

JENS HOLZHAUSEN**Alles wird gut?****Zu Solons *Musengebet* (Fr. 1 G.-P.² = Fr. 13 W.²)**

Es scheint ruhiger geworden zu sein um die üblicherweise so genannte „*Musenelegie*“, Solons „most difficult poem“ (Noussia-Fantuzzi, 2010, S. 127). In den letzten fünfzehn Jahren verzeichnet L' Annee Philologique wenige Titel und kaum einer davon widmet sich einer Gesamtinterpretation.¹ Dabei sind die Fragen und Probleme, welche die 38 elegischen Disticha verursachen, keineswegs gelöst und ein Konsens in der Interpretation nicht erreicht. Nach wie vor ist die Einheit des Gedichtes umstritten, seine Gattung (Gebet?), sein Gesamtsinn und nicht zuletzt die Lösung der Textverderbnis in Vers 34² am entscheidenden Wendepunkt des Gedichtes; „and – ultimately the most compelling question of all ... – what exactly is the content of Solon's message.“³ Es soll hier also ein neuer Versuch gewagt werden.

Anruf und Bitte (Verse 1-6)

Solon beginnt sein Gebet mit einem Anruf der Musen – das erste Wort nennt ihre Mutter, die Mnemosyne (Erinnerung); als Vater erscheint der olympische Zeus. Die Prädikationen, die Solon den Musen zuspricht, sind sehr knapp gehalten: „glänzende Kinder“ (ἀγλαὰ τέκνα) und „aus Prie-

-
- 1 Im Jahre 2003 fand eine Tagung zu Solon statt, s. Block/Lardinois 2006, darin: Irwin 2006, S. 36-78. Eine neuere Gesamtinterpretation bieten Blaise 2005 und Noussia-Fantuzzi 2010. Zur Forschung s. Spira 1981, Maurach 1983, Gerber 1991 und Noussia-Fantuzzi 2010; ich setze mich nur sehr selektiv mit den bisherigen Interpretationen auseinander; andernfalls würde der Aufsatz zu einem Buch werden.
 - 2 Matthiessen 1994, S. 391 (mit A. 13) zählt bereits 32 Konjekturen; zu Erbse 1995 s. A. 64.
 - 3 So Katz Anhalt 1993, S. 11; zu ihrer Antwort s. A. 104; vgl. Noussia-Fantuzzi 2002, S. 127: „Is it a philosophical or an ethical poem? Is it political, apolitical ...? Are there thematic differences between this and other fragments? Does the poem express a split in Solon's thought? What about its structure?“

rien“ (Πιερίδες), beide wohl als Hesiod-Zitate zu verstehen.⁴ Solon deutet damit bereits in den ersten beiden Zeilen an, in welcher Tradition er steht. Die Kargheit der Prädikate macht deutlich, dass es weniger um die angerufenen Personen als vielmehr um den Inhalt seiner Bitte geht. Denn Solon kommt sofort zur Sache: δότε μοι („gebt mir“). Allerdings sollen die erbetenen Gaben von zwei Seiten kommen: ὄλβος „(gesegneter) Reichtum“⁵ von den Göttern (πρὸς θεῶν) und δόξα ἀγαθή „eine gute Meinung“ von allen Menschen (πρὸς ἀπάντων ἀνθρώπων) (3-4). Von den Musen erbittet man als Dichter Erinnerungsfähigkeit, Können im Gesang, Überzeugungskraft, Wissen (σοφία), Wahrheit – aber Reichtum und Ansehen?⁶ Die Musen werden erstaunt gewesen sein!⁷ Und was Solon unter ὄλβος versteht, wird an dieser Stelle noch nicht näher beschrieben, die erwünschte „gute Meinung/Einschätzung“ wird immerhin sofort erklärt. Solon führt aus, was alle (!) seine Mitmenschen von ihm stets (αἰεὶ)⁸ denken sollen, wenn die Musen es ihm geben, als ein „guter Mann“ (ἀγαθὸς ἀνὴρ) zu gelten;⁹ dann (= auf diese Weise, ὧδε)¹⁰ nämlich sollen seine Freunde ihn für „süß“ (γλυκύς), seine Feinde ihn

-
- 4 Hesiod Scutum fr. 103, 206: Μοῦσαι Πιερίδες (am Beginn des Hexameters) vgl. aber Sappho fr. 103,8 Πιέριδες τε Μοῖσαι und Pind. Ol. 10,96 κόραι Πιερίδες Διός. ἀγλαὰ τέκνα am Versende in Th. 366 (Töchter der Okeaninen), Th. 644 (Hundertarmige), vgl. fr. 31, 2 und 4 (Poseidons Kinder, hier an anderer Versposition); zu den Eltern s. Th. 53f. τὰς (die Musen) ἐν Πιερίη Κρονίδη τέκε πατρὶ μιγεῖσα Μνημοσύνη.
- 5 Die beiden Parallelen in fr. 6,3 und 34,2 zeigen, dass das Wort erst einmal nur „Reichtum“ bedeutet.
- 6 Vgl. z. B. hom. hym. 25,6 Χαίρετε τέκνα Διὸς καὶ ἐμὴν τιμήσατ' αἰοιδήν.
- 7 Vgl. immerhin Hes. erg. 96f. (= Hom. hym. 25,4f.) ὁ δ' ὄλβιος, ὄντινα Μοῦσαι φιλωνται γλυκερὴ οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδὴ und hom. Hymn. 15, 9 (an Herakles) und 20,8 (an Hephaist): διδοῦ δ' ἄρετὴν τε καὶ ὄλβον. Trotzdem sehe ich keinen Grund, die Bitte als ironisch anzusehen, so Stoddard 2002.
- 8 „Alle“ ist durch Enjambement betont; zu „immer“ vgl. Alt 1979, 392: „αἰεὶ muss dabei meinen ‚zu jeder Zeit während seines Lebens‘“; Solon bittet nicht um den „ewigwährenden Ruhm“.
- 9 So Mülke 2002, S. 248, der δόξα ἀγαθὴ mit δόξα ἀγαθοῦ ἀνδρός umschreibt (nach KG I,1, 261f.).
- 10 Zum zurückweisenden ὧδε s. Solon, fr. 32,4; es meint: „Als ein von den Musen durch eine gute Einschätzung Beschenkter“ will er den Freunden süß und den Feinden bitter sein.

dagegen für bitter (πικρός) halten.¹¹ Betrachtet man beide Bitten, fällt vor allem die Trennung der beiden „Geber“ auf. Es scheint für Solon wichtig zu sein, dass die Götter und die Menschen für jeweils andere Gaben zuständig sind. Anders ausgedrückt: Die Götter sind nicht für die „gute Meinung“ verantwortlich, sie kommt allein von den Menschen.¹² In welcher Weise aber die Musen die Götter und Menschen zu ihren Gaben bewegen können, diese Interpretationsfrage wird dem Rezipienten durch die einleitenden Verse mitgegeben.

Der Bittende und seine Gabe (V. 7-8)

Nach dem Imperativ δότε tritt aber zunächst der Betende selbst auf (in der ersten Person) und nimmt in einem Neuansatz (δέ) eine Differenzierung vor (V. 7): „Ich jedoch begehre (ἰμείρω) zwar materielle Güter zu haben (χρήματα: Dinge, die man zum Leben braucht), aber auf ungerechte Weise erworbene will ich (ἐθέλω) nicht besitzen.“ Das klingt zunächst so, als ob Solon besonders wählerisch sei, was die Erfüllung seiner Bitte um ὄλβος angeht. Ein Blick auf den 10. homerischen Hymnus an Aphrodite weist allerdings in eine andere Richtung (5f.):

... δὸς δ' ἰμερόεσσαν ἀοιδήν.
αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σείο ... μνήσομαι ...
*Gib (mir) einen Gesang, der Sehnsucht erweckt, /
aber ich will mich deiner erinnern ...*

Nach der Bitte („gib mir“) folgt auch hier die Wendung zum Bittenden, der seinerseits der Gottheit etwas anbietet. Diese Reziprozität zwischen Gabe und Gegengabe ist ein wesentliches Kennzeichen griechischer Gebete.¹³ So verspricht z. B. Nestor der Athene nach seiner Bitte (δίδωθι) um Ruhm, ein Rind zu opfern (Od. 3, 380-82):

-
- 11 Die Differenzierung zwischen Freund und Feind ist ein Kernmotiv griechischer Ethik.
12 Insofern kann es nicht überzeugen, die „gute Meinung“ auf eine von den Musen geschenkte Überzeugungskraft in der öffentlichen Rede zu beziehen; dann wäre ja auch diese Gabe πρὸς θεῶν.
13 Athene als Mentor spricht von einer Gegengabe, die Poseidon für die erhaltene Hekatombe leisten soll (3,58f.): αὐτὰρ ἔπειτ' ἄλλοισι δίδου χαρίεσσαν ἀμοιβὴν σύμπασιν

ἀλλά, ἄνασσ', ἴληθι, δίδωθι δέ μοι κλέος ἐσθλόν,
 αὐτῷ καὶ παιδεσσι καὶ αἰδοίῃ παρακοίτι·
 σοὶ δ' αὖ ἐγὼ ῥέξω βοῦν ...

*Aber, Herrin, sei gnädig und gib mir edlen Ruhm / mir selbst, den Nachkommen und der ehrwürdigen Gattin; / dir aber will ich im Gegenzug ein Rind opfern ...*¹⁴

Nestor bittet um κλέος, Solon um δόξα ἀγαθή; Nestor bietet ein Rind, Solon seinen Willen. Eine weitere Parallele findet sich im großen Aphrodite-Hymnus, wo erzählt wird, wie die Göttin dem Anchises erscheint (100-106):¹⁵

σοὶ δ' ἐγὼ ...
 βωμὸν ποιήσω, ῥέξω δέ τοι ἱερὰ καλὰ
 ὥρησιν πάσῃσι· σὺ δ' εὐφρονα θυμὸν ἔχουσα
 δός με μετὰ Τρώεσσιν ἀριπρεπέ' ἔμμενα ἄνδρα,
 ποίει δ' εἰσπίσω θαλερὸν γόνον, αὐτὰρ ἔμ' αὐτὸν
 δηρὸν εὔ ζῶειν καὶ ὄραν φάος ἠελίοιο
 ὄλβιον ἐν λαοῖς καὶ γήραος οὐδὸν ἰκέσθαι.

Ich werde dir /...einen Altar bauen, ich werde dir schöne Opfer bringen / in allen Jahreszeiten; du aber habe einen freundlichen Sinn / und gib, dass ich unter den Troern ein ausgezeichnete Mann bin / und mach meine Nachkommenschaft später blühend, / aber mich selbst lass lange leben und das Licht der Sonne sehen / als gesegneter (ὄλβιος) unter den Meinen und die Schwelle des Alters erreichen.

Anchises bittet um das, was Solon in zwei Worten zusammenfasst: ὄλβος und δόξα ἀγαθή. Aber Solon bietet keinen Altar und keine Opfer; er bietet den Willen, ungerechten Erwerb zu meiden. Dies ist eine Selbstbe-

Πυλίοισιν ἀγακλειτῆς ἐκατόμβης. Vgl. Beckmann 1932, S. 46: „Beide Teile, Gott und Beter, geben einander etwas. Es handelt sich um ein Tauschgeschäft ...“

14 Vgl. mit wörtlicher Parallele Il. 10, 291f. ὡς νῦν μοι ἐθέλουσα παρίσταιο καὶ με φύλασσε. σοὶ δ' αὖ ἐγὼ ῥέξω βοῦν ... Die Wendung zum Bittenden wird an beiden Stellen wie bei Solon mit δέ angeschlossen.

15 Nur die Reihenfolge differiert (dabo, ut des): Anchisis beginnt mit der Gabe, dann folgt die Bitte (δός με ...). Die Gabe wird auch als Finalsatz formuliert (da, ut dem): Il. 6,306-9 αὐτὸν (Diomedes) ... δὸς πεσέειν ..., ὄφρα τοι αὐτίκα νῦν ... ἱερεύσομεν und Od. 16,184f. ἀλλ' ἴληθ' ἵνα τοι κεχαρισμένα δώομεν ἱρὰ ἠδὲ χρύσεια δῶρα; vgl. auch Il. 4, 119f. εὐχετο δ' Ἀπόλλωνι ... ῥέξειν κλειτὴν ἐκατόμβην und 23,195 καὶ ὑπίσχετο ἱερὰ καλὰ.

schränkung, die die entscheidende Bedingung dafür ist, dass die Musen Solon das gewähren, worum er bittet. Indem er nämlich den Willen ausspricht, Ungerechtigkeit beim Erwerb von Gütern zu meiden, präsentiert er sich als einer, der es verdient, für diesen Verzicht auf Ungerechtigkeit auch belohnt zu werden.¹⁶ Dabei sagt Solon wohlgemerkt nicht: „Ich will beim Erwerb gerecht sein.“ Sein Versprechen ist negativ formuliert;¹⁷ allein das scheint er als Mensch anbieten zu können, um als Gegengabe Wohlstand von den Göttern und die erwünschte Einschätzung von den Mitbürgern erlangen zu können.

Das Versprechen von Gerechtigkeit dagegen wäre für Solon Zeichen von Unüberlegtheit oder Hochmut. In Frg. 16 (W.) hat er dies begründet:

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

Es ist sehr schwer, das Maß des Erkennens, weil es unsichtbar ist, zu erfassen, / welches ja allein die Enden von allen Dingen in sich trägt.

Wer die Fähigkeit zum richtigen Erkennen hat, kann ausmessen, welches Ende alle Dinge nehmen; da die Maßeinheit (μέτρον) dieses Messens aber unsichtbar bleibt, ist es so ungeheuer schwierig, ausmessen zu können, wie alle Dinge enden werden – aber eine solche Maßeinheit allein ist oder wäre dazu in der Lage.¹⁸ Dann könnte man auch sehen, wohin sein eigenes Tun und Handeln führt, um die Konsequenzen und Folgen seiner Taten zu kennen. Aber diese Maßeinheit ist eben nur äußerst schwer zu erkennen.¹⁹ Wer so klar die Grenzen des menschlichen Wissens formulieren kann, der weiß auch, dass es sehr schwer oder fast

16 Vgl. Pulleyn 1997, S. 12f.: „The essence of χάρις is that the god is offered something pleasing. The worshipper establishes with the god a relationship not of strict indebtedness but rather one where the god remembers the gift and feels well disposed in future.“ Auch wenn die Gabe des Betenden erst für die Zukunft versprochen wird, ist sie gedanklich das Primäre, weil bereits das Versprechen den Gott erfreut (χάρις).

