

2014 (2) Sommer

The background of the cover is a photograph of a palm tree in a dry, outdoor setting. The tree is the central focus, with its trunk and fronds clearly visible. The ground is dry and sandy, with some sparse vegetation. In the distance, there are some buildings and a clear blue sky with a few clouds. A red circular graphic is overlaid on the center of the image, containing the journal's title and subtitle. A thin, light blue line starts from the top right corner and curves down towards the bottom right, passing behind the red circle.

eisodos
Zeitschrift für
Antike Literatur
und
Theorie

e i s o d o s – Zeitschrift für Antike Literatur und Theorie

Herausgegeben von Bettina Bohle und Lena Krauss

Erscheinungsort: Berlin

ISSN: 2364-4397

eisodos erscheint unter dem Copyright CC BY.

www.eisodos.org

Wissenschaftlicher Beirat

Manuel Baumbach

Ruhr-Universität Bochum

Stefan Büttner

Universität Wien

Jonas Grethlein

Universität Heidelberg

Hans Ulrich Gumbrecht

Stanford University

Rebecca Lämmle

Universität Basel

Peter von Möllendorff

Justus-Liebig-Universität Gießen

Melanie Möller

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Gernot Michael Müller

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

Heinz-Günther Nesselrath

Universität Göttingen

Maria Oikonomou

Universität Wien

Christoph Riedweg

Universität Zürich

Arbogast Schmitt

Philipps-Universität Marburg

Thomas A. Schmitz

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Monika Schmitz-Emans

Ruhr-Universität Bochum

Jörn Steigerwald

Universität Paderborn

Martin Vöhler

University of Cyprus

Michael Weißenberger

Universität Rostock

Zandro Zanetti

Universität Zürich

eisodos ist eine *peer-reviewed, open-access, online*-Zeitschrift für B.A.-, M.A.- und Lehramts-Studierende sowie Doktoranden noch ohne peer-reviewed Publikation. Thematischer Schwerpunkt von **eisodos** sind Fragen der Interpretation von antiker Literatur und des Theorievergleichs.

Eine Übersicht der in **eisodos** verwendeten Abkürzungen griechischer und lateinischer Autornamen und Werktitel findet sich unter folgendem Link: http://de.wikipedia.org/wiki/Liste_der_Abkürzungen_antiker_Autoren_und_Werktitel

2014 (2) Sommer



e i s o d o s – Zeitschrift für Antike Literatur und Theorie

2014 (2) Sommer

Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Herausgeberinnen 1

Interpretation von zeitlich und kulturell entfernten Texten
Prof. Dr. Andrew James Johnston 3

Menschliches Streben und Abhängigkeit von Gott
Severin Hof 10

VORWORT DER HERAUSGEBERINNEN

Fast ist der Sommer vorüber, der Herbst steht vor den Toren und, aus den Ferien zurückgekehrt, melden wir uns mit dieser zweiten Ausgabe von **eisodos** zurück. Vom Umfang her ist diese Sommerausgabe eine ‚leichte‘ geworden, gerade richtig, um sie, in den verbleibenden Sonnenstunden, noch mit an den See oder ins Café zu nehmen.

Wir freuen uns, einen herausragenden Artikel von Severin Hof zu veröffentlichen. Severin Hof interpretiert die schwer verständliche mythische Passage in Pindars achtem pythischen Siegeslied. Er entwickelt hierzu aus anderen Gedichten ein pindarisches Konzept vom Zusammenwirken des menschlichen Willens und der göttlichen Gunst und wendet dieses gewinnbringend auf die achte pythische Ode an.

Auch sind wir froh, in dieser Ausgabe unsere Interview-Reihe fortzusetzen. Andrew James Johnston, Universitätsprofessor am Institut für Englische Philologie mit dem Schwerpunkt Literatur des Mittelalters und der Renaissance an der Freien Universität Berlin, war so freundlich, auf unsere Fragen zu antworten. Das Interview beschäftigt sich mit Problemen, die sich möglicherweise aus einem (erheblichen) zeitlichen Abstand zwischen dem Zeitpunkt der Abfassung eines Textes und seiner Interpretation ergeben, sowie mit dem Konzept des historischen Lesers und den Unterschieden zum modernen Leser. Die Ausführungen von Prof. Johnston sind für die Interpretation nicht nur mediävistischer, sondern auch antiker Texte von großer Bedeutung.

Ganz herzlich möchten wir den Mitgliedern unseres wissenschaftlichen Beirats für ihre Arbeit und ihre Unterstützung danken. Inzwischen ist der Beirat um einige Mitglieder gewachsen, die wir hier aufführen möchten:

- Prof. Dr. Stefan Büttner (Universität Wien)
- Prof. Dr. Jonas Grethlein (Universität Heidelberg)
- Prof. Dr. Hans Ulrich Gumbrecht (Stanford University)
- Prof. Dr. Heinz-Günther Nesselrath (Universität Göttingen)
- Prof. Dr. Christoph Riedweg (Universität Zürich)
- Prof. Dr. Arbogast Schmitt (Philipps-Universität Marburg)

Ausführlichere Informationen zu den Mitgliedern des wissenschaftlichen Beirats sind zu finden unter: <http://eisodos.org/wissenschaftlicher-beirat/>

Leider konnten wir in dieser Ausgabe keine Rezension veröffentlichen. Wir bedauern dies sehr, denn wir glauben, dass dieses Format eine gute Möglichkeit darstellt, die Auseinandersetzung mit verschiedenen wissenschaftlichen Positionen zu üben. Wir würden uns über mehr Einsendungen freuen.

Ausdrücklich wollen wir daher dazu einladen, Rezensionen, aber natürlich auch Artikel, wieder einzusenden oder uns Vorschläge zu schicken. Wir helfen gerne.

Allen unseren Leserinnen und Lesern wünschen wir weiterhin eine erholsame und erfolgreiche vorlesungsfreie Zeit sowie einen guten Semesterstart.

Bettina Bohle
Freie Universität Berlin

Lena Krauss
Universität Zürich

INTERPRETATION VON ZEITLICH UND KULTURELL ENTFERNTEN TEXTEN

Ein Interview mit Prof. Dr. Andrew James Johnston

Prof. Dr. Andrew James Johnston

Freie Universität Berlin

eisodos Allgemein, wie geht die Mediävistik mit dem zeitlichen und kulturellen Abstand zu den interpretierten Texten um?

Andrew James Johnston Als mediävistischer Anglist, der noch dazu im deutschsprachigen Raum, also gewissermaßen in einer disziplinären Diaspora, arbeitet, muss ich mich hüten, allzu grundsätzliche Aussagen über die Mediävistik im Allgemeinen zu machen. Es gibt nur noch sehr wenige literaturwissenschaftlich arbeitende anglistische Mediävisten in Deutschland, Österreich und der Schweiz, und die Unterschiede zwischen den Fachtraditionen, etwa zwischen der germanistischen Mediävistik und der anglistischen, sind zu groß. Zu groß sind aber auch die Unterschiede innerhalb der jeweiligen Mediävistiken, weil auch hier teils erhebliche Unterschiede in den Forschungsansätzen bestehen. Ich beschränke mich daher bewusst auf nur ein einziges und noch dazu sehr grobes inneranglistisches Beispiel: Die anglistische Mediävistik zerfällt bereits aus historischen Gründen – nämlich wegen der kulturellen und literaturgeschichtlichen Auswirkungen der Normannischen Eroberung im Jahre 1066 – in zwei große Teilepochen, deren Forschungsvertreter/innen in den letzten drei Jahrzehnten immer weniger voneinander wissen (wollen?). Da sind zum einen die sogenannten ‚Anglo-Saxonists‘, die sich mit der Literatur der altenglischen Sprachperiode (ca. 700–1100) beschäftigen, und zum anderen diejenigen Wissenschaftler/innen, die sich der mittenglischen Sprachperiode (ca. 1100–1475) widmen. Im Grenzbereich zwischen diesen beiden Perioden klafft eine Lücke von über hundert Jahren (ca. 1070–1180), aus der fast keine englischsprachigen Texte überliefert sind. Als gegen Ende des 12. Jahrhunderts vereinzelt wieder Texte in englischer Sprache entstehen, hat sich die Literatursprache, haben sich die Genres, aber auch die sozialen Kontexte der überlieferten Werke so stark verändert, dass eine schwer überbrückbare Kluft zwischen diesen Perioden zu bestehen scheint: Altenglisch ist eine Sprache, die dem heutigen Neuhochdeutschen in vielen ihrer Strukturen näher ist als dem Neuenglischen, während das Mittenglische spätestens ab ca. 1350 (und insbesondere in den in London entstehenden Texten) für Sprecher des heutigen Englisch relativ leicht verständlich ist. Auch wenn ich hieraus keine plumpen Kausalitäten ableiten möchte, zeigt es sich doch, dass die Forschung zur insgesamt deut-

lich archaischer anmutenden altenglischen Literatur eine starke Tendenz zeigt, sich gegen moderne Theorie- und Methodenangebote abzuschotten, bzw. Restbestände eines philologischen Positivismus im Stile des 19. Jahrhunderts zu bewahren, während Studien zur mittenglischen Literatur sehr viel offener gegenüber dem Theorie- und Methodenangebot der nicht-mediävistischen Literaturwissenschaft zu sein pflegen. Diese Kluft prägt auch den Umgang mit der hier gestellten Frage: Während ‚Anglo-Saxonists‘ die Alterität ihres Gegenstandes oft möglichst schroff herausstellen und dabei methodisch-theoretischen Ansätzen, die von außerhalb der Mediävistik stammen, außerordentlich misstrauisch gegenüber stehen oder sie gar gänzlich ignorieren, geschieht in der Forschung zur mittenglischen Literatur die methodisch-theoretische Grundsatzdiskussion zum zeitlichen und kulturellen Abstand der zu interpretierenden Texte in dezidiert Auseinandersetzung mit Ansätzen, die der nicht-mediävistischen Literatur- und Kulturwissenschaft entlehnt sind: Das sind heute nicht zuletzt der New Historicism (in seinen Spätausläufern) und die Queer Studies, deren jeweils emphatischere Vertreter/innen sich in der anglistischen Mediävistik auf mitunter außerordentlich polemische Weise bekämpfen. (Ich wähle diese beiden Beispiele mit Bedacht, weil mir scheint, dass beide Bewegungen für die germanistische Mediävistik bislang eine eher geringe Rolle gespielt haben.)

Während der ursprünglich der Frühneuzeit- und zu einem geringeren Maße der Romantikforschung entstammende New Historicism für sich in Anspruch nahm, die literarischen Texte unter bewusster Einebnung der Text-/Kontextgrenze (diskurs)geschichtlich zu interpretieren, werfen die von den Queer Studies beeinflussten Wissenschaftler/innen (in der Mediävistik z.B. Jeffrey Jerome Cohen, Carolyn Dinshaw, L.O. Aranye Fradenburg, Elizabeth Scala) den von ihnen bloß ‚historicists‘ genannten Wissenschaftler/inne/n vor (sie sprechen dem New Historicism tendenziell das ‚New‘ ab und heben damit polemisch den Unterschied zwischen den ‚New‘ und den ‚Old Historicists‘ auf), durch ihren historisierenden Ansatz die Texte in ihrer Alterität zu isolieren und zu musealisieren. Dagegen setzen die Queer Studies beispielsweise affektive und identitätspolitische Lektüren, die nicht selten von psychoanalytischen Positionen im Gefolge Lacans beeinflusst sind. Dabei geht es zum Teil um sehr grundsätzliche Fragen: So verfiert beispielsweise Carolyn Dinshaw auf der Basis einer kreativen Anverwandlung von Ernst Blochs Idee von der ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‘ das Konzept der sogenannten ‚multiple temporalities‘, mit dem – unter anderem – auch die alteritäre Distanz zum historischen Gegenstand in Frage gestellt werden kann, bzw. sich ganz anders stellt.

Wie diese sehr impressionistische Skizze zeigt, wird der zeitliche und kulturelle Abstand zu den Werken der Vergangenheit von Mediävisten also in so unterschiedlicher Weise problematisiert, dass generelle Aussagen hierzu schlicht unmöglich sind. Ich selbst würde immer dafür plädieren, die Alterität der historischen Gegenstände zu respektieren, ohne aber die Bandbreite potenzieller literaturwissenschaftlicher Deutungen durch methodisch-theoretische Vorentscheidungen einzuschränken bezüglich dessen, was im Mittelalter an-

geblich denk- oder sagbar gewesen sein soll und was nicht. Wenn ein spezifischer Text auf Grund seiner ästhetischen Verfahren etwas zu leisten vermag, was konventionellen Mittelalterbildern zu widersprechen scheint, dann sollten wir bereit sein, dies hinzunehmen. Vor allem aber darf man Alterität nicht als bloß invertierte Moderne begreifen, weil man sonst das Bild des Mittelalters mit jeweils umgekehrtem Vorzeichen von demjenigen Bild, das man sich von der Moderne entworfen hat, abhängig macht. Mittelalter darf in solchen Fällen immer nur das sein, was die Moderne gerade nicht ist.

eisodos Gibt es einen intendierten Leser? Ist es der historische Leser oder ändert er sich über die Zeit?

Andrew James Johnston Es gibt auf jeden Fall intendierte Leser/innen für historische Texte, auch wenn wir sie oft nicht kennen und es nicht einmal unbedingt diejenigen sein müssen, die in den Texten möglicherweise explizit als solche ausgewiesen werden. Die Frage ist nur, welche Relevanz das möglicherweise intendierte Publikum für unsere interpretatorische Praxis hat. Eine im engeren Sinne kontextuell historisierende Lektürewiese würde eine/n ideale/n intendierten Leser/in zu konstruieren versuchen, dessen/deren Verständnis- und Erwartungshorizont in vielerlei Hinsicht auch die Grenzen des interpretatorisch Möglichen definieren würde. Dabei spielt auch die Furcht vor anachronistischen Deutungen eine Rolle. Problematisch wird es jedoch, sobald sich die Abwehr anachronistischer Ansätze in grundsätzlicher Weise gegen moderne Theorien und Methoden richtet. So gibt es etwa das Argument, dass postkoloniale Interpretationen mittelalterlicher Texte grundsätzlich unzulässig seien, weil das ganze Konzept des Postkolonialen dem Mittelalter unbekannt war. Wenn man das Postkoloniale vor allem auf die spezifische historische Situation bezieht, die sich aus dem europäischen Kolonialismus bzw. dessen Auflösung ergibt, ist eine solche Kritik zumindest in Teilen plausibel. Sieht man im postkolonialen Theorie- und Methodenspektrum aber eher einen Versuch, sich mit den kulturellen Folgen asymmetrischer Machtverhältnisse zwischen unterschiedlichen, meist ethnischen Gruppen auseinanderzusetzen sowie mit der Relevanz solcher Machtverhältnisse für die Herausbildung von Identitäten und (Herrschafts-)Wissen, kann das Postkoloniale durchaus für Mediävisten attraktiv sein. Nicht zuletzt besteht vielleicht sogar die Chance, aus mediävistischer Perspektive auf methodische und theoretische Defizite des Postkolonialismus hinzuweisen. So hat etwa Jeffrey Jerome Cohen zu Recht moniert, dass die postkoloniale Theoriebildung sich bislang nur wenig Rechenschaft darüber abgelegt hat, inwieweit ihre theoretischen Grundlagen durch die unreflektierte Übernahme der teleologischen *grands récits* der Moderne geprägt sind. Eine wichtige Ausnahme bildet in diesem Zusammenhang allerdings der postkoloniale indische Historiker Dipesh Chakrabarty, der das Problem der teleologischen Implikate in der westlichen Geschichtsschreibung sehr präzise benannt hat. Er beklagt den Eurozentrismus eines aus der westlichen Erfahrung abgeleiteten Modernebegriffs, der nicht-westliche Kulturen zwangsläufig in die Sphäre historischer Rückstän-

digkeit verweist. Diese Denkfigur ist auch für Mediävisten interessant, müssen Mittelalterforscher doch immer wieder mit Entsetzen erfahren, welche schematischen Vorstellungen auch wissenschaftlich hoch gebildete Nicht-Mediävisten sich vom Mittelalter machen: schematische Vorstellungen, die nicht selten unhinterfragte Restbestände eines längst überholt geglaubten Fortschrittsparadigmas offenbaren.

eisodos Ist es möglich zu rekonstruieren, wie der Text damals verstanden wurde?

