Ernst Heitsch

Gesammelte Schriften II

Zur griechischen Philosophie

Beiträge zur Altertumskunde

Herausgegeben von
Michael Erler, Dorothee Gall, Ernst Heitsch,
Ludwig Koenen, Reinhold Merkelbach,
Clemens Zintzen

Band 153

K · G · Saur München · Leipzig

Gesammelte Schriften
II

Zur griechischen Philosophie

Von
Ernst Heitsch

K · G · Saur München · Leipzig 2001

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Heitsch, Ernst:
Gesammelte Schriften / von Ernst Heitsch. –
München ; Leipzig : Saur
2. Zur griechischen Philosophie. – 2002
(Beiträge zur Altertumskunde ; Bd. 153)
ISBN 3-598-77702-7

© 2002 by K. G. Saur Verlag GmbH, München und Leipzig
Printed in Germany
Alle Rechte vorbehalten. All Rights Strictly Reserved.
Jede Art der Vervielfältigung ohne Erlaubnis des Verlages ist unzulässig.
Gesamtherstellung: Druckhaus „Thomas Müntzer" GmbH, 99947 Bad Langensalza

VORWORT

Die in diesem Band versammelten Beiträge, gegründet auf Arbeiten aus den Jahren 1966 bis 2000, gelten dem philosophischen Denken der Griechen. Sie beginnen mit Hesiod, dessen mythologisch-genealogische Spekulationen mehr 'Philosophie' enthalten als von einem frühen Epiker gemeinhin erwartet wird, und führen über Xenophanes, Parmenides und Protagoras bis hin zu Platon. Die neun Beiträge, die ihm gewidmet sind, ergänzen die vor einigen Jahren erschienenen 'Wege zu Platon'.

Alle Beiträge wollen – nach einem bekannten Wort – griechische Philosophie als griechisch und als Philosophie verstehen. Sofern sie daher philologische und historische Aspekte nicht übergehen können und auch nicht wollen, erörtern sie die uns bisweilen fremden Bedingungen vergangener Zeiten; sofern in diesen Texten Überlegungen zur Sprache kommen, die seinerzeit Epoche gemacht und das Denken auf den Weg rationalen Argumentierens gebracht haben, erinnern sie daran, wieviel wir gerade auch auf philosophischem Felde den Griechen verdanken.

Regensburg, im Oktober 2001 *E. H.*

INHALTSVERZEICHNIS

Hesiod 9
Fr. Ricken (Hrsg.): Philosophen der Antike I. Stuttgart 1996, 17–37.

Jonien und die Anfänge der griechischen Philosophie 30
Referat auf der von der deutschen Miletgrabung veranstalteten Tagung 'Frühes Jonien: Eine Bestandsaufnahme'. Panionion (Güzelcamli) 26. 9.–1. 10. 1999.

Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens 40
Abh. Akad. Mainz 1994, Nr. 7.

Parmenides 62
Gymnasium 84, 1977, 1–18.

Evidenz und Wahrscheinlichkeitsaussagen bei Parmenides 80
Hermes 102, 1974, 411–419.

Der Ort der Wahrheit. Aus der Frühgeschichte des Wahrheitsbegriffs . . . 89
E. H., Parmenides und die Anfänge der Erkenntniskritik und Logik. Donauwörth 1979, 33–69.

Argumentationsschritte in Platons Charmides 117
E. H. und Franz von Kutschera, Zu Platons Charmides. Abh. Akad. Mainz 2000, Nr. 7, 7–34.

Der Anonymos in Platons Euthydem 145
Hermes 128, 2000, 392–404.

Sprachtheoretische Überlegungen Platons 158
Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 23, 1998, 43–59.

Beweishäufung in Platons Phaidon 175
Nachr. Akad. Göttingen 2000, Nr. 9.

ἄνω κάτω bei Platon 218
Rheinisches Museum für Philologie 134, 1991, 276–287.

Phaidros 277a6-b4. Gedankenführung und Thematik in Platons Phaidros 230
Hermes 120, 1992, 169–180.

Dialektik und Philosophie in Platons Phaidros 242
Hermes 125, 1997, 131–152.

Argumentation und Psychagogie. Zu einem Argumentationstrick des Platonischen Sokrates 264
Philologus 138, 1994, 219–234.

Zwei Bemerkungen zu Platons Phaidros 280
G. W. Most/H. Petersmann/A. M. Ritter (Hrsg.): Philanthropia kai Eusebeia. Festschrift für Albrecht Dihle zum 70. Geburtstag. Göttingen 1993, 174–182.

Erkenntnis und Lebensführung. Eine Platonische Aporie 289
Abh. Akad. Mainz 1994, Nr. 9.

Rezension von: David Bostock. Plato's Theaetetus 339
Gnomon 62, 1990, 107–113.

Rezension von: Th. Kobusch und B. Mojsisch (Hrsg.). Platon, seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen 345
Gnomon 71, 1999, 291–296 und 72, 2000, 189–190.

Rezension von: Charles H. Kahn. Plato and the Socratic Dialogue 351
Gnomon 72, 2000, 106–111.

HESIOD

»Alles haben Homer und Hesiod den Göttern zugeschoben, was unter Menschen Schande und Schimpf ist: stehlen und ehebrechen und einander betrügen.«

Xenophanes DK 21B11

»Vielwisserei lehrt keine Vernunft, sonst hätte sie Hesiod belehrt und Pythagoras, ferner Xenophanes und Hekataios.«

Heraklit DK 22B40

»Lehrer der meisten ist Hesiod; von ihm sind sie überzeugt, er wisse am meisten, er, der Tag und Nacht nicht kannte: sind sie doch eins.«

Heraklit DK 22B57

»Hesiod und Homer sind es, die den Hellenen Entstehung und Stammbaum der Götter geschaffen und den Göttern die Beinamen gegeben und ihre Ämter und Fertigkeiten gesondert und ihre Gestalten deutlich gemacht haben.«

Herodot II 53,2

1. Das literarische Umfeld

Die griechische Literatur beginnt für uns mit epischer Dichtung in Hexametern. Ein solches Versmaß dürfte heute am ehesten noch bekannt sein durch die berühmte Homerübersetzung von Johann Heinrich Voss (»Sage mir, Muse, die Taten des vielgewanderten Mannes«), vielleicht auch durch Goethes *Hermann und Dorothea* oder *Reineke Fuchs* (»Pfingsten, das liebliche Fest war gekommen; es grünten und blühten/Feld und Wald«): Fünf Takte sind zwei- oder dreisilbig, der letzte stets zweisilbig. Das kunstvolle metrische Gebilde gehorcht früh schon strengen Regeln und hat seinerzeit an die griechische Sprache beträchtliche Zumutungen gestellt. Seine Entstehung liegt im Dunkel; als die Literatur beginnt, liegt es längst fertig ausgebildet vor. Die frühen Dichter handhaben es mit der Sicherheit von Experten.

Erhalten sind von der frühen Epik insgesamt etwa 34 000 Verse, die sich verteilen auf *Ilias* und *Odyssee* (mit etwa 16 000 und 12 000 Versen), auf Lieder für Götter, wie Apollon und Aphrodite, auf die

Dichtungen Hesiods (mit etwa 1000 und 800 Versen), schließlich auf mancherlei Fragmente verschiedenen Inhalts verschiedener Provenienz.
Bevor die genannten Werke etwa ab 700 v. Chr. schriftlich fixiert wurden, hatte Dichtung im Medium der Mündlichkeit existiert. In dieser vorliterarischen Epoche ist zusammen mit dem Hexameter eine epische Kunstsprache entwickelt worden, für die es in moderner Literatur Vergleichbares nicht gibt. Generationen von Sängern haben hier aus unterschiedlichen Bestandteilen ein künstliches Idiom geschaffen, in dem auf der Basis der ionischen Umgangssprache sich Dialektformen mit ungewöhnlichen, bisweilen unbekannten Wörtern und Formen zu einem sprachlichen Amalgam verbinden, das von niemandem je gesprochen und nur als Dichtersprache verwendet worden ist. In dieser Sprache, für die zudem ein Grundstock vorgeprägter Wendungen charakteristisch ist, konnte ein geschulter Sänger halb memorierend halb extemporierend alte Geschichten in neuer und neue Themen in alter Weise erzählen.
Der mündliche Vortrag begann üblicherweise mit dem Anruf eines Gottes. Einen Reflex dieses Brauches zeigen die Proömien, mit denen *Ilias, Odyssee* und Hesiods Dichtungen beginnen. Eine entsprechende Form für das Ende eines Vortrags scheint sich dagegen nicht entwickelt zu haben. Die vier eben genannten Werke sind denn auch bezeichnenderweise ohne einen eindeutigen Schluß; nicht nur unsere handschriftliche Überlieferung, schon die antiken Philologen in Alexandrien lassen diesbezüglich Zweifel und Unsicherheiten erkennen.
Die Frage, wann und wie es zur schriftlichen Fixierung der beiden homerischen Epen gekommen ist, erlaubt als Antwort nur Vermutungen. Unbefangene Beurteilung dessen, was in *Ilias* und *Odyssee* zu beobachten, spricht dafür, daß der Prozeß der Verschriftlichung sich in mehreren Schritten vollzogen hat; er mag um 700 begonnen haben und hat schwerlich vor 600 zu jenen endgültigen Formen geführt, in denen die Werke seitdem bekannt sind. Vieles und für die Dichtung Wesentliches ist entschieden älter. Der Versuch, aus der uns vorliegenden Endform frühere Formen zu rekonstruieren und damit Einblick in die Genese der homerischen Großepen zu gewinnen, gehört zu den faszinierenden, doch aus einsichtigen Gründen nur partiell lösbaren Aufgaben der Klassischen Philologie.
Anders als das, was die homerischen Sänger erzählen, war, was Hesiod zu sagen hatte, von vornherein auf einen ein für allemal gültigen Text angelegt. So spricht angesichts der Tatsache, daß die griechische Schrift erst im 8. Jh. aus dem phönikischen Alphabet entwickelt worden ist, und angesichts dessen, was an den homerischen Epen zu

beobachten, alles dafür, daß Hesiods *Theogonie* die älteste griechische Dichtung ist, die wir besitzen. Ohnehin liegt die Annahme nahe, daß die neue Kunst des Schreibens nicht gleich an einem Werk von 16 000 Versen, sondern an einem von überschaubarem Umfang erprobt worden ist.

2. Biographisches

Der homerische Sänger spricht nicht von sich selbst, und wenn er einmal ›ich‹ sagt – wie z. B. im Proömium der *Odyssee* –, so spricht er in der unpersönlichen Rolle des Vortragenden. Von Homer, der unter seinesgleichen zweifellos ein herausragender Kopf gewesen ist, erfahren wir denn auch aus den epischen Texten nichts. Ganz anders ist das bei Hesiod. Alles, was wir von ihm wissen, wissen wir aus seinen Werken. Und das ist nicht wenig.

Sein Vater hatte an der kleinasiatischen Küste südöstlich von Lesbos in Kyme gelebt, hatte von dort aus zur See Handel getrieben, doch kein Glück gehabt und sich entschlossen, ins griechische Mutterland zurückzukehren; »nicht vor dem Überfluß fliehend, vor Reichtum oder vor Segen, nein, vor der bitteren Armut«, wie Hesiod sarkastisch kommentiert. Der Vater geht nach Böotien und wird seßhaft in Askra: »Hart dort der Winter und drückend der Sommer; und gut ist's dort niemals.« In dem armseligen Dorf, das auch heute noch existiert, lebt die Familie von der Landwirtschaft; hier wurde Hesiod etwa im 3. Viertel des 8. Jh. geboren, hier wuchsen er und sein Bruder Perses auf, hier lernte er, was der Sohn eines Kleinbauern zu lernen hatte, und auch später scheint er diese Gegend kaum verlassen zu haben. Eine einzige Reise erwähnt er; sie führte nach Aulis und weiter über den knapp 70 m breiten Sund nach Chalkis auf Euböa; eine andere »Seereise« habe er, wie er versichert, nicht gemacht (*Werke* 632–39 und 648–51).

Die enge Welt, in der der Heranwachsende lebte und mitarbeitete, war nicht geeignet, ihn zu befriedigen. Er dachte an mehr; Anregungen mochte er aus Erzählungen des Vaters gewinnen, der einst an fernen Küsten vieles erlebt und mehr noch gehört hatte. Nicht weniger anregend aber müssen die Vorträge wandernder Sänger gewesen sein. Als Hörer durch sie eingeführt in epische Dichtung und Technik, wurde Hesiod selbst zum Dichter, nicht allerdings zu einem, der in neuer Weise wiederholte, was er von anderen gehört; auch wollte er nicht im freien Vortrag mit anderen konkurrieren, wohl aber meinte er, sorgfältig aufschreiben zu sollen, was er in grübelndem Nachdenken gefunden hatte. Die Entdeckung, daß seine Gedanken ihn auf unbegangene Wege führten, daß er zudem befä-

higt war, diesen Gedanken auch sprachliche Gestalt zu geben, scheint überwältigend gewesen zu sein. Die Erkenntnis jedenfalls seiner eigenen Fähigkeiten wird ihm zum Erlebnis einer Berufung durch die Musen, wie er es im Proömium der *Theogonie* schildert:

»Diese nun lehrten dereinst Hesiodos schöne Gesänge,
als er am Fuße des heiligen Helikon Lämmer geweidet.
Und die Göttinnen sagten zu mir die folgenden Worte,
sie, die Olympischen Musen, Zeus' Töchter, des Aigishalters:
›Hirten auf freiem Feld, Gesindel, nichts als Bäuche,
Lügen wissen wir viele, so täuschend, als wären sie Wahrheit;
wollen wir, wissen wir auch die wirkliche Wahrheit zu künden‹.
So also sprachen mit trefflicher Rede die Töchter des großen
Zeus und ließen den Stab mich brechen vom blühenden Lorbeer,
hauchten die Stimme mir ein, die göttliche, auf daß ich sänge
das, was in Zukunft noch sein wird, und das, was vor Zeiten gewesen.«

Der Stab als Symbol seiner Würde und das Selbstwertgefühl des Erwählten: Beides hat Hesiod vor den Unbilden des Lebens nicht bewahren können. Die Teilung des väterlichen Erbes führte zum Streit mit dem Bruder und zu Erfahrungen mit ungerechten Richtern. Zur Leistung seines Lebens aber wurden die *Theogonie* und die jüngeren *Werke und Tage*; und mit ihnen hat er in seinem engeren Umkreis durchaus schon zu Lebzeiten Erfolg gehabt.
Seine einzige Schiffsreise führte ihn, wie gesagt, nach Chalkis. Dort wollte er an Feierlichkeiten teilnehmen, die die Söhne des Königs Amphidamas zu Ehren ihres verstorbenen Vaters angesagt hatten. Zum Programm gehörte auch ein Dichterwettstreit. Und Hesiod hat ihn gewonnen. Er erzählt davon in den *Werken* (650–59). Den Preis, einen bronzenen Dreifuß, nahm er mit zurück in sein Dorf und hat ihn dann den Musen geweiht auf dem Helikon dort, wo sie ihm einst erschienen waren. Das Lied aber, mit dem er sich gegen die Konkurrenten durchgesetzt hatte, war – für diese Annahme sprechen gute Gründe – seine *Theogonie* oder jedenfalls eine Version dieses seines ersten Werkes.
Doch den Blick für die Wirklichkeit, daß nämlich der wandernde Sänger vom hausierenden Bettler bisweilen kaum zu unterscheiden war, hat er wegen seines Erfolges nicht verloren; und so stellt er denn

dort, wo er vom Konkurrenzprinzip spricht, das das ganze menschliche Leben bestimmt, beide, Bettler und Sänger, unmittelbar nebeneinander (*Werke* 25–26):

> »Töpfer eifert mit Töpfer, und Maurer eifert mit Maurer,
> und der Bettler beneidet den Bettler, der Sänger den Sänger.«

3. Theogonie

Das Bedürfnis, über die Entstehung von Welt und Göttern informiert zu werden und ferner über die folgende Entwicklung bis hin zur gegenwärtigen Ordnung, ist alt und weltweit verbreitet. Theogonische Spekulationen finden sich in Babylon ebenso wie in Persien, im Alten Testament und in Indien, in germanischer und keltischer, in japanischer und polynesischer Poesie.
Auch in Griechenland ist eine reiche Literatur dieser Art bezeugt. Als Verfasser von Theogonien und Kosmogonien, ob nun in Versen oder in Prosa, werden u. a. genannt Abaris, Aristeas, Epimenides, Linos, Musaios, Orpheus, Pherekydes, Thamyris; bisweilen und namentlich in orphischen Kreisen scheinen solche Werke auch rituellen Zwecken gedient zu haben. Das meiste davon ist früh schon verloren gegangen; bis zu uns gekommen sind allenfalls Fragmente und spätere Berichte. Ein einziges Exemplar der Gattung, eben Hesiods *Theogonie*, ist erhalten geblieben, und dieses Werk dient nicht dem Kultus, sondern der Information, der Unterhaltung, der Aufklärung.
Hesiod hat sein Werk gegliedert in ein Proömium (Vers 1–115) und die thematische Darstellung (ab Vers 116). Der zweite der beiden Abschnitte ist nach Art eines Stammbaums angelegt und findet seinen Abschluß in den Ehen, die Götter und Göttinnen mit Menschen eingehen. Ich folge hier dieser Gliederung.

3.1 Proömium

Das Proömium ist eine höchst verwickelte Komposition, in der Hesiod sehr unterschiedliche Elemente verbindet. »Von Helikonischen Musen will ich mein Singen beginnen,/die an dem großen heiligen Berg, dem Helikon, wohnen«: Nach diesen Anfangsversen schildert er zunächst ihr nächtliches Treiben (1–21). Dort auf dem Helikon sind sie einst auch ihm erschienen und haben ihn, den Hirten, zum Sänger berufen (22–35). Dann aber bricht er ab – »Doch was rede ich da!« – und macht gleichsam einen zweiten Anfang; jetzt aber sind es auf einmal die Olympischen Musen, an die er sich wendet: »Auf,

mit den Musen beginn ich mein Lied, die Zeus, ihrem Vater,/füllen das große Herz mit Freude auf dem Olympos«; wenn sie dort nämlich vor ihm von den ewigen Göttern singen (36–52). Darauf folgen die Schilderung ihrer Geburt – sie stammen von Zeus und Mnemosyne, der Göttin der Erinnerung – und eine Erklärung ihrer neun Namen (53–79). Dadurch, daß er die würdigste von ihnen zuletzt nennt, schafft er sich für die Fortsetzung die Möglichkeit, ausführlicher auf die Beziehungen einzugehen, die die Musen zu Königen und Sängern haben (80–103). Ein direkter Appell an die Göttinnen, ihm bei seinem theogonischen Bericht, der jetzt folgen soll, zu helfen, macht das Ende (104–115).

Die Verbindung der verschiedenen Elemente, wie ich sie hier skizziert habe, ist nicht ohne Willkür. Besonders die Einführung der Könige geschieht einigermaßen gewaltsam. Sicher, es »soll der Sänger mit dem König gehen,/sie beide wohnen auf der Menschheit Höhen«. Doch zur Erklärung des literarischen Befundes genügt diese Regel (Schiller, *Jungfrau von Orleans*) hier wohl nicht. Wie Hesiod von den Königen spricht, wie hier beide, König und Sänger, durch die Gaben der Musen »gesegnet« sind, wie die Könige mit der Macht des Wortes Streit zu schlichten vermögen und des Beifalls der Menge gewiß sind, und wie andererseits der Sänger es versteht, durch seine Lieder sogar frischen Kummer zu stillen, indem er »von den ruhmvollen Taten früherer Menschen singt und von den seligen Göttern auf dem Olymp«; wenn es von dem Trauernden am Ende dieses Abschnitts dann gar heißt: »Schnell vergißt er den Kummer und keinerlei Sorge beschwert ihm/länger den Sinn. So rasch hat der Göttinnen Gunst ihn verwandelt»: Dann scheint doch mehr und Konkreteres dahinter zu stehen. Plausibel hat man denn auch vermutet, daß Hesiod hier sein Publikum im Auge hat; und zu dem gehören eben auch die Könige, die über den Sieg im Sängerwettstreit entscheiden werden, die Söhne des Amphidamas, die um ihren Vater trauern.

Charakteristisch für das gesamte Proömium ist, daß es nicht nur immer dieselben Göttinnen sind, mögen sie nun als Helikonische des Nachts am Helikon tanzen und vor Hesiod erscheinen, mögen sie, als Olympische, vor Zeus auf dem Olymp singen, mögen sie ihr Wohlwollen den Sängern und den Königen schenken, und mögen sie schließlich Hesiod bei seinem Liede helfen; sondern es ist immer und überall auch dasselbe Thema, von dem sie singen. Mit fast aufdringlicher Beharrlichkeit wird wiederholt, daß sie von Zeus und den anderen Göttern singen: Zunächst auf dem Helikon (11–21), dann auf dem Olymp vor Zeus (43–52: hier wird übrigens durch dreimal drei Verse, die durch ›erstens‹, ›zweitens‹ und ›ferner‹ geglie-

dert sind, genau der Inhalt von Hesiods eigener Theogonie angekündigt), dann, wenn sie nach ihrer Geburt zum ersten Mal auf den Olymp kommen (71–75), dann – durch den Mund des Sängers – vor den Trauernden (101), und schließlich im Schlußabschnitt des Proömiums (105–113): Offensichtlich kennen diese Musen nur ein einziges Thema, und das ist genau das, das zu behandeln sie auch Hesiod beauftragt haben (32–34). Hesiod aber wird jetzt diesem Auftrag nachkommen.

Drei Punkte noch verdienen eigene Bemerkungen. In der Berufungsszene scheiden die Musen scharf zwischen trügerischen Erzählungen, die der Wahrheit ähnlich und solchen, die tatsächlich wahr sind. Für beides allerdings erklären sie sich Hesiod gegenüber als zuständig (27–28). Und wenn sie ihm dann sogleich einen bestimmten Auftrag erteilen, so ist darin zweifellos auch die Zusage zu hören, daß sie jedenfalls ihn befähigen werden, Wahres zu verkünden. Damit aber artikulieren die fraglichen Verse erstmals einen gesteigerten Wahrheitsanspruch, der sich dadurch seiner selbst bewußt wird, daß er sich von den trügerischen Reden anderer abhebt. Und diese Disqualifizierung anderer Erzählungen zusammen mit dem Pochen auf die Richtigkeit dessen, was man selbst zu sagen hat, sollte Epoche machen. Doch Epoche machen sollte darüber hinaus auch die besondere Weise, in der Hesiod hier zwischen Wahrheit und Trug oder Irrtum (für beides hat das Griechische nur ein Wort) unterscheidet. Denn wenn einerseits Hesiod der Überzeugung ist, im Namen der Musen Wahrheit zu verkünden, wenn andererseits viele Sänger vieles vortragen, was – nach Hesiod – Lüge oder Irrtum und jedenfalls falsch ist, wie steht es denn dann mit dem traditionellen Anspruch, den auch andere Sänger erheben, im Namen der Musen zu singen? Offenbar hatte Hesiod zwei Möglichkeiten, mit diesem Dilemma fertig zu werden. Entweder war der Anspruch der anderen unberechtigt, reine Anmaßung; sie waren in Wahrheit weder beauftragt noch begnadet. Was sie vortrugen, war daher lediglich das, was sie als Menschen von sich aus meinten sagen zu können. Daß Menschen sich irren, war ohne weiteres verständlich; und die Musen wären bei dieser Erklärung von jeder Verantwortung entlastet gewesen. Oder aber – und das war die andere mögliche Erklärung – auch die anderen Sänger beriefen sich für das, was sie vortrugen, zu Recht auf die Musen; doch die göttliche Gabe selbst war nicht eindeutig, da die Musen, ganz wie sie wollen, mit Trug oder aber mit Wahrheit begaben. Hesiod nun entscheidet sich, um seinen eigenen Wahrheitsanspruch zu rechtfertigen, für die bescheidenere der beiden möglichen Erklärungen. Nicht er allein steht im Dienst der Musen; auch andere sind, wie er zugibt, von ihnen beauftragt und begnadet: begnadet al-

lerdings mit falschen Erzählungen. Und damit nun waren diese anderen Sänger entlastet von der Verantwortung für ihre Irrtümer; sie waren Betrogene; und da das, was auch sie im Namen der Musen vortrugen, immerhin der Wahrheit ähnlich war, hatten sie als Menschen keinerlei Möglichkeit, ihre von den Musen verantworteten Irrtümer als solche zu durchschauen. Das konnte nur Hesiod, und auch er nur, weil die Musen ihn aufgeklärt und autorisiert hatten. – Der Weg, den die erkenntniskritische Reflexion Späterer gehen würde, war damit vorgezeichnet. Wenn einerseits, was andere im Namen der Musen sagten, zwar falsch, aber doch der Wahrheit ähnlich und daher vom Menschen als falsch nicht zu erkennen war, wenn andererseits Hesiod seinen eigenen Wahrheitsanspruch nur auf sein besonderes Berufungserlebnis gründen konnte: Was wird geschehen in Zeiten, da der Mensch sich nicht mehr in der Lage sieht, eigene Überlegungen und Überzeugungen als göttliche Begabung zu verstehen? Wenn doch auch der Irrtum wie Wahrheit aussehen kann, welche Möglichkeit bleibt dann noch für den, der darauf verzichtet, die Wahrheit der eigenen Meinung mit Hilfe göttlicher Autorität zu begründen, den Irrtum als solchen zu durchschauen und zwischen ihm und Wahrheit zu scheiden? Dadurch, daß Hesiod beides, Wahrheit und der Wahrheit ähnlichen Irrtum, als Gabe der Muse versteht, war für nüchterne Köpfe profanerer Zeiten der Weg zur Skepsis vorgezeichnet. An seinem Ende steht schon um 500 v. Chr. Xenophanes: »Das Genaue hat nun freilich kein Mensch gesehen, und es wird auch niemanden geben, der es weiß über die Götter und alles, was ich sage. Denn wenn es ihm auch im höchsten Grade gelingen sollte, Wirkliches auszusprechen, selbst weiß er es gleichwohl nicht. Für alles gibt es vielmehr nur Vermutung«.

Das Thema der Musen und das Thema Hesiods ist »das Geschlecht der immer seienden Götter« (der Ausdruck begegnet im Proömium 3 mal). Daß diese Formulierung in einer gewissen Spannung steht zu der Tatsache, daß Hesiod seine *Theogonie* nach dem Modell eines genealogischen Stammbaums konstruiert und daher die ganze Fülle der »ewigen Götter« sich erst in der Zeit entwickeln läßt, ist nicht zu verkennen. Wichtiger in diesem Zusammenhang noch ist etwas anderes. Um das Thema seiner *Theogonie* zu nennen, stellt Hesiod neben die fragliche Formulierung eine andere, die er aus dem homerischen Epos (*Ilias* I 70) nimmt: »Das, was ist, sein wird und war« (32 und 38). Im Epos meinen diese Worte das vergangene, gegenwärtige und zukünftige Geschehen, und sie sprechen von der Fähigkeit des Sehers, alles und besonders auch das, was er nicht selbst erlebt hat oder was erst noch geschehen wird, zu kennen und zu deuten. Doch genau das meint Hesiod, wenn er die Worte übernimmt, nicht.

Nicht vergangenes Geschehen wollen die Musen ihm und will er den Menschen erzählen und auch nicht zukünftiges deuten, er will vielmehr jene »immer seienden« Mächte darstellen, die in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft menschliches Leben bestimmt haben und immer bestimmen werden. – Wie Hesiods *Theogonie* die »immer seienden« Mächte zu erfassen sucht, die zu allen Zeiten die Welt regieren, so werden Spätere nach »dem Seienden« fragen, das hinter der Vielfalt der entstehenden und vergehenden Erscheinungen das Bleibende und Identische ist.
Schließlich gelte eine kurze Bemerkung noch Hesiods Vorliebe für ›Etymologien‹, die hier ein erstes Mal begegnet. Die Namen, die er für alle Zeit den Musen gibt (77–79) und höchstwahrscheinlich selbst erfindet, gewinnt er allein aus solchen Wörtern, die er vorher bei der Beschreibung ihres Tuns verwendet hat. Es sind sprechende Namen (Kleio, Euterpe, Thaleia, Melpomene, Terpsichore, Erato, Polymnia, Urania, Kalliope), die durch spezifische Tätigkeiten und Zuständigkeiten begründet werden. Dieser sehr bewußte Umgang mit Wörtern und ihren Bedeutungen zieht sich durch Hesiods ganzes Werk; was hier nicht im einzelnen gezeigt werden kann. (Für die Musennamen ist übrigens diese Beobachtung schon 1835 gemacht, dann aber vergessen worden. So konnte noch ein Philologe wie Felix Jacoby in seiner berühmten Theogonie-Ausgabe von 1930, in der mehr als die Hälfte aller Verse der philologischen Kritik zum Opfer fallen, gerade auch die für die Begründung der Namen wichtigen Verse 38–52 und 62–67 streichen.)

3.2 Thematische Ausführung

In der mit Vers 116 beginnenden thematischen Ausführung der *Theogonie* versucht Hesiod, die gesamte Fülle jener Mächte, die menschliches Leben bestimmen, mit Hilfe eines genealogischen Stemmas in ein System zu bringen. Die fraglichen Mächte, zusammengefaßt unter dem Begriff des »heiligen Geschlechts der immer seienden Götter«, sind für modernes Denken allerdings von sehr unterschiedlicher Art: Götter wie Zeus, Apollon, Athene, denen ein fester Kult galt; Götter wie Atlas, Japetos, Typhoeus, die ihren Platz weniger oder gar nicht im Kult, wohl aber in der Mythologie hatten; göttliche Mächte, die fast nur als Gruppe auftreten, wie die Musen, Nymphen, Chariten, Horen, Moiren, Erinyen, Kyklopen, Nereiden; Erscheinungen der realen Welt, wie der Himmel, die Nacht, das Meer, Sterne, Berge, Flüsse; schließlich das, was wir Abstrakta nennen, wie Streit, Kampf, Lüge, Vergessen, Schlaf und Tod. So unterschiedlich diese Götter sind, was sie verbindet, ist die Tatsache,

daß von ihnen Wirkungen ausgehen, hinter denen der Mensch Mächte zu erkennen glaubte, denen er ausgeliefert war. Das gilt vom Haß, der einen überwältigt, ebenso wie von günstigen Winden, die einen ans Ziel bringen; das gilt von der belebenden Kraft des Flusses, an dem man lebt, und das gilt von der vernichtenden Gewalt des Meeres, an dem man scheitert.

Wer alle diese Mächte in einem System erfassen wollte, sah sich vor einer gewaltigen Aufgabe. Welcher Art die Vorarbeiten waren, die Hesiod dafür geleistet hat, wissen wir nicht. Hat er etwa zuerst eine Liste aller Mächte angelegt, die er berücksichtigen wollte? Hat er zunächst Gruppen gebildet? Hat er sich, um die Verzweigungen seines Stammbaums nicht aus den Augen zu verlieren, eine Art Skizze gemacht? Wir kennen nur das Ergebnis; aber immerhin, wenn auch sicher nicht alle, so sind einige seiner Überlegungen, die zu dem vorliegenden Ergebnis geführt haben, durchaus erkennbar.

Daß das von Hesiod intendierte System mit seiner fast unübersehbaren Filiation sich nicht nach einem einzigen leitenden Prinzip anlegen ließ, mußte von Anfang an klar sein; dafür waren die Mächte, die in diesem Stammbaum ihren Platz finden sollten, von zu verschiedener Natur. Keine Schwierigkeiten boten natürlich jene Fälle, wo bestimmte Verwandtschaftsverhältnisse schon durch den Mythos vorgegeben waren; hier ließ sich dann auch die Integration in den Gesamtstammbaum verhältnismäßig leicht bewerkstelligen. Im Übrigen aber waren es offenbar zwei Prinzipien, an denen Hesiod seinen Stammbaum orientiert hat: Das Allgemeinere, Umfassendere steht im Stammbaum weiter oben; das ›logisch‹ Frühere ist auch das zeitlich Frühere, das weniger Differenzierte das Ältere. Das andere Prinzip könnte das der Ähnlichkeit genannt werden, wenn wir einmal zugeben, daß Ähnlichkeiten ganz verschiedener Art sein können. So gebiert etwa die Nacht aus sich heraus den Tag, dann aber auch viele andere Wesen, die in ihrer Natur eine dunkle Seite haben oder im Finstern wirken, als da sind Tod, Schlaf, Träume, aber auch Tadel, Schmerz, Trug, Liebe, Alter, Streit, Nemesis, die Schicksalsgöttinnen und die weit im Westen ansässigen Hesperiden. So stammt etwa der Meergreis Nereus von Pontos, dem Meer, und Gaia, der Erde; Pontos wiederum stammt von Gaia, die zu den zwei oder drei Urmächten gehört; Nereus seinerseits hat mit einer Tochter des Okeanos die fünfzig Nereiden als Töchter, die in ihrem Namen meist irgendeine Beziehung zu Meer oder Seefahrt zum Ausdruck bringen; seinen eigenen Namen aber, Nereus, trägt er deshalb, weil – wie Hesiod etymologisierend erläutert – die erste Silbe dieses Wortes von Buchstaben gebildet wird, mit denen auch eine der griechischen Bezeichnungen für ›ehrlich‹ beginnt, und weil – wie allgemein bekannt und von Hesiod

daher nicht eigens gesagt wird – Meeresgötter oft prophetische Gaben haben. – Mag manches auch willkürlich wirken: Daß Hesiod nach Kräften bemüht gewesen ist, Abstammungsverhältnisse und Namen, gleichgültig ob von ihm schon übernommen oder erst erfunden, mit Sinn zu erfüllen, das wird immer wieder deutlich.

Die Entwicklung verläuft, wie gesagt, vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Amorphen, vom Rohen und Gewalttätigen hin zu einer Welt, in der personhafte Mächte spezifische Aufgaben wahrnehmen und schließlich Zeus eine bleibende Ordnung garantiert. Die Entwicklung geht über Stufen, und sie ist nicht selbstverständlich; bisweilen stößt sie auf Widerstand und muß erkämpft werden. Gegliedert hat Hesiod seine Darstellung daher einerseits nach Generationen (= G.), andererseits nach Herrscherepochen (= E.). Ich versuche, das in einem etwas vereinfachten Schema so darzustellen, daß gewisse Eigenheiten des von Hesiod konzipierten Systems unmittelbar deutlich werden:

G.	E.	Vers	
1		116	Chaos
2		116–22	Gaia (u. Tartaros), Eros
3		123	Kinder des Chaos: Dunkel u. Nacht
4		124–25	K. von Dunkel u. Nacht: Helligkeit u. Tag
3	I	126–32	K. von Gaia: Himmel (= Uranos), Berge, Meer (= Pontos)
4		132–53	K. von Gaia u. Uranos: Titanen (Tethys, Okeanos, Theia, Hyperion, Kreios, Phoibe, Koios, Rheia, Kronos, Japetos, Themis, Mnemosyne), Kyklopen, Hundertarmige
	II	154–210	Entmachtung des Uranos durch Kronos
4		211–25	K. der Nacht: Tod, Schlaf, ...Streit
5		226–32	K. des Streits: Mühe, Vergessen, Hunger, Schmerzen, Trug, Kampf, ...
4		233–39	K. von Gaia u. Pontos: Nereus, Thaumas, Phorkys, Keto, Eurybia
6		240–64	K. von Nereus u. Doris (Okeanide 350): 50 Nereiden
6		265–69	K. von Thaumas u. Elektra (Okeanide 349): Iris, Harpyien
5		270–305	K. von Phorkys u. Keto: die Graien, Enyo, Gorgonen, Medusa, Echidna
6		306–25	K. von Echidna u. Typhaon (306=821): Orthos, Kerberos, Hydra, Chimaira

7		326–32	K. von Chimaira u. Orthos: Nemeischer Löwe
5		333–36	K. von Phorkys u. Keto: Schlange
5		337–70	K. von Tethys u. Okeanos: Flüsse, Okeaniden (u. a. Styx)
5		371–74	K. von Theia u. Hyperion: Sonne, Mond, Eos
5		375–77	K. von Kreios u. Eurybia: Astraios, Pallas, Perses
6		378–82	K. von Eos u. Astraios: West-, Nord-, Südwind, Sterne
6		383–85	K. von Styx und Pallas: Eifer, Sieg, Gewalt, Kraft
5		404–10	K. von Phoibe u. Koios: Leto, Asteria
6		411–52	K. von Asteria u. Perses: Hekate
5		453–58	K. von Rheia u. Kronos: Histia, Demeter, Hera, Hades, Poseidon, Zeus
	III	459–506	Täuschung des Kronos durch Rheia: Zeus wird geboren und gerettet
6		507–11	K. von Klymene (Okeanide 351) u. Japetos: Atlas, Menoitios, Prometheus, Epimetheus
		512–819	Prometheusgeschichte; Titanomachie; der Tartaros und seine Bewohner
3		820–22	K. von Gaia u. Tartaros: Typhoeus
		823–68	Zeus überwindet Typhoeus
4		869–80	K. des Typhoeus: schlimme Winde
		881–85	Zeus tritt endgültig die Herrschaft an
6		886–900	Zeus u. Metis (Okeanide 358): Zeus verschlingt die schwangere Metis
6		901–6	Zeus u. Themis: Horen, Eunomia, Recht, Frieden, Moiren
6		907–11	Zeus u. Eurynome (Okeanide 358): Chariten
6		912–14	Zeus u. Demeter: Persephone
6		915–17	Zeus u. Mnemosyne: Musen
6		918–20	Zeus u. Leto: Apollon, Artemis
6		921–23	Zeus u. Hera: Hebe, Ares, Eileithyia
6		924–26	Zeus gebiert Athene
6		927–29	Hera gebiert Hephaistos
		930–62	Weitere Verbindungen von Göttern mit Göttinnen, Nymphen und sterblichen Frauen

963–1018	Verbindungen von Göttinnen mit Sterblichen (neues Werk)
1019–22	Verbindungen von Göttern mit sterblichen Frauen (neues Werk: Catal. 1 = Fragm. Hesiodea F1)

Zuerst war nur eine gähnende Kluft (moderne Vorstellungen vom Chaos sind fernzuhalten), dann Erde und Eros. Genannt sind damit die drei Urmächte: Der Raum, in dem, die Erde, auf der, das bewegende Prinzip, durch das alles geschieht. Diese Mächte sind einfach da. Wer sie geschaffen hat und was vorher war, wird nicht gefragt. Hesiod setzt einen Anfang, über den nicht hinausgedacht werden kann. Was dann im folgenden entsteht, stammt ab vom Chaos oder von Gaia; Eros ist ohne Nachkommen; er wirkt, ohne doch als Person aufzutreten (ein einziges Mal noch wird er in Aphrodites Gefolge genannt: offenbar eine systemfremde Konzession an mythologische Vorstellungen). Hesiod verliert über diese seine Konzeption kein Wort; er rechnet mit Hörern und Lesern, die die Prinzipien seines Systems, auch wenn sie unausgesprochen bleiben, verstehen.
Die Reihe der Nachkommen des Chaos endet mit den Enkeln der Nacht: Mühe, Vergessen, Kampf (232). Die bedrohlichen, negativen Mächte sind damit auf dem Plan. Daneben und gleichzeitig läuft die längere Folge der Nachkommen von Gaia. Doch beide Geschlechter bleiben getrennt; zwischen ihnen kommt es zu keinen Verbindungen. Auch das wird übrigens nicht ausdrücklich gesagt (und ist daher auch erst vor etwa 50 Jahren, von Paula Philippson und Hans Diller, beobachtet). Die ersten Nachkommen haben verständlicherweise nur einen Elternteil; wenn sich das später gelegentlich wiederholt (z. B. bei der Nacht: vgl. 211–25 mit 124–25!), so bleibt unsicher, ob Hesiod damit etwas hat aussagen wollen.
Generation folgt auf Generation. Doch die älteren treten deshalb nicht ab. Der Tag entsteht aus der Nacht, doch diese bleibt –natürlich – weiterhin mächtig; jüngere Mächte treten neben die älteren, ohne sie zu vernichten. Auch wenn Kronos seinen Vater Uranos aus der Herrschaft verdrängt, so bleibt doch der Himmel bestehen; und wenn Zeus Kronos überwältigt, so bleiben die gebändigten Titanen eben doch bedrohlich.
Die Gleichzeitigkeit von Angehörigen zwar derselben Generation, doch verschiedener Zweige muß in der sprachlichen Darstellung zu einem Nacheinander werden. Doch Hesiod behält über Namen und Generationenfolge die Übersicht. Weithin hält er sich an die zeitliche Abfolge. Einige Male allerdings schließt er sogleich die Enkelgeneration an (so bei den Enkeln der Nacht: 226–32; bei den Enkeln

von Gaia und Pontos: 240–69; bei den Enkeln und Urenkeln von Phorkys und Keto: 306–32) und muß dann zurückspringen. In der Regel folgt er der natürlichen Ordnung und berichtet von dem Betreffenden erst die Geburt, später dann die Erzeugung von Nachkommen. Dreimal nur sieht er sich gezwungen, vorzugreifen und unter den Eltern eine Person zu nennen, deren eigene Geburt noch nicht erzählt ist; so verbinden sich Nereus und Thaumas, selbst der 4. Generation angehörend, mit Angehörigen der 5. Generation, also mit ihren Nichten; so verbindet sich Echidna (5. Gen.) in 306–25 mit Typhaon (3. Gen.), dessen Geburt erst spät in 820–22 erzählt wird. Doch daß innerhalb des Stemmas jemand agiert, dessen Geburt nicht erzählt wäre, einen solchen Fall gibt es nicht. – Das alles erlaubt den Schluß: Die gesamte Konzeption ist von vornherein auf eine authentische Fassung angelegt: So und nicht anders, meint Hesiod, sind die verwickelten Beziehungen. Der Text muß also schon im Augenblick seiner Entstehung schriftlich fixiert worden sein, durfte nicht dem improvisierenden Gedächnis ausgeliefert werden. Die stetige Abfolge der Generationen wird zusätzlich gegliedert durch drei Herrscherepochen. Zuerst regiert Uranos, dann sein Sohn Kronos, dann dessen Sohn Zeus. Die Ablösung erfolgt jedes Mal mit Gewalt, und was geschieht, ist einigermaßen finster. Uranos läßt seine Kinder, die Gaia gebären will, »nicht ans Licht« (157) und wird erst entmachtet, als es Kronos mit Gaias Hilfe gelingt, seinen Vater zu entmannen (zugrunde liegt hier, wie längst gesehen, eine weltweit verbreitete Spekulation über die Trennung von Himmel und Erde). Doch Kronos seinerseits verhält sich nicht besser und verschlingt seine Kinder; und erst als es Rheia glückt, ihren Mann zu täuschen und Zeus, das jüngste ihrer Kinder, vor ihm zu verbergen, hat auch seine Stunde geschlagen. Zwar weicht Kronos nicht kampflos, doch Zeus kann ihn und die anderen Titanen besiegen (617–720), und als er dann auch noch über Typhoeus, ein wildes Wesen der 3. Generation, triumphiert hat, übernimmt er endgültig das Regiment (881–85). Und er wird es behalten. Denn zwar sollte er, so wollte es das Schicksal, von seiner ersten Frau eine Tochter haben, die ihm an Einsicht gleich, und einen Sohn, der ihm an Kraft überlegen; doch Zeus macht kurzen Prozeß und verhindert eine weitere Entwicklung, indem er die schwangere Mutter verschlingt (886–900) und die Tochter, Athene, dann selbst gebiert (924–26). – Dieser Sukzessionsmythos mit seinen brutalen Zügen ist nicht Hesiods Erfindung und auch kein genuin griechisches Mythologem. Vergleichbare Geschichten mit exakten Parallelen finden sich vor allem in hethitischen und babylonischen Texten des 2. Jahrtausends. (Der Fundort der hethitischen Texte, Boghazköy, ist im 13. Jh. v. Chr.

zerstört.) Schon früh, in der Minoisch-Mykenischen Epoche, müssen die Griechen von diesen Spekulationen erfahren haben. Einzelheiten brauchen hier nicht zu interessieren.
Die Entwicklung von den Anfängen, wie Hesiod sie vorführt, endet in einem Zustand, dessen Beständigkeit durch Zeus garantiert wird. Gegen die alten Mächte hatte auch er sich nur mit List und Gewalt durchsetzen können, und da diese Mächte wohl überwunden, doch nicht vernichtet sind, da das Ungeheure nicht aus der Welt geschafft, kann er, um sich zu behaupten, auch in Zukunft auf Gewalt nicht verzichten: So gehören Eifer, Sieg, Gewalt und Kraft für immer zu seiner ständigen Begleitung (383–88). Doch seine Übermacht dient der Sicherung der Ordnung, die er mit Erfolg zu stabilisieren sucht. So ist er es, der den Göttern die Aufgaben zuweist (885) und gegebenenfalls auch ältere Ansprüche bestätigt (411–52). So wird er in zahlreichen Ehen zum Vater zahlreicher Nachkommen, zu denen Götter wie Apollon und Artemis ebenso gehören wie Rechtlichkeit, Urteil und Frieden (902); und so wird er schließlich auch Vater der großen Geschlechter der griechischen Sage und damit Ahn auch der jetzt auf Erden regierenden Könige, wie schon im Proömium gesagt war (96. – Der ursprüngliche Schluß der *Theogonie* ist wohl schon um 600 v. Chr. ersetzt durch eine spätere Bearbeitung, deren Umfang kontrovers). Er und nur er führt denn auch den Titel »Vater der Menschen und Götter« (542; 643, 838), einen Titel, der ihm, der unter den göttlichen Mächten relativ spät erst aufgetreten war, nur insofern gebührt, als tatsächlich er jetzt der Herr geworden ist über die von ihm geschaffene und garantierte Ordnung.
In der *Theogonie* hat Hesiod den Zustand der Welt genetisch zu erklären versucht. Wer modernisierende Zuspitzung nicht scheut, mag sagen, Hesiod habe hier in der mythologisierenden Form des Götterstammbaums eine Art Ontologie gegeben. In seinem jüngeren Werk wird er auf der Basis realer Erfahrungen Handlungsanweisungen geben.

4. Werke und Tage

Das Proömium der *Werke und Tage* ist nur kurz:

> »Ihr Pierischen Musen, die Ruhm in Gesängen gewähren,
> kommt hierher und kündet von Zeus und preist euren Vater!
> Einzig durch ihn sind die Männer, die sterblichen, ruhmlos und ruhmvoll,
> unbekannt oder bekannt, nach dem Willen des Zeus, des Erhabnen.

Leicht nämlich stärkt er den Schwachen, leicht drückt er den Starken zu Boden,
leicht läßt er Strahlende schwinden und leicht den Verborgenen wachsen,
leicht macht den Krummen er grad und läßt verdorren den Stolzen,
Wolkendonnerer Zeus, der wohnt in den obersten Häusern.
Höre mich, richte am Recht die Sprüche der Könige grade,
du, Herr! Ich aber will dem Perses die Wahrheit erzählen.«

Zeus, der Allmächtige, der nach Belieben erhöht und erniedrigt, er möge, so bittet Hesiod, für gerechte Urteile sorgen. Er selbst aber, der Dichter, werde seinem Bruder die Wahrheit sagen. Doch welche Wahrheit wird das sein? Jedenfalls eine andere als in der *Theogonie*. Der anschließende Abschnitt (11–26) bringt zunächst eine Art Selbstkorrektur des Autors. Nicht nur *eine* Eris (= Streit) gibt es mit ihren Nachkommen, wie er noch in der *Theogonie* (225) gelehrt hatte, sondern deren zwei. Die eine führt zu Feindschaft und Hader; die andere, seinerzeit nicht erwähnt, gereicht den Menschen zum Segen, indem sie zu Wettbewerb treibt und damit zu nützlicher Arbeit. Nun gibt zwar diese Differenzierung von schlechter und guter Eris noch keine konkrete Inhaltsangabe; doch wer das ganze Werk gelesen hat, wird erkennen, daß der Dichter hier jenen Gedanken zur Sprache bringt, durch den die zwei so verschiedenen Teile seines Werkes zusammengehalten werden. So plädiert er zunächst, empört über persönlich erlittenes Unrecht, für das gewaltfreie Zusammenleben der Menschen, geißelt die böse Eris, preist die Würde des Rechts und appelliert an Zeus als den Garanten einer gerechten Weltordnung (27–285); der zweite Teil (286 ff.) aber mahnt zur Arbeit, richtet sich an den ›kleinen Mann‹ und gibt ihm Anweisungen, wie er sich als Bauer, doch auch als seefahrender Händler in der Konkurrenz mit seinesgleichen behaupten kann. – In beiden Teilen sprechen persönliche Erfahrungen ganz unterschiedlicher Art.

4.1 Zeus und das Recht

Hesiod ist überzeugt, daß bestechliche Richter seinen Bruder im Streit um das väterliche Erbe bevorteilt haben. Diese Erfahrung sitzt tief. So geißelt er das Verhalten der Richter und das des Bruders. Doch was will er erreichen? Hofft er, wie man gemeint hat, in der Empörung über die eigene Benachteiligung etwa auf eine Änderung

des ergangenen Urteils? Dann wäre es ungeschickt, die Richter dreimal mit dem Attribut »geschenkeverzehrend« an ihre Bestechlichkeit zu erinnern, die Perses sich zunutze gemacht habe, »indem er mit Geschenken dem Standesdünkel von Richtern geschmeichelt hat, die nicht zögern, ein derartiges Urteil zu fällen« (38–39). Und hatte er einen nachträglichen Vergleich im Auge, dann hätte er seinen Bruder besser nicht durch die wiederholte Anrede »törichter Perses« (zweimal sogar »besonders törichter«) in aller Öffentlichkeit getadelt. In Wahrheit denkt Hesiod, als er an seinem Werk arbeitet, nicht mehr an eine Korrektur des Urteils. Auch dort, wo er sich dem Anschein nach an jene Richter wendet, die seinen Prozeß entschieden haben, sieht er in ihnen nur noch den *Typus* des ungerechten Richters; und wenn er seinem Bruder Vorwürfe macht und ihm ins Gewissen redet, so ist der wahre Adressat längst der Typus des Streitsüchtigen, Rücksichtslosen, Raffgierigen, der ohne Unrechtsbewußtsein nur seinen Vorteil sucht. Zugrunde liegen konkrete Erfahrungen, doch sie sind für Hesiod längst zum Anlaß geworden, allgemein über menschliche Verhaltensformen, über den bestechlichen Richter überhaupt und über den arbeitsscheuen, doch besitzgierigen Zeitgenossen zu sprechen. Der wahre Adressat seiner paränetischen Ausführungen sind nicht mehr jene Personen, denen er im Prozeß gegenüberstand, sondern eine letztlich universale Öffentlichkeit.

Ungerechte Urteile und unberechtigter Gewinn, so sieht es Hesiod, sind ein Verstoß gegen die von Zeus eingeführte Weltordnung, in der nicht die pure Gewalt, sondern das Recht regiert. Diesem Recht und dieser Ordnung sollen Richter sich verpflichtet fühlen, daran Menschen ihr Verhalten orientieren. – Sicher, so ist es nicht; Hesiod hat es erfahren. Aber so sollte es doch sein. Nicht also, so seine Folgerung, vor Gericht im Streit seinen Vorteil suchen, sondern in der Arbeit wetteifern (27–41). – Denn der Mensch ist nun einmal, wie die Geschichte von Prometheus und Pandora lehrt, in eine Situation geraten, wo er ohne Arbeit nicht existieren kann (42–105). – Was Hesiod auch noch durch eine andere Erzählung, die von den Weltaltern, begründen kann (106–201). – Im Tierreich allerdings triumphiert, wie die Fabel von Habicht und Nachtigall lehrt, die bloße Gewalt (202–212). – Doch Perses und die Könige – der Schlußabschnitt dieses Teiles wendet sich zunächst an Perses (213), dann an die Könige (248), dann wieder an Perses (274) -sollten begreifen: Am Ende setzt das Recht sich durch. Zeus läßt die Gemeinde, in der das Recht regiert, gedeihen. Denn er erfährt und vergilt alles. Wie er auch diesen Prozeß zur Kenntnis nimmt! Mag der Glaube daran angesichts der Realität auch nicht leicht fallen:

270 »Jetzt nun möcht auch ich selbst nicht unter den Menschen gerecht sein,
auch nicht mein Sohn; denn gerecht sein ist schlecht für den handelnden Menschen,
wenn das größere Recht dem Ungerechteren zukommt.
Das aber läßt, so hoff ich, Zeus auf die Dauer nicht hingehn.«

Zeus hat den Menschen, anders als den Tieren, das Recht gegeben, und er wird es – so die eschatologische Hoffnung – am Ende auch garantieren (213–85).
Damit könnte Hesiod sein Werk schließen. Der Appell, dem Recht und der guten Eris, nicht der schlechten zu folgen, ist mit Nachdruck zur Sprache gekommen. Doch er erweitert sein Werk um Anweisungen, wie denn nun in kleinbäuerlichen Verhältnissen ein geordnetes, ein ordentliches Leben zu führen ist. Läßt allein das Recht – wie der erste Teil lehrt – die Gesamtgemeinde gedeihen, so führen allein Mühe und Arbeit – das wird der zweite Teil zeigen – den einzelnen zu Wohlstand.

4.2 Das rechte Leben

Hier also (286 ff.) lesen wir, bisweilen in Form von Merksprüchen, Mahnungen religiösen und moralischen Charakters, Ratschläge für die praktische Lebensführung (z. B. für die Wahl der passenden Frau, für den Verkehr mit Freunden), ferner einen regelrechten Bauernkalender mit den im Jahreslauf anfallenden Arbeiten (383–617) und Weisungen für die Kleinschiffahrt (618–94). Sein Ende findet dieser Teil und damit das uns überlieferte Werk in einem Referat über bedeutungsvolle Monatstage (765–828); ob und in welchem Umfang auch diese Verse Hesiod gehören, bleibt unsicher.
Im Grunde ähnelt der ganze zweite Teil einem bunten Gewebe, dessen Verknüpfungen wohl erkennbar, doch sicher nicht die allein denkbaren sind. Was Hesiod sagen will, ist zu viel und zu verschieden, als daß es sich als notwendige Folge entwickeln ließe. Er beginnt mit dem Gedanken »Arbeit ist besser als Müßiggang« (289–319). Und wenn dann Mahnungen für richtiges Verhalten folgen (320–86), so häufen sich hier verständlicherweise die sentenzartigen Sprüche. Etwa: »Nur wer dein Freund, den lade zum Essen, den Gegner laß draußen«. Oder: »Lade vor allem den, der ganz in der Nähe sein Haus hat«; denn, so lautet hier die prägnante Begründung, im Notfall kommt der Nachbar »ungegürtet«, während die Verwandten, bevor sie sich zur Hilfe anschicken, sich erst noch korrekt

kleiden. Später folgen dann Ratschläge für die Bewirtschaftung eines kleinen Hofes, der Getreide- und Weinbau, vielleicht auch noch etwas Küstenschiffahrt, doch keine Viehhaltung betreibt. Der milieufremde Leser wird allerdings auch nach sorgfältiger Lektüre der einschlägigen Partien sich weder einen Pflug noch einen Wagen bauen können, überhaupt zu bäuerlicher Arbeit nicht geeigneter sein als vorher. In Wahrheit schreibt und spricht Hesiod zu Leuten, die in der Sache Bescheid wissen: Ihnen wird immer wieder eingeschärft, die rechten Arbeiten zur rechten Zeit ordentlich und gewissenhaft auszuführen. Was Hesiod verfaßt, ist kein Lehrbuch für die praktischen Arbeiten des kleinen Bauern, sondern ein Kodex von Verhaltensformen in kleinbäuerlicher Umgebung. Einen Eindruck von dessen Buntheit kann nur die eigene Lektüre vermitteln. Exempli gratia sei der Beginn dieses Abschnitts zitiert:

»Dir aber sag ich und meine es gut, mein törichter Perses:

Alles, was schlecht ist, das kannst du auch haufenweise gewinnen,
leicht; denn glatt ist der Weg, und ganz in der Nähe, da wohnt es.
Vor den Erfolg aber setzten den Schweiß die unsterblichen Götter;
lang zieht sich dieser Weg hin, und steil ist er, der zum Erfolg führt,
und zu Beginn auch rauh, doch wenn er die Höhe erreicht hat,
dann ist er leicht zu begehn, mag noch so schwer er gewesen.

Der Mann vor allen ist gut, der selber zur Einsicht befähigt,
blickend auf das, was in Zukunft und bis zum Ende das Bessre.
Aber auch jener ist tüchtig, der hört auf den, der ihm Rat gibt.
Wer aber weder selbst etwas sieht noch das Wort eines anderen
aufnimmt in seinem Herzen, der Mann ist nicht zu gebrauchen.
Du aber, eingedenk immer der Ratschläge, die ich dir gebe,
zeusentsprossener Perses, arbeite, daß dich der Hunger
hasse, doch liebe Demeter, die Göttin in herrlichem Kranze,
und die Erhabene fülle mit Nahrung dir deine Scheunen.«

5. Entwicklung als Aufstieg oder Abstieg

Sowohl die *Theogonie* wie die *Werke und Tage* sprechen von einer Entwicklung. In dem älteren Werk geht sie vom Allgemeinen zum Besonderen, von gestaltlosen zu personhaften Mächten; und daß Hesiod darin keinen Verlust, sondern Gewinn sieht, macht er u. a. dadurch deutlich, daß er diese Entwicklung durch die drei Epochen von Uranos, Kronos und Zeus unterteilt. Mit Zeus, dem »Vater der Menschen und Götter«, erst hat sie ihr Ziel erreicht. Er, der das Recht in seinen Dienst nimmt, garantiert mit seiner Herrschaft den Bestand der erreichten Ordnung. Dort, wo einmal die bloße Gewalt geherrscht hat, entwickelt sich nun ein vom Recht bestimmter Kosmos.

Auch in den *Werken und Tagen* wird Gegenwart als Endpunkt einer Entwicklung gedeutet, die jetzt jedoch -überraschenderweise – der Richtung zum Schlechteren folgt. In diesem Sinne erzählt Hesiod zwei Geschichten, von denen eine schon aus der *Theogonie* bekannt ist. Doch während dort (507–616) die Prometheus-Erzählung dazu gedient hatte, die Erschaffung der Frau als einen Akt der Bestrafung des Mannes zu deuten, ändert sie jetzt ihren Sinn: Pandora ist hier nicht eigentlich mehr die Mutter aller Frauen, sondern Überbringerin allen Unglücks (42–105). Vorher hatten die Menschen »frei von Übeln, elender Mühsal und quälenden Leiden, die den Tod bringen«, offensichtlich wie in einem Elysium gelebt.

Was nun erst recht in der neuen Erzählung von den fünf Weltaltern zum Ausdruck kommt (109–201). Die vier nach Metallen benannten Geschlechter bilden eindeutig eine abfallende Linie. Im goldenen Zeitalter, als Kronos (!) herrschte, lebten die Menschen als Geschöpfe der Olympier »wie Götter«, ohne Schmerzen und ohne die Erscheinungen des Alters, und kam der Tod, so kam er sanft wie der Schlaf. (Die Widersprüche muß man hinnehmen: Der Kronos des goldenen Zeitalters paßt schlecht zum Sohn des Uranos und Vater des Zeus, von dem die *Theogonie* erzählt. Und als Kronos regiert, gab es eigentlich noch keine Olympischen Götter.) Um das silberne Geschlecht, ebenfalls ein Geschöpf der Olympischen Götter, steht es schon bedeutend schlechter. Das dritte, eherne, von Zeus geschaffen, ist wild, trotzig, vermessen. Sich selbst aber sieht Hesiod im eisernen Geschlecht, geplagt von Mühsal und Jammer, in einer Zeit, wo weder Gerechtigkeit noch Ehrfurcht, nur das Faustrecht gilt. Doch bleibt es nun nicht bei diesen vier nach Metallen benannten Geschlechtern. Dem eigenen Zeitalter vorausgehen läßt Hesiod das aus der griechischen Sage bekannte Geschlecht der Heroen, das allerdings nicht nur ein Fremdkörper ist im System der metallenen

Geschlechter, sondern auch den Gang der Entwicklung mit seiner Ausrichtung zum Schlechteren empfindlich unterbricht; denn dieses Geschlecht ist nicht nur besser als das eiserne der Gegenwart, sondern besser auch als das vorhergehende eherne. Wie längst gesehen, hat Hesiod das System der vier metallenen Geschlechter aus nichtgriechischer Tradition übernommen. Andererseits aber meinte er doch auch, das in der griechischen Überlieferung gegebene Zeitalter der Heroen nicht übergehen zu können. Diese Heroen nun allerdings einfach mit dem der Gegenwart vorhergehenden ehernen Geschlecht zu identifizieren, verbot sich ihm vermutlich deshalb, weil sie, die Helden des Epos, Eisen verwendeten; sie aber deshalb mit in das letzte, das eiserne Geschlecht zu rechnen, verbot sich deshalb, weil sie nach griechischer Tradition nun einmal sehr viel besser waren als die Menschen der Gegenwart. So war Hesiod unbekümmert genug, ein eigenes Heroen-Zeitalter anzunehmen und durch Interpolation das übernommene System von vier nach Metallen benannten Geschlechtern und damit auch die stetige Abwärtsentwicklung zu stören. (Was Fr. Bamberger und R. Reitzenstein schon früh gezeigt haben und heute als gesichert gelten darf, das wollte noch vor 50 Jahren ein so verdienter Religionshistoriker wie Martin P. Nilsson der griechischen Originalität zuliebe nicht akzeptieren: *Gesch. d. gr. Rel.* I (1941) 588 A.3 = ^{2}I (1955) 622 A.1.)

Die Richtung der in den beiden Werken erzählten Entwicklung ist entgegengesetzt. Hier endet die Geschichte im gegenwärtigen Zustand der Rechtlosigkeit; dort findet sie ihr Ziel in einer vom Recht bestimmten Ordnung. Hier haben die Menschen unter Kronos in einem goldenen Zeitalter gelebt; dort ist Kronos der gewalttätige Titan, der erst von Zeus entmachtet werden muß, damit eine Entwicklung zum Besseren möglich wird. Der Widerspruch ist evident und wohl nur mit Hilfe der Annahme zu beheben, daß diese Geschichten für Hesiod eben keine Tatsachen mehr berichten, die so und nicht anders geschehen sind, sondern daß sie für ihn die Möglichkeit enthalten, die Zustände der Gegenwart unter verschiedenen Aspekten als das Ergebnis einer Entwicklung, oder richtiger: verschiedener Entwicklungen zu erklären. Überlieferte Geschichten werden zu Instrumenten, gegenwärtige Verhältnisse verständlich zu machen. Es ist kaum übertrieben, darin die Anfänge sowohl kosmologischen als auch historischen Denkens zu sehen.

IONIEN UND DIE ANFÄNGE DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

Die gestellte Aufgabe, über die Ionische Philosophie zu referieren, verstehe ich so, daß die Bedeutung Ioniens für die Anfänge der griechischen Philosophie zur Sprache kommen soll. Und dieser Aufgabe versuche ich in der Weise gerecht zu werden, daß ich hier nicht ein weiteres Mal kurze Skizzen der frühen ionischen Philosophen gebe, sondern nach den Bedingungen frage, unter denen diese Männer zu ihren Überlegungen gekommen sind, und nach der Bedeutung, die ihre Überlegungen und Behauptungen dann für die Folgezeit haben sollten. Im übrigen, wenn im folgenden manches apodiktisch klingt, so ist das durch die Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit bedingt.

Zweifellos ist es möglich, die Geschichte der griechischen Literatur und Philosophie als einen rein innergriechischen Vorgang zu sehen. Man kann aber auch versuchen, diese Geschichte als ein Phänomen innerhalb eines historischen Kontextes zu betrachten, der von den damals gleichzeitigen Kulturen konstituiert wurde. In beiden Fällen aber - ob nun das griechische Phänomen isoliert für sich oder aber in seiner Gleichzeitigkeit zu anderen historischen Phänomenen betrachtet wird - sieht man sich vor der Tatsache, daß die Anfänge nicht nur der griechischen Literatur, sondern auch die der Philosophie nicht im griechischen Mutterland, sondern in Ionien, also im östlichen Kolonialland liegen.

Nun kann man sich durchaus damit begnügen, diese an und für sich höchst merkwürdige Tatsache als solche hinzunehmen und zu beschreiben. Es ist ja durchaus nicht so, daß etwa jedes historische Ereignis auch 'erklärt' werden könnte. Andererseits ist natürlich immer auch der Versuch möglich, für ein historisches Phänomen nach den Gründen zu fragen, um es verständlich zu machen.

Wer für die Anfänge der griechischen Philosophie zu einer rein innergriechischen Sicht neigt, kann etwa annehmen, daß vornehmlich die geistig beweglichen Köpfe es gewesen sind, die seinerzeit die Enge des Mutterlandes verlassen hatten, um in der Fremde ihr Glück zu suchen, und daß durch die Notwendigkeit, sich in einer unbekannten Umwelt zu behaupten, geistige Energien wachgerufen wurden, die dann nicht nur neue Bedürfnisse weckten, sondern auch neue Wege erforderlich machten, solche Bedürfnisse zu befriedigen.

Wenn ich ein wenig vereinfachen darf, so läßt sich behaupten, daß dies im wesentlichen die Sicht ist, wie sie vor hundert Jahren und lange auch noch später in unserer Disziplin vertreten worden ist. Es sind die besten Namen, die hier zu nennen sind. Und da die Sache wissenschaftsgeschichtlich doch nicht uninteressant ist, will ich wenigstens vier Zitate geben. Eduard Zeller hat im ersten Band seiner auch heute noch mit Nutzen zu konsultierenden „Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung" einen Abschnitt, den er unter den Titel stellt „Ableitung der griechischen Philosophie aus orientalischer Spekulation" und in dem er dann zeigen will, daß der Versuch einer solchen Ableitung scheitert. Dort finden sich Sätze wie diese: »Die Lehren der ältesten griechischen Philosophen sind ....so einfach und selbständig, daß sie durchaus wie erste Versuche aussehen, und ebenso verläuft ihre weitere Ausbreitung so stetig, daß wir nirgends auf fremde Einflüsse zurückzugehen genötigt sind .... Alles entwik-

kelt sich ganz natürlich aus den Voraussetzungen des griechischen Volkslebens.«[1] Etwa gleichzeitig wendet sich Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff im Vorwort zur 2. Aufl. seines berühmten Herakles-Kommentars gegen mancherlei Thesen der vergleichenden Mythologie und dabei auch gegen die Neigung, in Mythos und Religion der Griechen östliche, semitische Einflüsse zu entdecken. Wie er diese Forschungsrichtung einschätzt, mag eine Bemerkung zeigen, mit der er den Versuch karikiert, solche Einflüsse auch sprachlich nachzuweisen. Man habe ja, so Wilamowitz, erst kürzlich wieder »die semitischen Reunionskammern aufgetan«: »Ich vermisse in diesen Etymologien nur eine, daß der Nemeische Löwe eigentlich Levi geheißen und natürlich den Herakles aufgefressen hätte.«[2] Der Althistoriker Eduard Meyer hat in einer Arbeit, die eigens dem „Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern" gewidmet ist, das wir bei Hesiod lesen - und für das östlicher Einfluß heute als gesichert gelten darf[3] -, zeigen wollen, daß die fragliche Erzählung, die später so oft wiederholt und variiert worden ist, nichts anderes sei als Hesiods eigene Erfindung: »Gegeben war ihm nichts weiter als die Schilderung der idealen Zustände unter Kronos, ..., und der Name des 'goldenen' Geschlechts« (41f.). Und: »Das gegenwärtige Menschengeschlecht ist charakterisiert durch das Eisen. Aber Hesiod kennt die kulturgeschichtliche Tatsache, daß die Verwendung des Eisens jungen Ursprungs ist, daß ihm eine Zeit voranliegt, in der Waffen und Werkzeuge aus Erz waren. So ergab sich die Folge Gold - Erz - Eisen. Daraus entstand der Gedanke einer Charakterisierung der Menschheitsentwicklung nach den Metallen, und da durfte natürlich das vierte Hauptmetall, das Silber, nicht fehlen. Weshalb Hesiod zwischen das eherne und das eiserne Geschlecht ein fünftes andersartiges, das Heroengeschlecht, eingeschoben hat, werden wir später sehen« (42f.).[4] Und der um die Erforschung der griechischen Religionsgeschichte so verdiente Martin P. Nilsson schließlich hat noch i.J. 1955 in der 2. Aufl. seiner „Geschichte der griechischen Religion" an der Überzeugung festgehalten, daß der Mythos von den Weltaltern allein aus griechischen Voraussetzungen zu erklären und Hesiods eigene Erfindung sei: »Weder die Annahme, daß das Schema aus dem Orient stammt (so R. Reitzenstein und H.H.Schaeder), noch die, daß Hesiod einer älteren Fabel die Heroenzeit und die eiserne Zeit hinzugesetzt hat (so Wilamowitz), ist glaublich.«[5]

Offensichtlich ist es auch - oder ist richtiger: gerade? - bedeutenden Vertretern der Altertumswissenschaften nicht immer leicht gefallen, östlichen Einfluß auf Denken und Schreiben der Griechen anzuerkennen. Nun sind eine der Ursachen dafür sicher auch viele voreilige Behauptungen, die damals aufgestellt wurden und nur abschrecken konnten. Aber entscheidend war wohl doch der Begriff von Originalität, den man hatte und mit dem die Annahme gewichtiger

---

[1] Ich zitiere nach der 6., von Fr. Lortzing und W. Nestle besorgten Auflage (Leipzig 1919; ND 1963), deren Text mit Ausnahme der erweiterten Anmerkungen identisch ist mit dem der 5. Aufl. von 1891. Obiges Zitat auf S. 38f. Ferner etwa noch: »Wir brauchen indessen gar nicht nach fremden Quellen zu suchen: die philosophische Wissenschaft der Griechen erklärt sich vollkommen aus dem Geiste, den Hilfmitteln und den Bildungszuständen der hellenischen Stämme« (53).

[2] 2. Aufl. Berlin 1895. Ich zitiere nach dem 'Neuen Abdruck' von 1909. Dort S. XIII Anm. 1 (= 4. unveränderter Nachdruck, Darmstadt 1959, Bd. I S. XIV Anm. 2).

[3] Hier genügt der Hinweis auf M.L.West in seinem Erga-Kommentar (Oxford 1978) 172-177; ders., 'The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth', Oxford 1997, 312-319.

[4] Die Arbeit ist erstmals i.J. 1910 erschienen im 'Genethliakon für Carl Robert'. Ich zitiere nach der erweiterten Fassung, die ich seinerzeit auch in den Sammelband 'Hesiod' (Wege der Forschung 44, Darmstadt 1966) aufgenommen habe, in den Kleinen Schriften II, Halle 1924, 15-66 (besonders 34-57). Etwa noch: »Die Erzählung ist sein geistiges Eigentum, ihm von den Musen als Wahrheit offenbart, d.i. das Ergebnis seiner eigenen Spekulation über die Entwicklung des Menschengeschlechts, bei der er zwar ältere Tradition benutzt, aber gründlich überarbeitet und erst selbst in den richtigen Zusammenhang gelegt und in das richtige Licht gerückt hat«« (35).

[5] Band I, 2. Aufl. (München 1955) 622 Anm. 1 = 1. Aufl. (1941) 588 Anm. 3.

Einflüsse aus der Fremde nicht recht vereinbar war. Heute, belehrt vor allem durch Neufunde, sind wir da freier und unbekümmerter. So haben wir - um gleich ein zwar kleines, aber provozierendes Beispiel zu nennen - keinerlei Bedenken gegen die schon alte und auch heute ernsthaft erwogene Vermutung, daß einer der Söhne von Uranos und Gaia und Vater des Prometheus, der Titan Japetos, seinen Namen nach dem semitischen Japheth habe,[6] auch wenn bisher nicht genauer zu sagen ist, wie es zu dieser Gleichung bzw. Übernahme gekommen ist. Die besondere Eigenart der Griechen, ihre unvergleichlichen Leistungen werden heute nicht dadurch gesichert und begründet, daß alles Griechische - oder doch möglichst viel davon - als autochthon erwiesen würde. Vielmehr gilt als selbstverständlich, daß zwischen gleichzeitigen Kulturen es zu mancherlei Kontakten und Einwirkungen kommen muß. Und wenn es richtig ist, daß die geistige Entwicklung eines Volkes ein Prozeß dauernder Transformationen vorgegebener Überlieferung ist und daß in diesem Prozeß Eigenes und Fremdes, das zur Kenntnis kommt, in gleicher Weise verarbeitet wird, so sind wir überzeugt, daß die Griechen von dieser Regel keine Ausnahme gemacht haben.

Und damit sehen wir uns vor der zweiten der beiden Möglichkeiten, die historische Tatsache, daß die Anfänge der griechischen Philosophie nicht im Mutterland, sondern im östlichen Kolonialland liegen, dem Verständnis näher zu bringen. Ionien ist genau der Punkt innerhalb der damaligen Welt, wo und von wo aus die Griechen in Berührung kamen mit den östlichen Kulturen; und in diesen Kulturen, die seit längerem schon die Kunst des Schreibens beherrschten, waren nicht nur die poetischen und literarischen, sondern auch die intellektuellen und spekulativen Bedürfnisse längst viel weiter entwickelt als in den insofern rückständigen griechischen Verhältnissen. So bestand ein starkes Gefälle von Ost nach West, innerhalb dessen der Druck der kulturellen Überlegenheit sich in dem Augenblick Bahn brach, als die wirtschaftliche Prosperität der ionischen Städte ein aufnahmebereites Umfeld geschaffen hatte. Ich will im folgenden für diesen Prozeß, in dem Ionien gleichsam zum Umschlagsplatz wird, Beispiele geben. Dabei werden dann auch zugleich die problematischen Überlieferungsverhältnisse deutlich werden. Denn während die frühe Dichtung in tausenden von Versen erhalten ist - wir also die relativ jungen griechischen Werke mit den älteren des Ostens wirklich vergleichen können -, haben wir von den frühen Philosophen so gut wie keinen originalen Wortlaut. Überliefert sind uns lediglich mancherlei Behauptungen, die für die Späteren aus dem einen oder anderen Grund noch von Interesse waren. Doch deren Wortlaut, ihr Kontext und ihre Begründung müssen in der Regel von uns vermutungsweise rekonstruiert werden. Wenn ich hier übrigens, wie üblich, von Philosophie spreche - ein Wort, das es damals noch gar nicht gab -, so sei betont, daß nicht mehr, aber auch nicht weniger damit gemeint ist als rationales Denken; angesichts der Gegenstandsbereiche, an denen dieses Denken sich erprobt, wäre nach heutigem Sprachgebrauch eher von Astronomie, Naturwissenschaft oder Kosmologie zu reden.

Im Jahr 585 v.Chr., und zwar am 28. Mai, erleben die Menschen in Ionien und den östlichen Ländern eine totale Sonnenfinsternis.[7] Von dieser Finsternis spricht Herodot (I 74), als er von einem Krieg der Lyder und Perser erzählt, der viele Jahre sich hingezogen habe und dann schließlich dadurch beendet worden sei, daß mitten im Kampf der Tag plötzlich zur Nacht wurde. Die Parteien hätten daraufhin Frieden geschlossen. Offenbar galt das Naturereignis als

[6] M.L. West im Theogonie-Kommentar (Oxford 1966) 202f.; ders., 'The East Face' (wie Anm. 3) 289. Für Ed. Meyer war die Gleichung Japheth = Japetos sicher: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle 1906, 221; Geschichte des Altertums I 2, 7. (= 3.) Aufl. Darmstadt 1954, 800. - Unter wissenschaftsgeschichtlichem Gesichtspunkt beachtenswert noch immer das Buch von H. Wirth: Homer und Babylon, Freiburg 1921. Zu Japetos dort 43 und 70.

[7] RE v. Finsternisse (Fr. Boll) Sp. 2353. Boll stützt sich auf eine Arbeit von F. K. Ginzel: Spezieller Kanon der Sonnen- und Mondfinsternisse für das Ländergebiet der klass. Altertumswissenschaft, Berlin 1899.

Wink der Götter; diese hatten durch die Finsternis den Krieg mißbilligt; entsprechend reagierten die Parteien. Ein solches 'irrationales' Verhalten war damals nichts Ungewöhnliches. Noch 170 Jahre später hören wir im aufgeklärten Athen von einer vergleichbaren Reaktion. Nikias, einer der reichsten Männer Athens und auf der sizilischen Expedition verantwortlicher Stratege, läßt i.J. 413 in bedrohlichster Lage die letzte Möglichkeit eines Rückzugs ungenutzt, weil die ihn begleitenden Seher eine plötzliche Mondfinsternis[8] so deuten, daß man jetzt 3 mal 9 Tage, also eine ganze Mondperiode, warten müsse.[9] So also denkt und empfindet die Volksfrömmigkeit noch am Ende des 5. Jhs. Vor diesem Hintergrund erst wird, wie ich denke, die Bemerkung, die Herodot seinem Bericht vom Friedensschluß zwischen Lydern und Persern hinzufügt, recht verständlich: »Diese Sonnenfinsternis hatte der Milesier Thales seinen Landsleuten vorausgesagt und hatte als Termin eben dieses Jahr genannt, in dem sie dann auch eintrat.« Als Herodot das schreibt, sind seit dem fraglichen Ereignis weit mehr als hundert Jahre vergangen. Seine Notiz hat an und für sich mit dem Hauptthema, den Beziehungen zwischen Lydien und Persien, nicht das Geringste zu tun. Er fügt sie lediglich hinzu, weil er die bestätigte Voraussage für eine imponierende Leistung hält, die auch heute nach so langer Zeit noch eine Erwähnung verdient, und weil er überzeugt ist, daß auch seine zeitgenössischen Leser so denken. Das kann uns eine Vorstellung davon vermitteln, was die Vorhersage zu ihrer Zeit, zu Beginn des 6.Jhs., für die Bürger Milets bedeutet haben muß.

Wir wüßten nun gerne, was genau Thales vorausgesagt hatte. Darf man Herodots Formulierung beim Wort nehmen, so hat er ja nicht den Tag, sondern lediglich das Jahr, »in dem die Verfinsterung dann auch wirklich eintrat«, vorhergesagt. Jedenfalls aber ist die Voraussage als solche gut bezeugt; sie wird auch schon vor Herodot, nämlich von Xenophanes und vielleicht auch von Heraklit erwähnt.[10] Und ferner wüßten wir gerne, wie Thales in die Lage gekommen ist, eine solche Voraussage zu machen. Natürlich liegen keine Berechnungen der Bahnen von Erde und Mond zugrunde. Von solchen Bahnen wußte damals niemand etwas, auch nicht in Babylonien. Wohl aber hatte man dort seit Generationen Beobachtungen gesammelt,[11] die für Verfinsterungen die Entdeckung gewisser Perioden ermöglichten, mit deren Hilfe dann weitere Finsternisse vorhergesagt werden konnten.[12] Thales muß von solchen Beobachtungsdaten, den

---

[8] Am 27. August 413: RE (wie Anm. 7) Sp. 2355.

[9] Thukydides VII 50,4; dazu Plutarch, Nikias 23.

[10] Diogenes L. I 23 = Xenophanes VS 21 B 19 und Heraklit VS 22 B 38. Beide gehören noch ins 6. Jh.: Xenophanes geb. etwa 570, Heraklit etwa 550.

[11] Seit der Regierungszeit Nabonassars (747-733/32) hat man, wie aus Ptolemaios hervorgeht, Listen beobachteter Finsternisse: O. Neugebauer, The exact sciences in antiquity, Copenhagen 1951, 93. Um 700 v. Chr. »it had been already recognized that solar eclipses are only possible at the end of a month (new moon), lunar eclipses at the middle. The classical rule that lunar eclipses are separated from one another by six months, or occasionally by five months only, might well have been known in this period« (96). Doch »the Babylonian texts do not suffice to say anything more than that a solar eclipse is excluded or that a solar eclipse is possible .... The ephemerides and eclipse tables show with full clarity that one knew that solar and lunar eclipses were subject to the same conditions ....« (114). Ders., Astronomy and History (Selected Essays), New York 1983, 30f. Auch RE v. Finsternisse Sp. 2339. Zur ersten Information Brockhaus Enzyklopädie (Wiesbaden 1973) v. Finsternis.

[12] »There are certain indications that the periodic recurrence of lunar eclipses was utilized in the preceding period by means of a crude 18-year cycle which was also used for other lunar phenomena« (Neugebauer, The exact sciences 136). Über den Grad von Wahrscheinlichkeit, der mit Hilfe eines Zyklus von 18 Jahren (des sogenannten Saros) für die Voraussage von Mond- und Sonnenfinsternissen erreicht werden kann: S.Newcomb-R.Engelmann, Populäre Astronomie (8., völlig umgearbeitete Aufl.) Leipzig 1948, 23 und 30-33. Mit Hilfe welcher Periode die Verfinsterung von 585 vorhergesagt worden ist, bleibt unsicher; B. L. van der Waerden, Erwachende Wissenschaft II: Die Anfänge der Astronomie, Basel 1968, 121-124 und 253f. argumentiert für eine Periode von 47 Monaten. Die grundsätzliche Skepsis Neugebauers gegen die Thales-Vorhersage (The ex. sciences 136; Astronomy and History 163a), die von vielen übernommen ist, dürfte jedenfalls unberechtigt sein; er scheint weder das, was er selbst über die Möglichkeiten einer empirischen, mit

daraus entwickelten Perioden und Voraussagen Kenntnis gehabt haben. Doch Genaueres wissen wir leider nicht.[13]

Und wir erfahren natürlich auch nicht, was seine Kenntnisse und ihre erfolgreiche Anwendung für ihn selbst bedeutet haben. Aber immerhin sind hier, wie ich denke, begründete Vermutungen möglich. Für die Zeitgenossen kamen Verfinsterungen von Sonne und Mond überraschend, wahllos, ohne Regel, so wie ein Unwetter. Jetzt hatte sich gezeigt, daß der Abfolge dieser Erscheinungen durchaus eine Ordnung zugrunde liegt. Dehnte man für Phänomene wie Sonnen- und Monfinsternis den Beobachtungszeitraum nur lang genug aus - in diesem Fall also weit über die Dauer eines Menschenlebens -, dann zeichneten sich in der so gewonnenen Datenmenge überraschenderweise Perioden ab. Entgegen dem Eindruck, den jeder Mensch haben mußte, der nur auf die von ihm selbst gemachten Beobachtungen angewiesen war, herrschte also in Wahrheit Regelmäßigkeit. Sie war in den konkreten Erlebnissen des einzelnen allerdings nicht zu erkennen; ihre Entdeckung setzte vielmehr die Zusammenarbeit von Generationen voraus. Unter der Voraussetzung nun, daß die an den Daten der Vergangenheit abzulesende Regelmäßigkeit nicht nur für die Vergangenheit, sondern grundsätzlich und also auch in der Zukunft Geltung hatte, mußten Voraussagen möglich sein. Und der Erfolg, den Thales erlebt hatte, hatte das bestätigt. Nun schien die Regelmäßigkeit allerdings nicht von der Art zu sein, daß sie eine auf den Tag genaue Vorhersage erlaubte. Doch das war im regelmäßigen Ablauf der Jahreszeiten nicht anders. Deren von jedermann jährlich erlebte Regelmäßigkeit war durchaus vereinbar damit, daß der Winter auch einmal später eintrat; daß trotzdem er - und nicht etwa das Frühjahr - alsbald kommen würde, wurde deshalb von niemandem bezweifelt. Ähnliches galt offenbar für die Abfolge der Finsternisse (Um das angemessen zu verstehen, sollten wir daran denken, daß noch Aristoteles - gut zweihundert Jahre nach Thales - zwischen der astronomischen und der meteorologischen Sphäre nicht unterscheidet). Entscheidend war, daß den empirischen Daten eine Regel abgewonnen war, die erst nach Summierung von jahrzehnte- und jahrhundertelanger Beobachtung überhaupt hatte erkennbar werden können. Wer das bedachte, dem konnte sich eine Ahnung vermitteln von den zeitlichen und räumlichen Größenordnungen, die hier im Spiele waren. Die Bedeutung aber des Erfolges, der in der bestätigten Vorhersage lag, läßt sich vermutlich kaum überschätzen. Der Wunsch, für bisher 'unverstandene' Phänomene eine Erklärung zu finden, und die Erwartung, daß das grundsätzlich auch möglich sei, sahen sich jetzt in einer ganz unerwarteten Weise gerechtfertigt. Die Welt war offenbar durch Strukturen bestimmt, die grundsätzlich - wenn vielleicht auch erst nach der Arbeit von Generationen - erkennbar, also rational waren. Diese Einsicht mußte für Thales selbst, vor allem aber für die, die ihm folgten, ein gewaltiger Anstoß sein, auf dem einmal eingeschlagenen Weg einer rationalen Durchdringung der Umwelt fortzufahren.

Woher ist alles gekommen? Was war am Anfang? Die drei Milesier Thales, Anaximandros und Anaximenes sind innerhalb der griechischen Tradition die ersten, die diese Frage stellen. Sie fragen also, in aristotelischer Terminologie, nach der Arche, dem Ursprung, dem Prinzip. Und

---

Perioden arbeitenden Methode ausgeführt hat (dazu Anm. 11), noch auch die Tatsache zu berücksichtigen, daß Herodot *nicht* unser ältester Zeuge ist (dazu Anm. 10).

[13] Immerhin führte seine Familie sich auf Phöniker zurück: Herodot I 170,3; Diogenes L. I 22 (= Demokrit VS 68 B 115a; Duris FGrHist 76 F 74). Und daß er selbst in fremde Länder gereist ist, ist jedenfalls für Ägypten so gut wie sicher: Er berechnet die Höhe der Pyramiden und gibt eine Erklärung der Nilschwelle. Im übrigen aber mag hier für die internationalen Kontakte der östlichen Griechen zu dieser Zeit der Hinweis darauf genügen, daß der Bruder des Alkaios Söldner in Babylon, Sapphos Bruder aber in Ägypten war: Alkaios 350 LP und Sappho 202 LP. Dazu das Kapitel 'Orientkontakte und wandernde Handwerker' in Walter Burkerts Abhandlung 'Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur', AbhHeidelberg 1984, 15-42 (= The Orientalizing Revolution, Harvard Univ. Press 1992, 9-40).

die Drei geben sehr verschiedene Antworten. Auf zwei von ihnen wollen wir hier einen Blick werfen.

Nach Aristoteles hat Thales behauptet, alles sei aus Wasser entstanden, weshalb die Erde auch auf dem Wasser schwimme.[14] Doch wie hat er den 'Entstehungsprozeß' verstanden? Und wie ist er überhaupt auf seine Antwort gekommen? Schon Aristoteles war dafür auf Vermutungen angewiesen. Und uns geht es nicht anders. Anregungen für seine Behauptung könnte Thales immerhin von drei Seiten erhalten haben. So war bei Homer zu lesen, daß die Erde eine Scheibe sei, um die herum und unter der der Okeanos fließe, der auch der Ursprung von allem sei. Hier wäre also eigentlich schon alles zusammen, was Thales brauchte, um zu seiner Behauptung zu kommen. Doch bei Homer sind diese Aussagen eher beiläufig und, vor allem, sie sind auf mehrere Stellen verteilt.[15] Hat Thales also, was er bei Homer finden konnte, einfach kombiniert? Oder steht etwa hinter seiner Antwort die spekulative Deutung eigener Beobachtungen? Einem Küstenbewohner in Milet mit dem Blick auf das Meer und die ägäischen Inseln konnte an und für sich der Gedanke ja nicht so fern liegen, daß das Wasser eine beherrschende, eine alles umfassende Macht sei. Und schließlich gab es entsprechende Spekulationen im Orient. Jeder denkt natürlich an den Schöpfungsbericht zu Beginn der Genesis mit der Priorität des Wassers vor der Erde und dem „Geist Gottes über dem Wasser". Doch es gibt noch eine weitere orientalische Quelle, aus der Thales schöpfen konnte und offenbar auch geschöpft hat.

Erst kürzlich ist es Martin West gelungen,[16] aus Berichten des Peripatetikers Eudemos von Rhodos,[17] des hellenistischen Historikers Mochos von Sidon (wohl 2. Jh. v. Chr.)[18] und Philons von Byblos (54-142 n. Chr.)[19] eine phönizische Kosmogonie zu rekonsturieren, die - wie schon seit längerem gesehen war - bereits Pherekydes von Syros (6. Jh. v.Chr.)[20] gekannt hat, die in der ältesten der Orphischen Theogonien (um 500 v. Chr.) benutzt[21] und von Aristophanes in den 'Vögeln' karikiert worden ist.[22] So sind es offensichtlich Formulierungen eben dieser Kosmogonie, aus denen Thales den Gedanken entwickelt hat, daß im Wasser eine drehende Bewegung entsteht, von der dann die Luft, die Winde und die Sterne mitgezogen werden. Das Modell des Wirbels wird dann in der frühen Naturphilosophie ein bekanntes Lehrstück. Wenn

[14] Aristoteles, Metaph. 983b20-27; ferner VS 11 A 14 und 15 und Doxographi Graeci p. 555 (= Hippolytos, Ref. I 1,1-3). Dazu M.L. West, Early Greek Philosophy and the Orient, Oxford 1971, 208-213.

[15] Ilias 14, 201.246; 18, 607f.; 21, 195-97. Zu diesen Aussagen gibt es im übrigen orientalische Parallelen: West, The East Face (wie Anm. 3) 143-148.

[16] Nach seinem oben (Anm. 14) genannten Buch jetzt präziser und konstruktiver in seinem Aufsatz 'Ab Ovo. Orpheus, Sanchuniathon, and the Origins of the Ionian World Model': ClQ 44, 1994, 289-307. Vorangegangen war O. Eissfeldt mit 'Das Chaos in der biblischen und phönizischen Kosmogonie' (erstmals 1940; jetzt in Kleine Schriften II, Tübingen 1963, 258--62) und 'Phönikische und Griechische Kosmogonie' (erstmals 1960; jetzt in Kl. Schr. III, Tübingen 1966, 501-512). Auch U. Hölscher, Anfängliches Fragen, Göttingen 1968, 52-58.

[17] Eudemos F 150 Wehrli.

[18] Mochos FGrHist 784 F 4.

[19] Philon FGrHist 790 F 1 (p. 805,8ff.) und F 2 (p. 806-807,11). - Die Bedeutung der Funde von Ras Schamra (= Ugarit) für die Frage der Glaubwürdigkeit Philons hat damals sogleich O. Eissfeldt betont: ZDMG 88, 1934, 173-84 (= Ras Schamra und Sanchunjaton, Halle 1939, 19-31); 'Zur Frage nach dem Alter der Phönizischen Geschichte des Sanchunjaton': FuF 14, 1938, 251f. (= Ras Schamra 67-71 = Kl. Schr. II 127ff.); 'Religionsdokumente und Religionspoesie, Religionstheorie und Religionshistorie. Ras Schamra und Sanchunjaton, Philo Byblicus und Eusebius von Caesarea' : ThBl 17, 1938, 185-197 (= Ras Schamra 75-95 = Kl. Schr. II 130ff.).

[20] Pherekydes VS 7. H.S. Schibli, Pherekydes of Syros, Oxford 1990.

[21] Rekonstruiert bei M.L.West, The Orphic Poems, Oxford 1983, 68-115. Dort 264 auch ein 'Stemma of Orphic Poems'.

[22] Aristophanes, Vögel 690ff. Hier begegnet z.B. auch das von der Nacht geborene 'uranfängliche Windei': πρῶτιστον ὑπηνέμιον Νὺξ ἡ μελανόπτερος ὠιόν.

Aristophanes Sokrates in den 'Wolken' lehren läßt, daß gewisse meteorologische Phänomene durch den 'ätherischen Wirbel' zu erklären seien, woraus dann der begriffsstutzige Schüler folgert, daß Zeus also durch den Gott Wirbel ersetzt worden sei: »Wirbel regiert und hat Zeus vertrieben«,[23] dann kann er offenbar bei seinem Publikum durchaus Verständnis erwarten. Den so außerordentlich fruchtbaren Gedanken eines uranfänglichen Wirbels, der im Kosmos alles in kreisende Bewegung bringt und in ihr erhält, hat also letzten Endes Thales aus der phönizischen Kosmogonie an die Späteren vermittelt. Doch ich übergehe weitere Einzelheiten. Die Grundstruktur dieser Kosmogonie läßt sich etwa so skizzieren: „Am Anfang war weder Himmel noch Erde, nur ein grenzenloser Wasserabgrund, bedeckt von trübem Dunkel. So war es für die Dauer von Äonen. Schließlich aber wurde die 'alterslose Zeit' aktiv; sie ist sowohl männlich wie weiblich, befruchtet sich selbst und erzeugt ein Ei. Aus ihm geht ein strahlender Schöpfergott hervor, der aus dem Ei Himmel und Erde schafft." Das klingt zumindest in dieser Form für uns ungewöhnlich. Doch sei daran erinnert, daß die Teilung eines Eis, aus dessen Hälften dann Himmel und Erde entstehen, ihre Parallele hat in jenem weit verbreiteten Mythos von der gewaltsamen Trennung von Himmel und Erde, der auch der bekannten Erzählung Hesiods zugrundeliegt, daß Uranos von seinem Sohn Kronos zugunsten Gaias, der Erde, kastriert worden sei.[24] Hier aber soll uns jetzt nur interessieren, daß die phönizische Kosmogonie, wie die Genesis, mit dem Wasser beginnt. Doch was dort das erste Stadium in einer mythischen Erzählung ist, in der auch göttliche Personen erzeugt werden und handeln, wird bei Thales zu einer einfachen physikalischen Aussage. »Der Anfang ist Wasser; aus ihm ist alles geworden.« Die phönizische Erzählung wird gleichsam ihres mythischen Gewandes entkleidet; was übrig bleibt, ist eine nüchterne Behauptung.[25] Für oder gegen die Richtigkeit dieser Behauptung aber - und das scheint mir entscheidend zu sein - läßt sich argumentieren. Damit beginnt, was wir rationales Denken, was wir Wissenschaft nennen.

Wenden wir uns dem zweiten Milesier zu, Anaximander. Anders als Thales hat er, was er meinte erkannt zu haben und lehren zu sollen, aufgeschrieben. Sein Buch ist im griechischen Kulturkreis, so weit wir sehen, nicht nur das erste philosophische, sondern überhaupt das erste Buch in Prosa. Aristoteles und sein Schüler Theophrast (371-287 v. Chr.) haben das Buch noch gekannt. Benutzt hat es auch noch Apollodor (2. Jh. v. Chr.).[26] Später war es offenbar nicht mehr greifbar. Jedenfalls sind alle Berichte späterer Zeugen abhängig von Aristoteles und Theophrast.

Auf originalen Wortlaut kann ein einziges der uns erhaltenen Fragmente Anspruch erheben. Es besteht aus zwei Sätzen, und namentlich für deren ersten ist umstritten, wie weit wirklich originaler Wortlaut vorliegt.[27] Ich kann hier darauf nicht eingehen. Gewisse Unsicherheiten zugestanden, haben wir hier jedenfalls die älteste weitgehend wörtlich erhaltene Aussage der griechischen Philosophie. Entsprechend oft ist der Satz erörtert und unterschiedlich interpretiert worden.[28] Eine möglichst wörtliche Übersetzung könnte so lauten: »Woraus aber das Werden

[23] Aristophanes, Wolken 380f., 827f., 1469f.

[24] Hesiod, Theogonie 154-182. H. Staudacher, Die Trennung von Himmel und Erde, Tübingen 1942; ferner West im Theogonie-Kommentar (wie Anm. 6) 18-31 und 211ff.

[25] Naheliegen könnte, von Entmythologisierung zu sprechen, wenn dieses Schlagwort in Deutschland nicht von der neueren theologischen Diskussion besetzt wäre.

[26] Apollodor FGrHist 244 F 29 (= Diogenes L. II 29).

[27] F.Dirlmeier, Der Satz des Anaximander von Milet: RhM 87, 1938, 376-82 (= Ausgewählte Schriften, Heidelberg 1970, 110-113). K.Deichgräber, Anaximander von Milet: Hermes 75, 1940, 10-19. Maßgebend jetzt Ch. H. Kahn, Anaximander and the Origins of Greek Cosmology, Columbia University Press 1960 (2. Aufl. 1964), 166-196.

[28] Ich zitiere exempli gratia nur Martin Heidegger, der das, was er für echt hält, so über-setzt: ».... entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs«