

# DAS VERSPOTTETE JENSEITS

## I

Dank der Diskussion im platonischen „Protagoras“ 338 e6ff. sind die wesentlichsten Teile eines Gedichts<sup>1)</sup> erhalten, in dem Simonides über die menschlichen Möglichkeiten zur Areté reflektiert und sich dabei mit einem der „Sieben Weisen“, Pittakos von Mitylene, auseinandersetzt. Dieser soll mit Blick auf Perianther von Korinth<sup>2)</sup> den Ausspruch getan haben: „Schwer ist es, edel zu sein“; Simonides zitiert ihn (*χαλεπὸν φάτ' ἑσθλὸν ἔμμεναι* v. 13), aber wie das kommentierende Urteil

*οὐδέ μοι ἔμμελέως τὸ Πιττάκειον  
νέμεται, καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον,*

das er dem Zitat vorausschickt, zu verstehen sei, ist umstritten. Wie Wilamowitz konstatierte, verband man seit Heindorf<sup>3)</sup> *ἔμμελέως* mit *εἰρημένον*, „so daß es heißen soll ‚ich halte das Wort für ein unpassend, wenn auch von einem weisen Mann gesagt‘<sup>4)</sup>. Aber wer wird“, fährt Wilamowitz fort, „das Adverbium über das nächste Verbum hinweg auf das ferne Participium be-

1) Simonides fr. 37 (542), zitiert nach D.L. Page, *Poetae Melici Graeci*. Oxford 1962.

2) Schol. zu Platon *Crat.* 384b (W.C. Greene, *Scholias Platonica*. Harvard 1938); Zenobius VI 38 (*Paroemiographi Graeci I*, edd. Leutsch-Schneidewin. Göttingen 1839; Nachdr. 1965).

3) L.F. Heindorf (*Platonis dialogi tres*. Berolini 1810) S. 568f.: „Neque recte et convenienter quamvis a viro sapiente dictum iudicatur a me Pittaci illud etc.“

4) U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Sappho und Simonides*. Berlin 1913 (Nachdr. 1966), S. 166. – Heindorf folgten etwa J. Deuschle, *Platons Protagoras*. 2. Aufl. bearb. v. Ch. W. J. Cron. Leipzig 1871, S. 86; E. Buchholz, *Anthologie aus den Lyrikern der Griechen II*, bearb. v. J. Sitzler. Leipzig 1898, S. 54; F. Bucherer, *Anthologie aus den Griechischen Lyrikern*. Gotha 1904, S. 118; H. Jurenka, *Des Simonides Siegeslied auf Skopas in Platons Protagoras*. *Zeitschr. f. d. österr. Gymnasien* 57, 1906, S. 867; H.D. Verdam, *De carmine Simonideo, quod interpretatur Plato in Protagora dialogo*. *Mnemosyne* 56, 1928, S. 306f.; H. Gundert, *Die Simonides-Interpretation in Platons Protagoras*. *ÉPMHNEIA*. *Festschr. O. Regensbogen*. Heidelberg 1952, S. 74, Anm. 3; C.M. Bowra, *Greek Lyric Poetry*. Oxford 1961, S. 328f.; B. Gentili, *Studi su Simonide*. *Maia* 16, 1964, S. 300; G. Perrotta-B. Gentili, *Polinnia*. *Messina-Firenze* 1965, S. 308.

ziehen, und was trieb den Simonides dazu statt einfach *εἰρησθαι* oder *ἐμμελές* zu sagen, den Hörer auf die Verbindung *οὐδὲ μοι ἐμμελέως νέμεται* geradezu zu stoßen?<sup>5</sup>

Gesteht man sich ein, auf diese Verbindung zurückverwiesen zu sein, so tritt die eigentliche Schwierigkeit des Satzes, die Bedeutung von *νέμεται*, unumgebar hervor. Die wie Heindorf konstruierten, hatten *νέμειν* mit *νομίζεω* gleichgesetzt; Wilamowitz bezweifelt diese Gleichsetzung nicht, sondern wünscht sie nur zu verbessern, wenn er bemerkt: „*νέμειν* = *νομίζεω* mit einem Prädikate, wie es Heindorf faßt, wird im Passivum schwerlich belegt sein. Aber *νομίζεται* absolut gebraucht ist ganz unanstößig...“<sup>5</sup>). Das Problem wird unversehens verschoben. Ob jene Unanstößigkeit auch für *νέμεται* behauptet werden kann<sup>6</sup>), gerät aus dem Blick: fast möchte es so scheinen, als habe Simonides überhaupt *νομίζεται* gebraucht. Wilamowitz übersetzte schließlich: „verkehrterweise wird von mir das Wort des Pittakos anerkannt“<sup>7</sup>) und verstand, daß Simonides sich auf den Anfang seines Gedichts beziehe, wo er den Pittakos-Spruch thematisch vorgeführt habe, um ihn danach kritisch zu korrigieren.

Widerspruch gegen diese Auffassung erhob in neuerer Zeit besonders Kegel<sup>8</sup>), der die Gleichsetzung von *νέμεται* und *νομίζεται*<sup>9</sup>) ablehnte und schon darum auch nicht zur alten Heindorfschen Lösung zurückkehren konnte. Er schlägt vor, *νέμεσθαι* in der Bedeutung „bewohnen“, „sich befinden in“<sup>10</sup>) zu neh-

5) a. a. O.

6) Liddell-Scott-Jones (Greek-English Lexicon. 9th ed. Oxford 1940) notieren s. v. *νέμω* A III 3 = hold, consider as nur Fälle mit dem doppelten (prädikativen) Akkusativ und behandeln die Simonides-Stelle als einziges Vorkommen im Passiv.

7) a. a. O.

8) W. J. H. F. Kegel, Simonides. Groningen 1961, S. 10ff.

9) Die in der einen oder der anderen Form üblich blieb: außer den Anm. 4) Genannten vgl. etwa noch J. M. Edmonds, *Lyra Graeca* II. London-New York 1924, S. 285 („... I hold not with the saying of Pittacus“); W. Nestle, *Platon. Ausgew. Schriften IV: Protagoras*. Leipzig-Berlin 1931, S. 131 (folgt Wilamowitz); ebenso G. Christ, *Simonidesstudien*. Phil. Diss. Zürich. Freiburg (Schweiz) 1941, S. 14f.; L. Woodbury, *Simonides on Ἀρετή*. TAPhA 84, 1953, S. 140, Anm. 9 („is current“); dazu W. Donlan, *Simonides*, fr. 4D and P. Oxy. 2432. TAPhA 100, 1969, S. 81; H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München 1962, S. 352 („Mir gilt das Pittakoswort noch nicht als richtig...“); O. Werner, *Simonides. Bakchylides*. München 1969, S. 23 („Und nicht ganz zutreffend scheint das Pittakos-Wort / Mir zu sein...“); É. des Places, *Simonide et Socrate dans le ‚Protagoras‘ de Platon*. Les Études Class. 37, 1969, S. 236 („Et je ne tiens pour note juste le mot de Pittacos...“).

10) Liddell-Scott-Jones s. v. A II.

men: das Wort des Pittakos habe „een vaste woonplaats‘ onder de mensen, het heeft ingang gevonden“<sup>11)</sup>. Demgemäß lautet die Übersetzung der Simonides-Stelle bei Kegel: „niet terecht vindt het woord van Pittacus ingang, in mijn ogen“<sup>12)</sup>. Kegel räumt zugleich ein, daß seine Erklärung von der durch Wilamowitz vorgetragenen sinngemäß kaum abweiche; der Gewinn läge also in der besseren sprachlichen Fundierung, aber gerade die bleibt zweifelhaft. Auch und erst recht in Kegels Verständnis ist der absolute Gebrauch von *véμεται* unbelegt<sup>13)</sup> und nicht sehr glaublich; die Bedeutung „wohnen“ mutet dichterischen Möglichkeiten wohl zuviel zu, und wenn Kegel ihr entgegen will, so steht die bei ihm selbst sich verratende Schwierigkeit des Tempus<sup>14)</sup> der Interpretation im Wege.

Unmittelbar evident an der Simonides-Stelle ist, daß sie eine Unstimmigkeit, eine Dissonanz<sup>15)</sup> im Zusammenhang mit dem Pittakos-Wort konstatiert, die der durchaus anerkannten Weisheit seines Urhebers widerstreitet: der konzessive Charakter des angefügten Partizips (*καίτοι ... εἰρημένον*) beweist es. Der Sinn von *véμεται*, auf das sich die Unstimmigkeit bezieht, dürfte kaum getroffen sein, wenn er sich derart von der Grundbedeutung entfernen muß<sup>16)</sup>, daß sie entweder gar nicht mehr oder nur mehrfach gebrochen darin zu erkennen ist. Geht man dagegen unbefangen von ihr aus, so ergibt sich: unstimmigerweise wird das Pittakische zugeteilt, wiewohl es von einem weisen Mann ausgesagt ist. „Das Pittakische“ ist nicht der formulierte Spruch, sondern sein Gehalt, das, was er meint: die Schwierigkeit, edel zu sein. Zugeteilt wird sie, gleichsam als existentielle Qualität, dem Menschen; der absolute Gebrauch von *véμεται* rechtfertigt sich durch die Allgemeinheit des empfangenden Objekts, das zu supplieren wäre. Für den Dativ *μοι* bestätigt sich die Übersetzung „in mijn ogen“<sup>17)</sup>, die Kegel gab. Des Simonides kritische Korrektur der „pittakischen Zuteilung“: „ein Gott allein dürfte

11) a. a. O., S. 12.

12) Ebenda.

13) Pindar Pyth. II, 55 ist wohl kaum zu vergleichen.

14) Zunächst „heeft ingang gevonden“, später „vindt ... ingang“.

15) Zu *ἐμμελώς* Kegel a. a. O., S. 12, Anm. 3; vgl. E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca* II. Lipsiae 21942, S. 79: „ὁ δὲ μοι ἐμμελώς = πλεμμελώς μοι“.

16) Am extremsten F. Dirlmeier–H. Scharold, *Platon Protagoras*. München 1959, S. 130: „*véμεται* = πεποιῆσθαι δοκεῖ“.

17) Dazu Kegel a. a. O., S. 12, Anm. 4; vgl. R. Kühner–B. Gerth, *Ausf. Grammatik d. griech. Sprache* II 1 (Nachdr. Darmstadt 1966), S. 421 f.

wohl diesen Ehrenanteil haben“ (*θεὸς ἄν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας*<sup>18)</sup> v. 14) zeigt noch einmal auf die Vorstellungssphäre des Zuteilens, in der sich der Text bewegt, und bekräftigt nachträglich den Sinn von *νέμεται*<sup>19)</sup>. Zugleich erklärt sie, indem sie den Gegensatz des Göttlichen zur Sprache bringt, den Mangel an Stimmigkeit, der den Vorwurf an Pittakos bildete: dissonant verhält sich die „Portion“, die nach Pittakos der Mensch besitzt, die zwar schwer zu aktualisierende, aber dennoch behauptete Potenz, edel zu sein, zum Wesen des Menschen, wie Simonides es sieht, zu seiner Abhängigkeit von den Verhältnissen, zum Leidenmüssen, das die Welt über ihn verhängt und das ihm verwehrt, „das Pittakische“ zu beanspruchen und gleichsam anzunehmen.

## II

Die Macht der Bedingungen ist Gegenstand des Textes, wenn er von der kontrastiven Erwähnung des Göttlichen zur Betrachtung des Menschen zurückkehrt (*θεός ... , ἄνδρα δ' v. 14*). Liegt für Simonides gerade in der Konzession der Schwierigkeit (*χαλεπόν*), die der Pittakos-Spruch machte, der Anspruch, die Widerstände doch zu zwingen<sup>20)</sup>, so wird durch Simonides' Verweis auf eben die Unbezwinglichkeit von Widerständen das mehr oder weniger latente Postulat von seiner ideellen Höhe in die Gewißheit des Elends herabgeholt, dem der Mensch mit allen Kräften nicht entgegen kann (vv. 14–16). Der Einschätzung des niederwerfenden Unheils entspricht die des Glücks. Der Vers

Denn geht es ihm gut, ist jeder Mensch gut  
(*πράξας γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός v. 17*)<sup>21)</sup>

18) Zur Bedeutung von *γέρας* Liddell–Scott–Jones s. v.

19) Zur gängigen Verbindung von *νέμω* mit *τιμή*, *μοῖρα*, *γέρας* etc. Liddell–Scott–Jones s. v. *νέμω* A I.

20) Selbst wenn die überlieferte Geschichte (vgl. Anm. 2) richtig ist, Pittakos habe, als er erfuhr, daß Periander durch seine Herrschaft verdorben worden sei, mit diesem Ausspruch die seine niedergelegt, so bleibt doch im „schwierig ist es“ (statt eines „unmöglich ist es“) der Anspruch auf die Möglichkeit aufbewahrt, wenn auch der Sprecher persönlich resignierte.

21) Wilamowitz a. a. O., S. 175 meint freilich, daß Pittakos hier „übertrumpft“ werde „mit dem alten Glauben, nach dem *ἀρετή* Gedeihen ist“; der Vers gerät an den Rand der Tautologie. Vielmehr ist hier die Identität von Gedeihen und *ἀρετή* kritisch aufgetrennt in ein Verhältnis von Ursache und Wirkung, das den „alten Glauben“ demontiert.

läuft nicht nur einem Grundgedanken moderner Aufklärung vor, der die wesentliche Gutheit des Menschen mit Entschiedenheit vertritt; er stellt zunächst gegen den schweren Druck der Elendigkeit die Leichtigkeit des Gutseins und suggeriert recht deutlich die Konsequenz: wie die Elendigkeit nicht angerechnet werden kann, so ist das Gutsein kein Grund für elitäre Hochgemutheit und kein Kennzeichen eines Adels, der in wesentlicher Differenz über andere Menschen erhöhe. Glück und Elend sind gleichermaßen von der Macht der Verhältnisse abhängig; wie Elend das Wesen des Menschen verzerrt und ihn selber zu einem Elenden macht, so entbindet Wohlergehen seine Natur und befreit sie zu der ihr eigentümlichen Fähigkeit, gut zu sein, zu jedem Verhalten also, das dem Einzelnen Anerkennung und Geschätztheit von seiner Umwelt einträgt.

Die Konsequenzen für die Beurteilung menschlicher Qualität zieht der Text erst in negativer (*τοῦνεκεν οὐποτ' ... χθονός* vv. 21–25), dann in affirmativer Form (*πάντας δ' v. 27ff.*). Charakterisiert er den „ganz tadellosen Menschen“ (*πανάμωμον ἄνθρωπον* v. 24) als ein Ding der Unmöglichkeit (*τὸ μὴ γενέσθαι δυνατὸν* v. 21f.), so wirft er ein Licht zurück auf das Wesen der Verhältnisse und verrät die Sicht, die sein Autor von ihnen hat. Ohne die Möglichkeit zu relativem Glück und Gutsein zu leugnen, bestreitet Simonides, daß Vollkommenheit zu erreichen sei in der Welt, in der wir leben. Ursache ist diese Welt selber. Der Text fügt ans unerreichbare Ideal des „ganz tadellosen Menschen“ im selbstbetroffenen Appell der 1. Person Plural ein Signalement des Menschen überhaupt:

die wir die Frucht der breitsitzigen Erde nehmen  
(*εὐφροδέος ὄσοι καρπὸν αἰνύμεθα χθονός* v. 24f.).

Dies ist Chiffre für die Bedingtheit der menschlichen Existenz im allgemeinsten und unmittelbarsten Sinn. Sie verweist zunächst auf den zugewiesenen Lebensraum, die Natur, aus der zahlreiche Gefahren drohen, die Erde, zu deren solider „Breitsitzigkeit“ die Labilität ihrer Bewohner in sprechendem Mißverhältnis steht. Sie bezeichnet das Faktum der Vergänglichkeit und das Leben als permanente Mühe um ihren Aufschub. Sie erinnert an die Not der Selbsterhaltung und die Abhängigkeit der Materie von sich selbst mit ihrem trivialsten Exempel, der Nahrung, aber sie bedeutet zugleich den Zwang zur Arbeit überhaupt, der von ihrer agrarischen Form in alle Produktionsweisen des Lebens sich verzweigt. Der Kampf gegen den Tod zeitigt die

Zivilisation, in der er sich sublimiert und verschleiert. Die Selbstbehauptung übersetzt sich ins Streben, den Lebenswert zu steigern, das der zwischen Pittakos und Simonides geführten Debatte über das „Edelsein“ zugrunde liegt. Die Versuchung, den Wert in der unbedenklichen Ausweitung des eigenen Anteils an der individuierten Welt zu sehen und „Edelsein“ mit individualer Macht gleichzusetzen, bleibt in jeder Form des Zusammenlebens als die Bedrohung lebendig, die der Mensch dem Menschen ist. Dem reflektierenden Bewußtsein wird Areté zum Problem der Gerechtigkeit, da in vorgegebener Totalität Zuwachs des einen Schmälerung des andern bedeutet. Das Streben nach Reichtum und Macht und der Wunsch nach Gerechtigkeit zeigen sich in widersprüchlicher Konstellation; ihr vollendeter Ausgleich ist unerreichbar: bedroht Reichtum die Gerechtigkeit und zieht seinem Besitzer die gefährliche Aufmerksamkeit der Umwelt zu, so macht gerechte Armut zum Elenden, Bedeutungslosen, Häßlichen, den die Not zu schändlichem Handeln zwingt. In solchen Bedingungen nach dem „ganz tadellosen Menschen“ suchen heißt für Simonides das Unmögliche finden wollen, ist ein chimärisches Projekt, an das er seinen Anteil an der Welt, sein Leben, das ein Sängerleben und zur Vermittlung von Erkenntnis und rühmender Kunde bestimmt ist, nicht „verplempern“ möchte (*οὐποτ' ἐγὼ ... κενεῶν ... μοῖραν αἰῶνος βαλέω* vv. 21–23). Was er für möglich hält und wen er zum Gegenstand seines Dichterlobs macht, spricht er im folgenden aus: es ist „jeder, der freiwillig nichts Schändliches tut“ (*ἐκὼν ὅστις ἔρῃη μὴδὲν αἰσχρόν* v. 28f.). Der Widerspruch zur Theorie, daß der Mensch wesentlich gut sei, ist nur scheinbar. War die Möglichkeit des „ganz tadellosen Menschen“ abgelehnt, so implizierte das die Leugnung „ganz tadelloser“ Verhältnisse, die für jenen die Bedingung wären. Aber gerade dadurch öffnet sich die unzulängliche Welt als Raum, in dem Entscheidungen sinnvoll sind. Das Wegräumen des Absoluten erhöht die Bedeutung des Relativen. Statt sein Leben auf der Suche nach der Chimäre des Ideals zu frustrieren, hat der Mensch sich im Erfahrungsbereich des Diesseitigen umzutun, seine Möglichkeiten abzuwägen und als Notwendigkeit (vgl. *ἀνάγκαι* v. 29), die ihn am Gutsein hindert, erst anzuerkennen, was er mit allem intellektuellen und körperlichen Vermögen nicht bewältigen kann. Die Grenze des eigenen Willens konturiert sich nur in der Bereitschaft, ihn aufs äußerste anzustrengen. Die Sphäre, in der dies zu geschehen hat, zeigt Simonides wenig später an, wenn er vom „stadtfördernden



Recht“ spricht, das der Mensch wissen müsse (*εἰδώς γ' ὀνησίπολιω δίκαν* v. 34f.). Was Simonides vom Menschen fordert, ist der Erwerb von Bewußtsein, Erkenntnis, Wissen<sup>22</sup>), aus dem die Lebensweisheit und Lebenskunst resultieren, die ihn im ganz diesseitigen Bereich seiner gesellschaftlich geordneten Welt, innerhalb der möglichst besten Regeln, nach denen das Zusammenleben gespielt werden kann, befähigen, so gut zu sein, wie er als Mensch es vermag.

### III

Zwischen dem negativen und dem affirmativen Teil der Schlußfolgerung, die Simonides aus der Kritik am geflügelten Pittakos-Wort zieht, steht ein Vers, dem die Philologie mehr konjekturale als interpretatorische Aufmerksamkeit widmete. Die Überlieferung ist jedoch an beiden Platonstellen (Prot. 345 c 11; 346 d 5) eindeutig:

*ἔπειθ' ὑμῶν εὐρῶν ἀπαγγελέω* (v. 26).

Man reagierte auf zweierlei Weise. Entweder man änderte, um gemäß dem ermittelten metrischen Schema am zweiten Platz eine Kürze zu haben, *ἔπειθ'* in *ἐπί*<sup>23</sup>), das auch Burnet in seine Oxfordter Platon-Ausgabe aufnahm<sup>24</sup>). Das neue Wort wurde als Tmesis zu *εὐρῶν* gefaßt und der Satz etwa so verstanden: „Wenn ich aber zufällig einen finde, so will ich es euch melden“<sup>25</sup>). Oder man hielt das *ἔπειθ'*<sup>26</sup>) und äußerte sich oft nur wortkarg oder gar nicht dazu.

22) „Hekôn implies not only the free exercise of will, but also deliberation and judgement“ (Donlan a.a.O., S. 88, Anm. 41).

23) So etwa Th. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci III*. Lipsiae 1882, S. 388; H. Flach, *Geschichte der griech. Lyrik II*. Tübingen 1884, S. 635, Anm. 2; J. Aars, *Das Gedicht des Simonides in Platons Protagoras*. Christiania 1888, S. 10; Buchholz a.a.O., S. 55; H. W. Smyth, *Greek Melic Poets*. New York 1899 (Nachdr. 1963), S. 55; Bucherer a.a.O., S. 119; E. Hiller-O. Crusius, *Anthologia Lyrica*. Lipsiae 1913, S. 235; Edmonds a.a.O., S. 286; Bowra a.a.O., S. 330; Page a.a.O., S. 282; Werner a.a.O. S. 24. (Die Varianten *ἐπί δ'* oder *ἐπί τ'* und die Veränderungen, die *ὑμῶν* jeweils erfuhr, sind hier ohne Belang).

24) Konservativ dagegen der Text der Coll. Budé (Platon, *Œuvres complètes III 1*: Protagoras, par A. Croiset. Paris 1941).

25) Bucherers (a.a.O., S. 119) Übersetzung stellvertretend für andere.

26) Deuschle a.a.O., S. 100; Wilamowitz a.a.O., S. 164, Anm. 2; Nestle a.a.O., S. 143; Christ a.a.O., S. 16; Diehl a.a.O., S. 81; Woodbury

Die metri causa vorgenommene Änderung ἐπί krankt zunächst an der noch immer bestehenden Unklarheit des metrischen Schemas im Gedicht des Simonides<sup>27)</sup>. Wilamowitz warnte davor, den überlieferten Text „um einer Hypothese über das Metrum willen zu zerstören“<sup>28)</sup>. Er deckte zugleich die zweite Schwäche der Konjektur auf: „... ἐφενθεῖν ist nicht nur nicht besser als das Simplex, sondern schlechter, da man es von dem sagt, was gesucht worden ist: das Suchen weist der Dichter gerade ab“<sup>29)</sup>. Wilamowitz selber erkannte in dem Vers, so wie er überliefert ist, „einen vortrefflichen Sinn und gerade in ἐπειτα beim Particip liegt der Hohn“<sup>30)</sup>, der von ihm in der Übersetzung mit „Erst ihn finden, dann will ich ihn euch zeigen“<sup>31)</sup> wiedergegeben wird. Man kann jedoch zweifeln, ob der Sinn wirklich „vortrefflich“ ist und der Hohn, den Wilamowitz annimmt, sich auf einem überzeugenden Niveau bewegt. Aber die Erklärung ist offenbar auch sprachlich unmöglich. Das „ἐπειτα beim Particip“, das Wilamowitz so geeignet zu sein scheint, den von ihm gesehenen Sinn auszudrücken, steht grundsätzlich hinter dem Partizip, also zwischen diesem und dem Verbum finitum<sup>32)</sup>, eine Position, die man sich kaum variierbar denken kann. So hat denn auch Kegel, der Wilamowitz' Bedenken, metri causa zu ändern, teilte<sup>33)</sup>, eine andere Lösung versucht. Er schlägt vor, hinter ἐπειθ' zu interpungieren, das Wort also nicht als simonideisch, sondern platonisch anzusehen und mit dem φησίν zu verbinden, das im „Protagoras“-Text (345 d 1) dem Simonides-Zitat folgt: „Vervolgens zegt hij: ‚Als ik hem vind, zal ik het U berichten‘“<sup>34)</sup>.

Diese Eskamotage des lästigen Wortes beseitigt zwar das sprachliche Hindernis, das Wilamowitz' Auffassung entgegen-

a. a. O., S. 147, 159; Dirlmeier-Scharold a. a. O., S. 93; Gentili a. a. O., S. 298; Perrotta-Gentili a. a. O., S. 310; Donlan a. a. O., S. 86f.; des Places a. a. O., S. 236; auch Fränkel a. a. O., S. 353 („ich will euch nicht verkündigen, daß ich solches gefunden hätte“) scheint ἐπειθ' zu lesen.

27) „Die längeren Fragmente des Simonides ... lassen sich nicht mit genügender Sicherheit metrisch analysieren, um Schlüsse daraus zu ziehen...“ (B. Snell, Griechische Metrik. Göttingen 31962, S. 40f.).

28) a. a. O., S. 164, Anm. 2.

29) Ebenda.

30) Ebenda.

31) a. a. O., S. 161.

32) Liddell-Scott-Jones s. v. ἐπειτα I 3.

33) a. a. O., S. 7.

34) a. a. O., S. 8.



stand, gelangt aber, was den Sinn angeht, nicht über sie hinaus<sup>35</sup>). Wie doch zu finden sei, was es nicht geben kann, bleibt ein sonderbarer Widerspruch, und der Hohn, mit dessen Annahme er allenfalls zu erklären wäre, ist so flach und unpointiert, daß man ihn dem Dichter nicht zutrauen sollte.

#### IV

Synchron mit der sogenannten vorsokratischen Philosophie entwickelt sich in der griechischen Welt eine religiöse Spekulation, die von den traditionellen homerischen Vorstellungen beträchtlich abweicht, sie geradezu revolutioniert. Vornehmlich auf das Schicksal des Einzelwesens nach dem Tode gerichtet geht sie von der Gewißheit eines Unzerstörbaren aus, das nicht, zum kaum verhohlenen Nichts geworden, jenes Schattendasein führt, in dem die homerische Freude am Leben ebenso wie das Entsetzen vor seinem Ende sich spiegeln. Diese Überzeugung von der Unsterblichkeit der „Seele“ bildet die Grundlage aller Theorien und Phantasien, die um ihre Existenz, ihre Wanderungen und Wiedergeburten sich entspannen und an der Ausgestaltung eines Jenseits arbeiteten, das in einem beziehungsreichen Verhältnis zum Diesseits steht. Wird etwa der Bereich, in den die Seele nach dem Zerfall des Körpers hinübertritt, als Standort eines Gerichts vorgestellt, das über die Seelen gehalten wird und dessen Urteil über ihr weiteres Schicksal entscheidet, so „moralisiert“ solcher Glaube an eine Unterweltsjustiz die diesseitige Existenz, indem sie nicht nur auf die Rechenschaftsforderung sich einzurichten hat, sondern schon als Lohn oder Strafe eines gelebten Lebens verstanden werden kann. Gegenüber der genealogischen und erbdynastischen Begründung der Gesellschaft, die Homers und Hesiods Gedichte reflektieren, vermag sich die Rechtfertigung sozialer Unterschiede zu vertiefen, da Höhe und Niedrigkeit völlig personalisiert und als Beleg schon erprobter Qualität des wiedergekehrten Individuums ausgegeben werden. Elitäre Ideen von Erwähltheit weniger und selbstverschuldeter Armseligkeit der Gewöhnlichen gewinnen Einfluß, von der mög-

---

35) Das gilt auch für G. Morellis (*Sul carme Simonideo a Scopas. RFIC 94, 1966, S. 268–270*) Vorschlag, Hochpunkt nach *βάλω* und Komma nach *χθονός* zu setzen, so daß zu übersetzen wäre: „quando avrò trovato un uomo senza difetti tra quanti ci nutriamo del frutto dell' ampia terra, allora ve lo dirò“.

lichen Aneignung einer Reinheit und Gerechtigkeit, deren Träger immer schon in Prominenz und Prosperität ihren hohen Lohn genießen und endlich noch höheren erwarten –: die neuen Lehren von Jenseits und Unsterblichkeit gipfeln in der Chance endgültiger Entlassung aus dem Kreislauf des Werdens, der Ent-rückung auf die Inseln der Seligen, die als einziger und moralisch ganz indifferenter Sonderfall zuerst in der Odyssee literarisch belegt ist<sup>36</sup>).

Es kommt hier nicht darauf an, den verschiedenen Ausfor-mungen dieser eschatologischen Spekulation Rechnung zu tra-gen oder sie im Sinne von Orthodoxien unter Namen wie Or-pheus oder Pythagoras zu rubrizieren<sup>37</sup>); es genügt, daß nicht nur ihre Wirkung bei Denkern wie Empedokles und Pindar<sup>38</sup>) direkt greifbar ist, sondern auch der polemische Spott, der ihr entgegenschlug und dessen wohl bekanntestes Zeugnis Verse des Xenophanes sind, die Diogenes Laertios überliefert hat<sup>39</sup>). Zwei Weisen, die Welt und den Menschen zu sehen, treten sich gegenüber. Kritischer, an der Erfahrungswelt orientierter Geist opponiert einer Spekulation, die sie transzendieren zu können gläubig ist; in dieser Auseinandersetzung um menschliche Be-stimmung und Möglichkeit steht auch das Skopas-Gedicht des Simonides.

## V

### Das Zeitadverb am Beginn jenes Verses

*ἔπειθ' ὅμιν εὐρὸν ἀπαγγελέω*

gewinnt, an betonter Stelle stehend und durchs Asyndeton unter-strichen, seinen Sinn durch die antithetische Beziehung auf die Zeitangabe, die ihm vorherging: die „Lebenszeit“ (*μοῖραν αἰῶνος*), die der Text sogleich noch einmal zur Sprache bringt, indem er

36) Verkündigung des Proteus an Menelaos Od. 4, 561 ff.

37) Zum Problemkreis vgl. A. Lesky, Geschichte der griech. Literatur. Bern–München <sup>3</sup>1971, S. 189 ff., 197 ff.; M. P. Nilsson, Geschichte der griech. Religion I. München <sup>3</sup>1967, S. 324 ff., 678 ff., 699 ff.; W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft. Nürnberg 1962, S. 98 ff.; K. von Fritz, Pytha-goras, in: Paulys Realencyclopädie der class. Altertumswissenschaft 24 (1963), Sp. 187 ff.; noch immer lesenswert E. Rohde, Psyche. Tübingen <sup>10</sup>1925, II, S. 103 ff.

38) Vgl. den wichtigen Aufsatz von J. Bollack, L'or des rois. RPh 37, 1963, S. 234–254.

39) 8, 36 = Diels–Kranz (Die Fragmente der Vorsokratiker) 21 B 7.

mit dem „Nehmen der Frucht der Erde“ an eine ihr wesentliche Modalität erinnert; das „danach“ bezeichnet so die Zeit nach dem Hingang von dieser Erde. Der Dichter nimmt die Gewißheit, daß es nach dem Tode mit seinem Ich nicht zu Ende sei, auf, um sie zu persiflieren. Zwei Tätigkeitswörter: „finden“ (*εὑρῶν*) und „vermelden“ (*ἀπαγγελέω*) demonstrieren seine anhaltend aktive Lebendigkeit; aber die Ironie, die allein schon in der Annahme eines derart belebten Jenseits liegt, erweitert sich zu souveränem, fast gemütlichem Spott, da, was für die diesseitige Zeit als „Verplempern des Lebens“ abgelehnt worden war: die Bereitschaft, nach dem „ganz tadellosen Menschen“ zu suchen, für die jenseitige konzidiert wird; das Jenseits erscheint so als Ort der Muße, als Bereich, in dem man eh gleichsam nichts Besseres zu tun hat; wirkungsvoller als seine strikte Bestreitung ist das scheinunkonziliante Zugeständnis seiner Existenz, das es zugleich, verglichen mit dem Diesseits, als bedeutungslos charakterisiert und ihm so die Qualität des Nichts zurückverleiht, für das man es hält.

Was er zur Unmöglichkeit im Diesseits erklärt hatte, fingiert Simonides als für das Jenseits nicht ausgeschlossen. Der konditionale Gehalt des Partizips *εὑρῶν* („wenn ich ihn gefunden habe“) hält allerdings die spöttische Skepsis fest und weist auf die amüsierte Haltung dessen, der bereit scheint, sich überraschen zu lassen. Wie der „ganz tadellose Mensch“ im Jenseits zu finden sei, ob durch Riten erst gereinigt, so daß die Behauptung des Simonides, zu diesseitigen Lebzeiten könne es ihn nicht geben, unwiderlegt bliebe, oder als solcher durch einen Urteilspruch des Seelengerichts festgestellt, der den Dichter zur Revision seiner Ansicht zwänge -: der Spott verliert sich nicht in bemühter und ineffektiver Präzision; indem er die Möglichkeiten offenhält, bleibt er komplex.

Die Persiflage religiöser Spekulation vollendet sich jedoch erst im letzten Wort des Verses. Bis zum Partizip: „finde ich ihn danach“ verbleibt Simonides im Jenseits, mit dem finiten Verb: „werde ich ihn euch vermelden“ fingiert er seine gewisse Rückkehr ins Diesseits. Zur Verspottung von Unsterblichkeit und Jenseitsglauben tritt krönend die der Palingenesie. Der Spottende stellt sich nicht nur als Anhänger dieser Lehre vor, der solcher Seelenzukunft sicher ist, er umgibt sich zudem mit der Aureole der Ausnahmeseele, der das Bewußtsein von dem, was sie jenseits sah und erfuhr, nicht schwindet. Der Dichter stilisiert sich zum Mittler transzendenten Erlebens und Wissens mit

treffsicherer Ironie, die durch die implikative Pointe, daß er von seinen Vorgeburten und früheren Jenseitsaufhalten nichts zu wissen scheint, sich noch vertieft.

Vier Wörter versehen das Gedicht mit dem Hintergrund, auf dem es sich als Beitrag eines kritischen Geistes zu einer wesentlichen Diskussion seiner Zeit ausweist, als Dokument streitbarer Skepsis, das den populären Spruch eines der „Sieben Weisen“ zum Anlaß nimmt, gegen hochfahrende Ideen im Selbstverständnis des Menschen die simple und harte Wahrheit der Erfahrung zu verteidigen. Im hohen Grade sensibel für die Leiden menschlicher Existenz, aber unverführt, in die Erwartung eines jenseitigen Daseins zu flüchten, das die Not des hiesigen sich erträumt, widersetzt sich Simonides spöttisch eschatologischen Tendenzen, die ihm des Humbugs und der Scharlatanerie verdächtig sind. Den Versuchen der Imagination, die Kluft zwischen Gott und Mensch einzuebnen, die ihm den Menschen überhaupt erst definiert; den Tod, die „Charybdis“<sup>40)</sup>, wegzuspekulieren, in deren abgründigem Strudel alles Individuale verschwindet, ohne daß ein Wissen erlangbar wäre, was es dann noch sei; die Möglichkeit einer elitären Vollkommenheit zu prä-tendieren<sup>41)</sup>, die ihren Träger endlich in eine gottgleiche Existenz überführt –; solchen Heilshoffnungen stellt Simonides ein Verständnis vom Menschen entgegen, das sich bewußt auf die bestmögliche Bewältigung diesseitiger Welt konzentriert: „Vorläufer der Sophisten“<sup>42)</sup>, die alle Metaphysik in den Bereich des ebenso Unleugbaren wie Unwißbaren verwiesen, bis platonische Reaktion die eschatologische Sehnsucht wiederbelebte.

Heidelberg

Hermann Rohdich

40) Simonides fr. 17 (522) Page.

41) Insofern Pap. Oxy. 2432 = Simonides fr. 36 (541) Page diese Ansicht zu vertreten scheint (v. 5 ff.), ist mir die Zuteilung des Fragments an Simonides äußerst fragwürdig; vgl. dazu *The Oxyrhynchus Papyri XXV*, ed. by E. Lobel, E. G. Turner, R. P. Winnington-Ingram. London 1959, S. 93 f.; M. Treu, Neues zu Simonides (P. Ox. 2432) *RhM* 103, 1960, S. 319–336; H. Lloyd-Jones, *The Oxyrhynchus Papyri*. CR 11, 1961, S. 19; Kegel a. a. O., S. 62; C. M. Bowra, *Simonides or Bacchylides?* *Hermes* 91, 1963, S. 257–267; Gentili a. a. O., S. 302 ff.; ders., *The Oxyrhynchus Papyri part 25*. *Gnomon* 33, 1961, S. 338 ff.; M. Detienne, *Simonide de Céos ou la sécularisation de la poésie*. *REG* 77, 1964, S. 412, Anm. 1; H. Parry, *An Interpretation of Simonides 4 (Diehl)*. *TAPhA* 96, 1965, S. 304, Anm. 18; Donlan a. a. O., S. 90 ff.

42) Wilamowitz a. a. O., S. 179.