

## Die Mysterien von Eleusis in rhetorisch geprägten Texten des 2./3. Jahrhunderts nach Christus

CHRISTOPH RIEDWEG

Klemens von Alexandrien gilt—nicht zu Unrecht—als ein Kronzeuge für unsere noch immer eher bescheidene Kenntnis der antiken Mysterienkulte. Er hat sich in seinem Προτρεπτικὸς πρὸς Ἑλληνας diese Rolle selber zugewiesen, erhebt er doch im zweiten Kapitel dieser Schrift, welche auf die folgenden Generationen starken Eindruck gemacht hat,<sup>1</sup> den Anspruch, den Schwindel der heidnischen ὄργια endlich einmal schonungslos aufzudecken.<sup>2</sup> Wie es um diesen Anspruch steht, ist eine viel diskutierte Frage. Ich habe an anderer Stelle zu zeigen versucht, dass Klemens im Kernstück seines Abschnittes über die Mysterien ein nichtchristliches, enzyklopädisch konzipiertes Handbuch exzerpiert und polemisch bearbeitet hat.<sup>3</sup> Hier soll auf einen Punkt näher eingegangen werden, der dort nur kurz skizziert werden konnte, von der früheren Forschung indessen fast völlig unbeachtet gelassen worden ist.

Analysiert man nämlich den von Klemens sicher frei komponierten, auf das sehr informative Exzerpt folgenden Schlussteil genauer, so fällt zum einen die grossartige rhetorische Gestaltung auf:

22. 6–7 ὡ τῆς ἐμφανοῦς ἀναισχυντίας.

πάλαι μὲν ἀνθρώποις σωφρονουσιν ἐπικάλυμμα ἡδονῆς νύξ  
 νυνὶ δὲ τοῖς μουσμένοις πείρα τῆς ἀκρασίας νύξ ἐστὶ  
 καὶ τὸ πῦρ ἐλέγχει τὰ πάθη δαδουχούμενον.

<sup>1</sup> Eusebius zitiert Protr. 11–23. 1 in PE II 2. 64 wörtlich; sicher von Klemens abhängig sind auch Amobius (*Adversus nationes* V) und Firmicus Maternus (*De err. prof. rel.* X, XI u.ö.), cf. unten Anm. 25.

<sup>2</sup> Protr. 12. 1; 14. 1 (Ἦδη δέ, καὶ γὰρ καιρὸς, αὐτὰ ὑμῶν τὰ ὄργια ἐξελέγξω ἀπάτης καὶ τερατείας ἔμπλεα) etc.

<sup>3</sup> *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 26). (Berlin-New York 1987) 117 ff. — im folgenden mit "Verf., *Mysterienterminologie*" zitiert.

(7) ἀπόσβesson, ὃ ἱεροφάντα, τὸ πῦρ·  
αἰδέσθητι, δαδοῦχε, τὰς λαμπάδας·  
ἐλέγχει σου τὸν Ἰακχον τὸ φῶς·

ἐπίτρεπον ἀποκρύψαι τῇ νυκτὶ τὰ μυστήρια·  
σκότει τετιμήσθω τὰ ὄργια·  
τὸ πῦρ οὐχ ὑποκρίνεται, ἐλέγχειν καὶ κολάζειν κελεύεται.

Ich habe den auf den entrüsteten Ausruf folgenden kunstvollen triadischen Bau durch die Darstellung bereits verdeutlicht: Klemens gliedert diesen Schlussabschnitt, wo er die nächtlichen Mysterien ein letztes Mal durch den Vorwurf unzüchtiger Handlungen zu diskreditieren sucht,<sup>4</sup> in drei Teile, von denen jeder dieselbe wiederum triadische Binnenstruktur aufweist.

Teil I: Die ersten beiden Perioden sind streng parallel gebaut. Dem "Früher war" steht pointiert das traurige "Jetzt ist" der Mysterienweihen gegenüber, den anständigen Menschen die verruchten Initianden, der Nacht als legitimer Hülle für den ehelichen Umgang<sup>5</sup> die unzüchtige Mysteriennacht, über die man gar noch spricht (σιωπωμένη—λαλουμένη als Homoioteleuta). Als Abgesang folgt die kürzere und anders strukturierte Phrase καὶ τὸ πῦρ ἐλέγχει τὰ πάθη δαδουχούμενον, die mit den vorausgehenden beiden Sätzen immerhin ein passives Präsenspartizip als letztes Glied gemeinsam hat. Als Bauprinzip ergibt sich: a-a'-b.

Teil II zeigt dieselbe Gliederung: Die ersten beiden, nun eher staccatoartigen<sup>6</sup> Kola sind wiederum weitestgehend parallel gebaut: Imperativ-Vokativ-Objekt (also: a-a'), während das indikativische ἐλέγχει σου τὸν Ἰακχον τὸ φῶς als "b" diese Formeinheit abschließt. In der Klammerfunktion sind mit den Präsenspartizipien von Teil I die hier ebenfalls am Schluss stehenden Begriffe Feuer-Fackeln-Licht zu vergleichen.

Teil III ist—als Coda—etwas freier gebaut, wobei freilich die analoge Dreigliedrigkeit klar erkennbar bleibt. Die beiden a-Teile haben folgende Gemeinsamkeiten: Imperativ (ἐπίτρεπον ἀποκρύψαι-τετιμήσθω), τῇ νυκτὶ-σκότει, τὰ μυστήρια-τὰ ὄργια. Der abschliessende b-Teil ist zweiteilig; die Verbreiterung hat gewiss Klauselcharakter.

Die stets im Indikativ Präsens stehenden b-Teile erhalten im übrigen durch die Iteration von ἐλέγχειν besonderes Gewicht. Beachtlich ist ferner die die drei Teile übergreifende Abfolge von Begriffen für Nacht-Dunkelheit (N) und für Feuer-Fackeln-Licht (F): N-N-F / F-F-F / N-N-F. Vier

<sup>4</sup> Dieselbe Polemik zeigt sich bereits in 13. 4 (τὰ περὶ τὴν Ἀφροδίτην μαχλῶντα ὄργια); 14. 1-2; 16. 1; 19. 4; 20. 1; 21. 1-2. Unmittelbarer Anlass ist an unserer Stelle die vorausgehende Aufzählung verschiedener Symbola, welche sich nach Klemens in den "cistae mysticae" befinden und als deren letztes er bewusst ein Genitalsymbol nennt (κτεῖς γυναικείος).

<sup>5</sup> Vgl. zum Gedanken Clem. Al. Paed. II 96. 2 (τὰ μυστικά τῆς φύσεως ὄργια sollen nicht am Tag vollzogen werden).

<sup>6</sup> Diese kurzen, abgehackten Sätze bewirken eine Temposteigerung—in der Musik würde man von einer "Stretta" sprechen.

Erwähnungen der Mysteriennacht stehen fünf des Feuers gegenüber, wobei das erweiterte letzte Glied auch unter diesem Aspekt Klauselcharakter hat.

Soviel zur Form dieses Passus, eines eindrücklichen Beispiels der für das 2. Jh. n.Chr. charakteristischen "Konzert rhetorik."

Inhaltlich ist der Bezug auf die *eleusinischen* Mysterien mit der Anrede der Kultpriester unzweifelhaft gegeben. Der bei der Mysterienschau die heiligen Gegenstände zeigende *ἱερο-φάντης* und der Fackelträger (*δαδοῦχος*): diese beiden Priesterfunktionen wurden in Eleusis von den Familien der Eumolpiden und Keryken bekleidet.<sup>7</sup> Als weitere Sachinformationen sind dem Textabschnitt zu entnehmen: die Nacht (Mysterien waren ja allgemein Nachtfeiern),<sup>8</sup> das Mysterienfeuer—wobei am Ende eine Umdeutung auf das *Feuergericht* erfolgt,<sup>9</sup> Fackeln bzw. Fackellicht.<sup>10</sup> Iakchos—an sich die Personifikation des Iakchos-Kultrufes bei der grossen Prozession, welche am Tag vor der Mysteriennacht von Athen nach Eleusis führte<sup>11</sup>—steht hier wohl einfach metonym für die "schändlichen" Mysterien überhaupt.<sup>12</sup> Mehr lässt sich aus diesem Passus nicht gewinnen. Vor allem aber wäre es verfehlt, mit Foucart aufgrund der Polemik eine Anspielung auf eine "Hiérogamie de Zeus et de Déméter" in Eleusis zu vermuten.<sup>13</sup> Das hiesse, die Intention des Klemens und seine ganz auf den Effekt bedachte fulminante Rhetorik<sup>14</sup> völlig missverstehen. Quellenwert für unsere Kenntnis der antiken Mysterien hat Klemens lediglich in jenem Abschnitt, wo er, wie erwähnt, ein heidnisches Sachbuch in polemisch bearbeiteter Form wiedergibt (§§ 13–21). In welcher

<sup>7</sup> Vgl. Aristid. XXII 4 Keil; Clem. Al. Protr. 20. 2; Schol. Aischin. III 18; Paus. I 38. 3; Plut. Alc. 22. 4 etc.; cf. K. Clinton, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries* (Philadelphia 1974) 10 ff.; G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra* (Roma 1986) 45.; W. Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge, Mass.-London 1987) 37.

<sup>8</sup> Vgl. Verf., *Mysterienterminologie* 47 Anm. 81.

<sup>9</sup> Klemens schliesst damit den Bogen zum Beginn seiner Schlussabrechnung mit den Mysterien (§ 22. 1–2), wo auf das heraklitische Feuergericht (VS 22 B 66 = Marcov. 82) angespielt wird. Ähnlich doppeldeutig sind in § 22. 7 auch "Nacht" and "Finsternis"—die Dunkelheit steht als Symbol für Unwissenheit und heidnische Verirrung, cf. z.B. Philo Quod Deus sit imm. 46, Clem. Al. Protr. 2. 2–3, 114. 1 etc.

<sup>10</sup> Zu den kultischen Entsprechungen dieser Angaben vgl. Verf., *Mysterienterminologie* 47 ff.

<sup>11</sup> Vgl. P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis* (Paris 1914) 110–13; L. Deubner, *Attische Feste* (Berlin 1932) 73; M. P. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion I* (München 1967<sup>3</sup>) 664; W. Burkert, *Homo necans* (Berlin-New York 1972) 307 f.; F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (Berlin-New York 1974) 54 f.

<sup>12</sup> *Ἰακχος* findet sich bei Klemens nur noch in den orphischen Versen Protr. 22. 1 (dazu M. Marcovich, *Demeter, Baubo, Iacchus, and a Redactor. VChr.* 40, 1986, 294–301) und in Protr. 62. 3 (Nennung der auch aus Paus. I 2. 4 bekannten Praxitelesstatuen der drei Gottheiten Demeter, Kore und Iakchos in Athen).

<sup>13</sup> Foucart (oben Anm. 11) 480. Einen sicher im Ritual verankerten Mythos von der Vergewaltigung der Demeter durch Zeus bezeugt Klemens bzw. seine Vorlage dagegen für kleinasiatische Demetermysterien (Protr. 15 f.).

<sup>14</sup> Vgl. auch G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton 1961) 305.

Bildungstradition dagegen seine eigene Kenntnis der eleusinischen Mysterien steht, soll nun im folgenden aufgezeigt werden.

Als erstes sei ein leider nur recht fragmentarisch erhaltener Papyrus aus hadrianischer Zeit genannt, der formal und inhaltlich überraschende Parallelen zu Klemens Protr. 22. 6–7 aufweist (Pap. della R. Università di Milano, 1937, Nr. 20, Col. I p. 176 f.). Es handelt sich offensichtlich um ein Streitgespräch zwischen Herakles, der zu den eleusinischen Weihen nicht zugelassen wird, und dem Daduchen. Dass Herakles, "das mythische Urbild der eleusinischen Mysterien,"<sup>15</sup> sich in Eleusis einweihen liess, ist seit Pindar bezeugt.<sup>16</sup> In Abweichung von der gängigen Tradition, wonach diese Einweihung vor Herakles' Gang in die Unterwelt stattfand,<sup>17</sup> lässt unser anonyme Autor dieses Streitgespräch nach der Rückkehr aus der Unterwelt stattfinden,<sup>18</sup> setzt doch Herakles den eleusinischen Weihen, die ihm vom Daduchen verweigert werden, jene weit wahreren entgegen, die—soviel lässt sich den folgenden Worten entnehmen—darin bestanden, dass er die Kore direkt gesehen habe:<sup>19</sup>

Z. 18 λόγοι Ἡρακλέους μὴ ἐωμέ-  
 νου τελειῖσθαι τὰ Ἐλευσίαια.  
 πάλαι μεμ(ύ)ημαι. ἀπόκλει-  
 σον τὴν Ἐλευσίαια καὶ τὸ πῦρ  
 τὸ ἱερόν,] δᾶδούχε, καὶ φθό-  
 νει νυκτὸς ἱεράς· μυστήρια  
 πολλῶ ἀληθέστερα μεμύημαι . . . .  
 Z. 31 ] τὴν Κόρην εἶδον . . .

Die Parallelen zur erörterten Klemensstelle sind, wie gesagt, nicht zu übersehen: Hier wie dort handelt es sich um eine polemische Auseinandersetzung mit *Apostrophe des Kultpriesters*, der dabei aufgefordert wird, das heilige Feuer zu verschliessen (bei Klemens: zu löschen). Als weitere Sachinformation hören wir ferner wiederum von der *Mysteriennacht*.

"Non direi esclusa una esercitazione retorica": so A. Vogliano, der Herausgeber dieses ägyptischen Papyrus (p. 180). Wir können es noch präziser fassen: Der anonyme Autor und Klemens von Alexandrien fassen

<sup>15</sup> Burkert, *Homo necans* (oben Anm. 11) 284.

<sup>16</sup> Burkert, *ibid.* 294 Anm. 11.

<sup>17</sup> Apollodor II 5. 12; Diodor IV 25. 1; E. Herc. 613; cf. Aristid. Panathen. 374; Plut. Theseus 30. 5; N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter* (Oxford 1974) 211 f.; F. Brommer, *Herakles II. Die unkanonischen Taten des Helden* (Darmstadt 1984) 18 f.

<sup>18</sup> Sollte diese Weihe Herakles vom Mord an seinen Kindern entschuldigen, wie K. Kerényi (*Die Mysterien von Eleusis* [Zürich 1962] 90) vermutete? Auch in der geläufigen Fassung des Mythos wird dem Helden die Weihe zunächst verweigert, ἐπεὶ περ οὐκ ἦν ἠγνωσμένος τὸν Κενταύρων φόνον (Apollodor II 5. 12). Zur Reinigung davon sollen speziell die Kleinen Mysterien von Agrai eingerichtet worden sein, vgl. Burkert (oben Anm. 11) 293 Anm. 4; Richardson (oben Anm. 17) 212 f.; Sfameni (oben Anm. 7) 61 f.

<sup>19</sup> Nicht nur in der rituellen Erscheinung, wie sie für die eleusinischen Mysterien anzunehmen ist—vgl. Verf., *Mysterienterminologie* 60 ff.

offensichtlich auf derselben rhetorischen Bildungstradition, wenn beide mit den gleichen Materialien eine "controversia" über die eleusinischen Mysterien gestalten.

Dass die Mysterien von Eleusis zu dieser Zeit ein beliebtes Thema für rhetorische Übungen aller Art waren, zeigen verschiedene weitere Texte aus dem 2./3. Jh. n.Chr. Herausragend ist in diesem Zusammenhang ein echtes Schulbeispiel: Beim Rhetor Hermogenes von Tarsos ist uns ein fiktiver Fall überliefert, bei dem es um die heikle Frage geht, ob ein Eingeweihter die strenge Schweigepflicht verletzt und somit zu Recht der Mysterienprofanation angeklagt wird, wenn er einem Nichteingeweihten, der in einer Traumvision die Mysterien geschaut hat, bestätigt, dass dies tatsächlich die eleusinischen Mysterien seien (Περὶ τῶν στάσεων IV 37, p. 64. 17 ff. Rabe):

... οἷον ἀμύητος ὄναρ ἰδὼν τὰ μυστήρια ἤρετό τινα, εἰπὼν  
 ἂ εἶδεν, εἰ οὕτως ἔχοι· συγκατέθετο ὁ ἐρωτηθεὶς καὶ ὡς ἐξειπὼν  
 ὑπάγεται.

Dass sich ein solches Fallbeispiel ausserordentlich gut für eine deklamatorische Gerichtsrede zu Schulzwecken verwenden liess, zeigt die weitere Ausgestaltung dieses ζήτημα durch Sopatros im 4. Jh. n.Chr. Besondere Erwähnung verdient dabei zum Vergleich mit dem oben erwähnten Papyrus Sopatros' weitere argumentative Überlegung, ob denn dieser nicht eingeweihte Mensch nicht eine viel bessere Weihe erfahren habe, da er doch im Traum nicht nur durch einen Hierophanten, sondern durch die Götter persönlich eingeweiht worden sei (Rhet. Gr. Walz VIII, p. 122. 23 μνηθῆναι παρὰ τῶν θεῶν ἐντελέστερον ἢ ὁ ἱεροφάντης τελέσειε).<sup>20</sup> Die Parallele zu Herakles' Argumentation liegt auf der Hand: Die Einweihung durch die Götter direkt (ob in Traum oder Unterwelt) wird gegen die Einweihung durch die eleusinischen Priester ausgespielt.

Auf dem Hintergrund dieser rhetorischen Bildungstradition gewinnt auch die Schlusspartie von Aristoteles' berühmter Klagerede über die Verbrennung und Verwüstung des eleusinischen Heiligtums beim Einfall eines dakischen Volksstammes im Jahre 170 n.Chr.<sup>21</sup> neues Relief. Aus gegebenem Anlass konnte Aristoteles in dieser enkomologischen Klagerede auf u.a. aus dem Rhetorikunterricht vertrautes Material zurückgreifen. Die Fackeln begegnen uns hier ebenso wieder wie die Mysteriennacht und das Mysterienfeuer (§ 11):

ὦ δῶδες, ὑφ' οἴων ἀνδρῶν ἀπέσβητε, ὦ δεινὴ καὶ ἀφεγγῆς  
 ἡμέρα, ἣ τὰς φωσφόρους νύκτας ἐξεῖλες, ὦ πῦρ, οἷον ὠφθῆς  
 ἀνθ' οἴου.

<sup>20</sup> Vgl. p. 123. 12 f. βελτίων ἢ παρὰ τῶν θεῶν τελετῇ, 124. 3 ff.

<sup>21</sup> Die Katastrophe ist auch archäologisch nachweisbar, vgl. Mylonas (oben Anm. 14) 160 f.

Auch von Mysterienprofanation ist natürlich die Rede: Die Kostoboken haben mit ihrer Brandschatzung die Mysterien "ausgetanzt,"<sup>22</sup> τὰ ἄφωνα φήναντες (§ 13).

Echte Mysteriengeheimnisse werden in allen diesen rhetorischen Darstellungen der eleusinischen Mysterien<sup>23</sup> nicht berührt, bei Aristeides so wenig wie bei Klemens—auch wenn dieser christliche Autor, der offensichtlich keine eigene Anschauung von den Eleusinien hatte,<sup>24</sup> dies mit seiner Polemik zu suggerieren versucht.<sup>25</sup>

Natürlich braucht dieses Wissen, da es nicht über das spätestens seit dem 5. Jh. v.Chr. allgemein über Eleusis Bekannte hinausgeht, nicht immer ausschliesslich auf die rhetorische Bildungstradition zurückzugehen. Dass indessen die eleusinischen Mysterien in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten ein auf allen Stufen der Rhetorik—von den προγυμνάσματα bis zu den μελέται—beliebtes Übungsbeispiel waren,<sup>26</sup> scheinen mir die angeführten Beispiele hinlänglich zu dokumentieren.<sup>27</sup> Man geht wohl nicht

<sup>22</sup> Zu ἐξορχεῖσθαι siehe Verf., *Mysterienterminologie* 58.

<sup>23</sup> Philostrate der Erste soll nach Suda s.v. vier "eleusinische" Reden verfasst haben.

<sup>24</sup> Vgl. Verf., *Mysterienterminologie* 120 f.

<sup>25</sup> Dasselbe gilt für Gregor von Nazianz Or. 5. 30 f., der im übrigen (trotz Verf., *Mysterienterminologie* 48 Anm. 91) doch wohl direkt von Klemens abhängt—man vergleiche die folgenden weiteren Parallelen: Greg. Na. Or. 4. 108 . . . μυστήριον . . . αἰσχρὸν . . . καὶ νυκτὸς ὄντως ἄξιον—Clem. Al. Protr. 22. 1 ἄξια μὲν οὖν νυκτὸς τὰ τελέσματα κτλ., Greg. Na. Or. 39. 4 οὐδὲ Κόρη τις ἡμῖν ἀρπάζεται (cf. Clem. Al. Protr. 12. 2; 17. 1), καὶ Δημήτηρ πλανᾶται (cf. Clem. Al. Protr. 20. 1), καὶ Κελεοῦς τινὰς ἐπεισάγει καὶ Τριπτολέμους καὶ δράκοντας, καὶ τὰ μὲν ποιεῖ, τὰ δὲ πάσχει (Anspielung auf Clem. Al. Protr. 15. 17). αἰσχύνομαι γὰρ ἡμέρα δοῦναι τὴν νυκτὸς τελετὴν (vgl. zur Formulierung Clem. Al. Protr. 13. 4 . . . Κινύρας . . . τὰ περὶ τὴν Ἀφροδίτην μαχλῶντα ὄργια ἐκ νυκτὸς ἡμέρα παραδοῦναι τολμήσας) . . . (C) . . . οὐδὲ Ἀφροδίτης πορνικὰ μυστήρια, τῆς αἰσχρῶς, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, καὶ γεννωμένης καὶ τιμωμένης. Von diesen Aphroditemysterien (vgl. dazu W. H. Engel, *Kypros. Eine Monographie Bd. II* [Berlin 1841] 136 ff.; M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen* [Stuttgart 1906] 364 f.) berichtet einzig Clem. Al. Protr. 13. 4 und 14. 2; von ihm abhängig sind Arnob. Adv. nat. IV 24 and V 19 sowie Firm. Mat. De err. prof. rel. X 1.

<sup>26</sup> Wie ich meine, gehört auch Epiktet, der ja mit dem Rhetorikbetrieb seiner Zeit durchaus in Berührung gekommen ist (vgl. Diatribe III 23; III 9), in diesen Zusammenhang, wenn er in III 21. 13 Menschen, die sich leichtfertig als Lehrer der Philosophie ausgeben, mit Mysterienfrevlern vergleicht: Τί ἄλλο ποιεῖς, ἄνθρωπε, ἢ τὰ μυστήρια ἐξορχῆ καὶ λέγεις· οἰκνῆμά ἐστι καὶ ἐν Ἐλευσίνι, ἰδοὺ καὶ ἐνθάδε. ἐκεῖ ἱεροφάντης· καὶ ἐγὼ ποιήσω ἱεροφάντην. ἐκεῖ κήρυξ· καγὼ κήρυκα καταστήσω. ἐκεῖ δαδούχος· καγὼ δαδούχον. ἐκεῖ δῆδες· καὶ ἐνθάδε. αἱ φωναὶ αἱ αὐταί· τὰ γινόμενα τί διαφέρει ταῦτα ἐκείνων;

<sup>27</sup> Ausgerechnet über die der Geheimhaltung unterstellten "unsagbaren" Mysterien Reden zu halten, muss ja besonders reizvoll gewesen sein; vgl. etwa auch die detaillierten Ausführungen Sopatros' über die eleusinische Schweigepflicht (Rhet. Gr. W. VIII p. 118. 12 ff.).

fehl, wenn man die Vorliebe für dieses Thema im Zusammenhang mit dem für die zweite Sophistik charakteristischen "Attizismus der Motive" sieht.<sup>28</sup>

*Universität Zürich, Schweiz*

<sup>28</sup> A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur* (Bem-München 1971<sup>3</sup>) 935; vgl. zu Lukian J. Delz (*Lukians Kenntnis der athenischen Antiquitäten*, [Freiburg i.d. Schw. 1950]), der von einem "sachlichen Attizismus" spricht (184).

