

HESIOD UND DIE ANFÄNGE DER RECHTSPHILOSOPHIE

TAMÁS NÓTÁRI

Károli Gáspár Reformierte Universität
Telefonnummer: (36-1) 370-8601
e-mail: tamasnotari@yahoo.de

Homer und Hesiod – wie sie Herodot erwähnt¹ – hatten in ihren Werken nicht nur die griechischen Götter erschaffen, sondern sie dienten gleichzeitig als Ausgangspunkt der europäischen Philosophie.² Über das Leben des Hesiod (cca. 740 und 670 v.Chr.) wissen wir, kurz zusammengefasst, dass sein Vater aus Kymne in Klein Asien nach Askra in Boiotien umgezogen ist, und dass der Dichter selbst in seiner Jugend Schaafweide am Fuße des Helikon weidete, bzw. er auf den von seinem Vater geerbten Ländereien wirtschaftete. Seine Werke sind die *Theogonie (Geburt der Götter)* und die *Erga kai hēmerai (Werke und Tage)*,³ letzteres hatte er in Khalkis, bei dem zu Ehren des Amphidamas veranstalteten Dichterwettbewerb vorgetragen.⁴ Zum Verfassen der *Erga kai hēmerai*⁵

¹ Hdt. 2, 53.

² Dazu siehe Hésiode et son influence. *Entretiens sur l'antiquité classique* (Vandoevres–Genf) 7, 1962.

³ Es sei hier nur auf einige maßgebende Editionen und Lexika verwiesen *Hesiodi Carmina*. Recensuit A. RZACH. Leipzig, (Teubner) 1902. 1913. 1958; *Hesiod: Les Travaux et les Jours*. Texte grec avec une introduction, des notes et une traduction française par P. WALTZ. Paris, (Picard) 1909; *Hesiod: Works and Days*. Edited by T. A. SINCLAIR. London, (MacMillan) 1932. Hildesheim, (Olms) 1966; *Hesiodi Theogonia. Opera et dies. Scutum*. Edidit F. SOLMSEN. Fragmenta selecta ed. R. MERKELBACH et M. LITCHFIELD WEST. Oxford, (Clarendon Press) 1970. 1990; *Hesiod: Theogonie. Werke und Tage*. Griechisch und deutsch. Herausgegeben und übersetzt von A. v. SCHIRNDING. Einführung und Register von E. G. SCHMIDT. München, (Artemis) 1991; J. PAULSON *Index Hesioideus*. Lund 1890. Hildesheim, 1970; M. HOFINGER *Lexicon Hesioideum cum indice inverso*. Leiden, 1975; W. W. MINTON *Concordance to Hesiodic Corpus*. Leiden, 1976.

⁴ Zu Hesiods Dichtkunst siehe u.a. A. STEITZ *Die Werke und Tage des Hesiodos nach ihrer Composition geprüft und erklärt*. Leipzig, 1869; A. KIRCHHOFF *Hesiodos' Mahnlieder an Perses*. Berlin, 1889; H. M. HAYS *Notes on the Works and Days of Hesiod*. Chicago, 1918; C. BUZIO *Esiodo nel mondo Greco*. Milano, 1938; F. KRAFFT *Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod*. Göttingen, 1963; H. TROXLER *Sprache und Wortschatz Hesiods*. Zürich, 1964; J. BLUSCH *Formen und Inhalt von Hesiods individuellem Denken*. Bonn, 1970; G. P. EDWARDS *The Language of Hesiod in its Traditional Context*. Oxford, 1971; L. BONA QUAGLIA *Gli „Erga“ di Esiodo*. Torino, 1973; H. NEITZEL *Homer-Rezeption bei Hesiod*. Bonn, 1975; P. PUCCI *Hesiod and the Language of Poetry*. Baltimore, 1977; J. C. ROWE *Essential Hesiod*. Bristol, 1978; R. LAMBERTON *Hesiod*. New Haven, 1988; R. HAMILTON *The Architecture of Hesiodic Poetry*. Baltimore, 1989.

hatte sich Hesiod entschlossen um den Rechtsstreit über das Erbe des verstorbenen Vaters mit seinem arbeitmeidenden Bruder, Perses zu begegnen, den die bestochenen Richter bei der Aufteilung des Erbes bevorzugt haben. Nach dem Verschleudern dieses Erbteils hatte Perses mit großer Wahrscheinlichkeit dem Dichter mit einem erneuten Verfahren gedroht.⁶ Die *Erga kai hēmerai* sind ein didaktisches Epos, d. h. ein Lehrgedicht; dessen Ziel – das auch von den Umständen seiner Entstehung eindeutig wird – ist, dass Hesiod seinem Bruder Perses, der ihm so viel Unrecht angetan hat das Ehren des Rechts und der Arbeit beibringe und ihn ermutige: so wird die Idee der *dikē* das Leitmotiv seines Werkes.⁷ Wie Homer das Schicksal der kämpfenden, triumphierenden und leidenden Helden als Drama der Götter und der Menschen darstellt, so charakterisiert Hesiod den Ablauf des verlaufenden Rechtsstreites als einen Kampf der göttlichen und menschlichen Mächte für den Sieg der Gerechtigkeit.⁸ Das Konzept des Rechtes das unter dem Schutz der göttlichen Macht steht ist selbstverständlich schon für Homer nicht unbekannt,⁹ was auch aus manchen sehr anschaulichen Zeilen der *Ilias* herauszulesen ist.¹⁰ Die Rechtskonzeption des Homer bleibt jedoch weit hinter der leidenschaftlich prophetischen Wallung zurück, die die *Erga kai hēmerai* durchdringt und womit Hesiod den unerschütterlichen Glauben an dem von Zeus geschützten Recht auch nach Jahrtausenden mit hinreißendem Pathos verkündigt.¹¹

Die vorliegende Studie möchte den Zusammenhang des Rechtsgedankens und der Bürgergemeinschaft im Lichte des Werkes *Erga kai hēmerai* vom (im Laufe der Forschungen bezüglich der griechischen Rechtsphilosophie so oft unwürdig vernachlässigten) Hesiod zum Gegenstand der Analyse machen. Als erstes werden wir das Prooimion des Werkes (I.) und die vom Dichter als Begründung der Notwendigkeit der menschlichen Arbeit und des mit ihr in organischer Verbindung stehenden Rechtssystems erzählten Mythen betrachten (II.). Dem folgend möchten wir die Bedeutung und die Rolle des Begriffes der *dikē* in den Werken des Homer (III.) und in den *Erga* des Hesiod (IV.) unter-

⁵ Die *Erga* des Hesiod wird in diesem Aufsatz nach der Edition von IMRE TRENCSENÝI-WALDAPFEL zitiert: *ΗΣΙΟΔΟΣ – ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ. Hesiodos: Munkák es napok – görögül és magyarul.* (Hesiod: Werke und Tage. Griechisch und ungarisch) Fordította, a bevezetést, a jegyzeteket és a kisértő tanulmányokat írta TRENCSENÝI-WALDAPFEL IMRE. (Übersetzung, Einleitung, Erklärungen und Aufsätze von IMRE TRENCSENÝI-WALDAPFEL) Budapest, 1955.

⁶ JAEGER, W. *Paideia I.* Berlin, 1936. 91.

⁷ JAEGER 1936. 98. *Das Bindeglied ist der Grundgedanke des Werkes, der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Arbeit.*

⁸ JAEGER 1936. 97.

⁹ Zur homerischen Gerechtigkeitskonzeption siehe WÜST, E. Die Seelenwägung in Ägypten und Griechenland. *Archiv für Religionswissenschaft* 36, 1939; PÖTSCHER, W. Moira, Themis und Time im homerischen Denken. *Wiener Studien* 73, 1960; NÓTÁRI, T. The Scales as the Symbole of Justice in the Iliad. *AJH* 46, 2006.

¹⁰ So z.B. *Il.* 16, 384–388.

¹¹ JAEGER 1936. 104.

suchen, und versuchen aus diesen einige Schlüsse auf die Zusammenhänge des Bürgertums- und Rechtskonzeption des Hesiod zu ziehen.

I.

Selbstverständlich lässt der Dichter die Thematik des Rechtes auch in dem *Prooimion* nicht unbetastet, unmittelbar nach der an die Musen gerichteten Invokation den Lob ihres Vaters Zeus zu besingen, wendet er sich an den in der Höhe donnernden (*hypsibrementes*) Zeus, den er bittet, die Rechtsbeschlüsse durch die *dikē* geradlinig zu schaffen.¹² Das *Prooimion* schließt sich organisch an das Lehrgedicht an, Hesiod weist jetzt schon betont auf einen der zentralen Gedanken des Epos hin, nämlich auf die Problematik der Geltung des Rechts und des Gesetzes.¹³ Das *Prooimion* wird von einem Exkurs über die *Eris* gefolgt, das verständlicherweise deshalb von Nöten ist, weil die Geburt des Werkes durch den Streit des Dichters mit seinem Bruder motiviert wurde. *Eris* ist jedoch eine Göttin, die nicht eine, sondern zwei konträre Funktionen erfüllt – behauptet Hesiod – da während die boshafte *Eris* Zwietracht und Kampf zwischen den Menschen anstiftet und Quelle vieler hasserfüllten Streitigkeiten ist, spornt die gute *Eris* die Menschen zum heilvollen Wettstreit an, um auf dem Gebiet der Arbeit sich gegenseitig zu übertreffen.¹⁴ Anschließend wendet sich Hesiod im Gedicht zum ersten Mal an seinen Bruder *Perses*, den er auffordert die Lehre über die gute *Eris* zu Herzen zu nehmen, da einen langwierigen Rechtsstreit nur diejenigen sich leisten können, die von Reichtum umgeben sind, und dass er anstatt weiterer Zwietracht sich eher einer nutzbringenden Tätigkeit widmen solle.¹⁵ Hier bekommen wir manche Zurechtweisung auch bezüglich der Motivation der Geburt der *Erga kai hēmerai*, nämlich dass der wegen des väterlichen Nachlasses prozessierende *Perses* die Richter bestochen hat, die daraufhin ihm einen größeren Anteil vom Erbe als es berechtigt gewesen wäre zukommen ließen.¹⁶

Aus diesen Zeilen ist es ersichtlich, dass nach der Auffassung des Dichters, eine erfolgreiche und nützliche Arbeit nur in jenen Gemeinschaften auszuüben ist, wo der gesetzlichen Ordnung entsprechende Umstände herrschen – d.h. die *dikē* ist eine unentbehrliche Voraussetzung jener Tätigkeit, nämlich der Arbeit, wozu *Perses* von Hesiod aufgefordert wird. So sehen wir schon in den ersten

¹² Hes. *Erga* 1–10. Dazu siehe ACCAME, S. L’invocazione alla Musa e la „Verità“ in Omero e in Esiodo. *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 91, 1963. 257ff.

¹³ ERBSE, H. Die Funktion des Rechtsgedankens in Hesiods *Erga*. *Hermes* 121, 1993. 16.

¹⁴ Hes. *Erga* 11–26. Vgl. JAEGER 1936. 97ff.; MUNDING, H. Die böse und die gute *Eris*. *Gymnasium* 67, 1960. 409ff.

¹⁵ Dazu ausführlicher KÜHN, J. *Eris* und *Dikē*. *Würzburger Jb.* 2, 1949. 259ff.

¹⁶ Hes. *Erga* 27–41.

kaum fünfzig Zeilen die Konturen des Hauptgedanken des Gedichtes klar vor Augen: das Rechtssystem, und falls dies zur Geltung gelangt die fest an den Kalender gebundene Arbeit ist ein selbstverständlicher und unvermeidbarer Bestandteil des menschlichen Lebens.¹⁷

Der Faden der Problematik der *dikē* wird erst nach der zweihundertsten Zeile wieder vom Dichter aufgenommen, zuerst versucht er für die Hörerschaft eine ausreichende Antwort zu finden, warum und wie lange schon zur Aufrechterhaltung des Lebens die Arbeit von Nöten ist. Die der Einführung folgenden hundertfünfzig Zeilen arbeiten drei Mythen auf: der Feuerraub des Prometheus, die Geschichte der Pandora, und die Erzählung über die fünf Weltalter, bzw. Menschengeschlechter. Die ersten zwei Mythen stimmen mit den in der *Theogonie* erzählten überein: Zeus erschuf das Weib um Prometheus, den Titan der mit seinem Feuerraub den Menschen helfen wollte, zu bestrafen; der dritte Mythos grenzt sich völlig von der zusammenfließenden Prometheus-Pandora Geschichte ab, was auch von Hesiod selber betont wird. Alle drei Mythen lassen einen paradiesischen Urzustand vermuten, in jenem die Menschen die Wonne des Wohlstandes ohne Arbeit genießen konnten. In der Geschichte von Prometheus und Pandora müssen sie diesen durch ihren eigenen Fehler, bzw. durch das Vergehen des Prometheus einbüßen. Die Beschreibung der goldenen Epoche im Zeitaltermythos ist einigermaßen verschwommen, besonders da die einander ablösenden Zeitalter nicht eine Erfindung des Hesiod sind, sondern auf mehrere östlichen Vorbilder zurückgehen.

II.

Bei der Verfassung der *Erga kai hēmerai* ist die Geschichte des Prometheus bloß eine Einführung für den Pandora-Mythos, die erstere Beschreibung wird von Hesiod gerade deswegen nicht detaillierter ausgeführt, weil er davon ausgeht, dass seine Hörerschaft die Geschichte des Iapetosohnes schon aus der *Theogonie* kennt.¹⁸ Der Dichter erzählt dort die Geschichte der vier Söhne von Iapetos und der Okeaniede Klymene: Menoitos wurde wegen seines Hochmutes von Zeus in die Unterwelt verbannt, Atlas wurde mit der Aufgabe belastet dass er am Rande der Erde mit seinen Schultern den Himmel halte. In beiden Gedichten bilden Prometheus und Epimetheus sowohl in ihrem Charakter als auch in ihrem Schicksal ein eindeutiges Gegensatzpaar: Epimetheus – im Einklang mit der Volksetymologie – wird von Hesiod als der im nachhinein denkende Menschentyp gekennzeichnet, sein zurückkehrendes Attribut ist *hamar-*

¹⁷ Vgl. JAEGER 1936. 112; ERBSE 1993. 18.

¹⁸ Hes. *Theog.* 507–616. Dazu siehe FRIEDLÄNDER, P. Prometheus – Pandora und die Weltalter bei Hesiod. *Studien zur antiken Literatur und Kunst*. Berlin, 1969. 65ff.

*tinoo*s, d. h. jemand, der öfters in Irrtümer verfällt, im Gegensatz zu ihm steht Prometheus – dessen Name nach der Volksetymologie einen, im voraus denkenden Menschen bezeichnet –, zu dessen Attributen *pokilos* und *aiolometis* zählen.¹⁹ Auch die lückenhafte Erzählung der *Theogonie* veranschaulicht, dass Prometheus Vergehen, mit der er den Zorn des Vaters der Götter und Menschen auf sich zog, nicht bloß der Feuerraub war, sondern auch die in der aetiologischen Sage des griechischen Opfergaberitus erscheinende List, mit der er Zeus dazu bewegte, dass er statt des Fleisches und der Innereien des geschlachteten Tieres die mit glänzendem Fett sorgfältig bedeckten Knochen wähle. Das in diesem Mythos erzählte, über die Umstände der Entwicklung des Fleischverzehrs, bzw. über das aus diesen Gründen erscheinende Schuldgefühl entstandenes Gedankengut können wir in zahlreichen Quellen wiederfinden. Prometheus Strafe ist allbekannt: Zeus legte ihn in Fesseln, und setzte ihn fortwährenden Qualen aus, von denen ihn erst Herakles befreite. Zeus jedoch – diesen Betrug auch an der Menschheit vergeltend – sandte ihnen Pandora, das schöne Übel (*kalon kakon*)²⁰, deren einer schamhaften Jungfrau ähnelndes Äußeres Hephaistos aus Erde formte, und nachdem sie Athene mit einem glanzvollen Kleid, Gürtel und einem Schleier verzierte, wurde ihr Haupt mit einem Kranz, bzw. einem goldenen Diadem geschmückt, welches Hephaistos' Kunstfertigkeit mit den Ebenbildern der Tiere des Meeres und des Festlandes schmückte. Darauffolgend beschreibt Hesiod das Wesen dieses Frauenarchetyps, wonach die Frauen, die von ihr abstammen, nur zum Elend der sterblichen Männer geboren werden, sich von der Arbeit anderer ernährend den Armen meiden und sich nur zu den Reichen gesellen. Jedoch bietet die Ehelosigkeit auch kein Mittel gegen dieses Übel, da ja in jenem Fall der gealterte Mensch ohne Nachkommen und Stütze zurückbleibt und sein Nachlass an die ferneren Verwandten übergeht; in diesem Punkt also ist es unmöglich Zeus zu hintergehen.²¹

Im Vergleich zur detaillierten Erzählung der *Theogonie*²² finden wir in den *Erga* lediglich eine kurze Zusammenfassung des Prometheus-Mythos.²³ Den Mythos der Pandora hingegen – im Vergleich zu den deskriptiv anmutenden Zeilen der *Theogonie* – erwähnt Hesiod mit um einiges größerer Dramatik und Dynamik: Zeus lässt das schallende Lachen des Hohns erklingen und erteilt Hephaistos den Befehl, ein aus Erde und Wasser ein Weibsbild von göttlicher

¹⁹ TRENCSENYI-WALDAPFEL, I.: Prométheus és Pandóra. (Prometheus und Pandora) *ΗΣΙΟΔΟΣ – ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ. Hesiodos: Munkák és napok – görögül és magyarul.* (Hesiod: Werke und Tage. Griechisch und ungarisch) Fordította, a bevezetést, a jegyzeteket és a kísérő tanulmányokat írta TRENCSENYI-WALDAPFEL IMRE. (Übersetzung, Einleitung, Erklärungen und Aufsätze von Imre Trencsenyi-Waldapfel) Budapest, 1955.181.

²⁰ Hes. *Theog.* 585.

²¹ TRENCSENYI-WALDAPFEL 1955a 85.

²² Hes. *Theog.* 535–567.

²³ Hes. *Erga* 42–52.

Schönheit, jedoch mit menschlicher Stimme und Kraft zu erschaffen; er weist Athene an, ihr das Handwerk des Webens und Spinnens zu lehren, Aphrodite, sie mit unheilbringendem Verlangen und Elend verursachenden Sorgen, und Hermes, sie mit heimtückischer und diebischer Natur auszustatten. Hephaistos' und Athenes Beitrag ist natürlich, denn sie führen lediglich das, was sie ihrem Handwerk nach zu tun haben, aus; Aphrodite und Hermes beteiligen sich jedoch mit ihrer eigenen Natur an der Schöpfung der Pandora – in der *Theogonie* nehmen nur Hephaistos und Athene am Schöpfungsvorgang teil, in den *Erga* dagegen teilen sie sich diese Aufgabe nicht nur mit Aphrodite und Hermes, sondern auch mit der Aphrodite Charis, mit Peitho, der Göttin der Überredungskunst und mit den Horen, so kann die Schöpfung – wie der Dichter Pandoras Name etymologisiert – zu einer von allen Göttern beschenkten werden.²⁴

Der ungarische Philologe, Imre Trencsényi-Waldapfel hebt hervor, dass jenes – obgleich wir eine viel plastischere Entfaltung des Pandora-Mythos in diesem Lehrgedicht lesen können – in der *Theogonie* detailliert beschriebene Motiv der von Hephaistos erschaffenen und von Athene auf das Haupt der ersten Frau gesetzten Krone, in den *Erga* von Hesiod nicht weiterentwickelt wird. In den *Erga* ist Pandora nichts weiter, als die Urmutter aller sterblichen Frauen, eine mythische Vorgestalt, ein Archetyp, so erscheint es unnötig, dass ihr Haupt die Gesamtheit der Tierwelt darstellende Krone schmücke; auf zahlreichen Darstellungen nämlich ist diese Krone (Kopfband, Diadem oder Kranz) das Eigen der alles ernährenden, großen göttlichen Mutter, Kybele, bzw. Rheia Pandora ist also – gleichwie wir dieses Motiv noch in der *Theogonie* vorfinden – die Repräsentation von Gaia, der den Menschen alles schenkenden göttlichen Mutter, und nur in den *Erga* wurde sie von Hesiod ihrer zahlreichen und ihrer Göttlichkeit stark betonenden Züge beraubt, damit er sie als den Archetyp der sterblichen Frauen in Erscheinung treten lassen könne: so wurde aus der alles schenkenden Göttin die von allen Göttern beschenkte irdische Frau.²⁵ Damit Zeus' Strafe jedoch noch vollkommener werde, ergänzt der Dichter die Geschichte Pandoras noch mit einer im Haus des Epimetheus, der sie törichterweise zu sich einlud, aus Neugier begangenen Tat: Pandora hob den Deckel des *pithos* herab, aus welcher alles Unheil herausströmte; nur die Hoffnung blieb in ihr, weil der Deckel zufiel, bevor sie auch herausgeflogen wäre.²⁶ Darauf folgend geht Hesiodos zur Erzählung weiterer Mythen mit östlichen Vorlagen und Parallelen über.²⁷

²⁴ Hes. *Erga* 53–82.

²⁵ TRENCSENÝI-WALDAPFEL 1955a 189.

²⁶ Hes. *Erga* 83–105.

²⁷ Hes. *Erga* 106–107.

Die Menschen des goldenen Zeitalters führten ein Leben, das dem der Götter gleich, die Welt wurde von Kronos zusammen mit den anderen Bewohnern des Olympos regiert.²⁸ Die Menschen des eisernen Zeitalters ausgenommen, berichtet Hesiod über jedes *Geschlecht* und auch über ihr Schicksal nach dem Tode.²⁹ Die Machtübernahme des Zeus bereitete dem goldenen Zeitalter ein Ende, die Menschen dieses Zeitalters wurden zu Geistern, die mit der Aufgabe betraut wurden die Taten und die Moral der Sterblichen zu überwachen (*daimones phylakes*). Nach Auslöschung der Generation des goldenen Zeitalters – aus welchem Grund auch immer – erschufen Zeus und die Bewohner des Olympos in Folge der Machteinnahme Zeus' den Menschen des silbernen Zeitalters. Die Kindheit dieses *Geschlecht* umfasste einhundert Jahre, unterdessen ihre Mutter sie aufzog, die jedoch nach Überschreiten der Adoleszenzgrenze nur noch kurze Zeit gelebt hatten, da sie sich einerseits – von Sorgen geplagt – gegenseitig gewalttätig angriffen, und andererseits auch den Göttern nicht mehr den ihnen gebührenden Respekt erwiesen.³⁰ Hesiods Tadel gegenüber den Menschen des silbernen Zeitalters rührt offensichtlich auch daher, dass sie anstatt die von Zeus an das Volk erteilte Arbeit zu verrichten – schließlich ist nicht zu vergessen, dass dieses Lehrgedicht geschrieben wurde um Perses dessen zu ermutigen –, sich von ihren Müttern für so lange Zeit haben versorgen lassen. Nachdem jedoch Zeus dieses Geschlecht als Strafe von der Erdoberfläche verschwinden ließ, gestattete er, sie als *hypokhthonioi makares* zu bezeichnen, welchen dennoch Ehre gebührt.³¹

Das Volk des silbernen Zeitalters unter der Erde verbergend erschuf er einen weiteren, aus Eschenholz geschnitzten *genos*, welcher dem göttlichen Befehl jedoch nicht gehorchte und seine Zeit anstatt des Ackerbaus mit dem hochmütigen Handwerk des Krieges verbrachte. Diese Menschen musste Zeus jedoch nicht auslöschen, da sie sich gegenseitig vernichteten und sich namenlos, bzw. ohne Ruhm in den Hades begaben.³² Hier bricht die Reihe der mit Metallen gekennzeichneten Epochen ab, denn Zeus erschuf das göttliche Geschlecht der in Theben und unter Troja kämpfenden Helden, von denen er einen Teil unter der Herrschaft des, aus den Fesseln der Unterwelt befreiten Kronos, auf der

²⁸ Hes. *Erga* 109–120. FONTENROSE, J. Work, Justice, and Hesiod's five Ages. *Classical Philology* 69, 1974. 5; TRENCSENYI-WALDAPFEL, I. Az Aranykor-mítosz és a Boldogok Szige-
tei. (Der Mythos vom goldenen Zeitalter und die Insel der Seligen) In: *ΗΣΙΟΔΟΣ – ΕΡΓΑ
ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ. Hesiodos: Munkák és napok – görögül és magyarul.* (Hesiod: Werke und
Tage. Griechisch und ungarisch) Fordította, a bevezetést, a jegyzeteket és a kísérő tanul-
mányokat írta TRENCSENYI-WALDAPFEL IMRE. (Übersetzung, Einleitung, Erklärungen und
Aufsätze von Imre Trencsenyi-Waldapfel) Budapest, 1955. 117.

²⁹ Hes. *Erga* 121–126.

³⁰ Hes. *Erga* 127–137. Vgl. FONTENROSE 1974. 7.

³¹ Hes. *Erga* 138–142.

³² Hes. *Erga* 143–155.

beinahe mit Umständen aus dem goldenen Zeitalter gekennzeichneten, am Rande der Welt liegenden Insel der Seligen ansiedelte.³³ Es lohnt sich zu bedenken, dass die Lebensbedingungen des Zeitalters der Helden im Wesentlichen den Umständen der Menschen der Kupferzeit gleichen: beide *genoi* lebten in kriegerischen Zeiten, viele von ihnen fielen unter Theben und Troja – genau deswegen ist die Epoche der Helden nichts weiter, als die romantische und ins Heroische idealisierte Darstellung der Kupferzeit.³⁴ Sowie sich die Darstellung der Kupferzeit nach Hesiod größtens mit unseren, auch geschichtlich dokumentierbaren, über die Bronzezeit (cca. 1400–1000 v. Chr.) gewonnenen Kenntnissen deckt, kann die Epoche der Helden auch mit den epischen Traditionen der, auf ein und die gleiche Zeit datierten homerischen Epoche in Einklang gebracht werden; d. h. diese beiden Geschlechter verkörpern zwei verschiedene Aspekte der gleichen Epoche.³⁵ Hesiod nach vernichtete sich der eine Teil der Heroen gegenseitig, den anderen Teil jedoch setzte Zeus auf die Insel der Seligen, wo sie unter den, an das goldene Zeitalter erinnernden Umständen weiterleben konnten. Gleichzeitig – obwohl die Menschen des Zeitalters des Goldes, Silbers, Kupfers und anschließend des Eisens alle einem *genos* angehörten – konnten die Menschen der Epoche der Helden nicht alle samt Helden gewesen sein: diese Bezeichnung galt nur einem Bruchteil der damaligen Bevölkerung und das konnte auch Hesiod nicht ausser Acht lassen. Vielleicht ist es diese Überlegung, die sich darin offenbart, dass die Epoche der Helden nicht mit dem vollständigen Untergang dieses Geschlechtes endet, sondern mit sehr bedachtsamer Formulierung der Dichter schlichtweg über ihr weiteres Schicksal spricht. Ein Teil von ihnen fand seinen Tod in den Kriegen, der verbleibende Teil lebt auf der Insel der Seligen unter der Herrschaft des Kronos weiter, aber sie hinterließen auf alle Fälle Nachkommen, von denen sich die Aristokratie der Zeit des Hesiod ableitete.³⁶

Anhand dessen erscheint es sinnvoll einige Anmerkungen zur Problematik der Insel der Seligen zu machen. Die Beschreibungen Hesiods gehen größtenteils auf Homer zurück, insofern Achilles das Schicksal der Toten im Hades beklagt.³⁷ Jene Form des Seins nach dem Tode, in welcher die Seele und der Körper nicht gezwungen sind sich voneinander zu trennen, über die schon in der *Odyssee* zu lesen ist, verspricht Proteus dem Schwiegersohne des Zeus, Menelaos.³⁸ Für die Deuter Hesiods stellt sich stets in Frage, ob der Dichter irgend-

³³ Hes. *Erga* 156–173.

³⁴ So z.B. FRITZ, K. VON Pandora, Prometheus, and the Myth of the Ages. *Rev. Rel.* 11, 1947. 233ff.

³⁵ FONTENROSE 1974. 9.

³⁶ Hes. *Erga* 160. Vgl. FONTENROSE 1974. 10.

³⁷ *Od.* 11, 489–491.

³⁸ *Od.* 4, 561–569.

eine Vorstellung davon gehabt haben könnte, wo sich diese Inseln befanden. Nach Tzetzes Meinung waren die Inseln der Seligen und das Elysion das Gleiche für die Griechen, wie das Paradies für die Christen; von den Autoren, die jenes beschrieben, hebt er unter anderen Homer, Hesiod, Lykophron, Plutarch, Philostrat und Dion hervor. Trencsényi-Waldapfel stellt fest, dass Tzetzes die griechische Variante des Motivs der Todesinsel im Mythos der Insel der Seligen richtig erkennt, begeht jedoch einen Irrtum, indem er die Inseln des Hesiod mit den konkret festgelegten Inseln im Atlantischen Ozean gleichsetzt.³⁹ Es erscheint hingegen logisch, dass die dichterische Vorstellung die Todesinsel immer auf den entferntesten Punkt der damals bekannten Welt lokalisiert – Hesiod schwebte mit großer Wahrscheinlichkeit das Bild Italiens vor. Zum einen bestätigt dies eine, mit der Charakterisierung der Insel der Seligen konsonierende Beschreibung aus der *Theogonie*, die sich auf die Entfernung des von Odysseus' Kindern regierten Italiens als heilige Inseln beruft.⁴⁰ Andererseits die Tradition, aufgrund welcher – obwohl die Insel der Seligen mit der Ausdehnung der Grenzen der bekannten Welt immer stärker nach Westen verlagert wurde – Italien stets als *Saturnia tellus* bezeichnet wurde, das Land unter der Herrschaft des entronnten (der *interpretatio Romana* gemäß mit Kronos gleichzusetzendem) Saturn.⁴¹

Dionysius von Halikarnaß beruft sich auf die lokale Tradition jener seiner Mitteilungen, welche besagt, dass vor Zeus Kronos Italien regierte und einst ganz Italien Saturnien genannt wurde.⁴² In Vergils *Aeneis* verrät Euander Aeneas, dass Saturn vor Juppiter nach Italien floh und sich hier versteckend, unter Umständen aus dem goldenen Zeitalter über das hiesige Volk regierte,⁴³ Ovid vermeint in den *Fasti* auch zu wissen, dass Saturn in Italien, wo ihn Janus empfing, mit dem Schiff eintraf, dessen Erinnerung das Bild des auf der Kehrseite des römischen *as* zu sehenden Schiffes bewahrt.⁴⁴ Aus Varros Werk *De lingua Latina* ist zu erfahren, dass den Begriff *Saturnia tellus* schon Ennius in seinen *Annales* verwendete.⁴⁵ Macrobius berichtet in seinem Werk *Saturnalia*, dass der von Juppiter entronnte Saturn, der auf einem Schiff eintraf, und von Janus, dem ersten König Italiens empfangen wurde, mit dem er später eine gute Zeit zusammen regierte. Nach Macrobius lernte das Volk den Ackerbau von Saturn. Macrobius berichtet ebenfalls, dass auf die eine Seite der ersten Münzen Janus sein eigenes Bildnis prägen ließ und auf die andere die Darstellung des saturnischen

³⁹ TRENCSENÝI-WALDAPFEL 1955b 123.

⁴⁰ Hes. *Theog.* 1015.

⁴¹ Verg. *Georg.* 2, 173.

⁴² Dion. Hal. 1, 34.

⁴³ Verg. *Aen.* 8, 319–329.

⁴⁴ Ov. *fast.* 1, 233–249.

⁴⁵ Varro, *ling.* 5, 42.

Schiffes; schließlich benannte er nach dem Verschwinden Saturns das gesamte Gebiet Saturnien und verordnete ihm zu Ehren ein sich jährlich wiederholendes Fest, die Saturnialen, welche berufen waren, den Zustand der Fülle und Gerechtigkeit des goldenen Zeitalters in Erinnerung zu rufen.⁴⁶ Die Volksetymologie des Namen Latiums beinhaltet das Verbergen. Die mit dem Verbergen verknüpften Götter – so auch der in Italien weilende Kronos-Saturnus – stehen in Verbindung mit dem Tode, und zwar werden sie häufig die Götter der Toten bzw. die Herrscher der Unterwelt genannt, so z.B. Kalypso bei den Griechen und Nehalennia bei den Germanen. In Anbetracht seiner Symbolik verweist sowohl Hades' Helm, wie auch die Tarnkappe des Nibelungenliedes auf das Verbergen und Tod. Was Kronos-Saturnus anbelangt, konnte diese Tradition nur ausserhalb Italiens (wahrscheinlich bei den Griechen) entstehen, da schließlich kein einziges Volk seine eigene Heimat als die Unterwelt, das Reich der Toten betrachtet. Somit konnte diese Vorstellung unter den Bewohnern Italiens mit der Verdrängung des sich mit dem Tode befassenden Gedankengutes und der Betonung des Aspektes der Fülle und Fruchtbarkeit des goldenen Zeitalters Rezeption gewinnen. Nachdem sich das Sichtfeld auch für die Griechen zu erweitern begann, waren sie gezwungen, die mythische Insel der Seligen sowie Hesperien weiter gegen Westen zu versetzen, diese lokalisierten sie zunächst auf der Pyrenäischen Halbinsel, dann auf Madeira und später auf den im Atlantischen Ozean, dh. noch weiter gegen Westen gelegenen Inseln.⁴⁷

Nach der Einreihung des Zeitalters der Heroen, fährt Hesiod fort, die mit stetig geringwertigeren Metallen gekennzeichneten Epochen aufzuzählen.⁴⁸ Er teilt das eiserne Zeitalter in zwei Abschnitte, von denen der erste mit eigenen Mühen und Sorgen belastet ist, der zweite Abschnitt wird in der Zukunft folgen, wenn Zeus auch diese Art des Menschen auslöschen wird. Der Beschreibung der letzteren Epoche verleiht Hesiod mit apokalyptischen Motiven – so zum Beispiel das Bild, der schon mit grauen Haaren zur Welt kommenden Kinder – das Ergreifende; sie wird zu jenem Zeitalter, in dem auch Aidos und Nemesis die Erde verlassen.⁴⁹ Die Sünden der Menschen des eisernen Zeitalters unterscheiden sich im Wesentlichen nicht von den Vergehen der Menschen des Zeitalters des Silbers und des Kupfers, da auch jene das Leben und die Güter anderer nicht respektierten, so gingen auch diese teils mit Gewalt, teils mit List gegen andere, oder sogar gegen ihre engsten Verwandten und Freunde vor, anstatt sich zu bemühen, die Aufgabe der von den Göttern den Menschen erteilten, für das tägliche Auskommen verrichteten Arbeit zu erfüllen.⁵⁰

⁴⁶ Macr. *Sat.* 1, 7. Zu den Saturnalien siehe WISSOWA, G. *Religion und Kultus der Römer*. München, 1912. 205; LATTE, K. *Römische Religionsgeschichte*. München, 1967. 137.

⁴⁷ TRENCSENYI-WALDAPFEL 1955b 129ff.

⁴⁸ Hes. *Erga* 174–177.

⁴⁹ Hes. *Erga*. 178–201.

⁵⁰ Vgl. FONTENROSE 1974. 11.

Die Yuga-Lehre der Mahabharata unterscheidet vier, stufenweise verfallende, der zeitlichen Dauer nach immer kürzere Epochen: die Kritayuga, die Tretayuga, die Dvaparayuga und die Kaliyuga.⁵¹ In der Beschreibung der Kritayuga finden sich viele gemeinsame Eigenheiten mit dem goldenen Zeitalter des Hesiod, als die Menschen ohne Arbeit, frei von Elend und Feindseeligkeit lebten. In der Tretayuga sank die menschliche Tugend mit einem Viertel der der vorigen Epoche, aber die Menschen blieben immer noch ehrlich und fromm. In der Zeit der Dvaparayuga fiel die Tugend – und mit ihr auch der Geist – um ein weiteres Viertel, die den Sorgen und Krankheiten ausgelieferten Menschen wurden zu Sklaven ihrer Leidenschaften. Die Kaliyuga entspricht dem eisernen Zeitalter des Hesiod, in dem Hass, Habgier und Wollust die Menschen lenken, den Ehrlichen Armut und ein kurzes Leben zu Teil wird, während die Boshafte lange und im Wohlstand leben. Gegen dem Ende der Kaliyuga wird das menschliche Lebensalter auf sechzehn Jahren sinken, und die eiserne Epoche endet, als die Menschen bereits mit grauen Haaren zur Welt kommen werden.⁵² In Anbetracht ihrer Symbolik ordnet die indische Beschreibung den Epochen jedoch keine Metalle, sondern Farben (weis, rot, gelb und schwarz) zu.⁵³

Es sind jedoch zwei östliche Quellen, in welchen Metalle die Epochen der Welt symbolisieren, bekannt. Dem, auf die Avesta zurückführbaren, in der mittelalterlichen Fassung überlieferten Werk, Bahman-Yast nach sah Zarathustra in seinem Traum einen Baum, dessen Äste aus verschiedenen Metallen, Gold, Silber, Kupfer und Eisen waren, und die Epochen der Welt symbolisierten. Das Gold stellte auch hier natürlich einen, von frommer Friedlichkeit regierten, paradiesischen Zustand dar, dem der stufenweise entretende Verfall und im Eisernen Zeitalter – wie auch in der Beschreibung des Hesiod – der Umwurf der Ordnung der Natur folgte.⁵⁴ Im Buche Daniels sah Nebukadnezar, König Babylons, in seinem Traum eine Statue, dessen Kopf aus Gold, Brustkorb und Arme aus Silber, Bauch und Seiten aus Kupfer und Beine aus Eisen und Lehm gefertigt waren. Einer der Gefangenen, Daniel, entschlüsselte den Traum, welchem nach die Metalle, welche die Statue bildeten, vier aufeinander folgende Weltreiche bedeuteten; die Beine der Statue, teils aus Eisen, teils aus Lehm bestehend, deuteten die gespaltene, zum Einen starke, zum Anderen schwankende Natur des Reiches an.⁵⁵ Jener, mit der Reihe der, in ihrem Wert folglich sinkenden Metalle versinnlichte Verfall steht im Einklang mit den Epochen der *Erga* des Hesiod. Jener Widerspruch, dass während Hesiod seiner eigenen Epoche als der des Eisens gedenkt,⁵⁶ Daniel Nebukadnezars Epoche aber als Goldenes Zeitalter bezeichnet, ist daraus zu erklären, dass das Buch Daniels im

⁵¹ TRENCSENYI-WALDAPFEL 1955b 116; FONTENROSE 1974. 2.

⁵² Hes. *Erga* 180–181.

⁵³ FONTENROSE 1974. 3.

⁵⁴ FONTENROSE 1974. 3; TRENCSENYI-WALDAPFEL 1955b 116.

⁵⁵ Dan. 2, 31–45.

⁵⁶ Hes. *Erga* 176.

zweiten Jahrhundert v.Chr. entstand, und daher erwähnte es die Herrschaft Nebukadnezars als eine idealisierte Epoche des vor langem Vergangenen.⁵⁷

Sowie diese Schriften natürlich nicht von einander abgeleitet werden können, dürfte in ihrem Hintergrund vielmehr eine gemeinsame Quelle vermutet werden.⁵⁸ Ebenso können wir Hesiod nicht als die ausschließliche Quelle der späteren Beschreibungen der Weltepochen annehmen.⁵⁹ Denn während bei Hesiodos die Menschengeschlechter kein Band einer gemeinsamen Abstammung – ausgenommen die Menschen der Epoche der Helden und der des Eisens – verbindet, dh. das folgende Geschlecht nur nach dem Aussterben des vorangehenden zum Vorschein tritt, stammen die Geschlechter der vier Epochen der *Metamorphosen* des Ovids – statt der fünf des Hesiod – voneinander ab.⁶⁰ Die *Phainomena* des Aratos' erwähnen nur drei, goldene, silberne und bronzene Epochen.⁶¹ Horaz benennt das goldene, das silberne und das eiserne Zeitalter; bei ihm führen die Menschen der goldenen Epoche ihr Leben auf der Insel der Seligen fort.⁶² Die Variante Juvenals erinnert größtenteils an die des Aratos', insofern als die Menschen des silbernen Zeitalters eine Art moralisches Mittelmaß zwischen den Menschen des goldenen und jenen des eisernen Zeitalters vertreten.⁶³

Nach diesem kurzen Ausblick auf die von Hesiod als Grund des menschlichen Elendes angeführten Mythen, die zugleich jene Notwendigkeit begründen, dass die Menschen ihren Lebensunterhalt mit Mühe und Arbeit verdienen müssen, kehren wir zum anderen – neben der Arbeit nicht minder wichtigen – Leitmotiv der hesiodischen *Erga*, dem Rechtsgedanken, bzw. den Zusammenhang der Gerechtigkeit und des Wohlergehens der Bürgerschaft zurück.

III.

Das Wort *dikē* wird Gewöhnlicherweise aus dem Stamm **deik* des Verbes *deiknymi* abgeleitet; seine Grundbedeutung *Weg, Richtung, Gewohnheit* ergänzt sich mit den Bedeutungen *gewöhnliche Verfahrensweise, Entscheidung, Beschluss, Prozess*.⁶⁴ (Diesen zwei, auf gewöhnliche Weise voneinander herge-

⁵⁷ TRENCSENYI-WALDAPFEL 1955b 116.

⁵⁸ TRENCSENYI-WALDAPFEL 1955b 116; FONTENROSE 1974. 3.

⁵⁹ Zu dieser Frage siehe BALDRY C. H. Who Invented the Golden Age? *Classical Quarterly* 46, 1952. 83ff.

⁶⁰ Ov. *Met.* 1, 89–162.

⁶¹ Arat. 100–136.

⁶² Hor. *Ep.* 16, 41–66.

⁶³ Iuv. 6, 1–24.

⁶⁴ GONDA, J. *ΔΕΙΚΝΥΜΙ: Semantische Studie over den Indo-Germanische Wortel DEIK*. Amsterdam, 1929. 224–232. Anders Benveniste, E.: *Le vocabulaire des institutions indo-*

leiteten Bedeutungen nähert sich Palmer unter einem neuen Aspekt, nach jenem die Bedeutung *Entscheidung* oder *Beschluss*, ursprünglich die *Grenzlinie*, die zwischen zwei streitenden Parteien gezogen wurde, sich unabhängig von und parallel zu der Bedeutung *Kennzeichnung*, *Gewohnheit*, *Eigenhaftigkeit*, *Eigenart* des aus der Wurzel **deik* stammendem Wortes *dikē* entwickelte, und von diesen keine als sekundär, oder von einander abgeleitet zu betrachten ist.⁶⁵) Die vielleicht primäre, aber auf jeden Fall von uns als erstes genannte Bedeutung der *dikē* (im allgemeinen einer genitiven bzw. respektiven Zusammensetzung) erscheint an zahlreichen Stellen der *Odyssee* als eine gegebene Gruppe von charakteristischen menschlichen Eigenschaften, Eigenarten und Verhaltensweisen.⁶⁶ Es lohnt sich jedoch auch die andere Bedeutung von *dikē* zu betrachten, deren Definition wir mit der Analyse des Verbes *dikadzein* und des Adjektivs *dikaspolos* vereinen können.⁶⁷

In diesem Sinne bedeutet *dikē* ursprünglich die Grenz- bzw. Teilungslinie, die meistens zwei Grundstücke, zwei Besitztümer, welche den Gegenstand des Besitzstreites zweier Personen, voneinander trennt. Diese Grenzlinie kann sinngemäß gerade, oder krumm verlaufen;⁶⁸ daraus kann die Bedeutung des Wortes *dikē*, welche die Anteile im Streit zwischen den beiden Parteien bestimmt, trennt bzw. die Grundlage des Prozesses bildet, entstanden haben.⁶⁹ Insofern die Parteien bestrebt waren, nicht mit Gewalt (*biē*), sondern durch friedlichen Beschluss (*dikē*) zu einer Einigung im Streit um eine gegebene Sache (Eigentum, Wergeld eines ermordeten Verwandten usw.) zu gelangen, jedoch nicht vermochten, zwischen einander eine, für beide Parteien als befriedigend scheinende Lösung zu finden, so konnten sie eine dritte, im Fall nicht interessierte, unparteiische Person zur Hilfe holen, dass sie einen Vorschlag zur Entscheidung des Streites bringe (*dikadzein*). Die streitenden Parteien konnten sogar vereinbaren, dass sie ihre Differenzen gemäß der Meinung einer einzigen Person (*dikaspolos*) beilegen, oder sogar dass sie mehrere Personen um Entscheidungsvorschläge (*dikai*) bitten, und sie ihren Streit anhand des für beide annehmbarsten beilegen. Die *dikē* war also ein Entscheidungsvorschlag und zugleich war sie auch der ganze kontradiktorische Prozess selbst. Die Gesellschaft der homerischen Zeit kannte jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit jene zwingende Kraft nicht, die das Individuum dazu veranlasst hätte, sich der *dikē*

européennes. Paris, 1969. II. 107–110; Gagarin, M. „Dikē” in the „Works and Days”. *Classical Philology* 68, 1973. 82.

⁶⁵ Palmer, L. R. The Indo-European Origins of Greek Justice. *TPhS* 1950. 157ff.

⁶⁶ *Od.* 4, 690–692; 11, 216–218; 14, 58–60; 18, 274–275; 19, 43. 67–70; 24, 254–255.

⁶⁷ GAGARIN 1973. 83.

⁶⁸ PALMER 1950. 159.

⁶⁹ GAGARIN 1973. 83; GAGARIN, M. Dikē in the Archaic Greek Thought. *Classical Philology* 69, 1974. 187.

zu unterwerfen.⁷⁰ Gleich zwei Beschreibungen dieser Art von Prozessen (in der natürlich auch der Eid eine große Rolle bekam, wie dies von schriftlichen Quellen bezeugt wird) können wir bei Homer begegnen. Der eine ist der zwischen Antilokhos und Menelaos stattgefundene, dem Wagenrennen folgende Wortwechsel, der um den im Rennen errungenen ersten Platz und den Preis erblühte;⁷¹ die andere Erzählung über einen Prozess können wir in der Beschreibung des Schildes Achilles' in der *Ilias* lesen.⁷² Sowie das auf besondere Weise aus der als zweites erwähnten Textstelle hervorgeht, dass die unbeugsamste *dikē* nicht unbedingt mit der Behauptung weder der einen, noch der anderen Partei identisch sein muss, scheint beim ersten Lesen überraschend, da in den auf dem römischen Recht basierenden Rechtskulturen im Prozess entweder ein entlastendes, oder ein kondemnierendes Urteil gefällt werden muss,⁷³ denn das Wesentliche beim homerischen Prozess bestand vermutlich eben darin, dass die Parteien mit Hilfe der *dikai* bemüht sein sollten, den beiden am besten konvenierenden Kompromiss zu finden und zur Geltung kommen zu lassen.⁷⁴

Wenn das Verb *dikadzein* in der *Ilias* und der *Odyssee* in der Aktivform gebraucht wird, bedeutet es immer die Entscheidung eines Falles;⁷⁵ in der Medialform *dikadzesthai* bedeutete es den Streit, beziehungsweise während des Streites das Vertreten eines konkreten Falles.⁷⁶ Unter dem Begriff *diskapolos* wird der urteilsprechende Richter verstanden.⁷⁷ Die grundsätzliche Bedeutung der *dikē* als Entscheidung wird verstärkt durch die Quellen bei Homer, welche die *dikē* als nach dem Recht jemandem gebührenden Teil bezeugen,⁷⁸ gleichzeitig ist sie anderswo im wesentlichen die friedliche Lösung konkreter Gegensätze in einem Rechtsstreit, also in einem Prozess.⁷⁹ Wieder anderswo bedeutet sie eine ganze Reihe von Entscheidungen, vielleicht das Prozessverfahren an sich.⁸⁰ Zwei weitere Textstellen zeugen davon, dass *dikē* im Singular auch das gesetzliche Verfahren, das friedlich entstehende Paktum bedeuten kann.⁸¹ Wie beim Worte *dikē* zwei Grundbedeutungen unterschieden werden konnten, ist dies auch beim Adjektiv *dikaios* und dem Adverb *dikaios* der Fall: diese haben un-

⁷⁰ Vgl. BONNER, R. J.–SMITH, G. *The Administration of Justice from Homer to Aristotle I*. Chicago, 1930. 46ff.; GAGARIN 1973. 83.

⁷¹ *Il.* 23, 540–554. 566–586.

⁷² *Il.* 18, 497–508.

⁷³ Dazu siehe FÖLDI, A.–HAMZA, G.: *A római jog története és intézicúiói*. (Geschichte und Institutionen des römischen Rechts) Budapest, 2005¹⁰. 153.

⁷⁴ GAGARIN 1973. 85.

⁷⁵ *Il.* 1, 540–543; 8, 427–431; *Od.* 11, 547.

⁷⁶ *Od.* 11, 543–546; 12, 437–441.

⁷⁷ *Il.* 1, 232–239; *Od.* 11, 184–187.

⁷⁸ *Il.* 19, 179–180.

⁷⁹ *Il.* 16, 541–543; *Od.* 11, 568–571.

⁸⁰ *Od.* 3, 244. 242–245.

⁸¹ *Il.* 16, 384–388; *Od.* 14, 83–84. Dazu siehe GAGARIN 1973. 85–86.

ter den meisten Umständen die Bedeutung *des Gebührenden, der Tradition entsprechenden*,⁸² in ihrer Negation der dem nicht entsprechenden Verhaltensformen,⁸³ manchmal aber auch das rechtmäßige, das Recht respektierende Verhalten.⁸⁴

IV.

Nach dem Mythos der Weltepochen beginnt Hesiod ohne jeden Übergang mit der an die Gewaltigen und die Richter gerichteten Erzählung der Geschichte vom Falken und der Nachtigall, in welcher der unschuldige und wehrlose Singvogel vom Falken mit Gewalt erfasst wird und auf sein Klagen nur eine ver-spottende Antwort erhält.⁸⁵

Diese kurze Geschichte wird meistens als Fabel bezeichnet, auch wenn sie der für die Fabel notwendigen, das Recht belohnenden und den Rechtskränkenden bestrafenden Lehre entbehrt.⁸⁶ West verglich es mit den zwei Märchen des Aesops, in denen die selben Tiere auftreten.⁸⁷ Die zweite aesopische Fabel zeigt mit Eindeutigkeit, was wir beim ersten Lesen bei Hesiod vermissen können: der Falke droht zuerst dem Nachtigall, dass er ihre Jungen auffrisst, aber zeigt sich geneigt ihnen zu gnaden, wenn ihre Mutter ihn lobend besingt. Der Gesang aber wird vom Falken als seiner unwürdig empfunden, und beginnt somit die Jungen aufzufressen, in diesem Augenblick aber erscheint der Finkler und nimmt den arglistigen Greifvogel gefangen.⁸⁸ Wenn wir die Geschichte Hesiods über den Falken und die Nachtigall ihrer Kunstart nach einordnen wollen, müssen wir die vom Dichter als *ainos* bezeichnete Erzählung⁸⁹ – Ulrich von Wilamowitz Moellendorff folgend – als Gleichnis bezeichnen, da Hesiod mit diesem Bild nur zeigen wollte, dass das Verhalten der geschenkefressenden Richter (*dorophagoi basiles*) am meisten dem der Raubtiere gleichkommt.⁹⁰ (Der *ainos* formuliert eine für die Hörschaft unangenehme Wahrheit in einer Art und Weise in dem es ein Gleichnis beinhaltet, es kann jedoch nicht jedes Gleichnis als *ainos* interpretiert werden, wobei jede Fabel als *ainos* angesehen

⁸² *Od.* 3, 52. 133; 14, 90; 18, 275; 18, 414=20, 322; 6, 120=8, 575=9, 175=13, 201; 20, 294=21, 312.

⁸³ *Il.* 11, 832; 13, 6; 19, 181.

⁸⁴ Vgl. GAGARIN 1973. 86; 1974. 188.

⁸⁵ *Hes. Erga* 202–212.

⁸⁶ ERBSE 1973. 12.

⁸⁷ *Aesop.* 4. 567.

⁸⁸ WEST, M. L. *Hesiod: Works and Days*. Edited with Prolegomena and Commentary. Oxford, 1978. 205.

⁸⁹ *Hes. Erga* 202.

⁹⁰ WILAMOWITZ-MOELLENORFF, U. VON *Hesiodos: Erga*. Berlin, 1928. 64.

werden kann, nicht aber jeder *ainos* als Fabel.⁹¹) Nachdem er seine an die Gewaltigen gerichtete Warnung verkündet hat, richtet er das Wort an seinen Bruder Perses und beginnt mit einer Erörterung über die Auswirkungen der *dikē* und der *hybris*; denn das Recht und den Eid (*horkos*) verunstaltende Vorgehen der Richter wird nicht ungestraft bleiben, *Dikē* die Göttin der Gerechtigkeit und Tochter des Zeus⁹² schreit nach Vergeltung und gibt ihre Bloßstellung in den Kreisen der Götter und dem der Menschen kund.⁹³

Den Gedankengang über Recht und Ungerechtigkeit begrenzt Hesiod nicht bloß auf das Leben seines Bruders, sondern zeichnet uns mit scharfen Kontrasten das Bild zweier Städte vor, in der einen Stadt, wo die Gesetze eingehalten werden, das Recht geachtet und gleichermaßen dem Einwohnern und dem Fremden bei Streitigkeiten Recht gegeben wird, empfängt die ganze Ortschaft von Zeus Frieden und Reichtum als Belohnung, Plagen werden von ihr ferngehalten und die Einwohner können die Früchte ihrer Arbeit in der Fülle der Natur und in menschlicher Fruchtbarkeit genießen. Der Dichter versteht unter Arbeit natürlich die Landwirtschaft, nicht ungeachtet von der Tatsache, dass er betont, wer dieser Arbeit nachgeht, den verschont das Schicksal vor der Seefahrt und dem Handelsbetrieb,⁹⁴ was für den an konservativ bäuerlichen Wertvorstellungen glaubenden Hesiod die Zeichen des moralischen Verfalls waren.⁹⁵

In jeder Hinsicht verläuft das Schicksal jener Stadt, deren Bürger auf dem Pfad des Hochmutes wandeln und das Recht mit Füßen treten anders. Die Einwohner – oft nur wegen der Bosheit eines einzigen unter ihnen – straft Zeus mit Plagen und Seuchen, ihre Böden und Weiber sind unfruchtbar, Kronides zwingt diese Ortschaften in Kriege gegeneinander und in gefährliche Unterfangen zur See.⁹⁶ Die Beschreibung der beiden Städte zeigt klar den Standpunkt des Hesiod: er verwirft und verabscheut das Herrschen der Gewalt, und so sind diese Zeilen die organische Fortsetzung des *ainos* über den Falken und die Nachtigall, denn die bestechlichen und zu Unrecht entscheidenden Richter, deren Taten ganze Städte in den Ruin stürzen können, sind mit den Raubtieren gleichzustellen.⁹⁷ Nun richtet er das Wort wieder an die Mächtigen, d. h. an die Richter, sie warnend dass ihre rechtmisachtenden Urteile nicht unbestraft bleiben. *Dikē* selber nämlich schwört Rache und meldet diese ihrem Vater Zeus,

⁹¹ MEULI, K. *Wesen und Herkunft der Fabel*. Basel, 1954. 23.

⁹² HIRZEL, R. *Themis, Dikē und Verwandtes*. Leipzig, 1907. 115. 124. 139.

⁹³ Hes. *Erga* 213–224.

⁹⁴ Vgl. Ov. *Met.* 1, 94–96. *Nondum caesa suis, pergrinum ut viseret orbem, / montibus in liquidas pinus descenderat undas / nullaque mortales praeter sua litora norant.*

⁹⁵ Hes. *Erga* 225–237.

⁹⁶ Hes. *Erga* 238–247.

⁹⁷ ERBSE 1973. 14.

der für die Vergehen der rechtsverdrehenden Richter die ganze Gemeinschaft bestraft. Ausser *Dikē* sendet der weise Zeus, der ohne dem schon bescheid weiss dreissigtausend – die große Anzahl soll die Menge symbolisieren – unsichtbare Bewacher (*tris myrioi phylakes*), damit sie die Einhaltung der Gesetze mitverfolgten.⁹⁸

Nachdem die geschenkefressenden Richter (*basiles dorophagoi*) ihre Abmahnung erfahren haben, wendet sich der Dichter wieder Perses zu, und verfasst die schon früher erwartete Moral des über den Falken und die Nachtigall handelnden *ainos*. Wenn Hesiod gleich nach dem *ainos* die Moral von der Geschichte erzählt hätte, hätte sie mit Sicherheit nicht die selbe Aussagekraft gehabt. Der Dichter erwähnt erneut die das Verhalten der Tiere lenkende, durch Instinkte geleitete Gewalt, und stellt dem das beste am menschlichen Verhalten gegenüber: das Vermögen über Recht und Gerechtigkeit zu verfügen. In der Welt der Tiere herrscht Gewalt, dem Menschen aber steht durch göttliche Bestellung die Alternative des Rechtssystems zur Verfügung.⁹⁹ Dieser Gedankengang Hesiods ist einzigartig und neuwertig, denn in den Epen Homers trifft man nicht auf den scharfen Kontrast zwischen der zwanghaften, durch den Trieb erzwungenen, grausamen Unmenschlichkeit und der durch die Alternative des Rechts motivierten Verhalten des Menschen.¹⁰⁰ Daher erscheint die *dikē* als Gegensatz zu dem *biē*,¹⁰¹ und in dem Weltbild des Hesiod kann man durch das Ausüben und Leben der mit der *dikē* in Harmonie stehenden Werten die Umrisse einer Idee der *aretē* erkennen.¹⁰²

Die diesbezüglichen Zeilen der *Erga* durchgesehen können wir feststellen, dass die *dikē* im Werk des Hesiod bezüglich der zwei, gut zu unterscheidenden Bedeutungen in den Werken des Homers ohne Ausnahme die zweite homerische Bedeutung, also das *Verfahren durch das Recht, den Prozess vor dem Gesetz*, und nicht jene im Sinne des traditionsgemäßen Verhaltens aufnimmt.¹⁰³ Als auch im Singular so auch im Plural zeigt die *dikē*, beziehungsweise die *dikai* die durch den Richter vorgeschlagene Entscheidung: zum Beispiel in Einzahl die Wendung *dikēn dikadzein*¹⁰⁴ – schon von Homer verwendete,¹⁰⁵ eine *figura*

⁹⁸ Hes. *Erga* 248–273.

⁹⁹ Hes. *Erga* 274–285.

¹⁰⁰ JAEGER 1936. 103; ERBSE 1973. 15.

¹⁰¹ Zum Gegensatz von *ius* und *vis* in der römischen Literatur der archaischen Zeit vgl. Enn. *Ann.* 8, 269–274. *Pellitit e medio sapientia, vi geritur res, / spernitur orator bonus, horridus miles amatur, / haut doctis dictis certantes nec maledictis / miscent inter sese inimicitiam agitantes, / non ex iure manum consertum, sed magis ferro / rem repetunt regnumque petunt, vadunt solida vi.*

¹⁰² VISY, J.: *Görög embereszmény és paideia*. (Griechisches Menschenbild und Paideia) Szeged, 1943. 18.

¹⁰³ GAGARIN 1973. 87.

¹⁰⁴ Hes. *Erga* 39.

etymologica beinhaltende Wendung –, und in Mehrzahl meistens das neben den Attributen *itheia*¹⁰⁶ oder *skolia*¹⁰⁷ stehenden Wörter.¹⁰⁸ Sogleich treffen wir bei Hesiod noch öfter auf die Bedeutung *Prozess, Verfahren, Gesetz und Rechtssystem*.¹⁰⁹

In zahlreichen Fällen erscheint *dikē* als Göttin,¹¹⁰ die Tochter des Zeus.¹¹¹ Natürlich kann man die letzten beiden Bedeutungen nicht strikt von einander trennen, denn *Dikē/dikē* – wie auch so manch andere Gottheit, beziehungsweise Begriff – ist eine Person-Bereicheinheit.¹¹² Dieser Gedankengang der Person-Bereicheinheit ist für den Menschen der Antike eine besondere Art die Dinge zu erfahren: im Laufe dessen konnte er die sachliche Wahrheit erkennen (Gegenstände, Abläufe, Zustände) und erfuhr sie auch als göttliche Person.¹¹³ Die Sache und auch die Gottheit wurden mit dem selben Wort gekennzeichnet – verursacht oft Probleme bei der Editionsarbeit, ob zum Beispiel im gegebenen Fall *themis* oder *Themis, fortuna* oder *Fortuna, terminus* oder *Terminus* zu schreiben sei. Die Bezeichnung mit dem selben Wort zeigt nach aussen ein nebeneinander der Begriffe, in Wahrheit ist sie die Einheit zwischen der Person und dem durch sie erfüllten Aufgabenbereich, ihrer Funktion, in dem mal der eine, mal der andere Aspekt den Vortritt erhält.¹¹⁴ Mit der Hilfe von Beispielen verdeutlicht: Okeanos der die Erde umringende Riesenstrom bedeutet zugleich das Wasser und den Gott, was mit dem Wasser ein ist, von ihm und seiner Frau Tethys stammen nach Homer die Götter ab, das Erwähnen ihres Streites verstärkt den Gedanken der persönlichen Komponente.¹¹⁵ Ares ist der Kampf und die Gottheit des Kampfes, bzw. Krieges in einem. Nielson hält ihn nur für die literarische Verkörperung des Kampfes,¹¹⁶ dem widerspricht aber das Faktum, dass er schon im mykenischen Zeitalter als Gott verehrt worden war und ihn ein Kult umgeben hatte.¹¹⁷ Der Wortstamm selber bedeutet Schaden, aber unter den Namen des mykenischen Zeitalters kann man auf den Namen *a-re-i-jo* treffen, was in dieser Form den zu Ares gehörenden bedeutet, also – im Sinne der Be-

¹⁰⁵ *Il.* 18, 506–508; 23, 579–580.

¹⁰⁶ Hes. *Erga* 36. 225; *Theog.* 86.

¹⁰⁷ Hes. *Erga* 219. 221. 250. 262. 264.

¹⁰⁸ GAGARIN 1973. 89.

¹⁰⁹ Hes. *Erga* 9. 192. 213. 217. 220. 249. 256. 269. 275. 278. 279. 283.

¹¹⁰ HIRZEL 1907. 139.

¹¹¹ Hes. *Erga* 9. 213. 217. 275.

¹¹² PÖTSCHER, W. Person-Bereichdenken und Personifikation. *Lit.wiss. Jb.* 19, 1978. 229.

¹¹³ So auch, ohne jedoch den Begriff der *Person-Bereicheinheit* zu verwenden SPENGLER, O. *Der Untergang des Abendlandes*. München, 1991. 518ff.

¹¹⁴ PÖTSCHER, W. Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode. *Wiener Studien* 72, 1959. 24.

¹¹⁵ *Il.* 197–210.

¹¹⁶ NIELSSON, M. P. *Geschichte der griechischen Religion I*. München, 1955. 518.

¹¹⁷ PÖTSCHER, W. Ares. *Gymnasium* 66, 1959. 5ff.

deutung des Schadens – zu dem Gott gehört, der dem Feind Schaden bringt. Bei Homer bekommt die persönliche Komponente von Ares eine besondere Wichtigkeit, besonders in der Hinsicht der Liaison mit Aphrodite,¹¹⁸ aber der wilde Kampf wird auch in diesem Sinn verstanden und wenn etwas von *ares* erfüllt wird, so ist es auch von diesem *wilden Kampf* erfüllt.¹¹⁹ Im Falle der Person-Bereicheinheiten gilt der sie umgebende Kult als kein entscheidender Aspekt, denn der Kult in den Tempeln ist nicht die einzige Ausdrucksform der Götterverehrung.

In unserem Aufsatz haben wir versucht darauf hinzuzeigen, dass bei Hesiod – dem ersten *Rechtsphilosophen* – eine organische Verbindung zwischen der Struktur und Wohlergehen der Bürgergemeinschaft und der Achtung der Rechtsordnung besteht. Die Mächtigen der Gemeinde haben die Gewalt und Verantwortung zugleich dafür zu sorgen, dass vor Gericht jedem das seine zuteil werde. Erfüllen sie jedoch diese Aufgabe nicht, sendet der von ihrer Tochter, Dikē dazu aufgeforderte Zeus als Strafe ihrer Nachlässigkeit, bzw. Arglistigkeit und Habgier Unheil über die ganze Stadt. Aus diesem Grunde steht Hesiods Meinung nach im Interesse eines jeden Bürgers das Recht zu achten und deren Mittel nicht – wie im Falle des Dichters sein Bruder, Perses – zu ihren eigennützigen Zwecken zu missbrauchen. Wir können unsere Nachforschungen getrost mit dem Passus von Goethes Gedicht „Das Göttliche“ abschließen, in seiner Arbeit auch Hartmut Erbse assoziierte:¹²⁰ „*Nach ewigen, ehren, / Großen Gesetzen/ Müssen wir alle/ Unsere Daseins / Kreise vollenden. / Nur allein der Mensch/ Vermag das Unmögliche: / Er unterscheidet, / Wählet und richtet; / Er kann dem Augenblick / Dauer verleihen. / Er allein darf / Den guten lohnen, / Den Bösen strafen,/ Heilen und retten./ Alles Irrende , Schweifende / Nützlich Verbinden.*“¹²¹

¹¹⁸ *Od.* 8, 266–366.

¹¹⁹ PÖTSCHER 1959. 24ff.

¹²⁰ ERBSE 1973. 15.

¹²¹ GOETHE, JOHANN WOLFGANG *Werke. Hamburger Ausgabe in vierzehn Bänden. Band I. Gedichte und Epen.* Textkritisch durchgesehen und kommentiert von ERICH TRUNZ. München, 1988. 147ff.

RESÜMEE

Hesiod und die Anfänge der Rechtsphilosophie

TAMÁS NÓTÁRI

Homer und Hesiod haben – wie Herodot über sie bemerkt – in ihren Werken nicht nur die Götter der Griechen geschaffen, sondern diese dienen gleichzeitig auch als Ausgangspunkt der europäischen Philosophie. Die *Erga kai hēmerai* von Hesiod ist der Gattung nach ein didaktisches Epos, ein Lehrgedicht; ihr Ziel ist es, dass Hesiod Perses, der so viel Unrecht ihm getan hat, lehrt und dazu anspornt, die Arbeit und das Recht in Ehren zu halten – auf diese Weise wird die Idee der *Dikē* zum Leitmotiv dieses Werkes. Die vorliegende Studie möchte die Konzeption von Hesiod bezüglich des Rechts und der Geltendmachung des Rechts zum Gegenstand ihrer Untersuchung machen, so wie das im Werk *Werke und Tage* dargelegt wird, das im Laufe der Untersuchung der griechischen Rechtsphilosophie im Allgemeinen zu unrecht ausser Acht gelassen wird. Zuerst werden das *Prooimion* des Werkes (I.) und die beiden Mythen untersucht, die vom Dichter als Begründung der Notwendigkeit der menschlichen Arbeit – und des damit in organischem Zusammenhang stehenden Rechtssystems – vorgetragen werden (II.). Danach beschäftigt sich der Verfasser mit dem Vorkommen und der Rolle des Begriffes der *Dikē* in den Epen von Homer (III.) und in den *Erga* von Hesiod (IV.).

Hesiod stellt in der Sprache des Epos' die Gewalt dar, die das Verhalten der Tiere lenkt und von den Trieben diktiert wird, und stellt dieser die vorzüglichste menschliche Verhaltensform, nämlich die Fähigkeit zur Ausübung von Recht und Gerechtigkeit, gegenüber. In der Tierwelt regiert die Gewalt, dem Menschen ist jedoch – göttlich bestimmt – eine durch die Rechtsordnung bestimmte Alternative gegeben. Diese Erörterungen von Hesiod können als einzigartig neu bezeichnet werden. In den Epen von Homer ist solch ein starker Kontrast zwischen der triebgesteuerten, grausamen Wildheit der Tiere, die sich auf einer Zwangsbahn bewegt, und des Verhaltens der Menschen, das durch die Alternative des Rechts motiviert ist, nicht anzutreffen. Die *Dikē* erscheint also als Gegensatz der *Biē*, und im Weltbild von Hesiod sehen wir, dass die Idee der *Aretē* als Ausübung und Erleben der mit dieser in Harmonie stehenden Werte umrissen wird.

SUMMARY

Hesiod and the Beginnings of Legal Philosophy

TAMÁS NÓTÁRI

Herodot says of Homer and Hesiod that they created the gods of the Greeks, but their works are also the beginning of European philosophy. In terms of genre *Erga kai hēmerai* (Works and Days) is a didactic epic, in which Hesiod admonishes his brother, Perses – who did injustice to him on several occasions – to respect work and law. That explains why the notion of *dikē* (justice) is the principal theme of the epic. The essay discusses Hesiod's ideas about law and its enforcement as they appear in *Works and Days*. First the essay reviews the *prooimion* (I.) of the epic poem and two myths (II.) that Hesiod relates in order to justify the need for human labour and the related legal system. Then the essay examines the appearance and role of the notion of *dikē* in Homer's epic poems (III.) and in Hesiod's *Works and Days* (IV.).

Using a narrative style that is typical of epic poems, Hesiod writes about instinctive violence, which governs the behaviour of animals. Hesiod contrasts it with what he considers as the best component of human conducts: the ability to exercise law and justice. While violence rules the animals, by divine order man has the option to choose the order of law. That proposition of Hesiod is pioneering, because Homer's epic poems do not present a sharp contrast between the instinct-governed, inevitable rudeness of animals and human conduct, where man has the option to follow the dictates of law. Hence, it follows that *dikē* is presented as the opposite of *biē*. In Hesiod's interpretation of the world, the ideal of *aretē* is posited as the exercise and experience of *dikē*.

