

## DIE GOTTESERFASSUNG IM SYMPOSION DES XENOPHANES

Der umfangreichste Text, den wir von Xenophanes besitzen, die erste Elegie, hat wenig philosophisches Interesse erweckt. Der Inhalt scheint lediglich in der Beschreibung eines beginnenden Symposions und in Anweisungen zu rechtem Verhalten in ihm zu bestehen. Es liegt durchaus nahe, den Sinn des Gedichts ganz auf diesen praktisch-geselligen Anlaß ausgerichtet zu sehen.

Einige ungewöhnliche Formulierungen haben jedoch seit langem die Aufmerksamkeit erregt und zu noch offenen Kontroversen geführt. Diese Schwierigkeiten weisen darauf, daß das Verständnis noch nicht völlig erschlossen ist.

Unproblematisch erscheint im ganzen der erste Teil (1-12), der die festliche Stimmung schildert:

„Jetzt sind ja rein der Boden, die Hände aller  
und die Becher; geflochtene Kränze legt einer um,  
ein anderer reicht in einer Schale duftendes Öl.  
Ein Mischkrug voll von Heiterkeit steht da,  
und weiterer Wein ist bereit, der niemals auszugehen verspricht,  
mild, in Tongefäßen, blumenduftend.  
In der Mitte verbreitet Weihrauch heiligen Duft.  
Kühl ist das Wasser, süß und klar.  
Bereit liegen helle Brote und der stattliche Tisch  
ist beschwert von Käse und dickem Honig.  
Der Altar in der Mitte ist ganz mit Blumen umkleidet.  
Gesang und Festfreude waltet im Saal.“<sup>1</sup>

Die beziehungsreiche tiefere Bedeutung dieser zunächst ganz schlicht wirkenden Darstellung kann erst der zweite schwierigere Teil erweisen. In ihm war die eigenwillige Ausdrucksweise in den führenden älteren Ausgaben verkannt und durch verschiedene willkürliche Konjekturen, die einer Glättung dienen sollten, deformiert worden<sup>2</sup>. Eine entscheidend verbesserte Grundlage bieten demgegenüber die stärker

<sup>1</sup> Die Übersetzung folgt weitgehend E. Heitsch, Xenophanes, Die Fragmente, München/Zürich 1983.

<sup>2</sup> Th. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci II*, Leipzig <sup>4</sup>1882; J. Edmonds, *Greek Elegy and Iambus I*, Cambridge/Mass./London 1931; seinen Text übernimmt vollständig J.H. Leshner, *Xenophanes of Colophon, Fragments. A Text and Translation with commentary*, Toronto 1992; E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca I*, Leipzig <sup>3</sup>1949; H. Diels/W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Berlin <sup>6</sup>1951; M. Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e fram-*

der Überlieferung folgenden Ausgaben von West, Gentili/Prato und Heitsch<sup>3</sup>. Ich lege hier den Text von Gentili/Prato zugrunde:

- 15      χρῆ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνὲν εὐφρονας ἄνδρας  
           εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις,  
 20      σπεΐσαντάς τε καὶ εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι  
           πρήσσειν - ταῦτα γὰρ ἄν ἐστι προχειρότερον -,  
           οὐχ ὕβρεις, πίνειν δ' ὀπόσον κεν ἔχων ἀφίκοιο  
           οἴκαδ' ἄνευ προπόλου μὴ πάνυ γηραλέος,  
 20      ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοῦτον ὃς ἐσθλὰ πίων ἀναφαίνει,  
           ὡς οἱ μνημοσύνη καὶ τόνος ἀμφ' ἀρετῆς,  
           οὐ τι μάχας διέπειν Τιτῆνων οὐδὲ Γιγάντων  
           οὐδέ (τι) Κενταύρων, πλάσμα(τα) τῶν προτέρων,  
           ἢ στάσις σφεδανάς, τοῖς οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστι,  
           θεῶν (δὲ) προμηθεῖν αἰὲν ἔχειν ἀγαθήν.

Der ganze zweite Teil wird in durchaus sinnfälliger Weise durch einen einzigen Satz gebildet, der, von *χρή* regiert und nach den abhängigen Infinitiven *ὑμνεῖν* (13), *πίνειν* (17), *διέπειν* (21) und *ἔχειν* (24) gleichmäßig gegliedert, die Anweisungen an die Symposiasten enthält<sup>4</sup>.

Zuerst soll man den Gott preisen, nachdem man eine Opferspende dargebracht und gebetet hat. Erstaunlich ist der Inhalt des Gebets: das Rechte (*τὰ δίκαια*) vollbringen zu können. – Die später genannten *ὑβρεις*<sup>5</sup> sind ihrer Bedeutung nach zu *τὰ δίκαια* komplementär. Wenn sie jenen, wie es wahrscheinlich ist, auch im Satzzusammenhang direkt gegenübergestellt sind, gehören auch sie noch zum Inhalt des Gebets, und dessen Aussage wird verstärkt: „und keine Frevel (zu tun)“<sup>6</sup>.

Bisher hat man zwei verschiedene Deutungen für diese ungewöhnliche Bitte in Betracht gezogen. Nach der einen Auffassung bezieht sie sich auf die Fähigkeit, im

menti, Firenze 1956; A. Farina, *Senofane di Colofone, Ione di Chio*, Napoli 1961; J. Defradas, *Les élégiaques grecs*, Paris 1962.

<sup>3</sup> M.L. West, *Iambi et Elegi Graeci II*, Oxford <sup>1</sup>1971. <sup>2</sup>1992; B. Gentili/C. Prato, *Poetae Elegiaci. Testimonia et fragmenta I*, Leipzig <sup>1</sup>1979. <sup>2</sup>1988; E. Heitsch, oben Anm. 1.

<sup>4</sup> In den älteren Ausgaben ist – in der Nachfolge von Bergk – der Sinnzusammenhang entscheidend dadurch gestört, daß die Partizipien *σπεΐσαντάς* und *εὐξαμένους* von dem vorangehenden Infinitiv *ὑμνεῖν* gelöst und dem folgenden *πίνειν* zugeordnet sind. Zur Kritik dieser folgenreichen Manipulation vgl. H. Herter, *Das Symposion des Xenophanes*, in: *WSt* 69, 1956, abgedr. in: *Kleine Schriften*, München 1975, 107 f.

