten ist, so ist's am besten, sich damit gar nicht zu befassen; tritt aber jemand einem solchen im Geschlecht vererbten Zustand entgegen, so geschieht es vielleicht einmal, dass er Erfolg hat, aber manchmal kommt es doch nicht wieder auf seinen vorigen Stand oder erst nach langer Zeit. So ging's ja auch dem König in der Geschichte.» Der König sprach: Wie war das? Der Wezîr sprach (das folgende gebe ich nur verkürzt): Ein König hatte in seinem Land einen hohen Berg mit vielen Bäumen, Quellen und Wild, und an ihm ein prächtig gebautes Haus; alles war gut, nur hatte der Berg ein Loch, aus dem ein Siebtel aller Winde hervorkam. Trotz dieser Belästigung waren die früheren Könige dort geblieben, weil es ihre Heimat und schön war; dieser aber wollte die Plage loswerden und gebot, das Loch mit Holz und Steinen zu verstopfen. Das geschah, und wirklich kam der Wind nicht mehr; aber schon nach sechs Monaten waren alle Bäume und Pflanzen verdorrt, die Quellen versiegt, die Flüsse ausgetrocknet; Menschen und Vieh befiel die Pest, und viele starben. Endlich wurden die, die noch übrig geblieben, wild, sammelten sich am Hofe und erschlugen den König, seine Wezîre und ihre Familien, und als alle erschlagen waren, eilten sie nach dem Loch, rissen die Steine weg und zündeten das Holz an. Da kam der lange unterdrückte Wind mit grosser Heftigkeit heraus, nahm das Feuer und schleuderte es im ganzen Land herum, und im ganzen Reiche war kein Dorf und keine Stadt, kein Haus und kein Schloss, kein Mensch und kein Tier, das nicht vom Feuer vernichtet worden wäre.

Seit wann mag es im Orient üblich gewesen sein, so mit den Fürsten zu sprechen? Das Grundwerk des Pancatantra setzt man etwa um 300 n. Chr. an; aber eine solche Sammlung muss sich ja auf eine reiche Überlieferung stützen, die Sitte in Indien also weit älter sein; genaueres scheint sich schwer sagen zu lassen¹. Aber eine ähnliche Sammlung gab es schon weit früher im alten Zweistromland. Ähnlich wie in dem griechischen Volksbuch von Aesop waren hier Weisheitssprüche, Fabeln und lehrreiche Erzählungen in die Le-

¹ Hertel a.O. 7f.

bensgeschichte «eines weisen und unterrichteten Schreibers mit Namen Achiqar» verflochten; dieser Achiqar soll der Wezîr des Assyrerkönigs Assarhaddon gewesen sein¹. Reste dieses Buchs in aramäischer Sprache sind vor gut vierzig Jahren bei Elephantine gefunden worden; es gehört zur Hinterlassenschaft einer jüdischen Militärkolonie, die die Perser dort, an der alten natürlichen Südgrenze Ägyptens, hingestellt hatten. Diese jüdischen Grenzwächter lasen also im 5. vorchristlichen Jahrhundert den Achiqar-Roman in der persischen Reichssprache, ein Beweis für seine weite Verbreitung und Popularität². Ohne Zweifel hat der Roman assyrisch-babylonische Vorbilder; bei welchem Volk des alten Mesopotamiens die Geschichte zuerst aufgezeichnet war, bleibt einstweilen ungewiss³. Andererseits ist erwiesen, dass dort die Tierfabel, die Pflanzenfabel, überhaupt die 'hintergründige Geschichte' schon seit alter Zeit im Schwange war. Nur eine Probe. Eine Mücke hatte sich auf das Horn eines Stieres gesetzt und summte nach einer Weile liebenswürdig: Wenn ich dir schwer falle und dich drücke, so geh ich dort auf die Pappel. Das, versetzte der Stier, macht mir nichts aus; hab ich doch gar nicht gemerkt, dass du kamst⁴. – Noch sind längst nicht alle durch die Ausgrabungen gewonnenen Texte entziffert, geschweige denn allgemein zugänglich gemacht; hier ist noch manche Überraschung zu erwarten. Aber es dürfte nicht zu kühn sein, wenn man vermutet, dort schon sei die Figur des weisen Beraters aufgetaucht, der seinen königlichen Herrn durch sinnreiche Geschichten, durch Fabeln beriet und bestimmte, und dies wiederum setzt voraus, dass auch bei den alten Völkern am Euphrat und am Tigris jene diplomatisch-kunstvolle Bilder- und Geschichtensprache heimisch war.

