

Eris und Dike.

Untersuchungen zu Hesiods *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*.

Von Josef Kühn, Würzburg.

Vorbemerkung.

Die lange Reihe der Arbeiten, die sich mit Hesiods *ἔργα καὶ ἡμέραι* befassen, läßt eine bemerkenswerte Entwicklung erkennen, die zu dem Werdegang des Homerproblems in genauer Analogie steht: immer wieder in der Hauptsache um die Frage des Aufbaus und der „Einheit“ dieses eigentümlichen Werkes bemüht, trennen sich seine Kritiker in zwei Lager. Das eine bekennt sich zur sog. Liedertheorie (unter ihnen Lehrs, Merkel, Bergk, Flach) und will das Werk in eine Reihe von Einzelliedern auflösen, während die Gegenpartei (besonders O. Hermann, Ranke, Vollbehr, Steitz, Leo) für die Einheit des Ganzen eingetreten ist; eine Einigung wurde nicht erzielt. Als dann Kirchhoff¹ in fast gewaltsamem Zugriff die Analyse ins Extrem durchführte und dadurch die Position seiner Partei, die Liedertheorie, mit aller Schärfe klarmachte — aber auch ihre Schwächen dadurch erkennen ließ, da erfolgte von der Gegenseite durch Lisco² und Friedländer³ der Gegenstoß, der die Argumente für die Einheitsthese in größtmöglicher Deutlichkeit darlegte. Der Streit um die Lösung dieses Problems, der gewissermaßen nur indirekt das Verständnis des Werkes förderte, insofern als alles Material zur Interpretation notwendigerweise immer als Arsenal zur Verteidigung des jeweiligen Standpunktes benutzt wurde, bietet ein instruktives Beispiel für den Fortgang wissenschaftlicher Forschung, in der sich allerdings oftmals das Wort des Aristoteles, der die dialektische Entwicklung des Geistes durchschaute, bewahrheitete: Arist. de caelo B 294b6: ... εἰκόασι μέχρι τινὸς ζητεῖν. ἀλλ' οὐ μέχρι περὶ οὗ δυνατόν τῆς ἀπορίας. πᾶσι γὰρ ἡμῖν τοῦτο σὺνηθές, μὴ πρὸς τὸ πρᾶγμα ποιεῖσθαι τὴν ζήτησιν ἀλλὰ πρὸς τὸν τᾶναντία λέγοντα.

Diese notwendige Rückkehr zur Sache erfolgte durch Wilamowitz⁴, der in eingehender Interpretation die Ergebnisse der Liedertheorie mit denen der Einheitsthese zu vereinen suchte und schon dadurch anerkannte, daß beide Parteien über gewichtige Argumente für ihre Ansichten verfügen. Die Lösung, die Wilamowitz vorträgt, übrigens von Jäger⁵ zur Grundlage seines Hesiodbildes in der „Paideia“ genommen und von Dornseiff⁶ nachdrücklich anerkannt, erscheint zu geistreich konstruiert, als daß sie ohne Widerspruch hingenommen werden könnte: Hatte Kirchhoff behauptet, die einzelnen

¹ A. Kirchhoff, Hesiodos' Mahnlieder an Perses. Berlin 1889.

² Lisco, Quaestiones Hesiodaeae. Diss. Göttingen 1903.

³ In Hermes 48 (1913), S. 558ff.

⁴ U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Hesiodos Erga. Berlin 1928.

⁵ W. Jäger, Paideia I. Berlin 1936, S. 89ff.

⁶ In: Philologus 89 (1934), S. 397. Dornseiffs These S. 399: „Richter und Perses sind Adressaten, die nur als herausgegriffene Muster von Lesern, wie sie Hesiod sich wünscht, Bedeutung haben. Es dürfte klar sein, daß die ganze Einleitung Form ist, um

Teile der *ἔργα*, insgesamt acht, seien zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Situationen heraus entstanden und später zu irgendeinem Zeitpunkt von Hesiod zu einem Ganzen zusammengefaßt, durch Interpolationen aber erweitert worden, hatte demgegenüber Friedländer die kompositorische Einheit dargelegt, indem er die Annahme verschiedener Situationen als irrtümlich nachweisen wollte, so sucht Wilamowitz¹ die Antinomie dadurch zu lösen, daß er in der Hauptsache die Abfassung aus einer Situation heraus annahm, und zwar aus der spätesten, die Kirchhoff faßbar wurde, und die faktisch anerkannte Widersprüchlichkeit im Werke als „Bericht“ über eine abgelaufene Handlung erklärte. Auf diese Weise waren die Widersprüche in der erinnernden Reflexion Hesiods aufgehoben. Den Angaben Hesiods über den Prozeß mit seinem Bruder Perses wurde dadurch der Charakter der Aktualität entzogen. Von diesem Punkte bis zur These Dornseiffs, die übrigens schon ein altes Scholion² vertreten hatte, daß das „Aktuelle“ in diesem Werke überhaupt nur Fiktion sei, war nur ein Schritt. Der extremen These Kirchhoffs auf unbedingte aktuelle Deutung des Prozesses steht jetzt die entgegengesetzte extreme Theorie Dornseiffs entgegen.

Noch einmal nach so vielen Versuchen der Lösung der Schwierigkeiten durch eine neue Analyse näherzukommen, scheint ein verzweifelttes Bemühen und wenig erfolgversprechend; es soll nicht verschwiegen werden, daß sie ursprünglich auch nicht zu diesem Zwecke unternommen werden war und vielmehr dem bescheidenen Ziele diente, den Zusammenhang der mythischen Teile mit den Ganzen zu verstehen und daher ursprünglich sich begnügte, die beiden Hauptthemen des hesiodeischen Werkes gegeneinander abzugrenzen. Als aber die Zuteilung der mythischen Teile zu je einem der beiden Gedankenkreise geglückt war, stellte sich die Frage nach dem Aufbau von neuem und trieb eine neue Analyse des Ganzen hervor, die zunächst hier dargelegt sei.

I.

Analyse des Gesamtaufbaues.

Die bisherigen Analysen haben gezeigt, daß zwei Hauptgedankenkreise den Inhalt der *ἔργα* bilden:

1. die Frage des Prozesses, den Hesiod mit seinem Bruder Perses zu führen hat, das eigentliche „Rügelied“ also, von den Scholien als *τὰ εἰς δίκην καὶ ἀρετήν* bezeichnet;

ein Lehrgedicht lebendiger zu machen, um eine captatio benevolentiae beim sonst Langeweile erwartenden Leser zu erzielen. Es ist möglich, daß Hesiod einmal eine ähnliche Sache irgendwann vor Gericht gehabt hat. Für unser Gedicht spielt dieser Prozeß jedenfalls nur dieselbe Rolle wie etwaige reale Liebeserlebnisse der römischen Elegiker, die ja zweifellos anzunehmen sind. Aber im Einzelfall bringt jeder naive Realismus des Erklärens unmögliche Schiefheiten.“

¹ Wilamowitz: a. a. O. S. 136, 142, 144. Auch Rzach in Berl. Phil. Wschr. 49 (1929), Sp. 660 äußert sich zustimmend zu dieser These.

² Gaisford, p. 4. Vollbehr, p. 122 (aus Proklos): *μετὰ τὴν ἡρωικὴν γενεαλογίαν καὶ τοὺς καταλόγους ἐπεξήγησε καινονογῆσαι πάλιν ἑτέραν ὑπόθεσιν. καὶ διη καταχρησθέντων τῶν εἰς πολέμους καὶ μάχας καὶ τῆς γεωργίας διδασκαλίαν εἰσφέρει καὶ τῶν ἡμερῶν τὴν κοῆσιν, πρόσωπον ἀναλλάσας καὶ παραλαβὼν τοῦ ἀδελφοῦ Πέρσου εἴτε κατ' ἀλήθειαν εἴτε κατὰ τὸ εὐπρόσωπον καὶ ἀροῦζον τῇ ὑποθέσει, ἵνα δύο πρόσωπα, καὶ ἵνα δόξη ἐξ ἔριδος τῆς κατὰ τὸν ἀδελφὸν εἰς τοῦτο ἐληλυθῆναι. Ὡς δὲ ποιητὴς τὰς Μούσας καλεῖ, ἵνα δοξῇ τὸ ποίημα εἶναι Μουσῶν.*

2. die *ἔργα* im engeren Sinne mit einem erst später dazugekommenen Teil über die Glücks- und Unglückstage, die *ἡμέραι*.

Dazu kommen die sog. epischen Teile, deren Einordnung die größten Schwierigkeiten machte und die daher von vielen Kritikern als Interpolationen verworfen wurden. Noch Wilamowitz¹ kann für die Zugehörigkeit dieser Teile keinen anderen Grund angeben als diesen: „Hesiod hat auf Erzählung ebensowenig verzichten wollen, wie in der Theogonie, wo die ganze epische Titanomachie und die Prometheusgeschichte disharmonisch die Genealogien unterbrechen.“

In der Zuteilung der einzelnen Verse zu jenen zwei Hauptthemen gehen die Kritiker weit auseinander. Immerhin scheint darin eine gewisse Übereinstimmung zu herrschen, daß mit Vers 286 der Übergang vom Rügelied im engeren Sinne zu den *ἔργα* erfolgt (so Vollbeh, Steitz, Leo, Raddatz, Wilamowitz. Einschnitt machen auch Flach, Weltz, Kirchhoff, Friedländer, Hays). Der Einschnitt, den an diesem Punkte schon dieser consensus opinionum nahelegt, läßt sich in der Tat begründen:

1. Das vorhergehende Rügelied hatte wechselweise die Könige und den Bruder Perses angedet. Dieser feste Wechsel, seit Vs. 106 schon feststellbar, wird aufgegeben: in Vs. 274 zuletzt noch Anrede an den Bruder, in 286 wieder Anrede an den Bruder, an den sich alles folgende richtet, zuletzt noch Anrede in der *ναυτιλίῃ* (618).

2. In den Vss. 287—292, dem berühmten Weggleichnis, wird eine Alternative gestellt: *κακότης—ἀρετή*. Da im vorhergehenden Teil von der *κακότης* abgeraten wurde, bringt dieser Gedankengang das zweite Glied der Alternative, die Beschreibung des neuen Lebensziels, zu dem Perses hingeführt werden soll. Diese fünf Verse bilden den Drehpunkt.

3. Anschließend an diese Alternative folgt eine Partie, welche die Absicht verfolgt, Perses für die Lehren Hesiods empfänglich zu machen, und schon dadurch ihren Einleitungscharakter verrät. Mit voller Deutlichkeit wird in Vs. 299 das neue Thema genannt: *ἐργάζεσθαι*. Der Übergangscharakter dieser Partie wird noch dadurch unterstrichen, daß sie dauernd auf ein schon Behandeltes hinblickt: zunächst schon in der Alternative *κακότης—ἀρετή*, dann wieder in 315 und 320 f., und schließlich noch einmal in 359. Langsam löst sich der Dichter von einem eben behandelten Stoff, um sein Thema voll in Angriff zu nehmen, die Abfolge der Einzelarbeiten im Laufe des Jahres (Vs. 383).

Die Tendenz, in der der „Bauernkalender“ geschrieben ist, wird in 381 deutlich genug ausgesprochen:

381 σοὶ δ' εἰ πλοῦτον θυμὸς ἐέλδεται ἐν φρεσὶ σῆσιν.

In harter Bauernarbeit soll Perses zu Wohlstand und Reichtum gelangen, in kluger Ausnützung der jahreszeitlichen Gegebenheiten, in geschickter Ausarbeitung seiner Werkzeuge, in berechneter Planung seines Tuns. Spricht hier Hesiod über Perses hinweg an ein breiteres Publikum, das als idealer Zuhörer durch den Bruder nur vertreten wird oder wendet er ich zuerst und vor allen Dingen an den Bruder aus einer besonderen, nur einmal so gegebenen Situation? Der Bauernkalender selbst läßt darüber keine Entscheidung zu,

¹ Wilamowitz a. a. O. S. 137. Jäger a. a. O. S. 94: „Auch da aber (scil. in den Erga) kann Hesiod plötzlich seinen Gedankengang unterbrechen und lange Mythen erzählen in der Gewißheit, damit auf den Hörer zu wirken.“

wohl aber das, was sich direkt anschließt, der „Schifferkalender“. Hier ist die Wendung an den Bruder so unmißverständlich wie nur möglich, noch betont durch die biographischen Hinweise, besonders durch die Erwähnung des Schicksals des Vaters: hier spricht der Bruder in persönlich-eindringlicher Form zum Bruder. Es scheint daher undenkbar, daß der Bauernkalender ein anderes Ziel hat als die wirkliche Belehrung des Bruders.

Man muß sich dies vor Augen halten, wenn man die Partie von Vs. 286 bis 382 richtig einordnen will. Über die innere Zugehörigkeit zu dem nachfolgenden Abschnitt, die früher oft bestritten wurde, hat Friedländer¹ das Nötige gesagt, zu wenig aber kommt bei ihm (und Wilamowitz) die direkte Zuspitzung dieser „Gnomologie“ auf Perses heraus, die sie auf gleiche Stufe stellt wie den nachfolgenden Bauern- und Schifferkalender. Deshalb muß noch einmal kurz auf sie eingegangen werden.

Die allgemeine Charakteristik des Lebens, das Hesiod von seinem Bruder geführt sehen will, leitet er nicht mit einer lockenden Schilderung besonderer Annehmlichkeiten auf diesem Lebensweg, sondern im Gegenteil mit der Schilderung der Schwierigkeiten ein, die am Anfang auftreten und erst später in weiterem Fortgang sich vermindern (286—292). Endziel ist die ἀρετή, die durch den Gegensatz zur κακότης, die im vorhergehenden Teil klar gefaßt wurde, hier nur erst sehr vage greifbar wird. Da Hesiod fürchten muß, daß die gleich zu Beginn erwähnten Schwierigkeiten den Bruder abschrecken könnten, muß er noch einmal (schon in 286 ἐσθλά) die Wichtigkeit seiner Ratschläge und die Notwendigkeit ihrer Annahme durch den Bruder unterstreichen (293—297). Erst dann folgt in 299 mit ἐργάζεσθαι die erste Mahnung zur Arbeit, die den Lebensunterhalt sicherstellt und den Hunger abwehrt (298—302). Demeter ist es, die die Scheunen füllt, und die Erwähnung dieser Göttin, von deren Gunst der Ertrag abhängt, führt sofort zu der Erweiterung des Gedankens, daß nur die Arbeit die Menschen den Göttern wohlgefällig macht, Nichtstun aber ihre Nemesis herbeiruft (298—310). Was aber Gott wohlgefällig ist und seinen Segen herabzieht, kann unter den Menschen kein ὄνειδος sein. Arbeit erzeugt Reichtum, Reichtum aber Wettbewerb (und damit gibt man der guten ἔρις die gebührende Ehre. Darüber siehe unten S. 273, 289f.).

In fast schroffer Hinwendung zum Bruder wird die bereits in 312 erfolgte Apostrophierung weitergeführt:

314 δαίμονι δ' οἷος ἔησθα, τὸ ἐργάζεσθαι ἄμεινον.

Damit schwindet aber jeder Zweifel an der Aktualität der Mahnung Hesiods. Er sah den Bruder von Hunger bedroht, er sah sein Nichtstun, das aus der Nichtachtung der Arbeit entsprang, aus einem Vorurteil, auf das mit der Charakterisierung als ὄνειδος hingedeutet wird. Sein bisheriges Leben muß Perses aufgeben, in dem er Ersatz für den fehlenden Lebensunterhalt durch Aneignung fremden Besitzes sich verschaffte, und dafür der Arbeit sich zuwenden:

315 εἴ κεν ἀπ' ἀλλοτριῶν κτεάτων ἀεσφόρονα θυμὸν
εἰς ἔργον τρέψας μελετᾶς βίον, ὥς σε κελεύω.

Aber Hesiod weiß, mit welchen Widerständen er bei seinem Bruder rechnen muß. Wer die Arbeit als ein ὄνειδος empfindet, lebt in falscher Scham („er

¹ a. a. O. S. 568ff.

geniert sich“; wie Wilamowitz interpretiert) (317—319). Viel leichter freilich erscheint es, den Weg räuberischer Aneignung zu gehen mit dem Faustrecht und diese Möglichkeit hält Hesiod noch einmal für einige Zeit fest, sie veranlaßt ihn, auf die vernichtenden Folgen durch die Strafe der Götter aufmerksam zu machen (320—326), wobei die Warnung

320 *χρήματα δ' οὐχ ἀρπακτά, θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω.*

besonderes Gewicht erhält; sie veranlaßt ihn auch, das Faustrecht mit den schwersten Verbrechen gleichzustellen, wie Verletzung des Gastrechts, Ehebruch mit der Frau des Bruders, Hintergehung von Waisen und Vernachlässigung der Unterhaltungspflicht gegenüber den alten Eltern (327—334). Nur für Augenblicke wird der Blick auf das eigentliche Thema außer acht gelassen und der Eindruck erweckt, als handle es sich um allgemeine Verhaltensregeln ohne direkten Bezug zum Thema, besonders wenn in 335ff. Vorschriften für Verhalten gegenüber den Göttern gegeben werden. Aber der Schlußsatz lenkt die Gedanken wieder eindeutig in die schon vorher eingeschlagene Bahn zurück:

341 *ὄφρ' ἄλλων ὠνῆ κλήρον, μὴ τὸν τεὸν ἄλλος.*

Die Gunst der Götter zu besitzen ist die Voraussetzung für das Gelingen jedes Vorhabens, sie war besonders wichtig für Perses in seiner schwierigen Lage.