Andrew James Johnston Grundsätzlich können Rekonstruktionsversuche aller Art höchstens Annäherungen bieten. Allerdings ist es mit solchen Annäherungen an sich noch lange nicht getan, denn in jeder Annäherung stecken Vorannahmen, deren sich die Forschenden nicht immer bewusst sind. Eine problematische Vorannahme dieser Art ist etwa die Vorstellung von einem homogenen zeitgenössischen Rezeptionshorizont, die dem damaligen Publikum unterstellt, dass es eine einzige Interpretationshaltung besessen habe und folglich auch nur eine einzige Deutung gültig sei. Nicht minder fragwürdig ist die Vorstellung, dass zeitgenössische Leser/innen grundsätzlich über die Kompetenz verfügt hätten, Aspekte, die uns heute schwer verständlich erscheinen, in selbstverständlicher Weise eindeutig zu dekodieren. Wir müssen immer damit rechnen, dass auch mittelalterliche Leser/innen die Texte durchaus unterschiedlich verstanden haben – und im Extremfall vielleicht sogar überhaupt nicht.

eisodos Wie sinnvoll ist es überhaupt, sich dem historischen Leser nähern zu wollen, was gewinnen wir dadurch?

Andrew James Johnston Wir müssen immer versuchen, uns den historischen Leser/innen zu nähern, denn wir vermeiden dadurch – allerdings stets nur bis zu einem gewissen Grade – Anachronismen, die uns den Zugang zu wichtigen Bedeutungsschichten der Texte verstellen könnten. Allerdings darf, wie oben schon angedeutet, unsere Annäherung an den/die historische/n Leser/in nicht dazu führen, dass wir bestimmte Interpretationsmethoden oder Interpretationen von vorneherein grundsätzlich ausschließen, wenn wir versuchen, den mittelalterlichen Text zu verstehen.

eisodos Was gewinnen wir im Gegensatz dazu durch einen „heutigen Blick“ auf den Text?

Andrew James Johnston Der „heutige Blick“ ermöglicht uns die Wahrnehmung von Phänomenen und Bedeutungsschichten, die ein/e zeitgenössische/r Leser/in im Rahmen der ihr/ihm zur Verfügung stehenden Begrifflichkeiten und Denkfiguren möglicherweise nicht hätte explizit machen können, die einen Text aber sehr wohl in vielfältiger Weise prägen und strukturieren können. Indem ich das behaupte, mache ich beinahe automatisch auch eine sehr deutliche Aussage über das, was Literatur sein bzw. leisten kann:

Die Literatur verfügt über Formen der Generierung von Bedeutung, über die andere Diskursformen einer jeweiligen Kultur möglicherweise nicht oder nur sehr bedingt gebieten. Weil Literatur als Diskursform sich in emphatischer Weise symbolischer Formen und ästhetischer Mittel bedient, gehen ihre (impliziten) Ausdrucksmöglichkeiten weit über das hinaus, was andere zeitgenössische Textgattungen explizit zu formulieren in der Lage sind, wie etwa Rechtstexte, philosophische Traktate oder gar theologische Schriften. Insofern kann es problematisch sein, Interpretationen deswegen als anachronistisch auszuschließen, weil diese nicht durch Wissen über zeitgenössische Kontexte gedeckt sind oder unserem Wissen über diese Kontexte sogar zu widersprechen scheinen. Ein literarischer Text stößt mitunter geradezu gezielt in die Lücken zeitgenössischer Diskurse oder deutet sehr strategisch auf deren blinde Flecke oder unausgesprochene Widersprüche hin und erweitert so den zeitgenössischen Wissenshorizont.

Bedenken muss man in diesem Zusammenhang allerdings zugleich, dass auch der sogenannte „heutige“ Blick alles andere als homogen oder selbstverständlich ist. Er ist mindestens genauso vielfältig und verfügt über genauso viele blinde Flecken wie historische Diskurse.

eisodos Ist diese Gegenüberstellung überhaupt möglich, lesen wir nicht Texte ohnehin immer unter beiden Gesichtspunkten?

Andrew James Johnston Das ist auf jeden Fall richtig, wir können als moderne Leser/innen gar nicht anders. Paradoxerweise ist ja gerade eine dezidiert nicht-anachronistische Lektüre der Texte auf rein methodischer Ebene selbst insofern anachronistisch, als sie auf der Basis eines modernen Anachronismus-Begriffs und dessen Implikationen für die wissenschaftliche Praxis beruht, den die Zeitgenossen der zu interpretierenden Texte in dieser Form nicht gekannt und in vielen Fällen nicht verstanden hätten. Der bedeutende englische Mediävist C. S. Lewis, der in Deutschland eher als Kinderbuchautor bekannt ist, hat einmal polemisch formuliert, dass die Menschen des Mittelalters ja nicht einmal wussten, dass sie im Mittelalter lebten. Insofern ist der Begriff ‚Mittelalter‘ selbst bereits anachronistisch. In diesem Zusammenhang ist es immer hilfreich, die eigene historische und kulturelle Standortgebundenheit zu reflektieren. Dies tut etwa die in der englischsprachigen Welt sehr weit verbreitete Strömung des *medievalism*, also der Erforschung der Mittelalterbilder in späteren Epochen. Indem sie den Wandel und die Vielfalt unserer Vorstellungen vom Mittelalter untersucht, lehrt sie uns auch etwas über unsere Standortgebundenheit. Bei Forschern, die den Methoden des *New Historicism* huldigen, führte ein emphatisches Bemühen um das Offenlegen des eigenen Standpunktes zeitweilig dazu, dass kein größeres wissenschaftliches Werk beginnen konnte, ohne dass sich der/die Verfasser/in zunächst mit einer autobiographischen Anekdote einführte, um seine/ihre eigene Position deutlich zu machen. (Diese Methode der narrativen Einkleidung der eigenen Forschungsarbeit konnte in mancherlei Hinsicht entlarvender sein als beabsichtigt.)

eisodos Gibt es bezüglich der eben diskutierten Unterschiede zwischen historischer und heutiger Betrachtungsweise einen Unterschied in der Behandlung von Sachtexten und literarischen Texten?

Andrew James Johnston Das scheint mir eine ganz wichtige Frage zu sein – sofern ich sie denn richtig verstanden habe: Der New Historicism hat ja, wie ich eben schon angedeutet habe, geglaubt, die Unterschiede zwischen literarischen und nicht-literarischen Texten – also zwischen (literarischem) Text und (historisch-kulturellem) Kontext – aufheben zu können, ja zu müssen. Der New Historicism ging nicht zu Unrecht davon aus, dass diese Unterscheidung selbst eine historisch spezifische und nicht auf alle Epochen übertragbare sei, und dass diese Unterscheidung zudem die ästhetische Kunstreligion der europäischen Bourgeoisie des späten 19. Jahrhunderts widerspiegele und geradezu zwangsläufig dazu führen müsse, dass historische Texte universalisierend und ahistorisch gedeutet werden. Außerdem argumentierte man, dass die Vergangenheit ohnehin nur in Textform vor uns stünde und auch sogenannte Sachtexte daher keinen höheren epistemischen Anspruch erheben könnten als literarische. Auf den ersten Blick erschien die Auflösung der Text-Kontext-Dichotomie als ein revolutionär-erfrischender Zugriff. Doch sie hatte auch gewisse Nachteile, und zwar nicht zuletzt eben weil die Frage, was ein literarischer und was ein Sachtext ist, selbst ein historisch variables Problem ist und in vergangenen Kulturen oft sehr unterschiedlich beantwortet wurde, weil die Kriterien der Literarizität andere waren. So war es beispielsweise mehr als 2000 Jahre lang im europäischen Kulturkreis selbstverständlich, dass auch Werke mit didaktischen Funktionen oder gelehrten Inhalten sich der Sprache der Dichtung und deren spezifischen Konventionen bedienten. Man denke nur an Lehrgedichte wie etwa Lukrez' *De rerum natura*, man denke an ein Prosimetrum wie *De consolatione philosophiae* des Boethius oder gar an mittelalterliche Reimchroniken. Insbesondere das Didaktische ist seit der Romantik allerdings weitgehend aus dem Horizont des Literarischen geschwunden, was den Zugang zu vielen historischen Texten erschwert. Zudem verbinden sich mit den unterschiedlichen Textsorten auch unterschiedliche epistemische Ansprüche und damit auch ein unterschiedliches Eingreifen in die soziale Situation, in der der jeweilige Text entsteht und auf die er antwortet.

