

ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ

Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruchs*

Die Nachforschungen, deren Ergebnisse ich Ihnen in dieser Stunde zu Ehren von Joseph Martin wenigstens skizzenhaft vortragen möchte, nahmen ihren Ausgang von ein paar Stellen in Ciceros philosophischen Schriften, an denen eine für mich zunächst recht überraschende Interpretation des delphischen *Γνώθι σεαυτόν* vertreten wird. Das führte mich zur Frage, wie der Spruch in der Antike sonst verstanden wurde, und, als sich herausstellte, daß verschiedene Deutungen umliefen, zu der weiteren Frage, ob diese verschiedenen Deutungen auch in neuerer Zeit aufgenommen wurden und vielleicht sogar noch andere hinzukamen. Bald merkte ich, daß der Bereich, in den ich vorzudringen suchte, nicht unbetreten war – solche Bereiche zu finden, ist bekanntlich in unserer traditionsreichen Wissenschaft nicht leicht –, sondern daß ich mich in den Spuren zahlreicher Vorgänger bewegte; vor allem Wilamowitz und P. Courcelle wären hier zu nennen, aber auch das materialreiche Buch der Amerikanerin E. G. Wilkins über die delphischen Sprüche in der Literatur darf nicht unerwähnt bleiben¹. Außerdem stellte sich heraus, daß das *Γνώθι σεαυτόν* die Aura des Ehrwürdigen und Bedeutungsträchtigen, die es in der Antike umgab, auch später nicht verloren hat und daß es im christlichen Mittelalter und in der Neuzeit weit stärker, als ich erwartet hatte, als adäquater Ausdruck zentraler menschlicher Anliegen empfunden wurde.

Wir können das unter anderem an einer Tatsache ablesen, die man gemeinhin wenig zu beachten pflegt, der Tatsache, daß – abgesehen von jenen griechischen Wendungen, die sich in der Liturgie der römischen Kirche gehalten haben, bis sie vor wenigen Jahren durch das Zweite Vatikanische Konzil daraus verbannt wurden – das *Γνώθι σεαυτόν* den einzigen griechischen Satz darstellt, dessen originaler Wortlaut im Abendland zu allen Zeiten verhältnismäßig vielen Menschen irgendwie bekannt gewesen ist, auch im Mittelalter, als die Kenntnis dieser Sprache im lateinischen Westen so gut wie erloschen war. Natürlich ist es nicht einfach von Mund zu Mund weitergegeben worden. Vielmehr ist diese Tatsache darauf zurückzuführen, daß der Spruch an mehreren Stellen der heidnischen römischen Literatur im originalen Wortlaut angeführt wird, so in Ciceros Briefen an seinen Bruder Quintus, in einer Satire des Juvenal, und außerdem bei zwei Schriftstellern des späten 4. Jh. n. Chr.,

* Der Vortrag ist hier genau in der Form abgedruckt, wie er am 13.1.1984 bei dem Festakt anlässlich des 100. Geburtstages von J. Martin im Toscana-Saal der Würzburger Residenz gehalten wurde. Nur einige Stellen- und Literaturangaben wurden hinzugefügt.

¹ U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Erkenne dich selbst*, in: *Reden und Vorträge*, Berlin 1926, II 171 ff.; P. Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate a Saint Bernard*, 3 Bände, Paris 1974-75; E. G. Wilkins, *The Delphic Maxims in Literature*, Chicago 1929.

Verfügung stehenden Nachrichten sind zu spärlich, um ein Urteil über die örtliche und zeitliche Ausbreitung des Brauches zu gestatten.

Über das Alter unserer Inschrift können wir nur soviel mit Sicherheit behaupten, daß sie jedenfalls vor der Mitte des 5. Jh. v. Chr. an dem gegen Ende des sechsten von den athenischen Alkmeoniden errichteten Tempelbau angebracht worden sein muß, weil wir seit etwa 400 zahlreiche Nachrichten besitzen (zuerst bei Platon), in denen mit ihrer Existenz als mit etwas Altbekanntem gerechnet wird. In einem Aristotelesfragment⁵ ist darüber hinaus davon die Rede, daß das *Γνώθι σεαυτόν* bereits an dem Tempelbau angebracht gewesen sei, der auf die legendären Bauten aus Federn und aus Erz folgte. Falls man diese Mitteilung zum Nennwert nehmen dürfte, würde sie bedeuten, daß die Anbringung der Inschrift am Alkmeonidentempel eine Art von Restauration darstellte und sie schon an dem 548 abgebrannten Vorgängerbau zu lesen war. Eben darauf beruht wohl auch die heute herrschende *communis opinio*, das *Γνώθι σεαυτόν* gehöre dem 6. Jh. an. Das ist freilich höchst ungewiß; denn daß keine zuverlässigen Nachrichten über Alter und Herkunft des Spruches vorlagen, zeigt die Tatsache, daß schon im 4. Jh. v. Chr. eine lebhafte Diskussion über seinen Urheber im Gange war, eine Diskussion, die bis in die Spätantike hinein mit erstaunlicher Intensität weitergeführt wurde. Schon vor dem Beginn des 4. Jh. wurden die delphischen Sprüche mit der Legende von den Sieben Weisen verknüpft⁶ und dabei das *Γνώθι σεαυτόν* mit Vorliebe dem Spartaner Cheilon zugeteilt, von anderen aber auch Thales, Solon oder Bias. Wieder andere schrieben die Mahnung einer von den frühen, legendären Pythien zu, Pheomonoe oder Phanothea, oder auch dem Urahn eines delphischen Geschlechts⁷, und schließlich einigte man sich darauf, daß sie auf jeden Fall letztlich auf den Orakelgott Apollon selbst zurückzuführen sei, gleich wie und gleich durch wen dieser sie unter die Menschen zu bringen für gut befunden habe⁸. Die Christen allerdings mochten sich verständlicherweise mit dieser Lösung nicht befreunden, und so taucht gemäß der bei den Apologeten verbreiteten Tendenz, die auch von ihnen anerkannten Weisheitslehren der Griechen letztlich den Juden zuzuschreiben, seit Klemens von Alexandrien und Origines der Hinweis auf, das *Γνώθι σεαυτόν* („Erkenne dich“) sei eigentlich von den Juden zu den Griechen gelangt⁹, wofür dann als Beleg ähnliche Formulierungen des Alten Testaments angeführt zu werden pflegen, so das in den Büchern Moses mehrfach wiederkehrende

⁵ Fr. 3 Rose² (aus *Περὶ φιλοσοφίας*).