17 Anders Hesiod erg. 280f. εἰ γὰρ τίς κ' ἐθέλη τὰ δίκαι' ἀγορευῆσαι / γινώσκων, τῷ μὲν τ' ὄλβον διδοῖ εὐρύοπα Ζεὺς. Man hat den Eindruck, dass Solon hier direkt widersprechen will.

18 Wenn Clemens Alex. den Text mit περὶ θεοῦ einleitet (strom. 8,81,1), dürfte deutlich sein, dass allein ein Gott über die Fähigkeit einer solchen Messens verfügt.

19 Dass es in Einzelfällen möglich ist, leugnet Solon damit nicht.

unmöglich ist, Gerechtigkeit für sich in Anspruch zu nehmen.²⁰ Denn Gerechtigkeit setzt voraus, dass man die Folgen all seines Handelns genau ausmessen kann und nicht eine gut gemeinte Tat gegensätzliche Konsequenzen hat.²¹ Analoges wird Solon später im Gedicht über die Schwierigkeiten eines Vorauswissens bei konkreten Tätigkeiten wie z. B. denen eines Arztes formulieren (s. dazu unten). Wenn man also schon in bestimmten Fachgebieten kaum die „Grenzen und Endpunkte“ (πείρατα) seines Handelns berechnen kann, wie dann erst in dem weit komplexeren und noch weniger durchschaubaren Feld der Gerechtigkeit; hier ist wahrlich das „Metron“ „unsichtbar“. Solon kann also nicht Gerechtigkeit versprechen, sondern im Gebet zu den Musen nur seinen festen Willen verkünden, Ungerechtigkeit in materiellen Fragen zu meiden. Wenn er dies anbietet, hält er es also für möglich, eine solche Ungerechtigkeit zu erkennen.²² Dies entspricht der menschlichen Erfahrung, dass man zu meist eher weiß, was ungerecht, als, was gerecht ist.²³

Die Bitte um δόξα ἀγαθή

Solons Bitte an die Musen und seine Willenskundgabe sind nun inhaltlich aufeinander bezogen. Im Hinblick auf die δόξα ἀγαθή dürfte das offensichtlich sein: Derjenige, der den festen Vorsatz hat, Ungerechtigkeit im materiellen Bereich zu meiden, wird den Freunden „süß, angenehm“ und bei ihnen als Freund gern gesehen sein, weil sie sich auf ihn verlassen

20 Anders Manuwald 1989, S. 19: „Im Grunde spricht Solon bereits, zwar nicht im ausdrücklichen Wortlaut, aber im Ganzen der Elegie, die Gebetsbitte aus, richtig handeln zu können.“ Besser ist es, dem Wortlaut zu folgen.

21 Vgl. Fr. 9, 6 ἀλλ' ἤδη χρῆ <...> πάντα νοεῖν.

22 Das Vermeiden von Ungerechtigkeit ist konkret auf das Erwerben von Reichtum bezogen; im persönlichen Bereich schließt Solon wohl nicht aus, auch einmal ungerecht zu sein!

23 Vgl. das Daimonion des Sokrates: Es stellt sich ihm entgegen, wenn er Ungerechtes oder Schlechtes zu tun beabsichtigt, es rät ihm nie in einem positiven Sinne zu einer Handlung.

können;²⁴ seine Worte klingen süß in ihren Ohren.²⁵ Für die Feinde gilt das Gegenteil: Sie schütteln sich wie vor einem bitteren Trank, wenn sie hören, dass sie Ungerechtigkeit meiden sollen, wenn sie Reichtum erlangen wollen.²⁶ Bei ihnen ist Solon höchst unbeliebt; sie sehen in der Ungerechtigkeit einen unumgänglichen oder gar legitimen Weg zum Wohlstand und werden durch seine Gegenposition provoziert. Aber die Feinde mögen, so sein Wunsch, unterschiedlich reagieren: Die einen sollen ihn wenigstens respektieren, die anderen aber fürchten. Nach dieser Interpretation ist der Vers 6 nicht eine Erläuterung von Vers 5 (so das übliche Verständnis),²⁷ sondern nur von Vers 5b. Dafür spricht allein folgende sprachliche Beobachtung: Vers 5 ist chiasmisch konstruiert, Vers 6 dagegen in einem reinen Parallelismus; die Anordnung durch μέν – δέ in Vers 6 dürfte also die Paarung in Vers 5 nicht einfach wiederholen. Dazu kommen inhaltliche Argumente: Dass Freunde sich gegenseitig respektieren (αἰδοῖος), ist eine Selbstverständlichkeit,²⁸ durch die der

24 In der Versen 7f. wird also deutlich, wie seine Bitte um ἀγαθὴ δόξα (V. 5f.) gemeint ist: Es geht nicht um persönliche Sympathien, sondern um φιλία, die im gr. Verständnis auf dem gerechten Austausch von Wohltaten beruht (s. Holzhausen 2003, S. 75-78): Wer in materiellen Fragen auf Unrecht verzichtet, der ist in diesem Sinne guter Freund; aber Feind denen, die eine diesbezügliche Ungerechtigkeit begehen.

25 Vgl. neben Il. 1,249 vor allem Hes. th. 83 (von Königen, die die Musen lieben) τῶ μὲν ἐπὶ γλώσση γλυκερὴν χεῖουσιν ἐέρσην und 97 γλυκερὴ οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδῆ. Die Freunde werden auch seinen Willen, Ungerechtigkeit beim Erwerb zu unterlassen, für richtig halten und ihn vielleicht sogar übernehmen. Insofern ist es auch gut für Solon, dass sie diese Einschätzung haben.

26 Man könnte annehmen, dass Solon hier vom berühmten Eros γλυκύπικρος der Sappho (fr. 130,2) angeregt ist (übernommen von Theog. 1353-6, weitere spätere Zitate in Voigts Sappho-Edition S. 131); s. aber Pindar Isth. 7,47 τὸ δὲ πὰρ δίκαν / γλυκὺ πικροτάτα μένει τελευτά und Theog. 301f. πικρὸς καὶ γλυκὸς ἴσθι καὶ ἀρπαλέος καὶ ἀπηνῆς λάτρισι καὶ δμωσὶν γείτοσιν τ' ἀγχιθύροις (wohl von Solon beeinflusst), ansonsten gibt es bis ins 5. Jh. v. Chr. keine weiteren Belege außer Soph. Aias 966f. ἐμοὶ πικρὸς τέθηκεν, ἢ κείνοις γλυκὺς, / αὐτῶ δὲ τερπνός.

27 Vgl. z. B. Matthiessen 1994, S. 389: „Die Freunde sollen ihn achten, die Feinde aber fürchten.“

28 Vgl. Hom. Il. 10,114 φίλος καὶ αἰδοῖος über Menelaos, Il. 18,386 = 425 über Thetis, Od. 5,88 über Hermes; Pindar benutzt sogar γλυκὺς und αἰδοῖος in Isth. 2,35ff. ὄσον ὄργαν / Ξεινοκράτης ὑπὲρ ἀνθρώπων γλυκεῖαν / ἔσχεν. αἰδοῖος μὲν ἦν ἀστοῖς ὀμιλεῖν.

Gedankengang nicht weitergeführt wird;²⁹ dass aber auch die Feinde gegenüber Solon Respekt empfinden, ist ein wichtiger und neuer Aspekt seiner Stellung unter seinen Mitbürgern.³⁰ Und wenn seine Gegner nicht einmal zu diesem Respekt bereit sind, dann wünscht sich Solon sogar, dass sie ihn für „unheimlich“ (δεινός) halten, dass sie ihn fürchten und es insofern unterlassen, aktiv gegen ihn vorzugehen.³¹ Respekt und Furcht vonseiten der Feinde sind die Voraussetzung dafür, dass Solon mit besonderer Vollmacht als „Versöhner“ (διαλλακτής) agieren und sein politisches Programm durchzusetzen kann.³² Es ist also allein schon der feste und dann umgesetzte Wille, in materiellen Fragen nicht ungerecht zu sein, der zu einer bestimmten Haltung bei Freund und Feind führt. Hier ist kein weiteres Eingreifen der Götter notwendig; die „gute, richtige“ Einschätzung ist eine rein innermenschliche Angelegenheit zwischen dem Nicht-Ungerechten und seinen Mitmenschen.

Die Musen stehen dabei natürlich für das Medium der Dichtung, das Solon benutzt, um seine Haltung, die sich in seinen Taten spiegelt, öffentlich zu machen und allen kundzutun.³³ Dies führt einerseits dazu, dass von Seiten der Götter sein Wohlstand beständig bleibt (wenn er

29 Bei Homer wird mit dem Begriffspaar αἰδοῖος – δεινός allein ein Freund beschrieben: Il. 3,172 (Helena zu Priamos, den sie mit φίλε ἐκυρέ anredet), Il. 18,394 (Hephaist über seine Gattin), Od. 8,22 (über Odysseus, der den Phaiaken φίλος sein soll), Od. 14,234 (über Odysseus als „Freund“ der Kreter). Insofern taugen diese Belege nicht als Parallele für eine Differenzierung von Freund und Feind. Solon übernimmt das Begriffspaar, überträgt es auf Feinde und ändert damit seinen Sinn.

30 Eine wichtige Parallele liegt in Eur. Hek. 515 vor, wo Hekabe fragt, ob die Griechen ihre Tochter Polyxena mit Respekt oder ohne Respekt in schrecklicher Weise getötet hätten: ἄρ' αἰδοῦμενοι; ἢ πρὸς τὸ δεινὸν ἦλθεθ' ὡς ἐχθράν, γέρον, κτείνοντες; Hier sind die Begriffe für ein Verhalten gegenüber einem Feind kombiniert.

31 Anders als bei Theognis 872 (τοῖς δ' ἐχθροῖσ' ἀνίη καὶ μέγα πῆμ' ἔσομαι) will Solon selbst den Feinden keinen Schaden aktiv antun. Von „konventioneller Adelsmoral“ ist er also weit entfernt.

32 Vgl. das grandiose Bild in fr. 36,25f.: τῶν οὐνεκ' ἀλκίην πάντοθεν ποιούμενος / ὡς ἐν κυσὶν πολλῆισιν ἐστράφην λύκος; Solon als Wolf unter Hündinnen (!), die ihre Brut besonders aggressiv schützen (wie die Reichen ihre Pfründe), so dass er sich nach allen Seiten hin verteidigen muss (ἀλκή). Diese „Wehrkraft“ macht ihn δεινός.

33 Wie wir uns genau diese Kundgabe vorstellen müssen, ist dabei zweitrangig. In der Regel wird auf das Symposion verwiesen, wo Solon im öffentlichen Raum sein Gebet vorträgt. Plutarch spricht von der Volksversammlung (vit. Sol 8,2): ἀναβάς ἐπὶ τὸν τοῦ κήρυκος λίθον ἐν ᾧ δὴ διεξήλθε τὴν ἐλεγείαν ...

seinem Versprechen folgt, dazu s. unten), und dies hat andererseits sofort innerweltliche Folgen, nämlich eine bestimmte Meinung, die daraufhin seine Umwelt von ihm haben wird. Ohne die Musen, ohne die Öffentlichmachung seines Willens, käme es zu dieser Reaktion seiner Mitmenschen nicht; so gesehen, sind es also die Musen, die dies schenken. Hier erklärt sich also zunächst, inwiefern Solon die Musen um die Gaben der Menschen bittet. Dabei verkündet der Politiker Solon im Gebet, welche Grundlagen er für das Zusammenleben der Bürger in seiner Polis sieht und welche Gründe er dafür angeben kann.³⁴ Denn die Musen haben, wie es später heißt (V. 51f., dazu s. unten), dem Dichter Gaben geschenkt und ihn belehrt, so dass er über Weisheit (σοφία) verfügt und mit Weisheit sprechen kann. Wenn diese Weisheit „erstrebt, ersehnt“ heißt (ἰμερτή von ἰμείρω, 52),³⁵ bedeutet dies nicht nur, dass Solon und seine Zuhörer eine solche Weisheit ersehnen, sondern dass die Inhalte seiner Weisheitsrede etwas enthalten, was er sich für sich und für die Gemeinschaft, in der er lebt, wünscht, weil es ihr nützt.³⁶ Diese Weisheit ist politisch – nicht im Sinne von Tagespolitik oder von staatsrechtlichen Fragen, sondern als Fundament einer „ersehnten“ Ethik, bei der es als bewiesen gilt, dass Ungerechtigkeit kein Weg zu einem gesegneten, d. h. dauerhaften Reichtum (ὄλβος) oder auch nur zu einem akzeptablen Renommee in der Bürgerschaft sein kann.³⁷

Die Bitte um ὄλβος (V. 8-15)

Den Zusammenhang von der Bitte um ὄλβος und dem Willen, ungerechten Erwerb zu meiden, erklären nun die folgenden Verse; am Beginn

34 Vgl. Plut. vit. Sol. 3,4 καὶ τῶν πολιτικῶν πολλὰ συγκατέπλεκε τοῖς ποιήμασιν ... ἀπολογισμοὺς τῶν πεπραγμένων ἔχοντα καὶ προτροπὰς ἐνιαχοῦ καὶ νοουθεσίας καὶ ἐπιπλήξεις πρὸς τοὺς Ἀθηναίους.

35 Vgl. Hesiod Th. 64: nahe bei den Musen wohnen Ἴμερος und die Chariten.

36 Der Bezug zu V. 7 (χρήματα δ' ἰμείρω μὲν ἔχειν) muss beachtet werden! Wie Solon für sich Wohlstand ohne Ungerechtigkeit wünscht, so wünscht er sich das auch für alle seine Mitbürger.

37 Man wird das Gedicht also in die Zeit der Gesetzesveröffentlichung datieren, sozusagen als das ethische Fundament aller Einzelbestimmungen.

steht Solons Kernthese (V. 8):³⁸ „Auf Ungerechtigkeit folgt auf jeden Fall später eine Strafe“ (πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη). Wer also Ungerechtigkeit beim Erwerb meidet, wird von der auf sie folgenden Strafe verschont bleiben und ist in dieser Hinsicht ein von den Göttern Begünstigter, weil die negativen Folgen des Unrechts ausbleiben. Dies geschieht natürlich nur dann, wenn der beschriebene Wille auch ein entsprechendes Handeln nach sich zieht; Solon meint offensichtlich Taten der Ungerechtigkeit, die in voller Absicht und nicht aus Versehen begangen werden. Denn es wäre geradezu eine Beleidigung der Musen, einen Willen zu äußern und dann bei erster Gelegenheit dessen Umsetzung (und sei es aus Unwissenheit) zu unterlassen. Solon verspricht also, bei jeder Handlung, die sich auf Materielles bezieht, zu prüfen, ob sie ungerecht ist – allein das unterscheidet ihn schon deutlich von seinen Mitmenschen.

Solon muss seine Kernaussage aus Vers 8 weiter begründen; dies erstreckt sich bis Vers 32,³⁹ ein erster Abschnitt geht bis Vers 15. Hier erläutert Solon die genannte Strafe für die Ungerechtigkeit, der er entgegen gehen will. Er unterscheidet zwei Formen des Reichtums. Nur ein Reichtum (πλοῦτος), der von den Göttern kommt, d. h. ohne Ungerechtigkeit erworben wurde, ist beständig wie ein gewaltiges Gebirgsmassiv;⁴⁰ seine Bezeichnung ist ὄλβος, was darauf weist, dass er Glück und Segen in sich birgt (9f.);⁴¹ der Reichtum dagegen, den die Menschen verehren, wobei sie Hybris üben und frech die Rechte eines anderen verletzen, stellt sich nicht „der Ordnung nach“ (κατὰ κόσμον, 11f.) ein⁴² und „folgt nur widerwillig ungerechten Taten“; er wird also auch jede Möglichkeit suchen,

38 Der Satz ist asyndetisch angeschlossen; damit wird er betont und herausgehoben.

39 Die Verse 8 bis 28 werden durch ein betontes πάντως gerahmt, es folgt ein Nachgedanke (29-32), der wiederum ein betontes πάντως enthält (31), vgl. fr. 4, 16 Δίκη πάντως ἦλθ' ἀποτεισομένη und 28 εὔρε δὲ πάντως.

40 Zum Bild in V. 10 s. Henderson 2008, S. 31-36.

41 Vgl. die Nachwirkung des Gedankens mit wörtlichen Anklängen bei Euripides, fr. 354 (aus dem Erechtheus) τὰς οὐσίας γὰρ μᾶλλον ἢ τὰς ἀρπαγὰς / τιμᾶν δίκαιον· οὔτε γὰρ πλοῦτός ποτε / βέβαιος ἄδικος.

42 Nicht der, der zuerst dran wäre, weil er fleißig gearbeitet hat und dafür gerechterweise belohnt werden sollte, sondern der, der schiefe Wege suchte und nun vorne in der Reihe steht, erhält den Reichtum.

wieder zu verschwinden.⁴³ Denn mit diesem Reichtum ist schnell ἄτη verbunden, das Unheil,⁴⁴ was das zu Unrecht Erworbene wieder zunichte macht.⁴⁵ Es kann ein kleiner Anlass sein, von dem aus dieses Unheil seinen Lauf nimmt, am Ende wird es wie ein vernichtendes Feuer das Erworbene wieder vernichten.⁴⁶ Solon denkt hier sicherlich nicht nur an Privatpersonen, sondern auch an ganze Stadtstaaten, deren Wohlstand durch die Folgen einer ungerechten Verteilung des Besitzes in Gefahr geraten und schließlich verlustig gehen kann. Wer dagegen auf Ungerechtigkeit verzichtet, kann erwarten, dass ihm beständiger Reichtum zuteil wird. Denn das Hindernis für die Beständigkeit des Wohlstands, die Strafe für Unrecht, ist ausgeräumt. Dieser Reichtum wird maßvoll sein, so wie ihn Solon nach Plutarch in der wohl legendären Definition von Tellos' Glück beschreibt: „ein Leben, in dem es ihm an nichts Notwendigem gefehlt habe.“⁴⁷ Die Bitte um ὄλβος meint also in erster Linie

-
- 43 V. 12f. (πλοῦτος) ἀδίκους ἔργμασι - πειθόμενος οὐκ ἐθέλων - ἔπεται (ἀδίκους ἔργμασι ist Obj. zu ἔπεται). Dies kann schwerlich mit fr. 4,6 W.² ἄστοι χρήμασι πειθόμενοι verglichen werden: Man kann durch Geld überredet werden, aber nicht durch ungerechte Taten.
- 44 Solon folgt dem hesiodeischen ἄτη-Begriff: Schaden als Folge des eigenen Handelns, s. Erg. 231 οὐδέ ποτ' ἰθυδίκησι μετ' ἀνδράσι λιμὸς ὀπηδεῖ οὐδ' ἄτη, 352 μὴ κακὰ κερδαίνειν· κακὰ κέρδεα ἴσ' ἄτησι und 413 αἰεὶ δ' ἀμβολιεργὸς ἀνὴρ ἄτησι παλαίει.
- 45 Anders Mülke 2002, der ἄτη hier als unheilbringende Blindheit auffasst (S. 264): „Wenn ein Mensch sich durch anfängliche Erfolge beim ungerechten Erwerb von Besitz ... ‚blenden‘ lässt, die möglichen unheilvollen Folgen zunehmend aus den Augen verliert und nur noch mehr in den Eigentumsbereich anderer eingreift.“ Erstens muss er zugestehen, dass ἄτη dann in V. 68 und 75 anderes meint, zweitens passt die Phrase ἐξ ὀλίγου nicht zu seiner Interpretation (Warum sollte diese Verblendung aus kleinem Anlass beginnen? Man würde eher das Gegenteil erwarten). Drittens passt das Bild des vernichtenden Feuers weniger gut zu einem psychologischen Prozess. ἀνηρή (15) meint, das das Unheil der Zerstörung Trauer und Leid verursacht (s. LSJ s. v. „grief, sorrow, distress, trouble“).
- 46 In der Textkonstitution folge ich Mülke 2002: In Vers 13f. ist zu lesen: ταχέως δ' ἀναμίσγεται ἄτη / ἀρχὴ δ' ἐξ ὀλίγου γίγνεται ὥστε πυρός, κτλ. Der Subjektswechsel ist unproblematisch; Solon substantiviert nur folgende Aussage: „Das Unheil beginnt aus geringem Anlass (wie beim Feuer): es ist zuerst unbedeutend, am Ende verursacht es großes Leid.“ Der Genitiv ὥστε πυρός verlangt zwingend den Nominativ ἀρχή.
- 47 Plut. vit. Sol. 27,6 βίον οὐδενὸς ἐνδεᾶ τῶν ἀναγκαίων. Bei Herodot 1,30 heißt es: τοῦτο δὲ τοῦ βίου εὐ ἤκοντι, ὡς τὰ παρ' ἡμῖν ... Vgl. auch Solon fr. 24: Gesundheit und Lebensfreude ist genauso wichtig wie Reichtum, fr. 15: Er würde nie ἀρετή gegen πλοῦτος eintauschen: Erstere sei stabil (ἔμπροδος), auf letzteren sei kein Verlass, fr. 23: ὄλβιος sei, wer liebe Kinder, Pferde, Hunde und einen (!) Freund in der Fremde besitze!

nicht die Bitte um Wohlstand an sich, sondern um seine Beständigkeit.⁴⁸ Es ist der Mensch, der für seinen Lebensunterhalt sorgen muss (und nach Hesiod dafür hart arbeiten); die Götter kann man nur bitten, dieser Anstrengung Erfolg und Segen zu schenken und das Erreichte nicht wieder zu nehmen.⁴⁹ Dies ist nach Solon nur möglich durch das strikte Meiden von Ungerechtigkeit, um die unausweichliche Strafe für Unrecht zu verhindern.

Ungerechtigkeit führt zu Strafe: Die Begründung (V. 16-32)

Die Grundlage dieser Ethik liegt in der Überzeugung, dass Ungerechtigkeit zu Verhängnis und Strafe führt. Deshalb muss Solon die Behauptung, dass auf Ungerechtigkeit Strafe (δίκη, 8) und auf ungerechten Reichtum Unheil (ἄτη, 13) folgt, noch weiter ausführen (V. 16-32). Gehört dies aber in ein Gebet an die Musen? Solon hat es augenscheinlich so gesehen. Denn nur derjenige, der deutlich machen kann, dass sein Wille, nicht ungerecht zu sein, kein dahingesagtes Versprechen ist, sondern auf langer Überlegung und begründeten Überzeugungen beruht, kann zu Recht erwarten, dass seine Bitte um beständigen Reichtum erhört wird. Nur dann dürften die Musen ihm auch die Ernsthaftigkeit seines Willens abnehmen. Insofern sind seine Ausführungen über den Zusammenhang von Ungerechtigkeit und Strafe Teil des Gebetes.⁵⁰ Sie stehen aber in deutlichem Kontrast zur allgemeinen Meinung. Wären wirklich alle Menschen davon überzeugt, dass Ungerechtigkeit schlimme Konsequenzen nach sich zieht, dann würden sie es wohl unterlassen, Unrecht zu tun, um sich und andere vor den Folgen zu bewahren.⁵¹ Aber davon sind sie

48 Die beiden konträren Begriffe ἔμπεδος (10) und οὐ δὴν (16) machen deutlich, dass sich „guter“ (von den Göttern gegebener) und schlechter (ungerecht erworbener) Reichtum vor allem in der Dauerhaftigkeit unterscheiden.

49 Arbeit, die Unrecht meidet, wird dagegen von den Göttern belohnt und wird so zu ἄλβος führen. In diesem Sinne lassen die Unsterblichen der Anstrengung um den Lebensunterhalt Gewinn (κέρδεα) folgen (ὀπάξειν) (V. 74).

50 Insofern ist die Fragestellung, was die Form des Gebetes bedeute, alles andere als „sekundär und vielleicht sogar irreführend“, so z. B. Christes 1986, 1 A. 4. Die Form des Gebetes ist zentral für die Interpretation.

51 Solon sieht darin übrigens ein Zeichen von Dummheit, trotz der Realität der Strafe Unrecht zu tun (s. fr. 6,3f. τίκει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολλὸς ὄλβος ἐπιται / ἀνθρώποις

eben nicht überzeugt. Auch deshalb muss Solon sein weltanschauliches Fundament, das zugleich religiöse, ethische und politische Implikationen hat, weiter begründen. Er ist damit in dem Gebet an die Musen zu seinem großen Thema gelangt, das er besonders in der *Eunomie* dargelegt hat:⁵² Die strafende Dike der Götter. Hier fällt nun zum zweiten Mal im *Musengebet* der Name Zeus. Zeus ist der Garant dafür, dass am Ende die Ungerechtigkeit bestraft wird (*Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος*, 17) und der Ungerechte letztlich mit seiner Ungerechtigkeit nicht davonkommt. Wie ein Frühlingsgewitter das Meer aufwühlt und auf der Erde eine Spur von Zerstörung hinterlässt (*δηώσας καλὰ ἔργα*, 21), zerstört Zeus die irdischen Werke der Ungerechtigkeit, besonders den zu Unrecht erworbenen Reichtum; wie das Gewitter am Himmel, dem Sitz der Götter,⁵³ wieder „Wolkenlosigkeit“ (*αἰθήρη*) herstellt, so beseitigt Zeus die „Wolken“ der Ungerechtigkeit und schafft „blauen Himmel“. Neu gegenüber der *Eunomie* ist in der *Musenelegie*, dass sich Zeus' Strafhandeln verzögern und sogar die Kinder und Nachkommen treffen kann, die dann unschuldig leiden müssen. Dass diese Ausweitung nicht unproblematisch ist, weil ja so auch Unschuldige betroffen sind, scheint Solon bewusst in Kauf genommen zu haben, weil er ja selbst auf diesen Umstand hinweist (*ἀνάτιοι ἔργα τίνουσιν*, 31). Der Akzent liegt dabei aber auf der Tatsache, dass Unrecht in jedem Fall (*πάντως*, 31) bestraft wird, auch wenn es Beispiele von Ungerechten geben mag, die in ihrem eigenen Leben entkommen

ὀπόσοις μὴ νόος ἄρτιος ἦι.) Das bedeutet aber nicht, dass Ungerechtigkeit durch einen Mangel an Wissen entstehe.

52 Zur Frage der Priorität hilft der Vergleich von V. 12 mit fr. 4,6 W.² nicht weiter, s. A. 43. Da die *Musenelegie* den Gedanken der Strafe auf spätere Generationen erweitert, scheint sie später verfasst worden zu sein; sicher ist das nicht, da die späte Vergeltung im Gedankengang der *Eunomie* nicht notwendig ist; zum Titel *Eunomie* s. A. 114.

53 Hier kann man an einem kleinen Detail sehen, wie lyrische Sprache entsteht: Solon nennt den Himmel *αἰπύς* (steil), was er nicht ist. Er übernimmt die ep. Phrase *θεῶν ἔδος αἰπὸν Ὀλυμπον* (Il. 5,367. 868, hymn. in Ap. 109, vgl. Il. 5,360) (ein Berg ist steil). Da es Solon im Kontext aber um Himmelsphänomene (Wolkenlosigkeit, Sonne) geht, ersetzt er kurzerhand *Ὀλυμπον* durch *οὐρανόν* (ungeachtet des dann unpassenden Adj.). Aber er findet Nachfolger: Pind. fr. 162,1 *οὐρανὸν ἐς αἰπὺν*, Bakch. 3,36 *ἐς αἰπὺν αἰθέρα*, Soph. Aias 845 *αἰπὺν οὐρανόν*.

sind.⁵⁴ Man würde Solon missverstehen, wenn man aus seiner Darstellung folgert, dass es nichts nütze, Ungerechtigkeit zu meiden, weil ja auch ein Unschuldiger bestraft werden könne, nämlich wegen der Verfehlungen eines Vorfahren.⁵⁵ Vielmehr will er betonen, dass das Leiden Unschuldiger (der eigenen Nachkommen) einen nur noch stärker vom Tun der Ungerechtigkeit abhalten müsste. Dabei bezieht sich das Leiden der (unschuldigen) Nachkommen auch hier wohl eher nicht auf Privatleute, sondern auf Gemeinwesen. Bei diesen ist es sofort plausibel (und leider auch heute gültig), dass für die Ungerechtigkeit einer Generation erst die nächste bezahlen und für die Folgen aufkommen muss.

Zeus' Strafhandeln hat also zwei Phasen: Zuerst das Gewitter mit Aufwühlung und Zerstörung, dann der klare Himmel voller Sonnenschein. Diese Zweistufigkeit ist auch in der *Eunomie* zu finden. Dort ist es Dike selbst, die für die Vergeltung zuständig ist. Sie kommt erfahrungsgemäß mit der Zeit (τῷ χρόνῳ, 16), um zu strafen, aber dieses Strafen beginnt schon jetzt als „unentrinnbare Wunde“ für die Stadt (τοῦτ' ἤδη πάσῃ πόλει ἔρχεται ἔλκος ἄφυκτον, 17):⁵⁶ Bürger werden versklavt und in fremde Länder verkauft, woraus Bürgerkrieg resultiert. Jeder ist betroffen, das δημόσιον κακὸν (V. 27) übersteigt jeden Zaun und findet jeden und in jedem Versteck. Dies ist also die Beschreibung des Gewitters, um mit der *Musenelegie* zu reden; der klare Himmel mit der vollzogenen Reinigung wird erst mit der Zeit (V. 16, s. o.) sichtbar; er wird in der *Eunomie* als Zustand der guten Gesetzmäßigkeit (εὐνομία, 33) beschrieben, die den Zustand der vorausgehenden δυσνομία voller Leid überwindet. In beiden Gedichten ist es also ein immanenter Prozess, bei dem Ungerechtigkeit gleichsam automatisch Folgen hat, indem jeder einzelne und die

54 Vgl. zum sog. Geschlechterfluch z. B. Hdt. 1,191,1f.; bei Hesiod hat nur ein Meineid Folgen für das nachfolgende Geschlecht (op. 284): τοῦ δὲ τ' ἀμαυρότερη γενεὴ μετόπισθε λέλειπται.

55 Protest schon bei Theogn. 731-56.

56 τοῦτο muss selbstverständlich auf die vorhergehenden Verse 15-16 bezogen werden (was Manuwald leugnen will). Dies wird schon daran deutlich, dass V. 16, 17 und 18 jeweils in der Mitte des Verses eine Form von ἔρχομαι enthalten: ἦλθ' (16), ἔρχεται (17), ἦλυθε (18): „Dike kommt mit der Zeit (gnom. Aor.), aber dies Strafhandeln kommt schon jetzt, ...“ Vgl. auch Siegmann 1975, 277: „Dies (nämlich dass die Dike strafen wird) kommt für die Stadt als unentrinnbare Wunde“.

ganze Gemeinde leiden muss. Dies wird aber, und in dieser Hinsicht ist Solon optimistisch, darin enden, dass sich Dike oder εὐνομία durchsetzt oder Zeus wieder klaren Himmel und Sonnenschein schafft.⁵⁷ Dieser Optimismus (der allerdings das reinigende Gewitter mit einschließt) dürfte nicht zuletzt daher rühren, dass Solon ja für sich in Anspruch nahm, durch sein versöhnendes Gesetzeshandeln den Weg für Dike und „klares Wetter“ bereitet zu haben. Die göttliche Gestalt, von der die Strafe und Wiederherstellung ausgeht, ist austauschbar. Für Solon zählt der Automatismus der Talion, die seinen Willen, nicht ungerecht zu sein, begründet. In dem Gebet an die Musen, in dem dieser Wille die vom Betenden angebotene „Gabe“ an die Musen darstellt, findet deren Vater als Garant der innerweltlichen Vergeltung (Jenseits-Strafen werden nicht erwähnt) einen guten Platz.

Die göttliche Strafe

Wenn Solon, wie ich meine, einen immanenten Prozess beschreibt, stellt sich die Frage, warum er zumindest in der *Musenelegie* diesen mit Zeus als höchstem Gott verbindet. Mehrere Antworten sind möglich: Zuerst liegt es nahe, dass der Vater der Musen ebenfalls eine wichtige Rolle im Gebet spielen sollte. Zweitens deutet er damit auf die Kontinuität zur hesiodeischen Tradition (auch wenn er sie durch die eventuell verzögerte Strafe verändert).⁵⁸ Und drittens muss man wohl auch auf die Rezipienten des Gedichts schauen. Sein Insistieren auf die Unabwendbarkeit der Folgen von Ungerechtigkeit hat bei denen, die im traditionellen Glauben verwurzelt sind, mehr Überzeugungskraft, wenn hier das Wirken einer Gottheit und nicht nur ein irdischer Automatismus beschrieben wird. Und ein vierter Punkt scheint mir wichtig: Dass nach dem Zerstörungswerk der Strafe wieder die Sonne scheint und ein Neuanfang in „Wohlgesetzlichkeit“ möglich ist, lässt sich weit besser durch das letztlich gnädige Wirken einer Gottheit erklären als durch einen rein innerweltlichen Pro-

57 Die reinigende Kraft des Gewitters ist also keineswegs ohne ein tertium comparationis.

58 Hes. op. 267-275 (Zeus und Dike), op. 217f. und 282-5 (Dike); vgl. Il. 4,160-165.

zess.⁵⁹ Solon deutet diese Wendung zum Guten ja auch nur im Gleichnis an, aber sie dürfte Teil seines „Glaubens“ sein, dass trotz allen Unheils, das die vielfache Ungerechtigkeit der Menschen schafft, dann doch wieder ein Neuanfang möglich ist, bei dem den Ungerechten Fesseln angelegt werden, die Gier begrenzt und die vormals üppig aufsprießenden Blüten des Unheils (ἄτης ἄνθεα φύόμενα, 36) ausgedörrt werden, um die Bilder der *Eunomie* zu benutzen.

Welchen Beweis liefert Solon nun für die Realität der göttlichen Strafe? Auf den ersten Blick keinen! Das erstaunt angesichts der Vielzahl derer, die nicht an sie glauben und weiterhin ungerecht handeln.⁶⁰ Sie sollten eigentlich überzeugt werden. Solon dagegen behauptet lediglich, dass die Vergeltung kommt, manchmal erst später, aber in jedem Fall (ἤλυθε πάντως αὔτις 31), um seinen Willen zu begründen, nicht ungerecht zu sein; dennoch bleibt es Behauptung. Was sollte er auch anführen? Alle Beispiele eines Unheils, vielleicht sogar eines Unschuldigen, als Beweis einer göttlichen (oder automatisch sich einstellenden) Strafe zu interpretieren, überzeugt nur den, der von vornherein dafür empfänglich ist. Wer die (göttliche) Strafe für ein Ammenmärchen hält, der sieht Zufall oder Sonstiges am Werk. Und trotzdem scheint Solon einen Beweis intendiert zu haben. Dieser erfolgt nur in anderer Weise: Wenn die Musen seine Bitte erfüllen und die Götter ihm beständigen Wohlstand geben, dann ist dies nach Solon die Folge seines in die Tat umgesetzten Willens, Ungerechtigkeit zu meiden. Die Erfüllung des im Gebet geäußerten Wunsches ist dann der Beweis für die Wahrheit der darin kundgetanen Ansichten. Wenn nämlich derjenige, der seinen Willen öffentlich bekundet, nicht ungerecht zu sein, daraufhin von den Göttern begünstigt wird, dann ist zumindest folgende Schlussfolgerung naheliegend: Das Vermeiden von Ungerechtigkeit verhindert Unheil – und mehr kann und will Solon nicht beweisen. Solange es keinen Gegenbeweis gibt, muss

59 Dass diese Rückkehr zur *Eunomie* ebenfalls als immanenter Prozess verstanden werden kann, hat Siegmann 1975, 273 gezeigt: „Worauf Solon in diesem Gedicht hinauswill, ist ... zu lehren, wie die Stadt aussehen muss, damit sie dem Vorhaben der Götter entspricht. ...“

60 Vgl. Christes 1986, S. 6: „Es wirkt befremdlich, dass er seine neue so emphatisch vorgetragene Einsicht in das Walten der Gerechtigkeit nicht näher begründet zu haben scheint.“

diese Annahme als bewiesen gelten. Und dies allein genügt: Die Menschen meiden Unrecht, weil sie von Unheil verschont bleiben wollen. Der umgekehrte Beweis, demzufolge Ungerechtigkeit zum Unheil führt, ist dann nicht mehr nötig.

Übergang zum zweiten Teil mit einer neuen Fragstellung (V. 33-36)

Mit Vers 32 könnte das Gebet an die Musen beendet sein. Solon hat seine Begründung dafür, warum er nur einen nicht-ungerechten Erwerb von Reichtum will, abgeschlossen.⁶¹ Aber schon steht eine nächste wichtige Frage im Raum, die es zu beantworten gilt. Wenn es nämlich eine unumstößliche Tatsache ist, dass nur nicht-ungerechtes Handeln vor Unheil bewahrt, dann muss man sich doch fragen, warum nicht alle Menschen in diesem Sinne handeln. Warum ignorieren sie das göttliche Gesetz der Vergeltung und weigern sich, den unbedingten Vorsatz zu haben, nicht ungerecht zu handeln, obwohl nicht nur sie selbst, sondern möglicherweise sogar ihre Nachkommen aufgrund ihrer ungerechten Taten leiden müssen.⁶² Im Gebet an die Musen stellt sich Solon dieser Frage. Denn damit wird erst der Unterschied zwischen Solon und den anderen (ungerechten) Menschen offensichtlich – letztere ignorieren das Handeln des Zeus, des Vaters der Musen, Solon tut dies nicht; für ihn ergibt sich aus Zeus' Handeln sein Wille. Damit macht er deutlich, warum die Musen ihm eine Bitte erfüllen sollen und nicht den anderen, die Solons Vorsatz nicht teilen und ihr Handeln nicht stets prüfen, ob es möglicherweise ungerecht ist. Insofern gehört auch der nun folgende Gedankengang in sein Gebet.

Bei diesem sehe ich auch den eigentlichen Punkt, an dem Solon über Hesiod hinausgeht. Denn auch Hesiod glaubte an ein göttliches Strafhandeln (ohne dies auf unschuldige Nachkommen auszudehnen, s. aber A. 54), auch wenn ihn angesichts einer ungerechten Welt zuweilen deutli-

61 V. 31: (τίσις) ἤλυθε πάντως αὐτίς nimmt V. 8 rahmend auf: πάντως ὕστερον ἤλυθε δίκη.

62 Vgl. sein Porträt dessen, der um jeden Preis seinen Reichtum auskosten will, wenn auch nur für einen Tag, und dem die Folgen für die Nachkommen egal sind (fr. 33, 5-7): ἤθελον γάρ κεν κρατήσας, πλοῦτον ἄφθονον λαβῶν / καὶ τυραννεύσας Ἀθηνέων μόνον ἡμέρημίαν, ἀσκὸς ὕστερον δεδάρθαι κάπιτετρίφθαι γένος.

che Zweifel überkamen.⁶³ Denn obwohl Zeus straft, bleibt die Welt weiter ungerecht. Daraus ergibt sich die Frage, warum die von Hesiod und Solon verteidigte Realität der göttlichen Strafe so wenig bewirkt. Warum bleiben die Menschen ungerecht, wo sie doch wissen müssten, dass nur nicht-ungerechtes Handeln vor Strafe und Unheil schützt? Dieses Phänomen gilt es also zu erklären, wenn man den hesiodeischen Denkansatz übernimmt, aber zugleich die Tatsache nicht ignorieren will, dass Hesiods Glaube die Welt bisher nicht zum Besseren verändert hat. Wieder sind es die Musen, vor denen Solon im Gebet seine Überlegungen ausbreitet, um nicht nur zu beweisen, dass sein Wille, nichts ungerecht zu erwerben, wohl begründet ist, sondern um auch zu erklären, warum im Gegensatz zu ihm so viele andere diesen Willen nicht haben und allein er deswegen eine besondere Huld verdient.

Warum also ignorieren die anderen Menschen die von Zeus garantierte Talion? Die Antwort, die Solon gibt, ist wiederum eine ganz einfache: Wir Menschen nämlich denken so: „Es wird gut“ (εὖ σχεῖν, 34).⁶⁴ So sind wir Menschen eben.⁶⁵ Wir begehen Unrecht und denken dabei: „Ach, es wird schon nichts passieren, es wird schon alles passen (um es fränkisch zu sagen)“.⁶⁶ Dies sind die zwei Worte, die, verderbt überliefert, den Phi-

63 Hes. erg. 272f. ... εἰ μείζω γε δικὴν ἀδικώτερος ἔξει. /ἀλλὰ τὰ γ' οὐπω ἔολπα τελεῖν Δία μητιόεντα.

64 Ich folge Erbse 1995, S. 250, der den Aor. allerdings gnomisch versteht (s. A. 66). West in seiner Edition und viele Interpreten lesen εὖ ῥεῖν. Für ein absolut gebrauchtes εὖ ῥεῖ finde ich keine Parallele; das Bild des Fließens scheint mir auch nicht nahe liegend bei den zahlreichen Berufsbeispielen. Sollte ein Seefahrer sagen: „Es fließt gut“? Zum unpers. ἔχει mit Adv. s. allein in diesem Gedicht V. 66 πῆ μέλλει σχήσειν, vgl. Soph. Aias 684 εὖ σχήσει „prosperum finem res inveniet“ (Ellendt bei J. C. Kamerbeek, Aias, 1953, S. 144).

65 Zum Präsens νοέομεν (= ὁ νοῦς αὐτῶν ὥδε ἔχει) wäre in Anlehnung an Mülke 2002, S. 284 zu paraphrasieren „... bei den Menschen (stellt) sich im Gegensatz zu Zeus' Handeln immer dasselbe Denken ein.“ ὥδε weist hier auf den Inf. voraus (anders s. A. 10).

66 Zum ingressiven Aor. anstelle eines Fut. Inf. s. KG II 1, 195 A. 7 mit vielen Belegen: „Die Verben des Sagens und Meinens werden, wenn ihr Objekt etwas Zukünftiges ist, in der Regel mit dem Inf. des Futurs verbunden. ... Doch finden sich in gleichem Sinne auch der Inf. des Aorists ... und zwar ... oft nach ἐλπὶς ἔστιν ...“ Dass das Verb νοέομεν hier im Sinne einer Hoffnung gebraucht ist, wird in Vers 36 überdeutlich: ἐλπίσι τερόμεθα. Zu φρονέω mit ingressivem Aor. z. B. s. Il. 3,98; zu νοέω mit Inf. Il. 5,665f., 22,235, 24,560f.

lologen so viel Kopfzerbrechen gemacht haben; und als Satz-Apposition fügt er hinzu: „Eine Erwartung (Ansicht), die jeder für sich hat.“⁶⁷ Solon betont dabei ausdrücklich, dass nicht nur der, der Unrecht tut (κακός), sondern auch der, der es nicht tut (ἀγαθός), dieser Meinung oder Einstellung folgt; wir als sterbliche Menschen können gar nicht anders, als optimistisch zu sein und Unheil und Verderben auszublenden, jedenfalls so lange, bis es dann tatsächlich eintritt (V. 35).⁶⁸

Man kann nur staunen, wie modern Solon hier argumentiert. Heute würden wir von „Positiv-Denken“ sprechen. Und Solon sieht genau darin eine Grundstruktur der menschlichen Natur. Nur im Unterschied zu heute sieht er dieses Denken ambivalent. Denn im Fall von Ungerechtigkeit führt das positive Denken eben dazu, dass man die negativen Folgen, die aus ungerechtem Handeln zwangsläufig erwachsen, nicht beachtet und sich der Illusion hingibt, man könne den Folgen seiner üblen Taten entgehen.⁶⁹ Und erst dann, wenn Zeus seinen Gewittersturm loslässt, ist das Gejammer groß.

So einfach und einleuchtend Solons Gedanke auch ist, so ungewöhnlich ist er in diesem Kontext. Denn die Antwort auf die Frage, warum Menschen trotz einer innerweltlichen Gerechtigkeit und Vergeltung dennoch

67 Eine Satzapposition benutzt Solon ebenfalls in V. 70. Die Prämisse, dass δόξαν Objekt oder Subjekts-Akkusativ des herzustellenden Infinitivs sei, hat die Suche nach der richtigen Lösung schwer belastet. Dabei scheint die Umstellung eines Substantivs, der Subjektsakkusativ ist, in den Relativsatz sehr ungewöhnlich, dagegen die Umstellung bei Apposition üblich, s. KG II 2, 419 Nr. 4; in unserem Falle bezieht sich die Apposition auf kein Substantiv, sondern auf den ganzen Satz, dazu KG I 1, 284 Nr. 6. Zur Verbindung νοεῖν mit γνώμη vgl. Theog. 1,60 οὔτε κακῶν γνώμας εἰδότες οὔτ' ἀγαθῶν „sie kennen nicht die (richtigen) Ansichten über Gut und Schlecht“ (s. Kurke 1989, S. 452); vgl. Heraklit fr. 41 DK εἶναι γὰρ ἔν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων. Vgl. auch Pind. Ol. 12,10 πολλὰ δ' ἀνθρώποις παρὰ γνώμαν ἔπεσεν („wider Erwarten“).

68 Das meist übliche Verständnis der Stelle ist dagegen: „Wir Menschen denken, dass alles so sei oder sein werde, wie wir es meinen.“ (Matthissen 1994, S. 392). Das allerdings denken bis heute wohl nur wenige.

69 In der Nachfolge Solons beschreibt der Autor von Theog. 197-208 das Phänomen ähnlich: Weil viele Übeltäter der Strafe entkommen (der schamlose Tod greift vorher ein), stellt sich die trügerische Meinung ein (ἀπατᾶ νόον, 203), dass Unrecht folgenlos bliebe, also kein κακόν für den Menschen darstelle und es für den Menschen nicht schlecht ausgehe. Nur übersehe man dabei, dass nun die lieben Kinder (φιλοισί παισίν, 205f.) leiden müssen.

Unrecht tun, in der anthropologischen Konstante eines positiven Denkens zu suchen, bedarf der Erklärung. Und diese unternimmt Solon nun im zweiten Teil seines Gedichts (V. 37-70).⁷⁰ Sie führt das Gebet und die im ersten Teil dargelegte Begründung, warum Solon die Gaben der Musen verdient, weiter. Denn Solon, der als Mensch genau wie alle anderen denkt und den Dingen des Lebens mit einer optimistischen Grundhaltung begegnet,⁷¹ macht bei der Ungerechtigkeit eine Ausnahme. Hier sieht er in dem ansonsten durchaus sinnvollen positiven Denken (zu den deutlichen Einschränkungen, die Solon anmeldet, s. unten) nur leere Hoffnungen (κούφαις ἐλπίσι, 36),⁷² wenn der Ungerechte meint, dass unrechtes Tun ungesühnt bleiben könne. Solon dagegen ist sich bewusst, welchen Gesetzen der Mensch unterliegt, und handelt dementsprechend. Denn er erinnert sich stets daran, was ungerechte Taten zwangsläufig auslösen; insofern ist sein Gebet tatsächlich auch eine ὑποθήκη εἰς ἑαυτόν (so Diog. Laert. 1,61), ein „Mahnung an sich selbst“. Er mahnt sich, die Folgen von unrechtem Handeln nicht zu vergessen. So wendet er sich im Gebet an die Musen, die Töchter der Erinnerung, weil sie es sind, die ihn nicht vergessen lassen, dass man sich bei allem menschlichen Optimismus, dass alles gut wird, in der Frage von Recht und Unrecht immer wieder daran erinnern muss, dass es einen Zeus oder ein von ihm verkörpertes Gerechtigkeitsprinzip gibt: Nicht umsonst gehört der Göttin der Erinnerung das erste Wort des Gebetes! Es sind also die Musen, die Solons Willen durch sein Sich-Erinnern im Grunde erst ermöglichen und diesen Willen dann bereitwillig belohnen werden: Wer nämlich stets die Gesetzmäßigkeit der Talion beachtet und so illusionsfrei die Werke des ungerechten Erwerbs meidet, der darf nicht nur von den Göttern erwarten, dass sie seinen Wohlstand bewahren, weil sie ihn nicht strafen werden, sondern auch, dass er bei seinen Mitmenschen auf eine erwünschte Haltung ihm gegenüber trifft. Die Ausgangsfrage des Gedichtes ist geklärt (s. S. 3): Als Töchter der Erinnerung sind die Musen für die Gaben der Götter und Menschen verantwortlich.

70 Das καί am Versanfang von 37 ist also epexegetisch zu verstehen.

71 In ὧδε νοέομεν (33) bezieht sich Solon ausdrücklich mit ein.

72 Das Partizip χάσκοντες weist darauf, dass diese Freude, das auch bei ungerechten Taten alles gut werde, in Solons Sicht ein ziemlich stupides Gebaren darstellt.

Der menschliche Optimismus und die drei Menschentypen (V. 37-42)

Betrachten wir nun also, wie Solon die menschliche Konstante eines positiven Denkens beschreibt (V. 37ff.). Er tut dies anhand von Beispielen; diese als spätere Ergänzung auszuschneiden,⁷³ gibt es nicht den geringsten Grund. In einem ersten Gedankengang benutzt er eine wohl traditionelle Liste von vier Gütern, an denen er den menschlichen Optimismus veranschaulicht: Gesundheit, Tapferkeit, Schönheit und Reichtum.⁷⁴ Aus ihnen werden bei Solon drei Personengruppen, die diese Güter entbehren (der Mangel an Tapferkeit und Schönheit wird in einer Person verbunden),⁷⁵ aber dennoch positiv denken und hoffen, dass alles gut wird: Es ist der Kranke, derjenige, der feige und hässlich ist (als Gegenbild zum καλοκάγαθος), und der Arme. Am einfachsten kann man es wohl beim Kranken erklären, weshalb Solon auch mit ihm beginnt. Wenn ein Kranker sich aufgibt und seine Krankheit für unbesiegbar hält, wird er bald zugrunde gehen. Er muss also die Zuversicht haben, dass irgendwann alles wieder gut wird;⁷⁶ er muss stets darüber nachdenken, wie er gesund wird, und darf sich der Realität der Krankheit nicht hingeben. Mag dies auch Täuschung und Illusion sein, es bleibt dem Kranken keine andere Wahl, wenn er weiterleben will. Ähnlich denkt der Arme. Ohne die Hoffnung, dass er seine Armut überwinden kann, und ohne die Erwartung, auf jeden Fall einmal viel Geld zu erwerben, würde er verzweifeln (V. 41f.).⁷⁷ Und wie ist es bei dem, der hässlich und feige ist? Meint auch

73 Vgl. Nousia-Fantuzzi 2010, S. 171f.; entweder werden V. 37-42 oder nur V. 39f. verdächtigt.

74 PMG 890 (Simonides ?) ὑγίαινειν μὲν ἄριστον ἀνδρὶ θνητῷ, / δεύτερον δὲ καλὸν φυὰν γενέσθαι, / τὸ τρίτον δὲ πλουτεῖν ἀδόλω, / καὶ τὸ τέταρτον ἡβᾶν μετὰ τῶν φίλων. Vgl. z. B. Plat. Men. 87e ὑγίεια καὶ ἰσχύς καὶ κάλλος καὶ πλοῦτος δὴ· und Platon Nom. 631c als Liste der „menschlichen Güter“: ὧν ἡγεῖται μὲν ὑγίεια, κάλλος δὲ δεύτερον, τὸ δὲ τρίτον ἰσχύς ... τέταρτον δὲ δὴ πλοῦτος οὐ τυφλὸς ἀλλ’ ὄξυ βλέπων, ἄνπερ ἄμ’ ἐπιηται φρονήσει.

75 37 ὅστις 39 ἄλλος 41 τις deuten auf drei Personen. Auf Thersites als Modell wurde oft verwiesen.

76 Hier steht endlich das gewünschte Futur: ὡς ὑγιῆς ἔσται (38).

77 Auch hier steht in den Hss. der ingressive Inf. Aor. κτήσασθαι anstelle eines futurischen Infinitivs (viele folgen Sylburgs Konjekture κτήσεσθαι), im Hinblick auf V. 34 sollte man ihn halten (s. A. 66).

er, in Zukunft einmal schön und tapfer zu sein? Natürlich nicht! Hier geht die Verblendung so weit, dass dieser schon in der Gegenwart hoffnungslos optimistisch ist und sich für schön und tapfer hält.⁷⁸ Anders könnte er sein Los wohl kaum ertragen. So wird er nie von sich behaupten, er sei feige, sondern meinen, dass nur die Umstände widrig seien, und sich selbst für tapfer halten.⁷⁹ Hier liegt also nicht nur die Illusion vor, dass alles gut wird, sondern sogar die Illusion, dass schon alles gut ist.⁸⁰ Beides entspricht dem menschlichen Denken und Verhalten.⁸¹ Den Menschen steht also in den angeführten Fällen nicht ihre objektiv schlechte Lage vor Augen, sondern ihre Ziele und das, was sie eigentlich sein möchten oder sogar schon zu sein meinen.

Dieses Denken ist aber nicht nur eine Art von Selbstschutz, den wir Menschen benötigen, um existieren zu können, sondern es setzt auch Kräfte frei, ein Streben, die eigene Situation zu verbessern und Dinge anzupacken. Wieder ist zu betonen, dass Solon das Phänomen grundsätzlich für richtig hält und weit davon entfernt ist, es zu kritisieren. Er führt aus, dass sich diese optimistische Energie bei jedem Menschen anders äußert. Es ist die Naturanlage und das Talent, die bestimmen, in welchem Bereich wir uns profilieren: „Jeder strebt von einem jeweils anderen Ausgangspunkt“ (σπεύδει δ' ἄλλοθεν ἄλλος V. 43). Aber all diesen Bestrebungen ist eines gemein: Es liegt ihnen immer die Überzeugung zugrunde, dass es gut gehen wird mit dem, worum man sich jeweils bemüht. Keiner ginge auch nur ein paar Schritte aus dem Haus, hätte er die feste Überzeugung, er werde sich unterwegs ein Bein brechen. Für unsere Handlungen ist es Voraussetzung, dass wir an ein gutes Gelingen glauben – sonst würden wir gar nicht erst damit beginnen. Noch einmal: Solon steht dem generell nicht kritisch gegenüber, wenn er auch im weiteren Verlauf Relativierungen vornimmt. Man muss das so betonen, weil

78 Die Athetese von Vers 39f. über den Feigen und Häßlichen ist also auf jeden Fall abzulehnen.

79 Und ein Häßlicher gibt sich wohl in der Regel Illusionen hin.

80 δοκεῖ ἔμμεναι (39) kann nur präsentisch verstanden werden. Da sich das Verb ἐλπίζειν auch auf Gegenwärtiges beziehen kann (LSJ s. v. 3), kann man solche Selbsttäuschungen mit unter den Begriff ἐπίδες (34) subsumieren.

81 Vgl. Phokylides 11 (G.-P.) (wahrscheinlich von Solon abhängig, s. A. 80): Πολλοί τοι δοκέουσι σαόφρονες ἔμμεναι ἄνδρες / σὺν κόσμῳ στείχοντες, ἐλαφρόνοοι περ ἔόντες.

die Interpreten in der Regel die Liste der menschlichen Bestrebungen als eine Liste des Scheiterns und der vergeblichen Hoffnungen ansehen. Hier werden die Dinge auf den Kopf gestellt: Was Solon als Beispiele für eine sinnvolle optimistische Grundhaltung anführt, die sich auf unzählige Fälle des Gelingens berufen kann (sonst gäbe es diesen Optimismus wohl kaum), wird zum Beleg menschlicher Illusionen und Niederlagen. Das ist nach Solon aber nur in einem Fall gegeben: Wenn dieses positive Denken nämlich die Ungerechtigkeit betrifft und man ungerecht handelt, wobei man glaubt, dass es ebenfalls gut ausgehen werde, dann ist das an sich heilsame und notwendige Denken der Menschen für ihn in *dieser* Hinsicht höchst problematisch.

Die sechs Berufe (V. 43-62)

Solon erklärt das individuelle Streben und das dem zugrunde liegende Denken wiederum an Beispielen. Diesmal sind es sechs Berufsgruppen, die er behandelt.⁸² Die Interpreten haben sich zuweilen gewundert, dass er so wenig zu diesen Bestrebungen sagt, aber im Hinblick auf sein Argument ist das auch nicht nötig. Denn alle diese Berufe werden von Menschen ausgeübt, die eine positive Grundeinstellung haben und davon überzeugt sind, dass ihre Handlungen ein gutes Ende nehmen werden, wobei ihnen erfolgreiche Verläufe vor Augen stehen. Die Erfahrung dagegen, dass es für viele, die dasselbe taten, oder für einen selbst gar nicht gut ausging, wird ausgeblendet. Würde man sich dies stets vor Augen halten, dann sind Einsatz und Engagement schwerlich möglich.

Betrachten wir Solons Darstellung im Detail. Die sechs Berufe sind: Händler zur See, Bauer, Handwerker, Dichter, Weissager und Arzt. Es ist nicht der Aspekt des Geld-Verdienens, der diese sechs Gruppen eint. Nur an zwei Stellen erwähnt er dies. Es ist die positive Grundhaltung, die diejenigen haben, die diese Berufe ausführen, wobei sich diese positive Erwartung auch darauf beziehen kann, dass man durch sie seinen Lebensunterhalt verdient; entscheidend aber ist, dass man die teilweise

82 Die Verdoppelung von drei Personengruppen auf sechs Berufsgruppen dürfte kein Zufall sein. Vgl. Hom. Od. 17,384f. die Liste der *δημοεργοί*, die man zu sich ruft: *μάντιν ἢ ἱετῆρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων, ἢ καὶ θέσπιν αἰοιδόν, ὃ κεν τέρπησιν αἰείδων.*

gefährlichen Berufe nur dann ausüben kann, wenn man davon überzeugt ist, dass alles ein gutes Ende nimmt.