Ironischerweise mündete die Aufhebung der Text-/Kontextdichotomie auf der Analyseebene nicht in der absoluten Dominanz des Kontexts über den Text, wie man es eigentlich hätte vermuten können, sondern das Gegenteil geschah: Auch der Kontext wurde von den New Historicists als reiner Text behandelt. Der Literatur wurde ihr ästhetischer Sonderstatus folglich nur scheinbar geraubt: Indem nämlich alles zum Text erklärt wurde, konnten Literaturwissenschaftler/innen ihre spezifischen Methoden auf Gegenstände anwenden, die bisher beispielsweise den Historikern vorbehalten waren. Während das einerseits dazu beitrug, den oft gescholtenen (angeblichen) Quellenpositivismus der Fachhistoriker ein wenig aufzulockern, bedeutete es andererseits, dass nicht-literarische

Quellen aus ihrem sozialen Kontext gerissen oder ohne Rücksicht auf die ihnen je eigenen epistemischen Ansprüche gelesen wurden: Auch Sachtexte wurden somit im Verlauf der Interpretation literarisiert. Wie der Romantik-Forscher Alan Liu herausarbeitete, neigte der New Historicism dazu, das Methodenrepertoire literaturwissenschaftlicher Interpretation unreflektiert auf den historischen Kontext anzuwenden. Auf diese Weise erschien die geschichtliche Welt als ein gleichsam literarischer Text, den man mit dem begrifflichen Instrumentarium des New Criticism (also der textimmanenten Methode in ihrer amerikanisch-britischen Variante), z.B. ‚Ironie‘, ‚Ambiguität‘, ‚Paradox‘ oder ‚Metapher‘, sezieren konnte. Was für die Fachhistoriker vor allem das Feld politischer Kämpfe, widerstreitender Interessen, rivalisierender Ideologien und so fort darstellte, betrachteten die New Historicists einzig als Phänomene der Repräsentation sowie als eine vollständig synchrone Oberfläche, wie Stephen Greenblatt es in seinem berühmten Schlagwort von der ‚Poetik der Kultur‘ ausdrückt. Die Nachteile dieser Entwicklung wurden insbesondere in der anglistischen Frühneuzeitforschung sichtbar. Obwohl sich auch die anglistische Mediävistik stark – wenngleich nicht ohne kritische Reflexion – von den Methoden des New Historicism inspirieren ließ, trieb sie es mit der Einebnung der Text-/Kontextdichotomie nie ganz so weit, vielleicht auch deshalb, weil ihr Interesse an historischen Diskursen ohnehin immer schon stärker ausgeprägt gewesen war.

Insofern halte ich eine radikale Aufhebung der Text/Kontext-Dichotomie nicht für dauerhaft wünschenswert. Als Literaturwissenschaftler interessieren mich nicht zuletzt die unterschiedlichen Arten, wie das Literarische als solches wahrgenommen wird. Wenn ich den Unterschied zwischen literarischen und Sachtexten beseitige, lasse ich nicht nur einfach diese Grenze verschwinden, sondern ich mache es zugleich unmöglich, die ständigen Veränderungen in Bezug auf die Art, wie diese Grenze gezogen wird, zu untersuchen. Wenn man diese Grenze einebnet, tut man implizit so, als sei sie immer schon und überall gleicher Natur gewesen, als sei sie den Prozessen kulturellen Wandels entrückt. Damit universalisiert man implizit eine ganz bestimmte, historisch spezifische, nämlich sehr moderne Art, das Literarische vom Nicht-Literarischen, das Ästhetische vom Außer-Ästhetischen zu scheiden, und blockiert somit den Blick auf das je Spezifische historischer Konstruktionen des Literarischen. Die Frage nach den je verschiedenen Konstruktionen dessen, was eine Kultur als Literatur begreift, ist aber nicht ohne politische Relevanz, weil der Umgang mit ästhetischen Objekten und die Abgrenzung der Sphäre des Ästhetischen – es muss ja nicht gleich das autonome Kunstwerk sein – selbst Gegenstand von Kämpfen und Auseinandersetzungen sind und die Standpunkte, die die Teilnehmer an diesen Kämpfen einnehmen, immer auch politische Aspekte beinhalten.

MENSCHLICHES STREBEN UND ABHÄNGIGKEIT VON GOTT

Pindars 8. Pythische Ode

Severin Hof

Universität Zürich

1. Pindars achte Pythische Ode ist reich an Problemen; besonders problematisch erscheint der Inhalt der mythischen Passage (vv. 39–55), der sich gemäß den bis jetzt vorgeschlagenen Interpretationen innerhalb des Siegesliedes nur schwer motivieren lässt. Ziel dieses Beitrages ist, eine Interpretation vorzuschlagen, der dies gelingt. Dazu soll ausgehend von einer Analyse des Begriffes $\lambda\tilde{\eta}\mu\alpha/l\acute{\epsilon}ma$ (P. 8,45), „Wille, Entschlossenheit“¹, im Korpus der Epinikien ein Konzept des Zusammenwirkens von menschlichem Willen und göttlicher Gunst, das mir für das Verständnis des Mythos sowie der ganzen *Pythie* zentral erscheint, herausgearbeitet und gewinnbringend auf die mythische Passage (aber auch andere dunkle Stellen) der achten Pythischen Ode angewendet werden. Gemäß diesem Konzept bedarf der Mensch in seinem Bemühen um Erfolg göttlicher Gunst, um diesen auch wirklich zu erreichen. Ausgehend von diesem Konzept menschlichen Erfolgs wird außerdem die Erkenntnis gewonnen werden, dass für Pindar die herausragenden Menschen sich in ihrer Abhängigkeit von Gott treffen und der Dichter, indem er dies ausspricht und bestätigt, Solidarität unter ihnen stiftet.

2. In der achten *Pythie* besingt Pindar im Jahre 446 v. Chr. den Knaben Aristomenes, Sohn des Xenarkes aus der adligen Familie der Meidyliiden von der Insel Aigina, der an den Pythischen Spielen in Delphi im Ringkampf gesiegt hatte. Wie in den *Epinikien* üblich, besteht ein Teil des Siegesliedes in einer mythischen Passage. In der vorliegenden Ode erzählt Pindar dabei, wie der beim Zug der Sieben gegen Theben von der Erde verschluckte und dann vergöttlichte Seher Amphiaraos aus Argos anlässlich des Zuges der Nachfahren der Sieben, der Epigonen, unter denen sich auch sein eigener Sohn befindet, sagt, dass „die edle Entschlossenheit in den Söhnen, die von den Vätern kommt“ „naturegeben hervorleuchtet“. Die *anschließende* Erwähnung seines Sohnes Alkmaion muss bedeuten, dass Amphiaraos zum Zeitpunkt des Aufbruchs der Epigonen („als ... aufbrachen die Epigonen/zum zweiten Zug“) schon weiß, dass sein Sohn Theben zerstören wird. Amphiaraos' erste Worte sind also nichts anderes als eine Prophezeiung darüber, dass sein Sohn Theben zerstören wird.

¹ Vgl. Slater (1969) 303.

Eine zweite Prophezeiung schließt sich daran an: Amphiaraios erzählt, wie Adrastos, König von Argos und ebenfalls Teilnehmer am Epigonenzug, der beim Zug der Sieben dem Tod nur knapp entronnen war, diesmal durch die Gunst der Götter zwar erfolgreich sein, dabei aber seinen Sohn Aigialeus verlieren wird – im Gegensatz zu Amphiaraios, dessen Sohn Alkmaion erfolgreich sein wird.

παλαισμάτεσσι γὰρ ἰχνεύων ματραδελφεοῦς (35) (35) Indem du [Aristomenes] im Ringkampf
 Οὐλυμπία τε Θεόγγητον οὐ κατελέγχεις, den Spuren der Mutterbrüder folgst, be-
 οὐδὲ Κλειτομάχοιο νίκαν Ἴσθμοῖ ἑρασύγυιον· geschämst du Theognetos nicht, der in Olympia
 αὖξων δὲ πάτρην Μειδυλιδᾶν λόγον φέρεις, gewann, und auch nicht den Sieg des Kleitoma-
 τὸν ὄνπερ ποτ' Ὀϊκλέος παῖς ἐν ἑπταπύλοισ ἰδῶν chos am Isthmos, den er mit der Stärke seiner
 υἱοὺς Θήβαις αἰνίζατο παρμένοντας αἰχμᾶ, (40) Glieder errang. Sondern du erhöhst den Ruhm
 der Familie der Meidyliden und beweist das

ὅπότε ἄπ' Ἄργεος ἤλυθον
 δευτέραν ὁδὸν Ἐπίγονοι.
 ὣδ' εἶπε μαρναμένων·

ἴφου ἃ τὸ γενναῖον ἐπιπρέπει
 ἐκ πατέρων παισὶ λῆμα. θαέομαι σαφές (45)
 δράκοντα ποικίλον αἰθᾶς Ἄλκμᾶν' ἐπ' ἀσπίδος
 νωμῶντα πρῶτον ἐν Κάδμου πύλαις.

Wort, das des Oikles Sohn einstmals verrätselt sprach, als er die Söhne im siebentorigen (40) Theben aushalten sah im Speerkampf:

ὁ δὲ καμῶν προτέρᾳ πάθῃ
 νῦν ἀρείονος ἐνέχεται
 ὄρνιχος ἀγγελίᾳ (50)
 Ἄδραστος ἦρωσ· τὸ δὲ οἴκοθεν

ἀντία πράξει· μόνος γὰρ ἐκ Δαναῶν στρατοῦ
 θανόντος ὅσπερ λέξαις υἱοῦ, τύχῃ θεῶν
 ἀφίξεται λαῶ σὺν ἀβλαβεῖ
 Ἄβαντος εὐρυχόρους ἀγυιάς ... (55)

Als von Argos aufbrachen die Epigonen zu einem zweiten Zug. So sprach er, während sie kämpften: „Naturgegeben leuchtet hervor die (45) edle Entschlossenheit in den Söhnen, die von den Vätern kommt. Ich sehe genau die bunte Schlange auf dem glänzenden Schild des Alkmaion, wie er sie schwingt zuvorderst unter den Toren des Kadmos.

Der aber früher gelitten hat, hat jetzt das Vorzeichen (50) besseren Gelingens, der Held Adrastos; in den Dingen zuhause aber wird er Gegenteiliges erleiden. Nachdem er als einziger nämlich vom Heer der Danaer die Gebeine des getöteten Sohnes aufgelesen hat, wird er durch Gunst der Götter erreichen mit unversehrtem Volk (55) die in ihrer Breite zum Tanzen geeigneten Straßen des Abas [eines früheren Königs von Argos] ...

Es geht um die Prophezeiung der Schicksale zweier Nachfahren der Sieben gegen Theben, die beide am zweiten Zug gegen Theben teilnehmen: der eine wird erfolgreich nach Hause zurückkehren (Alkmaion), der andere aber im Kampf sterben (Aigialeus). Bei bei-

den aber soll die angeborene Tüchtigkeit hervorleuchten. Es scheinen daher nun durch diesen Erzählkomplex zwei Bruchlinien zu verlaufen: Zum einen besteht nämlich ein „Widerstreit“² zwischen den Themen der angeborenen Tüchtigkeit (vv. 44–47) und des Wirkens der Götter ins Leben hinein (vv. 48–55), zum anderen eine scheinbare Irrelevanz des zweiten mythologischen Paradigmas (vv. 48–55) neben dem ersten mit dessen Darstellung eines erfolgreichen Sohnes.³

Sicher keine Lösung für dieses Problem der Irrelevanz ist es, das zweite Paradigma als bloßen Zusatz zu betrachten. Dies zeigen Überlegungen dazu, wie sich die beiden Paradigmen zueinander verhalten: Das zweite Paradigma ist gegenüber dem ersten keine „Ausbalancierung“⁴: Amphiaraios (der Vater) scheitert, sein Sohn siegt, Adrastos (der Vater) siegt, sein Sohn scheitert; die Paradigmen stehen nicht chiasmatisch (d. h. punktsymmetrisch) zueinander, sondern asymmetrisch. Der Sieg des Adrastos ist nämlich mit zwei Niederlagen verknüpft: Zum einen mit der beim ersten Zug der Sieben gegen Theben, der scheitert; zum anderen mit der, trotz des Sieges beim zweiten Zug gegen Theben, seinen Sohn in dieser Schlacht verloren zu haben. Diese Struktur hat kein Gegenstück im Paradigma von Amphiaraios und Alkmaion.

Dass Pindar das an sich irrelevante zweite Paradigma um der Symmetrie willen eingeführt habe,⁵ ist also abzulehnen, ebenso die Auffassung, Pindar fingiere mit dem Erzählen von Irrelevantem Spontaneität,⁶ Meinungen zuletzt, die der Irrelevanz abzuhelpen suchen, indem sie annehmen, ein Meidylide sei wie Adrastos ins Unglück gekommen und habe seinen Sohn im Krieg verloren,⁷ haben keine (textliche) Grundlage.⁸ Wenn man nun nicht annehmen will, Pindar sei seiner epischen Vorlage gegenüber zu wenig autonom gewesen (“He may have found this in his epic original and was tempted to carry on his narrative too far”⁹) oder habe einfach so irgendetwas gesagt („Weil Amphiaraios ein Seher ist, muss er auch etwas prophezeien“¹⁰), dann kann dem zweiten Paradigma eine innere Berechtigung nicht abgesprochen werden. Nur, worin besteht diese?

Ein weiterer Blick auf die beiden Paradigmen zeigt zunächst, dass sie im Sieg der Epi-
gonen miteinander verknüpft sind, die starke Betonung der Gottgegebenheit von Adrastos’
Geschick (vv. 49f.: „das Vorzeichen besseren Gelingens“, v. 53: „durch Gunst der Götter“) wird also aufs ganze mythologische Doppelparadigma übertragen.¹¹ Es sind nicht bloß

² Theunissen (2000) 72.

³ Vgl. Pfeijffer (1999) 438; Drachmann (1891) 325.

⁴ Burton (1962) 182.

⁵ So Burton (1962) 182, wo dies einer von zwei Gründen ist; der andere ist derjenige, den auch Wilamowitz-Moellendorff (1922) 441: “in order to give a prophecy to the famous warrior poet”.

⁶ Pfeijffer (1999) 438 sagt, Pindar mime einen “garrulous babbler”; zur Untauglichkeit dieses beliebten Konzeptes siehe Bonifazi (2001) 60–63.

⁷ Boeckh (1821) 311; Christ (1896) 198.

⁸ Zu den Problemen solch ‘mechanischer’ Anwendung der Mythen auf die äußeren Umstände der Aufführung siehe Bowra (1964) 292–297.

⁹ Farnell bei Pfeijffer (1999) 438 Anm. 31.

¹⁰ Wilamowitz-Moellendorff (1922) 441.

¹¹ Vgl. Gentili (1995) 212 mit dem Verweis auf die pessimistische Gnome in *P.* 3,81.

jeweils Sieg und Niederlage „verschlungen“¹², die beiden Paradigmen werden in diesem Motiv auch selber ‚verschlungen‘. Diese Interpretation vermag also die beiden Paradigmen zu versöhnen, freilich um den Preis, dass man nunmehr Irrelevanz für das ganze Doppelparadigma riskiert: Wie nämlich verträgt sich die dortige nachdrückliche Betonung des souveränen göttlichen Wirkens ins Leben hinein – ein Motiv, das nun nicht mehr zusammen mit dem ganzen zweiten Paradigma als irrelevant ausgeschieden werden kann – mit Pindars erklärtem Ziel, den Athleten und seine Familie zu loben?

Dieses Ziel wird durch diesen Widerstreit gefährdet, d. h. das mangelnde Funktionieren des Mythos *im Epinikion* gefährdet die Effektivität des Siegerlobes, worin die Funktion des Epinikions *im Leben* besteht.¹³ Dass sich aber die beiden Themen harmonisieren lassen und beide für die achte *Pythie* als Ganzes von größter Wichtigkeit sind, soll, ausgehend von einer Analyse des Begriffs $\lambda\tilde{\eta}\mu\alpha/l\tilde{e}ma$ („Wille, Entschlossenheit“) unter Einbezug der anderen Belegstellen im Korpus der Epinikien (in *P.* 3,25; *N.* 1,57; *N.* 3,83) im Folgenden gezeigt werden. Denn ein sich daraus ergebendes Konzept des Zusammenwirkens von menschlichem Willen und göttlicher Gunst erscheint für die Versöhnung der beiden scheinbar widerstreitenden Momente der angeborenen Tüchtigkeit und des Wirkens der Götter ins Leben hinein zentral.

3. In *P.* 3,25 heißt es von Koronis, der Geliebten des Apollon, die sich mit einem Sterblichen einließ, ihr $\lambda\tilde{\eta}\mu\alpha/l\tilde{e}ma$ („Wille, Entschlossenheit“) habe zu ihrem Verderben geführt. Dieses ist dadurch bedingt – das lehren die vorangegangenen Verse (vv. 21–23) –, dass sie ihre menschlichen Grenzen nicht erkannte.

