

## FREUNDESJAGD – ZUR INTERPRETATION VON XENOPHON, MEM. 2, 6, 13 f.

Im zentralen Kapitel (Mem. 2,6) des großen Abschnitts über die Freundschaft (Mem. 2,2-10) erleben wir Sokrates in einem Gespräch mit Kritons Sohn Kritobulos, der als ein Verehrer der Schönheit (vgl. X. Smp. 3,7; Mem. 2,6,30-33) und leidenschaftlicher Liebhaber dargestellt wird (X. Mem. 1,3,8-13; Smp. 4,12 ff.). Es geht darum, wie man bei der Wahl und Gewinnung eines Freundes vorgehen müsse. Sokrates zählt die Eigenschaften des guten Freundes auf (6,1-5; 6,1-4: negativ; 6,5: positiv), und Kritobulos fragt, wie wir feststellen können, ob jemand jene Eigenschaften besitzt, ohne uns schon auf den Umgang mit ihm einzulassen (6,6). Die Antwort lautet – in Epicharms Worten (VS 23 B 21) – *γνώθι πῶς ἄλλω κέχρηται* (6,6-7).

Darauf stellt Kritobulos die weitere Frage, wie man denjenigen, welchen man seiner Freundschaft für würdig hält, gewinnen soll (6,8 *πῶς χρῆ φίλον τοῦτον ποιεῖσθαι*). Sokrates antwortet: Die Gewinnung eines Freundes ist eine ernste und große Sache, und deshalb sollen wir vor einem solchen Unternehmen den Rat der Götter einholen. Die Hinwendung zu den Göttern gehört also genau an die Stelle, an der sie bei Xenophon steht, nämlich an den Beginn der nun folgenden Hauptuntersuchung (= *σὺν θεοῖς ἄρχεσθαι*, vgl. Oec. 6,1). Wenn Sokrates etwa in Platons *Politeia* zu Glaukon sagt (432 c5) *ἔπον εὐξάμενος μετ' ἐμοῦ*, gerade in dem Augenblick, als sie die von ihnen gejagte Gerechtigkeit (mit 432 b7-c4 vgl. Xenophons *ὅπως οὗτος θηρατέος* § 8) zu Gesicht bekommen sollen, so ist dies trotz des leichten, immer ein bißchen scherzhaften Tons gleichzeitig die Andeutung: jetzt wird es wirklich ernst, jetzt spricht ein Gebet, denn jetzt wird das Eigentliche gesucht, die Gerechtigkeit. So auch bei Xenophon<sup>1</sup>.

In den folgenden Paragraphen 9-14 müßten wir nun eine Antwort auf die Frage finden, wie wir einen Menschen mit den in § 1-5 geschilderten Eigenschaften zum Freund gewinnen können; hier wird also ein Mittel gesucht, das uns bei der 'Freundesjagd' (§ 8 *ὅπως οὗτος θηρατέος*) zum Erfolg führen kann. Wieder beginnt Sokrates in § 9 wie in 1-4 mit negativen Aussagen: weder im Lauf (*κατὰ πόδας*) noch durch Täuschung (*ἀπάτη*) oder Gewalt (*βία*) werden wir den guten Freund erjagen. Aber wie sonst? fragt Kritobulos.

Die Komposition des Abschnittes 10-14 hat O. Gigon heftig kritisiert. Vor allem am Übergang von § 12 zu § 13 glaubt er Xenophon eine 'ungewöhnliche Unbeholfenheit' (II 136) nachweisen zu können; er spricht sogar von einem 'Bruch in der

<sup>1</sup> O. Gigon schreibt in seinem Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons *Memorabilien* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 7), Basel 1956, S. 132: „Schon die erste Antwort, die Sokrates auf die neue Frage des Kritobulos erteilt, ist merkwürdig. Man soll sich der Zustimmung der Götter versichern. Sachlich gehört das weit weniger zum *ποιεῖσθαι* als zum *δοκίμαζεω*. Denn die Götter sollen ja nicht den Freund gewinnen helfen, sondern ihr Urteil darüber abgeben, ob sie ihrerseits den *φίλος*, den man sucht, für *ἀγαθός* halten. Insofern gehört der Satz noch durchaus zur Dokimasia.“ Diese Kritik geht am Kern der Sache vorbei.

gedanklichen Struktur des Kapitels' (a.a.O.), — ein Urteil, das H.R. Breitenbach mit dem Prädikat 'unwiderleglich' in seinem RE-Artikel wiederholt<sup>2</sup>. Trotzdem soll uns Gignons Kritik nicht von dem Versuch abhalten, Xenophons Gedankengang möglichst genau zu erfassen.

Wir suchen also ein wirksames Mittel für die Gewinnung des guten Freundes (§ 1 φίλου ἀγαθοῦ). In seiner gewöhnlichen, untertreibenden Weise beginnt Sokrates nun (§ 10) mit den Worten εἶναι μὲν τινάς φασιw ἐπωδάς ..., als ob er sich selbst, ganz im Gegensatz zu seinem Bekenntnis in § 28, nicht auf die Jagd nach den καλοὶ κἀγαθοὶ verstünde. Wer einen guten Freund gewinnen will, braucht also ἐπωδαί, Zaubergesänge, und φίλτρα, Liebeszaubermittel, denn es ist, wie wir alle wissen, nicht leicht und schon gar nicht selbstverständlich, jemanden dazu zu bewegen, uns zu lieben (§ 10). Wenn dies überhaupt zustande kommt, dann ist es ein Wunder, ein geheimnisvolles, von den Göttern geleitetes Geschehen (§ 8). Immerhin aber können wir selbst etwas dazu tun, und was wir dazu tun können, verdeutlicht Sokrates durch den Hinweis auf den Zaubergesang der Sirenen der Odyssee, dessen Beginn (μ 184) er zitiert: δεῦρ' ἄγε δῆ (statt ἄγ' ἰών von Xenophon aus dem Gedächtnis zitiert), πολύαιw' Ὀδυσσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶw. Mit ihrem Zaubergesang halten die Sirenen die sich ihrer Insel nähernden Seefahrer so fest (§ 11 κατεῖχον), daß die Bezauberten nicht mehr von ihnen weggehen (ὥστε μὴ ἀπιέναι ἀπ' αὐτῶw τοὺς ἐπροσθέντας).

Was ist der Sinn des Hinweises auf den Sirenenengesang? Wie versuchen diese Wesen den Odysseus anzulocken und festzuhalten (κατέχειw)? Die Antwort gibt Kritobulos in § 12: die Sirenen loben (vgl. ἐπαινοῦwτα, ἐπαινοίῃ) ihn mit den Worten πολύαιwε, μέγα κῦδος Ἀχαιῶw. So lobt der Erotiker (§ 28) Sokrates den Sohn des Ariston, Platons Bruder Glaukon, in Mem. 3,6,2 und hält ihn damit fest (κατέσχεν), d.h. bringt ihn dahin, überhaupt bereit zu sein, Sokrates anzuhören (εἰς τὸ ἐθελῆσαι ἀκούειw). Und der Erfolg gibt dem überschwenglichen Lob des Sokrates recht: ταῦτ' οὖw ἀκούωwν ὁ Γλαῦκωwν ἐμεγαλύνετο καὶ ἠδέωwς παρέμενε (vgl. Mem. 4,2,9). Die Sirenen wissen, daß Odysseus nur mit dem Lob seiner ἀρετή gefangen und gebannt werden kann (vgl. μ 189-191 mit dem Anfang von § 12). Andernfalls fährt er an ihrer Insel vorbei (μ 186), ohne sie zu beachten. D.h. den ἀνὴρ ἀγαθός kann man nur durch das Lob seiner ἀρετή zu gewinnen suchen, woraus schon folgt, daß — wie Kritobulos hinzusetzt — das Lob (des ἀγαθός) ein wahres, zutreffendes Lob sein muß, wenn der Zauber wirken soll. Das bedeutet, wie auch die spätere Beschreibung der Praxis der Freundesjagd (§ 28 ff.) lehrt: wer einen guten Freund gewinnen will, wer also von jemandem geliebt werden will (§ 10 φιλεῖσθαι ὑπὸ τωwς), der muß versuchen, den zu Erjagenden mit den Zaubergesängen (ἐπωδαί) des wahren, dem Wesen des Gelobten gemäßen Lobes an sich zu binden (vgl. auch Mem. 3,11,16 f.).

Die Frage ist nun wohl: Reicht das wahrheitsgemäße Lob des zu Erjagenden aus, um ihn nicht nur zu gewinnen, sondern auch auf die Dauer festzuhalten (vgl. Mem. 3,11,11)? Dieses Problem steckt hinter der § 12 abschließenden Frage des Kritobulos: ἄλλας δέ τινας οἶσθα ἐπωδάς; Hier bezieht sich das δέ auf das μὲw in Sokrates' Satz ἃ μὲw αἱ Σειρῆwνες usw. zu Beginn von § 11. Es geht jetzt also um

<sup>2</sup> H.R. Breitenbach, Xenophon von Athen, RE (Sonderdruck) IX A<sub>2</sub>, 1966, 1801, Zeile 50.

weitere, andere *ἐπωδαί* außer den Zaubergesängen der Sirenen.

Sokrates leitet seine Antwort wie zu Beginn von § 12 mit *οὐκ ἀλλά* ein, und es folgt das ironisch-untertreibende *ἤκουσα* (entsprechend dem *φασιν* zu Beginn von § 10). So viel scheint deutlich zu sein. Aber der Abschnitt 13 f. ist auf den ersten Blick so merkwürdig und undurchsichtig (vgl. Gignons Kritik II 136-139), daß er eine nähere Untersuchung verdient.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst, wie dieser Abschnitt von den Xenophon-Editoren aufgefaßt wird (die Personenbezeichnungen setze ich der Deutlichkeit wegen hinzu):

Kρ. ... ἄλλας δέ τινας οἴσθα ἐπωδάς;

Σω. οὐκ, ἀλλ' ἤκουσα μὲν ὅτι Περικλῆς πολλὰς ἐπίστατο, ἄς ἐπάδων τῇ πόλει ἐποίει αὐτὴν φιλεῖν αὐτόν.

Kρ. Θεμιστοκλῆς δὲ πῶς ἐποίησε τὴν πόλιν φιλεῖν αὐτόν;

Σω. μὰ Δί' οὐκ ἐπάδων, ἀλλὰ περιήψας τι ἀγαθὸν αὐτῆ.

Kρ. δοκεῖς μοι λέγειν, ὧ Σώκρατες, ὡς, εἰ μέλλομεν ἀγαθὸν τινα κτήσασθαι φίλον, αὐτοὺς ἡμᾶς ἀγαθοὺς δεῖ γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν.<sup>3</sup>

Gignons Kritik an diesem Abschnitt lautet folgendermaßen:

- (1) „Wir notieren zunächst, daß Sokrates von Perikles nur durch ein *ἤκουσα* Bescheid wissen will; chronologisch ist das unmotiviert. Korrekter bemerkt Sokrates bei Plat. Gorg. 455 E, daß er Themistokles nur durch ein *λέγεται* kenne, Perikles hingegen *αὐτὸς ἤκουον*“ (II 136).
- (2) Sokrates antworte in § 13 „befremdlicherweise mit zwei gegensätzlichen Beispielen aus der athenischen Geschichte, die mit § 10-12 ganz und gar nicht harmonieren“ (II 136). — „Dem Sokrates, der keine Zaubersprüche mehr kennt, steht Perikles entgegen, der gleich eine Menge gewußt haben soll. — Damit ist schon gesagt, daß *ἐπωδή* hier gegenüber § 10-12 einen *völlig veränderten Sinn* hat. Nun sind es wirklich Zaubersprüche von fragwürdigstem Gehalt und Wert“ (II 136 f.). — „In § 13 ist der Bruch manifest. *Dieselbe ἐπωδή*, die in § 9-12 als Lob der Tüchtigkeit empfohlen wurde, wird hier (sc. § 13) mit eindeutiger Verachtung behandelt“ (II 137) [Hervorhebungen von mir].
- (3) „Die Worte über Perikles und Themistokles sind weiterhin derart kurz, daß die Annahme fast zwingend ist, sie seien einer größeren Diskussion entnommen, in der auch konkret gesagt war, worin die *ἐπωδαί* des Perikles und die Taten des Themistokles bestanden“ (II 137).

<sup>3</sup> Diese Passage wird folgendermaßen übersetzt (von R. Preiswerk, Xenophon, Erinnerungen an Sokrates, Stuttgart 1971, Reclam, Universal-Bibliothek Nr. 1855/56, S. 59): „K.: ... Weißt du aber auch von irgendwelchen anderen Zaubergesängen?“ (13) S.: „Nein, doch habe ich sagen gehört, daß Perikles viele gekannt und sie den Mitbürgern 'vorgesungen' habe. Durch diese 'Zaubergesänge' hat er sich ihre Liebe erwirkt.“ K.: „Wie erwarb sich aber Themistokles die Liebe der Mitbürger?“ S.: „Nicht durch 'Zaubergesänge', sondern durch verdienstvolle Leistungen hat er sie bezaubert.“ (14) K.: „Du scheinst mir zu sagen, Sokrates, daß wir selber im Reden und Handeln tüchtig werden müssen, wenn wir uns irgendeinen Guten zum Freunde erwerben wollen?“ — Hier ist zweierlei nicht richtig: 1. Der zweite Satz des Sokrates muß folgendermaßen übersetzt werden: „Nicht durch Zaubergesänge, sondern durch verdienstvolle Leistungen“. Der Zusatz „hat er sie bezaubert“ muß gestrichen werden, weil Sokrates ja gerade gesagt hat, daß er außer den Sirengesängen keine anderen Zaubergesänge kenne. 2. Der letzte Satz des Kritobulos ist keine Frage, sondern eine Aussage. — P. Jaerisch übersetzt (Heimeran-Verlag): „Kennst du aber auch noch einige andere Zauberverlieder? — (13) Nein, doch ich hörte,

Aber gegen die §§ 13-14 kann man noch einen anderen Einwand machen, der schwerer wiegt als die von Gigon vorgetragene Kritik. Das Kap. 6 beginnt mit den Worten *ἐδόκει δέ μοι καὶ εἰς τὸ δοκιμάζειν φίλους ὁποῖους ἄξιον κτᾶσθαι φρενοῦν τοιάδε λέγων*, aus denen man doch ableiten müßte, daß Sokrates weiß, worauf er in seinem Gespräch mit Kritobulos hinauswill, obwohl er, wie wir gesehen haben und aus Platon wissen, das Gespräch immer in ironisch-untertreibender Weise führt und den Unterredner das Gesuchte am liebsten selbst finden läßt (mit *δοκεῖς μοι λέγειν* § 14 vgl. *σχεδὸν τι λέγεις* § 12). An der ausgehobenen Stelle stört nun zunächst, daß Kritobulos – wie aus heiterem Himmel – plötzlich über Themistokles sprechen soll, obwohl vollkommen unverständlich ist, wie er gerade auf Themistokles kommen sollte – es sei denn, er wisse schon jetzt, worauf Sokrates eigentlich hinauswill, was schon deshalb unwahrscheinlich ist, weil er selbst mit dem erst folgenden *δοκεῖς μοι λέγειν* andeutet, daß er erst hier verstanden hat oder verstanden zu haben meint, worauf es Sokrates ankommt. Wie kann also Kritobulos dem Sokrates eine Frage über Themistokles stellen, obwohl er in diesem Moment noch gar nicht wissen kann, was Sokrates eigentlich sagen will? – Andererseits: Was soll Sokrates' Hinweis auf Perikles? Der Satz über Perikles für sich genommen bringt keinen Fortschritt des Gedankens und ist, wie Gignons Kritik (II 136) zeigt, unverständlich, wenn nicht sogar mit dem Vorangehenden unvereinbar.

Aus diesen Überlegungen folgt zunächst, daß der Satz über Themistokles nicht von Kritobulos gesprochen werden kann, sondern dem Sokrates gehören muß. Wir haben es jetzt also in § 13 f. mit folgendem Text zu tun:

Κρ. ... ἄλλας δέ τινας οἴσθα ἐπωδάς;

Σω. οὐκ, ἀλλ' ἤκουσα μὲν ὅτι Περικλῆς πολλὰς ἐπίστατο, ἄς ἐπάδων τῇ πόλει ἐποίει αὐτὴν φιλεῖν αὐτόν. Θεμιστοκλῆς δέ πῶς ἐποίησε τὴν πόλιν φιλεῖν αὐτόν;

Κρ. μὰ Δί' οὐκ ἐπάδων, ἀλλὰ περιάψας τι ἀγαθὸν αὐτῆ.

Betrachten wir vorerst die Antwort des Sokrates! Hier ist *δέ* in *Θεμιστοκλῆς δέ ...* nicht auf *ἤκουσα μὲν ...* bezogen, sondern in der auf eine Negation (hier *οὐκ*) folgenden Partikelverbindung *ἀλλὰ ... μὲν* steht *μὲν* immer als *μὲν* solitarium, wie die von K.–G. (II 141e) angeführten Beispiele beweisen. *ἀλλὰ ... μὲν* bedeutet 'doch wahrlich', 'doch allerdings', 'aber allerdings', wobei zwischen *ἀλλὰ* und *μὲν* in der Regel ein einziges Wort steht (vgl. z.B. Mem. 2,6,21: *ἀλλ' ἔχει μὲν ... ποικίλως πως ταῦτα* und Mem. 1,2,2: *ἀλλ' ἔπαυσε μὲν τούτων πολλούς ...*). In der Antithese *Περικλῆς - Θεμιστοκλῆς δέ* hat also die Aussage über Perikles kein *μὲν*. Aber dies ist auch nicht notwendig. Kühner–Gerth (II 272) schreiben: „*Δέ* verlangt an sich nirgends notwendig ein vorhergehendes *μὲν*.“ Man kann auch sofort wenigstens einen stilistischen Grund angeben, weshalb Xenophon das *μὲν* bei *Περικλῆς* weggelassen hat: er vermeidet auf diese Weise die unschöne Wiederholung *οὐκ, ἀλλ' ἤκουσα μὲν ὅτι Περικλῆς μὲν ...* Der sachliche Grund für das Fehlen von *μὲν* scheint zu sein, daß die Aussage über Perikles noch in einer zweiten Antithese

daß Perikles viele wisse, durch deren Gesang er es dahin brachte, daß die Bürgerschaft ihn liebt. – Wie erreichte es aber Themistokles, daß er bei der Bürgerschaft beliebt war? – Fürwahr, beim Zeus, nicht durch Gesang, sondern indem er irgendwie Gutes für sie tat. – (14) Du scheinst mir damit sagen zu wollen, Sokrates, daß wir selbst in Wort und Tat gut werden müssen, wenn wir einen guten Menschen zum Freunde gewinnen wollen.“

steht, nämlich in einer Antithese zum Beginn der Antwort des Sokrates. Dies wird deutlich, wenn wir Sokrates' Worte folgendermaßen formulieren: *ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα ἄλλας ἐπωδάς, ἀλλ' ἤκουσα μὲν ὅτι Περικλῆς πολλὰς ἐπίστατο*... Insofern bildet die Aussage über Perikles nicht nur das erste Kolon einer Antithese (*Περικλῆς – Θεμιστοκλῆς δέ*), sondern auch das zweite Kolon einer anderen Antithese (*ἐγὼ – Περικλῆς*), und kann schon deshalb kein *μὲν* tragen. — Der opt. obliquus *ἐπίστατο* andererseits ist bedingt durch das Nebentempus *ἤκουσα* (K.—G. II 361 f.). In der oratio recta würde die Aussage lauten: *Περικλῆς ... ἤπιστατο* (impf.).

Obwohl diese Beobachtungen die Form der sokratischen Antwort durchsichtiger machen, kann gegen diese Antwort immer noch der erste Einwand Gignons erhoben werden, es sei unverständlich, daß Sokrates von Perikles 'nur durch ein *ἤκουσα* Bescheid wissen will'. Wenn aber die Worte über Themistokles unbedingt von Sokrates gesprochen werden müssen, dann hängt die von Gigon formulierte Schwierigkeit offenbar damit zusammen, daß wir den Sinn der Antithese zwischen Perikles und Themistokles noch nicht verstanden haben.

Entkleiden wir diese Antithese alles dessen, was in ihr von untergeordneter Bedeutung ist, dann bleiben die jeweils vom Hauptverbum getragenen Aussagen *Περικλῆς ... ἐποίηε αὐτήν* (sc. *τὴν πόλιν*) *φιλεῖν αὐτόν*, *Θεμιστοκλῆς δέ ... ἐποίησε τὴν πόλιν φιλεῖν αὐτόν*. Diese beiden Aussagen unterscheiden sich nur durch den Aspekt ihres Verbuns: *ἐποίηε* / *ἐποίησε*. Das Imperfekt hat infektiven, nicht abgeschlossenen, linearen Aspekt, der Aorist dagegen konfektiven, abgeschlossenen, punktuellen Aspekt (zu dieser Unterscheidung vgl. die Gramm. von Schwyzer II 248-262, bes. 252 und 258 f.). Im Imperfekt stehen demgemäß einerseits regelmäßige (wiederholte) Handlungen und Vorgänge, und andererseits drückt das Imperfekt „(besonders im Gegensatz zu dem Vollzugscharakter des Aorists) 'konativ' die Bemühung oder den Versuch aus“ (Bornemann—Risch, Griech. Gramm. § 214, S. 221; vgl. K.—G. I 140 f.)<sup>4</sup>. Die beiden Aussagen über Perikles und Themistokles müssen wir also folgendermaßen übersetzen: „Perikles versuchte immer wieder, die Stadt dazu zu bringen (Impf.), ihn zu lieben, Themistokles dagegen hat die Stadt wirklich dazu gebracht (Aorist), ihn zu lieben.“<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Der Unterschied zwischen *ἐποίηε* und *ἐποίησε* läßt sich gut mit folgenden Stellen bei Xenophon verdeutlichen: (1) An. 5,3,9: *ἐποίησε* (sc. Xenophon) *δὲ καὶ βῶμόν καὶ ναὸν ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἀργυρίου, καὶ τὸ λοιπὸν δὲ αἰεὶ δεκατεῶν τὰ ἐκ τοῦ ἀγροῦ ὠραῖα θυσίαν ἐποίηε τῇ θεῷ* (2) An. 3,3,5 (*οἱ Πέρσαι*) *διέφθειρον* (impf. conativum) *γὰρ προσιόντες τοὺς στρατιώτας, καὶ ἕνα γε λοχαγὸν διέφθειραν* (3) Mem. 2,9,6 *ὁ δὲ συνειδῶς αὐτῷ πολλὰ καὶ πονηρὰ πάντ' ἐποίηε ὥστε ἀπαλλαγῆναι τοῦ Ἀρχεδήμου. ὁ δὲ Ἀρχέδημος οὐκ ἀπηλλάττετο, ἕως τὸν τε Κρίτωμα ἀφῆκε καὶ αὐτῷ χρήματα ἔδωκεν*.

<sup>5</sup> Die *ἐπωδαί* haben zwar die Kraft, jemanden zum Hören zu verlocken, sind aber nicht instande, ihn auf die Dauer zu gewinnen. Sie hinterlassen zwar — platonisch gesprochen (Th. 191c ff.) — einen Abdruck im *κῆρυον ἐκμαγεῖον* (191c9), im Wachsblock der Seele des Umworbenen, aber dieser Abdruck verliert sich rasch, weil er nicht tief genug in das Wachs eindringt und deshalb immer wieder erneuert werden muß. *ἐποίηε τὴν πόλιν φιλεῖν αὐτόν* bedeutet also, daß Perikles seine Zaubergesänge, deren er viele kannte, mit denen er die Athener zu bewegen suchte, ihn zu lieben, der Stadt immer wieder von neuem vorsingen mußte, weil sich die Eindrücke im Seelenwachs der Bürger immer wieder sehr schnell verloren (vgl. z. B. Thuk. 2, 21,3 und 2,59,2-3). Themistokles dagegen hinterließ durch seinen Sieg bei Salamis einen so tiefen und bleibenden Eindruck in den Herzen der Bürger, daß sie sagten: *Θεμιστοκλῆς ἐποίησε τὴν πόλιν φιλεῖν αὐτόν*.

Damit ist schon deutlich, daß Sokrates' Satz über Themistokles nicht die Form einer Frage haben kann, denn der Unterschied der Verbalaspekte *έποίησε* / *έποίησε* ist die Pointe, auf die es ankommt. In dem Satz über Themistokles trägt also das Verbum *έποίησε* den Ton; *πως* als Fragepronomen (*πώς*) nimmt aber dem Verbum *έποίησε* seine Aussagekraft. Oder anders gesagt: *πως* als Fragepronomen (*πώς*) und *έποίησε* schließen einander aus, denn die Frage *Θεμιστοκλής δέ πώς έποίησε τήν πόλιν φιλεΐν αυτόν* impliziert im Aorist *έποίησε*, daß Themistokles die Stadt wirklich dazu gebracht hat, ihn zu lieben, sie enthält also eine versteckte und bisher nicht ausgewiesene Behauptung. Sokrates kann aber unmöglich eine Frage stellen, in der ihm die entscheidende Aussage *έποίησε τήν πόλιν φιλεΐν αυτόν* bloß implicite und nebenbei mit unterläuft. Die Auffassung von *πως* als Fragepronomen ist also eine Folge der Nichtbeachtung des Unterschieds der Verbalaspekte von *έποίησε* und *έποίησε*.