¹ A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Cent. B. C.* ed. with translation and notes (1923) 204ff. (Einleitung). 220ff. (Übersetzung). H. Gressmann, *Altoriental. Texte zum Alten Testament*² (1926) 454ff. E. Ebeling im *Reallex. f. Assyriologie* 1 (1932) 15f. W. Baumgartner, *Israelitische und altoriental. Weisheit* (1933) 15f. 32 Anm. 18 (Lit.). Es ist immerhin zu bedenken, dass Achiqars Sprüche, Lehren und Geschichten im Roman an seinen (Adoptiv-)Sohn, nicht an seinen König gerichtet sind; vgl. Baumgartner 21. A. Bloch, *Zur altarab. Spruchdichtung: Westöstl. Abhandlungen für R. Tschudi* (o. S. 78 Anm. 2) 210f.

² Ed. Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine* (1912). Baumgartner a.O. 16.

³ Vgl. ausser dem bereits Angeführten F. Stummer, *Oriental. Lit. Ztg.* 1915, 103ff. F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens* 1 (1947) 157. *Encyclop. Brit.*¹⁴ 1 (1916) 121 s. v. Achicharus.

⁴ Babr. 84. Aesop. fab. 140 Hausr. = 190 Chambry = 127 Perry. E. Ebeling, *Die babylon. Fabel und ihre Bedeutung für die Literaturgeschichte: Mitt. altoriental. Ges.* 2, 3 (1927) 50. Man kann fast von einer Übersetzung sprechen; statt des Stiers steht im Babylonischen der Elefant. Vgl. Brockelmann, *Islamica* 2, 106ff. H. Diels, *Oriental. Fabeln in griech. Gewande: Internat. Wochenschr. f. Wissensch., Kunst u. Technik* 1910, 993ff. Baumgartner a.O. 16ff.

Die Sitte, treffende aktuelle Wahrheiten, Ratschläge und Kritik in der Hülle einer Geschichte vorzubringen und so eindrücklicher und schonender zugleich zu wirken, wurzelt in der allgemein gültigen Veranlagung des Menschen, gegen solche Eingriffe in sein Sein und Wollen empfindlich, verwundbar zu sein; je stärker gemeinschaftsgebunden, je archaischer, primitiver der Mensch, um so grösser seine Empfindlichkeit. Diese notgedrungen diplomatisch-behutsame Sprache zur Kunst, das vorsichtig verhüllende Wort zu einem Kunstwerk entwickeln, das kann nur ein künstlerisch begabtes Volk. In hohem Masse dafür begabt sind Völker des alten Orients, Hellenen, Inder gewesen; ihre Schöpfungen haben die Welt erobert. Mögen sie Stoffe, Motive, ganze Geschichten voneinander übernommen haben: dass jedes von ihnen selbständig und auf seine Weise, der Orientale besonders vor seinem mächtigen, launenhaften König, der Grieche vor seinem nicht minder schwierigen souveränen Volk diese Sprache zur Kunst entwickelt haben, das dürfte kaum zu bezweifeln sein.

Lassen Sie mich schliessen mit einer Geschichte des Kallimachos¹. Am Hof der Ptolemäerkönige zu Alexandria, wo Wissenschaft und Kunst in so grossartiger Weise gefördert wurden, drängten sich neben den anerkannten Grossen Viele, die auch zur Geltung und zu Ruhm kommen wollten, und dass es unter ihnen nicht immer friedlich zugeht, dass Eifersucht und Überheblichkeit, Neid und Spott gediehen, das begreift leider auch noch der Heutige nur zu wohl. Da beschwört Kallimachos den alten Hipponax, den derben, bissigen Spötter, und lässt ihn die ganze ehrgeizige Streber-Gesellschaft zusammenrufen. Und sie schwärmen herbei wie Fliegen um einen Milchnapf, wie ein Wespenschwarm, wie die auf Schmaus erpichten Delpher bei einem Opfer; o Hekate, welch Gedränge! Aber der Alte gebietet Silentium! Schreibt auf! und erzählt die schöne Geschichte, wie der Arkader Bathykles beim Sterben seinen Söhnen auftrug, dem Weisesten eine goldene Schale zu bringen; wie sein gehorsamer Sohn Amphalkes sich aufmachte, nach Milet fuhr und sie dem weisen Thales anbot; wie der jedoch den Preis der Weisheit nicht annahm, sondern ihn dem Bias von Priene zuschickte, der wiederum dem Periander von Korinth, und so weiter; jeder einzelne der Sieben Weisen hielt in seiner Bescheidenheit nicht sich selber für den Weisesten, sondern den andern. So kam die Schale nach vollendetem Rundgang wieder zu Thales zurück. Da weihte sie dieser dem Gotte, Apollon von Didyma. Haben sie das 'fabula