Beginnen wir mit dem Dichter, also mit Solons eigener Tätigkeit. Beschenkt mit Gaben von den olympischen Musen, nicht mit ὄλβος und δόξα ἀγαθή, sondern „belehrt“ (διδασχθεις, 51) in dem Wissen um Traditionen, um vergangene Mythen und Geschichten, aber auch in dem Wissen um das Wesen des Menschen und die Umstände seines Daseins, macht sich der Dichter daran, ein Gedicht oder Lied zu erschaffen. Nur wenn er glaubt, dass sein Werk gut ist oder sein wird, kann er ans Werk gehen; denn er versteht es in seinem Wissen, alles (Menschliche) richtig auszumessen (σοφίης μέτρον ἐπιστάμενος, 52):⁸³ Er kann menschliche Situationen und Verhaltensweisen in ihrem Wesen, ihren Ursachen und Folgen, zutreffend beschreiben. Dass er damit Geld verdienen könnte, ist sekundär,⁸⁴ und der Gedanke eines Scheiterns oder illusorischer Erwartungen wird im Text nicht erwähnt und wäre ja auch kontraproduktiv.⁸⁵

Anders beim Seefahrer, mit dem die Liste der Berufe beginnt, weil es wohl Solons eigener gewesen ist.⁸⁶ Dieser begibt sich auf die stürmische See, um Gewinn zu machen; niemals würde er aber sein Leben einsetzen (mag der mögliche Verdienst noch so groß sein), wenn er nicht der Überzeugung wäre, dass auch diese Fahrt gelingt und er wieder heil den

-
- 83 Das Wissen stellt eine Maßeinheit bereit, die der Dichter kennt, vgl. fr. 16 (dazu s. oben S. 5f.): σοφίης μέτρον ἐπίστασθαι entspricht γνωμοσύνης ... μέτρον νοεῖν. Die Übersetzung „das volle Maß der Dichtkunst“ (s. z. B. Mülke 202, S. 305 nach LSJ s. v. I 3b) beruht auf dem Missverständnis der homerischen Phrase μέτρον ἤβης ἰκέσθαι (Il. 11,225, Od. 4,668 u. ö., vgl. Hes. op. 132, 438): μέτρον meint nicht mehr als das „Zeitmaß“, d. h. die Zeitspanne der Jugend, im Gegensatz zu der der Kindheit oder des Alters; vgl. Eur. Ion 354: σοὶ ταυτὸν ἤβης, εἶπερ ἦν, εἶχ' ἄν μέτρον. Damit spielt Pindar (?) in seinem Grabepigramm für Hesiod (bei Arist. fr. 565): χαίρε δις ἠβήσας καὶ δις τάφου ἀντιβολήσας, /Ἡσίοδ', ἀνθρώποις μέτρον ἔχων σοφίης. Hesiod hat nun nicht Jugend, sondern Weisheit.
- 84 In V. 51f. fehlt ein Hauptverb; manche Interpreten wollten aus dem Vers davor συλλέγεται βίον ergänzen. Gedanklich wäre eher σπεύδει aus V. 43, sozusagen aus der Überschrift des Katalogs zu ergänzen.
- 85 Am Dichter scheitert am deutlichsten eine Interpretation, die in den Berufen Beispiele für das Vergebliche und Ungewisse des menschlichen Lebens sieht.
- 86 Plut. vit. Sol. 2,1 ὥρμησε νέος ὢν ἔτι πρὸς ἐμπορίαν. Es gab Leute, die dies glaubten verteidigen zu müssen (ebd.): καίτοι φασὶν ἔνιοι πολυπειρίας ἔνεκα μᾶλλον καὶ ἱστορίας ἢ χρηματισμοῦ πλανηθῆναι τὸν Σόλωνα.

Hafen erreicht. Der Bauer muss sich das ganze Jahr hindurch mühen und plagen (λατρεύει, 47), aber er tut dies, weil ihn die Hoffnung trägt, seine Arbeit werde erfolgreich sein, so dass er sich und seine Familie ernähren kann.⁸⁷ Kein Handwerker oder Künstler macht sich an die Arbeit, wenn er nicht glaubt, dass seine nächste Vase noch schöner, die nächste Statue noch vollkommener wird oder einfach das gelingt, was er sich vorgenommen hat. Auch hier ist Geld eine Motivation, aber eher eine sekundäre, primär ist die Meinung: „Es wird gut.“

Bleiben die beiden Berufe, denen Solon am meisten Raum widmet: der Seher und der Arzt.⁸⁸ Bei beiden nimmt Solon nun die bereits erwähnten Einschränkungen der generell von ihm für richtig und sinnvoll gehaltenen optimistischen Grundhaltung vor. Denn bei beiden Berufen wird beschrieben, wie sie mit positivem Denken an ihre Arbeit gehen, obwohl z. T. gegenteilige Erfahrungen das Vertrauen in einen Erfolg schmälern müssten. Der Seher sieht ein von ferne nahendes Übel voraus, wenn die Götter dem, auf den es zukommt, wohlgesonnen zur Seite stehen (συνομαρτεῖν, 55), und kann es abwehren.⁸⁹ Aber nicht in jedem Fall (πάντως) wird das Vorauswissen des Sehers bewirken, dass das vom Schicksal Bestimmte durch Vogelschau oder Opferschau vermieden wird (55f.).⁹⁰ Der Erfolg seines Tuns ist also keineswegs generell garantiert; trotzdem wird der Seher seine Tätigkeit fortsetzen, weil er überzeugt ist,

87 Zu dieser Bedeutung der Hoffnung im bäuerischen Leben bei Hesiod siehe meinen Aufsatz von 2004.

88 Hier tragen die Klienten der Seher und Ärzte das Risiko, nicht sie selber. Nicht die Gefahren und enttäuschten Hoffnungen stehen im Zentrum, sondern der Optimismus, mit dem die Menschen darauf reagieren.

89 Der Relativsatz in V. 55 gehört zu ἀνδρί; vgl. Büchner 1959, S. 177 (mit anderer Interpretation) und Noussia-Fantuzzi 2010, S. 186 (sie missversteht das Verb). συνομαρτεῖν nur bei Aristoteles fr. 193 καὶ Ἀριστοτέλης δαίμοσι κεχρησθαι πάντας ἀνθρώπους λέγει συνομαρτοῦσιν αὐτοῖς, vgl. Eur. Or. 950 σὺν δ' ὁμαρτοῦσιν φίλοι κλαίοντες, zum positiven Sinn vgl. Eur. Ba. 923 ὁ θεὸς ὁμαρτεῖ, πρόσθεν ἂν οὐκ εὐμενής ... Zum konditionalen Relativsatz ohne ἂν s. KG II 2 426 Anm. 1 und V. 9 ὄν μὲν δῶσι θεοί.

90 Solon benutzt πάντως im Gedicht fünfmal (s. A. 39), nur hier mit einer Negation; diese muss sich auf πάντως beziehen: „Aber in jedem Fall werden weder Opfer- noch Vogelschau helfen können“. Denn die Aussage, dass die Vorausschau unter keinen Umständen nützt, würden den Seher und seinen Optimismus in der Reihe der Berufe zu einer Ausnahme machen (auch der Arzt kann immer wieder helfen) und wäre im antiken Kontext ungewöhnlich.

dass er in einem neuen Fall helfen kann, dass es nun gut gehen wird. Die Fälle, bei denen er nicht helfen konnte, wird er dagegen ignorieren. Vergleichbares gilt für die Ärzte, die immer wieder die Erfahrung machen müssen, dass ihr eigenes Tun und ihr Erfolg kaum in einer begründbaren Relation stehen: Das zu erreichende Ziel liegt nicht in ihrer Hand (καὶ τοῖς οὐδὲν ἔπεισι τέλος, V. 58). Denn zuweilen hilft einfach nur eine einzige Berührung mit den Händen (s. Noussia 1999, 15ff.), um einen Schwerkranken zu heilen, und dann wieder kann der Arzt trotz vielfältiger medikamentöser Therapien nichts bewirken. Eigentlich müssten diese Erfahrungen alle Ärzte (bis heute) entmutigen, aber da sie positiv denken, gehen sie wieder zu einem neuen Patienten in der Meinung, den Kranken diesmal durch ihr Tun heilen zu können. Und wenn es nicht gelingt, dann werden sie das verdrängen oder leugnen, aber aufgeben werden sie nicht.

Zusammenfassung (V. 63-70)

Nach diesen sechs Beispielen fasst Solon seine Beobachtungen zusammen (63-70): Der Mensch bemüht sich in den verschiedensten Bereichen, je nach Begabung und Talent, etwas zu produzieren, seinen Lebensunterhalt zu verdienen, anderen zu helfen oder einfach nur Gutes und Schönes zu bewirken. Und bei all diesen Tätigkeiten ist er der Meinung, dass er mit seinem Tun Erfolg haben und ihm gelingen wird, was er begonnen hat, und dass die Ursache seines Erfolges in ihm selbst liegt. Anders kann er nicht handeln, sonst würde er gar nicht beginnen können. Und doch meldet Solon Zweifel an. Er sieht das menschliche Denken, spricht ihm auch keinesfalls seine Berechtigung ab, denkt ebenfalls in den gleichen Bahnen (wenn er z. B. sein *Musengebet* dichtet in der festen Erwartung, dass es ein gutes Gedicht wird), aber er erkennt auch die andere Seite: Er hält es für eine Illusion, zu glauben, dass der Mensch alles in der Hand habe, dass er den Ausgang wirklich bestimmen könne, dass es tatsächlich garantiert sei, dass alles ein gutes Ende nimmt: „Bei allen Taten und Handlungen gibt es eine Gefahr und keiner weiß am Anfang,

wie es ausgehen wird.“⁹¹ Man muss als Mensch die Gefahren vernachlässigen, sonst kann man nicht handeln (selbst beim Dichten muss man die „Gefahr“, dass das Gedicht misslingen könnte, unbeachtet lassen). Man muss sich Hoffnungen hingeben (anders geht es nicht) und die Macht der Moira verdrängen, die eben nicht nur Gutes (wie die Menschen so gerne glauben wollen), sondern auch Schlechtes bringt (63):⁹² Diesen ambivalenten Geschenken der Götter kann niemand entkommen (δῶρα δ' ἄφυκτα θεῶν γίγνεται ἀθανάτων, 64). Und wie unberechenbar Erfolg und Misserfolg sind und wie wenig vom menschlichen Wollen abhängig (sei es noch so positiv gestimmt), macht er abschließend deutlich (67-70): Wer versucht hat, alles gut zu machen, gerät in schweres Unheil (ἄτη), ohne es vorausgesehen zu haben, und der andere, der wenig klug war und sich gar nicht bemühte, dem gibt eine Gottheit Glück und Erfolg, so dass er die Folgen seiner Dummheit nicht ertragen muss (ἔκλυσιν ἀφροσύνης, 70). Diese Verse schließen die Zusammenfassung seiner Ausführungen über die sechs Berufsgruppen ab und sind von daher zu interpretieren: Die beiden beschriebenen Verläufe sollen den menschlichen Optimismus relativieren (nicht aufheben), dass alles so ist, wie sich der Mensch das vorstellt. Sie belegen noch einmal Solons These, dass der Glaube, dass man Erfolg haben werde (ebenso wie die Erwartung, man werde sicher scheitern), oft – nicht immer – durch die Realität widerlegt wird. Der Ungerechte dagegen – und darin liegt der Zielpunkt seiner Erklärungen – wird nach Solons fester Überzeugung stets, wenn auch irgendwann (und sei es bei seinen Kindern), die gerechte Strafe erhalten, auch wenn er es anders erhofft.

Trotz dieser klaren Aussage sind selten Verse so missverstanden worden wie die zwei abschließenden Disticha (67-70). Sollte Solon nun wirklich im Gegensatz zu seinen gesamten bisherigen Ausführungen behauptet haben, dass ein Gott (Zeus könnte es wohl kaum sein) nun doch

91 V. 65f. πᾶσι δέ τοι κίνδυνος ἐπ' ἔργμασιν, οὐδέ τις οἶδεν /πῆ μέλλει σχήσειν, χρήματος ἀρχομένου. Zu πῆ ... σχήσειν vgl. Plat. Krat. 384c οὐκουν οἶδα, πῆ ποτε τὸ ἀληθές ἔχει περὶ τῶν τοιούτων· und Euthyd. 278b τὰ μὲν πράγματα οὐδὲν ἄν μᾶλλον εἰδείη, πῆ ἔχει. Ich sehe hier kein Bild aus der Seefahrt (anders Mülke 2002, S. 316).

92 Vgl. Hes. Th. 904-6 Μοίρας ... αἶ τε διδοῦσι θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε. Mülke 2002, S. 313: Für Solon ist „μοῖρα nicht eine von den übrigen Göttern unabhängige, sondern eine ... von ihnen angestoßene ‚Zuteilung‘“

jemandem sein Unrecht (κακῶς ἔρδοντι) vergibt und nicht straft, sondern gutes Glück (συντυχίη ἀγαθή) gibt?⁹³ Die Musen hätten sich kopfschüttelnd vom Betenden abgewandt, richtiger wohl vom Interpretieren seines Gebets. In Solons Gedankengang wird das positive Denken, das die Menschen in all den genannten Berufen haben oder haben müssen (wenn auch teilweise zu Unrecht), vom Optimismus der unrecht Handelnden unterschieden. Bei ihnen ist es verhängnisvoll, dass sie trotz ihrer Missetaten so optimistisch sind, dass negative Folgen ausbleiben. Sie dürfen also nach Solon auf keinen Fall damit rechnen, dass sich guter Erfolg (συντυχίη ἀγαθή) einstellen könnte.⁹⁴ Die Wendung zum Erfolg kann (nicht: muss) also nur dann geschehen, wenn das „schlechte Handeln“ frei von intentionaler Ungerechtigkeit ist; denn in der Regel wird auch das nicht-ungerechte „Schlecht-Handeln“ (κακῶς ἔρδειν) negative Folgen haben (dazu unten). Um es am Handeln eines Arztes zu verdeutlichen: Wenn ein Arzt in bestem Wissen und Gewissen ein falsches Medikament gibt, dann verdient er trotzdem keine Strafe, und es kann sogar geschehen, dass dank des Einwirkens eines Gottes, in diesem Fall vielleicht Asklepios, alles gut geht und die Behandlung erfolgreich ist. Ordnet der Arzt dagegen eine Therapie an, von deren Nutzlosigkeit er überzeugt ist, die aber seinen Geldbeutel füllt, dann hat er eine Ungerechtigkeit begangen und muss nach Solon mit Strafe rechnen (obwohl er es in der beschriebenen Illusion wohl nicht tun wird) und kein Gott wird hier helfend eingreifen.⁹⁵ Ein Autor, der Drakons Gesetze zur Blutgerichtsbarkeit übernimmt, in denen zum ersten Mal die Intention eines Handelnden berücksichtigt worden ist,⁹⁶ sollte dies in seinem Gebet an die Musen

93 Vgl. z. B. Pötscher 1999, S. 261: „Aber wie sollte man θεός περι πάντα ... ἀφροσύνης anders erklären, als dass hier der Gedanke einer Begnadigung des Übeltäters vorliegt?“

94 „Gutes Glück“ kann nicht meinen, man werde selbst von der Strafe verschont und erst die Kinder leiden (so Manuwald 1989, S. 16); was für ein Glück, wenn die eigenen Kinder leiden werden! Der Schlussvers sagt ausdrücklich das Gegenteil, s. A. 105.

95 Das würde bedeuten, dass es Götter gibt, die es wagen, Zeus' gerechter Strafe zuwider zu handeln!

96 Siehe dazu den Exkurs in meinem Buch von 2003, 52-61.

vergessen haben? Anders ausgedrückt: Eine ἔκλυσις ἀφροσύνης kann es geben, eine ἔκλυσις ἀδικίας niemals.

Von diesem bewussten Tun der Ungerechtigkeit ist nun nach Solon der Fall zu unterscheiden, bei dem ein Mensch zwar gut zu handeln versucht, in Wahrheit aber objektive (schwere) Fehler begangen hat, weil er die Folgen seines Handelns nicht voraussah (οὐ προνοήσας, 67), und nun ebenfalls Misserfolg (ἄτη) erleben muss. Es geht dabei in erster Linie um Blindheit oder technischen Unverstand, nicht um eine moralische Bewertung. Er unterscheidet diese von intentionaler Ungerechtigkeit, die Folgen sind aber die gleichen: Völlig illusionslos spricht Solon sogar vom „großen und schweren Unheil“ (68), das den trifft, der – anders als der wirklich Ungerechte – es gut machen wollte, aber faktisch vieles oder gar alles falsch gemacht hat. Diese Unterscheidung hat ihre direkte Parallele in der *Eunomie*. Auch dort differenziert er zwischen den Bürgern, die voller Unkenntnis (ἀφραδίησιν), d. h. ohne Sachkenntnis und Voraussicht, handeln (V. 5-6), und den Anführern des Volks und ihrem ungerechten Denken (ἄδικος νόος, 7).⁹⁷ Auch hier sind die Folgen aber die gleichen: beide Gruppen wollen (βούλονται, 6) die Stadt zerstören, weil sie nicht bereit sind, sich zu ändern.⁹⁸ Nicht nachzudenken und vorausdenken, ist für Solon ein objektiver Fehler, auch wenn man alles gut zu machen versuchte.⁹⁹ Und es hat genauso schlimme Konsequenzen wie die Ungerechtigkeit.¹⁰⁰ Stets nur optimistisch zu sein, dass schon alles gut wird, ohne sich um die wirkliche Situation, um Fehlentwicklungen

97 Vgl. Siegmann 1975, S. 274f. „Der erste Fehler der Stadt ... besteht im unersättlichen Besitzstreben ihrer Bürger. Dieses Besitzstreben hat zwei Wurzeln: einmal die Torheit ...und auf der anderen Seite das bewusste Unrechthandeln der Führer.“ Anders als Siegmann beziehe ich Vers 9-14 nur auf die Anführer; nur sie sind in der Lage, von überall her zu stehlen (13), sich an Öffentlichem und Heiligem zu vergehen, nur sie sind bewusst ungerecht (11). Vers 7/8 und 15/16 rahmen den Abschnitt 9-14, so dass 7-16 eine Einheit bilden

98 Vgl. Siegmann 1975, S. 273: „Die Stadt wird, weil es die Götter so beschlossen haben, nie zugrunde gehen. Aber die Menschen wollen sie lieber zugrunde richten, als sich irgendwie ändern.“

99 Vgl. fr. 11 zum χαῦνος νόος des Volkes: Sie gehen den schlauen Füchsen, den Anführern, auf den Leim (zu χάσκειν s. A. 72); Solon nennt dieses Verhalten κακότης – intentionale Ungerechtigkeit ist es allerdings nicht.

100 Vgl. Siegmann 1975, 277: „Die Folgen von ἀφραδίη und ἄδικος νόος der Bürger sind also στάσις, πόλεμος und δουλοσύνη der ganzen Stadt.“ Eine ähnliche Differenzierung

gen und dann um sachgerechte und sinnvolle Lösungen zu kümmern, ist nicht ausreichend. Auch wenn Solon weiß, wie schwer es ist, das Ende von allem (πάντων πείρατα, Fr. 16,2, dazu s. oben) zu erkennen, so bleiben dennoch Nichtwissen und Inkompetenz in seinen Augen ein – wenn auch ungewollter – Fehler (keine Schuld), der verderbliche Folgen hat.¹⁰¹ Und Solon bietet auch in der *Eunomie* eine Antwort auf die Frage, wie es zu diesem Fehler kommt: Wie die ungerechten Anführer, die trotz ihres schon vorhandenen Reichtums ihre Gier nicht zügeln können (κατέχειν κόρον, 9) und weiterhin, wo sie nur können, stehlen (κλέπτουσιν ἀφαρπαγῇ ἄλλοθεν ἄλλος, 13), so sind auch die „normalen“ Bürger verführt von dem Wunsch nach materiellem Gewinn (χρήμασι πιθόμενοι, 6). Sie sind nicht ungerecht, aber, weil es auch ihnen in erster Linie um Geld und Wohlstand geht, denken sie zu wenig nach, lassen sich ungut beeinflussen und sind viel zu unkritisch (ohne sich dessen wirklich bewusst zu sein). So wundert es nicht, dass Solon auch im *Musengebet* nach der Analyse des menschlichen Denkens und seiner Schwächen zu dem zurückkehrt, was er für die Hauptursache aller Probleme hält: πλοῦτος. Mit Vers 71 (πλούτου δέ) knüpft Solon nach seinen Ausführungen über den menschlichen Optimismus (33-70) wieder an sein Ausgangsthema an: Reichtum (πλούτον δέ, V. 9), der auf Hybris beruht, wird zu Unheil führen, weil Zeus begangenes Unrecht straft. Der Übergang ist also keineswegs abrupt, sondern vollkommen stringent. Nachdem er ausführlich erläutert hat, warum die Menschen trotz Zeus' Strafhandeln weiterhin Unrecht üben, sind die letzten sechs Verse noch einmal dem Grund dafür gewidmet. Denn das Verlangen nach Reichtum verführt nicht nur diejenigen, die, ohne es eigentlich zu wollen, schwere Fehler machen, sondern vor allem die Ungerechten, die immer mehr wollen und deshalb die Vergeltungsmacht des Zeus übersehen, wenn sie ihre ungerechten Taten begehen. Kehren wir also zu den eigentlich Ungerechten zurück und betrachten den Schlussabschnitt genauer.

von (ungerechten) Anführern und dem „dummen“ Volk in fr. 9,3f. ἀνδρῶν δ' ἐκ μεγάλων πόλις ὄλλυται, ἐς δὲ μονάρχου / δημος αἰδρίη δουλοσύνην ἔπεισεν.

101 Solon sagt nicht, welche göttliche Macht für das Unheil in diesem Fall verantwortlich ist: „Er fällt (gnom. Aor., der das pure Ereignis betont) in große ἄτη“. Zeus als Bestrafer von Ungerechtigkeit könnte es schwerlich sein.

Der Schlussabschnitt (V. 71-76)

Die Bitte an die Musen, ἄλβος und δόξα ἀγαθή zu erhalten, hat Solon mit dem Willen verbunden, seinerseits Ungerechtigkeit beim Erwerb meiden zu wollen. Dieser Wille entspringt seiner festen Überzeugung, dass Ungerechtigkeit böse Folgen hat, was durch Zeus' Herrschaft garantiert ist. Er hatte begründet, warum der Ungerechte, anders als Solon, diese Überzeugung missachtet und der Illusion folgt, es werde ihm schon nichts passieren. Als Ursache dafür nennt er (wie in der *Eunomie*) die Gier nach Reichtum (73): τίς (βίος) ἄν κορέσειεν ἅπαντας; Der umstrittene Vers enthält noch einmal eine Anspielung auf Hesiod (erg. 33): τοῦ (βίου) κε κορεσσάμενος νείκεα καὶ δῆριν ὀφέλλοις.¹⁰² Hesiod hatte seinem Bruder empfohlen, sich erst in harter Arbeit um das Lebensnotwendige für wenigstens ein Jahr zu kümmern (und so satt zu werden), ehe man Zank und Streit beginne. Solon spitzt dies zu: Es gibt überhaupt niemanden, der durch das, was man zum Leben braucht, gesättigt werden kann: Alle wollen immer mehr.¹⁰³ So begehe man Ungerechtigkeiten (Zank und Streit), um reich und noch reicher zu werden. Dabei missachten die Ungerechten Zeus' vergeltendes Wirken und folgen der dargestellten Illusion. Denn der Reichtum ist eine gefährliche Größe: Man kann nie genug davon haben, seine „Wendemarke“ bleibt für die Menschen in ihrer Gier unsichtbar (οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κείται· 71): Der Mensch übersieht, wann er umbiegen muss und nicht weiter nach immer mehr streben soll, ohne Gefahr zu laufen, alles wieder zu verlieren.¹⁰⁴ Und selbst wenn die Götter gnädig sind und Gewinn schenken (74), kann genau das der Beginn des Unheils sein, weil alle nur noch

102 Dadurch wird klar, dass zu τίς das Nomen βίος (72) zu ergänzen ist; anders Mülke 2002, S. 325: „Der emotionale Charakter der rhetorischen Frage legt es nicht nahe, nach einem konkreten Bezugswort für τίς zu suchen.“

103 Die rhetorische Frage „Welcher βίος dürfte alle sättigen?“ meint: „Es gibt niemanden, der durch das Lebensnotwendige gesättigt wird.“ Vgl. *Eunomie* V. 9 οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον; vgl. auch Fr. 6,3 τίκει γὰρ κόρος ὕβριν. Herwerdens Konjektur ἀπλήστους für das überlieferte ἅπαντας ist unnötig. Auf keinen Fall ist gemeint: „Da nicht genug für die Sättigung aller vorhanden ist, muss der Besitz wechseln“ (so Mülke 2002, S. 322).

104 Hier sieht Katz Anhalt 1993, S. 64 die entscheidende Aussage: „The point must be that, given all things in life are uncertain, how foolish to ignore this one certainty, namely that the desire for wealth has no known terminus.“

mehr, am besten gleich das Doppelte wollen (73), egal auf welchem Wege. Aber ἄτη (Unheil) wird sich zeigen: Zeus wird Ungerechtigkeit bestrafen, den einen zu dieser, den anderen zu jener Zeit.¹⁰⁵ Damit enthält der Schlusssatz noch einmal das Besondere von Solons Konzeption: Die Strafe kann verzögert kommen, sie kann sogar die Nachkommen treffen. So endet er sein Gebet mit seinem Grund-Credo: Vers 75 f. (ἄτην ... ἄλλοτε ἄλλος ἔχει) nimmt die Ausgangsthese von Vers 8-15 (πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη – ταχέως δ' ἀναμίσγεται ἄτη) wieder auf und schafft einen Rahmen: Unheil und Strafe treffen den, der unrecht handelt.¹⁰⁶ Das Meiden von Unrecht ist der einzige Weg zu einem beständigen Wohlstand, nur dies kann bewahren vor dem Unheil, das sich zwangsläufig aus Hybris und Ungerechtigkeit ergibt.¹⁰⁷ Und weil die Musen den Dichter erinnern und der Dichter seine Zuhörer immer wieder daran erinnert, darf er den Wunsch äußern, das zu erlangen, was ein Nicht-Ungerechter verdient: Dass die Götter es gut mit ihm meinen und er in dauerhaftem Wohlstand lebt, und dass die Menschen ihm das entgegenbringen, was ihm zusteht: echte Freundschaft, Respekt und zuweilen auch Furcht.¹⁰⁸

Das Ende des Gedichtes hat die Interpreten meist enttäuscht. Es komme abrupt, eine inhaltliche Abrundung scheine zu fehlen.¹⁰⁹ Denn Solon wendet sich nicht noch einmal an die Musen; er äußert nicht die Bitte, nun auch allen übrigen Menschen einen von den Göttern gesegneten Reichtum (ὄλβος) zu schenken, wenn sie ihren Optimismus ablegen, dass alles trotz ihrer Ungerechtigkeiten gut werde, und wenn sie wie

105 Die Übersetzung von: ἄτην ... ἄλλοτε ἄλλος ἔχει (75f.) „bald der, bald jener“ führt in die Irre (so Manuwald 1989, 18). Gemeint ist: „Jeder hat ἄτη zu einer anderen Zeit.“ Man „hat das Unheil“, weil die eigenen Kinder oder späteren Nachkommen leiden müssen, denn das Leid der Nachkommen bedeutet auch Unheil für einen selbst.

106 Damit ist auch noch einmal klar, dass Unheil und Strafe letztlich dasselbe meinen.

107 In dieser These ist Solon Vorläufer von Platon.

108 Das entspricht dem Diktum, das Plutarch dem Solon zuschreibt (vit. Sol. 5,5): „Er richtete seine Gesetze so auf die Bürger ein, dass allen klar würde, es sei besser, gerecht zu handeln als die Gesetze zu übertreten.“ (τοὺς νόμους αὐτὸς οὕτως ἀρμόζεται τοῖς πολίταις, ὥστε πᾶσι τοῦ παρανομεῖν βέλτιον ἐπιδείξει τὸ δικαιοπραγεῖν.) Statt δικαιοπραγεῖν müsste es heißen: „nicht ungerecht zu handeln“.

109 Vgl. z. B. Mülke 2002, S. 321: „... man wird dies aber nicht als einen folgerichtig logischen Anschluss, sondern eher als einen auf gedanklichen und verbalen Assoziationen beruhenden forcierten Abschluss betrachten.“

Solon nun Ungerechtigkeit meiden wollen. Eine solche Bitte an die Musen hätte den Charakter eines Appells und würde das Gedicht versöhnlich ausklingen lassen.¹¹⁰ Einen derartigen Optimismus, dass seine Rezipienten sich von ihm überzeugen lassen, bringt der archaische Dichter nicht auf. Die Gier nach immer mehr wird stärker sein. Solon bricht ab – überlässt dem Unheil (ἄτη), das die erwartet, die in ihrem grenzenlosen Streben nach Reichtum keinen Wendepunkt finden, das letzte Wort.¹¹¹ Aber das ist nur die eine Seite der Medaille: Die andere liegt in Zeus' letztlich Überlegenheit. Denn er ist es, der das Verderben als Strafe für unrechte Taten schickt. Allein durch ihn behält der menschliche Optimismus angesichts von Unrecht nicht das letzte Wort. So ist der Schluss des Gedichtes zugleich ein Lobpreis des Vaters der Musen, weil er die Ungerechtigkeit besiegt; eine solche Doxologie schließt das Gebet an seine Töchter in angemessener und formal richtiger Weise ab.

Was seinen eigenen Schaffensprozess angeht, muss Solon, als er diese herausragenden Verse verfasst hat, die nun auch *Musengebet* genannt werden sollten, das gute Gefühl gehabt haben, dass es ihm gelingen werde.¹¹² Es ist in Aufbau und Gedankengang „wohlgefügt“;¹¹³ das Ganze und seine Teile „in kaum noch zu überbietender kunstvoller Weise ... aufeinander bezogen und eng miteinander verbunden“.¹¹⁴ Es ist in vielen Beobachtungen und Einschätzungen zeitlos und von erstaunlicher Modernität. Im Zentrum steht die Überzeugung, dass schlechte und ungerechte

110 So in der Parodie des Krates, fr. 1, 10-11, wo er am Ende von der Versöhnung der Musen spricht.

111 Solons Optimismus (s. S. 15f.) schließt Zeus' Strafe ein: Erst danach kann es einen Neuanfang geben.

112 Zur verbreiteten Kritik an Solon s. die Zusammenfassung bei Siegmann 1975, S. 268: „... kein wohlüberlegter Aufbau, keine Klarheit“, Fehlen von „Transparenz und ausgeprägtem Stil.“

113 ἄρτια in *Eunomie* V. 32 und 39; dazu Siegmann 1975, S. 281: Die Wohlgefüghtheit, die Solon ... für den Staat postulierte, hat er ...auch in seinem persönlichen Lebensbereich als Richtschnur angesehen. Und zu diesem persönlichen Lebensbereich gehörte auch seine Dichtung.“

114 So Siegmann 1975, S. 280 nach seiner grandiosen Interpretation der *Eunomie*, die ihm zufolge „Diagnose der Dysnomie“, „des Krankheitszustandes der staatsbildenden Bürgerschaft“ heißen müsste.

Taten, die von der Gier nach immer mehr Reichtum ausgelöst werden, Folgen haben, für einen selbst, seine Kinder und Kindeskindern und dass es eine Illusion ist zu glauben, alles werde schon gut, wenn man „auf unrechte Weise Güter erworben hat“ (V. 7). Nichts ist aktueller als dieser Gedanke, mag man diesen Automatismus der „Vergeltung“ nun Zeus oder Dike nennen oder einfach ohne göttlichen Namen belassen. Durch das allen mitgeteilte Gebet vermittelt Solon seinen Mitbürgern, worin die ethischen Grundlagen seines staatspolitischen Handelns liegen; das Gedicht wird also wie die *Eunomie* in die Zeit seiner Gesetzgebung gehören.¹¹⁵ Und indem er sich an die Musen wendet, die Töchter von Zeus und der Erinnerung, welche die Künste und Wissenschaften repräsentieren, macht er deutlich, dass wie Solon selbst auch seine Mitbürger sich immer wieder an die von ihm geäußerten Grundsätze erinnern müssen und dass Musenkunst, die daran erinnert, in diesem Sinne immer politisch ist.

115 Dazu vgl. Siegmann 1975, S. 280: „Solon spricht hier von Dingen, die jeder Gesetzgebung vorausliegen, er spricht über die ethischen und sozialen Grundlagen der Gesetzgebung, - wie man heute sagen würde.“

Benutzte Literatur

- Alt, K. (1979): Solons Gebet zu den Musen, in: *Hermes* 107, S. 389-406
- Beckmann, T. (1932): *Das Gebet bei Homer*, 1932
- Blaise, F. (2005): Poésie, politique, religion: Solon entre les dieux et les hommes, in: *Rev. de Phil. Anc.* 23, S. 3-40
- Blok, J.H. / Lardinois, A. P. M. H. (2006): *Solon of Athens. New historical and philological approaches*
- Büchner, K. (1959): Solons Musengedicht, in: *Hermes* 87, S. 163-190
- Christes, J. (1986): Solons Musenelegie, in: *Hermes* 114, S. 1-19
- Erbse, H. (1995): Zwei Bemerkungen zu Solons Musenelegie, in: *Hermes* 123, S. 249-252
- Gentili, B./ Prato, C. (2002): *Poetae elegiaci: testimonia et fragmenta*
- Gerber, D.E. (1991): Early Greek Elegy and Iambus, in: *Lustrum* 33, S. 163-85
- Henderson, W. J. (2008): Solon fr. 13, 9f.: mound or mountain? in: *Scholias* 17, S. 31-36
- Holzhausen, J. (2003): *Euripides politikos*
- ders. (2004): Das ‚Übel‘ der Frauen. Zu Hesiods Pandora-Mythos, in: *WJA* 28b, S. 5-29
- Irwin, E. (2006): The transgressive elegy of Solon, in: Blok/Lardinois (Hrsg), *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, S. 36-78
- Katz Anhalt, E. (1993): *Solon the Singer*
- Manuwald, B. (1989): Zu Solons Gedankenwelt, in: *RhM* 132, S. 1-25
- Matthiessen, K. (1994): Solons Musenelegie, in: *Gymnasium* 101, S. 385-407
- Maurach, G. (1983): Über den Stand der Forschung zu Solons Musenelegie, in: *GGA* 235, S.16-33
- Noussia, M. (1999): The profession of the physician (Solon fr. 13, 57-66), in: *Eikasmos* 10, S. 9-20
- Noussia-Fantuzzi, M. (2010): *Solon the Athenian, the poetic fragments*
- Mülke, C. (2002): *Solons politische Elegien und Jamben*
- Pötscher, W. (1999): Nochmals: Solons Musen-Elegie, in: *Act. Ant. Hung.* 39, S. 261-274

Pulleyn, S. (1997): *Prayer in Greek religion*

Siegmann, E. (1975): Solons Staatsselegie, in: *Perspektiven der Philosophie* 1, S. 267-281

Spira, A. (1981): Solons Musenelegie, in: *Gnomosyne* (FS W. Marg), S. 177-196

Stoddard, K. (2002): Turning the tables on the audience: didactic technique in Solon 13W., in: *AJPh* 123, S. 149-168

West, M. L. (2¹⁹⁹²): *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati II*

Jens Holzhausen
Bamberg

Solon, Fr. 1 G.-P.²/Diehl³ = Fr. 13 W.²

- 1 Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέκνα,
 2 Μοῦσαι Πιερίδες, κλυτὲ μοι εὐχομένῃ·
 3 ὄλβον μοι πρὸς θεῶν μακάρων δότε, καὶ πρὸς ἀπάντων
 4 ἀνθρώπων αἰεὶ δόξαν ἔχειν ἀγαθὴν·
 5 εἶναι δὲ γλυκὺν ὦδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρὸν,
 6 τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν.
 7 χρήματα δ' ἰμείρω μὲν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι
 8 οὐκ ἐθέλω· πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη.
 9 πλοῦτον δ' ὄν μὲν δῶσι θεοί, παραγίγνεται ἀνδρὶ
 10 ἔμπεδος ἐκ νεάτου πυθμένος ἐς κορυφὴν·
 11 ὄν δ' ἄνδρες τιμῶσιν ὑφ' ὕβριος, οὐ κατὰ κόσμον
 12 ἔρχεται, ἀλλ' ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενος
 13 οὐκ ἐθέλων ἔπεται, ταχέως δ' ἀναμίσγεται ἄτη·
 14 ἀρχὴ δ' ἐξ ὀλίγου γίγνεται ὥστε πυρός,
 15 φλαύρη μὲν τὸ πρῶτον, ἀνηρὴ δὲ τελευτᾷ·
 16 οὐ γὰρ δὴν θνητοῖς ὕβριος ἔργα πέλει,
 17 ἀλλὰ Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος, ἐξαπίνης δὲ
 18 ὥστ' ἄνεμος νεφέλας αἴψα διεσκέδασεν
 19 ἠρινός, ὃς πόντου πολυκύμονος ἀτρυγέτιο
 20 πυθμένα κινήσας, γῆν κατά πυροφόρον
 21 δηώσας καλὰ ἔργα θεῶν ἔδος αἰπὺν ἰκάνει
 22 οὐρανόν, αἰθρίην δ' αὖτις ἔθηκεν ἰδεῖν,
 23 λάμπει δ' ἠελίοιο μένος κατὰ πίονα γαῖαν
 24 καλόν, ἀτὰρ νεφέων οὐδ' ἐν ἔτ' ἐστὶν ἰδεῖν.
 25 τοιαύτη Ζηνὸς πέλεται τίσις· οὐδ' ἐφ' ἐκάστῳ
 26 ὥσπερ θνητὸς ἀνὴρ γίγνεται ὀξύχολος,

27 αἰεὶ δ' οὐδέ λήθηθε διαμπερές, ὅστις ἀλιτρὸν
 28 θυμὸν ἔχει, πάντως δ' ἐς τέλος ἐξεφάνη·
 29 ἀλλ' ὁ μὲν αὐτίκ' ἔτεισεν, ὁ δ' ὕστερον· οἱ δὲ φύγωσιν
 30 αὐτοί, μηδὲ θεῶν μοῖρ' ἐπιούσα κίχη,
 31 ἦλυθε πάντως αὐτίς· ἀνάιτιοι ἔργα τίνουσιν
 32 ἢ παῖδες τούτων ἢ γένος ἐξοπίσω.
 33 θνητοὶ δ' ὥδε νοέομεν ὁμῶς ἀγαθός τε κακός τε,
 34 εὖ σχεῖν, ἦν αὐτὸς δόξαν ἕκαστος ἔχει, ἐνδηνην Hss.
 35 πρὶν τι παθεῖν· τότε δ' αὐτίς ὀδύρεται· ἄχρι δὲ τούτου
 36 χάσκοντες κούφαις ἐλπίσι τερπόμεθα.
 37 χῶστις μὲν νούσοισιν ὑπ' ἀργαλέησι πιεσθῆ,
 38 ὡς ὑγιῆς ἔσται, τοῦτο κατεφράσατο·
 39 ἄλλος δειλὸς ἐὼν ἀγαθὸς δοκεῖ ἔμμεναι ἀνήρ,
 40 καὶ καλὸς μορφὴν οὐ χαρίεσσαν ἔχων·
 41 εἰ δέ τις ἀχρήμων, πενίης δέ μιν ἔργα βιάται,
 42 κτήσασθαι πάντως χρήματα πολλὰ δοκεῖ.
 43 σπεύδει δ' ἄλλοθεν ἄλλος· ὁ μὲν κατὰ πόντον ἀλάται
 44 ἐν νηυσὶν χρήζων οἴκαδε κέρδος ἄγειν
 45 ἰχθυόεντ' ἀνέμοισι φορεόμενος ἀργαλέοισιν,
 46 φειδωλὴν ψυχῆς οὐδεμίαν θέμενος·
 47 ἄλλος γῆν τέμνων πολυδένδρεον εἰς ἐνιαυτὸν
 48 λατρεύει, τοῖσιν καμπύλ' ἄροτρα μέλει·
 49 ἄλλος Ἀθηναίης τε καὶ Ἑφαιστου πολυτέχνευ
 50 ἔργα δαεὶς χειροῖν ξυλλέγεται βίοτον,
 51 ἄλλος Ὀλυμπιάδων Μουσέων πάρα δῶρα διδαχθεὶς,
 52 ἱμερτῆς σοφίης μέτρον ἐπιστάμενος·

53 ἄλλον μάντιν ἔθηκεν ἄναξ ἐκάεργος Ἐπόλλων,
 54 ἔγνω δ' ἀνδρὶ κακὸν τηλόθεν ἐρχόμενον,
 55 ᾧ συνομαρτήσωσι θεοί· τὰ δὲ μόρσιμα πάντως
 56 οὔτε τις οἰωνὸς ῥύσεται οὔθ' ἱερά·
 57 ἄλλοι Παιῶνος πολυφαρμάκου ἔργον ἔχοντες
 58 ἰητροί· καὶ τοῖς οὐδὲν ἔπεστι τέλος·
 59 πολλάκι δ' ἐξ ὀλίγης ὀδύνης μέγα γίγνεται ἄλγος,
 60 κοῦκ ἂν τις λύσαιτ' ἤπια φάρμακα δούς·
 61 τὸν δὲ κακαῖς νούσοισι κυκώμενον ἀργαλαίαι τε
 62 ἀψάμενος χειροῖν αἶψα τίθησ' ὑγιῆ.
 63 Μοῖρα δέ τοι θνητοῖσι κακὸν φέρει ἠδὲ καὶ ἐσθλόν,
 64 δῶρα δ' ἄφυκτα θεῶν γίγνεται ἀθανάτων.
 65 πᾶσι δέ τοι κίνδυνος ἐπ' ἔργμασιν, οὐδέ τις οἶδεν,
 66 πῆ μέλλει σχήσειν, χρήματος ἀρχομένου·
 67 ἀλλ' ὁ μὲν εὖ ἔρδειν πειρώμενος οὐ προνοήσας
 68 ἐς μεγάλην ἄτην καὶ χαλεπὴν ἔπεσεν,
 69 τῷ δὲ κακῶς ἔρδοντι θεὸς περὶ πάντα δίδωσιν
 70 συντυχίην ἀγαθὴν, ἔκλυσιν ἀφροσύνης.
 71 πλοῦτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται·
 72 οἱ γὰρ νῦν ἡμέων πλεῖστον ἔχουσι βίον,
 73 διπλάσιον σπεύδουσι· τίς ἂν κορέσειεν ἅπαντας;
 74 κέρδεά τοι θνητοῖς ὤπασαν ἀθάνατοι,
 75 ἄτη δ' ἐξ αὐτῶν ἀναφαίνεται, ἦν ὁπότε Ζεὺς
 76 πέμψη τεισομένην, ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