⁶ Zuerst bezeugt bei Plat. Prot. 343b.

⁷ Vgl. etwa Hermipp. fr. 47 a-c Wehrli; Diod. 9,10,1; Clem. Strom. 1,14,60; Aus. Lud. sept. sap. 52 ff. und 136 ff.; Porphyrios bei Stob. Flor. 3,21,26.

⁸ Vgl. etwa Klearch fr. 69 a-d Wehrli; Cic. Leg. 1,58; Fin. 5,44; Tusc. 1,52 und 5,70; Plut. De E ap. Delph. 17 p. 392a.

⁹ Clem. Strom. 2,15,70 f.; Orig. In cant. cant. 2,56.

Ausonius und Macrobius. Für das weitere Schicksal des Spruches besonders, ja entscheidend wichtig wurde seine Erwähnung bei Juvenal, nicht nur deswegen, weil der Satiriker selbst im Mittelalter zu den beliebtesten lateinischen Dichtern gehörte, sondern weil auch das soeben erwähnte Zitat bei Macrobius nichts anderes als eine Übernahme jenes Juvenalverses ist, noch dazu mit einer Umdeutung seines Sinnes, die dem Mittelalter stark einleuchten mußte. Wir werden auf diesen Punkt später noch einmal zu sprechen kommen. Daß dann der originale Wortlaut des delphischen Spruchs in einer Welt, die vom Griechischen kaum eine Vorstellung hatte, durch graphische Korruptelen und etymologische Mißdeutung einiger Unbill ausgesetzt war, verwundert nicht. Schreibungen wie *Gnotosolitos*, *Gnotosolytos*, *Gnotosolidos* (dies letztere nicht weit von hier in einer Kapelle in Tauberbischofsheim), *Gnoti seliton*, *Gnoti elitos*, *Osti entos* – solche Schreibungen sind bis ins 15. Jh. hinein häufig genug zu belegen²; die Maxime war fast so etwas wie eine geheimnisvolle Zauberformel geworden. Im Laufe des 16. Jh. führte dann die wachsende Griechischkenntnis dazu, daß sich ihr richtiger Wortlaut wieder allgemein durchsetzte, ohne daß diese „Entzauberung“ das Ansehen, das sie genoß, beeinträchtigt hätte.

Wenn wir uns nun den Fragen zuwenden, die mit den Entstehungsumständen und dem ursprünglichen Sinn des delphischen Spruches zusammenhängen, geraten wir in tiefes, nur teilweise aufzuhellendes Dunkel. Die Schwierigkeiten beginnen bereits mit der Örtlichkeit, an der er angebracht war. Zwar steht fest, daß er dem Besucher jenes angesehensten unter den griechischen Heiligtümern in dessen Zentrum vor Augen trat, am Apollontempel selbst, der auch die Orakelstätte barg. Aber bezüglich der genauen Stelle bieten die antiken Schriftsteller widersprechende Angaben, und wenn sich heute wohl allgemein die Meinung durchgesetzt hat, das *Γνώθι σεαυτόν* sei an einer Säule im Pronaos des Tempels angebracht gewesen, so deswegen, weil diese Meinung einen Zeugen für sich hat, der Delphi sicher besucht hatte und auf derartige Einzelheiten zu achten gewohnt war, nämlich Pausanias (10,24,1). Das *Γνώθι σεαυτόν* war nicht der einzige Spruch, den man dort lesen konnte. Mindestens zwei weitere müssen im selben Bereich, vielleicht sogar an derselben Säule, angebracht gewesen sein: *Μηδὲν ἄγαν* („Nichts im Übermaß“) und *Ἐγγύα πάρα δ' ἄτα*, was wahrscheinlich bedeutet³: „Wenn man eine Bürgschaft leistet, läßt der Schaden nicht lange auf sich warten.“ Und dazu kam noch jenes rätselhafte Epsilon, dem Plutarch ebenso wie dem *Γνώθι σεαυτόν* eine eigene Schrift gewidmet hat. Der Apollontempel von Delphi war ganz sicher nicht das einzige griechische Heiligtum, das mit derartigen Sprüchen geschmückt war; entsprechendes ist z.B. für das Letoon von Delos gut bezeugt⁴. Aber die uns zur

² Vgl. B. Bischoff, *Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters*, in: *Mittelalterliche Studien II*, Stuttgart 1967, 274 f., ferner die von A.M. Haas, *Et descendit de caelo γνώθι σεαυτόν* (Juvenal, Satir. XI, 27) – Dauer und Wandel eines mystologischen Motifs, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 108, 1979, 71 ff., angeführten Beispiele.

³ Vgl. Plat. *Charm.* 165a; Eur. fr. 923 Nauck²; Aus. *Lud. sept. sap.* 180 f.

⁴ Arist. *Eth. Eud.* 1,1,1 p. 1214a1.

Πρόσεχε σεαυτῶ („Achte auf dich“), und aus dem Hohen Lied Ἐὰν μὴ γνώσῃ σεαυτῆν, ἢ καλῆ ἐν γυναιξίν ... („Wenn du dich nicht erkennst, du Schöne unter den Frauen ...“)¹⁰.

