Bemerkungen zu Platon's Menexenos.

Die ziemlich umfangreiche Litteratur über Platon's Menexenos ist in neuerer Zeit durch zwei Monographien von **Franz Roch**[1]) und **Otto Perthes**[2]) vermehrt worden, welche sich mit der Tendenz des Dialogs beschäftigen. Je schwieriger und schwankender sich diese Untersuchung bisher erwiesen hat, desto dankbarer wird man für jede neue Gabe sein, um so aufmerksamer aber auch die hier gebotene Erklärung des Gesprächs und der darin enthaltenen Rede prüfen, welche, wie Perthes (p. 3) sagt, „für die neueren Ausleger ein ungelöstes Rätsel gewesen ist."

Roch spricht sich (p. 14) über die Tendenz des Menexenos folgendermaßen aus: „Wenn alle die Fehler, welche Platon in der Einleitung an anderen so strenge tadelt, in seiner eigenen Rede so häufig und in so auffallender Weise wiederkehren, so bleibt, zusammengehalten mit den Andeutungen der dialogischen Einkleidung nur die Annahme übrig, daß der Menexenos **keineswegs ein Vorbild** für diese Redegattung, sondern vielmehr eine **Nachbildung ähnlicher mangelhafter Reden**, kurzum **eine Satire** auf die Machwerke der zeitgenössischen Redner sein sollte." Aehnlich sagt er p. 30: „Diese Unklarheit wird in einem so angelegten Schriftchen ebenso wenig befremden, wie der Umstand, daß Platon in seiner Rede **bloß eine Nachbildung und nicht auch** (wie im Phaedrus) **ein Muster** dieser Gattung seinen Gegnern gegenübergestellt hat." Dieser gewiß beherzigenswerten Ansicht bleibt der Verfasser jedoch nicht treu. S. 15 sagt er: „Dies thut er hier mit einer Rede, in welcher er die Manier seiner Gegner durch ironische Nachbildung bekämpft, **jedoch nicht ohne den Weg zum Besseren schon anzudeuten.**" Ebenso sagt er S. 30: „Trotzdem die beiden Teile (Rede und dialogische Einleitung) **von Ironie und Polemik ganz durchdrungen** sind, so fehlt es doch auch nicht an **Andeutungen über das Wesen der echten Grabrede.** Wir haben dies schon in der Einleitung erkannt, aber auch **der Rede selbst fehlt dieser Charakter nicht ganz und gar.**" Der Verfasser übersieht, daß er sich damit in einen Widerspruch verwickelt, der bei ihm noch stärker hervortritt, als in der Stallbaumschen Einleitung. Denn es ist schwer einzusehen, wie eine Rede, welche „bloß eine Nachbildung und nicht auch ein Muster" sein soll, zugleich „den Weg zum Besseren und das Wesen der echten Grabrede andeuten" kann. Dies ist um so auffallender, als der

[1]) Die Tendenz des platonischen Menexenos. Progr. des K. K. Staatsgymnasiums in Görz, 1882.

[2]) Die platonische Schrift Menexenus im Lichte der Erziehungslehre Platon's. Programm des Gymnasiums zu Bielefeld, 1886.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Verfasser (p. 17) anerkennt, daß Platon in dem Streben, „nur die rühmlichen Thaten hervorzuheben, alles andere aber zu verschweigen, offenbar **mit absichtlicher Uebertreibung noch weiter geht,** als die anderen Redner." Er beschränkt denn auch „den Weg zum Besseren" am Schluß auf den Epilog (soll heißen den zweiten Teil, die παραίνεσις), „der mit seinem würdigen Tone von den übrigen Teilen auffällig abweicht und **reich ist an ernsten Sentenzen** und ethischen Grundsätzen, **die mit den platonischen Lehren vollständig übereinstimmen.**" In ihm findet er „echt platonische Gedanken," in ihm **„wird der Weg angedeutet, welchen eine echte Grabrede . . . . einschlagen soll."** Demnach würde sich die Sache so stellen, daß Platon im ersten Teile (ἔπαινος) eine ironische Nachbildung, im zweiten ein Muster gibt. Dies ist aber schon deshalb unbegreiflich, weil die rhetorischen Kunstmittel, in deren Verwertung doch im wesentlichen die ironische Nachbildung besteht, im zweiten Teile eben so reichlich angewendet sind, wie im ersten; ja gerade die auffallendsten Beispiele einer bis zur Lächerlichkeit getriebenen Künstelei finden sich im paränetischen Teile: 247 A πρῶτον καὶ ὅσατον καὶ διὰ παντὸς πᾶσαν πάντως προθυμίαν πειρᾶσθε (Paronomasie und sechsmalige Allitteration), 249 C πᾶσαν πάντων παρὰ πάντα — ποιουμένη Paronomasie und fünfmalige Allitteration). Mit solchen Spielereien kann doch Platon unmöglich eine Belehrung über „das Wesen der echten Grabrede" verbinden wollen. Aber auch der Inhalt des zweiten Teils erhebt sich nicht über das Maß dessen, was Leute, wie Gorgias, leisten konnten. Die Toten als redende einzuführen, ist zwar Platon's würdig, aber sowohl ihre Ermunterungs-, wie ihre Trostrede ist keineswegs reich an Gedanken, geschweige an „echt platonischen". Die erstere enthält, wenn man sie genauer analysiert, eigentlich nur Variationen des Gedankens: „Sowohl um der Nachkommen, als auch um der Vorfahren willen muß man selbst durch Tugend Ruhm zu erwerben suchen." Ebenso kommt die Trostrede der Gefallenen nicht über den ziemlich trivialen Satz hinaus: „Man muß das Unglück möglichst leicht ertragen," der in vierfacher Wendung wiederkehrt und sogar in den Trostworten des Redners am Schluß (249 C) noch einmal benutzt wird. Nur an zwei Stellen erhält der Gedanke eine platonische Färbung: 246 E πᾶσα ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία φαίνεται, und 247 E ὅτῳ γὰρ ἀνδρὶ εἰς ἑαυτὸν ἀνήρτηται πάντα τὰ πρὸς εὐδαιμονίαν φέροντα κτλ. Aber auch diese Stellen enthalten nichts specifisch Platonisches und könnten einem begabten und redefertigen Manne, wie Gorgias, wohl gelungen sein.