Aus der Behauptung, die Arbeit sei gottgewollt, Nichtstun aber den Göttern verhaßt, ergibt sich ohne weiteres die Verpflichtung zur Arbeit. Die religiöse Begründung der Arbeitsethik im göttlichen Willen muß auf Perses wie ein unausweichliches „Du sollst“ wirken, dem er sich nur unter Mißachtung des göttlichen Willens entziehen kann. Mit Recht stehen daher diese Gedanken vor dem eigentlichen „Bauernkalender“ mit seinen einzelnen Ratschlägen, dieser erhält durch die religiöse Fundamentierung erst seinen verpflichtenden Charakter. Mit Recht sah Wilamowitz in dieser Partie den Kern des ganzen Gedichts. In einem Gedankenzug, der die Arbeit in ein so enges Verhältnis zur Göttergunst setzte, mochte der Übergang zu den übrigen Mitteln für die Gewinnung des göttlichen Wohlwollens leicht erfolgen, er wird nachträglich gewissermaßen noch dadurch gerechtfertigt, daß die Erhaltung des Arbeitserfolges, des eigenen Besitzes, als das eigentliche Ziel des religiösen Verhaltens bezeichnet wird.

Die direkte Beziehung dieser Mahnungen auf Perses ist in dem besprochenen Abschnitt überall gesichert. Von Vs. 335 an allerdings glaubt Wilamowitz den Beginn der „allgemeinen moralischen Mahnrede“ zu erkennen, die sich in Wahrheit über Perses hinaus an eine Mehrzahl von Hörern richte. Aber schon Vs. 342 läßt sich mit Sicherheit wieder auf Perses beziehen:

342 *τὸν φιλέοντ' ἐπὶ δαῖτα καλεῖν, τὸν δ' ἐχθρὸν εἶσαι.*

Über Perses hatte Hesiod schon früher geklagt:

7 *ἤδη μὲν γὰρ κλήρον ἔδασσάμεθ' ἄλλα τε πολλὰ
ἀρπάζων ἐφόρεις μέγα κνδαίνων βασιλῆας.*

Perses hatte unrechtmäßig erworbenes Gut zu den „geschenkefressenden“ Königen getragen, er war der harten Arbeit aus dem Wege gegangen, hatte sie als *ὄνειδος* angesehen. Doch ist *κνδαίνων* nicht „bestechen“¹. Wilamowitz

¹ So Jäger a. a. O. S. 91. Passow s. v. *κνδαίνειν*: Selten in tadelndem Sinn, umschmeicheln, durch Schmeichelei verstricken, Hes. op. 38 (ebenso Liddel-Scott: „seldom in bad sense: flatter, fawn pon. Hes. op. 38. Max. Tyr. 20,1“).

deutet „einem etwas verehren“ und zieht als erläuternde Parallele das thukydideische *θεραπεύειν* heran. Es ist die Ehrerweisung gegenüber den *βασιλῆες*, die auf Gegenseitigkeit beruhende Geschenkfreudigkeit, die das *κῦδος* und die Achtung vor der *τιμῇ* zum Ausdruck bringt. Perses hatte in den adeligen Kreisen der *βασιλῆες* gelebt, dort hatte er seine Freunde gehabt, bei ihnen verkehrte er, sie lud er zu sich ein. Demgegenüber war die Mahnung Hesiods wohl berechtigt, nur den wirklichen Freund (*φιλέοντα*) zu sich zu laden, vor allem den, der in der Nähe wohnt und unmittelbaren Vorteil verspricht. So wie die Gunst der Götter als grundlegend wichtig für die Erhaltung des *κλήρος* bezeichnet wurde, so rückt nun auch das Verhältnis zu den Mitmenschen unter den gleichen Gesichtspunkt. Wichtig aber ist der Nachbar, mit dem man zusammenleben muß. Ihn muß man freundlich und gerecht behandeln, nur dann erhält man Hilfe in der Not und rettet sein eigenes Vermögen. Nur wo man entsprechenden Ausgleich wieder erwarten darf, soll man schenken. Schwerlich sind diese Regeln Lebensprinzip der adeligen Kreise gewesen, denen Perses angehören wollte, wie sich aus einem Blick auf Homer ergibt (s. S. 282 f.). Wenn sich dann noch einmal die Warnung vor gewaltsamer Aneignung fremden Gutes hier eindrängt (356—360), dann wissen wir mit um so größerer Sicherheit, daß sie auf Perses gemünzt ist. Aus den Behauptungen in diesen Versen ergibt sich die unausweichliche Folgerung: Unrecht tun erzeugt Haß, Haß aber führt zur Verweigerung der Hilfe und damit zu direkter Schädigung. Diese Folgerung ist parallel zu der positiven Behauptung: Hilfe erzeugt wieder Hilfe und mehrt das Vermögen. Dann aber schließen sich die folgenden Verse (361—371) glatt an, die alle als Ziel die Mehrung und Wahrung des Vermögens haben durch Achtung des Pfennigs, Sparsamkeit, berechnendes Haushalten, exakte Einhaltung der Verpflichtungen, Mißtrauen gegen jedermann. Dies ebenso wie die immer wieder zum Ausdruck kommende Besitzfreude um des Besitzes willen (und nicht als Mittel zum Lebensgenuß) gewinnt vor dem Hintergrund der adeligen Lebensgewohnheiten eines Perses erst seinen besonderen Aspekt. Wo anders schließlich soll man eine *γυνή πουργοστόλος* (Wilamowitz: „scharwenzend“) finden, vor der Hesiod den Bruder warnt, als im Umkreis dieses Lebens und schwerlich in dem harten Bauerndasein, wo die Frau mit anpacken muß, um den Lebensunterhalt zu sichern. Wenn sich Perses aber eine solche Frau wählt, dann wird seine Scheune leer durch ihren Luxus. Auch in diesem Punkte äußerster Gegensatz zu der Adelswelt, wie sie bei Homer uns noch faßbar wird. Der Leitgedanke dieser Partie: Wahrung des Besitzes in streng berechnender Haltung, der immer wieder anklingt, empfiehlt auch Beschränkung der Kinderzahl.

Was Hesiod seinem Bruder vorlegt, ist nichts anderes als ein wohlüberlegter Lebensplan, der den Bruder von seinem bisherigen Leben loslösen soll und ihn zu Wohlstand und Reichtum auf rechtmäßigem Wege zu führen verspricht, zuerst in grundsätzlicher Begründung der Arbeitsethik, dann in erweiterter Zielsetzung auf die Gestaltung des Lebens im einzelnen eingehend. Durch die Vorwegnahme dieser Gnomologie bleibt nun Raum für die geschlossene Darlegung des Bauernkalenders mit seinen Arbeitsregeln, die sich auf die Arbeit in concreto als die Quelle des Reichtums beziehen, wie sie im Laufe eines Jahres anfällt. An sie schließen sich, nicht ohne schwere Bedenken Hesiods selbst, als weitere Quelle Vorschriften über die

Schiffahrt an (618—694). Hesiod scheint in diesem Punkte einer ausgeprägten Neigung des Bruders, die er von dem Vater ererbt zu haben schien, eine gewisse Konzession gemacht zu haben. Jedenfalls ist die Beziehung auf den Bruder hier noch einmal evident, so daß sich auch hinsichtlich der Adresse die Verse 286—694 zu einer Einheit zusammenschließen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: der analysierte Hauptabschnitt grenzt sich deutlich nach vorne und hinten ab; er steht unter einheitlichem Gesichtspunkt und richtet sich in erster Linie unmittelbar an Perses selbst. Er stellt einen Protreptikos zur Arbeit dar, durch die allein Perses zum ersehnten *πλοῦτος* gelangen kann und damit zu *ἀρετή και κῆδος*. Freilich steht nach Götterwille vor dieser *ἀρετή* der Schweiß der Arbeit, deren Schwere Hesiod mit keinem Wort zu verkleinern sucht.

Neben diesem Hauptkomplex läßt sich mühelos ein zweiter aus dem Ganzen des Werkes herausheben, der von Vs. 202 bis Vs. 285 reicht und sich von dem nachfolgenden in wesentlichen Punkten unterscheidet. Angeredet werden nicht der Bruder allein, sondern in kontinuierlichem Wechsel Richter und Bruder. Inhaltlich ist er ein *λόγος ἀποτροπεπτικός* von der Gewalttat und Ungerechtigkeit. Wie Wilamowitz schön gezeigt hat, bilden 276/280 die genaue Antwort auf die Frage, die in 202/212, in der Fabel vom Habicht und der Nachtigall, aufgeworfen wird. Dadurch grenzt sich dieser Teil klar ab. Der Bruder wird gewarnt vor dem Unrecht, indem auf die Macht des *ὄρκος* hingewiesen wird und auf die vernichtende Strafe der verletzten *δίκη* (213 bis 224); das goldene Zeitalter würde wieder anbrechen, wenn die Dike geehrt würde (225—237), aber der Untergang steht bevor, wenn die *ἔβρις* und die *σχέτλια ἔργα* die Überhand gewinnen (238—247). Die Richterkönige werden vor der Macht der Dike gewarnt, die übermächtig ist, über unendlich viele Helfer verfügt und ihren größten Schutz bei Zeus selbst findet (248 bis 266). An sie geht die Mahnung angesichts des allwissenden Zeus, einen zur Verhandlung stehenden Prozeß gerecht zu entscheiden, emphatisch unterstrichen durch ein ganz aus dem Persönlichen herausquellendes Geständnis Hesiods:

240 νῦν δὲ ἐγὼ μῆτ' αὐτὸς ἐν ἀνθρώποισι δίκαιος
εἶην μῆτ' ἐμὸς υἱός·

An den Bruder geht zuletzt wieder die Mahnung, auf die Gerechtigkeit zu hören und alle Gewalttat sich aus dem Kopf zu schlagen. Und gleich wie bei der ersten Mahnung an den Bruder schließt sich die Warnung an, ja keinen Meineid zu schwören:

282 ὃς δέ κε μαρτυρήσῃ ἐκὼν ἐπίορκον ὁμόσας
ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάβας νήκεστον ἀασθῆ,
τοῦ δέ τ' ἀμεινοτέρῃ γενεῇ μετόπισθε λέλειπται·
ἀνδρὸς δ' εὐόρκον γενεῇ μετόπισθεν ἀμείνων.

Der Unterschied dieses Teiles gegenüber dem zuerst analysierten Hauptkomplex springt in die Augen. Die Aktualität der Mahnreden ist jedoch auch hier unbestreitbar. Ein Prozeß liegt den Richtern zur Entscheidung vor, diese Richter aber sind die Könige, an die sich Hesiod mit leidenschaftlicher Beschwörung wendet. Seiner eigenen Situation ist sich Hesiod wohl bewußt, wie sich aus der Tierfabel ergibt: es ist Widerstand gegen die Mächtigeren, der das Risiko in sich trägt, zuschanden zu werden und zur Schande

auch noch Leid zu ernten (Vs. 210/211). Um so eindringlicher erhebt er seine warnende Stimme vor offensichtlichem Unrecht, wenn es um die richtige Urteilsfindung geht. Die Apostrophierung der Richter ist damit wohl begründet. Weniger klar erscheint die Anrede an den Bruder. Immerhin läßt sich so viel schon hier erschließen, daß auf die Eidesleistung des Bruders viel ankommt. Offenbar würde ein Meineid den Prozeß zu Hesiods Ungunsten entscheiden, daher der Hinweis auf die Macht des *ῥοκος* (219) und die Warnung vor dem Meineid am Ende dieser Partie. Daraus ergibt sich: Hesiod will die Richter zu gerechtem Richterspruch, den Bruder zu wahrheitsgemäßer Aussage veranlassen¹.

Wie soll man diese Tendenz mit der Absicht des zweiten Gedankenkomplexes vereinigen, dessen protreptischer Charakter offen zutage tritt? Und wie soll sich die Einheit des Werkes denken lassen, wenn man diesen zweiten Teil als Mahnrede an ein weites Publikum auffaßt, wo doch die Person des Perses und seine besondere Situation fast der einzige Punkt ist, an dem sich die beiden Tendenzen treffen und so wenigstens eine gewisse Einheit sich herausstellt? Das innere Band, das beide Teile zusammenhält, wird offenbar, wenn man sich vor Augen hält, welche Folgen eine wahrhafte Aussage im Prozeß und damit dessen Verlust für Perses haben müßte: der Weg zu unrechtmäßiger Aneignung fremden Gutes wäre ihm verlegt, er müßte sein bisheriges Leben aufgeben, sähe sich auf den schmalen Ertrag seines Gutes zurückgeworfen, hätte den Hunger und die Not vor Augen. Aus solcher möglicher Verzweiflung zeigt ihm Hesiod den rettenden Weg in der mühsamen Arbeit, der gleichfalls zu Reichtum und Ansehen führen kann, allerdings nicht ohne Schweiß. Beide Gedankenkomplexe gehören also innerlich zusammen. Das Weggleichnis (287 ff.) veranschaulicht mit einzigartiger Bildhaftigkeit diese Situation und bildet dadurch eine Verbindung beider Gedankenkomplexe, wie sie durch keine formale Überleitung besser verdeutlicht werden könnte.

Von dem festen Punkt aus, den wir mit der Herausarbeitung und Abgrenzung der beiden Hauptkomplexe erreicht haben, lassen sich nun Versuche unternehmen, das übrige Gedankengut einzuordnen. Wir gehen zunächst nach vorne und stoßen vor 202 auf den Weltzeitaltermythos und davor auf den Prometheus-Pandora-Mythos. Wie schon oben erwähnt, bildeten beide Mythen für die Kritiker recht unbequeme Blöcke, die man gerne als Interpolationen wegräumen wollte; wenn Wilamowitz sie schließlich als „Einlagen“ auffaßt, aus episch-erzählerischen Motiven aufgenommen, so ist dies keine Erklärung. Wenn wir nach den Beziehungen fragen, die von den beiden Mythen zu den beiden Hauptkomplexen laufen, werden wir einer Klärung näherkommen.

Rein formal hatte sich bei der vorausgehenden Analyse (s. S. 261) der Vs. 286 als Einschnitt empfohlen, weil hier der seit 202 auftretende alternierende Wechsel der Anreden unterbrochen worden war. Vs. 202 richtete sich an die Könige, der voraufgehende Mythos dagegen an Perses:

106 *εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω.*

¹ *Τὰ δίκαια* ist nicht vom Richter gesagt, sondern vom Zeugen.

Die Beziehung auf den Bruder ist ihm während des langen Ganges der Erzählung nicht aus der Erinnerung geschwunden, wie sich aus der scharfen Kontrastierung ergibt in

202 νῦν δ' αἶνον βασιλεῦσιν ἐρέω φρονέουσι καὶ αὐτοῖς ·

Der regelmäßige Wechsel der Anreden ist also auch schon vorher anzutreffen, aber nicht mehr im Prometheus-Mythos, der, wie sich aus Vs. 44 ergibt, an den Bruder gerichtet ist. Also setzt der regelmäßige Wechsel erst in 106 ein. Gehört also der Weltzeitaltermythos enger zu dem Teil, in dem der Prozeß im Mittelpunkt steht, der, weil er vor ungerechtem Urteil und Meineid warnt, den Charakter eines λόγος ἀποτρεπτικός hat und daher der Abkürzung halber im folgenden so bezeichnet werden soll? Der Weltzeitaltermythos behandelt die dauernde Verschlechterung des Menschendaseins aus einem paradiesischen Urzustand zu der gegenwärtigen Not oder mit anderen Worten, er läßt aus einem idealen Glückszustand über mehrere Stufen die drückend empfundene Misere der Gegenwart genetisch hervorgehen¹. Charakteristisch ist das Bewußtsein des Flusses einer Entwicklung, die noch nicht an ihrem Tiefpunkt angekommen ist, dem sie aber als einem unausdenkbaren Unheil zustrebt. Im Blickpunkt der Aufmerksamkeit steht auf den einzelnen Stufen immer das Verhältnis der Menschen untereinander und manchmal das Verhältnis zu Gott. Im Moralischen also vollzieht sich die Entartung. Im goldenen Zeitalter noch ein Leben der Freude, dessen Schilderung in den Versen endet:

118 οἱ δ' ἐθελήμοι
119 ἤσυχοι ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν.

Das silberne Geschlecht hat diese Friedfertigkeit verloren (und die Pflichten gegen die Götter vergessen).

134 ὕβρω γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύνατο
135 ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν
136 ἠθέλον ...

Das ehernen ist nur dem Kriege zugewandt, scheint dem Kannibalismus ergeben zu sein, obwohl Hesiod sich zu scheuen scheint, diesen Vorwurf deutlich auszusprechen und nur andeutet:

146 ... οὐδέ τι σῆτον
147 ἦσθιον, ἀλλ' ἀδάμαντος ἔχον κρατερόφρονα θυμόν.

In gegenseitigem Kampf sich vernichtend sind sie im Hades versunken. Das Zeitalter der Heroen bedeutet dem ehernen Geschlecht gegenüber wieder einen gewissen Aufstieg, sie sind gerechter und besser (158), aber auch sie vernichtet Krieg und Streit untereinander. Das fünfte, das eiserne, ist Hesiods eigenes Geschlecht, bei dessen Erwähnung er die episch-erzählende Form durchbricht und zu dem bitteren Ausspruch verleitet wird:

174 μηκέτ' ἔπειτ' ὄφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι
175 ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.

¹ Die Theogonie selbst ist das sprechendste Zeugnis für die Tendenz zur genetischen Erklärung.

