

Göttliche Gerechtigkeit und das Schicksal des Menschen in Solons Musenelegie

Autor(en): **Nesselrath, Heinz-Günther**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **49 (1992)**

Heft 2

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-38540>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Göttliche Gerechtigkeit und das Schicksal des Menschen in Solons Musenelegie

Von Heinz-Günther Nesselrath, Köln

‘Musenelegie’ ist die heute gebräuchlichste Bezeichnung für die Folge von 38 elegischen Distichen, die antike Bezeugungen einfach ἐλεγεία (so Clemens Alexandrinus) oder περὶ δικαιοσύνης (so Stobaeus) betiteln¹ und die unter dem Namen des grossen athenischen Staatsmannes und Gesetzgebers Solon überliefert ist. Das intensive philologische Interesse an diesem Gedicht, das sich bis in neueste Zeit hinein in einer bemerkenswerten Zahl von Abhandlungen niedergeschlagen hat, ist ein Indiz für die Faszination, die seit langem von der Musenelegie ausgeht, zugleich aber auch dafür, welche Probleme ihre Interpretation noch immer bietet; dies lässt sich recht klar gerade an einer Reihe von Abhandlungen erkennen, die (mit einer Ausnahme) im vergangenen Jahrzehnt erschienen sind und jede auf ihre Weise mit den Schwierigkeiten fertigzuwerden versuchen, die Solons Formulierungen bieten; dass diese Arbeiten zum Teil sehr rasch aufeinander folgten, deutet schon an, dass die jeweils früheren Interpreten die jeweils späteren nicht völlig befriedigen konnten². Ein kurzer Überblick über diese Arbeiten, wie er im Folgenden gegeben werden soll, kann die in Solons Gedicht enthaltenen Schwierigkeiten recht gut vor Augen führen; wenn daran anschliessend eine nochmalige Interpretation der Musenelegie gewagt wird, dann weniger aus der eiteln Hoffnung, etwas wirklich ganz Neues sagen zu können, als vor allem deshalb, weil die nie veraltende Thematik von Solons Versen dazu einlädt, sich immer wieder neu mit ihnen auseinanderzusetzen.

Vielleicht die grösste der Schwierigkeiten, die das Gedicht bietet, liegt darin, wie man sich das Verhältnis seiner beiden Hauptteile (V. 7–32 und 33–70) zueinander erklären soll: Im ersten wird – in einer sich verschiebenden, aber konsequenten Gedankenabfolge (vgl. unten S. 95ff.) – die These von einer universal in der Welt herrschenden göttlichen Gerechtigkeit entwickelt, die auf rechtschaffenes menschliches Verhalten Belohnung und auf Vergehen Strafe (wenn auch vielleicht erst Generationen später) folgen lässt; im zweiten dage-

1 Clem. Alex. *Strom.* VI 11, 1; Stob. III 9, 23 (III p. 351 H.). Der hier zugrunde gelegte Text von Solons Gedicht ist der von B. Gentili/C. Prato, *Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta* I (Leipzig 1979); dort Solon fr. 1 = fr. 14 West.

2 Es ist inzwischen fast unmöglich geworden, die Fülle der verschiedenen Meinungen, die die Beschäftigung mit diesem Gedicht hervorgebracht hat, zu überblicken; aber der in Anm. 4 genannte Forschungsbericht macht es möglich, sich auf die oben angedeuteten und in den folgenden Anmerkungen genannten Arbeiten zu konzentrieren (wenn auch nicht ganz zu beschränken).

gen wird aus der Tatsache menschlichen Misserfolgs und Leides gefolgert, dass der in seinem Erkennen und Handeln sehr beschränkte Mensch zur Gänze unter der Macht eines zwar ebenfalls göttlichen, zugleich aber für ihn völlig undurchschaubaren Schicksals steht, das ihm nach eigener Willkür Gutes wie Schlechtes zuteilt. Drei von den sechs Arbeiten, die hier betrachtet werden sollen³, haben die gerade skizzierten Diskrepanzen zwischen den beiden Teilen dadurch auflösen wollen, dass sie die bis zum Ende des ersten Teils über die göttliche Vergeltung entwickelten Gedanken auch auf den zweiten Teil konsequent anzuwenden versuchen: Wenn Solon in V. 35 vom allgemeinen menschlichen *παῦειν* und in V. 67–70 vom Scheitern des gut handeln Wollenden und vom Erfolg des schlecht Handelnden spreche, so sei beides eben als Auswirkung der im ersten Hauptteil entwickelten göttlichen Vergeltung anzusehen; menschliches Leid und menschliches Scheitern seien sozusagen die Quittung für frevlerisches Vergehen, das sich diese Menschen entweder selbst oder jedenfalls ihre Vorfahren hätten zuschulden kommen lassen.

Gegen eine solche Interpretation lassen sich mehrere Bedenken erheben: Zum einen ignoriert sie den Einschnitt zwischen dem Ende des ersten und dem Beginn des zweiten Hauptteils (V. 32/33), der, wie noch zu zeigen sein wird (unten S. 98), ein ziemlich tiefer ist und zu einem umfassenden Perspektivenwechsel in den Aussagen und der Haltung des Dichters führt. Ferner würde man bei einer solchen durchgehenden Anwendung des Gedankens von der unter Umständen erst späten Vergeltung der Gottheit (*'sera numinis vindicta'*) erwarten, dass Solon sie auch selbst noch einmal, und sei es nur kurz, zur Sprache bringt; das ist aber nach dem Ende des ersten Hauptteils bis zum Abschluss des Gedichts nicht mehr der Fall. Und drittens könnte man sich fragen, warum Solon, wenn er menschliches Leid und Scheitern auch im zweiten Hauptteil noch auf eine spät wirkende göttliche Vergeltung zurückführen möchte, dann in diesem Teil so ausführlich die dem Menschen selbst innewohnende Unzulänglichkeit im Erkennen und Handeln entwickelt; das wäre dann doch kaum nötig gewesen. Eine Interpretation, die die Musenelegie ganz unter das Vorzeichen der im ersten Hauptteil entwickelten These von der göttlichen Vergeltung stellen möchte, erscheint daher – angesichts der so ganz anderen Gesichtspunkte, die im zweiten Hauptteil behandelt werden – nicht ausreichend.

3 J. Dalfen, *Zeus, die Hoffnung und die Klugheit des Menschen: Deutungen der menschlichen Existenz in frühgriechischer Dichtung*, in: *Probata – Probanda. Dialog Schule – Wissenschaft: Klassische Sprachen und Literaturen Bd. 7* (München 1974) 22–43, bes. 32–40 (diese Arbeit wird als einzige aus den 70er Jahren hier noch mitberücksichtigt, weil sie in dem unten Anm. 4 genannten Forschungsbericht von Maurach nicht erfasst ist); H. Eisenberger, *Gedanken zu Solons 'Musenelegie'*, *Philologus* 128 (1984) 9–20; J. Christes, *Solons Musenelegie*, *Hermes* 114 (1986) 1–19.

Zwei weitere von den genannten sechs Arbeiten⁴ haben wahrscheinlich deshalb in Solons Ausführungen *mehrere* Faktoren am Werk gesehen; wie aber diese Faktoren untereinander in Zusammenhang stehen und wie sie die beiden Hauptteile des Gedichts zu einem argumentativen Ganzen verbinden können, bleibt in diesen Arbeiten doch noch weitgehend offen. Beide versuchen zum einen *einen* Gedanken Solons in *beiden* Hauptteilen am Werk zu sehen, den Solon selbst aber immer nur in je *einem* dieser Teile explizit entwickelt und – soweit ich sehen kann – in dem jeweils *anderen* nicht zur Anwendung bringt: Nach Maurach ist in beiden Teilen «menschliches Wähnen von göttlicher Klarsicht geschieden» (S. 24); aber im Gedicht wird die beschränkte menschliche δόξα erst von V. 33 an Gegenstand von Solons Betrachtungen. Pötscher dagegen überträgt ebenso wie die drei bereits besprochenen Arbeiten (oben S. 92) die im ersten Hauptteil entwickelten Kategorien von Vergeltung und Strafe auf den zweiten und setzt sich damit den gleichen Einwänden aus, die oben S. 92 formuliert wurden. Beide lassen daneben, wie gesagt, eine *Mehrzahl* von Faktoren in Solons Gedicht walten: Maurach schliesst aus der Betrachtung der beiden Hauptteile, dass Solon auch «zwei Gesetze des Handelns» kenne (S. 24; nämlich «Unrecht Gut gedeiht nicht» – nach Wilamowitz – und den «Zufall»); er lässt offen, wie beides zusammengehen soll. Pötscher sieht neben der göttlichen Vergeltung auch eine göttliche Gnade walten, die selbst Übeltätern zugute kommen kann⁵ – was für Solon entschieden zu christlich gedacht scheint. In diesen Interpretationsansätzen wird den unterschiedlichen Teilen des Gedichts also bis zu einem gewissen Grade Rechnung getragen, gleichzeitig aber bleibt der innere Zusammenhang dieser Teile problematisch.

Der ergiebigste und gedankenreichste Beitrag neuerer Zeit zur Musenelegie dürfte der 1989 erschienene Aufsatz von B. Manuwald sein⁶. Manuwald spricht sich dagegen aus, die am Ende des ersten Hauptteils entwickelte ‘*sera numinis vindicta*’ «einsträngig und geradlinig» auf den zweiten Hauptteil zu beziehen (S. 13); er lehnt an einer Stelle auch die Applikation von V. 29–32 auf V. 67–70 ab (15: «es geht ... nicht um die Bestrafung für Missetaten der Vorfahren»). An anderen Stellen wird die bis zum Ende des ersten Hauptteils entwic-

4 G. Maurach, *Über den Stand der Forschung zu Solons ‘Musenelegie’*, GGA 235 (1983) 16–33; W. Pötscher, *Zwei wichtige Chorpartien aus dem Agamemnon des Aischylos (1331–1342 und 1560–1566) und Solons Musen-Elegie*, Grazer Beiträge 14 (1987) 55–86, bes. 73–86.

5 A.O. 80: Man müsse «mit der Möglichkeit rechnen, dass dem Täter von der Gottheit (θεός) συντυχίη ἀγαθή, ἐκλυσις ἀφοροσύνης (70) geschenkt wurde ... Es gilt schon das Gesetz, dass das Unrecht bestraft wird, aber es gibt auch die ἐκλυσις ἀφοροσύνης»; 86: «Solon betont das Wirken der Gottheit, das ... Gerechtigkeit übt, aber auch jene Ausnahme kennt, in der dem Übeltäter Befreiung aus seiner Verblendung geschenkt wird.» In V. 67–70 werden vielleicht zwei Extremfälle geschildert (um die Spannbreite dessen zu verdeutlichen, was dem Menschen in seiner Abhängigkeit von höheren Mächten widerfahren kann), aber keine ‘Ausnahmen’.

6 B. Manuwald, *Zu Solons Gedankenwelt (frr. 3 u. 1 G.-P. = 4 u. 13 W.)*, RhM 132 (1989) 1–25, bes. 9–25.

kelte These von der mitunter erst späten göttlichen Vergeltung dann aber doch auf Partien des zweiten Hauptteils anzuwenden versucht, wobei der Einschnitt nach V. 32 nicht zum Tragen kommt: Die Entstehung der in V. 33–36 von Solon geschilderten trügerischen Hoffnungen, die den Menschen im Falle plötzlichen Leids oder Misserfolgs nur umso grösseren Jammer bescheren, erklärt Manuwald dadurch, dass (wie eben in V. 29–32 ausgeführt wurde) böse Menschen oftmals ihrer Strafe entgehen und gute nicht mehr daran denken, dass sie für Taten von Vorfahren zur Rechenschaft gezogen werden könnten; er nennt dies einen «speziellen Fall der Illusion» (S. 13). Aber Solon schreibt diese trügerischen Hoffnungen *allen* Menschen zu (ὄνητοὶ ... ὁμῶς ἀγαθός τε κακός τε), einschliesslich seiner selbst (vgl. die 1. Pers. Plur.); und sollte er wirklich alle Menschen (wieder einschliesslich seiner selbst) in entweder Übeltäter oder Nachkommen von Übeltätern eingeteilt haben (vgl. unten S. 97)? Nur so liesse sich die ‘sera numinis vindicta’ von V. 29–32 ohne Rest auf das Folgende beziehen. Auch V. 69–70 versucht Manuwald doch noch mit dem Ende des ersten Hauptteils in Verbindung zu bringen: Hier (wo es um einen unerwarteten Glücksfall für einen falsch handelnden Menschen geht) sei «im Grunde nur positiv formuliert» (S. 16), was in 29–32 als das ungestrafte Davonkommen des Übeltäters dargestellt ist. Das geht allenfalls dann auf, wenn man in 67–70 ‘gut’ bzw. ‘schlecht handeln’ moralisch versteht; aber im Gegensatz zum ersten Hauptteil des Gedichts spielt im zweiten der moralische Aspekt menschlichen Lebens und Handelns keine Rolle (allenfalls in V. 33 ἀγαθός τε κακός τε; aber selbst da steht dieser polare Ausdruck wohl vor allem, um die Menschen in ihrer Gesamtheit zu erfassen)⁷. Selbst wenn man aus V. 67–70 auch eine moralische Komponente heraushören möchte, bleibt doch ein grosser Unterschied zwischen dem *passiven* einstweiligen Ruhelassen der göttlichen Vergeltung in V. 29–32 und dem *aktiven* Verleihen von Erfolg und Erkenntnis an den schlecht Handelnden in V. 69f.

Auch bei Manuwald nimmt sich also das Verhältnis zwischen den beiden Hauptteilen der Musenelegie an manchen Stellen zu sehr geglättet aus. Bei dem folgenden Interpretationsversuch soll demgegenüber versucht werden, die grundverschiedenen Blickrichtungen der beiden Hauptteile voll zur Geltung kommen zu lassen und die letzten sechs Verse des Gedichts als Solons Versuch

7 Dass in V. 67 und 69 «εὖ und κακῶς ἔρδειν ... auch moralische Implikationen hat», versucht Manuwald (16⁶¹) durch den in V. 68 erscheinenden Begriff der ἄτη zu begründen, der auch in V. 13 und 75 «mit Strafe zu tun hat, ... für ein auch ethisch relevantes Fehlhandeln». Aber ἄτη als reines Mittel der Bestrafung (im Sinne von ‘schlimme Folgen eines Handelns’) kann *selbst* ethisch durchaus neutral sein: In V. 13 erscheint sie als automatische Folge von ἄδικα ἔργα, in V. 68 als Folge des οὐ προνοήσας, in V. 75 als Folge der Überschreitung eines für den Menschen nicht erkennbaren τέρμα (vgl. unten S. 102f. mit Anm. 14); in allen drei Fällen lässt sich durch den (nicht notwendigerweise ethisch eingefärbten) Ausdruck ‘schlimme Folgen eines Handelns’ adäquat wiedergeben, was dem Menschen dann blüht. Dass es in V. 67–70 nicht um ein ethisch ‘gutes’ oder ‘schlechtes’, sondern um ein kompetentes bzw. inkompetentes Handeln geht, zeigen die Worte οὐ προνοήσας und ἀφροσύνη.

einer Synthese der in ihnen erzielten gedanklichen Ergebnisse aufzufassen; in mehreren der zitierten Arbeiten werden diese Verse lediglich als Wiederaufgreifen von Gedanken des Anfangs und als Schlusspunkt einer Kreisbewegung angesehen⁸.

Ausgangspunkt des Gedichts ist Solons an die Musen gerichtete Bitte um Wohlstand und Ansehen, die ihm freilich schon bald zum Anlass wird, über die Bedingungen menschlichen Glücks überhaupt nachzudenken. Bereits Wilamowitz und nach ihm Lattimore⁹ haben zu zeigen versucht, dass sich an Solons anfängliche Bitte eine kontinuierliche Gedankenkette anschliesst und Solons Nachsinnen über das sich ihm eröffnende Problem bis zum Schluss in Entwicklung ist. Dabei dürfen aber eben die zwei grösseren Einschnitte (nach V. 32 und nach V. 70) nicht unbeachtet bleiben; sie markieren jeweils das Ende einer Gedankenfolge, die Solon bis zu dem Punkt durchdacht hat, wo er sich veranlasst sieht, neu einzusetzen (nach V. 32) bzw. zu resümieren (nach V. 70).

So führt ihn das einleitende Gebet um Wohlstand und Ansehen (V. 1–6) beim Nachdenken über die genauere Beschaffenheit dessen, worum er bittet, bald tief in Fragen nach menschlicher Schuld und göttlicher Gerechtigkeit hinein: Der von ihm ersehnte Wohlstand (ὄλβος) beruht auf ‘Mitteln’ (χρή-

8 Maurach 26 bemerkt zu V. 71–76: «Der Kreis zu Teil 1 ist geschlossen» (Teil 1 = V. 1–8), wenn auch immerhin mit «Aspektunterschied». Dalfen 38: «Der zweite Teil des Schlusses nimmt den ersten Hauptteil und dessen Thema ‘Streben nach Reichtum’ wieder auf» (zweiter Teil des Schlusses = V. 71–76). Zutreffender Christes 14: mit V. 71–76 «führt Solon seine Gedanken ringförmig, wie es archaische Kompositionsweise liebt, an den Anfang zurück: Er bedenkt das Thema des Reichtums noch einmal im Lichte der inzwischen gewonnenen Erkenntnis ...». Eisenberger 18 interpretiert V. 75f. im Sinne von V. 13–15: «Unheil erwächst aus dem ungerecht erworbenen Reichtum», wovon in dieser Form am Gedichtende nichts steht. Manuwald 18f. erblickt in V. 76 «nichts anderes als eine Kurzfassung der vv. 25–32»; damit aber würden die im zweiten Hauptteil erzielten gedanklichen Ergebnisse einfach übersprungen (wenn der ἄλλος ein erst in seinen Nachkommen bestrafter Übeltäter ist, kann man dann von ihm sagen, dass er selbst ἄλλοτ’ ἔχει, nämlich die zur Vergeltung gesandte ἄτη? Eine auf spätere Generationen sich erstreckende göttliche Bestrafung scheint hier nicht mehr in Solons Blick zu sein). Alle diese Äusserungen messen dem, was Solon in seinem zweiten Hauptteil ausführt, zuwenig eigenständiges Gewicht bei.

9 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Solons Elegie εις ἑαυτόν*, in: *Sappho und Simonides* (Berlin 1913) 257–268; R. Lattimore, *The First Elegy of Solon*, *AJPh* 68 (1947) 161–179. Beide versuchen freilich, den Einschnitt zwischen V. 32 und 33 wegzuinterpretieren (Wilamowitz 265; Lattimore 166); aber Wilamowitz kann doch nur «in dem, was die Poesie macht, in der Stimmung,» den «Fortgang vollkommen» erblicken, und Lattimore möchte als Verbindung gerade den *Kontrast* zwischen 32 und 33 herausstellen. Einiges hängt davon ab, ob man ὃδε in V. 33 rückbezüglich oder vorausweisend verstehen muss (was grundsätzlich beides möglich ist); hier hat Manuwald (13⁵³) m.E. überzeugend gegen alle Früheren (zuletzt noch Pötscher) erwiesen, dass ὃδε in diesem Zusammenhang sinnvoll nur vorausweisend verstanden werden kann. Dann aber klappt in der Tat ein Einschnitt nach V. 32, und das in V. 33 programmatisch vorangestellte θνητοί ist dann ein ähnlicher thematischer Neueinsatz wie πλούτου am Beginn von V. 71 (vgl. unten S. 101), den auch Wilamowitz (267) und Lattimore (169) als solchen empfanden.

ματα), d.h. Reichtum, der aber auf keinen Fall auf unrechte Weise erworben sein soll, denn das würde unweigerlich göttliche Vergeltung nach sich ziehen (V. 7–8). Dieser noch recht einfache Gedanke erfährt in den nächsten acht Versen eine begründende Erläuterung: Nur Reichtum, der von den Göttern gegeben ist, ist sicherer Reichtum; erstreben die Menschen anderen Reichtum, d.h. ohne die Götter, so führt ihre darin zutage tretende Hybris sie zu ungerichten Taten und verstrickt sie in ἄτη, Unheilsfolge eines solchen Handelns (vgl. unten S. 102f. mit Anm. 14); aus kleinen Anfängen führt diese ἄτη schliesslich in die Katastrophe und macht die Taten der menschlichen Hybris zunichte (V. 9–16).

Aber geht die Rechnung wirklich immer so glatt auf? Bis jetzt hat Solon die Abfolge von Hybris, Frevel und Katastrophe als einen rein innerweltlichen und mechanisch wie ein Uhrwerk ablaufenden Vorgang beschrieben; wenn er nun in den folgenden acht Versen die auf den übeltuenden Menschen harrende Vergeltung aus göttlicher Perspektive zu betrachten versucht, verliert die Abfolge von Schuld und Strafe bereits einiges von ihrer bisherigen, scheinbar verlässlichen Mechanik: Zeus, der richtende Weltgott, der von allem das Ende sieht, wird sicher nach Unrechtun eingreifen – aber nicht dann, wenn man es (als ein mit göttlicher Vergeltung rechnender Mensch) erwarten könnte, sondern ἐξαπίνης (V. 17), unerwartet und mit plötzlicher Wucht, wie der von Solon in V. 18–24 beschriebene Frühlingssturm, der erst, nachdem er Meer, Land und Himmel aufgewühlt und verheert hat, wieder Sonnenschein und friedliche Ruhe auf die Welt kommen lässt.

Solcherart, stellt Solon in V. 25 ausdrücklich fest, ist auch die Vergeltung des Zeus – was freilich jemanden, der sich als rechtschaffener Mensch gern unter dem Schutz der göttlichen Gerechtigkeit sehen möchte, doch einigermaßen beunruhigen könnte; denn der Frühlingssturm, so sonnig er die Welt nach seinem Toben auch zurücklässt, hat vorher doch auch viel Gutes und Nützliches vernichtet. Heisst das, auf Zeus übertragen, dass auch seine göttliche Vergeltung bei ihrem nie wirklich berechenbaren Eingreifen auch und gerade gute und unschuldige Menschen treffen kann? Um sich diesem Problem zu stellen, sieht Solon sich veranlasst, in V. 25–32 seine Vorstellung von der göttlichen Vergeltung noch einmal zu modifizieren: Würde Zeus nach jeder einzelnen Freveltat vergeltend tätig werden, dann handelte er genauso wie ein jähzorniger Mensch: man darf sich zwar auf jeden Fall darauf verlassen, dass ihm kein Übeltäter auf Dauer verborgen bleibt (V. 27f.), doch behält er sich den jeweiligen Zeitpunkt strafenden Eingreifens stets selbst vor. Das kann erst lange nach der Tat sein, das kann dann sogar nicht mehr den Täter selbst, sondern dessen unschuldige Nachkommen treffen; aber es geschieht (V. 31).

Solons Gedanken haben sich damit schon recht weit von der einfachen (in V. 7f. formulierten und in V. 9–16 explizierten) Vorstellung göttlich-gerechter Vergeltung böser menschlicher Taten entfernt: Dort war allen Übeltätern schnell die Strafe sicher; jetzt kann sie sogar noch über den Tod des Übeltäters

hinaus auf sich warten lassen. Dort schien die Abfolge von Unrecht und vergeltender Katastrophe ein stets in Gang kommender und dann präzise ablaufender Mechanismus zu sein; jetzt ist das Wann und Wie der Vergeltung völlig ungewiss geworden. Dort konnten gute Menschen sicher sein, ihren gottgegebenen und somit gerecht erworbenen Wohlstand nicht zu verlieren; jetzt müssen sie damit rechnen, für die Vergehen irgendwelcher Vorfahren zur Verantwortung gezogen zu werden. Die Götter, am Anfang von Solons Überlegungen als gerechte Walter des Universums dem Menschen durchaus nah und auch berechenbar, sind jetzt in der Art und Weise ihres Eingreifens so unvorhersehbar wie eine Naturgewalt geworden, und damit hat sich auch die Distanz zwischen ihnen und den Menschen vergrößert.

Immerhin aber hat Solon, wenn auch modifiziert, am Postulat eines göttlichen Eingreifens nach menschlicher Freveltat bis zu V. 32 festhalten können, und das bis hier erzielte gedankliche Ergebnis scheint immer noch auf alle Fälle, in denen Menschen ein Verhängnis trifft, anwendbar zu sein: Bei Bösewichtern handelt es sich dann um rasch wirkende göttliche Vergeltung, bei guten Menschen um einen eben etwas später stattfindenden Ausgleich für die Sünden von Vorfahren. Ein anderes Gedicht aus archaischer griechischer Zeit, das in der Sammlung der dem Theognis zugeschriebenen Elegien zu finden ist (Theogn. 197–208), hat an diesem Punkt in der Tat innegehalten; da ist es vielleicht umso bezeichnender, dass Solon mit V. 32 *nicht* aufhört, sondern noch weitere 44 Verse folgen lässt¹⁰. In der Tat können sich bei weiterer Überlegung doch Zweifel daran einstellen, dass das zwischen V. 7 und 32 entwickelte System göttlicher Vergeltung alle Fälle, in denen Menschen von Unglück und Misserfolg getroffen werden, abdecken kann. Gibt es nur Menschen, die entweder selbst böse sind oder böse Vorfahren haben? Was ist mit denen, die selbst gut sind und gute Vorfahren haben und trotzdem ins Unglück geraten? In V. 9–12 hat Solon nur zwei Arten des Reichtums unterschieden, gottgegebenen und durch ungerechte Taten erworbenen; im zweiten Hauptteil wird er eine Reihe von Beispielen für menschliches Streben nach Reichtum skizzieren, in denen weder von Gottesgabe noch von menschlicher Hybris die Rede sein kann; offensichtlich also ist das im ersten Hauptteil entwickelte, ganz auf Schuld und Strafe abgestellte System ergänzungsbedürftig. Was aber Solon wohl vor allem zu der Art und Weise der Fortsetzung veranlasst hat, die er seinem Gedicht von V. 33 an gibt, dürfte die Tatsache sein, dass der Mensch einen ihn treffenden Schicksalsschlag gerade *nicht* so erlebt, wie es in V. 29–32 dargestellt ist (also die Bestrafung für eigenes Vergehen oder für Vergehen von

10 Nach früheren Versuchen, der Musenelegie die Einheit zu bestreiten, hat zuletzt H. Hommel (*Solon, Staatsmann und Dichter*, Tübingen 1964, wieder abgedruckt in G. Pfohl [Hrsg.], *Die griechische Elegie*, Darmstadt 1972, 246f.) die Verse 33–76 von dem Vorhergehenden abtrennen wollen, doch ist ihm darin zu Recht niemand gefolgt; die Verse 1–32 blieben auf diese Weise völlig ohne die Abrundung, die sie erst in 71–76 erfahren. Auf der anderen Seite zeigt Hommels Versuch freilich auch, wie tief der Einschnitt zwischen V. 32 und 33 in der Tat ist.

Vorfahren), sondern völlig anders, nämlich als plötzliches, unerklärliches Leid. Diese grosse Diskrepanz zwischen einem 'kosmischen Vergeltungssystem' und dem, was der Mensch davon am eigenen Leib erlebt und überhaupt wahrnehmen kann, hat Solon wahrscheinlich zu dem abrupten Perspektivenwechsel veranlasst, den er von V. 33 an vollzieht: 'In eigener Person' hatte er zuletzt in V. 8 gesprochen, von V. 17 an sich dann ganz auf die 'überirdische Warte' des Weltenlenkers und -richters Zeus begeben und das Zusammenspiel Gott-Mensch ganz aus dieser Distanz betrachtet; in V. 33 kehrt er mit «wir Sterbliche» dezidiert auf die irdisch-menschliche Daseinsebene zurück und bezieht sich hier und in V. 36 durch den Gebrauch der 1. Person Plural ausdrücklich in die $\theta\nu\eta\tau\omicron\iota$ mit ein, deren Ausgeliefertsein an einen plötzlichen und unerklärlichen Schicksalsschlag in V. 33–36 in teilweise drastischer Form beschrieben wird; hier ist nicht mehr von Vergehen und Vergeltung, sondern von grausam enttäuschten Illusionen die Rede (die sich die Menschen gleichwohl ständig machen).

Unglücklicherweise ist der Ablauf von Solons Gedanken in V. 33–36 nicht mehr ganz genau erfassbar, weil an entscheidender Stelle (zu Beginn von V. 34) eine bis heute nicht überzeugend geheilte Textkorruptel sitzt. Die Zahl der bis jetzt gemachten Korrekturvorschläge ist zwar gross¹¹, sie beruhen aber stets auf einem problematischen Vorverständnis des Textzusammenhangs – wobei Gedanken aus anderen Teilen des Gedichts durch entsprechende Konjekturen auch in diese Stelle hineingebracht werden; aber Solon pflegt sich in der Museenelegie nicht zu wiederholen, sondern ständig weiterzudenken. Um eine ähnliche Gefahr zu vermeiden, soll hier nur versucht werden, aus dem Umfeld der Stelle ihren ungefähren Sinn zu erschliessen: Soviel scheint sicher zu sein, dass in V. 34f. davon die Rede ist, dass jeder Mensch *vor* einem Schicksalsschlag ($\pi\rho\acute{\iota}\nu\ \tau\iota\ \pi\alpha\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$) eine bestimmte subjektive Meinung oder Erwartung ($\delta\acute{o}\xi\alpha$) hat, die durch das $\pi\alpha\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$ dann offenbar Lügen gestraft wird; hier scheint ein ähnlicher Gegensatz anzunehmen zu sein wie in V. 35f. zwischen $\acute{o}\delta\acute{o}\rho\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ und vorher $\kappa\acute{o}\upsilon\phi\alpha\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\lambda\pi\acute{\iota}\sigma\iota\ \tau\acute{\epsilon}\rho\pi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$; $\delta\acute{o}\xi\alpha$ und $\acute{\epsilon}\lambda\pi\acute{\iota}\varsigma$ scheinen hier also parallel gebraucht (wenn auch wohl nicht völlig identisch) zu sein; subjektives menschliches Meinen führt zu naiv-optimistischem Hoffen, durch einen Schicksalsschlag aber wird diese $\delta\acute{o}\xi\alpha$ zerstört, und die heitere $\acute{\epsilon}\lambda\pi\acute{\iota}\varsigma$ verwandelt sich in Jammern.

11 Vgl. bereits die kommentierte Ausgabe der Solon-Fragmente von I. M. Linforth (*Solon the Athenian*, Berkeley 1919) ad loc. und den kritischen Apparat von Gentili/Prato (1979); auch nach dieser Ausgabe sind bereits wieder einige Vorschläge gemacht worden: Den von Karin Alt (Hermes 107, 1979, 398f.) lehnen Eisenburger (14¹¹) und V. di Benedetto (RFIC 110, 1982, 385–391) ab, den von Christes (9) und di Benedetto (a.O. 388) Pötscher (83), den von Pötscher wiederum Manuwald (13³²), der recht gut den wahrscheinlichen Inhalt der korrupten Stelle umschreibt, dann freilich den (von West in seinen Text aufgenommenen) Vorschlag Büchners (und Theilers) $\acute{\epsilon}\tilde{\nu}\ \rho\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\ \eta\tilde{\nu}$ für «erwägenswert» hält, den bereits Alt (a.O. 398) und auch di Benedetto wohl zu Recht abgelehnt haben. Der wahrscheinliche Sinn der Stelle wäre recht gut mit Ahrens' $\acute{\epsilon}\upsilon\theta\eta\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$ wiedergegeben; weiter möchte ich nicht gehen.

Durch den teilweise sehr krassen sprachlichen Ausdruck (vgl. V. 36 *χάσκοντες*) werden die kurzsichtigen Hoffnungen des Menschen, der sich, wenn es ihm gut geht, kein Unglück vorstellen kann, mit deutlich negativen Vorzeichen versehen; in den folgenden Versen vermehrt Solon die Fälle sogar noch, in denen der Mensch sich solchen prekären Hoffnungen hingibt, und demonstriert damit noch stärker, wie eitel solche Hoffnungen sind: Der Mensch hofft nicht nur, wenn es ihm gut geht, sondern auch noch in misslicher Lage; der Kranke stellt sich sein (baldiges) erneutes Gesundsein, der von der Armut Niedergedrückte sein Reichsein vor (V. 37f. bzw. 41f.). Die dazwischen stehenden Verse 39f. stellen eine andersartige, innerhalb der beiden gerade skizzierten Fälle nicht recht passende Situation dar und wurden daher schon von einer Reihe früherer Philologen als Zusatz einer späteren Hand angesehen¹².

Insgesamt jedenfalls geben V. 33–42 ein plastisches Bild davon, wie kurzfristig und unweigerlich auch oft falsch der Mensch seine Lage und seine Möglichkeiten einschätzt. Eine ähnliche *δόξα* (nicht unbedingt immer falsch, aber doch stets gefährdet und oftmals unzureichend) bildet auch den Hintergrund für die mannigfachen Tätigkeiten, in denen Menschen sich versuchen und die Solon in den folgenden 20 Versen (43–62) Revue passieren lässt. Der Übergang zu diesem ‘Berufekatalog’ vollzieht sich dadurch ohne Bruch, dass Solon hier direkt an die in V. 41f. beschriebene Situation des Armen anknüpfen kann, der darauf rechnet, auf jeden Fall einmal reich zu sein; dieses intensive *δοκεῖν* führt zu dem in V. 43 genannten *σπεύδειν*, dem stets weiterstrebenden Handeln des Menschen, das sich in den dann aufgeführten sechs (zum Teil sehr verschiedenen) Berufen manifestiert; bei dem Gang von einem Beruf zum nächsten gleitet erneut auch die Betrachtungsweise des Dichters weiter und verschiebt sich von rein irdischen Faktoren, die bei Ausübung und Erfolg eine Rolle spielen, auf immer mehr überirdische – man erlebt hier sozusagen die ‘Rückkehr der Götter’ ins Gedicht, die nach V. 32 zunächst ganz aus Solons Gesichtskreis verschwunden schienen: Das Gewinnstreben des zur See fahrenden Kaufmanns bedrohen die rein irdischen Gefahren des Meeres ständig mit der Katastrophe (V. 43–46); der Bauer muss sich das ganze Jahr hindurch harter Feldarbeit unterziehen (und ist dabei ständig den Launen der Witterung ausgesetzt, was Solon nicht eigens hinzufügt, was aber jedem seiner Zuhörer klar war; V. 47f.). Beim Handwerker tauchen zum ersten Mal in diesem zwei-

12 Vgl. Maurach 22²⁵; Christes 9–11; etwas unschlüssig Manuwald (14⁵⁶), wenn auch mit berechtigter Kritik an Christes. Innerhalb seiner unmittelbaren Umgebung wirkt das fragliche Distichon sowohl vom Inhalt als auch von seiner sprachlichen Fassung her wie ein Fremdkörper: Anders als in V. 37f. und 41f. hofft hier nicht jemand in misslicher Lage auf Besserung, sondern befindet sich subjektiv wohl, obwohl er in Wahrheit keinen Grund dazu hat; das entspricht eher der in V. 33–36 geschilderten Situation, wo eine trügerisch-optimistische *δόξα* durch *παθεῖν* entlarvt und zunichte gemacht wird. Sprachlich passt die Einleitung mit *ἄλλος* nicht recht zwischen die einander gut entsprechenden Anfänge von *χῶστις* (37) und *εἰ δέ τις* (41); und es lässt sich nicht einmal mit letzter Sicherheit sagen, ob in V. 39f. von *einem* oder *zwei* Fällen die Rede ist. Angesichts solcher Bedenken scheint die Athetese sehr erwägenswert.

ten Hauptteil wieder Götter namentlich auf: Hephaistos und Athene sind die Patrone der von ihm gelernten Tätigkeit (49f.). Bei dem dann genannten Sänger werden die göttlichen Vorsteher seiner Kunst, die Musen, nunmehr auch ausdrücklich als seine Lehrmeisterinnen bezeichnet (51f.). Der sich anschließende Seher ist – eine weitere Ausdehnung göttlicher Einwirkung – nicht nur bei der Erlernung, sondern auch bei der Ausübung seines Berufes immer wieder auf göttlichen Beistand angewiesen; auch nach seiner Berufung durch Apollon kann er die Zukunft eines Menschen nur dann erkennen und voraussagen, wenn ihm die Götter gewogen sind (V. 53–55). Solon verfolgt diesen Gedanken beim Seher sogar noch ein Stück weiter, als er es eigentlich müsste, um bereits hier neben der prekären Eingeschränktheit menschlichen *Erkennens* auch auf die fundamentale Eingeschränktheit des dem Menschen möglichen *Handelns* vorauszuweisen: Selbst wenn menschliche Weissagung das, was die Zukunft bringt, richtig erkennt, kann sie es doch in keinem Fall abwenden (V. 55f.); und dieser Gedanke, dass die Beeinflussung eines Geschehens dem Menschen noch weitaus mehr entzogen ist als das Erkennen dieses Geschehens, entfaltet seine volle Stärke in dem als letztem von Solon vorgestellten Beruf des Arztes: Der Arzt muss ja nicht nur erkennen, sondern auch handeln, nicht nur diagnostizieren, sondern auch zur Therapie schreiten; wie unsicher beides ist, wird an zwei extremen Beispielen illustriert (V. 59–62): Wider alle (menschensmögliche) Diagnose kann sich aus leichten Anzeichen eine schwere Krankheit entwickeln, und auch eine richtige (d.h. der Diagnose entsprechende) Therapie kann dann nicht helfen; in einem anderen Fall aber macht blosses Handauflegen einen Schwerstkranken wieder gesund (d.h. in einem Fall, wo die Diagnose eine erfolgreiche Therapie von vornherein ausschloss). Die besonders deutliche Einsicht in die fundamentale doppelte Beschränktheit des Menschen, im Erkennen *und* im Handeln, zu der Solon am Ende seines Berufekataloges durch die Vergegenwärtigung des Arztberufes gelangt, deutete sich beim Seherberuf immerhin schon an. In den folgenden acht Versen (63–70) zieht Solon dann die Summe aus den Betrachtungen des zweiten Hauptteils (vor allem aus dem, was sich bei der Durchmusterung der sechs Berufe ergab): So wie der Arzt sowohl grossen (unerwarteten) Erfolg als auch Misserfolg haben kann, ohne darauf selbst wirklich Einfluss zu haben, ist der Mensch allgemein den «unentrinnbaren Gaben» der Moira bzw. der Götter ausgeliefert, seien sie gut oder schlecht (V. 63f.). Dementsprechend ist der Beginn eines jeden menschlichen Unternehmens mit unwägbareren Risiken verbunden (V. 65f.); und analog zum Arzt kann jeder Mensch trotz besten Bemühens jämmerlich scheitern und umgekehrt trotz grösster Fehler Glück haben und den Folgen seiner Beschränktheit entgehen (V. 67–70). Diese beiden extremen Fälle sind sichtlich Verallgemeinerungen der beiden entgegengesetzten Erfahrungen, die der Arzt in V. 59–62 macht; im Erfolgsfall – der *συντυχία ἀγαθή* und der *ἔκλυσις ἀφροσύνης*, die sie bedeutet (V. 70) – ist in jedem Fall eine höhere Macht (*θεός*) als der Mensch zuständig.

Zu Beginn des Verses 71 kehrt Solon unvermittelt zu dem Thema zurück, aus dem sich der erste grosse Hauptteil des Gedichts entwickelt hat: Reichtum; damit ist das Ende des zweiten Hauptteils und der zweite grosse Einschnitt in der Gedankenabfolge der Musenelegie markiert. Frühere Interpreten haben das, was in V. 71ff. folgt, mehrfach als eine Rückkehr zu den Gedanken des Anfangsteils empfunden¹³; aber diese Rückkehr erfolgt unter erheblichen Modifikationen, die durch die im zweiten Hauptteil entwickelten Gedanken hervorgerufen sind: Das programmatisch am Beginn von V. 71 stehende *πλούτου* weist zwar deutlich auf das in gleicher Position befindliche *πλοῦτον* in V. 9 zurück; aber dort hatte Solon einfach zwischen gottgegebenem 'gutem' und von Menschen mit unrechten Mitteln erstrebtem 'schlechtem' Reichtum unterscheiden können, jetzt in V. 71 gilt vom Reichtum schlechthin, dass den Menschen beim Streben nach ihm *οὐδὲν τέρμα πεφασμένον* gesetzt ist (d.h. wenn es da auch eine Grenze gibt, so kann der Mensch sie doch nicht erkennen), und darin klingen *οὐ προνοήσας* und *ἀφροσύνη* aus V. 67–70 spürbar nach. In diesem modifizierten Wiederaufgreifen des Reichtumsgedankens deutet sich bereits an, wie sich mit den Überlegungen des zweiten Hauptteils Solons Betrachtung des allgemeinen menschlichen (aber auch seines eigenen) Strebens nach Reichtum und der sich daraus ergebenden allgemeineren Fragen nach menschlichem Glück und menschlicher Schuld gewandelt hat: Das in V. 9–32 dargelegte System eines gerechten göttlichen Weltregiments war zumindest implizit von der Prämisse ausgegangen, dass sich menschliches Handeln und Streben, wie es vor allem im Wunsch nach Wohlstand und Glück zum Ausdruck kommt, stets eindeutig in gutes und schlechtes (d.h. mit den Göttern in Einklang stehendes oder ihnen und ihrer Ordnung zuwiderlaufendes) einteilen lässt und dass ebenso eindeutig stets eine göttliche Belohnung oder Bestrafung (wenn auch vielleicht erst mit grosser zeitlicher Verzögerung) erfolgt. Der zweite Hauptteil des Gedichts eröffnet dann aber eine Perspektive, die zeigt, dass man mit der Einteilung von menschlichem Handeln und Streben nach Gut und Böse nicht auskommt; die hier geschilderte 'conditio humana' macht deutlich, dass der Mensch ständig dabei ist, kurzsichtig-irrationalen (freilich nicht unmoralischen) Hoffnungen anheimzufallen, und der vorgeführte Berufekatalog lenkt den Blick auf die mannigfaltigen menschlichen Tätigkeiten, die mit Gut und Böse ebenfalls nichts zu tun haben. Handeln, das zu Glück und Erfolg führen soll, ist hier nicht mehr ein moralisches, sondern vornehmlich ein Erkenntnisproblem; und die dem Menschen nur höchst mangelhaft mögliche Erkenntnis macht ihn in kaum vorstellbarem Mass von höheren Mächten (die man Schicksal oder Götter nennen kann) abhängig. Die Götter, die im zweiten Hauptteil zunächst gar keine Rolle zu spielen scheinen, sind an seinem Ende in sogar noch stärkerer (aber anderer) Weise präsent als im ersten.

Unter so geänderten Vorzeichen kehrt Solon in den letzten sechs Versen

13 Vgl. oben Anm. 8.

der Musenelegie zu Gedanken des Anfangsteiles zurück, die durch das Dazwischenliegende nicht unbedingt aufgehoben, aber jedenfalls in entscheidender Weise erweitert worden sind: In V. 71–73 wird noch einmal das allgemeine menschliche Streben nach Reichtum behandelt (einschliesslich des in V. 72f. formulierten Extremfalles absoluter Masslosigkeit), das in beiden Hauptteilen zur Sprache kommt (V. 9–13. 41–43) und das ja auch für Solon ganz persönlich, da er sich selbst zu ihm bekennt (V. 3. 7f.), zum Ausgangspunkt dieses Gedichtes wird; was sich bei der Betrachtung des Phänomens nun aber geändert hat, ist der Gesichtspunkt, unter dem das Streben nach Reichtum zur Gefahr werden kann: Die einfache Unterscheidung zwischen ‘gutem’ und ‘schlechtem’ Streben, zwischen frommem Vertrauen auf die gerechten Götter und sich über sie hinwegsetzender menschlicher Hybris hat sich als auf viele (vielleicht sogar die meisten) Fälle nicht anwendbar erwiesen (etwa bei den im zweiten Hauptteil geschilderten mannigfachen Formen menschlichen Strebens); sie wird überlagert von dem Gedanken, dass irgendwo ein *τέρμα* existiert, das leider jeder Mensch aufgrund seiner mangelhaften Erkenntnisfähigkeit überschreiten und sich so ins Verderben bringen kann. Auch darin kann man Hybris erblicken, die sich nun nicht mehr (oder jedenfalls in vielen Fällen nicht) im bewussten, böswilligen Überschreiten moralischer Normen, sondern im Sich-Hinwegsetzen über das Bewusstsein der eigenen Beschränktheit, das jeder Mensch haben müsste, manifestiert; und diese Art von Hybris tritt besonders bei denen «von uns» zutage, die, obwohl sie bereits an der Spitze des Wohlstandes stehen, völlig masslos immer noch mehr haben wollen (V. 72f.).

Die letzten drei Verse (74–76) greifen mit ihrer Beschreibung dessen, was nach solcher Verletzung des *τέρμα* geschieht, den in V. 11–15 geschilderten Mechanismus von Hybris, unrechten Taten und *ἄτη* wieder auf, auch ihn freilich in modifizierter, der moralischen Konnotationen weitgehend entkleideter Form. Die Unterscheidung zwischen ‘gottgegebenem’ und ‘ausschliesslich durch (unrechtes) Menschenwerk gewonnenem’ Reichtum ist in V. 74 hinfällig geworden, weil der zweite Hauptteil erwiesen hat, dass *alle* Gaben (gute und schlechte) von den Göttern stammen (V. 63f.; vgl. 69f.). Ebenso hinfällig geworden ist die Einschränkung, dass sich nur ‘schlecht’ erstrebtem und erworbenem Reichtum *ἄτη* beimischen kann, die schliesslich zur Katastrophe führt; *ἄτη* kann – so V. 75 – auch aus den von Göttern den Menschen verliehenen *κέρδεα* «aufscheinen» (*ἀναφαίνεται*; sie *muss* dies sogar, weil es andere *κέρδεα* nicht gibt), denn die Menschen sind nicht in der Lage, das vorhandene, aber nicht erkennbare *τέρμα* einzuhalten; ihr Streben über dieses *τέρμα* hinaus führt zu der am besten allgemein als ‘Schaden, Unheil’ aufzufassenden *ἄτη*¹⁴, die Solon hier unter einem doppelten Blickwinkel betrachtet, der

14 Die Bedeutung der *ἄτη* in Solons Gedicht war lange sehr umstritten: Die Schwierigkeit, die beiden grossen Teile der Musenelegie gedanklich zusammenzubringen, spiegelt sich wider in W. Jaegers Versuch, einen doppelten *ἄτη*-Begriff in Solons Gedanken am Werk zu sehen, in V. 13 «eine *ἄτη* im weiteren Sinne, wo der Mensch durch eigene Schuld ins offene Verderben

in nuce auch die verschiedenen Standpunkte der beiden Hauptteile des Gedichts rekapituliert: Zum einen ist das «Aufscheinen» der ἄτη die automatische Folge der Grenzüberschreitung, der sich der Mensch dank seiner mangelnden Erkenntnisfähigkeit nur zu leicht schuldig macht (wie unter den im zweiten Hauptteil vorgeführten Berufen vor allem der des Sehers und der des Arztes und die daraus in V. 67–70 abgeleiteten allgemeinen Fälle zeigen); auf der anderen Seite lässt sich diese ἄτη auch als strafendes Regulativ einer die Welt lenkenden (und in V. 76 wieder mit Zeus bezeichneten) göttlichen Macht verstehen, die wie im ersten Hauptteil als richtend und vergeltend tätig erscheint und jeden (ἄλλος) immer einmal (ἄλλοτε) zur Rechenschaft ziehen kann, wenn er das τέρμα überschritten hat.

Auf diese Weise hat Solon die im ersten Hauptteil seines Gedichts noch recht einfach anmutende moralische Schwarz-Weiss-Zeichnung einer kosmischen Ordnung bis zum Ende der Elegie erheblich differenziert und vertieft, indem er im zweiten Hauptteil als entscheidende Faktoren, um die Vorgänge in der Welt zu verstehen, die ernüchternde menschliche Beschränktheit im Erkennen und Handeln in seine Betrachtungen einbezogen hat. Der zweite Hauptteil appliziert also nicht lediglich das bis zum Ende des ersten Hauptteils entwickelte Postulat von der *sera numinis vindicta*¹⁵, sondern er liefert entscheidende Ergänzungen, um die Beziehungen zwischen Menschen und höhe-

rennt», und in V. 68 eine «in ihrem Umfang jetzt sehr eingeschränkte echte ἄτη im alten Sinne, die eben jetzt schärfer gefasst wird, als ἀπόπτων κακόν» (*Solons Eunomie*, in: *Scripta Minora I*, Rom 1960, 323 [ursprüngl. SB Berlin 1926]; vgl. auch *Paideia I* 197–200 und 327f.). Diese Begriffsaufspaltung ist später von mehreren Interpreten zurückgewiesen worden, vgl. E. Römisch, *Studien zur älteren griechischen Elegie* (Frankfurt a.M. 1933) 28 und 31 und zuletzt noch Christes (oben Anm. 3) 15; besonders scharf von G. Müller, *Der homerische Ate-Begriff und Solons Musenelegie*, in: *Navicula Chiloniensis (Studia ... F. Jacoby ... oblata)* (Leiden 1956) 9. Als ich die hier gedruckten Ausführungen in Heidelberg vortrug und dabei Solons ἄτη als ‘Verblendung mit Schadensfolge’ wiedergab, stellte dankenswerterweise F. Gschnitzer die Frage, ob man an allen drei Stellen, an denen ἄτη in der Musenelegie erscheint, nicht mit der Bedeutung ‘Schaden, Unheil’ völlig auskomme: in V. 13 ist ἄτη eine Folgeerscheinung von ὕβρις und ἄδικα ἔργματα, in V. 68 von mangelndem προνοῆσαι, in V. 75f. von unersättlichem σπεύδειν; als gemeinsamer Nenner aller drei Stellen bietet sich daher tatsächlich etwas wie ‘Umschlag in / Entstehen von Schaden, Unglück’ an (vgl. auch oben Anm. 7). ‘Unglück’ sieht K. Latte (*Schuld und Sünde in der griechischen Religion*, Kl. Schr., München 1968, 4⁴ [ursprüngl. ARW 20, 1920/21, 255⁴]) als die Grundbedeutung des Wortes ἄτη an und die komplexere Bedeutung bei Homer als eine Sonderentwicklung; umgekehrt – und einleuchtender – will G. Müller (a.O. 1–6) den komplexen Zusammenhang von menschlicher Schuld, gottgesandter Verblendung und nachfolgendem Schaden als den ursprünglichen Wortinhalt von ἄτη verstehen, der erst in späterer Entwicklung (mit dem entscheidenden Schritt «irgendwann zwischen Hesiod und Herodot», S. 6) sich zu der einfachen Bedeutung ‘Schaden’ verengt habe. In der Musenelegie möchte Müller allerdings noch die alte komplexe ἄτη in vollem Umfang vorliegen sehen (S. 8), obwohl Solon doch bereits auf Homer und Hesiod zurückblicken kann, bei denen Müller selbst die ersten Schritte zur späteren Begriffsverengung hin herausstellt.

15 Vgl. die oben S. 92 behandelten Arbeiten, die mit dieser These die gedankliche Einheit der Musenelegie zu erweisen versuchten.

ren Mächten, die für das Wohlergehen der Menschen bestimmend sind, ganz erfassen zu können. Nach dieser erweiterten Betrachtungsweise macht sich der Mensch offenbar nicht nur dann schuldig, wenn er moralisch eindeutig schlechte Handlungen begeht, sondern auch dann, wenn er – ohne an seine Grenzen zu denken – sich mehr zutraut, als er sich zutrauen dürfte; beim Streben nach Reichtum tritt dieses Fehlverhalten besonders deutlich hervor. So gewinnt zu guter Letzt auch der Musenanruf Solons vom Anfang noch eine tiefere Bedeutung: Die Musen sollen ihm ὄλβον ... πρὸς θεῶν μακάρων und πρὸς ἀνθρώπων ... δόξαν ... ἀγαθήν erwirken; er braucht dazu ihre Hilfe, denn wenn er das selber, mit eigenen Mitteln, anstrebte, würde er nur allzu leicht das entscheidende, für ihn als Menschen aber nicht wahrnehmbare τέρμα verletzen.