

Das Werden des Gottes

Zur „Theogonie“ des Hesiod

Von Bernhard Uhde

I

Die griechischer Gottesvorstellung eigenen Züge von Theogonie und Monotheismus sind bereits in der frühen Auseinandersetzung von religiösem und philosophischem Denken als einander widerstreitend aufgefaßt worden. Der Streit war maßgeblich durch eine Kritik bestimmt, die sich gegen den Gedanken vom Werden der Götter¹, gegen Darstellungen vom Verhalten der Götter² und gegen die Annahme vieler Götter³ richtete. Diese Kritik an der Theogonie wurde in der Begegnung des jungen Christentums mit dem alten griechischen Denken wiederholt⁴; dessen als Monotheismus aufgenommene Seite kam hingegen zu Lob⁵ und wurde als Ausdruck einer „theologia naturalis“ behandelt⁶. In neuerer Zeit ist jedoch auf den Zusammenhang von

¹ Vgl. Xenophanes B 14: „ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεοῦς . . .“; mit Beziehung auf Hesiod, Theogonie 116 f.: Epicharm B 1. Aristophanes' Parodie auf die Theogonie (Vögel 684 ff.) ist deutlich gegen Hesiod gerichtet. Sie zeigt einerseits, wie als Folge der älteren Kritik die unmittelbare und bildhafte Vorstellung einer Theogonie lächerlich erscheinen muß; sie ist andererseits Beleg für die anhaltende Wirkung theogonischer Auffassungen. Die ältere kritische Arbeit bringt aber auch die sophistische Ablehnung einer Kenntnis von Göttern überhaupt mit hervor (vgl. z. B. Protagoras B 4). Dazu aber auch Platon, Timaios 41 a 7 f., dessen Gedanke freilich die Annahme eines Demiurgen voraussetzt.

² Die Dichter haben den Göttern „κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν“ (Xenophanes B 11, vgl. B 12) nachgesagt, doch „πολλὰ ψεύδονται ἄοιδοί“ (Solon fr. 29, ed. Edmonds); dazu auch Euripides, Herakles 1313–1346. Vgl. noch Platon, Politeia 377 d 4 f. und Nomoi 886 b 10 f.

³ Vgl. Xenophanes B 23; dazu Aristoteles, Metaphysik 986 b 21 f. Vgl. die Überlegungen in Xenophanes A 28, die wohl nicht die Gedanken, wohl aber die Wirkung des Xenophanes wiedergeben.

⁴ Gegen das Werden der Götter z. B. Tatian, Oratio adversus Graecos 21, 2 („Γένεσιν ἂν λέγητε θεῶν, καὶ θνητῶς αὐτοὺς ἀποφανείσθε“); vgl. Athenagoras von Athen, Legatio pro Christianis XIX. Gegen den Inhalt der Darstellung der Götter z. B. Theophilus von Antiochien, Ad Autolyicum III, 8; vgl. Klemens von Alexandrien, Cohortatio ad Gentes II. Gegen die Annahme vieler Götter z. B. Athenagoras von Athen, Legatio pro Christianis XXII; vgl. Tertullian, Ad Nationes II, 9 (dazu auch Augustinus, De civitate Dei VII, 1 ff.). Zum Gesamten Laktanz, Divinarum Institutionum Libri VII, Libri I–III.

⁵ Vgl. besonders Minucius Felix, Octavius XIX, 3–XX, 1; auch Athenagoras von Athen, Legatio pro Christianis VI–VII; XXIII; Tertullian, Liber de Anima II; u. a.

⁶ Vgl. Augustinus, De civitate Dei VII, 6 und den Gedankengang in VIII, 1 ff. Dazu W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953, S. 9 ff.

Theogonie und Monotheismus hingewiesen worden.⁷ Es ist zu zeigen, inwiefern dieser Zusammenhang der zunächst als widerstreitend behaupteten Züge den Charakter einer Entwicklung trägt, indem die dem Monotheismus impliziten göttlichen Eigenschaften von Wille, Macht und Wissen erstmals durch die Theogonie aufgearbeitet und in einer Einheit gedacht werden konnten.⁸

Herodot sagt von Homer und Hesiod, sie seien diejenigen, „die eine Theogonie (θεογονίη) den Griechen machten und den Göttern die Beinamen gaben und Ehren und Fertigkeiten [unter sie] verteilten und ihre Gestalten zeigten.“⁹ Dieser Hinweis auf die Arbeit der Dichter trifft vor allem Hesiod, dem die Musen verkünden sollen, „wie zuerst Götter (θεοί) und Erde geworden (γένοντο)“¹⁰, der aber auch zeigt, wie Zeus als erhabenster und mächtigster unter den Göttern¹¹ Anteile und Ehren zuteilt¹². Hesiod gibt die Geschichte dieser Zuteilung wieder, indem er die herausragende Stellung des Zeus aus der Theogonie begründet. Damit geht er über Homer hinaus¹³, weil durch eine theogonische Begründung der Herrschaft des Zeus deren

⁷ Vgl. *K. Deichgräber*, *Der listensinnende Trug des Gottes*, Göttingen 1952, S. 126, wo das Denken des Xenophanes in Beziehung zu Hesiod gesehen wird: „Ein ethisch-religiöses Denken, logisch-folgerichtig den Ansatz entwickelnd, führt die Ansätze zum Monotheismus, die sich in Hesiods Erga finden, mit kompromißloser Strenge aus und vertreibt damit aus dem Bereich des Göttlichen alles, was nur irgendwie an den menschengestaltigen, menschenartigen Gott erinnern könnte. So führt eine klare Linie der Entwicklung von Hesiods Theogonie über die Erga zu Xenophanes' Verdammungsurteil der anthropomorphen Göttervorstellung...“ Vgl. auch *E. Peterich*, *Die Theologie der Hellenen*, Leipzig 1938, S. 375 ff.

⁸ Über die „Theogonie“ des Musaios heißt es: „καὶ τὸν μὲν Εὐμόλπου παῖδά φασι, ποιῆσαι δὲ Θεογονίαν καὶ Σφαίραν πρῶτον, φάσαι τε ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταῦτόν ἀναλύεσθαι.“ (Musaios A 4). Die Bemerkung Hegels über die griechischen Götter und Gott: „... Zeus steht an der Spitze; man kann darin die Bestimmung der Einheit finden...“ (*G. W. F. Hegel*, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, III: Die griechische und die römische Welt, Leipzig 1923, S. 589) trifft die hesiodische Vorstellung und die daraus hervorgehende Tradition genau. „Mangel an eingleisiger Logik... bei Hesiod“ (so *K. v. Fritz*, *Das Hesiodische in den Werken Hesiods*, in: *Hésiode et son Influence. Entretiens sur l'Antiquité Classique VII*, Genf 1962, S. 17) bedeutet keineswegs – wie anders vor Parmenides! – mangelnde Entschiedenheit der Auffassung.

⁹ Herodot II, 53. Vgl. auch *Diogenes Laertius* I, 3 (= Musaios A 4), wo es von Musaios heißt, er habe zuerst eine „Theogonie gemacht“. Die Beobachtung Herodot's mißverstanden hat *P. Grimal* („Cette remarque d'Hérodote paraît d'abord absurde, parce qu'il est évident que les noms des dieux existaient avant Hésiode...“, in: *K. v. Fritz*, op. cit., S. 56); bei Hesiod geht es, wie auch Herodot sieht, nicht um die „Namen“, sondern um die Herkunft der Götter („ἐνθεν δὲ ἐγένοντο ἕκαστος τῶν θεῶν, εἴτε αἰεὶ ἦσαν πάντες...“ – Herodot II, 53).

¹⁰ Hesiod, *Theogonie* 108; vgl. *Theogonie* 46. ¹¹ Vgl. Hesiod, *Theogonie* 49.

¹² Hesiod, *Theogonie* 71 f.; vgl. 389 ff., 881 f. Vgl. auch Homer, *Ilias* II, 197; *Odyssee* XI, 302 f.

¹³ Vgl. *F. Solmsen*, *Hesiod and Aeschylus*, New York 1949, S. 7: „Hesiod's Zeus is Homer's Zeus – Homer's Zeus and something more, but even this 'more' must be understood as a development of that character of Zeus which had emerged in the heroic epoch.“

Momente als Einheit aufgefaßt werden konnten. So ist die „Theogonie“ als Theologie des Zeus zu verstehen¹⁴: diese „Tat“ Hesiods¹⁵ läßt erstmals das göttliche Wirken – nicht den Gott selbst¹⁶ – einsehbar werden.¹⁷

Das Planen und Handeln der Götter war den Sterblichen der Dichtung Homers durch göttliches Erscheinen erklärt¹⁸ oder durch göttliche Deutung vermittelt¹⁹, jedoch menschlichem Erkennen verschlossen²⁰ und daher auch Anlaß zu Verwunderung oder Erschrecken²¹,

¹⁴ So *H. Neitzel*, *Homer-Rezeption bei Hesiod*, Bern 1975, S. 17: „Hesiod entwickelte seine Theologie, die in Wahrheit nur die Lehre von dem einen Gott Zeus ist, in der ‚Theogonie‘...“.

¹⁵ Vgl. dazu *Neitzel*, op. cit., S. 196; jedoch scheint die Vermutung, daß Hesiod „mit den Olympiern außer Zeus wenig anfangen“ konnte, nicht eben als Begründung für Hesiod's Auffassung geeignet.

¹⁶ Vgl. Hesiod fr. 169 (ed. Rzach): „Μάντις δ' οὐδ' εἷς ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, / ὅς τις ἂν εἰδείη Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο.“

¹⁷ Vgl. *Neitzel*, op. cit., S. 108.

¹⁸ So z. B. Homer, *Ilias* I, 193 ff. (Athene erscheint dem Achill); *Ilias* V, 124 ff. (Athene spricht zu Diomedes); *Ilias* XVIII, 163 ff. (Iris' Botschaft an Achill); *Ilias* XX, 332 ff. (Poseidon entrückt Aeneas); vgl. *W. Kullmann*, *Das Wirken der Götter in der Ilias*, Berlin 1956, S. 83 ff. *Odyssee* I, 178 ff. (Athene in Gestalt des Mentos bei Telemach); *Odyssee* V, 160 ff. (Kalypso entläßt Odysseus); *Odyssee* X, 281 ff. (Hermes rät Odysseus) u. a.

¹⁹ Vgl. z. B. Homer, *Ilias* VIII, 245; *Odyssee* XII, 394 f. Von Zeus kommen auch die Träume (*Ilias* I, 63; II, 1 ff.), weshalb deren Deutung den gegenwärtigen Willen des Gottes offenbart („ἀναφαίνει“: *Ilias* I, 87); vgl. Homer, *Odyssee* IV, 804 f.; XIX, 535 f. Gesehen („μαντεύσθαι“: *Ilias* XVI, 859; XIX, 420; *Odyssee* XV, 172; XVII, 154. Vgl. *Pindar* fr. 150 [ed. Snell]) wird Künftiges, das dem göttlichen Ratschluß entspringt; wenn nicht in unwiederholbar außergewöhnlicher Weise (vgl. *Ilias* XVI, 846 f.: der sterbende Patroklos; *Ilias* XIX, 408 f.: die Rosse des Achill), so von Sehern, deren Wissen „τὰ τ' ἔοντα τὰ τ' ἐσόμενα πρὸ τ' ἔοντα“ (*Ilias* I, 70) umfaßt, weshalb sie erkennen, was die Götter bescheiden (*Ilias* I, 85 ff.; *Odyssee* XI, 100 ff.). Schließlich ist zu erinnern, daß die gesamte Dichtung des Homer und des Hesiod dem göttlichen Wissen der Musen entspringt (Homer, *Ilias* II, 484 ff.; *Odyssee* I, 1; Hesiod, *Theogonie* 22 f. u. ö.; *Erga* 1 f.), die als Töchter des Zeus und der Mnemosyne (Hesiod, *Theogonie* 53 f.) bei allem gegenwärtig alles wissen. So ziehen die Sänger ihr Wissen allein aus göttlicher Begabung (vgl. Homer, *Odyssee* I, 347 f.).