Wir denken an Vs. 270f., wo ihm auch ein emphatischer Wunsch so schnell auf die Lippen kommt. Und wie dort das Vertrauen auf Zeus als Trost sich einstellt, so hier das allgemeiner gefaßte Bewußtsein, daß mit dem Übel immerfort auch Gutes verbunden sein wird, ein Trost, der dem Dichter des Preises der Arbeit wohl zukommt. Aber ganz im Hintergrunde steht das Gefühl der Unsicherheit und Angst, die spürt, daß die Entwicklung noch nicht am Ende ist. Noch mehr können die Menschen entarten und ihre Beziehungen zu einander sich verschlechtern. Dann wird sie Zeus vernichten. Und nun entwickelt Hesiod eine grausige Perspektive für die Zukunft, in der alle Bande der Verwandtschaft und Freundschaft zerrissen sind. Mit besonderer Aufmerksamkeit lesen wir:

- 184 οὐδὲ κασίγητος φίλος ἔσσειται, ὡς τὸ πάρος περ
 oder 190 οὐδὲ τις εὐόρκον χάρις ἔσσειται οὐδὲ δικαίον
 191 οὐδ' ἄ·αθού, μᾶλλον δὲ κακῶν ἑκπῆρα καὶ ἕβρον
 192 ἀνέρα τιμήσουσι· δίκη δ' ἐν χερσὶ· καὶ αἰδώς
 193 οὐκ ἔσται· βλάψει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρεῖονα φῶτα
 194 μύθοισιν σκολιοῖς ἐρέπων, ἐπὶ δ' ὄρκον ὀμῆται.

Da verlassen nun auch die Göttinnen *Αἰδώς* und *Νέμεσις* die Erde und nur die *Ἄλγεια* bleiben zurück. Kein Ausweg mehr gibt es aus dem Verderben.

Wenn dies der Gipfelpunkt ist, zu dem Hesiod seinen Mythos „aufgipfeln“ will — er selbst hat in 106 angekündigt: *ἔτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω*¹ — dann braucht es nicht mehr vieler Worte, um den engen Zusammenhang mit dem apotreptischen Teil nachzuweisen, der, soweit er den Bruder betrifft, vom Meineid warnen will. (Von Ungerechtigkeit seitens irgendwelcher Richter ist mit Recht in diesem Mythos, der sich nur an den Bruder richtet, nicht die Rede.) Perses befindet sich in einer Lage, wo er durch sein Tun entscheiden kann, welchen Lauf die Entwicklung nimmt. Wird er durch Meineid die Entwicklung fördern oder wird er durch *δίκη* sein Teil dazu beitragen, daß jener Zustand wiederkehrt, der in 225ff. geschildert ist und an den Zustand des goldenen Zeitalters erinnert? In dieser Situation stellt ihm Hesiod in einer eindringlichen Prophetie die möglichen Folgen meineidigen Verhaltens vor Augen und man glaubt fast noch zu spüren, wie er gewaltsam in 180 seine Mahnungen in diese Richtung lenkt. Der Weltzeitaltermythos hat also die gleiche apotreptische Tendenz wie der eigentliche *λόγος ἀποτρεπτικός* in 202—285. Ebenso wird man nun sagen müssen, daß der *αἴνος* von Habicht und Nachtigall die gleiche Funktion erfüllt wie der Weltzeitaltermythos und daher mehr zum mythischen Teil gehört als Komplement zur Ansprache an den Bruder, das nun die Wendung zu den Königen enthält. *Μῦθος* und *Αἴνος* gehen also den eigentlichen Ermahnungen an Bruder und Könige voraus, sie enthalten in allgemein-gültiger Form die Verhaltensregeln, die für den Einzelfall gültig sein sollen, sie sind eine Form des exemplum². Weil sie in eine Sphäre führen, die über dem

¹ Auch Wilamowitz a. a. O. S. 53: „bis zum Gipfel herausarbeiten“. W. Hays, Notes on the Works and Days of Hesiod. Diss. Chicago 1918 verwies auf Pindar Pyth. III 80, Aeschyl. Choeph. 528, Plat. Gorg. 505 CD. Aber keine der angezogenen Stellen kann seine Deutung: „state briefly the main points (or heads)“ stützen. Vgl. dagegen Pind. Ol. I 113: τὸ δ' ἔσχατον κορυφῶται βασιλευσῖα, μηκέτι πάπταινε πόρσιον.

² Vgl. R. Öhler, Mythologische Exempla in der älteren griechischen Dichtung. Diss. Basel 1925.

Einzelfall steht und den Charakter des Allgemeinverbindlichen und Allgemeinanerkannten besitzt, eben die Sphäre des Mythischen, erhalten die später folgenden Einzelmahnungen eine unvergleichlich stärker eindringende Wirkung. Dabei ist der Übergang von der einen Form in die andere äußerlich nicht vermittelt, so daß der Eindruck des Abrupten entstehen muß, wenn man nicht in Erkenntnis dieser besonderen Denkform die innere Verbindung herzustellen sucht¹.

Als erstes Ergebnis dieser Untersuchung ist also festzuhalten, daß von Vs. 106—285 eine ununterbrochene Einheit besteht, die in einen mythischen und einen rational-paränetischen Teil sich gliedert. Als weitere Aufgabe bleibt die Zuordnung des Prometheus-Pandora-Mythos. Die Tendenz dieses Mythos wird durch die abschließenden Worte Hesiods selbst genügend deutlich herausgestellt:

105 οὕτως οὐ τί πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι.

Von diesen Worten aus, die noch nicht genug beachtet wurden, muß man meines Erachtens ausgehen, um den vorausgehenden Gedankengang richtig zu verstehen. Es war Prometheus, der dem Ratschluß des Zeus entgegen wollte; es bezieht sich dieser Schlußvers zweifellos auf Vs. 49 zurück:

49 τοῦνεκ' ἄρ' ἀνθρώποισιν ἐμήσατο κήδεα λυγρά.

Der Entschluß, über die Menschen grauenvolles Leiden kommen zu lassen, war bei Zeus aus der Erfahrung erwachsen, die er mit Prometheus gemacht hatte: aus dem Betrug des Prometheus, der nicht näher bezeichnet wird, aber doch wohl nichts anderes sein kann als der Opferbetrug von Mekone, den Hesiod in der Theogonie ausführlich schildert. Die erste Folge aus der gewandelten Einstellung des Zeus zu den Menschen war die Vorenthaltung des βίος, die Verweigerung des Lebensunterhaltes in der bisherigen mühelosen Weise:

47 ἀλλὰ Ζεὺς ἔκρυψε χολωσάμενος φρεσὶν ἦσιν ...

Welche Absichten verfolgte aber Zeus mit dieser Maßnahme? Wollte er sie zu harter Arbeit zwingen, damit sie sich vor dem Hungertode retteten? Vielleicht darf man die κήδεα λυγρά als allgemeine Umschreibung dieses Zieles ansehen (obwohl man auch daran denken könnte, daß Zeus es auf die völlige Ausrottung des Menschengeschlechtes durch Hunger abgesehen haben könnte). Jedenfalls waren die Menschen nun in die bitterste Notlage gebracht, vor allem deshalb, weil Zeus mit der Vorenthaltung des βίος auch den Gebrauch des Feuers nicht freigegeben hatte. Angewiesen auf die Früchte des Feldes und Waldes bedeutete diese Maßnahme für die Menschen eine äußerste Verschärfung ihrer Not, die sie für dauernd im Zustand der Rohheit festhalten mußte. Da griff Prometheus ein und suchte durch den Diebstahl des Feuers dem Willen des Zeus auszuweichen und so in diesem Punkte eine Verbesserung des Lebensschicksals zu erzielen. Aber Zeus läßt sich nichts abtrotzen. Das Feuer zwar kann er ihnen nicht mehr nehmen, dafür schickt er ihnen das Weib:

57 τοῖς δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρός δώσω κακὸν ᾧ κεν ἅπαντες

58 τέρονται κατὰ θυμὸν ἐὸν κακὸν ἀμφαγαπῶντες.

¹ Es sind keine „Abschweifungen“, wie Wilamowitz a. a. O. S. 137 und 141f. meint.

Das neue Wesen, das die Götter schufen, brachte Schönheit der Gestalt und Kunstfertigkeit mit sich (Vs. 63/64), von ihr ging Reiz der Liebe aus, sie erweckte arges Liebesverlangen, „gliederverzehrende Sorgen“. Ihr Sinn war hündisch¹, ihr Charakter voller Trug (65/68). Man darf fragen, ob die Beschreibung der Sendung dieses neuen Geschöpfes in dieser Form allein Hesiod genug war, um die Bestrafung der Menschen für den Genuß des Feuers zu erklären. Er mochte mit Recht zweifeln, ob sein Bruder davon einen besonders tiefgehenden Eindruck empfing und diese Überlegung mochte ihn dazu geführt haben, dieser an sich abgeschlossenen Geschichte eine zweite anzufügen, die das Unheil, das die Frau für die Männer darstellt, kräftig unterstrich, weil es an einem Einzelbeispiel das schadenstiftende Verhalten der Frau deutlich macht. Die Frau war an den *πίθος*² geraten (wo er herkommt bzw. wo er aufgestellt ist, wird nicht näher bezeichnet), in dem die *κακά* sich befinden. Aus Neugier öffnet sie den Deckel und alle Übel und Krankheiten verbreiten sich über Land und Meer, nur die Hoffnung ist zurückgeblieben. Nun ist also nicht bloß die Arbeit in der Welt, sondern all die tausend anderen Leiden, von denen die Menschen geplagt sind zusammen mit der Existenz der Frau. Da konnte Hesiod mit Recht sagen, daß man dem Willen des Zeus nicht entrinnen könne.

Daraus ergibt sich also: die Arbeit ist eine von Gott gewollte Betätigung des Menschen und es gibt keine Möglichkeit, diesem Schicksal zu entgehen, ohne größeres Unheil heraufzubeschwören. Es muß betont werden, daß auf dem zweiten Punkt ein viel größerer Nachdruck liegt als auf dem ersten, der nur beiläufig erwähnt wird. Ist diese Analyse des Prometheus-Pandora-Mythos richtig, dann kann kein Zweifel bestehen, zu welchem der beiden Hauptkomplexe er gezogen werden muß. Es war der Teil, der einen Protreptikos zur Arbeit darstellte, in dessen allgemeiner, den eigentlichen *ἔργα* vorausgehenden Partie, der ersten Gnomologie, die Arbeit als eine Gott wohlgefällige dem Perses vor Augen geführt worden war. Die Prometheusgeschichte gibt dazu die mythische Begründung³. Die Pandoraerzählung schließlich unterstreicht die Unausweichlichkeit des Zwangs zur Arbeit und paßt vorzüglich auf das Verhalten des Perses, der sich der Pflicht zur Arbeit entzog und auf unrechtmäßige Weise durch Aneignung fremden Eigentums zwar für einen Augenblick sein Los verbesserte, auf die Dauer aber der göttlichen Strafe nicht entgehen konnte. Der Mythos enthält also ein exemplum, ein Allgemeingültiges, das auch hier den Einzelfall unvergleichlich eindringlicher beleuchtet, als es die subtilste Argumentation vermöchte, ja sie scheint geradezu diese Begründung ersetzen zu können.

Aber neben der allgemeinen Tendenz, die in dem mythischen Teil und der späteren Gnomologie gleich sind, gibt es noch weitere Züge, die diese Zusammengehörigkeit erkennen lassen. Rein äußerlich ist es schon die Anrede an den Bruder allein, die sie auf eine gleiche Stufe rückt im Gegensatz zu der alternierenden Folge der Anreden an Bruder und Könige im nachfolgenden Teil. Außerdem nimmt die Partie 293/297 unverkennbaren Bezug auf Vs. 85 ff. Hier war es Epimetheus, der gegen die Warnung des

¹ Helena in II. VI 346 und 356 scheint vorzuschweben.

² Zur Deutung des *πίθος* vgl. H. Fränkel in: Festschrift für Richard Reitzenstein, Leipzig 1931, S. 17ff. und Dornseiff a. a. O. S. 397.

³ Warnungsexempla: Meleager, Eurytion s. Öhler a. a. O. S. 42.

Prometheus Pandora in sein Haus aufnahm und zu spät erkannte, welches Übel bei ihm lebte:

85 οὐδ' Ἐπιμηθεὺς
 86 ἐφράσαθ', ὥς οἱ ἔειπε Προμηθεὺς μὴ ποτε δῶρον
 87 δέξασθαι παρ Ζητὸς Ὀλυμπίου, ἀλλ' ἀποπέμπειν
 88 ἐξοπίσω, μὴ πού τι κακὸν θνητοῖσι γένηται.
 89 αὐτὰρ ὁ δεξάμενος, ὅτε δὴ κακὸν εἶχ', ἐνόησεν.

Als Ratgeber tritt Hesiod in 286 gegenüber:

286 σοὶ δ' ἐγὼ ἐσθλὰ νοέων ἐρέω. μέγα νήπαι Πέρση.

Daran aber knüpft sich die Feststellung:

293 οὔτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτὸς πάντα νοήσει
 294 φρασάμενος τὰ κ' ἐπειτα καὶ ἐς τέλος ἦσιν ἀμείνα
 295 ἐσθλὸς δ' αὖ κακείνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται
 296 ὃς δέ κε μήτ' αὐτὸς νοέη μήτ' ἄλλον ἀκούων
 297 ἐν θυμῷ βάλληται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρηῖος ἀνήρ.

Dem Brüderpaar Prometheus-Epimetheus entspricht nun das Paar Hesiod-Perses. Das Schicksal des Epimetheus muß Perses warnend¹ vor Augen treten, wenn diese Verse zu Beginn des protreptischen Teils auftreten, sie stellen die innere Verbindung zu jenem schon so lange vorausliegenden Mythos wieder her. Der Blick aber auf die späteren Gedanken mochte Hesiod veranlaßt haben, dem Pandora-Mythos eine solche ausführliche Behandlung zuteil werden zu lassen. Und noch eine Vermutung wenigstens darf angeschlossen werden: Hesiod hatte Perses vor der *γυνή πυροστόλος* gewarnt (373/375), die *αἰμύλα κωτίλλουσα* die Scheunen leert. Bei der Ausstattung der Pandora hatte Hermes ihr

78 ψεύδεά θ' αἰμυλίους τε λόγους καὶ ἐπίκλοπον ἦθος

verliehen. Das Wesen der Frau, so wie es Hesiod schildert, ist ihm ein von den Göttern gewolltes, man muß es nur als solches erkennen und sein Verhalten darnach einrichten. Vielleicht liegt in der Breite der Ausführung dieser Partie schon der Vorblick auf das Spätere. Auch in diesem mythisch-erzählenden Teil steht der Bruder immer im Vordergrund und beeinflußt dauernd die Formung.

Dieser Feststellung kommt außerordentliche Bedeutung zu, wenn wir im folgenden die Stellung der Mythen zu einander und im Ganzen des bisher Behandelten untersuchen. Faßt man den Pandora-Mythos nur als erzählende „Einlage“, dann muß der Übergang zu der neuen Einlage in 106 unerträglich hart und unvermittelt erscheinen. Ist aber der Prometheus-Pandora-Mythos die Begründung des protreptischen Teiles in mythischer Form und daher unmittelbar an den Bruder gerichtet, dann ergibt sich ein durchaus erträglicher Übergang² zu dem Teil, der die Vorwegnahme des apotreptischen

¹ W. Jäger, der in S.-B. Berl. Akad. d. Wissensch. 1926, S. 73 das Warnmotiv in seinem Übergang von Homer zu Solon scharf herausgearbeitet hat, übergang Hesiod in dieser Reihe. Die oben zitierten Verse betonen die Legitimation seiner Mahnerrolle und stehen bezeichnenderweise ebenso wie dann später bei Solon im Übergang vom apotreptischen Teil zum protreptischen.

² Wilamowitz a. a. O. S. 137: „hier ist einzugestehen, daß der Übergang gewaltsam ist, folgt also (!), daß der Dichter mit den beiden Erzählungen etwas besonderes gewollt hat ...“

Teiles darstellte, dem Weltzeitaltermythos. „Man kann dem Willen des Zeus nicht entrinnen“, war der Schlußgedanke in 105. Die sich von selbst ergebende Folgerung ist: „Auch du nicht, Perses!“ Und dann: „Wenn du aber willst, so werde ich dir die Folgen deines Tuns in ihrer letzten Konsequenz aufzeigen“

106 *εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω.*

Auch dein Weg führt wie der des Prometheus zu einem Punkt, wo Zeus eingreifen und das ganze Menschengeschlecht vernichten wird:

180 *Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων.*

Die richtige Erfassung dieses Tatbestandes wird klar werden, wenn man die Frage nach der Stellung der Mythen im Ganzen stellt. Im mythischen Teil war auf den protreptischen Teil der apotreptische gefolgt, im eigentlich paränetischen auf den apotreptischen Teil, der den Prozeß zum Mittelpunkt hatte, der protreptische, der die Aufforderung zur Arbeit enthielt, oder mit anderer Gruppierung: Weltzeitaltermythos und apotreptischer Teil sind als zusammengehöriges Ganzes in einen anderen Zusammenhang eingebettet, der natürlich dadurch gesprengt wird. Auf Vs. 105 müßte eigentlich Vs. 286 folgen. Man wäre versucht, eine neue Liedertheorie aufzustellen und den Prozeßteil samt dem zugehörigen Weltzeitaltermythos auszugliedern und die Zusammenstellung der beiden Hauptteile, die gewissermaßen selbständig und unabhängig voneinander entstanden sein könnten, zu einem späteren Zeitpunkt geschehen sein lassen, aber eine Reihe von Gründen spricht dagegen. So bleibt zunächst nur die Feststellung übrig: Hesiods Absicht, den Bruder von der Notwendigkeit der Arbeit zu überzeugen als eines aus göttlichem Willen entsprungene Schicksals wird nicht geradlinig zu Ende geführt, sondern erfährt eine Ablenkung, offenbar durch den nahe bevorstehenden Prozeß, dessen Aktualität sich ihm mit so großer Wucht aufdrängt, daß er nachgibt, das Aktuelle zuerst erledigt, das ja in diesem Falle zugleich das als erstes Vorauszusetzende ist, und sich dann erst dem Prinzipiellen zuwendet. Denn daß der Protreptikos zur Arbeit diesen Charakter des Prinzipiellen hat, liegt auf der Hand. Der Prozeß war nur ein Einzelfaktum, wichtig aber war ein neuer Lebensplan, nach dem Perses sein Dasein einrichten mußte, wenn er aufhören sollte, eine Quelle dauernder Bedrohung für Hesiod zu sein.