¹ Callim. Iambus I fr. 191 Pfeiffer.

docet' wohl gemerkt, die eingebildeten, missgünstigen Kollegen? Es ist doch ja zu hoffen. Hier, wie auch sonst in Kallimachos' Iamben, ist der alte αἴνος wieder zu seinem vollen Leben erweckt, hier ist er wieder, seinem wahren Wesen getreu, ein humorvoller, ebenso gütiger wie eindrücklicher Mahner; hier lebt er wieder in seiner ursprünglichen 'soziologischen Funktion'¹. Nicht anders bei Horaz. Seinem mächtigen, gütigen Beschützer Maecenas, dem Freunde, der ohne seinen Horaz nicht leben kann: ihm zu sagen, dass auch Horaz selber seine Freiheit nötig habe, dass Maecenas auf seine Gesellschaft mindestens zeitweise nicht Anspruch machen dürfe: diese schmerzliche Wahrheit mit jenem edlen Freimut und mit jener liebevollen Schonung vor ihm auszusprechen, die noch Spättern in ähnlicher Lage den Mut gab, das gleiche zu tun: dafür ist dem Horaz auch die Fabel nicht zu gering. Hier sind Kallimachos und Horaz, wie ihre bescheidenen namenlosen Vorgänger in der Fabelerfindung, wahre Dichter, Erneuerer und Deuter der Welt. So seien denn zum Schluss die Dichter gepriesen, sie, deren Amt es ist, die Schönheit der Welt immer wieder neu zu erleben und so auch die Nichtbegnadeten mit ihren stumpfern Sinnen Reichtum und Herrlichkeit der Welt immer wieder neu erleben zu lassen.

Exkurs 1: Die verlorene Unsterblichkeit (o. S. 69 Anm. 3)

Die Geschichte erzählt Nikander, *Theriaka* 343 ff., "the most ornamental passage of the whole poem" (Gow und Scholfield in ihrer Ausgabe 1953 z. St.), ausgezeichnet durch das von Lobel entdeckte Namens-Akrostichon. Nikander nennt sie einen ὀγύγιος μῦθος; nach dem Scholion zu 343 hatte sie Sophokles in dem Satyrspiel *Κοφροί* erzählt², nach Aelian. *Nat. an.* 6, 51 ausserdem Deinolochos, Ibykos, Aristias und Apollophanes³. Für Buttman⁴ war es «einleuchtend, dass die Mosaische Fabel vom Sündenfall, besonders der Ausgang derselben, mit den angeführten Apologen ganz in einerlei Gattung gehört». Frazer⁵, dem diese antiken Zeugnisse entgangen waren, hält die «Mosaische Fabel» für eine abgekürzte, teilweise rationalisierte Version eines bei Naturvölkern verbreiteten Mythos, der erzählt, wie den Menschen die ihnen zuge dachte Unsterblichkeit durch ein Missgeschick verloren ging; Wesselski⁶ dagegen verfißt Abhängigkeit der primitiven Erzählungen von der antiken,

¹ In diesem Sinn ist die Charakteristik M. Puelmas, *Lucilius und Kallimachos* (1949) 243 zu modifizieren.

² *Trag. graec. fragm.* 335 N.² = *Soph. fr.* 362 Pearson.

³ Vgl. Crusius, *Ein verschollener Mythos*, in: *Aufsätze ... Ernst Kuhn gewidmet* (1916) 390ff.

⁴ *Neue Berlin. Monatsschrift März 1804* = *Mythologus* 1, 147.

