

zwanglos und lückenlos zusammenzufügen, alle Schwierigkeiten auch, denen man sich bisher gegenüber sah, scheinen sich von selbst aufzulösen, wenn man nur davon abgeht, daß die Datierung des ersten Polybiosvertrages ins ausgehende sechste Jahrhundert die Ansetzung des zweiten Vertrages in das Jahr 348 zur notwendigen Folge hat.

Innsbruck

F r a n z H a m p l

VON DEN ANFÄNGEN DES PROBLEMS DER WILLENSFREIHEIT

„Zu fragen, ob der homerische Mensch Determinist ist oder Verteidiger der Willensfreiheit, ist ein phantastischer Anachronismus. Die Frage begegnete dem homerischen Menschen nie; und wäre sie ihm gestellt worden, so wäre es sehr schwer gewesen, ihm verständlich zu machen, was sie bedeute“, sagt Dodds, *The Greeks and the Irrational* (1951) 7. Natürlich wird niemand dem homerischen Menschen die genannte Frage so stellen; denn der kennt die moderne Terminologie nicht. Aber vielleicht darf man es so machen wie Dodds selbst. Wenn dieser die Entmannung des Uranos durch seinen Sohn Kronos as a reflex of unconscious human desires erklärt und die Entstehung der Aphrodite aus den abgeschnittenen und ins Meer geworfenen Genitalien des Uranos as symbolising the son's attainment of sexual freedom through removal of his father-rival bezeichnet (S. 61 A. 103. zu S. 46), so begeht er beileibe nicht einen phantastischen Anachronismus, er legt nur das Schema der psychoanalytischen Terminologie an die uralte Sage an. So sollen auch im folgenden möglichst viele Stellen aus der frühgriechischen Literatur und Interpretationen alter und neuerer Zeit gesammelt werden, aus denen wir etwas zur Beantwortung der Frage gewinnen können: Wie weit geht das Wissen oder Ahnen von dem Problem der Freiheit des menschlichen Willens zurück?

Natürlich läßt sich nicht erwarten, daß wir auf eine theoretische Behandlung dieses Problems stoßen oder auch nur auf eine abstrakte Formulierung unserer Frage. Es muß genügen,

wenn nachgewiesen werden kann, daß die Griechen auf diesem Gebiet ähnlich verfahren wie nachweislich auf anderen Gebieten¹⁾: sie beobachteten scharf die Symptome, die sich im praktischen Leben zeigten, und suchten von da aus zu einer prinzipiellen Fragestellung, zu einem wissenschaftlichen Standpunkt vorzudringen. Man darf sich aber dabei durch die Wahrnehmung, daß die einzelnen Etappen dieses Weges nicht offen und bequem zu Tage liegen, noch lange nicht zu der Behauptung verleiten lassen, daß die Griechen Homers noch nicht die Fähigkeit hatten, Beobachtungen anzustellen, die zu den Anfängen der Behandlung unseres Problems führen konnten. Wer bei einem modernen Philosophen den Unterschied zwischen Reiz, Trieb, Motiv kennen gelernt hat²⁾, der staunt, wenn er ein Urteil wie folgendes liest (von Klytaimnestra): „Ihr Handeln hat, da sie ein Weib ist, etwas so Triebhaftes, daß es sich der moralischen Beurteilung entzieht³⁾“; oder — noch erstaunlicher —: „Die Menschen Homers handeln nicht eigentlich (d. h. mit vollem Bewußtsein eigenen Handelns), sondern sie reagieren. Die Pläne, die sie fassen, sind Reaktionen auf Reize oder göttliche Eingebungen.“⁴⁾ Also stehe der homerische Mensch etwa auf der Stufe der Pflanze, die auf Reize reagierend mit der Krone nach dem Licht, mit der Wurzel nach besserem Boden strebt? Nein, der homerische Mensch handelte genau so wie der heutige nicht auf Reize hin, sondern nach Motiven; denn die menschliche Naturanlage hat sich seit Homer nicht soviel verändert, daß es mit unseren Mitteln wahrgenommen werden könnte. Verändert hat sich seit Homer nur soviel, daß wir jetzt auf Grund jahrhundertelanger Beobachtungen glauben, eine bessere Einsicht (als die Menschen Homers)

1) Z. B. in der Medizin: „Die gesamte griechische Heilkunde ist aufgebaut auf eine der hervorragendsten Fähigkeiten gerade des hellenischen Volksstammes, die diesem ureigen ist und im homerischen Zeitalter bereits in voller Blüte steht, nämlich auf der Fähigkeit, das natürliche Geschehen in unübertroffener Weise scharf zu beobachten und die Beobachtung in künstlerisch klarer und plastischer Schilderung niederzulegen.“ Otto Körner, *Wesen und Wert der homerischen Heilkunde*. Wiesbaden 1904, S. 7.

2) Etwa bei Schopenhauer, *Über die Freiheit des Willens*, c. III: *Der Wille vor dem Bewußtsein anderer Dinge* (bei Reclam Bd. III 408 ff.).

3) Snell, *Aischylos und das Handeln im Drama* (1928) 125. S. auch E. Wolff in *Gnomon* 1929, 400.

4) Chr. Voigt, *Überlegung und Entscheidung* (1934) 106. Im gleichen Sinn verwendet übrigens auch Snell im *Philologus* 85 (1930) S. 145 den Ausdruck Reiz.

in die Art, in die Gesetzmäßigkeit des Wirkens der Motive, deren Zahl sich inzwischen dank der Mehrung unseres Wissens stark vermehrt hat, zu besitzen; daß wir meinen, sogar Urteile über das Maß der Freiheit abgeben zu können, mit der der Mensch (jeder Mensch!) mit den Motiven manipuliert. Daß die Griechen uns hierzu die Vorarbeiten leisteten, wollen wir, von Aischylos möglichst weit in die Frühzeit hinaufsteigend, hier zu zeigen versuchen.