<sup>5</sup> Das überlieferte *ὑβρεις* ist gegenüber der alten, lange Zeit akzeptierten Konjekturen *ὑβρις* zu Recht von West und Gentili/Prato wieder aufgenommen worden.

<sup>6</sup> West hat *ὑβρεις* in die von *ταῦτα* eingeleitete Parenthese einbezogen, womit sie nicht mehr Bestandteil des Gebets sind. Im ganzen wird aber der Sinn der Stelle dadurch nur geringfügig tangiert.

Leben überhaupt das Rechte zu tun<sup>7</sup>. Doch befriedigt dabei nicht, daß sie, so verstanden, keine nähere Beziehung zum konkreten Zusammenhang aufweist. Nach der anderen Meinung betrifft sie lediglich die Fähigkeit, sich im Symposion richtig zu verhalten<sup>8</sup>. Aber geht es an, eine derart gewöhnliche Leistung wie das ordentliche Betragen während eines geselligen Abends als geradezu menschliches Vermögen übersteigend hinzustellen? Tatsächlich weist der durch die Syntax des Satzes gegebene Bezug auf einen anderen Sinn von τὰ δίκαια. Εὐξαμένους ist ὑμνεῖν untergeordnet, das Gebet geht dem Hymnus voraus. Somit legt sich nahe, unter τὰ δίκαια das Rechte in der Durchführung des Hymnus auf den Gott zu verstehen und unter ὑβρεῖς die darin zu vermeidenden Frevel. Die Bitte an den Gott würde sich darauf richten, ihn selbst darstellen zu können, wie es ihm zukommt, ohne seine Würde zu verletzen. Nicht für einen konventionellen Hymnus wäre ein solches Gebet begreiflich, wohl aber für die neu zu gestaltende Würdigung des von Xenophanes verkündeten Gottes.

Zunächst ist zu prüfen, ob die vorliegenden Ausdrücke eine solche Auffassung ermöglichen oder gar erfordern. Was πρῆσσειν angeht, so kann es, wie Pindar zeigt<sup>9</sup>, das ‚Vollbringen‘ eines Hymnus bedeuten. Wichtiger ist die Frage der Bedeutung von δίκαιον bei Xenophanes.

Daß er eine eigene Rechtsvorstellung haben könnte, ist bisher nicht grundsätzlich erwogen worden. Vielmehr wurde statuiert, daß er die für die archaische Zeit allgemein gültige Vorstellung teile, wonach Recht die hergebrachte Ordnung ist<sup>10</sup>. Diese Auffassung liegt auch den Interpretationen unserer Stelle zugrunde. Sie läßt sich im wesentlichen durch eine Betrachtung der zweiten Elegie widerlegen<sup>11</sup>. In ihr kritisiert Xenophanes die allgemeine hohe Wertschätzung und die traditionellen Ehrungen der athletischen Sieger in Olympia und fordert eine entsprechende Anerkennung für sich selbst: „Denn besser als die Kraft (ῥώμη) von Männern und Pferden ist unsere σοφίη. Aber ganz willkürlich ist dieser Brauch (νομίζεται), und es ist nicht recht (δίκαιον), die Kraft der tüchtigen σοφίη vorzuziehen“ (11-14). Das

<sup>7</sup> C.M. Bowra, *Xenophanes on Songs at Feasts*, in: *Problems in Greek Poetry*, Oxford 1953, 7 f.; K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt <sup>2</sup>1959, 127 ff.; J. Defradas, *Le banquet de Xénophane*, in: *REG* 75, 1962, 357 f.; K. Ziegler, *Xenophanes von Kolophon, ein Revolutionär des Geistes*, in: *Gymnasium* 72, 1965, 193 f.; H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München <sup>3</sup>1969, 373; M. Marcovich, *Xenophanes on Drinking-Parties and Olympic Games*, in: *Illinois Class. St.* 3, 1978, 8; Heitsch (oben Anm. 1) 93 ff.

<sup>8</sup> Gentili/Prato, *Poet. El.*, 168; A.W.H. Adkins, *Poetic Craft in the Early Greek Elegists*, Chicago/London 1985, 186; H. Seng, *Τὰ δίκαια beim Symposion*, in: *Quad. Urb.* 59, 1988, 121 ff.; die Alternative läßt offen Leshner (oben Anm. 2) 52.

<sup>9</sup> Vgl. Pind. *Nem.* 9,3 und die gleiche Verwendung des Wortes im dazugehörigen Scholion.

<sup>10</sup> Bowra (oben Anm. 7) 7 f.; Seng (oben Anm. 8) 121 ff.; vgl. auch M. Gagarin, *„Dike“ in Archaic Greek Thought*, in: *CQ* 69, 1974, 193.

<sup>11</sup> Zur zweiten Elegie vgl. neben den schon genannten Kommentaren von Untersteiner, Marcovich, Heitsch und Leshner: C.M. Bowra, *Xenophanes and the Olympic Games*, in: *Problems in Greek Poetry*, Oxford 1953, 15 ff.

δικαίον ist hier gerade nicht die geltende Norm oder bestehende Ordnung, es wird dieser vielmehr ausdrücklich entgegengestellt. Nicht ein der Tradition entsprechendes, sondern ein neues sachgemäßes Denken und Verhalten ist demnach ‚recht‘.

Diese Umwertung der Werte wird im Folgenden begründet. Denn, so führt Xenophanes aus, wenn auch ein tüchtiger Boxer oder ein anderer Sportler unter den Bürgern wäre, so wäre die Polis deshalb nicht „eher in guter Ordnung“ (μᾶλλον ἐν εὐνομίῃ) (15-19). In der Kritik liegt zugleich die Bestimmung des eigenen Anspruchs. Indem Xenophanes den Athleten eine Leistung für die Ordnung des Gemeinwesens abspricht, definiert er eben sie als kennzeichnend für seine σοφίη.

Es wird diskutiert, ob der Begriff σοφίη bei Xenophanes mehr in der älteren Verwendung von ‚Kunst‘, ‚Geschicklichkeit‘ oder mehr in der neueren, bei Heraklit deutlich hervortretenden von ‚Weisheit‘ gebraucht werde<sup>12</sup>. Doch Xenophanes' eigene Verwendungsweise ist an sich schon aufschlußreich genug. Indem er seine σοφίη einerseits nicht anderen Künsten, sondern in weitgespannter Antithese körperlicher Kraft entgegensetzt und ihr andererseits Aufgabe und Kompetenz, das Gemeinwohl zu fördern, zuweist, bestimmt er sie nicht als eine technische Fertigkeit unter anderen, sondern – in einem Heraklit vorbereitenden Sinn – als für das ganze Leben maßgebende Weisheit<sup>13</sup>. Das scheint ein weiteres Beispiel für seine eigene bewußte Begrifflichkeit zu sein.

Auch die Bedeutung von ‚Eunomia‘ wird im Kontext geklärt. „Geringer Grund zur Freude würde für die Polis entstehen, wenn einer an den Ufern des Pises im Wettkampf siegte; denn das macht die Kammern der Polis nicht fett“ (20-22). Wiederum wird in der Kritik das eigene Programm verdeutlicht. Wirkung der Eunomia und Ziel der Weisheit ist der steigende Wohlstand der Bürger. – Ein direkter Bezug der εὐνομίῃ zu einem vorgegebenen Recht, wie er für die große Konzeption Solons charakteristisch ist<sup>14</sup>, ist nicht sichtbar. ‚Gerecht‘ ist bei ihm die Hochschätzung der Weisheit, die selbst nicht Teil einer Ordnung ist, sondern eine solche zu verbessern vermag. In einer Wendung ohne Parallele bei anderen Autoren spricht Xenophanes von einem ‚Mehr‘ (μᾶλλον) an Eunomia. Das Ziel des politischen Wirkens scheint somit nicht wie bei Solon ihre vollkommene und dauernde Einrichtung zu sein, sondern eine Annäherung an sie. Da Xenophanes anders als Solon auch nicht eine einmalige Gesetzgebung in einer bestimmten Stadt im Auge hat, sondern den Anspruch auf eine allgemein geltende Hochschätzung seiner ‚Sophia‘ begründet, ist offenkundig an eine immer und überall mögliche Verbesserung staatlicher Verhältnisse gedacht. Hier liegt ein ganzes Programm menschlichen Fortschritts. Danach ist eine richtige Ordnung nirgends vorhanden und nur eine ständige Höherentwick-

<sup>12</sup> Vgl. Bowra (oben Anm. 11) 16 ff.; Adkins (oben Anm. 8) 194 f.

<sup>13</sup> Ähnlich urteilt Marcovich (oben Anm. 7) 22.

<sup>14</sup> Vgl. W. Jaeger, Solons Eunomie, in: SB Berlin 1926, 69-85; und zu ‚Eunomia‘ in früher Zeit: M. Ostwald, Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy, Oxford 1969, 62 ff.

lung auf sie hin möglich. Die Loslösung des Begriffs δίκαιον – mit dem der εὐνομία – von bestehenden Normen und Traditionen zeigt sich in einer kritisch-aufklärerischen Konzeption begründet.

Das spricht dafür, daß Xenophanes auch in unserer Elegie den Begriff des δίκαιον und damit auch den dazugehörigen der ὕβρις als Bezeichnungen dafür verwendet, was er unabhängig von herkömmlichem Brauch im Hinblick auf gegebene Erfordernisse für recht und frevelhaft hält. δίκαιος kann ebenso wie ὕβρις nicht nur für Beziehungen unter Menschen sondern auch für das Verhältnis zu Göttern gebraucht werden<sup>15</sup>.

Die Bitte um das Vermögen, das Rechte zu vollbringen und nicht Frevel, ist demnach wegen der syntaktischen Einordnung zunächst auf den Hymnus zu beziehen und gemäß Xenophanischer Vorstellung vom δίκαιον auf dessen sachangemessene, nicht traditionsorientierte Gestaltung.

Mit diesem Resultat kann nun eine bisher ungelöste Schwierigkeit im Verständnis der Parenthese: „dies (ταῦτα) ist wahrlich eher zur Hand“ (προχειρότερον) (16) behoben werden. Versteht man unter τὰ δίκαια die geltenden Normen, so fügt sich der Ausdruck προχειρότερον nicht sinnvoll in den Kontext ein. Die Versuche der Erklärung waren vielfältig und letztlich nicht überzeugend. – Bei der wahrscheinlichen und überwiegend vertretenen Annahme, daß das Pronomen ταῦτα auf τὰ δίκαια verweist, ergibt sich, daß das ‚Rechte‘, das gerade in der Bitte an den Gott, es verwirklichen zu können, besonders schwierig erschienen ist, nun charakterisiert wird als „eher zur Hand“, d.h. leichter. Für das immer zu praktizierende Rechte der gewöhnlichen Lebensordnung ist das unbegreiflich. Auch ist so der Bezug des Komparativs nicht eindeutig bestimmbar. Man hat ihn in ὕβρις bzw. ὕβρις gesehen. Doch schwerlich läßt sich, wie schon Nestle feststellte<sup>16</sup>, Gerechtigkeit als leichter denn Frevel bezeichnen. Und die von Defradas geäußerte Vermutung<sup>17</sup>, gemeint sei, daß Gerechtigkeit leichter sei, als Glück und Wohlstand zu haben, ist ohne jeden Anhalt im Text. – Erwogen wurde auch der Bezug von ταῦτα auf εὐξαμένους (und ev. auch σπείσαντας)<sup>18</sup>. Aber diese Verbindung liegt syntaktisch weniger nahe und erbringt mit der Feststellung, das Gebet (und die Opferspende) sei eher zur Hand, ebenfalls keinen klaren Sinn.

So hat man vielfach – mehr oder weniger explizit – gemeint, zur Anpassung an den Kontext, wie man ihn verstand, dem προχειρότερον hier die besondere Bedeutung ‚eher gefordert, wichtiger, angemessener‘ geben zu müssen<sup>19</sup>. Doch wurde

<sup>15</sup> Vgl. z.B. Aesch. Sept. 598.

<sup>16</sup> W. Nestle, Bemerkungen zu den Vorsokratikern und Sophisten, in: Philologus 67, 1908, 531 ff.

<sup>17</sup> Defradas (oben Anm. 7) 357 ff.

<sup>18</sup> J.D. Denniston, The Greek Particles, Oxford<sup>2</sup>1954, 447; Leshner (oben Anm. 2) 49.

