

DAS ‚ÜBEL‘ DER FRAUEN. ZU HESIODS PANDORA-MYTHOS

Meiner Frau zum 9. Januar 2004

Die Geschichte Pandoras als Geschichte vom Ursprung der ersten Frau erzählt Hesiod sowohl in seiner *Theogonie* (507–616) als auch in seinem *Werke und Tage* genannten Lehrepos (42–105)¹. In der *Theogonie* verbindet er sie mit der Auseinandersetzung zwischen Zeus und dem Iapetos-Sohn Prometheus, in den *Erga* führt er sie ein, um die Notwendigkeit der ehrlichen bäuerlichen Arbeit zu begründen. Nicht weniger als insgesamt sechsmal wird die Frau dabei als ein ‚Übel‘ (κακόν) bezeichnet (theog. 570. 585. 600; erg. 57 f. 88 f.); Grund genug für die Interpretinnen und Interpreten, Hesiod an den Beginn einer literarischen Tradition der Misogynie zu stellen, die bei Semonides, Euripides und Lukian ihre Fortsetzung erfahre und die antike Literatur in weiten Teilen beherrsche². So ist z.B. in einem verbreiteten Handbuch zu den Griechischen Mythen

¹ Die Datierungsfrage, die ich offen lassen möchte, ist zuletzt von W. Blümer, Interpretation archaischer Dichtung. Die mythologischen Partien der Erga Hesiods (Bd. 1–2), Münster 2001 behandelt worden mit dem energischen Votum für die Priorität Hesiods im 8. Jh. v. Chr. (wohl zweite Hälfte) vor *Ilias* und *Odysee* (im 7. Jh. v. Chr.); dazu kann hier nicht Stellung genommen werden, allerdings soll nicht verschwiegen werden, daß mich die „zwei Beweise“, die „mehr wert sind als hundert Indizien“ (I 222), nicht überzeugen können: Erstens schließt Blümer aus erg. 650–9, Hesiod könne sich nur in der Blütezeit Euboias, „die um 700 ihr jähes Ende fand“ (I 203), nach Chalkis begeben haben (wo wird diese Blüte bei Hesiod deutlich?). Selbst wenn der Ielantische Krieg in das Ende des 8. Jh. v. Chr. gehört (was umstritten ist), können wir keineswegs ausschließen, daß auch danach noch Begräbnisfeiern für einen Fürsten in Chalkis stattfanden, einmal abgesehen von der Frage der Historizität dieser Feier, die immerhin Plutarch als „läppisches Gerede“ (ληρώδη) bezweifelt (Prokl. Schol. Erg. p. 205 f. Pertusi). Der zweite Beweis stammt aus theog. 498–500: Die Tatsache, daß Zeus den Stein, den Gaia dem Kronos zum Verschlucken gab, in Delphi aufstellt, zeige, daß Hesiod Delphi noch nicht als Apollon-, sondern noch als Gaia-Heiligtum kenne. Aber man wird kaum ausschließen können, daß Hesiod hier bewußt archaisiert: Die Stelle ist dann nichts weiter als ein Beleg dafür, daß Hesiod die Mythen über die Vorgeschichte des Apollon-Orakels kennt und auf sie anspielt, nicht aber, daß zu seiner Zeit Apollon in Delphi noch keine Rolle spielte.

² Direkte Hesiod-Rezeption bei Semonides frg. 7,96 f.: Ζεὺς γὰρ μέγιστον τοῦτ' ἐποίησεν κακόν, γυναῖκας. Gleichzeitig korrigiert er Hesiod: Nicht die Frau an sich ist Geschenk der Götter, sondern nur die eine gute Sorte (neben neun schlechten), die aus den Bienen stammt (92 f.): τοίας γυναῖκας ἀνδράσιν χαρίζεται / Ζεὺς τὰς ἀρίστας καὶ πολυφραδεστάτας. Vgl. Susarion von Megara (PCG VII, fr. 1): κακὸν γυναῖκες κτλ., Eur. frg. 429 N.²: ἀντὶ πυρὸς γὰρ ἄλλο πῦρ μείζον ἐβλάστομεν γυναῖκες πολὺ δυσ-

folgendes Urteil zu lesen (R. Graves, *The Greek Myths*, Baltimore 1955, 148): „Pandora is not a genuine myth, but an antifeminist-fable“ und eine der vielen feministisch inspirierten Interpretinnen schreibt: „In any case, the cosy familiarity of Hesiod’s misogynistic sentiments has tended to obscure the fact that his brand of virulent sexism is neither a natural or inevitable expression of the relationship between men and women“³. Ich möchte hier einer solchen einseitigen Interpretation widersprechen und zeigen, daß die Pandora-Geschichte des archaischen Dichters weitaus differenzierter zu sehen ist, wobei die Interpretation sich auch mit der neuesten umfangreichen Behandlung der mythologischen Partien der *Erga* durch W. Blümer (s. Anm. 1) auseinandersetzen muß.

In einem ersten Schritt gilt es, den größeren Kontext zu beachten, in den Hesiod die Entstehung der ersten Frau stellt, die nur in den *Erga* den Namen Pandora erhält. Denn in beiden Gedichten ist die Geschichte in die Beschreibung einer grundsätzlichen Änderung der menschlichen Lebenssituation eingebettet. Der Dichter unterscheidet zwischen der Gegenwart, die durch das ‚Übel‘ der Frauen charakterisiert ist, und einer vorgeschichtlichen Epoche, in der es noch keine Frauen gab⁴. Diese Vorzeit ist in der *Theogonie* durch das wohl harmonische Zusammenleben von Göttern und Männern⁵, in den *Erga* durch die Abwesenheit von Arbeit, Mühen und Krankheiten charakterisiert. Die Frage, wie sich in dieser Epoche die menschliche Fortpflanzung vollzogen hat und auf welche Weise die Männer entstanden sein sollen, bleibt unbeantwortet⁶. Man wird aber nicht annehmen wollen, daß es in der Vorzeit Göttinnen und Götter, aber nur männliche Menschen gab. Hier ergeben sich ungelöste Probleme und Spannungen, die

μαχώτερον und fr. 1059 N.²: εἰ δέ του θεῶν τόδ’ ἐστὶ πλάσμα, δημιουργὸς ὦν κακῶν μέγιστος ἴστω καὶ βροτοῖσι δυσμενής, vgl. Aristoph. av. 394.

³ L.S. Sussman, *Workers and Drones; Labour, Idleness and Gender Definition in Hesiod’s Beehive*, in: *Arethusa* 11, 1978, 27. Anders die Andeutung bei E. Heitsch, *Das Prometheus-Gedicht bei Hesiod*, in: *RhM* 106, 1963, 8 (= *WdF* 44, Darmstadt 1966, 428): „... und wirklich ist seine Weiberfeindschaft nahezu ein consensus omnium; wie mir scheint, nicht ganz zu Recht.“ Vgl. E. Stein, *Autorbewußtsein in der frühen griechischen Literatur* (*ScriptOralia* 17), Tübingen 1990, 32: „Außerdem wird das launische, übelhafte Frauenzimmer recht häufig in Mythen dargestellt, so daß man wohl kaum von einem individuellen Zug Hesiods sprechen kann.“

⁴ Diese Vorzeit ähnelt in gewisser Hinsicht dem ‚Goldenen Zeitalter‘ unter Kronos; vgl. *erg.* 91, wo sich eine beinahe wörtliche Parallele zur Beschreibung des ‚goldenen Zeitalters‘ findet (*erg.* 112 f.): ὥστε θεοὶ δ’ ἔζωον ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες / νόσφιν ἄτερ τε πόνου καὶ οἰζύος. Dennoch fehlt im Zeitaltermythos die Vorstellung einer frauenlosen Epoche, jedenfalls wird nicht gesagt, in welchem Zeitalter sie hinzukommen.

⁵ Diese Vorzeit wird in der *Theogonie* nicht näher beschrieben; daß Götter und Männer zusammenlebten, ergibt sich lediglich aus 535, wo die dann erfolgende Trennung in Mekone erwähnt wird.

⁶ Ebenso unklar bleibt, ob die Menschen der Vorzeit sterblich oder unsterblich waren; s. aber die Menschen des ‚Goldenen Zeitalters‘, die, ohne zu altern, sterben ὡςθ’ ὑπνώ δεδμημένοι (*erg.* 116).

zeigen, daß Hesiod nicht an einer Darstellung der Urzeit an sich interessiert ist und diese Vorzeit nicht in einem geschichtlichen Sinne ernst genommen wissen wollte⁷. Für den Dichter stellt die Aufeinanderfolge der beiden Zeitalter lediglich ein dichterisches Mittel dar, mit dessen Hilfe er die gegenwärtige Situation, um die es ihm in erster Linie geht, beschreibt. Diese Beschreibung geschieht durch das Mittel des Kontrastes: Die beschwerliche Gegenwart des Menschen, der durch Ackerbau, Viehzucht und Handel sein Überleben in mühevoller Arbeit sichern muß, erscheint umso düsterer, wenn die gegenwärtige Lage einem sorgenfreien und arbeitsfreien Urzustand, der unwiderbringlich verloren ist, gegenübergestellt wird⁸.

Die Konzeption einer paradisischen Urzeit erinnert an die alttestamentliche Tradition⁹; ein wesentlicher Unterschied fällt aber sofort ins Auge. Denn ein Grund, weshalb die segensreiche Urzeit endet, wird bei Hesiod nicht genannt. In der *Theogonie* heißt es lapidar: „Als sich Götter und sterbliche Menschen in Mekone trennten“ (535: καὶ γὰρ ὅτ’ ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοὶ τ’ ἄνθρωποι Μηκώνῃ)¹⁰. Warum Götter und Männer sich trennten, erfährt man nicht. Es ist nicht so, daß das erste Menschenpaar und hier besonders die Frau für die Vertreibung aus einem Paradies verantwortlich gemacht wird, wie dies in der Schöpfungserzählung des Jahwisten um 1000 v. Chr. geschieht (*Genesis* 2,4b–3,4)¹¹. Dieser entscheidende Unterschied wurde bei der bereits seit Tertullian und Origenes beliebten Parallelisierung von Eva und Pandora gern übersehen¹².

⁷ Dafür spricht allein schon die Tatsache, wie wenig wir von der Urzeit erfahren. Wie man sich das Zusammenleben von Göttern und (männlichen) Menschen vorzustellen hat, wird an keiner Stelle deutlich.

⁸ Im Gegensatz zur jüdisch-christlichen Sicht kennt der archaische Dichter nicht die Hoffnung auf eine Wiederkehr des paradisischen Urzustandes, sei es in fernen Zeiten oder auch nur nach dem Tod (die Existenz auf den Inseln der Seligen ist nur einigen Heroen der Vorzeit vorbehalten).

⁹ Parallelen zwischen *Genesis* und Hesiod gibt es hinsichtlich des Schöpfungsmaterials Erde bzw. feuchter Ton, der Zweistufigkeit des Schöpfungsprozesses (Formung und Belebung in Gen. 2,7, Formung und Schmückung bei Hesiod, wobei in erg. 61 f. die Gabe von αὐδή und σθένος als Belebung verstanden werden kann; erst bei Lukian, Prom. es in verb. 3 schafft Hephaist den Körper und Athene gibt die Seele) und hinsichtlich der Ebenbildlichkeit mit Gott oder den Göttinnen (erg. 62: ἀθανάτης δὲ θεῆς εἰς ὄπα εἴσκειν).

¹⁰ Von den antiken Kommentatoren wird Mekone mit Sikyon identifiziert (Strabo 8,6,25); Mekone als Mohn-Stadt in Etym. Magn. 583,55: ὅτι ἐνταῦθα πρῶτον εὖρε τὸν τῆς μήκωνος καρπὸν ἢ Δημήτηρ. Eine paradisische Epoche ohne Frauen als eine durch Opium hervorgerufene Halluzination?

¹¹ Vgl. Gen. 3,19: „Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen“ mit erg. 289: τῆς δ’ ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροισεν ἔθηκαν.

¹² Tert. de coron. 7,3; Orig. c. Cels. 4,38, vgl. Zosimos de organ. (ed. Bertholet II 231,21): ... τὴν Πανδώραν, ἣν οἱ Ἑβραῖοι καλοῦσιν Εὐάν. W.E. Phipps, Eve and Pandora Contrasted, in: *Theology Today* 45, 1988, 34–48 versucht zu zeigen, daß in der *Genesis* Eva keineswegs so negativ gesehen wird, sondern daß diese Sicht sich erst aus der Ver-

Die Trennung von Göttern und Männern macht in Hesiods Darstellung die Aufteilung des zuvor gemeinsam verspeisten Fleisches notwendig. Dabei kommt es zum Betrug des Prometheus. Auch er ist nicht verantwortlich für die Trennung von Göttern und Menschen, wohl aber dafür, daß das Los der nun von den Göttern getrennten Sterblichen ein sehr beschwerliches ist. Denn Zeus zürnt Prometheus wegen seines Betruges bei der Verteilung, und der Zorn des Gottes trifft nicht nur seinen Gegenspieler selbst, sondern auch die von ihm Begünstigten¹³. Die Gegenwart der Menschen ist also von einem zornigen Gott bestimmt. Aber noch einmal: Dieser Zorn hat seine Ursache keineswegs in den Handlungen einer ersten Frau, sondern in dem Verhalten des Iapetiden-Sohnes, der Zeus' Herrschaft in Frage stellen wollte.

Nachdem die Geschichte von der ersten Frau in den von Hesiod beschriebenen Kontext einer Epochenwende gestellt ist, kann der Aufbau der Passage zuerst in der *Theogonie* genauer betrachtet werden, wobei besonderes Augenmerk auf die von Blümer athetierten Verse gerichtet werden muß.

Nachdem Hesiod erzählt hat, wie Zeus mit Hilfe von Rheia und Gaia seinen Vater Kronos überlistet hat, seine Geschwister befreit und von den ebenfalls befreiten Kyklopen seine Waffen Donner und Blitz gewann (453–506), wendet sich der Dichter vor dem eigentlichen Titanenkampf (617–744) der Auseinandersetzung zwischen Zeus und den drei Söhnen des Kronos-Bruders Iapetos zu (507–616)¹⁴. Die Reihenfolge der Erzählung könnte implizieren, daß diese Auseinandersetzung vor dem Krieg zwischen Olympiern und Titanen stattgefunden hat. Dies dürfte allerdings nicht der Intention des Dichters entsprechen. Denn man darf voraussetzen, daß die Titanomachie sofort im Anschluß an die Befreiung der Olympier beginnt (worauf auch die direkt anschließend erwähnten Waffen weisen)¹⁵. Das bedeutet, daß der Sieg über die Iapetiden Teil des zehnjährigen Krieges ist¹⁶. Wenn Hesiod diesen Sieg vor die Beschreibung des eigent-

bindung mit Hesiods Pandora erbege, s. bes. 47: „Many interpreters ... have unfairly transferred some of Hesiod's misogyny to a basic Judeo-Christian story.“

¹³ Auch in den *Erga* ist das Verbergen des Lebensunterhalts die Folge von Zeus' Zorn über Prometheus' Betrug (erg. 47–53); s. dazu S. 19.

¹⁴ Die Herauslösung der Gestalt des Epimetheus und des Herakles aus Hesiods Darstellung, die Blümer (wie Anm. 1) II 74 nach dem Vorbild älterer Interpreten vornimmt, scheint mir überzeugend: Er athetiert 511–14 (αἰολόμητιν ... παρθένον) und 523–33 (sehr einleuchtend ist seine Interpretation von 534 als Überschrift für das Folgende). Möglicherweise hat aber Hesiod selbst nach Fertigstellung der *Erga* seine *Theogonie* oberflächlich überarbeitet und 511–14 eingefügt; aus erg. 82 stammt wohl auch die Phrase ἀνδράσιν ἀλφειτήσιν (theog. 512, vgl. aber Od. 1,349; 6,8; 13,261).

¹⁵ Hesiod behandelte also anders, als man erwarten würde, unter den Nachkommen der Titanen als krönenden Abschluß nicht diejenigen von Kronos und Rheia (453–506), sondern die des Iapetos (507–616), da er sie bereits in den Kontext der Titanomachie stellen wollte (bei den übrigen Nachkommen berichtet er z.T. im Vorgriff, wie sich diese in der Titanomachie verhielten, s. Anm. 19).

¹⁶ Es entspricht epischer Technik, gleichzeitig stattfindende Ereignisse nacheinander zu erzählen. Die zehnjährige Dauer ist natürlich auf den Troja-Krieg hin konzipiert; allein dies

lichen Kampfes der beiden Göttergenerationen stellt, wird deutlich, welche Bedeutung vor allem die Überwindung des Prometheus hat¹⁷. Denn Atlas und Menoitios werden kurz abgehandelt, wobei nicht einmal explizit gesagt wird, daß sie Zeus Widerstand leisteten¹⁸. Prometheus allerdings stellt sich (anders als andere Nachkommen der Titanen¹⁹) dem Herrschaftsanspruch des Olympiers direkt entgegen. Er sucht sich Zeus zu widersetzen, indem er die von diesem vorgesehene Balance zwischen Göttern und Menschen stört. Der Titanensohn fordert den Göttervater dadurch heraus, daß er die Menschen bevorteilt und damit auf seine Seite zu ziehen trachtet. Insofern ist sein primäres Motiv nicht Menschenfreundlichkeit²⁰, sondern Rivalität mit Zeus (534: ἐρίζετο βουλᾶς ὑπερμενεί Κρονίωνι und 537: Διὸς νόον ἐξαπαφίσκων)²¹, der Bereich aber, den er zum Kampfplatz seiner Rivalität macht, ist die Menschenwelt: Sie wird zum Spielball der Auseinandersetzung der beiden göttlichen Cousins. So beginnt Prometheus erst in dem Moment zu handeln, in dem die ursprüngliche Einheit von Göttern und Menschen aufgehoben wird. Insofern ist es auch folgerichtig, daß er in Mekone, dem Ort der Trennung, zugegen ist und als scheinbar unparteiischer Mittler zwischen Göttern und Menschen tätig wird²². Und da sich Prometheus bisher nicht als ein Gegenspieler profiliert hat, scheint Zeus keinen Grund zu sehen, ihn nicht als Schiedsrichter

macht klar, daß Hesiod die homerische Tradition vor sich hat, auch wenn unsere *Ilias* (oder eine Vorform derselben) erst nach ihm entstand.

¹⁷ Dies dürfte der Ausgangspunkt der späteren Tradition sein, die in Prometheus die entscheidende Gestalt in diesem Kampf sieht. Daß es orientalische Vorbilder für diese Funktion eines Titanen-Sohnes im Kampf der beiden Götter-Generationen gab, ist nicht unwahrscheinlich, s. M.L. West, *The East Face of Helikon*, Oxford 1997, 295; in Eumelos' Titanomachie scheint Prometheus als Herold der Titanen mit Namen Ithas fungiert zu haben, s. ders., 'Eumelos'. A Corinthian Epic Cycle, in: JHS 122, 2002, 113 f.

¹⁸ Der Frevler Menoitios wird in den Erebos geschickt εἶνεκ' ἀτασθαλίας τε καὶ ἠνορέης ὑπερόπλου (theog. 516); Atlas' Vergehen wird überhaupt nicht benannt (nach Hygin, fab. 150 ist er Führer der Titanen). Nach Apollodor, bibl. 1,2,3 (nach Eumelos?) schickt Zeus in der Titanomachie Menoitios in den Tartaros.

¹⁹ Zu nennen sind vor allem Styx (theog. 389–403) und Hekate (411–52), die ihrer göttlichen Ehren in keiner Weise beraubt werden, weil sie auf Zeus' Angebot hin (theog. 390–6) ihn im Titanenkampf unterstützen. Diese Vorgriffe stehen im Kontrast zur Prometheus-Geschichte.

²⁰ Bei Hesiod liegt also die spätere Tradition, derzufolge Prometheus die Menschen geschaffen habe, noch ganz fern. Sie entsteht erst, um Leerstellen in Hesiods Darstellung zu füllen.

²¹ Vgl. Il. 14,160: ὅπως ἐξαπάφοιτο Διὸς νόον; die Beziehung zur Täuschung der Hera in *Ilias* 14 und 19 sollte man wohl nicht leugnen, s. J.-U. Schmidt, Die Einheit des Prometheus-Mythos in der Theogonie des Hesiod, in: Hermes 116, 1988, 135.

²² Es wird im Text nicht ausdrücklich gesagt, ob Prometheus seine Dienste von sich aus anbietet, oder von Göttern (und Menschen ?) darum gebeten wird; beides ist vorstellbar.

über die Modalitäten der Trennung zu akzeptieren²³. Stellt man die dann folgende Auseinandersetzung in diesen Kontext des Titanenkampfes, ergibt sich eine interessante Aussage des Dichters: Sieger wird derjenige sein, der über die Menschen herrscht; insofern muß Zeus allen Versuchen energisch entgegengetreten, die von ihm für die Menschen vorgesehene Ordnung zu stören. Wäre dem Titanen-Sohn dies gelungen, hätte wohl er im Olymp geherrscht.

Die Modalitäten der Trennung beziehen sich in Hesiods Geschichte in erster Linie auf die Verteilung der (fleischlichen) Nahrung. Hier sieht Prometheus die Gelegenheit gekommen, gegen Zeus zu agieren und das Verhältnis von Menschen und Göttern zu stören, indem er ersteren alle wertvollen Teile zukommen läßt²⁴, letzteren dagegen nur die blanken Knochen, außen dekoriert mit etwas Fett. Obwohl Zeus, wie Hesiod betont, den intendierten Betrug durchschaut (551: γνῶ ῥ' οὐδ' ἠγνοίησε δόλον), wählt er für die Götter das Wertlose. Weshalb läßt ihn Hesiod in dieser Weise handeln? Wenn Zeus erkennt, was Prometheus vorhat, wäre es an sich ein Leichtes für ihn gewesen, die wertvollere Portion zu wählen und die Menschen einfach leer ausgehen zu lassen. Prometheus wäre blamiert und sein Versuch, den Gott herauszufordern, indem er die Menschen bevorteilt, kläglich gescheitert. Überdenkt man allerdings diese Alternative, wird sofort klar, warum der Hesiodische Zeus sich nicht für sie entscheidet. Denn auf diese Weise würde das von dem Gott gewünschte Gleichgewicht zwischen Göttern und Menschen in der anderen Richtung empfindlich gestört: Die Menschen müßten für immer auf allen Fleischgenuß verzichten, und folglich herrschte Ungerechtigkeit in Zeus' Weltordnung, verursacht durch die gescheiterte List eines Titanen-Sohnes. Hesiods Konzeption des Gottes als Garant der Dike und des Ausgleichs erlaubt es nicht, daß Zeus in dieser Weise zugunsten der Götter das bisher harmonische Verhältnis stört²⁵. So wählt er die andere Alternative und nimmt für die Götter das Minderwertige, will aber nun als Ausgleich für die gestörte Parität den (männlichen) Menschen in anderer

²³ Hier erfährt Zeus' Voraussicht, die vom Dichter herausgestellt wird, eine gewisse Einschränkung. Aber man kann auch annehmen, daß Zeus im Wissen um das, was geschehen wird, Prometheus akzeptiert.

²⁴ Prometheus nimmt die Teilung πρόφρονι θυμῷ (theog. 536) vor: Er ist nicht unparteiisch, sondern neigt den Menschen zu; vgl. theog. 661: Die Hundertarmigen kämpfen πρόφρονι θυμῷ für Zeus. Trotzdem ist in theog. 538–40 τῷ μὲν ... τῷ δέ zu lesen (s. Blümer [wie Anm. 1] II 79 Anm. 94): Prometheus legt in scheinbarer Neutralität für die beiden Personen, die für Götter und Menschen wählen sollen, die unterschiedlichen Portionen hin; Zeus als Repräsentant der Götter darf natürlich zuerst wählen; insofern muß ein solcher der Menschen gar nicht erst benannt werden, da sie die übrig gelassene Portion bekommen. Aber Prometheus plant natürlich, daß Zeus die äußerlich schöne Portion wählt und die Menschen dann alles Fleisch erhalten.

²⁵ Möglicherweise steht auch der (fälschliche) Gedanke im Hintergrund, daß eine Menschheit, der der Fleischgenuß entzogen wird, nicht oder schlecht überlebensfähig wäre. Zu vordergründig scheint mir dagegen die Begründung, die J. Latacz, Nochmals zum Opferbetrug des Prometheus (1971), in: ders., Erschließung der Antike, 1994, 233 angibt: „Denn er wollte als effektiv Betrogener strafen können“.

Hinsicht einen Nachteil schaffen²⁶. Genau dies sagt der Dichter explizit in seinem Text (551 f.): „Er erkannte und war nicht unwissend über die List; aber im Herzen sah er für die sterblichen Menschen Unglück voraus, das er auch zu vollenden dachte“ (γνώ ρ’ οὐδ’ ἠγνοίησε δόλον· κακὰ δ’ ὄσσετο θυμῷ / θνητοῖς ἀνθρώποισι, τὰ καὶ τελέεσθαι ἔμελλεν)²⁷. Zeus entscheidet sich in vollem Wissen für den wertlosen Teil, weil er bereits voraussah, daß er den nicht gewollten Vorteil der Menschen durch ein Übel für sie ausgleichen werde. Die von Blümer vorgeschlagene Athetese des Verses 552 ist abzulehnen; denn genau dieser Vers liefert die nötige Erklärung, warum Zeus trotz seiner Klugheit und seines Wissens, das Hesiod mehrmals betont (545, 550 und 561: ἄφθιτα μήδεα εἰδώς), auf die List scheinbar hereinfällt, in Wahrheit aber mit voller Überlegung handelt. Trotzdem zürnt der Gott, nachdem er für alle offenbar gemacht hat (553), daß Prometheus sich keineswegs als unparteiischer Moderator verhalten hat; denn auch wenn man einen Betrug schon vorher durchschaut, wird der Zorn über den Betrug an sich nicht aufgehoben, zumal in einem solchen Falle, in dem der Betrogene durch das Handeln des Betrügers gewissermaßen in eine Zwangssituation geraten ist. Denn Zeus sah sich, wie oben beschrieben, gezwungen, den schlechteren Teil zu wählen und muß nun, um das gestörte Gleichgewicht wieder in das rechte Lot zu bringen, Dinge tun, die er von sich aus nicht beabsichtigt hatte. Zeus erweist sich zwar auch gegenüber Prometheus als vollkommen überlegen, aber dennoch macht ihn das Tun seines Widersachers wütend, weil dieser eine Situation geschaffen hat, auf die er gegen seinen Willen reagieren muß.

Den Ausgleich für die alleinige Verfügungsgewalt der Menschen über das Fleisch stellt der Entzug des Feuers dar. Auf diese Weise wird das Fleisch für die Menschen wertlos, weil sie es nicht kochen oder braten können, sondern roh verspeisen müßten²⁸. In der mythischen Vorzeit, so darf man voraussetzen, hatten die Männer, als sie mit den Göttern, die über das Feuer verfügen, zusammenlebten, ebenfalls teil am Feuer, so daß sie gemeinsam mit den Göttern das zubereitete Fleisch verzehren konnten. Nach der

²⁶ Theoretisch könnte sich Zeus auch für die alternative Lösung entscheiden, und für die Götter den besseren Teil wählen, und dafür den Menschen einen anderen (positiven) Ersatz schaffen (daß er als Ausgleich für die Götter ein ‚Übel‘ schafft, dürfte ausgeschlossen sein). Für den Gott ist es allerdings näherliegend und einfacher, den Menschen den Vorteil zu gewähren und diesen durch ein neues Übel zu ‚neutralisieren‘. Daß Hesiod seinen Zeus in diesem Sinne agieren läßt, fordert natürlich der aitiologische Charakter der Geschichte im Hinblick auf die Opferpraxis.

²⁷ Wörtlich: „das auch vollendet werden sollte“; zu κακὰ δ’ ὄσσετο θυμῷ vgl. Il. 18,224; Od. 10,374; 18,154.

²⁸ Das Essen rohen Fleisches ist im griechischen Kulturkreis ausgeschlossen; nur Tiere und unzivilisierte Wesen (die Kentauren nach theog. 542) tun es, nach Thuk. 3,94 angeblich die ätolischen Eurytanen; im bakchischen Wahn essen dem Mythos nach die Anhängerinnen des Dionysos rohes Fleisch (Omophagie).

Trennung fehlt es ihnen²⁹, und Zeus weigert sich, es ihnen zu geben³⁰. Dadurch wäre das Gleichgewicht zwischen Göttern und Menschen in negativer Weise hergestellt: Beide Seiten müßten auf das Fleisch verzichten, die einen, weil ihnen nur Knochen geopfert werden, die anderen, weil sie es nicht eßbar machen können. Wie ist dieser Entzug des Feuers aber zu verstehen? Das Adverb „für immer“ (αἰεῖ), das die Gefühle und das Handeln des Gottes charakterisiert, ist stets übersehen worden. Es weist darauf, daß Zeus das Feuer den Menschen seit ihrer Trennung von den Göttern für immer entzogen hat³¹. Dies bedeutet m.E., daß das Feuer, anders als Wasser, Erde und Luft nicht naturgegeben den Menschen zur Verfügung steht³². Wasser, Erde und Luft machen die natürliche Umwelt des Menschen aus, und er kann sie stets ohne weiteres benutzen; anders das Feuer: Hier ist der Mensch auf eine bestimmte Technik angewiesen, um es entzünden und für sich nutzbar machen zu können³³. Genau diese Technik schenkt Prometheus den Menschen. Obwohl nach Zeus' Willen das Feuer von Natur aus nicht stets verfügbar ist, erhält es dank Prometheus durch seine Konservierung im Narthexstab diese Eigenschaft. In diesem Sinne hat Prometheus es den Göttern entwendet und den Menschen geschenkt³⁴. Er hat damit erneut den von Zeus gesuchten Ausgleich zwischen Menschen und Göttern vereitelt: Die Menschen können nicht nur über

²⁹ Wie lange ihnen das Feuer fehlt, wird nicht gesagt; man darf annehmen, daß Prometheus ziemlich schnell agiert und den Mangel behebt; erst jetzt sind die Männer auch zu einer ersten Opferhandlung fähig.

³⁰ Die Echtheit des Verses 564 (θνητοῖς ἀνθρώποις οἱ ἐπὶ χθονὶ ναιετάουσιν) ist seit langem umstritten (zuletzt von Blümer [wie Anm. 1] II 102 athetiert). Grammatisch ist der doppelte Dativ μελήησιν und ἀνθρώποις problematisch (immerhin scheint ein griechisch sprechender Interpolator ihn für möglich gehalten zu haben!). Ich versuche, die Konstruktion in Analogie zu einem σχῆμα καθ' ὅλον καὶ κατὰ μέρος zu erklären; vgl. dazu KG II 1,290 § 406,9 Anm. 13: „Zuweilen steht das Ganze im Dativ (commodi et incommodi).“ Gemeint wäre: „Er gab nicht den Menschen (Dat. comm.) die Kraft des Feuers, indem er sie nicht den Eschen (Dat. Obj.) gab“. Für die Interpretation ist die ‚Rettung‘ des Verses aber nicht entscheidend, da auch ohne den Vers die Menschen den Zielpunkt von Zeus' Handeln darstellen (s. theog. 569).

³¹ Auch wenn man αἰεῖ allein auf μεμνημένος bezieht, muß das Imperfekt οὐκ ἐδίδου iterativ verstanden werden. Das Nicht-Geben des Feuers durch Zeus dauert bis in die Gegenwart fort.

³² Damit soll nicht behauptet werden, daß Hesiod bereits eine gleichsam naturwissenschaftliche Vier-Elemente-Lehre kannte, aber die Betonung von Gaia (mit Bergen), Pontos und Uranos als den kosmischen Ugrößen bildet eine gewisse Vorstufe.

³³ Insofern scheint mir der Hinweis auf Zeus' Blitze gerade nicht hilfreich. Denn es kann ja nicht gemeint sein, daß Zeus seit der Trennung in Mekone nicht mehr blitzt. Durch den Blitz ist zwar für einen bestimmten Zeitraum, der sehr kurz oder durch einen anschließenden Brand auch länger sein kann, auf natürliche Weise das Feuer in der Welt zugegen, aber, um es nun in jeder anderen Situation benutzen zu können, muß der Mensch es durch eine bestimmte Technik ‚haltbar‘ machen. Bei Ps.-Aischyl. PV 445 ff. und Plat. Prot. 321d wird die Nutzung des Feuers dann ausdrücklich mit den verschiedenen handwerklichen Techniken verbunden.

das gesamte Fleisch verfügen, sie können es nun durch das Feuer auch jederzeit zubereiten und eßbar machen.

An dieser Stelle ergibt sich folgende Frage: Warum hat Zeus es zugelassen, daß Prometheus in dieser Weise den gewünschten Ausgleich wieder aufhebt? Warum hat er seinen Gegenspieler, der ihn betrogen hat, nicht sofort gefesselt und bereits nach seiner ersten List unschädlich gemacht? Sollte man interpretieren, daß der Betrug noch nicht so schwer wog (Zeus konnte immerhin wählen), daß Prometheus dafür bestraft werden konnte? Nimmt man andererseits das von Hesiod betonte Vorauswissen des Gottes wirklich ernst, dann muß man davon ausgehen, daß Zeus, obwohl er weiß, daß Prometheus einen zweiten Betrug unternehmen wird, diesen dennoch zum Wohle der Menschheit gewähren läßt: Zeus ist sich bewußt, daß trotz der von ihm bestimmten natürlichen Gegebenheiten eine künstliche Gewinnung des Feuers möglich sein wird. Der Grund für Zeus' Langmut scheint in dessen Wissen zu liegen, daß die Menschen nicht nur wegen der Opferhandlungen, mögen sie auch noch so spärlich sein, das Feuer benötigen, sondern die Verfügungsgewalt über das Feuer für ihre weitere von den Göttern getrennte Existenz unabdingbar ist. Insofern läßt er seinen Gegenspieler noch einmal gewähren und erlaubt ihm, ihn ein zweites Mal scheinbar zu übertölpeln. Nach dem Diebstahl liegt damit die gleiche Situation vor wie nach dem Opferbetrug: Das Gleichgewicht zwischen Göttern und Menschen ist gestört, und Zeus muß erneut handeln. In der von Hesiod erzählten Geschichte bringt Zeus' Feuerentzug und Prometheus' Feuerdiebstahl keinen Handlungsfortschritt. Zeus könnte nach dem Betrug in Mekone seinen Gegenspieler sofort ausschalten und als Gegengewicht für die Fleischnahrung sofort die Frau als Verzehrerin schaffen³⁵.

Aus dieser Interpretation ergibt sich folgendes: Der Feuerdiebstahl des Prometheus muß dem Dichter bereits in der Tradition als ein mit der Gestalt des Prometheus fest verbundenes Element vorgelegen haben, so daß er in dem Bericht über die Auseinandersetzung zwischen Zeus und dem Iapetiden darauf nicht verzichten konnte. Hesiod wollte darauf nicht verzichten, weil der Kampf zwischen den beiden Kontrahenten zwei weitere Etappen erhält, die den erzählerischen Reiz der Geschichte steigern, in der Schlag auf Schlag folgt³⁶. Schließlich bekommt die Erzählung einen weiteren aitiologi-

³⁴ Zum Wesen des Feuers gehört allerdings, daß die Götter trotz des Diebstahls weiter darüber verfügen.

³⁵ Eine solche Fassung scheint der Vers 586 vorauszusetzen; denn dort wird die erste Frau Menschen und Göttern vorgeführt; dies macht den Eindruck, daß Zeus sofort nach dem Opferbetrug die Frau als Ausgleich den noch in Mekone Versammelten präsentiert. Erst durch die Annahme der Frau wird die Trennung dann vollzogen (der Einwand, eine Frau reiche für die Männer in Mekone nicht aus, wird der mythischen Erzählung nicht gerecht; Hesiod wird dies in den *Erga* „korrigieren“); die Feuer-Geschichte setzt dagegen die vorher vollzogene Trennung voraus, so daß der Vers 586 Schwierigkeiten bereitet.

³⁶ Aus einer zweistufigen Auseinandersetzung (Opferbetrug – Schaffung der ersten Frau) wird eine vierstufige: Opferbetrug – Feuerentzug – Feuerdiebstahl – Schaffung der ersten Frau.

schen Aspekt: Die Sonderstellung des Feuers unter den Lebenselementen des Menschen wird begründet und seine allein durch eine bestimmte Technik ermöglichte Nutzung in den Gesamtkontext der von Zeus bestimmten Weltordnung gestellt. Dabei verbindet der Dichter die Aussage, daß das Element Feuer dem Menschen nur dadurch zuteil wurde, daß ein Gegenspieler des Zeus es den Menschen schenkte, um sich dem höchsten Gott zu widersetzen³⁷. Hier mag anklingen, daß das Feuer in der Lage ist, die von Zeus gewollte Ordnung in Frage zu stellen oder gar zu zerstören.

Nachdem die Menschen nun Fleisch und Feuer besitzen und damit den Göttern gegenüber einen ihnen nicht zukommenden Vorteil genießen, unternimmt Zeus im letzten Akt den entscheidenden Schritt, um diesen Vorteil wieder zu neutralisieren: Nicht nur schaltet er Prometheus endgültig aus (614–16), sondern er läßt die erste (menschliche) Frau entstehen (570), von der alle weiteren Frauen abstammen (590 f.)³⁸. Durch ihre Existenz als Drohnen, die die von den Männern mühsam erarbeitete Nahrung in ihren „Bauch ernten“ (599: σφετέρην ἐς γαστέρ’ ἀμῶνται)³⁹, wird der den Männern von Prometheus zugeschobene Vorteil der durch das Feuer ermöglichten fleischlichen Nahrung aufgehoben⁴⁰. Dagegen gibt es kein Mittel: Wer nämlich ehelos bleibt und der „mörderischen Arbeit“ für die Frauen entflieht⁴¹, entbehrt im Alter der Versorgung, und sein Besitz wird nach seinem Tod von fremden Erben „aufgezehrt“! Insofern bleibt dem Mann nur, sich die Nahrungsvorräte zu Lebzeiten von der eigenen Frau (und den Kindern) verbrauchen zu lassen, im Alter aber wenigstens durch die von den Frauen geschenkten Nachkommen ernährt zu werden und ihnen den Besitz überlassen zu können. Hier stützt man bereits: Das ‚Übel‘ der Frauen bewirkt immerhin die Existenz von Nachkommen, die einen im Alter versorgen⁴², und das verderbliche Tun der Drohnen

³⁷ Die Frage, ob Zeus ohne den Opferbetrug den Menschen das Feuer von sich aus gewährt hätte, ist eine nicht zu beantwortende ‚Wenn-Wäre-Frage‘. Entscheidend ist die Wertung des Feuers, die Hesiod in der von ihm erzählten Geschichte vornimmt.

³⁸ Es soll hier offen bleiben, ob 590 oder der alternative Vers 591 ursprünglich ist.

³⁹ Hesiod übergeht die Tatsache, daß Drohnen männlich sind; für ihn ist ein Drohnen-Dasein nicht geschlechtsspezifisch, s. erg. 302–12 und 498 zum ἀεργὸς ἀνὴρ; bestes Beispiel ist Hesiods eigener Bruder Perses.

⁴⁰ Wie Zeus vom schönen Äußeren der in Fett verpackten Knochen, so werden die Männer von der äußerlich schönen Frau, dem καλὸν κακόν (theog. 585), getäuscht, vgl. J.-P. Vernant, *Le Mythe prométhéen chez Hésiod*, in: ders.: *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974, 177–94 (engl.: in: *Myth and Society in Ancient Greece*, New York 1980, 168–85).

⁴¹ In theog. 603 ist γάμον καὶ μέρμερα ἔργα γυναικῶν ein Wortbild: „die Heirat einer Frau und die dadurch (nötige) mörderische Arbeit“; nach theog. 595 sind die Frauen κακῶν ξυνήνοας ἔργων „mit ihnen ist schädigende Arbeit verbunden“. Interessant ist, daß μέρμερα (bei Hesiod nur hier) bei Homer (bes. Il. 8,453) stets in kriegerischem Kontext steht: Bei Hesiod sterben die Männer nicht den Heldentod, sondern ermüdet von der Arbeit für ihre Frau und Familie: Das neue ‚Schlachtfeld‘ sind Ehe und Familie!

⁴² Es dürfte kein Zufall sein, daß diese Nachkommen nur als Pfleger im Alter (605 γηροκόμος) und Gegenbild der fremden Erben erscheinen (607 χηρωσταί); zum Ausblenden der biologischen Notwendigkeit der Frau s. S. 15.26.

ist nicht so schädlich, daß der gesamte Besitz aufgezehrt würde. Trotz der Frauen bleibt ein Rest, der dem Sohn oder den Söhnen hinterlassen werden kann.

In Hesiods Geschichte ist die Frau der ‚Ausgleich‘ für den Vorteil, gekochtes oder gebratenes Fleisch verzehren zu können. Daß diese Gegenüberstellung nicht ganz ernst gemeint sein kann, dürfte jedem deutlich sein, auch wenn er von Hesiods Frauenfeindlichkeit und eingefleischtem Sexismus überzeugt ist. Der Geschichte zufolge ergab sich für Zeus aufgrund von Prometheus’ Betrug die Alternative, entweder den männlichen Menschen das Fleisch zu entziehen und sie dann ohne Frauen leben zu lassen, oder ihnen das Fleisch zu geben, dafür aber auch die Frau. Zeus in seinem Allwissen hat sich für letzteres entschieden; denn als er von Prometheus aufgefordert wird zu wählen, stehen ihm nach Hesiods Darstellung bereits beide Alternativen vor Augen. Das Übel der Frau scheint auch für Zeus, der den Menschen grundsätzlich gewogen ist, nicht so schwerwiegend zu sein, daß es nicht für den Besitz des Fleisches in Kauf genommen werden kann. In dieser Zuspitzung wird der ironische Ton der hesiodeischen Erzählung evident: Die Frauen verdanken ihre Existenz der Entscheidung des Olympiers, den Männern die Möglichkeit zu geben, Fleisch zu essen. Hätte Zeus für die Götter den unansehnlichen Magen mit seinem wertvollen Inhalt gewählt, gäbe es keine Frauen, und die Männern wären glücklich! Wie menschliche Fortpflanzung sich dann aber vollzogen hätte, bleibt unbeantwortet. Hier dürfte aber der eigentliche Grund dafür liegen, daß Zeus sich für die blanken Knochen entscheidet, weil die Alternative, daß die Männer ohne Fleisch und dann ohne Frauen existieren, in Wahrheit nicht denkbar ist. Das Ausklammern der biologischen Notwendigkeit geschieht natürlich im Interesse der ironischen Pointe, macht aber noch einmal deutlich, daß der Mythos nicht wirklich ernst gemeint ist. Hier Misogynie des Dichters zu unterstellen, dürfte dem Ton der Erzählung in keiner Weise entsprechen.

Dieser Befund wäre noch eindeutiger, wenn die Verse 608–10 in ihrer Echtheit nicht umstritten wären⁴³. Hier wird nämlich die eindeutige Verurteilung der Frau als ‚Übel‘ wieder aufgehoben. Ziemlich überraschend spricht der überlieferte Text plötzlich von einer guten Gemahlin (608: *κεδνὴ ἄκοιτις*), die das ‚Übel‘ ihrer Existenz wieder aufheben könne⁴⁴, im Gegensatz zu der schlechten Nachfahrin der Urfrau (610: *ἀταρτηροῦ γενέθλης*), die dem Mann das Leben zur Hölle macht (612: *ἀνήμεστον κακόν*). Was bedeutet diese eigenartige Wendung? War zuvor die Frau an sich als ‚Übel‘ gesehen, die den von Zeus ungewollten Vorteil der Männer, über Fleisch und Feuer verfügen zu können, wieder ausgleicht, so stellt sich nun heraus, daß es zwei Sor-

⁴³ F. Solmsen (ed.), *Hesiodi opera*, Oxford ³1990 hat z.B. die gesamte Partie 602–12 getilgt; Blümer (wie Anm. 1) II 233–5 tilgt nur 608–10; der bleibende Rest wirkt nicht wirklich überzeugend: „Wer nicht heiratet, leidet (als junger Mensch) keinen Mangel, aber im Alter, und er hat keine Erben; wer heiratet, leidet unaufhörlichen Schmerz“; hier würde man doch als Fortsetzung erwarten: „hat aber Erben und wird im Alter versorgt“.

⁴⁴ Theog. 609: *τῷ ... κακὸν ἐσθλῷ ἀντιπερίζει* wörtlich: „dem (mit einer guten Frau Verheirateten) steht das Übel im Gleichgewicht mit dem Guten“.

ten von Frauen gibt, von denen nur die eine im Sinne von Zeus' Plan agiert. Die andere dagegen hebt den von Zeus gewünschten Nachteil ihrer Existenz als Verzehrerin der vom Mann erarbeiteten Nahrung wieder auf, indem sie ihm eine gute und kluge Partnerin ist. Prometheus liegt in Fesseln, er kann den letzten Schachzug des Kroniden nicht mehr parieren; an seine Stelle tritt die ‚gute‘ Frau. Ihr gelingt es, Zeus' Plan erneut zu durchkreuzen; der Plan, den Männern einen Ausgleich für die ungewollte Bevorteilung zu schaffen, geht nur bei den schlechten Frauen auf, bei den guten erweist sich Prometheus als Sieger: Der Mann verfügt über Fleisch und Feuer, und seine Frau gleicht den Nachteil, daß sie (und ihre Kinder) die erarbeitete Nahrung verzehren⁴⁵, durch ihre nützliche und angenehme Existenz wieder aus. Diese überaus ironische Pointe, die die Frau zur letztlich gegenspielerin des Zeus macht und den Gott an der Realität der guten Frauen scheitern läßt, sollte man m.E. nicht einem Interpolator zutrauen. Die Verse 608–10 stammen von Hesiod selbst⁴⁶. Gegen Prometheus hat sich Zeus, wie der Dichter abschließend betont, durchsetzen können, indem er ihn in Fesseln legte; gegenüber den von diesem begünstigten Männern gelingt ihm dies nur, wenn deren Frauen schlecht sind; was aber die guten Frauen angeht, muß selbst Zeus den kürzeren ziehen. Die erste Etappe der Titanomachie ist in dieser Hinsicht eher eine Burleske; auch wenn Zeus über Prometheus zürnt und diesen bestraft, kommen die Menschen glimpflich davon; allerdings liegt dies allein in der Hand der Frauen.

Hesiod hat seine Geschichte von der ersten Frau in dem späteren Werk der *Erga* noch einmal aufgenommen. Blümer hat gezeigt, daß die erneute Erzählung in stetem Bezug zur früheren Fassung der *Theogonie* geschieht⁴⁷. Allerdings ist er der Auffassung, daß Hesiod die Geschichte vollkommen neu konzipiert habe. Nach seiner Sicht ist nämlich das von Zeus geschaffene ‚Übel‘, das jetzt den Namen Pandora erhält, keine wirkliche Frau, sondern die personifizierte Bosheit (II 153 u.ö.). Aus dieser Grundannahme ergeben sich seine weiteren Deutungsschritte: Epimetheus sei nicht der Bruder von Prometheus, sondern ein Sterblicher (II 180); die mythische Hochzeit versinnbildliche, wie der Mensch sich mit der Bosheit einlasse; diese bringe in dem großen Faß ihre Mitgift mit, die zahllosen Übel, und verteile sie dann unter die Menschen⁴⁸. Diese Interpretation kann m.E. nicht überzeugen. Wie kann ein aus Erde und Wasser geschaf-

⁴⁵ Genau darin besteht das von Blümer (wie Anm. 1) II 234 vermißte κακόν.

⁴⁶ Der überlieferte Text ἀπ' αἰῶνος ist allerdings in δι' (oder ἐπ') αἰῶνος und ἔμμεναι in ἐμμενές zu ändern; αἰῶν bei Hesiod in frg. 276 (vgl. Scut. 331); die Phrase δι' αἰῶνος bei Aischyl. Suppl. 574. 582, Ag. 554, Ch. 26 und Eum. 563. Die Betonung der lebenslangen Ausgeglichenheit von „Gut“ und „Schlecht“ steht im Kontrast zum Ehelosen, dem es erst gut, im Alter dann aber schlecht geht.

⁴⁷ Vgl. z.B. Blümer (wie Anm. 1) II 137: „... setzt Hesiod bei seinen Hörern die Kenntnis der Theogonie voraus“.

⁴⁸ Zur Hoffnung s. S. 22 f.; Epimetheus' Schicksal sei auf Perses zugeschnitten: Er solle gewarnt werden, sich mit der Bosheit einzulassen (Blümer [wie Anm. 1] II 177). Es dürfte auch nicht einleuchten, daß Krankheiten durch die Bosheit in die Welt kommen.

fenes Geschöpf, das also aus Fleisch und Blut besteht, eine Personifikation darstellen⁴⁹? Warum heißt die angebliche Personifikation nicht *Κακία*? Wie kann man eine solche liebend umarmen (58: ἀμοφαγαπᾶν)?⁵⁰ Hätte sich Hesiod in der von Blümer angenommenen Weise von seiner ersten Fassung der *Theogonie* absetzen wollen, hätte er die angebliche Personifikation doch keinesfalls einfach *γυνή* nennen dürfen (80 und 94), zumal die Erzählung ihrer Schöpfung bei allen Unterschieden doch in den wesentlichen Zügen identisch ist⁵¹. Man wird unbedingt daran festhalten müssen, daß auch Pandora die erste Frau ist, von der alle weiteren Frauen abstammen⁵². Im Unterschied

⁴⁹ Zum Ursprung der sterblichen Menschen aus Erde und Wasser s. II. 7,99: ὅμειτς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε (der Mensch kehrt zu seinen Ursprüngen zurück); Xenophanes B 33: πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα, vgl. erg. 563: γῆ πάντων μήτηρ. Blümers Erklärung des Wassers scheint mir absurd (wie Anm. 1, II 146): „Aufgeweichte Erde (Lehm) läßt sich schneller und besser kneten und formen“. Blümer müßte annehmen, daß Zeus erst die Personifikation schafft (was im Text nirgends gesagt wird) und sie dann zum Menschen werden läßt; eine Parallele für eine solche Inkarnation sucht man bei Blümer vergeblich.

⁵⁰ Blümer (wie Anm. 1) ist aufgrund seiner Interpretation gezwungen, die zahlreichen erotischen Anspielungen (z.B. 63 εἶδος ἐπήρατον, 65 χάρις, 66 πόθος, 78 αἰμύλοι λόγοι; zu Peitho, Chariten und Horen s. Anm. 59), die wohl nur im Hinblick auf eine echte Frau Sinn haben, herunterzuspielen (z.B. II 193). Wenn es in 71 heißt: παρθένω αἰδοίῃ ἕκελον, bedeutet das, daß sie wie eine ehrwürdige junge Frau aussieht, in Wahrheit aber nicht ehrsam ist (zur Echtheit von 70–2 s. aber Anm. 51); vgl. auch Paus. 1,24,7: πεποιῖται δὲ Ἥσιόδω ... ὡς ἡ Πανδώρα γένοιτο αὕτη γυνὴ πρώτη.

⁵¹ Das Mißverständnis wäre von Hesiod weiter provoziert, wenn er aus theog. 572 f. zwei Verse direkt übernehme (erg. 71 f., von Blümer [wie Anm. 1] für echt gehalten); wie sollte der Hörer verstehen, daß sich die identischen Verse einmal auf die ‚Urfrau‘, jetzt auf die Bosheit beziehen? Allerdings neige ich dazu, in erg. 70–2 das Werk eines Interpolators zu sehen, der den Bericht über die Ausführung des Befehls (von Hesiod sehr knapp in 69 οἱ δ’ ἐπίθοντο angedeutet) vermißte und aus der *Theogonie* ergänzte. Diese Knappheit hindert Hesiod dann allerdings nicht, Aphrodites Umsetzung des Befehls auszuschmücken (ihr halfen Peitho, Chariten und Horen) und Hermes’ Tun ebenfalls ausführlicher zu beschreiben (77–82): ‚variatio delectat‘!

⁵² Die Bedeutung des Verses 64 wird von Blümer überbewertet (wie Anm. 1, II 148): „... Dreh- und Angelpunkt, an dem ein nahezu vollständiger Umschlag vom Licht in die Dunkelheit, von der klaren Aussage ... zum völligen Mißverständnis hängt“ und 202: „Die geringfügige Textänderung war für das Verständnis der Pandorageschichte geradezu letal.“ Selbst wenn man seiner Auffassung folgt und nach Hs. D διασκήσαι anstelle des sonst überlieferten διδασκήσαι liest, bedeutet das lediglich, daß die erste sterbliche Frau nicht in der Webkunst unterwiesen wird, sondern Athene ihr ein Kleid webt; aber letzteres macht Pandora noch nicht zu einer Personifikation. Im übrigen beweist Pind. Pyth. 4,217, wenn man ihn von Hesiod abhängen lassen will (so Blümer [wie Anm. 1] II 204 f.), daß in seinem Hesiod-Text bereits διδασκήσαι stand, also als mögliche Form angesehen wurde. Schließlich zielt die Phrase πολυδαίδαλον ἴστον ὑφαίνειν („am Webebaum kunstvoll weben“) nach den homerischen Vorbildern (II. 3,125; 6,456; 22,440; Od. 2,94 u.ö.) auf den Akt des Webens, nicht auf das gewebte Ergebnis (wie Blümer anzunehmen scheint, s. II 151: „Anfertigung eines πολυδαίδαλον ἴστον“); deshalb meint ἔργα das aktive Tun (LSJ s.v. I 3b), nicht das hergestellte

zur *Theogonie* steht dieser Aspekt der Abstammung aller späteren Frauen von der ersten ‚Urfrau‘ in den *Erga* aber nicht im Vordergrund⁵³, sondern die Hochzeit der ersten ‚irdischen‘ Frau. Angesichts des Namens und der Parallelität zu dem Brüderpaar Hesiod/Perses wird man ebenfalls daran festhalten, daß Epimetheus Prometheus’ Bruder und als solcher der erste Gatte einer sterblichen Frau ist⁵⁴. Die Figur des Epimetheus scheint für die *Erga* geschaffen worden zu sein, wobei eine besondere Pointe darin liegt, daß Zeus das ‚Übel‘ Frau gerade dem wenig vorausschauenden Bruder seines Rivalen ‚schenkt‘, obwohl dieser ihn warnt⁵⁵. Auch den Namen „Pandora“ scheint Hesiod im Hinblick auf die Hochzeitssituation erfunden zu haben: Die erste Frau bringt nicht viele Geschenke mit in die Ehe (ἄλοχος πολύδωρος⁵⁶), sondern alle (Πανδώρα)⁵⁷. Dies hat seinen Grund darin, daß sie von Göttern beschenkt wurde und zugleich Geschenk aller Götter ist⁵⁸. Daraus folgt, daß in den *Erga* nicht nur Hephaist und Athene

Werk (LSJ s.v. III). Zeus’ Befehl könnte also nur lauten: „Athene solle sich ans Werk machen und weben“; der nötige Bezug auf Pandora würde fehlen; insofern folge ich eher dem traditionellen Verständnis.

⁵³ Die Frage der Abstammung muß in einer *Theogonie* natürlich behandelt werden. Daß von Pandora alle späteren Frauen abstammen, ist aber auch in den *Erga* vorauszusetzen, s. bes. V. 55: Pandora ist ein μέγα πῆμα für alle künftigen Männer (ἀνδράσιν ἔσσομένοισιν), d.h. die späteren Männer leiden an Pandoras weiblichen Nachkommen.

⁵⁴ Die meisten Geschlechter der Menschen stammen von einer irdischen Frau und einem Gott (seltener von einer Göttin und einem sterblichen Mann) ab. Dies trifft auch für die erste Frau zu, die mit einem Titanensohn verheiratet wird. Aus Pandora und Epimetheus geht dann Pyrrha hervor (Σ op. 85a: Δευκαλίων ... γαμεῖ Πύρραν τὴν Πανδώρας καὶ Ἐπιμηθέως, viele weitere Belege bei M.L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford 1985, 50 Anm. 35), aus Pyrrha und Deukalion stammt die spätere Menschheit. Diesen hesiodeischen Stammbaum (s. West, ebd. 53) muß Blümer in Abrede stellen, denn die personalisierte Bosheit dürfte wohl kaum Mutter der Pyrrha werden.

⁵⁵ Diese Warnung impliziert, daß Zeus den Prometheus erst in Fesseln legt, nachdem er die Frau geschaffen und übergeben hat; man sieht deutlich, wie Hesiod hier neue Details gegenüber der Fassung der *Theogonie* hinzuerfindet; um diesen Aufschub der Bestrafung nicht allzu deutlich werden zu lassen, deutet Hesiod die Fesselung des Prometheus in den *Erga* nur an (erg. 56).

⁵⁶ Il. 6,394; 22,88 und Od. 24,294; vgl. Blümer (wie Anm. 1) II 175.

⁵⁷ Ob der Name Pandora (die alles Schenkende) wie Eva, die Lebensgeberin (ἠπα, gr. Ζωή oder Ζωογόνος) und Mutter alles Lebendigen (הַיָּהוּבָה, gr. μήτηρ πάντων τῶν ζώντων), ursprünglich auf eine mediterrane Mutter- oder Erdgöttin zurückgeht, ist unsicher, vgl. Pandora als Beinamen der Erde: Vit. Homeri Herod. 249 πότνια γῆ πάνδωρε; Philo opif. mund. 123; Athenaios 9, 370B; evtl. Aristoph. av. 972, vgl. Diod. 3,57,3 (Rhea = Pandora) und die Vasen-Darstellungen aus der Mitte des 5. Jh. in: LIMC VII 1, 163–6; vgl. J. O’Brien, Nammu, Mami, Eve and Pandora: What’s in a Name?, in: CJ 79, 1983, 35–45; wenn Hesiod eine solche Pandora kennt, interpretiert er bewußt um.

⁵⁸ Der Dichter scheint mit dieser Doppeldeutigkeit zu spielen (82: δῶρον ἐδώρησαν kann beides bedeuten: „die Götter schenkten Pandora als Geschenk“ und „die Götter schenkten ihr Geschenke“); Pandora ist Zeus’ Geschenk (86: δῶρον), sein Geschenk ist zugleich ein von Göttern beschenktes.

an ihrer Schöpfung und Schmückung beteiligt sind, sondern daneben noch Aphrodite (gemeinsam mit Peitho, Chariten und Horen⁵⁹) und Hermes⁶⁰. Allerdings sind die Geschenke der Götter durchaus ambivalenter Natur, und das Geschenk erweist sich als Unglück (82: πῶμα, vgl. 56): Ironie ist auch hier unverkennbar.

Bei aller inhaltlichen Nähe ist, wie erwähnt, die Funktion, die die Geschichte von Pandora in den *Erga* erhält, eine andere. Denn hier soll sie die Notwendigkeit harter bäuerlicher Arbeit begründen⁶¹. Hesiod ruft seinen Bruder Perses dazu auf⁶², sich dieser Notwendigkeit zu unterwerfen und mit einer einfachen Lebensweise zu bescheiden; dann werde er auch einsehen, daß er sich mit der Hälfte des Erbes zufrieden geben könne⁶³. Denn Zeus hat für den Menschen allein diesen mühsamen Weg, der zu keinem hohen Lebensstandard führt, vorgesehen, nicht aber den ungerechten Weg der bösen Eris, der nur vordergründig Erfolg verspricht, in Wahrheit aber die Menschen ruiniert⁶⁴. Die Begründung für diese von Zeus bestimmte Lebensordnung beginnt mit der Aussage, daß die Götter den Lebensunterhalt der Menschen verborgen haben (42), so daß er nur noch durch harte Arbeit zu erlangen ist. Dieses Verbergen des Lebensnotwendigen beendet die erwähnte (S. 6 f.) vorgeschichtliche Phase, in der den Menschen, d.h. für die Männer ohne jede Arbeit (44: ἀεργός) stets das Lebensnotwendige vorhanden

⁵⁹ Ich sehe keinen Grund, hier an die Horen (Dike, Eirene und Eunomia), Chariten (Aglaia, Euphrosyne, Thalia) und die Okeanide Peitho (ihre Aufgabe [theog. 347]: ἀνδρας κουρίζειν) aus der *Theogonie* zu denken. Das würde bedeuten, daß die Person, die von diesen Göttinnen geschmückt wird, das genaue Gegenteil von dem bewirkt, was die Namen ihrer Schmückerinnen aussagen. Eine solche beinahe widersinnige Paradoxie möchte ich dem Dichter nicht unterstellen. Insofern scheint es mir sinnvoll, dazu zurückzukehren, Peitho, Chariten und Horen als Begleiterinnen der Aphrodite zu sehen, die ihr bei ihrer Arbeit helfen. Sie machen durch ihre Schmückung Pandora zu einer von einem Mann begehrten Frau und erfüllen damit Zeus' Befehl an Aphrodite. Ob Kypr. frg. 4,2 (Chariten und Horen schmücken Aphrodite) von Hesiod abhängt, scheint mir unsicher (so Blümer [wie Anm. 1] II 211); vgl. hymn. Apoll. 195 (Horen, Chariten und Aphrodite) und Panyassis frg. 13,1: πρώτην μὲν Χάριτες τ' ἔλαχον καὶ εὐφρονες Ὠραι μοῖραν ... τοῖς δ' ἐπι Κυπρογένεια θεὰ λάχε.

⁶⁰ Alle Götter an der Schmückung zu beteiligen, ging wohl auch Hesiod zu weit; so wählt er aus.

⁶¹ Vgl. aber Anm. 41 zur „mörderischen Arbeit“ für die Frau in der *Theogonie*. Auch läßt Hesiod die Geschichte mit einem analogen Fazit wie in der *Theogonie* enden: οὕτως οὐ τί πη ἔστι Διὸς νόον ἐξάλεασθαι (erg. 105): Jeder Versuch, sich der durch Zeus für die Menschen bestimmten Lebensordnung zu widersetzen, bleibt ohne Erfolg (was auch Perses einsehen sollte).

⁶² Ob der Streit mit dem Bruder fiktiv ist und welche genaue Gestalt er hatte, soll hier offen bleiben; s. Blümer (wie Anm. 1) II 5–17; die Quellen erlauben m.E. keine wirklich sichere Rekonstruktion. Für die Interpretation des Gedichtes macht es keinen Unterschied, ob sich das darin Beschriebene historisch zugetragen hat.

⁶³ Wer hart arbeitet, für den ist die Hälfte (des Besitzes) mehr als das Ganze (40: πλέον ἤμισυ παντός), wer nicht arbeitet, für den ist auch der ganze Besitz wertlos.

⁶⁴ Perses muß um Korn betteln (erg. 396 f.).

war⁶⁵. An einem Tag konnte man Nahrung für das ganze Jahr finden, Seefahrt und Tierhaltung waren überflüssig (43–46), so daß Sorgen, Plagen und Krankheiten ausblieben (49: κήδεα λυγρά, vgl. 90–92). Nach dieser Einleitung (42–9) beginnt Hesiod, die Geschichte von Prometheus und Pandora zu erzählen. Damit stellt sich die Frage, in welchem Zusammenhang die Schaffung der Pandora mit dem Verbergen des Lebensunterhalts steht; in den einleitenden Versen erfährt man nicht mehr, als daß das Verbergen des Lebensunterhalts eine Folge von Zeus' Zorn auf Prometheus' Betrug darstellt (47 f.). Damit ist aber lediglich die Überleitung zu der bereits in der *Theogonie* erzählten Geschichte gegeben; die Beantwortung der gestellten Frage kann sich also erst aus der Interpretation der Pandora-Erzählung ergeben.

Die Nähe zwischen den beiden Fassungen der Prometheus/Pandora-Geschichte in *Theogonie* und *Erga* ergibt sich auch im Hinblick auf ihren im wesentlichen parallelen Aufbau, wobei allerdings die erste Phase des Streites zwischen Prometheus und Zeus in den *Erga* unterschlagen wird. Denn die Erzählung setzt mit dem Verbergen des Feuers ein (50: κρύψει δὲ πῦρ)⁶⁶. Warum Zeus dies tat, wird hier offen gelassen: Die Geschichte von der Aufteilung des Opfertieres wird nicht erwähnt, soll vom Hörer aller Wahrscheinlichkeit nach aber gedanklich aus der *Theogonie* ergänzt werden. Auf das Verbergen des Feuers folgt der Diebstahl durch Prometheus (51: ἔκλεξε ... ἐν κοίλῳ νάρθηκι, in analoger Wortfolge in *theog.* 566 f.), der wie in der *Theogonie* (565) als Betrug bezeichnet wird (48: μὲν ἐξαπάτησε Προμηθεύς); auf diesen Betrug reagiert Zeus ebenfalls mit der Schaffung der ersten irdischen Frau.

Im Fortgang der Geschichte in den *Erga* formuliert Zeus seinen Entschluß, Pandora zu schaffen in einer kurzen Rede an Prometheus; die Parallelität zur *Theogonie* wird auch sprachlich deutlich: ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν (*erg.* 57) und ἀντὶ πυρὸς τεύξεν κακόν (*theog.* 570)⁶⁷. Wie in der *Theogonie* folgt die Beschreibung der Herstellung der Frau (in den *Erga* aufgeteilt in Zeus' Befehl und die Ausführung durch die Götter). Der nächste Schritt betrifft die Übergabe. In der *Theogonie* wird sie Göttern und Menschen vorgeführt⁶⁸, in den *Erga* einer bestimmten Person übergeben. In beiden Abschnitten

⁶⁵ Es wird nicht gesagt, daß die Männer in dieser Phase mit den Göttern zusammenlebten. Die Vorzeit wird also in *Theogonie* und *Erga* unterschiedlich nuanciert.

⁶⁶ Die Formulierung „er verbarg das Feuer“ ist sicherlich in Analogie zum Verbergen des Lebensunterhalts (42 und 47) gewählt; sie impliziert nicht, daß Zeus etwas versteckt, was eigentlich da wäre.

⁶⁷ Durch die direkte Rede (54–8) wird die emotionale Beteiligung des Gottes hervorgehoben, der auf den listigen Betrug mit gleicher Waffe antwortet (in der *Theogonie* fehlt an dieser Stelle eine Rede; dieses Stilmittel findet sich dort in der Geschichte vom Opferbetrug); insofern ziehe ich in *erg.* 59 die Lesart ἐγγέλασσε vor; ἐτέλεσσε (bei Orig.) scheint mir aus *theog.* 552 eingedrungen.

⁶⁸ Zu *theog.* 586 s. Anm. 35; in der *Theogonie* bleibt die Frage unbeantwortet, wer die erste Frau zur Gattin nimmt. So bleibt ungeklärt, in welcher konkreten Weise alle späteren Frauen von der ‚Urfrau‘ abstammen; vgl. dagegen Anm. 54.

wird die erste Frau/Pandora als „schwer zu umgehender Trug“ bezeichnet, „gegen den es kein Mittel gibt“ (erg. 83 und theog. 589: δόλον αἰπὺν, ἀμήχανον)⁶⁹.

Nach der Übergabe könnte in *Theogonie* und *Erga* die Geschichte beendet sein, aber es folgt in beiden Werken noch eine Erklärung, warum es sich bei der ersten Frau/Pandora um ein ‚Übel‘ handelt. In der *Theogonie* erfüllt das Drohnen-Gleichnis diese Funktion, in den *Erga* die berühmte Geschichte vom Faß (πίθος)⁷⁰. Die Analyse des Aufbaus macht also deutlich, daß Drohnengleichnis und Faß-Erzählung strukturell an gleicher Stelle stehen und dieselbe Funktion erfüllen. Diese bisher übersehene Parallelität scheint mir hilfreich, den Inhalt der folgenden, so umstrittenen Erzählung zu erklären (94–99):

ἀλλὰ γυνὴ χεῖρεσσι πίθου μέγα πῶμ' ἀφελουῖσα
 ἐσκεδάσ', ἀνθρώποισι δ' ἐμήσατο κήδεα λυγρά.
 μούνη δ' αὐτόθι ἐλπὶς ἐν ἀρρήκτοισι δόμοισιν
 ἔνδον ἔμεινε πίθου ὑπὸ χεῖλεσιν οὐδὲ θύραζε
 ἐξέπτῃ· πρόσθεν γὰρ ἐπέμβαλε πῶμα πίθοιο
 αἰγιόχου βουλήσιν Διὸς νεφεληγερέταο.

„Aber die Frau nahm mit beiden Händen den großen Deckel des Fasses ab und zerstreute (seinen Inhalt) und schuf den Menschen betrübliche Sorgen. Allein die Hoffnung blieb dort drinnen in dem unzerbrochenen Haus unter den Rändern des Fasses und entwich nicht nach draußen. Vorher nämlich hatte die Frau den Deckel des Fasses wieder daraufgelegt nach dem Willen des Wolkensammlers Zeus, des Herrn der Aigis.“

Die herkömmliche, in dem wohl unechten Trostbrief Plutarchs an Apollonios (105D/E) erstmals sicher belegte Interpretation der Stelle geht davon aus, daß in dem Faß alle möglichen Übel und Krankheiten enthalten sind, die Pandora durch das Öffnen des Gefäßes in die Welt entläßt⁷¹. Einzig die Hoffnung (ἐλπὶς) bleibe in dem Faß nach Zeus'

⁶⁹ Zu αἰπὺν vgl. W.J. Verdenius, *A Commentary on Hesiod, Works and Days 1–382* (Mnemos. Suppl. 86), Leiden 1985, 60: „hard to resist“.

⁷⁰ Ihre erklärende Funktion macht die Partikel γάρ (90) überdeutlich. Erst Erasmus hat in Anlehnung an die Geschichte von Amor und Psyche daraus eine Büchse gemacht.

⁷¹ In einem Scholion wird diese Interpretation bereits für ein Satyrspiel eines nicht genannten Autors bezeugt (Sophokles?, Aischylos?): in op. 89: <...> φησὶν ὅτι Προμηθεὺς τὸν τῶν κακῶν πίθον παρὰ τῶν Σατύρων λαβὼν καὶ παραθέμενος τῷ Ἐπιμηθεὶ παρήγγειλε μὴ δέξασθαι τι παρὰ Διός, ὁ δὲ παρακούσας ἐδέξατο τὴν Πανδώραν. Der Witz muß hier darin gelegen haben, daß Prometheus und die Satyrn das Faß der Übel irrtümlich für ein Gut halten; deshalb entwenden die Satyrn es (dem Zeus?; möglicherweise haben sie auch seine beiden Fässer verwechselt), und Prometheus verwahrt (und versteckt) es dann bei Epimetheus; erst als dieser Pandora annimmt und sie das Faß öffnet, wird seine wahre Natur offenbar. Nach meiner Sicht spielt bereits Aristophanes in seiner Parodie der hesiodischen Pandora in den ‚Vögeln‘ auf das Satyrspiel an, s. J. Holzhausen, *Pandora und Basi-*

Willen eingesperrt. Diese Annahme, daß Übel und Krankheiten und zugleich die Hoffnung den Inhalt des Fasses ausmachen, hat zu erheblichen Deutungsschwierigkeiten geführt, die befriedigend aufzulösen bisher keinem der zahlreichen Interpreten gelungen ist⁷².

So sah sich bereits Aristarch (Schol. in Hes. 97a, ed. Pertusi S. 45) gezwungen, mit einem gemischten Inhalt des Fasses zu rechnen und eine doppelte ἐλπίς anzunehmen: Die Hoffnung, die das Gute erwartet, geht hinaus (die Menschen verfügen über dieses Gut), die, die das Schlechte erwartet, bleibt im Faß (die Menschen kennen sie nicht, da es „Hoffnung auf Schlechtes“ eigentlich nicht gibt; ἐλπίζειν κακά sei „uneigentliche Sprechweise“, ἀκυρολογία). Einen Überblick über die neueren Versuche liefern S. Noica, La boîte de Pandore et 'l'ambiguïté' de l'Elpis, in: Platon 36, 1984, 100–24 und W.J. Verdenius, A 'Hopeless' Line in Hesiod, in: Mnem. IV 24, 1971, 255–31 (vgl. Anm. 72); für die allein mögliche Interpretation hält letzterer, daß auch die ἐλπίς („Erwartung“) ein κακόν sei, das einzige Übel, vor dem die Menschen bewahrt werden. Nur fehlt im Text jeder Hinweis auf die negative Natur der ἐλπίς⁷³ und es ist keineswegs zutreffend, daß die Menschen nicht die Erwartung oder Furcht vor kommendem Unheil kennen (s. Verdenius [wie Anm. 69] 69: „It is true that we sometimes expect evil“); Blümer (wie Anm. 1) versteht Hoffnung im Sinne von Planen (II 190 f.): „Der boshafte Tor ‚hegt‘ allzeit üble Hoffnung, wird seine Pläne aber nie verwirklichen können“ (sollte man Hesiod einen solchen realitätsfernen Optimismus zutrauen?); auch nach R. Kannicht, Pandora, in: Antike Mythen in der europäischen Tradition, hg. von H. Hofmann, Tübingen 1999, 147 f. ist die Hoffnung ein Übel, aber bei den Menschen ständig präsent: Allein dadurch würden wir die anderen Übel als solche erfahren (erfährt man Krankheit nur dann als Übel, wenn man die Hoffnung hat, sie zu überwinden?). Diesen Ansätzen steht die Auffassung gegenüber, die im Faß verbleibende Hoffnung sei ein „Gut“; mit A. Lesky muß man dann eine Motivkontamination annehmen (Gnomon 9, 1933, 174): „Auf der einen Seite steht die Vorstellung von dem Pithos mit allen guten Dingen; was in ihm ist, bleibt dem Besitzer des Gefäßes als wertvoller Vorrat gesichert ... Auf der anderen Seite haben wir den Pithos mit den

leia. Hesiod-Rezeption in Aristophanes' „Vögeln“, in: Philologus 146, 2002, 34–45; vgl. aber auch Aristoph. Thesm. 787 f. (Chor der Frauen): πάν ἐσμέν κακὸν ἀνθρώποις καὶ ἡμῶν ἐστὶν ἅπαντα ἔριδες, νείκη, στάσις ἀργαλέα, λύπη, πόλεμος (wenn hier gesagt wird, alle Übel stammten von den Frauen, wird evtl. auf die Faß-Geschichte angespielt).

⁷² Diese Behauptung wird ausführlich von I. Musäus dokumentiert in seiner 2003/4 erscheinenden Greifswalder Dissertation (die ich freundlicher Weise einsehen durfte): „Der Pandoramythos bei Hesiod und seine Rezeption bis Erasmus von Rotterdam“ (Hypomnemata 151), so daß ich mich hier auf einige Hinweise beschränken kann. Nach seiner Sicht stammt die Fehlinterpretation als Faß der Übel von Aristarch, vgl. aber Anm. 71.

⁷³ Vgl. V. Leinieks, Elpis in Hesiod, Works and Days 96, in: Philologus 128, 1984, 2: „In early Greek literature the ratio of examples of ἐλπίς as 'expectation of good' to ἐλπίς as 'expectation of evil' is approximately five to one.“ ἐλπίς ohne qualifizierendes Adjektiv in der Bedeutung: „Erwartung von Negativem“ zuerst bei Aisch. Agam. 899.

Übeln: ihn verschlossen halten, heißt das Unheil bannen, wer ihn öffnet, läßt es auf die Menschen los. Aus einer Überkreuzung der beiden im ganzen verwandten, im einzelnen verschiedenen Motive versteht sich die Geschichte Hesiods mit ihren Anstößen⁷⁴. Problematisch bleibt die Annahme, daß das Öffnen und das Schließen des Fasses auf das gleiche Phänomen zielen: Sowohl die Übel als auch die Hoffnung gelangen zum Menschen! Nach H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München³ 1976, 131 bedeute das Einsperren, daß sich die Hoffnungen nie erfüllen (aber Hoffnung ist doch keinesfalls immer ohne Erfüllung); nach S. Byrne, *Ἐλπὶς* in *Works and Days* 90–105, in: *Syllecta Class.* 9, 1998, 45 ist Pandora ein so großes κακόν, daß sie den Menschen durch das Schließen des Deckels sogar des einzigen Gutes, der Hoffnung, beraubt (wie ist dann aber zu erklären, daß die Menschen Hoffnung besitzen?).

Da die Konzeption eines Fasses der Übel zu unauflösbaren Problemen mit der Hoffnung führt⁷⁴, möchte ich einem anderen Interpretationsansatz folgen, der allerdings bisher nur wenig Beachtung gefunden hat und zumindest in der englischsprachigen Forschung kaum rezipiert worden ist⁷⁵. Ihm zufolge sind in dem von Pandora geöffneten Vorratsgefäß nicht Übel und Krankheiten, sondern, wie von der Bedeutung des Wortes her zu erwarten, die normalen Vorräte des täglichen Lebens enthalten. Denn ein

⁷⁴ Nach E.F. Beall, *The Contents of Hesiod's Pandora Jar*, in: *Hermes* 177, 1989, 227–30 waren im Gefäß die guten Geister enthalten, die den Menschen schützten; weil Pandora diese entlasse, sei der Mensch jetzt allen Übeln unterworfen, nur die Hoffnung bleibt. Woher soll man aber wissen, daß im Gefäß gute Geister waren?

⁷⁵ Vgl. vor allem H. Neitzel, *Pandora und das Faß*, in: *Hermes* 104, 1976, 387–419 (leider sah er in Pandora eine Allegorie für Üppigkeit und Luxus oder gar die platonische Idee der Maßlosigkeit, was zu Recht nicht einleuchten konnte); ähnlich bereits E. Schwartz, *Prometheus bei Hesiod*, in: ders. *Gesammelte Schriften II* (= *SPrAW* Berlin 1915, 133–48), 1956, 42–62 und F. Krafft, *Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod* (*Hypomn.* 6), Göttingen 1963, 108 f.; zustimmend z.B. J.D. McLaughlin, *Who is Pandora?*, in: *Maia* 33, 1981, 17 f. (zu Musäus vgl. *Anm.* 72; er nennt weitere Vertreter dieser Deutung). Nicht beachtet wird diese Lösung z.B. von M.L. West, *Hesiod, Works and Days* (ed. with *Prolegomena and Commentary*), Oxford 1978, D. Ogden, *What was in Pandora's Box*, in: *Archaic Greece*, ed. N. Fisher/H. van Wees, London 1998, 213–30, Kannicht (wie S. 22), J. Rudhardt, *Pandora: Hésiode et les femmes*, in: *MH* 43, 1986, 231–46 und F. Zeitlin, *Signifying Difference: The Case of Hesiod's Pandora*, in: dies., *Playing the Other*, Chicago/London 1996, 58–74 (Kurzfassung in: *Pandora. Women in Classical Greece*, ed. E.D. Reeder, Princeton 1995, 49–56). Zur Auseinandersetzung s. W.J. Verdenius, *A Commentary on Hesiod, Works and Days 1–382* (*Mnemos. Suppl.* 86), Leiden 1985, 65; sein Einwand, das Faß passe nicht zum Bild der sorglosen Vorzeit, trifft nicht: Pandoras Öffnen des Fasses bezieht sich nicht auf die Vorzeit, sondern auf die für Hesiod gegenwärtige Situation; R. Lauriola, *Ἐλπὶς e la giara di Pandora*, in: *Maia* 52, 2000, 11 wendet ein, *Ἐλπὶς* könne nicht im Pithos sein, wenn es mit allem Lebensnotwendigen gefüllt sei; auch dies ist leicht zu widerlegen: *Ἐλπὶς* kommt ja erst in dem Moment ins Spiel, als das Faß geleert ist.

Pithos ist ein Vorratsgefäß für Wein, Öl oder Korn⁷⁶. Pandora tut in prototypischer Weise zum ersten Mal das, was alle ihre Nachfolgerinnen tun werden: Sie öffnet das Gefäß und verteilt (ἐσκέδασεν) mit beiden Händen (χείρεσσι) seinen Inhalt (94 f.)⁷⁷; daß sie es verschwenderisch tut, wird nicht gesagt⁷⁸. Mit ihrem Tun wird nach meiner Sicht vielmehr auf die Rolle der Ehefrau als Vorsteherin eines Haushaltes angespielt⁷⁹: Nicht nur sie selbst, sondern auch die übrigen Mitglieder der Familie profitieren von ihrem Handeln⁸⁰. Sind die Vorräte verteilt und aufgebraucht, bleibt im Gefäß nur noch die Hoffnung übrig⁸¹. Diese Hoffnung bezieht sich natürlicherweise auf den vorherigen Inhalt des Fasses⁸². Die Hoffnung tritt jetzt an die Stelle der vorher vorhandenen Güter: Ist das Faß leer, kann nur noch die Hoffnung ‚nähren‘⁸³. Die Hoffnung ist nämlich

⁷⁶ Vgl. erg. 368. 815 und 819; zu vollen Gefäßen s. auch erg. 475 f. Insofern braucht Hesiod auch nicht zu erklären, woher der Pithos kommt, er steht in jedem Haus.

⁷⁷ Als Objekt zu ἐσκέδασεν (erg. 95) ist πίθον (d.h. sein Inhalt) zu ergänzen; zu dieser Metonymie vgl. erg. 368: πίθος ἄρχεται / λήγει. das Verb σκεδάσνυμι (und Komposita) bedeutet nie Verschwendung oder Vergeudung. Bei Hesiod kommt es nur hier vor, bei Homer vgl. das Bild in Od. 5,369 f. (vgl. 7,275): Odysseus' Floß wird von einer Welle in Einzelteile zerlegt, wie Blätter vom Wind zerstreut werden. Durch Pandora wird der Inhalt des Fasses in einzelne Portionen zerlegt und so die Gesamtmenge verteilt und dann verbraucht.

⁷⁸ Dies entspräche auch nicht ihrem prototypischen Wesen: Zu Hesiods Zeiten waren wohl kaum alle Frauen verschwenderisch und luxuriös; erg. 702 f. und theog. 608 sprechen ausdrücklich von der guten Frau.

⁷⁹ Die Versuche, der Öffnung des Fasses einen sexuellen Sinn zu geben, scheinen mir verfehlt; für τρύβλιον und λοπάς ist obszöner Sinn belegt, nicht aber für πίθος; anders Zeitlin (wie Anm. 75) 66: „... to open the pithos is equivalent to breaching her virginity, while to close the jar upon Elpis that remains within marks the beginning of pregnancy, not yet brought to term. ... what escapes from the jar equally escapes from the vagina in the most negative encoding of female sexuality, and that the child (or Hope), uncertainly placed between evil and good, is the single best, if still unsatisfactory, result.“ Bedeutet dies, daß Pandora sich selbst entjungfert und das Elpis-Baby im Mutterleib eingesperrt bleibt? Ähnlich absurd Ogden (wie Anm. 75) 214 ff.: Pandora gebäre ein τέρας-Baby wie Oidipous oder Erichthonios (sollte sich σκεδάσνυμι auf einen Geburtsvorgang beziehen?).

⁸⁰ Vgl. Xen. Oec. 3,15: δαπανᾶται δὲ διὰ τῶν τῆς γυναικὸς ταμειυμάτων τὰ πλεῖστα (die einen Frauen tun dies gut, die anderen schlecht); vgl. Zeitlin (wie Anm. 75) 66: „In ordinary social practice, it would be the woman's task to take care of these provisions, protecting them from pilferage and untimely opening ...“.

⁸¹ Pandora legt (ohne jede Hast) auf das von den Nahrungsmitteln entleerte Faß wieder den Deckel (98 ἐπέμβαλε, s. Eur. IT 935 und HF 864), so daß die Hoffnung drinnen eingesperrt bleibt. Daß der Deckel selbst die Hoffnung, die entweichen will, fängt (ἐπέλλαβε in einigen Hss.), scheint mir wenig sinnvoll. Zur bildlichen Darstellung der ἐλπίς im Faß s. die Halsamphora British Mus. F 147 (= LIMC VII 1, 164 Nr. 5, spätes 5. Jh. v. Chr.).

⁸² Vgl. die analoge Babrios-Fabel aus dem 2. Jh. n. Chr. (Nr. 58): Auch dort bezieht sich die Hoffnung auf die aus dem Faß entwichenen Güter: Man kann all das, was sich zuvor im Faß befand, nur noch erhoffen.

⁸³ Zum Topos „Hoffnung nährt“ s. Semon. 1,6; Pind. frg. 214; Aisch. Agam. 1668; Soph. Ant. 897. 1246; frg. 948 (Radt); Eur. Phoen. 396; frg. 826 N.²

zugleich der Impuls, das entleerte Vorratsgefäß wieder zu füllen⁸⁴. Insofern ist es Zeus selbst, nach dessen Willen die Hoffnung im Inneren des unzerbrochenen Fasses eingesperrt bleibt (96: ἀρρήκτοισι δόμοισι). Würde auch die Hoffnung entschwinden, wäre die menschliche Situation im wahrsten Sinne hoffnungslos, weil der Antrieb, das entleerte Faß durch harte Arbeit wieder zu füllen, verloren ginge. Die übrigen Güter können verbraucht werden, allein die Hoffnung darf niemals das Vorratsgefäß verlassen⁸⁵. Damit ergibt sich ein direkter Zusammenhang mit dem Thema der *Erga*: Aus dem Leeren des Fasses durch Pandora folgt die Notwendigkeit, es durch Arbeit wieder zu füllen. Durch die Hoffnung, die Zeus dem Menschen zugedacht hat, wird die Arbeit zum wesentlichen Inhalt menschlicher Existenz, weil sie die innere Antriebsfeder darstellt, immer wieder den stets schwindenden Lebensunterhalt neu zu beschaffen. Insofern ist die Hoffnung durchaus ambivalent zu sehen: Nicht nur zieht die Entleerung des Pithos die zahlreichen Sorgen nach sich, die es zuvor, als das Lebensnotwendige stets zugegen war, in der Welt noch nicht gab, sondern die von der ‚Hoffnung‘ ausgelöste Arbeit bringt weitere Übel und Plagen und die lautlos nahenden Krankheiten mit sich⁸⁶. Hesiod scheint hier den Zusammenhang von harter Arbeit und Krankheit darstellen zu wollen, weil der erschöpfte Mensch die Krankheiten nicht abwehren kann⁸⁷. Sie kommen ohne jede Ankündigung, da ihnen Zeus die Stimme genommen hat (104), und entziehen sich dem menschlichen Willen, weil sie aus eigenem Antrieb (αὐτόματα) agieren (103). In der vorgeschichtlichen Phase, als die Männer ohne jede Arbeit existieren konnten, gab es dagegen folgerichtig keine Mühen und keine Krankheiten, die den Menschen quälten konnten.

In der *Theogonie* wie in den *Erga* erscheint die Frau also primär als die Verbraucherin (und Verteilerin) der vom Mann mühsam erarbeiteten Güter. Darin liegt ihr Übel. Drohnengleichnis und Faß-Geschichte sind nicht nur strukturell Parallelen, sie entsprechen sich auch in inhaltlicher Hinsicht. Im Unterschied zu der frauenlosen Epo-

⁸⁴ ἐλπίς meint hier nicht die leere Hoffnung, die sich mit bloßer Sehnsucht nach dem Nicht-Vorhandenen begnügt (so in *erg.* 498–501: κενεὴ ἐλπίς - οὐκ ἀγαθή), sondern die ‚gute‘, die einen aktiven Impuls auslöst, das Nicht-Vorhandene zu erlangen. Analog ist das Gegenüber von guter und schlechter ἔρις (s. *erg.* 11 ff.).

⁸⁵ Hesiod-Rezeption wohl auch bei *Theogonie* 1135–50: Hoffnung als θεὸς ἐσθλή bleibt allein bei den Menschen, aber Πίστις, Σωφροσύνη, Χάριτες, Ὅρκοι, Εὐσέβεια sind zum Olymp entflohen (vgl. *erg.* 197–201); vgl. Makedonios (6. Jh. n. Chr.) in *AP* 10,71: Alle guten Dinge (πάντα τὰ χρηστά) entweichen aus dem Gefäß zu den Wohnungen der Götter, allein ἐλπίς bleibt den Menschen im Gefäß erhalten.

⁸⁶ Die κήδεα λυγρά (95) meinen die schweren Sorgen um den Lebensunterhalt; ihnen folgen andere unzählige Betrübnisse (ἄλλα μυρία λυγρά, 100): Übel (κακά) zu Wasser und zu Lande und die Krankheiten; all dies stellt sich durch die nun notwendige harte Arbeit und bei ihr ein (der Handel erfordert Schifffahrt).

⁸⁷ Musäus (wie Anm. 72) plädiert für die Lesart γῆρας (Vat. gr. 1384) statt κῆρας, was die Existenz des wohl unechten Verses 93: αἴψα ... καταγῆράσκουσιν besser erklären würde: In der Vorzeit alterten die Männer nicht; durch die nun von der Arbeit ausgelösten Krankheiten bleibt ihnen auch das nicht erspart.

che der Vorzeit ist der Mann jetzt an eine Frau und damit eine Familie gebunden. Nicht mehr ist das Lebensnotwendige für ihn allein täglich ohne jede Mühe gewährleistet, er hat jetzt eine ganze Familie zu ernähren. Das Verbergen des Lebensunterhaltes durch Zeus ist mit der völlig veränderten Lebenssituation des Mannes zu verbinden. Deshalb gibt die Pandora-Geschichte die Antwort auf die Frage, in welcher Weise die Götter den Lebensunterhalt (βίον) verborgen haben: Zeus tut dies, indem er die Frau (und deren Kinder) als Verbraucher schafft⁸⁸. Für sie muß der Mann hart arbeiten. Seine gegenwärtige Lage ist das Ergebnis eines folgenschweren Wandels: Der Mann ist nicht mehr Einzelgänger, sondern hat für einen ganzen Haushalt zu sorgen. Dies ist, objektiv gesehen, ein ‚Übel‘ oder ‚Mißstand‘: dem einfachen sorglosen Dasein ohne Frau und Familie tritt die von Verantwortung, Mühen und Arbeit und damit von Krankheiten geprägte Existenz des Familienvaters gegenüber⁸⁹. Symbol für diese Veränderung ist die Frau, besonders in ihrer Rolle als Verwalterin und Verbraucherin der täglichen Güter. Vom Blickpunkt der vorherigen göttergleichen Existenz aus gesehen, ist dies eine Veränderung zum Schlechteren hin, sie bedeutet aber zugleich auch Fortschritt: Neben dem Götterkult und dem Gebrauch des Feuers in Handwerk und Künsten steht die Frau für all die kulturellen Leistungen, die sich mit der Existenz einer Familie verbinden (Häuserbau, Kinderaufzucht, Erziehung, Pflege im Alter usw.)⁹⁰. Die Situation, in die der Mann als soziales Wesen innerhalb einer Familie gestellt ist, ist nur dann als ‚Übel‘ (κακόν) zu begreifen, wenn es mit seinem Müßiggang und seiner paradiesischen Existenz zuvor kontrastiert wird. Dieser Urzustand einer frauenlosen Epoche ist jedoch, wie oben ausgeführt (s. S. 6), kein ernst zu nehmendes Gegenmodell oder gar eine alternative Lebensform. Die Möglichkeit, daß Epimetheus Pandora nicht annimmt, stellt somit keinen wirklich denkbaren Handlungsverlauf dar: Prometheus’ Rat hat in der von Zeus regierten Welt keinen Platz. Denn eine eingeschlechtliche Existenz ist wie die Unsterblichkeit dem Menschen in biologischer Hinsicht verwehrt. Auch in dieser Hinsicht entsprechen sich *Theogonie* und *Erga*: Ebenso wenig wie Zeus sich für ein Leben der Männer ohne Fleisch und Frauen entscheiden kann, ebenso wenig könnte Epimetheus Zeus’ Geschenk ablehnen.

Wie für das Menschengeschlecht als solches eine Existenz ohne Frauen unmöglich ist, so ist es auch für den einzelnen innerhalb des gesellschaftlichen Kontextes der von

⁸⁸ Dies macht der Dichter auch durch eine Vergleichheit deutlich: erg. 49 von Zeus und 95 von Pandora: ἀνθρώποισιν ἐμήσατο κήδεα λυγρά. Durch Pandoras Tun erreicht Zeus sein Ziel.

⁸⁹ Stets ist die Gefahr präsent, mit Frau und Kindern betteln gehen zu müssen (erg. 399 f.): μή ποτε σὺν παιδεσσι γυναικί τε θυμὸν ἀχέων ζητήεις βίον κατὰ γείτονας; vgl. auch die Knappheit der Ressourcen nach erg. 600–3.

⁹⁰ Ob dieser Aspekt in einem historischen Sinne auf Perses zu beziehen ist, der damit aufgefordert würde, eine Familie zu gründen und diese mit ehrlicher Arbeit zu ernähren, muß ganz offen bleiben. Dann stellte Hesiods Rat ironischerweise das ganze Gegenteil zu dem des Prometheus dar: das würde immerhin dazu passen, daß für Hesiod Zeus, nicht Prometheus der zu besingende Gott ist.

Hesiod beschriebenen bäuerlichen Welt keine sinnvolle Alternative, als Einzelgänger zu leben. So gibt Hesiod an späterer Stelle in den *Erga* genaue Hinweise zur Heirat (695–705). Auch hier findet sich kein Wort darüber, daß Frauen als ‚Übel‘ zu meiden wären. Vielmehr begründet Hesiod auch in den *Erga* explizit, warum es für die Männer nicht möglich ist, sich von dem ‚Übel‘ der Frauen zu befreien, sondern sie im Gegenteil ihrem ‚Übel‘ sogar in Liebe zugeneigt sind. Nach der *Theogonie* muß der Unverheiratete auf die Pflege im Altèr verzichten und Fremden seinen Besitz vererben (s. S. 14). In den *Erga* wird die auf den ersten Blick erstaunliche Tatsache, daß die Männer trotz der durch die Existenz der Frauen (und Familie) objektiv ‚schlimmen‘ Lage heiraten und ihre Frauen, die das hart Erarbeitete verbrauchen, auch noch lieben, mit der Wirkung begründet, die die Frau auf einen Mann ausübt. Schon in der *Theogonie* vermag die Frau durch ihren äußeren Schein von ihrem wahren Wesen abzulenken; dieser Aspekt wird in den *Erga* noch unterstrichen. Die zahlreichen Göttinnen, die Pandora ausstatten, bewirken die verführerische Schönheit der Frau: Neben ihren äußerlichen Vorzügen und ihrem Liebreiz und Charme gehören dazu wohl auch ihre Fähigkeiten am Webstuhl, mit denen Athene die Frau versieht (s. Anm. 52)⁹¹. Es sind diese Reize, denen der Mann erliegt. Der Umstand aber, daß das Begehren des Mannes auf ein κακόν zielt, wird durch andere, deutlich negative Eigenschaften der Frau herausgestellt: Hermes schenkt ihr Lüge, Schmeichelei und Verstellung (78: ψεύδεα θ' αἰμυλίου τε λόγους καὶ ἐπίκλοπον ἤθος)⁹². Ist damit gemeint, daß alle Frauen von Natur aus lügen und ein unehrliches Wesen besitzen? Zum besseren Verständnis trägt es m.E. bei, diese Gaben mit Zeus' Intention zu verbinden, derzufolge die Männer sich an ihrem ‚Übel‘ von Herzen freuen und es liebend umarmen sollen (57 f.). Hermes' Gaben zielen darauf, daß die Frauen es verstehen, die Tatsache vergessen zu machen, daß das Leben der Männer durch ihre Existenz nach dem Ende der paradiesischen Vorzeit so viel mühsamer und schwieriger geworden ist. Insofern täuschen sie die Männer⁹³. Auch hier geht es also in erster Linie nicht um einen generellen moralischen Defekt der Frauen, sondern um die Beschreibung der gegebenen Lage: Obwohl die Männer wegen ihrer Frau (und ihrer Familie) hart arbeiten müssen, lieben sie ihre Frauen von Herzen und sind wie Hesiod weit davon entfernt, die Frau für die nicht zu ändernde *condicio humana* verantwortlich zu machen. Nicht Abneigung gegenüber den Frauen steht Hesiod vor Augen, sondern es ist umgekehrt die Liebe der Männer, die eine Erklärung erfordert.

⁹¹ Vgl. erg. 779: τῇ δ' ἴστων στήσαιτο γυνὴ προβάλοιτό τε ἔργον.

⁹² Auch die γυιοβόρους μελεδάνας (66), die Aphrodite schenkt, weisen darauf, daß die begehrte Frau Anlaß zu vielen Schmerzen geben kann, wenn sie sich weigert, die erweckte Sehnsucht zu erwidern.

⁹³ Vergleichbar ist erg. 375: ὃς δὲ γυναικὶ πέποιθε, πέποιθ' ὅ γε φιλήτησιν. Auch hier der Kontrast: Die Frau trägt schöne Kleider und schwatzt αἰμύλα (374), ist aber nur auf die Vorräte aus (auch das spricht für eine ‚echte‘ Frau in erg. 78). Dennoch sind Lügen und Schmeichelei nicht geschlechtsspezifisch: Auch Knaben können einen solchen Charakter haben (erg. 788 f.): φιλέοι δέ κε κέρτομα βάζειν / ψεύδεα θ' αἰμυλίου τε λόγους κρυφίους τ' ὀαρισμούς.

Und diese Liebe ist nicht ein zu korrigierender Irrtum, sondern entspricht der von Zeus für den Menschen vorgesehenen Ordnung⁹⁴. Die Frauen sind an die Stelle der Götter getreten: Lebte der Mann in der ‚Vorzeit‘ in Gemeinschaft mit den Unsterblichen, so jetzt gemeinsam mit den Frauen⁹⁵. In dieser Hinsicht ist der Name „Pandora“ vielleicht nicht nur zynisch gemeint: Die von den Göttern getrennten Männer erhalten zum Trost das Geschenk der Frau (s. Anm. 58). Denn Trost haben sie bitter nötig: Ihre neue Situation wird in keiner Weise optimistisch gesehen, sondern im Kontrast zu dem göttergleichen und sorgenfreien Dasein der ‚Urzeit‘ in dunklen Farben gezeichnet – allein als Menschen müssen sie sich mit dem Gegebenen abfinden, weil ihnen ein anderes Dasein nicht vergönnt ist: Im Zorn bestimmt Zeus die Gestalt des menschlichen Lebens (47. 53, vgl. theog. 533. 554. 562. 615). Alles wird also davon abhängen, eine gute Frau zu finden, um die objektiv üble Lage auszugleichen (s. Anm. 44)⁹⁶. Daß den Frauen diese Fähigkeit zugestanden wird, zeigt, wie weit Hesiod mißverstanden wird, wenn er einseitig zum Frauenhasser erklärt wird. Dieses Mißverständnis kann vor allem entstehen, wenn Pandora allzu schnell mit der alttestamentlichen Eva gleichsetzt wird. Der archaische Dichter beschreibt nicht ein einmaliges Ereignis der Vorzeit, das auf die Frage „Woher kommt das Übel?“ (πόθεν τὰ κακά) eine Antwort liefert, sondern er erläutert vor allem in der Pandora-Erzählung der *Erga*, welche Rolle die Frau in der bäuerlichen Gesellschaft seiner Gegenwart spielt. Als Verteilerin der Nahrungsvorräte hat sie entscheidenden Anteil daran, wie sich das mühevollen, von den Göttern getrennte Leben vollzieht: „Nichts Besseres kann ein Mann finden, als eine gute Frau“, heißt es an späterer Stelle (702 f.: οὐ μὲν γάρ τι γυναικὸς ἀνὴρ ληΐζειτ’ ἄμεινον τῆς ἀγαθῆς)⁹⁷. Wenn die Fortsetzung dieser beiden Verse auf die große Gefahr einer schlechten Frau weist (703 f.), wird darin noch einmal deutlich, welche gewichtige Rolle die Frau in Hesiods bäuerlicher Welt spielt. Aber genau darin liegt vielleicht auch das eigentlich Beunruhigende der Situation des Mannes im Vergleich zu seiner früheren fiktiven Existenz ohne Frauen: Sein Glück hält er nicht mehr in eigener Hand, es ist abhängig von einem anderen Menschen geworden⁹⁸. Diese Abhängigkeit ist es, die der

⁹⁴ Anders z.B. Schmidt (wie Anm. 21) 155: „(Die Strafe des Zeus) resultiert nicht aus einem allgemeinen ‚Weiberhaß‘ ..., sondern aus den sozialen und ökonomischen Veränderungen einer Zeit, durch die die überkommene Rolle der Frau zunehmend zu einer drückenden Bürde werden mußte.“ Nach Zeus’ Plan sehen die Männer in ihren Frauen aber keine ‚Bürde‘, sondern lieben sie.

⁹⁵ In der götterlosen Welt (s. erg. 198 f.) sind es nur noch die Frauen, die an das Göttliche wenigstens erinnern (erg. 62); an ihnen wird das Wirken von Chariten, Athene und Aphrodite erfahrbar.

⁹⁶ In den *Erga* ist von der guten Nachfahrin der Pandora nicht explizit die Rede; die auch positiven Eigenschaften der Frau werden aber in der Schmückungsszene breit herausgestellt.

⁹⁷ Vgl. erg. 405: Drei Dinge sind essentiell für die männliche Wohlfahrt: οἶκος, γυνή und βοῦς (erg. 406: κτητή, οὐ γαμετή ist sicherlich unecht und bezeugt eine schon antike Fehlinterpretation der Pandora-Geschichte).

⁹⁸ Zum analogen Befund in der *Theogonie* s. S. 15 f.

Mann letztendlich als ‚Übel‘ empfinden kann⁹⁹. Der Blickwinkel, aus dem Hesiod die menschliche Lage zeichnet, ist ohne Zweifel ein vollkommen männlicher, aber seine Darstellung der ersten Frau kann m.E. nicht als dichterisches Manifest männlicher Misogynie angesehen werden. Hesiod liefert uns vielmehr ein Zeugnis für das tiefe Bewußtsein, daß der Mensch in der von dem zornigen Zeus regierten Welt, in der man sich mit Malve und Asphodelos (mit ‚Wasser und Brot‘)¹⁰⁰ zufrieden geben muß (41), als soziales Wesen nur gemeinsam mit einem Partner sein Leben meistern kann.

Berlin

Jens Holzhausen

⁹⁹ Aus dieser Angst erklärt sich auch der Ratschlag (erg. 699 f.), eine bekannte, in der Nähe wohnende Frau zu heiraten, die im besten Heiratsalter (fünf Jahre nach dem Beginn der Pubertät), aber nicht älter ist (dies meint *παρθενική*), so daß sie noch formbar ist (*ἦθεα κεδνά διδάξεις*).

¹⁰⁰ Malve und Asphodelos (41) als Beispiele einer sehr einfachen Nahrung, die aber immerhin satt macht.