Was Aischylos betrifft, genügt es, auf ein paar kurze Formulierungen hinzuweisen, um seine Stellungnahme zu unserem Problem darzutun. Wer etwas zu tun sich entschlossen hat, sagt er Choeph. 313 f., muß auch die Folgen dieses Tuns auf sich nehmen, *δράσαντι παθεῖν*, und *παθεῖν τὸν ἔρξαντα* Ag. 1564. Schuld und Verantwortung für sein Tun kann man aber nur dem aufbürden, dessen Entschluß zum Handeln aus seinem freien Willen entsprang. Nicht die Gottheit verhängt das Schicksal über den Menschen, sondern der Mensch schafft sich sein Schicksal selbst. *Ἄλλ' οὖν μέμνησθ'*, spricht Hermes zum Chor des Prometheus (1071), *ἀγὼ προλέγω· μηδὲ πρὸς ἄτης θηραθειῖσαι μέμψησθε τύχην, μηδέ ποτ' εἴπηθ'*, *ὡς Ζεὺς ὑμᾶς εἰς ἀπρόοπτον πῆμ' εἰσέβαλεν· μὴ δῆτ'· αὐταὶ δ' ὑμᾶς αὐτάς· εἰδυῖαι γὰρ κοῦκ ἔξαίφνης οὐδὲ λαθραίως εἰς ἀπέραντον δίκτων ἄτης ἐμπλεχθήσεσθ' ὑπ' ἀνοίας*. Der hier schroff herausgestellte Gegensatz zwischen dem (fälschlich angeschuldigten) Schicksal und dem wissend, also freiwillig ins Netz der Ate gegangenen Menschen wird das Leitmotiv bilden, an dessen Hand wir bis zu Homer vordringen können⁵⁾.

Wenn Aischylos dem freien Willen des Menschen die Schuld gibt an dem Sturz ins Unglück, wandelt er ganz in den Spuren Solons, der eine Elegie (frg. 8 Diehl) beginnt:

*εἰ δὲ πεπόνθατε λυγρὰ δι' ὑμετέρεην κακότητα,
μὴ θεοῖσιν τούτων μῆϊραν ἐπαμφέρετε·
αὐτοὶ γὰρ τούτους ἠῤῥήσατε ῥύματα δόντες
καὶ διὰ ταῦτα κακὴν ἔσχετε δουλοσύνην.*

Der gleiche Gedanke kehrt wieder in der Eunomia-Elegie (frg. 30):

*1 ἡμετέρα δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὐποτ' ὀλεῖται
2 αἴσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων·
5 αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίῃσιν
6 ἄστοι βούλονται χρέμμασι πειθόμενοι,*

5) Schon hier sei verwiesen auf Werner Jäger, Solons Eunomie. Sitz. Ber. Berlin 1926, 69 ff. 75.

- 14 οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα,
 15 ἢ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ'έόντα,
 16 τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἤλθ' ἀποτεισομένη.

Hierbei ist die μοῖρα des frg. 8 synonym der Διὸς αἴσα des anderen Gedichts (W. Jäger a. O. 73); ein andermal identifiziert der Dichter die μοῖρα mit der Δίκη, die sich auf alle Fälle später einstellt (πάντως ὕστερον ἤλθε δίκη frg. 1,5); von ihr spricht er in der gleichen Elegie (1) später zu denen, die unrecht handeln:

- 29 ἀλλ' ὃ μὲν αὐτίκ' ἔτισεν, ὃ δ' ὕστερον· οἳ δὲ φύγωσιν
 αὐτοὶ μηδὲ θεῶν μοῖρ' ἐπιούσα τύχη,
 ἤλυθε πάντως αὐτίς·

Solon verlangt geradezu, daß der Gedanke an die Dike eine wichtige Rolle bei den Überlegungen und Entscheidungen des Mannes spiele, der im Begriff steht eine Tat auszuführen; er unterstreicht die Bedeutung der Dike für die Motivierung der Tat; denn wer sich ohne an die Moira zu denken an eine Tat macht, verfällt der Ate.

- frg. 1,63 μοῖρα δὲ τοι θνητοῖσι κακὸν φέρει ἠδὲ καὶ ἐσθλόν·
 67 ἀλλ' ὃ μὲν εὖ ἔρδειν πειρώμενος οὐ προνοήσας
 ἔς μεγάλην ἄτην καὶ χαλεπήν ἔπεσεν.

Diese hohe Meinung von der Dike und ihrem Einfluß auf das Verfahren des überlegenden und entscheidenden Menschen hat Solon von Hesiodos übernommen und, wie gesagt, an Aischylos weitergegeben (man vergleiche das oben zitierte ἀπρόοπτον κακὸν Aisch. Prom. 1074 mit dem eben erwähnten οὐ προνοήσας!). Dabei ist der Unterschied zwischen der Auffassung der Dike bei Hesiodos und bei Solon, wie ihn Ehrenberg⁶⁾ und ausführlicher Jäger feststellen, für unsere Frage kaum von Belang. Bei Hesiodos (Theog. 135) ist Themis Mutter der Moiren von Zeus; Themis, die alte Erdgottheit, schon von Hesiodos als die Göttin des Rechts aufgefaßt⁷⁾. Und die Moiren macht Hesiodos zu Töchtern des Zeus und der Themis (Theog. 904 ff.); „damit ist die Schicksalsbestimmung der Gewalt des höchsten Gottes und seiner gerechten Weltregierung unterstellt“⁸⁾. Mit der von Hesiodos und Solon so angebahnten Ver-

6) Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum (1921) 85 f.; W. Jäger a.O. 74 ff.

7) Eckhard Leitzke, Moira und Gottheit im alten griechischen Epos (1930) 73.

8) Eitrem RE XV (1932) 2460 f. Schmid, Griech. Lit. Gesch. 2,739.

legung des Gewichts auf die Rechtsordnung tritt auf der menschlichen Seite der ganze Komplex von Verantwortlichkeit, Schuld und Sühne in den Mittelpunkt des *προορᾶν* und *προνοεῖν*⁹⁾. Für diesen ganzen Gedankengang der beiden Dichter ist es aber jedenfalls eine notwendige Voraussetzung, daß der denkende — und also zum *προορᾶν* und *προνοεῖν* aufgerufene — Mensch, wenn er für sein Tun verantwortlich gemacht werden kann, über Freiheit des Willens verfügt.