<sup>19</sup> Nestle (oben Anm. 16) 531 f.; Diels/Kranz (oben Anm. 2) 127; Untersteiner (oben Anm. 2) 103; Frühgriechische Lyriker I, Die frühen Elegiker, dt. v. Z. Franyo/P. Gan, gr. Text v. Br. Snell, erl. v. H. Maehler, Berlin 1981, 79; Marcovich (oben Anm. 7) 8; Heitsch (oben Anm. 1) 94 ff.

auch die Meinung vertreten, daß es korrupt sei<sup>20</sup>.

Dagegen wird ein das ganze Gedicht erhellender Sinn des προχειρότερον deutlich, wenn die δίκαια sich nicht auf geltende Normen, sondern auf eine neue Gottesvorstellung beziehen. Diese kann im höchsten Grade schwierig sein wie auch zugleich ‚eher zur Hand‘ oder leichter als sonst, da sie durch die vorher so eindringlich beschriebene Feststimmung vorbereitet ist. Die wiederholt festgestellten wörtlichen Korrespondenzen zwischen dem einführenden deskriptiven und dem folgenden präskriptiven Teil des Gedichts erhalten nun einen sinnweisenden Charakter. ‚Rein‘ (καθαρός) waren der Boden, die Hände, die Becher (1 f.) und das Wasser (8) genannt worden, und ‚rein‘ sollen nun die λόγοι im Hymnus sein (14); und nachdem es vom Mischkrug in überraschender Personifizierung geheißener hatte, daß er voll ‚Heiterkeit‘ (εὐφοροσύνη) sei (4), richten sich nun die Anweisungen – und zunächst diejenige, den Gott zu preisen – an die ‚heiteren‘ (εὐφρονες) Männer (13). In weiterer Hinsicht ist auch der heilige (ἀγνή) Duft des Weihrauchs (7) eine Vorbereitung für die frommen (εὐφρημοί) μῦθοι (14)<sup>21</sup>.

So liegt auch der Sinn des Komparativs am Tage. Er bezieht sich auf die vor anderen Lebenssituationen herausgehobene Sphäre des Symposions, und dessen Bedeutung für die Aufgabe der Gottesdarstellung faßt die Parenthese zusammen<sup>22</sup>.

Als großes Thema des Gedichts zeigt sich nun die Erfassung des Gottes. Daß darum gebetet werden soll, ihn angemessen besingen zu können, macht klar, daß es nicht um einen traditionell verehrten Gott, sondern um den schwerfaßlichen des Xenophanes geht, um den „einen Gott“, der „unter Göttern und Menschen der größte“ ist, „weder an Gestalt noch im Denken den Sterblichen ähnlich“ (B 23 D/K = 26 G/P). Dieses Gottesbild, über welches wir sonst aus theoretischen Äußerungen des Xenophanes erfahren, erscheint hier in einem praktischen Zusammenhang und wird dadurch in neuer Weise beleuchtet. Bemerkenswert ist das in der Verehrung dieses Gottes zugleich hervortretende Bewußtsein der Begrenztheit der eigenen Erkenntnis. Zweifelhaft ist das von Gott erbetene Vermögen (δύνασθαι), Rechtes zu vollbringen, nicht, wie man bei der anderen Gesamtbeurteilung der Stelle annahm, weil die äußere Durchführung des als recht Erkannten unsicher wäre, sondern in einem tieferen, religionsphilosophischen Sinn, weil das Rechte in der Gotteserkennt-

<sup>20</sup> F.G. Schneidewin, Delectus Poetarum Elegiacorum Graecorum, Göttingen 1838, 42, ersetzt es durch προαπετέον; als verderbt wird es auch angesehen von Bergk (oben Anm. 2) 111, und Ziegler (oben Anm. 7) 294 Anm. 6.

<sup>21</sup> Vgl. Marcovich (oben Anm. 7) 2 f.; 5.

<sup>22</sup> Wenn die Verse 1-12 eine solche wegbereitende Funktion haben, könnte das γάρ in der ersten Zeile antizipatorisch aufgefaßt werden mit dem entsprechenden Anschluß von δέ in Zeile 13. Das ist ein Argument gegen diejenigen, die aus diesem γάρ geschlossen haben, daß Verse von allerdings nur geringfügiger Bedeutung vorangegangen sein müssen, so K. Bielowlawek, Gastmahls- und Symposionslehren bei griechischen Dichtern, in: WSt 58, 1940, 21. 23; Bowra (oben Anm. 7) 1; Marcovich (oben Anm. 7) 4; Heitsch (oben Anm. 1) 91 f. – Den überlieferten Anfang haben als den authentischen angesehen Bergk (oben Anm. 2) 110; Untersteiner (oben Anm. 2) 97; Snell (oben Anm. 19) 76.

nis selbst nicht eindeutig gegeben ist. So zeigen sich die erkenntniskritische Haltung, die wir in grundsätzlicher Formulierung aus dem berühmten Fragment 34 D/K (= 35 G/P) kennen, und die Theologie des Xenophanes hier miteinander verbunden und im gesellschaftlichen Leben wirkend<sup>23</sup>.

In der Durchsetzung seiner reformerischen Vorstellungen knüpft Xenophanes jedoch an bestehende Traditionen an<sup>24</sup>. So ist beim Symposion auch sonst die Bekränzung der Teilnehmer und das Weihrauchopfer üblich<sup>25</sup>, und ebenso dann auch die Opferspende<sup>26</sup>, freilich nicht der blumenbekränzte Altar in der Mitte und das Gebet<sup>27</sup>. Der Götterhymnus beim Symposion ist traditionellerweise ein Paian auf Zeus Soter<sup>28</sup>. Diesen Ritus benützt Xenophanes zur Einführung seines eigenen Gottesbildes<sup>29</sup>.

In dieser Situation ist eine Spannung zwischen Tradition und Neuerung enthalten, die vielleicht auch die Vorschrift, den Gott in εὔφημοι μῦθοι und καθαροὶ λόγοι (14) zu preisen, im einzelnen erklären kann. Die Bedeutung von μῦθος und λόγος an dieser Stelle ist umstritten. Eine Unterscheidung ist, wie allgemein angenommen wird, vom Autor intendiert, doch heißt das nicht, daß mit ihr dasselbe gemeint ist wie bei Platon<sup>30</sup>. Man vermutete, daß es sich um eine formale Unterscheidung am selben Sprachgebilde handelte, konnte diese aber nicht klar bestimmen. So wurden sowohl die Mythoi als ‚Erzählungen‘ verstanden und die Logoi als ‚Themen‘<sup>31</sup> wie auch umgekehrt die Mythoi als ‚Inhalt‘ und die Logoi als ‚wörtlicher Ausdruck‘<sup>32</sup>.

Es scheint sinnvoll, vom Begriff ‚Logos‘ auszugehen, der bei Xenophanes noch einmal vorkommt. Am Beginn einer nur fragmentarisch erhaltenen Elegie heißt es (7 D/K = 6 G/P): Νῦν ᾄτ' ἄλλον ἔπειμι λόγον, δεῖξω δὲ κέλευθον. Die Bedeu-

<sup>23</sup> Klar zeigt sich nun, daß die These von M. Eisenstadt, *Xenophanes' Proposed Reform of Greek Religion*, in: *Hermes* 102, 1974, 142-150, Xenophanes' Theologie sei rein „spekulativ“ und nicht als Grundlage einer neuen Religion gedacht, in dieser einfachen Weise nicht stimmt.

<sup>24</sup> Vgl. P. Von der Mühl, *Das griechische Symposion*, in: *Ausgewählte Kleine Schriften* (hrsg. v. B. Wyss), Basel 1976, 483-505.

<sup>25</sup> M. Blech, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin/New York 1982, 63 ff.; W.W. Müller, *Weihrauch*, in: *RE Suppl.* Bd. XV, 1978, 755 f.

<sup>26</sup> Vgl. Plat. *Symp.* 176 a; *Xen. Symp.* 2,1.

<sup>27</sup> Vgl. Herter (oben Anm. 4) 108; 114 f.

<sup>28</sup> Vgl. L. Käppel, *Paian*, *Studien zur Geschichte einer Gattung*, Berlin/New York 1992, 51 ff.

<sup>29</sup> Dieses Verfahren ist verwandt mit dem des Aischylos im Zeushymnus des ‚Agamemnon‘. In der Anrede (160-162): ‚Zeus, wer er auch ist, wenn es ihm lieb ist, so genannt zu werden, rufe ich ihn so‘, ist die Vorstellung von Zeus zu einer ungreifbaren Größe Xenophanischer Art überhöht.

<sup>30</sup> Vgl. z.B. Plat. *Prot.* 320 c; *Phaed.* 61 b.

<sup>31</sup> Bowra (oben Anm. 7) 4 f.; Untersteiner (oben Anm. 2) 101 f.; Heitsch (oben Anm. 1) 93; Adkins (oben Anm. 8) 181.

<sup>32</sup> Marcovich (oben Anm. 7) 9.

tung von Logos an dieser Stelle ist nicht ‚Thema‘<sup>33</sup>, sondern – entsprechend allgemeiner Verwendung – ‚Darlegung‘<sup>34</sup>. Aufschlußreich ist auch, daß Xenophanes bei der Ankündigung dieser Darlegung erklärt, einen Weg aufweisen zu wollen. Sie ist demnach neu und diskursiv.

Für ‚Mythos‘, das bei Xenophanes sonst nicht erscheint, ist demgegenüber die geläufige Bedeutung ‚Erzählung, Geschichte‘ naheliegend<sup>35</sup>. Anzunehmen wäre demnach nicht die Unterscheidung von Aspekten an derselben Hervorbringung, für die es hier keine Anhaltspunkte gibt, sondern die zwischen zwei ‚Gattungen‘, deren verschiedene Verwendungsmöglichkeiten durch ihre Attribute angedeutet zu sein scheinen. Εὐφημος kommt hier zum ersten Mal vor, doch εὐφημέω ist bereits früher in der Bedeutung ‚religiöses Schweigen einhalten‘ bezeugt<sup>36</sup>. Für die Mythoi scheint somit in negativer Abgrenzung bestimmt, daß sie nichts Unheiliges verlauten lassen sollen<sup>37</sup>. Eine derartige Beschränkung ist sinnvoll gegenüber Götterdarstellungen, bei denen diese Grenze überschritten wird, und das sind in der Sicht des Xenophanes, wie seine Kritik an Homer und Hesiod zeigt<sup>38</sup>, die bekannten Geschichten der allgemein verehrten Götter. Sie wären hier beim Symposion nur in entsprechender Restriktion vorzuführen.

Stärkeres Gewicht hat jedoch καθαρός. Das Wort ist im beschreibenden Teil des Gedichts eingeführt worden als wesentliches Kennzeichen der glücklichen Umstände, in denen der Gott vergegenwärtigt werden kann. Ins Auge fallend ist dabei der schlichte, unmittelbare, nicht-rituelle Sinn der ‚Reinheit‘ bzw. ‚Klarheit‘ von Boden, Händen, Bechern und Wasser. Damit scheint bildhaft-anschaulich für die Logoi der einfache Sinn von sachlicher ‚Klarheit‘ vorgegeben<sup>39</sup>.

Dieser Gegensatz von Logos und Mythos ist nicht der von wahr und falsch oder fiktiv. Denn angesichts der Begrenztheit menschlicher Erkenntnis im Sinne des

<sup>33</sup> Weder die von Bowra (oben Anm. 7) 4 f., aus Theognis und Pindar noch die von Heitsch (oben Anm. 1) 93, aus Herodot als Parallelen angeführten Stellen ergeben für λόγος die Bedeutung ‚Thema‘. Die Pindar-Stelle ist im Lexikon von Slater unter ‚account, story, report‘ eingeordnet, die Herodot-Stellen in dem von Powell unter ‚account, report‘; die zitierte Theognis-Stelle (1055) wird von Carrière in der Budé-Ausgabe mit ‚discours‘ übersetzt.

<sup>34</sup> Vgl. die ähnliche Verwendung des Wortes zu Beginn für die kommende ‚Darlegung‘ bei Ion (B 1 D/K) sowie die Angaben zu λόγος im Index bei Diels/Kranz, VS III, 258.

<sup>35</sup> Vgl. Hom. Od. 3,94; 4,324; Hdt. 2,23; 45,1.

<sup>36</sup> Hom. Il. 9,171.

<sup>37</sup> Vgl. Heitsch (oben Anm. 1) 17: „ehrfurchtsvolle Erzählungen“. – Die Erklärung von Gentili/Prato (oben Anm. 3) 167, von εὐφημοὶ μῦθοι als zeremonielle Formeln scheidet aus, da es sich hier nicht um eine konventionelle Gottesverehrung handelt.

<sup>38</sup> VS 21 B 11/12 D/K = 15/16 G/P.

<sup>39</sup> Einem derartigen Sinn von καθαρὸι λόγοι entspricht auch die Wendung καθαρῶς λέγειν ‚klar reden‘ (Arist. Vesp. 631); vgl. auch Isoc. 5,4; Plat. Crat. 426 b. – Bowra (oben Anm. 7) 5 f. hat für καθαρός in Verbindung mit λόγοι die Bedeutung ‚schuldfrei‘ postuliert. Doch ist dabei die Exposition der Bedeutung im Kontext nicht gesehen, in dem auch die χεῖρες πάντων (1) nicht in diesem übertragenen (vgl. Hdt. 1,35) sondern im physischen Sinn als ‚rein‘ bezeichnet sind; vgl. Heitsch (oben Anm. 1) 93.



Xenophanes ist es nicht sicher, ob die Logoi wahr sind, und die Mythoi sind, wenn sie dem Preis des Gottes dienen, nicht schlechthin falsch. Bei einer undogmatischen Haltung können beide Verfahren als geeignet zur Erfassung des Gottes angesehen werden, die Logoi als auf das letztlich bestimmende Gottesbild ausgerichtet, die Mythoi als der zugleich gegenwärtigen traditionellen Zeusgestalt – wie den später (24) genannten vielen Göttern – zugeordnet. So ist im Blick auf die hier sich vollziehende Verbindung alter und neuer Gottesvorstellungen die in dieser Form wohl einzigartige aufklärerisch-kritische Unterscheidung zwischen traditionellem Mythos und diskursivem Logos denkbar.

Wie wirkt sich die in der einen Hälfte des Gedichts vorbereitete Gottesvergegenwärtigung in den Anweisungen des zweiten Teils aus? Die nächstfolgende Aufforderung an die Symposiasten, zu trinken, aber mit Maß, scheint konventionell<sup>40</sup> und ohne größeren Bezug. In ihrer spezifischen Fassung ist sie dennoch bedeutsam. „Trinken aber soll man so viel, daß du damit ohne Diener nach Hause gelangst, wenn du nicht ganz greisenhaft bist“ (17/18). Während sonst vage Mahnungen ergehen, das Maß zu wahren, verständig zu trinken usw., oder einfach bestimmte Quantitäten allgemein vorgeschrieben werden, gibt Xenophanes dem einzelnen – nur hier spricht er in der zweiten Person – ein exaktes Kriterium, wonach er selbst die eigene Grenze in der Wahrung seiner Handlungsfähigkeit zu setzen hat. In dieser Form hat die für das Symposion geltende Regel – als Appell an die eigene Selbstständigkeit – einen das ganze Leben betreffenden Bezugspunkt. Ein Zeuge dieser weiteren Bedeutung ist Heraklit, der das Bild des betrunkenen, beim Gehen geführten Mannes benutzt, um daran den niedrigen Zustand der ‚feuchten‘ Seele aufzuweisen<sup>41</sup>.

In der Behandlung der zweiten praktischen Frage, wie man sich unterhalten soll, wird noch stärker deutlich, daß es als Aufgabe angesehen wird, nicht allein diese Geselligkeit im gegebenen Rahmen zu gestalten, sondern darüber hinaus sie zu einer Keimzelle eines besseren Zusammenlebens überhaupt zu machen.

Xenophanes wendet sich nicht an den einzelnen Vortragenden sondern an die Gesamtheit der Symposiasten als Publikum: „Loben soll man den, welcher, nachdem er getrunken, Gutes (ἔσθλά) ans Licht bringt, so wie Erinnerung (μνημοσύνη) und Bemühung um Tugend (τόνος ἀμφ' ἀρετῆς)<sup>42</sup> ihm eignet“ (19/20). Was die ἔσθλά sind, wird dadurch charakterisiert, daß von dem, der sie hervorbringt, neben ‚Erinnerung‘<sup>43</sup> ‚Bemühung um Arete‘ verlangt wird. In seinen Beiträgen soll er

<sup>40</sup> Vgl. Theogn. 211/2; 475-491; 837-40; Anacr. 356 PMG (= 33 Gentili); Panyassis, Fr. 13 Davies, und K. Bielohlawek (oben Anm. 22) 11-30.

<sup>41</sup> Heracl. B 117 D/K; auf diese Beziehung weist schon Marcovich (oben Anm. 7) 10, der in diesem Zusammenhang Heraklit den ‚geistigen Sohn‘ des Xenophanes nennt.

<sup>42</sup> Die Konjekturen τὸν ὅς ist in Hinsicht auf die Parallele bei Pindar, Pyth. 11,54, gut begründet und weithin akzeptiert. Sie wird weiter gestützt durch die Erwägung von Marcovich (oben Anm. 7) 14, daß aus der tradierten Lesart die sinnlose Kontrastierung von ἔσθλά und ἀμφ' ἀρετῆς als Gegenständen von zwei Vortragenden resultiert.

<sup>43</sup> Μνημοσύνη wird hier verschieden gedeutet. Es könnte wohl die Erinnerung an die

demnach nach der in ihnen hervortretenden allgemeinen Tüchtigkeit und Lebenshaltung beurteilt werden<sup>44</sup>. Das von ihm vorzutragende Gute ist so als erzieherisch für die Zuhörer bestimmt, und indem sie selbst verpflichtet werden, einen derartigen Maßstab anzulegen, wird ihnen aufgetragen, ihre eigene Erziehung zu veranlassen. Wie diese mit der Gottesvorstellung zusammenhängt, wird im weiteren erkennbar.

Zunächst ist dabei noch einmal eine gewaltsame Umdeutung im allgemeinen Textverständnis zu berichtigen: „Man soll auch nicht Kämpfe der Titanen, der Giganten und Kentauren, Erfindungen Früherer, oder heftige Entzweigungen (στόσεις) διέπειν“ (21-3). διέπειν heißt, wie auch schon für diese Stelle betont wurde, ‚veranstalten, verwalten‘ und ist ‚kein Verb des Sagens‘<sup>45</sup>. Gleichwohl hat man es immer auf eine derartige, vermeintlich erforderliche Bedeutung zurechtgebogen, als ob die Mahnung an die Vortragenden selbst erginge. Tatsächlich wendet sich Xenophanes – wie zuvor – an das Publikum der Symposiasten. Dessen Haltung sieht er – gemäß seiner allgemeinen Betrachtungsweise – als maßgebend für die Art der Hervorbringungen an<sup>46</sup>. Dann hat διέπειν in seiner gewöhnlichen Bedeutung hier einen guten Sinn; doch ergibt sich gegenüber dem geltenden Verständnis eine wesentlich andere Aussage. Die Zuhörer sollen die Kämpfe der Titanen, Giganten und Kentauren nicht ‚veranstalten‘, d.h. nicht durch ihre Einstellung deren Vortrag hervorrufen<sup>47</sup> und sie so gleichsam wirklich werden lassen. Die Götter- und Heroenkämpfe sind durch die zusammenfassende Charakterisierung als ‚Erfindungen der Früheren‘ von den ‚heftigen Staseis‘ klar abgesetzt. Und damit sind diese – nicht zuletzt auch durch das Attribut ‚heftig (gewaltsam)‘ – der realen menschlichen Welt zugeordnet. Die Aufforderung, sie nicht zu veranstalten, besagt, daß man sich weder zerstreiten noch nach außen als Partei organisieren soll. Eine solche politische Bedeutung

eigenen Lebenserfahrungen gemeint sein (so Wilamowitz, Kleine Schriften IV, 405 f.), wie sie auch in einem anderen Symposiongedicht des Xenophanes (22 D/K = 13 G/P) vorgebracht werden; vgl. zur Frage auch W. Rösler, Mnemosyne in the Symposion, in: *Symptica*, ed. O. Murray, Oxford 1990, 230-237.

<sup>44</sup> Im Unterschied zu dieser ganz allgemein verstandenen Arete ist diejenige in der anonymen Elegie 12 G/P auf die Belange des Symposions ausdrücklich spezifiziert. Vgl. zu dieser Beziehung auch Seng (oben Anm. 8) 129 f., der die Elegie des Xenophanes im wesentlichen als Variation konventioneller Symposiondichtung versteht.

<sup>45</sup> Adkins (oben Anm. 8) 184; Wilamowitz (oben Anm. 43) 406, gibt als Bedeutung an: *administrare, regere, disponere*.

<sup>46</sup> Eine entsprechende Einschätzung der gesellschaftlichen Bedeutung des ‚Publikums‘ manifestiert sich in der zweiten Elegie. Xenophanes hofft dort, durch die Änderung der allgemeinen Meinung bezüglich geistiger und körperlicher Leistung einen Fortschritt in den wirklichen Verhältnissen zu erzielen.

<sup>47</sup> Von dieser Bedeutung spricht schon Wilamowitz (oben Anm. 43) 406, ohne sie aber konsequent auf das Textverständnis anzuwenden.

konnte das Symposion, wie Alkaios zeigt, erhalten<sup>48</sup>, und es mochte wohl angebracht sein, das einer radikal reformerisch gesinnten Gruppe zu sagen. Sie sollte offen bleiben gegenüber der Polis.

Die Aussage lautet also nicht, wie man meinte, daß über die wirklichen Staseis nicht geredet werden dürfe<sup>49</sup>, sondern daß sie nicht zu praktizieren seien. Damit verändert sich auch der Charakter dieses Symposions. Die Teilnehmer haben als Gesamtheit keine rein passive Rolle, und es geht nicht darum, sie vor dem Anhören gefährlicher Götter- und Menschengeschichten zu bewahren, vielmehr sind sie selbst angesprochen als Gemeinschaft, die ihre moralischen Maßstäbe und ihre religiös-mythische Welt ausbilden und im wirklichen Leben handeln kann. Insofern erscheint sie als eine exemplarische, der Polis verwandte Gemeinschaft.

Auch tritt nunmehr als Thema das Verhältnis von Gottesvorstellung und menschlichem Verhalten heraus. Eine enge Verbindung ist zunächst durch die mythischen Beispiele hergestellt. Mit den Kämpfen der Kentauren ist wohl die auf die gegenwärtige Situation beziehbare Geschichte gemeint, wie sich jene mit den Lapithen aus Trunkenheit beim gemeinsamen Mahl entzweiten. Die Titanen- und Gigantenkämpfe sind als Kämpfe unter Göttern und unter Verwandten besonders eindrucksvolle Muster von Entzweigungen<sup>50</sup>.

Von den erfundenen wie auch von den wirklichen Staseis sagt Xenophanes, daß „in ihnen nichts Nützlich (χρηστόν)“ sei (23). Das ist ein schwerwiegendes Wort. Der Begriff *χρηστόν* erscheint zuerst bei ihm und nur hier. Seinem Inhalt nach kann er als Leitbegriff seines Denkens angesehen werden. So läßt sich das in der zweiten Elegie entwickelte aufklärerische Fortschrittsprogramm mit ihm kennzeichnen. Dementsprechend ist auch hier – wie für *ἀρετή* – ein umfassender programmatischer Sinn anzunehmen<sup>51</sup>.

Was bedeutet es, daß nicht nur reale Staseis sondern auch die entsprechenden Erfindungen über Götter und Heroen als ‚unnütz‘ bezeichnet werden? Die hier nur knapp umrissene Stellungnahme des Xenophanes läßt sich mit seiner allgemeinen Religionskritik vergleichen. Wenn er erklärt, daß die Aithiopier von ihren Göttern behaupten, sie seien plattnasig und schwarz, die Thraker hingegen, sie seien blauäugig und rötlich, oder daß die Rinder und Löwen, wenn sie malen könnten, rinder-

<sup>48</sup> Vgl. G.M. Calhoun, *Athenian Clubs in Politics and Litigation*, Austin 1913, bes. 24 ff.; F. Sartori, *Le eterie nella politica ateniese del VI e V secolo a.C.*, Roma 1957, bes. 19 ff.

<sup>49</sup> Der in diesem Zusammenhang oft angeführte Wunsch des Anakreon, daß Streit und Krieg nicht die Unterhaltung bilden sollen (Fr. 2 W), gehört offenkundig in ein andersartiges, weniger auf den Ernst des Lebens ausgerichtetes Symposion.

<sup>50</sup> Vgl. Herter (oben Anm. 4) 117; seine Vermutung, in der Kentaurengeschichte werde auf den Kampf zwischen Chiron und Herakles, d.h. ebenfalls auf eine Entzweigung unter Verwandten, hingewiesen, ist wegen des entfernteren Bezugs zum Symposion unwahrscheinlich und verengt auch die Vorstellung von Staseis zu sehr.

<sup>51</sup> Zur Bedeutung von *χρηστόν* an dieser Stelle vgl. Marcovich (oben Anm. 7) 11 f.; Gentili/Prato (oben Anm. 3) 168.

und löwengestaltige Götter bilden würden<sup>52</sup>, so besagt dies, daß die Menschen sich in einer für alle Lebewesen kennzeichnenden Art die Götter nach dem Maß ihrer eigenen Welt vorstellen. Eine solche Projektion der eigenen Lebenswelt wird dabei an der Übereinstimmung der äußeren Gestalt exemplifiziert. Entsprechend ist hier bei den ‚Erfindungen der Früheren‘ die Übertragung des eigenen Denkens auf die Götter vorauszusetzen. Daß auch dies ein wesentlicher Gesichtspunkt in der Religionskritik des Xenophanes ist, bezeugt seine Charakterisierung des einen Gottes eben damit, daß „er weder an Gestalt (δέμας) noch im Denken (νόημα) den Sterblichen ähnlich“ sei (B 23 D/K = 26 G/P). Doch ein solches Götterbild hat für Xenophanes, wenn er es ‚unnützlich‘ nennt, zugleich eine Rückwirkung auf die menschliche Welt. Und so soll jetzt – in umgekehrter Richtung wie die frühere Projektion – die bessere Vorstellung von Göttern und Heroen ein besseres Denken und Verhalten der Menschen begründen.

Das Thema der Staseis ist nur ein – allerdings wesentliches – Beispiel für die Bedeutung des zuvor evozierten Gottesbildes. Über seinen Inhalt war nichts gesagt worden. Es war lediglich klar geworden, daß seine volle Erfassung menschliches Vermögen übersteigt. Nun wird, jedoch nur in negativer Wendung, seine gemeinschaftsfördernde Wirkung erkennbar. Der Schluß liegt nahe, daß es überhaupt die menschliche Welt verbessern kann und daß auch die anderen erzieherischen Anweisungen an die Symposiasten in einem Zusammenhang mit ihm stehen.

Die letzte Anweisung nimmt das religiöse Thema in der größten Allgemeinheit noch einmal auf: „Vor den Göttern aber soll man immer gute (ἀγαθή) Achtung (προμηθείη) haben“ (24). Der Ausdruck προμηθείη für das Verhältnis zu Göttern ist einmalig, er wird bei Herodot wie auch das zugehörige προμηθεισθαι für die Achtung gegenüber Menschen verwandt<sup>53</sup>; doch mag er völlig angemessen sein für die hier dargestellte rationale Religiosität. – Zunächst widersprüchlich erscheint es, daß jetzt nicht mehr von einem Gott, sondern von einer Mehrzahl von Göttern gesprochen wird. Und doch kann das dem Sinn des Xenophanischen Gottesbildes in überraschender Weise adäquat sein, da es so nicht in Gefahr gerät, zu einem Dogma denaturiert zu werden, und weil es wohl wie hier aus dem Kult des Zeus Soter so auch aus Kulturen anderer traditioneller Götter entfaltet werden kann. – Die vielen Götter sind von Xenophanes nicht verworfen, vielmehr scheinen sie als Vermittler der für sich allein nicht absolut bestimmbareren höheren Vorstellung des einen Gottes zu dienen.

Daß Xenophanes an seinem Gottesbild festhält, kommt schließlich darin zum Ausdruck, daß er die Achtung, die man vor den Göttern haben soll, als die ‚gute‘ bezeichnet. Darin ist die Ablehnung ‚schlechter‘ Berücksichtigung der Götter enthalten und die eigene Auffassung bekräftigt<sup>54</sup>. Sie soll, wie die Aufforderung für

<sup>52</sup> B 16/15 D/K = 18/19 G/P.

<sup>53</sup> Hdt. 1,88; 2,172,5; 9,108,1.

<sup>54</sup> Vgl. W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Zürich 1953, 247 Anm. 27; und Ziegler (oben Anm. 7) 294 Anm. 6.

„immer“ anzeigt, von diesem Symposion ausgehend im Leben fortwirken.

Ein Gesamtsinn dieses „Symposion-Gedichts“ hat sich herausgestellt, der es in einem engeren Zusammenhang mit wichtigen philosophisch-theologischen Positionen des Xenophanes erscheinen läßt. Entscheidend ist die eingangs untersuchte Textstelle. Sie zeigt, wenn man Xenophanes aus sich selbst zu verstehen sucht, eine Aussage, die sich wesentlich von derjenigen unterscheidet, die heute allgemein im Text gesehen wird. Letztlich ergibt sich, daß das Thema des Gedichts nicht nur die gute Ordnung eines Symposions ist, sondern – damit verbunden – die rechte Gotteserfassung. Ihre Zusammengehörigkeit mit der geselligen Welt wird in zwei komplementären Aspekten dargestellt. Sie erscheint zunächst ermöglicht und vorbereitet durch die sinnliche Schönheit eines glücklichen Augenblicks und dann in erzieherischer Weise bedeutsam für das weitere Zusammensein und das Leben überhaupt. Inhaltlich wird sie nicht direkt bestimmt, vielmehr durch ihre Bedeutung für den Menschen charakterisiert: Seinem Erkenntnisvermögen ist sie nicht einfach gegeben, doch befestigt sich in ihr das rationale Denken und Verhalten in der Gemeinschaft nach dem Maßstab des Nützlichen.

So ist dieses Gedicht wichtig für die Erkenntnis von Xenophanes' Gotteskonzeption. Sie erscheint hier wie nirgends sonst in praktischer Realisierung und in einem weltgestaltenden Sinn.

Bern

Christoph Eucken