⁵ *Folklore in the Old Testament* 1 (1919) 45 ff.; vgl. *The Belief in Immortality* 1 (1913) 59ff.

⁶ *Versuch einer Theorie des Märchens* (1931) 43 ff.

schwerlich mit Recht. Der Glaube, Tod sei im Grunde etwas Unnatürliches und erst durch einen unglücklichen Zufall in die Welt gekommen, wurzelt sehr tief. Semonides sagt (fr. 29, 8 D.): der Mensch, solange er jung ist, glaubt leichtsinnig vieles Unmögliche; οὐτε γὰρ ἐλπιδ' ἔχει γηρασέμεν οὔτε θανεῖσθαι; C. von den Steinen¹ erzählt, den Bakairi bereite es grosse Schwierigkeit, den Satz 'jedermann muss sterben' in ihre Sprache zu übersetzen, weil er etwas ihnen Undenkbares aussage. Er bemerkt dazu: «Ich habe als Knabe daran in meinem Innern durchaus nicht glauben wollen und viele Jahre, so lange ich das Wesen des Todes noch nicht genauer kennen gelernt hatte, eigensinnig an der Hoffnung festgehalten, dass doch *ich* vielleicht eine Ausnahme machen und nicht sterben würde, wie es sonst in der Weltgeschichte üblich ist.» Dazu vergleiche man Goethes Worte zu Soret 15. Februar 1830² und Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen zum 4. Buch, Kap. 41³. Mit diesem Hinweis auf die Allgemeinheit einer solchen Vorstellung von der Naturwidrigkeit des Todes ist freilich über Ursprung und Abhängigkeitsverhältnisse unseres Mythos gar nichts ausgesagt.

Exkurs 2: αἶνος bei Homer (o. S. 76 Anm. 1)

«αἰνεῖν hat ursprünglich die Bedeutung 'sagen', ... dann aber *probare*»⁴, wie φημί auch 'stimme zu', 'bestätige' heisst. So kann αἶνος, zunächst einfach 'Wort', 'Rede', auch 'Zustimmung', 'Beschluss' heissen (z.B. IG 4, 926), oder, ähnlich wie φήμη, 'Ruhmrede', 'Lob'⁵. Mit anderer Emphase ist αἶνος das 'bedeutungsschwere Wort', die 'sinnvolle, hintergründige Geschichte'⁶. Diese Bedeutung liegt bei Homer am klarsten und schärfsten an unserer Stelle vor. Aber auch Il. 23, 652 und 795 ist sie (trotz Leaf z. St.) nicht auszuschliessen. Gewiss enthalten die Worte des Nestor und des Antilochos auch ein Lob des Achilleus (der Dichter unterstreicht das sogar 793 mit den Worten κόδηνεν δὲ ποδώκεα Πηλεΐωνα), aber es ist das Wesentliche so wenig wie im αἶνος des Odysseus (Od. 14, 491). Nestor und Antilochos begründen mit ihren αἶνοι vor allem ihr Anrecht auf eine Gabe; die Berufung auf frühere Leistungen und auf die παλαιότεροι ἄνθρωποι (Il. 23, 788) ist typisch, wie z.B. die Mahnreden des Nestor Il. 1, 254ff.; 7, 124ff.; 11, 670ff. erweisen. Mit Aristoteles⁷ wären sie den παραδείγματα zuzurechnen, die nicht erfundene Geschichten (λόγοι) bieten, sondern ähnliche frühere Geschehnisse (πράγματα ὁμοια γεγενημένα); ganz im Sinn der Homerischen Helden sind es vorbildliche Taten früherer Geschlechter⁸. Auch in der Form⁹ ist der αἶνος des Nestor dem des Odysseus ähnlich: mit εἶθ' ὧς

¹ Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens² (1897) 302. Vgl. L. Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures⁵ (1922) 322ff.

² Nr. 2778, Bd. 4² (1910) 213 Biedermann; danach Gespräche mit Eckermann 15. Febr. 1830, hg. v. F. Deibel 2² (Leipzig 1908) 384, in Biedermanns Ausgabe nicht mitgeteilt.

³ Sämtl. Werke, Grossherzog Wilhelm Ernst-Ausgabe 2, 1270.

⁴ Entsprechend ἀναίνομαι 'nein zu etwas sagen', 'ablehnen', 'abweisen', vgl. ἀνανεύω, ἀνεύχομαι: Wilamowitz zu Eurip. Her. 186. 632. Bechtel, Lexilogus zu Homer 43. Frisk, Griech. etymol. Wörterb. s. v. αἶνος.

⁵ Homer. Od. 21, 110; vgl. ἐν αἶνῃ εἶναι 'im Gerede, berühmt sein' Herod. 3, 74 u. ö.

⁶ Crusius, RE 1, 1029 s. v. Ainos. Erich Hoffmann, Qua ratione ἔπος, μῦθος, αἶνος, λόγος ... in antiquo Graecorum sermone adhibita sint, Diss. Göttingen 1922. W. Schmid, Geschichte d. griech. Lit. 1, 1 (1929) 667 Anm. 5. W. Schadewaldt, Iliasstudien: Abh. Sächs. Akad. 43, 6 (1938) 83.

⁷ Rhetor. 2, 20 p. 1394 a 3. ⁸ W. Jaeger, Paideia 1 (1934) 71.

⁹ Über die «Grundform dieses wohl uralten Redetypus» in der Ilias, den man «Paradigma oder mit dem alten, noch unverengten epischen Ausdruck αἶνος nennen» könnte, s. Schadewaldt a. O. 83.

ἡβώουμι beginnen beide die eigentliche Erzählung¹, mit einer ähnlichen Wendung leiten sie ihre Schlussfolgerung ein². Eine Bitte, wie sie Odysseus dann anzudeuten genötigt ist, brauchen Nestor und Antilochos freilich nicht auszusprechen, da Achilleus ohnehin zum Geschenk entschlossen ist; ihre an sich überflüssigen αἶνοι sollen die vollkommene höfische Art der Helden kennzeichnen³.

Die Parallelen der Nestorreden erlauben die Frage, ob die Schlussworte von Odysseus' αἶνος (503ff.) vielleicht doch mit Unrecht verdächtigt wurden und werden. «Wozu die sinnige Erzählung», ruft Kayser aus⁴, «wenn der in ihr verhüllte Wunsch am Ende so offen, plump und verletzend ausgesprochen werden sollte? Er macht ihm ja eine Verletzung zum Vorwurfe, die ihm durch eine Geringschätzung zugefügt werde, bei welcher sein Wirt ihn nach den Kleidern beurteile. So spricht der kluge Odysseus nicht.» Aber genau besehen spricht Odysseus auch gar nicht so plump; vermeidet er es doch ehrerbietig und taktvoll, sich an seinen Gastgeber selbst, an Eumaios zu wenden: «dann gäbe mir vielleicht *einer von den Saubirten* einen Mantel», sagt er ja, «*sie* verachten mich wegen meiner schlechten Kleider.»

Exkurs 3: Fabeln in konkreten Situationen (o. S. 77 Anm. 1)

In Griechenland ist die Fabel so häufig in bestimmten Situationen zu beobachten, dass man sich wohl wundern darf, wieso die richtige Erkenntnis ihres Wesens derart verschüttet werden konnte. Hatte doch schon K. O. Müller das Entscheidende klar und scharf ausgesprochen⁵; Ed. Meyer stellte wenigstens fest, die Fabel liebe es, «sich in ein historisches Gewand zu kleiden», und es sei z.B. «lediglich ein Zufall, wenn uns die historische Einkleidung (der Fabel) von den Fröschen, die einen König haben wollten, ... nur bei Phaedrus erhalten» sei⁶; die 'Fraenkelsche Formel', die Phaedrus 1, 2, 30 bewahrt hat⁷, darf als Indiz für das Alter der Geschichte gewertet werden. Aber G. Thiele in seinem vortrefflichen Aufsatz «Die vorliterarische Fabel der Griechen»⁸ kehrt das Verhältnis gerade um; nach ihm gilt es, die Fabel (und nicht etwa nur ihre Spätformen im Corpus Aesopicum) «aus dem Rahmen der lehrhaften Moralisationen und Nutzenwendungen zu befreien», und dann werde sich als ursprüngliche Form stets ein Tierschwank oder -märchen, eine Aetiologie, ein Tiergespräch u. dgl. ergeben (381f.). Offenbar steht er im Bann der Grimmschen Theorie, die schon der ältesten Tierfabel den Charakter freischwebender reiner Poesie vindiziert. Richtig ist die Beobachtung (379), dass viele Fabeln, z.B. die vom Fuchs und den Hundsläusen⁹, auf einer sehr künstlich konstruierten Situation beruhen. Daraus ist aber keineswegs zu folgern, dass eine uns unbekannte, rein poetische Urform für eine beson-

¹ Il. 23, 629 = Od. 14, 468; vgl. Il. 7, 132f.; 11, 670.

² Il. 23, 643 ~ Od. 14, 503; vgl. Il. 7, 157; 11, 762.

³ Dies und die gegenüber der Odysseestelle hier etwas gezwungen künstliche Verwendung altertümlicher Redeformen ist charakteristisch für Von der Mühl's B-Dichter (Krit. Hypomnema zur Ilias 1952, 363. 365).

⁴ K. L. Kayser bei Faesi-Hinrichs (1885) z. St., wo weiteres. Die Verse sind schon von Athenokles (Schol. Od. 14, 503) und Aristarch athetiert worden; auch Wilamowitz (Die Heimkehr des Odysseus 1927, 17 Anm. 1) und Focke (Die Odyssee 1943, 280) halten sie für Zudichtung, ebenso Von der Mühl, RE Suppl. 7, 737.

⁵ Geschichte der griechischen Literatur 1² (1857) 256ff.

⁶ Forschungen zur Alten Geschichte 2 (1899) 236 Anm. 4. Zu der Fabel Phaedr. 1, 2 vgl. Thiele (unten Anm. 8) 378 und zu ihren mittelalterlichen Nachbildungen Hervieux, Fabulistes (o. S. 67 Anm. 6) 4 (1896) 177f. 248. Schirokauer, Texte (o. S. 66 Anm. 2) Nr. 8. 15. 27. 52. 60 (von G. Rollenhagen, besonders drollig). 64. 66 A. Whitesell (o. S. 67 Anm. 6) 359.

⁷ s. unten S. 88 Anm. 1.

⁸ Neue Jahrbücher 21 (1908) 378ff.

⁹ Oben S. 79 mit Anm. 1.

dere Situation ungeschickt zurecht gemacht worden sei; die echte Fabel, von vornherein auf eine bestimmte Situation gemünzt, trägt kein Bedenken, ihr Bild raffiniert, ja unwahrscheinlich zu konstruieren, wenn dadurch ein schlagender Vergleich, eine scharfe Pointe zu gewinnen ist. Bei wiederholter Verwendung bewährter Geschichten in ähnlichen Situationen¹ ergeben sich natürlich Unstimmigkeiten leicht. Der Aesoproman ist zunächst durch Aneinanderreihung von Fabelsituationen entstanden zu denken².

Exkurs 4: Die Fabel bei den Rednern (o. S. 80 Anm. 2)

Aristot. Rhet. 2, 20 p. 1394 a 2; 3, 16 p. 1418 a 1. Cope-Sandys in ihrem Kommentar z. St. (vol. 2, 1877, 196ff.) verweisen auf die mir nicht zugängliche Introduction von E. M. Cope (1867) 107ff. 254ff. In der Rhetorenschule wird die Fabel weiterhin empfohlen; sie eröffnet die Reihe der Progymnasmata³. Vgl. auch Cicero, Part. orat. 40 *fabula etiam non numquam, etsi sit incredibilis, tamen homines commovet*. Quintilian. Inst. orat. 5, 11, 19 *fabellae ... ducere animos solent praecipue rusticorum et imperitorum*. Plutarch. Praec. ger. reip. 6 p. 803 a. In den uns erhaltenen Reden findet sich jedoch keine Fabel⁴; die beiden von Aristoteles erwähnten aus dem alten Samos und Himera sind sagenhaft; aber da die Theorie aus der Praxis stammt⁵, muss ihre Verwendung doch üblich gewesen sein. Mit der berühmten Fabel vom Magen und den streikenden Gliedern hat wohl schon Solon den Athenern anschaulich gemacht, dass wie im Körper, so auch im Staat die einzelnen Glieder auf einander angewiesen sind⁶. Für die uns verlorenen Volksreden aus dem Athen des fünften Jahrhunderts hat Burckhardt⁷ aus der alten Komödie charakteristische Züge wiedergewonnen. Aristophanes schildert aufs drolligste, wie sehr sich die Richter an Fabeln, aesopischen Spässen und Witzen ergötzen, wie man damit eine Sache ins Lächerliche ziehen und einem unangenehmen Handel entweichen konnte⁸. Er scheint diese Taktik jedoch bereits als altmodisch und verächtlich hinstellen zu wollen; sein Zeitgenosse Philepsios, spottet er, verdiene Geld mit Fabelerzählen⁹, d. h. als Redner. Der Redestreit zwischen Teukros

¹ Man vergleiche z. B. die sehr beliebte Fabel vom Hirsch ohne Herz, Babrius 95 = Perry, Aesopica I Nr. 336 p. 455. Schirokeuer a. O. Nr. 3. Crusius (o. S. 65 Anm. 1) XXXIff. Krohn, FFC 96 (1931) 13 ff. E. F. Ohly, Sage und Legende in der Kaiserchronik (1904) 144ff.

² Gegen Thiele a. O. 378.

³ R. Volkmann, Die Rhetorik der Griechen und Römer² (1874) 189; o. S. 71 Anm. 2. K. Alewell, Über das rhetor. *παράδειγμα*. Theorie, Beispielsammlungen, Verwendung in der röm. Literatur der Kaiserzeit (Diss. Kiel 1913) 15 ff. 21.

⁴ Volkmann a. O. K. Jost, Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren bei den attischen Rednern und Geschichtsschreibern bis Demosthenes (Rhetor. Studien hg. v. E. Drerup 19, 1936) 20.

⁵ Cic. de orat. 1, 146 *esse non eloquentiam ex artificio, sed artificium ex eloquentia natum*. Quint. Inst. orat. 5, 10, 120 *dicta sunt omnia (sc. argumenta), antequam praeciperentur*.

⁶ So P. Von der Mühl, Über das naturgemässe Leben der alten Athener (Rektoratsrede Basel 1943) 9. W. Nestle, Klio 21 (1927) 350ff. = Griech. Studien (1948) 502ff. nahm an, die Geschichte sei im ausgehenden fünften Jahrhundert erfunden und im Kreis der Homonoialiteratur schriftlich niedergelegt worden. Vielleicht handelt es sich um eine Umbildung älteren Erzählguts (vgl. A. Eрман, Die Literatur der Aegypter [1923] 224f. H. Gombel, Die Fabel vom Magen und den Gliedern in der Weltliteratur, 1934. J. Bolte, Ztschr. d. Vereins f. Volkskunde 29, 1919, 69).

⁷ Aug. Burckhardt, Spuren der athenischen Volksrede in der Alten Komödie (Diss. Basel 1924).

⁸ Aristoph. Vesp. 566 (o. S. 79 f.). 1256ff. 1401ff. 1427ff. 1435ff. 1446ff.

⁹ Aristoph. Plut. 177. Photios (vgl. Harpocr.) s. v. *Φιλέψιος*: ... *Φιλεψίων μνημονεύουσιν οί τῆς ἀγοχίας κομφοδίας ποιηταί ἐπὶ τῷ μεταξὺ τῶν δημηγοριῶν μύθους λέγειν*. Burckhardt a. O. 28 Anm. 1. Kroll, RE 19, 2156.

und Menelaos im Aias des Sophokles¹ gipfelt in zwei *αἴνοι*, offenkundig nach der Rednerpraxis der Zeit. Die eindruckliche Geschichte von Glaukos dem Epikydeiden, durch die König Leutyehides die Athener warnte, die Herausgabe der aeginetischen Geiseln nicht zu verweigern (Herodot. 6, 86), schildert zwar ein wirkliches Ereignis, hat aber durchaus die Funktion des *αἴνος*; mit ihrem tiefen Ernst passt sie allerdings nicht zu den Aesopica. Demosthenes, ja sogar der witzige Demades scheinen die Fabel als Kunstmittel der Rede verschmäht zu haben; von beiden erzählte man, sie hätten, um die unaufmerksamen Richter zu wecken, eine Fabel vorzutragen begonnen, mitten drin abgebrochen und auf die Forderung, doch fertig zu erzählen, sie ausgescholten, dass sie derlei hören wollten, den wichtigen Rechtshandel aber nicht². Nur damals, als Alexander nach dem Fall Thebens die Auslieferung der ihm und seinem Vater besonders feindlichen athenischen Staatsmänner, darunter des Demosthenes, verlangte, soll dieser «den Athenern die Fabel von den Schafen erzählt haben, welche mit den Wölfen sich vertrugen und ihnen die Hunde auslieferten; mit Hunden, die für das Volk kämpften, verglich er sich und seine Genossen, Alexander nannte er einen reissenden Wolf»³. Aber trotz der Berühmtheit jener Debatte «kann von Demosthenes eine echte Rede der Art nicht vorhanden gewesen sein»⁴; der Rhetor, der sie für diese dankbare Situation erfand, hat das alte Gleichnis von den Hunden des Demos nicht unwirksam verwendet, aber darin gefehlt, dass er dem Demosthenes einen *αἴνος* zuschrieb. Im fünften Jahrhundert ist die Volks- und die Gerichtsrede in Athen wohl bunter, der *αἴνος* beliebt gewesen; dann aber muss er weichen, und nur die Kyniker pflegen ihn noch. Antisthenes hat erzählt, die Hasen hätten Volksversammlung gehalten und gleiches Recht für Alle verlangt; die Löwen aber hätten nur gefragt: Wo sind eure Krallen und Zähne?⁵

¹ Soph. Aias 1142ff. E. Fraenkel, Zur Form der *αἴνοι*, Rhein. Mus. 73 (1923) 366ff. erschliesst sehr schön und treffend die herkömmliche Form, für die namentlich die Einleitung der Nutzenanwendung bezeichnend ist (Soph. Aias 1147 *οὔτω δὲ καὶ σέ. Aristoph. Vesp. 1432 οὔτω δὲ καὶ σύ. Stesich. b. Aristot. Rhet. 2, 20 p. 1393 b 19 οὔτω δὲ καὶ ἡμεῖς. Callim. Epigr. 1, 16 οὔτω καὶ σύ. Lucil. 561 sic tu illos fructus quaeras. Phaedr. 1, 2, 30 vos quoque, o cives, etc.*).

² Demosth. fr. XIII, 15 (2 p. 253 Baiter-Sauppe). Möglicherweise ist die Geschichte vom Streit um des Esels Schatten dem Demosthenes zugeschrieben worden, weil er in der Rede vom Frieden (5, letzter Satz) das Sprichwort *περὶ ὄνου σκιᾶς* in kühner Umbildung verwendet hat; vgl. H. Weil, Les harangues de Démosthène (1873) 210. Pearson zu Soph. fr. 331. Olck, RE 6, 646 s. v. Esel. Burckhardt a. O. 21 f. Abzulehnen ist die Konstruktion van Leeuwens, Aristoph. Vesp. (1893) Append. p. 161ff. – Demades fr. 32 (2 p. 317 Baiter-Sauppe) = Aesop. fab. 117 Halm = 96 Chambry = 63 (1 p. 345) Perry. Wilamowitz, Griech. Lesebuch 1, 3.

³ A. Schäfer, Demosthenes und seine Zeit² 3 (1887) 141. Aristobul. F gr Hist 139 fr. 3 (= Plutarch. Demosth. 23, 4ff.). Vgl. Demosth. 25 (adv. Aristog.) 40 und dazu Burckhardt 44f.: wie die 'Volksbeschützer' des fünften Jahrhunderts sich mit Wachhunden verglichen hatten (Aristoph. Ritter 1014ff.), so tat auch der üble Aristogeiton, und Demosthenes zahlte ihm mit gleicher Münze heim, mit Worten, aus denen sich ein guter *αἴνος* hätte machen lassen.

⁴ Schäfer a. O. 141 Anm. 2.

⁵ Aristot. Polit. 3, 13 p. 1284 a 15. Perry, Aesopica 1 Nr. 450 p. 500. Die Erwiderung der Löwen, die Aristoteles nicht mitteilt, da er sie bei seinen Zuhörern als bekannt voraussetzen darf, scheint J. Camerarius (1500–1574) formuliert zu haben; s. W. L. Newman zu Aristot. Polit. a. O. vol. 3 (1902) 243.