

ZU SOLONS GEDANKENWELT (frr. 3 u. 1 G.-P. = 4 u. 13 W.)

Vor über 60 Jahren entwarf Werner Jaeger in seinem berühmt gewordenen Akademievortrag über Solons Gedicht ‚Eunomie‘ (das man wohl treffender ‚Staatslegie‘ nennt)¹⁾ das Bild eines Solon, der gegenüber dem archaischen Lehrdichter Hesiod dem Begriff der Dike eine völlig neue Deutung gegeben habe und vom hesiodeischen Glauben durch einen großen Abstand getrennt sei²⁾. Solon habe die Dike nicht als göttliches Eingreifen, sondern als sinnvolles immanentes Gesetz erkannt, das im sozialen Leben der Menschen walte und von selbst einen Ausgleich schaffe, eine Art Naturgesetz der politisch-sozialen Vergeltung und Strafe, ähnlich wie Jahrzehnte später Anaximander eine immanente Strafe und Vergeltung in der Natur lehre³⁾. Diese These hat lange Zeit zwar auch im einzelnen Kritik erfahren, mehr aber noch mächtigen Einfluß ausgeübt und zu weiterer Suche nach Differenzen zwischen Solon und Hesiod⁴⁾ bzw. zu dem Bemühen angeregt, Solon auch in anderer Hinsicht als geistigen Avantgardisten einzuordnen. Er wurde in die Nähe Heraklits gerückt⁵⁾, ja man sah sogar Platonisches sich bei ihm ankündigen⁶⁾.

Umgekehrt schien in neuerer Zeit die Tendenz maßgeblich geworden zu sein, Jaegers Auffassung vom solonischen Dike-Begriff rundheraus abzulehnen⁷⁾. Eine Vorstufe zu dieser Position war, Jaegers Konzeption für die ‚Staatslegie‘ anzuerkennen, für die ‚Musenelegie‘ aber zurückzuweisen, so daß von einer Zweiteilung („bifurcation“) in Solons Denken gesprochen wurde⁸⁾. Mit

1) „Solons Staatslegie“ ist der Titel eines Aufsatzes von E. Siegmann (Perspektiven der Philosophie 1, 1975, 267–281).

2) W. Jaeger, Solons Eunomie, SB d. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-Hist. Kl. Berlin 1926 Nr. 9, 65–85 = Scripta minora I, Roma 1960, 315–337, hier 328 f.

3) a. O. 330 f.

4) Vgl. vor allem E. Römisch, Studien zur älteren griechischen Elegie, Frankfurt 1933, 8 f.

5) B. Gladigow, Sophia und Kosmos, Hildesheim 1965 (Spudasmata 1), 19 f.

6) K. Büchner, Solons Musengedicht, Hermes 87, 1959, 163–190 (S. 185).

7) Ein prominenter Vertreter dieser Haltung ist H. Lloyd-Jones, The Justice of Zeus, Los Angeles, London 1971, 44 mit Anm. 94.

8) Vgl. G. Vlastos, Solonian Justice, ClPh 41, 1946, 76.

der Ablehnung von Jaegers These ging das Bestreben einher, Solon als Traditionalisten einzustufen, ihn als Denker gering einzuschätzen und Unterschiede zu Hesiod weitgehend zu leugnen. Diese Tendenz beherrschte schon deutlich das Solon-Buch von A. Masaracchia⁹⁾ und hat vor einiger Zeit ihren Höhepunkt gefunden in A. Spiras Aufsatz über die ‚Musenelegie‘. Danach erscheint Solon als der irdischen Freuden durchaus nicht abgeneigte Kaufmann, der beim Symposion wenn nicht gerade Banales, so doch gedanklich Einfaches, formal sehr Schlichtes, kurz „Gedanken Hesiods in der Sprache Homers“ vorträgt. Denn Spiras ausdrückliche Absicht ist es, das Gedicht – so wörtlich – zu entspiritualisieren¹⁰⁾.

In der neuesten Literatur – seit Spiras Arbeit sind allein drei größere deutschsprachige Aufsätze zur ‚Musenelegie‘ erschienen – beginnt das Pendel wieder ein wenig zurückzuschlagen. In den Beiträgen von G. Maurach¹¹⁾, H. Eisenberger¹²⁾ und J. Christes¹³⁾ wird wenigstens für Teilaspekte eine Eigenständigkeit Solons gegenüber Hesiod anerkannt – sogar Jaegers Dike-These lebt überraschend wieder auf¹⁴⁾. Trotzdem wird man nicht sagen können, daß diese Fragen hinreichend ausdiskutiert sind und die Deutungen der ‚Musenelegie‘ in allen Punkten befriedigen¹⁵⁾. Wilamowitz’ Meinung scheint immer noch berechtigt, daß das Verständnis dieser Elegie ungewöhnliche Schwierigkeiten bereite¹⁶⁾.

Im Hinblick auf die neuere philologische Solonforschung insgesamt läßt sich feststellen, daß sich ihr Interesse zu sehr auf die ‚Musenelegie‘ verengt hat. Wenn im folgenden ein neuerlicher Versuch unternommen wird, die Frage nach dem geistigen Standort Solons zu klären, sollen daher die ‚Staats-‘ und die ‚Musenelegie‘ als die Texte, in denen sich in erster Linie allgemeinere, nicht auf konkrete politische Vorkommnisse bezogene Vorstellungen Solons erkennen lassen, gleichermaßen zugrunde gelegt werden.

9) A. Masaracchia, Solone, Firenze 1958.

10) A. Spira, Solons Musenelegie. In: Gnomosyne. Festschr. f. W. Marg. Hg. v. G. Kurz u. a., München 1981, 177–196, bes. 177f. 186f.

11) G. Maurach, Über den Stand der Forschung zu Solons „Musenelegie“, GGA 235, 1983, 16–33 (S. 30f.).

12) H. Eisenberger, Gedanken zu Solons „Musenelegie“, Philologus 128, 1984, 9–20 (S. 18f.).

13) J. Christes, Solons Musenelegie (Fr. 1 G.-P. = 1 D. = 13 W.), Hermes 114, 1986, 1–19 (S. 5f.).

14) Vgl. u. Anm. 33.

15) Vgl. im einzelnen u. S. 9ff.

16) U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Sappho und Simonides, Berlin 1913, 257.

Daß diese Klärung teilweise identisch ist mit einer Bestimmung des Verhältnisses, das Solon zu Hesiod hat¹⁷⁾, versteht sich dabei von selbst.

Es bietet sich an, die Überlegungen mit der ‚Staatslegie‘ (fr. 3 G.-P.) zu beginnen, nicht nur weil sie seltener behandelt wurde¹⁸⁾, sondern vor allem, weil von ihr durch Jaegers Beitrag der Anstoß für die skizzierte Entwicklung des Solon-Bildes ausging. Ihre Interpretation soll sich deswegen auch im wesentlichen auf diejenigen Aspekte beschränken und konzentrieren, die für die Beurteilung der Auffassungen Jaegers und seiner Kritiker ausschlaggebend sind.

*

Wie so viele archaische Gedichte ist auch die ‚Staatslegie‘ nicht vollständig erhalten; der Anfang ist verloren¹⁹⁾. Der überlie-

17) Das Verhältnis Solon – Hesiod ist zwar vor längerer Zeit einmal von F. Solmsen in einem Kapitel seines Buches „Hesiod and Aeschylus“ (Ithaca, New York 1949 [Cornell Stud. in Class. Phil. XXX]) untersucht worden (S. 107 ff.). Aber Solmsen stand weithin im Banne seines Lehrers Jaeger, so daß sich die Frage neu stellt, wenn man Jaegers These nicht folgt. – Zu Solon und Semonides vgl. J. Dalfen, Zeus, die Hoffnung und die Klugheit des Menschen. Deutungen menschlicher Existenz in frühgriechischer Dichtung. In: *Probata – Probanda*, hg. v. F. Hörmann, München 1974, 22 ff. (Dialog Schule & Wissenschaft. Klassische Sprachen und Literaturen, Bd. VII).

18) An jüngeren Beiträgen sind zu nennen: Siegmann (o. Anm. 1); W. J. Henderson, *The Nature and Function of Solon's Poetry*: Fr. 3 Diehl, 4 West, *AClass* 25, 1982, 21–33; A. H. W. Adkins, *Poetic Craft in the Early Greek Elegists*, Chicago, London 1985, 108–125; 225–227. Die beiden letztgenannten Autoren haben keine Kenntnis von Siegmanns wichtigen Ausführungen.

19) Die Elegie ist trotz ihres Anfangs *Ἡμετέρη δὲ πόλις* immer wieder als vollständig überliefert erklärt worden, mit besonders eindringlichen Argumenten von Siegmann (vgl. 271 f.; 278; 281). Aber bezeugte Gedichtanfänge dieser Art gibt es, soweit ich sehe, nicht. Auf andere archaische poetische Texte zu verweisen, in denen das zweite überlieferte Wort ein *δέ* ist (z. B. *Mimnermos* fr. 7 G.-P. = 1 W.; 8 G.-P. = 2 W.; vgl. auch D. A. Campbell [Hg.], *Greek Lyric Poetry. A Selection of Early Greek Lyric, Elegiac and Iambic Poetry*, London etc. 1967, 140 f.; 240), hat deshalb nur den Wert eines Zirkelschlusses. Es ist daher fraglich, ob man *δὲ* in v. 1 als Bezugnahme auf eine allen Athenern bekannte Situation verstehen darf (so Siegmann, 271 f.). Zwar hat Siegmann das Verständnis der Form dieser Elegie durch den Hinweis auf zahlreiche Binnenbezüge sehr gefördert, aber es trifft nicht zu (und ist daher auch kein Beweis für die Vollständigkeit), daß sich der letzte Vers mit *κατ' ἀνθρώπους* auf *κατὰ μὲν Διὸς . . . αἴσαν* (vv. 1 f.) zurückbeziehe (Siegmann, 281), da die Funktion von *κατὰ* doch jeweils ganz unterschiedlich ist. Vielmehr weist, wie Siegmann (a.O.) richtig beobachtet hat, *πινυτά* (v. 39) auf *ἀφοραδίησιν* (v. 5) und *πάντα ἄρτια* (v. 39) auf *ἄρτια πάντα* (v. 32) zurück. Die vv. 5–39 stellen also (weitere Bezüge kommen hinzu; vgl. Siegmann, 279) einen in sich gerundeten Abschnitt dar. Setzte unsere Überlieferung mit v. 5 ein, hätte es

ferte Text bildet einen Gedankengang, der im wesentlichen in drei antithetisch aufeinander folgende Abschnitte gegliedert ist. Während den ersten vier Versen zufolge „unsere Stadt“ nach dem Willen der Götter niemals untergehen wird, schildert Solon in den vv. 5–29 das dazu im Gegensatz stehende Bestreben der Bürger, durch ihre Unvernunft die Stadt zu zerstören, und die Auswirkungen dieses Verhaltens. Nach zwei Übergangversen (30 f.), in denen Solon von seinem Wunsch spricht, die Athener über die üblen Folgen dieser ‚Dysnomie‘ zu belehren („Krankheitszustand der staatsbildenden Bürgerschaft“, wie es Siegmann ausdrückt)²⁰), stellt er der Dysnomie dann als positives Gegenbild die ‚Eunomie‘ gegenüber (vv. 32–39).

Die Götter garantieren demnach zwar den Bestand Athens, gefährdet ist die Stadt aber durch das unvernünftige Verhalten der Menschen, einmal der Bürger allgemein, die sich von (ungehemmtem) Besitzstreben leiten lassen, dann ihrer Führer, die einen ungerechten Sinn haben. Für diese (sc. auf jeden Fall die letztgenannten Führer, aber wohl auch die besitzgierigen Bürger) ist es unabänderlich bestimmt²¹), daß sie infolge ihrer großen Hybris viele Schmerzen werden erdulden müssen. Damit ist schon im grundsätzlichen gesagt, was in den folgenden Versen (9–16) im einzelnen näher ausgeführt wird, nämlich daß die Bürger und ihre Führer Missetaten begehen und darauf die Strafe für sie folgen wird. Dieses Grundmuster entfalten die vv. 9–16 durch eine Spezifizierung des Fehlverhaltens (vv. 9–14) und durch eine nähere Charakterisierung des Vorgehens der strafenden Macht (vv. 15 f.). Für uns sind weniger die einzelnen Formen der Übergriffe als die Art des Strafens interessant: Von der Dike (d. h. hier der Göttin des Rechts), die nicht einmal selbst vor Übergriffen verschont bleibt, wird gesagt (ἦ, v. 15), daß sie sich bewußt ist, was jetzt geschieht und was

sicher nicht an Philologen gefehlt, die αὐτοὶ δὲ . . . ἄστοι als besonders lebendigen Gedichtanfang verstanden hätten, mit dem Solon einer gedachten Gegenposition, das Unheil komme von außen, entgegenträte. Wenn wir nicht sicher erschließen können, was v. 1 voraufging (vgl. D. E. Gerber [Hg.], *Euterpe. An Anthology of Early Greek Lyric, Elegiac, and Iambic Poetry, with Introductory Remarks and Commentary*, Amsterdam 1970, 131; ein Ergänzungsversuch bei Adkins, 111), so beweist das nichts. Wäre die ‚Musenelegie‘ erst ab v. 33 überliefert (Θνητοὶ δ’ . . ., wo H. Hommel, *Solon. Staatsmann und Dichter* [1964], abgedruckt in: G. Pfohl [Hg.], *Die griechische Elegie*, Darmstadt 1972 [WdF 129], 242–247, tatsächlich ein neues Gedicht beginnen läßt), hätte niemand den Inhalt der voraufgehenden Verse auch nur annähernd zu rekonstruieren vermocht.

20) Siegmann, 280.

21) Vgl. zu ἔτοιμον Il. 18, 96; Anakreon 395, 11 PMG.

vorher war, und daß sie erfahrungsgemäß (gnom. Aorist) im Laufe der Zeit auf jeden Fall (πάντως nimmt sachlich ἐτοῖμον von v. 7 wieder auf) kommt, um zu strafen (vv. 15 f.). Über die Gewißheit der Strafe hinaus, die schon in den vv. 7f. erwähnt worden war, wird hier der lange Atem der strafenden Dike betont, der sich sowohl in dem Vergangenheit und Gegenwart umfassenden Bewußtsein als auch darin zeigt, daß Dike im Laufe der Zeit kommt, um zu strafen. D. h. man kann sich darauf verlassen, daß Dike tätig werden wird, man darf aber nicht davon ausgehen, daß sie einem Vergehen auf dem Fuße folgt; sie kann irgendwann einmal später einschreiten.

Betrachtet man den Text der ‚Staatselegie‘ so weit und sieht man einmal von der Akzentuierung des Zeitfaktors ab, die jedenfalls so ausgeprägt und deutlich bei Hesiod noch nicht gegeben ist²²⁾, stimmen Solon und Hesiod in ihrer Überzeugung, daß eine göttliche Macht Vergehen der Menschen bestraft, grundsätzlich überein²³⁾. Nur ist sich Solon, wohl eben im Zusammenhang mit der stärkeren Betonung des Zeitfaktors, des endlichen Sieges der Dike gewisser als der in diesem Punkt zuweilen etwas skeptische Hesiod²⁴⁾. Man fragt sich auf dieser Grundlage, wie Jaeger überhaupt zu seiner These kommen konnte, und ist geneigt, dem vernichtenden Urteil von Wilamowitz zuzustimmen, das er nach Jaegers Akademievortrag äußerte: „Aber da ist doch eigentlich gar nichts zu erklären, es ist alles sprachlich ganz einfach, und in ihrer Rechtsidee sind sich Solon und Hesiod doch völlig gleich“²⁵⁾.

Anders sieht es jedoch aus, wenn man den Text weiterverfolgt (vv. 17 ff.): „Dies [ich lasse den Bezug noch offen] kommt bereits über die ganze Stadt als unentrinnbare Wunde, und schnell in schlimme Knechtschaft gerät sie, die²⁶⁾ inneren Streit und schlafenden Kampf aufweckt, der vieler liebliche Jugendblüte vernichtet. Denn von feindlichen Kräften wird schnell die geliebte Stadt

22) Vgl. jedoch op. 218 ἐς τέλος.

23) Vgl. etwa op. 213 ff.

24) Vgl. bes. op. 270 ff. (wobei aber v. 273 zu berücksichtigen ist). Vgl. auch J. T. Hooker, *The Original Meaning of YBΠΣ*, Arch. f. Begriffsgeschichte 29, 1975, 130 f.

25) Vgl. W. Jaeger, *Scripta Minora*, Bd. 1, Roma 1960, XXIV.

26) Adkins (o. Anm. 18) bezieht ἡ (v. 19) auf das in v. 18 aus v. 17 zu ergänzende πόλις (118 f.). Die Stadt wird jedoch in der ganzen Versgruppe als eine Größe betrachtet, der etwas widerfährt (vv. 17; 18; 21 f.), so daß der Bezug auf δουλοσύνην vorzuziehen ist, wofür schon I. M. Linforth eintrat (*Solon the Athenian*, Berkeley 1919 [University of California Publications in Classical Philology 6], 201 f.).

aufgerieben in Hetairien, wie sie Ungerechten lieb sind²⁷). Dieses macht sich im Volke breit als Unglück – und von den Armen kommen viele in fremdes Land, verkauft und mit schimpflichen Fesseln gebunden. ... So kommt das Unglück der Stadt jedem einzelnen ins Haus; und die Türen am Hofe wollen es nicht mehr aufhalten, sondern über den hohen Zaun springt es hinüber und findet gewiß, auch wenn einer flieht und sich im Winkel des Gemachs versteckt“ (vv. 17–29)²⁸).

Was Solon hier ausführt, das sind der Sache nach die unmittelbaren Konsequenzen eines von ihm mißbilligten Fehlverhaltens jedenfalls eines Teils der Athener seiner Zeit. Unter der Versklavung der Stadt ist wohl die Schuldknechtschaft (bzw. ihre Folgen) von Teilen der Bevölkerung zu verstehen, und diese schweren sozialen Spannungen führen zu Streit und Bürgerkrieg, schnell geht die Stadt durch Parteiungen zugrunde. Diesen Zuständen kann keiner enttrinnen, sie wirken sich auf das Ganze aus, auch auf die Unschuldigen. Denn die Armen, die in die Sklaverei verkauft werden, haben sich kaum ungehemmter Besitzgier schuldig gemacht. Man darf sich nicht durch die Tatsache verwirren lassen, daß in v. 6 von den Bürgern gesprochen wird, als ob alle gemeint wären, und in v. 18 von der Versklavung der Stadt, obwohl doch in Wirklichkeit nur Bevölkerungsteile gemeint sein können. Solon drückt sich offenbar so aus, weil er die Polis als einheitliches Ganzes versteht, in dem das Verhalten oder das Schicksal eines Teiles sich letztlich auf das Ganze auswirkt. Die genannten Übel ergeben sich aus der Dysnomie, wie man aus v. 31 erfährt, womit eben jenes fehlerhafte Verhalten der Bürger, das in den vv. 5 ff. beschrieben wurde, auf den Begriff gebracht wird.

Soweit dürfte die Aussage verhältnismäßig klar sein. Aber worauf bezieht sich „dies“ (toûto) in v. 17? Die verbreitetere Auffassung ist folgende: „Dies (nämlich daß Dike strafen wird) ...“²⁹). So hatte offenkundig auch Jaeger verstanden. Denn dann bestehen die Strafen der Dike eben in den Übeln, welche die Dysnomie erzeugt, d. h. der Gedanke einer immanenten, gleichsam naturgesetzlichen Gerechtigkeit liegt nahe, da sich die Strafe der Dike geradezu kausalmechanisch aus dem Fehlverhalten der Bürger ergibt, dessen Folgen für alle unausweichlich sind. Aber kann denn die Dike oder ihr Wirken von Solon als unenttrinnbares Ge-

27) Vgl. zum Verständnis Linforth, 201 ff.; Gerber (o. Anm. 19), 133.

28) Übersetzung nach Siegmann (269), mit einzelnen Abweichungen.

29) So Siegmann, 277.

schwür oder Unheil (ἔλκος) bezeichnet werden, und hätte nicht auffallen müssen, daß die strafende Dike bei Solon eben gerade nicht die unmittelbare Folge der Tat zu sein braucht, sondern daß sie im Laufe der Zeit irgendwann einmal einschreitet? Im Gegensatz dazu sind die Folgen der Dysnomie jetzt schon da (ἧδῆ, v. 17), und sie treten schnell ein, wie gleich zweimal (vv. 18 u. 21) gesagt wird. Hinzu kommt, daß die Konsequenzen des sozial-schädlichen Verhaltens auch Unschuldige treffen, wie sich zeigte, während zuvor ausdrücklich gesagt worden war, die Übeltäter müßten aufgrund ihrer Hybris leiden (v. 8). Es empfiehlt sich daher, die Folgen des Fehlverhaltens für das Gemeinwesen und das Einschreiten der Dike gegen die Übeltäter auseinanderzuhalten. τοῦτο bezieht sich dann nicht auf den vorausgehenden Relativsatz über die Dike, sondern auf die in der ganzen Versgruppe davor (vv. 5–14) aufgeführten Vergehen der Übeltäter³⁰), die sich unmittelbar schädlich für die Stadt auswirken³¹).

Ist damit nun Solon auf Hesiod reduziert? Was den Dike-Begriff angeht – d. h. daß eine göttliche Macht strafend eingreift, wo es irdische Gerechtigkeit nicht gibt – wohl weitgehend, und hier hat Wilamowitz recht behalten; in anderer Hinsicht aber keineswegs, und so hat Jaeger unbewußt und mit falscher Begründung ebenfalls etwas Richtiges gesehen. Das wird deutlich, wenn man die sozialen Auswirkungen des Verhaltens einzelner, die auch Hesiod kennt (op. 225 ff.), betrachtet. Wie Solon nicht nur die Folgen der Dysnomie, sondern, am Schluß des Gedichtes, auch die entgegengesetzten der Eunomie beschreibt (vv. 32–39), so nennt auch Hesiod die Auswirkungen rechtlichen Verhaltens und seines Gegenteils (im Vergleich zu Solon in umgekehrter Reihenfolge). Während aber Solon ausschließlich Konsequenzen auführt, die sich direkt aus dem Verhalten der Menschen ergeben, stehen bei Hesiod auch Erscheinungen wie Hunger, Pest, Unfruchtbarkeit der Frauen, als deren Ursache dann folgerichtig Zeus

30) Zum Bezug von τοῦτο vgl. schon Linforth, 201 (mit teilweise entsprechender Begründung); vgl. auch Campbell (o. Anm. 19), 242; Gerber (o. Anm. 19), 133. Die Konsequenzen, die sich m. E. aus dieser Textauffassung für die Deutung der Elegie ergeben (s.u.), werden von diesen Autoren allerdings nicht gezogen.

31) Es wird also dem Text nicht gerecht, wenn etwa M. Gagarin (Dike in *Archaic Greek Thought*, ClPh 69, 1974, 186–197) nach Zurückweisung der Auffassung Jaegers und seiner Anhänger (190 Anm. 33) feststellt: „Dike is the more or less divine power of Law which, as in Hesiod, brings ruin upon the whole city, not just upon those who violate her“ (191).

angegeben wird. D. h. Hesiod nimmt jedenfalls bei den negativen Auswirkungen auf die Gemeinschaft die gleiche mittelbare Kausalität an wie bei der Strafe für den einzelnen, nämlich die strafende göttliche Macht. Demgegenüber hat Solon die Polis, ohne daß er es begrifflich so ausdrückt, als einen Organismus erkannt, bei dem sich das Verhalten der Mitglieder unmittelbar auf das Ganze auswirkt. Diese unmittelbaren Folgen haben bei ihm aber nichts mit dem Strafen der göttlichen Dike zu tun, sondern diese wird unabhängig von den durch die Menschen verursachten Konsequenzen für die Gemeinschaft irgendwann die einzelnen Schuldigen bestrafen. Andererseits ist aber auch der Gedanke an Anaximander ganz fernzuhalten³²).

Ohne die traditionelle Vorstellung von der Dike aufzugeben, hat Solon etwas Neues danebengestellt (was er nicht als *δίκη* befreift) und hat gewissermaßen Dike von Sachverhalten entlastet, die ihre Erklärung rein im innermenschlichen Bereich finden können³³). Dazu paßt, daß *Eunomia* und *Dysnomia* nicht mehr, wie bei Hesiod (theog. 230; 902), Personen mit göttlicher Abstammung, sondern personalifizierte menschliche Verhaltensweisen geworden sind³⁴). Überhaupt sucht die ‚Staatslegie‘ die Götter von Geschehnissen freizusprechen, welche die Menschen ganz allein zu verantworten haben³⁵). Den Göttern wird so auch nicht mehr die Bestrafung Unschuldiger angelastet. Solon führt hier Gedanken weiter, die schon in der *Odyssee* zu finden sind (vgl. bes. 1, 32 ff.), für die vor ihm liegende frühgriechische Dichtung aber keineswegs als typisch gelten können³⁶). Gegenüber Hesiod jedenfalls zeigt sich durch Solons eben beschriebene Konzeption des

32) Solon denkt nicht, wie Anaximander (VS 12 B1), an zwei Größen, die einander Buße und Strafe zahlen, sondern an die Auswirkungen des Verhaltens bzw. des Schicksals eines Teils der Bürger auf die ganze Polis. Ferner geht Solon von unmittelbaren Auswirkungen aus und gerade nicht von Prozessen *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* wie Anaximander. Wenn hinter dem Bild Anaximanders die Institution der Polis stehen sollte (so W. Jaeger, *Paideia*, Bd. 1, Berlin ²1936, 216 ff., und noch R. Müller, *Elemente dialektischen Denkens in der frühgriechischen Lyrik*, *Ziva Anticka. Antiquité vivante* 25, 1975, 134), dann gewiß nicht die Polis, wie sie sich Solon vorstellt (es führt also nicht, wie Müller a.O. meint, ein Weg von Solon zu Anaximander), sondern allenfalls eine Polis mit wechselweise siegenden Parteien.

33) Es ist also nicht richtig, das Neue als neue Sicht des Wirkens der Dike zu bezeichnen, wie das Christes ([o. Anm. 13], 14 mit Anm. 55) tut. – Zustimmung zu Jaeger bei Maurach (o. Anm. 11), 28.

34) Vgl. auch Linforth, 205.

35) Vgl. *κατὰ μὲν Διὸς . . . αὐτοὶ δὲ* (vv. 1–5).

36) Vgl. Dalfen (o. Anm. 17), 29.

sozialen Organismus ein nicht unbeträchtlicher Abstand, der wohl nicht alleine damit zu erklären ist, „daß Solon das hesiodeische Rechtsdenken von den ländlich-feudalen Verhältnissen auf eine Stadt überträgt mit ihren anders gearteten Spannungen zwischen führenden Familien und Bürgern, daß er es im Wortsinn ‚politisiert‘³⁷⁾; die Dike-Konzeption bleibt sich ja gerade wesentlich gleich. Vielmehr könnte einerseits ein gefestigter Glaube an die Moralität der Götter und das Wirken der Dike, andererseits die scharfsichtige Beobachtung der politischen Gemeinschaft, bei der das Handeln des einzelnen oder einzelner Gruppen und das Ergehen der Gesamtheit untrennbar verbunden sind, Solon zu der besonderen, in der ‚Staatslegie‘ erkennbaren Konzeption geführt haben.

*

Auch bei der in vielen Einzelheiten wie im ganzen umstrittenen ‚Musenelegie‘ (fr. 1 G.-P.) läßt sich eine nicht unbeträchtliche Differenzierung der hesiodeischen Grundlage nachweisen. Da es zu weit führte, auf alle Probleme, die dieser Text aufwirft, detailliert einzugehen, wird im folgenden auf eine gleichmäßige Intensität der Interpretation verzichtet und das Hauptgewicht auf diejenigen Fragen gelegt, von deren Beurteilung der Vergleich mit Hesiod bzw. die Bestimmung von Solons Standort abhängen³⁸⁾.

Gegenüber der ausdrücklichen Belehrung der Athener, welche die ‚Staatslegie‘ ihrer Form nach darstellt, handelt es sich bei der ‚Musenelegie‘, jedenfalls ihren einleitenden Versen zufolge, um ein Gebet (vv. 1–6). Die Problematik dieses Gebets an die Musen liegt darin, daß die Musen eben nicht konventionell als Beistand des Dichters angerufen werden, sondern Solon Bitten ausspricht, die man gegenüber den Musen nicht erwarten würde. Er bittet sie um (gesegneten) Reichtum³⁹⁾ von seiten der Götter

37) Spira (o. Anm. 10), 190.

38) Dabei beschränke ich mich im wesentlichen auf eine Auseinandersetzung mit der jüngeren und jüngsten Literatur. Dies scheint um so eher vertretbar, als kritische Literaturberichte aus neuerer Zeit vorliegen. Vgl. die zitierten Arbeiten von Spira, Maurach und Christes, der S. 17 ff. eine nützliche Zusammenstellung der Literatur gibt.

39) ὄλβος bedeutet an den beiden anderen Stellen, an denen das Wort bei Solon vorkommt (8, 3 G.-P. = 6, 3 W.; 29^b, 2 G.-P. = 34,2 W.), schlicht Reichtum (von πλοῦτος oder χρήματα nicht zu differenzieren). Diese Bedeutung ist daher auch an unserer Stelle die wahrscheinlichste, und nicht „a state of general well-being“, demgegenüber mit χρήματα (v. 7) ein neues Thema eingeführt würde,

und von seiten aller Menschen um beständiges gutes Ansehen, nämlich als verehrungswürdig von den Freunden und als respektgebietend von den Feinden betrachtet zu werden⁴⁰). Mag man die Bitte um Ansehen, die im übrigen in der Elegie nicht ausdrücklich weiterverfolgt wird, noch insofern mit den Musen in Zusammenhang bringen, als sie dem Dichter die Wortgewalt verleihen können, mit deren Hilfe er die gewünschte Wirkung erzielt⁴¹), so ist jedenfalls zunächst schwer zu sehen, was sie mit dem Reichtum zu tun haben sollen. Man muß daher versuchen, aus dem Kontext Aufschluß zu erhalten und sich diesem für das Verständnis der Elegie zentralen Problem durch eine Betrachtung des weiteren Gedankenganges zu nähern.

Der anschließende Abschnitt der Elegie (vv. 7–32) ist der in sich geschlossenste und gedanklich einfachste. Das erste Distichon (vv. 7 f.) enthält schon im Kern, was anschließend entfaltet wird, bis sich am Ende (v. 31 nimmt teilweise wörtlich v. 8 auf) der Ring wieder schließt. Das Distichon lautet: „Besitz zu haben, danach verlange ich, jedoch ungerecht ihn besitzen will ich nicht; auf jeden Fall kommt später Vergeltung“⁴²). Solon greift also das Stichwort Reichtum aus dem Prooemium auf, und er erläutert im folgenden seine hier kurz zusammengefaßte Einstellung dazu: Nur gottgeschenkter – d. h. in diesem Zusammenhang doch wohl: gerecht erworbener – Reichtum⁴³) sei beständig, mit Hybris und ungerechten Taten verbundener aber nicht. Hier mische sich schnell Ate⁴⁴) ein, die nach unscheinbarem Beginn, wie ein Funke zur Feuersbrunst wird, unheilvoll ende. Zeus übersehe nämlich nichts, seine Rache sei unerwartet und plötzlich wie ein Sturm im Frühling und schaffe wie dieser am Ende strahlende Klarheit. Man

dessen Gegenstand als wichtiges Element des vorher genannten Sujets („happiness“, „success in life“) zu betrachten sei (so aber A. W. Allen, *Solon's Prayer to the Muses*, TAPhA 80, 1949, 50–65 [S. 51 ff.]).

40) Vgl. zur Interpretation der vv. 3b–6 K. Alt, *Solons Gebet zu den Musen*, *Hermes* 107, 1979, 389–406 (S. 391–394).

41) Vgl. auch Alt, 406 (mit Verweis auf Hesiod, *theog.* 80 ff.).

42) Übersetzung teilweise nach Büchner (o. Anm. 6), 163.

43) Ebenso Eisenberger, 11; anders Dalfen, 33 Anm. 25. – Vgl. auch Theogn. 197 $\chi\rho\eta\mu\alpha\ \delta'\ \delta\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \Delta\iota\acute{o}\theta\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\acute{\upsilon}\nu\ \delta\acute{\iota}\kappa\eta\iota\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\iota\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\alpha\iota$. Wilamowitz (Sappho und Simonides, 269) hat hier bemängelt, daß der Nachahmer eine unzulässige Verbindung hergestellt habe (von Gott gegeben und redlich erworben). Tatsächlich scheint der Dichter aber den Gedanken Solons richtig interpretiert zu haben.

44) Zum Begriff der $\acute{\alpha}\tau\eta$ in der ‚Musenelegie‘ vgl. u. Anm. 66.

dürfe nicht glauben, warnt Solon, daß Zeus strafe wie ein jähzorniger Mensch, der auf jedes einzelne Vorkommnis reagiere. Die Strafe könne sofort kommen, aber auch später, und es gebe Fälle, in denen sie erst Kinder oder Kindeskinde des Übeltäters treffe. Gewiß sei nur, daß sie auf jeden Fall komme.

Wie man leicht erkennt, liegt hier – ausführlicher und plastischer – die Dike-Konzeption der ‚Staatslegie‘ vor, nur daß statt Dike, der Tochter des Zeus, Zeus selbst einschreitet. Es wundert nicht, daß sich zu diesem Teil des Gedichtes, das im folgenden durch sehr viel differenziertere und kompliziertere Überlegungen fortgeführt wird, die Hesiodparallelen ohne weiteres einstellen⁴⁵).

Auch Hesiod will nur gottgegebenen Reichtum gelten lassen. Unrecht erworbener hat, wie er sagt, durch das Wirken der Götter keinen Bestand (op. 320–325). Zeus bleibe nichts verborgen, er werde letztlich – so ist wenigstens die Hoffnung Hesiods – nicht zulassen, daß der Ungerechte im Vorteil bleibt (op. 267–273). Dike werde schließlich über Hybris die Oberhand behalten (op. 217f.). Und doch läßt sich bei allen Gemeinsamkeiten Solon auch hier nicht völlig auf Hesiod zurückführen. Die überraschende Plötzlichkeit und die zeitliche Unberechenbarkeit der Rache des Zeus tritt so bei Hesiod nicht hervor. Insbesondere kennt er nicht als allgemeine Möglichkeit des strafenden Zeus die Vorstellung, daß ein Übeltäter erst in seinen Nachkommen gestraft wird, u.Ü. nach Generationen. Vielmehr geht nach Hesiod die geschädigte Dike sofort (ἀντίκα) zu Zeus (op. 259), gerät Zeus beim einzelnen Vorkommnis in Zorn (vgl. z. B. op. 53)⁴⁶). Nur im spezifischen Fall des Meineidigen spricht Hesiod davon, daß dessen Sippe hinterher unbedeutender zurückbleibt, während die Nachkommen desjenigen, der einen wahren Eid geleistet hat, im Vorteil sind (op. 282–285). Der Gedanke hängt bei ihm vermutlich mit der üblichen Eidesformel zusammen, die im Fall des Meineides nicht nur das

45) Es ist hier davon abgesehen, daß sich die Hybris bei Hesiod mehr im Bereich ‚krummer‘ Rechtssprüche und des Meineids zeigt, bei Solon (jedenfalls in der ‚Musenelegie‘; vgl. aber ‚Staatslegie‘ vv. 14 u. 36) im Bereich des unrecht erworbenen Reichtums (vgl. Solmsen [o. Anm. 17], 109). Der Unterschied wird durch den jeweils gewählten Gegenstand bedingt und hat keine prinzipielle Bedeutung.

46) Vgl. Römisch ([o. Anm. 4], 8f.), der auch darauf hinweist, daß bei Solon eine grundsätzlichere Trennung zwischen Mensch und Gott erfolge als dies bei Homer und Hesiod der Fall sei. Weniger glücklich ist es allerdings, wenn Römisch (9f.) den Dike-Begriff in der Interpretation Jaegers (‚Staatslegie‘) heranzieht. Vgl. auch Solmsen, 108 mit Anm. 7.

Verderben des Schwörenden, sondern des ganzen Geschlechts vorsah⁴⁷⁾.

Die Anschauung, daß Zeus nicht sofort, sondern gegebenenfalls erst spät Vergeltung übt, gibt es schon in der *Ilias* (Il. 4, 160–165). Aber die Strafe erfolgt eindeutig noch innerhalb der Generation der Übeltäter. Dies stimmt insofern mit der allgemeinen Auffassung bei Hesiod überein, als er – mit gewisser Einschränkung – vom schließlichen Sieg der Dike spricht. Daß erst und ausschließlich Angehörige einer späteren Generation betroffen sein könnten, begegnet m. W. so deutlich und so allgemein in der griechischen Literatur erstmals bei Solon. Es handelt sich, wie ich meine, um den Versuch, die hesiodeische Überzeugung von der strafenden Gerechtigkeit des Zeus über Hesiod hinaus und angesichts einer Wirklichkeit aufrechtzuerhalten, in der oft genug ein Schurke ungestört sein Glück zu genießen scheint⁴⁸⁾ – Solon selbst wird später in der ‚Musenelegie‘ auf einen solchen Sachverhalt hinweisen (vv. 65 f.). Freilich ein teuer bezahlter Versuch. Denn wie Solon selbst sagt, büßen dann Unschuldige (v. 31). Das macht nicht nur unserem Gerechtigkeitsempfinden Schwierigkeiten, bereits ein Dichter aus dem Theognis-Corpus (vv. 731 ff.) hat sich darüber empört⁴⁹⁾.

Soweit die Elegie bis jetzt besprochen wurde, ist die Notwendigkeit der Gebetsbitte um Reichtum von seiten der Götter noch nicht klar geworden. Denn Solon hat kaum sagen wollen, der Mensch sei nicht von sich aus in der Lage, ungerechten Reichtum mit seinen verhängnisvollen Folgen, soweit er auf offenkundiger Hybris beruht, zu vermeiden⁵⁰⁾. Eher ergibt sich der Sinn des Gebets am Eingang der ‚Musenelegie‘ aus den anschließenden Gedanken, die an die Beschreibung der Eigenart, welche das Strafen des Zeus auszeichnet, anknüpfen.

Das illusionäre Denken der Menschen, mit dessen Schilderung der zweite Hauptteil der Elegie (vv. 33–62) eingeleitet wird, steht im Gegensatz⁵¹⁾ zu der unabänderlichen Gewißheit von Zeus' Rache: *τοιούτη Ζηνὸς πέλεται τίσις . . .* (vv. 25 ff.) – *θηῆτοι δ' ὠδε νοεῦμεν . . .* (vv. 33 ff.). Wir Sterblichen geben uns (solange es

47) Vgl. M. L. West, *Hesiod, Works & Days*, ed. with Prol. and Comm., Oxford 1978, 228 zu v. 284.

48) Vgl. auch Christes, 6.

49) Vgl. Römisch, 7 f.; Alt, 396.

50) Dies hat Jaeger richtig gesehen (*Paideia* I 199).

51) Vgl. Maurach, 21; C. M. J. Sicking, *Solons ‚Muzenhymne‘*, *Lampas* 17, 1984, 294.

uns gut geht) unbegründeten Erwartungen hin, bis uns ein Leid widerfährt. Dann folgt der Jammer (vv. 33–36)⁵²). Daß der Mensch so denkt, gilt sicherlich ganz allgemein und absolut, hängt aber wohl auch ursächlich mit der Art, wie Zeus auf Vergehen reagiert, zusammen: Wenn nämlich der Zeitpunkt der Strafe ungewiß ist, sie u. U. erst spät erfolgt und manch ein Schuldiger sogar nicht mehr selbst betroffen wird, ein Unschuldiger nicht bedenkt, daß er vielleicht für Untaten der Vorfahren büßen muß, dann stellt sich leicht ein trügerischer Optimismus hinsichtlich der eigenen Zukunft ein⁵³). Dieser spezielle Fall der Illusion wird nun durch

52) Die Korruptel † εὐδηνην † in v. 34 hat zahlreiche Emendationen erfahren, ohne daß sich bisher ein Vorschlag unumstritten hätte durchsetzen können. So viel dürfte jedoch sicher sein, daß v. 34 insgesamt zum Ausdruck einer positiven Zukunftserwartung dient, gegründet auf eine günstige Ausgangssituation (πρὶν τι παθεῖν). Der Vers muß inhaltlich entsprechen ἀχοι δὲ τοῦτου / χάσκοντες κούφαις ἐλπίσι τερόμεθα (vv. 35 f.). Denn so war die Haltung von uns Menschen vor dem Jammer, bevor uns ein Leid widerfuhr. κούφαις ἐλπίσι τερόμεθα (1. P. Pl.) bildet mit ὦδε νοεῦμεν (1. P. Pl.) einen Ring, wobei das vorausweisende ὦδε inhaltlich durch v. 34 ausgefüllt war. Erwägenswert bleibt Büchners und Theilers εὐ ῥεῖν ἦν, das West in seine Ausgaben aufgenommen hat.

53) Im Unterschied zu der hier gegebenen Interpretation sieht Christes, obwohl er auch das Vorliegen einer Antithese erkennt (9), den Anschluß von v. 33 an das Voraufgehende folgendermaßen: „So aber – weil nämlich die Strafe für Vergehen der Vorfahren nichtsahnende Nachkommen treffen kann – ,kommt es, daß wir Sterblichen, der Tüchtigen wie der Schlechten, gleichermaßen denken . . .“ (8). Er faßt dabei ὦδε rückbezüglich auf (wie schon Gerber, 127). Aber abgesehen davon, daß die von ihm zitierten Beispiele für so gebrauchtes ὦδε (8 Anm. 29: Il. 2, 258; 7, 34) sehr viel einfacher gelagert sind, insofern als von dem mit ὦδε zu verbindenden Verb nichts mehr abhängt (während auch Christes in v. 34 der ‚Musesenelegie‘ einen Infinitiv – ἐλθεῖν, ἦν – konjiziert [9]), werden hier Inhalt (‚so denken wir‘) und mögliche Ursache dieses Denkens (‚so kommt es, daß wir so denken‘) verwechselt. Wir Menschen denken ja gerade nicht so, wie es Solon im Voraufgehenden lehrte. Wenn wir nämlich ständig bedächten, daß die Rache des Zeus unausweichlich kommt, daß wir auch als Unschuldige möglicherweise für Taten der Vorfahren büßen müssen, gäben wir uns nicht leichtsinnigen Illusionen hin. Etwas anderes ist es, daß die besondere, vom Menschenverhalten abweichende (vgl. vv. 25 f.) Art, wie Zeus’ Gerechtigkeit wirkt, weil sie zumindest im Einzelfall für den Menschen undurchsichtig ist, Anlaß zu falschen Vorstellungen geben kann.

Korr.-Zusatz: Ähnlich wie Christes versteht auch W. Pötscher (Zwei wichtige Chorpartien aus dem Agamemnon des Aischylos [1331–1342 und 1560–1566] und Solons Musen-Elegie, GB 14, 1987, 55–86) ὦδε zurückverweisend, wobei er sich zur inhaltlichen Bestimmung nur auf Teile (vv. 29b f.; 31b f.) der voraufgehenden Verse stützt (79) und so die Kernaussage beiseite läßt, nach der doch auf jeden Fall früher oder später (und wenn auch nach Generationen) das strafende Geschick kommt (vgl. bes. vv. 29a; 31a). Diesen Sachverhalt berücksichtigen wir Menschen, wie gezeigt (s. o.), eben nicht. Wenn also ὦδε nicht auf das Voraufgehende verweisen kann, entbehrt auch die diesen Bezug voraussetzende Konjekture Pötschers zu v. 34 (vgl. S. 82–85), wo er ἦν δεῖνῃν (statt εὐδηνην) lesen möchte, der Grundlage.

einen weiteren ergänzt. Er besteht darin, daß der Mensch, der sich – im Gegensatz zum Voraufgehenden – in einer mißlichen Ausgangssituation befindet, sich über diese täuscht oder hofft, es werde sich zum Besseren wenden⁵⁴). Wenn diese Verschiebung des Gedankens nicht erkannt wird, können fälschlich alle Widrigkeiten des Lebens, von denen im zweiten Teil der Elegie die Rede ist, als Beleg für die These angesehen werden, daß die Strafe für Vergehen auch unschuldige Nachkommen treffen kann⁵⁵). Ganz so einsträngig und geradlinig verläuft die Gedankenführung der Elegie aber nicht.

Die zuletzt erwähnte Form illusionären Verhaltens veranschaulicht Solon durch drei (oder zwei)⁵⁶) Beispiele (vv. 37–42), von denen das letzte (der Arme, der glaubt, gewiß reich zu werden) zu einer weiteren Reihe von Beispielen überleitet, die es unter abermaliger Verschiebung des Gedankens nicht mehr mit den passiven Erwartungen, sondern mit der aktiven Betriebsamkeit der Menschen zu tun hat (σπεύδειν) (vv. 43–62). Die Beispielsreihe der sechs Berufe verändert sich dabei in ihrer Richtung: Sie beginnt mit Beispielen, bei denen der leitende Gesichtspunkt das Streben (σπεύδειν) nach Gewinn oder wenigstens nach Unterhalt ist, und schließt damit an das letzte Beispiel der voraufgehenden Reihe an. Sie endet mit Beispielen, die belegen, daß der Mensch bei seiner Tätigkeit den Ausgang seines Bemühens nicht in der Hand hat⁵⁷). Beide Reihen zusammen stehen für die Scheinhaftigkeit und Unsicherheit der menschlichen Existenz, sowohl was die Einschätzung der eigenen Situation als auch was die Erfolgsaussichten des aktiven Handelns angeht.

Daß dies alles trotz der beschriebenen gedanklichen Erweiterung und Entfaltung doch noch mit dem im ersten Hauptteil der Elegie am Besitzstreben entwickelten Mechanismus von Schuld

54) Zur Änderung des Aspekts vgl. auch Eisenberger (o. Anm. 12), 14.

55) So verfährt Christes, 6.

56) Die vv. 39f. sind möglicherweise unecht; vgl. zuletzt Maurach, 22 mit Anm. 25; Christes, 7f. Ganz sicher sein kann man sich allerdings nicht. Zwar bezieht sich das in den vv. 39f. genannte Beispiel nicht wie das davor und das danach auf die Zukunft, sondern illustriert eine Täuschung hinsichtlich einer gegenwärtig bestehenden Situation. Aber warum soll Solon unter dem Stichwort ‚Illusionen der Menschen‘ nicht auch eine Täuschung dieser Art aufgeführt haben? Die Argumente von Christes (a.O.) sind jedenfalls schon deshalb nicht zwingend, weil er die Beispiele in den vv. 37–42 unter dem Gesichtspunkt der vv. 33–36 betrachtet, ohne die inzwischen erfolgte Verschiebung des Gedankens zu berücksichtigen.

57) Vgl. Römisch, 14f.

und Strafe zu tun hat, darüber gibt die abschließende Versgruppe Aufschluß, die nicht einen deutlich abgesetzten Schlußteil bildet, sondern die voraufgehenden Gedanken, sie neu nuancierend und noch einmal erweiternd, fortführt (vv. 63–76).

An die Fälle nämlich, daß der Mensch entweder nichts erreichen kann oder das Ergebnis seines Handelns in keinem Verhältnis zu seinem Bemühen steht, schließt sich die allgemeinere Aussage von der Schicksalsverhaftetheit des Menschen an. Die Moira bringt den Menschen Gutes und Schlimmes, die Gaben der Götter sind unentrinnbar. Wenn dann (vv. 65 f.) gesagt wird, es gebe bei allen Taten ein Risiko und keiner wisse, worauf er zusteuern wird (sc. wie es ausgehen wird), wenn die Sache beginnt, so ist das keine verspätete abstrakte Formulierung des in der Beispielsreihe (zuletzt) Implizierten, sondern die Ungewißheit ergibt sich nunmehr aus dem Zusammenwirken menschlicher und göttlicher Faktoren, das zu paradoxen Ergebnissen führen kann, bei denen Handeln und Ergebnis völlig auseinandergehen. So kann der, welcher gut zu handeln versucht, aus Mangel an Voraussicht⁵⁸) in große und schlimme Ate geraten. Solon sagt nicht: der gut Handelnde, sondern der, der gut zu handeln versucht (was von den Interpreten häufig übersehen wird). D. h. er will nicht behaupten, daß ein objektiv in jeder Hinsicht einwandfreies Handeln als solches ein Scheitern bzw. göttliche Vergeltung heraufbeschwört, und es geht auch nicht um die Bestrafung für Missetaten der Vorfahren, wie man neuerdings gemeint hat⁵⁹). Sondern es ist ein Handeln in guter Absicht zwar, aber eben mit einem objektiven Mangel behaftet, weil der Mensch nicht in der Lage ist, im voraus zu erkennen, wohin sein Handeln führen wird. Insbesondere liegt, wie man gleich danach erfährt, die Grenze des Reichtums für den Menschen nicht offen. D. h. er weiß nicht sicher, wann das rechte Maß

58) Daß οὐ προνοήσας nicht „unversehens“ (= ἀπροσδοκῆτως) heißen kann, zeigt Römisch, 23. Allerdings scheint er hier davon auszugehen, daß eine subjektive Schuldhaftigkeit vorliegt, „da er zuvor nicht überlegte, nicht bedachte“. Wie kann aber dann vom Handelnden gesagt werden: εὖ ἔρδειν πειρώμενος? Die Paradoxie, auf die Solon offenbar hinauswill, ergibt sich doch erst dann, wenn der eine so gut handelt, wie er es eben aus eigener Kraft kann, und trotzdem der ἄτη verfällt, der andere auch nach menschlichen Begriffen schlecht handelt und trotzdem Erfolg hat. Also: „er konnte es nicht vorauswissen und bedenken“ (Alt, 403; vgl. auch schon Römisch, 32: „Ein Fehlausgang hat seinen letzten Grund im Fehlwissen des Menschen, der die gesetzte Grenze zu beachten nicht imstande ist.“). Maurach (24), Eisenberger (15) und Christes (13) sprechen wieder von „unversehens“.

59) Vgl. Christes, 13 f.

erreicht ist und ab wann ein Übermaß zu Ate führt⁶⁰). Umgekehrt kann ein Gott demjenigen, der schlecht handelt, in allem gutes Gelingen geben und so seinen Unverstand⁶¹) wirkungslos machen⁶²).

Mit dieser letzten Aussage widerspricht Solon nicht seiner früheren, daß auf Hybris ausnahmslos die Strafe folgt, sondern es wird im Grunde nur positiv formuliert, was negativ ausgedrückt gelautet hatte, daß sich manche für ihre Person der Strafe entziehen können (und sc. erst ihre Kinder oder Kindeskinde betroffen

60) Obwohl v. 63 dem Wortlaut nach wie die Wiedergabe eines häufig belegten Gedankens klingt (vgl. M. L. West, *Hesiod, Theogony*, ed. with Prol. and Comm., Oxford 1966, zu *theog.* 906; *Od.* 8, 63; 4, 236; *Il.* 24, 275 f.; Hesiod, *op.* 669), will Solon wohl nicht sagen, daß die Moira Gute und Schlechte ohne Unterschied trifft (so aber Jaeger, *Paideia I* 199). Zwar kann man den Erfolg des Schlechten als bloße Willkür betrachten, doch geht Solon nicht so weit, dem Schicksal oder den Göttern das Unglück des absolut Guten anzulasten. (Es sei denn in dem Sonderfall, daß jemand für Verfehlungen der Vorfahren zu büßen hätte.) Das Handeln des ‚Guten‘, von dem hier die Rede ist, weist objektive Mängel auf.

61) Das *κακῶς ἔρδειν* wird hier auf *ἀφροσύνη* zurückgeführt wie in der ‚Staatslegie‘ (v. 5) das für die Stadt verderbliche Verhalten der Bürger auf *ἀφραδίη*. So ist also die notwendige (wenn auch angesichts der menschlichen Begrenztheit nicht zureichende) Bedingung der rechte νόος, die richtige Einsicht, was Solon ebenso hervorhebt (fr. 8,5 G.-P. = 6,5 W.; 12,6 G.-P. = 9,6 W.), wie er die Schwierigkeit betont (fr. 20 G.-P. = 16 W.). – Daß εὔ und *κακῶς ἔρδειν* nicht rein technisch zu verstehen ist, sondern auch moralische Implikationen hat, verfiert Büchner ([o. Anm. 6], 165 mit Anm. 1) m. E. zu Recht. Ändernfalls wäre in v. 68 der Begriff der *ἄτη* (vgl. dazu u. Anm. 66) schwer verständlich. Denn soweit *ἄτη* in den vv. 13 u. 75 mit Strafe zu tun hat, liegt eine Vergeltung des Zeus für ein auch ethisch relevantes Fehlhandeln vor. Da *ἄτη* auch in v. 68 als gottgesandt zu verstehen ist (vgl. ebenfalls Anm. 66), darf man annehmen, daß sie sich auf eine wenigstens objektive Verfehlung bezieht, die gegen eine sittliche Norm verstößt, und nicht nur auf ein Handeln, das technisch nicht zum Erfolg führt, wie etwa das des Arztes (vv. 59 f.). Dort liegt aber der Gedanke an *ἄτη* ganz fern. Vgl. auch Allen (o. Anm. 39), 58.

62) Die schwierige Syntax von vv. 69 f. *δίδωσι/συντυχίην ἀγαθὴν, ἐκλυσιν ἀφροσύνης* (letzteres ist Apposition zum ersteren, nicht umgekehrt, wie G. Müller meint [Der homerische Ate-Begriff und Solons Musenelegie. In: *Navicula Chiloniensis. Studia philologica F. Jacoby ... oblata*, Leiden 1956, 12 Anm. 2]) kann nicht mit Allen (59) so verstanden werden, daß die *ἐκλυσις ἀφροσύνης* das Mittel ist, durch das die *συντυχίη ἀγαθή* erreicht wird (so offenbar auch Römisch, 21). Denn dann würde der Mensch ja mit Einsicht handeln, also nicht *κακῶς*. Vielmehr muß der Ausdruck bedeuten, daß Gott einem Menschen, obwohl er *κακῶς* (d. h. mit *ἀφροσύνη*) handelt, gutes Gelingen gibt, also paradoxerweise die *ἀφροσύνη* nicht wirksam werden läßt, d. h. ihn von den an sich zu erwartenden Folgen der *ἀφροσύνη* befreit (ähnlich Sicking, 295). Man wird auch nicht sagen können, daß hier eine Identifikation von *συντυχίη ἀγαθή* und Weisheit („wisdom“) stattfindet (Allen, 59). Wieder anders Maurach, 27.

sind)⁶³). Immerhin ist das Phänomen für den menschlichen Betrachter, der die Zukunft nicht überblicken kann, verwirrend⁶⁴).

Man könnte gegen dieses Verständnis einwenden, daß ‚gut‘ und ‚schlecht‘ als Qualifikationen des Handelns zu moralisch aufgefaßt würden und es doch nur um das technisch sachgemäße und unsachgemäße Handeln gehe (wie die meisten neueren Interpreten annehmen)⁶⁵). Aber dann würden wir eine dem Denken Solons nicht angemessene Unterscheidung einführen, weil er grundsätzlich jegliches Fehlhandeln (auch und gerade, wenn wir ethische Kategorien darauf anwenden) mit mangelnder Einsicht bzw. Unvernunft erklärt. Auch ergäbe sich, wenn wir den Begriff des Handelns in den vv. 67–70 auf das Technische verengt sähen, ein unnötiger und unschöner Gegensatz zwischen einer Ate im Sinne eines technischen Scheiterns (v. 68) und der von Zeus als Strafe für ein Vergehen gesandten Ate am Schluß des Gedichtes (v. 75). Vielmehr ist Ate an allen drei Stellen (vv. 13; 68; 75) nicht einfach der bloß äußere Schaden oder der unglückliche Ausgang, sondern der Ausdruck umfaßt – in unterschiedlicher Ponderierung – sowohl das subjektive und/oder objektive Fehlverhalten des Menschen als auch die damit zusammenhängende Vergeltung⁶⁶).

63) Es ist also nicht so, daß bei ‚ethischem‘ Verständnis der vv. 69 f. der Böse belohnt würde, wie Maurach (24) meint.

64) Vgl. Theognidea vv. 197–208, bes. 203.

65) Vgl. Maurach, 24 mit Anm. 33; Eisenberger, 15.

66) Grundsätzlich zu Recht verfißt G. Müller (o. Anm. 62) für die ‚Musen-
elegie‘ einen komplexen und einheitlichen ἄτη-Begriff (bes. 7 ff.), wenn im einzelnen auch Differenzierungen notwendig scheinen. (Inwieweit der Gebrauch des Begriffs dem homerischen entspricht, worauf Müller Wert legt [1 ff.], ist hier nicht zu untersuchen.) – Eine umfassende Bedeutung liegt am klarsten in v. 75 vor (allerdings nicht in dem Sinne, daß Zeus auch die Schuld mitschickt, wie Müller, 11, meint; vgl. auch Christes, 15): Es ist dieselbe ἄτη, die sowohl aus dem (sc. im Übermaß oder zu Unrecht erworbenen, d.h. mit Fehlhandeln verbundenen) Reichtum aufscheint als auch von Zeus zur Strafe geschickt wird. τελομένη kann die ἄτη nur sein, indem sie bereits auf eine Verfehlung folgt (und nicht erst die Grundlage dazu legt) und indem sie mit negativen Auswirkungen für den Betroffenen verbunden ist. ἄτη kann daher hier nicht auf die Bedeutung ‚blindness‘ (so R. E. Doyle, „Ἄτη. Its Use and Meaning. A Study in Greek Poetic Tradition from Homer to Euripides, New York 1984, 41 f.) oder ‚intellectual error‘ (so H. Roisman, Ate and Its Meaning in the Elegies of Solon, GB 11, 1984, 24 f. in Verb. mit 26) eingeschränkt sein. – Bei der in v. 13 erwähnten ἄτη, die sich zur großen Katastrophe auswächst (vv. 14 ff.), ist zunächst klar, daß sie als Strafe für ein Fehlhandeln (vgl. v. 11 ὑπ’ ὕβριος, v. 16 ὕβριος ἔργα) verstanden werden muß (verkannt von Doyle, 37 mit Anm. 7). Da sie aber schon gleich mit dazugehört (v. 13 τυχέως ἀναμίσγεται) und ganz klein beginnt (v. 14), muß sie mit dem Fehlhandeln von Anfang an mindestens verbunden sein. Unter diesem Gesichtspunkt be-

Der Hinweis auf die für die Menschen nicht offen erkennbare Grenze des Reichtums dient sicherlich, wie schon erwähnt, dazu, die objektive Schwierigkeit des richtigen Handelns zu belegen. Seinerseits wird er durch die Beobachtung begründet, daß gerade die Reichsten sich doppelt anstrengen, noch mehr zu bekommen. Und doch sei Reichtum ein Geschenk der Götter an die Sterblichen. Aber Ate scheine aus ihm auf, und wenn Zeus sie zur Strafe schicke, habe sie bald der, bald jener⁶⁷). Daß aus Reichtum Ate erwächst, heißt nicht, daß jeder Besitz notwendig zu Schuld und Strafe führt (daß die Götter etwa den Menschen verführen und ihn absichtlich schuldig werden lassen, liegt ganz fern), sondern aus dem Zusammenhang ist mitzuhören: wenn man die Grenzen des Reichtums nicht beachtet bzw. ihn unrecht erworben hat⁶⁸). Dann strafe Zeus bald den, bald jenen. Das ist nichts anderes als eine

trachtet, liegen ὕβρις und ἄτη dicht beieinander, nur das letztere auch die Folgen mitumfaßt (ähnlich Müller, 12). – In v. 68 ist ἄτη (als μεγάλη und χαλεπή qualifiziert) der Gegenbegriff zu συντυχίη ἀγαθῆ (v. 70; anders, wegen anderer grammatischer Auffassung von v. 70 – vgl. o. Anm. 62 –, Müller, 12), so daß insofern der Akzent auf der Folge des Handelns liegt (insoweit tritt Doyle, 26 f., zu Recht für die Bedeutung ‚ruin‘, ‚calamity‘, ‚disaster‘ ein, während Roismans, 23 f., Begrenzung auf ‚folly‘, ‚delusion‘ unverständlich bleibt). Aber diese ist nicht einfach ein äußeres Unglück, sondern bedingt durch ein falsches Handeln (v. 67 οὐ προνοήσας), und wie die ἄτη nach den vv. 13 ff. und 75 f., sofern sie Strafe ist, von Zeus kommt, so wird θεὸς . . . δίδωσι (v. 69) nicht nur für den positiven Fall gelten, zumal nach der allgemeinen Formulierung in den vv. 63 f., die sich auf Gutes und Schlechtes bezieht. Zwar läßt sich aus v. 68 allein nicht erschließen, daß ἄτη hier bereits mit dem fehlerhaften Handeln verbunden ist oder es mitumfaßt, aber angesichts der Tatsache, daß ἄτη (v. 68) in allen anderen Aspekten mit dem Gebrauch des Wortes in den vv. 13 und 75 übereinstimmt, ist die komplexe Bedeutung auch hier nicht auszuschließen. Die vorgetragene Deutung der Elegie hängt jedoch von diesem Analogieschluß nicht ab.

67) Zum Verständnis vgl. auch Büchner (o. Anm. 6), 169. ἔξ αὐτῶν (v. 75) auf κέρδεα (v. 74) zu beziehen, legt der Zusammenhang entschieden nahe. Solon spricht ab v. 71 ganz eindeutig von der Problematik des Reichtums und der Besitzgier. Dazu fügt es sich gut, wenn einerseits festgehalten wird, daß Reichtum an sich ein Gut ist (eine Gabe der Götter), andererseits aber auch auf die mit ihm verbundene Gefährdung hingewiesen wird. – Ganz abwegig scheint es jedenfalls, ἔξ αὐτῶν auf ἀθάνατοι zu beziehen (so aber R. Hamilton, Solon 13.74 ff. [West], GRBS 18, 1977, 185–188). Wie sich Solon ausdrückte, wenn er gleichermaßen Gutes und Schlechtes auf die Götter zurückführen wollte, zeigt etwa v. 63. Allein die völlig andere Betrachtungsweise, die sich einerseits in ὥπασαν (v. 74), andererseits in ἀναφαίνεται (v. 75) zeigt, spricht dagegen, beidemal als grammatisches bzw. logisches Subjekt die Götter anzunehmen.

68) Vgl. auch G.-P. im app. crit., sowie Allen, 60 Anm. 21. – Nur teilweise richtig erkannt von Eisenberger, 17. Ob Solon hier nur an das Übermaß, aber nicht auch an das unrechtmäßige Erwerben gedacht hat, wie Maurach (26) meint, scheint mir nicht zwingend erweisbar.

Kurzfassung der vv. 25–32: Der eine büßt gleich, der andere später, und bei manchen erst die Nachkommen.

Solon hat also die im ersten Teil der Elegie eingenommene Grundposition in keiner Weise aufgegeben. Er hat nur in einem zweiten Durchgang an der ihn offenbar besonders bedrückenden Frage des Reichtums gezeigt, wie paradox sich der an sich einfache Grundsatz bei differenzierter Betrachtung auswirken kann, und vor allem, daß der Mensch wegen seiner Begrenztheit auch bei bester Absicht nicht ohne weiteres in der Lage ist, objektive Verstöße zu vermeiden, die jedoch genauso geahndet werden wie absichtlich begangene. Die Sichtweise der Tragödie kündigt sich hier bereits an.

Angesichts dessen wird man nicht sagen dürfen, Solon habe Genugtuung darüber empfunden, „Existenz und Wirken der Gerechtigkeit erwiesen und gegen alle Zweifel behauptet zu haben“⁶⁹). Vielmehr hält Solon an dem im ersten Teil der Elegie entwickelten Grundsatz, daß Schuld unausweichlich Strafe nach sich zieht, fest, obwohl er vor einer komplexen Realität, bei der auch der Gutwillige nicht vor schuldhafter Verstrickung sicher sein kann, keineswegs nur tröstliche Ausblicke eröffnet.

Von dieser Einsicht aus ergibt sich leicht eine Verbindung zu dem vorhin ausgesparten Problem, warum Solon zu den Musen um Reichtum von seiten der Götter betet. Worum bittet nun Solon eigentlich genau? Reichtum von seiten der Götter ist gewiß identisch mit dem beständigen Reichtum, den die Götter geben (vv. 9 f.). Dieser ist nicht nur, wie sich bereits ergab, im Sinne Hesiods gerecht erworbener Reichtum⁷⁰), sondern es müssen darüber hinaus, wie das Ende der Elegie zeigte, die Grenzen beachtet sein, so daß die Gefahr der Ate nicht besteht. Mithin soll der Beistand der Musen bewirken, daß der Betende beim Erwerb von Reichtum so handelt, daß er sich nicht in Schuld verstrickt. Es ist also nicht nur an das Vermeiden von offenkundigem Unrecht, sondern vor allem an den Fall gedacht, den der Mensch nicht aus eigener Kraft bestehen kann, das Verkennen der nicht offen zutage liegenden Grenze, den mangelnden Überblick über die Folgen des Handelns.

Im Grunde spricht Solon bereits, zwar nicht im ausdrücklichen Wortlaut, aber im Ganzen der Elegie, die Gebetsbitte aus, richtig handeln zu können, die entsprechend dann bei dem Phi-

69) Christes, 15.

70) Vgl. o. S. 10f.

losophen Xenophanes wiederkehrt (fr. 1, 15 f. G.-P. = W.), wo man sie als ungewöhnlich zu empfinden pflegt⁷¹). Daß die Bitte bei Solon gerade an die Musen gerichtet wird, ist nun vielleicht auch nicht mehr so überraschend. Das Fehlhandeln entsteht für Solon ja aus mangelnder Ein- und Voraussicht, bedingt durch die menschliche Begrenztheit⁷²). Den wissenden Musen⁷³), die nach Hesiod Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit künden können (theog. 38), die Fähigkeiten zuzuschreiben, welche den Menschen fehlen, ist zumindest nicht unverständlich.

Die beiden Bitten an die Musen sind denn auch ganz parallel zu verstehen: Jeweils wird ein Ergebnis genannt, zu dessen Erreichung die Musen den Betenden befähigen sollen. Damit er beständiges Ansehen (δόξα) bei den Menschen habe, müssen ihm die Musen eine solche Ausdruckskraft verleihen, daß diese Wirkung eintritt, wie bei Hesiod das ganze Volk auf den musenbegnadeten König blickt, wenn er Recht spricht (vgl. theog. 80 ff.). Nur nebenbei sei bemerkt, daß die Bitte um Ansehen wohl deswegen im Gedicht nicht ausdrücklich weiterverfolgt wird, weil das Gedicht selbst mit seiner zu erwartenden Wirkung auf die Hörer bereits zur Erfüllung der Bitte beiträgt⁷⁴).

Damit der Betende Reichtum von seiten der Götter erlange, müssen ihm die Musen aufgrund ihres weiterreichenden Wissens einen hinlänglichen Einblick in die Konsequenzen seines Tuns und in die nicht zu überschreitenden Grenzen seines Zieles geben, damit das Streben ohne Fehler bleibt, der sich rächt. D. h. die Musen müssen die begrenzte Einsicht des Menschen in eine für ein wirkliches Gut-Handeln zureichende verwandeln.

Mit der vorgetragenen Deutung kehre ich zu einer Interpretationsrichtung zurück, die von A.W. Allen⁷⁵) begründet wurde,

71) Zu Xenoph. fr. 1, 15 f. vgl. E. Heitsch (Hg.), Xenophanes, Die Fragmente, München, Zürich 1983 (Sammlung Tusculum), 93 f., der die Formulierung als singular bezeichnet.

72) Wenn umgekehrt der schlecht Handelnde trotzdem gutes Gelingen hat, so deswegen, weil der Gott ἐκλυσις ἀφοροσύνης bewirkt, d. h. es liegt die Vorstellung zugrunde, daß die condicio sine qua non für εὖ εἶδεν vernünftige Einsicht ist.

73) Vgl. zu der nicht allein auf die Inspiration des Dichters beschränkten Rolle der Musen Allen, 64 f.; zur moralischen Einsicht der Musen Theognidea vv. 15–18.

74) Weniger nahe liegt es wohl, die Bitte um beständiges Ansehen bei den Menschen als Bitte um Bewahrung vor Strafe für die Schuld eines Vorfahren zu verstehen, bei deren Eintreten das Ansehen gemindert würde (so Christes, 11).

75) Vgl. o. Anm. 39.

in den Arbeiten der letzten Jahre aber – wie mir scheint zu Unrecht – so gut wie keine Rolle mehr spielte. Diese Interpretationsrichtung ist durch nicht zu leugnende Übertreibungen⁷⁶), wonach die Musenweisheit Solons zur Einsicht in die Jaegersche ‚immanente Gesetzlichkeit der Dinge‘ und zu einer Art herakliteischem Logos wurde, in Mißkredit geraten, vor allem aber auch dadurch, daß sie in Zusammenhang mit einem kaum zu haltenden Verständnis der vv. 51 f. auftrat⁷⁷). Die dort genannten Musen sind nämlich nicht, wie man gemeint hat, die Macht, die jeweils mit dem rechten Maß begnadet⁷⁸), sondern es geht nach dem Zusammenhang um die Fähigkeit des Dichters, das volle Maß der Dichtkunst⁷⁹). Mit der Bitte am Anfang hat dies nichts zu tun.

Freilich, das muß man zugeben, steht nirgendwo ausdrücklich, daß Solon die Musen um die den Menschen aus eigener Kraft nicht verfügbare Einsicht bitter⁸⁰), die aber notwendig ist, damit Reichtum ohne Schaden zustandekommt. Wenn jedoch alle Teile des Gedichts eine wirkliche Bedeutung haben, dann ergibt sich dieses Verständnis als Aussage des ganzen Gedichts. Bestreitet man das, wäre zu erklären, welchen Sinn die angebliche Pointe⁸¹) hätte, jemanden um etwas (sc. Reichtum) zu bitten, der es nach dem Wortlaut des Gedichts gar nicht gewährt⁸²), oder man müßte zu der Verlegenheitslösung zurückkehren, die Musen seien Vermittler⁸³), was insbesondere auch dadurch unbefriedigend ist, daß die Musen bei der zweiten Bitte, der um Ansehen, für den Dichter jedenfalls die unmittelbar Angesprochenen und nicht Vermittler

76) Sie finden sich bei Büchner, 176 f., und vor allem bei Gladigow (o. Anm. 5), 16 ff.

77) Allen hatte sich für die Unechtheit dieser Verse ausgesprochen (55 Anm. 12).

78) Büchner, 166 Anm. 1 (am Ende); 176 f.

79) Vgl. F. Maier, Der ΣΟΦΟΣ-Begriff. Zur Bedeutung, Wertung und Rolle des Begriffes von Homer bis Euripides, Diss. München 1970, 28 ff.; Maurach, 23 Anm. 31.

80) In diese Richtung geht die Kritik, die zuletzt Sicking (o. Anm. 51) gegen Allen geäußert hat (290 f.). Wenn Sicking in seinem Aufsatz (290–300) besonderen Wert auf die im Laufe der Elegie sich verändernden Aspekte legt, so hat er damit prinzipiell sicher etwas Richtiges beobachtet, wie auch aus der vorliegenden Analyse hervorgeht. Diese bei Solon festzustellende Art der gedanklichen Bewältigung eines Problems schließt aber, wie gezeigt, eine Aussage des gesamten Gedichts keineswegs aus.

81) So Spira, 188; ihm schließt sich Christes an (1 Anm. 4).

82) Wenn es v. 3 heißt ὄλβον . . . πρὸς θεῶν, dann ist klar, daß die Musen mit diesen θεοί (vgl. auch v. 9) nicht identisch sein können.

83) So wieder Alt (391) und Eisenberger (11).

sind. Es hilft auch nicht weiter, die Musen als die inspirierenden Quellen der Weisheitslehre anzusehen, die Solon zu verkünden hat⁸⁴). Denn die Musen werden ja gerade nicht um der Inspiration des Dichters willen, sondern wegen der Gewährung ganz konkreter Dinge angerufen.

Deutet man die Elegie so, wie hier vertreten, dann zeigt sich über die unterschiedliche Konzeption des rächenden Zeus hinaus noch eine weitere bemerkenswerte Differenz gegenüber Hesiod. Es handelt sich dabei nicht um eine weit über Hesiod hinausgehende Auffassung von der Rolle der Hoffnung, welche die Menschen zu hochfliegendem Optimismus anrege, der allen Schwierigkeiten und Gefahren trotze, und ihn am Ende möglicherweise doch zerschmettert zurücklasse⁸⁵). Diese Deutung geht zwar von etwas Richtigem aus, stößt aber nicht zum Kern der Sache vor und ist nur möglich, wenn man den Zusammenhang der Verse über Wähnen und Hoffen (vv. 33 ff.) mit denen über das Streben der Menschen (vv. 43 ff.) so eng faßt, daß der Gedanke der unbegründeten Illusion für das Folgende unvermindert beherrschend bleibt⁸⁶). Tatsächlich geht Solon aber von illusionären Hoffnungen (etwa wenn der Arme glaubt, er werde auf jeden Fall viele Reichtümer erwerben, vv. 41 f.) zu immer ernsthafterem Bemühen über, bei dem trotzdem der Ausgang des Handelns nicht in der Hand des Menschen liegt.

Vielmehr besteht offenbar ein wesentlicher Unterschied darin, daß die Probleme bei Solon erst anfangen, wo sie bei Hesiod gelöst erscheinen oder, wohl richtiger, noch gar nicht erkannt sind. Zwar ist sich Hesiod nicht so sicher wie Solon, daß sich Unrecht nicht auszahlt. Aber wenn Hesiod an seinen Bruder Persees oder die Könige appelliert, sich rechtlich zu verhalten, wenn er Arbeit als Weg zu dann gottgegebenem Reichtum empfiehlt und vor Untätigkeit warnt, dann ist es ihm nicht zweifelhaft, ob man sich so verhalten könne, sondern er geht ganz selbstverständlich davon aus, und diese Selbstverständlichkeit ist der Hintergrund seines belehrenden Appells.

Natürlich zweifelt auch Solon nicht an der Möglichkeit, offenkundige Hybris zu vermeiden. Das Schlimme in seiner Sicht aber ist, daß selbst, wer gut handeln will und sich angestrengt

84) Wie das Maurach will (32 f.), wenn ich ihn recht verstehe.

85) Diese Ansicht vertritt Solmsen (o. Anm. 17), 110.

86) So Solmsen, 110 Anm. 16.

bemüht – das setzt Solon hier als gegeben voraus, weswegen er an dieser Stelle dazu nicht aufrufen muß⁸⁷⁾ –, nicht nur eventuell kein seiner Anstrengung entsprechendes Ergebnis erzielt, sondern sogar noch der Strafe des Zeus anheimfallen kann⁸⁸⁾. Diese Diagnose der Situation des Menschen zieht als Therapie nicht die belehrende Ansprache, sondern konsequenterweise oder jedenfalls nachvollziehbar das Gebet nach sich.

Damit unterscheidet sich Solon nicht nur von Hesiod, sondern vertritt auch eine gegenüber der ‚Staatslegie‘ andersartige Position. Zeigen sich also in der ‚Musen-‘ und in der ‚Staatslegie‘ doch gegensätzliche Auffassungen, die dann allerdings nicht, wie man gelegentlich annahm, in einer unterschiedlichen Dike-Konzeption lägen? Vielmehr ginge Solon in der ‚Staatslegie‘ ohne weiteres davon aus, durch Belehrung seine Mitbürger von der Haltung der Dysnomie abbringen und der Eunomie zuführen zu können, hielte also auf Einsicht beruhendes richtiges Handeln für möglich. Dagegen würde er in der ‚Musenelegie‘ an dieser Möglichkeit verzweifeln und die Rettung im Gebet suchen. Sollte ein und derselbe Solon einmal rationaler gewesen sein als Hesiod, indem er im Unterschied zu ihm im sozialen Organismus eine immanente oder unmittelbare Kausalität annahm, dann aber wieder irrationaler, indem er um richtiges Handeln betet, während Hesiod ganz selbstverständlich davon ausgeht, daß es in der Macht der Angesprochenen liegt, seine Ratschläge zu verwirklichen?

Es ist nun zwar nicht zu leugnen, daß Solon sich in der ‚Staats-‘ und in der ‚Musenelegie‘ in jeweils unterschiedlicher Weise von Hesiod entfernt; es liegt aber wohl nicht ein wirklicher Gegensatz vor, sondern allenfalls ein Aspektunterschied oder eine Entwicklung zu größerer Skepsis, wenn die ‚Musenelegie‘ das spätere Werk sein sollte⁸⁹⁾.

Denn die intellektualistische Grundhaltung bleibt dieselbe. Überblickt man das erhaltene Werk, führt Solon regelmäßig – wie

87) Das ist der Grund dafür, daß sich von dem „Hesiodic gospel of hard work“ bei Solon keine Spur findet, wie Solmsen (109) beobachtet, aber nicht eigentlich erklärt hat. – In einer Anmerkung zu dieser Feststellung erwägt er (109 Anm. 14): „It may be argued that by stressing the uncertainties of the final outcome or success of man’s σπεύδειν Solon qualifies Hesiod’s confidence that hard work (ἔργον) will be rewarded.“

88) Ähnlich bereits Allen, 57.

89) Möglicherweise muß bei den sich entsprechenden Wendungen ‚Staatslegie‘ v. 11 – ‚Musenelegie‘ v. 12 die Formulierung in der ‚Musenelegie‘ als sekundär betrachtet werden. So Alt, 395 f.

in der ‚Staatslegie‘ – menschliche Fehlhaltungen auf mangelnde Einsicht zurück⁹⁰). Dem entspricht die ‚Musenelegie‘ (v. 70). Übereinstimmung herrscht ebenfalls hinsichtlich der völligen Theodizee. Für die Folgen unvernünftigen Tuns macht Solon in der ‚Staatslegie‘ (und sonst) die Menschen selbst, nicht die Götter verantwortlich⁹¹). Auch in der ‚Musenelegie‘ greift Zeus nicht strafend ein, ohne daß wenigstens ein objektives Fehlverhalten vorliegt, und sei es auch vor Generationen. Umgekehrt führt Vermeiden der Unvernunft nicht nur in der ‚Staatslegie‘ dazu, daß alles wohlgefügt und vernünftig ist⁹²). Aus der ‚Musenelegie‘ ergibt sich ebenso, daß das (objektiv) Gut-Handeln vom richtigen Vorbedenken (προνοεῖν) abhängt (vgl. v. 67). Insofern sind die Grundlagen unverändert und stimmt die ‚Musenelegie‘ mit anderen Äußerungen Solons überein. – Was in der ‚Musenelegie‘ gegenüber der ‚Staatslegie‘ hinzukommt, ist die Erkenntnis, daß der Mensch nicht ohne weiteres in der Lage ist, die für objektiv richtiges Handeln notwendige und zureichende Einsicht zu erlangen. Aber auch diese Auffassung findet sich nicht nur in der ‚Musenelegie‘. Nach dem Fragment eines anderen Gedichts ist für Solon das volle Maß der Einsicht⁹³) (γνωμοσύνης . . . μέτρον), das allein den (guten) Ausgang aller Dinge verbürge, nicht offen erkennbar (ἀφανές)⁹⁴) und daher am allerschwierigsten zu erfassen⁹⁵). Da erscheint es als nicht unvernünftige Fortsetzung eines seiner Grenzen bewußten rationalen Handelns, sich um göttlichen Beistand zu bemühen, wo die menschliche Erkenntnisfähigkeit an ihre Grenzen stößt⁹⁶).

Wenn wir das Gebet an die Musen also richtig verstanden

90) Vgl. fr. 3,5 G.-P. = 4,5 W.; 8,4 G.-P. = 6,4 W.; 12,6 G.-P. = 9,6 W.; 15,6 G.-P. = 11,6 W.

91) Vgl. fr. 3 G.-P. = 4 W.; 15 G.-P. = 11 W.

92) Vgl. fr. 3,39 G.-P. = 4,39 W.

93) So Masaracchia, 316 f.

94) Ebenso wie der νόος der Götter für die Menschen ἀφανής ist, fr. 21 G.-P. = 17 W. Nach Clem. Alex. Strom. 5,81,1, durch dessen Zitat fr. 20 G.-P. überliefert ist, stellt dies (wie fr. 21) eine Aussage περί θεοῦ dar. Wenn also der (gute) Ausgang aller Dinge nur durch das γνωμοσύνης . . . μέτρον gewährleistet sein, dieses aber eine Eigenschaft Gottes darstellen sollte (anders Theogn. 1171 ff.; vgl. u. Anm. 96), dann wird die menschliche Unzulänglichkeit, die Angewiesenheit des Menschen auf göttlichen Beistand, nur um so deutlicher.

95) Vgl. fr. 20 G.-P. = 16 W.

96) Nach Theogn. 1171 ff. ist die γνώμη, die πείρατα παντός ἔχει, eine Gabe der Götter, und zwar das Beste, was sie geben. Wer sie hat, wird als μάκαρ gepriesen.

haben, dann bittet Solon nicht um das Wirken der Götter statt eigener Einsicht oder eigenen Bemühens, sondern er wendet sich an die wissenden Musen, damit die für ein objektiv vernünftiges und richtiges Handeln trotz aller Bemühung noch fehlende Einsicht zuteil werde. Es liegt bei Solon, wenn das Paradoxon erlaubt ist, ein bemerkenswert rationaler Irrationalismus vor⁹⁷). Die ‚Musesenelegie‘ stellt sich somit als eine Ergänzung der ‚Staatselegie‘ dar. Sie eröffnet eine weitere Dimension.

*

Für das Verhältnis von Solon und Hesiod ergibt sich aus den vorgetragenen Überlegungen folgendes: Solon geht zwar vom hesiodeischen Dike-Begriff aus, erweitert und ergänzt ihn aber in verschiedener Weise. So erzwingt er geradezu die ausnahmslose Gültigkeit der Dike mit dem Gedanken, daß die Strafe für das Unrecht u.U. Generationen später erfolgt. Andererseits trennt er die individuelle Strafe für Vergehen des einzelnen, die weiterhin in der Hand der Dike oder des Zeus bleibt, von den Folgen sozial-schädlichen Verhaltens für die Gemeinschaft, indem er eine unmittelbare und immanente Kausalität des sozialen Organismus erkennt. Hier ist der Mensch in jeder Hinsicht und in vollem Umfang allein verantwortlich. Aus dieser Auffassung folgt für Solon nun jedoch keineswegs die Vorstellung einer völligen Autarkie menschlichen Handelns – diese gilt gewissermaßen nur für das Verschulden. Vielmehr führt die Erkenntnis, daß absolut richtiges Handeln ohne das volle Maß der Einsicht unmöglich ist, dieses aber dem Menschen zumindest nicht ohne weiteres zu Gebote steht, über Hesiod hinaus zu einer skeptischeren Einschätzung der Möglichkeiten des Menschen und zu einer neuen Form des Betens. So zeigt sich insgesamt ein zwar nicht auf Begriffe gebrachter, doch relativ geschlossener, eigenständiger und unverwechselbarer geistiger Standort, der sich nicht einfach auf praktische Lebensklugheit oder „Gedanken Hesiods in der Sprache Homers“ reduzieren, sondern eine bemerkenswerte Fortentwicklung von Hesiod erkennen läßt, wenn auch in anderer Weise, als dies Jaeger und seine Anhänger angenommen hatten.

Düsseldorf

Bernd Manuwald

97) Mit der Haltung Solons vergleichbar ist Sophokles, fr. 843 Radt (TrGF, Bd. 4): τὰ μὲν διδακτὰ μανθάνω, τὰ δ' εὐρετὰ / ζητῶ, τὰ δ' εὐκτὰ παρὰ θεῶν ἠιτησάμην.