

HESIODES VORSTELLUNGEN VON
MOIPA, TIMH, GEMIZ UND ΔIKH
IM VERGLEICH ZU HOMER

Dissertation zur Erlangung
der Magisterwürde
der
Rhodes Universität
Grahamstown

vorgelegt
von

STEFANIE SPANAU

JANUAR 1973

Meinen Eltern

καὶ διὰ τοῦτο πολλάκις κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δικαιοσύνην
ἢ δεκασιῶν, καὶ οὐδ' ἔσπερος οὐδ' ἔρος οὕτω παραστρέφει

Aristoteles Nikom. Ethik E 3.1129b 27

I N H A L T

Einleitung	Seite 1 - 2
I. <u>Ausdrücke für das Schicksal</u>	Seite 3 - 47
1) <u>Μοῖρα</u>	Seite 3 - 16
a) Die verschiedenen Bedeutungen für	Seite 3 - 13
b) Die Stellung der <u>Μοῖρα</u> zu den Göttern...	Seite 13 - 15
c) Die Stellung der <u>Μοῖρα</u> zu den Menschen..	Seite 15 - 16
2) Personifizierte Ausdrücke für das Schicksal...	Seite 17 - 23
a) <u>Δαίμων</u>	Seite 17 - 20
b) <u>Μοῖρα</u>	Seite 20
c) <u>Κῆρ</u>	Seite 20 - 21
d) <u>Ἐγκύβητος</u>	Seite 21 - 23
e) <u>Τύχη</u>	Seite 23
3) Unpersonifizierte Ausdrücke für das Schicksal.	Seite 23 - 29
a) <u>Αἴσα</u>	Seite 23 - 24
b) <u>Ἀνάγκη</u>	Seite 24 - 25
c) <u>Μετρηομένη, ἔμμετρος, εἰσμετρος, μέτρον</u>	Seite 25 - 29
4) Zusammenfassung	Seite 29 - 33
Anmerkungen	Seite 34 - 47
II. <u>Τύχη</u>	Seite 48 - 62
1) Die verschiedenen Bedeutungen für	Seite 48 - 52
2) Die Stellung der <u>Τύχη</u> zu den Göttern.....	Seite 52 - 56
3) Die Stellung der <u>Τύχη</u> zu den Menschen.....	Seite 56 - 57
4) Zusammenfassung	Seite 57 - 58
Anmerkungen	Seite 59 - 62
III. <u>Θέμις</u>	Seite 63 - 74
1) Die verschiedenen Bedeutungen für	Seite 63 - 74
a) <u>Θέμις</u> , als Göttin	Seite 63 - 69
b) Die <u>θέμιτες</u>	Seite 65 - 66
c) Der Ausdruck <u>ἡ θέμις ἐστίν</u>	Seite 66 - 68
2) Zusammenfassung	Seite 69 - 70
Anmerkungen	Seite 71 - 74

IV. <u>Δίκη</u>	Seite 75 - 125
1) Die verschiedenen Bedeutungen für ...	Seite 75 - 99
a) Δίκη bei Homer	Seite 75 - 79
b) Worttechnische Untersuchung der δίκη in den <u>WT.</u>	Seite 79 - 82
c) Die Bedeutung der δίκη im Einzelnen bei Hesiod	Seite 82 - 99
2) Δίκη und Zeus	Seite 99 - 103
3) Δίκη und die Menschen	Seite 104 - 106
4) Zusammenfassung	Seite 106 - 109
Anmerkungen	Seite 110 - 125
Schlußteil	Seite 126 - 135
Anmerkungen	Seite 136 - 137

EINLEITUNG

Μοῖρα, Τυχή, Θέμυς und Δίκη geben Aufschluß über die Anschauungen des von Homer und Hesiod dargestellten Menschen, seinen Glauben, seine Rechts- und Staatsauffassung und seine Einschätzung des Menschen. Μοῖρα stellt einen Glaubensbereich dar, der neben den Göttern Gültigkeit hat. Τυχή ist ein Maßstab, an dem gewisse Menschen und alle Götter gewertet werden. Θέμυς und Δίκη verkörpern Vorstellungen, die aus der politisch-rechtlichen Sphäre stammen. Darüber hinaus stellen diese vier Anschauungen den Versuch des Menschen dar, sich und seine Welt zu verstehen und sich in dieser Welt zurechtzufinden. Der Schicksalsglaube stellt das Verständnis des Menschen von den ihn persönlich treffenden Ereignissen dar. Durch die Τυχή findet der Mensch oder Gott seinen ihm zugewiesenen Rang innerhalb der Gesellschaft; sie verleiht dem Einzelnen die Selbstsicherheit und den Wert, den er besitzen muß, um vor den anderen bestehen zu können. Θέμυς und Δίκη sind Stützen und Pfeiler, auf denen die Gesellschaft basiert. Mit ihr ordnet der Mensch seine Gemeinschaft rechtlich und politisch.

Es ist bemerkenswert, wie sehr sich die Menschen bei Homer und Hesiod den Regeln, die sie sich durch ihre Vorstellungen aufstellen, freiwillig unterwerfen. So haben *μοῖρα* (κατὰ μοῖραν), *τυχή* und *θέμυς* in der Ilias und Odyssee, sowie *Δίκη* in den Werken und Tagen eine Gültigkeit wie ungeschriebene Gesetze; sie sind zwar Änderungen unterworfen, der Mensch hat sich aber, wenn er nicht aus der Gesellschaft verstoßen oder von den Göttern bestraft werden will, an sie zu halten. In der Theogonie handelt selbst Zeus mit diesen Vorstellungen konform, allerdings nicht gezwungen, sondern freiwillig.

In dieser Arbeit wird die Darstellung dieser vier Vorstellungen des Hesiod untersucht und gegen die des Homer abgegrenzt. Dabei kann man zugleich folgende Unterschiede

zwischen den beiden Dichtern beobachten.

Hesiods Welt ist die Welt des einfachen Bauern, der um seinen Lebensunterhalt kämpfen muß. Es ist nicht die großartige Welt des Kampfes und der Abenteuer, der Helden und der Ritterpaläste, wie sie in der Ilias und Odyssee geschildert werden. Hesiod formuliert in seinen Werken, vor allem in den Werken und Tagen seine persönlichen Gedanken im Gegensatz zu Homer, der hinter seinen Epen als Persönlichkeit ganz im Hintergrund bleibt.

Hesiod findet andere Antworten auf dieselben Fragen nach dem Menschen und seine Stellung in der Welt. Hesiod sucht vor allem nach Frieden und Sicherheit, nach einem neuen Ideal für alle Menschen. Trotz aller Unterschiede gegenüber Homer kann man doch seine ständige Auseinandersetzung mit dem Glauben und den Wertanschauungen der homerischen Welt erkennen.

Die verschiedenen Bedeutungen der $\mu\omicron\iota\gamma\alpha, \tau\upsilon\mu\eta, \delta\epsilon\mu\iota\varsigma$ und $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ bei Hesiod im Vergleich zu Homer werden in dieser Arbeit in einzelnen Kapiteln aufgezeigt; in einem Schlußkapitel werden sie zusammengefaßt. Bei der Untersuchung der vier Vorstellungen gehe ich nicht auf den Volksglauben näher ein, sondern beschränke mich auf Hesiods Darstellung. Von Hesiods Werken werden nur die Theogonie und die Werke und Tage berücksichtigt (1).

(1) Die Werke und Tage werden stets durch WT. abgekürzt.

I. Ausdrücke für das Schicksal

Die Bedeutung der $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ und anderer verwandter Ausdrücke des Schicksals und ihr Verhältnis zu Göttern und Menschen ist eines der Themen, das viele griechische Denker beschäftigt hat, und zu dem sie alle verschiedene Lösungen gefunden haben. Homer und Hesiod sind die ersten uns bekannten Dichter, von denen wir etwas über den Schicksalsbegriff bei den Griechen erfahren. Beide, obwohl sie wahrscheinlich ungefähr zur gleichen Zeit (1) gelebt haben, geben verschiedene Antworten auf dieses Problem (2).

Bei Homer und auch bei Hesiod wird das Schicksal durch Ausdrücke wie $\mu\omicron\iota\zeta\alpha, \alpha\iota\delta\alpha, \mu\omicron\zeta\omicron\varsigma, \pi\epsilon\pi\tau\omega\tau\omicron$ und $\epsilon\lambda\mu\alpha\gamma\tau\omicron$ sowie $\delta\alpha\iota\mu\omega\upsilon\upsilon, \epsilon\gamma\epsilon\nu\acute{\omicron}\varsigma$ und $\kappa\eta\gamma$ im weiteren Sinne dargestellt (3), wobei $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ der wichtigste Begriff ist. $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ wird daher auch in dieser Darstellung über Hesiod am ausführlichsten und am Anfang behandelt. Die anderen Begriffe werden in persönliche und unpersönliche eingeteilt und alle werden im Zusammenhang mit Homer gesehen.

1) $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$

(a) Die verschiedenen Bedeutungen für $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$

Über die $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$, ihre Bedeutungen in den beiden Epen Homers (4), ihre Stellung zu Göttern und Menschen sind viele verschiedene Theorien aufgestellt worden, auf die nicht näher eingegangen wird, denn Dietrich (5) hat deutlich gezeigt, wie Homer die $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ ganz verschieden in seinen beiden Epen gebraucht. In der Ilias, der Darstellung einer Kriegergesellschaft, bedeutet $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ in der Hauptzahl der Beispiele der Tod, im persönlich handelnden Sinn wie auch im unpersönlichen $\mu\omicron\iota\zeta\alpha \epsilon\sigma\tau\iota\nu$. In der Odyssee dagegen, wo es nicht mehr nur um Tod und Leben geht, sondern auch um die Art, die Qualität des Lebens, kommt $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ als Tod nur ein Viertel so oft vor und dann fast immer in festen Redewendungen. Außerdem wird in der Odyssee die Bedeutung der $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ vielfältiger dargestellt, und dabei werden gewisse Anschauungen, die in

der Ilias nur angedeutet waren, weiter ausgebaut und entwickelt. Μοῖρα wird nun ethisch - moralisch als Strafe des Aegisth und der Freier verstanden. Sie ist nicht nur negativ, sondern auch positiv, wenn sie die Heimkehr des Odysseus bestimmt; in letzterer Bedeutung stellt sie auch den poetischen Plan des Gedichtes dar, mit dem der Dichter operiert, um die dramatische Handlung zu motivieren.

In der Odyssee wird μοῖρα vor allem zu einer Ordnung, die das tägliche Leben der homerischen Helden bestimmt, und wird damit in ihre Lebensideale hineinbezogen (6). Sie bestimmt die Lebensart des Menschen. Μοῖρα kann auch einfach nur der Teil, die Portion eines Ganzen bedeuten.

Ebenso unausgeglichen ist die Stellung der Götter und Menschen zu μοῖρα. Μοῖρα und die Götter sind zwei von einander unabhängige Glaubenssphären (7), die sich in dem Über-, Mit- und Untereinander ihres Wirkens darstellen. Zeus kann μοῖρα als Tod nicht abwenden, er kann aber neben der μοῖρα als Urheber einer Tat genannt werden, und Zeus kann die μοῖρα = Tod selber schicken.

So wissen die Menschen, daß ihr Todestag unabwendbar ist, aber trotzdem können sie ὑπὲρ μοῖραν handeln. (8). Das Schicksal bei Homer ist keine unbedingte Ordnung, die das Leben des Menschen in allen Phasen durchzieht; nur der Tod des Menschen ist unausweichlich und kann weder von Göttern noch von Menschen abgewandt werden. Μοῖρα bei Homer ist vielmehr Ausdruck der Begrenzung, die ein Hauptcharakteristikum des menschlichen Daseins im Gegensatz zu der Unbegrenztheit des göttlichen Lebens darstellt. Μοῖρα als Begrenzung findet Ausdruck in den verschiedensten Formen, sei es als Tod oder als Ende der Irrfahrten des Odysseus oder als Beschränkung für menschliche Handlungen.

Μοῖρα wird allgemein von dem Stamm mer abgeleitet, und mit Portion, Teil oder Anteil übersetzt (9). In diesem Sinn wird die Μοῖρα von Hesiod und Homer gleichermaßen gebraucht, als Teil eines Ganzen.

Μοῖζα wird in einem rein technischen Sinn, ohne jede ethische Färbung, von Hesiod in der Theogonie für Styx gebraucht, die der 10. Teil des Okeanos ist (δεκάτη δ' ἐπὶ μοῖζα δέδασται Theog. 789).

Μοῖζα kann auch das Stück Fleisch bedeuten, das beim Mahle ausgeteilt wird (ὡς ἕτερο γήλων δέδασσασα μοῖζας. (Theog. 544) (10).

Aber wie hier, so auch bei Homer geschieht die Zuteilung der Fleischstücke nach einer bestimmten Ordnung, so daß μοῖζα zwar eine rein technische Bedeutung, nämlich das Fleischstück hat, aber in dem größeren ideellen Zusammenhang eines gerechten oder ungerechten Anteils.

So findet man bei Hesiod μοῖζα sowohl in der Bedeutung des Bruchteils als auch des Anteils, der einem gebührt. In der Ilias und Odyssee kommt μοῖζα auch in diesen Nuancierungen vor (11), die jedoch in beiden Epen verschieden betont werden. In der Ilias liegt das Hauptgewicht auf dem Bruchteil im rein technischen Sinn, in der Odyssee fällt der Hauptakzent auf die μοῖζα, die jemanden nach Sitte und Tradition zugeteilt wird. In der Odyssee weitet sich die μοῖζα zu einem sozialen System aus, das das alltägliche Leben des homerischen Menschen bestimmt (12).

In der Theogonie wird μοῖζα als Teil eines Ehrenamtes gebraucht.

(μοῖζαν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀπρυχέσσοιο ὑαλάσσης Theog. 413). Obwohl an dieser Stelle die Hauptbedeutung auf dem Ehrenamt liegt, deutet der Genetiv γαίης und ὑαλάσσης auf die ursprüngliche Bedeutung der μοῖζα als Teil hin.

Neben der μοῖζα, die wie in den obengenannten Beispielen den Teil eines Ganzen darstellt (Gen. partit), findet man die μοῖζα mit einem folgenden Genetivus explicativus.

So wird in der Theogonie die μοῖζα als der Teil gesehen, der in der Heirat besteht (ὃ δ' αὖτε

γάμος μετὰ μοῖζα γένηται (Theog. 607)

wenn Hesiod das Schicksal des unverheirateten und verheirateten Mannes vergleicht. Die Verbindung der μοῖζα mit Heirat ist alt (13). Μοῖζα ist in den entscheidenden Momenten des menschlichen Lebens als Glücks- oder Unglücksbringerin anwesend (14) (15).

Der Ausdruck *κατὰ μοῖραν* spielt, wie schon oben gesagt, als Ordnungsprinzip im Zusammenleben der Menschen besonders in der Odysee eine große Rolle. Bei Hesiod kommt es jedoch nur einmal vor, und zwar in den WT.765 (*ἔκκατα δ' ἐκ Διόθεν*). Hier ist *κατὰ μοῖραν* gleichbedeutend mit *καλῶς*, und hat seine Bedeutung als soziale Ordnung verloren. *κατὰ μοῖραν* ist bei Hesiod nicht mehr Ausdruck eines Ordnungsprinzips, da er es durch ein ganz neues Prinzip: die *δίκη* ersetzt.

Μοῖρα erhält bei Hesiod und Homer, in einem negativen Zusammenhang eine negative Bedeutung (16). *Μοῖρα* wird dann zu einem verhängnisvollen Schicksal, einer Strafe; Hesiod gebraucht sie als solche nur einmal: Atlas trägt den breiten Himmel auf seinem Kopf und auf seinen nimmer müde werdenden Händen aus harter Notwendigkeit, da ihm dieses Amt Zeus gegeben hat (*ταύτην γὰρ οἱ μοῖραν ἐδάσσατο μητίετα Ζεύς.*) (Theog. 520). Der negative Charakter der *μοῖρα* ist aus folgendem Zusammenhang zu erklären: Atlas ist einer der vier Söhne des Japetos, die von Hesiod als Aufrührer gegen Zeus dargestellt werden. Menoitios ist *ὄργιστος* (Theog. 514) und wird ins Dunkel gestürzt; Prometheus, der Zeus herausfordert, wird an einen Pfahl gefesselt und gefoltert; Epimetheus wird nur als *ποικίλος ἀλοήμης* (Theog. 511) bezeichnet, von einer Bestrafung wird nichts gesagt. So kann man annehmen, daß Atlas zwischen diesen Brüdern auch als "Sünder" anzusehen ist, obwohl Hesiod seine Verbrechen nicht ausdrücklich erwähnt (17).

Der Ausdruck *κρατεῖς ὑπ' ἀνάγκης* zeigt, daß es sich um eine dunkle Notwendigkeit handelt, die dem Atlas die *μοῖρα*, den Himmel zu tragen, auferlegt hat, so daß auch dadurch *μοῖρα* negativ zu werten ist. Dazu ist zu erwähnen, daß *κρατεῖς ἀνάγκης* und Zeus identisch zu sein scheinen (18), da beide dem Atlas das Amt, den Himmel zu tragen, ^{αὐτοῖς} aufgetragen haben; *κρατεῖς ὑπ' ἀνάγκης* (Theog. 517) ist an dieser Stelle offenbar nur eine andere Bezeichnung für Zeus (Theog. 520).

Μοῖρα als Strafe wird auch von Homer erwähnt, (19) wenn sie die Todesstrafe des Aegisth (20) der Freier (21) darstellt. Im Gegensatz zu Hesiod wird in den Homer-Stellen die *μοῖρα* *ἕσθ* oder *ἕσθιν* (Od. 22.413 zusammen mit *σχέτ=* *λια ἐξθα*), immer als Subjekt handelnd gedacht, während bei Hesiod die *μοῖρα* als Akusativobjekt in klarer Abhängigkeit von Zeus steht.

Zu beachten ist hier, daß bei Hesiod im Gegensatz zu Homer die *μοῖρα* als ein Verhängnis über einen Gott verhängt wird, bei Homer jedoch bezieht sich die *μοῖρα* bis auf zwei Ausnahmen (Il. 15.117 ff; 15.186) nur auf die Menschen und stellt eine dort spezifisch menschliche Eigenschaft dar.

In den WT. wird die *μοῖρα* im Sinne von Tod oder Verhängnis zweimal gebraucht. An der ersten Stelle gibt Hesiod allgemeine Lebens- und Verhaltensregeln, so z.B. daß man nicht den Deckel auf ein Weingefäß legen darf, wenn man noch am Trinken ist (*ἔλαθ' ἄρ' ἐπ' ἀνὰ μοῖρα τέτυκται* WT. 745). *Μοῖρα* findet man bei Homer in derselben Wendung (23), die Hesiod in den Sprachgebrauch des Alltags miteinbezieht, so daß die *μοῖρα* hier nichts mehr mit derselben in der Ilias gemeinsam hat; denn dort spricht Achill mit seiner verzweifelten Mutter über seine Entscheidung zu kämpfen und des daraus folgenden Todes.

An der anderen Stelle in den WT. wird *μοῖρα* als persönlich handelnd gedacht. Sie verhüllt das goldene Geschlecht (*αὐτὰς ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ μοῖς ἐκάλυψε* (121)). Es handelt sich hier um eine umstrittene Stelle, die von Wilamowitz (23) in Anlehnung an das Platonzitat (Crat. 397e; Staat V 469) gelesen wird. (24). Sinclair jedoch schreibt mit anderen in Anlehnung an die MSS *αὐτὰς ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε* (25). Wenn man nun die Richtigkeit der Wilamowitz-Version annimmt - was hier bezweifelt wird, aber dennoch als Möglichkeit behandelt werden muß - ist diese Stelle in den WT. der Stelle in der Ilias (12.116) nachgebildet, wenn die *μοῖρα* den Asios durch das Schwert des Idomeneos umhüllt. Auch hier findet man einen ähnlichen

Unterschied wie in der eben behandelten Hesiod-Stelle. In der Ilias überfällt die (δυσώνυμος) gehaßte μοῖρα plötzlich den stolzen Asios, der sonst voller Prunk mit Rossen und Wagen nach Ilion heimzukehren gewohnt war. In der Hesiod-Stelle jedoch weist nichts auf einen verhassten Tod hin, im Gegenteil vorher (WT. 116) wurde noch erwähnt, wie das goldene Geschlecht sanft im Schlafe starb (26). Μοῖρα hat ihren bedrohenden Charakter verloren und wird zu einem Alternativausdruck für θάνατος.

Wir kommen nun zu den Stellen, in denen Hesiod die μοῖρα, wenn auch nicht ganz neu gegenüber Homer, so aber doch in einen neuen Zusammenhang stellt. So wird die μοῖρα von Hesiod in der Theogonie hauptsächlich - d.h. in drei von neun Fällen - im Sinne des Ehrenamtes gebraucht, dagegen bei Homer nur einmal (Il. 15.195). (27) Hesiod "erfindet" keine neue Bedeutung der μοῖρα, er gibt ihr jedoch durch die Betonung (d.h. das quantitative Mehr) einer schon von Homer bekannten Bezeichnung ein neues Gesicht. Auch hier bezieht Hesiod μοῖρα als Ehrenamt nur auf die Götter.

Von den drei Beispielen, in denen μοῖρα in der Bedeutung des Ehrenamtes vorkommt, ist einmal der Geber der μοῖρα unbestimmt, die anderen beiden Male jedoch bekannt; hier kommt μοῖρα der Bedeutung τιμῆ so nahe, daß sie ausgewechselt werden könnten. Hesiod spricht von Aphrodite, die τιμὴν ἔχει ἢ ἐὶ λείλοχχε // μοῖραν (Theog. 204); dieses Amt hat sie über Götter und Menschen. An einer anderen Stelle erhalten die Okeaniden von Zeus ihr Amt (μοῖραν) (Theog. 348), Menschen aufzuziehen, dasselbe Amt bekommt Hekate von Zeus, das dann aber (Theog. 452) als τιμαί bezeichnet wird. In der dritten Stelle gibt Zeus Hekate, die er besonders ehrt, wunderbare Geschenke und ein Amt auf Erden und im Meer. (Theog. 413). Hierher gehört auch die Redewendung ἔμμοστε τιμῆς, die aber erst näher unten (S. 26) behandelt wird.

Im ganzen muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß *μοῖρα* in der Bedeutung des Ehrenamtes bei Hesiod neben der *τιμὴ* keine große Rolle spielt.

In einem neuen Zusammenhang erscheint die *μοῖρα* des Hesiod, wenn sie in die Genealogie der Theogonie eingeordnet wird. Die Genealogie stellt nicht nur Verwandtschaftsverhältnisse dar, sondern ist der Beginn eines begrifflichen Denkens. "Die Kinder stellen in sich die Wesensentfaltung der elterlichen Gottheit, eben ihre Einzelmodifikation dar" (28) oder anders ausgedrückt, der Oberbegriff bleibt derselbe qualitativ und quantitativ unverändert von der Fülle der Deduktionen. Gerade in der Form der Genealogie zeigt sich Hesiods neue Art zu denken (29).

An den beiden in Frage kommenden Stellen (Theog. 217-222) und (Theog. 904-906) erscheinen die *Μοῖραι* in einer Dreizahl (30). Sie haben nun auch Namen erhalten, *Κλωΐτω* *Λάχαι* und *Ἄρτεμις* (31), sie sind Göttinnen. (32)

Im ersten Beispiel sind die *Μοῖραι* Töchter der Nacht, die diese aus sich selbst heraus schuf. Sie sind unvergänglich. Nyx ist die Tochter des Chaos, eine kosmische Macht, aus dem Reiche des Seins (33). Chaos und Nyx, die Stammväter der *Μοῖραι*, sind dunkle Mächte, Chaos ist *γογγύς* (Theog. 814), es ist das Gähnende oder Klaffende, oder wie Fränkel (34) sagt, die erste Grundkraft alles Negativen; Chaos und Nyx sind nicht ein "privatives Nichts", sondern ein "negatives Etwas". Die Nacht ist dunkel (*ἐξέρβεννή* Theog. 213), verderbenbringend (*ὄλοή* Theog. 224). Sie wohnt im Tartaros (745), auf sie und ihre Kinder, Hypnos und Thanatos, scheint nicht die Sonne.

Die *Μοῖραι* sind in der Genealogie mit verschiedenen Übeln verschwistert, die sich in drei Gruppen einteilen lassen.

In den ersten Gruppen werden die Mächte des Todes in ihren verschiedenen Ausdrucksformen, *Μόρος στυχεῖός*, *Κῆρ μέλαινα* und *Θάνατος* zusammen mit *Ἑπνος* dargestellt.

Die beiden letzteren werden noch einmal als Bewohner des Tartaros beschrieben. (Theog. 756 ff). Sie alle stellen den Tod als solchen dar in einer so kompakten und fast schon abstrakten Darstellung, wie man es nicht bei Homer findet und deuten auf die todbringende *Μοῖραι* hin.

Die zweite Gruppe ist von Hesiod nicht ganz logisch zusammengefaßt, da er *Μῶμος* mit *Θίγυς ἀλγινόεσσα* und den Hesperiden verbindet. Die Hesperiden, deren Äpfel weit im Westen wachsen und der schmerzenbringende Jammer *Θίγυς* (35) gehörten jedoch zum Tod in der ersten Gruppe (36), da im Westen der Eingang zur Unterwelt und dem Hause des Todes liegt (Theog. 764 ff). *Μῶμος* dagegen müßte unter die zweite Gruppe zusammen mit den rachebringenden *Κήρες*, den *Μοῖραι* und der Nemesis (37) gezählt werden.

Die dritte Gruppe der Schwestern der *Μοῖραι* bestehen aus dem Betrug (38), Alter (39), Streit (40) und Liebesgenuß. Da sie nichts mit den *Μοῖραι* gemeinsam haben, wird auf sie hier nicht näher eingegangen.

Die oben geschilderten Schwestern der *Μοῖραι* weiten den Charakter der Nyx und des Chaos weiter aus und konkretisieren ihn. Sie alle verkörpern das Negative und Furchterregende im Kosmos in einer erstaunlich komprimierten Darstellungsweise. Vor allem die erste und zweite Gruppe des Todes und der Rache stellen das Wesen der *Μοῖραι* dar (41). Als Rachegöttinnen werden die *Μοῖραι* zusammen mit den *Κήρες νηλεόποινοι* erwähnt (Theog. 217 ff). Dort stellt Hesiod die *Μοῖραι* als Mächte dar, die die Übertretungen der Menschen und Götter so lange verfolgen und nicht eher von ihrem Zorn ablassen, bevor die Menschen nicht für ihre Sünden bezahlt haben.

Als rachebringende Göttinnen werden die *Κήρες* und *Μοῖραι* mit den *Ἐρινύες* verbunden (42) und erhalten eine Funktion, die weit über ihre Aufgabe als Todesbringerinnen hinausgeht, sie werden nun zu Wächterinnen der menschlichen und göttlichen Ordnung und Hüterinnen des Gleichgewichtes

im Kosmos. Sie bekommen einen moralischen Charakter im weitesten kosmischen Sinne (43);

Eine andere Funktion der kosmischen *Μοῖραι* besteht in ihrer Verteilung von Gut und Böse an die Menschen (Theog. 219). Das gute oder böse Schicksal wird nur an die Menschen, nicht an die Götter verteilt; dies ist selbstverständlich, denn die *μοῖρα* in der Bedeutung des Schicksals wird von Homer und Hesiod als ein spezifisch menschliches Charakteristikum aufgefaßt, die Götter können keine *μοῖρα* haben (44). Pistorio (45) behauptet, daß es die ursprüngliche Funktion der *μοῖρα* war, einen Teil des Guten und Bösen zu verteilen, das im Leben enthalten ist (46). In dieser Verallgemeinerung hat Homer seine *μοῖρα* m.E. nicht dargestellt, sondern sie sehr viel spezieller auf eine bestimmte Begrenzung hin gesehen, d.h. als Tod (Begrenzung des Menschenlebens), Begrenzung von Odysseus Heimkehr, niemals aber als Schicksal schlechthin, sondern immer auf konkrete Situationen bezogen. In der Ilias (24.527) wird jedoch Zeus als Verteiler eines solchen allgemeinen Schicksals dargestellt, wenn er Gut oder Böse aus den Fässern verteilt. Dort hat er dieselbe Funktion wie Hesiods *Μοῖραι*; in der Ilias ist jedoch Zeus Meister des Schicksals, während die hesiodischen *Μοῖραι* selbständige Mächte sind.

Hesiod differenziert jedoch diese allgemeine Verteilung von Gut und Böse, wenn er betont, daß das Schicksal den Menschen bei der Geburt zugeteilt wird (Theog. 218). Hier erscheint ein Motiv, was man auch schon bei Homer findet, wenn Hekuba dem Priamos erzählt, daß *μοῖρα* dem Hektor bei seiner Geburt den Schicksalsfaden gesponnen habe, weit weg von seinen Eltern von Hunden zerrissen zu werden (Il. 24.209). (47)

In der zweiten Stelle (904-906) sind die *Μοῖραι* als Kinder des Zeus und der *Θέμυς* in die Welt des Lichts, des Rechts und der Ordnung hineingeboren. (48)

Θέμυς vor allem charakterisiert diese neue Welt, die nach Fränkel, die "fest und unverbrüchlich stehende" bedeutet (49). Θέμυς ist hier als ein Sinnbild für die neue göttliche und menschliche Ordnung zu verstehen; die Horen Εὐνομία, Δίκη und Ειρήνη dagegen, die Schwestern der Μοῖραι betonen die menschliche Ordnung; sie sind "civilised" (50) und werden vor allem in den WT. verehrt (51). Dort können die Menschen, wenn sie die Gesetze halten und der Δίκη folgen, den paradiesischen Zustand zurückerhalten, in dem nur Frieden, Ordnung und Überfluß herrschen.

In diesen "Familienzusammenhang" gestellt haben die Μοῖραι jetzt nur noch eine Funktion, nämlich den Menschen Gut und Böse zuzuteilen. Diese Verteilung des Schicksals muß nun in dem Licht der neuen Welt des Zeus und der Θέμυς gesehen werden. (52). Im Gegensatz zu den kosmischen Μοῖραι, die unabhängig handelten, sind die neuen Μοῖραι abhängig von Zeus, von dem sie das höchste Ehrenamt erhalten haben. (ἢς πλείστην τιμὴν πόρε μνηστῆρα Ζεύς) (Theog. 904). So haben die Μοῖραι hier nicht nur weniger Aufgaben als die dunklen Μοῖραι zuvor, sondern sie stehen in starker Abhängigkeit von Zeus. Als solche sind sie Schöpfungen von Hesiods neuem theologischen Denken, in dem Zeus der Herrscher über Recht und Frieden ist; die Μοῖραι im Zeus-Kosmos haben als Schicksalsmächte stark an Macht eingebüßt.

Wie sind diese beiden völlig unterschiedlichen Vorstellungen der Μοῖραι miteinander zu vereinigen? Soll man wie Greene (53) sagen, daß Hesiod nicht ganz logisch in seiner Darstellung sei?

Paula Philippson (54) betont, daß Hesiods Denkweise antithetisch oder polar sei, d.h. er stellt Gegensatzpaare dar, die unlöslich miteinander verbunden sind und die erst zusammen eine Einheit bilden. Diese antithetische Denkform wird von ihr abgegrenzt gegen die duale, in der

sich die Gegensatzpaare ausschließen, und gegen die lineare (55), wo die eine Darstellung sich aus der anderen entwickelt. Eine andere, wenn auch nicht sehr unterschiedlich von der eben dargestellten Möglichkeit wäre es, die *Μοῖρα*, wie Hesiod sie darstellt, als eine Begriffsspaltung zu erklären, wie z.B. die $\epsilon^{\eta}\epsilon\gamma\gamma$ in den WT. (11ff) oder wie die $\alpha\iota\delta\omega\gamma$ (WT. 317/318). Dabei muß man jedoch zugeben, daß $\epsilon^{\eta}\epsilon\gamma\gamma$ und $\alpha\iota\delta\omega\gamma$ in aufeinanderfolgenden Sätzen antithetisch dargestellt werden, und somit als Deduktionen eines Gesamtbegriffes zu sehen sind. Die Darstellungen der beiden *Μοῖραι* fallen jedoch so weit auseinander, daß sie nur in einem sehr weiten Sinn einen Begriff der *Μοῖραι* bilden.

In Bezug auf Hesiods Darstellung der beiden *Μοῖραι* ist wohl den Ansichten von Paula Philippson zu folgen, gegen Solmsen und Greene. Denn wie Paula Philippson überzeugend darstellt, ist die Welt des Zeus eng verknüpft mit dem Kosmos, beide bilden eine unlösliche Einheit (56). So sind auch die Darstellungen der beiden *Μοῖραι*, eine unlösliche Einheit, beide gleichzeitig gültig und wahr, und beide zusammen ergeben nur die Einheit der *Μοῖραι*. Als kosmische Ordnerinnen zeigen die *Μοῖραι* ihre negative Seite bei der Verfolgung von Sünden, als ölympische Wesenheiten jedoch ihre positive Seite, wenn sie zu Hüterinnen der bürgerlichen und menschlichen Ordnung werden. Beide Eigenschaften sind zwei Seiten einer Münze. Dieses anthitetische Denken ist eine neue Entwicklung, "welche die gesamte Naturwirklichkeit in einem antithetisch sich abwickelnden Denkprozeß zu begreifen sucht". (57)

(b) Die Stellung der *μοῖρα* zu den Göttern.

Wie schon oben dargestellt wurde, ist das Verhältnis der *μοῖρα* zu den Göttern eins der Hauptprobleme in der Deutung von Homers *μοῖρα*. Hier sei nur wieder darauf hingewiesen, daß man bei Homer eine Vielfalt von Vor-

stellungen findet, in der die $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ sowohl über als auch unter wie neben den Göttern dargestellt wurde, so daß man sagen kann, daß der Glaube an die $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ und der Glaube an die Götter zwei voneinander ursprünglich unabhängige Glaubenssphären darstellen (58). Um die Stellung der $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ zu den Göttern bei Hesiod darzustellen, muß man die $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ in folgende Gruppen aufteilen:

Dabei werden zunächst die Μοῖσαι als Göttinnen untersucht. Als kosmische Mächte (Theog. 211ff) handeln die Μοῖσαι selbständig und sind nur von ihren eigenen Entscheidungen abhängig. Hier erscheint noch einmal die homerische Vorstellung von einer Todesmacht, über die weder Götter noch Menschen verfügen können. Auch als Rachegöttinnen (59) sind die Μοῖσαι ein Schrecken für Götter und Menschen. Das Lebensschicksal aber teilen sie nur den Menschen, nicht den Göttern zu.

Eingeordnet in den neuen Zeuskosmos sind die Μοῖσαι jedoch abhängig von ihrem Vater, der ihnen ihr hohes Amt gab. Zeus ist zum Herrscher des Schicksals geworden (60), die Μοῖσαι in seinem Reiche haben fast jegliche Bedeutung verloren und finden in der neuen Zeusreligion keinen Platz mehr; sie werden in der Theogonie noch einmal erwähnt, in den WT. aber ist Zeus der alleinige Herrscher über Gut und Böse im menschlichen Schicksal.

Wenn die $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ im Sinne des Ehrenamtes gebraucht wird, tritt Zeus von vier Beispielen dreimal als der Zuteiler auf, während die Herkunft der vierten $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ nicht erwähnt wird. Er gibt den Okeaniden das Ehrenamt, junge Menschen aufzuziehen, der Hekate einen Herrschaftsbereich über Land und Meer. Zeus verhängt über Atlas die Strafe, den Himmel zu tragen. Nur die Herkunft von Aphrodites Ehrenamt ist nicht erwähnt. Wenn Zeus an diesen Stellen auch als Verteiler der $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ auftritt, muß man doch betonen, daß Zeus bei Hesiod vielmehr die $\epsilon\lambda\mu\eta$ im Sinne des Ehrenamtes austeilt.

Denn *μοῖρα* als Ehrenamt wird fast ganz von der *τιμή* abgelöst, die anders als die *μοῖρα* ein entscheidendes Merkmal der Zeusherrschaft darstellt.

Die Götter bei Hesiod, im Gegensatz zu Homer, werden vornehmlich als die Empfänger der *μοῖρα* erwähnt. Das ist aus der speziellen Bedeutung der *μοῖρα* als Ehrenamt zu erklären, es handelt sich hier nicht um die *μοῖρα* im Sinne der menschlichen Beschränkung, wie wir sie bei Homer feststellten.

Auf die *μοῖρα* in dem rein technischen Sinn des Bruchteils braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Dabei muß jedoch die *μοῖρα* erwähnt werden, die als der Teil verstanden wird, der in der Heirat besteht. Hesiod nennt zwar nicht den Urheber direkt, aus dem Zusammenhang jedoch, in dem Hesiod von dem Übel der Frau spricht kann man schließen, daß auch die Heirat als ein Übel von Zeus gesandt wurde. (61)

In der Theogonie ist die *μοῖρα* bis auf zwei Fälle - *μοῖρα* als Teil eines Ganzen nicht mitgerechnet, - immer von Zeus abhängig ist. In den beiden anderen Fällen ist *μοῖρα* einmal selbständig handelnd, das andere Mal ist der Urheber der *μοῖρα* unbekannt. In den WT. wird die *μοῖρα* dagegen nicht in Beziehung zu den Göttern gebraucht. Die Bedeutung des Wortes *μοῖρα* ist in die alltägliche Sprache eingegangen als Redewendung bar jedes religiösen Inhalts.

(c) Die Stellung der *μοῖρα* zu den Menschen.

Zum Abschluß dieses Kapitels wird das Verhältnis der Menschen zur *μοῖρα* untersucht.

Die Stellung des homerischen Menschen zur *μοῖρα* ist wie die zu den Göttern mannigfaltig. Auf der einen Seite wissen die Helden, wie Achill und Hektor, daß keiner seinem Todestag entkommen kann, trotzdem verfallen

sie nicht dem Fatalismus, sondern sie kämpfen gegeneinander. Der Mensch kann ὀπίς μοῖρα handeln, was jedoch nur einmal tatsächlich durchgeführt wird (62). Die μοῖρα wird einmal als Tod dargestellt, als eine Macht, die den Menschen ohne sein Zutun überfällt, während sie von Odysseus (63) und von Zeus (64) als Strafe bezeichnet wird, die von den Taten des Menschen kausal hervorgerufen wird. In der Ilias trifft die μοῖρα den Menschen hauptsächlich als Tod, dagegen ist sie in der Odyssee die soziale Ordnung, die das Zusammenleben der Menschen bestimmt. In diesem Sinne hat μοῖρα als Schicksalsmacht an Bedeutung verloren, da sie nicht mehr eine außerhalb des Menschen stehende Macht darstellt, sondern zu einer von den Menschen geschaffenen sittlichen Ordnung wird. (65)

Bei Hesiod wird das Verhältnis zwischen μοῖρα und den Menschen in der Theogonie angedeutet; μοῖρα bringt den Menschen den Tod, rächt seine Sünden und ist Herrin über sein Schicksal von Geburt an. In der Theogonie, fehlt bedingt durch das Thema die Beziehung der Menschen zum Schicksal, diese wird jedoch auch nicht in den WT., dem Menschengedicht, behandelt, wo es erörtert werden müßte. In den WT. ist Zeus allein die Schicksalsmacht und δίκη die neue Sozialordnung anstelle des κατὰ μοῖραν. So hat Hesiod in seinen WT. nicht nur die μοῖρα als Schicksalsmacht durch seine neue Zeusreligion ersetzt, sondern auch die μοῖρα als Ordnungsprinzip durch die δίκη, die neue Menschenordnung.

In seiner Theogonie und den WT. stellt Hesiod nicht das persönliche Schicksal eines Menschen dar, wie es die μοῖρα verkörpert, sondern allgemeine menschliche Lebensbedingungen. Diese werden durch die Kinder der Nacht vor allem Θάνατος, Νέμεσις, Κῆρ, Γῆρας und Ἔρις (66) in der Theogonie angedeutet und in den WT. ausgearbeitet. Sie stellen das menschliche Schicksal im weiteren Sinne dar, nicht aber die μοῖρα (67).

2) Personifizierte Ausdrücke für das Schicksal

(a) Δαίμων

Die Ableitung des Wortes δαίμων ist nicht sicher, man leitet es von der Wurzel δα = teilen ab. Dann wird δαίμων mit "Zuteiler" übersetzt (68); Nilsson (69) weist jedoch mit Recht daraufhin, daß δαίμονα zwar "teilen" bedeutet, die Bedeutung des δαίμων als Zuteiler aber erst von der späteren Vorstellung des δαίμων beeinflußt wurde (70). Eine andere Deutung des Wortes δαίμων geht ebenfalls von der Wurzel δα, aber in der Bedeutung "zerreißen" aus; dann wird der δαίμων zum Zerreißer (71) (72). Es ist noch nicht geklärt, ob der δαίμων ein prähomeresches Wort ist oder nicht (73).

Nur in der Ilias wird der δαίμων als ein bestimmter Gott von den Helden selber erkannt (74). In der Odyssee dagegen weiß der Mensch nicht, welchen speziellen Gott er mit δαίμων bezeichnet, so daß hier, wie Leitzke feststellt (75), eine Entwicklung vom bestimmten zum unbestimmten δαίμων stattfindet. Der δαίμων führt viele verschiedene Funktionen aus, er gibt den Menschen Sieg (Il. 7.291ff = 377f = 396f), er führt sie aus der Gefahr (Od. 18.146), er ist feindlich, wenn er auf Penelope Übel hetzt (Od. 18.256), er wirkt auf die Gedanken und das Wollen eines Menschen ein (Od. 3.27). Wie Dietrich (76) sagt, hat der δαίμων bei Homer wenig Einfluß auf das Schicksal der Menschen, seine Eingriffe sind meistens augenblicklich. Wenn er jedoch als Beschützer und Führer eines Menschen auftritt, wird seine Macht dauerhaft.

In Hesiods Theogonie wird das Wort δαίμων nur einmal als Substantiv gebraucht (Theog. 991). (77) Dort macht Aphrodite den Phaeton zu ihrem nächtlichen Tempelwächter der als δαίμων νύκτος bezeichnet wird. Δαίμων stellt dort somit einen verstorbenen Helden dar, der wie der Heros ein Mittelwesen zwischen Mensch und Gott ist (79) (80). Der δαίμων als eine

überirdische Macht spielt sonst jedoch in der Theogonie neben den Göttern keine Rolle. Hesiod spricht nur von den $\nu\epsilon\omicron\iota$, niemals von den $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omicron\varsigma$ als Göttern (81).

Wie in der Theogonie werden die Dämonen des goldenen Geschlechts in den WT. (121ff) als verstorbene Geister verstanden. Dort werden die Dämonen genau beschrieben. Sie lebten als goldenes Geschlecht wie Götter ohne Kummer und Sorgen, im Überfluß und ohne Arbeit in der Zeit des Kronos (82) und sind im Schlafe gestorben. Nach ihrem Tode werden sie zu guten Dämonen der Menschen (83). Es ergeben sich dann folgende Eigenschaften der Dämonen:

Das goldene Geschlecht wird nach seinem Tode unter der Erde begraben, es wird nach Zeus Willen in gute Dämonen verwandelt, die auf der Erde als Geister umherwandeln. Ihre Aufgabe ist es, Wächter der Menschen und $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\delta\omicron\tau\omicron\upsilon$ zu sein. $\Pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\delta\omicron\tau\omicron\upsilon$ kann sowohl Reichtum erhaltend (Aktiv) (84) wie Reichtum ausgebend (Passiv) (85) bedeuten. Der $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omicron$ als ein guter Geist kommt schon bei Homer vor, besonders in seiner Rolle als Beschützer und Führer eines besonderen Menschen, wie der $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omicron$ in der Odyssee als Beschützer des Odysseus (86).

Die in den Versen 121ff nicht weiter spezifizierte Funktion der Dämonen als Wächter über die Menschen, wird durch die Verse 254ff näher erklärt, da man allgemein die dort beschriebenen Wächter der $\Delta\iota\kappa\eta$ mit den Dämonen der Verse 122ff für identisch hält (87). Dort wandeln sie, in Nebel gehüllt (88) über die Erde und wachen über die gerechten und ungerechten Taten der Menschen. Sie sind die 30.000 Helfer des Zeus im Dienste der Gerechtigkeit. Bewußt ordnet Hesiod die Dämonen in einen der wichtigsten Abschnitte der WT., der Dikeparainese ein.

Wegen der Verbindung der Dämonen mit $\Delta\iota\kappa\eta$ und Zeus in der Dikeparainese liegt der Gedanke nahe, daß sie hier wie die $\Delta\iota\kappa\eta$ nicht nur als Wächter über die Taten der Menschen, sondern auch indirekt als deren Bestrafer zu verstehen sind (90); denn sie helfen wie die $\Delta\iota\kappa\eta$ bei

der Aufspürung von Übeln, für die Zeus die Menschen dann bestraft (WT. 260). Ebenso weist *πλουτοδότης*, wenn man es mit Belohnung austeilend übersetzt, indirekt auf sein Komplement die Bestrafung hin (91). Dieses Problem kann jedoch nicht mit Bestimmtheit gelöst werden, da es von Hesiod nur sehr vage angedeutet wurde. Auf jeden Fall sind die Dämonen in die neue ethische Ordnung der *δίκη* von Hesiod hineingezogen worden, sie sind gute Dämonen (92).

An der zweiten Stelle wird der *δαίμων* in einem anderen Sinn gebraucht. Hier ruft Hesiod seinen Bruder zur Arbeit auf, wenn er zu Reichtum kommen will. Er fährt fort, "*δαίμονι δ' οἷός ἐστιν, τὸ ἐργάζεσθαι ἀμείνον*" (WT. 314), was Wilamowitz (93) mit "Entsprechend dem, wie du dich durch deinen *δαίμων* befindest" (94) übersetzt. *Δαίμων* ist hier gleichbedeutend mit Schicksal (95). In einer ähnlichen Stelle wird in der *Ilias* (8.166) der *δαίμων* gebraucht, wenn Hektor dem Diomedes zuruft, *πάρος τοι δαίμονι δῶσω*, wo er auch Schicksal allerdings mehr im Sinne des Todes bedeutet (96). Dietrich (97) weist darauf hin, daß der *δαίμων* in seiner Rolle als Führer und Beschützer eines Menschen wahrscheinlich die Verbindung zwischen dem Schicksal und dem Augenblicks *δαίμων* bildet. Denn der *δαίμων* als Führer und Beschützer hat einen dauernden und nicht augenblicklichen Einfluß (98) auf das menschliche Schicksal. *Δαίμων* gleichbedeutend mit Schicksal ist besonders in der späteren Literatur zu finden. Für Heraklit fr.119 (Diels) ist der Charakter eines Menschen sein *δαίμων*, ähnlich bedeutet für Epicharmus fr. 170 (*ὁ τρόπος ἀνθρώπου δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός*) der Charakter des Menschen sein guter oder schlechter *δαίμων*. Pindar (Nem.V 40) erwähnt den *δαίμων γενέτης* ähnlich wird bei Plato (*Staat* X 617 E) von der Seele gesprochen, die sich vor ihrer Geburt ihr Schicksal wählt. (*οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ὑμεῖς δαίμονα ἀγήσεσθε*).

Für Hesiod und seinen Glauben spielen die Dämonen keine große Rolle. Hesiod hat eine ganz andere Vorstellung von der Bedeutung der Dämonen als Homer. Sie sind nicht mehr die überirdischen Mächte, die im Guten und Bösen das menschliche Leben entscheidend beeinflussen, und mit denen der Mensch in jeder Lebenslage zu rechnen hatte.

(b) Mógos.

Mógos wird von dem Verb $\mu\acute{o}\gamma\omicron\mu\alpha\iota$ abgeleitet. Es ist neben $\mu\acute{o}\gamma\alpha$ und $\alpha\acute{\iota}\theta\alpha$ zu stellen, die alle drei, wie Nilsson (99) meint, unterschiedslos von Homer gebraucht werden (100). Mógos ist bei Homer nach Leitzke (101) zunächst indifferent, wird jedoch durch seine Verbindung mit $\mu\acute{o}\gamma\alpha$ oft negativ und in der Bedeutung Tod gebraucht und in der Odyssee oft mit $\nu\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ verbunden (102), so bedeutet $\mu\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ bei Homer hauptsächlich Unheil oder Tod.

Hesiod gebraucht $\mu\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ nur einmal und dann nur personifiziert, (103) (Theog. 211). Der $\mu\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\sigma\tau\upsilon\chi\epsilon\sigma\omicron\varsigma$ gehört zu den Kindern der Nacht, ein Bruder der $\kappa\eta\tilde{\varsigma}$ $\mu\epsilon\lambda\alpha\iota\nu\alpha$ und des $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$. Gegen beide letztere Begriffe des Todes ist $\mu\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ schwer abzugrenzen, vielleicht kommt er der Bedeutung des Todesschicksals am nächsten, im Gegensatz zu $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ dem eigentlichen Ereignis des Todes.

(c) Kḗg.

Von $\kappa\eta\tilde{\varsigma}$ wird $\kappa\eta\tilde{\varsigma}\alpha\acute{\iota}\nu\omega$ abgeleitet, was soviel wie zerstören, beschädigen bedeutet (104). Nilsson nimmt an, daß $\kappa\eta\tilde{\varsigma}$ zunächst ein Appellativum gewesen sei, das sich auf alle konkreten "Widerwärtigkeiten des Todes" ausdehnt.

Die Deutung der $\kappa\eta\tilde{\varsigma}\epsilon\varsigma$ hat und bereitet immer noch große Schwierigkeiten, auf die hier jedoch nicht näher eingegangen zu werden braucht. (105)

Die $\kappa\eta\zeta$ wird bei Homer im Singular und Plural gebraucht. Hauptsächlich kommt $\kappa\eta\zeta$ im Singular vor und bedeutet dort der Tod. Sie ist meistens unpersönlich mit $\psi\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ oder $\psi\acute{\alpha}\nu\omicron\varsigma$ verbunden. Selten, dann meistens nur im Plural, sind die $\kappa\eta\zeta\epsilon\varsigma$ persönlich handelnd dargestellt.

In der Schildbeschreibung des Achill jedoch wird $\kappa\eta\zeta$ auch im Singular personifiziert - einmalig bei Homer. - Zusammen mit $\epsilon\gamma\epsilon\varsigma$ und $\kappa\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\varsigma$ (Il. 18.535 und in Il. 2.834ff = 11.332) übernehmen die $\kappa\eta\zeta\epsilon\varsigma$ Funktionen der Μοῖρα , wenn sie ihre Opfer zum Tode führen. Ähnlich wie in den beiden letzten Beispielen kommen die $\kappa\eta\zeta$ $\mu\acute{\epsilon}\lambda\alpha\tau\tilde{\iota}\nu\alpha$ (Theog. 211) und die $\kappa\eta\zeta\epsilon\varsigma$ $\nu\eta\lambda\epsilon\omicron\pi\acute{\omicron}\iota\tilde{\nu}\omicron\upsilon$ (Theog. 217) bei Hesiod vor. Hier werden sie im Singular und Plural personifiziert und als Töchter der Nacht in die Kosmologie zusammen mit Μόρος und $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ eingeordnet. Vielleicht sollte man hier die $\kappa\eta\zeta$ $\mu\acute{\epsilon}\lambda\alpha\tau\tilde{\iota}\nu\alpha$ mit Todesdämonen übersetzen in Analogie zur Schildbeschreibung des Achill. Die $\kappa\eta\zeta\epsilon\varsigma$ $\nu\eta\lambda\epsilon\omicron\pi\acute{\omicron}\iota\tilde{\nu}\omicron\upsilon$ sind nicht nur als Todesdämonen, sondern im ethischen Sinn als Rachegeister zu verstehen (s. oben S.10). Sie übernehmen Funktionen der Erinyen und treten als Hüterinnen der kosmischen Ordnung auf.

In den WT. (92) werden die $\kappa\eta\zeta\epsilon\varsigma$ unpersonifiziert im Plural einmal erwähnt. Dort bedeuten sie die verschiedenen Arten des Todes, die den Menschen durch Krankheit gebracht werden.

(d) $\epsilon\gamma\epsilon\lambda\upsilon\acute{\nu}\epsilon\varsigma$.

Über die Ableitung des Wortes $\epsilon\gamma\epsilon\lambda\upsilon\acute{\nu}\epsilon\varsigma$ besteht große Unklarheit, Pausanias (VIII 25,6) leitet es von $\epsilon\gamma\epsilon = \nu\acute{\upsilon}\epsilon\lambda\upsilon$ = zornig sein ab. Fast alle Ableitungen, die vorgeschlagen und wieder abgelehnt wurden, deuten auf eine zornige Macht hin, die die Sünder bestraft (106).

Bei Homer erscheinen die Erinyen in mehreren Funktionen. Sie sind die Rachegöttinnen der Familie (Il. 9.454; 15.204; Od. 2.135); sie wirken auch über die Familie hinaus als Beschützer von Gästen und Fremden (Od. 17.475) und beginnen, wenn sie neben den Göttern erwähnt werden (Il. 19.87) zu moralischen Mächten zu werden (107).

Bei Hesiod werden die Erinyen nur zweimal erwähnt (108). In der Theogonie (185) wird ihre Geburt geschildert. Gaia gebar die κρατερὰς Ἐρινύς von den Blutstropfen, die sie nach Kronos' Kastrierung in sich aufgenommen hatte; diese Verbindung der Ἐρινύς mit Gaia weist einerseits auf ihren chthonischen Charakter hin (109), andererseits weist ihr Entstehen aus den Blutstropfen des kastrierten Ouranos auf dessen "zornige Seele" hin, die sich rächt (110). In diesem Sinn wird die Ἐρινύς auch an der anderen Stelle (v.472) in der Theogonie gebraucht. Als Thea Zeus gebären sollte, fragte sie ihre Eltern Ouranos und Gaia um Rat, damit sie ohne das Wissen Kronos' ihren Sohn gebären könnte, und dann taucht eine textliche Schwierigkeit auf.

Ὅπως... (472)... πείσαιτο δ' Ἐρινύς πατρὸς ἑοῦτο
παίδων (ἵ) οὓς κατέπεινε μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης.

(ἵ) ist die Verbesserung von West (111), die er mit "and that she might make him pay her fathers Ἐρινύες" and for the children, ... übersetzt. Hier muß Kronos büßen für ein Verbrechen, das er gegen die Familie begangen hat. Die Person, die sich rächt, wird im Genitiv nach Ἐρινύς ausgedrückt wie in der Ilias (21.412 τῆς μεγάλῃς Ἐρινύας). Nilsson (112) weist darauf hin, daß dieser Genitiv für die griechischen Götter etwas Ungeöhnliches ist und dies würde deshalb die Identität der Ἐρινύς mit der Seele des Verstorbenen erklären.

Die Ἐρινύες werden von Hesiod im Vergleich zu Homer kaum gebraucht. Ihre mannigfaltigen Funktionen, die sie bei letzterem besitzen, werden durch andere Ausdrücke ersetzt.

So wachen $\Sigma\tau\upsilon\acute{\xi}$ und Ἔργκος darüber, daß ein Eid gehalten wird (Theog. 775ff, WT. 219), und die Κήρες und Μοίραι (Theog. 217) rächen die Übertretungen der Menschen. Die Ἐρινύες sind bei Hesiod auch keine Helfer der $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ wie bei Heraklit (fg. 94 (Diels)). Hesiod glaubt nicht an die drohende Realität der Ἐρινύες . Es ist bezeichnend, daß er sie nicht unter die Kinder der Nacht rechnet, und sie auch in den WT. keine Erwähnung finden.

(e) Τύχη.

Bemerkenswert ist, daß Hesiod (Theog. 360) das Wort Tyche erwähnt, das weder in der Ilias noch in der Odyssee vorkommt. In der Theogonie wird sie als eine von den 3000 Okeaniden, die Zeus als Erzieher der jungen Menschen eingesetzt hat, genannt (114). Τύχη als Gottheit und Schicksalsmacht kommt erst bei Euripides zu voller Geltung. Vor allem in seinen sog. Tyche-Dramen Ion, Iphigenie auf Tauris und Helena, aber auch in Elektra, den Phoenizischen Frauen, Iphigenie in Aulis (115); denn nachdem die Menschen sich von den Göttern losgesagt haben, ließen sie sich umsomehr von einem neuen Schicksalsglauben der Τύχη fesseln (116).

3) Unpersonifizierte Ausdrücke für das Schicksal.

(a) Αἶσα.

Αἶσα ist von ἰσασσάται , ἰσός (Hesychios) abzuleiten. Auf die schwierige Abgrenzung von αἶσα gegen μοῖρα gehe ich nicht näher ein, sondern verweise auf die ausführliche Darstellung von Dietrich (117). Soviel sei nur gesagt, daß αἶσα bei Homer nie einen so persönlichen Charakter wie die μοῖρα hat. Sie stellt den Tod (118) und die Lebensdauer dar (119). Teils geht αἶσα mit dem Willen

der Götter konform (Il. 9.608; 17.321), teils wird sie in derselben Bedeutung wie *μοῖρᾶ ἔσσιν* gebraucht. Nur selten wird *αἶσα* als der Teil, Anteil oder Ehrenteil gebraucht, die Idee des gerechten und fairen Anteils wird hauptsächlich durch die Adjektive *αἰσῆμος ἐναἰσῆμος* oder deren Gegenteil *ἑφαἰσῆμος* etc., ausgedrückt.

Hesiod verwendet *αἶσα* nur zweimal, je einmal in der Theogonie und in den WT.. In der Theogonie (422) erhält Hekate von allen Kindern des Uranos und der Gaia, die ein Ehrenamt erhalten haben, ihr Ehrenamt (*αἶσα*). Dieses Amt der Hekate ist vorher mit *μοῖραν χαλῆς τε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης* (413). *ἢ δὲ καὶ ἀστερόεντος ἀπ' οὐρανοῦ ἑμμοσετυμῆς* (414) beschrieben worden. In demselben Sinn wird *αἶσα* in der Ilias (15.209) gebraucht, wenn Poseidon zu Zeus sagt, daß ihm derselbe Anteil (*αἶσα*) gegeben worden ist.

In den WT. (578) nimmt die Morgendämmerung den dritten Teil des Tages weg (*τρίτην ἀπομείβεται αἶσαν*); *αἶσα* kommt hier also in einem rein technischen Sinn vor, wie vielleicht in der Odyssee (16.101) von der *ἑλπίδος αἶσα* gesprochen wird (120).

Αἶσα wird somit von Hesiod in demselben Sinn wie *μοῖρα* gebraucht. Sie bezeichnet nicht wie bei Homer eine Art Schicksal, das durch Tod, Unheil und Verderben ausgedrückt wird.

(b) Ἀνάγκη.

Bei Homer spielt die *ἀνάγκη* als Schicksalsmacht keine Rolle, der Ausdruck *ἐπὶ ἀνάγκης* bedeutet dort nichts mehr als *δεῖ* mit Inf. Hesiods *ἀνάγκη* wird auch in der Wendung *ἐπὶ ἀνάγκης* gebraucht, zweimal in der Theogonie und einmal in den WT., aber jedes Mal steht sie in einer eigentümlichen Beziehung zu den Göttern oder Zeus. An der schon oben besprochenen

Stelle (Theog. 517) wird die Tatsache, daß Atlas den Himmel auf Kopf und Schultern trägt, mit $\epsilon\pi' \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta\varsigma$ begründet; dasselbe wird im Vers 520 mit $\mu\omega\iota\sigma\alpha\iota$ bezeichnet, die von Zeus verliehen wird; Zeus und $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$ erscheinen hier als identisch (121).

Ebenso wird $\epsilon\pi' \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta\varsigma$ im Vers 615 gebraucht, ist diesmal jedoch auf Prometheus bezogen, der an einen Pfahl gefesselt ist; vorher (Theog. 521) wird von Zeus gesprochen der Prometheus mit harten Fesseln bindet. So scheinen auch hier Zeus und $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$ identisch zu sein. Die Verbindung der $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$ mit Zeus und der Bestrafung gibt ihr einen moralischen Charakter.

In den WT. (15) ehren die Menschen die schlechte $\acute{\epsilon}\gamma\gamma\upsilon$, gezwungen von der Notwendigkeit ($\epsilon\pi' \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta\varsigma$) mit dem Willen der Götter ($\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omega\nu \beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\nu$ (WT.16)), d.h. weil die Götter es wollen, müssen die Menschen gegen ihren eigenen Willen die schlechte $\acute{\epsilon}\gamma\gamma\upsilon$ ehren. So erscheinen auch hier die Götter, bzw. der Wille der Götter identisch mit der $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$. Ob es sich dabei um eine Strafe für die Menschen handelt, wird nicht gesagt; man kann daher hier nicht annehmen, daß $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$ eine ethische Färbung hat.

$\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$ bei Hesiod kann vielleicht als Beginn einer Schicksalsmacht betrachtet werden, sie steht jedoch noch in ganz naher Beziehung zu Zeus und den Göttern; $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$ hat in zwei Fällen einen moralischen Charakter (122) und bedeutet daher mehr als das einfache Müssen ($\delta\epsilon\iota$) des Homer.

(c) Μεῖζομαι, ἔμμοστ', εἴμαστο, πέπρωτο.

Μεῖζομαι leitet man von smēr-io-mai ab. Es kommt bei Hesiod entweder als Kompositum $\acute{\alpha}\pi\omicron\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ oder in festen Wendungen wie $\acute{\epsilon}\mu\mu\omicron\sigma\tau\ \tau\upsilon\mu\eta\varsigma$ und $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\mu\alpha\sigma\tau\omicron$ vor. $\acute{\alpha}\pi\omicron\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ wird zweimal von Hesiod gebraucht. Im Vers 801 der Theogonie wird der meineidige Gott für

neun Jahre von der Gemeinschaft der Götter ausgeschlossen ($\nu\epsilon\omega\nu \alpha\pi\omicron\mu\epsilon\iota\zeta\omicron\mu\alpha\iota \alpha\iota\epsilon\nu \epsilon\delta\acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu$), in den WT. (578) nimmt, wie schon auf Seite 24 besprochen, die Dämmerung den dritten Teil des Tages weg. In beiden Beispielen ist $\alpha\pi\omicron\mu\epsilon\iota\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ in dem rein technischen Sinn des Teilens oder Ausschließens gebraucht.

$\epsilon^1\mu\mu\omicron\zeta\epsilon \tau\epsilon\mu\eta\varsigma$ ist ein erstarrter Ausdruck der nur in dieser Kombination vorkommt (123). $\epsilon^1\mu\mu\omicron\zeta\epsilon$ ist der Aorist II von $\mu\epsilon\iota\zeta\omicron\mu\alpha\iota$. Dieser Ausdruck bedeutet bei Homer den Herrschaftsbereich, die Würde, Macht und den Reichtum (124), weswegen Dietrich $\epsilon^1\mu\mu\omicron\zeta\epsilon \tau\epsilon\mu\eta\varsigma$ für eine Entwicklung von $\mu\omicron\zeta\omicron\varsigma$ hält (125). Bei Hesiod kommt $\epsilon^1\mu\mu\omicron\zeta\epsilon \tau\epsilon\mu\eta\varsigma$ selten vor, zweimal in der Theogonie und einmal in den WT. In der Theogonie handelt es sich um schon Seite 18 besprochenen Stellen (414; 426), nämlich um das Ehrenamt der Hekate im Himmel und dazu auf der Erde und im Meer. In den WT. geht es um die Anerkennung, die ein kluger Bauer erhält (WT. 347) (127).

$\epsilon\epsilon^1\mu\alpha\zeta\omicron$ ist das Plusquamperfekt von $\mu\epsilon\iota\zeta\omicron\mu\alpha\iota$. Es kommt nur dreimal bei Homer vor, einmal in der Ilias und zweimal in der Odyssee. Jedesmal bezieht es sich auf den Tod, der (in Od. 24.34) tatsächlich stattgefunden hat, wenn Achill den ruhmlosen Tod des Agamemnon bedauert. In der Ilias (21.281) und Odyssee (5.312) ist der Tod dagegen nicht eingetroffen, sondern wird nur von den beiden Helden Achill und Odysseus irrtümlich angenommen.

Hesiod gebraucht $\epsilon\epsilon^1\mu\alpha\zeta\omicron$ nur einmal. In der Theogonie (894) verschlingt Zeus Metis mitsamt ihrem ungeborenen Kind, wie Gaia und Uranos es ihm geraten haben, um die Prophezeiung, daß überkluge Kinder der Metis ihn absetzen würden, zunichte zu machen.

Im Gegensatz zu Homer bezieht sich hier das Schicksal, ausgedrückt durch $\epsilon\epsilon^1\mu\alpha\zeta\omicron$, auf einen Gott (128).

Wie bei Homer wird das zugeteilte Schicksal nicht erfüllt und der Urheber nicht genannt.

In diesem Zusammenhang muß ein anderer Ausdruck für das Schicksal πέπρωτο erwähnt werden, der sich auch bei Hesiod auf Zeus bezieht. Πέπρωτο, πέπρωται πέπρωμένον sind das Plusquamperfekt, Perfekt Passiv und Perfekt Passiv Partizip von πορῶν. Der Geber des Schicksals wird wie bei ἐμαρτο nicht erwähnt. Bei Homer kommen nur die Formen πέπρωται und πέπρωμένον vor. Sie beziehen sich auch auf den Tod (Il. 16.441; 22.179). In diesen Beispielen wie in der Ilias (3.309) erscheint der Tod als eine natürliche Folge auf Grund gegebener Tatsachen. In der Ilias (15.209) bezieht sich πέπρωμένον auf den gleichen Anteil, der Zeus und Poseidon gegeben ist.

Bei Hesiod wird zweimal das Plusquamperfekt πέπρωτο gebraucht, auch unpersönlich; es bezieht sich beide Male auf die Nachfolge des Zeus nach Kronos, ist aber dieses Mal dem Kronos aufgegeben. Im ersten Fall (Theog. 464) verschlingt Kronos seine Kinder von Rhea, damit keines ihn absetzen kann. Uranos und Gaia hatten ihn gewarnt, daß er von seinem eigenen Sohn überwältigt würde des Ratschlusses des Zeus (Διὸς μεγάλου διὰ βουλῆς) (Theog. 465):

Eine Schwierigkeit taucht an dieser Stelle jedoch auf, worauf man Διὸς μεγάλου διὰ βουλῆς beziehen soll, ob auf πέπρωτο oder auf δαμῆναι. Wenn man es auf πέπρωτο bezieht, würde das den einzigen Fall bilden, wo ein Urheber für πέπρωτο genannt wird. Διὸς μεγάλου διὰ βουλῆς bezöge sich dann auf den ideellen Zeus, der durch seinen Ratschlag oder Plan das Schicksal beeinflusst, mit Hilfe dessen Kronos von dem historischen Zeus (ἐὼ ὑπὸ παιδὸς δαμῆναι καὶ κρασεῖν...) (Theog. 465) überwältigt wird (129). Wenn man die βουλὰι des Zeus auf δαμῆναι bezieht, umgeht man die Schwierigkeit der Urheberschaft des πέπρωτο. Es besteht jedoch weiterhin die Unterscheidung zwischen dem ideellen und historischen Zeus. Ersterer plant, was letzterer tatsächlich ausführt (130).

Es ist unmöglich, eine klare Lösung aus diesem Dilemma zu finden, vielleicht hat Hesiod es absichtlich zweideutig formuliert.

An der anderen Stelle, wo $\pi\epsilon\pi\rho\omega\tau\omicron$ gebraucht wird, (Theog. 475) handelt es sich um dieselbe Schicksalsbestimmung, die nun Rhea erfährt, deren Zeit gekommen ist, Zeus zu gebären. Die in der Zukunft liegende Handlung der Geburt rahmt die Schicksalsbestimmung ein.

$\epsilon\iota\mu\alpha\sigma\tau\omicron$ bezieht sich auf eine Schicksalsbestimmung, die dem Zeus aufgegeben wird, $\pi\epsilon\pi\rho\omega\tau\omicron$ auf Kronos, ersteres erfüllt sich nicht, letzteres wird erfüllt. Dennoch ist anzunehmen, daß in diesen beiden Ausdrücken, da in der vorherigen Herrschaftsnachfolge des Uranos zu Kronos das Schicksal nicht erwähnt wurde, Zeus' Machterringung und Machtbehauptung betont werden sollte. Bedeutet dies nun, daß ein Schicksal über Zeus steht?

Gegen diese Annahme spricht schon der bewußte Aufbau der Szenen, wo jedesmal die von dem Orakel hervorge-rufene Handlung die Schicksalsbestimmung einrahmt.

Zeus' Verschlingen der Metis und Kronos' Verschlingen seiner Kinder werden vor und nach dem Orakel erwähnt. Aus dieser Art der Darstellung folgt m.E., daß die Handlungen für das Entscheidende gehalten werden, die Schicksalsbestimmung dagegen nur nebenher erwähnt wird. Um die Bedeutung des Orakels noch mehr zu relativieren, wählte Hesiod bewußt $\epsilon\iota\mu\alpha\sigma\tau\omicron$, das auch bei Homer nicht immer in Erfüllung ging, anstatt des unbedingten $\mu\omicron\iota\zeta\alpha\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$. Ebenso scheint $\pi\epsilon\pi\rho\omega\tau\omicron$ nicht mehr als eine Folge aus gegebenen Tatsachen darzustellen, da es später (Theog. 490) durch das in die Zukunft weisende $\epsilon\mu\epsilon\lambda\lambda\epsilon$ ausgedrückt wird.

$\epsilon\iota\mu\alpha\sigma\tau\omicron$ als das unerfüllte und $\pi\epsilon\pi\rho\omega\tau\omicron$ als das erfüllte Schicksal stellen nur Mittel dar, um die dramatische Handlung zu motivieren. Sie sind in den Sukzessions-

mythos eingebaut, und erklären die alten Sagen, nach denen Zeus den Kronos und Zeus von seinem Sohn abgelöst werden sollte. *Εἶμαστο* und *πέπρωτο* sind bei Hesiod daher nicht Ausdruck von Schicksalsmächten, die über Zeus oder Kronos stehen und deren Handlungen von außen her lenken.

3. Zusammenfassung

Zum Abschluß dieses Kapitels über die Vorstellungen des Hesiod vom Schicksal, werden hier noch einmal kurz alle Ausdrücke zusammengefaßt. Hesiod stellt das personifizierte Schicksal durch Begriffe wie *μοῖρα*, *δαίμων*, *μόρος* und *κῆρ* dar. Das unpersonifizierte drückt er durch *αἶσα*, *ἀνάγκη*, *εἶμαστο* und *πέπρωτο* aus.

Die *Μοῖρα* als Göttin ist antithetisch dargestellt, als dunkle kosmische Macht "der Negation" und als lichte Göttin im Reich des Zeus. Als kosmische Macht ist sie verbunden mit dem Tod; sie rächt göttliche und menschliche Übertretungen und verteilt bei der Geburt des Menschen sein Schicksal. Im Zeuskosmos tritt sie nur noch als Herrin über das menschliche Schicksal auf. Die kosmische *Μοῖρα* handelt selbständig, die lichte *Μοῖρα* in starker Abhängigkeit von Zeus. *Μοῖρα* wird auch als Ehrenteil, oder Strafe und als der Schicksalsteil, der sich in der Heirat ausdrückt, gebraucht. In ihrer Bedeutung als Teil eines Ganzen hat sie einen rein technischen Sinn, ohne jegliche schicksalshafte Bedeutung. Der *δαίμων* kommt persönlich und unpersönlich als Schicksalsmacht vor, einmal als die Dämonen des goldenen Geschlechts, verbunden mit *Σίκη* als Wächter über die gerechten und ungerechten Taten der Menschen, zum anderen ist *δαίμων* gleichbedeutend mit Schicksal. *Μόρος* und *Κῆρ* sind auch kosmische Mächte, *Μόρος* mehr als Todesschicksal und *Κῆρ* als Todesdämon. Sie verkörpern zusammen mit *Θάνατος* den Tod schlechthin. Die *Κῆρες νηλεόποινοι* und die *Μοῖραι* stellen Rachegöttinnen dar. Die *Ἐρινός* sind

chthonische Mächte als Kinder der Gaia und werden als Rachegeister des Uranos verstanden. Die Tύχη taucht nur als Name auf unter den Okeaniden, ihre Bedeutung ist unbestimmt. Αἰσώ wird nicht in der Bedeutung des Schicksals gebraucht, sondern des Ehrenteils und Teils eines Ganzen. Ἀνάγκη scheint durch ihre Identität mit Zeus eine noch ganz am Anfang ihrer Entwicklung stehenden Schicksalsmacht darzustellen.

Ἐμῶσσο und πέπρωτο sind als poetisches Mittel innerhalb des Sukzessionsmythos zu verstehen, ersteres geht nicht in Erfüllung, letzteres wird wahr. Seltsam jedoch ist, daß sie nur mit Zeus und nicht mit anderen Göttern des Sukzessionsmythos verbunden werden.

Hesiod hat somit nicht andere Bedeutungen für das Schicksal geschaffen, als die, die wir schon von Homer her kennen. Dennoch haben sie einen anderen Charakter als dieselben Ausdrücke bei Homer. Diese Tatsache ist vor allem aus der anderen Art der Darstellung zu erklären, nämlich der Verschiebung der Akzente, die auf gewissen Bedeutungen liegen und nicht zuletzt daraus, daß Hesiod die mannigfaltigen Erscheinungsformen, in denen die Schicksalsbegriffe bei Homer auftreten, auf ein Minimum reduziert.

So kommt μοῖρα hauptsächlich nur in drei Bedeutungen vor, als Schicksalsgöttin, der Ehrenteil und schließlich als Teil eines Ganzen. Die μοῖρα wird als Schicksalsmacht in eine neue Denkform, die Genealogie eingeordnet, die den Anfang des Abstrahierens und des Begriffbildens darstellt. Dadurch verliert sie jedoch an Lebendigkeit und Anschaulichkeit und wird zu einem Begriff, an den Hesiod nicht mehr glauben kann.

Dasselbe gilt für Μόρσος und Κῆρς , die zusammen mit Θάνατος den Tod als solchen darstellen. Ganz im Gegensatz zu den furchtbaren Mächten Μοῖρα , Κῆρς und Μόρσος , die das Leben und Denken des homerischen Menschen tatsächlich zu beeinflussen suchen.

Ein Ausdruck wie $\alpha\tilde{\nu}\sigma\alpha$, der bei Homer noch eine große Rolle spielt, wird nur zweimal bei Hesiod und dann in einem nicht metaphysischen Sinn gebraucht.

Die $\epsilon\gamma\kappa\upsilon\tilde{\nu}\tilde{\nu}\tilde{\nu}\tilde{\nu}\tilde{\nu}$ wird nur einmal als Rachegeist des Uranos erwähnt. Sie hat ihre furchterregende Macht über den Menschen verloren.

An die Realität der Dämonen glaubt Hesiod nicht. Für ihn gibt es nur die $\nu\sigma\alpha\iota$. Der $\theta\alpha\lambda\epsilon\mu\omega\nu$ ist aber der einzige homerische Schicksalsbegriff, der in die neue Zeusreligion als Helfer der $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ übernommen wird; er spielt dort jedoch keine große Rolle.

Bemerkenswert ist die Darstellung der $\alpha\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$, die den Anfang einer neuen Schicksalsvorstellung zu bilden scheint.

Die geringe Bedeutung des alten homerischen Schicksalsglaubens kann man ferner in seinem Verhältnis zu Göttern und Menschen feststellen.

Die Entwicklung von der Ilias zur Odyssee, von der unabhängigen $\mu\omega\iota\gamma\alpha$ als Todesbringerin in der Ilias zur $\mu\omega\iota\gamma\alpha$, die identisch wird mit Zeus in der Odyssee, wo auch Zeus als der Schicksalsbringer schlechthin dargestellt wird, setzt Hesiod fort. Zeus steigt zum alleinigen Lenker des menschlichen Schicksals auf. In der Theogonie findet man noch das Nebeneinander von unabhängigem und abhängigem Schicksal, in den WT. jedoch spielen $\mu\omega\iota\gamma\alpha$, $\mu\upsilon\sigma\alpha\varsigma$ und $\kappa\eta\tilde{\nu}\tilde{\nu}$ als Schicksalsmächte keine Rolle mehr, da ist es Zeus, der das menschliche Schicksal beherrscht (131).

Auch der $\theta\alpha\lambda\epsilon\mu\omega\nu$ wird zu einem Diener Zeus'. Wie auf Seite 29 festgestellt wurde, können $\epsilon\tilde{\iota}\mu\alpha\gamma\sigma\omega$ und $\pi\epsilon\tau\gamma\omega\tau\omega$ nicht als Schicksal verstanden werden, die über Zeus stehen, sondern als poetisches Mittel.

In seiner Beziehung zu den Menschen hat sich das Schicksal auch verändert. Während der homerische Mensch mit der *μοῖρα* als einer Realität zu rechnen hatte, sei es als Tod, Strafe oder mit dem *δαίμων*, der ihn überall momentan beeinflussen könnte, gibt es diese Glaubenssphäre bei Hesiod in den WT. nicht mehr.

Der hesiodische Mensch wendet sich nur an Zeus und nicht an die *μοῖρα* oder einen *δαίμων*. Diese Vorstellung, die sich von außerhalb des Menschen liegenden Schicksalsmächten entfernt, ist wohl dadurch zu erklären, daß der Mensch nun eine kausale Beziehung zwischen Schicksal und Ereignis zu finden sucht (132). Diese sich ändernde Anschauung setzt schon bei Homer ein, wo *μοῖρα* nicht nur den von außen kommenden Tod, sondern auch die von den Menschen kausal verursachte Strafe bedeutet. Sobald der Mensch die Ereignisse als von sich selbst verursacht zu erklären sucht, muß die von außen kommende unursächliche Schicksalsmacht an Bedeutung verlieren.

Hesiod geht es letzten Endes nicht so sehr um das einzelne menschliche Schicksal, wie es sich von Mächten der *μοῖρα*, *αἴσα*, *εἰρήνη* und *δαίμων* bestimmen läßt oder sogar wie mit *μοῖρα* und *αἴσα* identisch ist, sondern um allgemeine menschliche Daseinszustände und deren Ursachen. Hand in Hand mit dieser anderen Sicht des menschlichen Daseins geht eine entmythologisierte Weltanschauung, die die Geschehnisse in der Welt nicht auf außerhalb stehende Mächte und Wesenheiten schiebt, sondern sie sehr viel realer als unpersonifizierte Begebenheiten zu verstehen sucht (133).

Trotz seiner realistischen Vorstellung vom menschlichen Dasein erkennt auch Hesiod eine unbestimmbare Größe an, die das menschliche Leben bestimmt, nämlich Zeus. Dieser aber greift nicht augenblicklich und plötzlich in die Handlungen des individuellen Menschen

ein, sondern stellt eine ständig wirkende Kraft dar. (134). Daneben kann aber auch der Mensch sein Schicksal selbst beeinflussen; diese Kausalität zwischen Handlung und Schicksal ist es, die in den WT. ständig von Hesiod betont wird und nicht so sehr die Unsicherheit, die nicht durch die menschliche Handlung bestimmt werden kann .

Im Ganzen kann man sagen, daß Hesiod sich von dem Schicksalsglauben des Homer gelöst hat. In der Theogonie ringt er noch mit den alten Begriffen in ihrer Einordnung, aber auch dort erscheinen sie in ihrer Darstellung nur als alte Überbleibsel einer anderen Welt. In den WT. zeigt Hesiod sich jedoch als selbständiger Denker, der neue Antworten auf dieselben Fragen sucht. Der Schicksalsglaube des homerischen Menschen ist überholt. Zeus mit seiner Ordnung der $\epsilon\lambda\kappa\eta$ und der Mensch bestimmen das Dasein aller Menschen und nicht so sehr jedes Einzelnen.

ANMERKUNGEN

- (1) Über die wahrscheinlichen Daten von Hesiods und Homers Werken s. M.L. West, Hesiod: Theogonie edited with Prolegomena and Commentary, Oxford 1966, S. 40 ff
- (2) Dabei muß natürlich berücksichtigt werden, daß der Zweck und Inhalt der Gedichte schon die Bedeutung des Schicksals beeinflussen muß, abgesehen von der unterschiedlichen sozialen Stellung des Publikums, für welches sie schreiben.
- (3) Bei Homer wird noch $\pi\rho\acute{o}\sigma\mu\eta\varsigma$ und $\sigma\acute{\iota}\tau\alpha\varsigma$ erwähnt, die bei Hesiod nicht vorkommen.
- (4) B.C. Dietrich, Death, Fate and the Gods, London, 1965, S. 179 ff
- (5) Für eine ausführliche Darstellung des Standes der Wissenschaft zu diesem Problem s. besonders B.C. Dietrich, Death, Fate and the Gods, London, 1965, S. 155 ff.
- (6) A. Long, Morals und Values in Homers, The Journal of Hellenic Studies, XC, 1970, S. 135, "Standard of appropriateness".
- (7) M.P. Nilsson, Geschichte der Griechischen Religion, II München, 1972, S. 364
- (8) H. Herter "Platons Dionepeggramm", Rh. Museum 92, 1944, S. 293 f
- (9) Zur genauen Ableitung von $\mu\acute{o}\iota\zeta\alpha$ s. H. Frisk, Griechisches Etymologisches Wörterbuch, Heidelberg, 1960, Bd. II, S. 196
- (10) Bei Homer $\mu\acute{o}\iota\zeta\alpha$ = Fleischstück Od. 3.40,66; 8.470; 14.448; 15.140; 17.258; 335; 19.423; 20.260; 280; 293.
- (11) Il. 10.253; 16.68; 15.195 als Bruchteil
Od. 4.97 als Bruchteil
Il. 9.318; 15.189 (15.209) Anteil, der einem gebührt
Od. 11.534;
In Bezug auf das Fleischstück, das einem gebührt:
s. E. Leitzke $\mu\acute{o}\iota\zeta\alpha$ und Gottheit im alten Griechischen Epos, Göttingen, 1930, S. 7

- (12) Die Regeln, nach denen die homerische Gesellschaft zu leben hat, werden u.a. durch $\kappa\alpha\tau\alpha\ \mu\omicron\iota\gamma\alpha$ ausgedrückt. Dieser Ausdruck wird in der Ilias zehnmal, in der Odyssee dagegen achtundzwanzigmal gebraucht.
- (13) Über die $\mu\omicron\iota\gamma\alpha$ als Spinnerinnen bei Geburt und Heirat s. Nilsson aaO. S. 363, Anm. 3 und B.C. Dietrich, aaO. S. 87, der die Verbindung der $\mu\omicron\iota\gamma\alpha$ mit Geburt und Heirat im Volksglauben nachweist. Od. 4.207 spinnt Zeus den Menschen bei der Geburt und Heirat Reichtum zu, dazu s. B.C. Dietrich, aaO. S. 86, Anm. 3
- (14) E. Hedén, Homerische Götterstudien, Uppsala, 1912, S. 154, hält die $\mu\omicron\iota\gamma\alpha$ bei Geburt und Heirat als eine spätere Entwicklung aus ihrer Funktion als Todesgöttin.
- (15) Od. 4.207 f, dort bringt aber Zeus Reichtum bei Geburt und Heirat, Aisch. Eum. 217
Pindar fr.30. (Schröder)
- (16) $\mu\omicron\iota\gamma\alpha$ wird von Leitzke aaO. S. 13/14 als wertneutral angesehen, der gute oder böse Klang ergibt sich aus dem Zusammenhang.
- (17) So auch Leitzke aaO. S. 71.
- (18) Dass diese Übereinstimmung von Hesiod gewollt war, ist wohl nicht anzunehmen, da die $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\lambda\chi\eta$ Philosophie erst eine weit spätere Entwicklung darstellt.
- (19) Interessant ist hier die Tatsache, daß in der Verteidigungsrede des Agamemnon Il. 19.86 ff die $\mu\omicron\iota\gamma\alpha$ zusammen mit Zeus und $\epsilon\gamma\lambda\upsilon\upsilon\gamma\iota$ als die Ursache für seine $\acute{\alpha}\lambda\eta$ und damit indirekt für seine darauf folgende Bestrafung gesehen werden, so daß die $\mu\omicron\iota\gamma\alpha$ hier als eine Art Vorstufe zu ihrer späteren Bedeutung Strafe in der Odyssee auftritt. Man kann in dieser Stelle einen Anlaß für Zeus Rede in Od. 1.32 ff sehen, welche wiederum in Verbindung mit Od. 3.269 gelesen werden muß.
- (20) Od. 3.269 in Verbindung mit seinen Untaten, Od. 1.35 ff
- (21) Od. 22.413 ff, s. auch Od. 11.292 ff im Melampus Mythos, das mit Od. 15.225 ff verbunden werden muß.

- (22) Il. 3.101
Il. 18.120
- (23) U. Wilamowitz, Hesiods Erga, 2. Aufl. Berlin, 1962, S. 56
- (24) Zum Zitieren des Platon s. D. Tarrant "Plato's Use of Quotations and other illustrative Material", Cl. Quarterly 64, 1951, S. 61 ff
Für Wilamowitz spricht die Tatsache, daß das goldene Geschlecht (WT. 123) als ἐπιχθόνιου bezeichnet wird und daher nicht unter der Erde begraben sein kann.
s. Wilamowitz aaO. S. 56. Auf der anderen Seite können die Dämonen als goldenes Geschlecht auferstanden sein und als Geister über der Erde wirken, s. auch S. oben S. 18. Für Sinclair spricht weiterhin, daß γαῖα κάλυψεν gebraucht wird, was auf eine feste Redewendung hindeutet.
- (25) T. Sinclair, Hesiod Works and Days, Hildesheim, 1966, S. 18
A. Rzach, Hesiodi carmina, Leipzig, 1902, schreibt ähnlich: ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν
- (26) Interessant ist, daß ἄνατος im Vers 154 der WT. viel lebendiger erscheint als die μοῖρα im Vers 121.
- (27) Μοῖρα in der Theogonie: VV 204, 217, 348, 413, 520, 544, 607, 789, 904.
davon als Ehrenamt: VV 204, 348, 418.
- (28) P. Philippson, "Genealogie als mythische Form" in Hesiod ed. Berneker, Wege der Forschung, Bd. 44, Darmstadt, 1966, S. 658
- (29) J. Blusch, Formen und Inhalt von Hesiods individuellem Denken, Bonn, 1970, S. 64
- (30) Il. 24.49 ist das einzige Beispiel, wo die Μοῖραι im Plural bei Homer erwähnt werden. Zu den Μοῖραι W. Pötscher, "Moirai, Themis und Ζεμὴ im homerischen Denken"; Wiener Studien, LXXIII, 1960, S. 13
Dietrich, aaO. S. 63

- (31) Leitzke aaO. S. 74 sagt richtig, daß bei Homer die Κλῴνῳ , Αἰῶνα und Μοῖρα ohne Beziehung nebeneinander stehen.
- (32) Zur Auseinandersetzung zwischen Μοῖρα = Todesgöttin und μοῖρα = Teil s. Dietrich S. 59 ff, der aufgrund des Volksglaubens und der Inschriften zu beweisen versucht, daß die μοῖρα ursprünglich eine Todesgöttin gewesen ist, s. auch Hedén, aaO. S. 150 ff.
Dagegen Nilsson, aaO. S. 361 Anm. 2 und S. 362
- (33) Zur Einteilung der Götter in der Theogonie in das Reich des Sein und das Reich des Werdens, s. Philippson aaO. S. 667
- (34) H. Fränkel, "Drei Interpretationen aus Hesiod, in Festschrift Richard Reitzenstein, Leipzig und Berlin, 1931, S. 3
A. Diller "Anfänge der griechischen Philosophie", Hesiod ed. E. Heitsch in Wege der Forschung Bd. 44, Darmstadt, 1966.
- (35) Οἰρῦς WT. 113, 176
- (36) So auch F. Solmsen, Hesiod und Aeschylos, New York, 1949, S. 28, Im Westen ist das Haus der Unterwelt und des Todes (Theog. 764 ff)
- (37) Nemesis WT. 200, s. auch unten S. 97 f
- (38) Ἀπάτη kommt nicht in den WT. vor
- (39) Γῆρας WT. 114
- (40) Ἔργα Theog. 226 ff, WT. 11 ff
s. auch unten S. 102
- (41) Dietrich aaO. S. 74 ff und 86
zeigt die μοῖρα als Todesgöttin in der Volksreligion
- (42) Zur Verbindung der Μοῖρα und Ἐγέρνυς
in der Literatur
Epim. (fg. Diels) leitet die Ἐγέρνυς mit den Μοῖραι und Aphrodite von Kronos ab. Die Ἐγέρνυς heißen ἀλολόωσα Gutes und Böses, mannigfaltig gebend.

Aesch. Eumen. 321 die Ἔρινος sind Töchter der Nacht
962 Μοῖραι und Ἔρινος sind $\text{μαρτυροκατασκευασταί}$
Aesch. P.V. 516 Μοῖραι und Ἔρινος werden zusammen
erwähnt.

Dietrich aa0. S. 67 ff zeigt, daß die Verbindung
zwischen den Μοῖραι und den Ἔρινος auf den
chthonischen Charakter ersterer zurückzuführen ist,
also sehr alt ist.

- (43) In Il. 19.87 ff in Agamemnons Verteidigungsrede beginnt
erst die Entwicklung der μοῖρα als Hüterin von Recht und
Ordnung; es ist noch keine Rede von einer Rache, so
auch Dietrich aa0. S. 203
- (44) Pötscher aa0. S. 10; Eine Ausnahme ist Il. 15.117, wo
Ares sagt, daß er kämpfen will, auch wenn^{es} sein Schicksal
wäre zu sterben. Dies ist jedoch eine Fiktion, denn
Götter können nicht sterben.
- (45) P. Bonaventura Pistorio, Fato e Divinità nel Mondo Greco,
Palermo, 1954, S.372, zitiert von Dietrich, aa0.S.87
- (46) dagegen: Dietrich, aa0.S.87 die μοῖρα hätte erst später
die Funktion erhalten, Gut und Böse zu verteilen; was
Dietrich mit der Volksreligion und Inschriften belegt.
- (47) Dietrich aa0. S. 80 ff zeigt, daß μοῖρα im Volksglauben
oft mit den Göttinnen Eileithyia, Artemis und den
Nymphen verbunden ist, die alle bei der Geburt anwesend
sind.
Nilsson aa0. S. 363, Anm. 3 weist darauf hin, daß die
Gaben, die dem Kind am Geburtstage gegeben werden, ein
bekanntes Märchenmotiv ist. (Dornröschen)
- (48) Schmsen, aa0. S. 36, weist auf Schwierigkeiten in dieser
Textstelle hin, auf die hier nicht weiter eingegangen
wird.
- (49) E. Fränkel, Glotta IV, S. 26, zu einer ausführlicheren
Schilderung der Themis s. 65 ff
- (50) West, aa0. S. 407

- (51) WT. 225 - 247; Od. 19.109 - 114
- (52) E. Fränkel, Agamemnon Kommentar III, Oxford, 1950, S. 728ff
Fränkel meint, daß schon an dieser Stelle des Hesiod die Idee, daß Strafe auf Sünde folgt, vorhanden ist. Dies ist verwunderlich, da hier *μοῖρα* nur als Verteilerin des Schicksals, aber nicht als Rachegöttin gesehen wird. Sie wegen der Verbindung mit *Θέμυς* und *Δίκη* zu Rachegöttinnen zu machen, ist sicher verfehlt, da weder *Θέμυς* noch *Δίκη* bei Hesiod eine solche Funktion haben.
- (53) W.C. Greene, Μοῖρα : Fate, Good and Evil in Greek Thought, Gloucester, Mass. 1968, S. 29
- (54) P. Philippson, aaO. S. 685
so auch B. Snell, "die Welt der Götter bei Hesiod" in Hesiod ed. E. Heitsch Wege der Forschung, Bd. 44, Darmstadt, 1966, S. 718/719, der es allerdings als Dualismus bezeichnet.
- (55) Solmsen, aaO. S. 37 erklärt den Gegensatz mit der pessimistischen und optimistischen Stimmung des Hesiod; S. 65 scheint er die lineare Darstellung anzunehmen, da er von einer Evolution spricht.
- (56) Philippson, aaO. 32 "Die Genealogie, die zunächst die Form war, in der sich das ganze Sein entfaltetete, die Genealogie, die dann Ausdruck des Werdens der Zeusherrschaft war, verknüpft nunmehr rückwärts gewandt durch die Ehen des Zeus die neue und die alte Götterwelt".
- (57) Blusch, aaO. S. 77
- (58) Nilsson aaO. S. 364
- (59) Zur Verbindung der *Μοῖρα* mit *Ἐλευθέρω* s. 37/38, Anm. 42
- (60) Diese hohe Stellung des Zeus ist schon bei Homer angedeutet, als Herr über den trojanischen Krieg Il. 4.84; 19.224 etc., als Verteiler des Schicksals aus dem Faß Il. 24.527 ff, aber er ist niemals bei Homer als Vater, d.h. Meister über die *Μοῖραι*

in dieser Betonung und Ausschließlichkeit wie hier. Denn bei Homer finden wir ein unausgeglichenes Verhältnis zwischen Zeus und dem Schicksal.

- (61) s. S. 5
- (62) Hier muß hinzugefügt werden, daß eine Handlung $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\sigma\mu\omicron\varsigma\epsilon\nu$ nicht von den Helden bewußt geschieht, da sie ja nicht das Schicksal kennen. Nur die Götter erkennen die Handlung, welche $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\sigma\mu\omicron\varsigma\epsilon\nu$ begangen wird. A. Adkins, Merit and Responsibility, Oxford, 1960, S. 20. Dagegen aber Od. 1. 33 ff
- (63) Od. 22.413 ff
- (64) Od. 3.269 zusammen mit Od. 1.34 ff
- (65) Adkins, aaO. S. 21 dagegen behauptet, daß das einzige System, das den homerischen Menschen aufzuzwungen wird, die Ordnung ausdrückt durch $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \mu\omicron\tilde{\iota}\gamma\alpha\nu$ sei. "This is the nearest approach to inevitability, which $\mu\omicron\tilde{\iota}\gamma\alpha$ can possess for him, when viewed as a system". Das ist nur insofern richtig, als die homerische Gesellschaft sich dieses System selber aufzwingt, es sind ihre selbstgeschaffenen Lebensregeln. Aber kann man Schicksal so definieren?
- (66) s. oben S. 37 Anm. 37 - 40
- (67) anders Solmsen, aaO. S. 37, der m.E. zu Unrecht behauptet, daß auch die $\mu\omicron\tilde{\iota}\gamma\alpha\nu$ menschliche Lebensbedingungen darstellen.
- (68) Nilsson aaO. S. 218
Wilamowitz, aaO.S. 78,
Pötscher, aaO. S. 8,
Leitzke, aaO. S. 42
O. Kern, Die Religion der Griechen, Bd. 1, 2. Aufl.
Berlin, 1963, S. 263
- (69) Nilsson, aaO. S. 218

- (70) so auch Dietrich, aaO. S. 25, der darauf hinweist, daß der frühe Naturgeist kein Verteiler des Schicksals in Form von Gütern oder des allgemeinen Schicksals des Menschen war.
- (71) W. Porzig,
Indogermanische Forschung, Bd. 41, 1923, S. 169 ff
- (72) zur genauen Etymologie des Wortes *δαίμων*
s. Frisk, aaO. I S. 341
- (73) Dietrich, aaO. S. 16
Zum *δαίμων* als einem prähomerischen Wesen.
- (74) Leitzke, aaO. S. 48
Dietrich, aaO. S. 307
- (75) Leitzke, aaO. S. 48
- (76) Dietrich, aaO. S. 322/335
- (77) Auf das Adj. *δαίμωνος*, welches sowohl bei Homer wie auch bei Hesiod (Theog. 655, WT. 207) vorkommt, wird hier nicht weiter eingegangen, da es nichts anderes als eine Redewendung ist, es heißt: Du bist verrückt.
s. aber Leitzke, aaO. S. 49, für den Gebrauch des *δαίμωνος* bei Homer, ebenso Hedén, aaO. S. 89
Herbert Nowak, "Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffes *Δαίμων*", Diss. Bonn, 1960, S. 35
- (78) H. Herter, "Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben"; Rhein. Jahrb. für Volkskunde 1950, S. 137
- (79) Nilsson, aaO. S. 218
so auch West, aaO. S. 429
- (80) Zu der Schwierigkeit, daß Menschen Dämonen werden können, sagt E. Rohde Psyche, The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks, B.W. Hillis, London, 1925 S. 428, daß später in der Literatur *δαίμων* und *ἦρώς* auswechselbar sind, z.B. Isocr. IX.72

- (81) H. Herter, "Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben", Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, 1950, S. 137
H. Nowak, Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffes Δαίμων
Diss. Bonn 1960, S. 43, Anm. 4 meint, daß es sich bei der unterschiedlichen Auffassung der Dämonen von Homer und Hesiod nicht um eine allgemeine griechische Auffassung, sondern um einen rein böotischen Volksglauben handelt.
- (82) S. 36, Anm. 24/25 ist auf die Schwierigkeit dieser Textstelle hingewiesen worden. Zu einem guten Vergleich der beiden Platonzitate im ganzen (Staat V 469, Crat. 397 e) mit dem Hesiod-Text, s. Dietrich aaO. S. 335
- (83) Zur Schwierigkeit dieser Zeitangabe:
E. Meyer, "Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern" in Hesiod ed. E. Heitsch, Wege der Forschung Bd. 44 Darmstadt 1966, S. 492/493
K. von Fritz, "Pandora, Prometheus und der Mythos der Weltalter", in Hesiod ed. E. Heitsch, Wege der Forschung Bd. 44, Darmstadt 1966, S. 386/387
Wilamowitz, aaO. S. 56
- (84) so Wilamowitz aaO. S. 56
- (85) so Dietrich aaO. S. 354
Kern aaO. S. 203
- (86) Od. 14.386; 17.243
Od. 16.370 Telemach.
- (87) so Sinclair aaO. S. 18
Wilamowitz aaO. S. 70
Dietrich aaO. S. 354
dagegen Ed. Meyer, aaO. S. 849
der in den Dämonen des goldenen Geschlechts Kronos und die Titanen sieht.

- (88) Interessant ist der Hinweis von Dietrich aaO. S. 203, daß ἡεγοφοῖται nur zweimal bei Homer vorkommt, und jedesmal in Verbindung mit Ἔγυος (Il. 19,87; 9.571), der Agamemnonapologie. Diese ἡεγοφοῖται Ἔγυος weist auf die Dämonen hier hin und auf die Δίκη im Vers 225 der WT.
- (89) vgl. Od. 17.485ff. Die Götter, die durch die Städte der Menschen ziehen, ὕβρις und εὐνομία, der Menschen beobachten.
- (90) Angedeutet wird die Eigenschaft des δαίμων als Strafe schon bei Homer Od. 2.134f, wo er zusammen mit der Ἔγυος als mögliche Bestrafung des Telemach erwähnt wird.
- (91) so Dietrich, aaO. S. 354
- (92) Herter "Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben" aaO. S. 141; schreibt über die spätere Vorstellung der Dämonen als Unglücksbringer.
- (93) Wilamowitz, aaO. S. 78
- (94) P. Mazon, Hesiodes, Les Travaux et le Jour, (zitiert von Sinclair aaO. S. 35): Das Imperfekt ist zu verstehen wie im Vers 11 der WT. als etwas, was immer gewesen ist und noch immer besteht.
- (95) E.R. Dodds, "The Greeks and the Irrational", XXV, Sather's Classical Lectures, Berkeley and Los Angeles, 1951, S. 42, zeigt, daß der δαίμων hier nicht eine von außen kommende Macht darstellt, sondern einen Teil der angeborenen menschlichen Eigenschaften wie Schönheit oder Begabung.
- (96) Leitzke, aaO. S. 76
- (97) Dietrich, aaO. S. 321
- (98) so Nilsson S. 217, der erstaunlicherweise den δαίμων, wenn er dem Schicksal gleichkommt, als Augenblicksgott bezeichnet, jedoch im gleichen Atemzug eine Einschränkung macht und ἀλβεοδαίμων als ein Adjektiv bezeichnet, in das das Zustandsmäßige hineingelegt werden kann.
- (99) Nilsson, aaO. S. 361/362
Pötscher, aaO. S. 6

- (100) dagegen Dietrich, aaO. S. 249 ff, der auf mehrere Unterschiede im Gebrauch dieser drei Begriffe hinweist.
- (101) Leitzke, aaO. S. 14
- (102) Dietrich, aaO. S. 260
- (103) Solmsen, aaO. S. 30 zeigt mit Recht, daß ^Μοῖσος und ^Κηῖς nicht so sehr personifiziert als vielmehr deifiziert sind, da sie keine Persönlichkeit besitzen.
- (104) Nilsson, aaO. S. 224
Dietrich, aaO. S. 242
Zur Etymologie des Wortes ^Κηῖς s. Frisk, aaO. II. S. 843
- (105) Nilsson, aaO. S. 224
s. auch die von Rohde und Harrison vertretenen Theorien in Nilsson aaO. S. 224
Dietrich, aaO. S. 240
Hedén, aaO. S. 101 ff
Herter, "Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben", aaO. S. 123 ff.
- (106) zu den verschiedenen vorgeschlagenen Ableitungen s. Dietrich aaO. S. 96/97.
- (107) Dazu s. Dietrich aaO. S. 236 betont, daß die ^Ἐγενοῦς erst beginnen, zu Hütern von Recht und Ordnung zu werden. etwas anders:
Leitzke, aaO. S. 20
Greene, aaO. S. 17
- (108) Noch ein drittes Mal werden die ^Ἐγενοῦς erwähnt, aber in einer unwesentlichen Stelle der WT. (803), nämlich als Kennzeichen des Tages.
- (109) Dietrich, aaO. S. 153 weist auf die Verbindung der ^Ἐγενοῦς mit Demeter und Aphrodite in der Volksreligion hin.
- (110) Rohde, Psyche, I, S. 268 ff, Harrison, Pröl. 213-239; Nilsson, aaO. S. 100 (alle zitiert von Dietrich, aaO. S. 154) deuten die ^Ἐγενοῦς im allgemeinen als die sich racheholende Seele des Verstorbenen.

dagegen: Herter, "Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben", aaO. S. 130 bezeichnet die Ἐγέρυς als die Verkörperung des Zornes.
s. auch Dietrich, aaO. S. 154.

(111) West, aaO. S. 129/296, denn wenn nur der Genetiv ohne Verbindungswort dastehen würde, würde der Genetiv direkt von τελευτα abhängen, "as a genetiv of the thing paid for". West hat recht, wenn er sagt, daß Uranos nicht wegen des Verschlingens der Kronos-Kinder Rache verlangt.

(112) Nilsson, aaO. S. 100

(113) In Il. 19.258 ff ruft Agam. die Ἐγέρυες an, welche den Meineid bestrafen.

(114) Zum Okeaniden-Katalog s. Kern aaO. S. 259 ff
West aaO. S. 260 ff

Die Aufzählung der verschiedenen Namen der Okeaniden erfolgt ungeordnet. Es befinden sich darunter Gottheiten wie Elektra, Europa, Metis, Eurynomia spätere Frauen des Zeus und andere Namen, die mit dem Meer zu assoziieren sind wie Amphiro, Okyrhoe, Galaxaure u.a. Die Bedeutung der Τύχη unter dieser Vielfalt von Namen und Assoziationen herauszufinden, ist unmöglich. Eins kann man wohl sagen, daß die Bedeutung der einzelnen Namen unterschiedlich ist, und daß Namen wie Styx, Peitho, Metis, Eurynomia absichtlich eingeschaltet wurden, vielleicht auch Τύχη; sie werden jedoch nicht weiter erklärt, um die Namensreihe nicht zu unterbrechen.

(115) Zu einer genaueren Ausführung des Tychebegriffes bei Hesiod s. Greene aaO. S. 409, Anm. 26
S. 408, Anm. 21, 23

(116) Jaeger, Werner, Paideia: The Ideals of Greek Culture Oxford, 1939, S. 198

(117) Dietrich aaO. S. 249 ff, s. auch Leitzke S. 24 ff

- (118) Il. 16.441; 22.179
- (119) Il. 1.416
- (120) etwas anders s. Leitzke S. 25
- (121) dazu s. oben S. 6
- (122) Zum Gebrauch der ἀνάγκη als Schicksalsmacht neben der τύχη s. Greene aaO. S. 196 ff in
und S. 407 Anm. 20
- (123) Bei Homer gibt es daneben noch dieselbe Kombination in folgenden Formen: ἐμμορεν τεμῆς (Partizip),
μείστο τεμῆς (Imperativ)
- (124) Il. 15.189; 1.278; 9.616; Od. 4.480; 8.335; 11.338
vgl. 340 f.
- (125) Dietrich, aaO. S. 264
- (126) So wird τεμῆ in Il. 15.189 in der Beschreibung des Ehrenamtes des Poseidon gebraucht.
- (127) s. unten S. 52
- (128) Il. 15.117 ff ist eine Fiktion, da ein Gott nicht sterben kann,
- (129) s. Leitzke, aaO. S. 77, Anm. 110, der die βουλαὶ auf δαμῆναι bezieht. Dagegen: Kern, aaO. I, S. 244, der die βουλαὶ auf πέτρωτο bezieht.
- (130) West, aaO. S. 295 erklärt den Anachronismus durch Hesiods Standpunkt, von dem aus er rückwärts gewandt Kronos' Machtsturz sieht.
s. auch U. Bianchi, Dios Aisa, Roma, S.138
Somit stehen die βουλαὶ des Zeus, d.h. seine geistige Kraft vor dem historischen Zeus. Diese Auseinandersetzung zwischen dem ideellen oder philosophischen Zeus auf der einen und dem historischen oder zeitgebundenen Zeus auf der anderen, durchzieht die gesamte Darstellung der Theogonie. So schafft Hesiod schon vor Zeus tatsächlichem Machtantritt bewußt den Eindruck, daß Zeus schon lange vorher herrschte;

so wird seine Macht schon in dem Prooemium, der Styx- und Hekateepisode sowie in dem Prometheus Mythos gepriesen. Durch diese Art der Darstellung hebt Hesiod seinen Zeus aus der Gebundenheit der Zeit hinaus. Denn der Geist des Zeus scheint zeitlos zu sein.

- (131) Das besagt jedoch nicht, daß der Mensch nicht auch sein eigenes Schicksal mitbestimmen kann. Zeus aber bleibt immer derjenige, der es austeilt nach seinem Gutdünken.
- (132) Hedén aaO. S. 166 weist auch darauf hin, daß man die Handlungen der übermenschlichen Mächte motivieren und in einen vernünftigen Zusammenhang bringen will.
- (133) Unerklärlich bleibt dabei, ob diese andere Darstellung des menschlichen Daseins die Ursache oder die Folge für Hesiods größeren Realismus ist.
- (134) B. Snell "die Welt der Götter bei Hesiod", Hesiod ed. E. Heitsch Wege der Forschung, Bd. 44, Darmstadt, 1966, S. 725

II. Τέμῃ

1. Die verschiedenen Bedeutungen für Τέμῃ

Der Heldenkodex der homerischen Adelsgesellschaft wird in einem großen Maße von den Wertvorstellungen, wie sie durch die Τέμῃ ausgedrückt werden, bestimmt.

Τέμῃ kommt im Substantiv, im Adjektiv (Τέμῃ εἰς), und im Verb (Τέμαω oder ἀτέμαζω) vor. Im großen und ganzen werden ähnliche Bedeutungen für Τέμῃ in der Ilias und Odyssee gebraucht, wenn es um die verletzte Ehre des Menelaos, des Agamemnon und des Achill (1) auf der einen Seite und um die Verunehrung des Odysseus durch die Freier auf der anderen Seite geht (2). Τέμῃ ist verbunden mit Geschenken als Zeichen der Gastfreundschaft (3). Τέμῃ ist die Wiedergutmachung (4), die Ehre im Kampf (5), oder der Herrschaftsbereich (6). In beiden Epen bildet die Τέμῃ des Achill und des Odysseus das Hauptthema, in der Ilias der Streit des Agamemnon und Achill um die Τέμῃ des letzteren, in der Odyssee die Verletzung der Ehre des Odysseus und seiner Familie durch die Freier.

Gewisse Unterschiede in dem Gebrauch der Τέμῃ lassen sich schon aus dem Zweck und Inhalt der Epen ableiten; die Ilias als ein Kriegererepos betont mehr die wettbewerbliche und kriegerische Τέμῃ (7); in der Odyssee, einer friedlichen Erzählung von Odysseus' Irrfahrten tritt der ethische Aspekt der Τέμῃ stärker heraus; hier werden der Bettler und der Fremde geehrt (Od. 14.56f), auch die Götter lieben dort Gerechtigkeit und gerechte Taten (Od. 14.84 ff) (8).

So liegt in der Ilias der Hauptakzent auf einer wertneutralen Τέμῃ, während in der Odyssee die Τέμῃ gewertet wird (9).

Homers Τέμῃ ist Ausdruck einer "shame culture", bei der es nicht auf ein ruhiges Gewissen, sondern nur auf das Aussehen ankommt (10). "Just a man's worth is estimated in terms, of what others think of him" (11).

Der Wert eines Mannes wird nicht nur an seinem Mut, Tapferkeit, Stärke (ἀγέλη) und Status gemessen, sondern auch an seinem Reichtum und der Beachtung der Gesellschaftsregeln (12).

Die τιμή als Anerkennung für solche Tugenden manifestiert sich oft in Preisen und Geschenken nach außen hin, erstere in Form der Trophäe als Zeichen für den Sieg im Kampf oder Wettstreit (13), letztere als Ausdruck für die Gastfreundschaft. In der Odyssee werden jedoch nicht nur große und starke Taten eines Individuums gerühmt, sondern es kommt auch auf die Art und Weise der Handlung, ihren Wert für die Gesellschaft an.

Die τιμή spielt in der Theogonie eine große Rolle in dem Zusammenleben der Götter; sie kommt dort sechzehnmal im Substantiv, siebenmal als Verb und einmal im Adjektiv vor (14). Die Bedeutungen sind ähnlich wie die homerischen, wenn sich auch die Akzente verschoben haben. Die τιμή des Hesiod kann man in drei Hauptgruppen aufteilen, die τιμή verbunden mit Geschenken, die τιμή als Ehrenamt und die τιμή schließlich nur als Anerkennung.

Wie bei Homer (15) ist die τιμή des Hesiod mit Geschenken verbunden, die die äußeren Manifestationen der τιμή darstellen (16). Hierbei kann man zwischen Beispielen unterscheiden, in denen τιμή nur mit Worten wie δῶρα und γέρας verbunden ist, aber ihre eigene Bedeutung des Ehrenamtes behält, und zwischen Beispielen, wo τιμή gleichbedeutend mit dem Geschenk ist; d.h. die Anerkennung, die sich in dem Geschenk manifestiert.

Am Ende des Prooemium werden noch einmal schlagwortartig die verschiedenen Gruppen der Götter vorgestellt, die kosmologischen und die olympischen Götter, die δῶρα τῆς ἐσθλῆς εὐχῆς, die unter sich den Reichtum und die Ehrenämter verteilen, (ὡς τ' ἀφ' ἑνὸς ἀλάσταντο καὶ ὡς τιμῆς διέλοντο (Theog. 112)). Wenn Zeus seine Verbündeten vor der Titanenschlacht zusammenruft und ihnen verspricht, er werde sie

nicht ihrer τιμή¹ berauben, sondern in ihrer τιμή¹ belassen, die sie vorher besessen haben (Theog. 393), was in den nächsten beiden Zeilen wiederholt wird (Theog. 395; ἀτιμος und ἀχέστατος ; 396 τιμῆς καὶ ἡδονῶν), oder wenn von der τιμή¹ und dem ἡδονῶν gesprochen wird, die Hekate im Himmel, auf der Erde und im Wasser besitzt (Theog. 426). In allen diesen Beispielen wird τιμή¹ als Ehrenamt verstanden, mit einer leichten Änderung ihrer Bedeutung durch die Verbindung mit den Geschenken.

Τιμή¹ als Anerkennung, die sich vor allem in Geschenken manifestiert, kommt in folgenden Zusammenhängen vor: Wenn Zeus Styx ehrt und ihr zahlreiche Geschenke gibt, d.h. ihr damit Anerkennung zollt (Theog. 399), oder wenn Hekate ihren Verehrern viel Anerkennung und Reichtum zukommen läßt (Theog. 418). In der gleichen Bedeutung wird τιμή¹ in den Versen 412, 428, 449 gebraucht, wenn von der Anerkennung und den Geschenken gesprochen wird, die Hekate von Zeus und den Göttern erhält. An diesen Stellen wird τιμή¹ bis auf Vers 418 immer durch das Verb τιμάω ausgedrückt; es ist daher allgemein als Anerkennung zu verstehen und nicht in dem speziellen Sinn des Ehrenamtes wie zuvor. Der Charakter der τιμή¹ wird aber auch hier wieder durch die Verbindung mit den Geschenken bestimmt.

Neben der τιμή¹ mit ihren äußerlichen Manifestationen wie Geschenken, Reichtum usw., steht die τιμή¹ in der Bedeutung des Herrschaftsbereiches. Hier handelt es sich zwar nicht um eine neue Wortschöpfung des Hesiod, da τιμή¹ in dieser Bedeutung auch schon bei Homer vorkommt (17), aber durch die Betonung der τιμή¹ als Ehrenamt gibt er der τιμή¹ einen ganz anderen Charakter. Als solche wird sie zu einem der Hauptcharakteristika des Zeus. Wenn im Prooemium die Hauptmerkmale des Zeus kurz zusammengefaßt werden, ist eines davon, daß Zeus die Bereiche (νόμους) und Ehrenämter (τιμῆς) den Göttern zuerteilt (Theog. 74); dieselbe Funktion des Zeus wird

(Theog. 885) als seine erste Amtshandlung nach seiner Machtergreifung wiedererwähnt. Von Zeus besitzt Hekate ihr Herrschaftsamt über Himmel, Erde und Meer (Theog. 414) neben ihrem Ehrenamt, junge Menschen aufzuziehen (Theog. 452). Ebenso erhalten die Μοῦσαι das höchste Ehrenamt von Zeus (Theog. 904).

Aber nicht nur Zeus tritt als Verteiler der τιμῆ auf. Denn die Götter haben schon vorher von Gaia und Uranos manche Ehrenämter erhalten (Theog. 422); Kronos hält die Βασιληὶς τιμῆ inne, aus der er wie auch Zeus herausgetrieben werden soll (Theog. 462; 491; 892). Nach der Titanenschlacht nehmen die neuen Götter den Titanen ihre Ehrenämter ab (Theog. 882). Die genaue Herkunft des Amtes der Liebe, das Aphrodite über Menschen und Götter innehat, wird nicht bestimmt. Es ist jedoch anzunehmen, daß sie es (ἐξ ἀρχῆς Theog. 203) auch von Gaia und Uranos erhalten hat.

In den folgenden Beispielen wird τιμῆ in der allgemeinen Bedeutung - ausgedrückt durch das Verb - gebraucht, ohne mit Geschenken wie zuvor verbunden zu sein. So ehren die Musen manchen neugeborenen König (Theog. 81), Hekate wird von den unsterblichen Göttern geehrt (Theog. 415), und Zeus ehrt seinen Sohn Herakles, damit er berühmt unter den Menschen wird (Theog. 532) (18).

Demnach findet man in der Theogonie die τιμῆ wie bei Homer oft in Verbindung mit Geschenken, Reichtum usw., aber die Hauptbedeutung der τιμῆ ist die des Herrschaftsbereiches, das als Ordnungsprinzip einen ganz anderen Charakter besitzt als die wettbewerbliche τιμῆ bei Homer, das Vorrecht des adligen Kriegers.

In den WT. spielt die τιμῆ kaum noch eine Rolle, dreimal wird sie im Substantiv erwähnt, zweimal als Verb, davon einmal als ἀτιμάζω . Hier bedeutet τιμῆ haupt-

sächlich die allgemeine Anerkennung oder Verehrung.

In einem bekannten Zusammenhang erscheint die $\tau\epsilon\mu\eta^1$, wenn sie sich auf die geschuldete Ehrerbietung gegenüber Göttern und Älteren bezieht. In diesem Sinn wird $\tau\epsilon\mu\eta^1$ (WT. 138) gebraucht, wenn das silberne Geschlecht, da es die Götter nicht geehrt hat, von Zeus begraben wird oder wenn das eiserne Geschlecht seine Eltern nicht mehr ehren will. (WT. 185) So muß auch der homerische Mensch den Göttern und Älteren Ehre zollen, wie es die Götter tun. (Il. 23.788; Od. 13.142).

Wenn Hesiod (WT. 142) von der Ehre berichtet, die das silberne Geschlecht nach seinem Tode erfährt, muß man wohl an eine Kultverehrung denken (19). Eine Kultverehrung ist jedoch nicht gemeint, wenn die Menschen wegen der Götter die schlechte $\epsilon\gamma\gamma\alpha\varsigma$ verehren müssen (WT. 16), es deutet vielmehr auf die Verpflichtung der Menschen hin, die bestehenden Mächte des Lebens zu beachten (20).

In einem neuen "alltäglichen" Zusammenhang gebraucht Hesiod die $\tau\epsilon\mu\eta^1$, wenn er seinem Bruder unter anderem zuredet, einen guten Nachbarn zu haben, denn dann verliere man keine Kuh. Ein Mann mit einem guten Nachbarn werde Ehre zuteil ($\epsilon\gamma\mu\omega\sigma\epsilon\ \tau\epsilon\mu\eta\varsigma$ WT. 347), da er sich als ein kluger und umsichtiger Mann zeige. Hier hat $\tau\epsilon\mu\eta^1$ nichts mehr mit demselben homerischen Ehrbegriff zu tun. Sie wird in die Sprache des Alltags mit einbezogen.

2. Die Stellung der $\tau\epsilon\mu\eta^1$ zu den Göttern.

Nachdem die verschiedenen Bedeutungen der $\tau\epsilon\mu\eta^1$ bei Homer und Hesiod aufgezeigt worden sind, wird nun das Verhältnis der $\tau\epsilon\mu\eta^1$ zu den Göttern untersucht.

In Hesiods Theogonie verteilt Zeus dreizehnmal die $\tau\epsilon\mu\eta^1$ in allen besprochenen Bedeutungen nur an die Götter,

wodurch er seine Götterwelt ordnet (21). Wie schon (S. 50) erwähnt, kennzeichnet im Prooemium (Theog. 74) die Verteilung der $\tau\epsilon\mu\eta$ durch Zeus an alle Götter das Wesen seiner Herrschaft. Durch diese Handlung erringt und sichert er seine Macht. Er findet die notwendigen Verbündeten für die Titanenschlacht durch sein Versprechen, ihnen Ehrenämter zuzuweisen (Theog. 396), das er dann nach seiner Machtübernahme als erste Amtshandlung erfüllt (Theog. 892). Zeus verteilt die $\tau\epsilon\mu\eta$ ebenso an einzelne Götter wie Styx (22), Hekate (23), Herakles (24), und die Μοῖραι (25).

Es ist zu bemerken, daß es sich hierbei gerade um eine Verteilung an die alten Gottheiten handelt, die schon lange vor Zeus' Herrschaft bestanden haben und die für die Charakterisierung des Zeus eine große Rolle spielen. Styx ist die Mutter von Kratos, Bie, ~~Gelos~~ und Nike, die Zeus' Kraft und Unbesiegbarkeit symbolisieren und seinen Sieg schon vor der Titanenschlacht sicherstellen. Aus Dankbarkeit dafür, daß Styx ihm ihre Kinder zugeführt hat, ehrt Zeus sie und setzt sie als den großen Eid über die Götter ein (Theog. 400). Ebenfalls eine Verbindung zu den alten Gottheiten stellt Zeus durch seine Verehrung der Hekate her. Hekate kennzeichnet einen anderen Aspekt der Zeusherrschaft, nämlich ihren strahlenden Glanz, die Freude und das Licht. Neunmal wird in dieser Episode allein $\tau\epsilon\mu\eta$ in den verschiedenen Formen verwandt (26). Die unheimlichen kosmischen Μοῖραι werden gemäßigt, wenn Zeus ihnen ihr Ehrenamt zuteilt (Theog. 904), auch mit ihnen schließt er einen Pakt und macht sich damit zum Herrscher über das Schicksal. Styx und ihre Kinder, Hekate und die Μοῖραι zeigen in besonderem Maße das Wesen der neuen Zeusherrschaft. Herakles dagegen, den Zeus dadurch ehrte, daß er Prometheus befreien durfte (Theog. 532), spielt keine entscheidende Rolle für die Charakterisierung des Zeus bei Hesiod. Hier handelt es sich nur um eine Nebenepisode. Durch die Verteilung der $\tau\epsilon\mu\eta$ an die alten Gottheiten konsolidiert Zeus seine

Herrschaft und schafft eine Verbindung zwischen dem Alten und dem Neuen.

An drei entscheidenden Stellen der Theogonie wird die $\tau\epsilon\mu\eta$ Zuteilung des Zeus mit einem Attribut versehen; am Anfang und am Ende der Theogonie (73, 885) wird sie mit $\epsilon\tilde{\upsilon}$ ($\epsilon\tilde{\upsilon}$) und in der Mitte (396) mit $\eta\ \nu\epsilon\mu\eta\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ bezeichnet. Hesiod will hier somit nicht nur die bloße Verteilung der Ehrenämter durch Zeus betonen, sondern vor allem auf die Gerechtigkeit, mit der Zeus sie vornimmt, hinweisen.

Aber nicht nur Zeus, sondern die Götter als Gruppe und Einzelpersonen teilen die $\tau\epsilon\mu\eta$ aus. In der schon besprochenen Stelle des Prooemiums teilen die $\delta\omega\tau\eta\zeta\epsilon\zeta\ \epsilon\alpha\iota\omega\nu$ unter sich die Ehrenämter und den Reichtum auf (Theog. 112); Hekate wird mit Geschenken von allen Unsterblichen geehrt (Theog. 415, 449 $\pi\acute{\alpha}\sigma\epsilon\ \acute{\alpha}\nu\alpha\tau\alpha\tau\acute{\omega}\nu$); nach der Titanenschlacht entreißen die Götter ($\mu\acute{\alpha}\kappa\alpha\sigma\tau\epsilon\ \nu\epsilon\sigma\iota$ Theog. 881) den Titanen ihre Ämter (Theog. 882). Bei diesen Göttern, die so unterschiedlich bezeichnet werden, handelt es sich um die Zeusgötter in verschiedenen Zusammensetzungen. Daneben berichtet Hesiod auch von einer $\tau\epsilon\mu\eta$ - Zuteilung der vorigen Götter. So erfahren wir von den Ämtern, die den ^{den} Titanen früher (Theog. 394) von den unsterblichen Göttern (Theog. 424) erhalten haben. Hierher gehört auch das Ehrenamt der Aphrodite, dessen Urheber zwar nicht genannt wird, aber auf Grund der Zeitangabe $\epsilon\tilde{\zeta}\ \acute{\alpha}\gamma\chi\eta\varsigma$ (Theog. 203) kann auf die alten Götter als Verteiler der $\tau\epsilon\mu\eta$ geschlossen werden. (s. oben S. 51) An diesen Stellen will Hesiod jedoch nicht so sehr auf die Amtszuteilung durch die alten Götter hinweisen, als vielmehr seinen Zeus, der an Großzügigkeit die alten Götter bei weitem übertrifft.

Die Musen und Hekate sind neben Zeus die einzigen Götter, die als Einzelpersonen jemandem Ehre zuteilen. Hier wird $\tau\epsilon\mu\eta$ jedoch nicht im speziellen Sinn des Ehrenamtes, sondern in der allgemeinen Bedeutung der

Anerkennung gebraucht. Diese Anerkennung wird den Menschen und nicht den Göttern gezollt. In der Theogonie (81) sind es die Könige, die die Musen ehren und die Anbeter der Hekate, denen große Ehre folgen wird. (418).

Ein wesentliches Merkmal der $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$, die den Göttern zugeteilt wird, besteht darin, daß sie die Götterwelt endgültig ordnet. Um sie wird nicht gekämpft wie um die homerische $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$. Sie ist das ordnende Band, mit dem die Götter verbunden werden.

Auch die homerischen Götter besitzen $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$. Diese $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ hat jedoch einen anderen Charakter als die des Hesiod. Sie ist vielmehr der $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ -Vorstellung, die unter den homerischen Menschen herrscht, nachgebildet. So unterscheiden sich die Götter Homers von den Menschen außer ihrer Unsterblichkeit nur durch ein größeres Maß an Kraft und $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$. (Il. 9.498). Sie sind genauso empfindlich wie die Menschen auf die Beachtung ihrer persönlichen $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ bedacht. So ist Poseidon zutiefst gekränkt, daß die Phaeaken ihn nicht mehr ehren, und die Götter es zugelassen haben, daß Odysseus mit vielen Geschenken nach Ithaka heimkehrte (Od. 13.128 ff). Denn gerade die Phaeaken sind ihm als ihrem Stammvater verpflichtet und die Götter sollten ihn als ihren ältesten Gott Anerkennung zollen (Od. 13.142 ff), wie auch Zeus zugibt. So darf Poseidon sich Genugtuung ($\tau\epsilon\lambda\eta\eta$) verschaffen und damit seine Ehre zurückgewinnen (27). Die Götter sind ebenso auf die genaueste Beachtung der ihnen geschuldeten Opferriten bedacht (28). So kann man allgemein die Übertretungen der homerischen Menschen, die sich im Unterlassen des Opfern, im Eidbruch und in der Verletzung der Ehre von Fremden, Bittflehenden und Gästen äußern, als eine Entehrung der Götter bezeichnen, für die die Götter Genugtuung verlangen können (29). Die Beziehung der Menschen gegenüber den Göttern ist durch die $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ der Götter bestimmt.

Die $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ bei Hesiod bedeutet und ist eine Einteilung und Ordnung, die den Göttern von Zeus gegeben wird,

sie ist verbunden mit Gerechtigkeit und stellt ein Hauptmerkmal dar, mit dem Zeus an die Macht kommt und seine Macht behält. Bei Homer dagegen wird die $\tau\epsilon\lambda\eta$ vielmehr als die persönliche Eigenschaft der Helden oder Götter verstanden, ohne dieses Vorrecht können sie nicht bestehen (30), werden die Helden zu einem $\kappa\alpha\kappa\acute{o}\varsigma$ (31); deswegen wird bei Homer der Wettbewerbsaspekt der $\tau\epsilon\lambda\eta$ so stark betont, das ängstliche Beachten der eigenen $\tau\epsilon\lambda\eta$ (32). Während bei Hesiod die $\tau\epsilon\lambda\eta$ als Ordnungsprinzip unter den Göttern statisch bleibt, wenn sie einmal festgelegt ist, - was man darin sehen kann, daß sie in den WT. nicht mehr erwähnt wird, befindet sich Homers $\tau\epsilon\lambda\eta$ immer in Bewegung, sei es daß sie vermehrt oder vermindert wird.

$\tau\epsilon\lambda\eta$ als Ordnung hat eine objektive, d.h. gefühlsfreie Bedeutung, während bei Homer die $\tau\epsilon\lambda\eta$ stark emotionelle Obertöne trägt.

Damit stehen Hesiods Götter, soweit es die Wertvorstellung der $\tau\epsilon\lambda\eta$ betrifft, weit über ihren homerischen Vorbildern, und sind nicht nur großartige Abbilder der Menschen. Das Verhalten der Menschen kann die Ehre der hesiodischen Götter nicht beeinflussen, nur den Göttern ist es möglich, Macht über die Menschen auszuüben.

3. Die Stellung der $\tau\epsilon\lambda\eta$ zu den Menschen.

Nur an wenigen Stellen berichtet Hesiod von einer $\tau\epsilon\lambda\eta$, die die Menschen besitzen. Er erwähnt die Musen, die den neugeborenen König ehren und ihm süße Beredsamkeit schenken (Theog. 81) und den Anbeter der Hekate, dem große Ehre folgen wird (Theog. 418). In den WT. beschreibt er das eiserne Geschlecht, das seine Eltern beleidigt (185). Wie diese Beispiele zeigen, macht Hesiod keinen Unterschied zwischen Adligen und Nichtadligen, alle können gleichermaßen $\tau\epsilon\lambda\eta$ besitzen. Für Hesiod gilt die homerische $\tau\epsilon\lambda\eta$, die ein Kennzeichen des Adligen war, nicht mehr. Er hat sie auf alle Menschen ausgeweitet und in seine moralische

Wertvorstellungen miteinbezogen. Denn nur der gute und gerechte Mensch soll geehrt werden, das mögen der gerechte König oder ein Verehrer eines Gottes sein. Ungerechte Könige dagegen verdienen keine Verehrung, obwohl sie Könige sind; sie werden von Hesiod angegriffen und verachtet. Er nennt sie bestechlich ($\delta\omega\sigma\phi\acute{\alpha}\gamma\omicron\upsilon$ (WT. 36, 222, 263)) und gewalttätig (WT. 202-211).

Bei dieser Verehrung, die bei Hesiod alle gerechten und guten Menschen genießen, handelt es sich jedoch nicht um ein spezifisches Vorrecht des homerischen Adligen, sondern nur um eine allgemeine Art der Anerkennung, die auch durch ein anderes Wort ausgedrückt werden könnte. Hesiod weitet damit nicht nur den Wirkungskreis der $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ auf alle Menschen, sondern auch ihre ursprünglich speziellere Bedeutung aus.

4. Zusammenfassung

Zum Abschluß dieses Kapitels soll noch auf einen Aspekt der $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$, der von der Ilias über die Odyssee hin zur Theogonie immer mehr betont wird, hingewiesen werden: Die egoistische und auf die Erhöhung des Einzelnen gerichtete $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ der Ilias erweiterte sich vor allem in der Odyssee auf schutzlose Menschen wie Bettler und Bittflehende und nimmt dort soziale Züge an. An diesen sozialen und damit friedlicheren Charakter der $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ knüpft Hesiod an. Mit seiner $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ in der Bedeutung des Ehrenamtes schafft Zeus endgültig Ordnung und Frieden unter den Menschen und verbindet damit die alte und neue Götterwelt.

Abw. der
Entwicklung
Um diese $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ wird nicht gekämpft. Diese "Entwicklung" der $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ zu einem ordnenden Objekt ist auf die von der Ilias über die Odyssee bis zur Theogonie ständig zunehmende Suche nach Ordnung und Frieden zurückzuführen. Dabei bleibt die $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ auch bei Hesiod mit äußerlichen Merkmalen wie Geschenkeⁿ und Reichtum verbunden.

Sie grenzt als Ehrenamt den Bereich eines Gottes von dem des anderen ab, und wirkt ordnend und verbindend, aber nicht trennend.

Hand in Hand mit der anwachsenden Suche nach Frieden und Ordnung geht die Ethisierung der τιμή. In der Ilias ist sie vorwiegend noch ungewertet, in der Odyssee dagegen wird sie durch die sozialen Regeln der Adelsgesellschaft mitbestimmt. Hesiod ordnet sie schließlich in den für ihn einzig gültigen Wertmaßstab, nämlich den moralischen, ein. Das Reich des Zeus ist absolut gut und geordnet.

In den WT. dagegen hat die τιμή keine ordnende Funktion, sie wird zu einer allgemeinen Anerkennung, die man den gerechten Menschen zollt, erweitert. Dort bezeichnet die τιμή die Ordnung unter den Menschen. Hesiods τιμή in der Bedeutung des Ehrenamtes basiert zwar auf Homer, wird aber so hervorgehoben, daß sie einen ganz anderen Charakter als die Homer's bekommen hat. Hesiod schafft die τιμή als Wertmaßstab für die Menschen ab und zerstört damit eins der wesentlichsten Merkmale, das die homerische Gesellschaft kennzeichnete. In dieser Umformung der τιμή zeigt sich Hesiod als ein selbständiger Denker.

ANMERKUNGEN

- (1) Il. 1.353; 510; 5.552; 17.92
- (2) Od. 16.43; 18.144; 20.167; 23.28
- (3) Od. 11.338 und hauptsächlich im Adjektiv;
Od. 1.312; 1.393; 4.614; 8.393; 15.114;
- (4) Il. 3.286; 3.288; 3.459;)
- (5) Il. 5.336; 6.522; 8.163; 16.90; 16.237) hauptsächlich
in der Ilias
- (6) Il. 6.193; 15.189;
- (7) Il. 9.319; 24.57; 24.66;
- (8) Diese Entwicklung zur Moralisierung geht Hand in Hand
mit dem häufigeren Gebrauch von Ausdrücken wie *κατὰ μοῖραν*
ἐναΐσμος, ἡ δέμυς ἐστίν.
- (9) Dazu s. die Auseinandersetzung zwischen:
Long, aaO. S. 121 und
Adkins, MR aaO. S. 30 ff
Long zeigt, daß die Einteilung der homerischen Wertskala
in "cooperative excellences" und "competitive excellences",
die von Adkins vorgenommen wird, nicht ausschließlich ist,
da beide Handlungen (competitive und cooperative) nicht
genau zu trennen sind, sondern sich oft überschneiden.
Adkins basiert seine These auf den Ausdrücken, die die
homerische Gesellschaft für Tadel benutzte. Der schwer-
wiegendste Tadel werde durch *αἰσχύον* und *ἐλαχχτείη*
ausgedrückt und bezöge sich auf einen Mangel oder Nieder-
lage in competitive excellences, d.h. diese Handlungen
ziehen einen Verlust an *τιμή* nach sich. Schwächere
Bezeichnungen für Tadel seien *ἀεικῆς* und *αἰδώς*,
die einen Mangel in cooperative excellences ausdrückten.
Long jedoch zeigt, daß nicht nur eine Niederlage und
damit Mangel an *τιμή* getadelt werden, sondern auch
der Angriff gegen die *τιμή* eines anderen. Sowohl
"excess" und nicht nur "deficiency" an *τιμή*

würden in gleicher Weise gerügt. Die Wertskala der homerischen Welt orientierte sich an dem "standard of appropriateness" (Long, aaO. 135), der sowohl Ausdrücke wie $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \mu\alpha\iota\tilde{\alpha}\nu$, $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$, $\epsilon\acute{o}\kappa\epsilon$ etc. umfaßt ebenso wie Bezeichnungen, die sich auf den Kampf beziehen ($\acute{\alpha}\gamma\epsilon\tau\eta$, $\alpha\lambda\omicron\chi\epsilon\acute{\iota}\nu$). Beide seien gleichermaßen wesentlich, wenn jemand seine $\tau\epsilon\mu\eta$ vermehren will.

Bei dieser Kontroverse sollte man m.E. die beiden Epen unterscheiden; in der Ilias wird mehr Wert auf die Kampffähigkeit gelegt, während in der Odyssee die Beziehung zu dem Mitmenschen mehr hervorgehoben wird.

(10) Dodds, GI, aaO. S. 17
Pötscher, aaO. S. 37

(11) Long, aaO. S. 135

(12) Long, aaO. S. 138

dagegen: A.W. Adkins, "Honour and Punishment in the Homeric Poems", Bulletin of the Institute of Classical Studies, VII, 1960, S. 31, der die $\tau\epsilon\mu\eta$ nicht so sehr für eine Anerkennung für $\acute{\alpha}\gamma\epsilon\tau\eta$ hält, der homerische Krieger gebrauche die $\acute{\alpha}\gamma\epsilon\tau\eta$ um die $\tau\epsilon\mu\eta$ zu verteidigen und zu vermehren.

(13) Weil die Vernichtung des Gegners die $\tau\epsilon\mu\eta$ des Siegers erhöht, wird besonders in der Ilias das Morden so glorifiziert, so M.L. Finley, Die Welt des Odysseus, übersetzt von A. Berve-Glauning, Darmstadt, 1968, S. 127

(14) Substantiv: 74, 112, 203, 393, 396, 414, 418, 422, 426,
452, 462, 491, 882, 885, 892, 904;

Adjektiv: 395;

Verb: 81, 339, 412, 415, 428, 449, 532;

(15) $\tau\epsilon\mu\eta$ und Geschenke bei Homer s. oben S.59, Anm. 3

(16) Finley, aaO. S. 132

- (17) Il. 6.193 τιμὴ βασιλῆος ; Il. 15.189 Das Ehrenamt des Poseidon.
Od. 5.335 das Amt der Leukothea.
- (18) Wenn die Götter (die Musen oder Zeus in der Theogonie (81; 532)) die Menschen ehren z.B. die Könige oder Herakles, heißt das, sie veranlassen, daß diese von den Menschen geehrt werden, d.h. die Beredsamkeit der Könige und die Kraft des Herakles, und nicht so sehr, daß sie selber diese ehren.
(s. auch Adkins, "Honour and Punishment in the Homeric Poems", aaO. S. 26).
- (19) s. Sinclair, aaO. S. 19, Wilamowitz, aaO. S. 57, Dietrich, aaO. S. 354;
- (20) So Sinclair, aaO. S. 3; s. auch Wilamowitz, aaO. S. 43;
- (21) 74, 393, 395, 396, 399, 412, 426, 428, 452, 532, 885, 904.
- (22) 399
- (23) 412, 426, 428, 452.
- (24) 532
- (25) 904
- (26) 412, 414, 415, 418, 422, 426, 428, 449, 452.
- (27) Zur Verbindung der Worte τιμῶ, τίω, τίνω, τίνεσθαι, τίσις s. Adkins, "Honour and Punishment in the Homeric Poems", aaO. S. 27 ff
- (28) So z.B. wenn Oineus es unterläßt, Artemis zu opfern (Il. 9.536 f) und wenn die Gefährten des Odysseus die Rinder des Helios schlachten (Od. 12.340 ff)
- (29) Dazu s. Finley, aaO. S. 150, ebenso Dodds, GI, S. 52, Anm. 18, dagegen H.Lloyd-Jones, "The Justice of Zeus" Sather's Classical Lectures XLI Berkeley and Los Angeles, 1971, S. 18/27: "His (Zeus') concern to punish offenders against justice originates from the concern to punish offenders against his particular time, that is felt by any god".

Jones hat recht, daß $\delta\acute{\iota}cky$ aus der $\tau\acute{\epsilon}cky$ entstanden ist, aber er übertreibt m.E. den moralischen Charakter der $\tau\acute{\epsilon}cky$, denn die $\tau\acute{\epsilon}cky$ in der Ilias ist noch nicht mit Gerechtigkeit verbunden. Dazu s.unten S. 122 Anm. 121.

(30) In der Ilias (22.105 ff) wählt Hektor lieber den ehrenvollen Tod und den Untergang seiner Stadt, als daß er seine Ehre verliert. Ebenso schwört Achill, daß die Achaier von Hektor gemordet werden sollen, da Agamemnon ihn seiner Ehre beraubt hat (Il. 1.249 ff).

(31) Od. 3.375

(32) Zum Wettbewerbsaspekt der $\tau\acute{\epsilon}cky$ s. S. 48 Anm. 8

III. Θέμις

Θέμις und δίκη gehören in andere Bereiche, als die schon besprochenen Vorstellungen, während μῦθος einen Ausdruck für den menschlichen Glauben darstellt, und εὐνομία das Vorrecht des Individuums verkörpert, beziehen sich θέμις und δίκη auf das Zusammenleben der Menschen untereinander. Sie regeln die Gemeinschaft im politischen, rechtlichen und moralischen Bereich.

Das Wesen der θέμις hat Anlaß zu verschiedenen Theorien und Deutungen gegeben, wenn man sich auch über die große Bedeutung der θέμις in den Werken des Homer und Hesiod einig ist.

1. Die verschiedenen Bedeutungen für θέμις

Θέμις wird gedeutet als Ratschlag, guter Rat (1), als das dem jeweiligen Augenblick angemessene Gebot (2), als göttliches Gesetz, das ius divinum, das dem ius hominum entgegengestellt wird (3). Manche betonen ihre rechtliche, andere ihre ordnende Funktion (4) (5).

Die Etymologie des Wortes θέμις ist ungeklärt. Die Ableitungen, die vorgeschlagen werden, sind durch die verschiedenen Interpretationen des Wortes θέμις bestimmt (6).

Was auch immer die ursprüngliche Bedeutung der θέμις gewesen sein mag; eines ist sicher, daß sie schon bei Homer eine lange Vergangenheit hinter sich hat.

Θέμις kommt bei Homer hauptsächlich in vier Formen vor: als Göttin Θέμις, in dem Ausdruck ἡ θέμις ὅσιν, in den θέμιστες und schließlich in dem Verb θέμισσέω. Bemerkenswert ist der geringe Gebrauch der Θέμις als Göttin bei Homer (7), sie erscheint nicht plastisch als ein Charakter oder eine Persönlichkeit wie die anderen Olympier; sie steht mehr abseits. Die θέμιστες sind

Ausdruck der Königsgewalt, die der König samt seinem Szepter von Zeus erhalten hat (8), aber auch hier sind sie nicht mehr nur Ausdruck eines autoritären und absoluten Willens, sondern werden mit βουλευώ verbunden (Il. 2.206; 9.99) und damit gleichbedeutend mit Rat oder Ratschlag. Neben diesen ratenden Gebotender Könige, finden wir die νέμιστος der Richter. (Il. 1.238; 16.387), die hier in der Bedeutung des Rechtsspruches gebraucht werden. Die νέμιστος sei es als Rat, Gebot oder Urteilsspruch sind immer auf den Einzelfall gerichtet, und Ausdruck eines jeweilig neuen Willens (9). Sie stellen die Hauptfunktionen des Königs dar (10).

In der Odyssee haben die νέμιστος eine andere Bedeutung. Sie erhalten einen politischen und gemeinschaftsformenden Charakter, da das Fehlen der νέμιστος besonders die Staatsfeindlichkeit der Kyklopen kennzeichnet (Od. 9.112; 9.215). Diese unterschiedliche Bedeutung zwischen den νέμιστος in der Ilias und denen in der Odyssee ist von der sich wandelnden politischen Situation bedingt, nämlich dem Wechsel vom Königsstaat zu einer breiteren Ebene des Adelsstaates (11).

In einem allgemeingültigen Sinn tritt die νέμις auf, wenn sie durch ἡ νέμις ἔστιν ausgedrückt wird. Wie sehr νέμις hier zur Formel geworden ist, kann man an der Tatsache sehen, daß sie in der Ilias 11.779 statt des Genitivs den Dativ mit sich trägt, so daß man dort νέμις nicht mehr als Substantiv, sondern als Adjektiv verstanden hat. Durch den Ausdruck ἡ νέμις ἔστιν werden Beziehungen von Mensch zu Mensch und Mensch zu Gott dargestellt (12). Wenn man auch noch in den einzelnen Beispielen, wo ἡ νέμις ἔστιν vorkommt, das ursprüngliche Gebot des Einzelfalles erkennen mag, so hat dieses Gebot doch eine Allgemeingültigkeit wie ein Gesetz erhalten (13). νέμις hält die Gemeinschaft zusammen, und zwar die Gemeinschaft, der von Homer geschilderten Herrschaftsklasse. Sie ist eine sozial-ordnende Kraft geworden.

Bei Hesiod wird $\theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ in den verschiedenen Formen als Göttin, in den $\theta\acute{\epsilon}\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ und in dem Ausdruck $\eta\ \theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ im ganzen neunmal erwähnt, davon sechsmal in der Theogonie und dreimal in den WT. (14) Hier wird die $\theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ zu einer göttlichen Ordnung, parallel zu dem menschlichen Recht, der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$.

a) $\theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ als Göttin

Bemerkenswert ist der gewichtige Gebrauch der $\theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ als Göttin bei Hesiod (15). Sie wird am Anfang und am Ende der Theogonie als olympische Gottheit erwähnt und in der Mitte als Titanin dargestellt. Hesiod stellt seine $\theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ somit in einer Doppelnatur dar, als eine chthonische und olympische Göttin (16).

Die $\theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ des Hesiod ist die Tochter des Uranos und der Gaia, eine Schwester der Titanen. Als solche stellt sie eine Elementargottheit dar, getrennt von den Olympiern (17). Die $\theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ ist die Mutter der $\tilde{\Omega}\gamma\alpha\nu$ (Theog. 902 f), die zwar bei Hesiod einen politisch-bürgerlichen Charakter tragen, aber dennoch auf ihren ursprünglichen Charakter als Naturgottheiten hindeuten. Auf den chthonischen Charakter der $\theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ deuten ihre anderen Kinder, die Μοῖραι hin, wenn man sie als chthonische Mächte auffassen kann (18). $\theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ wird mit dem Attribut $\lambda\iota\pi\alpha\rho\eta$ versehen (Theog. 901), was auf ihre Verbindung mit Gaia und ihre Funktion als Mutter hinweist. Schon in der Ilias (9.156 = 298) werden die $\lambda\iota\pi\alpha\rho\alpha\acute{\iota}\ \theta\acute{\epsilon}\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ erwähnt, die die zukünftigen Untertanen des Achill erfüllen sollen.

In dieser Darstellung des Hesiod erscheint $\theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ als "die fest und unverbrüchlich Stehende" (19), sie hat ein erdschweres und statisch-ruhendes Wesen. Zusammen mit ihrer Mutter Gaia, der sie ähnlich ist, ist sie in das ewige Sein der kosmischen Mächte eingeordnet (20)

Untrennbar mit der Charakterisierung der chthonischen ist die Beschreibung der olympischen $\theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ verbunden. Hesiod hat das olympische Wesen der $\theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ bewußt am Anfang

und am Ende der Theogonie betont. Im Prooemium (Theog. 16) wird sie neben Poseidon und Artemis gestellt, sie ist αἰεΐν wie die Σίκη (WT. 257) und die gerechten Könige (Theog. 80,434), was auf ihre Verbindung zum Recht hinweist.

Am Schluß der Theogonie (901 ff) macht Zeus die Θέμυς zu seiner zweiten Gattin (21).

Die Θέμυς, der Inbegriff des Alten, verbündet sich mit dem Neuen, Zeus. Damit schafft sie eine Kontinuität zwischen dem Reich des kosmischen Sein und dem neuen Zeuskosmos, d.h. sie bezieht Zeus in die Vergangenheit mit ein. (s. oben S. 53 f). Die Θέμυς, die "fest und unverbrüchlich Stehende", schafft Ordnung und Stabilität im Reich des Zeus.

Hesiod hat somit seine Θέμυς als Göttin zu einer Bedeutung erhoben, wie wir sie nicht von Homer her kennen. Dort wird sie nur dreimal in der Ilias und Odyssee genannt, in einer persönlichen und ratenden Funktion. Sie ruft die Götterversammlung zusammen (Il. 20.4ff Od. 2.68 ff) (22) und spricht versöhnlich mit Hera, nachdem letztere sich mit Zeus gestritten hat. (Il. 15.87 ff) Ein Grund dafür, daß Θέμυς keine größere Rolle bei Homer spielt, mag in ihrem chthonischen Charakter liegen (23), was für Hesiod m.E. gerade der Anlaß war, sie mit dem lichten und geistigen Wesen des Zeus zu verbinden, um beide zu einer Einheit zusammenzuschließen.

b) Die Νεμύσες

Hesiod erwähnt die Νεμύσες je zweimal in der Theogonie und in den WT. (24) Wie bei Homer werden sie immer von Königen (βασιλῆς) vergeben - in der Theogonie einmal von Nereus. Im Gegensatz zu Homer sind sie dagegen immer mit Σίκη verbunden; Hesiod betont somit hauptsächlich ihren rechtlichen Charakter, während sie bei Homer daneben noch eine politische und ratende Funktion haben.

An drei Stellen (WT. 85 f; 221) bedeuten die *νέμιστες* Urteilssprüche; sie werden an dem Maßstab der *δίκη* gemessen, die *ἰστία* oder *σκολιή* sein kann.

In der Theogonie (85 ff) preist Hesiod den gerechten Richter, dem die Musen Beredsamkeit verleihen. Diesen König bewundern alle Völker, wie er mit geraden Würfeln, d.h. Rechtssprüchen, seine Urteile spricht (*πάντες ἐς αὐτὸν ὄρωσι διακρίνοντα νέμιστας* // *ἰστέλης δίκης*) (25)

In den Versen 220 ff der WT. wird von den ungerechten und bestechlichen Königen gesprochen, die die Göttin umherzerren und Urteile mit krummen Richtersprüchen abgeben. Eine fast wörtlich gleiche Stelle wie in den WT. befindet sich in der Ilias (16.387 ff) (26) Es scheint hier angebracht, auf beide Stellen näher einzugehen:

Homer verbindet die *νέμιστας* mit dem Attribut *σκολιός*; diese Ablehnung der sonst bei Homer absolut richtigen *νέμιστας* ist einmalig und deutet auf ein sich änderndes Rechtsdenken hin, in dem die *νέμιστας* bezweifelt werden. Hesiod gebraucht die *νέμιστας* wie immer ohne Attribut, mißt sie jedoch an den *δίκαι*, die er wie so oft durch das Adjektiv *σκολιός* differenziert. Hesiod geht dabei noch einen Schritt weiter als Homer, da er nicht nur die *νέμιστας* als krumm ablehnt, sondern auf ein höheres Rechtssystem hindeuten kann, an dem diese *νέμιστας* gemessen werden müssen und das schließlich die ältere Rechtsauffassung, die hinter den *νέμιστες* steht, ablöst (27).

In demselben Zusammenhang werden die *νέμιστες* an einer dritten Stelle (WT. 9 f) gebraucht. Dort fleht Hesiod zu Zeus, er möge die Urteilssprüche (der Könige) mit *δίκη* aufrichten. Hier verwendet Hesiod jedoch anstatt des Plurals den Singular *δίκη* (28) und statt des Adjektives *ἰστία* das Verb *ἰσύνω*. An dieser Stelle wie in den beiden Beispielen oben stellen die *νέμιστες* Urteilssprüche dar.

Die *νέμιστες*, die Nereus in der Theogonie spricht, sind nicht als Urteilssprüche im speziellen richterlichen

Sinn, sondern als allgemeine Rechtsgebote zu verstehen. Dort wird Nereus geschildert, der die *νέμους* niemals vergißt, sondern immer gerechte und milde Ratschläge weiß, er, der niemals lügt und immer wahrhaftig ist (29) *θεμίους* sind mit den *δικαία δήντα* verbunden. Das Wesen der *δίκη* wird durch die Wahrheitsliebe (*ἀφενδής, ἀληθείης*) des Nereus unterstrichen (30) und das Wesen der *νέμους* durch seine Milde (31), (32). Hier finden wir eine der wenigen Stellen, wo die alte und die neue Rechtsauffassung zusammengehen; Nereus zeigt sich als ein absoluter, aber auch gerechter Herrscher.

c) Der Ausdruck *ἢ νέμους ἔστιν*

Die Wendung *ἢ νέμους ἔστιν*, die so häufig bei Homer gebraucht wird, kommt nur zweimal bei Hesiod vor, je einmal in der Theogonie und den WT. (33).

In der Theogonie regelt der Ausdruck *ἢ νέμους ἔστιν* Beziehungen der Götter untereinander, wie er bei Homer nicht gebraucht wird.

ἢ νέμους ἔστιν kommt an einer Stelle vor, die für die Darstellung und Auffassung des hesiodischen Zeus entscheidend ist. Um die Herrschaft zu erringen, verspricht Zeus seinen zukünftigen Verbündeten, ihnen *τιμή* zuzuteilen, mit der Qualifikation *ἢ νέμους ἔστιν* (Theog. 396) (34). Durch die Verbindung der *τιμή* mit dem Ausdruck *ἢ νέμους ἔστιν* drückt Hesiod die Ordnung, die in seiner Götterwelt herrscht, zweifach aus; denn *τιμή* stellt das Objekt dar, mit dem Zeus sein Reich ordnet, während *νέμους* gleichbedeutend mit der Ordnung selber ist. Durch den entscheidenden Zusatz *ἢ νέμους ἔστιν* setzt sich Zeus von den *πρότερον θεοῖ* ab (Theog. 424, 486), die zwar auch als *τιμή* -Zuteiler erwähnt werden (35) aber ohne die Qualifikation *ἢ νέμους ἔστιν*.

In den WT. bezieht sich der Ausdruck *ἢ νέμους ἔστιν* auf das Verhältnis von Menschen zu Göttern, wie auch bei

Homer (Od. 3.45; 24.286). In den WT. (137) berichtet Hesiod von dem silbernen Geschlecht, das frevelhaft war und den Göttern weder opfern noch dienen wollte, ἡ Νέμυς ἀνύζωπος κατὰ ἡῆτα (36). Durch die antithetische Gegenüberstellung mit ὕβρις ἀτάσθαλος (WT. 134) bekommt die Νέμυς eine gewisse moralische Färbung, die sie auch schon bei Homer hatte (37). Der Zusatz κατὰ ἡῆτα besagt, daß die Νέμυς sich nach den verschiedenen Wohnsitzen der Menschen unterscheidet, aber dennoch ein allgemein menschliches Prinzip darstellt. Bei Homer dagegen drückt ἡ Νέμυς ἔστιν nur die Ordnung der Adelsklasse aus.

2. Zusammenfassung

In dem Gebrauch der Νέμυς findet man bei Hesiod eine Ausweitung aber auch Verengung und Spezifizierung ihrer Bedeutung gegenüber Homer. Hesiod verwendet wie Homer Θέμυς als Gottheit, in der Form der Νέμιστος und in dem Ausdruck ἡ Νέμυς ἔστιν. Das Adjektiv ἀνέμιστος und das Verb νέμισσύν findet man bei ihm jedoch nicht.

Eine neue Bedeutung und anderen Charakter gibt Hesiod vor allem der Θέμυς als Göttin. Im Gegensatz zu Homer weist Hesiod gerade auf ihr "fest und unverbrüchlich stehendes" Wesen, ihren uralten chthonischen Charakter hin; diese Göttin nimmt er ebenso in seine olympische Zeusreligion als zweite Gattin des Zeus auf; er stellt damit eine Verbindung zwischen den alten kosmischen und den jungen olympischen Gottheiten her. Θέμυς wird zu einem Symbol der Ordnung und Stabilität auf dem Olymp.

Bei dem Gebrauch der Νέμιστος lehnt sich Hesiod stark an Homer an. Hier geht er vor allem von der Bedeutung der Νέμιστος in der Ilias aus, wo sie in einem spezifisch rechtlichen oder politischen Sinn verwendet werden. Hesiod verengt diese Bedeutung der Νέμιστος und interpretiert sie hauptsächlich als die Richtersprüche (38), die sich an das Korrektiv der δίκη halten müssen. In diesem ausschließlich richterlichen Zusammenhang sind sie nach ihm

nicht mehr gebraucht worden (39).

Hesiod erwähnt nie, daß die *ἑμίονα* von Zeus stammen, im Gegensatz zu Homer, wo sie das Bindeglied zwischen Zeus und dem König bilden (Il. 1.238; 2.206; 9.99). Hierin kann man vielleicht eine bewußte oder unbewußte Ablehnung der *ἑμίονα* durch Hesiod erkennen, da sie Ausdruck einer von ihm persönlich gehaßten zu großen Ermessensfreiheit des Königs sind. Im ganzen spielen die *ἑμίονα* bei Hesiod keine Rolle mehr; und werden fast ganz von dem neueren Rechtssystem der *δίκη* abgelöst.

Der Ausdruck *ἡ δὲ θεὸς ἔσται*, der bei Homer nur zwischenmenschliche Beziehungen regelt, unterstreicht bei Hesiod die Ordnung der neuen Götterwelt speziell die *τεμνὴ* Zuteilung des Zeus. *ἡ δὲ θεὸς ἔσται* beschreibt auch Beziehungen zwischen Menschen und Göttern, wird hier jedoch nicht wie bei Homer nur auf die Adelsklasse beschränkt, sondern zu einem allgemein menschlichen Begriff ausgeweitet.

Die Göttin *Θέμις*, wie Hesiod sie darstellt, zeigt einen Glauben an andere Götter als die des Homer, die *ἑμίονα* als Symbol der Ordnung wird schon fast abstrakt aufgefaßt, und die *Θέμις* als Gattin des Zeus schließt schließlich die Kluft zwischen dem Alten und Neuen.

Die Darstellung der *ἑμίονα* weist auf Hesiods Suche nach größerer Freiheit hin.

ANMERKUNGEN

- (1) R. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes, Leipzig, 1907, S. 19
- (2) V. Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum, Leipzig, 1921, S. 6
- (3) K. Latte, "Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum"; in Griechische Rechtsgeschichte, ed. E. Bernecker, Wege der Forschung, Bd. 45, Darmstadt, 1968, S. 77 f
R. Köstler, "Die Homerische Rechts- und Staatsordnung"; Griechische Rechtsgeschichte, ed. Bernecker, Wege der Forschung, Bd. 45, 1968, S. 180
- (4) Koestler, aaO. S. 175 übersetzt $\nu\epsilon\mu\varsigma$ mit Satzung und Gesetz, wenn auch nicht ganz in unserer heutigen Bedeutung.
- (5) E. Wolf, Griechisches Rechtsdenken, I. Frankfurt, 1950, S. 32 betont das Wesen der $\nu\epsilon\mu\varsigma$ als Ordnung.
V. Ehrenberg, aaO. S. 6 und S. 10 sieht $\nu\epsilon\mu\varsigma$ ursprünglich als das Gebot des Königs, als eine politische Norm, im Gegensatz zum Recht und Rechtsprechung innerhalb des einzelnen Geschlechts.
R. Hirzel, aaO. S. 32 stellt die Richtertätigkeit neben die anderen Funktionen des Königs, ursprünglich ist bei ihm jedoch $\theta\epsilon\mu\varsigma$ die Göttin des Rates aaO. S. 19.
- (6) Zu einer Zusammenfassung der verschiedenen Ableitungen, s. Frisk, aaO. I. S. 661 und Lloyd Jones "The Justice of Zeus", aaO. S. 167, Anm. 23.
- (7) V. Ehrenberg, aaO. S. 36 erklärt es aus dem chthonischen Charakter der $\nu\epsilon\mu\varsigma$, denn auch Gaia und Demeter spielen keine Rolle auf dem Olymp.
- (8) Il. 2.206; 9.99; 9.156 = 298;
- (9) Hirzel, aaO. S. 24 f; Ehrenberg, aaO. S. 6;

- (10) Lloyd-Jones, aaO. S. 6 sieht in den *ἑμίστες* "customs, usages, principles of justice" und nimmt als Beispiel Il. 1.128; 9.98 ff; 16.542; in letzterer Stelle wird nicht von den *ἑμίστες*, sondern von den *δικαί* gesprochen. Jones' Deutung der *ἑμίστες* ist m.E. zu einseitig, da, wie oben S. 64 gezeigt wurde, die *ἑμίστες* nicht nur Richtersprüche, sondern auch Ratschläge und Gebote bedeuten. Sie sind außerdem keine "usages", sondern immer wieder neu sich bekundende auf den Einzelfall abgestimmte Willensäußerungen.
- (11) Ehrenberg, aaO. S. 12 f sieht die *ἑμίς* als die erste staatschaffende Kraft im Griechentum an. Er betont den politischen Charakter der *ἑμίς* im Gegensatz zu Hirzel, aaO. S. 19, der mehr ihre fürsorgliche und ratende Eigenschaft hervorhebt.
- (12) Beziehungen zwischen Mann und Frau: Il. 9.134; 9.276; 19.177; Totenehrung: Il. 23.44; das Verhältnis zwischen Vater und Sohn: Od. 11.451; und zwischen Menschen und Göttern: Od. 3.45; 24.286;
- (13) Köstler, aaO. S. 174.
- (14) Theog. 16; 85; 135; 235; 396; 901
WT. 8; 137; 221
- (15) Theog. 16; 135; 901
- (16) Wieweit Hesiod bei dieser Darstellung auf den Volksglauben zurückgeht, wird hier nicht untersucht. Hier wird nur die *ἑμίς*, wie sie Hesiod dargestellt hat, gekennzeichnet.
Zu der Auseinandersetzung über den chthonischen Charakter der *ἑμίς* im Volksglauben, s. Dietrich, aaO. S. 169, Ehrenberg, aaO. S. 24 ff
dagegen: H. Herter "Nemesis" in Pauly-Wissowa Real Encyclopaedie.
- (17) Zu den Titanen als chthonische Gottheiten s.
Ehrenberg, aaO. S. 27
Ed. Meyer, aaO. S. 494

- (18) so Dietrich, aaO. S. 88
- (19) Fränkel, Glotta IV. 22 ff, zitiert von Ehrenberg, aaO. S. 41
- (20) P. Philippson, aaO. S. 6
- (21) Auf diese enge Verbindung zwischen Zeus und *Θέμυς* ist gerade in der späteren Literatur hingewiesen worden: Pindar Ol. 8.22; Nem. 8.30 ff
Ol. 13.8;
- (22) Hirzel, aaO. S. 9 ff leitet von der *Θέμυς* als Ratgeberin ihren fürsorglichen und gütigen Charakter ab. Er meint, daß die *ἄροζα* (Il. 11.807) vielleicht das älteste Denkmal der *Θέμυς* sei; dagegen wendet Ehrenberg, aaO. S. 12 ein, daß die *ἄροζα* auf eine spätere Zeit hindeute. Zu Ehrenbergs Deutung der *νέμυς* s. oben S.72 Anm. 11
- (23) s. Ehrenberg, aaO. S. 36
- (24) Theog.:85 f; 235 f; WT.:9 f; 221.
- (25) Auf die genaue Bedeutung der *δίκη* an dieser Stelle s. S.

- (26) Il. 387 οἱ βίη εἰν ἄροζῃ σκολιῆς κείνωσι νέμισσας,
388 ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι, νεῶν ὅτιν οὐκ ἀλέγοντες.
Theog. 221 ... σκολιῆς δὲ δίκης κείνωσι νέμισσας;
224 οἱ τε μιν ἐξελάσωσι καὶ οὐκ ἴνευαν ἐνάμαν
251 ... νεῶν ὅτιν οὐκ ἀλέγοντες

zu Il. 16.387 s. F.Krafft, Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod, Hypomnemata, Heft 6, Göttingen, 1963. Krafft aaO. S. 78 zeigt, daß die Richter bei Homer für die falschen *νέμισσας* bestraft werden, da die gerechten von Zeus stammen (Il. 1.238 ff). So muß man hinzufügen, daß die Könige bei Hesiod für die falschen *δίκαι* bestraft werden, da die richtigen von Zeus kommen.

- (27) Obwohl Hesiod hier noch die konkreten δίκαια gebraucht und nicht den Singular δίκη wie in Vers 39 (WT.), weisen sie doch auf das neue Rechtssystem hin, wie es die δίκη verkörpert.
dagegen aber Krafft S. 79: der Ausdruck σκολιῆσι δίκης sei hier schon als das abstrakte Recht zu verstehen, im Gegensatz zu den konkreteren νέμιστοι
- (28) Zu der Bedeutung des Singulars s. unten S. 84
- (29) Theog. 233 ff Νηγέα δ' ἄφενδέα καὶ ἀλητέα χείνατο Πόντος
πρεσβύτατον παίδων· αὐτὰς καλέουσι χέροντα,
οὐδέκα νημεστῆς τε καὶ ἥπιος, οὐδὲ νέμιστων
λήνεται, ἀλλὰ δίκαια καὶ ἥπια δήνεα οἴδεν·
- (30) Hirzel aaO. S. 108, Recht und Wahrheit
- (31) Hirzel aaO. S. 14 ff, Θέμις als fürsorgliche Göttin
- (32) s. unten S. 91
- (33) Theog. 396; WT. 137
- (34) s. oben S. 54
- (35) s. oben S. 54
- (36) Hier wieder der Dativ nach νέμεις s. Il. 11.779.
- (37) In der Odyssee (9.106 und Vers 189) bezieht sich ἀνέμιστος auf die Kyklopen und bezeichnet vornehmlich ihre Gemeinschaftslosigkeit; wenn sich ἀνέμιστος jedoch auf die Freier bezieht (Od. 17.363; 20.287), so ist dort schon ein moralisierender Aspekt vorhanden; denn dort scheint ἀνέμιστος die Unmenschlichkeit der Freier auszudrücken, s. auch Wolf, aaO. S. 105 ff. Bei Homer wie bei Hesiod ist νέμεις jedoch nicht vorwiegend moralisch.
- (38) Eine gewisse Ausnahme bilden die νέμιστοι des Nereus (Theog. 235)
- (39) Ehrenberg, aaO. S. 18

IV. Δίκη

1. Die verschiedenen Bedeutungen für Δίκη

a) Δίκη bei Homer

Δίκη ist das Zeichen einer neuen Zeit. Sie löst auf allen Gebieten die alte *θεμυ*-Ordnung ab.

Über den Ursprung der Δίκη gibt es verschiedene Theorien, die alle jedoch den Nachteil haben, daß sie sich nicht nur auf die frühesten Quellen-Hesiod und Homer beschränken können, sondern auf den Ursprung des Rechts im allgemeinen in anderen Religionen (1) oder auf spätere Quellen zurückgreifen müssen (2). Hirzel führt den Ursprung der Δίκη auf den Schlag mit dem Richterstab (*ἄκῃ πτοχῶν*) zurück, der zwischen beide Parteien fällt; dieser Schlag manifestiere deutlicher als der Urteilsspruch die rechtliche Entscheidung (3). Diese ins Auge fallende Bewegung mag es verhindert haben, daß Δίκη nie die gerichtliche Sphäre verlassen habe, im Gegensatz zum deutschen Urteil und lateinischen iudicium (4). Ehrenberg dagegen erklärt Δίκη als das Werfen mit einem unbekanntem Gegenstand, der nicht aus der Flugbahn getragen werden kann. Dieses Werfen ist eine Art Gottesurteil, wie das Kampf- und Reinigungsordal. Für Ehrenberg stammen sowohl *θεμυ* als auch Δίκη aus den Anfängen der Religion (5). Dieses Gottesurteil wird von den Vergewaltigten und Schwachen angerufen (6). Beide, Hirzel und Ehrenberg, leiten Δίκη von *δίκη* ab, das Werfen bedeutet (7 u. 8). Eine andere Ableitung der Δίκη ist von *δεικνυμι* = zeigen, weisen; dann übersetzt man sie mit die Weisung des gesetzten Rechtes (9).

Δίκη wird in der Ilias vierzehnmal und in der Odyssee neunundzwanzigmal erwähnt. In der Ilias wird Δίκη an drei Hauptstellen gebraucht: in der Wiedergutmachung des Agamemnon gegenüber Achill (19. Buch), in der Schildbeschreibung des Achill (18. Buch) und den

Leichenspielen des Patroklos (23. Buch).

$\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ als Substantiv drückt (Il. 16.542) die Macht des Königs aus. Hier an einer älteren Stelle der Ilias werden die $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota$ praktisch synonym mit den $\nu\acute{\epsilon}\mu\omega\tau\epsilon\varsigma$ der Könige gebraucht (10). Hauptsächlich wird jedoch die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ in der Ilias im prozeßrechtlichen Sinn in einer vielfältigen Bedeutung verwendet, als Rechtsanspruch (23.542), als Rechtsverpflichtung des Gegners (19.180) und das Urteil (18.508) (11). Im Sinne des Prozesses oder Rechtsfalles wird $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ nicht gebraucht, dies umschreibt das Verb $\delta\acute{\iota}\kappa\acute{\alpha}\omega$ in Verbindung mit Ausdrücken wie $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \mu\acute{\iota}\sigma\omega\varsigma$, $\mu\eta\delta\epsilon\ \epsilon\pi\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\gamma\omega\gamma\eta$ (23.574) oder $\acute{\iota}\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ (23.579) (18.506). Das Adjektiv $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omega\varsigma$ wird im Superlativ in einer allgemeineren Bedeutung gebraucht, als Gegensatz zu Krieg und Gewalt (Il. 11.831; 13.6), und im Komparativ drückt es die Verpflichtung des Agamemnon als Streitpartei und König aus (Il. 19.181) (12). Einmal tritt die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ in einer abstrakten Bedeutung auf (Il. 16.388); dort ist sie synonym mit der personifizierten $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ in den WT. (220 ff).

In der Odyssee findet man die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ nur selten in einer streng prozeßrechtlichen Bedeutung (Od. 11.547; 570; 12.440). Die $\epsilon\upsilon\delta\acute{\iota}\kappa\iota\alpha\iota$ bzw. $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota$ des guten Königs (Od. 19.111) oder des Nestor (Od. 3.244) werden in einem allgemeinen Zusammenhang gebraucht, da sie die Rechtlichkeit der beiden Könige betonen sollen. Der Mangel der Kyklopen an $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota$ und $\nu\acute{\epsilon}\mu\omega\tau\epsilon\varsigma$ ist Ausdruck für ihre Gemeinschaftsfeindlichkeit (Od. 9.215) (13).

Der Ausdruck, $\eta\ \delta\acute{\iota}\kappa\eta\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$, den die Ilias nicht kennt, bezeichnet in der Odyssee das Anrecht der Könige (Od. 4.691), der Sklaven (Od. 14.59) der Ältesten (Od. 24.255) u. a. (14) und kommt damit dem Ausdruck $\eta\ \nu\acute{\epsilon}\mu\omega\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ zur Bezeichnung der Sitte und Konvention nahe (15).

Das Adjektiv $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omega\varsigma$ wird, wenn es "gerecht" bedeutet, immer negiert. Der $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omega\varsigma$ wird mit dem $\epsilon\beta\sigma\tau\omega\tau\eta\varsigma$ und $\acute{\alpha}\gamma\gamma\iota\omega\varsigma$ (16) und dem $\nu\omicron\eta\ \mu\omega\upsilon$ (17) in einer festen Redewendung zusammen erwähnt.

Der ungerechte Mensch wird also von Homer durch seine Wildheit und Dummheit gekennzeichnet.

Wenn *δίκαιος* positiv verwendet wird, bedeutet es nicht gerecht, sondern wie *κατὰ μόθον* billig oder angemessen (Od. 14.90; 18.414; 20.294). Wie die schon genannten Beispiele zeigen, ist *δίκαιος* eingebettet in die allgemeinen Wertvorstellungen der Adelswelt.

In der Odyssee wird die *δίκη* einmal in einer abstrakten Bedeutung gebraucht (14.84) (18). Dort stellt sie ein Ideal dar, das die Götter von den Menschen fordern und ehren; *δίκη* wird hier wie in den WT. (238/254) den *σχέτλια ἔργα* gegenüberstellt (19) und deutet auf eine moralisch-ethische Weltanschauung des Homer, wie sie in dieser Präzisierung nur selten bei ihm zu finden ist, hin.

In der Ilias wird die *δίκη* hauptsächlich in einem prozeßrechtlichen Sinn gebraucht. Wir sehen dort die Entwicklung einer neuen Art der Streitschlichtung, die sich weg vom Gottesurteil (Eid und Kampf) entwickelt; Unstimmigkeiten werden auf einer säkularisierten und friedlichen Art beendet (20). Nun werden die Ansprüche des Klägers untersucht, die zur Verpflichtung des Beklagten werden. Die Streitschlichtung findet innerhalb der Adelsgesellschaft, d.h. nur unter Gleichgeordneten statt (21). Wenn die streitenden Parteien nicht selber über ihre Ansprüche entscheiden können, wenden sie sich an den Richter. Aus dem Anspruch entwickelt sich das Urteil, das zunächst nichts anderes als die Prüfung und Entscheidung über die verschiedenen Ansprüche ist; solche Urteile lösen nach und nach die *νέμιστες* ab, die auch Richtersprüche (22) waren, aber nicht in dem abwägenden untersuchenden Sinn der Ansprüche, sondern als richtende Machtsprüche des Königs zu verstehen sind. Diese Ablösung der *νέμιστες* durch die *δίκαι* wird erst in der Odyssee besonders deutlich, wo auch das Adjektiv *ὡς δίκαιος* neben dem *ἀντιμιστίας* (23) steht und *ἡ δίκη ἔστιν* neben *ἡ νόμιμος ἔστιν*, wobei ein gewisser nuancierter Unterschied immer bestehen

bleibt. Δίκαιος ist - positiv ausgedrückt - verbunden mit Vernunft, diese Bedeutung hat die νέμω an sich nicht; ἡ δίκη ἐστίν bleibt immer noch als Anspruch erkennbar, es steht in einem allgemeinen menschlichen Zusammenhang und ist nicht nur auf bestimmte Regeln beschränkt (24).

So kann man in dem Gebrauch der δίκη bei Homer sowohl eine Entwicklung zu einem gerechten Rechtssystem, als auch zu einer freiheitlicheren politischen Verfassung beobachten.

Δίκη in der Grundbedeutung des Anspruches, der bei Homer nur unter Gleichen gefordert wird, weitet sich nach Homer auf alle Klassen aus, bis sie zu einem Schlagwort der Schwachen wird, was sie ursprünglich nicht war (25).

Es ist daher bezeichnend, daß gerade ein Mann, der sich zum Fürsprecher der sozial Unterdrückten macht, die δίκη zu dieser Höhe erheben kann. In der Theogonie wird die Rolle der δίκη kurz angedeutet, in den WT. stellt sie neben der Arbeit das Hauptthema dar. Hesiod ist der Prophet eines neuen Zeitalters, in dem die Menschen beginnen, sich eine gerechtere Welt zu bauen (26). Dabei sind seine Vorstellungen von der δίκη noch stark individuell geprägt. Hesiod geht von seinem eigenen Prozeß mit seinem Bruder aus, steigt aber darüber hinaus ins allgemein Menschliche. Seine Lebenserfahrungen sind pessimistisch, er leidet unter den ungerechten Königen, aber er weist aus dieser Tiefe zu einem neuen Paradies hin, in dem die Menschen im Überfluß leben und Gerechtigkeit und Frieden herrschen.

Bei seiner Darstellung der δίκη lehnt sich Hesiod an die Vorstellungen derselben bei Homer an (27). Es stellt sich nun die Frage, ob und wie weit er mit seiner δίκη über Homers Anschauungen hinausgewachsen ist, und was sie bei Hesiod bedeutet.

b) Eine worttechnische Untersuchung der δίκη in den WT.

Da Hesiod das Wort δίκη gerade in den WT. so häufig (siebenunddreißigmal) gebraucht, erscheint es angebracht, zunächst eine worttechnische Untersuchung anzustellen (28) (29). Dabei wird besonders auf seinen Versuch eingegangen, einen Begriff der δίκη zu bilden. Hesiods Abstraktionsvermögen kann man an folgenden Merkmalen feststellen (30).

1. Die Erweiterung durch Adjektive (31)

Bei Homer hat die δίκη nur einmal ein Adjektiv, wenn in der Ilias (23.580) das Prädikat ἰδέσθαι gebraucht wird. Bei Hesiod dagegen ist δίκη majestätisch und verehrungswürdig (Κυδίζῃ τ' αἰδοίῃ WT. 257) die allerbeste (36; 279) und das größere Recht ((272) μέγιστ' αἰδολοῖν als Scheinrecht); hauptsächlich jedoch ist die δίκη qualifiziert durch die Adjektive ἰδέσθαι (36, 224, 225 WT.) und σκολιῇ (219, 221, 250, 262, 264 (32)). Durch den größeren Gebrauch von Adjektiven erweitert Hesiod die Bedeutung der δίκη und gibt ihr Eigenschaften, die sie bei Homer noch nicht besaß.

2. Die häufigere Verwendung des Singulars gegenüber dem Plural (33)

Die sonst allgemein zutreffende Regel, daß ein Allgemeinbegriff aus vielen konkreten, im Plural ausgedrückten Einzelfällen entsteht, ist bei Hesiod nicht anwendbar. In der Ilias wird δίκη neben den pluralischen Urteilsprüchen auch im Singular konkret verwendet als Anspruch

der einzelnen Partei. So finden wir in der Ilias ein Verhältnis 4 : 1 = Singular : Plural; in der Odyssee tritt die Schwierigkeit auf, daß $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ in dem formelhaften und bedeutungslosen Ausdruck $\eta\acute{\iota} \delta\acute{\iota}\kappa\eta \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ vorkommt (34), so daß wir dort ein Verhältnis 8 : 3 = Singular : Plural haben, wovon sechs Singulare von dem Ausdruck $\eta\acute{\iota} \delta\acute{\iota}\kappa\eta \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ herrühren. Eine abstrakte Bedeutung wie bei Hesiod erreicht die homerische $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ jedoch nur zweimal, jeweils einmal in der Ilias (16.388) und Odyssee (14.84). In den WT. steht das Verhältnis zwischen Singular und Plural = 17 : 8, wobei aber die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ im Singular bei Hesiod eine höhere Abstraktionsstufe erreicht hat als bei Homer, abgesehen von der großen Vielfalt in der Bedeutung der singularischen $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$, im Gegensatz zu dem formelhaften Gebrauch des $\eta\acute{\iota} \delta\acute{\iota}\kappa\eta \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ in der Odyssee.

3. Die Verwendung von Abstrakta in gnomischen Zusammenhängen (35)

In der Ilias wird die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ nur einmal in einem gnomischen Zusammenhang gebraucht, in der Odyssee, wenn man $\eta\acute{\iota} \delta\acute{\iota}\kappa\eta \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ einbezieht, achtmal; bei Hesiod wird die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ in ganzen Passagen in einen allgemeingültigen Zusammenhang gestellt (z.B. 213 ff, 249 ff, 274 ff).

4. Personifikationen abstrakter Worte

Die homerische $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ wird nicht personifiziert (36), bei Hesiod jedoch erreicht die Darstellung der $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ als Göttin ihren Höhepunkt (220 ff, WT. und 256 ff) (37).

Hesiod hat somit in allen vier Punkten eine höhere Abstraktionsstufe seiner $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ erreicht als Homer (38). Weitere Erfordernisse, einen Begriff zu bilden, bestehen darin, den Inhalt des Begriffes allgemein, d.h. losgelöst vom Einzelfall darzustellen und den Begriffsumfang eindeutig bestimmbar zu machen (39). Der Wortinhalt wird durch die Anapher, Etymologie und die Wortwiederholung (40) bestimmt;

auf letzteres soll hier nun besonders hingewiesen werden, da die Wortwiederholung gerade bei der $\deltaίκη$ ein vorherrschendes Phänomen ist. In den WT. kommt $\deltaίκη$ im Substantiv, im Adjektiv ($\deltaίκαιος, \acute{\alpha}\deltaίκος, \acute{\epsilon}\nu\deltaίκη, \chiειροδίκης$) und im Verb $\deltaικάζω$ im ganzen siebenunddreißigmal vor. Davon konzentrieren sich 75 % auf die Verse 213 - 285 (41), das ist die Dikeparainese. Hier wird $\deltaίκη$ in allen ihren verschiedenen Bedeutungen entwickelt - z.B. wird sie als der Rechtsfall (249/269), der Rechtsspruch (219, 221, 225, 250, 254, 262) als das Gegenteil von $\acute{\upsilon}\beta\rho\varsigma$ (213, 217) und $\betaίη$ (275), als Strafe (239), als allgemeines Gesetz (279), als Rechtsanspruch (272) und schließlich als Göttin (220, 256) dargestellt (42). Alle diese verschiedenen Bedeutungen ergeben kumulativ den Begriff der $\deltaίκη$.

Während der Begriffsinhalt positiv die Bedeutung der $\deltaίκη$ feststellt, grenzt der Begriffsumfang die $\deltaίκη$ ab gegen das, was sie nicht ist; dieses wird erreicht durch die Antithese, insbesondere durch die Antithesen verschiedenstämmiger Worte, d.h. Worte, deren Sachverhalte sich nicht bedingen wie es z.B. $\deltaίκη - \acute{\alpha}\deltaικία$ tun, sondern die selbstständig für sich bestehen können, ohne sofort eine Assoziation zu ihrem Gegenteil hervorzurufen. Eine solche Antithese verschiedenstämmiger Begriffe schafft im besonderen Maße "situationsabhängige, sachlich-neutrale Sachverhalte" (43). So wird $\deltaίκη$ der $\acute{\upsilon}\beta\rho\varsigma$ (213, 217), der $\acute{\upsilon}\beta\rho\varsigma$ und den $\sigma\chi\acute{\epsilon}\tau\lambda\iota\alpha \acute{\epsilon}\gamma\chi\alpha$ (238, 254) und der $\betaίη$ (275) gegenübergestellt, dort zeigt sie sich als das Maß gegenüber dem Unmaß, als eine Handlung, die unmäßigen und schändlichen Handlungen gegenübersteht und schließlich als die Gewaltlosigkeit gegenüber der Gewalt. Dieser Gegensatz löst sich bei Hesiod in eine allgemeine $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu - \kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu$ Beziehung auf.

Eine spezielle Art der Antithesenbildung ist die Begriffsspaltung. Hier tritt ein Wort zu sich selbst im Gegensatz, wie z.B. $\acute{\epsilon}\gamma\chi\eta$ (WT. 11) oder $\acute{\alpha}\omega\omega\varsigma$ (WT. 317 ff).

Es soll nun untersucht werden, ob die δίκη bei Hesiod auch begriffsgespalten ist, denn sie wird am häufigsten als der gerechte oder ungerechte (ἰστέια, σκολιή) Urteilsspruch verwandt (44). So kann auch der Rechtsanspruch nur scheinbar richtig sein (272), gibt es neben der δίκη die δίκη ἐν χειρὶ (192) und stehen sich die Adjektive ἰσδίκης (230) und χειροδίκης (189) gegenüber; das bedeutet, daß die δίκη doppeldeutig sein kann, gerecht und ungerecht, krumm oder gerade (45). Wenn Hesiod die δίκη nur in ἀγαθόν-κακόν-Kategorien eingeteilt hätte, wie z.B. die ἐγὼ oder αἰσώς, hätte man die δίκη für begriffsgespalten halten müssen; Hesiod bleibt jedoch nicht bei der in sich antithetischen δίκη stehen, sondern bemüht sich gerade seine δίκη als einen absolut guten Begriff herauszuarbeiten. Je höher Hesiod uns seine "Abstraktionsleiter" führt, umso klarer erscheint sie als ein absolut guter Idealbegriff (46). So stammen die ἰστέια δίκαι (WT. 36) und die gerechten Richter (Theog. 82; 96) von Zeus.

c) Die Bedeutung der δίκη im einzelnen bei Hesiod.

Nachdem wir rein formal festgestellt haben, wie Hesiod durch verschiedene Mittel der Wortabstraktionen, durch das lineare und induktive Verfahren der Wortwiederholung (47), sowie das hin und her pendelnde (48) Verfahren der Antithese einen Begriff der δίκη zu bilden sucht, ist es nun unsere Aufgabe, die Bedeutung der δίκη im einzelnen zu untersuchen, insbesondere im Vergleich zu Homer. Dabei sollte man stets beachten, daß Hesiod "seine" δίκη nicht nur durchdacht, sondern vor allem erlebt hat.

Zunächst wird hier die δίκη im prozeßrechtlichen Sinn untersucht, wie sie auch am meisten bei Homer vorkommt. Sowohl in der Theogonie wie auch in den WT. wird δίκη am häufigsten in der Bedeutung des Richterspruchs gebraucht (49).

Dabei erscheint es nicht notwendig, auf jede einzelne Stelle einzugehen, es werden vielmehr hier nur die Hauptmerkmale der *δικη* als Richterspruch behandelt.

Die Richtersprüche werden in der Theogonie wie auch in den WT. bis auf zwei Ausnahmen von den Königen ausgeteilt (5). In diesen beiden Fällen werden sie einmal von Zeus und einmal von Hesiod und Perses gemeinsam vergeben, in letzterem Beispiel handelt es sich um Schiedssprüche (51).

In der Ilias wird *δικη* (s. oben S. 76) auch in der Bedeutung des Richterspruchs oder des Urteils gebraucht (Il. 16.542; 18.508), in der Odyssee allerdings oft in einem allgemeineren Zusammenhang (3.244; 9.215) (s. oben S. 76). Die *δικαι* werden wie die *νέμωτες* von Königen ausgesprochen (52); es gibt jedoch keinen Hinweis bei Homer, daß sie wie die *νέμωτες* von Zeus herkommen. Sie sind daher als ein menschliches Produkt anzusehen. Hesiods Richtersprüche scheinen zunächst auch auf einen menschlichen Ursprung hinzudeuten. In den WT. (36) aber hört man von den *δικαι*, die von Zeus kommen (*καὶ τ' ἐκ Διὸς εἶσιν ἀγίσταν*) (53). Hier gebraucht Hesiod die *δικαι* in Anlehnung an die *νέμωτες* der Ilias (Il. 1.238; 2.206; 9.99), wo die Könige die *νέμωτες* von Zeus erhalten und für ihn bewahren müssen. Auch in den WT. (9) wird *δικη* auf Zeus bezogen, wenn Hesiod Zeus auffordert, die *νέμωτες* der Richter mit seinem Rechtsurteil (*δικη*) aufzurichten. So leitet Hesiod im Gegensatz zu Homer seine *δικη* von Zeus ab (54) und gibt damit den *δικαι* eine viel größere Bedeutung - eine Verletzung der *ἠεῖα δικαι* wird zu einem Verbrechen gegen Zeus selbst. Das Richten wird in eine religiöse Sphäre verlegt.

Ein anderes Merkmal der hesiodischen Richtersprüche besteht in der Tatsache, daß sie gewertet werden, d.h. entweder *ἠεῖα* oder *σκολιή* sind (55). Auf die ursprüngliche Bedeutung des krummen und geraden Wurfes soll hier nicht näher eingegangen werden, dazu wird auf die Deutungen

von Hirzel und Ehrenberg (56) hingewiesen; Diese Wertung fanden wir schon in der Ilias (18.508; 23.580) jedoch nicht in der Odyssee. Das ist daraus zu erklären, daß in der Ilias die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ vor allem im prozeßrechtlichen Sinn gebraucht wird, in der Odyssee dagegen in einer allgemeinen Bedeutung - wie oben S.76 festgestellt wurde -, und deswegen die prozessualen Merkmale wie $\dot{\iota}\nu\epsilon\tilde{\iota}\alpha$ und $\sigma\kappa\omicron\lambda\eta\grave{\iota}$ keine Rolle spielen. Ein Unterschied besteht jedoch zwischen den Ilias-Stellen und denen in den WT.: in der Ilias wird eine rein technische Beschreibung des Prozeßvorgangs gegeben, und das Urteil wird zwischen Gleichen gesprochen, Hesiod dagegen interessiert weniger der technische Ablauf des Prozesses, er sieht vielmehr das Leiden der sozial Unterlegenen und die Ungerechtigkeit der überlegenen Könige. $\dot{\iota}\nu\epsilon\tilde{\iota}\alpha$ und $\sigma\kappa\omicron\lambda\eta\grave{\iota}$ haben in den WT. einen moralischen und sozialen Anstrich, der in dem Worte selbst liegt, von Hesiod aber erst besonders betont wird. Der gerechte Richterspruch ist eine moralische, aber auch soziale Forderung des Untertanen an seinen König (57).

Die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ gleichbedeutend mit dem Richterspruch wird in der Theogonie und den WT. zusammen zehnmal im Plural und nur zweimal im Singular gebraucht. In den WT. (9) hört man von den Urteilen der Könige, die Zeus mit $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ aufrichten soll (s. oben S.83). In diesem Zusammenhang bedeutet $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ nicht so sehr der konkrete Richterspruch, sondern eher das abstrakte Recht, die Gerechtigkeit (58). In den WT. (224) teilen die Könige die $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$, die sie in der Stadt umherzerren, nicht gerecht aus. Sie ist hier als der personifizierte Richterspruch zu verstehen.

In den WT. wechseln die $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota$ zwischen speziellen und allgemeinen Bedeutungen. Sie gehen immer von den ungerechten Urteilssprüchen aus, die Hesiod selber erfahren hat. Oft ist es nicht einfach zu entscheiden, wo Hesiods spezieller Rechtsfall aufhört und seine generellen Überlegungen anfangen; beides geht unmerklich ineinander über (59). Mit diesem ständigen Wechsel verwischt Hesiod die Unterschiede und bezieht das persönlich Erlebte in seine allgemeinen

Glaubensvorstellungen zwanglos ein. Auf diese Weise versucht er seine *δικη* überzeugender darzustellen. Die ungerechten Richter, die seinen Rechtsfall entschieden haben, müssen darum die Strafe der 30.000 Wächter-Dämonen, an die Hesiod glaubt, tatsächlich fürchten.

Δίκη bedeutet bei Hesiod auch den Rechtsanspruch, wie auch in der Ilias (23.542). Die *δικη* als Rechtsanspruch wird bei Hesiod an einer entscheidenden Stelle gebraucht; dort handelt es sich um eine Art Glaubensbekenntnis, in dem Hesiod ausspricht, warum er gerecht ist (WT. 270 - 274): Weder er selbst, wie er sagt, noch sein Sohn wünschten gerecht zu sein, wenn der Ungerechtere einen größeren Rechtsanspruch erhalten würde. Es folgt der entscheidende Zusatz: "... aber ich glaube nicht, daß Zeus dies zulassen wird". In diesem Ausdruck des *μείψω δίκην* wird ein neuer Rechtsgedanke entwickelt: *Δίκη* ist nicht der tatsächlich berechnigte, sondern nur der ideell berechnigte Anspruch. Es taucht hier zum ersten Mal im griechischen Denken der Konflikt zwischen realem und idealem Recht auf, der die spätere griechische Philosophie so sehr beschäftigen wird (60). Bei Homer und auch Hesiod, haben wir von den *σκολιαὶ νέμισται* (Il. 16.387) oder von den *σκολιαὶ δίκαι* gehört, aber da handelte es sich um eine erkennbare Ungerechtigkeit, und nicht, wie hier, um Ungerechtigkeit, die im Gewand der Gerechtigkeit auftritt, nämlich um eine Rechtsverdrehung. Diese Verkehrung des Rechts hat Hesiod als erster erkannt und hervorgehoben (61).

In den WT. (712) bedeutet *δικη* die Wiedergutmachung, das Ersatzgeld oder Bußgeld, wenn Hesiod seinem Bruder rät, einem Beleidiger zweimal zurückzuzahlen; "wenn er jedoch wieder dein Freund werden will und dir *δικη* bezahlen will, nimm ihn wieder auf" (711 ff).

Δίκη in der technischen Sprache des Prozeßrechts wird auch in der Bedeutung des Verfahrens zwischen Hesiod und Perses gebraucht; in diesem Sinn kommt *δικη* noch nicht bei Homer vor, dort übernimmt, wie wir schon sahen, das Verb *δικάζω* diese Funktion (Il. 18.506; Od. 12.440).

Hier finden wir wieder ein Anzeichen für das höhere Abstraktionsvermögen des Hesiod, weg vom Verb zum Substantiv. So wird in den WT. (39) δίκη als der konkrete Rechtsfall gebraucht, wenn Hesiod seinen Bruder anruft, mit ihm allein den Streit zu schlichten, und nicht wieder wie zuvor (WT. 36) mit Hilfe der bestechlichen Richter, die diesen Prozeß wieder entscheiden wollen (WT. 39/40) οὐ τήνδε δίκην ἐπέλωσι δίκασταυ. // νήπιαι (62). Hier bereitet die Interpretation des τήνδε δίκην Schwierigkeiten. Sinclair (63) übersetzt es mit "who are eager to dispense this kind of justice", Diller bezeichnet τήνδε δίκην als die Erscheinungsform, die dem absoluten Postulat der δίκη widerstrebt (64). Gegen diese Ansichten spricht die Tatsache, daß Hesiod gerade in diesen Versen über die Rechtslage mit seinem Bruder spricht, und deswegen τήνδε δίκην m.E. auf den konkreten zukünftigen Prozeß hindeutet (65).

Größere Probleme werfen die beiden anderen Stellen auf (WT. 249; 269) in denen τήνδε δίκην erwähnt wird. Im ersteren Beispiel werden die Könige aufgefordert καταφθά= φεσθε καὶ αὐτοῖ // τήνδε δίκην. Da diese Stelle zwischen allgemeine Zusammenhänge gestellt ist, - es gehen die Belohnungen und Strafen der δίκη voran, gefolgt von der Beschreibung der 30.000 Wächter der δίκη - ist es nicht einfach, die Bedeutung der δίκη hier genau zu bestimmen, d.h. ob sie konkret als der Prozeß des Hesiod oder abstrakter zu verstehen ist. Mair (66) übersetzt es im Hinblick auf das folgende mit "this vengeance", und E. White (67) mit "this punishment". Sinclair dagegen schlägt "right usage, good custom" vor (68). M.E. ist jedoch dieselbe Übersetzung wie in den WT. (39) angebracht, nämlich "Rechtshandel", auch hier auf den zukünftigen Prozeß bezogen, vielleicht mit einer Nuance der Strafe im Hinblick auf den folgenden allgemeinen Zusammenhang. In den WT. (268 ff) wird von Zeus berichtet, der alles sieht, wenn er will, und dem nichts verborgen ist.

Dieser Stelle geht die Beschreibung von der Allwissenheit und Allmacht des Zeus voran. Ihr folgt Hesiods Glaubensbekenntnis, so daß auch hier wieder nicht sicher ist, ob τήνδε δίκην abstrakt oder konkret zu verstehen ist. Sinclair (69) übersetzt es wieder mit "this kind of justice" wie im Vers 39, bezogen auf Hesiod und Perses. Wolf (70) meint, daß diese Stelle auf die Göttin Δίκη hinweist, d.h. Zeus wacht, ob die "Polis in rechter Weise Δίκη in ihrer Mitte hält und hegt" (71).

"Δίκη-üben" versteht Wolf hier als politisches Handeln. Diller (72) meint, daß τήνδε δίκην wie in Vers 249 die unvollkommene Erscheinungsform des absolut guten Postulates ist. M.E. muß hier τήνδε δίκην wie in den anderen Fällen wieder auf den speziellen Prozeß des Hesiod bezogen werden, da dieser Ausdruck inmitten Hesiods allgemeinen Überlegungen über das Wesen der δίκη immer wieder auf sein persönliches Erlebnis hinweist.

In einer Bedeutung, wie sie bei Homer nicht vorkommt, wird die δίκη in der Theogonie (434) gebraucht. Dort wird von den Gaben der Hekate gesprochen, die sie den Menschen in allen Lebenssphären verleiht, ἐν τ' ἀγογῇ (Theog. 430) und ἐν τ' δίκῃ (Theog. 434) und ἐν ἀγῶνι (Theog. 435) (73). Wegen des parallelen Gedankenganges sollte man δίκη mit Gerichtsplatz übersetzen (74) (75).

Δίκη im streng prozeßrechtlichen Sinn soll abgeschlossen werden mit den Verben, die die Tätigkeit des Richters kennzeichnen. Diese werden durch κτείνω, διακτείνω und δικάζω bei Homer und Hesiod wiedergegeben. Bei Hesiod werden sie einmal in der Theogonie und dreimal in den WT. gebraucht.

κτείνω bedeutet "trennen, sondern"; es wird zunächst nur in einer allgemeinen Bedeutung gebraucht (Il. 2.362; 5.501); in der Odyssee kommt es neben dem δικάζω als Tätigkeit des Richters vor (Od. 12.440; 18.264).

Hirzel bezeichnet $\delta\iota\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega$ im Anschluß an $\delta\iota\chi\acute{\alpha}\gamma\omega$ (76) als die Trennung von gerecht und ungerecht. Wieweit diese spezielle Bedeutung schon ursprünglich für $\delta\iota\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega$ zutrifft, soll hier offenbleiben; auf jeden Fall beschreibt $\delta\iota\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega$ die Tätigkeit speziell des Richters und ist eng mit der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ verbunden. So wird es in der Ilias als auch in der Odyssee gebraucht (Il. 18.506; 23.574; Od. 11.545; 12.440). Hesiod unterscheidet zwischen dem allgemeinen $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega$ und dem spezielleren $\delta\iota\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega$. Er verbindet $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega$ zweimal mit $\nu\acute{\epsilon}\mu\omega\tau\alpha\varsigma$ als Objekt (Theog. 85 allerdings $\delta\iota\alpha\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega$, WT. 221 nur $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega$) und einmal mit $\nu\epsilon\acute{\iota}\kappa\omega\varsigma$ (WT. 35 $\delta\iota\alpha\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega$), $\delta\iota\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega$ dagegen nur mit $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ (WT. 39). $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\alpha\iota \nu\acute{\epsilon}\mu\omega\tau\alpha\varsigma$ bzw. $\nu\epsilon\acute{\iota}\kappa\omega\varsigma$ stellt eine ältere Rechtsauffassung dar, die das Hauptgewicht auf den freien Machtrichterspruch des Königs legte, der aus sich selbst heraus das Recht schaffte. Ehrenbergs Interpretation des Ermessensurteils trifft den Sinn richtig (77). Bei Hesiod jedoch sind die "Ermessensurteile" nicht mehr Urteile, die aus dem freien Ermessen des Königs erteilt werden, sondern sie werden durch den Maßstab der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ eingeschränkt. (Theog. 86 $\acute{\iota}\nu\tau\epsilon\acute{\iota}\gamma\sigma\iota \delta\acute{\iota}\kappa\eta\sigma\iota\nu$; WT. 221 $\sigma\kappa\omicron\lambda\iota\upsilon\tilde{\eta}\varsigma \delta\acute{\iota}\kappa\eta\varsigma$). In seiner allgemeineren Bedeutung wird $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega$ benutzt, wenn es wie in den WT. (35) mit $\nu\epsilon\acute{\iota}\kappa\omega\varsigma$ verbunden ist. Diese Stelle erinnert an den Richter der Odyssee, der von morgens bis abends Streite schlichtet (Od. 12.440); aber auch hier mißt Hesiod $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega$ ($\nu\epsilon\acute{\iota}\kappa\omega\varsigma$) an den $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota$ (WT. 36 $\acute{\iota}\nu\tau\epsilon\acute{\��}\gamma\sigma\iota \delta\acute{\iota}\kappa\eta\varsigma$).

In einer Kombination, wie sie noch nicht von Homer gebraucht wurde, kommt $\delta\iota\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega$ bei Hesiod vor (WT. 39), nämlich mit $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ als Objekt in der Bedeutung, den Rechtsfall zu entscheiden.

So finden wir bei Hesiod in seinem Gebrauch von $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega$ ($\delta\iota\alpha\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega$) und $\delta\iota\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega$ eine Mischung von alter homerischer und neuer hesiodischer Rechtsvorstellung.

Während wir in den bisher genannten Beispielen des Hesiod die $\deltaίκη$ in der prozeßrechtlichen Bedeutung als Richterspruch, Rechtsanspruch, konkreter Rechtsfall, Gericht und als die Tätigkeit des Richters beschrieben haben, wie sie z.T. auch bei Homer vorkommen, werden wir nun die $\deltaίκη$ in einem anderen allgemeineren Zusammenhang untersuchen, wie sie nur in wenigen Andeutungen von Homer vorgeahnt worden ist. Zuvor wurde die $\deltaίκη$ hauptsächlich in ihren verschiedenen konkreten Bedeutungen durchgegangen, - wobei man auch schon hier eine Tendenz zum Abstrahieren bemerken konnte (WT. 9, 224). - Nun kann man aber verfolgen, wie Hesiod förmlich in immer wieder neuen Darstellungen und Vergleichen um die Schaffung des Begriffes $\deltaίκη$ ringt. Den Ausgangspunkt bildet dabei die erlebte und konkrete Ungerechtigkeit des Hesiod, die vornehmlich durch die $\sigmaκολιαὶ δίκαι$ ausgedrückt wird.

Bei dem Abstraktionsprozeß des Hesiod kann man zwischen drei verschiedenen Graden unterscheiden:

- 1) wird die $\deltaίκη$ als eine Handlung verstanden, wie sie hauptsächlich in den Antithesen verwendet wird.
- 2) steht $\deltaίκη$ in der Mitte zwischen der konkreten Handlung und dem abstrakten Begriff.
- 3) wird $\deltaίκη$ außerhalb des antithetischen Zusammenhangs dargestellt, dann erhält sie eine abstrakte Bedeutung und wird personifiziert.

Im Vers 254 der WT. wird von den Wächtern der gesprochen, $\sigmaὶ γὰρ φυλάσσοσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα$ (78). Die Grammatiker übersetzen hier $\sigmaχέτλια ἔργα$ mit $\alphaδικίαν$ (79). M.E. sind die $\deltaίκαι$ jedoch als Gegenstück zu den $\sigmaχέτλια ἔργα$ als gerechte Handlungen zu verstehen (80). Die konkrete Bedeutung der $\deltaίκαι$ wird durch den Gebrauch des Plurals verstärkt (81). In den WT. (213) fordert Hesiod seinen Bruder auf, auf die $\deltaίκη$ zu hören, die $\nuῆρυς$ aber zu meiden.

Diese Stelle folgt der Fabel vom Habicht und der Nachtigall, wo schon eine Andeutung auf die ὕβρις des Habichts gemacht wird, Δίκη ist hier wieder als eine Handlung zu verstehen, die gegenüber dem Ausschweifen oder Abgleiten der ὕβρις (82) das Maßhalten bedeutet. Die Aufforderung zu dieser Handlung wird speziell an Perses gerichtet. Die δίκη ist dadurch sehr konkret (83).

Durch die Gegenüberstellung der δίκη mit den σχέτλια ἔργα oder ὕβρις erhält sie einen moralischen Charakter. Wenn Hesiod die δίκη der βίη antithetisch gegenüberstellt, wendet er sich auch direkt an seinen Bruder. Er soll auf die δίκη hören, die βίη aber meiden (WT. 275). Was βίη ist, wird durch die Handlungen der Tiere erklärt, die sich gegenseitig auffressen (84); der Zustand der βίη ist οὐ δίκη (WT. 278), d.h. es handelt sich hier um einen Gegensatz zwischen Recht und Nicht-Recht. Δίκη und βίη werden hier ebenfalls konkret als Handlung gebraucht.

Im Anschluß an die oben besprochene Stelle, soll nun näher der Gegensatz zwischen δίκη ἐν χερσὶ und αἰδώς untersucht werden, da hier die βίη noch näher erklärt wird. Δίκη ἐν χερσὶ wird wiederum durch Handlungen, nämlich durch die Mißachtung unter Brüdern (WT. 182) und von Kindern gegenüber ihren Eltern (WT. 185) illustriert. Zusammengefaßt sind diese Taten in den Handlungen eines κακῶν ἔγκτησα καὶ ὕβριν ἄνευξά (WT. 191 f). So scheinen δίκη ἐν χερσὶ und βίη synonyme Begriffe zu sein. Δίκη ἐν χερσὶ bedeutet das "Recht in den Händen haben" das Faustrecht. Ein solches gewalttätiges Recht ist das Gegenteil zu der gewaltlosen δίκη wie Hesiod sie kennzeichnet (85). Es mutet erstaunlich an, daß Hesiod hier nicht einen anderen Ausdruck für δίκη ἐν χερσὶ gebraucht hat. Vielleicht kann man daher auch hier seinen Versuch erkennen, das Wort δίκη nach allen Seiten zu beleuchten, und es sogar sich selber gegenüberzustellen, wie wenn er ἀδικία gebraucht hätte. Als Gegensatz zur δίκη ἐν χερσὶ wählt Hesiod die αἰδώς, die hier m.E. eine ähnliche, wenn nicht gleiche Bedeutung wie die δίκη (WT. 275) hat, die der βίη gegenübergestellt ist (86) (87). So führt Hesiod bewußt einen

anderen moralischen Begriff ein, um die Ethisierung der $\deltaίκη$ zu vertiefen. $\Deltaίκη$ und $\alphaἰδώς$ auf der einen Seite und $\ὕβρις$, $βίη$, $\sigmaχέλιον ἔργα$ und $\deltaίκη ἐν χερσὶ$ auf der anderen Seite, sind die guten und schlechten Handlungen, in die Hesiod alles menschliche Tun einordnet.

Bei Homer stellt $\deltaίκη$ auch schon ein moralisches Prinzip dar (88); dabei handelt es sich aber nur um einen Anfang, eine dunkle Ahnung, was von Hesiod in immer neuen Zusammenhängen beschrieben und betont wird. Diese allein gültige Wertung in Gut und Böse findet man auch in Hesiods Gebrauch der mit $\deltaίκη$ verbundenen Adjektive, die durch $\δίκαιος$ und $εὐδίκης$ einerseits und $ἠδίκος$ und $χειροδίκης$ andererseits ausgedrückt werden.

(In der Theogonie kommt das Adjektiv nur einmal vor, in den WT. dagegen zehnmal.)

In der Theogonie finden wir $\δίκαιος$ noch stark mit den Vorstellungen der Odyssee verbunden. Dort wird Nereus als ein Mann gepriesen, der gerechte und milde Pläne weiß. ($\alpha\lambda\lambda\alpha\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \eta\pi\iota\alpha\ \delta\eta\nu\epsilon\alpha\ \sigma\acute{\iota}\delta\epsilon\nu$ (Theog. 236)). $\Delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\alpha$ ist wie in der Odyssee (2.282; 3.153) mit Vernunft verbunden. Weiterhin liegt es nahe, an dieser Stelle die $\nu\acute{\epsilon}\mu\iota\sigma\tau\eta$, die Nereus nicht vergißt, und die gerechten Pläne, die er weiß, für synonym zu erklären. Die alte und neue Rechtsauffassung ausgedrückt durch $\nu\acute{\epsilon}\mu\iota\sigma\tau\eta$ und $\deltaίκη$ stehen hier gleichbedeutend nebeneinander (89).

In den WT. dagegen wird das Adjektiv $\δίκαιος$ ausschließlich als ein moralisches Attribut gebraucht, das den ethischen Charakter der $\deltaίκη$ unterstreicht. $\Deltaίκη$ weint bei ihrem Vater (WT. 260) über die Gesinnung der $\alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu\ \alpha\delta\acute{\iota}\kappa\omega\nu$, die sich in ihren $\sigma\chi\acute{\epsilon}\lambda\iota\omega\ \acute{\epsilon}\rho\gamma\alpha$ (WT. 254) und der $\alpha\tau\alpha\sigma\tau\alpha\lambda\acute{\iota}\eta$ der Könige (WT. 261) äußert. Die Kinder werden sogar handgreiflich gegen ihre Eltern ($\chi\epsilon\iota\rho\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota$ WT. 189). Sünden und Verbrechen werden durch den Ausdruck $\alpha\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\ \acute{\epsilon}\rho\gamma\alpha$ zusammengefaßt (WT. 334). Nur deswegen ist Hesiod, wie er selbst bekennt, ein $\δίκαιος$, weil er hofft, daß am Ende der $\alpha\delta\acute{\iota}\kappa\acute{\omega}\tau\epsilon\alpha\varsigma$ (90) doch nicht mehr Recht erhalten wird (WT. 270).

Analog zu δίκαιος wird auch das Adjektiv ἀγαθός von Hesiod moralisiert (91). Δίκαιος und ἀγαθός erscheinen bei ihm nebeneinander: Das Heroengeschlecht wird als δικαιοτέρον und ἀγέρον gepriesen (WT. 158), und das eiserne Geschlecht getadelt, da es keinen Dank einem ἐπλόγκος, δίκαιος und ἀγαθός geben wird (190 ff).

Der δίκαιος ἀνὴρ zeichnet sich durch folgende Merkmale aus: Er ist ein guter (ἀγαθός) Mann (92), der keine Meineide schwört (WT. 190), der keine falschen Richtersprüche abgibt (WT. 262), der den Fremden und Bittflehenden hilft (WT. 183; 327), seine Eltern nicht beleidigt (WT. 185 ff, 331 ff), sich um Waisen kümmert (WT. 330) und seines Bruders Frau nicht verführt (WT. 328 f). Es ist der Mann, der das Postulat der δίκη erfüllt. Es sind Handlungen, nicht Gesinnungen, die den gerechten Menschen ausmachen (93). Die Art der Handlungen, die von ihm gefordert werden, sind die gleichen, die auch die τέλει von dem homerischen Menschen fordert. So werden die homerischen τέλει - Vorstellungen von Hesiods δίκη usurpiert und in sein moralisches Denken eingebaut. Hesiod definiert im Gegensatz zu Homer zum ersten Mal positiv, was δίκαιος bedeutet.

Δίκαιος wird von Hesiod auch substantiviert. Dreimal kommt τὸ δίκαιον substantivisch in den WT. vor, zweimal im Plural und einmal im Singular. Im Vers 280 berichtet Hesiod, daß Zeus demjenigen Rechtum schenkt, der bewußt τὰ δίκαια sagen will; wer jedoch lügt und gegen die δίκη verstößt, dessen Geschlecht wird ausgerottet. Hier steht τὰ δίκαια ἀγορεύσαι im Gegensatz zu ἐπλόγκος und ψεύδω und bedeutet die Wahrheit sagen; es hat also noch eine sehr konkrete Bedeutung, was auch durch die Verwendung des Plurals deutlich wird.

In den folgenden Beispielen werde ich auf zwei Stellen eingehen, wo δίκη eine Mittelstellung zwischen der konkret zu verstehenden Handlung und einem abstrakter gedachten Begriff einnimmt. In beiden Fällen kann man gleichsam

nachvollziehen, wie δίκη allmählich abstrahiert wird.

In den WT. (213-218) wird δίκη dreimal erwähnt, und jedes Mal auf einer anderen Abstraktionsstufe. Die erste Stufe bildet die δίκη als Handlung, die der ἕβρις gegenübergestellt ist (WT. 213), hierauf ist schon (S.89f) eingegangen worden. Das substantivierte Adjektiv τὰ δίκαια nimmt die zweite Stelle ein. (WT. 216/217) Dort weist Hesiod daraufhin, daß auf der anderen Seite ein besserer Weg εἰς τὰ δίκαια führt. Der Plural τὰ δίκαια weist auf einen konkreten Gebrauch hin, die allgemein gehaltene Form des Wegegleichnisses stellt τὰ δίκαια in einen abstrakteren Zusammenhang. Auf der dritten und obersten Stufe hören wir von der δίκη, die am Ende doch über die ἕβρις siegen wird (WT. 217/218). ἕβρις und δίκη könnten hier beide als personifizierte Begriffe verstanden werden (93). Hesiod wendet sich mit dieser δίκη nicht mehr an seinen Bruder allein, sondern an die gesamte Menschheit. Δίκη kommt daher hier dem Begriff der Gerechtigkeit nahe (94).

Wie die δίκη an der eben beschriebenen Stelle sich allmählich von dem Einzelfall löst, so können wir auch die Abstraktion der δίκη in den Versen 275-279 verfolgen. Während Hesiod sich in Vers 275 noch ganz speziell an seinen Bruder wendet und ihn zu einer individuellen Handlung auffordert, nämlich nicht Gewalt zu üben, spricht er in Vers 279 die gesamte Menschheit an. Zeus hat den Menschen δίκην gegeben, ἣ πολλὸν ἀρίστη γίνεται (WT. 275/280). Hier wird der Ursprung der δίκη wie die Richtersprüche in Vers 36 der WT. noch einmal als von Zeus kommend betont. Was bedeutet diese δίκη hier? Δίκη ist zunächst eine Eigenschaft, die die Menschen im Gegensatz zu allen Tieren besitzen, sie ist der βίη der Tiere entgegengesetzt. Das heißt jedoch nicht, daß das gerechte Handeln im Gegensatz zur βίη eine spezifisch menschliche Eigenschaft ist, denn Hesiod kennzeichnet das fünfte Geschlecht gerade durch seine Gewalttätigkeit (δίκη ἐν χερσὶ WT. 192), die auch durch

die Fabel des Habichts und der Nachtigall illustriert wird. Im Gegenteil scheint eher $\beta\acute{\epsilon}\eta$ eine charakteristisch-menschliche Handlung zu sein als die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$. Was ist es dann nun, was uns über die Tiere erhebt? Es ist das Bewußtsein von Gut und Böse oder das Rechtsbewußtsein (95), das uns Zeus im Gegensatz zu den Tieren gegeben hat. Der Mensch hat aber nicht nur die Möglichkeit gerecht zu handeln, sondern steht auch unter der Verpflichtung, dieses Gesetz (96) zu erfüllen. (97). Diese $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ ist die beste und vorteilhafteste für den Menschen ($\eta\delta\acute{\iota}\kappa\eta\ \mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\acute{\alpha}\nu\ \alpha\gamma\acute{\iota}\sigma\tau\eta\ \chi\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ WT. 279 f), da sie uns vor der $\beta\acute{\epsilon}\eta$ rettet. Sie setzt den Maßstab, für alle menschlichen Handlungen. Meineid und Lüge werden als eine Sünde gegen die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ angesehen ($\epsilon\acute{\nu}\ \delta\epsilon\ \delta\acute{\iota}\kappa\eta\ \beta\lambda\acute{\alpha}\psi\alpha\varsigma\ \nu\eta\acute{\kappa}\epsilon\sigma\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\sigma\tau\eta\ \acute{\iota}$ WT. 283), ein Vergehen gegen das Rechtsbewußtsein und das Gesetz. Die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$, die Zeus verleiht, ist auf alle Menschen gerichtet und nicht wie bei Homer auf eine kleine soziale Oberschicht beschränkt (98). Hesiod fordert $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ von dem Herrschenden und dem Beherrschten. Insofern ist sie im Gegensatz zur $\nu\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ das erste Band, das alle sozialen Schichten verbindet, sie ist die Voraussetzung für ein Gemeinschaftsgefühl, das für die Polis unerläßlich ist.

In den folgenden beiden Stellen begegnen wir einer $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ außerhalb des antithetischen Zusammenhangs, in einer Bedeutung, wie sie noch nicht von Homer gebraucht wurde. - Hier ist Hesiod weit über seinen speziellen Fall hinausgewachsen. - Wenn Hesiod von der ungerechten Stadt berichtet, wird $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ im Sinne der Strafe gebraucht, die Zeus den ungerechten ($\sigma\acute{\iota}\varsigma\ \delta\prime\ \acute{\epsilon}\beta\eta\varsigma\ \tau\epsilon\ \mu\acute{\epsilon}\mu\eta\lambda\epsilon\ \kappa\alpha\kappa\acute{\eta}\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \sigma\chi\acute{\epsilon}\tau\lambda\iota\alpha\ \acute{\epsilon}\xi\theta\alpha$ (WT. 238)) Menschen schickt. Hier ist die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ die Strafe selbst, während in den anderen Fällen ((WT. 225-237), (280-282) und (260)) die Verfehlung gegen $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ die Ursache für die Strafe darstellt. Die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ in dieser Bedeutung als Strafe weist auf ihre spätere Entwicklung hin, wo sie zusammen mit der $\textcircled{\rho}\text{E}\gamma\upsilon\nu\acute{\omicron}\varsigma$ zu einer Rachegöttin der Unterwelt wird. Aber auch schon bei Hesiod spielt die Belohnung und Bestrafung für Gehorsam oder Ungehorsam gegen die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ eine große Rolle.

Ohne die drohende Strafe für Handlungen wider Zeus' Gebot, ist die $\deltaίκη$ für ihn wertlos. Denn $\deltaίκη$ wird nicht um ihrer selbst willen von Hesiod gefordert, sondern nur wegen des folgenden Lohns bzw. Strafe (99).

In einer neuen abstrahierten Form zeigt sich $\deltaίκη$ in dem folgenden Zusammenhang. Solchen Königen, die Fremden und Einheimischen gerechte Richtersprüche zuerteilen und nicht von dem Gerechten (Pfad) abweichen ($\kappa\alpha\iota\ \mu\eta\ \tau\epsilon\ \pi\alpha\sigma\epsilon\ \epsilon\kappa\beta\alpha\iota\upsilon\upsilon\upsilon\sigma\iota\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon$ (226) blüht die Stadt (WT. 225 ff). $\Delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon$ steht hier zwar ohne Artikel, ist jedoch mit dem späteren $\tau\omicron\delta\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon$ gleichzusetzen (100). Wie in der schon besprochenen Stelle im Vers 216 f (s. oben S. 93) wird $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon$ in einem Wegegleichnis gebraucht, diesmal aber nicht im Plural, sondern im Singular. Es handelt sich nun nicht mehr um konkrete Handlungen, zu denen der Weg führt, sondern um das Gerechte oder die Gerechtigkeit, von der man nicht abweichen darf. Bemerkenswert ist weiterhin, daß Homer $\tau\omicron\delta\ \delta\iota\kappa\alpha\omega\varsigma$ noch nicht kennt, diese Wendung vielmehr erst von Hesiod gebildet wird.

Als krönenden Höhepunkt seiner Überlegungen über die $\deltaίκη$ stellt Hesiod sie als Göttin dar (einmal in der Theogonie und zweimal in den WT.). Sein spezieller Rechtsfall wird nun sub specie aeternitatis (101) gesehen.

In der Theogonie ist $\Deltaίκη$ die Tochter der $\Thetaέμυς$ und des Zeus (102), Schwester der $\tilde{\Omega}\gamma\alpha\iota$, Εὐρομένη und Εἰσημένη , und der Μοῦσαι (Theog. 904ff). $\Thetaέμυς$ ist, wie wir gesehen haben, eine alte Kultgöttin des populären Glaubens, sie stellt bei Hesiod die göttliche Ordnung dar; es ist ein echt hesiodischer Gedanke, daß gerade seine $\Thetaέμυς$ und sein Zeus sich vereinigen, um die neue Göttin, die $\Deltaίκη$, hervorzubringen. Das Wesen beider Eltern wird in der $\Deltaίκη$ offenbar. Denn sie verkörpert das Recht und die Ordnung unter den Menschen und ist eine junge Göttin, die den Menschen Licht und strahlenden Glanz auf Erden bringt. Die Bedeutung der $\Deltaίκη$ an sich, ihre Stellung zu Zeus, zu ihren Schwestern Εὐρομένη und Εἰσημένη

und den *Μοῖραι* werden in der Theogonie nur im großen Rahmen gezeigt, in den WT. jedoch erst voll ausgeführt (103).

In den WT. wird die *Δίκη* als Göttin an zwei Stellen erwähnt (220 ff und 256 ff). In ersterer berichtet Hesiod, wie ein Aufruhr dort entsteht, wo *Δίκη* herumgezerrt wird, bestechliche Richter sie entlang schleppen und mit krummen Richtersprüchen entscheiden (104). Sie wandert weinend durch Städte und Wohnungen der Völker, sie ist in Nebel gehüllt und bringt Übel den Menschen, die sie vertreiben und sie nicht gerecht verteilen (105). Folgende Merkmale ergeben sich aus dieser Beschreibung: Die *Δίκη* ist leicht verletzlich, ihre Existenz in der Welt hängt von den Menschen ab, die sie auch verstoßen können. Die *ἀνθρώποι δικοφάγοι*, die mit krummen Richtersprüchen entscheiden, weisen auf Hesiods speziellen Prozeß hin. Die *Δίκη* geht durch die Stadt und Wohnungen der Völker, wie die Götter der Odyssee (17.485 ff) durch die Städte ziehen und *ἔβρις* und *εὐνομία* der Menschen beobachten; *Δίκη* ist in Nebel gehüllt wie die Wächter der *Δίκη*, die *δικὰς καὶ σχέτλια ἔργα* bewachen (WT. 254 f). In ihrer Eigenschaft als *ἡερόφορος* wird *Δίκη* mit den *Ἐρινύες* der Ilias (9.571 und 19.87) verbunden; die Tatsache, daß sie den Menschen Schlechtes bringt (*κακὸν ἀνθρώποισι φέρουσα* WT. 223), deutet auf ihre spätere Rolle hin, wenn sie mit den *Ἐρινύες* (106) oder in der Unterwelt herrscht (107). *Δίκη* gewinnt erst in der zweiten Stelle mehr Konturen, wo ihr Verhältnis zu Zeus und den anderen Göttern dargestellt wird. "Die Jungfrau *Δίκη*, die Tochter des Zeus, herrlich und geehrt von den olympischen Göttern, wenn einer auf krumme Art sie schmähend schändet, so setzt sie sich alsbald wieder zu ihrem Vater Zeus und klagt über den Sinn der ungerechten Menschen, auf daß es büße" (108), d.h. das Volk büße.

Δίκη ist eine Jungfrau, - ein Umstand, der ihre Verletzlichkeit und Unberührtheit illustriert (109). Ihre Abstammung von Zeus wird wiederholt, um den engen Zusammen-

hang zwischen den beiden zu betonen. Sie ist berühmt und geehrt bei den olympischen Göttern, das bedeutet jedoch nicht, daß Δίκη nun das Ordnungsprinzip unter den Göttern wird, (110) sondern nur, daß sie als gleichwertiges Mitglied in den Olymp aufgenommen ist. Δίκη stellt bei Hesiod nur die Ordnung unter den Menschen dar. Die Bemerkung, daß jemand die Δίκη auf krumme Weise (σκολιῶς) schmäht, deutet darauf hin, daß das Wesen der Δίκη gerade ist (ἵστα) (111). Δίκη sitzt neben ihrem Vater Zeus. Bei Sophokles (Oedipus auf Colonus 1382) ist sie eine θυγάτηρ des Zeus. Hier wird eine Verbindung geschlagen zur Θέμις, die oft als Beisitzerin des Zeus, wie wir schon oben (S.73 Anm.21) angedeutet haben, dargestellt wird (112). Die Tatsache, daß nicht Δίκη, sondern nur ihr Vater die Menschen strafen kann, differenziert die Eigenschaften der Δίκη, wie wir sie gerade (WT. 223) besprochen haben. Hier ist sie ein schwaches, verletzliches Wesen, das auf die Durchsetzungskraft des Vaters angewiesen ist. Homer hatte diese notwendige Verbindung von Macht und Recht erkannt, die man in besonderem Maße in den νέμιστες feststellen konnte. Ebenso berichtet Homer von Sarpedon, der mit σθένει und δίκην herrscht. (Il.16.542) Bei Hesiod dagegen hat Δίκη an sich keine Durchsetzungskraft. Hesiod löst die homerische Einheit zwischen Macht und Recht, wie sie sich in den νέμιστες zeigt, durch seine Δίκη auf. Denn die Macht liegt bei den Königen, die das gewaltlose Recht vertreiben können (113). Ebenso ist Zeus der Vollstrecker und Δίκη nur die Klägerin (114).

Mit seiner Δίκη, dem Ἔργος und der Αἰδώς hat Hesiod neue Götter geschaffen, neben denen die traditionellen olympischen Götter zurücktreten (115). Αἰδώς und Νέμεσις (116) stellen in der homerischen Welt die notwendigen Korrektiven dar, die die überaus kämpferische und aggressive Welt der Aristokratie zusammenhalten. (117) Αἰδώς ist dabei das Ehrgefühl, das von Freveltaten ab-

hält, und Νέμεσος die Strafe, die dem Menschen gibt, was ihm gebührt (118). Αἰδώς und Νέμεσος sind jedoch von Hesiod weiter entwickelt worden. Sie sind bei ihm ethische Prinzipien, die das gute Verhalten aller Menschen garantieren. Ἔσκος ist von Homers Ζεὺς Ἔσκος übernommen worden (119). Ἔσκος wird in den WT. immer mit Meineiden und in der Theogonie (230) mit Ἄστυ und Δυσνομίη verbunden. Im ganzen bleiben Αἰδώς, Νέμεσος und Ἔσκος ohne jegliche Persönlichkeit, sie stellen lediglich eine Verbindung zu Homer her und weisen auf den für Hesiod sehr viel wichtigeren Begriff der Δίκη hin (120). Diese ethischen Prinzipien beziehen sich nicht auf die bessere Moral der Götterwelt, sondern nur auf die der Menschen. Im ganzen finden wir hier eine Fortführung einer Gedankenentwicklung, die in der Ilias begonnen hat. Die homerischen Götter, besonders in der Ilias sind vor allem an sich selber und ihrer τιμή interessiert (121). Dort wachen sie ängstlich darauf, daß die Menschen ihre τιμή nicht beeinträchtigen, denn diese können durch ihre Handlungen einen direkten Einfluß auf die Götter ausüben, indem sie deren τιμή schmälern (Od. 13.128) bzw. durch Opfer ihre τιμή wiederherstellen oder vergrößern (Il. 1.40 ff; 64 ff; 20.297 ff; Od. 1.60 ff). In der Odyssee erweitert sich jedoch der Wirkungskreis der Götter, sie kümmern sich nun nicht mehr ausschließlich um Handlungen der Menschen gegenüber den Göttern, sondern auch um Handlungen der Menschen untereinander (Od. 14.83 ff, 17.485 ff). Diese neuen Funktionen der Götter finden bei Hesiod Ausdruck in der Deifizierung von moralischen Prinzipien wie Δίκη, Ἔσκος und Αἰδώς. Was bei Homer nur im Ansatz vorhanden war, wird bei Hesiod zu einer allgemeinen moralischen Weltanschauung. Die Götter verlangen von den Menschen sittlich gute Handlungen. Jeder Verstoß gegen die Δίκη, sei es ein Meineid oder falsche Richtersprüche, wird nun zu einer Sünde im religiösen Sinn. Eine Beeinflussung der Götter durch die Menschen ist nunmehr undenkbar geworden. Denn die unmoralische Handlung wird nun bestraft, nicht weil

der Mensch eine $\epsilon\lambda\mu\eta$ des Gottes verletzt, sondern weil die Götter ein Interesse an den Handlungen der Menschen untereinander zeigen und das sittliche Gebot der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ aufgestellt haben.

2. $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ und ihr Verhältnis zu Zeus.

Hiermit ist die Untersuchung der verschiedenen Bedeutungen der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ abgeschlossen; es wird nun die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ als Einheit betrachtet, und zwar zunächst ihre Stellung zu Zeus und den Göttern (122).

In der Theogonie wird lediglich das Vater-Tochter-Verhältnis zwischen Zeus und $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ dargestellt (Theog. 902), was erst in den WT. erläutert wird. Verzweifelt ruft Hesiod Zeus an, die krummen Richtersprüche der Könige gerade zu machen (WT. 9), denn die geraden sind die besten und kommen von Zeus (WT. 36), ebenso wie die gerechten Richter (Theog. 82, 96). Zeus hat seiner Tochter $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ (WT. 256) 30.000 Wächter zur Seite gestellt (WT. 257), die über die gerechten und ungerechten Taten der Menschen wachen. $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ sucht weinend Hilfe bei ihrem Vater, wenn die Menschen sie verletzen (WT. 260) (123). Zeus hat schließlich den Menschen die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ geschenkt, die uns von den Tieren unterscheidet, die nicht $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$, sondern nur $\beta\acute{\iota}\eta$ kennen (WT. 279). Am häufigsten wird Zeus jedoch als Belohner und Bestrafer der $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ genannt. Angedeutet wird die Bestrafung schon bei der Schilderung des silbernen und eisernen Geschlechtes, die für gewisse Vergehen gegen die Gebote der $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ von Zeus mit Zerstörung bestraft werden (WT. 138, 180) (124). Direkt ausgesprochen werden die Strafen, die Zeus den ungerechten Menschen sendet, an drei Stellen (125), wo Zeus fünfmal als der bestrafende Gott genannt wird (126).

Die ungerechte Stadt und ihre Einwohner werden mit Hunger, Pest, Unfruchtbarkeit und Zerstörung der Flotte getroffen (WT. 237-241). Der Meineidige und Lügner wird mit der Ausrottung seines Geschlechtes bestraft. In den

Sprüchen (WT. 327) sendet Zeus für die schon in den Versen 182 ff aufgezählten Freveltaten dem Täter ein bitteres Ende.

Nur zweimal hören wir dagegen davon, daß Zeus den gerechten Menschen belohnt. Er bringt Frieden der gerechten Stadt und dem gerechten Volk (WT. 229). Zeus segnet den wahrhaftigen Menschen mit Reichtum (WT. 281) und vermehrt das Geschlecht des Mannes, der wahre Eide spricht (WT. 285).

Bei der Verteilung von Lohn und Strafe liegt der Schwerpunkt auf der Strafe. Denn sie ist der Grundpfeiler, auf dem sich die Existenz der $\Delta\acute{\iota}κ\eta$ überhaupt erst aufbaut. Hesiod bedarf dieser Strafen, um seine $\delta\acute{\iota}κ\eta$ glaubhaft zu machen, sie als die vorteilhaftere, ja sogar als eine lebensnotwendige Ordnung darzustellen. Dabei hat sein Strafsystem den Nachteil, daß der Sünder schon zu seinen Lebzeiten bestraft werden muß, eine Unmöglichkeit, die von den späteren Denkern erkannt wurde, und die deswegen die Bestrafung auf die nachkommenden Geschlechter oder auf das Leben nach dem Tode ausdehnten (127). Die Betonung, die auf der Strafe liegt, weist auf Hesiods pessimistische Weltanschauung, aber auch allgemeiner auf einen Aspekt der sog. "guilt culture" (128) hin. Der Mensch fürchtet seine Götter und steht ihnen nicht mehr stolz gegenüber wie die Helden der Ilias.

Zeus wird soweit als der Schirmherr der $\delta\acute{\iota}κ\eta$ in den WT. dargestellt. Er ist es, der den Menschen Gut und Böse nach ihren Verdiensten austeilte, und hat hier die ethisierende Funktion der Μοῖρα übernommen (129). Durch seine $\delta\acute{\iota}κ\eta$ schafft Zeus das Paradies auf Erden, so wie er in seinem Kosmos Ordnung, Gerechtigkeit und Frieden schafft (130).

Wird Zeus aber überall in den WT. als mit der $\delta\acute{\iota}κ\eta$ verbunden dargestellt, teilt er immer Gut und Böse nach den Verdiensten der Menschen aus? Die Beantwortung dieser Frage ist für die Beurteilung der $\delta\acute{\iota}κ\eta$ von großer Bedeutung,

nämlich ob sie die einzige Rettung aus diesem unserem finsternen Dasein ist. Hier kommen wir zu einem Hauptproblem, das Hesiod in den WT. beschäftigt hat, nämlich zu den Ursachen für unser elendes Dasein. Die Existenz der Übel in unserer Welt stellt Hesiod in verschiedenen Mythen und Dihairesen dar.

In dem Weltaltermythos weist er auf die Vergehen gegen die *δίκη* als Ursache für unsere schlechten Lebensumstände hin. Dort ist die *δίκη* das Hauptthema. Sie wird zunächst nicht direkt erwähnt, sondern nur durch ihr Gegenteil angedeutet, durch die *ὑβρις ἀσέλγος* (WT. 134), die Dummheit (WT. 131) des silbernen Geschlechtes, das nicht den Göttern opfert (WT. 135 ff), ebenso durch die Gewalttätigkeit (WT. 148, *μεγάλη βίη* und *ὑβρις, στονόοντα ἔργα* (WT. 146) des bronzenen Geschlechtes. Bei dem Heroengeschlecht wird schließlich die *δίκη* positiv erwähnt, es ist *δικαιότερον καὶ ἀγέτοιν* (WT. 158). In der apokalyptischen Zukunftsvision des eisernen Geschlechtes wird das Wesen der Ungerechtigkeit genau erörtert. Dort findet man einen ganzen Katalog an Freveltaten (WT. 182 ff), die damit abschließen, daß dem *εὐδόςκος*, dem *ἀγαυός* und *δίκαιος* kein Dank gezollt wird, sondern dem *ῥεκπηῖσα*

κακῶν καὶ ὑβριῶν/ἀνεῖσα (WT. 191f); dort herrsche (*δίκη ἐν χερσὶ* WT. 192) Gewalt und Neid (*ψῆλος* WT. 195); krumme Richtersprüche und Meineid werden gesprochen (WT. 194).

Αἰδώς und *Νέμεσις* werden am Ende mit fliegenden Gewändern die Erde verlassen (WT. 200), der Mensch bleibt zurück ohne jede *ἀλκή κακοῦ* und ist buchstäblich von allen guten Geistern verlassen.

Mit der Betonung der von den Menschen verursachten unmoralischen Handlungen und auf Grund des abschließendes Satzes, daß es keine *ἀλκή κακοῦ* mehr geben wird, leitet das Weltaltermythos zwanglos zur Dikeparainese über, wo die vorher angedeuteten Antithesen noch weiter ausgebaut werden. - s. oben S. 89 ff. - (WT. 213 - 285).

Die $\deltaίκη$ in der Dikeparainese ist also die $\alphaλλή \kappaακοῦ$, die den Menschen von seinen moralischen Übeln befreit (131). Denn auf Grund der $\deltaίκη$, die das Rechtsbewußtsein des Menschen darstellt, kann der Mensch zwischen gerechten und ungerechten Handlungen unterscheiden und danach handeln. (132). Ähnlich richtet sich die $\nuῒεσις$ auch an eine innere Potenz des Menschen. Mit Hilfe der guten $\nuῒεσις$ lebt der Mensch wie nach dem Maßstab der $\deltaίκη$ (133). So sind die Erisdihairesis, der Weltaltermythos und die Dikeparainese miteinander eng verbunden, weil sie die Übel in der Welt als Folgen des menschlichen Handelns ansehen. Schwierigkeiten jedoch bereitet der Pandora-Mythos, der uns auf die eben gestellte Frage zurückbringt, ob Zeus immer gerecht ist. Wenn man Zeus' Sendung der Pandora mit ihren Übeln als eine durch die $\deltaίκη$ bestimmte Bestrafung gegen die Menschen ansieht, sollten diese Übel auch von der $\deltaίκη$ in der Dikeparainese aufgehalten werden (134). Erblickt man dagegen in der Aussendung der Übel hauptsächlich einen Willensakt des Zeus, der nicht kausal von den Handlungen der Menschen verursacht worden ist, können die Übel nicht von der $\deltaίκη$ überwunden werden. In der ersten Alternative würde Zeus konform mit der $\deltaίκη$ handeln, Lohn und Strafe austeilend, im letzteren Fall jedoch stände Zeus über der $\deltaίκη$ und handelte nach seinem eigenen Willen, mal gerecht, mal ungerecht. Die Darstellung des Zeus in dem Pandora-Mythos im allgemeinen scheint jedoch auf die Willkür des Zeus hinzuweisen. Die Schaffung der Pandora und die folgenschwere Aussendung der Übel ist auf Zeus Willen zurückzuführen (135). Meisterhaft schildert Hesiod, wie sich Zeus über die Dummheit der Menschen freut (58 f) und die Pandora mit dem denkbar schlechtesten Charakter ausstattet (136). Dieses Zeusbild steht im Einklang mit anderen Stellen in den WT. Schon im Prooemium preist Hesiod die Allmacht des Zeus, der alles vermag. Er macht das Große klein und das Kleine groß; durch ihn werden Menschen berühmt und namenlos; (WT. 1 ff).

Oder später in einer Kernstelle der WT.: das Auge des Zeus sieht alles (137) und er denkt alles ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \nu\omicron\iota\eta\sigma\alpha\varsigma$), er nimmt auch dieses wahr ($\kappa\alpha\iota\ \nu\acute{\omicron}\ \tau\acute{\alpha}\delta\prime\ \dots\ \xi\pi\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \kappa\epsilon\tau\alpha\iota$ (268)); ihm ist nichts verborgen; Zeus ist demnach nicht an die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ gebunden, sondern nur an seinen Willen. Es steht ihm frei zu handeln, wie er will; nicht die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$, sondern sein Wille ist sein einziger Maßstab. Dem Menschen steht es nicht zu, die Handlungen dieses Zeus zu bewerten, er muß sie mit Demut hinnehmen und ertragen. So kann sich der Mensch auch nicht gegen die von außen kommenden Übel, wie sie der Zeus in dem Pandora-Mythos sendet, wappnen. Diese Übel stellen die negativen Unsicherheitsfaktoren immenschlichen Leben dar. Somit ist die eben gestellte Frage beantwortet. $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ ist nicht die $\alpha\lambda\kappa\eta$ gegen die im Pandora-Mythos geschilderten Übel. Zeus ist nicht immer gerecht. $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ teilt durch ihren Vater nur einen Teil des Schicksals aus. Zeus dagegen ist der Meister und Herr über alle menschlichen Lebensbedingungen. Während die $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ von ihm abhängig ist, ist er nicht an ihre Maßstäbe gebunden, sondern teilt Gut und Böse mal gerecht, mal ungerecht aus (138). Hesiod stellt diese beiden Anschauungen von der Ursache der menschlichen Daseinszustände jedoch nur scheinbar gleichbedeutend nebeneinander: er weiß zwar, daß Zeus oft ohne jeden Grund den Menschen bestraft, was ihn jedoch nicht an seinem Glauben zweifeln läßt, daß am Ende doch der Gerechte über den Ungerechten siegt (WT. 271 ff), und an seiner Hoffnung, daß Gut und Böse letzten Endes nach dem Verdienst der Menschen ausgeteilt werden. Die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ wird uns aus diesem finsternen Dasein herausheben. So finden wir in der Darstellung der Ursachen der menschlichen Daseinszustände bei Hesiod eine gewisse Paradoxie zwischen Wissen und Glauben, wobei der Glaube über das Wissen siegt (139). Durch diesen Glauben ist Zeus zu einem persönlichen Schirmherr seines Rechtsfalles und der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ überhaupt geworden, ein anderer Zeus als der des Homer (140).

3. Die Stellung der δίκη zu den Menschen.

Nachdem wir die Stellung der δίκη zu Zeus und ihre Funktion als Schicksalsmacht untersucht haben, wenden wir uns nun der δίκη als der neuen Ordnung unter den Menschen zu. Hierbei ist von vornherein zu betonen, daß die δίκη auch als menschliche Ordnung nicht als eine von den Menschen gemachte, sondern als eine von Zeus eingesetzte Ordnung zu verstehen ist im Gegensatz zu Homer; denn vor allem in der Odyssee bestehen die Ordnungen und Wertanschauungen der Adelswelt, wie sie durch *κατὰ μοῖραν, ἐναίσιμος, ἡ δίκη ἐστίν, ἡ δίκη ἐστίν* ausgedrückt wurden, ohne großen Einfluß von seiten der Götter (141).

Bei Hesiod ist Δίκη zunächst und vor allem eine Göttin und ein moralisches Prinzip. Sie stellt den einzig gültigen Wertmaßstab für die Menschen dar, der die verschiedenen homerischen Wertanschauungen ablöst. Dabei ist sich Hesiod im Gegensatz zu Homer der Verletzlichkeit dieser Ordnung bewußt, wenn z.B. der Ungerechte gerecht erscheint - (s. oben S. 85) -

Als menschliche Ordnung hat δίκη einen universellen und sozialpolitischen Charakter. Die Idee der δίκη als einer alle Menschen umfassenden Ordnung ist neu und eine großartige Schöpfung des Hesiod. Diesen allgemeingültigen Charakter erhält δίκη durch ihre moralischen Forderungen, die sie an alle Menschen stellt. Die von ihr geforderten Handlungen werden an zwei Stellen hauptsächlich erwähnt, einmal in der apokalyptischen Schilderung des eisernen Geschlechts und zum zweiten in den Sprüchen, die die Zukunftsschilderung in die Gegenwart versetzen (WT. 327 - 334).

Beide wurden schon oben (S. 92) erwähnt. Dort stellten wir auch die erstaunliche Tatsache fest, daß Hesiod sich bei der Aufzählung der Verbrechen eng an die homerischen Anschauungen hielt, wie sie von der νόμος-ordnung aufgestellt worden sind. Auch dort ging es vor allem um Familienbeziehungen, Verletzungen gegen die Gastfreundschaft, gegen Bittflehende und Verletzungen gegenüber den Göttern.

Hier zeigt sich Hesiod trotz der neuen Bedeutung seiner $\delta\acute{\iota}κ\eta$ noch in dem homerischen Adelsdenken verfangen, denn gerade in der Welt des einfachen Bauern sollten auch andersgeartete Vergehen wie Diebstahl, Raub, Betrug, in den Vordergrund treten.

Einen sozialpolitischen Charakter erhält die $\delta\acute{\iota}κ\eta$ durch die Forderungen, die sie an die Könige und Richter stellt. Auch schon Homer stellt die Bedeutung der richterlichen Tätigkeit des Königs fest (142). Bei ihm sind wie bei Hesiod hauptsächlich die Könige, die Vollstrecker des Richteramtes (z.B. Menelaos Il. 23.579; Sarpedon Il. 16.542; Nestor Od. 3.244) (143). Hesiod betont bei seiner Darstellung der Könige vor allem deren Verantwortung gegenüber ihrem Volk. Denn die Richterkönige bringen durch ihr gerechtes oder ungerechtes Handeln Glück oder Unglück über die Völker (144). Schon Homer berichtet von dem guten König, der gerechte Urteile spricht und dessen Volk im Überfluß lebt (Od. 19.108 ff) (145). Fast dasselbe Bild entwirft Hesiod, wenn er von dem Glück und Segen der gerechten Stadt spricht (WT. 220 ff). Während diese Stelle bei Homer jedoch eine Einzelercheinung darstellt, betont Hesiod immer wieder die notwendige Verantwortung der Könige. Er fleht sie an, die 30.000 Wächter der $\Delta\acute{\iota}κ\eta$ nicht zu verachten (WT. 248) und bittet sie, gerechte Urteile zu sprechen, da Zeus ja alles sieht und ihm nichts verborgen bleibt (WT. 263 ff).

Durch die Verpflichtung der Könige gegenüber ihren Untertanen und darüber hinaus aller Menschen untereinander schafft Hesiod die erste Voraussetzung für die Bildung einer freiheitlicheren Staatsverfassung. Hier finden wir das Erwachen eines Gemeinschaftsgefühles, das die Klassen-schranken des homerischen Denkens abschaffen will. Jeder ist jedem verantwortlich und nicht nur die Untergebenen dem König wie bei Homer. Dabei muß man bei Hesiod jedoch noch gewisse Einschränkungen machen: Er lebt selber noch in einer Aristokratie, wo die Könige tatsächlich mehr Recht besitzen als die Untertanen und ist auch selber

in dem feudalistischen Denken verfangen, wenn er sagt, daß die $\delta\acute{\iota}κ\eta$ schlecht für den Gemeinen, aber auch für den Adligen sei (WT. 214) und damit zweierlei Recht für möglich, aber falsch hält. Aber die Tatsache allein, daß überhaupt Forderungen an die Könige gestellt werden konnten, weist auf den beginnenden Verfall der absoluten königlichen Macht zugunsten der Untertanen hin.

$\Delta\acute{\iota}κ\eta$ ist für Hesiod eine gemeinschaftsfördernde und darüber hinaus lebenserhaltende, segens- und friedensbringende Kraft, die Grundvoraussetzung für die Polis.

4. Zusammenfassung

Zum Abschluß unserer Betrachtungen über die $\delta\acute{\iota}κ\eta$ werden ihre wichtigsten Eigenschaften noch einmal kurz zusammengefaßt.

In der Behandlung seiner $\delta\acute{\iota}κ\eta$ zeigt Hesiod eine große Unabhängigkeit in seinem Denken. Er ist der erste gewesen, der die $\delta\acute{\iota}κ\eta$, die bei Homer noch eine sehr untergeordnete Rolle spielte, zu einer solch großen Bedeutung erhoben hat. Ihre Bedeutung für Hesiod kann man schon daraus ersehen, wie sehr er um ihre genaue Bestimmung - d.h. Begriffsbildung - ringt. Wie wir (S. 79 ff) gesehen haben, hebt er sie durch verschiedene Techniken aus dem konkreten Zusammenhang hinaus; diese Abstraktion wird fortgeführt durch dauernde Wortwiederholung, welche den Inhalt der Dike bestimmt, und durch die Bestimmung des Wortumfanges in der antithetischen Gegenüberstellung der $\delta\acute{\iota}κ\eta$ mit anderen Begriffen; Dieses dauernde Hin- und Her-Bewegen des Wortes geht so weit, daß man sie beinahe als begriffsgespaltene ansehen könnte. Bei diesen worttechnischen Betrachtungen hat er Mittel verwendet, die weit über die Homers hinausgehen.

Dennoch sollte man nicht Hesiod's Verbundenheit mit Homer unterschätzen, auch Hesiod geht von der konkreten prozeßrechtlichen Bedeutung der $\delta\acute{\iota}κ\alpha\iota$ aus, nämlich den

Richtersprüchen, die bei ihm am häufigsten vorkommen, oder dem Rechtsanspruch. Im Gegensatz zu Homer, stellt $\deltaίκη$ bei ihm noch das Gericht und Prozeß dar. Das persönliche Erlebnis, das Hesiod mit der $\deltaίκη$ gehabt hat, veranlaßte ihn erst zu abstrakten Überlegungen, von denen er immer wieder zu seinem konkreten Fall zurückkehrt; daher finden wir bei ihm den ständigen und oft unmerklichen Wechsel zwischen speziellen und allgemeinen Überlegungen. (s. oben S. 84)

Eine Schwäche der hesiodischen $\deltaίκη$ liegt darin, daß sie, um überhaupt bestehen zu können, sich auf ein Strafen- und Lohnsystem berufen muß (146). Die $\nuέμις$ bei Homer ist dagegen die allgemein anerkannte Ordnung und bedarf darum nicht eines dauernden Hinweises auf eine etwaige Bestrafung. Hesiods $\deltaίκη$ -Ordnung ist abhängig von der Anerkennung des Zeus, wie es die $\nuέμις$ -Ordnung in der Odyssee nicht in dieser Betonung war. Zudem ist Hesiods Straf- und Lohnsystem an sich schon angreifbar, da es sich zu Lebzeiten des Betroffenen verwirklichen soll.

Eine andere Schwäche der $\deltaίκη$ besteht darin, daß sie sich selbst nicht durchsetzen kann. Bei Hesiod ist sie vielmehr nur Klägerin, die auf die Hilfe ihres Vaters angewiesen ist. Die Gewaltlosigkeit der $\deltaίκη$ muß man jedoch daraus verstehen, daß Hesiod nach Frieden und Ordnung sucht, nach einer Rettung gegen die Übermacht der Könige. Erst aus der Gegenreaktion zur Gewalttätigkeit der Könige konnte ein Mittelweg gefunden werden, wo Recht und Macht ihre notwendige Verbindung finden, die, wie (S. 97) festgestellt, schon von Homer und vor allem von den späteren griechischen Denkern hervorgehoben wird.

Hesiod ist der erste, der die Relativität des Rechtes erkannt hat und klar ausdrückt (147). Hier zeigt Hesiod ein differenzierteres Denken als Homer, bei dem es keine Schein- $\nuέμις$ gibt. Dabei muß man jedoch betonen, daß $\deltaίκη$ als Scheinrecht nur einmal von Hesiod mit Schrecken erwähnt wird, aber gleich wieder von seinem Glauben und

seiner Hoffnung ^{auf} an eine wahre und absolute Gerechtigkeit überdeckt wird.

Durch den Gebrauch der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ bei Hesiod wird erst klar, wie sehr sie einen Begriff einer neueren Zeit darstellt, der in Homers Wertvorstellungen nicht hineinpaßt (148). Dabei geht Hesiod auch von der Urbedeutung des Wortes als Anspruch aus, dem Rechtsanspruch des Beschädigten gegenüber dem Schädiger. Hesiod ist der erste, der in seiner $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ eine Art sozialpolitisches Denken entwickelt, der nicht nur für die herrschende Klasse schreibt, sondern für die Beherrschten als die Leidtragenden unter der Ungerechtigkeit der Herrscher. Dieser sozialpolitische Aspekt der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ kommt so ergreifend heraus, weil es Hesiods persönliches Erlebnis war und keine Theorie.

Auch in seiner Betonung der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ als eines moralischen Prinzips wächst Hesiod weit über Homer hinaus. $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ in dieser Bedeutung wird als das Rechtsbewußtsein (149), das Zeus den Menschen verliehen hat, und als eine Göttin dargestellt (150). Aufgrund seines Rechtsbewußtseins muß der Mensch stets zwischen zwei Möglichkeiten, nämlich einer gerechten oder ungerechten Handlung wählen. Durch die Deifizierung der $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ wird jede ungerechte Handlung, sei es ein falsches Urteil oder Meineid usw. zu einer Sünde im religiösen Sinn. Mit der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ als Rechtsbewußtsein und als Göttin hat Hesiod die komplexe Wertanschauung des Homer, wie sie sich vor allem durch die $\epsilon\lambda\pi\eta$ und die $\nu\epsilon\mu\varsigma$ ausdrücken, durch eine einzige Wertung, nämlich zwischen Gut und Böse ersetzt.

$\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ bedeutet für Hesiod vor allem das Licht in der Finsternis der Übel im Kosmos und auf der Welt. In der Theogonie ist die $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ mit $\Theta\acute{\epsilon}\mu\varsigma$ und Zeus zusammen der Inbegriff des Guten, Positiven und Geordneten gegenüber der zerstörerischen und negativen Macht der Nacht und ihrer Kinder. In den WT. werden die Übel und $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ konfrontiert. Hesiod findet dabei eine Doppellösung: er erkennt, daß der Mensch mit Hilfe der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ viele Übel, vor allem die

moralischen überwinden kann und damit sich ein Paradies auf Erden schafft. Aber Hesiod sieht daneben auch die Existenz von moralisch unverdientem Übel. Beide Auffassungen stehen selbständig nebeneinander. Hesiod überschätzt nicht die Möglichkeiten des Menschen, gänzlich Herr seines Schicksals zu sein, und unterschätzt nicht die Macht des Zeus, der sowohl gerecht als auch ungerecht handeln kann. Dieser Unsicherheitsfaktor im Leben des Menschen kann jedoch nicht Hesiods leidenschaftlichen Glauben an eine gerechte Welt trüben. Für Hesiod ist die $\deltaίκη$ noch mehr ein Ideal und Traum an ein Paradies auf Erden als Realität. Dieser unerschütterliche Glaube, der sich trotz bitterer Lebenserfahrungen und seiner Erkenntnis der Übel in dieser Welt erhalten hat, macht seine Schilderung so ergreifend. Bei allen Überlegungen über die Begriffsbildung der $\deltaίκη$ muß man sich darüber im klaren sein, daß sie bei Hesiod nicht aus theoretischen Überlegungen, sondern aus einer furchtbaren Not und Verzweiflung, aus einer wirklich erlebten Gefahr, seinen Lebensunterhalt zu verlieren, entstanden ist. (Sein Glaube an seine $\deltaίκη$ ist letzten Endes überzeugender als ihre tatsächliche Darstellung.)

ANMERKUNGEN

- (1) Ehrenberg, aaO. S. 71 ff
- (2) Hirzel, aaO. S. 76, Anm. 4, S. 67, Anm. 1,2,3,5;
S. 69, Anm. 8
- (3) Hirzel, aaO. S. 102/103
- (4) Hirzel, aaO. S. 94; S. 79 ff gibt Hirzel als Beweis für die Bedeutung des Richteramtes für den König das Szepter an, das für den homerischen Menschen hauptsächlich das Zeichen seiner Richterwürde gewesen sei. Hier ist m.E. jedoch Vorsicht geboten, da die vier Male, wo das $\sigma\kappa\eta\pi\tau\zeta\omicron\nu$ in der Ilias als Zeichen der Königsgewalt mit den $\nu\acute{\epsilon}\mu\omicron\tau\epsilon\varsigma$ verbunden ist, die $\nu\acute{\epsilon}\mu\omicron\tau\epsilon\varsigma$ nicht im rechtlichen Zusammenhang gebraucht werden. (Il. 2.206; 9.99; 9.156 = 298). Nur einmal wird das $\sigma\kappa\eta\pi\tau\zeta\omicron\nu$ mit $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ in Verbindung gebracht (Il. 1.238).
- (5) Ehrenberg, aaO. S. 76, 78; gegen diese Behauptung, daß $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ wie $\nu\acute{\epsilon}\mu\omicron\varsigma$ aus den Anfängen der Religion stammen, spricht die völlig andere Bedeutung der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ bei Homer. $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ ist eng verbunden mit Recht, als Rechtsanspruch, die $\nu\acute{\epsilon}\mu\omicron\tau\epsilon\varsigma$ jedoch als Gebote der Könige mit Politik; $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ bedeutet, das abwägende Urteil gegenüber dem Machtspruch des Königs. Sie setzt ein ganz anderes politisches Klima voraus als die $\nu\acute{\epsilon}\mu\omicron\tau\epsilon\varsigma$. Die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ fängt da an, wo die $\nu\acute{\epsilon}\mu\omicron\tau\epsilon\varsigma$ an Macht verlieren.
- (6) Ehrenberg, aaO. S. 61/62. S.82. Die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ als Rechtsanspruch in der Ilias ist eine weit fortgeschrittene Entwicklung zu den bloßen $\nu\acute{\epsilon}\mu\omicron\tau\epsilon\varsigma$.
- (7) Hirzel, aaO. S. 94 erweitert die Bedeutung des Verbes $\delta\acute{\iota}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$ und übersetzt es mit Schlagen; $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ bedeutet dann den oben auf S. 75 erwähnten Schlag mit dem Szepter zwischen die Parteien.
dagegen:
- (8) Ehrenberg, aaO. S. 570. Die Bedeutung des Schlagens läge nicht in $\delta\acute{\iota}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$.

- (9) Latte, aaO. S. 80 weist nicht ausdrücklich auf die Ableitung von *δείκνυμι* hin, übersetzt *δείκνυ* jedoch mit Weisung des Rechts. Köstler aaO. S. 180; Jones, aaO. S. 166, Anm. 23
Zu *δείκνυ* von *δείκνυμι* und *δείκνυμι* s. Wolf, aaO. S. 89/90
gegen die Ableitung von *δείκνυμι*: Hirzel, aaO. S. 60 und Ehrenberg, aaO. S. 70, da *δείκνυμι* = zeigen nicht mit dem Recht zu verbinden sei.
- (10) Zur Überschneidung der Begriffe *δείκνυ* und *νέμωτες*, s. oben S. 67 (Il. 16.387 ff - WT. 221 - 224)
- (11) In allen diesen Beispielen kann man die wahrscheinlich ursprüngliche Bedeutung des Rechtsanspruches noch erkennen. Die Rechtsverpflichtung des Agamemnon (Il. 19.180) ist gleichzeitig der Rechtsanspruch des Achill und aus dessen Anspruch erwachsen. Das Urteil, welches die Geronten in (Il. 18.508) sprechen, teilt am gerechtesten den Rechtsanspruch zu.
- (12) Krafft, aaO. S. 77: Homer benutzt *δίκαιος* entweder im Komparativ oder Superlativ, Homer weiß noch nicht, wer positiv mit *δίκαιος* bezeichnet werden kann; das Wort gibt ihm nur Relationen an, s. auch den Gebrauch des Adjektivs *δίκαιος* in der Odyssee, s. oben S. 76 f, 112 Anm. 23.
- (13) In allen vier Beispielen (Od. 3.244; 9.215; 11.570; 19.108ff) kann man die allmähliche Ablösung der *νέμωτες* durch die *δίκαι* erkennen, die hier noch nebeneinander gebraucht werden können. Zum Merkmal der Könige werden nun immer mehr die *δίκαι* im Gegensatz zu den *νέμωτες* in der Ilias.
- (14) Od. 11.218; 18.275; 19.43; 19.168
- (15) Bei *ἡ δίκη ἐστίν* kann man noch die ursprüngliche Bedeutung des Anspruches wiedererkennen, wegen des folgenden Genitivs, der immer erwähnt wird. Zur Auseinandersetzung, ob hier *δίκη* die "preservation of the established order" sein kann, s. unten S. 112 Anm. 24

- (16) Od. 6.120 = 8.575 = 9.175 = 13.201
- (17) Od. 2.282; 3.133; 13.209
- (18) Ehrenberg, aaO. S. 61/62
dagegen Wolf, aaO. S. 114 ff, $\delta\acute{\iota}κ\eta$ bleibt hier immer noch die Zuteilung des wesensmäßig Zukommenden.
- (19) Zu einer möglichen Interpolation dieser Stelle s. Krafft, aaO. S. 77, Anm. 1; Krafft, aaO. S. 77 bezeichnet erstaunlicherweise die $\delta\acute{\iota}κ\eta$ zusammen mit den $\sigma\chi\epsilon\tau\lambda\iota\alpha\ \epsilon\zeta\gamma\alpha$ als ein Hendiadys im Anschluß an Wilamowitz, aaO. S. 70.
M.E. hat Krafft nicht Recht, wenn er diese Stelle zu den anderen $\delta\acute{\iota}κ\eta$ -Stellen bei Homer ordnet; $\delta\acute{\iota}κ\eta$ hat hier, wenn sie auch noch nicht als eine abstrakte Idee zu verstehen ist, durch die Forderung die erstmalig von den Göttern an die Menschen gestellt wird, eine Allgemeingültigkeit erreicht, wie nur einmal zuvor in der Ilias (14.84).
- (20) Zur $\delta\acute{\iota}κ\eta$ als Streitschlichtung s. Hirzel aaO. S. 82
- (21) Finley aaO. S. 117 betont mit Recht, daß bei Homer die Rechtsangelegenheiten nur unter Gleichen geschlichtet werden. Menelaos hätte nie Thersites herausfordern können. Odysseus knüppelte ihn einfach ^{nieder} runter.
- (22) Finley, aaO. S. 117; dabei ist nicht klar, ob er sich auf die $\delta\acute{\iota}κ\alpha\iota$ bezieht, was aber anzunehmen ist.
- (23) Das Adjektiv $\delta\acute{\iota}κ\alpha\iota\omicron\varsigma$ zeigt, daß Homer noch keine ganz feste, oder zumindestens wechselnde Anschauung von der $\delta\acute{\iota}κ\eta$ hat.
- (24) Lloyd-Jones, aaO. S. 4/27 nennt $\delta\acute{\iota}κ\eta$ "the preservation of the established order" in der Ilias, was m.E. nicht zutrifft. In der Odyssee erst kommt höchstens der Ausdruck $\eta\acute{\iota}\ \delta\acute{\iota}κ\eta\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ einer solchen Ordnung näher; die $\delta\acute{\iota}κ\eta$ hat jedoch auch in der Odyssee noch keine eigene Bedeutung gefunden, sie wird wie auch $\nu\epsilon\mu\iota\varsigma$ und $\tau\epsilon\mu\eta$ und viele andere Ausdrücke in den allgemeinen Schmelztiegel der Wertungen der homerischen

Aristokratie aufgenommen, die sich alle auf den "standard of appropriateness" - s. oben S.59, Anm. 9 - beziehen. $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ ist jedoch noch viel zu farblos, um als selbständige "preservation of the established order" angesehen zu werden. s. auch unten S. 113 Anm.34.

- (25) Platon, Gorgias 483 b
- (26) Jaeger, aaO. S. 67
- (27) H.Lloyd-Jones, aaO. S. 35, hat Recht, daß Hesiod nicht das Ideal der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ erfunden hat, aber er hat die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ als Ideal erfunden.
- (28) Die folgende worttechnische Untersuchung bezieht sich nur auf die WT.
- (29) Bei diesen Untersuchungen stütze ich mich hauptsächlich auf J. Blusch, Formen und Inhalt von Hesiods individuellem Denken, Bonn, 1970, der vor allem auch auf einen Vergleich Homers-Hesiods eingeht, insbesondere auf Hesiods Verhältnis zur "epischen Technik", S.26-40.
- (30) Blusch, aaO. S. 49
- (31) F. Krafft, aaO. S. 73
- (32) Nur einmal werden die $\nu\epsilon\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ gewertet (Il. 16.387) s. oben S. 67
- (33) Blusch, aaO. S. 49
- (34) $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ kann man nicht so sehr als eine Abstraktion der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ bezeichnen, als vielmehr eine Redensart, die dem Ausdruck $\eta^{\alpha} \nu\epsilon\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ nachgebildet ist. Zudem ist $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ immer mit dem Genitiv des Besitzers verbunden, so daß sie sich in jedem Fall als eine neue Sitte oder neuer Anspruch zeigt, aber noch nicht als die Sitte oder der Anspruch schlechthin. Eine gewisse Abstraktion kann dem Ausdruck jedoch nicht abgesprochen werden. Interessant ist, daß Hesiod niemals den Ausdruck $\eta^{\alpha} \delta\acute{\iota}\kappa\eta \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ verwendet.

- (35) Blusch, aa0. S. 50
- (36) In Il. 16.388 könnte man jedoch die $\delta\acute{\iota}κ\eta$ als personifiziert deuten.
- (37) Die $\delta\acute{\iota}κ\eta$ wird auch personifiziert in Theog. 301 ff - aber in dieser Untersuchung werden nur die WT. berücksichtigt
- (38) Blusch, aa0. S. 50
- (39) Blusch, aa0. S. 65
- (40) Blusch, aa0. S. 65
- (41) Blusch, aa0. S. 57
- (42) Hier werden nur die verschiedenen Bedeutungen aufgezählt, im einzelnen wird auf sie unten weiter eingegangen.
- (43) Blusch, aa0. S. 70
- (44) zu den einzelnen Beispielen s. S. 115 Anm. 55
- (45) Krafft, aa0. S. 76 weist auch auf die Zweideutigkeit des Rechtes bei Hesiod hin. Er spricht von zwei Arten der $\delta\acute{\iota}κ\eta$ (S.121)
- (46) H. Diller, "Die dichterische Form von Hesiods Erga"; Hesiod ed. E. Heitsch, Wege der Forschung, Bd.44, 1966, S. 256 f unterscheidet zwischen der $\delta\acute{\iota}κ\eta$ als postulierter Wesenheit, was Platon mit $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}\varsigma, \delta\acute{\iota}\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ ausdrücken würde, und den unvollkommenen Erscheinungsformen.
- (47) Blusch, aa0. S. 59
- (48) Blusch, aa0. S. 71
- (49) Einmal in der Theog., zehnmal in den WT. d.h. etwa ein Drittel von dem Gesamtgebrauch der $\delta\acute{\iota}κ\eta$ in den WT.
- (50) $\Delta\acute{\iota}κ\eta$ vergeben von Königen: Theog. 86; WT. 219, 221, 224, 225, 250, 262, 264.
- (51) WT. 9, 36
- (52) Sarpedon Il. 16.542; Nestor Od. 3.244; Kyklop Od. 9.215; Minos Od. 11.570.

- (53) Hierbei ist zu beachten, daß nicht die *νέμιστες* im allgemeinen, sondern nur die *δίκαι* als von Zeus herkommend betrachtet werden. Nur sie drücken das wahre Wesen der *δίκη* aus, s. oben S. 82 Anm.
- (54) So finden wir bei den *δίκαι* und den *νέμιστες* eine entgegengesetzte Bewegung: die *νέμιστες* werden in der Ilias mehrmals als von Zeus kommende betont, dagegen nicht mehr in der Odyssee und bei Hesiod. Gleichzeitig kann man eine Abnahme in ihrer Bedeutung als Macht Richtersprüche des Königs beobachten. Die *δίκη* dagegen bewegt sich von einer menschlichen zu einer göttlichen Institution, gleichzeitig an Bedeutung gewinnend. Diese hier aufgezeigte Entwicklung steht im Gegensatz zu Ehrenbergs Theorie, daß sowohl *νέμις* als auch *δίκη* göttlichen Ursprungs seien, da diese sich nicht auf den Gebrauch der *δίκη* bei Hesiod und Homer beziehen läßt.
- (55) *δίκη σκολιή* : WT. 219, 221, 250, 262, 264
δίκη ἰσθία : Theog. 87; WT. 36, 224, 225
ἰσοδίκυσι ἀνδράσι : WT. 230
μύθοισιν σκολιῶν : WT. 194
ἰσθύνετε μύθους : WT. 263
ἰσθύνε δίκη : WT. 9
- (56) Ehrenberg, aaO. S. 76
Hirzel, aaO. S. 99
- (57) Dabei darf man nicht vergessen, daß es sich hier noch um eine persönliche Forderung des Hesiod handelt.
- (58) Wilamowitz, aaO. S. 66 zitiert die Grammatiker, die hier *δίκη* als *δικαιοσύνη* bezeichnen,
- (59) In den WT. 225 - 247 berichtet Hesiod von den Strafen für Handlungen gegen die *δίκη* in dem imaginären Bild der gerechten und ungerechten Stadt, was ^{dem} 247/8 von einer direkten Anrede an seine Könige gefolgt wird, das wiederum von allgemeinen Vorstellungen über die *δίκη* abgelöst wird (249 - 262).

- (60) H. Welzel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen, 1962, S. 12 ff
- (61) s. auch Wolf, aaO. S. 137, 138
- (62) F. Dornseiff, "Hesiods Werke und Tage und das alte Morgenland"; Hesiod, ed. E. Heitsch, Wege der Forschung, aaO. S. 133 ff hält den Rechtsfall des Hesiod für eine Art captatio benevolentiae; er spielt dieselbe Rolle wie "etwaige Liebeserlebnisse der römischen Elegiker für ihre Elegien". Wilamowitz, aaO. S. 136 in nicht so scharfer Form meint, daß der Rechtsfall des Hesiod "ein Exempel für den Glauben an die Herrschaft eines ewigen Sittengesetzes, für den er seine Hörer gewinnen will", darstellt.
- (63) Sinclair, aaO. S. 6
- (64) Diller, Die dichterische Form von Hesiods Erga, aaO. S. 257
- (65) Wilamowitz, aaO. S. 46
- (66) A.W. Mair, Hesiod, done into English Prose (Introduction and Appendices) Oxford, 1908, zitiert durch Sinclair, aaO. S. 29
- (67) H.G. E. White, Hesiod, Homeric-Hymns etc. London, 1914, zitiert von Sinclair, aaO. S. 29. Dagegen Sinclair, aaO. S. 29 weist darauf hin, daß das folgende keine Beschreibung einer Strafe oder Rache sei.
- (68) Sinclair, aaO. S. 29, so auch die Grammatiker, welche es mit $\tau\eta\nu\ \kappa\omicron\upsilon\nu\omega\varsigma\ \nu\omicron\upsilon\beta\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\nu\ \omega\varsigma$ übersetzen, s. Wilamowitz, aaO. S. 66
- (69) Sinclair, aaO. S. 31
- (70) Wolf, aaO. S. 136
- (71) Wolf ibidem.
s. auch Ehrenberg, der S. 65/66 die $\delta\epsilon\kappa\eta$ als die "Grundlage einer alle Menschen umfassenden Gemeinschaft, nämlich der Polis, versteht.
- (72) Diller, Die dichterische Form von Hesiods Erga, aaO. S. 257

- (73) West, aaO. S. 285 folgt Schoenemann's Vorschlag, der die Verse umstellt und sie folgendermaßen schreibt: 429, 434, 430, 431, 432, 433, mit der Begründung, daß ἀγορά und δίκη ähnliche Gedanken beinhalten; δίκη passe daher besser nach 429, um die Parallelität mit dem folgenden Vers 430 (ἐν τ' ἀγορῇ) zu erhalten.
- (74) so auch Ehrenberg, S. 63, Anm. 2
Wolf, aaO. S. 130/131: jedoch "nichts erlaubt uns, weder die Sprache noch die Sache, δίκη hier mit Gericht zu übersetzen. Δίκη bedeutet hier ein Dreifaches: die Zuteilung des Zukommenden, das Zukommende (der Anspruch) selbst und seine Anerkennung durch die anderen".
- (75) In den Schilderungen der Idealkönige liegt die Betonung auf ihrer Fähigkeit im Überreden und im Richten. (Theog. 432 - 434, sowie Theog. 86-91). Dieses klingt an die νέμιστες und ἀγορά oder βουλευώ der Ilias an.
- (76) Hirzel, aaO. S. 85 Aristoteles Eth. Nik. E 4 p 1132 a 31 ff, dagegen Ehrenberg aaO. S. 98
- (77) Ehrenberg, aaO. S. 98
- (78) Zu den Wächtern der Δίκη s. oben unter Dämonen S. 18
- (79) Wilamowitz, aaO. S. 66
- (80) s. oben S. 112 Anm. 19
Dagegen Wolf, aaO. S. 132, der hier δίκη als einen persönlichen Rechtsschutz betrachtet. Der einzelne Δαίμων wache darüber, daß den Menschen ihre δίκη zuteil wird und ihnen die σχέτλια ἔργα nicht schaden.
- (81) In der Odyssee 14.83 dagegen gebraucht Homer den Singular. (ἀλλὰ δίκην τιόντι καὶ αἶσιμα ἔργ' ἀνθρώπων).

- (82) Wolf, aaO. S. 134/135
- (83) In der Odyssee wird der $\sigma\upsilon\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ mit dem $\epsilon\upsilon\beta\acute{\rho}\gamma\acute{\iota}\sigma\tau\eta\varsigma$ zusammen erwähnt, s. oben S. 112 Anm.16
- (84) Nicht immer ist die $\beta\acute{\iota}\eta$ negativ bei Hesiod: In der Theogonie sind die Kinder der Styx, Kratos, Bie, Celos und Nike (384/385) Verkörperungen von Zeus' Stärke; so auch Il. 9.498
- (85) $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta\ \epsilon\upsilon\ \chi\epsilon\upsilon\sigma\acute{\iota}$ als das Faustrecht erinnert an die homerische Rechtsauffassung, wo jeder sein eigenes Recht selber verteidigen mußte.
- (86) Dabei muß man sich jedoch der Schwierigkeit bewußt bleiben, die sich daraus ergibt, daß man verschiedene Begriffe aufeinander bezieht. M.E. erlaubt es aber, die Ähnlichkeit zwischen $\delta\acute{\iota}\kappa\eta\ \epsilon\upsilon\ \chi\epsilon\upsilon\sigma\acute{\iota}$ und $\beta\acute{\iota}\eta$ gegenüber $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ und $\alpha\acute{\iota}\delta\omega\varsigma$.
- (87) Zu $\text{A}\acute{\iota}\delta\omega\varsigma$ als Göttin, s. oben S.97f; zur Ablösung der $\alpha\acute{\iota}\delta\omega\varsigma$ durch die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ s. Krafft, aaO. S. 6; Soph. O.G. 1267 und 1382: dort werden einmal $\alpha\acute{\iota}\delta\omega\varsigma$ und zum anderen $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ als Beisitzerin des Zeus genannt. Zur Verbindung der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ und $\sigma\omega\gamma\gamma\epsilon\sigma\tau\eta\varsigma$ s. Platon, Protag. 323 A.
- (88) Od. 6.120=8.575=9.175=13.201 werden $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ und $\epsilon\upsilon\beta\acute{\rho}\gamma\acute{\iota}\sigma\tau\eta\varsigma$ zusammen erwähnt
Od. 14.83 $\delta\acute{\iota}\kappa\eta\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\chi\acute{\epsilon}\tau\lambda\iota\alpha\ \epsilon\gamma\gamma\alpha$
- (89) Wilamowitz, aaO. S. 67, s.oben S.91
- (90) Bei Homer gibt es nicht die Negierung $\alpha\acute{\sigma}\iota\kappa\omicron\varsigma$ sondern nur $\sigma\upsilon\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$.
- (91) An der Ethisierung des $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{\omicron\varsigma}$ -Standards des Homers kann man die völlig anderen Wertvorstellungen des Hesiod klar erkennen.
- (92) $\Delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ ist der Oberbegriff, der die Bedeutungen des Adjektivs $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{\omicron\varsigma}$ miteinbeschließt.

- (93) Dabei muß man hinzufügen, daß bei Hesiod Wollen und Tun noch zusammenfallen, der δίκαιος ist der, welcher das Gerechte will und tut.
Wolf, aaO. S. 134/135
- (94) Aber auch hier liegen abstrakte und konkrete Vorstellungen so nahe nebeneinander, daß eine genaue Unterscheidung nicht gemacht werden kann, sondern nur wie oben eine Skala aufzustellen versucht wird, an der man den Abstraktionsgrad relativ zu den anderen mißt.
- (95) Ehrenberg, aaO. S. 64 sieht hinter den verschiedenen Bedeutungen der δίκη ein Rechtsbewußtsein. Dagegen Wolf, aaO. S. 140
s. aber in den Versen 281 und 282 γιγνώσκων und ἐκώρ ; die Betonung liegt auf dem bewußten und freiwilligen Recht- oder Unrechtstum. Vergl. oben S. 98 f mit den Handlungen gegen die Göttin Δίκη.
- (96) Wolf, aaO. S. 140 dagegen sieht δίκη hier nicht als Satzung oder Gesetz, sondern "eine Anerkennung ihres Soseins und Demgemäß-Handelns von Fall zu Fall". "Was Zeus den Menschen als δίκη verleiht, ist eben das Anrecht oder der Anspruch darauf, als Mensch zugeteilt zu erhalten, was einem jeden nach seinem Wesen zukommt". Aber dies ist doch nichts anderes als ein Gesetz oder Satzung, die erfüllt werden muß, und jede Widerhandlung gegen diesen Anspruch wird wie gegen ein Gesetz bestraft. Wolf hängt m.E. hier wie auch in seinen anderen Interpretationen zu stark an der Übersetzung der δίκη als der Zuteilung oder des Anspruchs auf das wesensmäßig zukommende; diese Interpretation ist als Grundlage richtig, aber an den speziellen Stellen zu allgemein.
- (97) Snell, "die Welt der Götter bei Hesiod"; Hesiod ed. E. Heitsch, Wege der Forschung, Bd. 44, 1966, S. 720 weist mit Recht darauf hin, daß das Recht in diesem abstrakten Sinn für Hesiod klar und fest steht, über dieses Recht braucht man nicht zu grübeln, es ist klar vom Unrecht unterschieden.

- (98) Solmsen, aaO. S. 96; Hier sieht Hesiod seinen eigenen Fall und sein eigenes Erlebnis sub specie universi generis humani.
- (99) Auf die Belohnung und Bestrafung der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ wird noch näher eingegangen (S. 99 ff).
- (100) Wilamowitz, aaO. S. 68
- (101) Solmsen, aaO. S. 96
- (102) Wolf, aaO. S. 34 zeigt, daß die Abstammung der $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ von $\Theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ und Zeus schon ihren chthonisch-titanischen Charakter auf der einen Seite und ihren olympischen auf der anderen verdeutlicht.
- (103) Solmsen, aaO. S. 95
- (104) Über ^{die} Parallelstelle bei Homer (Il. 16.387) ist schon oben S. 67 eingegangen worden.
- (105) In dem $\sigma\delta\kappa \dot{\iota}\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu \acute{\epsilon}\nu\sigma\iota\mu\alpha\nu$ haben wir, wie schon oben S. 84 erwähnt, ein Zusammengehen von abstraktem und konkretem Denken; $\dot{\iota}\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ bezieht sich auf die Göttin $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$, ist jedoch gleichzeitig als Richterspruch verstanden.
- (106) Aeschyles Agam. 1432 ff $\mu\acute{\alpha} \tau\eta\nu \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu \tau\eta\varsigma \epsilon\gamma\mu\eta\varsigma \pi\alpha\kappa\iota\sigma\acute{\iota}\varsigma \Delta\acute{\iota}\kappa\eta\varsigma$
 $\dot{\iota}\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha \dot{\iota}\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha \dot{\iota}\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$, ...

Eum. 507 ff $\dot{\iota}\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha \Delta\acute{\iota}\kappa\alpha, \parallel \dot{\iota}\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha \dot{\iota}\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha \tau' \epsilon\gamma\mu\eta\omega\nu.$

Heraklit fr. 94 $\dot{\iota}\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha \sigma\delta\kappa \sigma\pi\epsilon\tau\beta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota \mu\epsilon\tau\omega\cdot \epsilon\acute{\iota} \delta\acute{\epsilon} \mu\eta$
 $\dot{\iota}\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha \mu\epsilon\nu \delta\acute{\iota}\kappa\eta\varsigma \epsilon\pi\acute{\iota}\kappa\omicron\sigma\sigma\epsilon\iota \epsilon\zeta\epsilon\upsilon\sigma\eta\sigma\omicron\upsilon\sigma\epsilon.$

Erst hier wird $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ zur Ordnung im Kosmos. Daher unzutreffend: Greene, aaO. S. 14 der behauptet:

" $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ stands for a rhythm in the time flow of things" und dies schon in der praehomerischen Zeit. Hirzel, aaO. S. 80 Anm. 1 zur Darstellung der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ mit dem Schwert, "An dem Schwert erkennen wir, daß die $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ aus der ursprünglich richtenden Göttin, eine rächende geworden ist.

(107) Hirzel, aaO. S. 147/148: Δίκη in der Unterwelt

(108) Übersetzung entnommen aus Ehrenberg, aaO. S. 69

(109) Wolf, aaO. S. 39

(110) Die Moral der Götter wird erst von Aischylos durch Δίκη verbessert, dagegen Lloyd-Jones "Zeus in Aischylos" JHS., 76, 1956, S. 65. Bei Hesiod ist Ζεύς die Götterordnung. So auch Solmsen, S. 91 und S. 91 Anm. 64 ff.

(111) S. oben S. 82 (WT. 36, 82; Theog. 96)
Ehrenberg, aaO. S. 69

Diller, Die dichterische Form von Hesiods Erga, aaO. S. 257

(112) Hirzel, aaO. S. 412, gibt Beispiele und nimmt Bezug auf Δίκη und Θέμις als Beisitzerinnen des Zeus, s. oben S. 73 Anm. 21, S. 97

(113) Während für Hesiod die Vertreibung der Δίκη durch die Könige eines der größten Verbrechen darstellt, ist es für Callicles (Platon, Gorgias 484 B) gerade das Verhalten, ~~was~~ von dem starken König gefordert werden muß.

Zur Verbindung von Macht und Recht:

Aeschyles, Agam. 258 f

ἤκω σεβέγων σόν, Κλοταμνήστρα, κράτος
Δίκη γὰρ ἔσσι φωτὸς ἀρχηγῶσσι τίειν.

Choeph. 244 ff

Suppl. 429 f

(μύθου) Κράτος τε καὶ Δίκη σὺν τῷ τριῶν
βίη Δίκης

Sophokles, frg. 80

Δίκαια γλῶσσο ἔχει κράτος μέγα

Platon, Gesetze, 718 B

(114) Hirzel, aaO. S. 132 Anm. 8

Zu dem Problem der Δίκη und Κράτος s. Hirzel aaO. S. 130 ff mit einer sehr guten Erörterung des Problems.

- (115) Erfundene Götter gibt es natürlich auch bei Homer, z.B. Ἔγυρ, Κῦδος (Il. 18.535) bei ihm finden wir auch schon einen Ansatz zu den moralischen Göttern des Hesiod, nämlich in den Λίται und der Ἄτῃ (Il. 9.502 ff).
- (116) Dietrich, aaO. S. 168 behauptet, daß die Νεμεσις eine moralische Göttin sein, die sich aus ihrer Verbindung mit der Natur und der Unterwelt ergibt. Herter "die Götter der Griechen", aaO. S. 21 f meint, daß die Νεμεσις als Zuteilung ein dämonisiertes Gefühl sei.
- (117) Adkins, MR. aaO. S. 46
- (118) Il. 6.441 ff; 15.661 ff; 22.105 ff; Od. 2.134 ff. s. auch Meyer, aaO. S. 510
- (119) Zu einer vollständigen Aufzählung s. Hedén, aaO. S. 57
- (120) Das Bild, mit dem Hesiod die Αἰδώς und Νεμεσις beschreibt, wenn sie mit fliegenden Gewändern zum Olymp fliehen, ähnelt der Darstellung der Δίκη, die durch die Stadt gezerrt wird (WT. 220 ff).
- (121) Lloyd-Jones, "the Justice of Zeus", aaO. S. 27 behauptet, daß schon in der Ilias ein Interesse, Sünder gegen die Δίκη zu bestrafen, vorhanden ist. - Auf seine Auslegung der Δίκη als "established order" ist schon oben S. 112 Anm. 24 eingegangen worden. In der Ilias geht es nur um die Verletzung der τιμὴ und nicht um die Δίκη wenn die Götter die Menschen bestrafen.
- (122) Auch die Götter im allgemeinen (θεοὶ) werden mit Δίκη im Zusammenhang gebracht (WT. 187, 251, 256), sie sind jedoch hauptsächlich mit dem Arbeits- teil verbunden (WT. 286 - 326) in Ergänzung zu Zeus, der vorwiegend in der Dikeparainese handelt. Die Beziehung der Götter zur Δίκη soll m.E. nur das enge Verhältnis zwischen Zeus und Δίκη unterstreichen, denn die Götter als solche bleiben farblos und ohne jegliche Selbständigkeit.

- (123) Auf die Verbindung zwischen der Macht und $\delta\acute{\iota}κ\eta$
s. oben S.97; S.121, Ann. 113, 114
- (124) Wieweit die Verbrechen, die im Weltaltermythos
geschildert werden, Verbrechen gegen die $\delta\acute{\iota}κ\eta$
sind s. oben S. 101
- (125) WT. 237 - 241; 282 - 284; 326 - 334
- (126) Nilsson, aaO. I. S. 622 sagt m.E. zu Unrecht, daß
sich Strafe und Belohnung von selber ergeben.
- (127) s. dazu Dodds, aaO. S. 33 ff - Adkins, MR. aaO.
S. 67 ff
- (128) Dodds, aaO. S. 35 "It was also a misfortune, that
the functions assigned to the moralized supernatural
were predominantly, if not exclusively penal".
- (129) Solmsen, aaO. S. 88
- (130) Dieses untergeordnete Verhältnis wird mythologisch
genealogisch durch das Vater-Tochter-Verhältnis
zwischen Zeus und $\Delta\acute{\iota}κ\eta$ dargestellt.
- (131) Zu einer anderen Auslegung s. Blusch, aaO. S. 118 ff.
Blusch geht dabei von der motivartigen Antithese der
Fuelle der $\kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}$ und des Mangels an $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ aus,
die die negativ vorgestellte Welt des Hesiod ausmacht.
Auf Grund dieser Antithese, die sowohl in der
Erisdihairese, wie im Pandoramythos und Weltalter-
mythos als auch in der Dikeparainese auftaucht, schließt
Blusch, daß auch schon in dem Pandoramythos die $\delta\acute{\iota}κ\eta$
als Thema vorbereitet wird, $\Delta\acute{\iota}κ\eta$ ist damit die
Rettung von allen, auch den von außen kommenden Übeln.
- (132) Die Dikeparainese differenziert zwischen den gerechten
und ungerechten Menschen. Die einen sind durch Dummheit
und Gewalttätigkeit gekennzeichnet, die anderen durch
Klugheit und Gewaltlosigkeit. Diese Unterscheidung
steht im Gegensatz zu den anderen Geschlechtern, die
nur durch ein Merkmal gekennzeichnet werden und beide
zusammen ein sog. $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu - \kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu$ -Gegensatzpaar erge-
ben, wie das goldene-silberne und das bronzene-heroen

Geschlecht. Das eiserne Geschlecht bildet ein Gegensatzpaar in sich selbst.

Zur Aufteilung der Menschengeschlechter s. Meyer, aaO. S. 504, Fritz aaO. S. 398

(133) Blusch, aaO. S. 145 ff

Die gute Ἔργη wird nicht ausdrücklich von Hesiod als mit δίκη verbunden erwähnt. Man kann es jedoch aus der Parallelität der Handlungen, welche von beiden gefordert werden, annehmen.

(134) Eine indirekte Verschuldung der Menschen könnte man darin sehen, daß Prometheus in ihrem Interesse handelt und als der Fürsprecher der Menschen anzusehen ist. M.E. steht jedoch dieser Gedanke ganz im Hintergrund, wie besonders die βουλαὶ des Zeus es zeigen.

(135) Die βουλαὶ des Zeus beziehen sich auf die Schaffung der Pandora (WT. 71, 79) und auf die Aussendung der Übel, d.h. hier speziell auf das Nichtherauslassen der ἐλπίς, was ebenso ein Übel ist (WT. 99). Diese βουλαὶ in dem Pandora-Mythos der WT. stehen im Gegensatz zu den βουλαὶ in dem Prometheus-Mythos der Theogonie, die dort die größere List und Intelligenz des Zeus darstellen; in den WT. liegt der Hauptakzent auf dem Racheakt.

(136) s. besonders vv. 63 ff

(137) Διὸς ὀφθαλμὸς s. Sinclair aaO. S.30
Krafft, aaO. S.52 ff ὀφθαλμὸς
ist hier nicht das konkrete Auge,
sondern das geistige Auge.

(138) Il. 24.527 ff, dazu Lloyd-Jones, JHS.LXXVI, 1956, S.65

(139) Das Prooemium WT. 1 ff, ein Loblied auf die Allmacht des Zeus, endet mit: "Zeus richte mit Recht die Macht-richtersprüche auf".

In einer Kardinalsstelle (267 ff) wo Hesiod die Allwissenheit des Zeus beschreibt, schließt er ab:

"ich glaube nicht, daß er (Zeus) zulassen wird, daß der Ungerechtere mehr Recht haben wird als der Gerechte".

- (140) Lloyd-Jones, "the Justice of Zeus", aaO. S. 35 f betont m.E. nicht genügend den persönlichen Charakter des hesiodischen Zeus. Denn in dem Glauben des Hesiod ist Zeus ein anderer geworden.
- (141) Dietrich, aaO. S. 326
Long, aaO. S. 135
- (142) Hirzel, aaO. S. 64 "Siegerehre und Priesterwürde schwinden dahin vor dem echten und dauernden Glanz, den der Ruf eines gerechten Richters verleiht. In keiner anderen Tätigkeit faßt sich die königliche so zusammen als in der richterlichen ..."
- (143) Homer erwähnt außerdem die *δικάσπολοι* (Il. 1.238; Od. 11.186) und die Geronten (Il. 18.506)
- (144) Der Wohlstand einer Stadt mit gerechten Königen wird in den Versen 225 ff beschrieben, die Zerstörung einer Stadt durch die Sünde eines Mannes in den Versen 238 ff.
- (145) Adkins MR, aaO. S. 66 weist mit Recht auf die für Homer erstaunliche Verbindung von *δικη* und *ἄρετή* hin. Auch bei Hesiod finden wir nur eine teilweise Verbindung zwischen *δικη* und *ἄρετή*, da auch den gerechten Menschen ein von außen kommender Schicksalsschlag treffen kann. s. dazu Solmsen, aaO. S. 90 und Adkins, MR, aaO. S. 72
- (146) dazu s. oben S. 100
- (147) dazu s. oben S. 85
- (148) dazu s. oben S. 105
- (149) dazu s. oben S. 94
- (150) dazu s. oben S. 95 ff

Zum Abschluß dieser Arbeit werden die vier Begriffe, die zuvor für sich einzeln untersucht worden sind, kurz zusammengefaßt. Dabei werde ich zunächst die *μοῖρα*, *τιμὴ* und *ἕρμυς* -Vorstellungen von Homer und Hesiod miteinander vergleichen, bevor sie der *δίκη* gegenübergestellt werden. Man kommt nun zu dem Problem, ob man bei diesen verschiedenen Anschauungen, die hinter *μοῖρα*, *τιμὴ* und *ἕρμυς* stehen, eine Entwicklung und Änderung der Vorstellungen feststellen kann. Eine solche Änderung der Anschauungen kann durch die persönlichen Ansichten der Dichter (1), durch die Themen der Werke - der Ilias, einem Kriegerepos, der Odyssee, einer Abenteurererzählung, der Theogonie, einem Göttergedicht und den WT., einer Schilderung vom menschlichen Dasein - durch die unterschiedlichen Zwecke, die die einzelnen Dichter verfolgen und schließlich durch die Zuhörerschaft, die die einzelnen Dichter ansprechen wollen, bedingt sein.

Μοῖρα und der mit ihr verbundene Glauben des Menschen an eine Schicksalsmacht besteht für Hesiod nicht mehr. In der Theogonie wird *μοῖρα* noch einige Male erwähnt, in den WT. dagegen kaum noch und dann nur in der Sprache des Alltags.

In der Ilias verkörpert *μοῖρα* eine Glaubenssphäre, die unabhängig neben der der Götter steht. *Μοῖρα* ist mit dem persönlichen Schicksal einer bestimmten Person verbunden, einem Schicksal, das in der Ilias als Tod ein Kennzeichen einer Kriegergesellschaft darstellt. Dieses Todesschicksal kommt von außen, ohne daß der Mensch es beeinflussen kann. (2)

Aus dem kriegerischen Charakter der Ilias erklärt sich ebenso der geringe Gebrauch des Ausdruckes *κατὰ μοῖραν*, der das friedliche Zusammenleben innerhalb einer Gesellschaft kennzeichnet.

In der Odyssee wird in größerem Maß eine Beziehung zwischen dem Schicksal einerseits und den Göttern und Menschen andererseits angestrebt. Der Mensch versucht sein Schicksal zu verstehen und macht *μοῖρα* von seinem Tun und Handeln abhängig (3). Ebenso wird *μοῖρα* nicht mehr so sehr als eine selbständig neben den Göttern stehende Macht empfunden, da sie oft mit dem Willen der Götter identisch ist (4). Diese neue

Vorstellung von der *μοῖρα* gegenüber der Ilias kann nicht allein auf den friedlicheren Charakter der Odyssee zurückzuführen sein, da auch dort häufig Todesfälle beschrieben werden (5), sondern vor allem auf das Aufkommen einer Art Schuldgefühl. Der Mensch fühlt sich selbst für sein Schicksal verantwortlich. Die Vorstellung eines von außen kommenden Schicksals wird damit in den Hintergrund gerückt. Durch diese Umdeutung hat *μοῖρα* ihre ursprüngliche Kraft verloren und wird in den Willen der Götter mit aufgenommen.

Die *μοῖρα*, die die Heimkehr des Odysseus bestimmt, ist eines der wenigen Beispiele bei Homer, wo man eine deutliche Manipulation des Dichters erkennen kann; denn diese *μοῖρα* benutzt Homer als ein poetisches Mittel, um die Heimkehr des Odysseus besser zu motivieren (6).

Aus dem friedlicheren Charakter der Odyssee ist der ansteigende Gebrauch des Ausdruckes *κατὰ μοῖραν* zu erklären, der die Anschauungen der Aristokratie und einer Sozialordnung, die das tägliche Leben des homerischen Helden durchzieht, kennzeichnet. Es kommt nicht mehr so sehr auf das Schicksal einzelner Helden, die sich im Kampfe hervortun, an, sondern auf das alltägliche Zusammenleben innerhalb einer Gesellschaft (7).

Wie wir in der Ilias und Odyssee andere Bedeutungen für *μοῖρα* vorfanden, so vor allem bei Hesiod im Vergleich zu Homer. Die vielen verschiedenen Bedeutungen der *μοῖρα*, wie sie von Homer gebraucht werden, werden von Hesiod hauptsächlich in der *μοῖρα* als Schicksalsgeberin und als schicksalshaften Amt zusammengefaßt. Dabei stellten wir fest, daß die *Μοῖρα* als Schicksalsgeberin mehr einen Tribut an Homer darstellt als eine Glaubensrealität für Hesiod (8). Bei der *μοῖρα* als Ehrenamt handelt es sich um eine entscheidende Erweiterung einer schon bei Homer vorhandenen Bedeutung (9), dieses Ehrenamt wird von Zeus den Göttern verliehen. So ist eine Entwicklung der *μοῖρα* bei Hesiod fortgeführt worden, wenn sie von einer neben den Göttern unabhängigen Macht wie in der Ilias zu einem Objekt, das

Zeus zuteilt, in der Theogonie wird (10). Die Abnahme der Bedeutung der $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ bei Hesiod ist durch dessen anderen Glauben zu begründen, Hesiod löst die $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ als Schicksalslenkerin durch Zeus ab und die $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ als Ehrenamt durch die $\tau\epsilon\mu\eta$.

Die $\tau\epsilon\mu\eta$ wird von Hesiod umgedeutet und in seine neue Götterwelt eingeordnet.

Bei Homer ist die $\tau\epsilon\mu\eta$ das Privileg einer kleinen Oberschicht der Menschen und aller Götter. Durch den Besitz der $\tau\epsilon\mu\eta$ zeichnet sich der adlige Krieger vor dem einfachen Volk aus, das keine $\tau\epsilon\mu\eta$ besitzt. Die Götter hingegen unterscheiden sich von dieser Oberschicht lediglich durch ein höheres Maß an $\tau\epsilon\mu\eta$. - $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ dagegen ist ein absoluter Begriff, des Menschseins an sich. Es ist die menschliche Beschränkung gegenüber der göttlichen Unbegrenztheit. Sie wird allen Menschen gleichermaßen zuteil, aber nur den Menschen und nicht den Göttern. - Die $\tau\epsilon\mu\eta$ ist exklusiv; sie unterscheidet und trennt einen Krieger von dem anderen, gewisse Menschen von den Göttern und die Götter untereinander. $\tau\epsilon\mu\eta$ ist das Ansehen, das sich an äußeren Merkmalen manifestiert und deshalb auch verloren oder vermindert werden kann. $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ dagegen ist etwas spezifisch menschliches, was der Mensch nicht abschütteln oder verlieren kann.

Bedingt durch den Inhalt der Ilias, wird dort die $\tau\epsilon\mu\eta$ hauptsächlich auf dem Schlachtfeld erkämpft (11). Daneben findet man in der Ilias, allerdings nur in Ansätzen, was in der Odyssee erst voll zur Geltung kommt, nämlich eine $\tau\epsilon\mu\eta$, die sich in dem friedlichen Zusammenleben der Menschen manifestiert. Es kommt nun in verstärktem Maß auf die Beachtung der $\tau\epsilon\mu\eta$ des Mitmenschen an, der Adlige muß sich, um seine $\tau\epsilon\mu\eta$ zu vermehren, an den Sittenkodex seiner Gesellschaft halten (12). In diesem Zusammenhang kommen sich die ursprünglich so unterschiedlichen Bedeutungen der $\tau\epsilon\mu\eta$ und $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ näher. Wie bei der $\mu\omicron\iota\zeta\alpha$ kann man eine Entwicklung weg von der Betonung des Einzelmenschen hin zur

Gesellschaft beobachten, eine Entwicklung, die sowohl durch die Themen, hier Krieg, da Frieden, aber auch durch ein erwachendes Gemeinschaftsgefühl zu erklären ist. (13) Denn die Menschen der Odyssee bewegen sich auf der breiteren Ebene der Aristokratie.

Hesiod reduziert die homerische $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ zu der einen Bedeutung des Ehrenamtes mit gewissen feinen Nuancierungen und beraubt sie damit ihrer ursprünglichen kämpferischen Natur. Mit der $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ wird die Götterwelt in Bereiche eingeteilt, aber nicht um Gegensätze herzustellen, sondern nur um zu ordnen (14). Eine solche $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ besitzen bei Hesiod nur die Götter, nicht aber die Menschen. Wie bei Homer ist sie noch ein rein äußerliches Merkmal, das man auch verlieren kann. Hier unterscheidet sich die hesiodische $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$, wenn sie als Amt verstanden wird, von der $\mu\alpha\iota\gamma\alpha$. Letztere ist zwar häufig synonym mit der strahlenden $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$, behält aber noch ihren dunklen Charakter, wie es in dem Amt des Atlas vorkommt (15). Aus der $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ kann man vertrieben werden, nicht aber aus der $\mu\alpha\iota\gamma\alpha$. Erstere wird einem geschenkt, letztere auferlegt. Dieser verhängnisvolle Beigeschmack, der in dem Wort $\mu\alpha\iota\gamma\alpha$ liegt, mag der Grund dafür sein, daß sie von der leichteren $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ abgelöst wird. Diese $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ als Ausdruck für den strahlenden Glanz der Zeusherrschaft hat dann letzten Endes nur wenig mit der homerischen $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ gemeinsam (16).

Hesiod hat somit die Entwicklung der $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ weg von einem trennenden hin zu einem ordnenden Begriff fortgesetzt. Diese Entwicklung ist zu erklären aus der stetig anwachsenden Suche nach Frieden und Ordnung. Die Tatsache, daß bei Hesiod nur die Götter $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ besitzen, ist aus seiner anderen Einstellung gegenüber Göttern und Menschen zu verstehen. Die Götter stehen hoch über den Menschen und sind unvergleichbar mit ihnen geworden.

Mit seinem Gebrauch der $\nu\epsilon\mu\iota\varsigma$ bzw. der $\nu\epsilon\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ lehnt sich Hesiod mehr als bei der Darstellung der $\mu\alpha\iota\gamma\alpha$ und $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ an Homer an.

Bei Homer sind die $\nu\epsilon\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ zusammen mit dem Szepter ein spezifisches Merkmal der Königsgewalt, wie die $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ ein Kennzeichen aller Adligen und des Königs ist. Im Gegensatz zu der $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ bedürfen die $\nu\epsilon\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ nicht einer äußeren Manifestation oder Bestätigung. Sie stellen die rechtliche und politische Macht des Königs dar (17); sie sind immer richtig und werden keiner Wertung unterworfen (18). Der Ausdruck $\eta\ \nu\epsilon\mu\iota\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ setzt Regeln für das Zusammenleben der homerischen Aristokratie fest. Er ist damit eine Erweiterung der absolutistischen $\nu\epsilon\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ (19).

$\mu\omicron\iota\gamma\alpha$ und $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ sind hauptsächlich auf den Einzelmenschen bezogen, die $\mu\omicron\iota\gamma\alpha$ auf sein persönliches Schicksal, die $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ auf sein individuelles Ansehen. $\theta\epsilon\mu\iota\varsigma$ dagegen sowohl durch die $\nu\epsilon\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ als auch in dem Ausdruck $\eta\ \nu\epsilon\mu\iota\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ stellt eine Verbindung zwischen dem König und Untertan bzw. unter den Adligen her.

In der Odyssee tritt der Gebrauch der $\nu\epsilon\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ gegenüber dem Ausdruck $\eta\ \nu\epsilon\mu\iota\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ zurück; erstere werden in ihrem Gebrauch dem allgemeineren $\eta\ \nu\epsilon\mu\iota\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ angeglichen. Die $\nu\epsilon\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ werden nicht mehr vorwiegend in ihrer politischen Bedeutung wie in der Ilias verwendet, sondern sind ein Ausdruck für Gemeinschaftsfreundlichkeit (20). Die $\nu\epsilon\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ und $\eta\ \nu\epsilon\mu\iota\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ stellen beide die Sitte und Konvention dar, die für den Bestand der homerischen Gesellschaft unerlässlich sind und diese ordnen. Diese Verallgemeinerung der $\nu\epsilon\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ ist auf die politische Entwicklung, nämlich auf die Ablösung der Königsherrschaft der Ilias durch die Aristokratie in der Odyssee zurückzuführen. Die Begrenztheit der $\nu\epsilon\mu\iota\varsigma$ - Ordnung wird an den Verbrechen der Freier offenbar, die nicht nur gegen die Regeln des Adels, sondern gegen fundamentale menschliche Gesetze verstoßen. Zwar werden sie auch als $\alpha\ \nu\epsilon\mu\iota\sigma\tau\iota\omicron\varsigma$ bezeichnet, aber ihre Taten werden schließlich als ein Verstoß gegen die $\delta\iota\kappa\eta$ bezeichnet (21).

In der Odyssee treffen sich die ursprünglich verschiedenen Vorstellungen, die hinter den drei Begriffen, $\mu\omicron\iota\gamma\alpha$, $\tau\epsilon\lambda\eta\eta$ und $\nu\epsilon\mu\iota\varsigma$ stehen, in den Wertanschauungen und dem Sittenkodex der homerischen Aristokratie (22).

Hesiod übernimmt von Homer die ordnende und politisch-rechtliche Funktion der $\nu\acute{\epsilon}\mu\upsilon\varsigma$. Dabei unterscheidet er zwischen der $\Theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ als Göttin und den $\nu\acute{\epsilon}\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$; erstere stellt die Ordnung selber dar, letztere werden als Richtersprüche gebraucht. Die $\Theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ ist zugleich eine alte kosmische Göttin wie auch eine Gattin des Zeus auf dem Olymp. Sie stellt die personifizierte Ordnung unter den Göttern und die Verbindung zwischen der alten und neuen Götterwelt dar. (22)

$\tau\epsilon\mu\eta$ $\Theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ setzt den Maßstab für die Zuteilung der fest (24). Die $\nu\acute{\epsilon}\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ beschränken sich bei Hesiod auf die Rechtssphäre, tragen aber noch gewisse politische Züge (25). Die $\nu\acute{\epsilon}\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ als die Rechtssprüche des Königs sind für Hesiod Zeichen eines Systems, das er sowohl auf rechtlichem als auch politischem Gebiet ablehnt. Hierbei handelt es sich um eine persönliche Idee des Hesiod, der wie die Menschen in der Odyssee noch in einer Aristokratie lebt.

Während die Ordnung der $\nu\acute{\epsilon}\mu\upsilon\varsigma$ nur unter den Göttern gilt, werden die $\nu\acute{\epsilon}\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ nur von den Menschen ausgesprochen. Die $\nu\acute{\epsilon}\mu\upsilon\varsigma$ als Ordnung wird wie die $\tau\epsilon\mu\eta$ in der Bedeutung des Ehrenamtes in die Götterwelt transponiert, was wiederum auf die neue Rolle, die die Götter für die Menschen bei Hesiod spielen, zurückzuführen ist. Für Hesiod sind nur die Götter in dem Genuß einer absolut und endgültig geordneten Welt. Hesiods Menschen jedoch besitzen keine $\tau\epsilon\mu\eta$ mehr und haben schlechte Erfahrungen mit den $\nu\acute{\epsilon}\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ der Könige gemacht. Die Welt, wie Hesiod sie kennt, ist ungeordnet und ungerecht. Während bei Homer Menschen und Götter $\tau\epsilon\mu\eta$ besitzen (26), die $\Theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ auf dem Olymp wohnt und durch die $\nu\acute{\epsilon}\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ oder $\eta\ \nu\acute{\epsilon}\mu\upsilon\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ das Leben des homerischen Menschen bestimmt, kennzeichnet Hesiod seine Götter und Menschen durch verschiedene Merkmale: $\nu\acute{\epsilon}\mu\upsilon\varsigma$ und $\tau\epsilon\mu\eta$ ($\mu\alpha\iota\gamma\alpha$) sind Kennzeichen für die fest und in sich ruhende Welt der Götter, während nur $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ das neue Ideal für die Menschen darstellt.

Damit ergibt sich nun die Frage, warum Hesiod nicht die homerische *μοῖρα*, *τιμὴ* und *ἕβρις* für seine Menschen übernommen, sondern durch seine *δίκη* abgelöst hat.

Folgende Gründe mögen eine Rolle dafür gespielt haben, daß die *μοῖρα* durch die *δίκη* ersetzt worden ist: Hesiod beschäftigen nicht so sehr Einzelschicksale, wie sie durch die *μοῖρα* vor allem ausgedrückt werden, sondern vielmehr allgemeine Daseinszustände (27). Zudem verfolgt Hesiod mit seinen WT. ein bestimmtes Ziel, während Homer hauptsächlich darstellerisch wirkt. Homer beschreibt durch seine *μοῖρα* einen Aspekt des Glaubens seiner Menschen. Hesiod dagegen sucht etwas Neues. Er will das Leben für den einfachen Menschen lebenswert machen und die Macht der Könige einschränken. Dieses neue Ideal findet er in der *δίκη*; sie hat einen fordernden und rechtlichen Charakter, mit ihr kann er als einfacher Mann den König zur Verantwortung ziehen. Es ist ein interessantes Phänomen, daß *μοῖρα* und *δίκη*, die ursprünglich aus ganz verschiedenen Bereichen stammen, bei Hesiod gewisse Ähnlichkeiten aufweisen. Denn die *δίκη* in der Bedeutung des Rechtsbewußtseins, das die Menschen von den Tieren unterscheidet, erhält einen spezifisch menschlichen Charakter und kommt damit der *μοῖρα*, wie sie von Homer dargestellt wird, als Ausdruck des Menschseins näher. Ebenso übernimmt die *δίκη*, wenn sie Lohn und Strafe an die Menschen austeilte, Funktionen der *Μοῖραι* als Verteilerin von Gut und Böse (28).

Nicht nur die *μοῖρα*, sondern auch die *τιμὴ* des Homer hat Hesiod durch seine *δίκη* abgelöst. Zunächst scheinen die *τιμὴ* als das Vorrecht des Adligen und die *δίκη* als der Anspruch aller eine ähnliche Bedeutung zu haben. Tatsächlich sind aber die Vorstellung^{en}, die in den beiden Begriffen liegen, so verschieden, daß Hesiod die *τιμὴ* durch *δίκη* ersetzt hat. Die *τιμὴ* Homers ist ein Ausdruck aller solchen äußerlichen Merkmale, wie sozialer Status und Besitz, die der hesiodische Mensch nicht besitzt.

Er ist arm und von niedriger sozialer Stellung. Diese vornehmlich äußerliche Wertvorstellung der $\tau\epsilon\mu\eta^1$ mußte Hesiod daher durch andere Merkmale ersetzen, die von allen Menschen erfüllt werden können. Er wählte als den für ihn einzig gültigen Wertmaßstab die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$. Der Mensch wird nun nicht mehr auf Grund seines Ansehens, sondern nur an Hand seiner gerechten oder ungerechten Handlungen geschätzt (29).

Ein weiterer Grund für die Ablösung der $\tau\epsilon\mu\eta^1$ durch die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ liegt darin, daß die $\tau\epsilon\mu\eta^1$ einen kämpferischen Charakter trägt, d.h. sie setzt voraus, daß sich ihr Besitzer selber verteidigen kann. Diese notwendige Kraft brachten nur wenige auf, die sich daher zu einer elitären Oberschicht zusammenschlossen und sich durch den Besitz der $\tau\epsilon\mu\eta^1$ von der Masse abhoben. Hesiod richtet sich mit seinen WT. aber gerade an diese Masse, nämlich an die Menschen, die keine $\tau\epsilon\mu\eta^1$ besitzen. Für sie findet er die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$, mit deren Hilfe sie sich gegen die Gewalt eines Stärkeren rechtlich zur Wehr setzen können, indem sie sich an einen unparteiischen Dritten wenden. Außerdem will Hesiod die Klassengebundenheit der $\tau\epsilon\mu\eta^1$ zerstören und ein politisches Ideal schaffen, das alle Menschen gleichermaßen verpflichtet und berechtigt. Dieses Ideal verkörpert für ihn die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$, die nicht nur innerhalb einer Klasse wirksam wird, sondern über die Klassenschranken hinaus (30).

Die $\tau\epsilon\mu\eta^1$ ist auf die Erhöhung des Einzelnen gerichtet. Sie ist von egoistischer Natur. Hesiod ersetzt ihren individualistischen Charakter durch seine gemeinschaftsfördernde $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$, die das für die Polis unerläßliche Gemeinschaftsgefühl begründet (31).

Die Ablösung der $\mu\acute{o}\tau\eta\alpha$ und $\tau\epsilon\mu\eta^1$ durch die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ ist auf Hesiods individuelles Denken zurückzuführen. Dagegen führt er bei der $\nu\acute{\epsilon}\mu\eta$ eine Entwicklung, die schon bei Homer einsetzt, fort, eine Entwicklung, die bedingt ist durch die wandelnden Ansichten über Politik, Recht und Moral. Alle drei Bereiche sind sowohl bei Homer wie auch Hesiod in der $\nu\acute{\epsilon}\mu\eta$ wie auch in der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ untrennbar verbunden.

Dabei setzt Homer mit seiner $\nu\epsilon\mu\varsigma$ den Hauptakzent auf das Recht und die politische Ordnung, während Hesiod außerdem noch den moralischen Aspekt seiner $\delta\acute{\iota}κ\eta$ betont. Trotz vieler Gemeinsamkeiten hat Hesiod die $\nu\epsilon\mu\varsigma$ durch seine $\delta\acute{\iota}κ\eta$ abgelöst. Die Gründe dafür mögen folgende gewesen sein: die $\nu\epsilon\mu\varsigma$ als menschliche Gemeinschaftsordnung entspricht nicht Hesiods pessimistischer Weltanschauung; für ihn bestehen keine geordneten Verhältnisse unter den Menschen, sondern nur eine Hoffnung und Möglichkeit einer Ordnung. Außerdem ist $\nu\epsilon\mu\varsigma$ für Hesiod zu sehr an die aristokratische Oberschicht gebunden. Er will sich an alle Menschen wenden und die bestehenden Klassenschranken durchbrechen, dazu bedarf er einer neuen Idee, der $\delta\acute{\iota}κ\eta$.

Hesiod im Gegensatz zu Homer betont vornehmlich den moralischen Aspekt der $\delta\acute{\iota}κ\eta$. Denn gerade im moralischen Bereich sind die Anschauungen der $\nu\epsilon\mu\varsigma$ zu eng geworden. Wie wir schon in der Odyssee gesehen haben, geht es nun nicht mehr um Verstöße gegen die aristokratischen "Gesetze", sondern gegen das Naturrecht aller Menschen (32).

Nicht zuletzt hat Hesiod die $\nu\epsilon\mu\varsigma$ durch die $\delta\acute{\iota}κ\eta$ ersetzt, da die $\nu\epsilon\mu\varsigma$ eine tatsächlich bestehende Ordnung verkörpert, die $\delta\acute{\iota}κ\eta$ jedoch die Hoffnung und den Glauben an eine zukünftige und neue Ordnung, eine persönliche Idee des Hesiod darstellt. Bei dieser Ausweitung in der Bedeutung der $\delta\acute{\iota}κ\eta$ geht Hesiod immer von den konkreten Richtersprüchen aus, seinem eigenen persönlichen Erleben mit der $\delta\acute{\iota}κ\eta$, ohne das er seine WT. vielleicht nie geschrieben hätte (33).

Hesiod verehrt vor allem die Geschlossenheit der homerischen Aristokratie, wo die Ordnung die Regel und die Unordnung die Ausnahme sind. Auf Grund seiner persönlichen Erfahrungen empfindet er die Menschen seiner Zeit als ungerecht und schlecht, was für ihn gleichbedeutend mit Unordnung ist. Die ideale Ordnung besteht bei Hesiod nur unter den Göttern.

Wenn er auch die Geschlossenheit der homerischen Aristokratie bewundert, lehnt er doch den egoistischen Individualismus und den Absolutismus, die sich in den *τελευτή*- und *ἕργου*-Vorstellungen äußern, für seine Welt ab. Für Hesiod ist Zeus der Lenker des Schicksals und nicht mehr die *μοῖρα*.

Für seine Menschen findet Hesiod die *δίκη*, ein persönliches und umstrittenes Ideal, das seiner Hoffnung an einen gerechten und moralisch guten Menschen und an eine freiheitlichere Gemeinschaftsordnung Ausdruck gibt.

ANMERKUNGEN

- (1) Bei Homer trifft man wegen des unpersönlichen Charakters der Epen auf Schwierigkeiten, die persönliche Meinung des Dichters herauszuheben. Hesiod dagegen stellt besonders in den WT. seine eigenen Meinungen dar.
- (2) s. oben S. 3/16
- (3) Od. 3.269; 22.413 s. oben S.7 , S. 35 Anm.19
- (4) s. oben S. 31
- (5) Dietrich, aaO. S. 213, Anm. 1
- (6) s. oben S. 4
- (7) s. oben S. 6 , S.35 Anm.12
- (8) s. oben S.16 ; 33
- (9) s. oben S. 8
- (10) s. oben S.31
- (11) s. oben S.60 Anm.13
- (12) s. oben S.48
- (13) s. oben S.35 Anm.35
- (14) s. oben S.51, 55ff
- (15) Theog. 520; s. oben S. 6
- (16) s. oben S.55f
- (17) s. oben S.64
- (18) Ausnahme: Il. 16.387 ff
- (19) s. oben S.67
- (20) Od. 9.215; s. oben S.64
- (21) Od. 14.83 ff; s. oben S.74 Anm.37
- (22) Od. 14.56 ff. Ebenso ist es nicht κατά μοῖραν daß Polyphem die Gefährten des Odysseus tötet, da Zeus als Zeus Xenios den Gästen ἐπιμή^ι verleiht (Od. 9.351ff)
- (23) s. oben S.65

- (24) Theog. 396
- (25) s. oben S. 66
- (26) Il. 9.498
- (27) s. oben S. 16/32
- (28) s. oben S. 11
- (29) s. oben S. 104
- (30) s. oben S. 105
- (31) s. oben S. 105
- (32) s. oben S. 74 Anm. 37
- (33) s. oben S. 78

BIBLIOGRAPHIE

I. Kommentare

- RZACH, A., Hesiodi carminia, Leipzig, 1902
- SINCLAIR, T., Hesiod, Works and Days, Hildesheim, 1966
- WEST, M., Hesiod, Theogonie, Oxford, 1966
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. von, Hesiods. Erga, Berlin, 1928

II. Bücher und Artikel

- ADKINS, A., Merit and Responsibility, Oxford, 1960
Der Titel wird mit MR abgekürzt.
"Honour and Punishment in the Homeric Poems",
Bulletin of the Institute of Classical Studies,
VII, 1960.
- BIANCHI, U., Dios Aisa, Destino, Uomini e Divinita nell'
Epos nelle Teogonie e nel Culto dei Greci, Rome, 1953.
- BLUSCH, J., Formen und Inhalt von Hesiods individuellem
Denken, Bonn, 1970.
- DIETRICH, E., Death, Fate and the Gods, London, 1965.
- DILLER, H., "Hesiod und die Anfänge der griechischen
Philosophie"; Hesiod, ed. E. Heitsch, Wege der
Forschung, Bd. 44, Darmstadt, 1966.
"Die dichterische Form von Hesiods Erga"; Hesiod,
ed. E. Heitsch, Wege der Forschung, Bd. 44,
Darmstadt, 1966.
- DORNSEIFF, Fr., "Hesiods Werke und Tage und das alte
Morgenland"; Hesiod, ed. E. Heitsch, Wege der
Forschung, Bd. 44, Darmstadt, 1966.
- DODDS, E., "The Greeks and the Irrational", in Sather's
Classical Lectures XXV, Berkeley and Los Angeles, 1951.
- EHRENBERG, V., Die Rechtsidee im frühen Griechentum,
Leipzig, 1921.
- FINLEY, M., Die Welt des Odysseus, übersetzt von
A. Berve-Glauning, Darmstadt, 1968.
- FRÄNKEL, E., Glotta IV.
- FRÄNKEL, E., Aeschyles Agamemnon III, Oxford, 1950.
- FRÄNKEL, H., "Drei Interpretationen aus Hesiod" in
Festschrift für Richard Reitzenstein, Leipzig und
Berlin, 1931.

- FRISK, H., Griechisches Etymologisches Wörterbuch, I und II, Heidelberg, 1960.
- FRITZ, K. von, "Pandora, Prometheus und der Mythos von den Weltaltern"; Hesiod, ed. E. Heitsch, Wege der Forschung, Bd. 44, Darmstadt, 1966.
- GREENE, W., Moiras Fate, Good and Evil in Greek Thought, Gloucester, Massachusetts, 1968.
- HEDEN, E., Homerische Götterstudien, Diss., Uppsala, 1912
- HERTER, H., "Platons Dionepegamm", Rheinisches Museum, Bd. 92, 1944.
 "Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben" Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, 1950.
 "Die Götter der Griechen": Kriegsvorträge der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn, Heft 57, 1941.
 "Nemesis", A. Pauly, G. Wissowa und W. Kroll, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft. abgekürzt: Pauly Wissowa Real Encyclopädie.
- HIRZEL, R., Themis, Dike und Verwandtes, Leipzig, 1907.
- JAEGER, W., Paideia: "The Ideal of Greek Culture", übersetzt von G. Highet, Oxford, 1946.
- KERN, O., Die Religion der Griechen, Bd. 1, 2. Aufl. Berlin, 1963.
- KRAFFT, F., Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod, Hypomnemata, Heft 6, Göttingen, 1963.
- KÖSTLER, R., "Die homerische Rechts- und Staatsordnung"; Griechische Rechtsgeschichte, ed. E. Berneker, Wege der Forschung, Bd. 45, Darmstadt, 1968.
- LEITZKE, E., Moiras und Gottheit im alten griechischen Epos, Diss., Göttingen, 1930.
- LATTE, K., "Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum"; Griechische Rechtsgeschichte, ed. Berneker, Wege der Forschung, Bd. 45, Darmstadt, 1968.
- LLOYD-JONES, H., "The Justice of Zeus"; Sather's Classical Lectures LXI, Los Angeles and Berkeley, 1971.
 "Zeus in Aeschyles", Journal of Hellenic Studies, Bd. 76, 1956, abgekürzt JHS.
- LONG, A., "Morals and Values in Homer", Journal of Hellenic Studies, 1970.
- MEYER, E., "Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern"; Hesiod, ed. E. Heitsch, Wege der Forschung, Bd. 44, Darmstadt, 1966.

- NILSSON, M., Geschichte der griechischen Religion, I.
3. Aufl., 1967.
- NOWAK, H., Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffs Daimon,
Diss., Bonn, 1960.
- PHILIPPSON, P., "Genealogie als mythische Form"; Hesiod,
ed. E. Heitsch, Wege der Forschung, Bd. 44,
Darmstadt, 1966.
- PÖTSCHER, W., "Moirai, Themis und $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota$ im homerischen
Denken"; Wiener Studien, LXXIII, 1960.
- PORZIG, W., Indogermanische Forschung, 41, 1923.
- ROHDE, E., Psyche, The Cult of Souls and Belief in
Immortality among the Greeks, übersetzt von
W.B. Hillis, London, 1925.
- SNELL, B., "Die Welt der Götter bei Hesiod"; Hesiod,
ed. E. Heitsch, Wege der Forschung, Bd. 44,
Darmstadt, 1966.
- SOLMSEN, F., Hesiod and Aeschyles, New York, 1949.
- TARRANT, O., "Plato's Use of Quotations and other
illustrative Material", Classical Quarterly,
Bd. 64, 1951.
- WELZEL, H., Naturrecht und materiale Gerechtigkeit,
4. Aufl., Göttingen
- WOLF, E., Griechisches Rechtsdenken, Frankfurt, 1950.