Man hat immer daran Anstoß genommen, daß Hesiod den Prometheus-Pandora-Mythos neben den Weltzeitaltermythos stellte, die sich doch im Grunde nicht miteinander vertrügen¹. In der Tat ist der Widerspruch nicht zu lösen, wenn man sie als Kulturentstehungsmythen ansieht. Aber die Gerichtetheit der Mythen ist ja eine wesentlich verschiedene. Ihre Bedeutung liegt in dem Telos, dem sie zustreben, nicht in dem Stoff als solchem, den sie entwickeln. Sie sind eben alles andere als epische Erzählungen, eingelegt, um die Trockenheit des Didaktischen zu beleben — ein dem Archaischen durchaus fremder, von modernem Empfinden diktierter Gedanke —; als

¹ Jäger a. a. O. S. 102 in völliger Verkenntung der Sachlage: „Sie (scil. die Geschichte vom goldenen Zeitalter) dient als Erläuterung des Prometheusmythos. Daß die beiden Mythen, wenn man sie real nimmt, sich ausschließen, kümmert Hesiod nicht, was für seine völlig ideelle Auffassung des Mythos bezeichnend ist.“

Paränese in mythischer Form ordnen sie sich zwanglos der Einheit des Gesamtwerkes unter.

Die im bisherigen Verlauf der Untersuchung getroffenen Feststellungen bieten nun auch die Möglichkeit, wenigstens den nach vorne noch ausstehenden Teil der *ἔργα* richtig einzuordnen. Nach dem Prooimion, das sich klar von dem übrigen absetzt (1—10), folgt die Palinodie gegenüber der Theogonie hinsichtlich der Göttin Eris, die dort als Unheilstifterin (*στυγερή*) eine unheilvolle Nachkommenschaft gebiert (Vs. 226 f.). Hesiod hat sich seitdem von der Existenz einer guten Eris überzeugt, die zwar ebenfalls der Nacht entstammt, aber von dem olympischen Zeus eine Stelle an den Wurzeln der Erde angewiesen erhält, von wo aus sie den Menschen Segen stiftet. Sie ist es, die zur Arbeit antreibt (Vs. 17 ff.). Fast könnte man meinen, daß hier eine dritte Quelle der Arbeit (neben Prometheus- und Weltzeitaltermythos) angegeben wird. Aber genauer gesehen handelt es sich ja nicht um die Stiftung der Arbeit, sondern um das Inganghalten des Vollzugs. In diesem besteht die Funktion der guten Eris. Der Wettstreit im menschlichen Leben wird in einer mythischen Potenz versinnbildlicht, eine zweifellos tiefgehende Lebenserfahrung schöpferisch in ein göttliches Symbol umgeformt¹. Wenigstens stellt sich der Vorgang von unserem Denken aus so dar. Für Hesiod mag das Wunder des Wettbewerbs und die segensreichen Folgen, die ihm entsprangen, gar keine andere „Begründung“ zugelassen haben, als in ihm das Walten einer göttlichen Macht zu spüren. Unter der Herrschaft dieser Göttin steht menschliches Zusammenleben. Ihren Machtbereich stellt er Vs. 203 f. dar, auf sie bezieht er sich deutlich in 312:

312 *εἰ δέ κεν ἐργάζῃ, τάχα σε ζηλώσει ἀεργός*

Man halte daneben:

- 21 *εἰς ἕτερον γάρ τις τε ἰδὼν ἔργοιο χαρίζων*
 22 *πλούσιον [δς] σπεύδει μὲν ἀρόμεναι ἠδὲ φυτεύειν*
 23 *οἰκόν τ' εἶθ' θέσθαι· ζηλοῖ δέ τε γέλτονα γείτων*
 24 *εἰς ἄφρονος σπεύδοντ' ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἦδε βροτοῖσιν.*
 25 *καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων*
 26 *καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ αἰοιδὸς αἰοιδῷ.*

Zweifellos erscheint ihm in dem Hinweis auf die gute Eris die Möglichkeit zu liegen, die Schwierigkeiten, die ihm in den Beziehungen zu seinem Bruder aufgetreten sind, zu lösen: er will in ihm den Ehrgeiz wecken, auf dem Wege redlicher Arbeit — und dieses Wort ist in Vs. 20 deutlich gefallen — zu Reichtum und Ansehen zu gelangen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß in dem *ἕτερος* Hesiod selbst sich verbirgt, der Bruder also mißgünstig auf die Wohlhabenheit Hesiods blickt, dieser aber die Begehrlichkeit des Bruders in eine gesunde Richtung lenken will. Der Zweifel an dieser These wird behoben, wenn man die Art der Exemplifizierung liest, die Hesiod in 24 f. gibt:

- 24 *ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἦδε βροτοῖσιν.*
 25 *καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων,*
 26 *καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ αἰοιδὸς αἰοιδῷ.*

¹ Vgl. Friedländer a. a. O. S. 563, Anm. 1 über die kompositionelle Bedeutung der Eris-Erzählung.

Töpfer und Baumeister stehen in solchem Wettbewerb, aber auch die Bettler und selbst die Dichter. In dieser Rückwendung auf den eigenen Beruf liegt die Erklärung seines eigenen Wohlstandes; „Auch ich bin nur so dahin gelangt, wo ich jetzt stehe.“

Es erscheint nur natürlich, daß in einem Werk, das es, wie oben gezeigt, prinzipiell darauf abgesehen hat, zur Arbeit anzuleiten und dieses Vorgehen zu begründen, gleich zu Beginn diese Grundtendenz hervortritt. Noch ist zwar der Bruder (vom Prooimion abgesehen) nicht genannt worden und die Gedanken scheinen in größter Allgemeinheit vorgetragen zu sein, aber schon ist der Bezug auf das Kommende gegeben, und zwar zunächst auf den zweiten Hauptkomplex, den Protrephtikos zur Arbeit. Mit Vs. 27 setzt die Wendung an Perses unmittelbar ein und stellt das Vorhergehende in direkte Beziehung zum Bruder:

27 ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα τεῶ ἐνικάτθεο θυμῷ.

Der folgende Vers läßt noch einmal erkennen, daß es wirklich um die Verpflichtung zur Arbeit im vorausgehenden gegangen war:

28 μηδέ σ' Ἔρις κακόχαρτος ἀπ' ἔργου θυμὸν ἐρξέοι,

aber dann tritt ein anderer Gedanke in den Vordergrund oder besser gesagt ringt mit dem ersten um die Herrschaft zunächst:

29 νεῖκε' ὀπιπεύοντ' ἀγορῆς ἐπακουὸν ἔοντα.

30 ὦρεη γάρ τ' ὀλίγη πέλεται νεικέων τ' ἀγορέων τε

31 ᾧ τινι μὴ βίος ἔνδον ἐπηετανὸς κατὰκειται

32 ὥραϊος, τὸν γαῖα φέρει Δημήτερος ἀκτῆν.

War der Sinn der Verse 21—26: Aus ungenügenden Lebensumständen, in denen du dich jetzt befindest, gibt es durch die gute Eris einen Ausweg, so lautet er jetzt mit gleichem Ausgangspunkt: aus ungesicherter Lebenslage soll die üble Eris nicht zu fruchtlosem Streit von der Arbeit ablenken. Und jetzt drängt sich wieder die Aktualität des Prozesses in den Vordergrund. Noch einmal wird der βίος zum Ausgangspunkt genommen:

33 τοῦ κε κορεσσάμενος νεῖκεα καὶ δῆριον ὀφέλλοις

und diese Tatsache ist von besonderer Wichtigkeit. Denn den βίος, der ὥραϊος, d. h. also zur rechten Jahreszeit eingebracht werden muß und nicht behindert sein darf oder aufgeschoben werden kann, wenn Gerichtstermine und Sitzungen dazwischen kommen, behandeln Vs. 300/301 und 307, also wieder im protrephtischen Teil, in fast gleichlautender Form und bezeugen so den engen Zusammenhang der Gedanken untereinander, so daß wir wirklich ein Recht haben, zu sagen: die Verse 28—33 sind ein Drehpunkt, wo Arbeitsgedanke und Prozeß konkurrieren, bis der letztere die Oberhand gewinnt. Entscheidend wichtig ist also die Tatsache, daß die ursprüngliche Richtung der Gedanken, die auf die Arbeit hin tendierte, nach einem Moment der Schweben sich ganz einer Aktualität zuwendet, dem Prozeß, bei dem in den folgenden Versen mit einiger Ausführlichkeit verweilt wird.

Der neue Abschnitt, der sich ausschließlich mit dem Prozeß beschäftigt, reicht von Vs. 33—41. Die Struktur des oben analysierten apotrephtischen Teiles mit seiner alternierenden Folge der Anreden ist hier schon angelegt: nicht bloß Perses, auch die Richter werden hier schon in das Blickfeld gerückt. Im wesentlichen handelt es sich um die Exposition der Situation; zum

größeren Teil ist daher diese Partie der Vergangenheit zugewendet. Die Brüder hatten ihr väterliches Erbgut geteilt, aber der Bruder Perses riß außer seinem Erbteil vieles andere an sich und verschwendete es im Verkehr mit den Königen. Bei diesen muß er Unterstützung in seinem Verhalten gefunden haben; ob es ein offizieller Rechtshandel war mit Verhandlung und Richterspruch oder ob die Machtstellung der βασιλῆες genügte, um Perses' ungerechtes Vorgehen zu decken, geht aus dem Satze: σοὶ δ' οὐκέτι δεύτερον ἔσται ὧδ' ἔρδειν keineswegs eindeutig hervor, aus Vers 35/36

35 ἄλλ' ἀθι διακρινόμεθα νεῖκος
36 ἰδείησιν δίκης αἶ τ' ἐκ Διός εἰσιν ἄρισται

scheint sich mir vielmehr zu ergeben, daß jetzt erst ein ordentliches Gerichtsverfahren in Gang gebracht wurde, vielleicht sogar von Hesiod selbst. Nur darf man διακρινόμεθα¹ nicht als: „wir wollen uns vergleichen“ interpretieren, sondern: „wir wollen den Streit endgültig nach gerechtem Spruch hier zur Entscheidung bringen!“ Welchen Sinn sollte es haben, den Bruder hier zu einem Vergleich² aufzufordern und später ihn dringend zu ermahnen, im Verfahren keinen Meineid zu leisten? Dann wäre man genötigt, verschiedene Zeitpunkte der Abfassung anzunehmen und damit der Liedertheorie wieder zu neuem Leben zu verhelfen. Die Vermutung, daß Hesiod den Prozeß selbst anstrebte, ergibt sich aus folgender Überlegung: Perses war in der Vergangenheit der angreifende Teil, er riß „raubend fremden Besitz an sich“. Man kann doch nicht gut anderes darunter verstehen, als daß er weitere Landstreifen und Besitztitel aus dem Erbteil in unrechtmäßigem Anspruch an sich nahm und dabei den Schutz der Könige genoß. Bedurfte er dabei eines besonderen Prozesses? Und wenn ein solcher stattgefunden hätte und die Frage der Erbteilung zur Sprache gebracht worden wäre, hätte nicht Perses schon damals einen Meineid leisten müssen, um den Prozeß zu gewinnen? Kein Hinweis wird im späteren apotrepischen Teil darauf gegeben, vielmehr wird Perses so gewarnt, daß wir an eine Wiederholung eines früheren Meineides nirgends denken. Wir müssen vielmehr annehmen, daß Hesiod als der angegriffene Teil sich an den Richter hätte wenden müssen, aber offenbar davon beim ersten Vorgehen des Perses davon absah, weil er die Aussichtslosigkeit des Widerstandes in Anbetracht der engen Beziehungen des Bruders zu den Richtern einsah. Streit und Hader mochte es genug darüber gegeben haben (νεῖκεα καὶ δῆρις, Vs. 33), aber ein zweites Mal wird es Perses nicht mehr möglich sein, so zu handeln. Wie unbestimmt ist dieses: ᾗδ' ἔρδειν (36)! Hesiod hat sich zur Wehr gesetzt (und im αἶνος vom Habicht und der Nachtigall spüren wir den Nachhall dieses Entschlusses), als er in der Lage des Bruders eine neue Bedrohung erkannte. Wieder können wir nicht sehen, ob der Entschluß zum Prozeß durch Maßnahmen des Bruders bereits unbedingt erforderlich war oder ob Hesiod nur präventiv die Rechtslage geklärt haben wollte. Jedenfalls mußte

¹ Auch Dornseiff a. a. O. S. 398: „das heißt nicht: wir wollen uns vergleichen“. Seine eigene Deutung trifft allerdings auch nicht das Richtige: „ich will nochmals klagen“.

² Wilamowitz a. a. O. S. 46 deutet: „Das wird der Verarmte kein zweites Mal erreichen, daher bietet ihm Hesiod einen gerechten Vergleich an, was immer das Beste ist, ἐκ Διός, denn der sorgt für ἰδεῖται δίκαι. Aber warum ἰδεῖται δίκαι in einem Vergleich ohne Richterspruch?“

ihm die Gelegenheit günstig erschienen sein: sein Stolz als Dichter ist gewachsen, die Theogonie ist, wie sich aus der *παλινωδία* erschließen läßt, bereits veröffentlicht, von einem seiner Erfolge in Chalkis spricht er selbst (654). Die Aussichten des Bruders sind gemindert: die Könige mochten an ihm in seiner Verarmung das Interesse verloren haben, sie würden nicht mehr gewagt haben, im ordentlichen Gerichtsverfahren gegen einen Mann mit bekanntem Namen das Recht zu beugen. All das erklärt die selbstgewisse und ihrer Sache sichere Sprache Hesiods gegenüber dem Bruder¹ und den Richtern. Die Grundlage seiner Prozeßführung bildet, wie sich aus dem direkten Anschluß der Verse 37f. an die Bekanntgabe des Entschlusses zur Anrufung des Richters, der Nachweis eines ordnungsgemäßen Erbteilungsganges, den Perses nur durch einen Meineid leugnen könnte. Der anschließende heftige Ausfall gegen die Richter, die den Prozeß entscheiden sollen, ist unmittelbar veranlaßt durch ihre Charakterisierung als *δοροφάγοι*: sie sind unersättlich im Nehmen, können sich mit dem rechtmäßig besessenen halben Teil nicht zufrieden geben (*πλέον ἡμῖν παντός* Vs. 40) und wissen nicht, mit wie wenig man auskommen kann, wenn man genügsam ist.

Überblicken wir das Ganze noch einmal: Hesiod hat auf den Wettstreit in der Arbeit und die Möglichkeit sicheren Gewinns auf diesem Wege hingewiesen (Vs. 20—26). Aber er sieht den Perses seine Zeit auf dem Markt und als Zuhörer bei Prozessen zubringen und warnt ihn vor solcher Ablenkung von der Arbeit. Die Erwähnung dieser Charaktereigenschaft seines Bruders veranlaßt ihn, auf seinen eigenen Streitfall einzugehen und seinen Entschluß zu gerichtlicher Entscheidung bekanntzugeben. Nichts kann die nur durch die Aktualität des Verhaltens verursachte Behandlung dieses Punktes hier besser erläutern, als daß von einer Mahnrede an den Bruder oder die Richter keine Rede ist, während das Prinzipielle des ganzen Werkes, die Mahnung zur Arbeit gleich in voller Schwere an den Anfang gestellt worden ist. Die Richtigkeit dieser These muß sich sofort bei dem Übergang zum nächsten Punkt ergeben, dem Prometheus-Pandora-Mythos, der, wie oben nachgewiesen, engen Kontakt mit dem protreptischen Teil des Werkes hat. Wie gelingt nun der Übergang von der Exposition der Prozeßgeschichte zum Mythos?

Der letzte Vers des Prozeßabschnittes hatte den Richterkönigen vorgeworfen, in ihrer gewinnsüchtigen Haltung würden sie verkennen, mit wie wenig man auskommen könne, wenn man sich zufrieden gibt mit dem, was wild auf den Feldern wächst, mit Malve und Asphodelos. Damit war grundsätzlich zugegeben, daß der Lebensunterhalt des Menschen bei Genügsamkeit gesichert ist, obwohl natürlich in der Apostrophe an die Richter nicht darauf der Hauptnachdruck liegt, sondern auf der Genügsamkeit. Würde man auf jenen Gedanken das meiste Gewicht legen, dann ist der nachfolgende Vers von unerträglicher Härte:

42 *κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν.*

Das begründende *γὰρ* hängt allerdings in der Luft, wenn man diesen Vers als Begründung für die Selbstbescheidung ansieht. Wilamowitz, der einen Übergang herstellen will, erklärt: „... (Malve und Asphodelos) sind ein gutes

¹ Die aufreizende Sprache: *ἀπράζων ἐφόρεις* ergäbe einen schlechten Start für ein Vergleichsangebot.

Gericht; die kann auch der haben, der keinen Acker hat oder nicht arbeiten mag. Denn will man mehr, so kostet es Arbeit: die Götter haben dem Zustand des Schlaraffenlebens ein Ende gemacht. So schließt sich das folgende an; der zweite Spruch reiht sich auch gut an den ersten, aber er hat auf die Richter keine Beziehung mehr, wohl aber auf Perses, der mit diesem *ὄνειρα* schwerlich zufrieden war. Wenn er nicht arbeiten will, mag er sich freuen, daß die Erde wenigstens so etwas eßbares hervorbringt. Eine ganz äußerliche Überleitung zu der folgenden Geschichte ist unbestreitbar.“ Aber dieser Vorwurf trifft nur die Konstruktion des Wilamowitzschen Übergangs, die zudem deswegen unmöglich erscheint, weil man nicht Vs. 41 von Vs. 40 trennen und an eine andere Person gerichtet sich denken kann, ferner weil der Arbeitsgedanke völlig zurückgetreten ist und schließlich weil es nicht angeht, in einem Mahngedicht, das zur Arbeit auffordert und immer wieder zur Sicherstellung des *βίος ὄρατος* auffordert, den Gedanken zu bringen, daß auch ohne Arbeit sich leben läßt. Wenn schließlich Wilamowitz an anderer Stelle von einem „gewaltsamen“ Übergang spricht zu dem, was er als „Einlagen“ bezeichnet, die von dem Rechtshandel abschweiften, so stellen diese Charakterisierungen die tatsächliche Lage auf den Kopf. In Wahrheit ist der Gedanke des Prozesses Motiv für die Abschweifung von dem Hauptthema: *adhortatio* zur Arbeit. Wo aber kein Übergang ist, darf man auch keinen äußerlichen oder gewaltsamen konstruieren. Vs. 42 schließt eben nicht an das Vorhergehende unmittelbar an, weder äußerlich formal noch gedanklich. Weder ist er eine Begründung noch gehört er dem gleichen Gedankenzug an, weil er zum Komplex des Arbeitsthemas gehört, während im vorausgehenden Teil der Prozeß im Vordergrund stand. Faßt man aber Vs. 33—41 als durch die Aktualität des Prozesses verursachte Ablenkung auf, von der Hesiod im Vs. 42 wieder zum eigentlichen Thema zurückkehrt, dann ergibt sich formal wie innerlich-gedanklich ein durchgängiger Zusammenhang: formal begründet Vs. 42 mit seinem *γὰρ* die Notwendigkeit zur Arbeit, weil die Götter den *βίος* verborgen halten, und auf diese Notwendigkeit führt Vs. 30 unmittelbar hin: für das öffentliche Leben mit seinen Prozessen und Ratsversammlungen hat keine Zeit, wer nicht den *βίος ὄρατος* gesichert hat. Dieser *βίος* steht noch im ersten Gedanken der Abschweifung im Vordergrund: *τοῦ κορροσάμενος*, auf ihn greift Hesiod wieder in 42 zurück. Zu erwähnen bleibt schließlich, daß schon Göttling darauf hinwies: ad v. 42: certe vs. 42—46 arcte coniunctos esse cum 11—24, satis patere puto. Und Hays (a. a. O. S. 25): „In fact to pass from verse 39 over the myths and the fable and begin again at 213, one would have a very consistent and personal appeal to Perses and the princes . . .“ Man sieht, wie nahe Hays der richtigen Lösung war und daß ihn nur die Ausscheidung der Mythen und der Tierfabel hinderte, die wahren Zusammenhänge zu erkennen und seine Beobachtung auszubauen.

Als Hauptergebnis dieser Untersuchung läßt sich also zusammenfassen: die *ἔργα* enthalten als Grundthema die Aufforderung zur Arbeit. Von diesem Grundthema schweift Hesiod zweimal ab, jedesmal verleitet durch den aktuellen Prozeß. Das Mythisch-Religiöse ist Ausgangspunkt seiner Gedanken (Zeus im Prooimion, Eris, Prometheus-Pandora-Mythos, Weltzeitalter-Mythos) als das Umfassende und Allgemeine, aus dem sich das Besondere als Einzelfall ergibt. Die zweite Abschweifung zum Prozeß hin zeigt

die gleiche Struktur der Gedankenführung. Durch diese Ineinanderschachtelung wird die Komposition des Ganzen unübersichtlich, Hesiod selbst hebt sich souverän des Zwanges, logisch fest zusammenhängende Übergänge zu bauen, das Schwergewicht liegt bei ihm immer im Telos des Gedankens, nicht in der Artikulation der Anschlüsse und Verbindungen.

Wenn man das Thema der *ἔργα* so faßt, dann darf man dem Kern des Werkes nichts hinzurechnen, was über 694 hinausgeht. Aber mit 695 schließt sich eine weitere Sammlung von Sprüchen an, die *gnomologia posterior*, denen jede Beziehung zum Gedanken der Arbeit fehlt. Friedländers Gedanke, diese *Gnomologia* in Parallele zur *Gnomologia prior* (286—382) als Bindeglied zu den *ἡμέραι* aufzufassen, scheidet an der Zusammenhänglosigkeit dieses Teiles mit den *ἡμέραι*, während die *gnomologia prior* die allgemeine Fundierung der Arbeitsethik darstellt. Was 695 folgt, läßt sich unter keinen einheitlichen Gesichtspunkt bringen. Ist also die vorausgehende Analyse unzutreffend, weil sie den übrigbleibenden Rest nicht einbeziehen kann? Wer so urteilt, muß sich vor Augen halten, daß man entweder einen weiten Rahmen wählen kann, der alles umschließt, und damit auf straffe Einordnung des Einzelnen in das Gefüge des Ganzen verzichten muß oder aber daß man vom Kern aus organisch die Struktur bloßlegen kann, die aus einer bestimmten Situation so und nur so gewachsen sein kann, nicht um das, was am Rande sich löst, einfach mit scharfem Schnitt abzuschneiden und als unecht zu erklären, sondern um sich dort, wo eindeutige Erklärungen sich nicht mehr einstellen, zu bescheiden¹. Und ich sehe schlechterdings keine Möglichkeit, aus einer Reihe von Lösungsversuchen, die wahrscheinlich sind, eine zwingend richtige ausfindig machen zu können. Daß die Verse über 695 hinaus eine Erweiterung einer ursprünglich eng gefaßten Thematik sind, scheint mir unbestreitbar, die Frage aber, ob sie noch von Hesiod selbst herrührt oder später (allerdings nicht in sehr großem zeitlichen Abstand) angefügt wurden, ist nicht oder besser gesagt noch nicht zu lösen².

¹ Vgl. Friedländer a. a. O. S. 570: „der ‚Schifferkalender‘ ist das letzte, was man mit Gewißheit Hesiod zuschreiben darf. Enthält er doch eines der wichtigsten Selbstzeugnisse des Dichters. Von dem, was nun folgt, wüßte ich nicht, wie man den Beweis des hesiodeischen Ursprungs erbringen wollte. Auf alle Fälle scheint es so, als wenn eine Fortsetzung über die *ἔργα* hinaus in dem ursprünglichen Plan, den wir aufgezeigt haben, nicht vorgesehen war. Dann ergibt sich aber, daß der Fortsetzer des Grundbestandes, mag es schon Hesiod selbst oder ein anderer alter Dichter gewesen sein, den Übergang zu dem neu anzufügenden Teil, den *ἡμέραι* geradeso gemacht hat, wie der Übergang von der zusammenhängenden Paränese zu dem ‚Bauernkalender‘ durch Hesiod bewirkt worden war.“

² Vergleicht man die Verse 695—759 nach den im Teil II und III gegebenen Gesichtspunkten, so läßt sich neben gewissen Gleichheiten doch im allgemeinen eine Auflockerung der früheren rigorosen Ratschläge feststellen. Gleich ist der Nachdruck, den die zahlenmäßige Fixierung der Daten für den günstigsten Zeitpunkt der Heirat bei Mann und Frau erhält (aber trifft dieser Rat noch auf Perses zu?). Anerkannt wird die Existenz auch guter Frauen. Vs. 707 gibt dem Bruder einen Vorrang vor Freunden, während der allerdings überlieferungsmäßig nicht gesicherte Vs. 271 keinen Unterschied macht zwischen einem Bruder und einem anderen. (Da der Vers zudem zum Mißtrauen gegen sich selbst auffordern würde, ist er schwer zu halten). Die anschließenden Verse (708ff.) lassen eine größere Aufgeschlossenheit zur Anknüpfung zwischenmenschlicher Beziehungen erkennen als der eigentliche Kern des Werkes, wo in Vs. 493f. der Rat gegeben worden war, sogar in arbeitsleerer Zeit, im Winter, an der *λέσχη* vorbeizugehen. In der gleichen Richtung, den sozialen Verkehr zu regeln, gehen die folgenden Ratschläge zur

II.

Dike.

Die bisherigen Ergebnisse dieser Untersuchung hatten als methodisches Grundprinzip, alle Ratschläge und Mahnungen Hesiods aus einer besonders gearteten Situation zu erklären, die ihnen den Charakter unmittelbarer Aktualität¹ gibt. Selbst in den Teilen, die sich einer solchen Deutung am ehesten ihrer ganzen Natur nach widersetzen mußten, den Mythen, ließ sich eine aktuelle Tendenz nachweisen. Dabei ergaben sich schon im bisherigen Verlauf Hinweise auf eine tiefe Gegensätzlichkeit der beiden Brüder, die im folgenden noch einmal des näheren betrachtet werden und in einen größeren Zusammenhang eingeordnet werden soll.

Hesiods Bemühen, seinen Bruder auf eine geregelte, der Arbeit gewidmete Lebensbahn zu führen, läßt sich verstehen als das Verhalten eines Menschen, dessen Sekuritätsbedürfnis durch die Lebenshaltung des Bruders, der ihn dauernd bedroht, außerordentlich gesteigert ist. Es läßt sich zeigen, daß dieses Bedürfnis nach Sicherheit parallel geht mit gewissen ökonomisch bedingten Eigentümlichkeiten seiner Lage und seines eigenen Lebens, die man nicht nebeneinander stehen lassen darf, sondern die nach Zusammenordnung verlangen. Das Lebensideal Hesiods, das er in den *"Erga"* vertritt, ist die geregelte bäuerliche Tätigkeit, die durch die Abhängigkeit jeder Arbeit in diesem Bereich von dem Wechsel der Jahreszeiten einen ewig gleichen Rhythmus erhält. Dieser Rhythmus, seit Generationen im Umkreis dieses Lebens erlebt, muß das Denken in charakteristischer Art formen: das Gesetzmäßige prägt sich als auszeichnender Zug allen Geschehens in der äußeren Welt aus und formt ein Denken, in dem die Konstanz und Stabilität Hauptkategorien werden. In einer Welt ewig gleichen Geschehens wird das Handeln überschaubar, weil die Wirkungen immer wieder den Ursachen entsprechen und vorhergesehen und berechnet werden können; hier muß also eine besondere Form der Rationalität entstehen, die aus der Praxis des Lebens und den Erfahrungen im Ringen mit der Natur erwächst und sich dieses Tun durchsichtig machen kann, weil es in seiner ewig gleichen Wiederkehr den Charakter des Fremden und Distanzierten verliert. Weil feste Faktoren vorhanden sind, mit denen als gleichen Größen gerechnet werden kann, entsteht die Möglichkeit rationaler Planung des eigenen Lebens und, wenn es in Gegensatz und Widerstreit mit fremdem Leben gerät,

Vorsicht im Reden, Teilnahme an gemeinschaftlichen Essen, Rücksicht auf die *φύμη*. Das Gesellschaftliche drängt sich mit viel stärkerer Intensität in diesen Versen in den Vordergrund als je zuvor. Der Gegensatz Sein—Schein ist ein Thema der späteren Lyrik (vgl. Snell, Entdeckung des Geistes. Hamburg 1946, S. 63). Die Anerkennung der Niedriggestellten eine Forderung, die die Odyssee besonders betont. (Vgl. dazu W. Nestle in: Hermes 77 (1942), S. 124. Dagegen Hesiod selbst s. unten S. 290. Auch die anschließenden kathartischen Vorschriften deuten auf Ursprung in späterer Zeit, wo die Kathartik in Griechenland stärker hervortritt.

¹ Auch die Frage scheint damit gelöst, die Jäger a. a. O. S. 96 aufwirft, „wie mit dieser Auffassung von der Aktualität des Gedichts die breiten Partien sich vereinigen sollen, die rein lehrhafter Natur sind und mit dem Rechtsstreit in keinem Zusammenhang stehen, die aber ebenfalls den Bruder Perses anreden . . . Und welchen Einfluß sollten die ganz allgemein gehaltenen religiösen und sittlichen Lehren über Recht und Unrecht im ersten Teil auf den Gang eines wirklichen Prozesses haben?“

entsteht die Möglichkeit, diese Grundsätze zu objektivieren und in rationalen Sätzen darzustellen.

Dieser Prozeß ist mit einzigartiger Deutlichkeit in Hesiods *Ἔργα* zu erfassen: der Jahresverlauf ist die Konstante, in deren Abfolge jede Tätigkeit ihre *ὥρη* hat: Pflügen, Säen, Ernten. Die Zahl als die objektive Größe, die die Ordnung am besten ausdrückt, erscheint immer wieder. Anfang und Ende einer Tätigkeit werden von einem Fixpunkt aus, der durch die Jahreszeiten gegeben ist, genau umrissen: z. B. für die Spätsaat beim Kuckucksruf, wenn es drei Tage lang regnet, so daß der Regen die Ochsenfurche gerade füllt, nicht mehr, aber auch nicht weniger (Vs. 485 ff.). Oder das Herbstfest: Wenn der Orion und Sirius in die Mitte des Himmels kommen, die Morgenröte den Arkturos noch erblickt. Die Trauben müssen 10 Tage und Nächte im Bottich unter freiem Himmel stehen, dann 5 Tage zugedeckt, am 6. darf der Abstich erfolgen (Vs. 609—614). Dieser Glaube an die Objektivität und Konstanz der Zahl wird zur reichlich verwendeten Bestimmung des Alters und der Größe jedes Dings: der *ὄλμος* (Keule) muß 3 Fuß lang sein zum Zerstampfen des Korns, der *ὑπερός* 3 Ellen lang sein, die Axt 7 Fuß (findet man ein passendes Stück Holz, von 8 Fuß, dann kann man noch einen Hammerstiel anfertigen, Vs. 423—425), die Radfelge des Wagens soll 3 Spannen betragen, der Radumfang 10 Handbreiten (Vs. 426). Auch das Leben hat solche Maße! Das Rind, das man kauft, soll neunjährig sein, der im Taglohn stehende Pflüger vierzigjährig (441), weil ein jüngerer sich ablenken lassen würde. In dieser Welt herrscht das, was Hesiod die *εὐθημοσύνη* nennt (471), eine fast starre Ordnung, in der alles zu bestimmter Zeit geschieht und nichts einen Aufschub erduldet:

409 ἦ δ' ὥρη παραμείβηται, μινύθῃ δέ τε ἔργον.

410 μηδ' ἀναβάλλεσθαι ἐς τ' αὔριον ἔς τε ἔτηφιν

und

413 αἰεὶ δ' ἀμβολιστοῦς ἀνὴρ ἄτησι παλαίει.

Fast wie ein unerträglicher Zwang scheint uns wenigstens diese Ordnung auf den Menschen zu lasten, die den Tag wie das Jahr reguliert, aber sie hat den Charakter der Sicherheit. Daher kann Hesiod sagen von einem im Sommer umgepflügten Feld:

462 θέρεος δὲ νεωμένη οὐ σ' ἀπατήσει.

Aus solcher Einstellung wird dann auch das eigene Leben geplant: Heirat, Kinderzahl:

376 μονογενῆς δὲ πάϊς εἴη πατρώϊον οἶκον

377 φερβέμεν· ὡς γὰρ πλοῦτος ἀέξεται ἐν μεγάροισιν.

Aus solcher planenden Einstellung heraus entsteht der Versuch, auch das seiner Natur nach dem unabänderlichen Wechsel unterworfenen Element, die See, unter feste Gesetze zu stellen und der Seefahrt das Risikomoment zu nehmen:

648 δεῖξω δὴ τοι μέτρα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης.

Und gerade das Ende dieses Abschnittes über die *ναυτιλίη*, in der der Mensch so wenig überschauen kann und so sehr dem Zufall ausgeliefert ist, wo man doppelt vorsichtig sein muß, stehen die schönen Worte:

694 μέτρα φυλάσσεσθαι· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος.

Ordner der rationaler Geist spricht aus dem Bild von der Entwicklung des Menschengeschlechts, die in zahlenmäßig klar umrissenen Geschlechtern aufeinanderfolgen, spricht auch aus der Theogonie, welche die wildwuchernde griechische Mythologie in der am Organischen abgenommenen Kategorie der Genealogie systematisiert und in eine zeitliche Abfolge bringt¹. In dieser Welt kann es keinen Platz für das Zufällige, Kapriziöse, Abenteuerliche geben. Sie hat keinen Platz für die Frau, die mit Mißtrauen betrachtet wird:

373 *μη δὲ γυνή σε νόον πυροστόλος ἐξαπατάω*

374 *αἰμύλα κοτίλλουσα τὴν διφῶσα καλίην.*

(Nur das jugendlich-zarte Mädchen, das noch unerfahren in den *ἔργα* der *Ἀφροδίτη* ist, das in rauher Winterszeit zu Hause sich pflegt, wird wohlwollend in die Dichtung mit hereingenommen, aber offenbar nur, um einen Kontrast zur starrenden Winterkälte außerhalb des Hauses zur Verfügung zu haben: Vs. 519ff.) Wenig Sympathie muß daher Hesiod der Seefahrt entgegenbringen. Mit bitterer Ironie erwähnt er die Auswanderung des Vaters von Kyme nach Böotien, die erfolgte, weil ihm die Seefahrt wenig Segen brachte:

637 *Κόμην Αἰολίδα προλιπὼν ἐν νηὶ μελαίνῃ*

638 *οὐκ ἄφερος φεύγων οὐδὲ πλοῦτόν τε καὶ ἄλβον.*

Das Leben zur See, das er als *βίον κεχρήμενος ἐσθλοῦ* betrieb, hatte ihn nicht reich gemacht, der *βίος ἐσθλός* war eben für Hesiod nur in der Landwirtschaft zu gewinnen.

Und nun der Bruder Perses, soweit er uns im Reflex der Dichtung faßbar wird: wir sahen ihn schon in engem Kontakt mit der adeligen Welt, der ihm in seinem Handel mit seinem Bruder von Vorteil ist. Wir hörten von Geschenken, die, offenbar allzu großzügig gegeben, seine Achtung vor den Trägern jener Lebenshaltung bezeugten (*κνδαίωνων*, 38), und wir erschlossen aus den Mahnungen, die Hesiod dem Bruder zuteil werden läßt, daß Gelage, Feste, Frauen keine geringe Rolle dabei spielten. Die Formulierung, mit der Hesiod seine Regeln für die Schifffahrt einleitet (*ἴμερος ναυτιλίας*, 618) deuten darauf hin, daß nicht bloße Gewinnsucht ihn treibt, sondern daß sein Herz an diesem Leben hängt, dessen Abenteuerlichkeit ihn reizt und lockt. Wir dürfen sagen, daß es der große Schwung des Lebens war, der ihn ergriffen hat, so daß er nicht mehr zählt und rechnet. Er scheint es nicht zu lieben, nackt als Bauer hinter dem Pflug zu gehen und selbst Hand mit anzulegen. Die strenge religiös gebundene Geisteshaltung löst sich ihm auf, ein Meineid um augenblicklicher Vorteile willen und ohne Rücksicht auf die Strafe der Gottheit scheint schnell zur Hand. Und wenn man dies bedenkt, dann erhebt sich die Frage, ob nicht Perses der echte Zeitgenosse jener adeligen Welt ist, unter deren Führung einzelne Gruppen eben anfangen, ihre heimatlichen Städte zu verlassen und draußen in neugegründeten Kolonien ihr Glück zu versuchen. Dort fanden sie schnelle Aufstiegschancen, gewannen in abenteuerlichen Fahrten wunderbaren Reichtum, wie er ihnen im engen Raum der Heimat nie zuteil werden konnte. Der Spiegel ihres Lebens, ihr

¹ Vgl. Paula Philipsson in: *Symbolae Osloenses*. Fasc. Suppl. VII (1936). Genealogie als mythische Form. Studie zur Theogonie des Hesiods.

Glück und Leid, ihr endloses Ringen um *τιμή* und *ἀρετή*, ihre Freude am Erwerb, ihre Lust am Abenteuer liegt uns vor in Ilias und Odyssee.

Zwei Welten stießen in Hesiod und Perses hart aufeinander: die Welt eng umschlossenen bäuerlichen Lebens mit festen Horizonten und Werten und die adelige Welt, deren Horizonte aufgerissen waren und die in der Weite des Lebens eine Steigerung ihres Daseins empfand, der kein Ziel zu hoch war. Um die Kluft zu erkennen, die beide Welten trennt, muß man einmal die Großzügigkeit eines Achilleus, der bei den *Πατρόκλου ἄθλα* fast verschwenderisch die edelsten Kampfpreise aussetzte, dem Wettkampfteilnehmer, der als Favorit in den Kampf gegangen war, aber Pech gehabt hatte und als letzter durchs Ziel ging, großzügig entschädigte (Il. XXIII 560), für ein gutes Wort des Antilochos schon überreichen Dank spendete (XXIII, 796) und zuletzt auch den Herold nicht vergaß zu bedenken (XXIII, 897): mit dieser Haltung muß man die nur von egoistischen Nützlichkeitsabwägungen bestimmten Ratschläge Hesiods an den Bruder vergleichen:

354 *καὶ δόμεν, ὅς κεν δῶ καὶ μὴ δόμεν, ὅς κεν μὴ δῶ.*

355 *δώτη μὲν τις ἔδωκεν, ἀδώτη δ' οὐ τις ἔδωκεν.*

Oder man muß neben die Großzügigkeit, mit der in der Ilias und Odyssee der Kreis der Gäste für Mahlzeiten und Gelage bestimmt ist, den Rat Hesiods halten:

342 *τὸν φιλέοντ' ἐπὶ δαῖτα καλεῖν, τὸν δ' ἐχθρὸν εἶσαι.*

343 *τὸν δὲ μάλιστα καλεῖν ὅστις σέθεν ἐγγύθι ναίει.*

weil er nur von den Nachbarn in Notfällen schnelle Hilfe erwarten kann. Auch an die Schätzung der Frau im homerischen Epos muß in diesem Zusammenhang gedacht werden, das doch wahrhaftig Grund genug gehabt hätte, weiblichem Sein zum mindesten skeptisch gegenüberzutreten, wo eine Helena Leid genug über die Helden gebracht hatte und eine Briseis Ausgangspunkt des verhängnisvollen Streites zwischen Agamemnon und Achilleus geworden war. Aber kein Tadel trifft sie, nicht einmal Helena aus troischem Munde, nicht zu reden von einer Andromache, Penelope, Nausikaa. Daneben muß man das Mißtrauen halten, das Hesiod der Frau gegenüber zeigt, auf die er im Pandora-Mythos alle Schuld am Leid der Welt abwälzt, fast so, daß man glauben möchte, er wolle bewußt opponieren gegen den Wertmaßstab der homerisch-adeligen Welt.

Und schließlich darf Hesiods Stellungnahme gegenüber Krieg und Kampf nicht vergessen werden, dem Hauptthema der Ilias, das der homerische Dichter nicht müde wird, in immer neuen Variationen zu behandeln. Krieg und Kampf ist die Atmosphäre, in der die homerischen Menschen allein atmen können, in der sich allein ihre *ἀρετή* bewährt. Im Weltzeitaltermythos Hesiods ist nur das ideale goldene Zeitalter von Ruhe und Frieden erfüllt, im silbernen setzt die Verderbnis und Entartung ein, weil Streit unter die Menschen kam:

134 *ἕβρον γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύνατο*

135 *ἀλλήλων ἀπέχειν,*

das eherne denkt nur an Kampf

145 *δεινὸν τε καὶ ἄβριμον, οἷσιν Ἄρης*

146 *ἔργ' ἔμελεν στονόεντα καὶ ἕβριες.*

und endet in gegenseitigem Morden. Sogar das heroische Geschlecht, das noch einmal die Linie des Abstiegs unterbricht, verdankt seinen Untergang dem *πόλεμός τε κακός καὶ φύλοπις αἰνή* (161). Die schwerste Strafe, die Zeus dem Verächter des Rechts senden kann, ist der *ἀργαλέος πόλεμος* (229). Und welche Abneigung zeigt schließlich Hesiod gegen das Element, das die Atmosphäre der Odyssee darstellt, die See mit ihren Abenteuern und Wechselfällen, die unberechenbar sind, zwar größtes Glück, aber auch größtes Unglück bringen können, vor allem den schrecklichen Tod in den Wogen:

687 *δεινὸν δ' ἔστι θανεῖν μετὰ κόμασιν·*

und 691 *δεινὸν γὰρ πόντον μετὰ κόμασι πῆματι κόρσαι·*

Es ist, als ob er sich nicht genug tun könnte, die abschreckenden Seiten dieser Tätigkeit herauszustellen.

Und doch sah er seinen Bruder dieser Welt verfallen, die in Wahrheit nicht ganz das strahlende Gepräge tragen mochte, das ihr Homer noch geben konnte, die seitdem manchen Wandel mitgemacht haben mochte (es sind nicht mehr die Wikingerfahrten, an die Hesiod denkt, sondern Handelsschifffahrt). Aber trotzdem stammte sie in gerader Linie von dort ab und stand als Lebensideal selbst dem festländischen böotischen Adel vor Augen, der so nahe an dem Zentrum des damaligen Lebens stand, dem euböischen Chalkis und Eretria. Noch Hesiod selbst erlag ihrer Anziehungskraft, als er in den Leichenspielen für Amphidamas einen musischen Agon in Chalkis mitbestreitet und einen Dreifuß gewann (654 ff.). Von Euböa aus hatte seit kurzem die griechische Kolonisation ihren Ausgang genommen, in immer neuen Wellen ergoß sich ein Strom von Kolonisten über alle Ränder des Mittelmeers. Wie sollten da nicht in nächster Nähe dieses Unruheherdes alle Geister von diesem Schwung mitergriffen und von Tatenlust und Unternehmungsgeist erfüllt werden? Es wäre von unschätzbarem Werte, wenn wir erfahren hätten, warum Hesiods Vater von Kyme, wo er die Schifffahrt betrieb, gerade nach Bötien sich wandte, als ihm sein Gewerbe keinen Vorteil, sondern nur Armut gebracht hatte. Und es scheint nichts wahrscheinlicher, als daß ihn die alte Heimat, aus der er oder seine Familie ausgewandert sein mochte, wieder zurücklockte. Dann erklärte sich leicht, warum Perses in den adeligen Kreisen Böotiens Fuß fassen konnte, weil alte Familienbande noch bestehen konnten. Dann müßte man annehmen, daß der Trieb zur Auswanderung einen der Vorfahren, vielleicht erst den Vater selbst, gepackt hätte, wie so viele andere in jener Zeit.

Erst wenn man sich diese Strömungen vor Augen hält, wird man die Haltung Hesiods in ihrem vollen Umfang verstehen, in dem das alte, bodenständige Bauerntum seinen leidenschaftlichen Protest gegen die Ungebundenheit des neuen Lebens, den wachsenden Individualismus, in dessen Gefolge Willkür und Mißachtung des Rechts einhergehen mußten, formulierte. Aber gerade in dieser Frontstellung gegen das andringende Neue entwickelt sich gewissermaßen dialektisch die Bewußtheit der eigenen Lebensform und gewinnt Ausdruck, stärkeren Ausdruck, als es wohl innerhalb der eigenen Welt möglich gewesen wäre, so daß nun Hesiod selbst für uns die erste greifbare Individualität im abendländischen Kulturkreis wird, er, der seinem ganzen Lebensumkreis nach am wenigsten dazu prädestiniert schien. Die sprachliche Objektivation der eigenen Lebensform war allerdings nur durch

das Medium der homerischen Dichtungssprache möglich, der sie in vielem verpflichtet ist, ja im meisten¹; die Struktur des Gedankenverlaufs aber ist eigenständig, ihr mangelt der in langer Tradition der epischen Technik sicher beherrschte Aufbau, es haftet ihr eine gewisse Labilität an, so daß der Gedanke leicht aus dem einmal eingeschlagenen Geleise geworfen wird.

Neben all dem archaisch-knospenhaften und eigentümlich Starren, das Hesiods *Ἔργα* charakterisiert und sie zur homerischen Dichtung in scharfen Gegensatz stellt, darf der schönsten Frucht nicht vergessen werden, die aus der Auseinandersetzung dieser zwei Welten herausgewachsen ist: der Idee der Gerechtigkeit, die in Hesiod zum erstenmal für uns greifbaren und für immer bleibenden Ausdruck gefunden hat. Im homerischen Denken zwar latent schon vorhanden, gewinnt sie göltige Objektivation erst bei Hesiod². Wir sind in der glücklichen Lage, im homerischen Epos eine ähnliche Situation zu besitzen, wie sie den Grund für die Auseinandersetzung zwischen Hesiod und Perses bildet, und können daher das Neue, das in Hesiods Denken zum Durchbruch gekommen ist, scharf abheben.

Im ersten Gesang der Ilias muß Agamemnon infolge des Eingreifens Apollos auf seine Kriegsbeute Chryseis verzichten. Obwohl die Kriegsbeute, die aus einer Unternehmung des Achilleus stammte, schon endgültig verteilt war, beansprucht er zum Ausgleich für seinen Verlust in einem Zustande der Gereiztheit den Beuteanteil des Achilleus, die Briseis. Mit folgerichtiger Notwendigkeit entwickelt sich der Ablauf des übrigen Geschehens aus diesem Streit, so daß man in seiner Gestaltung, entsprechend seiner zentralen Bedeutung, den vollen Einsatz gedanklicher Durchdringung und dichterischer Gestaltung durch Homer voraussetzen darf. Der Anspruch Agamemnons nach der ordnungsgemäßen und gebilligten Verteilung muß als reine Willkür erscheinen, wird daher auch *ἄβρις* (Il. I 203) genannt. In unmittelbarer Reaktion greift zwar Achilleus zum Schwert, aber Athene hält ihn zurück, indem sie ihm dreifachen Ersatz in Aussicht stellt (Vs. 213). So kommt es nur zur Beschimpfung des Oberfeldherrn durch den Vasallen als Feigling und Ausbeuter:

¹ Bereits früher (s. oben S. 270, Anm. 1; S. 281) wurde auf Stellen hingewiesen, an denen Hesiod auf Homer direkt Bezug zu nehmen scheint, manchmal sogar in offene Opposition tritt. Daß das homerische Epos ihm durchaus präsent ist, bedarf keines Beweises (besonders bezeichnend Il. XX 242 — Prooimion der Erga). Aber trotz dieser Abhängigkeit im Formalen steht er der homerischen Welt distanziert, ja skeptisch gegenüber, benützt Gedanken und Motive als Beispiele, z. B. Vs. 242 fast eine Kommentierung des Schicksals von Agamemnon und Odysseus:

242 τοῖσιν δ' οὐρανόθεν μέγ' ἐπήγαγε πῆμα Κρονίων,
 243 λιμὸν ὀμοῦ καὶ λοιμὸν, ἀποφθινύθουσι δὲ λαοί,
 246 ἢ τῶν γε στρατῶν ἐθρὸν ἀπίωλεσεν ἢ ὃ γε τεῖχος
 247 ἢ νέας ἐν πόντῳ ἀποτίννται ἐνρύοπα Ζεὺς.

An Il. I 10 ist Vs. 243 direkter Anklang: *ροῦσον ἀνὰ στρατὸν ὄρσε κακὴν, ὀλέκοντο δὲ λαοί*. Auf die *ἄτη* Agamemnons, die Homer selbst scharf genug in Il. I 412 und XIX 88 betont, scheint Hesiod in den Erga 231 hinzuweisen. — Es scheint mir unmöglich zu sein, die Gerichtsszene in der homerischen Schildbeschreibung vor Hesiod anzusetzen. Schwere Bedenken gibt es andererseits, das Heroengeschlecht, welches die Linie des Abstiegs und der Artartung so unerwartet unterbricht, Hesiod zuzuschreiben (trotz E. Meyer in: Genethliakon für Robert, Berlin 1910. Vielmehr scheint mir im Hinblick auf Pind. Ol. II 75f. ein Einschub vorzuliegen, der auf orphischen Ursprung deutet.

² Vgl. V. Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum. 1921.

- 229 ἢ πολὺν λῶϊόν ἐστι κατὰ στρατὸν εὐρὸν Ἀχαιῶν
 230 δῶρ' ἀποαιρεῖσθαι ὅστις σέθεν ἀντίον εἶπη.¹
 231 δημοβόρος βασιλεύς, ἐπεὶ οὐτιδανοῖσιν ἀνάσσεις.

und zu der schicksalsschweren Drohung, dem Kampf fernzubleiben. Nestor vermittelt ohne Erfolg und so kommt es zu dem Entschluß des Achilleus, passiv zu bleiben. Der Gedanke eines Schiedsgerichts taucht nicht auf. Man sage nicht, dann wäre die spätere Abfolge der Ereignisse nicht mehr möglich gewesen. Homer mußte also voraussetzen, daß die Ausschließung dieser Lösung von den Hörern hingenommen wurde. Wer hätte auch entscheiden sollen, wer hätte Autorität besessen, eine Entscheidung durchzusetzen? Also mußte Homer annehmen, daß seine Hörer es für aussichtslos ansahen, wenn Achilleus in dieser Form sich gewehrt hätte bzw. ihm selbst lag dieser Gedanke noch völlig fern. So ließ er Achilleus in sein Schicksal sich fügen und wenigstens äußerlich diese ὕβρις hinnehmen: er verzichtet auf das Mädchen, wehrt aber jeden weiteren Anspruch auf sein übriges Gut durch Androhung gewaltsamer Gegenwehr ab (Vs. 298). Ganz auf sich selbst zurückgeworfen, hat er nur die Wahl noch, Hilfe von der Gottheit zu erflehen. Aber er erhebt keinen Anspruch auf sein „Recht“, das verletzt wurde, an die Gottheit als Schützerin der Gerechtigkeit, sondern er wendet sich an seine Mutter², die ihrerseits nicht eine gestörte Rechtsordnung durch ihren Gang zu Zeus wieder in Ordnung bringen soll, sondern die Hilfe des Zeus auf Grund früherer Dienstleistungen erwirken soll. Der Mutter gegenüber begründet er:

- 355 ἦ γὰρ μὲν Ἀτρεΐδης εὐρὸν κρεῖον Ἀγαμέμνων
 356 ἠτίμησεν· ἐλὼν γὰρ ἔχει γέρας, αὐτὸς ἀπούρας.

Hier nun allerdings erscheint der Gedanke des Ausgleichs: weil er nur auf kurze Lebenszeit rechnen darf, erhebt er Anspruch auf die Hilfe des Zeus:

- 352 μῆτερ, ἐπεὶ μὲν ἔτεκές γε μιν νηδάδιον περὶ ἔοντα,
 353 τιμὴν πέρ μοι ὄφελλεν Ὀλύμπιος ἐγγυαλίξει
 354 Ζεὸς ὑψιβρεμέτης· νῦν δ' οὐδέ με τυτθὸν ἔτεισεν.

Aber selbst in diesen Worten spricht nicht das Gefühl verletzten Rechts, als vielmehr der allgemeine Gedanke, schlecht weggekommen zu sein: ich hätte mehr Ehre verdient!

Sowohl der Weg, den Achilleus einschlägt, wie die Argumentation seines Anspruchs auf Hilfe lassen erkennen: Der Gedanke des Ausgleichs, den er beansprucht, setzt eigentlich den Glauben an die Existenz einer Rechtsordnung voraus, aber nirgends kommt es zur Artikulierung dieses Glaubens. Das Wort *δίκη* fällt nicht. Die Vorstellung einer Gottheit, die Garant dieser Ordnung ist, fehlt infolgedessen auch in dem besprochenen Zusammenhang.

¹ Hesiod befindet sich übrigens den *δροσφάγοι βασιλῆες* gegenüber in ähnlicher Situation: auch er hat es gewagt, den Machthabern entgegenzutreten, *ἀντιφερίζω*, wie er im *αἴνος* vom Habicht und der Nachtigall zu verstehen gibt (Vs. 210).

² Die Göttin als Mutter in einer bezeichnenden Szene der *ἄθλα ἐπὶ Πατρόκλω* II. XX 783: Athene—Odysseus, wo der Vergleich als Scherz bei den Umstehenden aufgefaßt wird, offenbar weil Athene in mütterlicher Funktion eine groteske Vorstellung ist (was aber die eigentliche Charakteristik des innigen Verhältnisses beider nicht berührt).

Zeus soll eingreifen, weil er der Träger höchster Macht ist, nicht in der besonderen Eigenschaft als Gott der gerechten Weltordnung. Schließlich sind noch zwei Züge charakteristisch: Thetis soll als Mutter des Achilleus seine Wünsche durchsetzen. Dadurch wird eine spezifische Atmosphäre seelischer Wärme, in der Mitgefühl und Bedauern vorherrschen, geschaffen. Man denke an die schönen Worte:

363 *ἐξαόδα, μὴ κεῦθε νόω, ἵνα εἶδομεν ἄμφο.*

Bezeichnend ist ferner die Tatsache, daß Zeus schwankt, ob er den Bitten der Thetis willfahren soll angesichts des Streitiges, der ihm von seiner Gattin Hera droht. So wenig verkörpert sich in ihm das Empfinden für das Recht, daß er durch persönliche Rücksicht auf Unannehmlichkeiten, die in seinem Leben entstehen könnten, allein bestimmt wird. Wenn er Thetis zustimmt, dann nur im Hinblick auf die Verdienste, die sich Thetis früher erworben hat, und nach der Erneuerung ihrer Bitte, die in der nachdrücklichen Äußerung gipfelt: bei Verweigerung der Erfüllung werde Thetis die *ἀπιμοιότη θεός μετὰ πᾶσι* (Vs. 516) sein. Und sie unterstützt ihre Bitte mit allen Mitteln weiblicher Überredungskunst. Auch hier keine Berufung auf ein „Recht“, das die gestörte Ordnung auf der Welt wiederherstellen soll. Die Prinzipien seines Handelns sind bei Zeus nicht fest und starr, sondern elastisch. Er paßt sich den Umständen an, ist auch bereit, Kompromisse zu schließen. Göttliches Handeln und seine Motivierung ist aber nur ein Widerschein menschlichen Tuns und Denkens, die homerische Götterwelt auch in dieser Hinsicht die Widerspiegelung der menschlichen Gesellschaft und ihres Lebenskreises. Wie hätte aber aus einem Dasein, das in Kampf und Abenteuer aufging und von ewigem Wechsel der Schicksale erfüllt war, das immer und überall der Macht des Zufalls preisgegeben war und nur ein Handeln aus der Situation des Augenblicks erlaubte, die Vorstellung eines göttlichen Willens sich entwickeln sollen, der nach festen Prinzipien den Weltablauf regelt, wo in diesem nur der regellose Wandel zur tiefempfundenen Erfahrung wurde?¹

In stärkstem Kontrast zu den homerischen Vorstellungen stehen die Hesiods, die bei einer ähnlichen Situation zum Ausdruck drängen. Wie in der Ilias hat zwischen den streitenden Parteien eine rechtmäßige Verteilung des hier geerbten Vermögens stattgefunden. Aber der eine Bruder hatte sich daran nicht gehalten, sondern durch Aneignung von Besitz, der ihm nicht zustand, den Vorwurf der *ἔβρις* sich zugezogen, mit dem auch Agamemnon's Vorgehen in der Ilias charakterisiert wird. Wie Achilleus sucht Hesiod bei Zeus Hilfe. Wie Thetis zwischen Achilleus und Zeus als Vermittlerin gestellt wurde, so tritt bei Hesiod Dike als vermittelnde Macht zwischen Götter- und Menschenwelt auf. Ihr Verhalten erinnert auffällig an die Art, wie Thetis sich an Zeus wendet. Dike beobachtet das Tun der Menschen, und wenn sie Unrecht sieht, macht sie Zeus Mitteilung:

259 *ἀντίκα παρ Διὶ πατρὶ καθέζομένη Κρονίωνι*

Bei Homer

A 500 *καὶ ῥα πάροιδ' αὐτοῖο καθέζετο καὶ λάβε γόνων.*

¹ Vgl. auch W. Nestle in Hermes 77 (1942), S. 66, der aus II. VI 123 die Schlußfolgerung zieht, „daß es noch keine rational faßbare Weltordnung gibt“.

Aber wie verschieden ist die inhaltliche Erfüllung! Bei Hesiod ist Zeus der Wahrer der gerechten Ordnung in der Welt, der durch seine Macht mit unerbittlicher Konsequenz für ihre Durchsetzung sorgt. Statt der homerischen Elastizität der Prinzipien des Handelns herrscht hier äußerste Rigorosität und Starrheit. Ausdruck dieser Ordnung ist Dike, eine Göttin zwar, aber ohne jede frauliche Wärme und Atmosphäre. Unerbittlich richtend und strafend waltet sie in dieser Welt.

Es wurde oben gezeigt (s. S. 279f.), welches die Prinzipien und Kategorien sind, die Hesiods Denken beherrschen, und es wurde nachzuweisen versucht, wie sie der ökonomischen Situation parallel gehen, in der sich Hesiod befindet. Wie nicht anders zu erwarten war, wirken diese Prinzipien auch in den Vorstellungen von dem göttlichen Weltregiment weiter, das nur die Überhöhung und Fundierung der Ordnung in der Welt, wie sie Hesiod im Umkreis bäuerlichen Lebens erfuhr, darstellt, in der Ausgestaltung allerdings bis zum Äußersten verschärft und dadurch von einer, man möchte sagen rationalen Starrheit (obwohl es die mythische Hülle noch nicht abwirft). Das Rationale aber strebt seiner Natur nach nach dem Festumgrenzten, das keine Ausnahme duldet, nach dem Gesetz. Hesiods Gerechtigkeitsempfinden ist davon durchtränkt. Ökonomische Bedingtheit, geistiges Sein und Ideenwelt offenbaren so eine durchgehende Strukturverbundenheit bei Hesiod, der eine andere, genau gegensätzliche bei Homer entspricht.

Man darf weiter sagen: die Entwicklung, die von dem Weltbild, wie es im 1. Gesang der Ilias erscheint, zur hesiodeischen Gedankenwelt führt, zeigt die Entfaltung der Idee der Gerechtigkeit aus einem nur dumpf gefühlten Anspruch auf Ausgleich innerhalb der Weltordnung zu einem das ganze Sein durchwaltenden Prinzip. Ob man sich nun entscheidet, Ideen als in unser Sein hineinragende Wesenheiten anzusehen, die sich zwar durch uns realisieren, ihrem Sein nach aber freischwebend sind, oder ob man sie als Produkte des experimentierenden, oft scheiternden und nur zuweilen erfolgreichen menschlichen Bemühens um Stabilisierung der Stellung des Menschen auffaßt, die nach ihrem Erfolg als „Mächte“ sich ausweisen — immer sind sie an Situationen geknüpft, die ihr Hervortreten begünstigen, fördern oder auch hemmen. Es ist schwer von Homer aus zu sagen, was dort die prägnante Formulierung verhindert hat. Bei Achilleus ging es um die Rückgewinnung seiner *τιμή*, deren Versagung durch Agamemnon seine Stellung im *ordo* der feudalen Gesellschaft in Frage gestellt hat. Achilleus erzwingt sie sich ohne Rücksicht darauf, daß viele seiner Kampfgefährten darum ihr Leben verlieren und das griechische Heer an den Rand des Abgrunds gebracht wird. Ja, er hat diese Folgen seines Handelns klar vor Augen und sucht sie sogar mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln herbeizuführen. Seine Verantwortlichkeit gegenüber der Gesellschaft, in der er steht, ist gering, sein Tun ist durch keine Rücksicht auf ein allgemeines Prinzip bestimmt, sondern immer nur von dem zunächstliegenden Motiv. Das Objekt des Streites, Briseis, ist ihm völlig gleichgültig geworden: als er sie durch die Versöhnung mit Agamemnon wieder erhält, wünscht er sogar, sie wäre besser vor dem Streit gestorben (Il. XIX 59), weil in diesem Augenblick sein ganzes Denken vom Verlust des Freundes Patroklos erfüllt ist. Nicht daß er auf Briseis verzichten mußte als persönlich geschätzten

Besitz, hat seinen Streit veranlaßt — sie ist ihm „nur ein Mädchen, um das er nicht mit Agamemnon in handgreifliche Auseinandersetzung geraten will“ (I, 298)¹, sondern die Mißachtung durch Agamemnon, die sein im kollektiven Standesbewußtsein wurzelndes Ehrgefühl verletzt hat. Bei Homer geht also die Abwesenheit spezifisch persönlicher Züge (Verantwortlichkeit, Besitzinteresse) zusammen mit dem Fehlen der Anschauung einer festen Weltordnung. Der zentralen Bedeutung der Streitszene gegenüber verliert der Einwand, daß Homer es mit einem vorgegebenen Stoff zu tun gehabt habe, sein Gewicht. Wenn die Idee des Rechts nirgends in dieser Szene scharf heraustritt und formuliert wird, dann konnte sie auch im Denken ihres Gestalters keinen Platz haben oder erst so schwach entwickelt sein, daß er ihr in der jetzigen Gestaltung keine Wirkung in seinem Kunstwerk zutraute. Der gleiche Grund müßte angeführt werden, wenn man die Macht des überlieferten Stoffes für überstark halten wollte.

Das Personale ist es nun gerade, was so außerordentlich charakteristisch für Hesiod ist. Hier haben wir ein scharf ausgeprägtes Besitzinteresse, das um die Zusammenhänge von Besitz und Leben, die nicht zufällig mit dem gleichen Wort bezeichnet werden (*βίος*), von Nichtbesitz und Hunger weiß. Das Schreckgespenst der Not und des Hungers steht ihm immer drohend vor Augen und wenn wir auch nicht sagen können, ob er selbst an eigenem Leibe die Angst um die primitive Lebenserhaltung gespürt hat — man möchte es aber nach allem, was er schrieb, annehmen —, so hat er jedenfalls das Schicksal seines Vaters in Erinnerung, dessen Scheitern in Kyme das Schicksal der Familie einschneidend bestimmte und sie zur Umsiedlung nach dem ungastlichen Askra zwang (638f.). Dieses Schicksal mußte auch er vor Augen haben, als ihm der Bruder Stück um Stück des eigenen Erbteils entriß, ihm, der planend der Unsicherheit und Unordnung des Daseins ein Ende machen und ein Höchstmaß von Ordnung verwirklicht sehen wollte, wie er es dem Bruder als Lebensideal beschreibt. Die personale Verbundenheit mit seinem Besitz, mit den einzelnen Gegenständen, die ihn ausmachen, mit dem selbstgefertigten Pflug und Wagen, spricht aus jeder Beschreibung dieser Dinge, ebenso die Freude an ihrer Beherrschung (vgl. 425, 429, 435). Und diese personale Verbundenheit wiegt bei den großem Einsamen, der Hesiod gewesen zu sein scheint, noch viel schwerer. Davon soll er sich nun trennen müssen, um der Kapricen eines unruhigen Geistes willen, der keine Ordnung kennt! Zu diesem mehr den äußerlichen Dingen des Lebens zugewendeten Moment des Personalen tritt als mehr verinnerlichtes ein tief ausgeprägtes Verantwortlichkeitsgefühl gegenüber der Entwicklung menschlichen Daseins, das in dem Weltzeitaltermythos und seiner Prophetie seinen schärfsten Ausdruck findet. Weil der Bruder dazu beitragen würde, das Unheil herbeizuführen, warnt ihn Hesiod vor Meineid und Ungerechtigkeit. Der scharf herausgearbeiteten Ordnungsmacht des Rechts entspricht die persönliche Verantwortlichkeit des Einzelnen.

¹ Das Urteil von Wilamowitz (in: Die Ilias und Homer. Berlin 1916, S. 248) „einen persönlichen Affektionswert hat Briseis für Achilleus nirgends in der Ilias“. Vgl. aber II. IX 340:

340 ἦ μοῦνοι φίλεος' ἀλόχους μερόπων ἀνθρώπων
 341 Ἀτρεΐδαι; ἐπει ὅς τις ἀνήρ ἀγαθός και ἐχέφρων
 342 τὴν αὐτοῦ φίλει και κήδεται, ὡς και ἐγὼ τὴν
 343 ἐκ θυμοῦ φίλειον, δουρικτητὴν περ εἴοσαν.

III.

Eris.

Welche Macht in der Idee der Dike zur Gestaltung des menschlichen Lebens aufgerufen war und welche wunderbare Fügung es war, die gerade Hesiod zu dieser Aufgabe berief, wird sich erst erkennen lassen, wenn man seinen Blick auf den gesamten Umkreis der zwischenmenschlichen Beziehungen richtet, wie er sich bei Hesiod abzeichnet. Zudem erfassen wir in dem Reflex dieser Beziehungen einen wesentlichen Teil der Individualität Hesiods und seines eigentümlichen Lebensgefühls.

Über das Verhältnis zu seinem Bruder ist das Wichtigste schon gesagt worden. Vergewissert sucht man in den Beziehungen zu seinem Bruder den Ton persönlicher Wärme und Vertrautheit, am ehesten glaubt man ihn im zweiten, protreptischen Teil zu finden, wo auch die Anrede: *μέγα νήπιε Πέρση* gegenüber dem apotreptischen Teil eine Nuance größerer Nähe verrät, etwas von verzeihender Güte und verständiger Zurechtweisung, die um den besseren Weg weiß. Im apotreptischen Teil dagegen ist der Ton fast eifernd, gereizt, predigerhaft. Aber selbst im zweiten Teil erfährt Perses eine kühle Abweisung bei seiner Bitte um Hilfe (Vs. 396). Die anschließende Forderung zu geregelter Arbeit klingt fast rechthaberisch im Sinne von: Wer nicht hören will, muß fühlen. Das Verhalten seinem Bruder gegenüber ist eben nur von einer Tendenz bestimmt; die dauernde Bedrohung loszuwerden, die Perses für die Sicherheit des eigenen Lebens darstellt. Von brüderlicher Liebe, die den anderen um des anderen willen auf den rechten Weg führen will, spürt man nichts.

Nüchterne, ja skeptische Beurteilung spricht überall aus Hesiods Worten, wenn er auf den Bruder zu sprechen kommt, aber der Ton steigert sich zu offener Feindseligkeit, wenn er vom weiblichen Geschlechte spricht. Manches spricht dafür, daß Hesiod selbst verheiratet war und Familie besaß. Aber seine Lebenserfahrungen bestimmen ihn, die Frau als ein notwendiges Übel anzusehen (so schon in der Theog. 591). Sie ist ihm eine Drohne, die an der Mühe des Mannes nicht teilnimmt, sondern nur die Früchte seiner Arbeit genießen will. Hesiod urteilt nach dem Nutzen, den sie nicht bringt, und dem Schaden, den sie verursacht. Er wirft ihr Schmarotzerdasein vor, durch Äußerlichkeiten und erotische Reize betört sie den Mann, um die Scheunen zu leeren. Ein tiefes Mißtrauen spricht aus seiner Haltung, das sogar bitter sarkastisch wird:

375 *ὅς δὲ γυναικὶ πέποιθε, πέποιθ' ὃ γε φιλήτησιν.*

In der angeführten Theogoniestelle wird kurz auch die Möglichkeit besprochen, ehelos zu bleiben, aber charakteristischerweise tritt auch dort alles unter den Nützlichkeitsstandpunkt: Dem Ehelosen fehlt im Alter die *γηροκόμος*, die sich um ihn kümmert, es fehlen ihm die rechtmäßigen Kinder, die ihn beerben könnten, sein Vermögen wird in fremde Hand geraten. Sorge um das eigene Wohlbefinden und um das Schicksal des Vermögens selbst nach dem Tode sind bestimmend und nicht die Sorge um das Vorhandensein von Kindern, deren Liebe ihm ein Trost im Alter sein könnte. Der erotische Reiz, der von der Frau ausgeht, wird nur einmal kurz berührt und auch da hat er seine wohlabgemessene Stelle. Wo Hesiod die Ruhepause im heißen Hochsommer beschreibt, wo der Mann müde von der Arbeit sich

die Ruhe gönnt, wo alles in der Vollkraft des Gedeihens steht, da findet er zur Charakteristik dieses Augenblicks die Worte:

585 τῆμος πιόταταί τ' αἶγες καὶ οἶνος ἄριστος
 586 μαχλόταται δὲ γυναῖκες, ἀφανρότατοι δὲ τοὶ ἄνδρες ...
 587 εἰσὶν.

Aber auch hier bleibt er distanziert und sachlich, so daß es unwahrscheinlich ist, eine besondere Note in dem Gegensatz von *μαχλότατος-ἀφανρότατος* zu finden, wenn nicht der eines hoffnungslosen Gegensatzes zwischen Mann und Frau, die nie auf einer Linie sich treffen. (Charakteristisch allerdings für die Schärfe seiner Beobachtungsgabe ist das Verständnis für das dem organischen Leben der Natur weit mehr verbundene Wesen der Frau, die dem Rhythmus der Natur folgt, während der Mann im Gegensatz dazu gerade die entgegengesetzte Kurve beschreibt). Wie hätte es auch in einem Leben anders sein sollen, das nach festem Lebensplan geordnet war, wie hätte Triebhaftes Macht gewinnen sollen in einem rational so sehr regulierten Dasein! Daß dabei die Werte des Gemütes zu kurz kommen, ist ein Faktum, das eine erstaunliche Enge des Wertbewußtseins verrät, aber durchaus zu dem Befund paßt, der sich aus der Betrachtung des Verhältnisses zu seinem Bruder Perses ergab.

Wie sehr der berechenbare Nutzen Hesiods Denken beherrscht, ergibt sich auch aus der Bestimmung der Beziehungen zu Nachbarn. Weil nächste Hilfe die beste ist, deshalb muß man die Beziehungen zu den Nachbarn mehr pflegen als selbst die zu Blutsverwandten. Ein guter Nachbar bedeutet Sicherstellung des Besitzes. Aus diesem Gesichtspunkt heraus darf man es nicht mit ihm verderben:

349 εἶ μὲν μετρεῖσθαι παρὰ γείτονος, εἶ δ' ἀποδοῦναι
 350 αὐτῷ τῷ μέτρῳ καὶ λῶιον αἶ κε δύνημαι,
 351 ὡς ἂν χρηλίζων καὶ ἐς ὕστερον ἄρκιον εὐρηγς.

Dementsprechend ist das Verhalten im Schenken¹ (vgl. oben S. 282).

Wo das Verhältnis zur Umwelt, die ihm gleichberechtigt entgegentritt, dieses Bild einer von rationalen Nützlichkeitsberechnungen beherrschten Haltung zeigt, wird man sich nicht wundern, in den Beziehungen zu den Untergebenen keine anderen Züge zu finden. Wer einen Knecht sucht, soll sich einen Mann wählen, der kein eigenes Haus besitzt,

602 θῆτα δ' ἄοικον ποιεῖσθαι,

denn ein anderer würde ja auch Interesse für seinen eigenen Besitz entwickeln, das dem Nutzen des Patrons zuwiderlaufen könnte. Eine Lohnmagd soll kein Kind als Anhängsel haben, das sie noch ernähren muß:

602 ἄτεκνον ἔριθον
 603 δίξησθαι κέλομαι · χαλεπή δ' ὑπόπορις ἔριδος ·

Es würde noch eine Belastung mehr sein, ohne Nutzen zu bringen. Aber der Hund soll gut gefüttert sein, er hat das Haus zu bewachen und muß kräftig sein. Nichts ist bezeichnender als die Tatsache, daß dieser Rat

¹ Mangelnde Hilfsbereitschaft Vs. 453:

453 ἡνίδιον γὰρ ἔπος εἰπεῖν "βόε δός καὶ ἄμαξαν."
 454 ἡνίδιον δ' ἀπανήρασθαι "πάρα δ' ἔργα βόεσσιν".

unmittelbar auf den eben besprochenen folgt, der von einer Lohnmagd mit Kind nichts wissen will:

604 *καὶ κῶνα καρχαρόδοντα κομῆν · μὴ φεῖδω σίτου ·*

605 *μὴ ποτέ σ' ἡμερόκοιτος ἀνήρ ἀπὸ χρήματ' ἔλθται.*

Vergeblich sucht man in der Schilderung der *ἔργα* die aufheiternden Züge des Lebens, die Feste, zu denen sich, wie in der homerischen Schildbeschreibung (Il. XVIII 558 f.) Herren und Knechte vereinen, oder den Tanz bei der Weinlese (566 f.). Man darf nicht sagen, Hesiod habe aus pädagogischen Rücksichten auf Perses diese Züge unterdrückt. Denn gerade durch einen Hinweis auf die Freuden des Bauerndaseins hätte er seine Mahnung dem lebenslustigen Bruder gegenüber wirkungsvoller gestalten können. So bleibt nur ein Schluß möglich: Hesiod hat für diese Seite des Lebens keinen Sinn. Sein zweckrationales Verhalten geht keine Kompromisse ein. Da er einmal plant, plant er konsequent.

Es war nötig, einmal den Kreis der zwischenmenschlichen Beziehungen in Hesiods *Ἔργα* abzuschreiten, um die durchgehende Linie zu erkennen, auf der sich sein Denken bewegt, aber auch um zu sehen, was an Werten keinen Eingang gefunden hat, die anderswo schon mit aller nur wünschenswerten Klarheit sich objektiviert haben. Man trifft nichts von der Liebe und unendlichen Sorge, die das Verhältnis Hektor—Andromache durchwaltet, nichts von dem selbstlosen Glanz der Freundschaft eines Achilleus zu Patroklos. Das rational-berechnende Moment steht durchaus im Vordergrund. Das Bild, das ihm die Gegenwart bietet, das sich ihm aus vielen Erlebnissen in seiner Gesellschaftsgruppe zusammengesetzt hat, ist beherrscht vom Kampf der Menschen untereinander. Es findet sich wieder in der Prophetie des Weltzeitaltermythos:

176 *νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον, οὐδὲ ποτ' ἦμαρ*

177 *παύονται καμάτου καὶ οἰζύου οὐδέ τι νύκτωρ*

178 *φθειρόμενοι.*

Wenn die zwischenmenschlichen Beziehungen, so prophezeit Hesiod, weiter entarten, dann wird Zeus dieses eiserne Geschlecht vernichten. Und hier im Mythos bekennt er, daß die Liebe früher unter den Menschen herrschte, während jetzt

183 *οὐδὲ ξείνος ξεινοδόκῳ καὶ ἐταῖρος ἐταίρῳ*

184 *οὐδὲ κασίγνητος φίλος ἔσσειται, ὡς τὸ πάρος περ.*

Und in der Tat hatte er von den Menschen des goldenen Zeitalters zu berichten gewußt:

115 *τέρποντ' ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκποσθεν ἀπάντων.*

Diese Zeit der Ruhe und der Festesfreude, die die Menschen vereinte, ist versunken. Nun herrscht der

195 *ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν οἰζυροῖσιν ἅπασιν*

196 *δυσκέλαδος κακόχαρτος ὀμάρτήσιν στυγερῶπης.*

Diese Form des Kampfes wird zwar scharf genug verurteilt, aber nichts ist bezeichnender für die Denkart Hesiods, als daß er diesem gegenwärtigen Zustand in den Mahnungen an den Bruder ein Lebensideal gegenüberstellt, in dem der Kampf, die *ἔρις*, ebenfalls die Hauptrolle spielt, allerdings eine

gute Eris. Das Prinzip aber des Wettstreites der Menschen untereinander ist beibehalten. Und wie hätte es auch anders sein können im griechischen Bereich, wo das Agonale das ganze Leben beherrschte und sich hier im Ökonomischen nur eine besondere Form der Manifestation schuf! Wenn sich aber das agonale Moment des Wettstreites mit dem Rationalen verband, dann mußte es zu jener Überbetonung der Eigeninteressen, des Egozentrischen kommen, das für die Sphäre des hesiodeischen Denkens so charakteristisch war.

Daß die Auffassung des Lebens als unter der Herrschaft der Eris stehend einen Grundzug der Denkform Hesiods ausmacht, ergibt sich auch aus einem Blick auf die Theogonie. So wie im homerischen Epos die Götterwelt stark anthropomorph gestaltet ist und eigentlich nur die Adelswelt gesteigert und ins Göttliche erhoben repräsentiert mit all ihren Vorzügen und Schwächen, so daß wir aus den Beziehungen der Götter, die manchmal dort mit größerer Klarheit in dieser Überhöhung erscheinen, Rückschlüsse auf die menschliche Gesellschaft ziehen können, so dürfen wir auch in Hesiods Götterwelt den Reflex seiner eigenen Einstellung zum Leben ansehen. Man darf nicht sagen, der Charakter dieser Götterwelt sei nun einmal urtümlich-roh gewesen und Hesiod habe sich fügen müssen. Vielmehr müssen wir sagen: daß sich Hesiod angezogen fühlte, diese Stoffe zu behandeln, nachdem im homerischen Epos schon eine wesentlich verschiedene Auffassung von göttlichem Wesen zum Ausdruck gekommen war, ist das Entscheidende. Sein „Archaisieren“ darf nicht anders bewertet werden wie das Homers. Schon die Wahl des Stoffes ist ein wichtiges Indiz für die vorherrschende Tendenz im Geiste eines Autors. So gesehen, sind die unter schrecklichen Kämpfen sich vollziehenden Abfolgen der Göttergeschlechter in der Theogonie bis zu Zeus hin und dessen eigenes Ringen um die Aufrechterhaltung seiner Macht ein eindrucksvolles Beweisstück für die Richtung hesiodeischen Denkens. Todesfeindschaft und Vernichtungswille durchwaltet die Entwicklung dieser göttlichen Welt, bis sich Zeus durchsetzt und die Ordnung zum Weltprinzip erhebt. Dort in der göttlichen Welt wird allerdings durch Zeus-Μῆτις das Ziel erreicht, um das Hesiod im Aufbau eines Lebensplanes für Perses ringt: die Bewältigung und Regulierung des Chaotisch-Triebhaften durch die Macht des Rationalen. In der Darstellung des göttlichen Seins durfte Hesiod utopisch frei seine Wünschbarkeiten in die Sprache der Dichtung umsetzen und als realisiert darstellen, was in den Mahnungen an Perses ein schwer zu erringendes Ziel ist.

Die Ausschaltung des Kampfes und Haders bildet in der Theogonie die Voraussetzung für die Herrschaft des Zeus. Dort mußte daher die Eris als Macht des Bösen auftreten. In den *Ἔργα* bildet die gute *Ἔρις* ein wichtiges konstruktives Element im Plan, den Hesiod für Perses entwirft. In dieser Entwicklung, die die Anerkennung des Kampfes als fruchtbarer Lebensmacht in sich einschließt, ist als eine entscheidende Wandlung in Hesiods Denken eingetreten. Sein klarer Blick für die Wirklichkeiten menschlichen Lebens hat ihn das Grundverhältnis erkennen lassen, das in seinem Lebensbereich die Verhältnisse der Menschen bestimmend beeinflusst. Daß er dieses Prinzip in mythischer Form aussprach (wenn auch die Deutung und Begründung sofort folgte), muß man als ein Zeichen dafür werten, wie stark sich ihm seine Macht und Allgemeinheit aufdrängte. Die erste Individualität, die wir in der abendländischen Geistesgeschichte fassen, spricht auch gleich

das Prinzip jedes individuellen Seins aus, das sich losgelöst hat aus einem kollektiven Ganzen: den ewigen Kampf um seine Selbsterhaltung, der alle Kräfte des Geistes mobilisiert.

Es ist harter Existenzkampf, der sich Hesiods scharfem Blick enthüllt hat. Ziel dieses bellum omnium contra omnes ist der Erwerb und die Vergrößerung des Eigenbesitzes in Konkurrenz gegen die anderen (in scharfem Gegensatz zur homerisch-adeligen Welt, wo der *ἀγών* um *τιμῆ* und *ἀρετή* geht, Besitzgier aber als Schimpf angesehen wird.) Die Stellung Hesiods selbst ist in diesem Kampf mehr eine passiv-zuschauende. Nur aus einer gewissen Distanz heraus konnte er den *βασιλῆες* das Ideal der Genügsamkeit entgegenhalten und im Abschnitt über die *ναυτιλίη* sein abschätziges Urteil über allzu großen Wagemut abgeben:

- 682 *εἰαρινὸς δ' οὗτος πέλεται πλόος · οὐ μιν ἔγωγε*
 683 *αἶνημ' · οὐ γὰρ ἐμῶ θυμῷ κεχαρισμένος ἐστίν,*
 684 *ἄρπακτός · χαλεπῶς κε φύγοις κακόν · ἀλλὰ νῦν καὶ τά*
 685 *ἀνθρωποι ῥέζουσιν ἀιδρεΐησι νόοιο.*

Daran schließen sich die hellsichtigen Worte:

- 686 *χρήματα γὰρ ψυχὴ πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσιν.*

Aber dieser Tadel trifft nur das Übermaß. Die Wertschätzung eigenen Besitzes spricht eine zu deutliche Sprache im Ganzen des Werkes, als daß wir sie nicht aus einem tiefangelegten Grundzug in Hesiods Wesen ableiten müßten. Sie ist Grundvoraussetzung für die Anerkennung der guten Eris als gestaltender Lebensmacht. Heraklit hat hier in Hesiod einen Vorläufer.

Die klare Erfassung der eigenen Situation innerhalb eines umgreifenden Ganzen von spezifischer Erfüllung mannigfacher Kräfte und Gegenkräfte, aus deren Widerstreit sich Glück und Wohlstand des einzelnen als Ergebnis herausstellen, die Distanz, die diese Erkenntnis voraussetzt, zu dem eigentlichen Treiben und die Formulierung dieser Erkenntnis im literarischen Raum ist nur denkbar innerhalb einer umfassenden geistigen Strömung, deren Exponent Hesiod ist, welche alte Bindungen zerrissen haben muß und auf eine gewisse Atomisierung der Gesellschaft hindrängt (von Hesiod in der Prophetie des Weltzeitaltermythos als drohende Gefahr empfunden). Im Reflex der Dichtung selbst können wir also diese Tendenz zur Individualisierung und Aufspaltung der Gesellschaft greifen. Es ist nun eine eigentümliche Fügung, daß in der gleichen Dichtung auch die Ideenmacht zutage tritt, welche diese Entwicklung in Schranken hält und im geschichtlichen Werden auf einer neuen Ebene zu einem (allerdings immer labil bleibenden) Ausgleich geführt hat: die Idee der Gerechtigkeit. Hesiod wird infolge der eigentümlichen und so nur einmaligen Situation, in die er eingetreten ist, ihr Wortführer. Sein Anliegen scheint ein durchaus privates. Die Wirkungen aber, die sich aus seiner Formulierung der Gerechtigkeitsidee ergeben, waren von bleibendem Einfluß auf die Gestaltung der griechischen Gesellschaft und im weiteren Ausmaß der abendländischen Welt überhaupt. Wir vermögen die Kausalketten, die seine Situation bestimmen, fast im einzelnen aufzuzeigen: sein Kampf um seinen Besitz; aber jenseits aller rationalen Erkenntnis steht die Begründung der Funktion, die seine Dichtung für das Leben seiner Gesellschaft ausübt. In rückschauender Konstruktion

vermögen wir wohl die Wirkung der von ihm vertretenen Idee uns klarzu machen, ihr Ursprung selbst in der Formulierung durch Hesiod entzieht sich unserem Zugriff. Was vom Lebenskreis Hesiods aus nur wie ein zufällig ergriffenes Prinzip in seinem Existenzkampf erscheint, ist von der Gesellschaft aus gesehen eine neue konzentrierende Ordnungsmacht, die nunmehr einen bleibenden Wert im Leben der menschlichen Gemeinschaft in ihrer Objektivierung durch Hesiod darstellt. Daß sie in mythisch-religiöser Form konzipiert wurde, sicherte ihr die Wirksamkeit in ihrem Bereich. Dem religiösen Anspruch der Gerechtigkeitsidee mußten sich auch die Machthaber fügen, die anderen Gründen nicht zugänglich gewesen wären. Mit der Berufung aber auf ihren göttlichen Ursprung und ihre religiöse Repräsentation in der Dike hob Hesiod einen neuen Wert in das Bewußtsein der Menschen und machte ihn zu einem auszeichnenden Zug menschlichen Zusammenlebens gegenüber anderen Lebensformen (in Vs. 276 ff.). Diese Abgrenzung nach unten gegenüber tierischem Sein und die Offenhaltung der Verbindung zu höheren Seinsformen ist nicht der geringste Beitrag, den Hesiod für die abendländische Menschheitsidee geleistet hat.