

HERWIG GÖRGEMANNS
Werderplatz 8
69 Heidelberg

UDK 871-1.09+875.09]:17(38)
871-1.09:17(38)

HORAZ, CARMEN II 10 UND DIE GESCHICHTE DER GRIECHISCHEN ETHIK

I

Horazens Ode an Licinius (II 10) ist bekannt durch die zum geflügelten Wort gewordene Wendung "aurea mediocritas". Gerade dieses Stichwort könnte ein Grund dafür sein, daß die Horaz-Interpreten das Gedicht wenig beachten und, wie es scheint, wenig schätzen. Das Thema ist eine Ethik von Maß und Mitte, und diese mag als spießbürgerlich erscheinen. Sarkastisch läßt Nietzsche¹ die Anhänger dieser Ethik sagen: "Wir setzen unseren Stuhl in die Mitte – und ebenso weit weg von sterbenden Fechtern wie von vergnügten Säuen." Und er selbst urteilt: "Dies aber ist – Mittelmäßigkeit, ob es schon Mäßigkeit heißt."

Natürlich haben die Horaz-Kommentatoren² längst die Anspielungen auf alte griechische Formulierungen der Maß-Ethik erkannt und verzeichnet. Ein römischer Hintergrund ist dagegen nicht zu erkennen. Die "moderatio" hat bei den Römern erst in der Kaiserideologie, vor allem bei Tiberius, einen bedeutenden Platz bekommen³.

¹ Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra III*, Von der verkleinernden Tugend 2 (Bd. 2, S. 420 Schlechta).

² Hier sind die bekannten Kommentare von Kiessling-Heinze, Nisbet-Hubbard und Syndikus zugrundegelegt. Aus der sonstigen Literatur sei der Aufsatz von Z. Ritoók ("Horaz, Carmen II, 10", *Acta Antiqua Ac. Sc. Hung.* 25, 1977, 411–416) hervorgehoben, dessen feine Beobachtungen die vorliegenden Ausführungen ergänzen können.

³ In römischen Begriffen wie *modus*, *modestia*, *moderatio* und *temperantia* dürfte wohl ein altrömisches Wertkonzept enthalten sein, welches dann mit der griechischen Maßethik verschmolzen sein müßte. Die Frage wird erörtert von K. Scheidle, *Modus optimus*. Die Bedeutung des "rechten Maßes" in der römischen Literatur, Frankfurt a.M. usw. 1993. Danach scheint es, daß altrömische Begriffe dieser Art auf die *res domesticae*, den Bereich des *pater familias*, beschränkt waren. Seit Tiberius wird "moderatio" zu einer repräsentativen Kaisertugend (V. Hinz, "Eine bekannte Tugend des Tiberius", *ZPE* 96, 1993, 59–63).

Meine Absicht ist nun, den griechischen Beziehungen genauer nachzugehen. Auf den ersten Blick könnte man meinen, daß Horaz einige Gemeinplätze aneinanderreichte, ohne sie zu strukturieren. Das Verständnis wird vor allem dadurch beeinträchtigt, daß man die griechische Maß-Ethik als undifferenziertes Ganzes hinnimmt. Es scheint mir nützlich, die Typen und Verzweigungen dieser Ethik in ihren Grundzügen zu durchmustern, um die Aufmerksamkeit auf die Verschiedenheit der Aspekte und der zugrundeliegenden Haltungen zu lenken⁴.

Aber zuvor möchte ich das Gedicht selbst in den Blick nehmen und in einer ersten Annäherung zu gliedern versuchen. Strophe 1 enthält ein Exemplum: der Seefahrer soll sich nicht zu weit aufs Meer wagen, aber auch nicht zu nahe am Ufer bleiben. Hier ist von einer Mitte zwischen lebenspraktischen Extremen die Rede. Der mittlere Kurs ist der richtige, erfolgversprechende. Abweichungen davon nach der einen wie der anderen Seite bringen Gefahren. – In der zweiten Strophe wird der Gedanke mit einem anderen antithetischen Bild fortgesetzt; hier stellt Horaz eine verkommene Hütte und einen prunkvollen Palast nebeneinander. Man könnte⁵ fragen, ob das sinnvoll sei; denn wen muß man schon vor dem Extrem der elenden Hütte warnen? Das ist vielleicht eine überscharfe Kritik; immerhin ist dieser Gedanke nicht ganz unrealistisch: die Kyniker haben ja in der Reaktion auf ein überfeinertes Leben eine primitive Lebensform propagiert. – Strophe 3 geht zu einem anderen Denkmuster über: der Bedrohtheit des Großen und des Hohen. Hohe Bäume, Türme und Berge sind die Beispiele. Hier wird nicht die Mitte zwischen zwei Extremen empfohlen, sondern nur vor einem Extrem gewarnt: dem Allzugroßen, dem Übermaß, dem Exzeß. Gerade das Große, Erhabene, das Sicherheit zu verbürgen scheint, ist gefährdet. Erstrebt wird Selbstbescheidung. Das Extrem des Kleinen, des elenden Vegetierens, des Notleidens hat in diesem Kontext keinen Sinn und fehlt folgerichtig in der 3. Strophe. Eine Grenze wird nur nach oben gesetzt, nicht nach unten. – In den Strophen 4–6 kehrt Horaz zum Motiv der zwei Extreme zurück. Aber es hat sich verändert. Von einer Mitte ist nicht mehr die Rede. Der Ausgangspunkt ist jetzt die Tatsache des Glückwechsels, der von den Göttern verhängt ist. Er läßt sich nicht vermeiden, wie es die ersten

⁴ Literatur zur sog. populären Ethik der Griechen: A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960. K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Berkeley (Cal.)/Oxford 1974. J. Ferguson, *Moral Values in the Ancient World*, London 1958. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962. W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin/Leipzig 1936–1947. L. Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford 1962. L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, Berlin 1882. E. Schwartz, *Ethik der Griechen*, Stuttgart 1951.

