Werk

Titel: Zum Makarismos des Weisen

Autor: Gladigow, Burkhard

Jahr: 1967

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?509862098_0095|log61

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

ZUM MAKARISMOS DES WEISEN

I

Am Beginn der Parodos eines der letzten Stücke des Euripides, der Bakchen, bricht der Chor[1] nach wenigen, einen Hymnos vorbereitenden Versen in den Ruf aus:

73 ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων
τελετὰς θεῶν εἰδὼς
βιοτὰν ἁγιστεύει . . .

Diese Verse stehen wie ein Motto über der Handlung des gesamten Stückes; Euripides überträgt hier den traditionellen Makarismos des Eingeweihten der eleusinischen Mysterien auf den Jünger des Dionysos[2]. Zur typischen Form des Makarismos fehlt lediglich das zweite, antithetische Glied des δειλὸς δὲ ὅστις . . . Dem Ablauf des Geschehens entsprechend wird es gewissermaßen erst im ersten Stasimon nachgeholt:

387 ἀχαλίνων στομάτων
ἀνόμου τ' ἀφροσύνας
τὸ τέλος δυστυχία.

Die volle Antithese setzt allerdings erst der Verlauf des Dramas: die Auseinandersetzung zweier Wissensformen endet mit der jammervollen Niederlage von Nüchternheit und Kalkül[3].

[1] Es besteht keine Notwendigkeit, mit MURRAY eine Aufteilung der Parodos unter zwei Einzelstimmen anzunehmen.

[2] Generell sei auf den Kommentar von E. R. DODDS, Oxford 1960², verwiesen. Das Verhältnis der Bakchen zu den anderen Stücken des Euripides behandelt H. DILLER, Die Bakchen und ihre Stellung im Spätwerk des Euripides, Abh. d. Akad. Mainz, Geistes- u. sozialwiss. Kl. 1955, 5; eine Interpretation der Parodos bei A. J. FESTUGIÈRE, La signification religieuse de la Parodos des Bacchantes, Eranos 54, 1956, 72–86. Die Geschichte des Makarismos ist verfolgt von G. J. DIRICHLET, De veterum macarismis, RVV 14, 4, 1913; erste Hinweise bei E. NORDEN, Agnostos Theos, 100, 1, auch bei B. SNELL, Φαίνεταί μοι κῆνος, Hermes 66, 1931, 74ff. Weiteres in Kittels Theolog. Wb. z. NT s. v. μακάριος μακαρίζω, μακαρισμός von HAUCK und BERTRAM. — Zum Problem der 'Dionysosweihen' O. KERN RE XVI 2 Sp. 1290–1314 s. v. Mysterien.

[3] V. 395f. bringt den Gegensatz in knappster Formulierung: τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία; dazu H. DILLER, a. a. O. 13f. Eine kurze Explikation des Problems bei W. JENS, Euripides, Büchner. Opuscula aus Wissenschaft und Dichtung 21, 1964, 17f. Wichtig R. P. WINNINGTON-INGRAM, Euripides and Dionysos. An Interpretation of the Bacchae, Cambr. 1948, 167ff.; dort wird zu Recht vermutet, daß σοφός das vielleicht wichtigste Wort des Stücks ist.

Die Normalform des Makarismos des Mysten erscheint in der griechischen Literatur zum erstenmal an charakteristischer Stelle im homerischen Demeterhymnos[1]. Im Hinblick auf die ὄργια σεμνά der Demeter heißt es dort:

480 ὄλβιος ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·
ὃς δ' ἀτελὴς ἱερῶν, ὅς τ' ἄμμορος, οὔ ποθ' ὁμοίων
αἶσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.

Zu dieser spezifischen Form gehört die elliptische Ausdrucksweise ὄλβιος (μάκαρ, εὐδαίμων), ὅς . . . und vielfach auch die Zweigliedrigkeit, die Aufgliederung in These und Antithese. Am klarsten hat sich diese Kontrastierung im fr. 132 D.-K. des Empedokles erhalten: die Glieder werden hier mit ὄλβιος, ὃς und δειλὸς δ', ᾧ eingeleitet. Auch an der oben ausgeschriebenen Stelle des Demeterhymnos findet sich, in weniger pointierter Form, eine entsprechende Gegenüberstellung[2]. Diese Kontrastierung mag, von der griechischen Vorliebe für Antithesen abgesehen, eine Eigenheit der hieratischen Sprache sein[3]. Als Beispiel für die Entstehung der Formel können die Verse 950—955 der Hesiodischen Theogonie dienen. Das weit nachgestellte, auf Herakles bezogene ὄλβιος, ὃς μέγα ἔργον ἐν ἀθανάτοισιν ἀνύσσας . . . läßt sich auch als selbständiger Satz mit gnomischem Inhalt verstehen.

Seligpreisungen auf Grund bestimmter Güter gibt es bereits bei Homer, sie erfreuten sich offensichtlich großer Beliebtheit; die spezifische Form des Makarismos scheint sich jedoch erst im Bereich der eleusinischen Mysterien verfestigt zu haben[4]. Die Gründe, aus denen man seit Homer jemand selig pries, werden aus allen Lebensbereichen genommen: Schönheit, Ruhm, Reichtum erschienen den Griechen nicht weniger preiswürdig als der Besitz trefflicher Kinder oder einer schönen Braut[5]. Ganz eng mit Makarismen dieser Art

[1] K. Deichgräber, Eleusinische Frömmigkeit und homerische Vorstellungswelt, Abh. Akad. Mainz, Geistes- u. sozialwiss. Kl. 1950, 6, 21 weist darauf hin, daß sich diese spezifische Form erst im Zusammenhang mit den Mysterien herausgebildet haben mag. — Die Differenzierung, die O. Kern a. a. O. Sp. 1216f. zwischen dem ὄλβιος in V. 480 und dem μέγ' ὄλβιος in V. 486 ausgesprochen sieht, läßt sich nicht aufrechterhalten: »Es scheint . . . noch nicht darauf geachtet zu sein, daß der Schauende in V. 480 nur ὄλβιος genannt wird. Also zwei Stufen sind demnach zu unterscheiden: die Mysten, die im Telesterion die heilige Handlung schauen, und die Epopten, denen die höchste Schau zuteil wird.« Der Makarismos kann nur über den *Epopten* ausgesprochen werden; V. 486ff. wird lediglich eine weitere Erläuterung seiner Seligkeit gegeben. Demeter und Kore (so Kern Sp. 1216) senden ihm den Reichtum verschaffenden Plutos (V. 489).

[2] ὄλβιος. ὃς τάδ' . . . — ὃς δ' ἀτελής . . . οὔποθ' . . .; ähnlich Sophokles fr. 753 N².

[3] Norden, Agnostos Theos, 100.

[4] Die Makarismen sind gesammelt bei G. J. Dirichlet, nach Begründungen geordnet, a. a. O. S. 28ff. Μακαρισμός zum erstenmal in terminologischer Verwendung bei Aristoteles, Rhet. *A* 9. 1367b 33.

[5] Schönheit und Trefflichkeit: Theognis V. 933f.; Ruhm: Pind. O 7, 11; Reichtum: Bakchylides 3, 10ff., getadelt von Euripides fr. 326, 3 N.²; Kinder: Hymn. Hom. 3, 14; Braut: (Sappho fr. 31 LP), Theokrit, Epithal. Hel. 16; weitere Beispiele bei Dirichlet.

hängt freilich eine Reflexion darüber zusammen, wie unsicher ein solcher Besitz und wie unstet doch das Glück des Menschen ist. Im Blick auf das dauernde Glück der Götter zieht Solon aus dieser Situation des Menschen in den Worten des fr. 15 D. den Schluß:

οὐδὲ μάκαρ οὐδεὶς πέλεται βροτός, ἀλλὰ πονηροί
πάντες, ὅσους θνητοὺς ἡέλιος καθορᾷ[1].

Wer zu dieser Erkenntnis vorgedrungen ist, preist nun nicht mehr das Hervorstechende, aber doch dem Wechsel des Schicksals allzusehr Ausgesetzte, sondern umgekehrt Leidlosigkeit und Sicherheit[2]; so etwa Alkman fr. 1 P.:

38 ὁ δ' ὄλβιος, ὅστις εὔφρων
ἀμέραν [δι]απλέκει
ἄκλαυτος . . .

Die Toten sind den Wechselfällen des Lebens nicht mehr ausgeliefert — so ist wohl die Reflexion in einer konsequenter denkenden Zeit fortgeführt worden —, also kann man sie mit größerer Berechtigung als μακάριοι bezeichnen als die Lebenden. Dieser Preis bezieht sich ursprünglich ausschließlich auf ihr *Leben*, er wird nur über die Toten ausgesprochen, weil er erst mit dem Ende des Lebens unwiderruflich ist[3]. Das Schicksal der ψυχή nach dem Tode erschien den Griechen vor dem Einfluß der Orphik sicher nicht preiswürdig. Das Schicksal 'des Menschen', d. h. des σῶμα[4], natürlich erst recht nicht. Zwischen dem αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεῦχε κύνεσσιν (*A* 4) und den tadelnden Worten des Sokrates über Kriton . . . ἀλλ' οἴεταί με ἐκεῖνον εἶναι ὃν ὄψεται ὀλίγον ὕστερον νεκρόν (Phaidon 115 c) liegt ein langer Weg religiöser und philosophischer Besinnung.

In der Nekyia der Odyssee weist Achill den Preis des Odysseus σεῖο δ', Ἀχιλλεῦ, | οὔ τις ἀνὴρ προπάροιθε μακάρτατος οὔτ' ἄρ' ὀπίσσω (λ 482f.) mit dem

[1] Zur Bedeutungsdifferenz von μάκαρ und ὄλβιος vgl. unten S. 425 Anm. 4.

[2] Theognis 1013f.: Ἆ μάκαρ εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος, ὅστις ἄπειρος / ἄθλων εἰς Ἀίδεω δῶμα μέλαν κατέβη . . .; ähnlich Soph. Ant. 582ff., vgl. Eur. Bakchen 902f. in einer Eudaimonie-Priamel; ferner Bacch. fr. 11 SN. Häufig wird der Preis kurzer Leidlosigkeit mit dem Fehlen eines dauernden Glücks für den Menschen begründet, Bacch. 5, 50ff., Eur. Medea 1229ff., vgl. Antiope fr. 196 N[2].

[3] Vgl. die Chilon zugeschriebene Maxime τὸν τετελευτηκότα μακάριζε D.-K. I S. 63, 28. Diesen Gesichtspunkt vertritt Solon nachdrücklich gegenüber Kroisos, Herodot 1, 31f.; es wird hier deutlich zwischen ὄλβιος und εὐτυχής geschieden, ὄλβιος ist retrospektiv orientiert, dazu F. HELLMANN, Herodots Kroisos-Logos, N. Philol. U. 9, 1934, 54f. Erst unter dem Einfluß der Orphik werden die Toten generell μακάριοι genannt, vgl. E. ROHDE, Psyche I[7] 308 und DIRICHLET a. a. O. 16f. Die Verwendung von μακάριος und μακαρίτης für den Toten, die sich noch in voller Bedeutung Aesch. Perser 633 findet, ist später sehr verblaßt; ἅπαγ' ἐς μακαρίαν Aristophanes Ritter 1151 ist gleichbedeutend mit ἅπαγ' ἐς Ἄιδην, weitere Belege LESKY RE XIV Sp. 623f.

[4] Eine Bedeutungsgeschichte von σῶμα findet sich bei R. HIRZEL, Die Person, Sb. Kgl. Bayr. Akad., Philos.-philol. u. hist. Kl. 1914, 10; vgl. auch B. SNELL, Entd. des Geistes[3] 21f.

Hinweis auf sein Dasein im Hades zurück: μὴ δή μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ (488). Diese Szene ist offensichtlich im Hinblick auf ε 299ff. gestaltet, wo Odysseus in höchster Bedrängnis sein Schicksal beklagt (ὤ μοι ἐγὼ δειλός . . .) und im Gegensatz[1] dazu die vor Troja gefallenen Danaer preist:

306 τρισμάκαρες Δαναοὶ καὶ τετράκις, οἳ τότ' ὄλοντο
Τροίῃ ἐν εὐρείῃ, χάριν Ἀτρεΐδῃσιν φέροντες.

Der von Odysseus in äußerster Not ausgesprochene Makarismos der Gefallenen findet in den Worten des Achill deutlich seine Zurückweisung. Freilich hat sich die pessimistische Anschauung, das Schicksal nach dem Tode lasse sogar das Glück des vergangenen Lebens verblassen, bei den Griechen nicht allgemein durchgesetzt[2]. Der Gedanke als solcher ist jedoch für die weitere Entwicklung von einiger Bedeutung, da seine Umkehrung später mit Nachdruck behauptet worden ist: das Schicksal der 'Seele' nach dem Tode begründe das Glück des Menschen bereits in seinem Leben[3].

2

An den im vorhergehenden Abschnitt beobachteten Tendenzen der Seligpreisungen ist der Makarismos des Mysten deutlich orientiert. Die Seligpreisung des Eingeweihten tritt in das Vakuum ein, das die ständigen Hinweise auf die Wandelbarkeit äußerer Glücksgüter geschaffen haben. Die Kenntnis des Epopten ist eine dauerhafte, von äußeren Gütern unabhängige Grundlage für ein glückliches Leben. Man kann daher über das Schicksal des Epopten urteilen, als ob man sein Leben bereits in einer Rückschau übersähe. Diese Neuorientierung des menschlichen Lebens, die den ὄλβος nicht mehr in traditioneller Weise in der Trias Besitz-Gedeihen-Ansehen sieht[4] (und seinen Träger als

[1] ε 299 und 306 zusammen sind das Gegenteil eines Makarismos: ὤ μοι ἐγὼ δειλός . . . und τρισμάκαρες Δαναοὶ καὶ τετράκις, οἳ τότ' ὄλοντο . . . bilden die spezifische Antithese; entsprechend auch λ 482/3.

[2] R. Harder, Eigenart der Griechen, Herder Bücherei 1962, 113 spricht von einer 'großartigen Entlastungstendenz' des homerischen Totenglaubens.

[3] Diese Vorstellung dürfte aus der ursprünglicheren von der Iteration des diesseitigen Tuns im Jenseits entwickelt worden sein: die Mysten feiern im Jenseits die Mysterienfeste weiter, die Uneingeweihten aber werden im Hades weiter unrein bleiben und im Schlamm stecken; zu den Problemen der Iteration und des Jenseitsglaubens M. P. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., 1955², 673ff.

[4] Ansätze zur Neuorientierung in den oben ausgeschriebenen Versen des Demeterhymnos; Pindar fr. 137 Sn. und Sophokles fr. 753 N.² bieten die klassischen Formulierungen. Als Vertreter der traditionellen Anschauung ist Kroisos bei Herodot herausgestellt, vgl. S. 406 Anm. 3. Das Beste zur Bedeutungsdifferenz von ὄλβιος, εὐδαίμων und εὐτυχής findet sich bei K. v. Fritz, Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles, 1938, 33f.

ὄλβιος bezeichnet), sondern sein Glück am Schicksal der ψυχή beurteilt, geht auf den orphisch-pythagoreischen Kreis zurück. In einem vielschichtigen Prozeß, dessen erste Anzeichen sich bereits bei Homer zeigen lassen[1], wird die ψυχή allmählich zum Brennpunkt der Personalität des Menschen[2]. Die Fülle der äußeren Indizien für die εὐδαιμονία kann daher wegfallen, es bleibt einzig und allein Zustand und Zukunft der ψυχή von Bedeutung.

Aus der Tendenz, dem Bereich des Geistig-Seelischen eine vom Körper relativ unabhängige Existenz zuzuschreiben und in diesem Bereich das Dauernde des Menschen zu suchen, ist in dem berühmten Fragment 132 D.-K. des Empedokles die Folgerung gezogen worden:

ὄλβιος, ὃς θείων πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον,
δειλὸς δ', ᾧ σκοτόεσσα θεῶν πέρι δόξα μέμηλεν.

Der Mann verdient, glücklich genannt zu werden, der sich durch die Erkenntnis der Götter[3] den Reichtum der θεῖαι πραπίδες erworben hat. Der Gegenüberstellung von θεῖαι πραπίδες und θεοί liegt das frühgriechische Erkenntnis-

[1] Dazu W. JAEGER, Die Theologie der fr. gr. Denker S. 98: »Daß aber andererseits in der Zeit Homers die innere Tendenz schon vorhanden war, die Phänomene des Bewußtseins (θυμός) und des animalischen Lebens (ψυχή) zur Einheit eines einzigen Seelenbegriffs zusammenzufassen, obgleich die Sprache kein einheitliches, beide umfassendes Wort dafür hatte, offenbaren die sich mehrenden Doppelausdrücke wie θυμὸς καὶ ψυχή (Seele und Leben) und dergleichen.« Dort S. 88ff. auch eine Skizze der weiteren Entwicklung. Die Differenzen zwischen θυμός und ψυχή betont B. SNELL, Entd. des Geistes[3] 25ff. Erst nachdem sich diese Überlagerung durchgesetzt hatte, konnte sich die Vorstellung eines *aktiv* weiterwirkenden Ichs auf die ψυχή übertragen.

[2] Dieser Begriff ist hier gewählt worden, um den mißverständlichen der 'Individualität' zu vermeiden. Mit 'Personalität' soll die Beschaffenheit der Seele bezeichnet werden, die die 'Identität' der ψυχή in 'zwei' zu verschiedenen Zeiten lebenden Menschen zu begründen vermag. Die Vorstellung der Seelenwanderung setzt notwendig die Vorstellung einer Identifizierbarkeit der ψυχαί voraus, zumal wenn von bestimmten Individuen behauptet wird, sie könnten sich an frühere Einkörperungen erinnern. Daß die Pythagoreer gewisse Vorstellungen von einer 'Identifizierbarkeit' der ψυχαί gehabt haben, zeigt gegen alle Zweifel (G. RATHMANN, Quaest. Pythagoreae Orphicae Empedocleae, Diss. Halle 1932, 37f.; K. KERÉNYI, Pythagoras und Orpheus[3], Albae Vigiliae 9, 1950, 24f.; A. MADDALENA, I Pitagorici, Bari 1954, 338f.) das fr. 7 D.-K. des Xenophanes; vgl. dazu W. BURKERT, Weisheit und Wissenschaft, Nürnberg 1962, 98ff. Bei Xenophanes wird die Identifizierbarkeit einer ψυχή sogar von außen (φίλου ἀνέρος . . . ψυχὴ τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων) behauptet — eine Möglichkeit, die freilich in noch höherem Grade als eine Erinnerung an frühere Wiedereinkörperungen wenigen vorbehalten gedacht sein dürfte. Wodurch die ψυχή 'identifiziert' werden kann, bleibt als Frage bestehen; das ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων bei Xenophanes wird man zur Beantwortung nicht heranziehen können. Hier, aber erst hier, beginnt die licentia des Satirikers.

[3] Auf die Götter als Erkenntnisgegenstand läßt sich aus dem zweiten, antithetischen Glied schließen; zudem verweist das Adjektiv θείων bereits deutlich auf die Rückwirkung dieser Erkenntnis.

prinzip des ὅμοιον ὁμοίῳ zugrunde[1]; vorzüglichstes Objekt und zugleich adäquater Erkenntnisgegenstand sind die Götter, ihrem Sein gleicht sich der Erkennende an und verdient daher, ὄλβιος genannt zu werden. In der substantiellen Auffassung des Erkenntnisvorgangs bei Empedokles wird jedem Element innerhalb des Erkenntnisorgans die Fähigkeit zugeschrieben, das gleiche Element zu erkennen[2]. Erkenntnis ist also nur möglich durch Gleichheit oder Angleichung im Hinblick auf das zu erfassende Objekt. Damit ist ein 'Gewinn' an Erkenntnis zugleich auch ein substantieller, elementarer Gewinn[3]. Der δαίμων als das dauernde Selbst des Menschen[4] wird von Empedokles in seiner ursprünglichen Existenzhöhe als φυγὰς θεόθεν (fr. 115,13 D.-K.) gekennzeichnet; durch den zur Erkenntnis der Götter fortschreitenden Erkenntnisprozeß und die damit verbundene Umwandlung kann der δαίμων sein altes Wesen zurückgewinnen und wieder göttlich genannt werden. Der Makarismos des Epopten ist in fr. 132 D.-K., wie schon von verschiedenen Seiten betont worden ist, von der rein erlebnismäßigen Schau des Eingeweihten[5] auf

[1] Dazu G. MÜLLER, Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre, Mus. Helv. 17, 1960, 122f.; in einer umfassenden Darstellung C. W. MÜLLER, Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens. Klass. Philol. Studien 31, 1965, 5off.

[2] Vgl. fr. 109 D.-K. des Empedokles

γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀίδηλον,
στοργὴν δὲ στοργῇ, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ.

[3] Eine gute Interpretation des entscheidenden Fragments 110 D.-K. des Empedokles findet sich bei H. SCHWABL, Empedokles fr. B 110, Wiener Stud. 69, 1956, 49—56. Die ersten Verse des Fragments lauten:

εἰ γάρ κέν σφ' ἀδινῇσιν ὑπὸ πραπίδεσσιν ἐρείσας
εὐμενέως καθαρῇσιν ἐποπτεύσῃς μελέτῃσιν,
ταῦτά τέ σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσονται,
ἄλλα τε πόλλ' ἀπὸ τῶνδ' ἐκτήσεαι· αὐτὰ γὰρ αὔξει
ταῦτ' εἰς ἦθος ἕκαστον, ὅπῃ φύσις ἐστὶν ἑκάστῳ.

Wichtig SCHWABL a. a. O. 54: »Das Ganze betrachten und selber 'ganz' sein bedingen sich wechselseitig. Da alles am 'Denken' Anteil hat, so ist — das ist ganz konsequent gedacht — ein Abstumpfen der Denkkraft ein realer, 'elementarer' Verlust, der schließlich zur Auflösung führen muß.« Ferner S. 56: »Soviel aber dürfte aus dem fr. 110 klarwerden, daß Empedokles das Erkennen von der bestimmten Person abhängig gemacht hat und ferner, wie sehr ihm Erkennen und Person zusammenfallen . . .«. Zu den ausgeschriebenen Versen des fr. 110 ist auch fr. 115 D.-K. des Heraklit zu vergleichen, s. unten S. 418f.

[4] In der vom 'physikalischen' Weltprozeß weitgehend unbeeinflußten Eigenexistenz des δαίμων liegt der eigentliche Kollisionspunkt im Denken des Empedokles; Heraklit denkt da konsequenter: die ψυχή verliert im Weltprozeß ihre Individualität, s. unten S. 418. Zur Vereinbarkeit von περὶ φύσεως und den καθαρμοί H. S. LONG, The Unity of Empedocles' Thought, Am. Journ. Philol. 70, 1949, 142—158 und H. A. T. REICHE, Empedocles' Mixture, Eudoxan Astronomy and Aristotle's Connate Pneuma, Amsterdam 1960, 49ff.

[5] Vgl. Aristoteles fr. 45 ROSE: Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι . . .

den Besitz eines möglichst umfassenden Wissens übertragen worden[1]. Das sachlich eng zu fr. 132 D.-K. gehörige fr. 129 D.-K. bestimmt die Weise des Erwerbs eines πλοῦτος πραπίδων unter einem anderen Aspekt: er entspringt aus einem Erinnerungsvermögen, das über mehrere Menschenleben hinausreicht[2]. Das fr. 129 D.-K., das mit hoher Wahrscheinlichkeit auf Pythagoras bezogen ist[3], rühmt das umfassende Wissen eines Mannes, der durch Anspannung seines Erinnerungsvermögens die Schranken der Kenntnis eines Menschenlebens überschreiten konnte[4].

Damit erscheint ein Problem in unserem Gesichtskreis, das über den Nachfolger Empedokles hinaus für die Bedeutung und Stellung des Pythagoras von einiger Bedeutung ist: In welcher Weise verbindet sich das pythagoreische Streben nach 'viel Wissen' mit der pythagoreischen Seelenlehre? Ob es sich bei diesem Wissen um rationale Wissenschaft oder um unsystematische Wissensanhäufung handelt, ist unter dem vorliegenden Gesichtspunkt nicht entscheidend — man hat seit Heraklit das eine wie das andere mit großem Nachdruck behauptet[5]. Die neueste Forschung ist zu Heraklits Ansicht, Pythagoras sei der κοπίδων ἀρχηγός (fr. 81 D.-K.), zurückgekehrt. Unanfechtbar sind in jedem Falle die übereinstimmenden Zeugnisse über das 'viele Wissen' des Pythagoras: Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων aus fr. 129 D.-K. des Heraklit[6], μήκιστον πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον

[1] Mit dieser Übertragung ist zugleich der Begriff der Bekehrung in das philosophische Denken eingeführt worden; dazu A. D. NOCK, RAC II Sp. 107f. s. v. Bekehrung.

[2] Empedokles fr. 129, 4ff. ὁππότε γὰρ πάσῃσιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν, | ῥεῖ' ὅ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον | καί τε δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν. Gegen die Übersetzung bei DIELS-KRANZ »in seinen zehn und zwanzig Menschenleben« wendet sich zu Recht H. S. LONG, A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato, Diss. Princeton, New Jersey 1948, 21 und 50f. Es ist weder der Schluß erlaubt, Pythagoras stehe in der 31. Wiedereinkörperung, noch, er sei immer in menschlicher Form wiedergeboren worden. LONG a. a. O. 21: »The fragment probably means only that Pythagoras was able to recall the events of 1000 years.« Weitere Zeugnisse über frühere Inkarnationen des Pythagoras sind zusammengestellt bei W. BURKERT a. a. O. 114ff.

[3] Die Kontroverse über die Beziehung auf Pythagoras ist bei Diog. Laert. 8, 54 wiedergegeben. Die modernen Argumente gegen diese Zuweisung sind nicht stichhaltig, vgl. BURKERT, a. a. O. 114.

[4] Zu der Frage, welcher Vorstellungsbereich sich hinter dem ὀρέγεσθαι πραπίδεσσιν verbirgt, M. DETIENNE, La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien, Paris 1963, 80ff. mit weiterer Literatur.

[5] Das zur Verfügung stehende Material ist mit reicher Literatur bei W. BURKERT a. a. O. 142—150 zusammengestellt; die Ergebnisse werden auf S. 150 zusammengefaßt: »Kein altes Zeugnis ist aufgetaucht, das Pythagoras etwas anderes zuschreibt als jenes besondere 'Wissen', πλέον τι εἰδέναι des 'Schamanen'.« Ein derartiges Ergebnis hatte zuvor W. JAEGER pauschal abgelehnt, Paideia I[4] 221: »Die neuere Mode, ihn als eine Art Medizinmann darzustellen, wird ja keinen Anspruch auf ernstliche Widerlegung haben.«

[6] Die Echtheit des Fragments ist nach dem Zweifel von H. DIELS, Arch. f. Gesch. d. Philos. 3, 1890, 451ff. durch K. REINHARDT, Parmenides und d. Anf. d. gr. Philos. 25

aus fr. 129 D.-K. des Empedokles und die Worte des Ion von Chios in fr. 4 D.-K. stimmen in diesem Punkt überein. Diese Übereinstimmung kann gerade wegen der Divergenz der Wertungen als beweiskräftig angesehen werden.

Als 'Träger' dieses Wissens kann von Pythagoras und seinen Anhängern nur die ψυχή angenommen worden sein, da das Wissen über mehrere Wiedereinkörperungen erhalten bleiben kann, wie am klarsten von Pythagoras selbst behauptet worden ist[1]. In Verbindung mit der frühen Bezeugung bei Empedokles (fr. 129 D.-K.) bietet Diogenes Laertios 8, 4 den wichtigsten Beleg: Τοῦτόν (i. e. Pythagoras) φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς περὶ αὐτοῦ τάδε λέγειν, ὡς εἴη ποτὲ γεγονὼς Αἰθαλίδης καὶ Ἑρμοῦ υἱὸς νομισθείη· τὸν δὲ Ἑρμῆν εἰπεῖν αὐτῷ ἑλέσθαι ὅ τι ἂν βούληται πλὴν ἀθανασίας. αἰτήσασθαι οὖν ζῶντα καὶ τελευτῶντα μνήμην ἔχειν τῶν συμβαινόντων. ἐν μὲν οὖν τῇ ζωῇ πάντων διαμνημονεῦσαι· ἐπεὶ δὲ ἀποθάνοι, τηρῆσαι τὴν αὐτὴν μνήμην[2]. Damit ist zumindest ein äußerlicher Zusammenhang zwischen dem Streben nach Wissensreichtum und der ψυχή-Lehre gesichert. Die früher so selbstverständlich gegebene Antwort auf unser Problem, die wissenschaftliche Betätigung habe für die Seele kathartische Wirkung[3], ist von W. BURKERT mit einleuchtenden Argumenten sowohl hinsichtlich der wissenschaftlichen Betätigung als auch in bezug auf die κάθαρσις widerlegt worden[4]. Es gelingt ihm zu zeigen, daß der κάθαρσις-Gedanke platonischen Ursprungs ist und erst auf Grund der platonischen Umdeutung der ἀνάμνησις entstanden sein kann. Das Problem als solches jedoch, inwieweit nach pythagoreischer Anschauung Wissensreichtum für die Seele von Bedeutung ist, wird dadurch nicht gelöst und bleibt bestehen. Daß die Bemühungen der Pythagoreer unverbunden neben ihrer zentralen Seelenlehre gestanden haben, läßt sich kaum denken; es würde der das Ganze ganz in den Blick nehmenden Eigenart frühgriechischen Denkens widersprechen.

Anm. 1 und W. KRANZ, Hermes 69, 1934, 227 erwiesen. Das fr. 40 D.-K. bezeugt für Pythagoras das Gleiche wie die anderen Belege: Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.

[1] Das fr. 129 D.-K. des Empedokles wird, obwohl kein ausdrücklicher Hinweis vorliegt, nur mit der Seelenwanderungslehre als Hintergrund voll verständlich; A. MADDALENA, I Pitagorici, Bari 1956, 64 Anm. 3 verwirft diese Verbindung; vgl. aber W. BURKERT a. a. O. 114.

[2] Die Einschränkung des Wünschbaren durch πλὴν ἀθανασίας ist auffallend. Sie erinnert an eine Reihe von Märchenmotiven, in denen der sonst freigestellte Wunsch dann so gewählt wird, daß das Versagte dennoch erreicht werden soll. Das geschieht hier, wenn die Analogie berechtigt ist, durch den Wunsch nach μνήμη. In jedem Falle ist die Anekdote ein beredtes Zeugnis für die außerordentliche Wertung der μνήμη.

[3] A. DÖRING, Wandlungen der pythagoreischen Lehre, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5, 1892, 505; J. BURNET, Early Greek Philosophy, London 1930[4] (repr. 1958), 97f.

[4] W. BURKERT a. a. O. 142ff. Zweifel bereits bei W. JAEGER, Paideia I[4] 225: »Wir wissen nicht, welches innere Band zwischen der mathematischen und musikalischen Spekulation und der Seelenwanderungslehre des Pythagoras war.«

Es ist zunächst zu fragen, wodurch für die Pythagoreer die Kontinuität einer ψυχή durch ihre verschiedenen Wiedereinkörperungen[1] erhalten blieb, was ihre Personalität ausmachte. Die Antwort auf diese Frage muß wohl bis zu einem gewissen Maße eine Hypothese bleiben, da die Frage selbst wahrscheinlich von den Pythagoreern nicht mit solcher Schärfe gestellt worden ist. Ihre Legitimität kann freilich nicht bestritten werden[2]. Die hier vorgeschlagene Hypothese, deren Sicherung im weiteren versucht werden soll, lautet folgendermaßen: Die Summe der Erfahrungen und des Wissens, sei es in aktualisierbarer Form[3], sei es latent[4], sichert der Seele ihr Gepräge, ihre 'Substantialität' im weitesten Sinne. Alle anderen Hinweise auf pythagoreische Aussagen über die Seele vermögen nicht in gleicher Weise 'Identität'[5] einer ψυχή in den verschiedenen Wiedereinkörperungen an sich zu begründen und darüber hinaus das Streben nach ἱστορίη zu erklären[6]. Die wichtigste Stütze für unsere Hypothese liefert Proklos in einer Bemerkung zum Platonischen Timaios 23a, wo vom Archivwesen der Ägypter die Rede ist: δοκεῖ δ' ἔμοιγε καὶ ὁ τῶν Πυθα-

[1] Die wichtigste Literatur zur Seelenwanderung: W. STETTNER, Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern, Tüb. Beitr. 22, 1934; C. HOPF, Antike Seelenwanderungsvorstellungen, Diss. Leipzig 1934, und besonders H. S. LONG, A Study of the Doctrine of Metempsychosis . . . New Jersey 1948. Ferner W. BURKERT a. a. O. 98—142 ('Seelenwanderung und Schamanismus') und W. JAEGER, Theologie der fr. gr. Denker 88—106 ('Der Ursprung der Lehre von der Göttlichkeit der Seele'). Allgemein Å. HULTKRANZ, RGG Sp. 1696f. s. v. Wiedergeburt und H. v. GLASENAPP, RGG Sp. 1637ff. s. v. Seelenwanderung. [2] Vgl. S. 408 Anm. 2.

[3] Wie bei Pythagoras, vgl. fr. 129, 4 D.-K. des Empedokles ὁππότε γὰρ πάσηισιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν.

[4] Es ist zu vermuten, daß 'Latenz' der Erfahrungen und mangelnde Erinnerungsfähigkeit als gleichbedeutend angenommen wurden und zugleich zwischen den beiden Vorstellungen und dem Verlust der Kenntnis nicht geschieden wurde.

[5] Zu 'Identität' vgl. S. 408 Anm. 2. W. JAEGER spricht in vergleichbarem Zusammenhang von der 'Einheit des Ich', Theologie der fr. gr. Denker 101.

[6] Der These von A. CAMERON, The Pythagorean Background of the Theory of Recollection, Diss. Columbia Univ., Menasha 1938, das wissenschaftliche Tätigkeit mitumschließende Gedächtnistraining der Pythagoreer habe die Aufgabe, die bei den Wiedereinkörperungen verlorene vorempirische Kenntnis der heiligen Zahl wiederzugewinnen und damit dem κύκλος zu entrinnen, ist von H. CHERNISS, Am. Journ. Philol. 61, 1940, 359ff. und W. BURKERT a. a. O. 146 Anm. 30 mit guten Gründen widersprochen worden. Der entscheidende Einwand ist, daß es vor Platon keine Quellen gibt, auf Grund deren man annehmen kann, daß eine Erfahrung vor dem Eintritt ins Leben bei den Pythagoreern eine Bedeutung gehabt hätte. Es ist zudem überhaupt fraglich, ob die Pythagoreer ursprünglich an eine Befreiung aus dem κύκλος gedacht haben. Die Relevanz des vorempirischen Wissens hat als erster Platon behauptet; vgl. dazu auch E. HEITSCH, Wahrheit als Erinnerung, Hermes 91, 1963, 36—52.

Auch J. P. VERNANT, Aspects mythiques de la mémoire en Grèce, Journ. de Psychologie normale et pathologique 56, 1959, 1—29, überträgt den platonischen Ansatz der ἀνάμνησις auf Vorplatonisches: »Cette remémoration des vies antérieures, avec leurs fautes et leurs souillures, ne fait pas que justifier les règles de vie ascétique qui assurent, dans la doctrine

γορείων λόγος μιμεῖσθαι τὴν τῶν Αἰγυπτίων τοιαύτην ἱστορίαν, ὁ παρασκευάζων τὰς ψυχὰς καὶ τῶν προτέρων ἀναμιμνήσκεσθαι βίων· ὡς γὰρ ἐφ' ἑνὸς ἀνδρὸς, μᾶλλον δὲ ψυχῆς μιᾶς, διαφόρους βίους, οὕτως ἐφ' ἑνὸς ἔθνους τὰς διαφόρους περιόδους προσήκει λαμβάνειν. ὡς οὖν ἐν ἐκείνοις αἱ τῶν προβεβιωμένων ἀναμνήσεις τελειωτικαὶ τῶν ψυχῶν εἰσιν, οὕτω δὴ καὶ ἐν τούτοις αἱ τῶν πρόσθεν περιόδων ἱστορίαι μεγίστην εἰς φρόνησιν παρέχονται συντέλειαν. Das historisch-archivarische Bemühen der Ägypter um Kontinuität ihrer Kultur wird ganz im Sinne unserer Hypothese mit dem Bemühen der Pythagoreer, durch Einbeziehung der ἱστορίη früherer Einkörperungen ihre Seelen vollendet zu machen, verglichen[1]. Die Basis des Vergleichs ist: Ebenso wie sich eine Kultur nur vollenden kann, wenn sie das Wichtige und Bedeutsame früherer Zeiten in Erinnerung behält, kann sich die ψυχή nur vollenden, wenn sie auf die Kenntnisse ihrer früheren Einkörperungen[2] zurückgreifen kann.

Unter diesem Gesichtspunkt gewinnt die Nachricht über den Kult der μνήμη im Kreise der Pythagoreer[3] ein neues Gewicht. Die μνήμη ist in zweifacher Hinsicht von entscheidender Bedeutung: Sie erhält die Kenntnisse

des »Purifications«, le salut de l'âme et son évasion hors du cycle des naissances. L'effort de mémoire est lui-meme »purification«, discipline d'ascèse.« (S. 15 zu fr. 117 D.-K. des Empedokles). »L'anamnésis des vies antérieures constitue, suivant la formule de Proclus, une purification de l' âme: pour ressaisir toute la trame de ses vies passées, il lui faut se libérer du corps qui l'enchaîne à la vie présente.« (S. 16). Gerade der Proklosbeleg (s. oben S. 412f.) läßt sich nur gegen die von VERNANT vertretene These interpretieren; setzt man ἀνάμνησις gleich κάθαρσις, so wird der Vergleich des Proklos sinnlos, da es gerade dort um Kontinuität und Diskontinuität einer Kulturentwicklung geht. Ebensowenig finde ich Hinweise bei Empedokles dafür, daß die Erinnerung an frühere Inkarnationen die Trennung der Seele vom Körper voraussetzt. Hier werden von VERNANT schamanistische Praktiken einseitig auf Empedokles und Pythagoras übertragen.

[1] τελειωτικός bedeutet nach LIDDELL-SCOTT 'perfective, effective', die ἀναμνήσεις rufen die Vollendung der Seele hervor; von 'purification' ist also bei Proklos keine Rede.

[2] Ich verstehe τῶν προβεβιωμένων in Analogie zu τῶν πρόσθεν περιόδων ἱστορίαι wie ἱστορίαι τῶν προβεβιωμένων.

[3] Diod. 10, 5, 1 ὅτι οἱ Πυθαγόρειοι καὶ τῆς μνήμης μεγίστην γυμνασίαν ἐποιοῦντο, τοιοῦτόν τινα τρόπον τῆς μελέτης ὑποστησάμενοι· οὐ πρότερον ἐκ τῆς εὐνῆς ἠγείροντο, πρὶν ἂν πρὸς ἑαυτοὺς ἀνθωμολογήσαντο τὰ κατὰ τὴν προτέραν ἡμέραν αὐτοῖς πραχθέντα, τὴν ἀρχὴν ἀπὸ τῆς πρωίας, τὴν δὲ τελευτὴν ἕως ἑσπέρας ποιούμενοι. εἰ δ' ἀναστροφὴν ἔχοιεν καὶ πλείονα σχολὴν ἄγοιεν, καὶ ⟨τὰ⟩ τρίτη καὶ τετάρτη καὶ ταῖς ἔτι πρότερον ἡμέραις πραχθέντα προσανελάμβανον. τοῦτο πρὸς ἐπιστήμην καὶ φρόνησιν, ἔτι δὲ τῶν πάντων ἐμπειρίαν τε τοῦ δύνασθαι πολλὰ μνημονεύειν. . . . Im Lichte des oben ausgeschriebenen Proklosbelegs wird die Nachricht des Diodor, deren letzter Satz zeigt, daß man den Sinn der Übungen nicht mehr voll verstanden hat (vgl. unten S. 416 m., Anm. 5), leicht durchschaubar: Es handelt sich bei der geschilderten Praxis der Pythagoreer offensichtlich um vorbereitende Übungen, die auf die bei Proklos erwähnten hinauslaufen sollten. Die Erinnerung von Tag zu Tag ist nur die Vorstufe zu jener, die von Leben zu Leben zurückschreitet; die Zäsur des Schlafes und die des Todes werden überwunden. Weitere Belege für das Gedächtnistraining der Pythagoreer: Iamblich 165; Cic. Cato 38; Porphyrios 40; Diog. Laert. 8, 22; vgl. auch Sen. De ira 3, 36ff.

früherer Einkörperungen, die für die Vollendung der ψυχή wichtig sind, und sie sichert zugleich die Kontinuität der ψυχαί[1], deren individuelles Wesen durch die Summe ihrer Erfahrungen festgelegt ist. Das Training der μνήμη ist letzten Endes ein 'Einüben der Unsterblichkeit', da ein Aufhören der Verbindung zwischen den einzelnen Wiedereinkörperungen mit dem Verlust der individuellen Unsterblichkeit gleichbedeutend wäre. Es mußte also großer Wert darauf gelegt werden, durch umfassendes Wissen und übergreifende Erinnerungskraft die einzelnen Glieder sowohl enger zusammenzuschließen als auch die Existenzstufe der Seele zu verbessern. Auf die verderbliche Wirkung der Lethe wird in dem orphischen Hymnos auf Mnemosyne angespielt, wenn sie in V. 3 als βλαψίφρων bezeichnet wird; die letzten Verse erklären im Preis der μνήμη diese Prädikation: Hymn. orph. 77 QUANDT

(Μνημοσύνη . . .)
ἡδυτάτη, φιλάγρυπνος ὑπομνήσκουσά τε πάντα,
ὧν ἂν ἕκαστος ἀεὶ στέρνοις γνώμην κατ⟨ά⟩θηται,
οὔτι παρεκβαίνουσ', ἐπεγείρουσα φρένα πᾶσιν.
ἀλλά, μάκαιρα θεά, μύσταις μνήμην ἐπέγειρε
εὐιέρου τελετῆς, λήθην δ' ἀπὸ τῶν⟨δ'⟩ ἀπόπεμπε.

Auch hier geht es um Erinnerung und Kontinuität, wobei freilich die Kontinuität in besonderem Maße durch das Bewußtsein der Einweihung gewahrt ist. Auch Pythagoras, so läßt sich aus dem bisher Gewonnenen folgern, muß es gelungen sein, der Lethe zu entgehen, wenn er, wie bereits berichtet, die Kenntnis seiner früheren Einkörperungen behalten hatte[2].

Auch die Frage, warum in den Mysterienlegenden die Mnemosyne, die Erhalterin der μνήμη und damit auch der Kontinuität, mit einem Strom[3]

[1] E. ROHDE, Psyche II 186[A] hat bereits die Bedeutung des 'Kults' der μνήμη für die Seelenwanderung gesehen: »Die bleibende μνήμη allein hält, in den verschiedenen ἐνσωματώσεις der Seele, die Persönlichkeit, die, als ψυχή, alle diese Verwandlungen durchlebt, zur Einheit zusammen: man begreift, warum den Lehrern der Seelenwanderung eine solche Vorstellung wichtig war (auch Buddha nährte sie).« In modernen Seelenwanderungslehren wird in gleicher Weise die Bedeutung des Gedächtnisses betont; bei R. STEINER etwa finden sich in Vorträgen und Aufsätzen eine Fülle von Hinweisen. Plutarch, De lat. viv. 7 bezeichnet nach einem Pindarzitat (fr. 130 SN.) die Flüsse in der Unterwelt als δεχόμενοι καὶ ἀποκρύπτοντες ἀγνοίᾳ καὶ λήθῃ τοὺς κολαζομένους, wogegen die Frommen sich an den Erinnerungen ergötzen. Die Frommen haben demnach im Hades volles Bewußtsein und volles Erinnerungsvermögen (wie Teiresias in der Odyssee κ 494f. auf Grund seiner Sonderstellung im Leben). Zum Allgemeinen S. EITREM, RE XV 2 Sp. 2265—2269 s. v. Mnemosyne, wichtig Sp. 2267.

[2] Dazu A. DIETERICH, Nekyia 122; E. ROHDE, Psyche II 186; W. BURKERT a. a. O. 146.

[3] Die Vorstellung von der Quelle der Lethe ist allem Anschein nach erst nach der vom Strom der Lethe gebildet worden, jedoch wohl nicht so spät, wie M. P. NILSSON, Die Quellen der Lethe und Mnemosyne, Eranos 41, 1943, 1—7, angenommen hat; dazu W. BURKERT a. a. O. 130 Anm. 212. Ein wichtiges Indiz für die hier behandelten Vorstellungsbereiche wäre die Tatsache, daß λήθη ursprünglich lediglich das Vergessen des

verbunden worden ist, läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit lösen. Man hat mit Recht betont, daß das ὕδωρ ψυχρόν, die stereotype Bezeichnung für das erquickende Wasser[1] der Mnemosyne auf den orphischen Täfelchen, als ein 'Seelenwasser, ein Wasser des Lebens, der Rekreation'[2] zu verstehen ist. Neben der allgemeineren Vorstellung vom Durst der Toten[3] hat sicher der Gleichklang ψυχρός — ψυχή eine Rolle gespielt; die klangliche Assonanz sicherte der frühen Zeit die sachliche Zusammengehörigkeit. In den Mysterienvorstellungen ist die Wirkung der Lethe auf die Seelen sehr deutlich ausgestaltet worden: War die Seele auf Grund ihres irdischen Lebens nicht fähig, das ὕδωρ ψυχρόν zu 'behalten', so konnte sie nicht der ewigen Seligkeit teilhaftig werden. Das Schicksal der ἀμύητοι wird im Bereich der Mysterien häufig durch das vergebliche Bemühen, im Hades ein durchlöchertes Gefäß zu füllen, dargestellt[4]. In einem anderen Bild, das uns bei Platon im Gorgias 493a ff. begegnet, ist die ψυχή selbst mit einem Gefäß, das etwas behält oder nicht behält, verglichen[5]. Hier ist ebenfalls die Verbindung von μνήμη und Seligkeit und von

irdischen Leids und die daraus folgende Bewußtlosigkeit der ἀμένηνα κάρηνα im Hades bezeichnete. Doch reicht der von A. DIETERICH, Nekyia 93 herangezogene Theognisvers 704 nicht aus, diese Möglichkeit zu sichern; vorsichtige Zustimmung bei E. ROHDE, Psyche 316 Anm. 2. A. DIETERICH a. a. O. 90: »Daß die Quellen der Mnemosyne und der Lethe so erst für die Seelenwanderung gruppiert worden sind, liegt auf der Hand; darum können sie aber doch auf alten volkstümlichen Glauben zurückgehen, auch wenn wirdafür kein Zeugnis haben, und vielleicht beide aus alten Vorstellungen vom 'Jungbrunnen' geflossen sein.«

[1] Später auch auf Inschriften, vgl. KAIBEL IGIS 1842 (Rom): ψυχρὸν ὕδωρ δοίη σοι ἄναξ ἐνέρων Ἀιδωνεύς | ὃ Μέλαν . . .

[2] A. DIETERICH, Nekyia 95. Ähnlich M. NINCK, Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten, Philol. Suppl. 14, 2, 1921, 105ff.

[3] W. DÉONNA, La soif des morts, Revue de l'hist. des religions 119, 1939, 53ff.

[4] Z. B. auf dem Katabasis-Gemälde des Polygnot, das bei Pausanias 10, 28, 1 eingehend beschrieben ist; dazu DIETERICH a. a. O. 68f. und E. ROHDE a. a. O. I 326ff. In der oben ausgeschriebenen Gorgiasstelle liegt die gleiche Vorstellung zugrunde. Reiches Material über das Motiv der μάταιος ποινή bei L. RADERMACHER, Motiv und Persönlichkeit, Rh. Mus. 63, 1908, 533ff.

[5] Die Anschauung von dem Verstand als Gefäß ist allgemeiner; sie findet sich etwa Plat. Prot. 314a, Horaz, epist. 1, 2, 54, Epiktet fr. 179 SCHW. und, in besonderer Bedeutsamkeit und in Anschluß an die oben besprochenen Mysterienvorstellungen, Lukrez 3, 936ff. und 6, 17f. (hierzu O. REGENBOGEN, Kl. Schr. 329f.). Die Herkunft dieser Vorstellungen aus einer substantiell-mechanischen Anschauung der Gedächtnisfunktion ist offensichtlich; es darf vermerkt werden, daß die moderne Naturwissenschaft mit einem ähnlichen Ansatz experimentiert, indem sie nachzuweisen versucht, die Gedächtnisleistung gehe auf die Speicherung von chemischen Substanzen zurück. Eine eingehende Auseinandersetzung mit dem Problem des Gedächtnisses findet sich bei Aristoteles in dem Schriftchen περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως; dazu gut W. BERGEMANN, Gedächtnis-theoretische Untersuchungen und mnemotechnische Spielereien im Altertum, Arch. f. Gesch. d. Philos. 8, 1895, 336—352 und 484—497. Die Leistungen der μνήμη im Bereich der Rhetorik sind neuerdings von H. BLUM, Die antike Mnemotechnik, Spudasmata 15, aufgearbeitet worden.

λήθη und Unseligkeit deutlich ausgesprochen. Platon gibt dort die Interpretation über die Lehre eines κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός[1] wieder, nach der die ἀμύητοι, die mit den ἀνόητοι gleichgesetzt werden, im Hades mit einem Sieb Wasser in ein durchlöchertes Faß bringen müssen. Danach fährt er fort: τὸ δὲ κόσκινον ἄρα λέγει, ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων, τὴν ψυχήν εἶναι· τὴν δὲ ψυχὴν κοσκίνῳ ἀπῄκασεν τὴν τῶν ἀνοήτων ὡς τετρημένην, ἅτε οὐ δυναμένην στέγειν δι' ἀπιστίαν τε καὶ λήθην. Platon hat die Vorstellung von der μνήμη als Grundlage der Seligkeit im Phaidros übernommen, freilich mit einer charakteristischen Umsetzung auf die *vor*empirische Erkenntnis[2]. Aus diesem Grunde kann bei Platon Erinnerung, insofern sie Erkenntnis des Wahren ist, nie individuell gefärbt sein, sie ist notwendigerweise überindividuell. Im Phaidros heißt es von den befiederten Philosophenseelen: πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστιν μνήμῃ κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν. τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται (249c).

Es kann als sicher angenommen werden, daß Pythagoras oder die ältesten Pythagoreer von den alten Mysterienvorstellungen über das Wasser der Mnemosyne und die sich an ihr labende Seele ausgegangen sind und ihnen durch die Einbeziehung der ἱστορίη als entscheidende Substanz für die 'lebenserhaltende' μνήμη ein völlig neues Gepräge gegeben haben. Die Vorstellung, daß Seligkeit in einem Jenseits Bewußtsein und damit auch Erinnerung voraussetzt, wird konsequent weitergedacht und führt zu einem Einsatz der ἱστορίη in die Bemühungen um die Seele. Dieses Streben nach ἱστορίη muß jedoch nach kurzer Zeit ein so beträchtliches Übergewicht gewonnen haben, daß bei einem Zweig der Pythagoreer[3] am Ende des 5. Jahrhunderts die nunmehr wissenschaftliche Forschung die alte pythagoreische Seelenlehre fast völlig bedeutungslos werden ließ[4]. In noch späterer Zeit hat man in der Aufforderung, seine Gedächtniskraft zu üben, nur noch einen Weg zu Selbsterkenntnis und moralischem Bewußtsein gesehen[5].

Bei Claudian, De statu animae 2, 7 findet sich ein in der Forschung stark umstrittener Hinweis auf den Pythagoreer Philolaos und seine Ansichten über

[1] Zur Frage des 'Interpreten' und des 'Mythologen' W. BURKERT a. a. O. 231 Anm. 54.

[2] Dazu W. BURKERT a. a. O. 146f. und L. ROBIN, Sur la doctrine de la réminiscence, REG 32, 1919, 451–461. Vgl. auch oben S. 412 Anm. 6.

[3] Vgl. W. BURKERT a. a. O. 187ff.

[4] Ein Indiz dafür ist die Verblüffung des Echekrates im Phaidon Platons 88cf. über die Konsequenzen der Auffassung der Seele als ἁρμονία; vgl. W. BURKERT a. a. O. 252 Anm. 187.

[5] Diese Entwicklung verfolgt U. MORICCA, L'esame di coscienza e la storia d'un precetto pitagorico, Il Mondo Classico 10, 1940, 221–244. Eine schädigende Wirkung der μνήμη auf schlechte Seelen wird bei Plut. ser. num. vind. 22 angenommen.

die Seele[1], der mit den hier erschlossenen pythagoreischen Vorstellungen in enger Verbindung zu stehen scheint. In einem Zitat 'aus Philolaos' heißt es dort: '*Anima inditur corpori per numerum et inmortalem eandemque incorporalem convenientiam*'. *item post alia* '*diligitur corpus ab anima, quia sine eo non potest uti sensibus. a quo postquam morte deducta est, agit in mundo incorporalem vitam*'. Die Auffassung der Seele als *incorporalis convenientia* (ἀσώματος ἁρμονίη) dürfte eine neupythagoreische Antwort auf die Platonischen Argumente im Phaidon 85eff. gegen die Unsterblichkeit einer als körperliche ἁρμονίη verstandenen Seele sein[2]. Nicht so leicht läßt sich das zweite Zitat einordnen; eine Parallelisierung mit dem ähnlichen Passus im Phaidon (81cf.)[3] wird dadurch unwahrscheinlich, daß uneingeschränkt von *anima* die Rede ist und ebenfalls uneingeschränkt von einer *incorporalis vita* der Seele nach dem Tode gesprochen wird. Bei Platon ist an der genannten Stelle im Phaidon betont, daß die (schlechte) ψυχή auch nach dem Tode mit Körperlichem behaftet ist[4]. Auffallend ist die Begründung »*quia sine eo . . .*«, da das »*uti sensibus*« ohne nähere Bestimmung sicher nicht in einem negativen Sinn gemeint sein kann[5]. Die Begründung ist in der Aufwertung des Körpers singulär und steht in offenem Gegensatz zu der Wertung des σῶμα als σῆμα[6]. Die Tatsache, daß diese Begründung so außerordentlich schlecht zu allen anderen pythagoreischen Lehren über das Verhältnis von Körper und Seele paßt, kann als Argument dafür gewertet werden, daß hier altes, nicht eingepaßtes Traditionsgut vorliegt. Die ψυχή, so läßt sich der Claudianbericht auf Grund des bisher über das Verhältnis der Pythagoreer zum Wissen Erschlossenen interpretieren, 'hat ein Interesse' an Erkenntnis und ist insofern auf die Sinne des Körpers angewiesen; das ist der Grund, weshalb sie den Körper 'liebt'. Weshalb die

[1] Der Passus ist bei F. Bömer, Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie, Klass. Philol. Studien 7, 1936, 143ff. eingehend interpretiert. Gegen H. Gomperz, 'Ασώματος, Hermes 67, 1932, 156 und W. Kranz hält Bömer die bei Claudianus wiedergegebenen Lehren für neupythagoreisch; darin folgt ihm W. Burkert a. a. O. 230. Zu Recht betont W. K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy I 311f., daß sich in dem Bericht nichts findet, das mit voraristotelischen Lehren der Pythagoreer in Widerspruch steht. Die Warnung von M. P. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel. I² 701 hat noch immer ihre Berechtigung: ». . . wenn man sich mechanisch an das Alter der Zeugnisse hält, riskiert man, vieles zu streichen, was vielleicht dem alten Pythagoreismus angehört, so daß das Bild durch Unvollständigkeit verzeichnet werden kann.«

[2] W. Burkert a. a. O. 230.

[3] Von W. K. C. Guthrie a. a. O. 312 versucht.

[4] Plat. Phaed. 81d 9ff. καὶ μέχρι γε τούτου πλανῶνται (sc. αἱ ψυχαί), ἕως ἂν τῇ τοῦ συνεπακολουθοῦντος, τοῦ σωματοειδοῦς, ἐπιθυμίᾳ πάλιν ἐνδεθῶσιν εἰς σῶμα. Zu beachten ist, daß der Körper 'liebt', nicht die Seele.

[5] Daß mit *diligitur* ein Erstreben sinnlicher Lust gemeint ist, verbietet sich sowohl durch die Konzeption der vom Körper getrennten Seele als auch dadurch, daß *sensus* völlig neutral die Empfindung und Wahrnehmung bezeichnet.

[6] Vgl. Platon Crat. 400c und Philolaos fr. 14 D.-K.

Seele auf sinnliche Erkenntnis angewiesen ist, bleibt unausgesprochen; der Schluß ist erlaubt, daß die Sinne des Körpers *benötigt* werden, da der Seele während der *vita incorporalis* keine Erkenntnisse mehr zugehen. Damit ist freilich die Frage, weshalb die Seele überhaupt an Wahrnehmungen ein Interesse hat, noch nicht beantwortet. Hier ergibt sich eine klare Verbindung zu der im vorhergehenden herausgearbeiteten Hypothese von der Bedeutung des Wissens für die Seele im ältesten Pythagoreismus: Substanz und Existenzhöhe der Seele — und damit ihr weiteres Schicksal — sind von ihrem Erkenntnisreichtum abhängig.

Es lohnt sich, an dieser Stelle auf ähnliche Verhältnisse bei Pythagoras' Antipoden, Heraklit, hinzuweisen — und auf die charakteristischen Unterschiede. Auch bei Heraklit ist die ψυχή Trägerin und Organ der Erkenntnis (σοφίη)[1]; ihre Erkenntnisfähigkeit steht in unmittelbarem Verhältnis zu ihrem Gehalt an πῦρ φρόνιμον[2]. Hier findet sich also ebenfalls — nun durch Fragmente in vollem Maß belegbar — der entscheidende Gedanke, daß die Erkenntnisfähigkeit der Seele auf einer 'Substanz' beruht und sich in dieser Fähigkeit der 'Wert' des Menschen zeigt[3]. Über die so naheliegende Frage, ob Erkenntnisleistungen von sich aus den Umwandlungsprozeß beeinflussen und das Wesen der Seele verändern können, gibt es allerdings keine direkten Aussagen Heraklits. Nicht ausgeschlossen ist, daß das fr. 115 D.-K. auf einen derartigen 'Rückkopplungsprozeß' anspielt[4]: das rationale Vermögen der Seele erhöht ihren Anteil am πῦρ φρόνιμον, wodurch sich wiederum das rationale Vermögen erhöht. Heraklits Ansichten über das Schicksal der Seele nach dem Tode lassen sich aus den Fragmenten nur unvollständig ermitteln; als sicher kann gelten, daß sie letzten Endes[5] vollständig in den Kreislauf des Feuers übergeht. Eine 'Personalität', für Heraklit im strengen Sinne schon während des Lebens fragwürdig, bleibt in keinem Fall gewahrt.

Nach dem bisher über die pythagoreische Wertung des Wissens Gesagten ist der Schluß erlaubt, daß das fr. 132 D.-K. des Empedokles pythagoreische Anschauungen widerspiegelt; die Form des Makarismos mag von Empedokles

[1] Dazu B. SNELL, Entd. d. Geistes[3] S. 34 und B. GLADIGOW, Sophia und Kosmos, Spudasmata 1, 1965, 103ff.

[2] Das Feuer ist bei Heraklit ebenfalls als 'Substanz' zu denken, die mit allem Seienden in Korrespondenz stehende Grundsubstanz. Auch bei Heraklit das Erkenntnisprinzip ὅμοιον ὁμοίῳ, vgl. C. W. MÜLLER, Gleiches zu Gleichem 7ff.

[3] Fr. 118 D.-K. und fr. 112 D.-K. zusammen zeigen, daß in der Vernunft des Menschen seine ἀρετή gesehen wird. Die σοφίη ist zugleich dasjenige, das der Mensch mit dem Göttlichen gemeinsam haben kann (fr. 32 D.-K. und fr. 41 D.-K.). In dieser Verbindung liegt ein indirekter Makarismos des Weisen, wenn man annimmt, daß der Gott für Heraklit in vollem Umfang 'glücklich' ist.

[4] Fr. 115 D.-K. lautet: ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων.

[5] Auf eine kurzzeitige Weiterexistenz besonderer Seelen nach dem Tode schließt G. S. KIRK, Heraclitus and Death in Battle, Am. Journ. Philol. 70, 1949, 384ff.

zuerst auf diesen Bereich angewandt worden sein. In der Empedokleischen Philosophie sind die pythagoreischen Ansätze in der Weise erweitert worden, daß innerhalb der Hierarchie der vier ῥιζώματα und der beiden gestaltenden Elemente das Element der φιλότης in besonderem Maße mit dem δαίμων in Verbindung stand, zumindest dem von Befleckung befreiten[1]. Die höchste Stufe der Erkenntnis, die sich auf die φιλότης aller erkennenden Substanzen innerhalb des Erkenntnisorgans aufbaut, antizipiert den kosmischen Zustand der φιλότης, den σφαῖρος, im kleinen[2]. Beachtung verdient, daß bei Empedokles wie bei Heraklit das wahre Erkennen mit dem jeweiligen fundamentalen ontologischen Prozeß in engster Verbindung steht. Das gilt entsprechend auch für Parmenides' Begriff des νοεῖν, dem ebenfalls eine ontologische Dimension zukommt. Bei Empedokles zeigen sich die ersten Ansätze, im Bereich der Philosophie die Wertung von 'Diesseits' und 'Jenseits' zu verändern: das Leben auf der Erde ist nur ein reinigendes Durchgangsstadium, freilich mit den Möglichkeiten, in späteren Leben eine Befreiung von Last und Jammer zu erreichen. Die Aufnahme und Umformung des Makarismos des Epopten durch Empedokles manifestiert, daß der Erlösungsgedanke der Mysterien in die 'Philosophie' übernommen worden ist[3]. Von nun an tritt die Philosophie in Konkurrenz mit den Mysterien.

Akzeptiert man die bisher gewonnenen Ergebnisse, so stellt sich das vielverhandelte Problem vom Ursprung der Hochschätzung des βίος θεωρητικός[4] in neuer Form. Es kann kein Zweifel sein, daß der Preis des βίος θεωρητικός

[1] Eine ausgewogene Darstellung bietet Ch. H. Kahn, Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul, Arch. f. Gesch. d. Philos. 42, 1960, 3–35; zum Allgemeinen H. S. Long, The Unity of Empedocles' Thought, Am. Journ. Philol. 70, 1949, 142–158. Entscheidende Beobachtungen bei H. Schwabl, Empedokles fr. B 110, Wiener Stud. 69, 1956, S. 49–56 (vgl. o. S. 409 Anm. 3).

[2] Zum Problem des Aufstiegs der Erkenntnis auf Grund qualitativer Gleichheit zu jener auf Grund quantitativer Korrespondenzen und der Zuordnung beider Erkenntnisformen zu den Weltzuständen H. A. T. Reiche, Empedocles' Mixture. Eudoxan Astronomy and Aristotle's Connate Pneuma, Amsterdam 1960, 49ff.

[3] Vgl. A. D. Nock, RAC II Sp. 107f. s. v. Bekehrung und besonders W. A. Heidel, Die Bekehrung im klassischen Altertum, mit besonderer Berücksichtigung des Lucretius, Zeitschr. f. Religionspsychologie 3, 1910, 377–402.

[4] Als Wichtigstes ist hier die Abhandlung von W. Jaeger, Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals, Sb. Akad. Berl. 1928, 390–421 zu nennen. Gegen F. Boll, Vita Contemplativa, Sb. Akad. Heidelberg 1920, 8, der den βίος θεωρητικός mit Thales beginnen läßt, sieht Jaeger in sämtlichen späteren Nachrichten über das 'theoretische Lebensideal' der frühgriechischen Philosophen eine Projektion platonischer Gedanken. Für Pythagoras hatte er das bereits in seinem Aristotelesbuch S. 99f. angenommen. Nach anderen hat G. Müller, Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre, Mus. Helv. 17, 1960, 121–131 dagegen Einspruch erhoben; im Blick auf das *K* der NE erkennt Müller in Empedokles, Anaxagoras und Demokrit bereits Vertreter des βίος θεωρητικός. Weitere Lit. bei R. Joly, Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique, Mém. de l'Ac. de Belgique, Cl. d. Lettr. 51, 3, Brüssel 1956.

als einer der drei möglichen βίοι platonischen Ursprungs ist. Nur bedeutet das nicht, daß die Denker vor Platon der θεωρία und ἱστορίη noch nicht entscheidende Bedeutung zuerkannt hätten. Die Frage, ob der Preis des βίος θεωρητικός auf Platon oder Pythagoras zurückgeht, ist in dieser Form sinnlos, da die Konzeption βίος θεωρητικός erst aus der von Platon aufgestellten Differenzierung der Lebensformen hervorgegangen ist[1]. Stellt man das Problem in einer zulässigen Form, etwa wo im griechischen Bereich[2] zum ersten Male Kenntnisse, Wissen im allgemeinsten Sinn, zum lebensbestimmenden Faktor geworden sind, so läßt sich die Antwort mit beträchtlicher Sicherheit geben: Die Relevanz eines nicht praktisch anwendbaren Wissens[3] ist zuerst von den Pythagoreern behauptet worden; sie wurzelt in der Bedeutung des Wissens für die ψυχή.

3

Eine Umschau nach weiteren Makarismen, die Weisheit oder Kenntnisreichtum als Begründung enthalten, führt in den Umkreis des Anaxagoras. Einige Zeugnisse des Aristoteles[4] machen die Annahme wahrscheinlich, daß Euripides den Makarismos in dem berühmten Fragment 910 N.[2] im Hinblick

[1] Die Problemstellung, von der W. JAEGER ausgeht, ist so eng, daß sie von vornherein nur auf Platon führen kann. So bemerkt er a. a. O. 392 zu Anekdoten, in denen Thales, Demokrit und Anaxagoras ihre geistigen Interessen über merkantile und politische stellen: »Das setzt also voraus, daß dieser βίος zur Zeit der Entstehung dieser Anekdoten nicht nur von vereinzelten Ausnahmemenschen gelebt wurde, die dabei nur ihrem natürlichen Instinkte folgen (!), sondern daß der βίος θεωρητικός bereits zum bewußten philosophischen Ideal geworden war. Das kann man aber gerade von den älteren vorsokratischen Naturphilosophen nicht behaupten. Das Ideal des der Erkenntnis geweihten βίος ist erst eine Schöpfung Platons, dessen Ethik mehrere entgegengesetzte Lebenstypen aufstellte . . . Es ist zwar an sich durchaus denkbar, daß ein Forscher wie Anaxagoras . . . sich der Absonderlichkeit seiner wurzellosen Existenz bewußt geworden ist . . . . Aber erst Platon hat den theoretischen Menschen als ethisches Problem in die Philosophie eingeführt.«

[2] Der Preis bestimmter Berufe, darunter der des Schreibers, ist im Orient schon in weit früherer Zeit verbreitet. ANET 1955[2] 431f. (= Pap. Chester Beatty IV, Brit. Mus. 10684; übers. v. J. A. WILSON) wird der gelehrte Schreiber wegen seines immerwährenden Ruhmes gepriesen, der über den des Pyramidenbauers hinausreicht und beglückend für das Dasein nach den Tode ist: »(But) their names are (still) pronounced because of their books which they made, since they were good and the memory of him who made them (lasts) to the limits of eternity.« (Hinweis v. H. CANCIK).

[3] Als Beispiel eines unmittelbar 'anwendbaren' Wissens Hesiod Erga V. 826f.: τάων (i. e. der richtigen Tage) εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος, ὃς τάδε πάντα | εἰδὼς ἐργάζηται ἀναίτιος ἀθανάτοισιν . . . Auffallend die Betonung des ἀναίτιος, s. unten S. 427 Anm. 1.

[4] Das wichtigste EE 1216a 11ff.: τὸν μὲν οὖν Ἀναξαγόραν φασὶν ἀποκρίνασθαι πρός τινα διαποροῦντα τοιαῦτ' ἄττα καὶ διερωτῶντα, τίνος ἕνεκ' ἄν τις ἕλοιτο γενέσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γενέσθαι »τοῦ« φάναι »θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν«. vgl. auch EN 1179a 13f. und Clemens Alex., Strom. 2, 130.

auf Anaxagoras geschrieben hat. Die entscheidenden Verse des Fragments, das vermutlich der Antiope angehört[1], lauten:

ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
ἔσχε μάθησιν,
μήτε πολιτῶν ἐπὶ πημοσύνην
μήτ' εἰς ἀδίκους πράξεις ὁρμῶν,
ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως
κόσμον ἀγήρων, πῇ τε συνέστη
καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως . . .

Hier ist der Preis rationaler Erkenntnis[2] in seiner reinsten und durch keinerlei Bezüge getrübten Form ausgesprochen: Das 'reine' Erkennen wird ohne Hinblick auf irgendwelche Rückwirkungen gepriesen. Es dient nach der Ansicht des Euripides offensichtlich der Befriedigung anlagebedingter Bestrebungen, wie sie Aristoteles am Anfang der Metaphysik für alle Menschen voraussetzt[3]. Als Objekt der Erkenntnis ist »der unsterblichen Wirklichkeit alterlose Ordnung« genannt, die als höchster Erkenntnisgegenstand den Göttern bei Empedokles entspricht. Auffallend ist die Betonung der Unschädlichkeit einer solchen Haltung für die Mitbürger und der positiven ethischen Rückwirkung auf den Erkennenden selbst[4].

Auf diese Verse nimmt das Preislied des Aristophanes auf den zur Rettung seines Vaterlandes zurückkehrenden Aischylos in den Fröschen recht deutlich Bezug. Die Korrespondenzen in den ersten Versen beider Texte sind wohl beabsichtigt:

1482 μακάριός γ' ἀνὴρ ἔχων
ξύνεσιν ἠκριβωμένην.
πάρα δὲ πολλοῖσιν μαθεῖν.
ὅδε γὰρ εὖ φρονεῖν δοκήσας
πάλιν ἄπεισιν οἴκαδ' αὖ,

[1] Nach H. Schaal, De Euripidis Antiopa, Diss. Berlin 1914, 23 f. hat G. Müller, a. a. O. 125 unabhängig davon versucht, das Fragment der Antiope zuzuweisen. B. Snell schließt sich in einem wichtigen Rekonstruktionsversuch der Antiope in 'Scenes from Greek Drama', Univ. of California Press 1964, 90f. dieser Vermutung an. Über Pacuvius' Übertragung der Antiope ist das Problem der βίοι in den römischen Bereich eingedrungen.

[2] Über die Sonderstellung dieses Fragments innerhalb der anderen Aussagen des Euripides über Wert und Möglichkeit des Wissens E. R. Dodds, Euripides the Irrationalist, Cl. Rev. 43, 1929, 97–104. Dodds sieht Euripides' 'eigene' Position in fr. 795 N.[2] ausgesprochen.

[3] 980a 22 πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

[4] Will man in den letzten beiden Gedanken nicht ein Weiterwirken Empedokleischer Ansätze sehen (vgl. G. Müller a. a. O. 123), so ergibt sich eine sinnvolle Erklärung, wenn man mit Snell (a. a. O. 91) annimmt, daß zuvor Zethos an Amphion die Frage gerichtet hat, worin der Nutzen der vita contemplativa für das Gemeinwesen liege.

ἐπ' ἀγαθῷ μὲν τοῖς πολίταις,
ἐπ' ἀγαθῷ δὲ τοῖς ἑαυτοῦ
ξυγγενέσι τε καὶ φίλοισι,
διὰ τὸ συνετὸς εἶναι.

Die Verse der Antistrophe zeigen, daß der Verfall der handwerklichen Qualitäten mit dem Eindringen philosophischer Spekulationen in die Tragödie in Parallele gesetzt wird: χαρίεν οὖν μὴ Σωκράτει παρακαθήμενον λαλεῖν. Die Niederlage des Euripides im musischen Wettstreit ist die Folge seines Verkehrs mit den Philosophen[1]. Gegen den Preis des 'Anaxagoras' wird der des Aischylos gestellt; die Gegenüberstellung ist umso wirkungsvoller, da die gleiche äußere Form gewählt wird[2]. Charakteristisch ist, wie das negative ». . . fügt seinen Mitbürgern keinen Schaden zu« des Euripides in das nachdrückliche, anaphorische ἐπ' ἀγαθῷ . . . ἐπ' ἀγαθῷ . . . umgebildet wird. Wie sich bei der Überfülle der Makarismen bei Aristophanes — die freilich meist ironisch gemeint sind — vermuten läßt, findet sich auch in anderen Stücken der Preis der Weisheit, am häufigsten natürlich in den Wolken. Doch sie werden immer über Personen oder in Situationen ausgesprochen, die nur zu deutlich zeigen, daß das Gegenteil gemeint ist. So etwa, wenn sich Strepsiades in den Wolken wegen seiner Klugheit selbst preist:

μάκαρ ὦ Στρεψίαδες,
αὐτός τ' ἔφυς ὡς σοφὸς
χοἷον τὸν υἱὸν τρέφεις.

Umgekehrt ist an der ausgeschriebenen Stelle aus den Fröschen der topische Makarismos des Weisen vom Chor 'ernst' gemeint — aber auf Aischylos bezogen.

4

Bevor sich die Untersuchung der weiteren Geschichte des Makarismos des Weisen zuwendet, ist ein Zeugnis zu betrachten, das geeignet ist, eine zweite Entwicklungslinie aufzuzeigen, die in den Preis des Weisen eingemündet ist.

[1] Die antiken Zeugnisse über Euripides' Verbindung zu Philosophen, hauptsächlich zu Anaxagoras und Sokrates, sind bei W. SCHMID, Gesch. d. gr. Lit. I 3, 315ff. gesammelt. Nützliche Hinweise zur vorliegenden Stelle auch bei A. WEIHER, Philosophen und Philosophenspott in der attischen Komödie, Diss. München 1913, 19ff.

[2] Die hier angenommene Verbindung wird noch enger, wenn man der Vermutung, das fr. 910 des Euripides gehöre der Antiope an (vgl. S. 421 Anm. 1), zustimmt. Das Scholion zu V. 53 der Frösche zählt die Antiope zusammen mit der Hypsipyle und den Phoinissen als nur wenig vor den Fröschen aufgeführtes Drama auf. B. SNELL berichtet a. a. O. S. 71 Anm. 1 über einen demnächst erscheinenden Aufsatz von T. B. L. WEBSTER, in dem die Antiope, die Hypsipyle und die Phoinissen dem Jahre 410 zugewiesen werden.

Unter den Elegien des theognideischen Corpus findet sich eine Betrachtung über den Wert der γνώμη[1], die mit einem Makarismos zusammengefaßt wird:

1171 Γνώμην, Κύρνε, θεοὶ θνητοῖσι διδοῦσιν ἄριστον
ἀνθρώποις· γνώμη πείρατα παντὸς ἔχει.
ὦ μάκαρ, ὅστις δή μιν ἔχει φρεσίν· ἢ πολὺ κρείσσων
ὕβριος οὐλομένης λευγαλέου τε κόρου
ἔστι· κακὸν δὲ βροτοῖσι κόρος . . .[2]

Es kann kaum bezweifelt werden, daß der Makarismos in V. 1173 im Hinblick auf fr. 16 D. des Solon entworfen worden ist[3]. Der V. 1173 faßt den längeren Solonischen Ausdruck

γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι
μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μοῦνον ἔχει

zusammen[4]. Der Gedanke von der Schwierigkeit ist allerdings nicht bei Theognis ausgesprochen; doch ist er implizit durch den Makarismos ausgedrückt, da nur das Schwierige, Außergewöhnliche, selten Erreichbare gepriesen wird. An anderer Stelle, wieder in deutlicher Anlehnung an Solon[5],

[1] Über die Rolle der γνώμη im Theognideischen Corpus A. Peretti, Teognide nella tradizione gnomologica, Pisa 1953, 311–314.

[2] Zum Text: 1171 ἀρίστην codd. ἄριστον Bekker. Young folgt in der Teubneriana neuerdings der Überlieferung, doch gibt das ἀρίστην gegenüber dem ἄριστον keinen guten Sinn. Die Elegie behandelt die beliebten Fragen des τί ἄριστον und τί κάκιστον: ἄριστον 1171 und πᾶσα κακότης 1176 stehen sich gegenüber. Die Frage nach einem Mehr oder Weniger an γνώμη würde den Makarismos in 1173 nicht rechtfertigen; vgl. auch 895. 1172 ist unter den paläographisch gleichwertigen Emendationen von ἄνθρωπος γνώμη . . . diejenige von Bergk (ἀνθρώποις) der von Hiller (γνώμῃ; von Young aufgenommen) vorzuziehen.

[3] Der Interpretation von fr. 16 D. durch A. Masaracchia, Solone, Florenz 1958, 316ff. kann ich nicht folgen; Masaracchia übersetzt das Fragment folgendermaßen: »È dificillissimo comprendere, perchè invisibile, la pienezza della sapienza (divina), che sola possiede la possibilità di realizzare tutto.« Vgl. dagegen B. Gladigow, Sophia und Kosmos 17ff. Der Übersetzung von fr. 16 D. entsprechend überträgt Masaracchia die Verse Theognis 1171ff., die er zu Recht als Solonreminiszenz versteht: »La saggezza è il più grande dono degli dei agli uomini, o Cirno; la saggezza ha la possibilità di realizzare tutto . . .« Der Gedanke, daß die Götter den Menschen mit der γνώμη so etwas wie Allmacht (la possibilità di realizzare tutto) schenken sollten, ist grotesk. Πέρας ist Ausgang und Ende eines Dings oder Ereignisses, insofern es ihm sein Maß setzt; die γνώμη kennt, weiß das jedem Ding zukommende Maß. Das Maßwissen ist das Beste, das die Götter den Menschen geben können. Diese Interpretation wird gerechtfertigt durch das antithetische Glied κακὸν δὲ βροτοῖσι κόρος. Κόρος hat ὕβρις, die Maß- und Grenzüberschreitung, die den Bestand einer Sache in Frage stellt, zur Folge. Es stehen sich gegenüber πεῖραρ-γνώμη und ὕβρις-κόρος.

[4] Vgl. auch das ähnliche Verspaar 895f.

[5] Mindestens 28 Theognisverse sind fast wörtlich aus Solon übernommen worden; Wortanklänge finden sich in noch größerer Zahl. Die entlehnten Verse sind bei W. Schmid, Gesch. d. gr. Lit. I 3, 377 Anm. 1 zusammengestellt; weitergehende Zusammenstellungen bei R. Kuellenberg, De imitatione Theognidea, Diss. Argentorati 1877.

ist der Gedanke von der Schwierigkeit ausgesprochen: γνῶναι γὰρ χαλεπὸν μέτρον, ὅτ' ἐσθλὰ παρῇ (V. 694). Von dem Makarismos zunächst einmal abgesehen, lassen sich alle Gedanken und Formulierungen der Elegie 1171—6 auf Solon zurückführen. Am deutlichsten läßt sich die Beeinflussung für die γνώμη, die besser ist als ὕβρις und κόρος, zeigen[1]. Die Antithese von Maßwissen und frevelhafter Raffgier gehört zu den solonischen Grundgedanken; dem maßvollen Denken allein ist dauerhafter Erfolg beschieden, soweit sich das im Bereich des Menschlichen erreichen läßt.

Die angeführten Übereinstimmungen führen zu der Frage, ob nicht auch der Makarismos des Mannes, der γνώμη besitzt, auf Solon zurückgeht. Allein in den uns erhaltenen Fragmenten Solons steht außerordentlich häufig die Frage nach dauerhaftem ὄλβος im Vordergrund. Dauerhafter ὄλβος wird für Solon repräsentiert durch Besitz, der κατὰ κόσμον (fr. 1, 11 D.) und im Blick auf ein maßvolles τέρμα (fr. 1, 71 D.) erworben ist, d. h. von Leuten, die einen νόος ἄρτιος (fr. 5, 10 D.) besitzen. Um zwei Dinge kreisen Solons Gedanken über das menschliche Wohlergehen: den maßvollen Besitz und den maßvollen Sinn, der ihn erst ermöglicht. Nur schwer löst sich das archaische Denken von der Vorstellung, daß sich das Glück eines Menschen immer nach außen hin repräsentieren muß[2].

Nicht ohne Grund führt Aristoteles im 10. Buch der Nikomachischen Ethik gerade Solon als Kronzeugen für seine Behauptung an, auch die Gunst der äußeren Umstände müsse zum Glück der θεωρία vorhanden sein; 1179a 9 heißt es dort: καὶ Σόλων δὲ τοὺς εὐδαίμονας ἴσως ἀπεφαίνετο καλῶς, εἰπὼν μετρίως τοῖς ἐκτὸς κεχορηγημένους, πεπραγότας δὲ τὰ κάλλισθ', ὡς ᾤετο, καὶ βεβιωκότας σωφρόνως. Die Frage, ob sich Aristoteles mit diesem Worten lediglich auf die bekannte Herodotstelle 1, 32f. bezieht[3] oder etwa auf uns unbe-

[1] Fr. 5, 9 D. τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἕπηται | ἀνθρώποισιν ὅσοις μὴ νόος ἄρτιος ᾖ, ähnlich fr. 3, 5ff. und fr. 4, 5ff.; die Wirkungen von Eunomie und Dysnomie fr. 3, 33ff. Fr. 1, 7ff. setzt sich am eingehendsten mit der Frage des maßvollen Handelns auseinander; programmatisch ist der Vers 16 dieser Elegie zu verstehen: οὐ γὰρ δὴ⟨ν⟩ θνητοῖσ' ὕβριος ἔργα πέλει.

[2] Dazu E. SCHWARTZ, Ethik der Griechen, hrsg. v. W. RICHTER, 38f. und 60f. Bezeichnend ist, daß ursprünglich auch die Seligkeit der Epopten der eleusinischen Mysterien nach außen sichtbar gedacht wurde. Im Anschluß an die auf S. 405 ausgeschriebenen Verse aus dem hom. Demeterhymnos heißt es V. 488f. von Demeter und Kore: αἶψα δέ οἱ πέμπουσιν ἐφέστιον ἐς μέγα δῶμα | Πλοῦτον, ὃς ἀνθρώποις ἅφενος θνητοῖσι δίδωσιν. Freilich spielt hier der Gedanke von der Iteration des diesseitigen Lebens im Jenseits mit hinein: Was im Jenseits zu erwarten ist, muß bereits im Diesseits vorhanden sein. Vor einem Vertrauen auf den Reichtum im Hinblick auf den Tod warnt Solon fr. 14 D.

[3] So F. DIRLMEIER, Nikomachische Ethik 1956 596 (235, 3). Wichtig sein Hinweis auf das 'Solonmotiv' in der NE: »Wie in der Komposition des platon. Staates zwischen I und X Symmetrie hergestellt wird durch das Motiv der Unterweltmythen (I 330d 8: X 614b 2), so in der NE durch das Solonmotiv (I 1, 1100a 11): an die Stelle des Mythos ist die Weisheit griechischer Tradition getreten.«

kannte Elegien des Solon[1], wird sich nicht mit Sicherheit beantworten lassen. Ein Indiz für die zweite Ansicht kann die Tatsache sein, daß die σωφροσύνη, die Aristoteles neben maßvollem Besitz und edlen Taten erwähnt, bei Herodot nicht explizit erscheint. Als weiteren Zeugen für seine Auffassung von εὐδαιμονία führt Aristoteles den Anaxagoras an: ἔοικε δὲ καὶ 'Αναξαγόρας οὐ πλούσιον οὐδὲ δυνάστην ὑπολαβεῖν τὸν εὐδαίμονα, εἰπὼν ὅτι οὐκ ἂν θαυμάσειεν εἴ τις ἄτοπος φανείη τοῖς πολλοῖς. Das abschließende Ergebnis der Prüfung seiner These οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν (1178b 33) lautet συμφωνεῖν δὴ τοῖς λόγοις ἐοίκασιν αἱ τῶν σοφῶν δόξαι und wird auf Grund des consensus als beweiskräftig angesehen.

Unter dem Gesichtspunkt unserer Frage ist die Orientierung des Aristoteles an Solon und Anaxagoras auffallend. Die Linie Solon—Anaxagoras—Aristoteles scheint allzuviel Brüche aufzuweisen. Anaxagoras hat sich wohl nicht über den Besitz des Weisen geäußert (das ist ein Schluß des Aristoteles aus dem ἄτοπος φανείη), wohl aber über das Glück der Erkenntnis[2], Solon dagegen hat sich häufig über den Besitz geäußert[3], kaum aber über die Eudaimonie der θεωρία. Wie also ist da ein Verbindungsgedanke möglich? Wir haben davon auszugehen, daß Aristoteles daran lag, zwei Vertreter der Ansicht zu finden, zum Glück sei Besitz, wenn auch nur geringer, notwendig, die zugleich seiner Grundthese εὐδαιμονία gleich θεωρία nicht widersprachen. Die Fragmente Solons zeigen deutlich, daß sich Solon über das Wechselverhältnis von Besitz, Glück und maßvollem Sinn seine Gedanken gemacht hat. Glück und Besitz zusammen werden bei ihm mit ὄλβος bezeichnet, der maßvolle Sinn mit γνωμοσύνη oder νόος ἄρτιος. Wenn also Solon den von ihm erkannten Sachverhalt in kürzester Form aussprechen wollte, hätte er ihn in einer Terminologie wie ὄλβιος, ὅστις γνωμοσύνην ἔχει äußern müssen[4]. Dafür, daß Solon tatsächlich diese Erkenntnis in einer ähnlichen Form ausgesprochen hat, ist der Vers 1173 aus den Theognideen in Verbindung mit dem Hinweis

[1] Das wird bereits von M. Heinze, Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie, Abh. der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. VIII, 1883, 682 vermutet.

[2] Vgl. S. 420 Anm. 4.

[3] Fr. 1, 3ff. 4, 9ff. 5, 9ff. 14 D.

[4] Das fr. 15 D. des Solon (vgl. oben S. 406) allein könnte zu der Annahme führen, Solon habe den Menschen ein Glück gänzlich abgesprochen. Doch trifft ein derartiger Schluß nicht zu; der Nachdruck dieser Verse liegt auf dem μάκαρ, dem Adjektiv, das im vollen Wortsinn allein den Göttern zukommt. Μακάριος wird mit ganz wenigen Ausnahmen bei Homer nur in Verbindung mit den Göttern verwendet, während umgekehrt in beiden Epen ὄλβιος ausschließlich menschliches Wohlergehen bezeichnet; dazu Dirichlet a. a. O. 5ff. So findet sich dem homerischen Gebrauch der Adjektive entsprechend in fr. 13 D. bei Solon ein Makarismos der gängigen Form. Soll ὄλβιος in gleicher Weise wie μακάριος verwendet werden, so muß ein πάντα χρόνον oder etwas Entsprechendes hinzugefügt werden, vgl. Bacch. fr. 54 Sn.: ὄλβιος δ' οὐδεὶς βροτῶν πάντα χρόνον (ähnlich wohl fr. 20 B 23f. Sn.); deutlich in der Imitation Theognis 167f. Das gleiche gilt für εὐδαίμων: Bacch. 5, 53.

des Aristoteles in der Nikomachischen Ethik ein beachtliches Indiz. Aus der oben vermuteten Formulierung, die sich für die Zeit Solons anhörte wie 'Dauernden Reichtum besitzt, wer maßvoll gesonnen ist', mußte man freilich in späterer Zeit einen zweiten Gedanken heraushören: den Preis der Weisheit[1]. Dieser 'zweite' Gedanke ist gewiß nicht 'unsolonisch', nur von Solon in den Denkmöglichkeiten seiner Zeit gedacht: Im äußeren Wohlergehen repräsentiertes, nach Menschenmöglichkeit dauerndes Glück ist die Folge der Erkenntnis des jedem Handeln zukommenden μέτρον.

5

Die einprägsame Formulierung des Makarismos des Weisen in fr. 910 N[2]. des Euripides dürfte, ähnlich wie bei Aristophanes, von Menander in fr. 416 KOERTE[2] in einer eigenartigen Umwertung wiederaufgenommen worden sein. Das Menanderfragment lautet:

τοῦτον εὐτυχέστατον λέγω,
ὅστις θεωρήσας ἀλύπως, Παρμένων,
τὰ σεμνὰ ταῦτ' ἀπῆλθεν, ὅθεν ἦλθεν, ταχύ
τὸν ἥλιον τὸν κοινόν, ἄστρ', ὕδωρ, νέφη,
πῦρ' . . .

Der Preis des die erhabenen Phänomene des Himmels[3] betrachtenden Menschen wird verbunden mit der alten, pessimistischen Maxime, daß ein schneller Tod das Zweitbeste sei, das sich der Mensch wünschen könne[4]. Doch kleidet sich hier ein neuer Gedanke der Zeit in das Gewand des Traditionellen: Der Tod führt den Menschen zu seinem himmlischen Ursprung zurück; das Jenseits liegt nicht mehr unterhalb der Erde, sondern in der lunaren Ätherregion[5]. Die enge Verbindung von θεωρήσας und ἀπῆλθεν bekommt somit, so dürfen wir schließen, einen tieferen Sinn. Die Betrachtung des Himmels hält die Verbindung zum göttlichen Ursprung aufrecht und ist zugleich Ausdruck der

[1] Vgl. S. 424 m. Anm. 2.

[2] Das Fragment ist von G. ZUNTZ, Interpretation of a Menander Fragment, Proc. Brit. Acad. 42, 1956, S. 209–242 interpretiert worden. Dort auch die weitere Literatur.

[3] Auch das ὕδωρ kann in den Bereich der μετέωρα gehören; vgl. E. NORDEN, Vergilius Aeneis VI, S. 28, und O. GILBERT, Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums, Leipzig 1907, 393ff.

[4] Cert. Hom. et. Hes. 78f.

ἀρχὴν μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον,
φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι.

Weitere Belege bei G. ZUNTZ a. a. O. 218.

[5] E. PFEIFFER, Studien zum antiken Sternglauben, Stoicheia 2, 1916, 113ff.; F. BOLL, Die Entwicklung des astronomischen Weltbildes im Zusammenhang mit Religion und Philosophie, in: Kl. Schr. z. Sternkunde des Altertums 225ff., bes. 243f.; zuletzt W. BURKERT, Weisheit u. Wissenschaft 335ff.

Sehnsucht danach. Der sich seit dem 5. Jahrhundert allmählich ausbreitende Gedanke der astralen Unsterblichkeit erfüllt die Lebensverachtung des (ἄριστον . . . .) φύντα δ' ὅπως | ὠκιστα πύλας 'Αΐδαο περῆσαι mit einem neuen, erhebenden Sinn: der Verzicht auf das Leben hat seinen Grund in dem Streben nach dem göttlichen Ursprung. Zu preisen ist also, wer sich auch in seinem Leben durch die θεωρία mit dem Himmel vereint weiß und möglichst schnell dorthin zurückkehrt. Es läßt sich nicht ausschließen, daß aristotelisches Gut in die Menanderverse eingedrungen ist[1], doch sind alle wichtigen, vorbereitenden Gedanken auch in den religiösen Anschauungen außerhalb des Peripatos zu finden.

Den Euripideischen Versen in fr. 910 N². formal sehr nah, jetzt allerdings nicht mehr auf Anaxagoras bezogen, bieten die Verse Vergils in den Georgica 2, 490ff. die klassische Formulierung des Makarismos des Wissenden:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas[2],
atque metus omnis et inexorabile fatum
subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari.

[1] G. Zuntz bestreitet a. a. O. zunächst generell eine Beziehung zwischen Aristoteles und Menander, räumt aber dann S. 224 ein, daß Aristoteles möglicherweise das Empfinden für die Größe der Erscheinungen in Menander geweckt habe. Als ein wichtiges Argument gegen eine Abhängigkeit des Menander von Aristoteles, wie sie von Bignone und Tierney angenommen worden ist, wertet Zuntz die Verwendung des ἀλύπως neben dem θεωρήσας in V. 2. »Here again Menander cannot be supposed to render Aristotle. The term ἀλύπως which he inserts into the outline of the best life stands in a different context. With Aristotle, as we saw, θεωρία was itself the very opposite of λύπη; it was the highest ἡδονή.« (S. 223). Diese Widerlegung geht von der irrigen Annahme aus, ἀλύπως müßte unbedingt eine passivische Bedeutung haben; daß das nicht zutrifft, zeigt ein Blick auf Plat. Politikos 272a 7 oder Isocr. 12, 5 (weitere Belege bei Liddell-Scott). Nimmt man an, ἀλύπως bedeute 'verursacht kein Leid', so bekommen die ersten beiden Verse sofort einen guten Sinn und sind nicht als 'unphilosophical' (Zuntz S. 224) zu bezeichnen. In gleicher Weise ist nämlich in dem von Zuntz nicht herangezogenen Fr. 910 N². des Euripides betont, daß die gepriesene Betrachtung ohne Leid für die anderen sein müsse: μήτε πολιτῶν ἐπὶ πημοσύνην | μήτ' εἰς ἀδίκους πράξεις ὁρμῶν . . .; vgl. auch S. 13f. In gleicher Weise ist Aristoteles EE 1215b 6 . . . ἀλύπως καὶ καθαρῶς πρὸς τὸ δίκαιον . . . das ἀλύπως aktivisch zu verstehen und zu πρὸς τὸ δίκαιον zu ziehen. — Unzutreffend ist auch die Kritik an der Aufzählung der μετέωρα S. 224: »Unphilosophical is indeed the whole of this text. . . . 'Miror caelum non commemorari', noted Kock, and put τὸν οὐρανόν in. An unavailing cure. The series is still incomplete and spoiled by the intrusion of the elements water and fire, quite out of place among stars and clouds.« Zur Aufzählung des Wassers vgl. S. 426 Anm. 3; daß das Feuer zu den μετέωρα gehört, ist ein θρυλούμενον.

[2] Die '*causa*' ist einer der Schlüsselbegriffe des Lukrezischen Werks (Paulson zählt 65 Belegstellen auf); 2, 1066 eine Zusammenstellung der entscheidenden Begriffe: *materies*, *locus*, *causa*. Die 'reine' *causa* wird als außergöttliches Phänomen gewertet und vermag Eingreifen und Existenz der Götter zu widerlegen. Kausalität als allgemeingültiges Prinzip zum erstenmal definiert bei Leukipp 67 B 2 D.-K.: οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης; doch scheint diese Definition die Götter nicht mit Notwendigkeit aus dem Demokritischen System eliminiert zu haben: 68 B 175 D.-K.

Diese auf Lukrez bezogenen Verse[1] sind von Vergil mit großer Treffsicherheit am Anliegen der epikureischen Philosophie orientiert. Vergil selbst distanziert sich von der Ausschließlichkeit dieses Preises durch die souveräne Umwertung des zweiten, sonst antithetischen Gliedes (δειλὸς δὲ, ᾧ . . .) zu einem zunächst gleichwertigen Makarismos: *fortunatus et ille deos qui novit agrestis* . . . Später freilich zeigt sich, daß für die Gesamtheit des Lebens in Vergils Augen der zweite Preis die größere Bedeutung hat. Der Preis des Lukrez und seine Begründung entsprechen epikureischer Denkweise und Terminologie. Für Lukrez liegt die Hauptaufgabe der Erkenntnis darin, sich und andere von der Furcht zu befreien, der Furcht, die die Religion unter den Menschen verbreitet hat[2]. Erst das von Furcht befreite Leben gelangt zu jener ἀταραξία, auf der das glückliche Leben beruht. Der Makarismos ist hier nicht mehr in der gleichen Unmittelbarkeit ausgesprochen, die noch bei Euripides und Aristoteles zu finden ist; Naturerkenntnis hat bei Epikur und Lukrez eine 'psychologische' Funktion: die Befreiung von Furcht. Im Mittelpunkt steht nicht mehr die göttliche Ordnung der Natur, der sich der Mensch erkennend angleicht, sondern der Mensch als der Furcht unterworfener. Die Philosophie hat eine 'diesseitige' Erlösungsfunktion übernommen[3], sie gibt dem Menschen eine neue Freiheit. Hier scheint durch die mehrfachen Umdeutungen des Makarismos des Wissenden der ursprüngliche Ansatz der eleusinischen Mysterien durch, freilich in konsequent 'säkularisierter' Form.

Hellenistische Gestirnfrömmigkeit ist in den Preis eingegangen, den Ovid in den Fasten über den Anblick des 'gestirnten Himmels über mir' ausspricht:

Von eminenter Bedeutung für das Problem der Bewertung des Kausalprinzips ist Platon Nomoi 967a 1: οἱ μὲν γὰρ διανοοῦνται τοὺς τὰ τοιαῦτα μεταχειρισαμένους ἀστρονομίᾳ τε καὶ ταῖς μετὰ ταύτης ἀναγκαίαις ἄλλαις τέχναις ἀθέους γίγνεσθαι, καθεωρακότας ὡς οἷόν τε γιγνόμενα ἀνάγκαις πράγματ' ἀλλ' οὐ διανοίαις . . . Die πολλοὶ vertreten hier die Ansicht, der auch Lukrez folgt, daß die Möglichkeit einer physikalischen Erklärung den Glauben an ein göttliches Eingreifen ausschließt; gegen eine solche Ansicht wendet sich Platon Nomoi 966e. Den umgekehrten Schluß zieht Lukrez 6, 53ff. Der Versuch einer Synthese beider Vorstellungen findet sich bei Euripides, Troades 885f.: . . . ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι, | Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν . . .

[1] Den Vergilversen Entsprechendes bei Lukrez 2, 7f.: *sed nihil dulcius est, bene quam munita tenere | edita doctrina sapientum templa serena* . . ., in V. 14f. die Antithese: *o miseras hominum mentes, o pectora caeca! | qualibus in tenebris vitae quantisque periclis | degitur hoc aevi quodcumquest!* Die Formulierung bei Vergil scheint an 3, 1071f. angelehnt zu sein. Weiteres bei E. PARATORE, Spunti lucreziani nelle 'Georgiche', Atene e Roma 41, 1939, 177–202, bes. 180ff.

[2] Aus der Fülle der Belege sei auf 3, 36ff. verwiesen. Bezeichnend für die Einstellung der Epikureer zur Physik ist R. S. 11 εἰ μηθὲν ἡμᾶς αἱ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου . . . οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας.

[3] Zur Bedeutung von Erkenntnis für die Erlösung F. BAMMEL, RGG III s. v. Erlösung mit Hinweisen auf Analogien in Indien; ferner L. RICHTER ibid. Sp. 596f. mit kurzen Bemerkungen zur griechischen Philosophie.

Buch I

297 *Felices animae, quibus haec cognoscere primis*
inque domus superas scandere cura fuit!
. . .
303 *nec levis ambitio perfusaque gloria fuco*
magnarumque fames sollicitavit opum:
admovere oculis distantia sidera nostris,
aetheraque ingenio supposuere suo.
Sic petitur caelum.

Der Makarismos des Weisen ist hier von Ovid zur Seligpreisung des 'Astronomen' verengt, die ihrerseits topisch geworden ist[1]. Das Aufblicken des Menschen zum Himmel erinnert ihn an sein göttliches Erbteil, erhöht ihn und erhebt ihn über die Fehler und Wünsche der Menschen[2]. Astronomie als θεοσέβεια[3] und ὅμοιον—ὁμοίῳ-Erkenntnisprinzip treten hier zu idealer Konkurrenz zusammen. Das Vergil Aeneis 9, 641 zitierende '*sic petitur caelum*' als *munus* der Philosophie entspringt dem gleichen Vorstellungsbereich wie der Makarismos des Weisen. Seneca Ep. mor. 48, 11 spielt darauf bereits wie auf einen Topos[4] an: *Quid dicitis? sic itur ad astra? Hoc enim est, quod mihi philosophia promittit, ut parem deo faciat . . .*

6

Xenophon berichtet uns in den Memorabilien von einem Gespräch zwischen Antiphon[5] und Sokrates, in dem sich Antiphon mit folgenden Worten an Sokrates wendet: Ὦ Σώκρατες, ἐγὼ μὲν ᾤμην τοὺς φιλοσοφοῦντας εὐδαιμονεστέρους χρῆναι γίγνεσθαι· σὺ δέ μοι δοκεῖς τἀναντία τῆς φιλοσοφίας ἀπολε-

[1] Ansätze dazu bereits bei Anaxagoras, vgl. oben S. 420 ff. Aristoteles schreibt im Protreptikos fr. 11 WALZER Pythagoras als Antwort auf die Frage, warum wir geschaffen worden seien, die Worte τοῦ θεάσασθαι τὸν οὐρανόν zu. Die erhebende Wirkung astronomischer Studien wird bei Platon, Nomoi 966ef. eingehend begründet. Die Belege aus dem römischen Bereich sind gesammelt bei F. BÖMER, Die Fasten, Heidelberg 1957 ad l. Über Sen. ep. mor. 64, 6 ist der Topos in die abendländische Bildungstradition eingedrungen; dazu E. BICKEL, Kant und Seneca. Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir, Rh. Mus. 102, 1952, 289—292.

[2] Vgl. auch S. 421 f.

[3] Die religiöse Aufgabe der Astronomie wird von Platon in den Nomoi 822aff. und 966dff. herausgestellt; im Anschluß daran von Philipp von Opus in der Epinomis 982aff. Es läßt sich kaum bezweifeln, daß diese Vereinigung von Astronomie und Götterglauben von Platon selbst stammt; dazu W. BURKERT a. a. O. 344.

[4] Ähnlich ep. mor. 73, 15.

[5] 1, 6, 2; es handelt sich hier wohl um Antiphon ὁ σοφιστής, der bei Aristoteles ὁ τερασκόπος genannt wird (fr. 75 ROSE), vgl. O. GIGON, Komm. z. 1. Buch von Xenophons Memorabilien, Schweizer Beitr. 5, 1953, 152.

λαυκέναι. Antiphon trägt ohne Zweifel nicht seine eigene Ansicht über die Wirkung der Philosophie vor, sondern konfrontiert Sokrates mit dessen eigener Behauptung über die εὐδαιμονία[1], die durch die Philosophie zu erlangen sei[2]. Auf der anderen Seite mißt er aber die behauptete εὐδαιμονία durchaus in den üblichen Kategorien: Sokrates ißt und trinkt schlecht, ist ärmlich und unzureichend gekleidet und kommt nicht in den Besitz von Geld. Wie also kann er glücklich sein? Durch diese geradezu sophistische Verschiebung der Ebenen kann Antiphon Sokrates vor den Ohren seiner Zuhörer als κακοδαιμονίας διδάσκαλος hinstellen. In der Anekdote, die Xenophon in apologetischer Absicht berichtet — Sokrates hat nun die Möglichkeit, die Prinzipien seines Lebens zu erläutern —, wird ein Problem angesprochen, das uns unter einem besonderen Gesichtspunkt im folgenden beschäftigen soll: Wie haben die Nichtphilosophen auf den anspruchsvollen Makarismos des Weisen reagiert?

In der Doxographie sind uns eine Fülle von Anekdoten im Stile der Xenophontischen überliefert: Der ärmliche, sein kärgliches Mahl verzehrende Philosoph wird gefragt, welchen Nutzen er von der Philosophie habe[3], die typische Interviewfrage an Philosophen. Als Gewinn wird dann etwa die Zufriedenheit mit sich selbst oder den äußeren Umständen genannt. Der Durchschnittsgrieche hatte sich bereits an solche Sonderexistenzen gewöhnt und begegnete ihnen mit distanzierter Urbanität. Die θεωρία des Philosophen wird mit dem Beginn des Hellenismus kaum noch in Frage gestellt oder ist längst vollständig in den Dienst der Ethik getreten. Eine Auseinandersetzung mit dem Makarismos des Weisen hat sich am Ende des 5. Jahrhunderts vollzogen, als die Philosophie als Lebensform noch nicht selbstverständlich war und ihr Anspruch auf εὐδαιμονία auf Befremden stieß. Aristophanes hat sich mit diesem Problem nur recht oberflächlich befaßt[4], Sophokles es kaum gestreift, jedoch der Dichter, der den Preis des 'reinen' Wissens in eines seiner Werke aufnahm, hat auch die Ambivalenz des reinen Wissens erfaßt und sie unter vielerlei Aspekten behandelt: Euripides.

Euripides ist der erste, der den Makarismos des Weisen aus vielerlei Gründen bestritten hat. Der Dichter, von dem wir den am reinsten ausgesprochenen

[1] O. GIGON weist a. a. O. 153 auf den 'sokratischen Klang' von εὐδαιμονία hin.

[2] Wichtige Bemerkungen über die Neuorientierung des Erkennens als Grundlage der εὐδαιμονία bei H. KUHN, Sokrates, Berlin 1934 (1959), 89ff. und 102f. Die Auseinandersetzung des Euripides mit Sokrates spiegelt sich Hippolytos V. 377ff.; dazu B. SNELL, Das früheste Zeugnis über Sokrates, Philol. 97, 1948, 125—134, und H. HOMMEL, Das 7. Kapitel des Römerbriefs im Licht antiker Überlieferung, Theologia Viatorum 7, 1961/2, 106—116.

[3] Diog. Laert. 2, 68 ἐρωτηθεὶς τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας (Aristipp); 6, 6; 5, 20.

[4] S. S. 422 Anm. 2.

Makarismos des Weisen besitzen[1] und den Altertum und Neuzeit gern pauschal mit dem intellektualistischen Optimismus der Sophisten in Verbindung brachte, hat in einer Reihe von Stücken seiner Skepsis gegenüber der beseligenden Wirkung des Wissens Ausdruck gegeben. Orest reflektiert in der Elektra V. 294ff. über die Lage des Wissenden und Unwissenden, bevor ihm Elektra den gewünschten Bericht über ihr eigenes Schicksal und das des Vaters gibt:

ἔνεστι δ' οἶκτος ἀμαθίᾳ μὲν οὐδαμοῦ,
σοφοῖσι δ' ἀνδρῶν· καὶ γὰρ οὐδ' ἀζήμιον
γνώμην ἐνεῖναι τοῖς σοφοῖς λίαν σοφήν.

Die beiden letzten Verse sind Indiz dafür, daß diese Worte eine über die konkrete Situation hinausgehende Bedeutung haben. Den Wunsch allein, zu wissen, welches Schicksal seinen Vater ereilt hat, kann man kaum als Streben nach einer γνώμη λίαν σοφή bezeichnen. Doch zeigt sich in diesem 'berechtigten' Wissensdurst für Euripides das Wesen des Wissens am deutlichsten. Der allzuviel wissende Mann bezahlt — in noch höherem Maße — sein Wissen mit οἶκτος, er leidet unter der Last dieses Wissens[2]. Reflexionen dieser Art finden sich noch vielfach bei Euripides; in den Herakliden stellt der Chor Erwägungen über das menschliche Glück an (οὔτινά φημι θεῶν ἄτερ ὄλβιον . . .), die in die Feststellung münden:

615 μόρσιμα δ' οὔτι φυγεῖν θέμις, οὐ σοφί-
ᾳ τις ἀπώσεται, ἀλλὰ μάταν ὁ πρό-
θυμος ἀεὶ πόνον ἕξει.

Die für Euripides charakteristische Konzeption des λίαν σοφός ist eine deutliche Absage an jeden intellektualistischen Optimismus. In den Anweisungen für die Erziehung der Kinder läßt Euripides Medea, die γυνὴ σοφή par excellence[3], ein unbeabsichtigtes vaticinium auf das Schicksal des Sokrates — in vieler Hinsicht aber auch sein eigenes — aussprechen:

294 χρὴ δ' οὔποθ' ὅστις ἀρτίφρων πέφυκ' ἀνὴρ
παῖδας περισσῶς ἐκδιδάσκεσθαι σοφούς·
χωρὶς γὰρ ἄλλης ἧς ἔχουσιν ἀργίας
φθόνον πρὸς ἀστῶν ἀλφάνουσι δυσμενῆ.

[1] S. oben S. 421 — Für das Folgende sind zwei Arbeiten von besonderer Bedeutung: E. R. Dodds, Euripides the Irrationalist, Class. Rev. 43, 1929, 97—104 und K. Reinhardt, Die Sinneskrise bei Euripides (1958), jetzt in 'Tradition und Geist' S. 227—256.

[2] Ein ähnlicher Gedanke Hekabe V. 1192ff.

[3] Med. V. 539, Iason zu Medea πάντες δέ σ' ἤσθοντ' οὖσαν Ἕλληνες σοφὴν | καὶ δόξαν ἔσχες; V. 285, Kreon σοφὴ πέφυκας καὶ κακῶν πολλῶν ἴδρις; Medea in ihrer Erwiderung V. 303ff. σοφὴ γὰρ οὖσα, τοῖς μέν εἰμ' ἐπίφθονος, | τοῖς δ' ἡσυχαία, τοῖς δὲ θατέρου τρόπου, | τοῖς δ' αὖ προσάντης· εἰμὶ δ' οὐκ ἄγαν σοφή. In ähnlicher Weise wird in den Gestalten der Phaidra und ihrer Amme das Scheitern der weiblichen σοφία gezeigt.

σκαιοῖσι μὲν γὰρ καινὰ προσφέρων σοφὰ
δόξεις ἀχρεῖος κοὐ σοφὸς πεφυκέναι.

In diesen Versen findet sich eine exakte Analyse der sozialen Rückwirkungen des Wissens: Übergroßes Wissen[1] isoliert den Menschen unter seinen Mitbürgern, die ἀργία des betrachtenden Philosophen[2] erweckt Mißgunst, die schließlich in Haß mündet. Äußert der Weise gar seine Erkenntnisse, so wird er entweder als unnütz und töricht angesehen oder erscheint den 'Dünkelweisen' als lästig und als Ärgernis: Medea

300 τῶν δ' αὖ δοκούντων εἰδέναι τι ποικίλον
κρείσσων νομισθεὶς ἐν πόλει λυπρὸς φανῇ.

Die allzugroße σοφία ist ein περισσόν, vor dem man sich zu hüten hat[3]; Leid und Haß stehen in ihrem Gefolge. So wendet Phaidra im Hippolytos in berechtigter Sorge gegen die Pläne ihrer Amme ein: 518 δέδοιχ' ὅπως μοι μὴ λίαν φανῇς σοφή. Aus einer ähnlichen Haltung heraus warnt der Chor der Bakchen vor den περισσοί und läßt den wahrhaft Weisen[4] den Verkehr mit ihnen meiden; denn Dionysos haßt den, der nicht darauf achtet

427 σοφὰν δ' ἀπέχειν πραπίδα φρένα τε
περισσῶν παρὰ φωτῶν.

In apodiktischer Kürze spricht der Bote in der Medea am Schluß seines entscheidenden Berichts die deutlichste Absage an den Makarismos des Weisen aus:

1225 οὐδ' ἂν τρέσας εἴποιμι τοὺς σοφοὺς βροτῶν
δοκοῦντας εἶναι καὶ μεριμνητὰς λόγων
τούτους μεγίστην ζημίαν ὀφλισκάνειν.
θνητῶν γὰρ οὐδείς ἐστιν εὐδαίμων ἀνήρ . . .

[1] Achill warnt IA V. 924f vor einem λίαν φρονεῖν, ohne allerdings die γνώμη ganz zu entwerten. Im Hippolytos V. 1111f. bittet der Chor um die Gunst des Zufalls und Gedeihen, ein kummerloses Gemüt und weder die volle Erkenntnis der Wahrheit (δόξα δὲ μήτ' ἀτρεκής) noch trügerisches Wähnen (μήτ' αὖ (δόξα) παράσημος). Vgl. auch die Worte der Medea an der S. 431 Anm. 3 ausgeschriebenen Stelle.

[2] Die Vorwürfe des Durchschnittsgriechen gegen die Philosophen sind nach Stichwörtern zusammengestellt bei F. BOLL, Kl. Schr. z. Sternkunde des Altertums 326ff. und A. WEIHER, Philosophen und Philosophenspott in der att. Komödie, Diss. München 1913, passim.

[3] Ähnlich Hippolytos V. 443ff. Κύπρις γὰρ . . . ὃν δ' ἂν περισσὸν καὶ φρονοῦνθ' εὕρῃ μέγα, | τοῦτον λαβοῦσα — πῶς δοκεῖς; — καθύβρισεν.

[4] E. R. DODDS übersetzt: »And to withold the mind and understanding in true wisdom (σοφάν predicative) from men who reject the common rule.«

Die Verse lauten in der Übersetzung von Karl REINHARDT: »Kühn sag' ich heraus: die sich für weise halten, die Grübler im Geiste, sind die am meisten Gestraften! Denn glückselig ist kein Sterblicher . . .« In die topischen Gedanken von der Nichtigkeit des Menschen (V. 1224) und des Fehlens eines dauernden Glücks[1] ist der Gedanke von der äußersten Ausgesetztheit des betrachtenden Weisen eingeschlossen: er teilt nicht nur das Schicksal aller Menschen, kein gesichertes Glück für sich gewinnen zu können, sondern er ist darüber hinaus der Gestrafte, Unglückliche[2]. Worum es Euripides letzten Endes ging, ist, das Selbstbewußtsein des 'konsequenten' Rationalismus zu zerstören.

Zwei zunächst prinzipiell geschiedene Gesichtspunkte bestimmen Euripides' Stellung zum Wissen: Skepsis gegenüber der Ambivalenz menschlicher σοφία und eine erstaunliche Sensitivität für die 'Last' des reinen Wissens. Die σοφία gibt dem Menschen die Möglichkeit in die Hand, ohne Rücksicht auf Gut und Böse seine Pläne durchzuführen[3], zugleich aber ist sie die ihn auszeichnende Eigenschaft. Diese Antinomie innerhalb des Begriffs der σοφία ergibt sich aus seiner Übertragung aus dem Bereich der ethisch indifferenten handwerklichen Geschicklichkeit in denjenigen menschlichen Zusammenlebens. Mit der Anwendung der σοφία auf das menschliche Leben insgesamt geht das handwerkliche Verfügenkönnen verloren; insofern ist der konsequente Rationalismus als Lebensform für Euripides eine gefährliche Utopie, gegen die er zu Felde zieht. Die Gefährlichkeit wird exemplifiziert an der γυνὴ σοφή, an der sich für ihn in unheimlichster Weise zeigt, wie sich Rationalität auf Grund irrationaler Antriebe entfalten kann.

Tübingen BURKHARD GLADIGOW

[1] Vgl. oben S. 425 Anm. 4.

[2] Im Munde des Chors der Bakchen hört sich das so an: τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία | τό τε μὴ θνητὰ φρονεῖν. βραχὺς αἰὼν (395f.). Im Wesentlichen herrscht Übereinstimmung: Übermenschliche Weisheit ist unklug.

[3] Am Beispiel der γυνή reflektiert Hippolytos über diese Verbindung: σοφὴν δὲ μισῶ· μὴ γὰρ ἔν γ' ἐμοῖς δόμοις | εἴη φρονοῦσα πλείον' ἢ γυναῖκα χρή. | τὸ γὰρ κακοῦργον μᾶλλον ἐντίκτει Κύπρις | ἐν ταῖς σοφαῖσιν· ἡ δ' ἀμήχανος γυνὴ | γνώμῃ βραχείᾳ μωρίαν ἀφῃρέθη. (640ff.). —

Abschließend darf ich Herrn Prof. H. HOMMEL dafür danken, daß er meine Ausführungen einer Durchsicht unterzogen hat, sowie meinem Freunde Dr. H. CANCIK, daß er eine Reihe von Problemen mit mir durchgesprochen hat.