Ebenso unklar, wie über die Tendenz des Menexenos, spricht sich der Verfasser über das Verhältnis desselben zum perikleischen Epitaphius bei Thucydides aus. Er sagt p. 11: **„Die nahe Beziehung des Menexenos auf diese Rede** ist allgemein anerkannt." Ferner p. 15: „(Platon) weist im Menexenos **auf Perikles gewissermaßen als Muster** hin und **benützt vielfach Gedanken der perikleischen Rede.**" Dann p. 29: „Nach dieser Darstellung würde Platon **auf die alte Einfachheit,** die sich hauptsächlich in **Perikles** verkörpert, hinweisen." Endlich p. 31: „Im Epiloge (soll heißen παραίνεσις) wird der Weg angedeutet, welchen eine echte Grabrede **nach dem Muster des Perikles** einschlagen soll."

Allein eine einigermaßen aufmerksame Vergleichung beider Reden zeigt die völlige Grundlosigkeit dieser Anschauung. Der Menexenos enthält eine geringe Anzahl von Anklängen an die **Worte** des Perikles, welche ich in meiner Abhandlung de ironia Menexeni Platonici[1]) zusammengestellt habe, aber eine gänzliche Verschiedenheit des **Gedankens.** Diese Anklänge, in denen man unschwer die περιλείμματα des angeblich von Aspasia verfaßten Epitaphius (236 B) erkennt, beweisen zwar, daß Platon die thucydideische Grabrede gekannt hat, aber keineswegs, daß er sie als Muster hinstellen will. Dazu sind die

[1]) Diss. Münster i. W., Coppenrath 1881, p. 3 f.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Stellen einerseits zu spärlich, andrerseits enthalten sie den entgegengesetzten oder einen entstellten Gedanken. Man vergleiche nur die beiderseitigen Darstellungen der athenischen Verfassung: Thuc. 2, 37, 1. Menex. 238 C. Thucydides nennt sie eine Demokratie, die jedem Spielraum gewährt, sich durch seine Tüchtigkeit hervorzuthun, Platon aber mit sophistischer Benutzung der thucydideischen Worte eine Aristokratie. Eine ähnliche Entstellung des Gedankens kann man, wenn man andere Stellen des Geschichtswerkes herbeiziehen will, in einer Vergleichung von Thuc. 2, 65, 12 und Menex. 243 D finden. Thucydides sagt: καὶ οὐ πρότερον ἐνέδοσαν ἢ αὐτοὶ ἐν σφίσι κατὰ τὰς ἰδίας διαφορὰς (Stahl: καὶ ταῖς ἰδίαις διαφοραῖς) περιπεσόντες ἐσφάλησαν, Platon übertreibend: τῇ ἐκείνων (sc. τῶν ἐν Μυτιλήνῃ) ἀρετῇ ἐνικήσαμεν οὐ μόνον τὴν τότε ναυμαχίαν, ἀλλὰ καὶ τὸν ἄλλον πόλεμον — τῇ δὲ ἡμετέρᾳ αὐτῶν διαφορᾷ ἐκρατήθημεν, οὐχ ὑπὸ τῶν ἄλλων· ἀήττητοι γὰρ ἔτι καὶ νῦν ὑπό γε ἐκείνων ἐσμέν.

Auch im Proömium variiert Platon keineswegs einen Gedanken des Perikles, wie der Verfasser (p. 15) behauptet; er hebt durchaus nicht „seinerseits ebenfalls hervor, **wie schwer es sei, die Gefallenen würdig zu loben,** wenn man ihre Thaten **bloß durch eine Rede** würdig preisen solle." Davon steht bei Platon kein Wort, aber auch Thucydides sagt dies nicht. Er läßt den Perikles (35,1) sagen: „Viele loben den, der zu dem Brauche diese **Rede** hinzufügte — mir aber würde es genügend erscheinen, daß die Ehre von Männern, die sich durch **die That** tüchtig gezeigt haben, auch einen **thatsächlichen** Ausdruck findet, und (angemessen), daß nicht an **einem** Manne die Verdienste vieler in Gefahr kommen, Glauben zu finden, mag er gut oder schlecht gesprochen haben. — Da es aber den Altvordern so gefiel, so muß auch ich dem Brauche folgend versuchen u. s. w." Ganz anders Platon: „**Thatsächlich** haben diese die gebührenden Ehren — in **Worten** nunmehr auch den Männern die übrige Auszeichnung zu erweisen, das gebietet der Brauch und die Pflicht; denn nach gut vollbrachten **Thaten** wird durch schön gesprochene **Worte** den Vollbringern Andenken und Auszeichnung bei den Hörern zu teil." Die ganze Aehnlichkeit beschränkt sich auf das Antitheton λόγος — ἔργον und auf die Verwendung von νόμος und χρή. Der Gedanke ist völlig verschieden: Perikles tritt bescheiden auf, Platon mit Zuversicht (λόγῳ καλῶς ῥηθέντι).

Ebenso verschieden ist der sonstige Gedankengehalt, der Plan und die Anordnung der beiden Reden. Zwar bieten beide die von einem Epitaphius unzertrennliche Einteilung in ἔπαινος und παραίνεσις, aber während Platon sich für den ersteren die leichtere, erzählende Art gewählt hat, gibt Perikles eine geistvolle Charakteristik des athenischen Staates, der παίδευσις τῆς Ἑλλάδος, nach der Seite des öffentlichen und Privatlebens und stellt den Sinn dar, mit welchem die Bestatteten für einen solchen Staat in den Tod gegangen sind. Der zweite Teil mit seinen Trost- und Ermunterungsworten bot natürliche Berührungspunkte, doch überwiegt auch hier bei weitem das Unterscheidende, namentlich ist die Anordnung ganz verschieden, so daß z. B. das Lob der Bestatteten bei Platon in die zur παραίνεσις gehörige Rede der Gefallenen verflochten wird. In Bezug auf das Proömium sei noch bemerkt, daß Platon eine vollständige, etwas schulmäßige Disposition der Rede gibt; denn die Worte ἐπαινέσεται — παραινέσεται enthalten die beiden Hauptteile; die folgenden παρακελευόμενος und παραμυθούμενος die zweimal wiederkehrenden Unterabteilungen des II. Teils; endlich die Worte: τὴν εὐγένειαν οὖν πρῶτον — δεύτερον δὲ τροφήν τε καὶ παιδείαν — ἐπὶ δὲ τούτοις τὴν τῶν ἔργων πρᾶξιν die drei Unterabteilungen des I. Teils. Derartiges findet sich bei Perikles nicht, der nur 36,1 und 4 den Unterabteilungen eine propositio vorausschickt. Im ganzen zieht sich durch Platon's Rede insofern ein Gegensatz zu der thucydideischen, als er das, was Perikles übergeht oder obenhin berührt: das Lob des Landes (εὐγένεια), die Thaten der Vorfahren, die Fürsorge des Staates, umständlich ausführt und umgekehrt das, was Perikles

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

eingehend behandelt: die Charakteristik Athens im Privatleben (τρόποι), das Lob der Bestatteten, teils übergeht, teils kurz abmacht.