⁵ E. Zielinski, "Ein aristotelisches Horazgedicht. Exemplarische Textarbeit an der Horazode 2. 10", *AU* 29, 6, 1986, 25, hier S. 41 f.

zwei Strophen nahelegten, sondern ist hinzunehmen und seelisch zu bewältigen. Man stelle sich frühzeitig auf den Umschlag des Glückes ein, verzage nicht im Unglück und mache sich im Glück auf einen Rückschlag gefaßt! Insgesamt enthält das Gedicht also drei verschiedene Deutungen des Themas "Maß und Mitte". Interpretationen, die versuchen, ein einheitliches ethisches Konzept durchzuführen, kommen, soviel ich sehe, nicht ohne Gewaltsamkeiten aus⁶.

Die drei Varianten des Themas "Maß und Mitte" haben nun alle griechische Wurzeln, und diesen wenden wir uns jetzt zu⁷. Dabei sind viele bekannte und oft behandelte Dinge zu wiederholen; aber ich meine, daß ein Überblick über Herkunft und Kontext dieser Konzepte die Interpretation weiter voranbringen kann.

II

Beginnen wir mit H o m e r. Für die homerische Kriegerethik ist nicht Maß und Mitte bestimmend, sondern die Durchsetzung der eigenen Person in Kampf und Wettbewerb. Aber man darf einen zweiten Normenkomplex nicht übersehen, der zunächst gegenüber solchen Personen gilt, die nicht Gegner oder Konkurrenten sein können. Da gilt es, den eigenen Platz in der Gesellschaftsordnung zu beachten; *μοῖρα*, *αἴσα* und *κόσμος* sind die Stichwörter; Warnungen vor Überschreitung dieser Grenzen können damit verbunden sein. Ferner gibt es die *αἰδώς*, die Rücksicht auf Respektspersonen, oder auch gegen Schwache wie Frauen und Landfremde; auch diese beschränkt den Drang, sich durchzusetzen⁸. Die Meidung von Exzessen wird in einem hochbedeutenden Fall auch im kämpferischen Kontext angemahnt: nämlich bei Achills maß- und grenzenloser Rache gegen Hektor⁹. Da greifen sogar die Götter ein, voran Apollon, der später ja als Exponent der Maßethik gilt. Freilich geht das nicht so weit, daß Achills Erbarmungslosigkeit als warnendes Exempel bestraft würde¹⁰.

⁶ So etwa Zielinski (s. Anm. 5). W.D. Lebek ("Horaz und die Philosophie der Oden", *ANRW* II 31, 3, 1981, 2031–2092) sieht deutlich die nicht-peripatetischen Elemente des Gedichts (S. 2058–2061) schätzt sie aber nur als erweiternde Zutaten ein. C.J. Reagan (*Horace 2.10: The Use of Oxymoron as a Thematic Statement, Riv. di stud. cl.* 18, 1970, 177–185) unterscheidet zwei Themen des Gedichtes, ohne eine philosophische oder literarische Festlegung zu versuchen.

⁷ Ein großer Überblick: H. North, *Sophrosyne. Self-knowledge and self-restraint in Greek Literature*, Ithaca (N.Y.) 1966.

⁸ D.L. Cairns, *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993.

⁹ Hier ist der Leitbegriff *ἔλεος*. W. Burkert, *Zum altgriechischen Mitleidsbegriff*, Diss. Erlangen 1955; ferner F. Dirlmeier, "Apollon, Gott und Erzieher des hellenischen Adels", in: *Ausgewählte Schriften zu Dichtung und Philosophie der Griechen*, Heidelberg 1970, 31–47.

¹⁰ Das heißt: Das Hybris-Ate-Schema wird nicht angewendet. Zu diesem (mit Warnungen vor allzu ausgedehntem Gebrauch des Hybris-Begriffs): N.R.E. Fisher,

Auch die andere Gestalt dieser Ethik, das Prinzip der Mitte, ist bei Homer zu belegen. In der Odyssee ist ein wichtiges Leitmotiv die Behandlung des ξένος. Als Telemach aus Sparta abreisen möchte, gewährt ihm Menelaos das mit folgender Begründung (Text 1): "Ich verüble es auch sonst einem Gastgeber, wenn er zuviel Freundschaft und wenn er zuviel Abneigung zeigt. Besser ist es, alles in rechter Zumessung zu tun. Es ist ebenso schlecht, wenn man einen Gast, der nicht abreisen will, drängt, wie wenn man einen, der es eilig hat, zurückhält." Ἀμείνω δ' αἴσιμα πάντα: das ist, in einen knappen Paroemiacus gefaßt, das Prinzip der rechten Mitte.