In *N.* 1,57 wird beschrieben, wie Amphitryon, der vermeintliche Vater des Herakles, über die Kraft des jungen Herakles staunt und dessen $\acute{\epsilon}\kappa\nu\acute{o}\mu\iota\omicron\nu \lambda\tilde{\eta}\mu\alpha$ (*eknómion lēma*), dessen „außerordentlichen Willen“, sieht. Das Thema dieser Ode sind nun die Verdienste des Herakles um die göttliche Ordnung. Er wird nämlich (die Erzählung, eine Prophezeiung, ist proleptisch) Akteure besiegen, die typische Feinde der Ordnung sind: Die Giganten, explizit als „gesetzlos“ ($\acute{\alpha}\tilde{\iota}\delta\rho\acute{o}\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\varsigma/a\tilde{i}d\rho\acute{o}\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\varsigma$, v. 63) beschriebene Monster und Menschen, die ‚den Hals nicht voll bekommen‘ – das dort verwendete Wort $\kappa\acute{o}\rho\omicron\varsigma/k\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ („Überdruß“) steht in engem Zusammenhang mit der Hybris,¹⁴ so dass es nur folgerichtig ist, wenn er nach seiner Vergöttlichung die „Ordnung“ ($\nu\acute{o}\mu\omicron\nu/nomon$, v. 72) preist.¹⁵ Ordnung nämlich ist die Antithese zur Hybris, deren Vertreter Herakles in die Schranken ihres ontologischen Status weist – denn Ordnung ist im Zusammenhang mit der Hybris immer die Ordnung des ontologischen Status, besteht Hybris doch darin, mehr sein zu wollen, als man darf und sich somit gegen die göttliche Ordnung zu vergehen.¹⁶

¹² Theunissen (2000) 72.

¹³ Zum Gelingen des Lobes als Kriterium für den Erfolg eines pindarischen Epinikions siehe Bonifazi (2001) 18–21.

¹⁴ Vgl. Braswell (1992) 77.

¹⁵ Vgl. Wilamowitz-Moellendorff (1922) 256 Anm. 1.

¹⁶ Vgl. bspw. Aisch. *Pers.* 824–831.

Diese Bedeutung von *nómos* („Ordnung“) lässt das *eknómion lêma* („außerordentlicher Wille“) von v. 57 in neuem Licht erscheinen: „Außerordentlich“ ist dann recht eigentlich „übermenschlich“, weil jenseits der Ordnung der Menschen. Diese Übermenschlichkeit verdankt Herakles natürlich seinem Vater, dem Gott Zeus. Dies weist aber den Begriff *lêma* paradoxerweise der Sphäre des Menschlichen zu. Das *eknómion lêma* wird nämlich von Amphitryon gesehen, und Amphitryon weiß noch nichts von der Vaterschaft des Zeus, für ihn ist Herakles als sein vermeintlicher Sohn ein Mensch. Die Menschlichkeit, die Herakles für Amphitryon hat, ginge aber verloren, wenn man *lêma* nicht als spezifisch menschlich verstünde: Hieße es nämlich neutral „Kraft“, dann hätte Amphitryon mit Herakles’ „übermenschlicher Kraft“ dessen (halb-) göttlichen Charakter erkannt, was er nicht tut: Amphitryon wusste nicht, dass Zeus ihm Hörner aufgesetzt hatte. Nein, Amphitryon „staunt“ (v. 55) darüber, wie ein Mensch so ‚übermenschlich‘ stark sein kann: Das ‚übermenschlich‘ steckt dabei im „außerordentlich“ von *eknómion lêma*, also muss das ‚Mensch‘ im *lêma* stecken.

Dass der Mensch seinem *lêma* als spezifisch menschlicher Tätigkeit aber immer in Abhängigkeit von einem Gott nachgeht, ist nicht nur allgemein aus Pindars von der Idee der Prekarität geprägten Menschenbild deutlich, auf die er an vielen Stellen in seinem Werk eingeht, es wird auch in der ersten *Nemee* explizit gesagt: Teiresias, der Seher, der nach der Demonstration von Herakles’ Kräften gerufen wird, schildert Amphitryon die zukünftige Karriere des Herakles als *Vergöttlichung*, erwähnt also die göttliche Abkunft nicht und lässt Amphitryon taktvoll in dessen Glauben. Darin unterscheidet sich die erste *Nemee* von der Parallelstelle bei Theokrit.¹⁷ Die Vergöttlichung eines sich durch sein *lêma* auszeichnenden Menschen kann aber logischerweise nur von einem Gott ins Werk gesetzt werden (ein entsprechender Versuch eines Menschen würde von *kóros* oder *Hybris* à la Koronis zeugen). Dies macht auch das Vokabular in Teiresias’ Prophezeiung deutlich: Der Gerade-noch-Mensch Herakles wird als Empfänger der mit der Vergöttlichung einhergehenden Gaben geschildert (vv. 70f.: λαχόντ’, δεξάμενον).

lêma ist also, das zeigen die beiden Belegstellen, etwas genuin Menschliches, es ist das ‚Streben‘ des Menschen, dem er in völliger Abhängigkeit von der Gunst des Gottes nachgeht, der sein Streben denkbar großzügig belohnen oder ihn deswegen völlig vernichten kann. Diese Bedeutung findet sich *in nuce* in *N.* 3,83f., der letzten der hier untersuchten Belegstellen:

τίν γε μέν, εὐθρόνου Κλειοῦς ἐθελόισας, ἀεθλο-
φόρου λήματος ἔνεκεν (83)
Νεμέας Ἐπιδαυρόθεν τ’ ἄπο καὶ Μεγάρων δέδορ-
κεν φάος.

(83) Auf dich aber fiel, weil die schönthronende
Klio wollte, wegen des Kampfpreise bringen-
den Willens von Nemea, von Epidauros und
von Megara Glanz.

¹⁷ Theokrit, eid. 24,65–71; dass Takt für Pindar durchaus eine relevante Größe war, zeigt *O.* 1,35

Das Syntagma „weil die schönthronende Klio wollte“ begründet den Erfolg des besungenen Athleten, und dieser ist doppelt ausgedrückt: Zum einen in der Aussage, „der Glanz“ verschiedener Wettspiele habe auf den Sieger geschienen, zum anderen in der Qualifikation des *lêma* als „Kampfpreise bringend“. Die Gunst der Klio und das *lêma* begründen den Erfolg also nicht auf derselben Ebene („wegen der Gunst der Klio und wegen des Kampfpreise bringenden *lêma*“), vielmehr hängt die Frage, ob das *lêma* tatsächlich Kampfpreise bringe, von der göttlichen Gunst ab; *insofern* aber begründet es durchaus die Siege des besungenen Athleten, also: „wegen des wegen der Gunst der Klio Kampfpreise bringenden *lêma*“.

Für die achte *Pythie* bringen diese Überlegungen nun nichts weniger als die Versöhnung der beiden scheinbar widerstreitenden Momente der angeborenen Tüchtigkeit und des Wirkens der Götter ins Leben hinein: Die höchste Tugend des Menschen ist es, ‚zu wollen‘, zu ‚streben‘, und richtig zu streben ist als höchste Tugend erblich. Diese Geburtsideologie ist für Pindar zentral, wie das programmatische „naturegegeben“ in v. 44 zeigt.¹⁸ Dass es ein richtiges und ein falsches Streben gibt, legt auch der Befund nahe, dass an allen Belegstellen außer *P.* 3,25, an allen also, wo von erfolgreichem Streben die Rede ist, sich ein qualifizierendes positives Adjektiv findet. Dieses *richtige* Streben ist also der notwendige Beitrag eines edlen Menschen zu seinem Erfolg; Erfolg hinreichend begründen kann aber nur die göttliche Gunst. Wenn diese aber gegeben ist, was sich im Erfolg manifestiert, so ist für jeden klar, dass der begünstigte Mensch seinen Beitrag auch geleistet hat, und dafür verdienen er und seine Familie Lob, denn ohne seine angeborene Entschlossenheit (= *lêma*), die sich in seinem harten Trainieren manifestiert,¹⁹ hätte der Gott ihm keine Gnade erwiesen.