Über Hesiodos hinaus zu Homer vorzudringen gibt es nicht gerade viele und klare Möglichkeiten. Eine davon hat W. Jäger eröffnet, indem er die Götterversammlung am Anfang der Odyssee als das Vorbild für Solon und Aischylos erwies (a.O. S. 73). Zeus beklagt sich da über die Vorwürfe der Menschen gegen die Götter:

Od. 1,33 ἔξ ἡμέων γὰρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἳ δὲ καὶ αὐτοὶ
σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν.
ὥς καὶ νῦν Αἰγισθοῦς ὑπὲρ μόρον Ἄτρεΐδαο
γῆμ' ἄλοχον μνηστήν
εἰδὼς αἰπὺν ὄλεθρον, ἐπεὶ πρό οἱ εἴπομεν ἡμεῖς
Ἑρμείαν πέμψαντες

Das Unheil stammt nicht von den Göttern, sondern von den Menschen selbst, die in ihrer Unüberlegtheit ins Unglück stürzen, obwohl sie das drohende jähe Verderben kennen. Wis send, also aus eigenem freien Willen, hat Aigisthos die ihm von Orestes drohende Vergeltung heraufbeschworen, herausgefordert¹⁰⁾. Die Warnung des Hermes rief in den *φρένες* des Aigisthos keine so tiefe Wirkung hervor, daß die Angst vor der Vergeltung als gewichtiger Grund gegen die Tat bei der Entscheidung des Aigisthos in die Waage gefallen wäre; οὐ φρένας Αἰγισθοῖο πειθ' (Ἑρμῆς). Diese etwas wortreiche und

9) Daß das *καὶ αὐτοὶ* bedeuten soll: „Die Sterblichen erfahren auch selbst durch ihren Unverstand viel Leid“, sie sind neben den Göttern mit verantwortlich für viel Leid, kann bezweifelt werden; besser schon Ameis-Hentze: „auch von selbst“ = ohne unser (der Götter) Zutun.

10) Dieser Gedanke wird, wie gezeigt, von Solon (frg. 8 D.) und Aischylos (Prom. 1071 ff.) aufgenommen. Wenn Nilsson (Gesch. d. griech. Rel. I 339) zu der Auslegung von Od. 1,33 ff. durch Jäger bemerkt: „Die Rede des Zeus a 37 ff. ist keineswegs eine Theodizee . . . , sondern nur eine Exemplifizierung der Tatsache, daß der Mensch sich mehr als seinen Anteil (*μοῖρα*) aneignen kann, dann aber die Folgen tragen muß“, so berührt das unsere Fragestellung nur wenig; höchstens bestätigt es unsere Antwort; denn „der Mensch, der sich auch mehr als seinen Anteil nehmen kann, dann aber auch die Folgen tragen muß“, ist eben unser selbstverantwortlicher, d. h. mit Freiheit des Willens begabter Mensch.

umständliche Interpretation von $\pi\epsilon\lambda\theta\epsilon\iota\nu$ (= das Gewicht eines Motivs bei einem anderen so verstärken, daß es bei der Fassung eines Entschlusses das Übergewicht über andere Motive bekommt) zwingt dazu darzulegen, wie man sich etwa den Vorgang des Sichentschließens — und entsprechend den des Überredens — im Innern des Menschen vorzustellen hat; auch im Innern des homerischen Helden (s. die Einleitung!). „Die durch den Besitz der Vernunft entstehende Deliberationsfähigkeit gibt nichts anderes als den (oft sehr peinlichen) Konflikt der Motive, dem die Unentschlossenheit vorsitzt und dessen Kampfplatz nun das ganze Gemüt und Bewußtsein des Menschen ist. Er läßt nämlich die Motive wiederholt ihre Kraft gegen einander an seinem Willen versuchen, wodurch dieser in dieselbe Lage gerät, in der ein Körper ist, auf den verschiedene Kräfte in entgegengesetzten Richtungen wirken, — bis zuletzt das entschieden stärkste Motiv die anderen aus dem Felde schlägt und den Willen bestimmt; welcher Ausgang Entschluß heißt¹¹⁾.“

Sehen wir uns nun auf Grund dieser allgemeinen Feststellung einige der Fälle an, in denen Homer einen Helden darstellt, der sich im Selbstgespräch zu einem Entschluß durchringt. Diese Überlegungsmonologe haben Voigt¹²⁾ und vor allem Lanig¹³⁾ in viel größerer Zahl und viel eingehender interpretiert; da hier aber eine andere Fragestellung vorausgeht (und gegenüber Voigt eine ganz andere Ausgangslage vorausgesetzt wird — s. Einleitung!), muß auch das Ergebnis wesentlich anders lauten. Immerhin urteilt Lanig (S. 49): „Niemals wird bei Homer die Fähigkeit des vernünftigen Wollens dem Noos selber zugesprochen, sondern allein dem wählenden Menschen, der sich aus seiner innersten Kraft die Entscheidung von der Stimme der Vernunft bestimmen läßt und damit sein Handeln in ihrer Klarheit vollzieht.“ Es zeigt sich, daß der Dichter dem Menschen, der den überlegenden Monolog spricht, die Fähigkeit zuerkennt, aus eigenem eine Entscheidung zu fällen und die seinem $\nu\acute{o}\varsigma$ sich präsentierenden Motive gegen einander abzuwägen. Lanig teilt diese überzeugend (S. 77) in solche ein, die vom $\theta\nu\mu\acute{o}\varsigma$, und solche, die vom $\nu\acute{o}\varsigma$ ausgehen; nur in einem mehr formellen Punkt kann ich ihm nicht beipflichten, wenn er nämlich die Forderung, daß der Held die Leiche eines

11) Schopenhauer a.O. S. 415.

12) S. Einltg.

13) Karl Lanig, Der handelnde Mensch in der Ilias (1953).

anderen Helden schützen müsse (S. 77), nach Schadewaldt Monolog und Selbstgespräch 205 als Gnome der Zeit bezeichnet. Sie ist auf der Ebene unseres Problems nichts anderes als jedes andere Motiv; freilich jedes Motiv ist je nach der Zeit und je nach dem Milieu, in denen es zur Bewertung ansteht, im Gewicht sehr verschieden.