Unklar ist auch, was der Verfasser (p. 29) unter **der alten Einfachheit** versteht, die sich hauptsächlich **in Perikles** verkörpern und auf welche Platon hinweisen soll. Kann man denn die Gedankenfülle und Gedankentiefe des perikleischen Epitaphius einfach nennen? Und wie kann andrerseits Platon durch die verschwenderische Anwendung rhetorischer Kunstmittel Einfachheit predigen? — Ganz unbegreiflich aber ist die Behauptung des Verfassers (p. 17), daß Perikles stets betone, daß Athen **in seinen Kämpfen mit den auswärtigen Feinden nicht für sein eigenes Interesse, sondern immer für das Wohl von ganz Hellas** eingetreten sei. Davon steht in der Grabrede des Perikles auch nicht ein Wort!

Das Angeführte wird genügen um darzuthun, daß man bei dem Verfasser eine Förderung des Verständnisses nicht suchen darf. Immerhin möge es gestattet sein, noch einige Bemerkungen an einzelne seiner Aufstellungen anzuknüpfen.

In seiner Ansicht über das Verhältnis des Menexenos zu dem thucydideischen Epitaphius ist der Verfasser wesentlich bestärkt worden durch die auch von andern ausgesprochene Vermutung, daß unter dem Schüler des Antiphon (236 A), dem Sokrates sich selbst als Schüler der Aspasia gegenüberstellt, Thucydides zu verstehen sei. Dem stehen jedoch zwei Bedenken entgegen. Einerseits kann man nämlich aus der Stelle bei Plut. V. Ant. 7, welcher den Rhetor Caecilius anführt, leicht ersehen, daß die Annahme, Thucydides sei Schüler des Antiphon gewesen, aus dem Lobe geflossen ist, welches ihm der Historiker (8,68) erteilt. Andrerseits läßt sich bei jener Annahme der genannten Stelle des Menexenos ein vernünftiger Sinn nicht abgewinnen. Aspasia wird nämlich nicht nur Lehrerin des Sokrates, sondern auch des Perikles genannt und zwar des thucydideischen, da ja unzweifelhafte Anklänge an den Epitaphius des Thucydides im Menexenos enthalten sind, die ausdrücklich als περιλείμματα der perikleischen Grabrede bezeichnet werden. Es würde demnach den Schülern der Aspasia d. h. Sokrates und Thucydides der Schüler des Antiphon d. h. wieder Thucydides gegenübergestellt. Daher ist jene Vermutung aufzugeben, vielmehr anzunehmen, daß Antiphon, der erste Redeschreiber (λογογράφος) hier als Vertreter der gerichtlichen Redegattung genannt ist im Gegensatz zu der epideiktischen, als deren Vertreterin Aspasia erscheint.

Was aber Aspasia selbst im Menexenos bedeuten soll, läßt sich auch nur aus dem eben angeführten Umstande schließen, daß sie gleichmäßig als die Verfasserin des thucydideischen und des vorliegenden Epitaphius genannt wird. Sie muß einen Rhetor oder eine rhetorische Schule und Manier vertreten, deren Spuren sich sowohl bei Platon, als bei Thucydides auffinden lassen. Dieses Gemeinsame aber kann bei der Verschiedenheit des Inhalts nur in der Form d. h. in den beiden Grabreden gemeinsamen rhetorischen Kunstmitteln gesucht werden. Dies aber sind unzweifelhaft die bekannten σχήματα Γοργίεια, deren Anwendung der große Historiker, einer beliebten Mode folgend, nicht verschmäht hat[1]). Demnach vertritt Aspasia die Schule des Gorgias und die besonders durch ihn entwickelte Redekunst, deren bezaubernde Wirkung Sokrates in dem einleitenden Dialog in geistvoller Weise darstellt, jene ἐμπειρία ἀπεργασίας χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς (Gorg. 462 C), deren Wesen im Dialog Gorgias als κολακεία definiert wird. Ihre Rede, welche der im dialogischen Teile gegebenen Schilderung durchaus entspricht, verfolgt lediglich einen mimisch-ironischen Zweck; sie ist, auch wenn man die näheren Beziehungen zum Dialog Gorgias, welche ich in der angeführten Abhandlung darzuthun versucht habe, nicht

[1]) Einige Nachweise finden sich in der oben angeführten Diss. p. 17 ff.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

gelten lassen will, jedenfalls eine ἐπίδειξις von der Art, wie sie im Gorgias (447 A) vorausgesetzt und dort von Kallikles ebenso uneingeschränkt gelobt wird, wie die platonische von Menexenos. Der Beweis hierfür kann natürlich nur durch eine genaue Untersuchung der Rede, namentlich nach der formellen Seite, geführt werden. Eine solche hat auch der Verfasser unternommen, aber unvollständig und ohne genügende Sachkenntnis ausgeführt. Eine möglichst vollständige Zusammenstellung des rhetorischen Materials hätte er in der angeführten Arbeit finden können. Ebenso wenig hat sich der Verfasser die Disposition der Rede klar gemacht, obwohl das Proömium handgreifliche Anhaltepunkte bietet. Auch die Disposition der Rede des Agathon im Symposion ist (p. 25) nicht völlig erfaßt, obwohl auch dort im Proömium die Hauptteile angegeben sind: 195 A ἐπαινέσαι πρῶτον αὐτὸν οἷός ἐστιν, ἔπειτα τὰς δόσεις.