²⁰ Beispielhaft sagt Penelope zu Eurykleia: „Liebe Mutter, [zu] schwer ist es [auch] dir, der ewiglebenden Götter Pläne zu entdecken, obgleich du vielwissend bist.“ (Homer, *Odyssee* XXIII, 81 f.); vgl. die eindeutige Formulierung bei *Pindar* fr. 61 (ed. Snell). Das Wissen des Zeus sollen auch die anderen Götter nicht zu erforschen suchen (Homer, *Ilias* I, 545 f.); nur Athene fragt den Kroniden, „τί νόου νόος ἔνδοσι κεύθει;“ – „was birgt denn nun dein Denkvermögen im Innern?“ (Homer, *Odyssee* XXIV, 474), so daß Zeus seinen Willen auf die Frage hin offenbart. Wenn Solon hingegen sagt: „πάντη δ' ἀθανάτων ἀφανὴς νόος ἀνθρώποιον“ – „Ganz unoffenbar aber ist der Unsterblichen Denken den Menschen“ (fr. 17, ed. Edmonds), so leitet dies auf die Kritik des dichterischen Wissens über; vgl. *B. Uhde*, *Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit*, I, Wiesbaden 1976, S. 6 f. – Zum Verhältnis von menschlichem und göttlichem Wissen *B. Snell*, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955, S. 184 ff.

²¹ Das Verwundern oder Erschrecken (θάμβος, θαμβέω) trifft den Menschen sowohl beim Erscheinen eines Gottes (z. B. Homer, *Ilias* I, 197 f.: Athene erscheint Achill) wie bei einem Zeichen, das seine Anwesenheit (z. B. Homer, *Ilias* IV, 78 f.: Athene fährt wie ein Stern leuchtend zu den Troern nieder), sein Eingreifen (z. B.

zumal die Götter meist in fremder Gestalt²² und unstet²³ unter Menschen weilen, unverhüllt aber nur wenigen – etwa den Phaiaken²⁴ – begegnen²⁵. Deshalb konnte bei raschen und schwer verständlichen Fügungen das Eingreifen eines Gottes vermutet²⁶, bei wechselndem Kampfglück auf Auseinandersetzungen unter den Göttern geschlossen werden²⁷; gut beraten sei daher der Mensch, „der mit Schweigen die Gaben der Götter nehme, was sie auch geben“²⁸. Die Einsicht in das von den Göttern Bestimmte nimmt deshalb das jeweilig Bedachte als Freude²⁹ oder Klage³⁰, selten aber als Frage³¹ auf; das Fragen richtet

Homer, Ilias VIII, 75 f.: Zeus schleudert seinen Blitz), sein Entschwinden (z. B. Homer, Odyssee I, 319 f., III, 371 f.: Athene entfliegt einem Vogel gleich) oder sein Planen (z. B. Homer, Odyssee II, 146 f.: Zeus sendet ein Vogelzeichen) enthüllt. Treffend heißt es von Telemach, als er den von Athene plötzlich verjüngten Odysseus wiedererblickt: „θάμβησε δε μιν φίλος υἱός, / ταρβήσας δ' ἐτέρωσε· βάλ' ὄμματα, μὴ θεός εἴη“ (Homer, Odyssee XVI, 178 f.).

²² Besonders Athene zeigt sich in „Verkleidungen“ (vgl. Homer, Odyssee I, 105 f.: als Mentos (Mentor); VII, 14 f.: als Jungfrau; XIII, 221 f.: als Schafhirte; XXII, 205 f. und XXIV, 502 f.: als Mentor), so daß Odysseus zu ihr sagt: „Schwer ist es dich, Göttin, zu erkennen – für den Sterblichen, der [dir] begegnet, auch wenn er vielerfahren ist; dich selbst machst du ja allem gleich.“ (Homer, Odyssee XIII, 312 f.). Aber auch andere Götter bedienen sich anderer Gestalt (z. B. Hera, die in Gestalt des Stentor erscheint: Homer, Ilias V, 784 f.); eine Erklärung hierfür geben die Mahnworte der Freier an Antinoos, der nach dem als Bettler erscheinenden Odysseus einen Schemel warf: Götter erscheinen unter Menschen in fremder Gestalt, um der Menschen Hybris und Rechtllichkeit zu prüfen (Homer, Odyssee XVII, 483 f.). Vgl. dazu aber Platon, Politeia 380 d 1 f.

²³ Homer, Odyssee X, 573–574.

²⁴ Homer, Odyssee VII, 201 f.; vgl. III, 420.

²⁵ Homer, Odyssee XVI, 161; vgl. Ilias XX, 131; Hymnus an Demeter 111. Vgl. Ilias V, 127 f.: Athene nimmt dem Diomedes „das Dunkel“ – „ἀγλῦς“ von den Augen, so daß er im Kampf Götter von Menschen unterscheiden kann.

²⁶ Vgl. Homer, Ilias XV, 467 (Teukros' Bogensehne reißt); XXIII, 768 ff. (Aias strauzelt); Odyssee IV, 652 f. (in der Gestalt des Mentor wird ein Gott vermutet); XIII, 159 f. (Untergang des Phaiakenschiffes); XVI, 181 f. (Verjüngung des Odysseus; vgl. VI, 229; XXIII, 156; XXIV, 367); XXIII, 63 f. (Penelope vermutet einen Gott als Töter der Freier).

²⁷ So kämpfen die Griechen unter dem von Athene gestärkten Diomedes (Homer, Ilias V, 124 f.) so lange erfolgreich, bis ihnen Hektor, von Ares begleitet, entgegentritt (V, 601 f.); schließlich greift Athene auf Anraten der Hera und mit Erlaubnis des Zeus (V, 711 ff.) zusammen mit Hera selbst in die Schlacht ein und verwundet den Ares (V, 855 f.). Vgl. die Ereignisse der Theomachie, Ilias XX, 54 ff., u. a. Auch beim Wettkampf können Streitigkeiten von Göttern zum Austrag kommen; vgl. Homer, Ilias XXIII, 382 ff.

²⁸ Homer, Odyssee XVIII, 142.

²⁹ Z. B. Homer, Ilias XXIV, 424 f. (Priamos' Freude über die Unversehrtheit der Leiche des Hektor); Odyssee IV, 839 f. (Penelope's Freude über den Traum); Odyssee XIII, 356 f. (Odysseus' Freude über die Heimkehr); Odyssee XXI, 414 f. (Odysseus' Freude über das Donnerzeichen des Zeus).

³⁰ Z. B. Homer, Ilias XVIII, 79 f. (Achill klagt über den Tod des Patroklos); Ilias XXI, 273 f. (Achill im Skamander); Odyssee V, 299 f. (Odysseus im See-sturm); Odyssee X, 496 f. (Ankündigung der Hadesfahrt; vgl. X, 566 f.). Dazu Homer, Odyssee I, 32 f. (Zeus: Menschen klagen stets über uns Götter).

³¹ Vgl. Homer, Odyssee XIX, 42 f. (Odysseus zu Telemach: nicht fragen ist ὄκη θεῶν; vgl. Ilias I, 545 f.). Dagegen aber Odyssee V, 339 f.: Ino fragt nach dem Grund des Zornes des Poseidon auf Odysseus; vgl. auch Odyssee XXIV, 473 f.

sich somit nicht auf die Begründung des gesamten göttlichen Handelns, mithin auch nicht auf dessen einheitliche Ursache.

Freilich überragt in der Dichtung Homers die Gestalt des Zeus, des „Vaters der Götter und Menschen“³². Seine Stellung ist auf seine Größe gegründet, die sich in Willen, Macht und Wissen auslegt. Zeus' Wille ist nicht zu hintergehen³³, seine Macht kann von niemandem bezwungen werden³⁴, sein Wissen ist weitgreifend³⁵. Zeus ist „der Götter Höchster und Bester“³⁶, ihm eigen sind höchste, unübertreffbare Kennzeichen³⁷. Zeus herrscht über Götter und Menschen³⁸, er vermag alles³⁹ – und doch mußte er in der „Ilias“ seine Herrschaft verteidigen⁴⁰, muß sie in der „Odyssee“⁴¹ teilen⁴². Seine Stärke liegt in Willen und Macht, während sein Wissen nicht über das anderer

³² Die Wendung „πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε“ für Zeus begegnet vielfach; vgl. K. Kerényi, Zeus und Hera, Leiden 1972, S. 41 ff. Daneben kennt die Ilias auch den Okeanos, „ὄς περ γένοις πάντεσι τέτυκται“ (Homer, Ilias XIV, 246), der mithin auch „θεῶν γένοις“ (Ilias XIV, 201) ist. Vgl. den Orphischen Hymnus 83 (ed. Quandt): „Ὀκεανὸν καλέω, πατέρ' ἀφθιτον, αἰὲν ἔοντα, / ἀθανάτων τε θεῶν γένοις θνητῶν τ' ἀνθρώπων...“. Diese Vorstellung sei älter (vgl. F. Gisinger in RE XVII, 1937, Sp. 2308 f., und H. Herter in RE XVII, 1937, Sp. 2349 f., bes. Sp. 2350), wie auch die Rede des Achill auf den von ihm getöteten, dem Strome Axios entstammten Asteropaios zeige: wohl sei dieser vom Geschlecht des mächtigen Flusses, Achill selbst aber vom Stamme des Zeus, der „κρείσσων“ – „stärker“ als alle Ströme, ja stärker als der Okeanos sei (Ilias XXI, 184 ff.). Gerade diese Passage aber läßt durch die genauere Bestimmung des Okeanos, „ἐξ οὗ περ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα / καὶ πᾶσα κρήνη καὶ φρεῖατα μακρὰ νάουσιν“ – „aus dem doch alle Ströme und alle Meere / und alle Quellen und tiefen Brunnen fließen“ (Ilias XXI, 196–197), eine Verwandtschaft mit der Frage nach der ἀρχὴ πάντων erkennen, die nach dem Zeugnis des Aristoteles zuerst von Thales aufgenommen wurde, während es „ἀδηλον“ sei, ob es in dieser Hinsicht ältere Hinweise auf den Okeanos gebe (Aristoteles, Metaphysik 983 b 6 ff.). Wenn also erst Thales auch das Wasser als ἀρχὴ πάντων betrachtet haben sollte (Aristoteles, loc. cit.; vgl. dazu H. Boeder, Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie, Den Haag 1962, S. 26 ff.), so könnte dies Anhalt dafür sein, die Vorstellung vom Okeanos als dem Ursprung von Allem zeitlich nicht vor die Vorstellung von der Macht des Kroniden – auch auf dem Gebiete des Hervorbringens – zu setzen, wie dies erst nachhomerische Theogonie ordnend versucht (Hesiod, Theogonie 133). – Vgl. zum Gesamten die monumentale Monographie von A. B. Cook, Zeus. A Study in Ancient Religion. 3 Bde., Cambridge 1914–1940; und: H. Schwabl, Zeus, in: RE Suppl. XV, Sp. 993 ff.

³³ Vgl. Homer, Odyssee V, 103–104 u. a.

³⁴ Vgl. Homer, Ilias VIII, 5 ff.; VIII, 463; XV, 14 ff.; Odyssee V, 4.

³⁵ Vgl. Homer, Ilias XIII, 631; XV, 461 u. a.

³⁶ Homer, Ilias XXIII, 43; vgl. V, 756 u. a. Vgl. Hymnus an Zeus 1.

³⁷ Z. B. Homer, Ilias I, 851; II, 118; III, 276 u. a.; Odyssee II, 216–217; XX, 201 u. a.

³⁸ Homer, Odyssee XIX, 303 u. a.

³⁹ Homer, Odyssee IV, 236–237. Vgl. aber Odyssee X, 306: „θεοὶ δὲ τε πάντα δύνανται“.

⁴⁰ Vgl. Homer, Ilias I, 396 ff. Dazu Kullmann, op. cit., S. 14 ff.

⁴¹ In der „Odyssee“ ist die Stellung der Athene derart, daß sie – was von Zeus nicht ausgesagt wird! – „ἐνὶ φρεσὶ πάντα ἰδυῖα“ (Homer, Odyssee XIII, 417).

⁴² Mit Zeus herrscht Athene (Odyssee XVI, 264). – Auf eine nähere Bestimmung der unterschiedlichen Stellung des Zeus in „Ilias“ und „Odyssee“ soll hier nicht eingegangen werden.

Götter hinausreicht, denn auch von ihnen heißt es: „die Götter aber wissen ja alles“⁴³. Der Ausruf des Menelaos: „Vater Zeus, ja dich sagt man an Sinnen (φρόνες) überlegen vor anderen, den Menschen und den Göttern . . .“⁴⁴ setzt gar einen Zweifel in die menschliche Auffassung von der Überlegenheit des Zeus, was seine „φρόνες“, seine Geisteskraft anlangt; der Plan der Hera, den νόος, das Denkvermögen des Zeus mit Hilfe anderer Götter zu täuschen⁴⁵, setzt ja die Möglichkeit der Täuschung voraus und bestätigt in seiner Verwirklichung, daß das Wissen des Zeus vor Trug nicht geschützt ist. Dieser Trug, vom Gotte Hypnos trotz der Sorge vor späterer Strafe durch die unbezwingbare Macht des Zeus unterstützt, zeigt eine Einschränkung der Herrschaft des Zeus, weshalb der Gott des Schlafes „Herr aller Götter und aller Menschen“⁴⁶ genannt werden kann. Um den Willen und die Macht des Zeus einzuschläfern, wird sein Wissen mit Hilfe von Aphrodite und Hypnos getäuscht: das Band der Aphrodite, Hera geliehen, läßt Eros die „verständigen Sinne (φρόνες)“ des Zeus „umhüllen (ἀμφικαλύπτειν)“⁴⁷, seinen Willen einfangen: Hypnos aber kann sich rühmen – „da selbst ich in milden Schlaf ihn hüllte (κάλυψα)“⁴⁸ –, die auch von Poseidon gefürchtete Macht des Zeus gelähmt zu haben⁴⁹. Wille, Macht und Wissen des Kroniden sind bei Homer nicht von gleichem Rang, scheint doch die Verhüllung der Geisteskraft des Zeus möglich.⁵⁰

Die Art eines solchen Verhüllens erinnert an jene Täuschungen, die in der „Theogonie“ des Hesiod von den alten Götterpaaren berichtet werden. Uranos, als erster herrschend, wird bei der Umarmung der Gaia entmannt, der er sich mit Liebesverlangen genähert hat-

⁴³ Homer, Odyssee IV, 468; vgl. XX, 75 f., wo es von Zeus heißt: „ὁ γὰρ τ' εὖ οἶδεν ἅπαντα, / μοῖράν τ' ἄμμορῖν τε καταθνητῶν ἀνθρώπων“; hierbei erklärt der Nachsatz den Inhalt des ἅπαντα.

⁴⁴ Homer, Ilias XIII, 631–632.

⁴⁵ Homer, Ilias XIV, 159 ff. Vgl. auch Ilias XIX, 95 ff.

⁴⁶ Homer, Ilias XIV, 233.

⁴⁷ Vgl. Homer, Ilias XIV, 294. ⁴⁸ Homer, Ilias XIV, 359.

⁴⁹ Gerade Poseidon weicht vor dem wachen Zeus mehrfach zurück, um dessen Macht nicht herauszufordern; vgl. Homer, Ilias VIII, 208 f.; XV, 149 ff. u. a.

⁵⁰ Eine andere Einschränkung des Wissens des Zeus – und in Folge auch seiner Macht und seines Willens – kann in seinem Verhältnis zu μοῖρα und αἴσα gesehen werden. Zeus bedient sich der Kerostasie, um das αἴσιμον ἡμῶν von Hektor oder Achill zu ermitteln (Homer, Ilias XXII, 209 ff.; vgl. VIII, 68 ff.); Zeus vermag nicht seinen Sohn Herakles, der ihm doch am liebsten war, der μοῖρα zu entziehen (Homer, Ilias XVIII, 117 ff.); Zeus muß seinen Sohn Sarpedon – wiewohl er anderes erwägt – der αἴσα überlassen (Homer, Ilias XVI, 431 ff.). Ist auch das Verhältnis von Zeus zu den genannten Mächten nicht einheitlich zu bestimmen – vgl. Wendungen wie Ζεὺς καὶ Μοῖρα (Homer, Ilias XIX, 87) und ὑπὲρ Διὸς αἴσαν (Homer, Ilias XVII, 321) –, so ist eben diese Auffassung, die in der „Ilias“ deutlicher als in der „Odyssee“ hervortritt, im Vergleich zur Dichtung Hesiod's zu beachten: dort sind die Moiren Töchter des Zeus (Hesiod, Theogonie 904 ff.; s. u.). – Zum Gesamten B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, London 1965 (bes. S. 194 ff.).

te⁵¹; Kronos' Sinne (φρένες) hintergeht Rhea, indem sie ihr Kind Zeus „durch eilende schwarze Nacht“⁵² tragend vor Kronos schützt.⁵³ Auch der Versuch des offenen Aufstandes gegen Zeus, wie er in der „Ilias“ überliefert wird⁵⁴, läßt an Erzählungen der „Theogonie“ denken: war in der „Ilias“ der Götter Plan, Zeus zu fesseln, durch die „Hunderthänder“, die ihm zu Hilfe kamen, vereitelt worden, so ist es in der „Theogonie“ gerade Zeus, der die Fesseln der Uraniden⁵⁵ wie auch der „Hunderthänder“⁵⁶ löst und seinerseits den Prometheus mit „mächtiger Fessel“ bindet⁵⁷. Während die Fesselung hier auf die älteren, von Uranos Abstammenden⁵⁸ bezogen wird, ist das Fesseln ein Handeln des Zeus und eine Begründung⁵⁹ der Einsicht, „daß es ganz unmöglich ist⁶⁰ Zeus' Denkvermögen (νόος) zu trügen und zu hintergehen.“⁶¹ Eben dies war in der Dichtung Homers nur zu den Menschen gesagt: „Aber immer ist Zeus' Denkvermögen (νόος) stärker als das der Menschen.“⁶² So beruhte die Herrschaft des Zeus über Götter und Menschen auf seinem Willen und seiner Drohung durch Macht; diese Macht hatte Zeus eingesetzt, um Hera zu fesseln und mit Schlägen zu züchtigen⁶³. Der Ausruf des Achill „Ganz unmöglich ist⁶⁰ gegen Zeus Kronion zu kämpfen“⁶⁴ richtet sich daher auf die alle bezwingende Macht des Zeus, nicht aber auf dessen Denkvermögen.

In der „Theogonie“ des Hesiod straft Zeus nicht mehr allein durch Macht, sondern auch durch ein Trugwerk, das er zum „Staunen der unsterblichen Götter und der sterblichen Menschen“⁶⁵ selbst erstellt. Daher sagt einer der befreiten „Hunderthänder“ zu Zeus: „Aber auch

⁵¹ Hesiod, Theogonie 176 f. ⁵² Hesiod, Theogonie 481.

⁵³ Wohl ist es in der Täuschung des Zeus bei Homer der Gott Hypnos, der die Verhüllung bewirkt, während bei Hesiod die „eilende schwarze Nacht“ die Handlung der Rhea birgt. Die Wendung „θοῖν διὰ νύκτα μέλαιναν“ zeigt aber an, daß zu dieser Zeit die Anderen schlafen, wie es durchgängig in den Passagen der „Ilias“, die jene Formulierung verwenden, deutlich ausgesprochen wird: vgl. Homer, Ilias X, 394; X, 468; XXIV, 366; XXIV, 653.

⁵⁴ Homer, Ilias I, 396 ff.

⁵⁵ Hesiod, Theogonie 501 ff.

⁵⁶ Hesiod, Theogonie 617 ff.

⁵⁷ Hesiod, Theogonie 521 ff.; 614 f.

⁵⁸ Hesiod, Theogonie 139 f.; 147 f.

⁵⁹ Die Einleitung des auf die Einsicht folgenden Verses (Hesiod, Theogonie 614) „οὐδὲ γὰρ . . .“ steht „introducing a famous example from the past in support of a general proposition. Cf. *Il.* 6.130, 18.117“; so *M. L. West*, Hesiod, Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary, Oxford Repr. 1971, S. 336, V. 614.

⁶⁰ Zur Wendung „οὐκ ἔστι“ vgl. z. B. Homer, Ilias VI, 267; XIII, 787; XX, 97 u. a. Zur Übersetzung und deren Bedeutungsfeld s. Boeder, op. cit., S. 140 ff.

⁶¹ Hesiod, Theogonie 613. Vgl. dagegen Theogonie 565 (Feuerdiebstahl des Prometheus); dazu u. S. 550 f.

⁶² Homer, Ilias XVI, 688; vgl. B. Snell, op. cit., S. 30 ff.

⁶³ Vgl. Homer, Ilias XV, 14 f.

⁶⁴ Homer, Ilias XXI, 193.

⁶⁵ Hesiod, Theogonie 588 f.; vgl. Erga 59 ff.

selbst wissen wir: wahrlich⁶⁶ überlegen sind sowohl [deine] Sinne⁶⁷, überlegen auch ist [dein] Denkvermögen (νόημα)⁶⁸. Diese vollkommene Überlegenheit des Zeus veranlaßt die Götter in der „Theogonie“, Zeus zum „Götterkönig (θεῶν βασιλεύς)“ zu machen, damit er König sei über sie und sie beherrsche.⁶⁹ Eine solche Bestätigung der Überlegenheit des Zeus ist der Dichtung des Homer unbekannt; dort ist denn auch nie von einem Götterkönig die Rede: die Person des „Vaters der Götter und Menschen“⁷⁰ ließ dessen Willen und Macht eben in der Gestalt des Vaters erkennen, während die nun hinzutretende vollkommene Überlegenheit seines Denkens – bei Hesiod – ihn als König ausweist. Erst mit dieser Einsicht geht Hesiod über Homer hinaus, weil erst die „Theogonie“ die von Homer episch gezeigten Momente von Willen und Macht des Gottes nun zunächst in ihrer Vereinzelung, sodann in ihrer Verbindung und schließlich in ihrer Vollendung durch das Wissen deutlich hervortreten läßt.⁷¹ Dies wird durch die Form der Genealogie möglich: die Vereinzelung als reiner Wille wird in der Zeugungskraft des Uranos begriffen; die erste Verbindung begegnet in der Vereinigung von Willen und Macht im Zeugen und Verschlingen des Gezeugten durch Kronos; die Vollendung wird im geordneten, auf Wille und Macht gegründeten und durch Wissen ausgezeichneten Königtum des Zeus erreicht.⁷² Diese Generationenfolge⁷³ wird in die Gestalt des Zeus aufgehoben, der zeugend, verschlingend und ordnend erscheint⁷⁴, und dies nach der Bedeutungsfolge seiner eigenen Bestim-

⁶⁶ Die durch „ἴδμεν ὃ τοι“ eingeleitete Aussage hat affirmativen Charakter und bezeichnet einen als sicher gewußten Sachverhalt, was sich auch durch die Verwendung des Plurals („wir [alle] wissen“) in der Rede eines Sprechenden deutlich zeigt: vgl. Homer, Ilias VIII, 32; VIII, 463; XVIII, 197.

⁶⁷ προπίδες wird wie φρένες gebraucht; zur synonymen Bedeutung beider – Zwerchfell, „Herz“, Sinn – vgl. Homer, Odyssee VII, 92; VIII, 547 u. a.

⁶⁸ Hesiod, Theogonie 655–656. Zu den Schwierigkeiten des Textes vgl. West, op. cit., S. 345, V. 656.

⁶⁹ Hesiod, Theogonie 881 ff.; vgl. 71.

⁷⁰ Vgl. dazu Kerényi, op. cit., S. 39 ff.

⁷¹ Die Meinung von West, op. cit., S. 398 f., die „Theogonie“ habe ursprünglich mit dem Vers 900 abgeschlossen, könnte durch diese Beobachtung gestützt werden, scheint doch das τέλος der Theogonie hier erreicht: Zeus ist König und hat seine Herrschaft gefestigt. S. aber u. Anm. 77.

⁷² Vgl. dazu auch die Überlegungen von P. Philippon, Genealogie als mythische Form, in: Hesiod. Hrsg. E. Heitsch, Darmstadt 1966, S. 651 ff. Dazu auch G. S. Kirk, Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures, Cambridge 1973.

⁷³ Historische Begründungen und Beziehungen zur Generationenfolge orientalischer Sukzessionsmythen, oft untersucht, sollen hier nicht behandelt werden. Vgl. hierzu z. B. A. Heubeck, Mythologische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechentum, in: Gym. 62, 1955, S. 508–525; H. Erbse, Orientalisches und Griechisches in Hesiods Theogonie, in: Ph. 108, 1964, S. 2–28; P. Walcot, Hesiod and the Near East, Cardiff 1966.

⁷⁴ Diese Beobachtung bezieht sich ausschließlich auf die „Theogonie“ des Hesiod und deren Wirkungsgeschichte, nicht etwa – im Sinne älterer Forschung (z. B. F. G. Welcker, Griechische Götterlehre, Bd. I, Göttingen 1857, S. 148 ff. und

mung, also in einer der genealogischen Entfaltung entgegengesetzter Weise: zunächst stellt Zeus die Ordnung her⁷⁵, sodann verschlingt er Metis⁷⁶, und schließlich begibt er sich in eine Reihe von Vereinigungen⁷⁷. Zeus' Wirken ist in eben dieser Folge einsehbar als das Wirken eines Prinzips, von Hesiod in der „Theogonie“ besungen und damit den Sterblichen zugänglich.⁷⁸

II

Schon das Proömium der „Theogonie“⁷⁹ läßt die Musen erstlich Zeus preisen⁸⁰, sie, die als Töchter des Zeus und der Mnemosyne⁸¹ „ἀοριτέλαι“⁸² – „gerade redend“ sind⁸³; dann werden des Zeus

S. 180 f.; vgl. *H. Usener*, Götternamen, Bonn 1896, S. 25 f.) – auf die gesamte griechische Religion oder die Gestalt des Zeus im allgemeinen, zumal nicht vom Verfall eines ursprünglichen Monotheismus, sondern von der beginnenden Einsicht in das Wirken eines Prinzips zu handeln ist.

⁷⁵ Hesiod, Theogonie 885; vgl. 73 f.

⁷⁶ Hesiod, Theogonie 886 f.

⁷⁷ Hesiod, Theogonie 901 f. Die Diskussion um den ursprünglichen Abschluß der „Theogonie“ (vgl. West, op. cit., S. 397 f.) wird daher nur vor diese Alternative zu stellen sein: Abschluß der „Theogonie“ mit dem Ende der Partie 901–929, oder – nach der ebenso kühnen wie hervorragenden Arbeit von *H. Schwabl*, Hesiods Theogonie. Eine unitarische Analyse, in: SOAW.PH 250. Bd., Wien 1966 – Abschluß wie in der vorliegenden Textfassung der „Theogonie“ mit Vers 1022. Die zweite Auffassung ist vorzuziehen.

⁷⁸ Damit ist die Absicht Hesiod's deutlich (gegen *G. S. Kirk*, The Structure and Aim of the Theogony, in: Hésiode et son Influence. Entretiens sur l'Antiquité Classique VII, Genf 1962, S. 93 f.) und der Unterschied zu anderen „Theogonien“ erkennbar, wie sie von Musaios und Epimenides bruchstückhaft überliefert sind und von Parmenides und Empedokles (vgl. *H. Schwabl*, Zur „Theogonie“ bei Parmenides und Empedokles, in: WSt LXX, 1957, S. 278–289) erschlossen werden können, und die in den späteren Werken des Kallimachos und des Apollodor untergegangen ist.

⁷⁹ Zum Proömium *P. Friedländer*, Das Proömium von Hesiods Theogonie, in: Hermes 49, 1914, S. 1–16; *K. v. Fritz*, Das Proömium der hesiodischen Theogonie, in: Festschrift Bruno Snell, München 1956, S. 29–45; Schwabl, Hesiods Theogonie . . ., S. 9–28.

⁸⁰ Hesiod, Theogonie 11.

⁸¹ Hesiod, Theogonie 53 f.; vgl. 915 f. Auch bei Homer werden die Musen „μοῦσαι Διὸς αἰγιόχοιο“ (Ilias II, 598; vgl. Odyssee VIII, 488) genannt, doch nicht Mnemosyne als deren Mutter (Ausnahme: Hymnus an Hermes 429 f.). Hier zeigt sich abermals, daß erst bei Hesiod das göttliche Wirken durch seine der Einsicht zugängliche Ordnung erklärt wird: daß die Musen stets gegenwärtig alles wissen (Homer, Ilias II, 485), wird durch ihre Herkunft erst deutlich; ihre Anwesenheit bei dem, was ist, bezeugt die Wahrheit. Vgl. dazu Homer, Odyssee VIII, 487 f.: Odysseus lobt den Vortrag des Demodokos, der das Leid der Achäer vor Troja besingt, als sei er selbst dabeigewesen oder habe es von einem Ohrenzeugen gehört.

⁸² Hesiod, Theogonie 29.

⁸³ Dies und das Folgende will den „Theogonie“-Interpretationen keine neue hinzufügen, sondern dieses Werk durch Betrachtung einiger seiner Strukturen als erstes Zeugnis dichterischen Begreifens eines einheitlichen göttlichen Prinzips erfassen. – Neben den genannten Arbeiten wurde auch älteres benutzt: Hesiodi Ascraei Quae Exstant, ex rec. Th. Robinsoni . . . curante C. F. Loesnero, Leipzig 1778; A. Meyer, De Compositione Theogoniae Hesiodaeae, Berlin 1887; u. a.

Gemahlin Hera und die Kinder beider, dann andere Olympier, dann Titanen und schließlich die vor der Herrschaft des Kronos Entstandenen besungen. Diese Abfolge entspricht der Bedeutungsfolge, weshalb sie der Genealogie entgegengesetzt erscheint; dies entspricht aber dem Wissen der Musen, die ja Homer so anrief: „Ihr seid ja Göttinnen und anwesend und wißt Alles, / wir aber hören einzig Kunde und wissen Nichts.“⁸⁴ Dieses Wissen der Musen, durch ihre eigene Abkunft verbürgt, läßt sie den durch großes Denkvermögen (μέγας νόος) ausgezeichneten Zeus erfreuen, wenn sie „das was ist und das was sein wird und das was vordem war“⁸⁵ vortragen. Der Vortrag vor Zeus, dessen Denkvermögen nicht zu trügen ist⁸⁶, erklingt wie mit „einer gleichen Stimme“⁸⁷, sind die Musen doch „gleichen Sinnes“⁸⁸ und haben hier, im Hause des Vaters und in Anwesenheit des Zeus, nicht etwa Unterschiedliches zu sagen: hier erklingt der Gesang so, „wie es ist“⁸⁹, so daß sein Inhalt hier „ἐξ ἀρχῆς“⁹⁰ – „von Anfang“ entfaltet werden muß gemäß der genealogischen Folge, wie sie dem Wissen des Zeus selbst entspricht. Diese Übereinstimmung findet Ausdruck im „Lachen“ des Hauses des Vaters Zeus, dessen Freude am Gesang der Musen der Freude am Widerhall des eigenen Wissens entspricht.⁹¹

Diese Kenntnis vom Gesang der Musen vor Zeus – und von der wahren Herkunft der Musen – war eigenständigem menschlichem Wissen verschlossen; sie kann daher erst nach der Eröffnung des dichterischen Wissens durch die Musen selbst vorgetragen werden, also erst nach der „Dichterberufung“ des Hesiod.⁹² Durch die Musen wird erneut Wissen eröffnet über „das was sein wird und das was vordem

⁸⁴ Homer, Ilias 485–486. Vgl. besonders Pindar fr. 52 f., 50 f. (ed. Snell); dazu auch Nemeen VI, 1 f.

⁸⁵ Hesiod, Theogonie 38; vgl. Homer, Ilias I, 70.

⁸⁶ Vgl. Hesiod, Theogonie 613; Erga 105. Der νόος vergegenwärtigt räumlich und zeitlich Getrenntes; vgl. Homer, Ilias XV, 80. Dazu auch Boeder, op. cit., S. 136.

⁸⁷ Hesiod, Theogonie 39.

⁸⁸ Hesiod, Theogonie 60.

⁸⁹ Diese Formulierung – von Parmenides (B 8, 2 u. a.) wohlbekannt – verbürgt Wahres im Unterschied zu Gemeintem; vgl. Boeder, op. cit., S. 131 f. Zur Beziehung von Parmenides und Hesiod, was Wahrheit anlangt, vgl. H. Diller, Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie, in: AuA 2, 1946, S. 141 f.

⁹⁰ Hesiod, Theogonie 45.

⁹¹ „Γεῖᾶν“ – „lachen“ heißt in ursprünglicher Bedeutung „widerscheinen“, „spiegeln“, „glänzen“; vgl. Homer, Ilias XIX, 362–363: „αἴγλη δ' οὐρανὸν ἴκε, γέλασσε δὲ πᾶσα περὶ χθονὶ / χαλκοῦ ὑπὸ στεροπῆς“ – „Glanz erhellte den Himmel, es spiegelte alles auf dem Boden von des Erzes Blitzen“. So ist mit γεῖᾶν die Reflexion bezeichnet, die zur Freude – dem Lachen – führt.

⁹² Zur „Dichterberufung“: S. Accame, L'invocazione alla musa e la „verità“ in Omero e Esiodo, in: RFIC 91, 1963, S. 257–281 u. 385–415; K. Latte, Hesiods Dichterweihe, in: AuA 2, 1946, S. 152–163; auch A. Kambylis, Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius. Diss. Kiel 1960.

war“⁹³, während „das was ist“ vom Willen der Musen – mithin vom Willen des Zeus – abhängig bleibt; daher sagen die Musen: „Wir wissen viel Falsches zu sagen, dem Richtigen ähnlich, wissen aber auch, wenn wir wollen, Wahres zu künden“⁹⁴. So bleibt auch das Wissen des Dichters von der Gegenwart dem Willen des Zeus unterworfen, wenn Wahres vorzutragen ist, wie denn auch die Musen dem Dichter den Stab (σκήπτρον) geben⁹⁵. Die dichterische Vollmacht ist eben durch die Verleihung dieses Stabes der Vollmacht der Könige vergleichbar: beider Wissen um die Gegenwart ist von Zeus, das der Sänger wie das der Könige⁹⁶, und beide halten deshalb den Stab (σκήπτρον) als Zeichen dieses von Zeus verliehenen Amtes⁹⁷, wenn sie in Vollmacht vortragen⁹⁸ und handeln⁹⁹. Dieser Zusammenhang erklärt, weshalb nach der Eröffnung des dichterischen Wissens, der Wiedergabe des Vortrags vor Zeus und der Vorstellung der Musen selbst auch von den Königen gesungen wird, sind sie doch als einzige den Sängern im Wissen verwandt.

Das Proömium der „Theogonie“ faßt somit zunächst das Wissen von Zeus, sodann das Wissen des Zeus und schließlich dessen Wissen in den Weisen, die vermittelt durch die Musen unter die Menschen treten. Was deshalb zunächst nach überkommener Bedeutungsfolge als Wissen über Zeus unter Menschen galt, wird sodann in seiner Gegenwart bei Zeus im Olymp entfaltet und „wie es ist“ besungen, um schließlich in seiner Abkunft von Zeus aufgenommen werden zu können. Dieser Folge entspricht die Wanderung der Musen; sie läßt Anfang, Vollendung und Äußerungen des Wissens erkennen: der Übergang von der anfänglichen Bedeutungsfolge zur gegenwärtigen Voll-

⁹³ Hesiod, Theogonie 32.

⁹⁴ Hesiod, Theogonie 27–28. Vgl. dazu Hekataios F 1 (FGRHIST): „... τὰδε γράφω ὡς μοι δοκεῖ ἀληθῆα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοὶ τε καὶ γελοιοί, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσὶν“ – „dies schreibe ich, wie es mir wahr zu sein scheint; der Hellenen Reden nämlich sind viele und auch lächerliche, wie sie mir erscheinen“. Hier, bei der ἰστορίῃ, wird der Anspruch auf Wahrheit in das eigene Urteilen gelegt. Dazu B. Uhde, Die Krise der Gegensätze: ἹΣΤΟΡΪΗ bei Hekataios, Herodot und Thukydides, in: TPh 33, 1971, S. 563.

⁹⁵ Hesiod, Theogonie 30 f. Die viel diskutierte Frage, ob „δρέψασθαι“ oder „δρέψασαι“ in Vers 31 zu lesen sei (vgl. West, op. cit., S. 165; P. Friedländer, Rezension von: Hesiodi Carmina Recensuit Felix Jacoby Pars I: Theogonia . . ., in: GGA 1931, S. 243 f.; u. a.), läßt sich weder nach der Textüberlieferung noch nach der Grammatik eindeutig entscheiden, wohl aber vom Gedankengang und Aufbau. Das σκήπτρον ist bei Homer das Zeichen der Könige, das ihnen ererbt oder verliehen ist (vgl. Homer, Ilias II, 100 f.: das Szepter des Agamemnon stammt von Zeus); so ist auch das von Hesiod genannte σκήπτρον, das ihn in den Wissensrang der Könige setzt, nicht etwa selbst gebrochen („δρέψασθαι“), sondern von den Musen gebrochen und Hesiod übergeben („δρέψασαι“), wie die Parallele des Gedankenganges zeigt.

⁹⁶ Hesiod, Theogonie 81 ff.

⁹⁷ Vgl. Homer, Ilias I, 234 ff.

⁹⁸ Vgl. Homer, Ilias II, 278 f.

⁹⁹ Vgl. Homer, Ilias II, 185 f.

endung – vom Überkommenen zur Gegenwart – wird durch den Zug der Musen zum Helikon, zu Hesiod, bedeutet, wobei aus der Gegenwart der wissenden Musen die Gegenwart des Wissens entspringt, dessen Vortrag mit der Schilderung des Zuges der Musen zum Olymp beschlossen und vollendet wird. Die Darstellung der Abkunft des Wissens endet daher mit dem Anruf der vermittelnden „Musen, die die Olympischen Häuser bewohnen“, da der Sänger nicht allein um die Wanderung der Wissenden und die damit verbundenen Bewegung des Wissens weiß, sondern durch dieses Wissen auch nach dessen Vortrag unter Menschen an die Herkunft des Wissens erinnert bleibt.¹⁰⁰ Diese durch die Wanderung der Musen verbundenen Formen des Wissens ergeben das Wissen von Allem, indem sie „was ist, was sein wird und was war“ spiegeln.¹⁰¹ So kann Hesiod sagen: „Aber auch so¹⁰² werde ich aussprechen des aigishaltenden Zeus Denken (νόον); / die Musen nämlich haben mich gelehrt, das auch Göttern unsagbare (ἀθέσφατον)¹⁰³ Lied zu singen.“¹⁰⁴

¹⁰⁰ Diese Bewegung erklärt die Rede des Hesiod, der von den „Musen des Helikon“ zu singen anhebt (Theogonie 1), dann von den „Musen des Olymp“ (Theogonie 25; 52) spricht und später die „Musen, die die Olympischen Häuser bewohnen“ (Theogonie 75; 114) nennt: der Helikon bezeichnet die gegenwärtige Nähe (vgl. Theogonie 22–23), das vielleicht wahre Bekannte – hiermit wird begonnen; der Olymp ist der Ort des Ursprungs und Austauschs allen wahren Wissens – seine Darstellung ist die Schilderung der Beziehung der Wissenden; die Olympischen Häuser bezeichnen den abgeschiedenen Sitz der Wahres Wissenden – diese müssen, da ihr Ort nun bekannt ist, angerufen werden. So wird das einfältige Wissen in die Reflexion entfaltet und schließlich als die Seite des menschlichen Wissens zwar abhängig, doch als wahr und begriffen verfügbar.

¹⁰¹ Das Proömium der „Theogonie“ ist „eine Komposition in der Form eines Triptychon, das sich aus dem einleitenden (35 V.), dem Mittelstück (45 V.) und dem Endstück (35 V.) ergibt“ (Schwabl, Hesiods Theogonie . . ., S. 10). Diese – zunächst formale – Feststellung verdient festgehalten zu werden: auch dem Inhalte nach ist das Proömium sehr genau komponiert und jeder einzelne Vers hat seinen Ort, so daß sich nicht allein formal (Schwabl, Hesiods Theogonie . . ., S. 12), sondern auch inhaltlich jede der Athetesen verbietet, wie sie etwa die wohl radikalste Ausgabe der „Theogonie“ – Hesiodi Carmina Recensuit Felix Jacoby Pars I: Theogonia, Berlin 1930 – neben vielen anderen Eingriffen für geboten erachtet. Aber auch die Teile des „Triptychon“ folgen einer klaren Ordnung: „altes“ Wissen (Verse 1–35), Eröffnung des „neuen“ Wissens (Verse 36–80), Wirkung des „neuen“ Wissens (Verse 81–115), wobei der jeweils beginnende Vers der Partien die Musen nennt. Es muß erstaunen, daß dieser Sachverhalt auch bedeutenden Interpreten entgangen ist; vgl. z. B. Friedländer, Das Proömium . . ., S. 16; besser jedoch v. Fritz, Das Proömium . . ., S. 29 f.

¹⁰² D. h.: wiewohl ich hinsichtlich des (zuvor) Dargelegten keine eigenen Kenntnisse habe.

¹⁰³ „ἀθέσφατος“ ist hier in seiner ursprünglichen Bedeutung wiedergegeben; „ohne Beschränkung“ (vgl. H. Fränkel in Antidoron. Festschrift für J. Wackernagel, Göttingen 1923, S. 281 f.).

¹⁰⁴ Hesiod, Erga 661–662. Plutarch hält die Verse Erga 654–662 für interpoliert; sie enthielten „Geschwätz“ (vgl. Plutarch fr. 84, ed. Sandbach). Diese Bemerkung bezieht sich aber näherhin auf die Verse 654–660, an welche sich 661–662 inhaltlich anschließen. Eine genauere Begründung für dieses Urteil Plutarch's, das die gesamte Passage betrifft, ist nicht überliefert.

Das königliche Wissen des Zeus erhebt den Sänger und führt ihn in die Anwesenheit des Wissens vom Ersten. Die Kraft der Zeustöchter, der Musen, die selbst aus dem Hervortreten des Ersten leben, befähigt den Willen des Sängers zur Aussprache dieses Wissens, also zum Nachsingen der Bewegung des Wissens, was auch Göttern nicht möglich ist.¹⁰⁵ So werden Wille, Macht und Wissen des Zeus in der Dichtung einheitlich offenbar.

III

Das Wissen, das in der „Theogonie“ des Hesiod entfaltet wird, legt erstlich den Ursprung von Allem offen. „ἐξ ἀρχῆς“ – „Vom Anfang“¹⁰⁶ soll die Darlegung ausgehen und zeigen, wie Alles geworden ist gemäß genealogischer Folge – so, wie es dem Wissen des Zeus entspricht, vor dem dieser Wissensvortrag von den Musen gesungen wird.¹⁰⁷ Hier nun aber wird näherhin nach dem, was von Allem zuerst entstand und somit die genealogische Folge eröffnet, gefragt: „Wahrlich aber zu allererst entstand Chaos (Χάος γένετ’)¹⁰⁸. Ohne Eltern, ohne Ursprung „entstand“ Chaos; es „wurde“ zunächst allein, sodann wurde die Erde, dann Eros als Bewegter der Genealogien. Der Ursprung dieser Bewegung des Werdens ist nicht angegeben¹⁰⁹; da Chaos „Leere“ bedeutet¹¹⁰, bietet es dem Wissen keinen Halt, zumal es sich einer Einsicht als Hervorbringer von Finsternis und Nacht entzieht.¹¹¹

Anders die „breitbrüstige“ Erde. Ihre Bestimmung, „sicherer Sitz, immerwährend¹¹², aller Unsterblichen“¹¹³ zu sein, wie auch vom

¹⁰⁵ Vgl. Homer, Ilias I, 545 f. ¹⁰⁶ Hesiod, Theogonie 115; vgl. 45.

¹⁰⁷ Vgl. Hesiod, Theogonie 36 f. Die von Schwabl, Hesiods Theogonie . . ., S. 24, beobachtete Inversion der Verse 20–22 durch die Verse 104–107 klingt bereits in den Versen 44–45 an.

¹⁰⁸ Hesiod, Theogonie 116; vgl. Akusilaos B 1. Zu Χάος vgl. West, op. cit., S. 192 f.; G. S. Kirk / J. E. Raven, The Presocratic Philosophers, Cambridge Reprint 1973, S. 24 ff. Vgl. auch H. Schwabl, Welterschöpfung, in RE Suppl. IX, Sp. 1439 ff.

¹⁰⁹ Kirk / Raven, op. cit., S. 28 f., bedeuten die Möglichkeit, das „Werden“ des Chaos durch seine Entstehung bei der Trennung von Himmel und Erde zu erklären: Chaos als der entstehende Raum bei der Trennung, Eros als Verbindung der beiden. Diese Vorstellung mag Hesiod gekannt haben (vgl. dazu Aischylos fr. 125, 20 f., ed. Mette: „ἐρᾷ μὲν ἀγνὸς Οὐρανὸς τρῶσαι Χθόνα / ἔρωσ δὲ Γαίαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν, / ὄμβρος δ’ ἀπ’ εὐνάεντος Οὐρανοῦ πεσῶν / ἔλυσε Γαίαν . . .“ – „Es begehrt aber der heilige Himmel einzudringen in den Boden, und Begehren ergreift die Erde, die Vereinigung zu erreichen; Regen aber, vom beischlafenden Himmel fallend, schwängerte die Erde . . .“); sie mag die Wortwahl, nicht jedoch die Gedankenführung bedingt haben.

¹¹⁰ Vgl. den Wortgebrauch des Hesiod, Theogonie 700; 814. Aristoteles zitiert den Vers 116 der „Theogonie“ und gibt Χάος die verwandte Bedeutung von „Raum“ (Physik 208 b 29). ¹¹¹ Hesiod, Theogonie 123.

¹¹² Zu αἰεί vgl. B. Snell (Hrsg.), Lexikon des frühgriechischen Epos, Göttingen 1955 f., s. v. αἰεί (dort B 3 c).

¹¹³ Hesiod, Theogonie 117 f. – Die Verse 118 und 119 sind von Platon (Symposion 178 b 6 f.) und Aristoteles (Metaphysik 984 b 28 f.) ausgelassen; Aristoteles

Himmel gesagt wird ¹¹⁴, nimmt Bezug auf „der Unsterblichen heiliges Geschlecht, der immerwährend Seienden“ ¹¹⁵. Wenn es in der „Theologie“ des Pherekydes heißt, Zas, Chronos und Chtonie „waren immer“ ¹¹⁶, so sind diese Gottheiten als Anfang von allem wie auch als gewandelte Gegenwart wirkend ¹¹⁷; bei Hesiod ist es die Erde, deren Wirkkraft bis in die Gegenwart der andauernden Herrschaft des Zeus reicht, indem sie den jeweiligen Wechsel in der Herrschaft der Götter unterstützte, während Chaos die Bestimmung des Leeren behält, das von Hitze und Brand durchdrungen werden kann. ¹¹⁸ So entstand erst die unterschiedslose Leere, die der Erde und dem von ihr Hervorgebrachten die Grenze setzt. Das Entstehen von Chaos und Erde setzt auch dem Wissen Anfang und damit Grenze, ist doch das Nichtentstandene Nichtwissen, da es nicht ist und daher dem Wissen keinen Inhalt bietet. Daher kann nur Entstandenes dem Wissen eröffnet werden, erstlich aber das zuerst Entstandene. Das hieraus Hervorgebrachte ist aus seiner Entstehung verständlich, weshalb diese in Abfolge geschildert wird, bis mit der Gegenwart der Herrschaft des Zeus die Ordnung des Entstandenen begreifbar ist. Dieses Begreifen hält sich an die prinzipielle Abfolge des herrschenden Ersten, das im jeweils Folgenden aufgehoben und lebendig ist.

Die Erde, erster Anhalt des Wissens, bringt erstlich den Himmel hervor; Gaia und Uranos sind von Gleichheit ¹¹⁹, nicht allein als Sitz der Götter, sondern auch von gleichem Rang als ursprünglich Hervorbringende. Diesen Rang behauptet Uranos durch den Willen zur Vereinigung mit Gaia und, folglich, durch die Tätigkeit des Zeugens. Daher wird Uranos nicht als Herrscher, sondern als Vater bezeichnet ¹²⁰, näherhin als „θαλερός τοκῆος“ ¹²¹ – „kraftschwellender Erzeuger“. Dieser Wille sucht ein Hervorkommen von Kindern zu unterdrücken; Uranos läßt sie nicht aus Gaia hervor zum Licht kommen, läßt nichts zwischen die Vereinigung treten, um seine Herrschaft nicht durch Trennung zu gefährden: da er allein durch den Willen Gaia beherrscht, ist seine Macht an seinen Willen gebunden, der allein in der Vereinigung, im Hervortreten wirklich wird. Seine Macht erstreckt

zitiert die Stelle aus dem „Symposion“ weiterhin verkürzend, und Platon hebt nur auf den folgenden Eros (Theogonie 120) ab, so daß die Verse 118–119 keineswegs Interpolation sein müssen, zumal im Vergleich zu Homer, Odyssee VI, 42 f. Vgl. West, op. cit., S. 193 f.

¹¹⁴ Hesiod, Theogonie 128.

¹¹⁵ Hesiod, Theogonie 105.

¹¹⁶ Pherekydes B 1.

¹¹⁷ Vgl. Pherekydes B 2.

¹¹⁸ Hesiod, Theogonie 700.

¹¹⁹ Hesiod, Theogonie 126.

¹²⁰ Vgl. Hesiod, Theogonie 617; vgl. 165; 171; 207.

¹²¹ Hesiod, Theogonie 138. „θαλερός“ bedeutet eigentlich „durch eine von innen treibende Kraft hervordringend“.

sich nur auf die Vereinigung, und sein geringes Wissen, auf Schlechtes bedacht, ermangelt der Einsicht: mit der dunklen Nacht zieht er auf, um Gaia zu umfassen; er weiß nichts von der List der Gaia, die den Sohn Kronos im Dunkel ihres Inneren verbirgt.¹²² Kronos nun entmannt den Vater bei der Vereinigung; damit wird der Wille des Uranos vernichtet und der Weg für die Gezeugten zum Licht hin frei. Beim Herrschaftsakt, der Vereinigung, verliert Uranos seinen Rang, da dieser Willensakt weiterer Macht und der Einsicht ermangelt. Die List der Gaia ist nicht allein dem Unwissen des Uranos, sondern auch seiner Macht überlegen, ist die Erde doch als erster Anhalt in der Entfaltung des Wissens und als Hervorbringerin des Uranos befähigt, ihr Wissen zur Machtentfaltung des Kronos zu nutzen; wenn Gaia auch nicht selbst Willen und Macht an sich vereinigen kann, so kann sie den bloßen Willen durch List hintergehen. Bloßer Wille und schlechtes Sinnen begründen mithin keine Herrschaft, sondern sie scheitern am Hervorgebrachten. Daher werden in der „Theogonie“ sehr genau die Nachkommen der Erstentstandenen geschildert, unter denen Kronos die Stelle eines Königs einnimmt.

Die aus dem Hinterhalt durchgeführte, machtvolle Tat des Kronos nimmt den Ausgleich der Gerechtigkeit vor.¹²³ Damit wird Kronos König; er verbindet Willen und Macht, wobei der Willen nicht über den des Uranos hinausreicht. Auch Kronos herrscht durch Zeugungen, aber auch durch seine Zwingmacht; diese Macht erstreckt sich nicht allein auf die Verhinderung des Hervortretens von Anderem, sondern auf die Überwältigung des Hervorgetretenen: Kronos frißt seine Kinder, nachdem sie geboren sind. Der Wille tritt somit hinter der Macht zurück, weshalb Kronos niemals „Vater“ genannt wird¹²⁴; die Einsicht des Kronos ist weiterreichend als die des Uranos, der nur das Naheliegende erkennen und Schmähhliches ersinnen konnte, indem er seinen Willen unmittelbar durchsetzte. Doch Kronos ist „ἀγκυλομήτης“¹²⁵ – „Krummes sinnend“; so kann er, im Umwege denkend, zwar die Bedrohung seiner Herrschaft durch seine Nachkommen erkennen¹²⁶, bemerkt aber nicht den Trug seiner Gemahlin Rhea, die ihm an Stelle des neugeborenen Zeus auf Rat der Gaia und des Uranos einen Stein zum Verschlingen gibt.¹²⁷ Mit Naheliegenderem wird Kronos getäuscht, und wieder ist es Gaia, deren List Rhea befähigte, den Ausgleich der Gerechtigkeit nach der „Schuldigkeit“ zu vollzie-

¹²² Hesiod, Theogonie 174 f.

¹²³ Vgl. Hesiod, Theogonie 172. Zu Kronos vgl. *M. Pohlenz*, Kronos und die Titanen, in: *NJKA XXXVII*, 1916, S. 549–594.

¹²⁴ Das genealogische Verhältnis wird nur in „Theogonie“ 501 berührt, wo mit Bezug auf Kronos' Brüder von „Vaterbrüdern“ die Rede ist.

¹²⁵ Vgl. Hesiod, Theogonie 18; 168; 473; 495; vgl. Homer, *Ilias* II, 205; 319 u. a.

¹²⁶ Hesiod, Theogonie 459 f.

¹²⁷ Hesiod, Theogonie 468 f.

hen; wieder ist es die Nacht, welche die Einsicht in die List verdunkelt. So ist Gaia, erstlich dem Wissen zugänglich, dem Wissen des Uranos und des Kronos überlegen, ohne ihr Wissen mit Willen oder Macht selbst vereinigen zu können; Uranos konnte seinem Willen nur unmittelbare Macht und naheliegendes Wissen zuführen, während Kronos den Willen mit der Macht, doch ohne Einsicht in Nahes und Fernes verbindet. Das Königtum des Kronos endet, weil er „besiegt durch die Fertigkeiten und Mächte seines Kindes“¹²⁸ keine dem Wissen des Zeus widerstehende Kraft aufbringen kann; Kronos ist bereits besiegt, weil er Zeus nicht fressen und dadurch nicht überwältigen konnte. Scheiterte Uranos' Willen an der Macht des Kronos, so Kronos' Macht am Wissen des Zeus; war der Willen des Kronos nicht stärker als der des Uranos, so ist die Macht des Zeus nicht kräftiger als die des Kronos; nahm Kronos den Willen des Uranos auf, so Zeus den Willen und die Macht des Kronos, und daher heißt erst Zeus „Vater und König“¹²⁹. Diese Verbindung wird im Wissen gehalten, das den Ausgleich der Gerechtigkeit selbst vornimmt: Zeus verteilt Ehren und Rechte, wie es nach der „θέμις“-„Satzung“ gebührt.¹³⁰

Im Kampf um die Herrschaft muß der mit Willen, Macht und Wissen begabte Zeus zunächst die Überlegenheit seines Wissens erweisen, wobei er als in die Erscheinung getretenes Prinzip von Allem – von Wissen, Macht und Willen – zunächst das Widerstrebende beseitigt und dann auf das Gefügte einwirkt. Der Erweis der Überlegenheit des Zeus wird an seiner Stellung gegenüber den Nachkommen des Iapetos deutlich¹³¹: diesen tritt er einzeln und in seinen einzelnen Eigenschaften gegenüber. Epimetheus, der „Nachsinnende“, wird durch den Willen des Zeus verleitet, Pandora zur Frau zu nehmen, die ein „schönes Übel“ für die Menschen wurde; Menoitios wird durch Willen und Macht des Zeus bezwungen in den Erebos geworfen; Atlas hält den Himmel über der Erde, dem Willen des Zeus und seiner Zwingmacht – „ὕπ' ἀνάγκης“ – unterlegen, wie es der „μητέρα Ζεύς“ – „sinnende Zeus“ zugeteilt hat, damit sich Himmel und Erde nie mehr nahekomen. Während diese Iapetiden sich der Überlegenheit des Zeus ohne vorherige Herausforderung beugen, sucht Prometheus, der „Vorsinnende“, Zeus mit einer List zu hintergehen, ihn,

¹²⁸ Hesiod, Theogonie 496.

¹²⁹ Hesiod, Theogonie 48; 457; 468. – K. v. Fritz, Pandora, Prometheus und der Mythos von den Weltaltern, in: Heitsch (Hrsg.), op. cit., S. 387, faßt diese Bestimmungen unscharf.

¹³⁰ Hesiod, Theogonie 396; vgl. 423 f.; vgl. 885. Vgl. auch Homer, Ilias IV, 84; VIII, 21 und Hesiod, Erga 276; dazu Aischylos fr. 530 (ed. Mette). – Andererseits kann die Herrschaft des Kronos als die Zeit der „Unordnung“ gelten; daher kam es beim Kronos-Fest in Athen zur Vernachlässigung der bestehenden Ordnung. Hierzu L. Deubner, Attische Feste, Berlin 1932, S. 152 f.

¹³¹ Hesiod, Theogonie 507 ff.

der doch „ἄφθιτα μῆδεα εἰδώς“¹³² – „unvergängliche Ratschlüsse wissend“ alle Listen durchschaut. Durch Wissen, das nicht getrogen werden kann, ist Zeus ausgezeichnet, und so wendet er Wissen, Macht und Willen gegen Prometheus: er erkennt den Trug¹³³, schlägt Prometheus mit Macht in Fesseln – „ὕπ' ἀνάγκης“¹³⁴ –, und dies alles, zumal die spätere Milderung der Strafe des Prometheus, geschieht nach seinem Willen¹³⁵. Wille, Macht und Wissen des Zeus haben sich damit sowohl in ihrer Vereinzelnung wie auch ihrer Gleichheit als unüberwindbar von Einzelnen gezeigt: kein Einzelner kann sich mit Zeus messen, und jeder Vergleich mit ihm führt zu einer Festigung der Herrschaft des Zeus.

War die Auseinandersetzung mit Prometheus vor allem durch das überlegene Wissen des Zeus bestimmt, so findet beim folgenden Kampf gegen die Titanen nicht allein das Wissen, sondern auch die Macht des Zeus Gegner. Dem Wissen kommt Gaia mit ihrem Rat zu Hilfe, die „Hunderthänder“ Briareos, Kottos und Gyges zu befreien, nachdem sich die Macht und der Wille des Zeus und der Seinen nicht allein gegen die Titanen durchsetzen konnten¹³⁶; so ist es die Überlegenheit des Wissens um die Macht der Hunderthänder, die den Kampf entscheidet. Wie der Wille des Kronos durch den Gewinn an Macht, von Gaia begünstigt, den Uranos besiegte, so besiegt der Gewinn des Wissens, durch Gaia vermittelt, in der Vereinzelnung zunächst Kronos, in der Entfaltung der Einzelnen die Iapetiden und in der Sammlung der Vermögen den Prometheus; die Überlegenheit des „νόημα“-„Denkvermögens“ des Zeus führt zur Durchsetzung seiner Macht, die allein nicht stärker als die des Kronos ist. Das Durchsetzen gegen die Titanen ist der Kampf gegen die Vielen, der durch Wissen, Macht und schließlich den Willen¹³⁷ des Zeus mit dem Sieg der Olympier endet. Die Bestrafung trifft die Titanen als Ausgleich der Gerechtigkeit: hatte Kronos seine Kinder verschlungen, so werden die von Zeus Überwundenen in den Tartaros eingeschlossen und dort von den Hunderthändern bewacht, und es gibt für sie kein Entrinnen mehr¹³⁸. Die von Zeus damit dauerhaft und gerecht erstellte Ordnung¹³⁹ kann nun nicht mehr von den vorher Herrschenden bedroht

¹³² Hesiod, Theogonie 545, 550, 560.

¹³³ Hesiod, Theogonie 551.

¹³⁴ Hesiod, Theogonie 615.

¹³⁵ Hesiod, Theogonie 529. – Die Wiederholung der Bestrafung des Prometheus (Theogonie 520 f. und 614 f.) stellt keinen Widerspruch dar; vgl. Schwabl, Hesiods Theogonie . . ., S. 83 f.

¹³⁶ Hesiod, Theogonie 617 ff.

¹³⁷ Hesiod, Theogonie 730.

¹³⁸ Hesiod, Theogonie 732.

¹³⁹ Vgl. dazu auch B. Snell, Die Welt der Götter bei Hesiod, in: Entretiens sur l'Antiquité Classique I, 1952, S. 106 ff. (mit Hinweisen auf die „Erga“).

werden, wie auch durch den Hinweis auf die gleich großen Entfernungen von Himmel zu Erde und Erde zu Tartaros deutlich wird.¹⁴⁰

Einen letzten Kampf hat Zeus noch zu bestehen, ein letztes Mal müssen sich sein Wille, seine Macht und sein Wissen bewähren; hatte er sich auch mit den Olympiern gegen die Vielen durchgesetzt, so wird er nun allein gefordert. Hatte Gaia Kronos zu Macht und Zeus zu Wissen und damit zur Herrschaft verholfen, so sucht sie nunmehr, da Zeus der Hilfe nicht mehr bedarf, durch Willen seine Herrschaft zu enden. Da Uranos sich nicht mehr mit ihr vereinigen kann, kommt sie mit Tartaros zusammen und gebiert Typhon, der einhundert Köpfe hat.¹⁴¹ Er vereint an sich Vereinzelung und Vielheit, wie auch seine unterschiedlichen Stimmen zeigen; mit dem Willen der Gaia und der Macht des Tartaros ausgestattet hätte er die Herrschaft über Sterbliche und Unsterbliche errungen, „wenn ihn nicht scharf erfaßt hätte der Vater der Menschen und der Götter“¹⁴². Dieses „Erfassen“ („ $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ “) ist die Erkenntnis der Gefahr, das Wissen um die Bedrohung der geordneten Herrschaft; die Vereinigung von Willen und Macht, Einheit und Vielheit gefährdet die Ordnung von Allem. Alles hallt deshalb vom Donner des Zeus wider, als dessen Einsicht den Gegner erkennt, und Alles erbebt, als Zeus machtvoll den Kampf führt. Schließlich „erhebt er seinen Willen“¹⁴³, besiegt so Typhon mit Macht und wirft ihn in den Tartaros – wissend, daß daraus kein Entkommen ist. Nach diesem Kampf ist Zeus König und Herrscher; allein hatte er Wissen, Macht und Willen gegen die letzte Herausforderung behauptet und damit die gerechte Ordnung gesichert. Gaia wird, wie Eisen im Schmelztiegel verformt¹⁴⁴, keine Kinder mehr hervorbringen; Typhon ist wie die „Titanen um Kronos“¹⁴⁵ im Tartaros gefangen; die Iapetiden sind besiegt. In der Vereinzelung, der Vielheit und der Vereinigung von beiden¹⁴⁶ entstanden die Gegner des Zeus, der sie bezwang und seine Herrschaft über Alles umfassend auf Willen, Macht und Wissen gründet. Das Prinzip von Allem hat sich dem Begreifen in genealogischer Folge, in der Vereinzelung und der Vereinigung seiner Vermögen erschlossen und damit als Prinzip von Allem gezeigt.

¹⁴⁰ Hesiod, Theogonie 720 f.

¹⁴¹ Hesiod, Theogonie 820 ff. Vgl. dazu West, op. cit., S. 379 ff.

¹⁴² Hesiod, Theogonie 838 (= Homer, Ilias VIII, 132).

¹⁴³ Hesiod, Theogonie 853.

¹⁴⁴ Hesiod, Theogonie 861 f.

¹⁴⁵ Hesiod, Theogonie 851.

¹⁴⁶ Die Typhonomachie hat deshalb sowohl mit der Promethie wie der Titanomachie Analogien; zu den formalen Beobachtungen von Schwabl, Hesiods Theogonie . . ., S. 111 ff., können als weitere Parallelen Prometheus' Wissen – Zeus' Wissen und Typhon's Feuer – Zeus' Blitz angefügt werden.

Mit der Einsicht in die prinzipielle Herrschaft des Zeus verbunden ist die Darstellung des Fortganges dieser Herrschaft.¹⁴⁷ Zeus geht Verbindungen ein, die den Bestand der Ordnung sichern; das Prinzip und das ihm Verwandte entfalten durch Ehen und Beilager umfassendes Wirken. Zuerst nimmt Zeus „Μῆτις“ – „Sinnen“, die am meisten unter Göttern und Sterblichen wußte. Diese Verbindung mit dem Wissen bringt als Reflexion überlegenes Wissen hervor; ein Träger dieses Wissens vermöchte wohl Zeus als König abzulösen, wie Uranos und Gaia warnen. So verschlingt Zeus seine Gemahlin und vereint durch diese machtvolle Tat die Reflexion des Wissens in sich: Zeus, mit Metis im Innern, weiß Gutes und Schlechtes. Daher kommt es nur noch zur Geburt der Athene, die aus dem Haupte des Zeus hervorgetreten dem Vater an Willen und Wissen gleich ist, während ein Sohn, der auch an Macht überlegen wäre, nicht mehr gezeugt werden kann, so daß die Herrschaft des Vaters unbedroht bleibt.¹⁴⁸ Die zweite Gemahlin des Zeus ist „Θέμις“ – „Satzung“. Sie bringt die rechte Einteilung der Zeiten, die Ordnung, das Recht und den Frieden hervor, die als Auslegung des Wissens durch ihre Schwestern, die Moiren, den Sterblichen an Gutem und Schlechtem festgelegten Anteil geben. Die Macht dieser Zuteilung wird hervorgehoben: Zeus hat den Moiren die „meiste Ehre“ verliehen. Die Bindung der Satzung an das Prinzip wird somit nicht allein einsehbar, sondern ihrer Macht ist auch nicht zu begegnen.

Nach der reflektiven Verbindung mit Wissen und Macht folgt „Εὐσυνόμη“¹⁴⁹ – „Weitverteilen“ als dritte Gemahlin. Sie ruft, „sehr liebenswertes Aussehen besitzend“¹⁵⁰, Verlangen hervor, und ihre schönen Töchter Aglaia, Euphrosyne und Thalia¹⁵¹ erwecken den Eros. So wird der Willen durch Zeus' Gemahlin und deren Töchter als Wunschverlangen weithin ausgestreut, aber auch auf Zeus hin ausgerichtet. Auch die Ordnung des Willens auf das Schöne hin folgt der Planung des Zeus, wie sie bereits durch die Folge der ersten drei Vermählungen des Zeus deutlich wird; war über Metis' Aussehen nichts berichtet, von Themis nur „prachtvoll“, „glänzend“ vermerkt, so findet die Steigerung der Beschreibung in der Schilderung der Eurynome und ihrer Töchter Höhepunkt und Abschluß. In diesen Gemahlinnen spiegeln sich Wissen, Macht und Willen des Zeus, und so ist bei ihnen auch nicht von den Liebesverbindungen des Zeus mit ihnen die Rede,

¹⁴⁷ Hesiod, Theogonie 886 ff.

¹⁴⁸ Hesiod, Theogonie 895 ff. Auch hier zeigt sich nochmals die überlegene Planung des Zeus gegenüber Kronos. – Die hervorragende Stellung der Athene erinnert an Homer; s. o. A 41 und A 42.

¹⁴⁹ Zum Namen vgl. Scholien zu Hesiod, Theogonie 358 und 907.

¹⁵⁰ Hesiod, Theogonie 908.

¹⁵¹ „Glänzend“, „Frohsinn“, „Festfreude“.

sondern nur von den „Geburten“ als Folgen dieser Verbindungen; in den Töchtern treten die Auslegungen der reflektiven Verbindungen hervor, wie sie unter Menschen begegnen.¹⁵²

Die folgenden Verbindungen des Zeus mit Demeter, Mnemosyne und Leto erfassen alle Bereiche der Herrschaft des Zeus, indem die aus diesen Verbindungen hervorgegangenen Kinder jeweils in diesen Bereichen wirken: Demeter's Tochter Persephoneia wird Gemahlin des Hades, des Herrn der Unterwelt; der Mnemosyne Töchter, die Musen, finden Gefallen an Fest und Gesang auf der Erde; Leto's Kinder Apollon und Artemis, unter den Nachkommen des Uranos ausgezeichnet durch Liebreiz, sind Olympier. Die Ordnung dieser Bereiche, erfaßt von der nun jeweils als Liebesverbindung erwähnten wirksamen Entfaltung des Zeus, ist somit prinzipiell gesichert: Zeus herrscht nicht allein überall, sondern er durchdringt auch Alles.

Als letzte Gemahlin erwählt Zeus Hera, die künftig Herrin des Olymp sein sollte, folgen ihr doch keine anderen Gemahlinnen mehr. Die Kinder des Zeus und der Hera sind Hebe, Ares und Eileithyia¹⁵³; nachdem Zeus als einheitliches Prinzip durch Wissen, Macht und Willen über Alles herrscht und Alles durchdringt, sind diese Kinder weder als Reflexionen noch als ordnende Wirkmächte aufzufassen. Hatte schon die Tradition diese Kinder der Hera zugeordnet¹⁵⁴, so muß diese Zuordnung in der „Theogonie“ einsehbar werden. Deutlich ist, daß Hera eine Liebesverbindung mit „dem König der Götter und Menschen“¹⁵⁵, wie es nun heißt, eingegangen war. Zeus ist als Herrscher sicher, die Verbindung mit Hera ist frei von Gewinn, Reflexion und Entfaltung der Herrschaft; auch dies ein Zeichen des hohen Ranges der Hera. Aus freier Gemeinschaft gehen Hebe, Ares und Eileithyia hervor, deren Wirken folglich prinzipiell geordnet, doch frei von fremder Bestimmung ist. So läßt Hebe, die Jugendblüte, an Willen denken, wie er ihrem Vater entstammt – Willen aber, der kein Ziel außer sich hat, der auf den Erhalt der Jugend und ihrer Freuden gerichtet ist. Dieser freie und weder mit Macht noch mit Wissen verbundene jugendliche Wille erfreut die Götter und weckt das Verlangen, sich ihm – wie Herakles – zu vermählen.¹⁵⁶ Ares dagegen hat

¹⁵² Den engen Zusammenhang dieser drei Ehen des Zeus zeigen auch der formale Aufbau und der Stil der Partie; vgl. *Schwabl*, Hesiods Theogonie . . . , S. 123 f.

¹⁵³ „Jugendblüte“, „Kriegstreiben“, „Hervorbringerin (Geburtshelferin)“; zum Problem dieser Zusammenstellung vgl. West, op. cit., S. 411 f. – Ob nach dem „qualitativen“ und dem „vertikalen“ Dreischritt nun der „horizontale“ folgt (Hebe aus Griechenland, Ares aus Thrakien, Eileithyia aus Kreta), mag dahingestellt sein.

¹⁵⁴ Hebe: Homer, Odyssee XI, 603 f.; Ares: Homer, Ilias V, 891 f.; Eileithyia: Homer, Ilias XI, 269 f. (hier im Plural: Eileithyien als Töchter der Hera).

¹⁵⁵ Hesiod, Theogonie 923.

¹⁵⁶ So ist es Hebe, die den Göttertrank Nektar verteilt (Homer, Ilias IV, 2 f.); sie erfrischt den von der Verletzung geheilten Ares mit einem Bad und angenehmer Kleidung (Homer, Ilias V, 905); sie hat den in ewiger Jugend am Tische der Götter

vom Vater die Macht in der kriegerischen Auseinandersetzung geerbt. Dieser Zwingmacht aber ermangelt der Wille, der auf anderes als auf sich selbst gerichtet wäre, und auch das alles überragende Wissen fehlt.¹⁵⁷ Ares ist dem Zeus selbst verhaßt, erinnert er doch an die Macht der Uraniden¹⁵⁸; die ersten Nachkommen des Ares, Phobos und Deimos, wirken als Furcht und Schrecken im Verein mit Ares im Kriege¹⁵⁹. Hatte der jugendliche Wille Hebe, ohne Macht und Wissen, Erfrischendes und Verlockendes, so hat die Macht Ares, ohne Willen und Wissen, Abstoßendes.

Wie aber steht es mit Eileithyia? Kann ihr eine Nähe zum Wissen zukommen? Eileithyia ist bei Geburten anwesend, sie ist es, die „ἄνδρα φώωσθε . . . ἐκφανεῖ“¹⁶⁰ – den Menschen ans Licht bringt“, so daß er die Strahlen der Sonne sieht¹⁶¹; dies mag auch ihr Name andeuten¹⁶². Helligkeit und Sonne aber sind mit Wahrnehmungen und Wissen zu verbinden. So schwört Agamemnon bei Helios, der alles überschaut und alles hört¹⁶³; die Fahrt des Parmenides in das Reich des Wissens wird von den Heliaden zum Licht geleitet werden¹⁶⁴. „Εἰδέναι“ – „Gesehenhaben“ heißt denn auch „Wissen“; die Führung zum Licht ist der Führung zum Wissen verwandt¹⁶⁵. So erinnert Eileithyia an die Wendung zum Wissen, doch ohne Macht: daher kann sie vertrieben werden.¹⁶⁶ Auch ist ihr kein eigener Wille eigen, da sie zum Vollzug anderen Willens erscheint; so dient sie der Nähe des Wissens, das ohne eigene Macht und ohne eigenen Willen den Zugang zu sich eröffnet.

So sind die gemeinsamen Kinder des Zeus und der Hera jeweils seinem Willen, seiner Macht und seinem Wissen als liebender Vater und König entsprossen, den Göttern und den Menschen nahe. Zeus allein bringt nun noch aus seinem Haupt Athene hervor, Hera dagegen – ohne Liebesvereinigung – den Hephaist. Athene gleicht sehr ihrem Vater, ist ihm aber, da Tochter, unterlegen; nachdem Athene's

liegenden Herakles zum Gemahl (Homer, Odyssee XI, 603 f.; Hesiod, Theogonie 950 f.).

¹⁵⁷ Vgl. die Passagen bei Homer, Ilias V, 754 ff., 825 ff.; XV, 128 f. u. a.

¹⁵⁸ Vgl. Homer, Ilias V, 890.

¹⁵⁹ Hesiod, Theogonie 934 f.; vgl. Homer, Ilias IV, 440; XI, 37; XV, 119.

¹⁶⁰ Homer, Ilias XIX, 103 f.

¹⁶¹ Homer, Ilias XVI, 186 f.

¹⁶² Vgl. Eustathius, Commentarii ad Iliadem 843, 59 f. („εἰς φῶς ἐλεῦθαι“); Commentarii in Odysseam 1861, 38 f. Dazu auch Pausanias VII, 23, 6 („... ὅτι Εἰλείθυια ἐστὶν ἡ ἐς φῶς ἄγουσα τοὺς παῖδας“).

¹⁶³ Homer, Ilias III, 277.

¹⁶⁴ Parmenides B 1, 5 f.

¹⁶⁵ Es liegt nahe, bei diesem Sachverhalt auch an Platon's Höhlengleichnis (Politeia 514 a ff.) zu denken, wobei die Analogien nicht überinterpretiert werden sollten.

¹⁶⁶ Vgl. Homer, Ilias XIX, 114 f.

Willen und Wissen bereits als dem Zeus gleichend beschrieben waren, wird nun noch ihre Macht im Kampfe gepriesen. So schafft sich Zeus eine ihm gleichende, aber in Selbständigkeit lebende, ihm als Abbild und Gegenüber begegnende Tochter, die ihm lieb ist: ist sie doch die in die Eigenständigkeit getretene Reflexion seiner Züge. Athene ist denn auch ein Ärgernis für Hera¹⁶⁷, und in Ärger und Streit mit Zeus bringt Hera den Hephaist hervor, der „in allen Fertigkeiten ausgezeichnet vor den Uraniden“¹⁶⁸ ist. Hierin kommt er Zeus gleich¹⁶⁹, doch nicht in der Kraft – der Sohn der Hera, so weiß die Tradition, hatte den Widerstand gegen Zeus vergebens versucht und war vom Olymp geschmettert worden¹⁷⁰: Zeus setzt sich gegen die Gemahlin und deren Sohn, der Willen und Wissen seiner Mutter mit der Kenntnis aller Fertigkeiten vereint, ohne Mühe durch.

Die in der „Theogonie“ folgenden Darstellungen der Verbindungen der Götter und auch des Zeus beschreiben die vom planenden Wirken des Zeus durchwalteten und geordneten Verhältnisse; daraufhin bildet die Aufzählung der Beilager von sterblichen Männern und Göttinnen, von welchen Heroen stammen, den Abschluß der Dichtung. Dieser Abschluß führt in die Welt der Sterblichen, in die Gegenwart des Dichters, der auch die unter Menschen weiterwirkenden Genealogien, wie sie aus der Dichtung Homers bekannt sind, erfaßt. So sind die Ordnung des Zeus vollkommen gefügt, die Herrschaftsverhältnisse unter Menschen begründet und die Einsicht des Dichters vollendet.

IV

Die Theologie des Zeus, wie sie von Hesiod überliefert ist, kann nicht in ihrer Wirkungsgeschichte verfolgt werden. Die Einsicht in ein einheitliches Prinzip von Allem, das Wille, Macht und Wissen vereint, hat die Geschichte bewegt. Die Nähe zur beginnenden Philosophie, zu Anaximander¹⁷¹, ist ebenso deutlich wie der Einfluß auf die Dichtung, auf Aischylos¹⁷² und Pindar¹⁷³. Das Prinzip von Allem ist „Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen am größten“¹⁷⁴, es ist das „Eine, das allein Weise, das will nicht und will mit dem Na-

¹⁶⁷ Athene und Hera sind bereits in der Dichtung Homers traditionell Gegenspielerinnen.

¹⁶⁸ Hesiod, Theogonie 929.

¹⁶⁹ Vgl. Hesiod, Theogonie 496.

¹⁷⁰ Vgl. Homer, Ilias I, 586 f.

¹⁷¹ Vgl. U. Hölscher, Anaximander und die Anfänge der Philosophie, in: Hermes 81, 1953, S. 415 f.

¹⁷² Vgl. auch K. Reinhardt, Aischylos als Regisseur und Theologe, Bern 1949, S. 29 f.

¹⁷³ Vgl. dazu B. Snell, Pindars Hymnos auf Zeus, in: AuA 2, 1946, S. 180 f. (bes. S. 183 f.).

¹⁷⁴ Xenophanes B 23.

men des Zeus benannt werden“¹⁷⁵, ist „Zeus“ doch ein Name, den die Sterblichen gebrauchen, wie es altüberliefert heißt¹⁷⁶. „Ζεὺς ὅστις ποτ' ἐστίν“¹⁷⁷ – „Zeus, wer es auch ist...“ singt der Chor im „Agamemnon“ des Aischylos, Zeus, der Lenker von Allem ist¹⁷⁸: „Zeus war, Zeus ist, Zeus wird sein: o großer Zeus“¹⁷⁹ rufen die Priesterinnen in Dodona. „θεὸς δὲ ὁ θεῶν Ζεὺς ἐν νόμοις βασιλεύων“¹⁸⁰ – „Gott der Götter aber ist Zeus, nach Gesetzen königlich herrschend“, wird bei Platon zusammengefaßt, und nur Aristophanes wagt es, in der Komödie die Absetzung des Zeus vorzustellen: Δῖνος, der „ätherische Wirbel“, bewege in Wahrheit alles.¹⁸¹

Die Krise des Denkens, die von der Sophistik in Philosophie und Dichtung getragen wurde, erschütterte erstlich die Auffassungen von einem Prinzip von Allem, dessen Wirkweise einsehbar und kündbar sei.¹⁸² Mit der Erkenntnis dieser Krise durch Sokrates, ihrer Überwindung durch Platon und der Festigung des prinzipiellen Wissens, vollendet durch Aristoteles, wird die Tradition des Wissens, ein Prinzip zu erfassen, erinnert: „Die alten Dichter verfahren dem gleich, indem sie königlich herrschen und prinzipiell leiten nicht den Ersten zusprechen – wie der Nacht und dem Himmel oder dem Chaos oder dem Okeanos –, sondern dem Zeus“.¹⁸³ Die Bestimmung des Prinzips, dem Wissen Erstes zu sein, läßt eine Anwesenheit im Sinne der Gleichrangigkeit oder Freundschaft nicht mehr zu; der Gott ist über alles erhaben, und es ist „ἄτοπον... φιλεῖν τὸν Δία“¹⁸⁴ – „unsinnig, ... Zeus zu lieben“. Diese widerspruchsfreie Wendung des Inhaltes des dichterischen Einsehens im Mythos zum philosophischen Wissen hin wird, um vieles später, treffend gekennzeichnet:

„Ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ αἰεὶ καὶ ὁ μὲν νοῦς ἅμα πάντα ὁρᾷ, ὁ δὲ λόγος τὰ μὲν πρῶτα τὰ δὲ δεύτερα λέγει“¹⁸⁵ – „Dies aber geschah zwar niemals, ist aber immer; und das Denken schaut alles zugleich, der Logos aber sagt erst Erstes und dann Zweites.“

¹⁷⁵ Heraklit B 32.

¹⁷⁶ Papyrus Dervini col. 17; vgl. W. Burkert, Orpheus und die Vorsokratiker, in: AuA 14, 1968, S. 93 ff.

¹⁷⁷ Aischylos, Agamemnon 160; vgl. dazu E. Fraenkel, Der Zeushymnos im Agamemnon des Aischylos, in: Ph. 86, 1931, S. 1 ff.

¹⁷⁸ Vgl. auch Heraklit B 41; Parmenides B 12; Solon 13, 17 (ed. Edmonds). Vgl. dazu E. Norden, Agnostos Theos, Leipzig 1913, S. 240 ff.

¹⁷⁹ Nach Pausanias X, 12, 10.

¹⁸⁰ Platon, Kritias 121 b 7 f.; vgl. Kleantes fr. 537 (ed. v. Arnim).

¹⁸¹ Aristophanes, Wolken 379 f.; 814 f.; 1468 f.

¹⁸² Vgl. Protagoras B 4; Gorgias B 3; Kritias B 25.

¹⁸³ Aristoteles, Metaphysik 1091 b 4 f.

¹⁸⁴ Aristoteles, Magna Moralia 1208 b 30.

¹⁸⁵ Salustios, Περί θεῶν καὶ κόσμου (Über Götter und Welt) 4, 9 (ed. Rochefort).

Was im Schauen als Einheit begegnet, muß im Wissen einzeln genannt werden. Sind für die Schau und für den Gott Wille, Macht und Wissen Einheit, so werden sie im Wissen der mittleren Epoche des abendländischen Denkens gesondert aufgehoben, doch in alter Tradition für Gott als Einheit erkannt. Das Erbe des alten Denkens lehrte über das Abendland hinaus ein Begreifen, das diese Einheit als Leben Gottes sah, wie es in Offenbarungen gekündet ist: für das Christentum bezeugt dies Augustinus¹⁸⁶, für den Islam Ibn Sīnā¹⁸⁷ und für das Judentum Maimonides¹⁸⁸ – mit vielen anderen Zeugen sind sie Lehrer eines Wissens, dessen Vollendung nicht von dieser Welt ist. Wille, Macht und Wissen Gottes aber sind in Einheit und Gegenwart ewig vollendet, während der Weg der Geschichte den Gedanken dieser Vollendung als Werden aufnimmt. Eben diese Aufnahme macht den Weg der Geschichte selbst lebendig und vollendet ihn in der Einheit von Allem.

¹⁸⁶ Vgl. Augustinus, Confessiones 13, 16; vgl. 7, 4 sowie In Iohannis Evangelium 20, 4.

¹⁸⁷ Vgl. *Ibn Sīnā*, Kitāb aš-Sifā' . . . , Ilāhiyyāt 8, 7 (ed. Moussa, Kairo 1960, S. 362 f.; Übers.: *M. Horten*, Die Metaphysik Avicennas, Reprint Frankfurt 1960, S. 529 f.).

¹⁸⁸ Vgl. Maimonides, Mōreh Nebūkīm I, 53.