Odysseus ist Il. 11, 401 im Kampf isoliert worden, nachdem Diomedes, vom Pfeil des Paris getroffen, ausgeschieden ist. In dieser schweren Lage überlegt er: „Flucht wäre ein μέγα κακόν, die drohende Gefangennahme ein noch schlimmeres. Daß die Feiglinge aus dem Kampf fliehen, weiß ich. Wer im Kampf hervorragen will, muß standhalten.“ Und so bleibt er. Von dieser Szene handelt Lanig (56 ff.) ausführlich und gut, zu ihr bemerkt auch Dodds (s. Einltg.) a. O., A. 31 (S. 20) zu S. 7: it seems a little artificial to deny that, what is described in passages like Il. 11, 403 ff. or Od. 5, 355 f. is in effect a reasoned decision taken after consideration of possible alternatives. Und Marg^{13 a)}, der (S. 70) auf diese Stelle zu sprechen kommt, urteilt: „ein solches Wissen (sc. wie Odysseus es zu besitzen behauptet) steht über dem Gegenstand und läßt die Freiheit zum Wählen.“ Die zweite Szene, die Dodds hier als eine Entscheidung nach Prüfung möglicher Alternativen anerkennt, sieht (Od. 5, 355) den Odysseus in der Überlegung, ob er sich, auf den Schleier der Leukothea vertrauend, ins Meer stürzen oder sich noch länger an dem Wrack seines Floßes festhalten soll. Das Mißtrauen gegen die Hilfe der Göttin überwiegt und Odysseus entscheidet sich dafür, am Wrack zu bleiben. — Das an Motiven reichste Beispiel bietet das Selbstgespräch Hektors (Il. 22,99). Hektor steht vor der Frage, ob er vor Achilleus nach Troia hinein fliehen oder sich ihm zum Kampfe stellen soll. „Wenn ich fliehe, droht mir Bloßstellung durch Polydamas und üble Nachrede vom Troervolk (105). Vielleicht läßt sich Achilleus zu einem Waffenstillstand herbei (111). Aber nein! Der wird mich erbarmungslos umbringen (123). Aber vielleicht bringt der Kampf Sieg und Ruhm (129). Entschluß: Hektor bleibt (131); gleich jedoch überwältigt ihn die Angst und er flieht (136). Wir sehen: vor dem geistigen Auge Hektors zieht der Reigen der Motive vorbei. Es sind noch nicht gar viele und sie entspringen zumeist seiner Stellung und seinem Stand. Daß der Held dabei kein Bewußtsein davon

13 a) Walter Marg, Der Charakter in der Sprache der frühgriechischen Dichtung. Würzburg 1938.

zeigt, daß er „aus persönlicher Freiheit eine eigene Entscheidung“ fällt, mag man Voigt (a. O. S. 103) wohl zugeben. Ganz anders müßte aber unser Urteil lauten, wenn wir den Standpunkt des Dichters festzustellen suchen (und das darf man nach den Ergebnissen von Jörgensen¹⁴) nicht mehr unterlassen). „Homer läßt seine Helden meist aus dem Gefühl eigenster Verantwortung heraus argumentieren und im Unglück die Folge eigener Verschuldung sehen (vgl. Hektor X 104)“¹⁵). Wir dürfen annehmen, daß der Dichter auf Grund guter Beobachtung Bescheid darüber wußte, was im Innern eines Menschen vor sich geht, der vor eine gewichtige Entscheidung gestellt ist. Daß der Dichter also mindestens eine Ahnung von dem Problem der Willensfreiheit hatte, dürfen wir schon jetzt nicht mehr bestreiten.

Unter den Ursachen des Handelns homerischer Menschen wurde von jeher die Beeinflussung durch die Götter als wesentliches Argument gegen ihre Selbständigkeit angeführt (auch bei Voigt S. 106). Das wurde aber schon im Altertum von beachtlicher Seite bestritten. Die hier anzuführende Stelle ist, soviel ich sehe, noch nie in die Diskussion einbezogen worden¹⁶). Plutarch erzählt (Γάιος Μάρκιος c. 32,4 = p. 229 B), wie Rom in Erwartung des Angriffs Koriolans in Todesangst schwebte. Da kam es bei diesem auf den Bittgang seiner Mutter und seiner Gattin hin zu einem völligen Bruch mit der bisherigen Haltung¹⁷). „Da trat ein Fall ein, ganz ähnlich dem von Homer oft geschilderten, der aber nicht viel überzeugt. Denn wenn Homer bei wichtigen und überraschenden Handlungen immer wieder sagt und betont:

τῆ δ' ἄρ' ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη· (Od. 21,1)

14) O. Jörgensen, *Hermes* 39 (1904) 357 ff.

15) A. Heubeck, *Gnomon* 1944, 132 f.

16) Das gilt mit folgender Einschränkung: In den *NJb.* 1929, 395 ff. erschien ein Aufsatz von Heinr. Spieß, *Probleme aus der Welt des Wunderbaren in Homers Ilias*. Der Verf. vertritt hier die Auffassung, daß bei Homer „die göttlichen Impulse sich durchaus in der Richtung der menschlichen Willensregungen bewegen... Innere Motive des Besinnens und Wollens sind vom Dichter als Götter neben die Menschen gesetzt.“ Auch sonst berührt sich der Gedankengang der Abhandlung öfter aufs engste mit unserer Plutarchstelle, die dem Verf. offenbar unbekannt geblieben ist.

17) Auch die Übersetzung von Ax, die mit minimalen Änderungen wiedergegeben ist, wird mit dem Periodenungeheuer Plutarchs nicht ganz fertig.

oder:

ἀλλά τις ἀθανάτων τρέψεν φρένας, ὅς γ' ἐνὶ θυμῷ
δήμου θῆκε φάτιν (Od. 14,178),

und das Wort:

ἦ τι ἰσάμενος ἦ καὶ θεὸς ὡς ἐκέλευε (Od. 9,339),

dann verachten sie den Dichter, als ob er mit unmöglichen Gestaltungen und unglaubwürdigen Geschichten die Vernunft eines jeden als unteilhaftig des Entschlusses hinstelle. Das tut aber Homer nicht, sondern er überläßt die gewöhnlichen, vertrauten, vernünftig abrollenden Handlungen unserm eigenen Ermessen und sagt so oft:

αὐτὰρ ἐγὼ βούλευσα κατὰ μεγάλητορα θυμόν

und:

ὡς φάτο, Πηλείωνι δ' ἄχος γένετ', ἐν δέ οἱ ἦτορ
στήθεσσι λασίοισι διάνδιχα μερμήριζεν (Il. 1,188),

und dann wieder:

ἀλλὰ τὸν οὐ τι
πειθ' ἀγαθὰ φρονέοντα δαΐφρονα Βελλεροφόντην. (Il. 6,161)

Aber bei seltsamen, riskanten Handlungen, die einen gewissen begeisterten Schwung und Geistesgegenwart verlangen, läßt er den Gott die Entschlußkraft des Menschen nicht aufheben, sondern anregen, nicht Triebe im Menschen erwecken, sondern Bilder, die zu Trieben führen. Dadurch macht er die Handlung nicht zu einer unfreiwilligen, sondern er fügt der freiwilligen einen Anfang, eine Spannkraft, ein Hoffen hinzu. Denn entweder muß man die göttlichen Einflüsse ganz und gar von einer Einwirkung oder einem Anstoß unseres Tuns loslösen, oder welche andere Art und Weise gäbe es, auf die sie den Menschen helfen und ihnen beistehen? Sie, die ja nicht unsere Körper formen und auch nicht die Hände so führen, wie es nötig wäre, und die Füße, sondern sie wecken die Handels- und Entschlußfunktion durch irgendwelche Anlässe und Vorstellungen und Überlegungen, oder sie lenken sie im Gegenteil davon weg und stoppen sie.“

Plutarch zeigt sich hier selbst mit dem Problem der Willensfreiheit vertraut, und zwar durchaus in positivem Sinn; seine Interpretation geht aber auch darauf aus, von dem Dichter den Tadel abzuwenden, daß er die Entschlüsse der Menschen von den Göttern abhängig mache; Homer, sagt er, οὐ ποιεῖ τὴν πράξιν ἀκούσιον, ἀλλὰ τῷ ἐκουσίῳ δίδωσιν ἀρχὴν καὶ

τὸ θαρρεῖν καὶ τὸ ἐλπίζειν προστίθησιν; und, wenn er Gegenteiliges sage (wie in den ersten drei Zitaten), so überzeuge er davon nicht gar viele.

Auch die bei Homer vorkommenden Prophezeiungen, die dem Angeredeten eine Alternative stellen, die Orakel, die mit einem Konditionalsatz verbunden sind, verraten die Tendenz, dem Menschen eine freie Wahl zuzuerkennen. Achilleus z. B. erzählt (Il. 9,410):

μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεᾶ, Θέτις ἀργυρόπεζα,
διχθαδίας κήρας φερέμεν θανάτοιο τέλοσδε.
εἰ μὲν κ' αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι,
ᾧλετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται·
εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἴκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαίαν,
ᾧλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰῶν
ἔσσειται οὐδέ κέ μ' ὄκα τέλος θανάτοιο κιχείη.

Und noch eine Weile spinnt er die zweite Möglichkeit weiter aus (νόστος μετὰ φρεσὶ βάλλεται nennt es Phoinix 435), mindestens in diesem Augenblick meint er, ihm stehe die Wahl frei.

Hierher gehört auch die Prophezeiung, die Odysseus in der Unterwelt von Teiresias und ein zweites Mal von Kirke erhält (Od. 11,105. 12,137): Wenn ihr nach der Insel Thrinakia kommt, dort die Herden des Sonnengottes findet und sie unversehrt laßt, dann möchtet ihr wohl nach Ithaka kommen. Schädigt ihr sie aber, dann prophezeie ich dir Verderben, dir und deinen Gefährten. Außerhalb der homerischen Epen finden sich solche Prophezeiungen z. B. in der Prometheussage: Wenn Zeus die Thetis heiratet, wird er von einem Sohn aus dieser Ehe, stärker als er, gestürzt werden. Sogar die Sage von Herakles am Scheidewege und das Parisurteil lassen sich noch hierher ziehen.

Zu diesen Prophezeiungen mit angehängtem Konditionalsatz, zu diesen Fällen, wo also ein Mensch εἰδώς (wie Aigisthos in Od. 1) den Weg wählt, der ihn ins Unglück führt, ist doch gewiß zu sagen, daß sie die Macht des Schicksals mindestens erheblich eingeschränkt erscheinen lassen und der menschlichen Wahl einen beträchtlichen Spielraum zusichern¹⁸⁾. Sie waren schon im Altertum umstritten. Die Stoa, namentlich Chrysispos, polemisiert gegen ihre Ausdeutung in indeterministischem

18) W. Jäger a.O. S.74. W. Ch. Greene, Moira, Fate, Good and Evil in Greek Thought. 1948, 23. 121.

Sinn¹⁹). Die angehängte Bedingung sei sinnlos, denn der orakelgebende Gott wisse doch schon voraus, wie sich der angeredete Mensch zu der Bedingung stellen, ob er sie erfüllen werde oder nicht. Also sei es nichts mit der durch den Bedingungssatz dem angeredeten Menschen angeblich gelassenen freien Wahl. Gegen Chrysippos verteidigen Diogenian und Eusebius den Dichter gegen den von Chrysippos ihm unterstellten Fatalismus. Auch aus diesem Streit ergibt sich, daß Diogenian und Eusebius nicht nur selbst Indeterministen waren, sondern die gleiche Stellungnahme auch bei Homer nachweisen zu können glaubten.

Vielleicht können wir noch einen Schritt weitergehen. Denn die homerischen Götter sind ja nicht damit erschöpfend charakterisiert, daß man in ihnen „den Menschen überlegene, höhere und vollkommenerere Wirkungsmächte“ sieht, „die Vollendung des Menschen“²⁰); sie sind auch nicht „der Superlativ des Menschen, die höchste Steigerung alles dessen, was am Menschen wünschenswert ist“²¹). Hermes hat ja doch den Großvater des Odysseus, Autolykos, in κλεπτοσύνη θ' ὄρω τε (Od. 19,396) unterrichtet und nach Xenophanes haben Homer und Hesiodos den Göttern alles angedichtet, was bei Menschen Schimpf und Tadel ist: κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν²²). Der homerische Gott zeigt also Tugenden und Laster, Vorzüge und Mängel wie der homerische Mensch, er ist ein auf eine exemplarische Stufe erhobener Mensch, ein „Ausbund“ von Mensch (in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes Ausbund). So ist auch bei ihm die Frage am Platz, ob und wie weit ihm Homer Freiheit des Willens zugesteht. Damit dringen wir in das Gebiet einer Frage ein, die seit mehr als einem Jahrhundert zahlreiche Bücher und Zeitschriftenaufsätze hervorgerufen²³) und bis zum heutigen Tag keine all-

19) Chrysippi frg. 925. 939. 941 v. Arnim; dort auch die Stellen aus Diogenian u. Eusebius.

20) W. Marg, Der Charakter in der Sprache der frühgriechischen Dichtung (1938) S. 60.

21) Gigon in: H. J. Rose, P. Chantraine etc., La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon (= Entretiens sur l'antiquité classique. T. I) Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genf 1954, S. 86.

22) Vorsokr. ⁵ 21 B 11 = T 132,2 ff.

23) Versuche, sie chronologisch zu ordnen: Nägelsbach Hom. Theol. ³ 116—141. Gruppe (1906) 989,3. Leitzke a.O. (1930) 65 ff. Engelbert Eberhard, Das Schicksal als poetische Idee bei Homer (1923) 12 ff. Eitrem RE XV (1932) 2459 f. Was nach 1932 erschienen ist, ist, soweit hierhergehörig, hier im Text und in Anmerkungen erwähnt.

gemein anerkannte Lösung gefunden hat. Denn es kann nicht bestritten werden, daß sich in der Gesamtanlage der Ilias ein starker Widerspruch zeigt: Bald steht Zeus über der Moira, bald muß er sich nach ihr richten. „Beide Auffassungen behaupten sich ruhig nebeneinander; eine harmonisierende homerische Dogmatik durchzuführen ist aussichtslos²⁴⁾.“ Dieses Problem ist aber auch nicht damit zu erledigen, daß man es verniedlicht²⁵⁾. Eine Verniedlichung kann man auch noch darin sehen, daß *μοῖρα* nur soviel als „Plan der Dichtung“ sein soll: „Solange die Götter gemäß ihrer poetischen Rolle die Handlung weiterführen können, sind sie es, die das Schicksal der Helden bestimmen; reicht aber ihre Wirksamkeit nicht aus oder verlangt die Dichtung eine Entwicklung über die in diesem Moment gegebenen Bedingungen hinaus, so tritt das Schicksal in Kraft, dem sich dann auch die Götter beugen müssen²⁶⁾.“ Falsch ist aber die Antinomie so formuliert: *D'une part la Moira est un ordre inéluctable, auquel les Dieux ne songent pas à s'opposer; d'autre part elle n'exerce aucun pouvoir de contrainte sur les Dieux et ceux-ci se conforment librement au Destin²⁷⁾*. Das ist zunächst eine logisch mangelhafte Alternative; es ist aber auch der stille Widerstand der Götter gegen die Moira übergangen. Eine unzulässige Vereinfachung ist es auch, wenn man Zeus und die Moira identifiziert²⁸⁾.

Zunächst ein paar Beispiele für die beiden Seiten der Antinomie. Zeus (oder ein anderer Gott oder „die Götter“) sind als aus freiem Willen handelnd und das Geschick gestaltend dargestellt. Das gilt vor allem von dem berühmten Vers vom Anfang der Ilias: *Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή* (1,5); also in der Handlung der Ilias erfüllte sich der Wille (Plan) des Zeus. Im 7. Buch treffen sodann (V. 20 ff.) Athene und Apollon, der *Τρώεσσι βούλετο νίκηην*, zusammen. Apollon schlägt der Göttin vor, für heute den allgemeinen Kampf der beiden Heere abzubrechen (morgen sollen sie wieder kämpfen). Athene gesteht, daß sie mit dem gleichen Plan herabgekommen sei, und fragt ihren Bruder: *πῶς μέμονας πόλεμον καταπαυσέμεν*; Und Apol-

24) Eitrem RE XV 2453.

25) Chantraine in: *La notion du divin* (s. o.) S. 73, spricht von einer „antinomie dont il ne faut pas exagérer la gravité“.

26) Eberhard a.O. S. 63 f.

27) Verdenius in: *La notion du divin* (s. o.) 82.

28) Nach Eustath. 1686: *ἔστι δὲ ταυτὸν Διὸς βουλήν εἰπεῖν καὶ θεοῦ μοῖραν*. S. auch Greene S. 15. Gruppe 989.

Ion entwickelt seinen Plan, der dann durch Vermittlung des Helenos in die Tat umgesetzt wird. Im 15. Buch erfahren wir (613), daß Pallas Athene bereits das *μόρσιμον ἤμαρ* gerüstet habe. Im 17. Buch erklärt Achilleus (115 f.) *κῆρα δ' ἐγὼ τότε δέξομαι, ὅππότε κεν δὴ Ζεὺς ἐθέλη τελέσαι καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι* (wiederholt 22,365). Im 18. Buch läßt der Dichter Achilleus feststellen (328), *ἀλλ' οὐ Ζεὺς ἀνδρεσσι νοήματα πάντα τελευτᾷ*. Im 21. Buch retten Poseidon und Athene den Achilleus aus dem Fluß und versprechen ihm (297): *δίδομεν δέ τοι εὖχος ἀρέσθαι*. Nach Od. 1,267 liegt es *θεῶν ἐν γούνασι*, ob Odysseus heimkommen wird oder nicht. Im 11. Buch der Odyssee tröstet Odysseus den Aias im Hades (558): *οὐ δέ τις ἄλλος αἴτιος, ἀλλὰ Ζεὺς Δαναῶν στρατὸν αἰχμητῶν ἐκπάγλως ἤχθηρε, τεῖν δ' ἐπὶ μοῖραν ἔθηκεν*.

Ein andermal stellt der Dichter die Götter als dem Schicksal untergeordnet dar; ihr Wille muß sich dem Schicksal fügen. Am meisten behandelt ist hier die Stelle Il. 16,431 ff., wo Zeus seinen eigenen Sohn Sarpedon nicht vor dem Tod retten kann, sondern unter blutigen Tränen von Patroklos töten lassen muß, und die Fälle, in denen Zeus zur Schicksalswaage greift und ihrer Entscheidung entsprechend weiter verfährt (8,69. 16,658. 19,223. 22,209). Denn daß der Zeus, der die Schicksalswaage in die Hand nimmt, „damit an ein ihm Fremdes gebunden ist, erscheint sicher, soviel davon auch wegzudeuten versucht ist; denn die Schwere der Gewichte ist von ihm unabhängig“²⁹⁾. Alle Götter sind gegen die Moira ohnmächtig: *οὐδὲ θεοὶ περ καὶ φίλῳ ἀνδρὶ δύνανται ἀλαλκόμεν (sc. θάνατον), ὅππότε κεν δὴ μοῖρ' ὀλοή καθέλῃσι τανηλεγέος θανάτοιο* (Od. 3,236).

Lassen wir die homerischen Götter aus ihrer durchsichtigen Hülle heraustreten, so sind sie nach der ersten Darstellung vom Dichter mit einem freien Willen ausgestattet; nach der zweiten bestimmt etwas von außen her ihre Willensentscheidung, mag es nun beim Dichter *μοῖρα* heißen oder *μόρος* oder *αἴσα* oder unter dem Symbol einer Waage funktionieren. So geht bei Homer durch die beiden Epen hindurch der schroffe Gegensatz. Er mag ja vielleicht vom homerischen Menschen nicht so schroff empfunden worden sein, aus dem Empfinden seines Alltags heraus; denn schließlich „denkt jeder unbefangene Mensch bald deterministisch, bald indeterministisch; im Schick-

29) Leitzke a.O. 59.

sal sieht er das göttliche Wirken, ohne nach dem Verhältnis zwischen dem unvermeidlichen Schicksal und der göttlichen Macht zu fragen³⁰). Was dabei die Moira bedeutet, war und ist schwer zu sagen. Sie hat, ob personifiziert oder nicht, so viele Deutungen erfahren, daß man glauben möchte, der Begriff habe, selbst während der Entstehung der Epen, einen lebhaften Wandel der Bedeutung durchgemacht. Wer sich entschließen kann, dem dargelegten Gedankengang etwas Berechtigung zuzugestehen, möchte vielleicht in *μοῖρα* den Vorgang verstehen, der sich am Schluß der vergleichenden Abwägung der Motive vollzieht, zugleich aber auch das Ergebnis dieses Vorgangs, über den bisher eigentlich noch keine Philosophie und keine Dichtung Auskunft geben konnte. Hier scheiden sich die Geister: Die einen sind der Ansicht, daß der Vorgang und sein Ergebnis sich zwangsläufig einstellen; dann ist die *μοῖρα* eine außermenschliche (bei Homer auch außergöttliche) Potenz; ganz modern: „der übernatürliche Mechanismus der Naturordnung“³¹). Die anderen glauben, daß sie unter Kontrolle der menschlichen Vernunft stehen; sie plädieren also für die Freiheit des menschlichen (bei Homer auch: göttlichen) Willens³²).

Ein kurzer chronologischer Überblick über das Dargelegte mag vielleicht den kontinuierlichen Fortschritt in der Entwicklung unseres Problems bestätigen. In Homers Epen stellt sich unter dem Gegensatz zwischen Zeus und der Moira die Antinomie zwischen dem Glauben an die Freiheit des menschlichen und göttlichen Willens auf der einen, den Hemmungen und Schranken dieses Willens auf der anderen Seite dar. Daneben erweist sich der Dichter in zahlreichen Beispielen von überlegenden Monologen, von Voraussagen mit einschränkenden Bedingungssätzen als guter Beobachter innerer Vorgänge im Menschen. Dabei nimmt die Neigung, den menschlichen Willen als frei anzuerkennen, zu³³). Die Motive, die sich vor die Ent-

30) Nilsson, *Gesch. d. griech. Rel.* I (1941) 718.

31) Simone Weil, *Die Einwurzelung* (1956) S. 383 der deutschen Übersetzung.

32) *μοῖρα* = an order, which yet leaves some scope for the free decision of the individual. Ehnmark, *The idea of Good in Homer* (1935) 76. Greene a.O. S. 402 A.6 zu S. 24.

33) „In der Odyssee erscheint das Schicksal seltener als in der Ilias als über den Göttern stehend.“ Eberhard a.O. 61 mit A.2. — Chantraine (*La notion du divin — s. o. — S. 79*) konstatiert bereits in der Ilias eine ähnliche Entwicklung: *Si l'antinomie de Zeus avec le Destin, la moira, reste difficile à résoudre, il apparaît que déjà dans l'Iliade Zeus et l'assemblée des Dieux sont en train de conquérir la maîtrise du monde.*

scheidung des homerischen Menschen drängen, sind noch spärlich; als gewichtigstes trägt meistens die Standesehre und das Streben nach Ruhm den Sieg davon. Von ethischen Motiven kann man bei Homer noch nicht reden³⁴). In der Odyssee hören wir zum erstenmal von der Schuld des Menschen an dem Übel in der Welt. Mit dem Übergang der kulturellen Führung vom Ritter auf den Stadtbürger, literarisch mit Hesiod, tritt ein neues Motiv in das Blickfeld des Menschen, die Dike. Wenn schon jede Bereicherung des Vorrats an Motiven, d. h. jede Erweiterung unserer Erkenntnis, zu einer Lockerung der Willensbildung beiträgt und den Menschen innerlich freier macht, so gilt das ganz besonders von diesem ersten ethischen Motiv. Wir haben gesehen, wie dieses Motiv von Hesiodos über Solon bis zu Aischylos erstarkt, so sehr, daß es im Prometheus sogar in Konflikt mit dem vom Dichter doch besonders betonten Zeusprimat³⁵) gerät:

- 515 XO. τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστροφός;
 PP. Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες.
 XO. τούτων ἄρα Ζεὺς ἐστὶν ἀσθενέστερος;
 PP. οὐκ οὖν ἂν ἐκφύγοι γε τὴν πεπρωμένην.
 XO. τί γὰρ πέπτρωται Ζηνὶ πλὴν αἰὲ κρατεῖν;
 PP. τοῦτ' οὐκέτ' ἂν πύθοιο μηδὲ λιπάροι.
 XO. ἦ ποῦ τι σεμνόν ἐστιν ὁ ξυναμπέχεις;
 PP. ἄλλου λόγου μέμνησθε, τόνδε δ' οὐδαμῶς
 καιρὸς γεγωνεῖν, ἀλλὰ συγκαλυπτέος
 ὄσον μάλιστα.

Bekanntlich ist diese Stelle heftig umstritten. Auf der einen Seite heißt es: „Hier spricht der Dichter das letzte Wort aus, daß die Moiren und Erinnyen auch über diesem persönlichen Gott stehen: das ewige Weltengesetz und die Vergeltung, d. h. die sittliche Weltordnung. Ihr wird auch er sich fügen müssen. Auch für die göttlichen Personen gilt das „durch Leiden lernen“³⁶). Auf der anderen Seite: „Eine von Zeus unabhängige oder gar über ihm stehende Moira gibt es für Aischylos nicht, also auch keinen Zusammenstoß zwischen Zeus und Moira, wie ihn Homer im Buch XXII der Ilias (168 ff. 179. 183 f.) vorführt³⁷).“ Es ist nicht leicht, einem dieser einander

34) Das ist Br. Snell Philol. 85 (1930) 142. 153 zuzugeben.

35) W. Schmid, Griech. Lit. Gesch. 2, 275.

36) v. Wilamowitz, Aischylos-Interpretationen 123.

37) W. Schmid, Griech. Lit. Gesch. 2, 276, 6; Untersuchungen zum Gefesselten Prometheus (= Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 9 [1929] 101).

entgegengesetzten Standpunkte das Übergewicht zuzuerkennen. Der Zeus des aischyleischen Prometheus ist gewiß kein homerischer Gott mehr. Auch hat sich die Vorstellung von der menschlichen Verantwortlichkeit, d. h. also von der Freiheit des menschlichen Willens, seit Homer kontinuierlich gefestigt — sicherlich schon damals, mehr aber noch in der Folgezeit begünstigt durch die politische Entwicklung und die zunehmende Geltung des demokratischen Prinzips der εὐδύνη³⁸⁾, so daß man sich kaum dazu verstehen kann, zur Zeit des Aischylos den obersten Gott unter der Herrschaft der Moira stehend zu sehen, sondern sich lieber, wenn auch schweren Herzens, dazu entschließt, die Echtheit des Prometheus (mindestens dieser Stelle) anzuzweifeln.

Wie sich das Problem der Willensfreiheit neben der hier verfolgten Linie her und nach Aischylos entwickelt hat, das darzustellen geht über das Ziel der vorliegenden Ausführungen hinaus. Auch gilt es hier nicht mehr vorhandene Lücken zu schließen. Es möge genügen, hinzuweisen auf die Notizen über Bakchylides bei Greene (82 f.), über Semonides bei Guthrie *The Greeks and their gods* (1950) 131, über Pindar bei Nilsson *Gesch. d. griech. Rel.* I (1941) 706, über Sophokles ebda. I 713. W. Schmid *Griech. Lit. Gesch.* 2, 458, über Euripides bei Greene 409 (A. 25 zu S. 218), über Herodot bei Nilsson I 717.

Das Problem der Willensfreiheit ist bis heute nicht gelöst. Die homerische Antinomie besteht auch heute noch, freilich mit einer leichten Änderung: Eine dritte Gruppe von Forschern behauptet resignierend die Unlösbarkeit der Frage. „Es besteht eine große Wahrscheinlichkeit für die Annahme einer gewissen Freiheit; aber ihr Vorhandensein läßt sich weder beweisen noch widerlegen³⁹⁾.“ In diese Richtung weist aber auch schon Goethe⁴⁰⁾: „Der Mensch ist nicht geboren, die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht, und sich sodann in der Grenze des Begreiflichen zu halten.“ Mit der zweiten Hälfte dieses Ausspruchs kann auch das vorstehende Wagnis begründet werden, den Anfängen unserer Frage nachzugehen, selbst auf die Gefahr hin, eines phantastischen Anachronismus beschuldigt zu werden.*

38) W. Jäger a.O. S. 76 A.2.

39) *Neue Jahrbücher* 1927, 450.

40) In dem Gespräch mit Eckermann vom 26. 10. 1825.

* Korrektur-Nachtrag. Erst nach Abschluß des Manuskriptes kam ich in den Besitz von M. Pohlenz Griechische Freiheit (darin S. 131—141: Das Problem der Willensfreiheit). Wenn Pohlenz (S. 134) schreibt, daß „Plato das Problem (sc. der Willensfreiheit) wohl sieht, aber eine endgültige Lösung weder geben will noch kann“ und: „Die Freiheit des Menschen im irdischen Leben und die Verantwortlichkeit für sein Tun sind für Plato Erfahrungstatsachen“, so scheint das im Widerspruch zu stehen zu der (S. 135) folgenden Behauptung: „Zenon hat zum ersten Mal auf griechischem Boden hier ein Problem gesehen und grundsätzlich die Frage aufgeworfen: Ist der Mensch in seinen Entscheidungen wirklich frei?“ Dieser Widerspruch löst sich in etwa, wenn man das Verdienst Zenons einschränkt auf die erstmals dem modernen Denken näherkommende Formulierung des Problems. Damit vertragen sich meines Erachtens die obigen Ausführungen sehr wohl, freilich niemals mit der — auch von Pohlenz (S. 141) nur angedeuteten — Vermutung einer ungriechischen (phoinikischen oder syrischen) Herkunft des Problems.

München

Ernst Wüst

ZWEI EPIGRAMME

1. Eine merkwürdige Grabschrift lesen wir IG II 3,3959 = Kaibel, 95 = Geffcken 149:

Μινικὴ Λίβυος χρηστή.

Ἐἴ τις ὄλωσ γέγονεν χρηστή γυνή, ἥδ' ἐγὼ εἰμ[ι]
 πρὸς τε δικαιοσύ[ν]ην καὶ τοῖς ἄλλοισιν ἔπασιν·
 οὔσα δὲ τοιαύτη χάριν οὐ δικαίαν κεκόμισμαι
 οὔτε παρ' ὧν ὤμιην οὔτ' ἀπὸ δαιμονίου·

5 ος ἀπὸ μητρὸς ἐμῆς καὶ πατρὸς ἀπ(ε)ίμι
 κρύπτω, οἷας χάριτάς μοι ἀπέδωκα(ν).
 [ἀνθ' ὧν ἤμελλον π]αρά τῶν παίδων κομίσεσθαι.

In seinem Kommentar bemerkt Geffcken zu der Erklärung Herwerdens: *defuncta mulier quae et a parentibus et a liberis suis iniuriis sese affectam esse significat, hos similia a suis ipsorum liberis experturos esse sperat* mit Recht: „Schwerlich; es müßte sonst jemand dieses Grabgedicht gemacht haben, der gegen die Eltern der Verstorbenen wie gegen ihre Kinder gleich eingenommen gewesen wäre. Sondern so: die Eltern setzten das Denkmal ihrer Tochter und gedachten der schlechten Kinder der Toten; sie rühmen dagegen sich, daß sie selbst ihrer Tochter die Liebe erwiesen, die sie im Alter von jener hätten erhalten sollen.“ Ich stimme zu, streiche aber das ‚im Alter‘. Davon steht auf dem Steine nichts. Ohne diesen Zusatz aber enthalten die