Neben Aspasia nennt Sokrates den Konnos als seinen Lehrer in der, wie der Verfasser sagt, **mit der Rhetorik eng verbundenen Musik.** Aber wie man sich diese Verbindung denken soll, sagt er nicht. Und doch muß Sokrates eine solche im Auge haben und zwar in einer dem Zwecke des Dialogs entsprechenden Weise. Vielleicht kann uns Isokrates auf das Richtige führen, wenn er (15,46) über λόγοι Ἑλληνικοὶ καὶ πολιτικοὶ καὶ πανηγυρικοί sagt: οὓς ἅπαντες ἂν φήσειαν ὁμοιοτέρους εἶναι τοῖς μετὰ μουσικῆς καὶ ῥυθμῶν πεποιημένοις ἢ τοῖς ἐν δικαστηρίῳ λεγομένοις — ὧν ἅπαντες ἀκούοντες χαίρουσιν οὐδὲν ἧττον ἢ τῶν ἐν τοῖς μέτροις πεποιημένων. Dies führt auf die Anlehnung der ältesten Prosa an die Poesie, deren Metrum und Rhythmus sie durch Parisa, Antitheta, Paromoea zu ersetzen suchte, cf. Aristot. Rhet. III, 1 p. 122: ποιητικὴ πρώτη ἐγένετο λέξις οἷον ἡ Γοργίου. So würde auch jene Verbindung der Rhetorik und Musik auf Gorgias hindeuten, dessen Epitaphius ja das älteste Beispiel attischer Prosa ist[1]). Selbstverständlich bietet der Menexenos für die musikalische Vorbildung des Sokrates in diesem Sinne reichliche Belege. Hierbei sei nicht unerwähnt, daß an einer Stelle der Rede (246 D) sich die Worte so leicht in Verse umsetzen lassen, daß Carl Schmidt[2]) in den Worten οὔτε τινὰ ἀνθρώπων οὔτε θεῶν φίλον εἶναι οὔτ' ἐπὶ γῆς σθ'ὑπὸ γῆς τελευτήσαντι Verse eines elegischen Dichters; wie Solon oder Tyrtaeus, vermutete, die so lauten könnten:

Οὔτε τίν' ἀνθρώπων ἔμμεναι οὔτε θεῶν
Οὔτ' ἐπὶ γῆς οὔτ' αὖτε τελευτήσαντ' ὑπὸ γαίης.

Im Gegensatz zu Roch's Arbeit bietet **Perthes** in der zweiten der oben genannten Abhandlungen einen durchaus originellen Versuch, Rede und Dialog im ernsten Sinne zu erklären. Freilich, wenn man den Titel liest: **„Menexenus im Lichte der Erziehungslehre Plato's“**, welche nach p. 6 von der Erziehung der großen Volksmassen verstanden werden soll; wenn man ferner (p. 6) erfährt, daß **„Platon hier versucht, das höchste Problem der Menschheit zu lösen, welches Familie, Staat und Kirche zu allen Zeiten beschäftigt hat:** die Menschen zur Gerechtigkeit zu führen“; daß (p. 11) Platon „in der Rede dem Volke **ein Schattenbild des Idealstaates** vorführt und daß eine solche Darstellung **mit den höchsten Zielen platonischer Philosophie** zusammenhängt“; daß der Menexenus (p. 23) **„die reife Frucht der gesamten philosophischen Arbeit Plato's ist“**; noch mehr aber, wenn man der eigentümlichen Begründung dieser erstaunlichen Behauptungen folgt, so ist man anfangs geneigt, das Ganze für einen Scherz, eine

---

[1]) Susemihl, Gorgias und die att. Prosa. Neue Jahrb. 115, 793 ff.

[2]) Epistola ad Turicenses Platonis editores philologa. Progr. Bielefeld 1847, p. 16.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

geschickt durchgeführte Mystification zu halten. Allein da der Verfasser (p. 17) sagt: „damit würde dann in dem empfänglichen Hörer dieser Rede eine Sehnsucht und Hoffnung erweckt, deren Erfüllung vier Jahrhunderte später der Apostel Paulus auf dem Areopag in Athen verkündete," und da er am Schluß bemerkt: „Plato steht, wie in vielen anderen seiner Schriften, so insbesondere im Menexenus als ein großartiges Beispiel für das Wort des Apostel Paulus da: Gott hat die Heiden ihre Wege gehen lassen, daß sie den Herrn suchen sollten, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten. Apostelgeschichte 17,27," so dürfen wir nicht an dem Ernste seiner Absicht zweifeln, um so entschiedener aber müssen wir die in seiner Abhandlung gebotene Art der Interpretation ablehnen.