In eine andere soziale Welt gibt H e s i o d Einblick. Hier wird deutlich, daß die Norm der Mitte eine Wurzel in der bäuerlichen Arbeit hat. Mehrfach finden wir symmetrische Formulierungen, die von zwei entgegengesetzten Fehlern warnen. So heißt es (Text 2): "Wenn du ein Vorratsgefäß anbrichst und wenn du am Ende bist, dann iß dich satt. In der Mitte spare; besonders schlimm ist es, am Boden zu knausern." Beim Verbrauch soll man Großzügigkeit und Sparsamkeit ausbalancieren. Ferner (Text 3): "Lade nicht deinen ganzen Vorrat an Nahrungsmitteln in hohle Schiffe (es ist an Exportgeschäfte zu denken), sondern laß den größeren Teil zurück; nimm nur den kleineren als Fracht, denn es ist schlimm, auf den Wogen des Meeres zu Schaden zu kommen. Schlimm ist es auch, wenn du eine übermäßige Last auf einen Wagen lädst, die Achse zerbricht und die Fracht beschädigt wird. Wahre das Maß: das Angemessene ist in allen Dingen das Beste." Hier leiten die Beispiele zu einer allgemeinen Maxime hin, die sehr an das ἀμείνω δ' αἴσιμα πάντα des Menelaos erinnert und ebenfalls in einen Paroemiacus gefaßt ist. Solche Formulierungen sind stilistisch eher in volkstümlichem Sprachgut und bei Hesiod zu Hause als im Heldenepos. Es scheint also, daß der Dichter der Telemachie volkstümliche Spruchweisheit in den Dienst adliger Höflichkeit gestellt hat. Bei Hesiod folgt noch (Text 4) eine Regel über das Heiratsalter: es soll nicht viel unter 30 Jahren liegen und nicht viel darüber: "eine solche Ehe kommt zur rechten Zeit". In diesen Texten wird immer wieder der praktische Bezug deutlich: das Abwägen zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten, die als eine quantitative oder zeitliche Skala gedacht werden, auf welcher man mit Augenmaß den günstigsten Punkt treffen muß. – Hesiod kennt auch die andere Möglichkeit der Maß-Ethik, die Exzeß-Warnung. Sie steht in rechtlichethischem Kontext, wenn es in der Invektive gegen die ungerechten, "geschenke-fressenden" Könige heißt (Text 5): "Die Toren, sie wissen nicht, um wieviel mehr die Hälfte ist als das Ganze, und wie überaus nahrhaft Malve und Asphodelos ist." Man muß natürlich hinzudenken: die Hälfte ist dann mehr als das Ganze, wenn das Ganze nur mit

Unrecht erworben werden kann. Die Verse werden später oft zitiert; allerdings manchmal ohne den ethischen Kontext, der bei Hesiod deutlich ist.

Bei Hesiod sehen wir, wie der Gedanke der rechten Mitte in der bäuerlichen und überhaupt wirtschaftlichen Lebenspraxis begründet ist; außerdem auch, wie er sich mit der Neigung zu gnomischen Formulierungen in antithetischer Form verbindet. In den Bereich des öffentlichen Lebens der archaischen Polis führen sodann Solon und Theognis. S o l o n hat eine Polis-Ethik formuliert, wie sie in einer Krisenzeit zur Überwindung von Konflikten notwendig war. In Fragment 5 (Text 7) beschreibt er, wie er die gegensätzlichen Gruppen zusammenzwang: "Ich trat hervor und stellte einen starken Schild als Schutz um beide Parteien; keine von ihnen ließ ich gegen das Recht obsiegen." In Fr. 6 (Text 8) wird das Prinzip des Zuviel und Zuwenig ausgesprochen: "Das Volk würde am besten den Führenden Gefolgschaft leisten, wenn man ihm weder zu sehr den Willen ließe noch es zu sehr unter Zwang hielte." In Fr. 4c (Text 9) findet sich die allgemeine Regel: ἐν μετρίοισι τίθεσθε μέγαν νόον, "setzt euren hochfahrenden Sinn auf Mäßiges". Die politische Weisheit Solons klingt später in den Worten des Aischylos nach (Text 10): "Weder ein herrschaftsloses Leben noch ein knechtisches sollst du loben; Gott hat jeglichem Mittleren die Oberhand verliehen, mag er auch das eine so, das andere so lenken." Hier ist ein neuer Schritt zur Verallgemeinerung getan: in verschiedenen Lebensbereichen mögen die Götter verschieden regieren, aber als durchgehendes Prinzip herrscht überall das der Mitte.

Bei T h e o g n i s, dem Vertreter eines entmachteten Adels, kann der politische Maß-Gedanke einen Ton der Resignation bekommen. Text 11: "Geh in Ruhe und Frieden (ἤσυχος) in der Mitte der Straße, Kyrnos, so wie ich, und gib keiner Partei das, was der andern gebührt." Auffallend ist das Wort ἤσυχος; es bedeutet nicht "unerschütterlich", sondern "unbehellig": in der Mitte sein heißt, sich nicht für eine Partei engagieren. Ähnlich zu verstehen ist Phokylides (Text 12): "Vieles ist für den Mann in der Mitte am besten; ich will in der Polis in der Mitte sein." Es ist wohl die Mitte zwischen Hoch und Niedrig gemeint, eine Situation, in der man vor vielen Risiken gesichert ist¹¹. Hier scheint die Ethik des Maßes in einen Widerspruch zu geraten mit dem homerischen "immer der Beste sein". Im Gegensatz dazu wissen Dichter in echter aristokratischer Tradition wie Pindar das kühne Bestehen großer Gefahren (ὁ μέγας κίνδυνος O 1,83) zu rühmen¹².

¹¹ Diese Deutung des Verses gibt Aristoteles (Pol 4, 11, 1295b25–34): οἱ μέσοι in der Polis σφίζονται μάλιστα, ἀκινδύως διάγουσιν.

¹² J. Mette, "Die Große Gefahr", *Hermes* 80, 1952, 409–419.

Ein eigenes Kapitel ist die Maßethik der apollinischen Religion¹³. Apollon gilt als der göttliche Repräsentant von schöner Ordnung (κόσμος), Besonnenheit (σωφροσύνη) und Maß (μέτρον). In Delphi waren am Tempel Sprüche eingemeißelt, von denen einige die Ethik des Maßes verkündeten, vor allem das bekannte μηδὲν ἄγαν "nichts allzusehr". Dennoch kann man zweifeln, ob dies wirklich eine religiös begründete Ethik ist. Im Rahmen der altgriechischen Religion wäre eine ethische Verkündigung singulär. Die religiösen Institutionen, d.h. die Priester, waren keine Sittenlehrer; es war eher das Volk und die Dichter, die für ihre ethischen Vorstellungen nach göttlichen Garanten suchten. Die Rolle der delphischen Priesterschaft ist schwer faßbar; die Sprüche in Delphi sollen nach der Überlieferung nicht von ihr, sondern von den Sieben Weisen stammen, welche diese Weisheiten dem Gott weihten. So wird μηδὲν ἄγαν gewöhnlich auf Solon zurückgeführt. Vielleicht sollte man annehmen, daß die sog. apollinische Maßethik nicht auf Initiativen Delphis zurückgeht, sondern nur sekundär von Delphi aufgegriffen und gepflegt wurde.

In den Kreis von Delphi gehören nicht nur die Sprüche, sondern auch Legenden wie die vom goldenen Dreifuß, von Kroisos und Solon, vom Ring des Polykrates. Herodot hat sie verwendet, um den Fall von großen Herrschern zu deuten. Der Sturz des Allzugroßen verbindet sich dann mit dem Motiv vom φθόνος θεῶν, der "Mißgunst der Götter". Ich möchte dafür nur eine Stelle anführen (Text 13). Da wird Xerxes vor dem Zug gegen Griechenland von Artabanos gewarnt: "Du siehst, wie der Gott herausragende Wesen mit dem Blitz trifft und nicht duldet, daß sie groß in Erscheinung treten; aber die kleinen ärgern ihn nicht. Und du siehst, wie er immer in die größten Häuser und die höchsten Bäume seine Geschosse schleudert. Denn der Gott pflegt alles Herausragende zu kappen. So wird auch ein großes Heer von einem kleinen vernichtet auf folgende Weise: Wenn der Gott aus Mißgunst eine Panik unter dieses Heer wirft oder einen Donner, werden sie alsdann vernichtet, obwohl es ihrem Rang nicht entspricht. Denn der Gott duldet nicht, daß ein anderer groß von sich denkt als er selbst."

Allgemein gilt von diesen Beispielen einer delphischen Maßethik, daß das Motiv der Mitte zwischen zwei Extremen darin keinen Platz hat. Es geht immer um die Warnung vor der überragenden Größe und um die Mahnung zur Selbstbescheidung – sofern ein solches Vermeidungsstreben nicht vergeblich ist gegenüber einem feststehenden Schicksalsablauf.

¹³ J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris 1954. J. Fontenrose, *The Delphic Oracle*. Berkeley 1978. H. Tränkle, "ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ. Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruchs", *Würzburger Jb.* 11, 1985, 19–31. W. Nicolai, "Zuviel des Guten ist ungesund", *Gymnasium* 101, 1994, 312–332.

Schließlich tritt der Maßgedanke in archaischer Zeit ohne besondere Bindung an einen bäuerlichen, politischen oder religiösen Hintergrund in dem Themenkomplex der *menschlichen Schwäche*, Abhängigkeit und Exponiertheit auf. Hermann Fränkel hat ihn einst anhand des Begriffs *ἡμέτερος* "Eintagswesen" klar gemacht¹⁴. Mit diesem Wort ist nicht die Kurzlebigkeit des Menschen gemeint, sondern daß er ganz vom Tage und seinen Umständen abhängig ist: einmal ist er groß und glücklich, ein andermal klein und elend. Ein anderes Stichwort ist *ἀμυχανία*, Hilflosigkeit vor überwältigenden Mächten. Eine mögliche Antwort auf dieses Bewußtsein liegt in der Anpassung an die jeweilige Situation: klein sein in kleinen, groß in großen Verhältnissen¹⁵. Das kann bis zum Aufgeben der eigenen Persönlichkeit gehen. Eine großartige Formulierung dieser Einstellung findet sich bei Sophokles in der Trugrede des Aias. Allerdings ist dort Selbstaufgabe, Resignation und Anpassung nur ein Vorwand; in Wirklichkeit handelt Aias keineswegs in diesem Sinne. Der sophokleische Held ist ganz und gar kein Vertreter dieser Art Maßethik, sondern er leistet gegen diese resignative Einstellung Widerstand.

Aus der Wechselhaftigkeit des Schicksals kann man auch die Lehre ziehen, sich auf künftige Möglichkeiten einzustellen, also in der Not nicht zu verzweifeln und im Glück bescheiden zu bleiben. Dieser vielfach belegte Gedanke ist besonders eindrucksvoll von Archilochos ausgesprochen worden (Text 14). "Herz, mein Herz, aufgerührt von Kummernissen, gegen die es kein Mittel gibt, raff dich auf! Wehre dich, stemme die Brust gegen die Widersacher; bei einem Überfall tritt nahe vor die Feinde, ohne zu wanken! Und wenn du siegst, prahle nicht in der Öffentlichkeit, und wenn du besiegt wirst, wirf dich nicht zu Hause nieder, um zu jammern; sondern über Erfreuliches freue dich und über Schlimmes kränke dich - nicht zu sehr. Erkenne, von welcher Art der Rhythmus ist, der das Schicksal der Menschen bestimmt!" Diese Verse sind ein wichtiges Zeugnis der Maß-Ethik. Die extremen Pendelausschläge der Stimmung sollen gedämpft werden durch die Einsicht in das unbeeinflussbare Auf und Ab des Schicksals. *ῥυσμός* ist der Ausdruck für dieses auf und Ab. Das Wissen davon trägt zur inneren Ausgeglichenheit, zur Konstanz der Person bei. Eine solche Situation stellt Archilochos in dem ebenso berühmten Gedicht über den Verlust seines Schildes dar, auf das Horaz angespielt hat¹⁶. In Niederlage und Schmach tröstet Archilochos sich damit, daß er mit dem Leben davongekommen ist und später einen neuen Schild kaufen kann. Niedergeschlagenheit wird durch Hoffnung ausbalanciert.

¹⁴ H. Fränkel, "ΕΦΗΜΕΡΟΣ als Kennwort für die menschliche Natur", in: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1968, 23–39.

¹⁵ So Pindar, *Py.* 3, 107.

¹⁶ Archil. Fr 5 W: Hor. C. 2,7,10.

In die philosophische Ethik hat der Gedanke von Maß und Mitte erst durch Aristoteles Eingang gefunden. Er benutzt den Begriff der Mitte (μεσότης), um zu bestimmen, was Tugend (ἀρετή) sei¹⁷; ἀρετή ist eine charakterliche Disposition, die das Verhalten eines Menschen steuert und ihm die "richtigen" Zielsetzungen vorgibt. Um zu erklären, wie der entscheidende Begriff "richtig" gemeint ist, benutzt Aristoteles das Konzept der "Mitte". Eine Mitte ist anzustreben in πάθη und πράξεις, Emotionen und Handlungen. So ist z.B. Tapferkeit die seelische Disposition, die dafür sorgt, daß man die richtige Mitte zwischen den Emotionen Furcht und Draufgängertum findet, oder auch zwischen gefahrenträchtigem und sicherheitsorientiertem Handeln. Falsch sind die Extreme, ὑπερβολή und ἔλλειψις, das Zuviel und Zuwenig. Die grundlegende Darstellung dieser Zusammenhänge findet sich in der Nikomachischen Ethik 2,5. Obwohl Aristoteles hier nicht ausdrücklich an die volkstümliche Ethik anknüpft, ist dieses Konzept doch typologisch mit der von Hesiod ausgehenden Tradition verwandt. Eine Mitte zu finden ist als Maxime des Handelns, des praktischen Lebens von Vorteil und empfehlenswert. Gegenüber den bloß negativen, warnenden Varianten der Maßethik dient hier die Mitte als positives Kriterium der Richtigkeit. Das Treffen der richtigen Mitte ist bei Aristoteles eine Sache der Lebenskunst, bei der es feinen Taktes bedarf, richtiger Einschätzung der Umstände und der Beteiligten im Einzelfall, genauer Beachtung des jeweils Angemessenen.

III

Nach diesem Gang durch die griechische Ethik können wir zu Horaz zurückkehren und versuchen, die Struktur der Licinius-Ode differenzierter und klarer zu verstehen.

Die ersten zwei Strophen stellen offensichtlich die aristotelische μεσότης-Lehre dar. Das läßt sich auch sprachlich dadurch sichern, daß das Wort "mediocritas" bei Cicero als Wiedergabe der aristotelischen μεσότης gebraucht wird¹⁸. Der Schiffer ist ein treffendes Beispiel dafür: er vermeidet nicht nur die Extreme, sondern er übt die Kunst, den optimalen Kurs zwischen ihnen zu finden. Die Steueremannskunst ist ein altes Paradigma der sokratischen Ethik: in der Ethik sollte ein Wissen vom Richtigen maßgeblich sein, so wie der Steueremann den richtigen Kurs und die richtigen Maßnahmen weiß. Die

¹⁷ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 2,5.

¹⁸ Cic. *De off.* 1,25, 89 u. ö. Cicero äußert gelegentlich Vorbehalte gegen einen schematischen Gebrauch des Prinzips der Mitte: *De fin.* I,1,2 qui autem ... moderatius ... id volunt fieri, difficilem quandam temperantiam postulant... ut propemodum iustioribus utamur illis, qui omnino avocent a philosophia, quam his, qui rebus infinitis modum constituent in reque eo meliore, quo maior sit, mediocritatem desiderent.

Mahnung zur μεσότης bedeutet: in einer Skala von Handlungsmöglichkeiten den optimalen Punkt zwischen den Extremen zu finden. Richtig handeln heißt: das Handeln nicht maximieren oder minimieren, sondern optimieren. – Das zweite Bild, Palast und Hütte, verschiebt den Gedanken schon ein wenig; es bringt das Motiv des sozialen Status herein, das bei Aristoteles keine Rolle spielt. Vergleichbar ist eher die oben erwähnte Maxime des Phokylides: die mittlere Stellung in einer Polis-Gemeinschaft ist erstrebenswert, offenbar weil sie Sicherheit bringt¹⁹. – Die 3. Strophe geht zu einer anderen Sichtweise über. Sie spricht von der Fallhöhe des Großen, und die Anklänge an die Herodotstelle 7,10 sind unverkennbar. Wir sind also im Umkreis der delphischen Warnungen vor übergroßem Glück. Herodoteisch klingt bereits das Wort "invidenda" (V. 7): man denkt an den φθόνος θεῶν. Allerdings steht es schon im aristotelischen Abschnitt; es überbrückt also gewissermaßen den Sprung von Strophe 2 zu Strophe 3. – Die Strophen 4–6 bringen schließlich jene Variante der Maßethik, die wir bei Archilochos gefunden haben: die Mahnung, im Unglück nicht mutlos, im Glück nicht allzu zuversichtlich zu sein. Wenn wir hier auch keine direkte Archilochos-Reminiszenz feststellen können, ist eine Beziehung doch denkbar; denn Archilochos gehört zu den Dichtern, die Horaz als nahe verwandt empfunden hat. Diese Gruppe von 3 Strophen ist motivisch sehr geschlossen. Sie erscheint als gleichgewichtig mit Strophe 1–3; in ihrer Motivik scheint das Gedicht sein Ziel erreicht zu haben; und die erste Hälfte wirkt mit ihren Motivverschiebungen wie eine noch tastende Hinleitung zu diesem Ziel. Nur eine kleine Variation des Denkschemas ist in Strophe 4–6 zu bemerken. Es beruht ja auf der Antithese Glück-Unglück. In Strophe 4 und 6 sind beide Seiten und beide Schicksalswenden genannt und ausgeführt. In Strophe 5 dagegen vermißt man die Umkehrung des "non, si male nunc, et olim sic erit". Auf dieses kleine Ungleichgewicht komme ich noch zurück.

Wenn man sich eine literatur- und geistesgeschichtliche Schematisierung erlaubt, kann man sagen: Das Gedicht führt in der Geschichte der griechischen Ethik rückwärts; von Aristoteles über Herodot zu Archilochos, von der souveränen Lebensklugheit des Philosophen über numinose Schicksalsangst zu der innerlichen Gefäßtheit eines gefährdeten Individuums, das sich im Auf und Ab des Lebens durchhält. Der Adressat Licinius ist am Anfang und Ende angeredet, aber der Ton wandelt sich. Der Anfang klingt kühl und lehrhaft; in

¹⁹ Das Thema "Gefährdung des Hohen" ist verbreitet; eine Belegsammlung bei Nisbet-Hubbard S. 161 f. Lukrez 5, 1131 f. hat es zusammen mit dem invidia-Motiv säkularisiert. In einem anonymen Tragikerfragment (TGF Adesp. 547 N², aus Stob. 4, 41, 51, jetzt teilweise in PCG VIII Adesp. 909 K–A) heißt es (V. 8): ἡ δὲ μεσότης ἐν πᾶσιν ἀσφαλεστέρα. In diesem Text ist das Motiv der Mitte verschmolzen mit dem der Gefährdung durch einen Sturz, ähnlich wie Horaz in Strophe 3 das letztere Motiv an das erstere anknüpft.

dem "rectius vives" liegt etwas von korrekter Lebensplanung nach wohlbegründeter Regel. Aber dann ist immer weniger von Planung die Rede, sondern mehr von der Einstellung auf das Ungeplante. Der Anschein, man könne den eigenen Lebenslauf beherrschen, verfliegt. Der Wendepunkt liegt schon am Anfang der 3. Strophe, wo das herodoteische Schicksalsmotiv mit einem harten "saevius" einbricht (wenn diese Lesart richtig ist). Hier gibt es allerdings noch keine Andeutung, wie man diesem Schicksal gegenüberzutreten sollte. Der dritte Teil bringt dieses Element hinzu: es ist die innerliche Gefäßtheit im Sinne des Archilochos.

Die Licinius-Ode legt einen Weg zurück, der von der aristotelischen Ethik wegführt. Geht er vielleicht überhaupt von der Philosophie weg zu einer mehr elementaren menschlichen Art der Schicksalsbewältigung? Eine solche Deutung würde aber die Kluft zwischen Anfang und Schluß wohl allzu tief aufreißen. Das "sapienter" in V. 22 kann man als einen Hinweis auf philosophische Einstellungen verstehen und als Wiederaufnahme des "rectius vives" in V 1 betrachten²⁰; die Berufung auf philosophische Ethik bildet dann ein rahmendes Motiv. In der Tat ist der Gedanke des Gefäßtseins auf Umschläge des Schicksals der Philosophie nicht fremd²¹. Er gehört in den Bereich des stoischen Autonomie-Denkens und ist jedenfalls von Aristoteles weit entfernt. Horaz mag Archilochos in stoischem Sinne, die Stoa in archilochischem Sinne verstanden haben.

Die Forschung hat sich des öfteren mit der Person des Licinius befaßt, die nicht ganz leicht zu identifizieren ist. Nisbet und Hubbard haben energisch für Licinius Murena, den Schwager des Maecenas argumentiert, der in den Jahren 23/22 anscheinend nach einer vielversprechenden Laufbahn der Ungnade des Augustus verfiel: er wurde seines Konsulats enthoben, opponierte Augustus in dem Prozeß des Primus und wurde schließlich in die Verschwörung des Fannius Caepio verwickelt und auf der Flucht getötet. Nisbet und Hubbard haben darauf hingewiesen, daß er mit dem peripatetischen Philosophen Athenaeus eng befreundet war. Das würde den Einsatz des Gedichtes mit dem Motiv der aristotelischen "mediocritas" erklären. Das Gedicht müßte aus der Zeit stammen, als die Stellung des Licinius erschüttert war. Strophe 3 könnte andeuten, daß der Sturz unverdient, aber unvermeidlich gewesen war. Und Strophe 5, deren Sonderstellung uns aufgefallen war, bringt dann einen tröstend-beruhigenden Ton zur Geltung: die schlimme Zeit wird nicht für immer dauern. Das konsolatorische Motiv wäre der Situation besonders angemessen; aber Horaz hat es nicht zum durchgehenden Tenor des Gedichtes gemacht, sondern

²⁰ Y. Nadeau, "Speaking Structures. Horace, Odes, 2.1 to 2.19", in: *Studies in Latin Literature and Roman History*, hrsg. v. C. Deroux, Bd. 2, Brüssel 1980, Coll. Latomus 168, 177–222, hier: S. 200.

²¹ Belege sind bei Nisbet-Hubbard S. 163 f. zusammengestellt.

läßt es gewissermaßen nur einmal kurz aufleuchten als eine mögliche Facette seines Themas. Eine solche poetische Strategie ist durchaus sinnvoll. Es mag ein Gebot des Taktes sein, die gegenwärtige Not des Freundes nicht offen herauszustellen; und das Gedicht selbst gewinnt eine gewisse Distanz und Objektivität gegenüber dem Anlaß.

Aber die möglichen biographischen Beziehungen sollen hier nicht weiter verfolgt werden, und sie sind auch für das Verständnis nicht der entscheidende Schlüssel. Dieser liegt vielmehr in dem geradezu dramatischen Weg des Gedichtes durch drei Varianten des Maßgedankens. Mit zuversichtlichem Optimismus beginnt es, kluge Lebensbewältigung durch "mediocritas" scheint in Sicht. Aber das verblaßt, wenn höhere Mächte zerstörend einbrechen; der Gewalt von Sturm und Blitz fühlt man sich mit Schauern ausgesetzt. An kluges Manövrieren ist da nicht mehr zu denken. Doch braucht der Mensch nicht zum Spielball der Mächte zu werden. Er findet in seinem Innern die Möglichkeit, sich von den Mächten unabhängig zu machen, nicht durch Handlungen, sondern durch das bloße Bewußtsein, durch geistige Selbstbehauptung. Die griechische Ethik in ihrer populären wie in ihrer philosophischen Ausprägung hat Horaz die Mittel gegeben, diesen Weg in eindrucksvollen Bildern zu schildern.

P A R A P H R A S I S

Si vis non fortuito vivere, sed via ac ratione recta, Licini,
oportet te instar nautae periti cursum vitae ita instituire,
ut neque mare altum omni tempore expetas
neque, dum procellas nimis timide evitas,
quam proxime ad litus dirigas cursum:
insidiosum enim est et litus.

At plurimum valet via media.
quam qui amat atque diversis agendi rationibus praeponere solet,
ab utraque parte immunis est
velut is, qui in domo habitat
neque sordida et desueta, molestias evadens,
neque sumptuosa, invidiam fugiens.
hunc vere virum prudentem dicemus.

Simili modo periculis exposita est pinus excelsa,
quae ventis agitatur vehementius quam ceterae arbores;
deinde turres altissimae.
quae cum evertuntur, maiore cum ruina cadunt quam humiles;
denique montes altissimi, qui fulminibus potissimum percutiuntur.

Quid autem, si quis in illas quas ante dixi extremitates fortunae incurrit?
 pectus habeat praeparatum atque munitum
 et in alterutra fortuna positus contrariam esse futuram animo praecipiat.
 ergo spes temperabit res adversas, metus res secundas.
 eiusmodi mutatio fit et in anni temporibus:
 hiemes tristes Iuppiter solet et adducere et amovere.

Sic et mala praesentia nostra non in perpetuum manebunt.
 Apollinis exemplum adducam:
 qui ut sagittas pestilentes mittat, tamen non perpetuo;
 aliquando tandem ab arcu ad citharam conversus
 musicam iacentem rursus suscitatur, tristitiam cum hilaritate commutat.

Itaque in rebus adversis fidentem et constantem te praesta,
 in rebus secundis prudentem,
 ut nauta vento secundo quidem, sed vehementi vela contrahit nimis inflata.

(Text 1)

ΟΜΗΡΟΥ ΟΔΥΣΣΕΙΑΣ Ο

Τὸν δ' ἡμείβετ' ἔπειτα βοῆν ἀγαθὸς Μενέλαος·
 "Τηλέμαχ', οὐ τί σ' ἐγὼ γε πολὺν χρόνον ἐνθάδ' ἐρύξω
 ἰέμενον νόστοιο· νεμεσσῶμαι δὲ καὶ ἄλλω
 ἀνδρὶ ξεινοδόκῳ, ὅς κ' ἔξοχα μὲν φιλέησιν, 70
 ἔξοχα δ' ἐχθαίρησιν· ἀμείνω δ' αἴσιμα πάντα.
 Ἴσόν τοι κακὸν ἐσθ', ὅς τ' οὐκ ἐθέλοντα νέεσθαι
 ξεῖνον ἐποτρύνει καὶ ὃς ἐσσύμενον καταρύκει.
 χρῆ ξεῖνον παρεόντα φιλεῖν, ἐθέλοντα δὲ πέμπειν."

(Text 2)

ΗΣΙΟΔΟΥ ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ

Ἄρχομένου δὲ πίθου καὶ λήγοντος κορέσασθαι, 368
 μεσσόθι φείδεσθαι· δειλῆ δ' ἐν πυθμένι φειδῶ.

(Text 3)

μηδ' ἐν νηυσὶν ἅπαντα βίον κοίλῃσι τίθεσθαι,
 ἀλλὰ πλέω λείπειν, τὰ δὲ μείονα φορτίζεσθαι· 690
 δεινὸν γὰρ πόντου μετὰ κύμασι πῆματι κύρσαι·
 δεινὸν δ' εἶ κ' ἐπ' ἄμαξαν ὑπέμβιον ἄχθος ἀείραα
 ἄξονα καυάζαια καὶ φορτία μαυρωθεῖη.
 μέτρα φυλάσσεσθαι· καιρὸς δ' ἐπὶ πάσιν ἄριστος.

(Text 4)

Ἵρραιος δὲ γυναῖκα τεδὸν ποτὶ οἶκον ἄγεσθαι, 695
 μήτε τριηκόντων ἐτέων μάλα πόλλ' ἀπολείπων
 μήτ' ἐπιθεῖα μάλα πολλὰ· γάμος δὲ τοι ὄριος οὗτος·

(Text 5)

ἤδη μὲν γὰρ κληῖρον ἔδασσάμεθ', ἄλλα τε πολλὰ
 ἀρπάζων ἐφόρεις μέγα κυδαίνων βασιλῆας
 δωροφάγουε, οἳ τήνδε δίκην ἐθέλουσι δικάσσαι.
 νήπιοι, οὐδὲ ἴασιν ὄσφ πλέον ἤμιυ παντὸς
 οὐδ' ὄσον ἐν μαλάχῃ τε καὶ ἀσφοδέλω μέγ' ὄνειρα.

40

(Text 6)

μηδὲ πολύξεινον μηδ' ἄξεινον καλέεσθαι,
 μηδὲ κακῶν ἔταρον μηδ' ἐσθλῶν νεικεστήρα.
 μηδέ ποτ' οὐλομένην πενήνην θυμοφθόρον ἀνδρὶ
 τέτλαθ' ὄνειδίζειν, μακάρων δόσιν αἰὲν ἐόντων.
 γλώσσης τοι θησαυρὸς ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστος
 φειδωλῆς, πλείστη δὲ χάρις κατὰ μέτρον ἰούσης·
 εἰ δὲ κακὸν εἶποις, τάχα κ' αὐτὸς μείζον ἀκούσαιο.

715

720

(Text 7)

ΣΟΛΩΝΟΣ

5 W. δῆμοι μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας ὅσσον ἐπαρκεῖν,
 τιμῆς οὐτ' ἀφελῶν οὐτ' ἐπορεξάμενος·
 οἳ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγῆτοί,
 καὶ τοῖς ἐφρασάμην μηδὲν ἀεικέες ἔχειν·
 ἔστην δ' ἀμφιβαλῶν κρατερόν σάκος ἀμφοτέροισι,
 νικᾶν δ' οὐκ εἶασ' οὐδετέρους ἀδίκως.

(Text 8)

6 W. δῆμος δ' ὦδ' ἂν ἄριστα σὺν ἡγεμόνεσσιν ἔποιτο,
 μήτε λίην ἀνεθείς μήτε βιαζόμενος·
 τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἐπηται
 ἀνθρώποις ὀπίσσοις μὴ νόος ἄρτιος ἦι.

(Text 9)

4c W. ὑμεῖς δ' ἠσυχάσαντες ἐνὶ φρεσὶ καρτερόν ἦτορ,
 οἳ πολλῶν ἀγαθῶν ἐς κόρον [ἠ]λάσατε,
 ἐν μετρίοισι τίθησθε μέγαν νόον· οὐτε γὰρ ἡμεῖς
 πεισόμεθ', οὐθ' ὑμῖν ἄρτια τα[ύ]τ' ἔσεται.

(Text 10)

ΑΙΣΧΥΛΟΥ ΕΥΜΕΝΙΑΔΕΣ

μήτ' ἀναρκτον βίον
 μήτε δεσποτούμενον
 αἰνέσησι·
 530 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὄπασεν,
 ἄλλ' ἄλλαι δ' ἐφορεύει.

(Text 11)

ΘΕΟΓΝΙΔΟΣ

331 ἥσυχος ὡσπερ ἐγὼ μέσσην ὁδὸν ἔρχεο ποσσίν,
μηδετέροισι διδοῦς, Κύρνε, τὰ τῶν ἐτέρων.

(Text 12)

ΦΩΚΥΛΙΔΟΥ

Fr. 12 Diehl

Πολλὰ μέσοισιν ἄριστα· μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι.

(Text 13)

ΗΡΟΔΟΤΟΥ ΙΣΤΟΡΙΩΝ

VII, 10ε

ὀρᾶς τὰ
ὑπερέχοντα ζῶα ὡς κεραυνοὶ ὁ θεὸς οὐδὲ ἐὰ φαντάζεσθαι, τὰ
δὲ σμικρὰ οὐδὲν μιν κνίζει· ὀρᾶς δὲ ὡς ἐς οἰκήματα τὰ
μέγιστα αἰεὶ καὶ δένδρεα τὰ τοιαῦτα ἀποσκήπτει τὰ βέλεα.
φιλέει γὰρ ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολοῦειν. οὕτω
δὲ καὶ στρατὸς πολλὸς ὑπὸ ὀλίγου διαφθείρεται κατὰ τοιόνδε·
ἐπεάν σφι ὁ θεὸς φθονήσας φόβον ἐμβάλη ἢ βροντήν, δι'
ὧν ἐφθάρησαν ἀναξίως ἑωυτῶν. οὐ γὰρ ἐὰ φρονέειν μέγα
ὁ θεὸς ἄλλον ἢ ἑωυτόν.

(Text 14)

ΑΡΧΙΛΟΧΟΥ

Fr. 128 West

θυμέ, θύμ', ἀμηχάνοισι κήδεσιν κυκώμενε,
† ἀναδευ δυσμενῶν† δ' ἀλέξο προσβαλῶν ἐναντίον
στέρνον †ένδοκοισιν ἐχθρῶν πλησίον κατασταθεὶς
ἀσφαλῆως· καὶ μήτε νικέων ἀμφάδην ἀγάλλεο,
μηδὲ νικηθεὶς ἐν οἴκῳ καταπεσῶν ὀδύρεο,
ἀλλὰ χαρτοῖσιν τε χαίρε καὶ κακοῖσιν ἀσχάλα
μὴ λίην, γίνωσκε δ' οἶος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει.