

SPIEGELBILDLICHKEITEN

Es gab zum mindesten im Attischen Recht¹ die Institution des *φωρᾶν*, d.h. ein Bestohler war berechtigt, wenn er eine ihm gestohlene Sache in einem fremden Hause vermutete, hier eine Haussuchung vorzunehmen. Die Vorbedingung war, daß er in völliger (offensichtlich 'magischer') Nacktheit erschien². Dieser Institution entspricht die altrömische *furti quaestio lance licio*, *ὄν φιάλη λίνω*, „mit Schale und Faden“³: die Haussuchung hatte wiederum in ('magischer') Nacktheit stattzufinden. Dazu kommt hier, daß der Bestohlene sich einer *lanx*, einer blanken Schale, und eines 'Fadens' bediente (was auch für das alte griechische Recht denkbar wäre). Die Erklärung, daß diese *lanx* ursprünglich zum Fortschaffen des wiedergefundenen gestohlenen Gutes diente, vermag nicht einzuleuchten (die Deutungsversuche der frühen Kaiserzeit können nicht maßgeblich sein). Daß unter dem *licium* eine Art *χιτωνίσκος* zu verstehen sei, ist sprachlich ausgeschlossen; vielmehr bezeichnet *licium* stets eine Art von 'Faden' und ist für unseren Zusammenhang auf einen Text wie 'Hygin.' Fab.42 zurückzugreifen, wo es heißt, Theseus habe den Rückweg aus dem kretischen Labyrinth gefunden *licium* (den 'Faden' der Ariadne) *revolvendo*. Dann aber dürfte es sich bei dieser *quaestio* überhaupt um einen alten Zauberritus handeln und hat u.a. Emil Goldmann⁴ mit vollem Recht in der *lanx* eine blanke, spiegelartige Zauberschale gesehen. Der Bestohlene bedient sich neben einem Zaubersfaden einer Schale im Sinne eines Spiegels (die antiken Spiegel bestanden bekanntlich in der Regel aus blankem Metall), von dem er erwartete, daß er ihm in einem auf seiner Fläche erscheinenden *εἶδωλον* den Ort des Versteckes anzeigen werde⁵. Diese Vorstellung von der ihm innewohnenden Zauberkraft aber hat sich in der klassischen Antike mit dem Spiegel oft genug verbunden und nicht selten zu dementsprechenden Vergleichen geführt.

¹ Justus Hermann Lipsius, Das Attische Recht und Rechtsverfahren, Leipzig 1915, 440.

² So Aristophanes *Neph.* 497-499; Platon *Nóm.* 12p. 954a5 (Platon stellt neben der völligen Nacktheit die Bekleidung mit einem *χιτωνίσκος* [aber *ἄξωστος*] zur Wahl).

³ Gaius *Instit.* 3,192 f.; Gellius *Noct. Att.* 11,18,9; 16,10,8; Festus s.v. *lance et licio*.

⁴ Savigny-Zeitschr. German. Abteil. 45, 1925, 457-471 (Besprechung von: Claudius Freih. v. Schwerin, Die Formen der Haussuchung in indogermanischen Rechten, Mannheim usw. 1924). – Es ist unverständlich, daß von römisch-rechtlicher Seite die Zurückhaltung gegenüber dieser Lösung noch immer nicht aufgegeben ist.

⁵ Ein anderes Beispiel eines Zauberspiegels aus griechischem Bereich: Pausanias (7,21,12) berichtet von einem ('altertümlichen') Zaubrorakel der *Ge* in Patrai, wo ein auf eine Wasserfläche herabgesenkter Spiegel dem Kranken verkündet, ob er seine Krankheit lebend überstehen oder sterben werde (dazu U.v. Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen. 1, ²1955, 201 mit Anm. 1. 2).

1. Daß der Wein die 'Wahrheit' offenbare, ist ein alter Gedanke; man denke an Alkaios F 366 L.-P./V.: οἶνος, ὃ φίλε παῖ, καὶ ἀλαθεία ... (gl^{d?}). Auf den optischen Bereich übertragen, konnte diese Vorstellung zu der Aussage führen, daß der Wein für die Menschen eine Art δίοπτρον darstelle, ein Mittel, den Nächsten zu 'durchschauen'. So wiederum Alkaios F 333: οἶνος γὰρ ἀνθρώποις (ι) δίοπτρον (ia^{gl}); in vereinfachter Form 'Theognis' 500 ... ἀνδρὸς δ' οἶνος ἔδειξε νόον; Ion von Chios F 26,12 p. 78 West u.a. Aischylos ist nach unserer Kenntnis der erste, der dann in diesen Bereich die Vorstellung des Spiegels einführte, F 670 M.: „Ein Spiegel der Schönheit ist das (glattgeschliffene) Erz, der Wein ein Spiegel der Geisteshaltung“, κάτοπτρον εἶδους χαλκός ἐστ', οἶνος δὲ νοῦ. Wenn der Wein hier mit einem Spiegel gleichgesetzt wird, so geschieht dies nicht ohne Bezug auf die einem Spiegel innewohnende Zauberkraft; der Wein enthüllt wie ein Zauberspiegel die wahre Geisteshaltung des Nächsten. Dementsprechend heißt dann ein Weinbecher bei dem Komiker Theopompos (Νεμέα F 32,3 [1,741 Kock]) ein κάτοπτρον φύσεος.

2 a. Unter den von Anton Elter 1904 (V, 23 nr. 119a) herausgegebenen anonymen gnomologischen Homoiomata findet sich der Ausspruch (auch 'Demokr.' B 302 p. 222,22 D.-Kr.): „In den Spiegeln erscheint die deutliche Prägung des Schaubildes, in den Gelegenheiten des menschlichen Umgangs die der Geisteshaltung“, ἐν μὲν τοῖς ἐνόπτροις ὁ τῆς ὄψεως, ἐν δὲ ταῖς ὁμιλίαις ὁ τῆς ψυχῆς χαρακτήρ βλέπεται (φαίνεται, κρίνεται: dem dürfte in metrischer Bindung etwa entsprechen ἐν τοῖς ἐνόπτροις κρίνεται τῆς ὄψεως | <σαφῆς> χαρακτήρ, ἐν δ' ὁμιλίαις ὁ νοῦ). Dasselbe hat sehr viel früher (a. 458a.) wesentlich prägnanter Aischylos formuliert, in den Versen 838-840 seines 'Agamemnon', in denen der heimgekehrte Heerführer dem Chor gegenüber erklärt: „Als ein Wissender darf ich sagen – denn ich bin wohl vertraut mit jenem Spiegel, dem Umgang mit Menschen –, daß nur das Bild eines Schattens die sind, die mir ganz besonders wohlgesinnt zu sein scheinen“, εἰδῶς λέγομι' ἄν – εὖ γὰρ ἐξεπίσταμαι | ὁμιλίας κάτοπτρον – εἶδῶλον σκιᾶς | δοκούντας εἶναι κάρτα πρευμενεῖς ἐμοί (dazu P. Groeneboom, Komm. 254 f.; Eduard Fraenkel, Komm. 2,385-387). Wiederum kommt dem 'Spiegel' die Funktion des Enthüllens, des Offenbarens zu. Der Umgang mit den Menschen (vgl. auch Eurip. 'Ἀνδρομάχη 683; 'Ἡλ. 384 f.) führt zur Erkenntnis ihrer Geisteshaltung, in diesem Fall zur Erkenntnis ihres geringen Wertes (σκιᾶς εἶδῶλον aufgegriffen von Sophokles in seiner Τυρώ, F 659,6 R. [Worte der Tyro], von Chairemon in 71 F 14,15 Snell).

Im zweiten *Hippolytos* (428-430) des Euripides (vom Jahre 428 a.) ist es demgegenüber die 'Zeit', die den wahren Charakter eines Menschen dadurch enthüllt, daß sie „wie einem jungen Mädchen einen 'Spiegel' vorhält“ (dazu Barrett 238).

2 b. Etwas anders liegen die Dinge in den *Adelphoe* des Terenz (a. 160 a.), der Umdichtung der zweiten *Ἀδελφοί* des Menander. Hier rühmt sich 'Demeas' dem 'syrischen' Sklaven gegenüber seiner Kunst, die Erziehung seines Sohnes ('Ktesiphon') zu fördern: (414-416) „Ich übergehe nichts; ich gewöhne ihn; kurz, ich fordere ihn auf, wie in einen Spiegel in die Lebensweise aller Menschen zu blicken und sich an den anderen ein Beispiel zu nehmen“, *inspicere tamquam in speculum*

in *vitas omnium* | *iubeo atque ex aliis sumere exemplum sibi*. Der 'Spiegel' erfüllt hier also die Funktion eines (vorbildhaften oder auch warnenden) Paradigmas.

In eine ähnliche Richtung weist Ciceros Kennzeichnung der Komödie (bei 'Donatus' *De comoedia* 5,1 p.67 Kaibel) als „einer Nachahmung des Lebens, eines Spiegels des (menschlichen) Umgangs, eines Abbildes der Wahrheit“, *comoediam esse imitationem vitae, speculum consuetudinis, imaginem veritatis*, βίου μίμησιν, ὁμιλίας κάτοπτρον, ἀληθείας εἰδωλον (sicherlich nicht ohne Bezug auf den in den *Ῥητορικά* des Aristoteles [3,3,4 p.155 Kassel] überlieferten Anspruch des Alkidamas [F 27 p.156 Sauppe], die Odyssee sei ein schöner Spiegel des menschlichen Lebens, καλὸν ἀνθρώπινου βίου κάτοπτρον). Dem entspricht Ciceros Äußerung in seiner Rede *Pro Sexto Roscio Amerino* 46 f. (a. 80 a.). Nach Hinweis auf den Ὑποβολυμαῖος des Caecilius (p.47 f. Ribbeck²) und die dort auftretenden Söhne Eutyches ('rusticus') und Chairestratos ('urbanus'; wenn das gleichnamige Stück des Menander Vorbild war, dann sind jedenfalls die Namen geändert) erklärt Cicero, *haec conficta arbitror esse a poetis ut effictos nostros mores in alienis personis expressamque imaginem vitae cotidianae videremus*.⁶

3 a. Dem steht eine andere Funktion des Spiegelbildes gegenüber: die einer Dichtung inhärierende Kraft, die Ruhmestaten wie in einem Spiegel einzufangen und so der Nachwelt zu überliefern. Es ist Pindar, der in seinem siebenten nemeischen Epinikion (12-16; a.485 a.?) ausführt: „... Denn die großen wehrhaften Taten haben unter viel Dunkel zu leiden, da sie auf die Hymnen angewiesen sind; für die schönen Taten aber wissen wir um einen Spiegel auf eine einzigartige Weise, wenn sich mit Hilfe der Mnemosyne ein Lohn für die Mühen in den ruhmbringenden Gesängen der Dichtung gefunden hat“, ταῖ μεγάλαι γὰρ ἀλλκαὶ | σκότον πολὺν ὕμνων ἔχοντι δέομεναι | ἔργου δὲ καλοῦς ἔσοπτον ἴδμεν ἐνὶ σὺν τρόπῳ, | εἰ Μναμοσύνας ἕκατι λιπαράμπυκος | εὖρηται ἄποια μόχθων κλυταῖς ἐπέων ἀοδαῖς (ch ba || ∪ ch cr ia || ¹gl cr ia || gl δ || ¹gl hipp; vgl. dazu Hermann Gundert, Pindar und sein Dichterberuf, Frankfurt 1935, 12 f. 46).

3 b. Zum andern führt diese Spiegelfunktion der Dichtung gelegentlich auch zu einem entgegengesetzten Ergebnis. Zum mindesten behauptet Cicero in seiner

⁶ In diesen Zusammenhang gehören u.a. die Worte, mit denen Shakespeare dann zu Beginn der Szene 3,2 seines *Hamlet* (vom Jahre 1601) den dänischen Prinzen (den „neuen Orestes“) den Schauspielern gegenüber die Einführung des Kurzdramas *The mouse-trap* (Herzog von Vienna Gonzago, dessen Gattin Baptista, Gonzagos Nefte und Mörder Luciano) inmitten der Tragödie selber begründen läßt: „... is from the purpose of playing, whose end both at the first and now was and is to hold as 't were the mirror up to nature, to show virtue her own feature, scorn her own image and the very age and body of the time his form and pressure“ (das wäre griechisch: ... ἀποτυγχάνει τοῦ τῆς τραγωδίας τέλους, ἧς ὁ σκοπὸς καὶ πάλαι καὶ νῦν ἦν τε καὶ ἔστι πῆ φύσει ὡσπερὲ κάτοπτρόν τι προτεῖναισαν πῆ μὲν ἀρετῇ τὸ ἴδιον ἦθος, πῆ δὲ ἀσχύνην πῆν ἴδιαν εἰκόνα καὶ αὐτῷ τῷ αἰῶνι καὶ τῷ τοῦ χρόνου σώματι τὸ τῆς μορφῆς ἀποσφράγισμα ἀποδειξάι). Der Mörder und Usurpator Claudius ('Aigisthos') und die Frau des von ihm ermordeten Bruders Gertrude ('Klytimestra') verlassen betroffen den Aufführungsraum; Hamlet und sein Freund Horatio ('Pylades', oder auch 'Damon', in Anspielung auf die Freundschaft von Damon und Phintias [nr. 55 p.444 D.-Kr.]) bestätigen die Wirkung des 'Spiegelbildes'.

gehässigen Invektive *In L. Calpurnium Pisonem Caesoninum* 71 (a. 55 a.), die *versus* des befreundeten Dichters (offensichtlich ist Philodem gemeint: s. A.S.F. Gow/D.L.Page, *The Garland of Philip* 2, Cambridge 1968, 371-400, insbes. 393 ff.) spiegelten die (negativen) Charaktereigenschaften des Angegriffenen *ἐν κατόπτρῳ* wider, ... *in quibus* (scil. *versibus*) *si qui velit possit istius tamquam speculo vitam intueri.*⁷

4 a. In den Bereich des Delphischen Spruches *γνώθι σαυτόν* führt eine andersartige Verwendung des Spiegelbildes. In einer der Eros-Reden des platonischen *Phaidros* (p. 255 d3-6) heißt es über den inneren Kampf eines *ἐρώμενος*: „... Und dann weiß er (eben der *ἐρώμενος*) weder, was ihm widerfahren ist, noch vermag er dies zum Ausdruck zu bringen, sondern wie jemand, der von der Augenerkrankung eines anderen die Folgen spürt, vermag er die *πρόφασις*, die 'Vorphase', nicht zu benennen, vielmehr ist ihm entgangen, daß er wie in einem Spiegel in dem *ἐρών* sich selber sieht", *ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρώντι ἑαυτὸν ὁρών λέληθεν*. An die Stelle des *ἐρών* tritt in den anonymen *Μεγάλα Ἠθικά* aus der Schule des Aristoteles (B 15 p. 1213 a20-24) – naturgemäß – der *φίλος*: „Wenn wir uns selber sehen wollen, blicken wir in den Spiegel, wenn wir uns erkennen wollen, auf den Freund, den *ἕτερος ἐγώ* (Diogen. Laert. 7,23 = Gnomolog. Mon. 197 schreiben dieses *ἄλλος ἐγώ* dem Zenon von Kition zu, F 324 v. Arnim; in dessen dürfte der Verfasser der *Großen Ethik* auf Aristoteles selber zurückgreifen, *Nikom. Ethik I 4 p. 1166 a31: ἐστὶ γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός*).

4 b. Das Begriffspaar Sehen–Erkennen im Zusammenhang mit dem Delphischen Spruch leitet über zu jener vielfach erörterten⁸, im Hinblick auf den Neu-Platonismus nicht unwesentlichen Partie des nachplatonischen *Großen Alkibiades* (p. 132 c9-133 c17), in der das Spiegelbild eine entscheidende Rolle spielt. Der nicht leicht nachvollziehbare Gedankengang verlangt zunächst eine wörtliche Übertragung: „... Fehlt es uns etwa an Verständnis, wo doch der Delphische Spruch, dessen wir gedacht haben (p. 124 a7), sich richtig äußert? ...

a) Ich werde dir sagen, was nach meinem Verdacht dieser Spruch uns sagt und anrät. Denn es besteht die Gefahr, daß es dafür keineswegs überall ein Paradeigma gibt, sondern allein im Bereich des *Sehens* ... Wenn der Spruch, um unserem Auge wie einem Menschen einen Rat zu geben, sagte „*Si e h dich selbst*“, wie würden wir da welchen Rat annehmen? Nicht auf das zu blicken, im Hinblick worauf das Auge sich selbst zu *sehen* vermöchte? ... Wollen wir nun erwägen, im Hinblick auf welches unter den existierenden Dingen wir jenes zugleich und uns selber erblicken würden? :: Offenbar in die Spiegel und dergleichen :: Ist nun nicht auch in dem Auge, mit dem wir sehen, etwas derartiges? ... Hast du bemerkt, daß von dem, der in das Auge blickt, das Antlitz in dem gegenüberliegenden Bild wie in

⁷ Zu der Vorstellung *testamenta hominum speculum esse morum* vgl. Plinius d.J., *Epist.* 8,18,1.

⁸ Siehe u.a. Franz Dirlmeier, *Magna Moralia Komm.*, Darmstadt 1958, 469.

einem Spiegel erscheint ..., ein *εἰδωλον* dessen, der hineinblickt? ... Wenn also ein Auge ein Auge schaut und in das hineinblickt, was sein Bestes ist und womit es sieht, würde es sich selbst *sehen* ... Wenn es aber in etwas anderes am Menschen oder in ein anderes unter den existierenden Dingen blickte, es sei denn in das, dem dies ähnlich ist, würde es sich selbst nicht *sehen* ... Wenn also ein Auge sich selbst *sehen* soll, muß es in ein Auge blicken und am Auge in jene Stelle, in der die *ἀρετή* des Auges zuhause ist, das aber ist die Sehkraft ...

b) Muß nun auch die *ψυχή*, wenn sie sich *erkennen* soll, in eine *ψυχή* blicken und insbesondere in jene Stelle in ihr, in der die *ἀρετή* der Seele zuhause ist, (oder)⁹ auch in ein anderes, dem dies ähnlich ist? ... Können wir nun sagen, was es an der *ψυχή* Göttlicheres gibt als das, worum das 'Wissen' (*εἰδέναί*) und das 'Denken' (*φρονεῖν*) kreist? ... Dem Gott also gleicht dieser ihr Teil, und wenn jemand darauf blickte und das Göttliche in seiner Gesamtheit (interpoliert: Gott und die *φρόνησις*) erkannte, würde er sich selber am meisten *erkennen* ... < Ist also nun, wie Spiegel deutlicher und reiner und glänzender als der Spiegel im Auge sind, so auch der Gott etwas Reineres und Glänzenderes als das Beste in unserer *ψυχή*? ... Wenn wir also auf den Gott blickten, so würden wir uns seiner als des schönsten Spiegels bedienen, und entsprechend, wenn im Bereich der menschlichen Dinge auf die *ἀρετή* der *ψυχή*, und so am besten uns selbst *sehen* und *erkennen* ... >¹⁰.

Das körperliche Auge bedient sich eines fremden Auges wie eines Spiegels und *sieht* hier sich selber, insbesondere aber seinen wertvollsten Teil, sein Zentrum, in dem die Sehkraft verankert ist. Die 'Seele' wiederum blickt in eine Seele (die des 'Freundes?'), und zwar insbesondere in deren wertvollsten Teil, in dem das 'Wissen' und das 'Denken' verankert ist und der der 'Gottheit' gleicht, um sich auf diese Weise (im Sinne des Delphischen Spruches) selber zu *erkennen*. An die Stelle dieses wertvollsten Teils tritt in der möglicherweise vorliegenden Erweiterung (die in den Platonhandschriften fehlt) die Gottheit selber, deren sich der um Selbsterkenntnis Bemühte dann gegebenenfalls wie eines „schönsten Spiegels“ bedient.

Mag man auch gelegentlich herablassend von einer „umständlich und ziemlich schulmäßig entwickelten These“ (scil. „daß die delphische Forderung *Γνώθι σεαυτόν* nur durch die Selbstanschauung des *νοῦς* im Spiegel der Gotteserkenntnis zu verwirklichen sei“: Werner Jaeger, *Aristoteles*,² Berlin 1955, 169, 1) gesprochen haben, so kommt doch diesem Abschnitt in unserm Zusammenhang eine gewisse Bedeutung zu. Das Spiegelgleichnis im Hinblick auf das in das eines anderen schauende und so sich selbst *sehende* Auge ist von sich aus einsichtig. Anders steht es um die 'Selbstschau' der Seele. In welches Gegenüber blickt diese Seele? Wenn es erlaubt ist, den Vergleich zu Ende zu denken, offensichtlich

⁹ (ἢ) καὶ εἰς ἄλλο ...

¹⁰ Die in Spitzklammern stehenden Sätze nur bei Eusebios (*Εὐαγγ. προπαρασκευ.* 11, 27, 5) und Ioannes v. Stoboi (3, 21, 24).

in die Seele eines Mitmenschen (von dem Blick in die eigene Seele spricht der Text zunächst nicht), um in dieser wie in einem Spiegel sich selber und insbesondere ihren 'besten', der Gottheit am nächsten stehenden Teil (das auf Wissen und Denken fixierte ἡγεμονικόν) zu 'e r k e n n e n'. Das aber führt in der sogenannten 'Erweiterung' zu der Erwägung, ob man nicht auf diesem Wege sich der Gottheit selber als eines Spiegels, des „besten Spiegels“, bedienen könne.

In eine andere Richtung weist Philon v. Alexandria¹¹, wenn es bei ihm in *Περὶ τῶν δέκα λόγων* 105 (p. 293,6 Cohn) heißt, daß der νοῦς wie durch einen Spiegel eine Vorstellung von Gott gewinnt, ὡς γὰρ διὰ κατόπτρου φαντασιούται ὁ νοῦς θεὸν δρῶντα καὶ κοσμοποιούντα καὶ τῶν ὄλων ἐπιτροπεύοντα.¹²

5. Von der Selbsterkenntnis (der Gotteserkenntnis) zur Erkenntnis des Lebenszieles, des τέλος.

Hier ist es Epikur (F 398 Usener), der den Kindern und den ζῶια die Funktion eines Spiegels der Natur zuweist. So heißt es in Ciceros Schrift *De finibus* (vom Jahre 45 a.) 2,32: ... *non tamen argumentum hoc Epicurus a parvis petivit aut etiam a bestiis, quae putat esse specula naturae, ut diceret ab iis duce natura hanc voluptatem expeti nihil dolendi* (im Sinne einer καταστηματική ἡδ.) ...; *itaque Epicurus semper hoc utitur, ut probet voluptatem natura expeti, quod ea voluptas quae in motu sit* (κατὰ κίνησιν ἡδονή) *et parvos ad se alliciat et bestias, non illa stabilis* (καταστηματική) *in qua tantum inest nihil dolere*. Kinder und Tiere reflektieren also wie in einem Spiegel die κατὰ φύσιν κινήτικὴ ἡδονή. Auf Epikur greift Cicero selber dann noch einmal in 5,61 zurück: *indicant pueri, in quibus ut in speculis natura cernitur: quanta studia decertantium sunt* ... Die Vorstellung des Zauberspiegels ist auch hier nicht aufgegeben: man blicke in den 'Spiegel' von Kindern und Tieren, um das κατὰ φύσιν τέλος zu erkennen¹³.

6. Eine weitere Funktion eröffnet dem Spiegelbild der jüngere Seneca, wenn er zu Beginn seiner Schrift *De clementia* sich an den princeps Nero mit den folgenden Worten wendet: *Scribere de clementia, Nero Caesar, institui, ut quodam modo*

¹¹ Wieder anders liegt der Fall bei Porphyrios *Πρὸς Μάρκελλον* 13 (p. 20,5 Pötscher): ... ἐπέσθω τοίνυν ὁ μὲν νοῦς τῶν θεῶν, ἐνοπτριζόμενος πῆι ὁμοίωσει θεοῦ, τῶν δὲ νῶν ἡ ψυχὴ ... Zu *Σοφία* 7,26 (ἀπαύγασμα γὰρ ἐστὶν [ἡ σοφία] φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσπυρον ἀκηλίδωτον πῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας ...) vgl. Hans Leisegang, *La connaissance de Dieu au miroir de l'âme et de la nature*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 17, 1937, 145-171.

¹² Vgl. demgegenüber die Bemerkung Platons im zehnten Buch seiner *Νόμοι* (p. 905b2), daß ein Blick auf die Taten 'großer', aber frevelhafter Menschen ὡς ἐν κατόπτροις manche zu dem Glauben verleitete, daß die Götter sich nicht um das Schicksal der Menschen bekümmerten.

¹³ Anmerkungsweise sei auf eine singuläre Verwendung des Spiegelbildes im platonischen *Timaios* hingewiesen (71a7 ff.; aufgegriffen von Philon, *Περὶ τῶν ἐν μέρει συνταγμάτων* 1, 219 p. 53 Cohn [Aristoteles *Περὶ ζώων μορίων* Δ 2 p. 676b 22]): Platon weist hier dem dritten Seelenteil, dem ἐπιθυμητικόν, den Sitz in der Leber (Sitz der χολή bereits bei Archilochos, F 234 West) zu, damit die aus dem νοῦς entsandte Kraft der διανοήματα in dieser Leber (auf ihrer glatten Oberfläche) wie in einem Spiegel τύποι und εἶδωλα erzeuge, die eine Steuerung dieses Seelenteils ermöglichen.

speculi vice fungeret et te tibi ostenderem perventurum ad voluptatem maximam omnium; quamvis enim recte factorum verus fructus sit fecisse nec ullum virtutum pretium dignum illis extra ipsas sit, iuvat inspicere et circumire bonam conscientiam, tum inmittere oculos in hanc inmensam multitudinem discordem, seditiosam, impotentem, in perniciem alienam suamque pariter exulturam, si hoc iugum fregeris ... Der 'Spiegel', den der Philosoph zur Verfügung stellt, ermöglicht es, ein Bild der *bona conscientia* zu schauen und zugleich sich die Unmenge 'fremder' *vitia* und die damit verbundene *perniciēs* zu vergegenwärtigen, um daraus die Kraft zu gewinnen, dieses „Joch zu zerbrechen“.

Gewiß gab es schon seit geraumer Zeit Schriften¹⁴, die man vom zwölften Jahrhundert ab als *speculum regum* (Gottfried von Viterbo, 1180/83) bezeichnet hätte. Und doch ist, soweit wir sehen können, Seneca der erste, der diesen Begriff geprägt hat, der dann im späteren Mittelalter und darüber hinaus so große Bedeutung gewinnen sollte.

Mag also ein Großteil der klassischen griechischen Literatur auch verloren sein, so zeigt sich doch eines: immer wieder ist dem Phänomen des Spiegels die Funktion zugefallen, zur Aufhellung von Dingen, Verhältnissen, Gesinnungen beizutragen, die zunächst im Verborgenen lagen. Dabei ist die magische Komponente, die sich ursprünglich mit dem Spiegelphänomen verband, kaum jemals ganz vergessen. Das gilt für den Wein als den Spiegel der wahren Gesinnung, für den Umgang mit Menschen als den spiegelartigen Enthüller ihrer Gesinnung, für die Widerspiegelung der Taten eines Menschen in den Werken eines großen Dichters, für den Blick in die 'Seele' des Freundes als ein Mittel der Selbsterkenntnis durch Spiegelreflex, für den Blick auf das Verhalten von Kindern und Tieren, die das naturgemäße Lebensziel in unverbildeter Weise 'widerspiegeln', aber auch für das Spiegelbild menschlicher Eigenschaften und Verhaltensweisen, das der Philosoph vor den Augen des 'Herrschers' entstehen läßt. Die geheimnisvolle Kraft, die dem Wunder des Spiegels innewohnt, ist niemals ganz in Vergessenheit geraten¹⁵.

München

HANS JOACHIM METTE

¹⁴ Vgl. dazu in jüngerer Zeit Pierre Hadot, *Reallexikon für Antike und Christentum* 8, 1972, 555-632. Es ist zu bedauern, daß Hadot den eigentlichen *specula regum* einen so geringen Raum gewidmet hat, so dankenswert seine Bibliographie ist.

¹⁵ Auf die Rolle, die der Spiegel in anderen antiken Kulturen spielt, einzugehen ist hier nicht der Ort. – Zum indischen Bereich sei auf jeden Fall hingewiesen auf u.a. (leider sehr lückenhaft) Theodor Zachariae, *Zur indischen Witwenverbrennung*, *Opera minora* ed. Cl. Vogel, Wiesbaden 1977 (1904), 583-597; Jean Naudou, *Symbolisme du miroir dans l'Inde*, *Ancient Asia* 13, 1966, 59-75. Ich hebe insbesondere hervor den „Spiegel der Verhaltensnorm (*dharmā*)“ in *Mahāparinirvāṇasūtra* (aus dem dritten Jahrhundert v. Chr.), *Vorgang* 9, 21 p. 170 E. Waldschmidt (1950): dreimaliger Hinweis des Buddha in seinem Gespräch mit Ānandra.