

BETTINA FRÖHLICH

Selbsterkenntnis bei Pindar

Zur Traum-Metapher in der Achten Pythie (8, 95/96)

Summary – The combination of the metaphors of dream and shadow in P. 8, 95/96 is usually interpreted as a potentiation of the insubstantiality and transitoriness of human existence. In contrast to that, this paper tries to show, that a complex view of human existence is articulated here, involving the different levels of the personality and illustrating their respective ontological limitations. While the metaphor of shadow refers to the ephemerality and finiteness of the physical-conscious existence, the metaphor of dream, thus the thesis of this paper, refers to a hidden immortal, indestructible self that is limited in terms of vitality and that only has a ‘reality of dreams’.

Das griechische Nachdenken über die Selbsterkenntnis beginnt bekanntlich nicht mit der philosophischen Reflexion des aufklärerischen 5. Jh. v. Chr., sondern hat in der religiös-dichterischen Tradition seinen Ursprung. Die Entdeckung von Wert und Bedeutung der Selbsterkenntnis ist auf das Engste mit dem delphischen Heiligtum und seinem Gott Apollon verbunden, der bereits bei Homer als Mahner zur Selbstbesinnung in Erscheinung tritt.¹ Der am Eingang des delphischen Apollontempels angebrachte Spruch γνῶθι σαυτόν, der vermutlich auf die Sieben Weisen zurückgeht und später dem Gott selbst zugeschrieben wurde,² bezeugt die herausragende Bedeutung, die in Delphi der Sache beigemessen wurde. Bereits in der Antike galt die

¹ Vgl. insbes. Hom. Il. 5,439–444 u. 22,7–13. Vgl. auch Il. 1,93–100. Indem Apollon hier – vermittelt über den Seher Kalchas – den Grund seines Zorns benennt, fordert er die Achaier zur Einsicht in das eigene Fehlverhalten auf.

² Zur Diskussion von Alter, Ort und Urheberschaft der Maxime vgl. H. Tränkle, Gnothi seauton. Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruchs, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, Neue Folge 11 (1985), 19–31; M. Reiser, Erkenne dich selbst! Selbsterkenntnis in Antike und Christentum, in: Trierer Theologische Zeitschrift 101 (1992), 81–100; C. Göbel, Griechische Selbsterkenntnis. Platon-Parmenides-Stoa-Aristipp, Stuttgart 2002; C. G. Tortzen, Know Thyself – A Note on the Success of a Delphic Saying, in: B. Amden (Hrsg.), Noctes Atticae. Articles on Greco-Roman Antiquity and its Nachleben, Kopenhagen 2002, 302–313; J. Althoff-D. Zeller (Hrsg.), Die Worte der Sieben Weisen, Darmstadt 2006.

Selbsterkenntnis als Inbegriff der delphischen Ethik.³ Die neuere Forschung betrachtet sie als ein zentrales Element der delphischen Apollon-Religion.⁴

In der griechischen Dichtung, Historiographie und Philosophie lassen sich vielfältige Reflexe auf das delphische γνῶθι σαυτόν beobachten. Delphische Motive und Themen finden sich vor allem in der attischen Tragödie und in den herodoteischen Geschichtsbüchern, insbesondere aber bei Pindar, der bekanntlich ein besonderer Verehrer des Gottes Apollon war⁵ und in Delphi höchste Wertschätzung erfuhr. Nach dem Bericht des Pausanias (9, 23, 3) wurde Pindar von der delphischen Priesterschaft zu den Theoxenien, den Festmählern zu Ehren der Götter,⁶ eingeladen. Auf Geheiß der Pythia sollte Pindar derselbe Anteil an den Opfergaben (ἀπαρχαί) gegeben werden wie den anderen Teilnehmern des Mahles. Pausanias berichtet zudem, dass sich im delphischen Apollontempel ein θρόνος Πινδάρου befand (10, 24, 5). Der „Thron ist aus Eisen“, so Pausanias, „und auf ihm soll Pindar gegessen haben, wenn er nach Delphi kam, und die Gesänge gesungen haben, die sich auf Apollon beziehen“ (Übers. E. Meyer).⁷ Die Geschichten verweisen

³ Vgl. Plut. mor. 116c u. Iuv. 11, 27–29.

⁴ Vgl. z. B. W. Schadewaldt, Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee [1963], in: Ders., Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee, Frankfurt a. M. 1975, 9–36; O. Gigon, Art. Delphi, in: Lexikon der Alten Welt, Bd. 3, Augsburg 1995 (ND 1965), 705f.; M. Maaß, Das antike Delphi, München 2007, 7 u. 111f.

⁵ Vgl. insbes. die Fragmente der pindarischen Hymnen auf Zeus und Apollon sowie der Paiane. Apollon ist jedoch auch in den Epinikien stets präsent als Adressat von Anrufungen und Gebeten (vgl. z. B. P. 8, 61–69) oder als Gegenstand der preisenden Darstellung (vgl. z. B. P. 5, 63–69; P. 9, 40–49).

⁶ Von den Theoxenien ist zwar in dem Pausanias-Bericht nicht explizit die Rede. Unter Berücksichtigung von Plutarch lässt sich die Aussage jedoch mit einiger Wahrscheinlichkeit auf die Theoxenien beziehen. Plutarch (de sera 557F) berichtet davon, dass die Nachkommen des Dichters an den delphischen Theoxenien teilnahmen und einen Anteil an den Opfergaben erhielten. Die glaubhaft berichtete Teilnahme der Nachkommen an jenem Opferfest lässt sich als Bewahrung eines Rechtes deuten, das ursprünglich Pindar selbst zugebilligt wurde (so A. Mommsen, Delphika, Leipzig 1878, 302). Zu dieser Frage vgl. auch M.P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen, Leipzig 1906, 161, Fußn. 2.

⁷ Diese Geschichte ist gewiss der Legendenbildung zuzurechnen und besitzt aufgrund der uns bekannten Aufführungspraxis der religiösen Lieder wenig historische Glaubwürdigkeit. Die von Pausanias berichtete Teilnahme an den delphischen Theoxenien und die Zuweisung von Opferportionen könnte hingegen tatsächlich der historischen Wirklichkeit entsprechen. Selbst wenn man skeptischer ist und die berichtete Teilnahme für nicht authentisch hält (so z. B. M.R. Lefkowitz, The Lives of the Greek Poets, Baltimore 1981, 65 und W.H. Race, Pindar, Boston 1986, 4) muss dem Bericht nicht jeder historische Wert abgesprochen werden. Ein historischer Kern ist sicherlich enthalten.

darauf, dass Pindar von der delphischen Priesterschaft Ehre – in welcher Form auch immer – zuteil geworden ist. Offenbar haben die Priester in dem Dichter einen ‚Diener des Gottes‘⁸ gesehen, der vom apollinischen Geist erfüllt war und diesem in besonderer Weise Ausdruck verliehen hat.

Wie in der Forschung schon häufig bemerkt worden ist, durchzieht der ‚pythische Geist‘ die ganze pindarische Dichtung.⁹ Schadewaldt spricht davon, dass es die „Grundsätze delphischer Ethik sind [...], die Pindar immer wieder bewegen“ (o. Anm. 9, 278). Der Dichter sei „tief von Delphi her bestimmt“ (o. Anm. 4, 28). In ähnlicher Weise hat sich Race über das pindarische Werk geäußert: „It is full of warnings about man’s dependence upon the gods, his limitations, and the hardships of life. His message, if there is one, is essentially that of the mottoes on Apollo’s temple at Delphi: ‚Know Thyself‘ and ‚Nothing in Excess‘“ (o. Anm. 7, 7).

Delphische Motive lassen sich insbesondere in den Epinikien beobachten. In den Gedichten für die Sieger der athletischen Wettkämpfe wird immer wieder die Gefahr der in Erfolgs- und Glückssituationen aufkommenden Hybris thematisiert, die durch Selbsterkenntnis und Selbstbeschränkung zu bannen ist. Der glückliche Sieger soll sich nicht von Erfolg, Ruhm und Güterfülle zur Selbstüberhebung und Megalomanie verleiten lassen, sondern seine Leidenschaften zügeln und sich in seinen Hoffnungen, Ansprüchen und Zielen bescheiden.¹⁰ Besonders prägnant wird dies in der fünften Isthmie formuliert:

Zwei Dinge aber weiden allein
 Des Lebens Blüte, die erfreulichste,
 Mit wohlblühendem Segen:
 Wenn einem Gutes widerfuhr und er edlen Ruhm vernimmt.
 Trachte nicht, Zeus zu werden: alles hast du,
 Wenn dich dieser schönen Dinge Teil erreicht.
 Sterbliches Sterblichen geziemt.

⁸ Vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Pindaros, Berlin 1966 (ND ¹1922), 67. Pindar bezeichnet sich im Paian für die Athener (fr. 52e Snell) selbst als Diener (θεράπων) des Apollon (Vers 45). Vgl. auch fr. 52f Snell und fr. 52m Snell.

⁹ Vgl. Wilamowitz (o. Anm. 8), 83–88; Schadewaldt (o. Anm. 4), 28–31 u. W. Schadewaldt, Die frühgriechische Lyrik. Tübinger Vorlesungen Band 3, hrsg. v. I. Schudoma, Frankfurt a. M. 1989, 278; Race (o. Anm. 7), 7; L. Käppel, Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung, Berlin-New York 1992, 139f.; W. Janke, Archaischer Gesang. Pindar – Hölderlin – Rilke. Werke und Wahrheit, Würzburg 2005, 21.

¹⁰ Vgl. Pind. O. 1, 54–57; O. 3, 43–45; O. 13, 9f.; P. 2, 25–48; N. 11, 43–48; I. 7, 43–48.

δύο δέ τοι ζωᾶς ἄωτον μούνα ποιμαί-
 νοντι τὸν ἄλπιστον εὐανθεὶ σὺν ὄλβῳ,
 εἴ τις εὖ πάσχων λόγον ἐσλὸν ἀκούῃ.
 μὴ μάτευε Ζεὺς γενέσθαι· πάντ' ἔχεις,
 εἴ σε τούτων μοῖρ' ἐφίκοιτο καλῶν.

θνατὰ θνατοῖσι πρέπει. (I. 5, 12–16; Übers. W. Schadewaldt)

Hier wird die Mahnung ausgesprochen, den erreichten Ruhm unter Wahrung einer besonnenen und maßvollen Haltung zu genießen und nicht der Begierde nach gottgleicher Macht- und Besitzfülle zu verfallen. Der Mensch soll nicht das Unsterbliche anstreben, nicht nach Dingen ausgreifen, die nur den Göttern gebühren, sondern die seiner endlichen Natur angemessenen Handlungsziele wählen, d. h. das ‚Sterbliche bedenken‘ (θνητὰ φρονεῖν).¹¹ Die Sentenz ‚Sterbliches Sterblichen geziemt‘ (θνατὰ θνατοῖσι πρέπει)¹² verweist auf den die delphische Ethik kennzeichnenden engen Zusammenhang von Selbsterkenntnis und Mäßigung.¹³ Die Vergegenwärtigung der Sterblichkeit des Menschen, die sowohl das Bewusstsein der endlichen Lebensdauer als auch die Einsicht in die Beschränktheit der menschlichen Kräfte umfasst, impliziert die Erkenntnis des dem Menschen Gebührenden und ermöglicht in der konkreten Situation die Unterscheidung zwischen angemessenen und unangemessenen Handlungszielen.¹⁴ Die Selbsterkenntnis führt die Maßlosigkeit von überzogenen Erwartungen und Ansprüchen unmittelbar vor Augen und bietet die Begründung und argumentative Rechtfertigung für Sophrosyne und Selbstbescheidung: Weil die menschliche Dynamis begrenzt ist und der Sterbliche im Gegensatz zu den unsterblichen Göttern nur in beschränkter Weise Anteil an den gestaltenden und geistigen

¹¹ Das θνητὰ φρονεῖν durchzieht die ganze klassische Dichtung. Vgl. z. B. Epich. fr. 263 Kaibel; Eur. Alc. 799; Eur. Bacch. 396; Trag. adesp. 308 Nauck²; Antiph. fr. 289 Kock. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem θνητὰ φρονεῖν findet sich bei Aristot. eth. Nic. 1177b30ff. (vgl. auch Plat. Tim. 90c).

¹² Schadewaldt (o. Anm. 9), 230, Reiser (o. Anm. 2), 84 und Göbel (o. Anm. 2), 20f. sehen in der Sentenz eine Paraphrase des ursprünglichen religiös-theologischen Bedeutungsgehaltes des γνῶθι σαυτόν. M. Theunissen, Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit, München ²2002, 225 spricht dem Satz leitmotivische Bedeutung zu: „Das Wort θνατὰ θνατοῖσι πρέπει [...] könnte als Motto über Pindars Gesamtwerk stehen.“

¹³ Zum Zusammenhang von Selbsterkenntnis und Maßethik vgl. auch Pind. O. 13, 47f.; P. 2, 34; P. 3, 59–62; I. 5, 12–16; fr. 52d Snell.

¹⁴ Ähnlich Schadewaldt (o. Anm. 9), 230, der die Sentenz ebenfalls mit dem ‚Erkenne dich selbst‘ verknüpft: „Sterbliches Sterblichen ziemt. Dieser Grundsatz, auf die kürzeste Formel gebracht, zeigt, wie die Sterblichkeit im Menschen sich selbst erfassen muß, damit dies sterbliche Wesen sich im eigentlichen Sinne konstituiert.“

Potenzen hat, gebührt ihm auch nur ein begrenzter Anteil an den ‚schönen Dingen‘, d. h. an den als erstrebenswert und glücksgenerierend betrachteten Lebensgütern.

Die unaufhebbare Differenz zwischen Menschen und Göttern, deren Erkenntnis das theologisch-anthropologische Fundament der apollinischen Maßethik darstellt, wird von Pindar in vielen Gedichten thematisiert und reflektiert. In unterschiedlicher Form und in differenten Kontexten verweist der Dichter auf die zeitliche Begrenztheit des menschlichen Daseins,¹⁵ auf die Instabilität und Unbeständigkeit der menschlichen Fähigkeiten und äußeren Güter¹⁶ sowie auf den begrenzten Umfang der physisch-geistigen Kräfte.^{17/18} In besonders eindrucksvoller Weise wird die Flüchtigkeit und Unbeständigkeit des menschlichen Seins in der achten pythischen Ode, einem der letzten Gedichte Pindars,¹⁹ formuliert. Das Motiv der Selbsterkenntnis klingt insbesondere in den viel zitierten Versen 8,95/96 an.²⁰ Bei aller Übereinstimmung bezüglich der Bedeutung dieser Verse und ihres Stellenwerts innerhalb des pindarischen Werks²¹ ist der Sinngehalt nach wie vor umstritten. Im Folgenden sollen verschiedene Auslegungen diskutiert und eine alternative Deutung der Traum-Metapher in Vers 95 entwickelt werden. Die These dieses Beitrags ist, dass Pindar zu einer differenzierten Antwort auf die Frage nach dem Menschen gelangt, die sowohl die Endlichkeit und Unbeständigkeit der menschlichen Existenz als auch das unvergängliche Selbst umfasst.

¹⁵ Vgl. Pind. N. 11, 13–16; I. 7, 42; fr. 131b Snell.

¹⁶ Vgl. Pind. O. 2, 33–37; O. 12, 10–12a; P. 3, 104–106; P. 8, 76f. u. 88–97; N. 6, 8–11; I. 3, 18.

¹⁷ Vgl. Pind. O. 7, 24ff.; O. 12, 5–9; P. 10, 27; P. 10, 63; N. 6, 1–6; N. 11, 43–48; I. 7, 43f.; fr. 52f; fr. 61; fr. 182 Snell.

¹⁸ So auch U. Hölscher (Pindar und die Wahrheit [1973], in: Pindar. Siegeslieder, hrsg. v. T. Poiss, München 2002, 109f.): Die pindarischen Gedichte seien „durchdrungen von dem Bewußtsein von den Grenzen des Menschen: seiner Sterblichkeit, dem Wechsel des Glücks, der Ungewißheit der Zukunft“.

¹⁹ Das Gedicht wird auf das Jahr 446 v. Chr. datiert. Zur Datierung vgl. I. L. Pfeijffer, *Three Aeginetan Odes of Pindar. A Commentary on NEMEAN V, NEMEAN III, & PYTHIAN VIII*, Leiden 1999, 425.

²⁰ So auch S. Fogelmark, *Pindar, Pythian 8.95-6: An unrecognized Problem*, in: *Hermes* 136 (2008), 384. Vgl. auch Theunissen (o. Anm. 12), 61–63.

²¹ Vgl. etwa das Urteil H. Fränkels (EPHEMEROS als Kennwort für die menschliche Natur [Vortrag 1946], in: Ders., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München ²1960, 23), der von einem Vers spricht, „der in seiner gedrängten Kraft in den erhaltenen Werken des Dichters nicht seinesgleichen hat“. Vgl. auch R. W. B. Burton, *Pindar's Pythian Odes. Essays in Interpretation*, Oxford 1962, 193; D. S. Carne-Ross, *Pindar*, New Haven-London 1985, 183 u. 189; Theunissen (o. Anm. 12), 45.

Zur Deutung von P. 8, 95/96

Aus der achten Pythie, dem Siegeslied für Aristomenes von Aegina, sind in Bezug auf das Selbsterkenntnis-Motiv vor allem die letzten beiden Strophen (insbes. 88–97) von Interesse:

Wem aber jüngst ein Erfolg zufiel,
 der erhebt sich in hoffnungsbeflügeltem Mannesmut
 zu überquellender Wonne, sein Trachten
 läßt Reichtum hinter sich. Schnell wächst bei den Menschen die
 Freude,
 ebenso schnell fällt sie auch zu Boden,
 wenn sie durch ein verfehltes Denken um ihren Grund gebracht
 wird.

Eintagswesen! Was ist einer, was ist einer nicht?
 Eines Schattens Traum ist der Mensch.
 Aber wenn gottgeschenkter Glanz kommt,
 ruht helles Licht und freundliches Dasein auf den Menschen.

ὁ δὲ καλὸν τι νέον λαχὼν
 ἀβρότατος ἔπι μεγάλας
 ἐξ ἐλπίδος πέταται
 ὑποπτέροις ἀνορέαις, ἔχων
 κρέσσονα πλούτου μέριμναν. ἐν δ' ὀλίγῳ βροτῶν
 τὸ τερπνὸν αὖξεται· οὕτω δὲ καὶ πίτνει χαμαί,
 ἀποτρόπῳ γνώμα σεσεισμένον.

ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ
 ἄνθρωπος. ἀλλ' ὅταν αἴγλα διόσδοτος ἔλθῃ,
 λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰὼν.
 (P. 8, 88–97; Übers. E. Dönt)

Zunächst beschreibt Pindar das Hochgefühl desjenigen, der, wie der besungene Athlet, einen sportlichen Sieg oder eine andere großartige Leistung vollbracht hat. Der Siegreiche ist voller Freude, Zuversicht und Selbstvertrauen. Aufgrund des Erreichten blickt er optimistisch in die Zukunft in Erwartung weiterer Siege und Erfolge, er fliegt „voller Hoffnung empor mit beflügeltem Mut“ (8, 90f.; Übers. U. Hölscher). Die Erfahrung lehrt jedoch, so die in Vers 93 einsetzende Gegenbewegung, dass das Glück plötzlich in

Unglück umschlagen kann, dass die Götter, der Daimon,²² die Tyche²³ ihre Gunst von einem Tag zum anderen abwenden können und alle hochfliegenden Hoffnungen und Erwartungen gegenstandslos werden (8, 92–94).²⁴ Dieser Erfahrungssatz bildet die Basis für die nun folgende anthropologische Aussage, die hinsichtlich ihres Gehalts und der verwendeten Metaphern gewisse Ähnlichkeiten mit der Einsicht des Odysseus im sophokleischen Aias aufweist (Ai. 125f.), sich letztlich aber erheblich von dieser unterscheidet. Pindar stellt hier nach einer ersten Bestimmung des Menschen als ‚Tagwesen‘ (ἐπάμερος) die Identitätsfrage (τί δέ τις; τί δ’ οὐ τις;) und gelangt zu einer Antwort, die sowohl die unbeständige, vergängliche personale Existenz als auch das unvergängliche Selbst des Menschen thematisiert. Doch zunächst zur Bestimmung des Menschen als ‚Tagwesen‘.

Die Bedeutung des Ausdrucks ἐπάμερος bzw. ἐφήμερος ist vielfach untersucht worden.²⁵ Grundlegend ist noch immer die Arbeit von Fränkel (o. Anm. 21). Nach Fränkel lässt sich das Kompositum von ἐπί und ἡμέρα entweder verstehen als ‚das was auf Tag ist‘, also das Kurzlebige, gleichsam nur einen Tag Lebende bzw. das jeden Tag Wiederkehrende, von-Tag-zu-Tag-Dahinlebende oder als ‚das was Tag auf sich hat‘, d. h. was dem Tag unterworfen ist (ebd., 23).²⁶ Bei Pindar werde das Wort in der zweiten Bedeutung gebraucht.²⁷ Fränkel wendet sich dezidiert gegen eine Auslegung des pindarischen ἐπάμερος im Sinne von Kurzlebigkeit: „Ich glaube, daß Pindars ἐπάμεροι ganz und gar nichts mit der Kürze des menschlichen Lebens zu tun hat. Der Begriff soll hier nicht die Vorstellung einer Zeitdauer erwecken“ (ebd., 24). Er plädiert demgegenüber für eine Deutung des Ephemeren als Ausgeliefertheit des Menschen an die „verschiedenartigen

²² Vgl. Pind. P. 8, 76.

²³ Vgl. Pind. O. 12.

²⁴ Der Wechsel von Glück und Unglück ist – analog zur gesamten archaisch-klassischen Dichtung – ein in den pindarischen Epinikien häufig wiederkehrendes Motiv. Vgl. O. 2, 33–37; P. 3, 104–106; I. 3, 18. Unserer Stelle besonders nahe ist O. 12, 10–12a. Allerdings wird hier der Umschlag von Unglück ins Glück betont.

²⁵ Zur Diskussion vgl. Fogelmark (o. Anm. 20), 383 Fußn. 3.

²⁶ Zu den verschiedenen Bedeutungen des in der griechischen Dichtung häufig verwendeten Wortes und den entsprechenden Belegstellen vgl. Fränkel (o. Anm. 21), 36–39. Vgl. auch H. Fränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München³1969, 610f. und Pfeijffer (o. Anm. 19), 596f.

²⁷ Fränkel weist diese Bedeutung in seinem EPHEMEROS-Aufsatz auch für die frühe griechische Lyrik nach. Die Bedeutung ‚kurzlebig‘ sei dem Wort erst in späterer Zeit beigelegt worden. Als ältesten erhaltenen Beleg führt Fränkel ein Antiphonfragment an (DK 87, B 50).

Ereignisse die irgendein neuer Tag über uns hereinbrechen lassen mag“ (ebd., 25), als ein den Wechselfällen des Lebens Unterworfensein.²⁸ Gemeint sei letztlich die Instabilität, Unbeständigkeit, das Prekäre²⁹ der äußeren Lage und der geistig-emotionalen Verfasstheit des Menschen.³⁰

Theunissen stimmt dieser Auffassung weitgehend zu, meint jedoch im Gegensatz zu Fränkel, dass die Kurzlebigkeit nicht erst in späterer Zeit als Bedeutungsgehalt des Wortes gesetzt worden sei, sondern sich schon in dem von Pindar und der frühen griechischen Lyrik verwendeten Begriff findet: „Während anzuerkennen ist, daß Pindar und seine Vorgänger mit dem Ephemeren letztlich das meinen, ‚was Tag auf sich hat‘, muß man gegen die Behauptung opponieren, damit sei *nur* dies gemeint. Das Ephemere schließt all das ein, was Fränkel von ihm ausschließt, wenn auch nicht als etwas Gleichursprüngliches“ (o. Anm. 12, 48). Nach Theunissen sind die verschiedenen Bedeutungsaspekte nicht voneinander zu trennen. Todverfallenheit und Verborgenheit der Zukunft, d. h. das von-Tag-zu-Tag-Leben gehörten mit zum Phänomen der Ausgeliefertheit. Daran ist so viel richtig, dass die verschiedenen Aspekte eine Sinneinheit bilden. Ob tatsächlich alle genannten Bedeutungen im pindarischen Begriff des Ephemeren enthalten sind, mag hier dahingestellt bleiben. Entscheidend ist, dass in der achten Pythie die Unbeständigkeit gemeint ist³¹ und die anderen Aspekte hier keine Rolle spielen, wie Theunissen ja auch ausdrücklich zugesteht (ebd., 49).

Nach der Bestimmung des Menschen als ‚Tagwesen‘ folgt eine Doppelfrage, die wir als Identitäts- und Seinsfrage bezeichnen wollen. ‚Was ist einer? Was ist einer nicht?‘ τὶ δὲ τις; τὶ δ’ οὐ τις; (Vers 95). Der Sinngehalt dieser Frage lässt sich im Hinblick auf die von Pindar thematisierten identitätsstiftenden Qualitäten und Güter erschließen. Als das Erstrebenswerte und das Dasein Erfüllende rühmt Pindar in all seinen Gedichten hervorragende Leistungen (ἀρετὰ), die als Aktualisierung der angeborenen Fähigkeiten (φύα) verstanden werden, sowie zugefallene und erworbene Güter wie vornehme Herkunft, physische Schönheit, Ruhm, guter Ruf,

²⁸ Vgl. Soph. Ai. 131f.: ὣς ἡμέρα κλίνει τε κἀνάγει πάλιν ἅπαντα τὰνθρώπεια „Der Tag läßt sinken und er führt herauf auch wieder alle die Menschendinge“ (Übers. W. Schade-waldt). Vgl. auch Soph. Ant. 1158; Trach. 126–135; Oid. K. 607–620; Bakchyl. Epin. 3, 75ff. Maehler.

²⁹ Vgl. dazu Fränkel (o. Anm. 21), 27.

³⁰ So auch Burton (o. Anm. 21), 191f.; Pfeijffer (o. Anm. 19), 597; Janke (o. Anm. 9), 41f.

³¹ So auch Janke (o. Anm. 9), 41f.: „Ephemeros, auf dem der Tag liegt, heißt der Mensch, weil sein Anblick nicht standhält, sondern sich von einem Tag zum anderen wandeln kann“. Das Wort ephemere habe in Pindars achter Pythie die Bedeutung von „unfest, schattenhaft, schwankend, dem Schicksalstag preisgegeben zu sein“ (41).

Reichtum, Macht. Der Einzelne *ist* das, was er leistet und was er besitzt, also z. B. ein erfolgreicher Athlet, ein tüchtiger, ruhmvoller Krieger, ein mächtiger und reicher Herrscher. Sein Selbstverständnis und seine Identität bestimmen sich wesentlich durch die ihn auszeichnende Exzellenz und den damit verknüpften Status innerhalb der Gemeinschaft. Angesichts der Erfahrung, dass Erfolg, Sieg, Gewinn plötzlich in Misserfolg, Niederlage, Verlust umschlagen können, dass der glanzvolle Sieger von heute schon morgen der geschmähte Verlierer sein kann,³² und dass umgekehrt der erfolglose, unbeachtete Mann plötzlich zu Größe und Ruhm aufzusteigen vermag, wird jedoch die Identität höchst fragwürdig, unsicher, schwankend. Aufgrund des jederzeit möglichen Umschlags in das Nichtsein lässt sich nur noch von einem Sein „auf Widerruf“ (Fränkel [o. Anm. 21], 27) sprechen. Es ist ein Sein, das so flüchtig ist wie ein Schatten (σκιά).

Dies ist jedoch nur *ein* Teil der Antwort auf die Seins- und Identitätsfrage, die in Vers 95f. in Form einer gnomischen Weisheit präsentiert wird. Der auf die Frage folgende Satz lautet: ‚Eines Schattens Traum ist der Mensch‘ (σκιάς ὄναρ ἄνθρωπος, 95f.). Die berühmte Sentenz ist vielfach interpretiert worden. Zumeist wird sie als Metapher für die Nichtigkeit der menschlichen Existenz gedeutet.³³ Dabei wird häufig angemerkt, dass Pindar

³² Hier ist weder gemeint, dass der Fall unvermeidlich und unausweichlich ist (wie z. B. Carne-Ross [o. Anm. 21], 189 u. A. P. Burnett, *Pindar's Songs for Young Athletes of Aigina*, Oxford 2005, 235f. annehmen), noch, dass sich die Lage des Einzelnen jeden Tag ändert (in diese Richtung tendieren Burton [o. Anm. 21], 191 u. Pfeijffer [o. Anm. 19], 449). Fränkel (o. Anm. 21), 27 hat dazu sehr treffend bemerkt: „es ist nicht gemeint daß unsere Lage fortgesetzt wechselt, sondern vielmehr daß sie sich von einem Tag zum anderen radikal ändern *kann*. Je länger sich unser Leben ausdehnt, desto wahrscheinlicher wird es daß wir einen Tag des Umsturzes erleben“. Dass es bei der Metapher des Ephemerens nicht um den Gedanken eines unvermeidlichen, raschen Wechsels von Glück und Unglück geht, wird auch bei Bakchylides deutlich (vgl. *Epin.* 3, 75–82 Maehler).

³³ Vgl. L. Bieler, *SKIAS ONAR ANTHROPOS* [1933], in: *Pindaros und Bakchylides*, hrsg. v. W. M. Calder u. J. Stern, Darmstadt 1970, 191; J. Jüthner, *Zu Pindar Pyth.* 8, 96, in: *Wiener Studien* 54 (1936), 142; Fränkel (o. Anm. 21), 26; Burton (o. Anm. 21), 192; Race (o. Anm. 7), 100; D. Bremer, *Pindar. Siegeslieder*, gr.-dt., hrsg. u. übers. v. D. Bremer, München 1992, 411; Pfeijffer (o. Anm. 19), 598; Theunissen (o. Anm. 12), 54; Janke (o. Anm. 9), 42. Während die Nichtigkeit von diesen Autoren im Sinne einer Bestimmung der allgemeinen menschlichen Kondition verstanden wird, versucht P. Toohey (*Shades of Meaning in Pindar, Pythian* 8, 95–97, in: *Quaderni urbinati di cultura classica* NS 26 [1987]) eine konkretere Deutung, indem er die Metapher als Bild für das Nichtvorhandensein von solchen Qualitäten wie „esteem, honour, reputation“ (81) auslegt: „if we try to define more closely what Pindar's metaphorical meaning is for *skias onar*, we would say this: it represents a life which has not been endowed with the *charis* of honour, esteem and renown“ (84).

Homer (Od. 11, 207 u. 222) zitiert. In den gemeinten Versen der Odyssee vergleicht der Dichter die in den Hades eingekehrte Seele ($\psi\chi\acute{\rho}\iota$) aufgrund ihrer Körperlosigkeit und ihrer Flüchtigkeit mit einem Traumbild ($\delta\upsilon\epsilon\iota\rho\omicron\varsigma$) und einem Schatten ($\sigma\kappa\iota\acute{\alpha}$). Die Homer-Zitierung wird in der Forschung meist dahingehend gedeutet, dass Pindar diese Metaphern auf die Lebenden anwendet und durch ihre Verbindung den Effekt einer Steigerung erzielt.³⁴ Durch die Genitivbildung, die Schatten und Traum zueinander in Beziehung setzt, steigere Pindar die schon durch das Bild des Schattens ausgedrückte Substanzlosigkeit des Menschen zu einem „potenzierten Nichts“ (Theunissen [o. Anm. 12], 54).³⁵ „Um wieviel der Schatten dem Menschen an Wirklichkeit nachsteht, um soviel ist der Traum dieses Schattens unwirklicher als der Schatten selbst, eines solchen Schattens Traum aber ist der Mensch“, so die Deutung von Bieler (o. Anm. 33, 193). Ähnlich Jüthner: Das Bild des Schattens habe „Pindar nicht genügt, um die Nichtigkeit des Menschendaseins zu kennzeichnen, sondern er entfernt sich doppelt von der Wirklichkeit: nach ihm ist der Mensch nicht bloß ein Schatten, sondern ein Traumbild von einem Schatten oder, wie wir sagen würden, ein Schatten von einem Schatten, also ein Nichts“ (o. Anm. 33, 143). Burton spricht von „the quintessence of the unreal“ (o. Anm. 21, 192). Race bemerkt: „Either dream or shadow would alone imply darkness and tenuousness, but their combination multiplies the effect“ (o. Anm. 7, 100). Und Pfeijffer deutet die Sentenz als Superlativ des Nicht-Greifbaren, Ausweichenden: „Both shadow and dream are common images for something intangible or evasive. ‚A dream of a shadow‘ is, so to speak, the superlative of this“ (o. Anm. 19, 598).³⁶

Das Problem dieser Deutungsversuche besteht darin, dass sie die Wirklichkeitsbezüge nicht sinnvoll klären können. Als Bezugspunkt der Traum-Metapher wird der Mensch in seiner leibhaft-sinnlichen Existenz angenom-

³⁴ So bereits Ps.-Plutarch, *Consol. ad. Apoll.* 104B.

³⁵ Die Schatten- und Traum-Metapher findet sich in der gesamten klassischen Dichtung, insbesondere bei Aischylos und Sophokles. Zu den entsprechenden Stellen bei den Tragikern und Aristophanes vgl. Bieler (o. Anm. 33), 192f. u. Pfeijffer (o. Anm. 19), 598f. Als Parallelen zu Pind. P. 8, 95f. werden häufig Aristoph. Av. 686f. und Aischyl. Ag. 839 angeführt.

³⁶ Nach Janke (o. Anm. 9), 42f. ist zwischen der Bedeutung von Schatten und Traum zu unterscheiden: „Schatten bedeutet das Wesenlossein, Traum ein Unwirklichsein, beides zusammen das vollständige Nichtsein sterblichen Daseins. [...] Was die Nichtigkeit steigert, ist ihre Vervollständigung in der Verschränkung von Wesenlosigkeit und Unwirklichkeit“. So schon ansatzweise Burton (o. Anm. 21), 192. Anders hingegen Jüthner (o. Anm. 33), 142, der von „ziemlich gleichbedeutenden Bezeichnungen für das Unwirkliche, Wesenlose, Scheinhafte“ ausgeht.

men. Pindar vergleicht demnach den lebendigen Menschen mit einem Traum, den ein Schatten träumt. Wer aber ist der träumende Schatten? Worauf bezieht sich dieser Teil des Bildes? Auch auf den Menschen? Etwas anderes ist schwerlich vorstellbar. Einen Gott oder Halbgott wird Pindar kaum mit einem Schatten vergleichen. Wenn sich jedoch beide Elemente der Metapher auf den leibhaft-sinnlichen Menschen beziehen, dann resultiert eine Doppelaussage, die in sich wenig stimmig ist. Die Aussage des Bildes bestünde zum einen in dem Satz, dass der Seinsgrad des Menschen so gering ist wie der eines Schattens, und zum anderen darin, dass er noch weitaus geringer ist. Selbst wenn man in Betracht zieht, dass die Aussagen nicht gleichgewichtig sind, da der Mensch ja primär mit dem Traum des Schattens verglichen wird, bleibt eine gewisse Spannung bestehen.³⁷

Theunissen hat das Problem durch die Annahme von differenten Bezugspunkten zu lösen versucht. Seiner Meinung nach bezieht sich die Schatten-Metapher auf den Menschen in seinem Daseinsvollzug, während der Traum das Bild bezeichnet, das sich der Mensch von der Welt macht: „Der Mensch *ist* ein Schatten und *hat* einen Traum, aber so, dass er auch ist, was er hat. Er vergegenständlicht sich in seiner Welt, in der er [...] *irgendwie alles* ist“ (o. Anm. 12, 54). Der Entwurf sei freilich genauso nichtig wie der Entwerfende, so dass als Grundaussage des Bildes der Satz stehen bleibe: Der Mensch ist ein Nichts. „Pindars Aussage über den Menschen und die menschliche Welt

³⁷ Die Lösung, die G. Nagy (Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past, Baltimore-London 1990, 195f. u. ‚Dream of a Shade‘: Refractions of Epic Vision in Pindar's ‚Pythian 8‘ and Aeschylus' ‚Seven against Thebes‘, in: Harvard Studies in Classical Philology 100 [2000], 111) und vor ihm schon M. R. Lefkowitz (Pindar's Pythian 8, in: The Classical Journal 72 [1977], 216) vorgeschlagen hat, führt m. E. in die Irre. Nagy nimmt an, dass die Schatten-Metapher hier wie bei Homer auf die in den Hades eingekehrten Seelen bezogen ist (so jüngst auch wieder Burnett [o. Anm. 32], 237). Unter Bezugnahme auf die Amphiarao-Vision (P. 8, 44–55) meint er, dass die verstorbenen Vorfahren, also die Schatten, vom Sieg und Glanz der lebenden Nachfahren träumen. Der siegreiche Nachfahre ist die Verwirklichung des Traumes der toten Vorfahren und insofern eines Schattens Traum. „It is as if we the living were the realization of the dreams dreamt by our dead ancestors“ (2000, 111). Die Deutung ist aus zwei Gründen wenig plausibel. Zum einen widerspricht sie der inneren Bewegung der beiden Schlussstrophen. Verse 88–93 beschreiben den Aufschwung und den Zukunftsoptimismus des athletischen Siegers, in Vers 93 setzt die Gegenbewegung ein, zu der auch noch Vers 95 und 96a gehören. Die aufsteigende Bewegung, die Reflexion auf Sieg und Glanz, beginnt dann erst wieder ab Vers 96 („Aber wenn gottgeschenkter Glanz kommt ...“). Der Einsatz der aufsteigenden Bewegung wird durch die Konjunktion ἄλλά markiert. Zum anderen aber ist in der Sentenz vom Menschen allgemein (ἄνθρωπος) und nicht nur von den Siegreichen, Glanzerfüllten die Rede.

lautet: Der Mensch, in seinem Daseinsvollzug ein Nichtsein, gewinnt auch dadurch, daß er sich eine Welt erzeugt, kein Sein. Als eines Schattens Traum ist er im Gegenteil ein potenziertes Nichts“ (ebd., 54). Theunissens Deutung der pindarischen Traum-Metapher erinnert bei aller Tiefgründigkeit eher an neuzeitliche Bewusstseinsphilosophie als an archaisches Gedankengut und erscheint von daher etwas problematisch.

Eine Möglichkeit, die oben aufgezeigten Probleme unter Vermeidung von Anachronismen zu lösen, bietet sich an, wenn man das Fragment 131b mit heranzieht:

Aller Menschen Leib folgt dem überstarken Tod,
 lebend aber bleibt zurück ein Abbild des Daseins,
 denn dieses allein stammt
 von den Göttern; es schläft, wenn die Glieder schaffen,
 doch den Schlafenden zeigt es in vielen Träumen
 des Frohen und Schlimmen nahende Entscheidung.

σῶμα μὲν πάντων ἔπεται θανάτῳ περισθενεῖ,
 ζῶν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἶδω-
 λον· τὸ γὰρ ἔστι μόνον
 ἐκ θεῶν· εὔδει δὲ πρᾶσσόντων μελέων, ἀτὰρ εὐ-
 δόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὀνείροις
 δείκνυσι τερπνῶν ἐφέροισαν χαλεπῶν τε κρίσιν.

(fr. 131b Snell; Übers. H. Fränkel)

In dem Fragment wird zwischen der leiblichen Existenz, die mit dem Tod zerfällt, und einem Selbst unterschieden, das göttlichen Ursprungs ist³⁸ und als Abbild des lebendigen Menschen (αἰῶνος εἶδωλον)³⁹ nach dessen Tod

³⁸ Nach H. Lloyd-Jones (Pindar and the Afterlife, in: Ders., Greek Epic, Lyric, and Tragedy, Oxford 1990, 95) ist das Pindar-Fragment das früheste erhaltene Zeugnis für die griechische Vorstellung einer ‚unsterblichen‘ oder ‚göttlichen‘ Seele: „I know of no assertion that the soul comes from the gods earlier than Pindar fr. 131b.“

³⁹ Zum pindarischen Gebrauch des Ausdrucks εἶδωλον zur Bezeichnung der unvergänglichen Seele vgl. J. Bremmer, The Early Greek Concept of the Soul, Princeton 1983, 79f.; D. B. Claus, Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato, New Haven-London 1981, 117f.; Lloyd-Jones (o. Anm. 38), 95. Zur Bedeutung von ψυχή bei Pindar vgl. Claus (Anm. 39), 116f. u. S. D. Sullivan, The Wider Meaning of Psyche in Pindar and Bacchylides, in: Studi Italiani di Filologia Classica NS 9 (1991), 163–183. Zur Einordnung der pindarischen Seelenvorstellung in eine Entwicklungsbewegung von der homerischen ψυχή zur klassischen Vorstellung einer unsterblichen, göttlichen Seele vgl. W. Burkert, Griechische Religion der klassischen und archaischen Epoche (Die Religionen der Menschheit Bd. 15), Stuttgart 1977, 446; J.-P. Vernant, Mortals and Immor-

fortdauert. Dieses unvergängliche Selbst⁴⁰ tritt im tätigen Leben, in den bewussten Denkvollzügen, Willensakten und Handlungen nicht in Erscheinung. Es offenbart sich nur im Traum⁴¹ in Form einer Ankündigung des positiven oder negativen Ausgangs von Handlungsvollzügen.

Rohde hat in Bezug auf dieses Selbst von der Vorstellung eines „schwächeren Doppelgängers“⁴² des leibhaft-bewussten Ich gesprochen, die schon bei Homer zugrunde liege und im Seelenglauben aller frühen Kulturen anzutreffen sei. Das Pindar-Fragment führt er als Beleg dafür an, dass jene Vorstellung aus den Traumerscheinungen gewonnen wurde: „Nicht aus den Erscheinungen des Empfindens, Wollens, Wahrnehmens und Denkens im wachen und bewussten Menschen, sondern aus den Erfahrungen eines scheinbaren Doppellebens im Traum [...] ist der Schluss auf das Dasein eines zwiefachen Lebendigen im Menschen, auf die Existenz eines selbständig ablösbaren ‚zweiten Ich‘ in dem Inneren des täglich sichtbaren Ich gewonnen worden“ (o. Anm. 42, I, 6). „Wenn das andere Ich, seiner selbst unbewußt, im Schläfe liegt, wacht und wirkt der Doppelgänger“ (ebd., I, 7).

Die Inanspruchnahme des Pindar-Fragments für die Erklärung der homerischen Seelenvorstellung ist inzwischen vielfach als Anachronismus kritisiert worden.⁴³ Die Deutung der homerischen Psyche als schattenhafter Doppelgänger des Menschen hat hingegen Beachtung und Nachfolge gefunden. Nach Vernant ist die Psyche bei Homer „like a body [...] it is the double of the living body, a replica that can be taken for the body itself that has the same appearance, clothing, gestures, and voice. But this absolute likeness is also a total insubstantiality“ (o. Anm. 39, 189). Das Pindar-Fragment sieht Vernant bei allen erkennbaren Modifikationen der Seelenvorstellung in Kontinuität zur homerischen Tradition: Das αἰῶνος εἶδωλον sei „the double of a vital being“ (o. Anm. 39, 190). Bremmer spricht in seiner Untersuchung über die frühgriechische Seelenkonzeption von einer dualistischen Vorstellung. Er unterscheidet zwischen der der *Psyche* korrespondierenden „free soul“ und den den Kräften des ‚inneren Lebens‘ (*thymos*,

tals, hrsg. v. F. I. Zeitlin, Princeton 1991, 190 u. J. Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife*, London - New York 2002, 23f.

⁴⁰ Burkert (o. Anm. 39), 446 spricht von einem „beständigen Etwas“, das Pindar in Antithese zum empirischen Wachbewusstsein beschreibe.

⁴¹ Vgl. auch Aischyl. Eum. 104f. Zur Vorstellung der Tätigkeit der ‚free soul‘ während des Schlafs vgl. Bremmer (o. Anm. 39), 51f.

⁴² E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 Bde., Tübingen - Leipzig³ 1903, I, 6.

⁴³ Zur kritischen Auseinandersetzung mit Rohde vgl. z. B. Claus (o. Anm. 39).

noos, menos) korrespondierenden „body souls“. „The free soul is active during unconsciousness, and passive during consciousness when the conscious individual replaces it. [...] The body souls are active during the waking life of the living individual“ (o. Anm. 39, 9).⁴⁴

Ob und inwieweit die Doppelgänger-Theorie und die dualistische Konzeption auf die pindarische Seelenvorstellung zutreffen, kann hier nicht diskutiert werden. Entscheidend ist, dass in dem Fragment 131b zwei Ebenen der personalen Identität unterschieden werden – die leiblich-bewusste Existenz einerseits und ein geistiges Selbst andererseits, das tieferen Schichten des Bewusstseins zugeordnet ist. Diese Differenzierung bietet möglicherweise den Schlüssel für das Verständnis unserer Sentenz aus der achten Pythie. Als Wirklichkeitsbezug der Schatten-Metapher lässt sich die sinnlich-bewusste Existenz des Menschen verstehen, die durch äußere Besitzstände sowie durch die Aktualisierung der physischen Kräfte und der affektiven, voluntativen, kognitiven Vermögen bestimmt ist. Diese Existenz wird aufgrund ihrer Flüchtigkeit und Unbeständigkeit mit einem Schatten verglichen. So wie Odysseus seine in den Hades eingegangene Mutter umarmen will, aber nicht kann, weil das körperlose Abbild (εἶδωλον) nicht greifbar ist,⁴⁵ so vermag der Mensch die ihn auszeichnenden Kräfte, Qualitäten und Güter nicht dauerhaft festzuhalten, sie entgleiten ihm immer wieder und verfallen am Ende des Lebens in unwiederbringlicher Weise.⁴⁶

Unvergänglich und beständig ist nur das Selbst, das sich im Traum offenbart. Dieses Selbst, so die hier vertretene These, ist der Bezugspunkt der Traum-Metapher. Die im Fragment 131b enthaltene Vorstellung von der Wirkungsweise und Erscheinungsform des αἰῶνος εἶδωλον bietet einige Anhaltspunkte für solch eine Deutung. In dem Fragment ist die Rede davon, dass das unvergängliche Selbst, das hier mit dem Ausdruck εἶδωλον

⁴⁴ Vgl. auch Bremmer (o. Anm. 39), 2.

⁴⁵ Vgl. Hom. Od. 11,204–207: „Doch mich verlangte es, innig die Arme um die Seele meiner verstorbenen Mutter zu schlingen. Dreimal setzte ich an, es drängte mich, sie zu umfassen, dreimal entglitt sie meinen Händen, ein Traumbild (ὄνειρος), ein Schatten (σκιά)“ (Übers. D. Ebener).

⁴⁶ Der Aspekt des Nicht-Greifbaren, Entgleitenden wurde insbesondere von Pfeijffer (o. Anm. 19), 598 betont. Beim Versuch, eine Verbindung zwischen der Odysseus-Stelle und der pindarischen Metapher aufzuzeigen, bezieht Pfeijffer das Nicht-Greifen-Können allerdings ausschließlich auf die intellektuelle Bestimmung der menschlichen Natur: Die Seelen der Verstorbenen können nicht gefasst werden (Od. 11,207) „as in our context here men’s nature cannot be grasped intellectually because of the impermanence of their daily condition“ (598). Diese Deutung der Nichtgreifbarkeit gewinnt an Tiefe, wenn man sie durch die existenzielle Dimension, wie oben vorgeschlagen, ergänzt.

bezeichnet wird, in vielen Traumbildern (ἐν πολλοῖς ὄνειροις) das in naher Zukunft Eintreffende – Ereignisse, Handlungsausgänge, Schicksalsschläge – zeigt. Es bringt während des Schlafes des bewussten Ich bestimmte Traum-bilder hervor, wirkt also als geistige Kausalität von divinatorischen Traumvisionen und ist nur über diese Erscheinungen erfahrbar. Im wachen Bewusstseinszustand bleibt der Person das εἶδωλον verborgen. Im Hinblick auf diese Vorstellungsmuster liegt die semantische und sprachliche Zusammenführung von εἶδωλον und ὄναρ nahe. Da das εἶδωλον der lebenden Person allein im Medium des Traumes zugänglich ist und nur durch die erzeugten Traumphänomene als Realität wahrgenommen wird, bildet der Traum (ὄναρ) die Erfahrungsgrundlage einer reflexiven Bestimmung und poetischen Gestaltung dieses unzerstörbaren Selbst. Der Gebrauch des Wortes ὄναρ im Kontext der Identitätsproblematik entspringt, so deutet zumindest das Fragment 131b an, einer psychisch-religiösen Deutung von Traumerlebnissen.

Die Vorstellung von schattenhaften Seelen als Wirkursachen von Traum-bildern findet sich bereits bei Homer. In den homerischen Epen sind es nicht nur die Götter und Traumboten, die den Menschen Traumgesichter senden und ihnen auf diese Weise Botschaften überbringen, sondern auch die Schattenbilder der Verstorbenen. Im 23. Gesang der Ilias (62–107) findet sich eine Szene,⁴⁷ in der das εἶδωλον des verstorbenen Patroklos dem schlafenden Achill ein Traumgesicht sendet. Nachdem Achill der Schlaf übermannt hat, schwebt die Seele (ψυχή) bzw. das εἶδωλον (vgl. Hom. Il. 23, 103) des Patroklos herbei. Er tritt an das Haupt des Peliden und richtet eine Ansprache mit einer Weisung bezüglich seiner Bestattung an ihn, die den schlafenden Achill in Form eines Traumgesichtes erreicht. Die ganze Szene mündet in eine Reflexion des Traumerlebnisses: Nachdem Achill seinen Freund im Schlaf vergeblich versucht hat zu umarmen und er darüber bestürzt erwacht, wird ihm bewusst, dass es der Schatten des Patroklos war, der zu ihm gesprochen hatte.

Das Motiv der durch Traumgesichter wirkenden Schattenbilder der Verstorbenen wird von Aischylos in den Eumeniden aufgegriffen. Zu Beginn des Dramas taucht das εἶδωλον der Klytimestra auf und spricht die schlafenden Erinyen an: „Ihr schlaft wohl?“⁴⁸ Auf denn! Schlafende – was soll’s damit?“ (Eum. 94; Übers. O. Werner). Nachdem sie ihre Klagen und Vorwürfe vorgebracht hat, sendet sie den noch immer Schlafenden ein Traum-bild, das den Erinyen das Entkommen des Orestes vor Augen führen und sie

⁴⁷ Vgl. auch Hom. Od. 794ff.

⁴⁸ Vgl. Pind. O. 13, 67.

zum Handeln anstacheln soll: „Ein Traumbild (ὄναρ), ruf ich, Klytimestra, euch jetzt auf!“ (Eum. 116; Übers. O. Werner). Analog zur Ilias-Stelle werden hier die Schatten der Verstorbenen mit der Fähigkeit verbunden, Traumbilder in lebenden Personen oder Wesen zu erzeugen und auf diese Weise Botschaften zu vermitteln, die handlungsmotivierende Kraft besitzen.

Angesichts dieser Belege ist davon auszugehen, dass das Fragment 131b an ältere Denkmuster anknüpft. Bei Pindar wird jedoch eine entscheidende Transformation dieser Vorstellungen vorgenommen. In dem Fragment ist nicht von einer externen, sondern von einer internen Ursache der Traumbilder die Rede, es ist das eigene εἶδωλον, das in dieser Weise Botschaften übermittelt. Diese Internalisierung ist mit der Annahme verbunden, dass das εἶδωλον nicht erst nach dem Tod wirkt, sondern bereits in der vitalen, lebendigen Person anwesend ist und eine geistige Tätigkeit entfaltet. Es ist schon häufig darauf hingewiesen worden, dass die im Fragment 131b enthaltene Seelenvorstellung in eine Entwicklungsbewegung einzuordnen ist, die in die Konzeption einer mit dem Leib verbundenen und nach dem Tod sich ablösenden unsterblichen Seele mündet.⁴⁹

Die angeführten Stellen aus der Ilias und den Eumeniden verweisen darauf, dass nicht nur die kausale Verknüpfung von bestimmten Traumphänomenen mit den schattenhaften Seelen, sondern auch die Vorstellung einer im Schlaf erscheinenden Traumfigur den Gebrauch von ὄναρ zur Bezeichnung des εἶδωλον nahe legt. Im Pindar-Fragment wird keine Aussage darüber getroffen, in welcher Form das εἶδωλον zukünftige Ereignisse und Handlungsausgänge ankündigt. Legt man die von Artemidor vorgenommene Klassifikation von Träumen⁵⁰ zugrunde, so sind hier sowohl allegorische Träume denkbar, die die Zukunft durch Symbole und Metaphern andeuten, als auch solche, die eine unmittelbare Darstellung eines zukünftigen Ereignisses enthalten, oder aber Träume, in denen Traumfiguren die Zukunft in verbaler Form offenbaren. Pindar knüpft vermutlich auch in diesem Punkt an die homerische Tradition an und hat wohl vornehmlich die Prophezeiungen durch Traumfiguren vor Augen. Darauf deutet der Gebrauch des Wortes ὄνειρος im Fragment 131b hin, das ja bei Homer meist eine Traumgestalt bezeichnet.⁵¹ Analog zu den Göttern der homerischen Epen, die in ganz verschiedenen Erscheinungsformen in den Träumen der Menschen auftauchen, kann offenbar auch das εἶδωλον, das ja nach pindarischer Vorstellung göttlichen Ursprungs ist, in unterschiedlicher Gestalt der schlafenden Person

⁴⁹ Vgl. o. Anm. 39.

⁵⁰ Vgl. RE 6A, 2 (1937).

⁵¹ Vgl. E. R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970, 57.

erscheinen. Angesichts dieser Vorstellungsmuster ist die Verwendung von ὄναρ im Rahmen einer poetischen Umschreibung des dem Wachbewusstsein verborgenen Selbst nachvollziehbar und liegt gleichsam auf der Hand. Das Wort ὄναρ hat in diesem Kontext die Bedeutung von Traumbild, Traumgesicht und bezieht sich auf das vom Träumenden in einer bestimmten Gestalt gesehene εἶδωλον.

Die an die homerische Tradition anknüpfende enge Verbindung von εἶδωλον und ὄναρ in Fragment 131b vermag Indizien dafür zu liefern, dass sich die Traum-Metapher in P. 8,95 auf das im Inneren des Menschen verborgene unvergängliche Selbst bezieht. Der eigentliche Sinn des Gebrauchs von ὄναρ an dieser Stelle liegt jedoch nicht in dem bloßen Verweis auf das εἶδωλον, sondern in einer Bestimmung des beschränkten Seinsgrades dieses Selbst. Das εἶδωλον, das durch Traumbilder seine Botschaften vermittelt und im Traum in verschiedenen Gestalten erscheint, ist hinsichtlich seiner wesenhaften Beschaffenheit selbst wie ein Traum oder Traumbild.⁵² Zwar ist es im Gegensatz zur leiblichen Existenz unzerstörbar und ewig,⁵³ hat also in Bezug auf die zeitliche Dauer einen höheren Seinsstatus, hinsichtlich der Seinsintensität bleibt es jedoch hinter dem leiblichen Ich zurück. Es besitzt nur eine ‚Traumwirklichkeit‘; ihm kommen weder die das tätige Leben auszeichnenden Strebevermögen und Kräfte zu noch ein volles, waches Bewusstsein. Nach homerischer Vorstellung sind die Seelen, die als Abbilder der Lebenden in den Hades eingehen, körperlos, kraftlos und ohne helles Bewusstsein.⁵⁴ Pindars Gebrauch des Wortes εἶδωλον zur Bezeichnung des unvergänglichen Selbst im Fragment 131b deutet darauf hin, dass er an dieser Vorstellung festhält. Der Ausdruck ‚Abbild des Lebens‘ (αἰῶνος εἶδωλον) impliziert, dass es eine Differenz zwischen den Kräften des vitalen Lebens und dem Vermögen des unvergänglichen Selbst gibt und dieses bezüglich der Vitalität schwächer, eben ein ‚Abbild‘ ist. Der Verweis auf das Unzerstörbare, Unvergängliche im Menschen ist insofern keine erhebende, die ‚Schattenexistenz‘ transzendierende Vorstellung, sondern die fortgesetzte Thematisierung der Begrenztheit des Menschen.⁵⁵

⁵² Pindar knüpft mit diesem Vergleich unmittelbar an Hom. Od. 11,222 an.

⁵³ Bremmer (o. Anm. 39), 80 weist darauf hin, dass für Pindar der Grund der Unvergänglichkeit der Seele in ihrem göttlichem Ursprung liegt. So bereits Rohde (o. Anm. 42), II, 208. Nach G. Norwood (Pindar, Berkeley³1974) war Pindar der Erste, der die Unsterblichkeit der Seele durch ihren göttlichen Ursprung erklärt hat: „The soul’s immortality had long been a familiar doctrine, but Pindar was the first to explain it by a divine origin“ (60).

⁵⁴ Vgl. z. B. Hom. Il. 23,103f.; Od. 11,138–149, 204–224.

⁵⁵ Zur viel diskutierten Frage, inwieweit die in O. 2 und den Fragmenten 129, 133 darge-

Als pindarische Antwort auf die Seins- und Identitätsfrage lässt sich somit Folgendes festhalten: Das Sein des Menschen ist unbeständig, flüchtig, instabil, seine Identität ist schwankend, er gleicht einem Schatten. Der Mensch besitzt jedoch einen unzerstörbaren, verborgenen Identitätskern, der dem Werden und Vergehen nicht unterworfen ist und nach dem Tod fortbesteht. Er ist also mehr als ein bloßer Schatten. Dieses unzerstörbare Selbst hat jedoch, gemessen an den Kräften des sinnlich-aktiven Lebens, nur eine geringe Seinsintensität, so dass der Mensch letztlich nicht mehr als eines Schattens Traum ist.

Sollte die vorgeschlagene Deutung zutreffen, so hätten wir es hier mit einer komplexen Auffassung des menschlichen Seins zu tun, die zu einer Gnome im ‚Orakelstil‘ verdichtet worden ist. Die Sentenz wäre nicht nur eine einfache Steigerung der Nichtigkeit des menschlichen Daseins, sondern die Artikulation einer differenzierten Sicht auf den Menschen, die verschiedene Ebenen der Persönlichkeit einbezieht und deren jeweilige ontologische Begrenztheit deutlich macht.

Welches der ursprünglich intendierte Sinn der Sentenz ist, kann gewiss nicht endgültig geklärt werden. Die vorgeschlagene Deutung ist nur der neuerliche Versuch einer Sinngebung, die zumindest einige Plausibilität besitzt. Es ist durchaus vorstellbar, dass Pindar am Ende seines Lebens eine Antwort auf die Frage nach dem Menschen formuliert, die gleichsam alle Register zieht und die verschiedenen, im Laufe des Lebens erworbenen Überzeugungen zur Summe vereiniget.⁵⁶ Es ist zudem sehr wahrscheinlich, dass der alternde Dichter, der kurz vor dem Tod steht, bei der Identitätsproblematik auch dasjenige im Blick hat, was unzerstörbar ist und nach dem Tod fortbesteht.

Bettina Fröhlich
Humboldt-Universität zu Berlin
Institut für Philosophie
Unter den Linden 6
10099 Berlin

stellten orphisch-pythagoreischen Jenseitsvorstellungen bzw. der Seelenwanderungs-glaube den pindarischen Auffassungen entsprechen vgl. Lloyd-Jones (o. Anm. 38); M. Willcock, *Pindar. Victory Odes: Olympians 2,7,11; Nemean 4; Isthmians 3,4,7*, Cambridge 1995, 137–140 u. 154–161; H. Boeke, *The Value of Victory in Pindar's Odes. Gnomai, Cosmology and the Role of the Poet*, Leiden 2007, 56 u. 72.

⁵⁶ Wilamowitz (o. Anm. 8), 443 meint, dass in dem *σκιὰς ὄναρ ἀνθρώπου* Pindars eigenste, tiefste Überzeugungen stecken. Vgl. auch Theunissens Urteil, dass der Vers „die tiefsten Einsichten eines langen Dichterlebens“ zusammenfasse (o. Anm. 12, 45).