So abenteuerlich diese Konstruktion klingen mag, es ist gar nicht auszuschließen, daß sie in einem wesentlichen Punkt der Wahrheit näher kommt als die überwiegende Mehrheit der heidnischen Ursprungslegenden. In diesen wird ja meistens ganz selbstverständlich damit gerechnet, daß das Γνώθι σεαυτόν auch in Delphi geprägt wurde und im Zusammenhang mit dem dortigen Apollonkult entstanden sei. Das lebt auch in neueren Darstellungen fort, und gelegentlich wird dann der Spruch mit großer Entschiedenheit als Ausdruck apollinischer oder spezifisch delphischer Religiosität interpretiert. Solchen Zuspitzungen gegenüber ist m.E. äußerste Vorsicht geboten. Allgemeine Erwägungen und vor allem die Analogie der übrigen Tempelsprüche in Delphi und anderswo deuten eher darauf, daß hier weitverbreitete Volksweisheit ihren Niederschlag gefunden hat.

Mit diesen letzten Bemerkungen sind wir ganz nahe an die Frage herangerückt, die im Zusammenhang mit der Frühgeschichte des Spruchs im Zentrum stehen muß, nämlich die nach seinem ursprünglichen Sinn. Die knappe Formulierung „Erkenne dich“ erweist sich, so bald man auch nur ein wenig über sie nachzudenken beginnt, als beunruhigend vieldeutig und undurchschaubar. Plutarch hat ganz recht, wenn er sie einmal mit dem Engpaß eines großen Stromes verglichen hat¹¹. Ist mit dem ‚Du‘, von dem hier die Rede ist, der Mensch als Individuum gemeint oder als Angehöriger einer Gruppe, etwa einer Familie, eines Berufsstandes, eines Volkes, eines von den beiden Geschlechtern, oder als Angehöriger seiner Gattung, eben als Mensch? Wenn vorwiegend an den Menschen als Gattungswesen gedacht ist, welche Komplementärbegriffe wären hinzuzudenken, Tier oder Gott? Möchte der Spruch auf die Grenzen aufmerksam machen, die einem jeden von uns in irgendeiner Weise gesetzt sind, und zu Bescheidung und Zurückhaltung ermahnen, oder will er uns erheben, das Gefühl für unsere Größe wecken? All das könnte in seiner knappen Formulierung stecken, und wenigstens ein Teil der skizzierten Bedeutungen ist ihm irgendwann einmal tatsächlich zugeschrieben worden. Unter den philologischen Kennern besteht heute weitgehend Einigkeit darüber, daß er ursprünglich generell gemeint gewesen sei und auf die Schwäche und Hinfälligkeit habe hinweisen wollen, die dem Menschen im Gegensatz zu den Göttern eigentümlich sei: „Erkenne, daß du kein Gott bist“ (Burkert), „Erkenne dich, Mensch, als Sterblichen, in deiner Sterblichkeit: *θνητὸν ὄντα*“ (Schadewaldt)¹². Daran ist auf jeden Fall richtig, daß der Spruch eigentlich darauf abzielt, vor Überhebung zu

¹⁰ Exod. 10,28; 34,12; Deut. 4,9; Cant. cant. 1,8.

¹¹ De Pyth. or. 29 p. 408 e.

¹² W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, 232; W. Schadewaldt, Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee, in: Hellas und Hesperien, Zürich ²1970, I 676 f.

warnen und die Begrenztheit menschlicher Möglichkeiten ins Bewußtsein zu rücken. Daß das in der Hinsicht geschieht, wie es Schadewaldt umschreibt, ist nicht ganz so sicher und mit gewissen Schwierigkeiten verknüpft, auf die wir noch zu sprechen kommen werden, aber es ist nach allem wohl doch die wahrscheinlichste Annahme. Schon die Stelle, an der der Spruch angebracht war, der Zugang zum Adyton eines Gottes, von dem man sich in den vielfältigen Nöten des Lebens Rat und Hilfe erhoffte, weist in diese Richtung, und ebenso auch die Nachbarschaft der Mahnung „Nichts im Übermaß“. Von der Hinfälligkeit des Menschen und seinem Ausgesetztsein sind die Griechen der archaischen und klassischen Zeit tief durchdrungen. Das Beständige und Vollkommene ist für sie *θεῖον* ('göttlich'); *ἄνθρωπος* samt seinen Ableitungen weckt keine erhebenden Gefühle. „Eintagswesen; was ist einer, was ist er nicht? Eines Schattens Traumbild ist der Mensch“, singt Pindar (Pyth. 8,95 f.), und die Mahnung, uns als Sterbliche mit sterblichen Gedanken zu bescheiden (*θητηοῦς θητὰ καὶ φροεῖν*) tönt uns aus der Dichtung in mannigfaltigen Abwandlungen entgegen¹³. Schließlich haben wir auch antike Zeugnisse dafür, daß das *Γνώθι σεαυτὸν* mit solchen Vorstellungen verbunden wurde. Plutarch läßt in einem seiner Dialoge den Philosophen Ammonios sagen, der Spruch wolle die Sterblichen an ihre natürliche Schwäche erinnern¹⁴, und ein aufmerksamer Besucher des römischen Thermenmuseums wird wohl nicht so leicht jenes kaiserzeitliche Schwarzweißmosaik aus einem Grab an der Via Appia wieder vergessen, auf dem oberhalb der Lettern des Spruchs ein liegendes Skelett dargestellt ist. Der Philosoph Seneca liefert den besten Kommentar dazu (Cons. ad Marc. 11,3): „Daran erinnert uns das 'Erkenne dich' vom pythischen Orakel. Was ist der Mensch? Ein Gefäß, das durch jede beliebige Erschütterung, jeden beliebigen Stoß in Scherben gehen kann. Es ist kein großer Sturm nötig, um dich zu zertrümmern; wo immer du anstößt, droht dir die Auflösung. Was ist der Mensch? Ein schwacher, brüchiger, nackter Körper, von Natur aus waffenlos, fremder Hilfe bedürftig, allem Ungemach des Schicksals ausgesetzt, Futter und Beute beliebiger wilder Tiere, mag er seine Arme noch so sehr geübt haben; aus unbeständigen und weichen Teilen zusammengefügt, nur in den äußeren Umrissen ansehnlich, gegen Kälte, Hitze und Anstrengung empfindlich, aber umgekehrt gerade durch Ruhe und Nichtstun in Gefahr, in Verwesung überzugehen, ... von einem ängstlich aufgeregten Schutzbedürfnis, mit unsicherem und unbeständigem Lebensatem begabt, ... sich selber eine beständige Quelle der Angst, fehlerhaft und ungeschickt.“ Hier geht es ganz offenkundig um die *generelle* Schwäche der menschlichen Konstitution, vor allem um die Hinfälligkeit des menschlichen Leibes.