Der Verfasser hat sich zwar bemüht, seine Ansicht durch alle möglichen Citate aus Platon's Schriften zu stützen, aber er hat dabei übersehen, daß er sich in auffallende Widersprüche verwickelt. Die **Zuhörer**, das athenische Volk, sollen (p. 19) „auf der untersten Stufe der philosophischen Anschauung stehen," die Rede, in welcher Sokrates die Fähigkeit zeigt, „philosophische Gedanken aus philosophischen Gründen zu verschweigen" (p. 6), „ist für die ganz unphilosophische Masse des Volkes bestimmt" (p. 17), ihr sollte auch (p. 19) „der Sinn derselben verborgen bleiben." Und doch sollen die Zuhörer wieder alles das in der Rede finden, was in derselben nicht gesagt ist! Was Platon in anderen Schriften ausführt, hier aber aus „pädagogischen Gründen verschweigt," das zu erraten bleibt den „unphilosophischen Zuhörern" überlassen. Denn (p. 14 f.) „die Athener werden hier (in praktischer Anwendung des Rates der Diotima) angeleitet zu dem Anschauen und zu der Liebe zu dem einzelnen Staat, dem athenischen, der in mancher Beziehung schön, **in mancher nicht schön ist.**" Ebenso p. 20: „Sokrates führt das Volk zu der Freude an einem einzelnen schönen Gegenstand (d. h. an dem athenischen Staate), der **in vieler Beziehung nicht schön ist.**" Aber gerade das letztere, was dem Gedanken erst die platonische Färbung gibt, wird ja im Menexenos nicht gesagt; das soll die „unphilosophische Masse" sich hinzudenken. Denn in der Rede selbst werden die Athener und ihr Staat in der übertriebensten Weise gelobt, so daß der letztere in jeder Beziehung schön erscheinen muß. Der Verfasser vermißt ja selbst (p. 15) in der Rede die Ausführung der Worte in der Apologie: „Du Bürger des vortrefflichen Staates Athen schämst dich nicht, deine Sorgfalt auf Geld, auf Ruhm und Ehre zu verwenden, **aber für Einsicht, Wahrheit und deine Seele**, daß sie so gut als möglich werde, **sorgest du nicht?**" Von alle dem steht im Menexenos nichts; dennoch sollen in ihm nach dem Verfasser (p. 15) die Befähigten angeleitet werden, den athenischen Staat mit anderen zu vergleichen und allmählich zur Erkenntnis des platonischen Idealstaates zu gelangen. Denn „für den Einsichtigen, sagt der Verfasser p. 15, konnte es bald klar werden, daß eine Unvollkommenheit vor allen Dingen darin liege, daß in Athen derjenige herrscht, welcher der Beste zu sein scheint, **aber nicht derjenige, welcher der Beste ist.**" Aber das letztere, die eigentliche Pointe, im Menexenos zu finden, würde wohl selbst einem „Einsichtigen" schwer geworden sein. Man sollte vielmehr glauben, daß ein Athener, dem sein Staat in so uneingeschränkter Weise gelobt wird, nur dazu gelangen konnte, in dem athenischen Staat den Idealstaat zu erkennen, aber nicht im platonischen. Aber freilich die „Berufenen" werden durch die Rede, in der Sokrates eine wahre Virtuosität im Verschweigen philosophischer Gedanken entwickelt, zum philosophischen Studium angeregt (p. 23), und wenn sie dann, man weiß nicht recht warum, zum Studium der anderen Schriften Plato's übergehen, dann werden sie (p. 16 f.) im Alcibiades I lesen, daß Perikles kein guter Vormund war, und im Gorgias, daß Athen überhaupt keinen guten Staatsmann gehabt, und in der Republik, daß Wächter der Gesetze und des Staates, die es nicht wirklich sind, sondern nur scheinen, den ganzen Staat von Grund aus

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

verderben, d. h. sie werden alles das finden, was im Menexenos nicht steht, und jedenfalls auch zu der Einsicht kommen, daß der athenische Staat mit dem platonischen Idealstaat nichts gemein hat und daß der Redner, der ja nach dem Verfasser im athenischen Staat ein Schattenbild des Idealstaates zeigen soll, geflunkert hat. Es ist daher sehr unvorsichtig, daß nach p. 23 im Dialog (249 D) das athenische Volk selbst aufgefordert wird, Plato's Schriften zu lesen, und dadurch nach der Ansicht des Verfassers der Gefahr ausgesetzt wird, die Rede zu verstehen, deren Sinn nach p. 19 doch der großen Masse verborgen bleiben sollte.

Ebenso widerspruchsvoll, wie die Zuhörer, erscheint nach den Angaben des Verfassers der **Redner** selbst. Für ihn wird p. 9.10 ein eigentümliches Rezept zusammengestellt, in welchem sich auch folgende Vorschriften finden: „Uebertreibungen bis zur **Unwahrheit** sind nicht ausgeschlossen, **vielmehr gefordert**; über den Staat des Bürgers selbst darf kein Tadel ausgesprochen werden, vielmehr **müssen die Zuhörer in der Meinung bestärkt werden, daß ihr Staat ein sehr guter ist.**" Aber schon p. 13 hat der Verfasser diese Vorschriften vergessen. Er sagt nämlich: „Es ist sehr begreiflich, weshalb Plato über so viele (eigentlich über alle) Punkte des athenischen Lebens rasch hinweggeht, welche Perikles ausführlich preist. — Das Volk hält ohne Zweifel den Staat mit Reichtum, Festspielen u. s. w. für einen sehr guten Staat, aber irrtümlich, und diese Rede hätte das gepriesen, was das Volk für gut hält, was aber in Wahrheit nach Plato's Ansicht das gerade Gegenteil davon ist." Aber der Redner soll ja gerade das preisen, was das Volk für gut hält, er soll sie ja (p. 6) in ihren mangelhaften Anschauungen vom Guten und Schönen, jedenfalls in der Meinung bestärken, daß ihr Staat ein sehr guter ist! Und er kann dies um so unbedenklicher auch gegen seine eigene Ansicht, da nach dem Verfasser Unwahrheit von ihm gefordert wird! Aber „Plato, fährt der Verfasser fort, beschränkt sich in seiner Lobrede auf das, was auch er preisen konnte." Allein auch dies thut er nicht. Er lobt gerade das, was er im Zusammenhange seiner Philosophie nicht loben konnte, nämlich die athenische Verfassung, und er macht dies dadurch noch auffälliger, daß er mit offenbarer Benutzung der thucydideischen Worte dieselbe sophistisch für eine Aristokratie erklärt, die der eine eine Demokratie nenne, der andere anders, wie es ihm beliebe.

Und in dieser unwahren, spielenden Darstellung soll Platon eine Eigenschaft des athenischen Staates gepriesen haben, die er mit dem Idealstaate gemein hat! Obwohl Platon, wie der Verfasser selbst (p. 17) bemerkt, in der Republik 421 D sagt: „Wächter der Gesetze und des Staates, die es nicht sind, sondern nur scheinen, verderben den ganzen Staat von Grund aus," soll er doch (p. 12) im Menexenos mit den Worten: „Wer weise oder gut zu sein **scheint**, hat Gewalt und Amt," auf den Idealstaat hingewiesen haben, denn der Ausdruck ὁ δόξας passe sowohl auf den athenischen, als auf den Idealstaat, da ja auch im Idealstaat der Herrscher **nicht nur gut ist, sondern auch gut scheint.** Der Verfasser scheint nicht zu bemerken, daß dies ein Trugschluß ist. Trotzdem knüpft er gerade an das ὁ δόξας die Vorstellung vom athenischen Staate als dem Schattenbilde des Idealstaates an. Gegen mögliche Einwendungen hat er sich (p. 10) durch den Satz gesichert: „Was für den vollkommenen Philosophen ein Schattenbild im üblen Sinne ist, das kann für den Anfänger ein Schattenbild im guten Sinne sein." — Auch daß der Ausdruck ἡ ἐξ ἴσου γένεσις welcher sich im Menexenos bekanntlich aus der Autochthonie erklärt, auf die **Weibergemeinschaft** des Idealstaates hindeutet (p. 12), dürfte wohl niemandem einleuchten. Ebenso wenig wird jemand zugeben, daß in der sophistischen und unwahren Art, wie der Redner alle Kriege der Athener für die Freiheit anderer, auch ihrer Gegner, geführt sein läßt, ein Hinweis auf den Idealstaat liege. Leider verschweigt der Verfasser hierbei gerade das schönste Bei-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

spiel 246 A οἱ βασιλέα ἐλευθερώσαντες, welches allerdings in einem zu komischen Gegensatz steht zu den Worten 242 D ἡγούμενοι πρὸς μὲν τὸ ὁμόφυλον μέχρι νίκης δεῖν πολεμεῖν, πρὸς δὲ τοὺς βαρβάρους μέχρι διαφθορᾶς.

Aber vielleicht ist die Rede, wie dies der Verfasser auch behauptet, wenigstens dazu bestimmt, **Patriotismus und Liebe zur Gerechtigkeit** zu erregen. Beides müssen wir bestreiten. Durch eine so consequente und hochtrabende Anwendung der ῥητορικὴ κολακική (Gorg. 522 D) kann man wohl Eitelkeit und Selbstüberhebung erzeugen, aber niemals Vaterlandsliebe. Wer dem Philosophen die Absicht zuschreibt, mit einer solchen Rede Patriotismus zu erzeugen, der würdigt ihn zu einem Rhetor gewöhnlichen Schlages herab. Das hat Perikles mit seiner Rede, die sich auf dem Boden realer Verhältnisse bewegt, besser verstanden. Ebenso wenig kann Platon mit einer Rede voll hohler Prahlerei und Schmeichelei beabsichtigt haben, die Athener zur Gerechtigkeit zu führen. Er sagt zwar 246 E πᾶσα ἐπιστήμη χωρίζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία φαίνεται. Aber dieser Satz, an den sich der Verfasser in seiner ganzen Arbeit anklammert, bildet gar nicht, wie er p. 9 verlangt, den eigentlichen Kern der Rede; er erscheint nur beiläufig in der Ermunterungsrede der Toten. Welchen Wert kann er aber im Munde eines Redners haben, der im ἔπαινος in seinen Uebertreibungen und Aufschneidereien sich bis zur bewußten Unwahrheit versteigt? Wie kann ein solcher Redner, dem Unwahrheit zur Pflicht gemacht wird, mit einer schönen Phrase Liebe zur Gerechtigkeit in die Herzen seiner Zuhörer gepflanzt oder gar dem Apostel Paulus, dem Zeugen der Wahrheit, vorgearbeitet haben? Der Satz im Munde eines solchen Redners hat nicht mehr Wert, als wenn Gorgias (457 B) verlangt ἀλλὰ δικαίως καὶ τῇ ῥητορικῇ χρῆσθαι. Auch ist zu beachten, daß der Redner an jener Stelle mit φαίνεται — ἐπιφανέστερον — ἐκφαίνει — φαίνεται spielt und unmittelbar darauf die rhetorische Glanzstelle διὰ παντὸς πᾶσαν πάντως προθυμίαν πειρᾶσθε folgen läßt. Solche Spielereien schließen doch wohl eine ernste Auffassung aus.

Es hängt dies mit der schon oben berührten Frage zusammen, wie man überhaupt den zweiten Teil anzusehen habe. Daß derselbe, wie der Verfasser p. 4 behauptet, „zweifellos ernst gemeint ist," steht keineswegs fest. Er könnte nur dann ernst gemeint sein, wenn auch der erste die wirkliche Ansicht Platons enthielte; dies aber ist unmöglich. Auch das kann der Verfasser (p. 4) nicht geltend machen, daß Platon **„die Rede des Lysias in verbesserter Form wiedergegeben hat."** Dies ist ganz falsch. Selbst die von Schönborn angenommenen, nicht sehr zahlreichen Beziehungen zu dem Epitaphius des Lysias werden von Krüger, Loers und Blaß mit guten Gründen geleugnet; dies, sowie der Umstand, daß die Echtheit des lysianischen Epitaphius von den besten Autoritäten mit schwerwiegenden Gründen angefochten wird, scheint dem Verfasser unbekannt zu sein. Aber warum soll denn Platon selbst in einer mimisch-ironischen Rede nicht in der παραίνεσις, wie es die Natur der Sache verlangt, einen ernsteren Ton anschlagen? Läßt er nicht auch sonst die Sophisten, auch wenn er ihnen nachahmt und sie widerlegt, ganz würdig sprechen? Führt der Verfasser nicht selbst (p. 10) **Worte des Protagoras** an, um dadurch **Platon's Ansicht** vom athenischen Staat zu illustrieren? Um aber den ersten Teil ernst auffassen zu können, bedarf der Verfasser eines künstlichen, aus den platonischen Schriften zusammengesuchten Apparats von Regeln. Er übersieht aber dabei, daß dieselben den von Philosophen geleiteten Idealstaat zur Voraussetzung haben; der Redner im Menexenos aber steht dem athenischen Staat gegenüber. Ferner übertreibt der Verfasser. Wenn dem Arzte oder dem philosophischen Regierer eine Unwahrheit gestattet sein soll, die er wie eine Medizin anwendet um eines höheren Zweckes willen, so heißt das noch

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

lange nicht dem Volksredner Uebertreibung und Unwahrheit zur Pflicht machen. Die schmeichlerische Rede im Menexenos enthält kein ψεῦδος γενναῖον oder λυσιτελές; was der Redner hier dem Volke bietet, ist nicht Medizin, sondern Gift, das süße Gift der κολακεία Welche Anforderungen Platon an den Redner stellt, ist im Gorgias entwickelt; hier heißt es 521 A διαμάχεσθαι Ἀθηναίοις, ὅπως ὡς βέλτιστοι ἔσονται, D οὐ πρὸς χάριν λέγων, ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον, 527 C καὶ πᾶσαν κολακείαν καὶ τὴν περὶ ἑαυτὸν καὶ τὴν περὶ τοὺς ἄλλους καὶ περὶ ὀλίγους καὶ περὶ πολλοὺς φευκτέον. Wie kann derselbe Mann, der dort (526 D) sagt: τὴν ἀλήθειαν σκοπῶν πειράσομαι τῷ ὄντι ὡς ἂν δύνωμαι βέλτιστος ὢν καὶ ζῆν καὶ ἐπειδὰν ἀποθνήσκω ἀποθνήσκειν, hier im Ernst die Unwahrhaftigkeit zum consequent durchgeführten Grundsatz erheben?

Es ist daher überaus schwierig, sich nach den Ausführungen des Verfassers eine Vorstellung davon zu machen, wie sich Platon die Wirkung seiner Rede gedacht haben soll. Wenn er wirklich ein Schattenbild des Idealstaates in der Rede geboten hätte und wenn er wirklich, wie dies der Verfasser (p. 16) nicht unwahrscheinlich findet, die Absicht gehabt hätte, daß sie bei den jährlichen Festen zu Ehren der gefallenen Krieger gesprochen werden sollte, so hätte er doch wünschen müssen, von dem Volke verstanden zu werden, um sein Ideal der Verwirklichung näher zu führen. Doch nein! Dem Volke, welches doch nach dem Verfasser manches finden muß, was in der Rede nicht steht, soll der Sinn derselben verborgen bleiben (p. 19), selbst Menexenos, der Mitunterredner, der nach dem Verfasser der Repräsentant des Volkes ist, hat von dem Geheimnis nicht die leiseste Ahnung (p. 22). Und auch später müssen die Athener trotz aller „Einsichtigen" und „Berufenen" den Sinn der Rede nicht einmal so weit, als es der Verfasser von dem unphilosophischen Volke verlangt, erfaßt haben. Denn hätten die Athener gemerkt, daß Platon sagen wolle, ihr schöner Staat sei in vieler Beziehung nicht schön (p. 20), und bei ihnen herrsche derjenige, welcher der beste zu sein scheint, aber nicht derjenige, welcher der beste ist (p. 15), so würden sie sicher auf eine Wiederholung verzichtet haben. Es ist daher ein sehr zweifelhaftes Lob, wenn der Verfasser (p. 16) es als ein glänzendes Resultat der Bestrebungen Plato's bezeichnet, daß nach Cic. Orator § 151 die Rede bei den jährlichen Festen zu Ehren der gefallenen Krieger wiederholt worden ist.

Uebrigens mißt der Verfasser der Nachricht bei Cicero einen zu großen Wert bei. Ist sie richtig, so beweist sie nur die Wahrheit des οὐ χαλεπὸν Ἀθηναίους ἐν Ἀθηναίοις ἐπαινεῖν. Aber sie unterliegt kritischen Bedenken. Die Worte: quae sic probata est, ut eam quotannis, ut scis, illo die recitari necesse sit (der Verfasser übersetzt p. 5 auffallend: „die Rede hat sich so bewährt, daß sie jahrelang u. s. w.) sind als Einschiebsel erkannt worden von Bake[1]). Ihm folgen Kayser[2]) und O. Jahn[3]). Der letztere bemerkt: „Daß die Athener in späteren Zeiten, wo feierliche Leichenbegängnisse der Art natürlich nicht mehr stattfanden, die Rede des Plato öffentlich hätten vortragen lassen, ist sonst nicht bekannt. Ebenso wenig wissen wir von einem berühmten (illo) Festtag, an welchem diese Rede hätte vorgetragen werden können. Wahrscheinlich ist hier ein späterer Zusatz zu erkennen, der durch das Ansehen, in welchem später der Epitaphios des Plato bei den Rhetoren stand, veranlaßt worden ist."

Ebenso unglücklich, wie in der Erklärung der Rede, ist der Verfasser in der Ausdeutung des einrahmenden Gesprächs. Wenn z. B. Sokrates 236 B sagt, er habe beinahe Schläge von der Aspasia

---

[1]) De emendando Ciceronis oratore ad M. Brutum. Leyden, 1856.

[2]) Cic. Opp. edd. Baiter Kayser. Tauchnitz, 1860.

[3]) Cic. Orator erklärt. Berlin, 1859.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

bekommen, weil er vergeßlich war, so deutet er nach Perthes (p. 21) auf das **Pflichtgefühl des echten Philosophen** hin, mit dem er sich des Volkes annimmt und zu ihm herabsteigt! Aber als Pädagog (und als solcher tritt er ja nach dem Verfasser in dem Dialog auf) mußte Sokrates doch wissen, daß Schläge auf einen Mangel an Pflichtgefühl hindeuten.

Wenn ferner Sokrates 234 A den Menexenos anredet: „Du glaubst am Ziel der Bildung und der Philosophie zu sein und gehst nun, so jung, darauf aus, uns Aeltere zu regieren," und wenn dann Menexenos, der „Repräsentant des Volkes," antwortet: „Wenn du, mein Sokrates, erlaubst und rätst, an der Regierung teilzunehmen, so werde ich mich darum bemühen, im entgegengesetzten Falle nicht," so wird nach dem Verfasser (p. 21) „das Volk (also auch Menexenos) hier als in sich sehr **widerspruchsvoll** geschildert, indem es, wie in einem demokratischen Staat oft der Fall ist, von **ungezügelter Herrschsucht zu blinder Hingabe** an irgend einen Führer, **der ihm grade in den Weg kommt,** hin und her schwankt." Der arme Menexenos! Von so vielen Interpreten, darunter auch von dem Verfasser (p. 5), wegen seiner „beispiellosen Unterwürfigkeit" getadelt, soll er nun auch noch widerspruchsvoll und von ungezügelter Herrschsucht erfüllt sein! Dieser farblose Charakter voll demütiger Ergebenheit, der alles schön findet, was Sokrates sagt, soll der Repräsentant des begabten und wißbegierigen athenischen Volkes sein! Und wie kann Sokrates, der doch offenbar der hochverehrte Lehrer des Menexenos ist, einen „Führer darstellen, der ihm grade in den Weg kommt?" Uebrigens irrt der Verfasser auch in der Annahme (p. 5), daß „Menexenos sich in einer bei Plato sonst beispiellosen Weise der Autorität des Sokrates unterwirft." Wenigstens hat Becker[1]) nachgewiesen, daß er sich im Lysis, obwohl er dort ἐριστικός und δεινός genannt wird, gerade so benimmt, wie in unserem Dialog.

Wenn Sokrates weiter (236 D) bemerkt, dem Menexenos zu Liebe wolle er selbst ohne Obergewand (ἀποδύντα) tanzen, so soll er damit nach dem Verfasser (p. 20) Folgendes sagen: „Tanzen schickt sich nicht für einen alten Mann — sich in Lobeserhebungen des athenischen Staates mit rhetorischen Schmuckmitteln zu ergehen, paßt sich (!) auch nicht mehr recht für einen alten Philosophen — aber Sokrates wäre dazu bereit, **wenn Menexenus ihn dazu aufforderte.** So ist auch der alte Philosoph bereit, eine solche Rede zu halten, **wenn es ihm geheißen wird von der geistigen Not des Volkes, welches noch in der dunklen Höhle ist,** ein Motiv, welches aber unausgesprochen bleiben mußte." Eine Erklärung, die zu solchen Eintragungen ihre Zuflucht nehmen muß, kann nicht die richtige sein. Gerade diese Stelle hätte den Verfasser auf den Gedanken bringen können, daß die Rede nicht ernst aufzufassen ist; denn Sokrates sagt doch eben nur dies, daß eine solche Rede zu halten für ihn ebenso unpassend sei, wie ohne Obergewand zu tanzen.

Ebenso kühn werden die Worte des Sokrates 249 E interpretiert. Wenn derselbe sagt: „**Verrate mich nicht,** damit ich dir wieder viele schöne Staatsreden von ihr (d. h. der Aspasia) vortragen kann," so soll dies (p. 22) bedeuten: „**Verrate nicht den eigentlichen Sinn dieser Rede,** daß dieselbe nur für die ganz rohe, der Wahrheitsliebe ferner stehende Masse bestimmt ist, damit du d. h. du athenisches Volk, nicht alle Lust verlierst, mir weiter zuzuhören und ich dir noch andre Reden mitteilen kann." Es ist schlimm, daß auch hier die Pointe durch kein Wort im Texte angedeutet ist. Ebenso bedenklich ist es, daß Menexenos, der **„von diesem Geheimnis nicht die leiseste Ahnung hat,"** aufgefordert wird, es nicht zu verraten. So kann man doch nur zu jemandem sprechen, der den Sinn und das Geheimnis

[1]) Zur Erklärung von Platon's Lysis. Philol. 41, 284 ff. 1882.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

kennt. Auch ist es auffallend, daß in demselben Satze der Angeredete einmal Menexenos und dann das athenische Volk sein soll. Eigentlich müßte, da nach der Erklärung des Verfassers Menexenos das Volk vertritt, hier auch das Volk selbst in seinem Repräsentanten aufgefordert werden, den Sinn der Rede nicht zu verraten, den es nach p. 19 selber nicht versteht; dann ergäbe sich unter Anwendung der obigen Paraphrase consequenter Weise folgender Satz: die rohe Masse (= Menexenos) soll nicht verraten, daß die Rede für die rohe Masse bestimmt ist, obwohl sie dies selbst nicht weiß.

Was endlich Aspasia, welcher Sokrates diese Rede verdankt, zu bedeuten hat, macht uns der Verfasser durch folgende Erläuterung klar. Menexenos sagt am Schluß der Rede 249 D: μακαρίαν γε λέγω τὴν Ασπασίαν, εἰ γυνὴ οὖσα τοιούτους λόγους οἷά τ' ἐστὶ συντιθέναι. Sokrates antwortet: ἀλλ εἰ μὴ πιστεύεις, ἀκολούθει μετ' ἐμοῦ καὶ ἀκούσει αὐτῆς λεγούσης. Dazu bemerkt der Verfasser p. 23: „Der tiefere Sinn der Worte: **Folge mir und du wirst sie selbst, nämlich die Aspasia, vortragen hören,** ist nicht schwer zu erraten: Menexenus d. h. **das athenische Volk wird aufgefordert,** sich der Leitung Plato's zu überlassen, zunächst also **seine Schriften zu lesen,** dann wird es allmählich selbst entsprechend der Rede der Diotime (a) befähigt werden, **die Philosophie selber reden zu hören und zu verstehen.**" Mehr läßt sich gewiß im Aus- und Unterlegen nicht leisten. Aspasia die Philosophie selber! Aber derselben Aspasia wird doch im Dialog von Sokrates auch die **perikleische** Grabrede zugeschrieben, und in Bezug auf diese sagt der Verfasser p. 13: „Hätte Plato in dieser Rede Reichtum, Festspiele, Ungebundenheit des einzelnen wie **Perikles** gerühmt, dann würde er jenem Redner gleichen, der selbst ein Pferd so wenig kennt, wie seine Zuhörer, aber weiß, daß letztere glauben, ein Pferd sei ein Tier mit den längsten Ohren, und nun den Esel Pferd nennt und auf denselben eine Lobrede hält." Also das thut die Philosophie selber! Wie löst uns der Verfasser diesen Widerspruch?

Wir können nach dem Gesagten unser Urteil über den Perthesschen Erklärungsversuch nur dahin zusammenfassen, daß derselbe trotz allem Fleiß und aller exegetischen Gewandtheit vollständig mißlungen ist. Seine Aufstellungen bilden ein Phantasiegemälde, welchem der Menexenos auch nicht in einem einzigen Zuge entspricht. Möge es der letzte Versuch sein, den Dialog im ernsten Sinne zu erklären.

Nur in einem Punkte können wir mit dem Verfasser übereinstimmen, nämlich darin, daß die Rede **einheitlich** aufzufassen ist, aber freilich nicht im ernsten, sondern im ironischen Sinne, eine Ansicht, deren Begründung in der S. 2 angeführten Arbeit versucht worden ist. Nur dann läßt sich „die Fähigkeit des Sokrates philosophische Gedanken zu verschweigen" verstehen, nur dann kann man den Dialog aus sich selbst erklären und ohne gewaltsame Interpretation einen Zusammenhang zwischen der Rede und dem einrahmenden Gespräch herstellen. —

Theodor Berndt.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf