

gang der Götter mit ihrer Macht, der sie Dinge tun läßt, für deren Konsequenzen sie nicht aufkommen mögen. Es spricht nicht Euripides, sondern Bellerophontes, der Grund zu solcher Weltsicht zu haben glaubt. Als ein Echo solcher Anklage erscheint es, wenn der sophokleische Philoktet, auch ein von den Göttern Geschlagener, angesichts des Erfolgs der Schlechten und des Unglücks der Guten fragt (V. 451 f.):

ποῦ χρὴ τίθεσθαι ταῦτα, ποῦ δ' αἰνεῖν, ὅταν
τὰ θεῖ' ἐπαινῶν τοὺς θεοὺς εὐρω κακοὺς;

Saarbrücken

Carl Werner Müller

DAS SOGENANNTTE ZEUGENPROBLEM BEI XENOPHON (MEM. 1,4,19)*)

Eines der ersten Sokrates-Gespräche, von denen Xenophon in den *Memorabilien* nach den Anfangskapiteln berichtet, ist der kurze Dialog περὶ τοῦ δαιμονίου mit Aristodemos dem Kleinen¹). Ausgangspunkt des Gesprächs ist Aristodemos' kritische und ablehnende Haltung gegenüber den nach xenophontischem Verständnis üblichen Formen der Religiosität und des Götterglaubens²). Das Gespräch wurde im Hinblick auf die philosophische Herkunft der von Sokrates für die Existenz der Götter ins Feld geführten Argumente bereits eingehend analysiert³). Sokrates

*) Für förderliche Kritik danke ich Herrn Prof. C. W. Müller (Saarbrücken).

1) Dieser Aristodemos ist wohl identisch mit Apollodors Gewährsmann für das platonische *Symposion*, der dort als glühender Sokratesanhänger eingeführt und wie folgt vorgestellt wird: Κυδαθηναίεϋς, σμικρὸς, ἀνυπόδητος ἀεὶ (173b2).

2) 1,4,2: καταμαθῶν γὰρ αὐτὸν οὔτε θύοντα τοῖς θεοῖς οὔτε μαντικῇ χρώμενον, ἀλλὰ καὶ τῶν ποιούντων ταῦτα καταγελῶντα. (Dies ist die übliche Gesprächsveranlassung in den *Memorabilien*: vgl. 1,2,29 und 1,3,8.) Opfer und Glauben an die Mantik sind nach Xenophons Auffassung die beiden Grundfesten athenischer Religiosität (vgl. schon 1,1,2 für Sokrates: θύων τε γὰρ φανερός ἦν . . . καὶ μαντικῇ χρώμενος οὐκ ἀφανής ἦν).

3) Dazu F. Dümmler, *Akademika*. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen, Giessen 1889, 96 ff. (der auch als erster die theologischen Ge-

führt vor allem die zweck- und planmäßige Einrichtung des menschlichen Organismus als Beleg für das Walten eines vernunftgemäßen Prinzips an. In einem zweiten Anlauf weist Sokrates darauf hin, daß die Götter den Menschen gegenüber allen anderen Lebewesen bevorzugt behandelt und mit besonderen Fähigkeiten ausgestattet haben (*rectus status*, Hände, Sprache, Sexualtrieb, Gedächtnis usw.). Schließlich kommt Sokrates, veranlaßt durch Aristodemos' eher persönlich gefärbten Einwand, daß er noch keine Zeichen von den Göttern bekommen habe⁴), auf den Gedanken der Allgegenwart und Allfürsorge des Göttlichen: γνώσει τὸ θεῖον ὅτι τοσοῦτον καὶ τοιοῦτόν ἐστι ὥσθ' ἅμα πάντα ὁρᾶν καὶ πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι⁵).

Nicht hinreichend gewürdigt scheint mir bislang der unmittelbar folgende Abschluß des Gesprächs, wo Xenophon seinen persönlichen Eindruck wiedergibt: ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα λέγων οὐ μόνον τοὺς συνόντας ἐδόκει ποιεῖν ὁπότε ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ὁρῶντο, ἀπέχεσθαι τῶν ἀνοσιῶν τε καὶ ἀδίκων καὶ αἰσχροῶν, ἀλλὰ καὶ ὁπότε ἐν ἐρημίᾳ εἶεν, ἐπιείπερ ἡγήσαιντο μηδὲν ἂν ποτε ὧν πρᾶττοιεν θεοῦς διαλαθεῖν (1, 4, 19). Sowohl dies, daß Xenophon selber hier eingreift, wie auch den Umstand, daß Aristodemos zum Abschluß nicht mehr zu Wort kommt, hat O. Gigon in seinem Kommentar scharf kritisiert⁶).

Xenophon bringt hier, indem er zum Bereich der praktischen Ethik übergeht und die Auswirkungen des Götterglaubens auf die

danken mit Diogenes von Apollonia in Verbindung gebracht hat); W. Theiler, Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles, Zürich-Leipzig 1925; W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953, 190 ff. und 201 ff. (teilweise wieder abgedruckt unter dem Titel Die Theorien über Wesen und Ursprung der Religion in C. J. Classen [Hg.], Sophistik [Wege der Forschung Bd. 187], Darmstadt 1976, 38–66).

4) 1, 4, 15: ὅταν πέμπωσιν, ὥσπερ σὺ φῆς πέμπειν αὐτοὺς, συμβούλους ὁ τι χρὴ ποιεῖν καὶ μὴ ποιεῖν.

5) 1, 4, 18. Ähnlich schon § 17: τὸν δὲ τοῦ θεοῦ ὀφθαλμὸν ἀδύνατον εἶναι ἅμα πάντα ὁρᾶν. Ähnlich dann auf die göttliche Fürsorge gewendet: τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν μὴ ἱκανὴν εἶναι ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι;

6) O. Gigon, Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 5), Basel 1953, 144: „Die Vollendung des Gedankens der überwachenden Allgegenwart hat Xenophon absonderlicherweise in seine eigene Schlussbemerkung zum Dialoge hinübergezogen. Aristodemos ist nicht mehr zu Worte gekommen, obschon es gerade in diesem Gespräch wichtig gewesen wäre, von ihm selbst zu vernehmen, daß Sokrates ihn überredet habe.“ Das Gespräch ist, wie Gigon 122 ausführt, eigentlich eine Bekehrungsgeschichte, „mag dies durch die Darstellungsweise Xenophons, der Motive aufgreift, ohne sie festhalten zu können, noch so sehr verdunkelt sein.“ Wir kommen darauf zurück.

praktischen Handlungen beschreibt, einen neuen Gedanken ins Spiel. Da den Göttern keine menschliche Handlung verborgen bleibt, enthalten sich die Menschen auch dann jedweden Unrechts, wenn sie sich unbeobachtet glauben⁷⁾. Damit spricht Xenophon das sogenannte Zeugenproblem an⁸⁾, das aus dem zumeist Kritias zugeschriebenen Fragment wohl aus einem ‚Sisyphos‘ betitelten Satyrspiel bekannt ist⁹⁾: Ein kluger Kopf hat die Götter gleichsam als verlängerten Arm des Gesetzes eingeführt, als Überwachungsinstanz für den Bereich, der den anderen Menschen und damit auch den Gesetzen verborgen ist. Und genau diese Differenzierung nimmt auch Xenophon vor (ὁπότε ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ὀρῶντο – ὁπότε ἐν ἐρημίᾳ εἶεν), ohne daß von diesem Problemkomplex oder seinen Voraussetzungen im Vorhergehenden die Rede gewesen wäre. Damit setzt Xenophons Rekurs auf das Zeugenproblem eigentlich den Gedankengang und die Argumentation des ‚Sisyphos‘-Fragments (oder vielleicht auch seiner Vorlage) voraus.

Ein beide Texte verbindendes Element ist sicherlich im Gedanken des göttlichen Allwissens zu sehen, der bei Xenophon für die vorhergehenden Paragraphen zentral wie auch für die Argumentation des Sisyphos von erheblicher Bedeutung ist¹⁰⁾. Einige Verse kommen Sokrates' bereits zitierten Worten besonders nahe:

7) Natürlich ist das auch schon in § 17/18 nahegelegt. Dennoch sind Zweifel angebracht, ob man mit Gigon (oben Anm. 6) 143 in der ἐπιμέλεια der Götter „nicht so sehr eine gütige Fürsorge als vielmehr ein unerbittliches Überwachen“ sehen darf. Das ist eine Deutung im Vorgriff auf das erst abschließend von Xenophon Eingebachte. Sokrates geht es gerade darum, Aristodemos zu zeigen, daß auch er der göttlichen Fürsorge teilhaftig werden kann (vgl. 1, 4, 14: σὺ δ' . . . οὐκ οἶε σοῦ θεοῦς ἐπιμελεῖσθαι; ἀλλ' ὅταν τί ποιήσῃ, νομεῖς αὐτοῦς σοῦ φροντίζειν;), jedoch keineswegs darum, in Aristodemos die Furcht vor den omnipräsenten Göttern zu wecken.

8) Zum Begriff Jaeger (oben Anm. 3) 211–213 und Döring (unten Anm. 9) 47f.

9) Tragicorum Graecorum Fragmenta Vol. 1 ed. B. Snell, Göttingen 1971, ²1986 (im folgenden TrGF) 43 F19. Diskutiert wurde in den vergangenen Jahren vornehmlich die Autorschaft, da A. Dihle (Das Satyrspiel ‚Sisyphos‘, Hermes 105 [1977] 28–42) das Stück dem Euripides zuweisen wollte. Eine dezidierte Gegenposition vertritt M. Winiarczyk, Nochmals das Satyrspiel ‚Sisyphos‘, WSt 100 (1987) 35–45. Mit der Frage des Atheismus des Kritias setzt sich D. F. Sutton, Critias and Atheism, CQ 31 (1981) 33–38 auseinander. An neuerer Literatur sei hier noch genannt K. Döring, Antike Theorien über die staatspolitische Notwendigkeit der Götterfurcht, AuA 24 (1978) 43–56. Zur geistesgeschichtlichen Einordnung Jaeger (oben Anm. 3) 212 ff. (=WdF Sophistik 59 ff.) und W. Fahr, ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. Die Anfänge des Atheismus bei den Griechen (Spudasmata 26), Hildesheim 1969, 99 ff.

10) TrGF 43 F19, 9–15 und v. a. 22 f.: ἐὰν δὲ σὺν σιγῇ τι βουλευῆς κακὸν / τοῦτ' οὐχὶ λήσει τοὺς θεοὺς.

ὃς πᾶν [μὲν] τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκού(σ)εται
(τὸ) δρώμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνήσεται¹¹⁾.

Man kann allerdings keine weiteren Übereinstimmungen oder gar wörtliche Anlehnungen feststellen. Man könnte allenfalls noch auf die Verwendung von τὸ θεῖον in beiden Texten verweisen¹²⁾.

Natürlich ist der Gedanke, daß den Göttern kein Unrecht verborgen bleiben kann, bereits von Hesiod ausgesprochen worden, und eine Sentenz dieses Inhalts findet sich später vielfach. Das Argument, daß die Götter auch das Unrecht sähen, das man verheimlichen zu können glaube, ist zwar in der entsprechenden Sentenz implizit angelegt¹³⁾, aber die explizite Zuspitzung auf diesen Gedanken ist Xenophon und dem ‚Sisyphos‘-Fragment doch in auffälliger Weise gemeinsam.

Damit dürfte eine angemessene Beurteilung des Vorgehens Xenophons möglich sein. Das Zeugenproblem, auf das der Sisyphos des Kritias in seiner Rhesis in aufklärerischer und religionskritischer Absicht zu sprechen kommt, greift Xenophon als abschließenden Höhepunkt eines Bekehrungsgesprächs auf. Er könnte damit vielleicht sogar auf den unsprünglichen argumentativen Zusammenhang anspielen wollen¹⁴⁾. Er legt die Äußerung

11) TrGF 43, F19,20 f. Bei Xenophon ist mit ἅμα die Gleichzeitigkeit noch besonders betont. Aber das ist im Grunde nur eine Präzisierung und Pointierung der All-Aussage und keine neue oder andere Dimension. Sokrates betont gegenüber dem noch zweifelnden Aristodemos, daß Gott durchaus überall zugleich sein kann (im Ergebnis ähnlich Gigon [oben Anm. 6] 142).

12) Für Xenophon vgl. das Resümee § 18 (zitiert oben S. 122). Dazu TrGF 43 F19,16 ff.: ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο κτλ. Dies ist allerdings nur ein kleines Indiz, obwohl es sich um einen ganz ähnlichen Zusammenhang handelt. Zu τὸ θεῖον immerhin Jaeger (oben Anm. 3) 233 Anm. 44.

13) Hesiod, *Ἔργα* 267–269: πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας / καὶ νῦν τάδ' αἰ κ' ἐθέλησ' ἐπιδέσκειται, οὐδέ ἐ λήθει / οἴην δὴ καὶ τήνδε δίκην πόλις ἐντὸς ἔεργει. West hat zu v. 268 (οὐδέ ἐ λήθει) die Parallelen zusammengetragen (Hesiod: *Works & Days*. Ed. with Prol. and Comm. by M. L. West, Oxford 1978, 224 f.). Etwa Men., *Monost.* 626: οὐδεὶς ποῶν πονηρὰ λαμβάνει θεόν. Weiteres Material bei Döring (oben Anm. 9).

14) Diese Dimension klingt in Sokrates' Ausführungen an einer Stelle zumindest an, obschon Aristodemos selber sich ja nicht zum Atheismus bekennt, sondern seine Überzeugung zum Ausdruck bringt, daß die Götter den Gottesdienst der Menschen nicht brauchen (das provokative *καταγελᾶν* vom Anfang würde ich auch in diesem Zusammenhang sehen wollen). In 1,4,16 wendet sich Sokrates gegen die Befürchtungen, daß die Menschen mit ihrem Glauben an die Götter das Opfer einer Täuschung oder eines Betrugers sein könnten, und beruft sich dafür auf den *consensus temporum*: καὶ ἀνθρώπους ἐξαπατωμένους τὸν πάντα χρόνον οὐδέποτε' ἂν αἰσθῆσθαι. Im ‚Sisyphos‘-Fragment wird die Tat des Mannes, der die Götter erfunden hat, als ψεῦδος hingestellt: ψευδεὶ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ (TrGF 43 F19,26).

nicht Sokrates in den Mund (was m. E. weitaus weniger wirkungsvoll gewesen wäre), sondern er meldet sich selbst zu Wort, weil er auch sachlich in einen neuen Bereich übergeht. Dieser Übergang ist durch den Sprecherwechsel um so deutlicher markiert.

Der abschließende Übergang in den Bereich praktischen Handelns erhält seinen Sinn auch aus der Einleitung des Gesprächs. Xenophon will nämlich durch die Wiedergabe dieses Dialogs belegen, daß Sokrates' Wirken über die Hinführung zur Philosophie und die bloße Vermittlung eines nur theoretischen Wissens bei seinen Schülern auf der einen Seite und über das Aufdecken von Scheinwissen bei seinen Gegnern andererseits hinausging. Die anklingenden bedeutsamen Unterscheidungen faßt Xenophon in der Standardformel *δοκιμαζόντων εἰ ἰκανὸς ἦν βελτίους ποιεῖν τοὺς συνόντας* zusammen¹⁵). Und diese These vermag er nach der Wendung ins Ethische weit besser zu belegen, als wenn er sich darauf beschränken würde, zu zeigen, daß Sokrates seine Anhänger von der Existenz der Götter zu überzeugen vermochte.

Auch in anderer Hinsicht ist der Blick auf die Einleitung aufschlußreich für die schriftstellerische Technik Xenophons. Denn dort hatte Xenophon sich zwar nicht als Gesprächsteilnehmer, aber doch als stummen Zeugen des Gesprächs eingeführt¹⁶). Daher ist es durchaus nicht ungeschickt, wenn Xenophon sich am Ende des Kapitels gleichsam zur Abrundung wieder zu Wort meldet, selbst wenn er auch hier nicht in das Gespräch eingreift. Was schließlich das von Gigon vermißte abschließende Bekenntnis des bekehrten Aristodemos betrifft, so wäre zum einen zu fragen, ob nicht ein nochmaliger Auftritt des Aristodemos gerade das bezeichnend naive Mittel wäre, von dem Gigon an anderer Stelle spricht, zum anderen bleibt festzuhalten, daß eine abschließende Bemerkung des Aristodemos ja in der verallgemeinernden Feststellung Xenophons bezüglich der Schülerschaft des Sokrates auf-

15) 1,4,1 fin.

16) 1,4,2: λέξω δὲ πρῶτον ἃ ποτε αὐτοῦ ἤκουσα περὶ τοῦ δαιμονίου διαλεγομένου πρὸς Ἀριστοδῆμον τὸν μικρὸν ἐπικαλούμενον. Der Wortlaut setzt die Gegenwart Xenophons voraus; die Wiedergabe eines Gesprächs, das Xenophon durch den Bericht Dritter zu Ohren kam, ist damit schwerlich in Einklang zu bringen. So auch Gigon (oben Anm. 6) 122; allerdings erweist sich so seine Feststellung, daß Xenophon nicht „über die summarische Feststellung ἤκουσα hinaus in Erscheinung“ tritt, als nicht ganz richtig. – Xenophon nimmt an dem zuvor schon (1,3,8 ff.) wiedergegebenen Dialog über die Gefahren, die der Kuß eines schönen Knaben birgt, als dritter, in der Sache eigentlich nicht betroffener Gesprächspartner teil. Dort schreibt Xenophon von sich in der dritten Person (zu dieser Form der Beglaubigung wieder kritisch Gigon 104).

gehoben und somit der Abschluß des Aristodemos-Gesprächs in sie eingegangen ist. Auch hier sehen wir wieder ein weitaus bewußteres Vorgehen, als es Gignons Kommentar vermuten läßt.

Insgesamt wird durch unseren Befund Theilers Urteil über die Verfahrensweise Xenophons im Hinblick auf den Abschluß des Aristodemos-Gesprächs bestätigt¹⁷).

Würzburg

K.-H. Stanzel

17) Theiler (oben Anm. 3) 51: „Die Eigentätigkeit des Xenophon dürfen wir nicht zu gering anschlagen, der nur allgemein einem Muster folgen, dann aber in Formulierung und Zusätzen (selbstverständlich auch Streichungen) selbständig sein konnte.“

A NEW VOICE IN ROMAN ELEGY: THE *POETA* OF PROPERTIUS 2.1

The introductory elegies of Propertius' first two books reveal quite different speakers: in 1.1 an abject *amator* whose emotional torture develops throughout the *Monobiblos*; but in 2.1 a confident and proud *poeta*. Book 2 includes several pieces in which Propertius writes less about his involvement with Cynthia after the fashion of Book 1, and more about his involvement with the poetic process, a critical juncture in the history of Roman Elegy. For the speaker of the *Monobiblos*, poetry merely serves his love; beyond its implicit function as a vehicle for *querelae*, its utility in winning the *dura puella* is the sole "literary" subject explicitly treated in the first book, in 1.7 and 1.9. But beginning with 2.1, Propertius frequently discusses poetics with a sophisticated air absent earlier in his work, offering a new voice whose apparent private and public concerns supplant those of his earlier distinctive *persona*, the *miser amator*. The impression of a mature esthetic sensibility replaces the image of youthful frenzied suffering.

This new *persona*, a *poeta* who discusses not so much the lover's condition as the artist's craft, steps forward in the collection's introduction, presumably written last; elegies 2.10, 2.11,