Aber es gibt noch einen weiteren Einwand gegen die Auffassung, der Satz des Sokrates über Themistokles sei eine Frage. *μά Δ' ού* usw. zu Beginn der Aussage des Kritobulos kann nämlich nicht auf ein Fragepronomen *πώς* bezogen werden. Wer sich die Stellen ansieht, an denen *μά Δ' ού* in den Memorabilien vorkommt (vgl. den Index in Xenophontis Memorabilia von Gloth-Kellogg S. 51 s.v. *μά*), erkennt sofort, daß diese Verbindung immer eine starke Abwehr einer unmittelbar vorher gemachten Unterstellung ausdrückt. Die Reaktion *μά Δ' ού* auf eine harmlos mit *πώς* eingeleitete Frage wäre aber eine unverständliche Überreaktion. Diesen Einwand kann man nicht damit abschwächen, daß man sagt, Kritobulos beziehe sich mit *μά Δ' ού* eben auf die Aussage des Sokrates über Perikles. Eine derartige Beziehung wäre sprachlich anfechtbar, denn die Beispiele zeigen, daß die Unterstellung immer in dem Satz steckt, auf den sich die Antwort *μά Δ' ού* bezieht. Nun enthält aber der Satz über Themistokles, wenn man ihn als Frage auffaßt und in der herkömmlichen Weise deutet, überhaupt keine Unterstellung, denn in der herkömmlichen Auffassung wird gerade der Unterschied zwischen den Verbalaspekten von *έποίησε* und *έποίησε* mißachtet. Diese Unterstellung kommt vielmehr erst hinein, wenn man die Bedeutung des Verbalaspekts in *έποίησε* wirklich ernst nimmt. Insofern zwingt uns wiederum die Wahrnehmung der Form *έποίησε* als Aorist, der im Gegensatz zum Imperfekt *έποίησε* steht, zu dem Schluß, daß diese Verbform nur in einer Aussage, einer Behauptung stehen kann, in der etwas Bestimmtes unterstellt wird oder unterstellt zu werden scheint.

Da nun, wie wir gesehen haben, in Sokrates' Satz über Themistokles nur entweder *πως* in der Form *πώς* oder *έποίησε* den Ton haben kann, nicht aber beide zugleich, und da ferner das die Antithese tragende Verbum *έποίησε* tatsächlich betont ist, muß *πως* unbetont sein. Wir müssen also *δέ πως* lesen<sup>6</sup>. Damit wird auch Gigons erster Einwand, es sei merkwürdig, daß Sokrates von Perikles nur durch ein *ήκουσα* Bescheid wissen wolle, gegenstandslos, denn nun macht Sokrates sowohl die Aussage über Perikles als auch die Aussage über Themistokles, die er beide durch *ήκουσα* als die Meinung gewisser Leute zitiert.

<sup>6</sup> Ein schönes Beispiel für die Verbindung *δέ πως* X. Eq. Mag. (Hipparchikos) 7,9: *φιλοῦσι δέ πως σπατιῶται, ὅσω ἄν πλείους ὦσι, τοσοῦτ' πλείω ἁμαρτάνειν*. Vgl. auch Pl. Tht. 165a1 (*δέ πως* in antithesi).

Wenn aber Sokrates sowohl die Aussage über Perikles als auch die Aussage über Themistokles machen muß, bleiben für die Antwort des Kritobulos nicht nur die Worte *μὰ Δὲ οὐκ ... αὐτῆ*, die von den Herausgebern dem Sokrates zugeordnet werden, sondern auch die folgenden Worte *δοκεῖς μοι λέγειν ... πράττειν*, weil erst mit *σὺ δ' ὦσον* am Ende von § 14 wiederum Sokrates das Wort ergreift. Bevor wir diese neue Personenverteilung im einzelnen begründen, soll hier der besseren Übersicht wegen der Text folgen, den ich der Interpretation zugrunde lege:

Kr. ... ἄλλας δέ τινας οἶσθα ἐπωδάς;

Σω. οὐκ, ἀλλ' ἤκουσα μὲν ὅτι Περικλῆς πολλὰς ἐπίσταιτο, ἃς ἐπάδων τῆ πόλει ἐποίει αὐτὴν φιλεῖν αὐτόν, Θεμιστοκλῆς δέ πως ἐποίησε τὴν πόλιν φιλεῖν αὐτόν.

Kr. *μὰ Δὲ οὐκ ἐπάδων, ἀλλὰ περιάψας τι ἀγαθὸν αὐτῆ. δοκεῖς μοι λέγειν, ὡ Σώκρατες, ὡς, εἰ μέλλομεν ἀγαθὸν τι κτήσασθαι φίλον, αὐτοὺς ἡμᾶς ἀγαθοὺς δεῖ γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν.*

Daß Sokrates sowohl die Aussage über Perikles als auch die Aussage über Themistokles machen muß, folgt nun auch zwingend aus dem zweiten Teil der Antwort des Kritobulos *δοκεῖς μοι λέγειν ...*, *ὡς ... αὐτοὺς ἡμᾶς ἀγαθοὺς δεῖ γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν*. Diese Worte setzen nämlich voraus, daß Sokrates (*δοκεῖς*) sowohl (*τε*) von solchen gesprochen haben muß, die *ἀγαθοὶ λέγειν*, als auch (*καὶ*) von solchen, die *ἀγαθοὶ πράττειν* waren. Nun wird Perikles in der Aussage der Leute, auf die Sokrates sich beruft, tatsächlich als *ἀγαθὸς λέγειν* bezeichnet (vgl. *πολλὰς ἐπωδάς ἐπίσταιτο* und *ἐπάδων*), während Themistokles als der *ἀγαθὸς πράττειν* gilt. Oder anders gesagt: Die *anderen* „Zaubergesänge“, nach denen Kritobulos fragt, müssen wir in Sokrates' Aussage über Themistokles finden, weil die *ἐπωδαί* des Perikles offenbar von ähnlicher Art sind wie die bisher behandelten *ἐπωδαί* der Sirenen (beide bezaubern mit *Worten*). Insofern bezieht sich der enklitische Ausdruck *δέ πως* im Satz über Themistokles auf den enklitischen Ausdruck *δέ τινας* in Kritobulos Frage. Sokrates bleibt also in seiner Antwort mit *πως* ähnlich unbestimmt wie Kritobulos in seiner Frage mit *τινας*.

Auch die Antwort des Kritobulos hat – wie die Aussage des Sokrates – zwei Teile, einen ersten, in dem er Sokrates' Worte über Themistokles erläutert und damit erst richtig verständlich macht (*μὰ Δὲ – αὐτῆ*), und einen zweiten, in dem er das nun gewonnene Ergebnis zusammenfaßt (*δοκεῖς – πράττειν*). In der sokratischen Aussage über Perikles und Themistokles stehen nicht nur die Subjekte *Περικλῆς* und *Θεμιστοκλῆς* sowie ihre Prädikate *ἐποίει* und *ἐποίησε* einander antithetisch gegenüber, sondern auch das enklitische, unbestimmte *πως* entspricht rein formal den Worten des Sokrates über die *ἐπωδαί* des Perikles, d.h. dem Partizip *ἐπάδων*. Diese rein formale Beziehung von *πως* auf *ἐπάδων* könnte nun leicht zu der Meinung verleiten, Sokrates habe sagen wollen, auch Themistokles habe 'irgendwie' die Stadt durch *ἐπωδαί* (*ἐ π ἄ δ ω ν*) dazu gebracht, ihn zu lieben. Man könnte also meinen, Sokrates unterstelle hier, die Wirkung des Themistokles habe auf dem Zauber seiner Rede beruht, was keineswegs seine (und der Leute) Meinung ist. Gegen diese scheinbare – bloß formale – Unterstellung wehrt sich nun Kritobulos, ganz im Sinne des Sokrates, sofort spontan mit seinem Satz *μὰ Δὲ οὐκ ἐπ ἄ δ ω ν, ἀλλὰ περιάψας τι ἀγαθὸν αὐτῆ*<sup>7</sup>: „Bei Zeus, nicht durch den Zauber seiner Rede,

<sup>7</sup> Die Funktion, eine in einem Aussagesatz gemachte Unterstellung zurückzuweisen, hat *μὰ Δὲ οὐκ* an folgenden Stellen der Memorabilia: 2,10,5; 3,1,11; 3,4,7; 3,6,5; 3,6,6; 3,6,9; 3,11,10; 3,11,18; 4,4,9; 4,4,18.

sondern dadurch, daß er der Stadt etwas Gutes (die Freiheit, vgl. Smp. 8,39) 'anheftete'<sup>8</sup>. Das heißt: Kritobulos füllt das unbestimmte *πως*, das rein formal den *ἐπωδαί* des Perikles entspricht, sofort mit dem schon durch den Aspekt und den Sinn des Verbuns *ἐποίησε* geforderten Inhalt. Auf diese Weise provoziert Sokrates in seiner maieutischen, ironisch-untertreibenden Art (vgl. οὐκ ἀλλ' ἤκουσα, *πως*) den jungen Kritobulos dazu, dasjenige, worauf es ihm (Sokrates) ankommt, selbst auszusprechen (vgl. auch *σχεδόν τι λέγεις* in § 12). Und genau dies tut Kritobulos in seinem zusammenfassenden, abschließenden Satz *δοκεῖς μοι λέγειν* usw. Das bedeutet: Um einen guten Freund zu gewinnen und zu behalten, reichen die Zaubergesänge des Lobes, d.h. die guten *Worte*, nicht aus, sondern es bedarf auch guter *Taten*, es bedarf des *εὖ ποιεῖν*, des *εὐεργετεῖν* (*λέγειν τε καὶ πράττειν*). Wir müssen selbst gut sein sowohl im *λέγειν*, im Loben (wie Perikles und die Sirenen), als auch im *πράττειν*, darin, daß wir dem Menschen, den wir dazu bewegen möchten, uns zu lieben, wohl tun (wie Themistokles)<sup>9</sup>.

Die Antithese zwischen Perikles und Themistokles, dem *ἀγαθὸς λέγειν* und dem *ἀγαθὸς πράττειν*, auf die es dem Sokrates in § 13 ankommt, liegt auch dem Einwand des Kritobulos in § 15 zugrunde, wo er davon spricht, er habe schon oft gesehen, daß schlechte *ῥήτορες* und gute *δημηγόροι* ebenso Freunde seien wie unfähige und sehr fähige Strategen. Hier sind die *ῥήτορες* und *δημηγόροι* Beispiele für die *ἀγαθοὶ λέγειν*, die Strategen dagegen Beispiele für die *ἀγαθοὶ πράττειν*, und die Antwort des Sokrates auf diese Schwierigkeit ist, es möge zwar vorkommen, daß ein *κακὸς λέγειν* oder ein *κακὸς πράττειν* sich in die Freundschaft eines *ἀγαθὸς λέγειν* bzw. eines *ἀγαθὸς πράττειν* einzuschleichen versucht, aber niemals könne der im Reden oder Handeln Schlechtere sich einen in Wort oder Tat Besseren wirklich zum Freund machen. Das ist nach Sokrates unmöglich, denn Freundschaft – dieser Satz bleibt bestehen – gibt es nur zwischen Guten (§ 14 Ende)<sup>10</sup>.

Nun könnte man den Einwand machen, die Zweiteiligkeit der Antwort des Kritobulos – einerseits spontane Zurückweisung der scheinbaren Unterstellung in Sokrates' Satz über Themistokles und andererseits Verdeutlichung der sokratischen Meinung durch den Hinweis auf das für die Gewinnung eines guten Freundes notwendige Zusammenwirken von *εὖ λέγειν* und *εὖ ποιεῖν* – sei ungewöhnlich; vor allem müsse die Anrede *ὦ Σώκρατες* am Beginn einer Antwort stehen. Dies ist aber keineswegs notwendig, wie die Beispiele Mem. 3,6,15 f. und Mem. 3,7,8 f. zeigen, wo die Anrede an den Gesprächspartner (3,6,16 *ὦ Γλαύκων* und 3,7,9 *ὦ γαθέ*) auch nicht am Beginn der Antwort steht. Mit der Tatsache, daß in einem Dialog

<sup>8</sup> Zu *περιάπτω* vgl. X. Cyr. 1,5,9; 8,4,32 und Pl. Ap. 35a, Euthd. 272c2, Ep. 7,334b2. Zum Nebeneinander von *ἐπωδαί* und *περιάρτα* (Amulette) vgl. Pl. Rep. 4,426b2.

<sup>9</sup> Zur Würdigung des Themistokles vgl. Thuk. 1,138,3-6; Ed. Meyer, Gesch. des Altertums IV 1, 493-495; A. Heuss in: Propyläen Weltgeschichte III 247-254; H. Bengtson, Griech. Geschichte (Handbuch der Altertumswiss. II 4), München 1969, 198 mit Anm. 7.

<sup>10</sup> Die Verbindung von *εὖ λέγειν* (§ 10-12) und *εὖ πράττειν* (§ 13-14) finden wir später in demselben Gespräch bei der Schilderung der Praxis der Freundesjagd (§ 28 ff.) in den §§ 33-35, wo Sokrates zuerst die *λόγοι* behandelt (§ 33-35 *πρὸς οὓς ἔν βούλη φίλους ποιήσασθαι*), die er dem Gejagten im Namen des Kritobulos sagen will, und dann die *Taten* des Kritobulos schildert (§ 35 *ἐὰν δέ μοι ἔτι ἐξουσίαν δῶς* bis zum Ende von § 35), die er dem zu Erjagenden vortragen will, um auf diese Weise dem Kritobulos zu helfen als *σύνθηρος τῶν ἀγαθῶν φίλων*. – In § 36-39 wird dann das schon in § 12 von Kritobulos angesprochene Thema behandelt, daß das Lob des zu Gewinnenden ein wahres Lob sein muß.



jemand namentlich angeredet wird, ist also nicht notwendig ein Personenwechsel verbunden (vgl. etwa auch in unserem Gespräch § 4 die Antwort des Kritobulos ἀνωφελῆς ... ποιείσθαι.). Daß Kritobulos den Sokrates nicht sogleich anredet, erklärt sich daraus, daß er es zunächst viel zu eilig hat, die scheinbare Unterstellung in Sokrates' Satz über Themistokles zu berichtigen oder zurückzuweisen. Erst dann faßt er in Ruhe zusammen, was ihm nun durch den sokratischen Vergleich von Perikles und Themistokles klargeworden ist. Kritobulos muß also beide Aussagen machen. Dies folgt auch daraus, daß er sich im zweiten Teil seiner Antwort mit dem Wort ἀγαθούς auf περιάψας τι ἀγαθὸν αὐτῆι im ersten Teil seiner Antwort bezieht. Hier hat er gesehen, daß es darauf ankommt, selbst *gut* zu sein in Wort (wie Perikles) und Tat (Themistokles), wenn man einen guten Menschen zum Freund gewinnen will, was auch durch die folgende Frage des Sokrates bestätigt wird: οὐ δ' ἔφου ... οἷόν τ' εἶναι καὶ πονηρὸν ὄντα χρηστοῦς φίλους κτήσασθαι;

Damit ist der Hauptanstoß, den Gigon an der Komposition des Abschnittes 10-14 nimmt, beseitigt. Es gibt keinen Bruch im Gedankengang des § 13, sondern der Satz des Sokrates verdeutlicht durch seine antithetische Struktur das Zusammengehören von εὖ λέγειν und εὖ ποιεῖν als notwendige, wenn auch nicht hinreichende, Bedingungen (denn die Hilfe der Götter muß hinzukommen, § 8) für die Gewinnung eines guten Freundes. Damit ist auch Gignons dritter Einwand hinfällig, die Worte über Perikles und Themistokles seien derart kurz, daß die Annahme fast zwingend sei, sie seien einer größeren Diskussion entnommen, in der auch konkret gesagt war, worin die ἐπωδαί des Perikles und die Taten des Themistokles bestanden. Denn darauf kommt es in diesem Zusammenhang nicht an. Wichtig ist nur, daß Perikles die Athener durch den Zauber seiner *Rede* und dadurch, daß er sie auf viele Weisen lobte, immer von neuem dazu zu bewegen suchte, ihn zu lieben, Themistokles dagegen dies tatsächlich erreicht hat (ἐποίησε) durch eine *Wohltat* für die Stadt (Salamis!). Wie Perikles zu reden und Themistokles zu handeln verstand, konnte jeder Grieche, falls er es nicht erlebt hatte, bei Thukydides und Herodot nachlesen. Xenophon selbst läßt Sokrates wie hier in den Memorabilien zu Kritobulos so im Symposion (8,39) zu Kallias in einem ganz analogen Zusammenhang – dort geht es um die Liebe des Kallias zu Autolykos wie in Mem. 2,6 die Liebe des Kritobulos zu Kleinias den Hintergrund des Gespräches bildet – sagen: εἰ οὖν βούλει τούτῳ (sc. τῷ Αὐτολύκῳ) ἀρέσκεν, σκεπτόν μὲν σοι ποῖα ἐπιστάμενος Θεμιστοκλῆς ἱκανὸς ἐγένετο τῆν Ἑλλάδα ἐλευθεροῦν, σκεπτόν δὲ ποῖα ποτε εἰδὼς Περικλῆς κράτιστος ἐδόκει τῆ πατρίδι σύμβουλος εἶναι ... Hier entspricht ἱκανὸς ... τῆν Ἑλλάδα ἐλευθεροῦν den Worten ἐποίησε τῆν πόλιν φιλεῖν αὐτόν mit Kritobulos' Erläuterung περιάψας τι ἀγαθὸν αὐτῆι, während die Charakterisierung des Perikles, κράτιστος ἐδόκει τῆ πατρίδι σύμβουλος εἶναι<sup>11</sup>, der Aussage über Perikles in Mem. 2,6,13 ebenfalls ganz analog ist. Gignons Behauptung (II 138 f.) „unsere Stelle (sc. Mem. 2,6,13) weicht ab (sc. von Smp. 8,39) durch den Kontrast, den sie zwischen Themistokles und Perikles statuiert“ – während Smp. 8,37-39, Mem. 3,6,2 und 4,2,2 seiner Meinung nach 'ein widerspruchsloses Bild' ergeben – verstehe ich nicht, denn die Antithese, in der an unserer Stelle (Mem. 2,6,13) Perikles und Themistokles einander gegenüberstehen, weicht nicht ab, sondern ist identisch mit der

<sup>11</sup> Beachte das bezeichnende ἐδόκει εἶναι im Satz über Perikles!

Antithese zwischen Themistokles und Perikles in Smp. 8,39.

Dies wird deutlich, wenn wir vor dem Hintergrund des nun gewonnenen Verständnisses von § 13-14 auch die unter Punkt 2 zitierte Kritik Gignons betrachten, dieselbe ἐπωδή, die in § 9-12 als Lob der Tüchtigkeit empfohlen wurde, werde in § 13 mit eindeutiger Verachtung behandelt. Inwiefern aber behandelt Sokrates die ἐπωδαί des Perikles in § 13 mit eindeutiger Verachtung? Er gibt doch nur das wieder, was er die Leute über Perikles und Themistokles hat sagen hören, um den Gedanken einzuführen, daß zur Gewinnung des guten Freundes die Zaubergesänge der Worte nicht ausreichen, nicht aber, um zu sagen, diese Zaubergesänge seien überhaupt unwirksam oder gar unnütz und verwerflich! Im Gegenteil: sie sind wirksam und nützlich, um den zu Gewinnenden dazu zu bewegen, den um seine Freundschaft und Liebe Werbenden anzuhören (Mem. 3,6,2). Allerdings reichen sie nicht aus, jemanden auf die Dauer zu fesseln. Dazu bedarf es noch der Wohltaten (φίλτρα), und diesen Gedanken verdeutlicht Sokrates durch den Hinweis auf das, was die Leute über Themistokles sagen. Die von Gigon empfundene Schwierigkeit löst sich sofort auf, wenn man gesehen hat, daß Sokrates im Satz über die ἐπωδαί des Perikles nicht sein eigenes differenziertes Urteil über ἐπωδαί ausspricht, sondern eine populäre Meinung wiedergibt (ἤκουσα), in der zwischen wahrheitsgemäßer und nicht wahrheitsgemäßer ἐπωδή (vgl. § 12) naturgemäß nicht unterschieden wird. Auf diese Unterscheidung kommt es im gegenwärtigen Zusammenhang aber auch nicht an. Wichtig ist nur die Antithese von Worten (Perikles) und Taten (Themistokles) und die Notwendigkeit ihres Zusammenwirkens bei der Gewinnung eines guten Freundes. Daß eine ἐπωδή, ein Lob, wahr sein muß, d.h. die Frage, die von Kritobulos in § 12 nur gestreift worden war, wird erst am Ende des Gespräches in § 36-39 thematisch. Gigon sucht also im xenophontischen Text mehr, als der Autor hat sagen wollen, und ist deshalb gezwungen, Spekulationen über die mutmaßlichen Quellen, aus denen § 13 stammen könnte, anzustellen (vgl. seine unter Punkt 3 genannte Kritik).

Auch 'die erste Naht § 8-9' ist nach Gignons Meinung 'unbehaglich' (II 137). Zu Beginn seiner Behandlung von § 9 (II 131) schreibt er: „Nun ist streng genommen das Programm von § 1 erledigt, das über ein δοκιμάζειν nicht hinausging. Es ist aber folgerichtig, wenn sich die Frage anschließt, wie man einen derart beschriebenen und geprüften Menschen für sich zum Freund gewinnt.“ Man kann jedoch mit gutem Grund behaupten, daß sich auch die Antwort auf die genannte Frage, d.h. die §§ 8-14, unter das Thema des § 1 subsumieren lassen. Denn die Forderung, der um die Freundschaft Werbende solle gut sein in Wort und Tat (§ 14), bedeutet, daß er sich selbst prüfen muß, ob er diese Forderung erfüllt. Freundschaft (zwischen guten Menschen) ist für Sokrates eine Beziehung, die erst nach Prüfung und Selbstprüfung beider Partner eingegangen werden sollte. Insofern ist das Thema des δοκιμάζειν mit § 7 noch nicht abgeschlossen.

Der Gedankengang der §§ 8-14 ist schon in Mem. 2,3,9 ff. im Gespräch mit Chairekrates entwickelt: Wen man dazu bewegen möchte, einem gut zu sein in Wort und Tat, dem soll man selbst zuerst (πρότερος) gut sein in Wort und Tat. Dieser sokratische Grundsatz mutet christlich an. Jesus sagt: πάντα οὖν, ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσω ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ

*νόμος καὶ οἱ προφῆται* (Mt 7,12; vgl. Lk 6,31)<sup>12</sup>. Liest man die §§ 11-14 in Mem. 2,6 in diesem Sinne, dann wird man sich wundern über Gigons Bemerkung zu Mem. 2,6,10-11 (II 134): „Das scheinbar so geheimnisvoll abgelegene Zaubermittel ist in Wirklichkeit eine völlig durchsichtige, ja banale ethisch-gesellschaftliche Regel. Dabei ist dieses bei Platon wie bei Xenophon auftretende Spiel nur eine besondere Variante eines vor allem bei Platon weit ausgreifenden und wichtigen Vorgangs: der Umsetzung rationaler Prozesse und Erkenntnisse in die psychagogische Sprache des äußeren Lebens oder der Religion, der Mysterien, der Zauberei.“ Ein solches Urteil scheint mir nicht gerade philosophisch zu sein, denn der Satz, ein guter Freund sei nur dadurch zu gewinnen, daß man sich selbst zurechtschafft und dann einem guten Menschen mit Worten und Taten Gutes erweist, mag eine ‘banale ethisch-gesellschaftliche Regel’ sein, aber um derart einfache Wahrheiten geht es tatsächlich in der Philosophie und Religion. Außerdem – und das ist die sokratische Pointe bei Xenophon – reichen gute Worte und gute Taten zur Gewinnung eines guten Freundes keineswegs hin, wenn nicht die Götter mithelfen (Mem. 2,6,8). Dieser Hinweis des Sokrates auf die Götter sollte uns vor der Meinung bewahren, es gehe Platon oder Xenophon bloß um ein Gedankenspiel. Dazu ist die Gewinnung eines Freundes eine zu ernste Sache.

Bonn

HEINZ NEITZEL

<sup>12</sup> Zum ganzen Problemkreis vgl. A. Dihle, *Die goldene Regel*, Göttingen 1962, insbesondere das Kap. V (Prinzipielle Überwindung des Vergeltungsdenkens in der griechischen Philosophie und im Christentum).