In einer anderen und durchaus singulären Ausprägung erscheint die Deutung des Spruchs auf die generelle Schwäche der menschlichen Konstitution bei Sokrates,

¹³ Eur. Alk. 799. Vgl. ferner etwa Soph. Trach. 473; fr. 590 Radt; Trag. adesp. 308 Nauck²; Epich. fr. 263 Kaibel; Antiph. fr. 289 Kock.

¹⁴ De E ap. Delph. 21 p. 394 c.

so wie ihn sein Schüler Platon gesehen hat. Der platonische Sokrates hat bekanntlich keine Zeit, sich mit der Deutung von Mythen und ähnlichem abzugeben, da er sich noch nicht „gemäß dem delphischen Spruch selbst erkannt hat“ (Phaidr. 229e). Aber als sein unermüdlicher Verehrer Chairephon beim Orakel nachfragt, ob es einen weiseren Menschen gebe als Sokrates, wird das von der Pythia verneint, und zwar, wie Sokrates selber meint, deswegen, weil er erkannt habe, daß er im Hinblick auf die Weisheit nichts taue (Apol. 23b), oder anders ausgedrückt, daß er sich seines gänzlichen Nichtwissens bewußt sei. Sich erkennen hieße danach einsehen, daß wir Menschen allesamt nichts wissen und nichts wissen können. Auch hier ist also die generelle Schwäche unserer Konstitution im Blick, diesmal allerdings in Hinsicht auf die Möglichkeiten unseres Geistes.

All das bedeutet, daß sich das Urteil der meisten modernen Kenner über den ursprünglichen Sinn des delphischen *Γνώθι σεαυτόν* auch auf direkte antike Zeugnisse stützen kann. Es ist aber zuzugeben — und damit komme ich zu den Schwierigkeiten, die hier gleichwohl bestehen —, daß diese Zeugnisse spärlich und mit Ausnahme der ganz für sich stehenden sokratisch-platonischen Ausdeutung auffallend spät sind. Weitau häufiger wird in der Antike der Spruch als Warnung vor der Überschätzung der *individuellen* Möglichkeiten verstanden, und zwar bei den Griechen ebenso wie bei den Römern, von Xenophon, Aristoteles, Menander und Plutarch in gleicher Weise wie von Plautus, Ovid, Juvenal und Ausonius¹⁵. Auch wenn man den Spruch so nimmt, macht er auf Grenzen aufmerksam, nunmehr aber auf Grenzen im Rahmen des dem Menschen prinzipiell durchaus Verfügbaren. So berichtet etwa, um wenigstens ein paar Belege vorzuführen, Xenophon in den *Apomnemoneumata* von einem Gespräch des Sokrates mit Euthydemos, in dem dieser vom Meister gefragt wird, ob er schon einmal in Delphi das *Γνώθι σεαυτόν* gelesen und sich darüber Gedanken gemacht habe. Euthydemos verneint das mit der Begründung, daß er sich durchaus zu kennen glaube. Darauf Sokrates: „Meinst du, daß einer sich selbst kennt, der nur seinen Namen weiß, oder vielmehr ein solcher, der seine Brauchbarkeit für das menschliche Leben geprüft und seine Fähigkeiten erkannt hat, so wie Roßhändler ein Pferd nicht eher zu kennen meinen, ehe sie geprüft haben, ob es sanft oder störrisch, stark oder schwach, schnell oder langsam ist, und was sonst seine Brauchbarkeit erhöht bzw. ihr im Wege steht?“ Erkenntnis der individuellen Möglichkeiten und Fähigkeiten im Vergleich zu den übrigen Menschen — das ist es, worum es hier geht. Und ebenso ist es an der Juvenalstelle, auf die ich bereits zu Beginn meiner Ausführungen hingewiesen habe, Sat. 11,27, wo der Dichter dringend rät, stets an sich Maß zu nehmen, vor allem bei der Entscheidung in wichtigen Dingen, etwa wenn man eine Ehe schließen oder die Ämterlaufbahn beginnen will, und an das „Erkenne dich“ zu denken, das „vom Himmel herabgestiegen ist“: *e caelo descendit Γνώθι σεαυτόν*—: mit

¹⁵ Xen. Cyr. 7,2,15 ff. und Mem. 4,2,24 ff.; Aristot. Rhet. 2,21,13 p. 1395a 18; Men. fr. 203 Körte-Thierf. und Cone. fr. 1; Plut. De cap. ex inim. util. 5 p. 89a und De tranqu. 13 p. 472c; Plaut. Stich. 123 ff.; Ov. Ars. 2,493 ff.; Iuv. 11,27; Aus. Lud. sept. sap. 138 ff.

dieser einprägsamen Formulierung ist natürlich auf den göttlichen Ursprung der Maxime hingewiesen, aber verwendet wird sie an dieser Stelle auf eine eher banale Weise, nämlich, wie der Zusammenhang klar zeigt, als Mahnung, sich in finanzieller Hinsicht nicht zu übernehmen. Auch die einzige Stelle der antiken Literatur, an der Kritik an dem Spruch laut wird, gehört in diesen Zusammenhang, ein Fragment des Komödiendichters Menander, in dem jemand erklärt, das *Γνώθι σεαυτόν* sei in vielerlei Hinsicht eine ungeschickte Äußerung; viel nützlicher wäre die Mahnung „Erkenne die anderen“ (*τὸ γνώθι τοὺς ἄλλους*) – damit will der Dichter wohl nicht sein eigenes Urteil aussprechen, sondern einen Menschen charakterisieren, der durch trübe Erfahrungen mißtrauisch geworden ist. Ausnahmsweise taucht die so verbreitete Deutung der Maxime auf die individuellen Möglichkeiten nicht als Warnung, sondern umgekehrt als *auffrüttelnde Ermunterung* auf, in einem Brief Ciceros, in dem dieser seinen Bruder Quintus ermahnt, in seinem poetischen Eifer nicht zu erlahmen und nicht zu glauben, jenes allbekannte *Γνώθι σεαυτόν* sei nur ausgesprochen worden, um die Anmaßung einzudämmen (*ad arrogantiam minuendam*); vielmehr rufe es uns auf, das uns eigentümliche Gute zu erkennen (*ut bona nostra norimus*) (Cic. Quint. fr. 3, 5, 7).

Es ist ungewiß, ob Cicero, als er diese Zeilen im Jahre 54 v. Chr. schrieb, schon wußte, daß in philosophischer Literatur längst eine weitaus tiefer greifende Deutung im Umlauf war, in der die delphische Maxime ebenfalls in ermunterndem und erhebendem Sinne verstanden wurde. Wenn nicht, muß er sie nur wenig später kennengelernt haben; denn er hat sie bald danach in seinen eigenen philosophischen Schriften mehrfach vertreten, besonders eindringlich im ersten Buch der *Tusculanen*¹⁶. Es ist die Deutung im Sinne von „Erkenne, daß du eine unsterbliche Seele hast“, die zum ersten Mal in einem wohl zu Unrecht Platon zugeschriebenen Dialog des späten 4. Jh. v. Chr. auftaucht, im sogenannten Ersten Alkibiades, und die in der späteren Antike immer stärker um sich greift, wie denn auch der Erste Alkibiades sich zu jener Zeit ganz außerordentlicher Beliebtheit erfreut hat und mehrfach kommentiert wurde. Der Blick ist hier wieder auf die generelle Wesenseigentümlichkeit des Menschen gerichtet, auf das, was für uns alle in gleicher Weise über die individuellen Verschiedenheiten hinweg gilt, nur ist die Tendenz gegenüber der früher besprochenen generellen Deutung genau umgekehrt, da nun das verpflichtende Große und Wunderbare, das in der menschlichen Natur steckt, hervorgehoben wird. Möglich war diese neue Interpretation des Spruchs nur auf dem Hintergrund der, wenn man es so ausdrücken darf, humanistischen Wendung, die das griechische Denken im Laufe des 4. Jh. v. Chr. nahm und die ihren vielleicht großartigsten Ausdruck in jener Bemerkung des Aristoteles¹⁷ gefunden hat, wir sollten nicht denjenigen folgen, die uns mahnen, uns als Sterbliche mit sterblichen Gedanken zu bescheiden, sondern uns vielmehr, soweit wir können, zur Unsterblichkeit erheben und alles tun, um unser Leben nach dem einzurichten, was in uns das

¹⁶ Leg. 1, 58 f.; Fin. 5, 44; Tusc. 1, 52 und 5, 70.

¹⁷ Eth. Nic. 10, 7 p. 1177b 31.

Höchste ist; denn obgleich von bescheidener Ausdehnung, rage unser Leben doch an Wert und Wirkungsmacht bei weitem über alles hinaus.

Der Verfasser des Ersten Alkibiades (129b-133c) gelangt zu seiner Interpretation auf dem Weg über das einfache Argument, daß man nicht nur sagen könne, ein Mensch gebrauche zu etwas seine Hände oder Augen, sondern auch, er gebrauche seinen Körper; also sei die Seele der Mensch, und demnach muß Sich-erkennen bedeuten: seine Seele erkennen — deren Unsterblichkeit wird dabei ganz selbstverständlich vorausgesetzt. Im weiteren sucht er mit Hilfe der Analogie des Sehens klarzumachen, wie dieses Sich-erkennen zustande kommen könne. Wenn einer sich sehen wolle, meint er, müsse er sich eines Spiegelbildes bedienen, und da sei es das Gemäßteste, wenn Auge in Auge blickt, da das Bild des Hineinblickenden im Besten des anderen Auges, eben auf der Pupille, erscheine. Ebenso müsse die Seele, wenn sie sich selber erblicken wolle, in die Seele blicken und zwar vor allem in ihr Bestes, in welchem Wissen und vernünftige Einsicht ihren Sitz haben. Dieses sei gottähnlich, und wenn einer darauf blicke und das gesamte Göttliche erkenne, Gott und die vernünftige Einsicht, dann dürfte er auch sich selbst am ehesten erkennen. Diese Sätze haben stark gewirkt, obwohl sie in mancherlei Hinsicht schwierig und dunkel sind. Vor allem ist unklar und umstritten, was der Verfasser des Dialogs genau meint, wenn er sagt, die Seele müsse in die Seele blicken. Denkt er an den Blick in das eigene Innere oder daran, daß Selbsterkenntnis nur möglich ist, wenn wir in die Seele eines geliebten oder verehrten Mitmenschen geblickt haben? Für das zweite spricht die Analogie mit dem Blick in die Pupille, da wir nur in die Pupille eines anderen sehen können, und es würde gut zum Gesamtzusammenhang des Dialogs passen, in dem Sokrates und Alkibiades als Liebender und Geliebter vorgestellt sind. Aber eindeutig ausgesprochen wird es nirgends, und im allgemeinen scheint die Stelle in der Antike auch nicht so verstanden worden zu sein, wie denn überhaupt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Selbsterkenntnis und Kenntnis der Mitwelt in den zahlreichen antiken und neuzeitlichen Erörterungen über das *Γνώθι σεαυτόν* eine auffallend geringe Rolle spielt. Jedenfalls war die Wirkung des Ersten Alkibiades erheblich, nicht nur im Hinblick auf die Gesamtrichtung der Interpretation, sondern auch durch die Einführung des Spiegelvergleiches, der bis ins 18. Jh. hinein im Zusammenhang mit der Selbsterkenntnis immer wieder auftaucht, und noch mehr durch die Art und Weise, wie in ihm die Selbsterkenntnis mit der Gotteserkenntnis verknüpft wird. Ciceros Bemerkungen halten sich etwa im Rahmen dieser Deutung, ohne etwas Neues hinzubringen, aber die Neuplatoniker der späteren Kaiserzeit haben sie weiter ausgebaut. Wir besitzen gerade genug von Porphyrios' mindestens vier Bücher umfassender Schrift *Περὶ τοῦ Γνώθι σεαυτόν*, um das sagen zu können¹⁸. So haben sie die Mikrokosmosidee, d.h. die Vorstellung, daß der Mensch ein Abbild der gesamten Weltordnung im kleinen darstellt, dazu benützt, um neben der Gotteserkenntnis auch die

¹⁸ Bei Stob. Flor. 3,21,27 und 28.

Welterkenntnis mit der Selbsterkenntnis zu verbinden, so daß Philosophieren nichts anderes mehr bedeutet als Versenkung in das eigene Innere. Außerdem haben sie die beiden erwähnten generellen Deutungen der delphischen Maxime, wie es nahe lag, in dem Sinne miteinander verbunden, daß sie uns auffordert, sowohl die Größe und den Wert unseres Geistes zu erkennen als auch die Schwäche und Hinfälligkeit unseres Leibes. Im lateinischen Westen hat zur Verbreitung solcher Gedanken vor allem Macrobius mit seinem sehr einflußreichen Kommentar zu Ciceros *Somnium Scipionis* beigetragen (1,9,1 ff.), und hier wird nun das juvenalische *e caelo descendit* Γνωθι σεαυτόν, das eigentlich ganz anders gemeint war, in den Zusammenhang der neuplatonischen Interpretation eingefügt, indem es nämlich auf den himmlischen, d.h. göttlichen, Ursprung der Seele bezogen wird. Das hat zu der merkwürdigen Tatsache geführt, daß dieser Vers auch im Mittelalter, ja bis ins 17. Jh. hinein mit Vorliebe in Verbindung mit der neuplatonischen Interpretation des Spruches zitiert wird und geradezu zu einer Art von Kennmarke für sie geworden ist.

Wie aber steht es überhaupt mit den skizzierten Deutungen des Γνωθι σεαυτόν in Mittelalter und Neuzeit? Welche leben fort und werden wieder aufgegriffen und welche nicht? Dazu ist als erstes zu bemerken, daß sich auch aus neuerer Zeit für alle Beispiele finden lassen, doch muß man gleich hinzufügen, daß sie ganz unterschiedliches Gewicht erlangt haben. Nahezu verschollen ist diejenige, die nach der überwiegenden Meinung der philologischen Kenner den ursprünglichen Sinn der Maxime darstellt, die Deutung auf die *generelle* Schwäche und Hinfälligkeit des Menschen. Mir selber ist nur eine einzige Stelle bekannt, an der sie vorausgesetzt wird, allerdings bei einem Dichter, der ein ausgezeichnete Kenner der antiken Literatur war, und noch dazu in einem seiner gelungensten Werke. Ich meine Wielands Verserzählung *Musarion*. Darin ist bekanntlich von einem jungen Athener aus reichem Haus die Rede, der sich einen Bart wachsen läßt und sich in die ländliche Einsamkeit zurückzieht, um fern vom Treiben der Menschen das Leben eines stoischen Weisen zu führen. Es ist nicht der reine philosophische Eros, der diesen Entschluß in ihm geweckt hat, sondern Enttäuschungen in der Liebe und die Tatsache, daß es um sein Vermögen nicht mehr besonders gut steht. Eine anmutig lebenswürdige Freundin, die ihn nicht vergessen hat, eben *Musarion*, besucht ihn dort mit ihrer Zofe just in dem Augenblick, als in seiner engen Hütte zwei recht wenig miteinander harmonisierende Philosophen verschiedener Schulrichtung zu Gast sind, ein gestrenger Stoiker, sein Lehrer, und ein schwärmerischer Anhänger der „Philosophie, die keine Bohnen ißt“, also ein Pythagoreer. Die beiden Mädchen bereiten mit bescheidenen Mitteln, ein bißchen Blumen und einigem Wein, ein heiteres Gelage, und es kommt, wie es kommen muß: Der gestrenge Stoiker betrinkt sich unsinnig und wird in den Stall gebracht, damit er seinen Rausch ausschlafen kann; der junge Athener entdeckt seine Liebe zu *Musarion* wieder und schwört allen Verstiegenheiten ab; und selbst der Pythagoreer, der noch eben voller Verzückung von der übersinnlichen Schönheit des reinen Guten und der Harmonie der Sphären gesprochen hat, erliegt den Reizen der Zofe. „Er ward“, sagt Wieland,

„Er ward in einer einzgen Nacht
 Zum Γνωθι σεαυτον in Chloens Arm gebracht.
 Er fand, er sei nicht klug, und lernte Bohnen essen.“

Hier ist die alte Deutung auf die generelle Kleinheit und Hinfälligkeit des Menschen, der nicht nach allzu Hohem streben soll, wieder aufgenommen, aber die Folgerung, die daraus gezogen wird, lautet: „Genieße den Augenblick und die sinnlichen Freuden des Lebens!“ Eine solche Wendung des Gedankens ist der Antike an sich nicht fremd. Der aus Boscoreale stammende silberne Trinkbecher mit seinen Skeletten, der heute im Louvre steht, ist sicher vielen von Ihnen bekannt und wohl auch das bewegliche Skelett aus Silber, das Trimalchio in Petrons Satyrica auf den Tisch werfen läßt, um seine Gäste zu hemmungslosem Lebensgenuß anzustacheln (34,8 ff.). Aber in Verbindung mit dem delphischen Spruch taucht diese Aufforderung in der Antike nirgends auf; dem stand wohl seine Dignität im Wege, während dem aufgeklärten und geistreich witzigen Dichter des 18. Jh. solche Bedenken fremd waren.

Die schon in der griechischen und römischen Literatur sehr häufige Deutung der Maxime auf die *individuellen* Schwächen und Unzulänglichkeiten des Menschen ist auch in neuerer Zeit weit verbreitet, was insofern nicht verwundert, als diese Seite der Selbsterkenntnis durch die alltägliche Wirklichkeit und unseren beständigen Umgang mit anderen Menschen am unmittelbarsten gefordert ist. Es wäre schwerlich sinnvoll, hier viele Beispiele zu nennen. Nur darauf sei hingewiesen, daß auch Erasmus von Rotterdam in den Adagia¹⁹, diesem für die Weitergabe antiker Sprichwörter bis in unsere Zeit so entscheidend wichtigen riesenhaften Reservoir, von der bezeichneten Interpretation ausgeht. Und außerdem kann ich es mir nicht versagen zu erwähnen, daß sie in besonders reizvoller Ausprägung in der Fabel erscheint, mit der La Fontaine seine große Sammlung beschließt, um darauf aufmerksam zu machen, daß er damit die Selbsterkenntnis gerade auch der Großen und Mächtigen, die von vielen Schmeichlern umgeben sind, fördern möchte, der Fabel von den drei Heiligen – Richter, Arzt und Einsiedler. Richter und Arzt arbeiten kostenlos zum Wohl der Menschen; der eine entscheidet Prozesse nach bestem Gewissen, der andere pflegt Tag für Tag die Kranken, so gut er vermag. Aber beide können es allzu vielen nicht recht machen. Da werfen sie ihre Tätigkeit hin und rennen zusammen in den Wald, wo sie den Einsiedler treffen. Dieser rät ihnen, doch hierzubleiben und – die Selbsterkenntnis zu lernen, und um das Gesagte zu illustrieren, wühlt er mit seinem Stab den Sand am Grunde eines vor ihnen liegenden ganz klaren Quellbeckens auf, so daß es trübe wird – das Spiegelbild als Symbol des Γνωθι σεαυτόν, das wir bereits aus dem Ersten Alkibiades kennen. Offenbar waren Richter und Arzt – so deutet der Dichter an – durch die Unruhe des Weltlebens an der rechten Selbsterkenntnis gehindert worden und hatten gar nicht gemerkt, daß sie trotz ihrer finanziellen Anspruchslosigkeit nicht ganz die rechten menschlichen Voraussetzungen für ihre Tätigkeit mitbrachten.

¹⁹ Chil. I, Cent. VI 95.

Neben der Deutung auf die individuellen Schwächen und Unzulänglichkeiten der Menschen spielt nun aber diejenige der *Neuplatoniker* mit ihrer Verbindung von Selbsterkenntnis, Gotteserkenntnis und Welterkenntnis, die durch den Ersten Alkibiades inauguriert wurde, im Mittelalter und auch noch in der Neuzeit bis über das Ende des 17. Jh. hinaus eine recht erhebliche Rolle. Diese auf den ersten Blick überraschende Tatsache ist erst durch die Forschungen von P. Courcelle und einen Aufsatz meines Zürcher altgermanistischen Kollegen A. Haas in der Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 1979 so recht deutlich geworden²⁰. Dabei bemerkt Haas ausdrücklich, daß er für die Zeit vom 14. Jh. an auf Zufallsfunde angewiesen sei, „da“ – wie er sagt – „die Geschichte des *Nosce teipsum* vom Mittelalter bis in die Barockzeit hinein – so aufregend und spannend immer sie wäre – leider noch nicht geschrieben ist“. Es geht durch das europäische Geistesleben dieser Jahrhunderte ein breiter Strom des Denkens, für das die Versenkung in das eigene Innere die grundlegende ethische und religiöse Forderung darstellt. Zielpunkt dieser Versenkung ist meist die Erkenntnis Gottes, oft auch das mystische Einswerden mit ihm. Das kann mit markanter Ablehnung jeder Art von Welterkenntnis verbunden sein – sie wird dann als nutzlos und hinderlich abgetan –, aber es gibt auch andere Strömungen, bei denen diese miteingeschlossen ist, so etwa bei dem auch kosmologisch und astrologisch interessierten Mystiker Valentin Weigel, der einem seiner Werke sogar den Titel *Γνώθι σεαυτόν* gegeben hat. Am Anfang der bezeichneten Entwicklung steht ein Hexameter des Abtes Desiderius von Montecassino, den dieser um 1070 für das Portal von S. Angelo in Formis bei Capua gedichtet hat und den man noch heute dort lesen kann: *Conscendes caelum, si te cognoveris ipsum* („Du wirst zum Himmel aufsteigen, wenn du dich selbst erkennst“). Der volle Sinn dieses Satzes erschließt sich erst, wenn man sich an das juvenalische *e caelo descendit* *Γνώθι σεαυτόν* erinnert und ihn als Weiterführung von dessen neuplatonischer Interpretation durch Macrobius versteht: So wie die Seele vom Himmel, d.h. von Gott, in den irdischen Leib gekommen ist, wird sie auch, falls sie ihre wahre Natur erkennt, zum Himmel, d.h. zu Gott, zurückkehren und mit ihm eins werden. Und nahe am Ende dieser Epoche stehen jene beiden Verse des 1660 gestorbenen Dichters Daniel Czepko, die die erwähnte Dreieinigkeit von Selbsterkenntnis, Gotteserkenntnis und Welterkenntnis auf eine unübertrefflich knappe Formel bringen:

„Mensch, kenne dich nur selbst, es hat sonst keine Noth,
In dir sind alle Ding, und in den Dingen Gott.“

Diese, wie gesagt, nicht nur im Mittelalter, sondern bis ins 18. Jh. hinein weitverbreitete Interpretation der delphischen *Maxime* als Aufforderung zu beschaulicher, ja mystischer Versenkung in das eigene Innere macht, wenn ich recht sehe, auch die entschiedenste und autoritativste Ablehnung verständlich, die sie je erfahren hat. Es ist eine bekannte Tatsache, daß Goethe vom *Γνώθι σεαυτόν* recht wenig hat wissen wollen:

²⁰ Vgl. oben Anm. 2.

„Erkenne dich! – Was soll das heißen?
 Es heißt: Sei nur! und sei auch nicht!
 Es ist eben ein Spruch der lieben Weisen,
 Der sich in der Kürze widerspricht.“

Oder:

„Niemand wird sich selber kennen,
 Sich von seinem Selbst-Ich trennen;
 Doch probier er jeden Tag
 Was nach außen endlich klar,
 Was er ist und was er war,
 Was er kann und was er mag.“

Klarer als in diesen²¹ und weiteren, ähnlichen Spruchversen kommt das Anliegen Goethes in seiner Prosa und in mündlichen Äußerungen heraus, die von anderen aufgezeichnet wurden, so in dem Aufsatz 'Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort', wo er schreibt²²: „Hiebei bekenn' ich, daß mir von jeher die große und so bedeutend klingende Aufgabe 'Erkenne dich selbst' immer verdächtig vorkam, als eine List geheim verbündeter Priester, die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren und von der Tätigkeit gegen die Außenwelt zu einer inneren falschen Beschaulichkeit verleiten wollten. Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt ...“ Ähnlich bemerkt er 1823 dem Kanzler von Müller gegenüber²³: „Ich behaupte, der Mensch kann sich nie selbst kennen lernen, sich nie rein als Objekt betrachten. Andere kennen mich besser als ich mich selbst. Nur meine Bezüge zur Außenwelt kann ich kennen und richtig würdigen lernen, darauf sollte man sich beschränken.“ Das fügt sich gut zu den Anschauungen, die Goethe sonst vielfach vertreten hat, seiner Ablehnung alles Grüblerischen, alles allzu Spekultativen und Abstrakten, seiner Befürwortung eines tatkräftigen Wirkens und seiner Hinneigung zur sinnhaften Realität, doch zeigt die Tatsache, daß er den gleichen Gedanken Antonio Tasso gegenüber aussprechen läßt²⁴, wie viel es ihn gekostet haben muß, sich gegen inneres Widerstreben zu einer solchen Geisteshaltung durchzuringen. Von der Deutungsgeschichte des *Γνώθι σεαυτόν* her gesehen, stellen seine Bemerkungen den geradezu notwendigen Gegenschlag gegen Einseitigkeiten dar, die bis in die Antike zurückreichen. Nur scheint Goethe sich keine Gedanken über die Frage gemacht zu haben, ob nicht eine Interpretation des Spruches möglich wäre, die sich mit seinen Einwänden vereinbaren läßt.

Natürlich war auch das *Γνώθι σεαυτόν* der Gefahr ausgesetzt, die bei allem tradierten Bildungsgut besteht: der einer äußerlichen, floskelhaften und sinnentleerten Verwendung, und es sieht in seinem Falle so aus, als sei diese Gefahr im

²¹ Artemis-Ausgabe I 439 und II 377.

²² Artemis-Ausgabe XVI 879.

²³ Artemis-Ausgabe XXIII 328 (8. März).

²⁴ Torquato Tasso II 3, V. 1239 ff.

Laufe des 19. Jh. deutlich gewachsen. Auch damals noch ist oft genug von ihm die Rede, was angesichts der Prädominanz der humanistischen Schulbildung kaum anders sein kann, aber es fehlt nicht an Beispielen, in denen es in eher verwunderlichen Zusammenhängen auftaucht. Davon soll jetzt freilich nicht mehr die Rede sein; denn es war nicht meine Absicht, Ihnen eine Art von geistesgeschichtlichem Kuriositätenkabinett vorzuführen. Vielmehr scheint mir der Reiz des vorliegenden Themas gerade darin zu liegen, daß es im Rahmen philologischer Erwägungen über einen vor mindestens 2500 Jahren geprägten Spruch den Blick aus wechselnden Richtungen auf Fragen hinlenkt, die uns alle angehen und in dieser oder jener Form auch schon selbst beschäftigt haben, die Fragen „Was sind wir und was sollen wir tun?“

Zürich

HERMANN TRÄNKLE