4. Das oben am Begriff *lêma* („Wille, Entschlossenheit“) erarbeitete Konzept des ererbten, richtigen menschlichen Strebens, das zur Vollendung der Gunst der Götter bedarf, ist auch nützlich, um weitere Probleme an der an Schwierigkeiten nicht armen achten *Pythie* anzugehen. Dazu gehört die Frage nach dem Inhalt von Alkmaions Prophezeiung. Das ‚Sprecher-Ich‘ lobt Alkmaion, da dieser ihm auf seinem Weg nach Delphi begegnet sei und eine Prophezeiung geäußert habe.

| | | |
|--|------|--|
| ... τοιαῦτα μὲν | (55) | (55) ... Solches sprach Amphiaraios. Ich freue |
| ἐφθέγγζατ' Ἀμφιάρηος. χάρων δὲ καὶ αὐτός | | mich aber auch selbst und bekränze Alkmaion |
| Ἄλκμᾶνα στεφάνοισι βάλλω, ῥαίνω δὲ καὶ ὕμνω, | | und besprengte ihn mit Gesang, weil er, der |
| γείτων ὅτι μοι καὶ κτεάνων φύλαξ ἐμῶν | | Nachbar und Wächter meines Besitzes, mir |
| ὑπάντασεν ἰόντι γὰρ ὀμφαλὸν παρ' αἰοίδιμον, | | begegnete, als ich ging zum Nabel der Welt, |

¹⁸ Siehe dazu Bowra (1964) 100–102 sowie *O.* 9,100–104 und *O.* 13,13.

¹⁹ Eine *conditio sine qua non* bei Pindar, vgl. Bowra (1964) 172f.; Miller (1989) 467. Das diesem Ideal scheinbar entgegenlaufende „ohne große Mühe“ in *P.* 8,73 könnte übrigens dadurch entschärft werden, dass man nach πέπαται (*pépatai*) interpungiert statt nach πόνω (*pónō*).

μαντευμάτων τ' ἐφάφατο συγγόνιοι τεχναίς. (60) berühmt durch Gesang, (60) und Voraussagen
 machte mit ererbten Künsten.

τὸ δ', Ἐκαταβόλε, πάνδοκον
 ναὸν εὐκλέα διανέμων
 Πυθῶνος ἐν γυάλοις,
 τὸ μὲν μέγιστον τόθι χαρμάτων
 ὤπασας ... (65) dort das größte Geschenk (65) gegeben ...

Du aber, Ferntreffer [Beiname des Apollon],
 der du den allempfangenden berühmten Tem-
 pel verwaltetest in den Hügeln von Pytho, hast

Das Problem ist nun, dass Pindar über den Inhalt dieser Prophezeiung keine Aussage macht. Es ist schon in den Scholien vermutet worden, dieser sei der Sieg des Aristomenes gewesen (Scholion 78a Drachmen), und ich denke diese Annahme stützen zu können: Gleich im Anschluss an die Prophezeiung heißt es nämlich, dass Apollon Aristomenes den Sieg in Delphi geschenkt habe. Bedenkt man nun, dass gleich vorher das Konzept der Kooperation der göttlichen Gunst mit dem ererbten menschlichen Streben dargelegt worden ist, so leuchtet es ein, dass auch Alkmaion in seiner ererbten Seherkunst („mit ererbten Künsten“, v. 60) der Gunst des Apollon bedarf, damit seine Prophezeiungen zum Erfolg geführt werden. Der Erfolg einer Prophezeiung besteht nun in ihrer Realisierung, und gleich darauf heißt es in einer Apostrophe („Anrede“) an Apollon, der ja gerade in Delphi auch Wahrsagegott war, dieser habe Aristomenes den Sieg geschenkt: Davon, dass die Zuhörer das soeben dargelegte Konzept der göttlichen Kooperation mit ererbter Tüchtigkeit an diese implizite Äußerung herantragen und den Sieg als Inhalt der Prophezeiung annehmen würden, musste Pindar unbedingt ausgehen. Für das dargelegte Verständnis spricht auch die Partikel δ' in v. 61, die Apollons Handeln mit demjenigen Alkmaions koordiniert.²⁰ In ihrer jeweiligen Abhängigkeit von einer und derselben huldvollen Handlung des Apollon, des Gottes der Pythischen Spiele und der pythischen Mantik, die darin besteht, Aristomenes den Sieg in Delphi zu schenken, treffen sich also Aristomenes und Alkmaion.

Dass aber nicht nur diese beiden, sondern auch Pindar selbst mit seinem Lied auf Apollons Gunst angewiesen ist, zeigt der darauf folgende Teil des Gesprächs mit Apollon, in dem sich Pindar mit einem Gebet rätselhaften Inhalts an den Gott wendet:

ὦναξ, ἐχόντι δ' εὐχομαι νόῳ
 κατὰ τιν' ἁρμονίαν βλέπειν
 ἅμφ' ἕκαστον, ὅσα νέομαι. (67) (67) O Herr, mit willigem Geist bete ich, dass
 du entsprechend irgendeiner Harmonie blickst
 auf alles, wohin ich [erg. in meinem Gedicht]
 trete.

In welchem Sinne ich die unklare Syntax der Passage verstehe, hat die Übersetzung

²⁰ Vgl. Gentili (1995) 577.

deutlich gemacht: Die Frage nach dem Subjekt von „blicken“ soll mit Gentili²¹ zugunsten der Auffassung beantwortet werden, dieses sei Apollon. Dass der Besitzer des „willigen Geistes“ hingegen nicht Apollon, sondern das Sprecher-Ich ist, zeigen die Überlegungen zur Satzstellung bei Hubbard.²² Diskutiert werden sollen hier die inhaltlichen Probleme der Bedeutung von „mit willigem Geist“ und „entsprechend einer gewissen Harmonie“, bei denen das oben herausgestellte Moment der göttlichen Kooperation mit dem Wollen des edlen Menschen neue Impulse geben kann.

Das Gespräch mit Apoll hat schon mit der oben behandelten Apostrophe begonnen. In ihm wurde zunächst die Kooperation Apollons mit Aristomenes (und somit auch mit Alkmaion) dargelegt; es ist nun deutlich, dass auch das darauf folgende Gebet in diesem Sinne verstanden werden soll. „Ich bete“ ist nämlich nicht bloß eine Beschreibung des soeben Geschehenden, eine „enunciazione performativa esplicita“²³ („explizite performative Äußerung“), sondern auch ein „mezzo di identificazione professionale“²⁴ („Mittel der beruflichen Identifikation“). Das bedeutet: ‚Beten‘ ist die berufliche Tätigkeit des Sängers Pindar, dessen Oden immer auch Hymnen sind (ὕμνος/*hymnos* steht häufig für seine Lieder),²⁵ und gerade im Gespräch mit Apoll in den vv. 61–72 lässt sich die klassische Hymnenstruktur Epiklese-Aretalogie-Euche („Anrufung - Aufzählung der Gründe, warum gerade der angesprochene Gott die geäußerte Bitte erfüllen kann - Bitte“) perfekt wiedererkennen. Es ist das, worin er gut ist. Für den Erfolg des Liedes ist das ‚Streben‘ Pindars aber bloß notwendig und nicht hinreichend, für tatsächlichen Erfolg bedarf er der göttlichen Gunst, und um genau diese bittet er Apollon, der ja auch Gott der Künste war (Delphi ist einige Verse vorher in v. 59 als „berühmt durch Gesang“ bezeichnet worden). In diesem Zusammenhang muss ἀρμονία (*armonía*) von der im Verb ἀρμόζω (*harmózō* „zusammenfügen“) präsenten Grundbedeutung her verstanden werden, als „Zusammenfügung“ – und zwar des pindarischen Strebens mit der apollinischen Gunst. Erst wenn Apollon Pindars Streben mit seiner Gunst ‚komplettiert‘, gelingt das Lied. Dass diese „Zusammenfügung“ aber gänzlich in der Macht des Gottes steht, der völlig souverän ist in der Verteilung seiner Gunst – überhaupt erweist sich diese göttliche Souveränität und die damit einhergehende menschliche Prekarität gegen den Schluss der Ode als deren Hauptthema –, macht auch das Indefinitpronomen in „gemäß irgendeiner Zusammenfügung“ (v. 68) deutlich: Das Agieren des Gottes entzieht sich menschlichem Verständnis und menschlichem Einfluss (vgl. „irgendein Ratschluss der Unsterblichen“ in *O.* 8,25).

Diese Interpretation, die das zunächst entwickelte und dann an Aristomenes und Alkmaion illustrierte Konzept hier im Gebet wiederum am Werk sieht, wird auch durch die Bestimmung „mit willigem Geist“ gestützt, die das Beten Pindars beschreibt: Denkt man

²¹ Gentili (1995) 578f.

²² Hubbard (1983) 287.

²³ Bonifazi (2001) 63.

²⁴ Bonifazi (2001) 36 mit Nennung unserer Stelle.

²⁵ Vgl. Slater (1969) 518f

an die Grundbedeutung „Wille“ von *lêma* zurück, so heißt „willig“ nichts anderes, als dass Pindar seinen Beruf, sein ‚Beten‘ mit *lêma* ausübt, man könnte sagen, „mit Engagement“, also sein Menschenmögliches tut, denn erst dann hat es natürlich Sinn – oder, optimistisch gesprochen, es besteht Anlass –, auf eine göttliche ‚Komplettierung‘ des Wollens zu hoffen. Der Sänger Pindar stößt also zum Athleten Aristomenes und zum Wahrsager Alkmaion in der jeweiligen Abhängigkeit vom vielgesichtigen Gott Apollon.

5. Mit den hier angestellten Überlegungen hat ausgehend vom Begriff des *lêma* ein Konzept herausgearbeitet werden können, gemäß dem die ganze Größe des Menschen in seinem Wollen liegt, dieses alleine aber noch keinen Erfolg garantiert. Der Erfolg bedarf nämlich souveräner göttlicher Intervention, die das Wollen des Menschen – das als höchste menschliche Tugend gemäß dem festen Glauben Pindars erblich ist – komplettiert. Edles Wollen ist also notwendig, aber nicht hinreichend für den Erfolg. Im Lichte dieses Konzepts haben nicht nur einige problematische Stellen der achten *Pythie* erhellt werden können, es deckt sich auch mit der Spannung, die v.a. gegen das Ende der Ode zwischen scheinbar ‚pessimistischer‘ Affirmation der menschlichen Nichtigkeit und hyperbolischer Beschreibung des erfolgreichen, von göttlichem Glanz angestrahlten Menschen ausgedrückt wird: Der Mensch ist nichtig, „der Traum eines Schattens“ (vv. 95f.). Wenn er aber diese Nichtigkeit, die ihm nichts lässt als bloß zu ‚wollen‘, annimmt (wenn er ‚wird, was er ist‘, wie in *P.* 2,72 gefordert, d. h. ein Mensch) und mit aller Kraft ‚will‘, dann kann ein Gott ihm das Höchste und Schönste gewähren.

| | |
|---|--|
| <p>ἐπάμεροι· τί δέ τις· τί δ' οὐ τις· σκιᾶς ὄναρ (95) ἄνθρωπος· ἀλλ' ὅταν αἴγλα διόσδοτος ἔλθῃ, λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰών.</p> | <p>(95) Tageswesen: Was ist einer? Was ist keiner? Ein Traum eines Schattens ist der Mensch. Aber wenn gottgegebener Glanz kommt, ist helles Glänzen bei den Menschen und süßes Leben.</p> |
|---|--|

Dies ist der athletische Sieg, in dem der Mensch seine menschliche Beschränktheit durchs Annehmen derselben für einen kurzen Moment überwindet (v. 97: dann ist für das „Tageswesen“ Mensch der *αἰών*/*aiôn*, das „ganze Leben“, schön). Diesem Augenblick Dauer verleihen, das ist wiederum die erklärte Aufgabe des Sängers Pindar (das Fortleben durch Besungenwerden ist ein zentrales Moment in Pindars Poetik, vgl. *O.* 8,74f.; *O.* 10,91–93; *I.* 7,16–19), der aber in seiner Tätigkeit in genau derselben Abhängigkeit von Gott steht wie alle anderen ausgezeichneten Menschen auch.

Alle diese treffen sich also in ihrer Abhängigkeit, ihrer potentiell großartigen Nichtigkeit. Indem Pindar dies ausdrückt und bestätigt, stiftet er unter den hervorragenden Menschen „Solidarität“²⁶. Wenn man die Situation bedenkt, in der die achte *Pythie* zur Aufführung gebracht wurde, die zunehmende Bedrohung der aristokratischen Lebensform

²⁶ Zu Begriff und Konzept Theunissen (2000) 64f.

– denn in diesem Sinn versteht Pindar entsprechend seiner Geburtsideologie ‚edel‘ – durch die athenische Aggressivität, unter der insbesondere Aigina zu leiden hatte und die bald nach der Aufführung der achten *Pythie* zum Verderben der Insel führen sollte, so erkennt man, wie nötig Solidarität war.

Es scheint, als wolle Pindar in dieser Ode (seiner letzten) in der Art eines Vermächtnisses das aristokratische Wertesystem, in dem auch er seinen Platz gefunden hatte, noch einmal aussprechen und bestätigen. Auf diese sozial stabilisierende Funktion der Epinikien hingewiesen zu haben, die für ihren Erfolg, fürs Gelingen der Kommunikation einer Kooperation von Sänger und Hörern bedürfen und gerade in ihrer Implizität geteiltes Wissen (und Werte) aktivieren, ist ein Verdienst der pragmatischen Interpretation Anna Bonifazis, der die vorliegende Arbeit einige Anregungen verdankt.²⁷

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass in der achten *Pythie* Pindars Welt noch einmal – ein letztes Mal, wie weiß, wer die Geschichte kennt – in völliger Ordnung ist. Dass dem angesichts des nahenden Untergangs der Welt eine Tragik innewohnt, wird niemand leugnen, ebensowenig aber, dass diese großartige Ode dadurch nur noch monumentaler wird.

severin.hof@uzh.ch

ÜBER DEN AUTOR Severin Hof (1991) ist Student (M. A.) an der Universität Zürich. Nach der Matura (Kantonsschule Alpenquai, Luzern) nahm er 2009 ein Studium der klassischen Philologie und der katholischen Theologie an der Universität Freiburg (Schweiz) auf und wechselte 2010 an die Universität Zürich, um Griechisch, Latein und Hebräisch zu studieren (ab 2011 Griechisch, Latein und Mittellatein); 2011 absolvierte er das Hebraicum, 2013 schloss er das B. A. -Studium ab. Für das akademische Jahr 2014–2015 ist ein Aufenthalt an der Universität zu Köln geplant.

BIBLIOGRAPHIE

- Pindari Carmina cum fragmentis. Pars I: Epinicia, post Brunonem Snell ed. Henricus Maehler, Leipzig 1984.
- Scholia vetera in Pindari carmina. Vol. II: Scholia in Pythionicas, rec. A.B. Drachmann, Lipsiae 1910.
- Bonifazi (2001): Anna Bonifazi, Mescolare un cratere di canti. Pragmatica della poesia epinicia in Pindaro, Torino 2001.

²⁷ Zum gemeinsamen kulturellen Horizont siehe Bonifazi (2001) 10, zur Kooperation 19, zur Aktivierung 69.

- Boeckh (1821): Boeckh, August: ΠΙΝΔΑΡΟΥ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ. *Pindari opera quae supersunt. Textum [...] recensuit [...], commentarium perpetuum adiecit Augustus Boeckhius. Tomi secundi pars altera*, Lipsiae MDCCCXXI.
- Bowra (1964): Bowra, Cecil Maurice, *Pindar*, Oxford 1964.
- Burton (1962): Burton, R. W. B., *Pindar's Pythian Odes. Essays in Interpretation*, Oxford 1962.
- Christ (1898): Christ, Wilhelm von: *Pindari carmina prolegomenis et commentariis instructa edidit W. Christ*, Lipsiae 1896.
- Drachmann (1891): Drachmann, Anders Bjørn: *Moderne Pindarfortolkning. Kritiske og positive bidrag. Accedit argumentum Latine conscriptum*, København 1891.
- Gentili (1995): *Pindaro. Le Pitiche. Introduzione, testo critico e traduzione a cura di Bruno Gentili. Commento a cura di Paola Angeli Bernardini, Ettore Cingano, Bruno Gentili e Pietro Giannini*, Milano 1995.
- Hubbard (1983): Hubbard, Thomas K., „Pindaric Harmonia: *Pythian* 8, 67-9“, in: *Mnemosyne*, Vol. 36, Fasc. 3-4 (1983), S. 286-292.
- Miller (1989): Miller, Andrew M., „Apolline Ethics and Olympian Victory in Pindar's Eighth *Pythian* 67-78“, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 40/3 (1989), S. 461-484.
- Pfeijffer (1999): Pfeijffer, Ilja Leonard, *Three Aiginetan Odes of Pindar. A Commentary on Nemean V, Nemean III, Pythian VIII*, Leiden 1999.
- Slater (1969): Slater, William J., *Lexicon to Pindar*, Berlin 1969.
- Theunissen (2000): Theunissen, Michael, „Ephemerer Dasein: Pindars achte *Pythie*“, in: ders.: *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*, München 2000, S. 45-78.
- Wilamowitz-Moellendorff (1922): Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von, *Pindaros*, Berlin 1922.