



Sonderforschungsbereich 980
**EPISTEME IN
BEWEGUNG**

WORKING PAPER NO. 14

Christian Vogel

Hesiod und das Wissen der Musen

Sonderforschungsbereich 980
Episteme in Bewegung.
Wissenstransfer von der Alten
Welt bis in die Frühe Neuzeit

Collaborative Research Centre
Episteme in Motion. Transfer of
Knowledge from the Ancient World
to the Early Modern Period

Berlin 2019
ISSN 2199-2878

SFB Episteme – Working Papers

Die Working Papers werden herausgegeben von dem an der Freien Universität Berlin angesiedelten Sonderforschungsbereich 980 *Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit* und sind auf der Website des SFB sowie dem Dokumentenserver der Freien Universität Berlin kostenfrei abrufbar:

www.sfb-episteme.de und <http://refubium.fu-berlin.de>

Die Veröffentlichung erfolgt nach Begutachtung durch den SFB-Vorstand. Mit Zusendung des Typoskripts überträgt die Autorin/der Autor dem Sonderforschungsbereich ein nichtexklusives Nutzungsrecht zur dauerhaften Hinterlegung des Dokuments auf der Website des SFB 980 sowie dem Refubium der Freien Universität. Die Wahrung von Sperrfristen sowie von Urheber- und Verwertungsrechten Dritter obliegt den Autorinnen und Autoren.

Die Veröffentlichung eines Beitrages als Preprint in den Working Papers ist kein Ausschlussgrund für eine anschließende Publikation in einem anderen Format. Das Urheberrecht verbleibt grundsätzlich bei den Autor/innen.

Zitationsangabe für diesen Beitrag:

Christian Vogel: Hesiod und das Wissen der Musen, Working Paper des SFB 980 *Episteme in Bewegung*, No. 14/2019, Freie Universität Berlin
Stable URL online: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17607>

Working Paper ISSN 2199 – 2878 (Internet)

Diese Publikation wurde gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

Sonderforschungsbereich 980
„Episteme in Bewegung“
Freie Universität Berlin
Schwendenerstraße 8
D – 14195 Berlin
Tel: +49 (0)30 838-503 49
Email: info@sfb-episteme.de

DFG Deutsche
Forschungsgemeinschaft

Hesiod und das Wissen der Musen¹

Christian Vogel

Proömion

Welchen Geltungsanspruch verbindet Hesiod mit seiner Dichtung? Bereits in der Antike wurde das Potential dieser Texte zur Wissensvermittlung mehrfach infrage gestellt. So wurde Hesiod zwar einerseits die Rolle des vielwissenden Lehrmeisters zugeschrieben, der teils neben Homer, teils in einer Reihe mit Naturphilosophen die Funktion eines scheinbar herausragenden und wirkmächtigen Wissensvermittlers ausfüllte.² Andererseits wurde er für die Inhalte seiner Dichtung heftig kritisiert und für eine Einsicht vermittelnde Lehre als untauglich erachtet. Die Götterlehre sei naiv,³ das präsentierte Wissen liefere keine Einsichten,⁴ die Dichtung sei ein schlecht gelogenes Abbild.⁵ Hesiod selbst ist an dieser kontroversen Bewertung seines Schaffens nicht ganz unschuldig. Zwar schickt er seiner *Theogonie* einen Musenhymnos vorweg,⁶ der mit der sogenannten Dichterweihe nicht nur die göttliche Legitimierung seiner Dichtung offenbart, sondern auch den mit ihr verbundenen Geltungsanspruch gleich mitzuliefern scheint. Doch haben es die drei Verse, die Hesiod den Musen direkt in den Mund legt, in sich, da sie als Vorzeichen mindestens für den Wahrheitswert der *Theogonie* und Hesiods Werk, je nach Deutung aber auch als grundsätzliche Dichtungskritik oder Dichtungstheorie gelesen werden können und wurden. Die Dichterweihe im Ganzen erzählt Hesiod folgendermaßen:

¹ Ich danke Matthias Krobbach für seine gründlichen Korrekturen.

² Vgl. z. B. Hdt. Hist. II, 53: οὗτοι (sc. Ἡσίοδος καὶ Ὄμηρος) δέ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες / *Homer und Hesiod schufen den Griechen die Genealogie der Götter, gaben diesen Göttern ihre Beinamen, verteilten Ämter und Fähigkeiten und deuteten deren Formen; Heracl. Frgm. (Diels / Kranz) 22 B 57: διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εύφρόνην οὐκ ἔγινωσκεν [...] / „Lehrer aber der meisten ist Hesiod. Sie sind überzeugt, er weiß am meisten, er der doch Tag und Nacht nicht kannte“ (übers. Diels). Auch Pl. R. 377d4 verweist durch seine Dichtungskritik indirekt auf die bisherige Bedeutung Hesiods neben Homer. Heraklit (Diels / Kranz 12 B 40, s. unten Anm. 4) setzt in seiner Kritik gegen scheinbare Vielwisserei Hesiod dagegen in eine Reihe mit anderen Naturphilosophen.*

³ Vgl. Xenoph. Frgm. (Diels / Kranz) II B 11: πάντα θεοῖσ’ ἀνέθηκαν Ὄμηρός θ’ Ἡσίοδός τε, ὅσσα παρ’ ἀνθρώποισιν ὄνειδεα καὶ ψύγος ἔστιν, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν. / „Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angehängt, was nur bei Menschen Schimpf und Schande ist. Stehlen und Ehebrechen und sich gegenseitig betrügen“ (übers. Diels).

⁴ Heracl. Frgm. (Diels / Kranz) 12 B 40: πολυμαθήν νόον ἔχειν οὐ διδάσκει. Ἡσίοδον γὰρ ἀν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὗτις τε Ξενοφάνεα τε καὶ Ἐκαταῖον / „Vielwisserei lehrt nicht Verstand haben. Sonst hätte Hesiod es gelehrt und Pythagoras, ferner auch Xenophanes und Hekataios“ (übers. Diels)

⁵ Pl. R. 377b.

⁶ Zur Hymnenform des Proömiums vgl. Paul Friedländer, Das Proömium von Hesiods *Theogonie*, in: *Hermes* 49, 1914, S. 1–16.

Diese Musen nun lehrten einst Hesiod schönen Gesang, als er am Fuß des heiligen Helikon Schafe hüttete. Zuerst aber sprachen die Göttinnen zu mir, die olympischen Musen, Töchter des aigisführenden Zeus: (26) „Ihr wilden Hirten, schändliches Übel, bloße Bäuche! (27) Wir verstehen viel Unwahres (pseudea) zu sagen, das dem Wahren (etyma) ähnlich ist, (28) wir verstehen aber auch, wenn wir wollen, Wahrheit (alēthea) zu verkünden.“ So sprachen die redegewandten Töchter des großen Zeus, brachen den wundersamen Zweig eines üppig blühenden Lorbeers, schenkten ihn mir als Stab und hauchten mir göttlichen Gesang ein, damit ich Künftiges und Vergangenes rühme. Und sie forderten mich auf, das Geschlecht der Seligen und Ewigen zu preisen, sie selbst aber stets zuerst und zuletzt zu besingen.⁷

Die Legitimierung der eigenen Dichtung erfolgt hier zwar ebenso wie bei Homer durch die göttliche Vermitteltheit des Gesungenen oder Erzählten, doch sind es bei Hesiod die Musen selbst, die die Kunst nicht nur initiieren, sondern auch charakterisieren. Der damit vermittelte Anspruch scheint auch darin zu bestehen, ein besonderes Verhältnis zur Wahrheit garantieren zu können. „Ihr wart überall und wisst alles, wir hören nur Kunde und wissen nichts,“ so begründet Homer im zweiten Buch der *Ilias*⁸ sein Gesuch an die Musen. Und so macht auch Hesiod gleich zu Beginn deutlich, wer Quelle und Wahrheitsgarant seiner Dichtung ist. Mit einem derart verstandenen und offengelegten Geltungsanspruch würde Hesiods Dichtung zu einem explizit angelegten Wissenstransfer. Dies passt auch zu der anschließenden Beschreibung des musischen Wirkens, wonach deren Künste nicht nur trösten und unterhalten, sondern stets auch ein bestimmtes Wissen vermitteln sollten.⁹ Nun finden wir in der Musenansprache an Hesiod jedoch in den Versen 27 und 28¹⁰ eine merkwürdige Einschränkung: Denn die Musen offenbaren hier zweierlei Qualitäten ihres Könnens. Diese Qualitäten werden in vielen Deutungen und Übersetzungen kontrastiv gegenübergestellt, wonach das Wirken der Musen einerseits im Täuschen bzw. Lügen bestehe, andererseits in der Wahrheitsvermittlung. Exemplarisch hierfür

⁷ Hes. Th. 22–35: αἱ̄ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδήν, ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἐλικῶνος ὅπο ζαθέοιο. τόνδε δέ με πρώτιστα θεαὶ πρὸς μῆθον ἔειπον, Μοῦσαι Ὄλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοι· ποιμένες ἄγρανδοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον, ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν δμοῖα, ἴδμεν δ', εὗτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσσασθαι. ὡς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιέπειαι· καὶ μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὅζον δρέψασαι, θητητόν· ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδήν θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα. καὶ μ' ἐκέλονθ' ὑμεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων, σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν.

⁸ Hom. Il. 2, 484–486: ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὄλυμπια δώματ' ἔχουσαι· ὑμεῖς γὰρ θεαὶ ἔστε πάρεστέ τε ἵστε τε πάντα, ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν

⁹ Mit unterschiedlichen Formulierungen (s. unten) drückt Hesiod aus, dass die Musen ein Wissen über die Genese und Qualität der göttlichen Ordnung und damit um das Gesetz aller Dinge vermitteln sollen.

¹⁰ Hes. Th. 27f.: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν δμοῖα, ἴδμεν δ', εὗτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσσασθαι / *Wir verstehen viel Unwahres (pseudea) zu sagen, das dem Wahren (etyma) ähnlich ist, wir verstehen aber auch, wenn wir wollen, Wahrheit (alēthea) zu verkünden.*

steht Wests Übersetzung: „We know how to tell many lies that sound like truth, but we know to sing reality, when we will.“¹¹ Wenn nun aber demnach die Musen sowohl Lügen verbreiten als auch Wahrheit künden, stellt sich die Frage: Wie kann der inspirierte Dichter bzw. der Rezipient der musisch inspirierten Dichtung überhaupt unterscheiden, was was ist? Selbst die Berufung auf die Musen würde demnach den Wahrheitsbezug der Dichtung nicht mehr garantieren können. Spätestens für Hesiods zweites Werk, den *Werken und Tagen*, wäre der Rahmen eines solchen Dichtungsverständnisses mindestens irritierend.

Hebt Hesiod mit der Musenansprache also den Geltungsanspruch einer auf Wahrheit beruhenden Wissensvermittlung als Funktion der Dichtung auf? Oder verabsolutiert er ihn, indem er sich von anderer Dichtung polemisierend abzugrenzen sucht? Oder verbindet er mit der Musenansprache einen differenzierten Geltungsanspruch, wonach er zwischen verschiedenen Modi einer wahrheitsorientierten Wissensvermittlung unterscheidet? Ziel dieses Aufsatzes ist es, den Geltungsanspruch zu ergründen, den Hesiod seinem dichterischen Werk einschreibt. Um einer Antwort näher kommen zu können, lohnt es sich, den Kontext der Musenansprache in den Blick nehmen, und zwar den näheren und den weiteren. Zum weiteren Kontext zählt ein vergleichender Blick in den Sprachgebrauch der archaischen Dichtung ebenso wie die Berücksichtigung weiterer Passagen der hesiodischen Dichtung. Zum näheren Kontext gehört die Charakterisierung vom Wesen und Wirken der Musen im Musenhymnos. Den nächsten Kontext wiederum stellt dann der unmittelbare Rahmen der Musenansprache und die konkrete Adressierung dar. Wir können die Worte, die Hesiod den Musen in den Mund legt und mit denen er den Wissensstatus seiner Dichtung charakterisiert, nur einordnen, wenn wir einerseits den Gebrauch der zentralen Begriffe auch im Umfeld des Proömiums untersuchen, andererseits aber ebenfalls berücksichtigen, wie er diese Worte einführt, an wen er sie adressieren lässt, wen er sie sprechen lässt und welche Funktion er den Musen zuschreibt. Es ist – so viel sei vorweggenommen – diese besondere Konstellation, die für die Deutung der Musenansprache die Vermutung nahelegen wird, dass sich Hesiod hiermit weder als fiktionsfreien Philosophen oder Wahrheitskünder, noch als Dichtungs- oder Wahrheitsskeptiker noch als wahrheitsneutralen Phantasten stilisieren möchte,

¹¹ Martin L. West (transl.), Hesiod: Theogony and Work and Days, Oxford 1988, S. 3. Um zwei weitere Beispiele herauszugreifen: Gregory Nagy übersetzt ähnlich deutend: „We know how to say many deceptive things looking like genuine things, but we also know how, whenever we wish it, to proclaim things that are true.“ (vgl. Gregory Nagy, The Meaning of *Homoios* (ὅμοιος) in Theogony 27 and Elsewhere, in: Mitsis, Phillip / Tsagalis, Christos (Hgg.): Allusion, Authority, and Truth. Critical Perspectives on Greek Poetic and Rhetorical Praxis, Berlin / Boston 2010, S. 153–167; hier S. 153. Auch Otto Schönberger setzt mit seiner Übersetzung einen kontrastiven Akzent: „[...] vielen Trug verstehen wir zu sagen, als wäre es Wahrheit, doch können wir, wenn wir es wollen, auch Wahrheit verkünden.“ (vgl. Hesiod, Theogonie, übers. und hg. v. Otto Schönberger, Stuttgart 2011, ad. loc.).

sondern dass Hesiod vielmehr musisch inspirierte Dichtung als einen adressatenorientierten Wissenstransfer charakterisiert, der die Modi der Wahrheitsvermittlung über verschiedene Textsorten an die Rezeptionskompetenzen der Zuhörer anzupassen weiß.

Hesiod und nichts als die Wahrheit?

Zunächst soll jedoch das Spektrum der auf Vers 27 fokussierten Deutungen der Musenansprache in der Forschung skizziert werden. Eine weit verbreitete Auslegung besagt, dass Hesiod sich mit dem ersten Teil – den als Lügen verstandenen *pseudea* – gegen Homer wendet und mit dem zweiten Teil – der Wahrheit – sein eigenes Werk beschreibt: „Homer war Opfer der Trug kündenden Musen, ich – Hesiod – hingegen verkünde die Wahrheit.“ Lange Zeit war diese Interpretation die dominierende.¹² Auch Verdenius hat diese Auffassung für sich beansprucht und sie wie folgt zusammengefasst „The sentence is a paratactical expression for ‚Instead of producing deceptive pictures (as we did in Homeric epic) we shall now stick to the truth‘ Hesiod feels himself the champion of truth [...].“¹³ Unabhängig davon, dass die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis von Hesiods Theogonie zu Homers Epen ungeklärt ist,¹⁴ fehlen dieser Deutung überzeugende Anhaltspunkte im Text selbst.¹⁵ Stroh konnte darüber hinaus zeigen, dass die Deutung des Verses 27 als Polemik gegen Homer ihren Ursprung erst im 19. Jahrhundert hat und mit der Erfindung der Gattung des didaktischen Epos für Hesiod einhergeht.¹⁶ Stroh selbst argumentierte dafür, die *pseudea* insofern als positiv konnotiert zu verstehen, als sie Ausdruck der künstlerischen Fähigkeit sind, plausible Geschichten zu erfinden und dadurch eine positive Wirkung auf die Seelen der Hörer auszuüben.¹⁷ Die selbst verkündete Lügenkompetenz der Musen stehe damit für ihre Fähigkeit einer rhetorisch und

¹² In nuce Friedrich Nietzsche: „Lügengesang ist homerisch, Wahrsang hesiodeisch“ (Werke. Kritische Gesamtausgabe, Abt. II, Bd. 5, Berlin / New York 1995, S. 54). Diese Deutung wurde u. a. auch vertreten durch Mehmel, Friedrich: „Homer und die Griechen“, Antike und Abendland 4, 1954, 16–41; hier S. 19–20; Herwig Maehler, Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars, Göttingen 1963; Athanasios Kamylis, Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius, Heidelberg 1965, S. 63; Jürgen Blusch, Formen und Inhalt von Hesiods individuellem Denken, Bonn 1970, S. 14.

¹³ Willem J. Verdenius, Notes on the Proem of Hesiod's Theogony, in: Mnemosyne 25, 1972, 225–260, hier S. 234.

¹⁴ Vgl. z. B. zur Annahme der Priorität Hesiods Michael Reichel, Das griechische Epos, in: Bernhard Zimmermann (Hg.), Handbuch der griechischen Literatur der Antike. Erster Band: Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit, München 2011, S. 7–78, hier S. 28–29 sowie Andersen, Øivind / Haug, Dag, Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry. Cambridge / New York 2012.

¹⁵ Vgl. Jenny Strauss, Hesiod's Cosmos, Cambridge 2003, S. 58–63.

¹⁶ Vgl. Wilfried Stroh, Hesiods lügende Musen, in: Görgemanns, Herwig / Schmidt, Ernst A. (Hgg.): Studien zum antiken Epos, Meisenheim am Glan 1976, 85–112, hier S. 110–112.

¹⁷ Vgl. Stroh 1976, S. 100.

psychologisch wirksamen Ausgestaltung von beliebigen Inhalten. Hesiod mache sich damit frei von inhaltlichen Verpflichtungen. Strohs Argumentation für eine positive Wertschätzung der ‚Lügen‘ erhielt jedoch nur wenig Unterstützung.¹⁸ Mit Rösler,¹⁹ Kannicht,²⁰ Stein,²¹ Nagy²² oder Primavesi²³ erhält die Forschungsmeinung, dass sich Hesiod mit dem ‚Lügenvers‘ gegen andere Dichter oder Kunstformen wendet und sich als Wahrheitsdichter von diesen abheben möchte, weiterhin prominente Zustimmung. Auch West fasste den Sinn der Passage in dieser Lesart zusammen: „[...] admittedly, we sometimes deceive; but when we choose, we can reveal the truth, and we are going to reveal it to you.“²⁴ Doch auch hier gilt: für den Zusatz: „and we are going to reveal the truth to you“ fehlt die Grundlage im Text. Es gibt schlicht keinen Hinweis dafür, dass die Musen Hesiod anders behandeln als andere Dichter, denen sie ihre Kunst offenbaren. Im Gegenteil, sie legen ihre spezifischen Kompetenzen offen, die eindeutig darin bestehen, sowohl wahrheitsähnliche *pseudea* zu erzählen als auch die unvermittelte *aléthea* zu verkünden.²⁵ Dass die Musen im Begriff sind, für Hesiod nur ihr halbes Können zu verwirklichen, finden wir nirgends angedeutet.

Hesiod als Dichtungsskeptiker?

Neitzel plädiert in seiner Replik gegen Stroh dafür, dass Hesiod die Musen mit beiden Versen die Ausgeschlossenheit verlässlicher Auskunft über Göttliches in jeglicher nicht-hesiodischer Dichtung künden lässt. Wo Trug mit im Spiel ist, sei sichere

¹⁸ Hierzu zählen u. a. Wolfgang Hübner, Hermes als musischer Gott, in: *Philologus* 130.1–2 (1986): S. 153–174 sowie jüngst Stefan Feddern, *Der antike Fiktionalitätsdiskurs*, Berlin / Boston 2018, S. 119–136, der auch die Gegenpositionen zu Strohs Argumentation anführt.

¹⁹ Vgl. Wolfgang Rösler, Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike, in: *Poetica* 12, 1980, S. 283–319 sowie bestätigend Wolfgang Rösler, Fiktionalität in der Antike, in: Klaus, Tobias / Köppe, Tilman (Hgg.): *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Berlin 2014, S. 363–384, hier S. 374: „Sie [sc. die Musen] könnten ganz nach Belieben das eine tun, aber auch das tun, was ihrer eigentlichen Funktion, der Vermittlung des Wahren, am entferntesten wäre – was sie tatsächlich aber eben nicht tun.“ Das musiche Können aus Vers 27 wird damit jedenfalls explizit für Hesiods Werk ausgeschlossen.

²⁰ Vgl. Kannicht, Richard: ‚Der alte Streit zwischen Philosophie und Dichtung‘. Grundzüge der griechischen Literaturauffassung, in: Kannicht, Richard / Käppel, Lutz / Schmidt, Ernst A. (Hgg.): *Paradeigmata. Aufsätze zur griechischen Poesie*, Heidelberg 1996, S. 183–223, hier S. 193.

²¹ Vgl. Elisabeth Stein, *Autorbewußtsein in der frühen griechischen Literatur*, Tübingen 1990, S. 11–13.

²² Vgl. Gregory Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca / London 1990, hier S. 45: „We see here what can be taken as a manifesto of pan-Hellenic poetry, in that the poet Hesiod is to be freed from being a mere ‚belly‘ – one who owes his survival to his local audience with its local traditions: all such local traditions are *pseudea*, ‚falsehoods‘ in face of the *aléthea*, ‚true things‘ that the Muses impart specially to Hesiod.“

²³ Vgl. Oliver Primavesi, Zum Problem der epischen Fiktion in der vorplatonischen Poetik, in: Peters, Ursula / Warning, Rainer (Hgg.): *Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters*. Jan-Dirk Müller zum 65. Geburtstag, Paderborn 2009, S. 105–120, hier S. 108–112.

²⁴ West, Martin L. (ed., comm.), *Hesiod, Theogony*, Oxford 1966, S. 162.

²⁵ Die Reihung *idmen...idmen* scheint somit vielmehr additiv, nicht kontrastiv zu verstehen zu sein, vgl. Clay 2003, S. 60.

Erkenntnis ausgeschlossen. Hesiod habe durch die Musenoffenbarung erkannt, dass hierin das Problem bisheriger Dichtung lag und hebe sich davon nun ab, indem er, persönlich von den Musen dazu beauftragt, Göttliches von den Göttern kündet.²⁶ Auch wenn Neitzel mit seiner Zuordnung beider Verse über die nicht-hesiodische Dichtung wenig Unterstützung fand, stellt sein Ansatz, beide Verse insofern als eine einheitliche Botschaft zu verstehen, als in der Musenkündung stets Trug und Wahrheit ununterscheidbar miteinander vermischt vorkommen können, auch das Fundament einer Interpretation dar, die in der englischsprachigen Forschungsliteratur der letzten Jahre vermehrt Zulauf fand. Dieser zufolge spreche Hesiod hier entweder über Dichtung im Allgemeinen oder aber wenigstens über das ihn leitende Dichtungsverständnis, wonach es für den Dichter bzw. die Rezipienten nicht unterscheidbar ist, was wahr und was gelogen ist. Die Musen gelten demnach als gewiefte „Trickster“,²⁷ denen letztlich nicht zu trauen sei. Denn sie offenbaren eine ihren Verkündigungen innenwohnende, nicht aufzulösende Ambiguität.²⁸ Damit wird Hesiod zum Begründer eines Dichtungsskeptizismus: Die Musen kennen Wahrheit und Täuschung, dem Dichter bzw. dem Rezipienten geben sie aber keine Möglichkeiten und Hinweise an die Hand, beides voneinander unterscheiden.²⁹ In einer positiven Wendung dieser Deutung stellen sie ihr Publikum wenigstens darauf ein, nicht einfältig mit dem Vermittelten umzugehen³⁰ bzw. stimmen es auf eine verrätselfe Botschaft³¹ und eine „interpretative wavelength“ ein.³²

Damit ginge es uns Rezipienten der Dichtung letztlich so wie Penelope in ihrer berühmten Einschätzung der Glaubwürdigkeit von Träumen im 19. Buch der Odyssee, der zufolge uns der Maßstab fehlt, die täuschenden von den Wahrheit kündenden Träumen zu unterscheiden.³³ Gemäß einem solchen Verständnis kann es nur zu einem unauflösbar Zweifel gegenüber den Inhalten der Dichtung kommen. Und hinzukommt, dass die Apologeten dieser Deutung ihre These folgerichtigerweise auch

²⁶ Vgl. Heinz Neitzel, Hesiod und die lügenden Musen. Zur Interpretation von Theogonie 27 f., in: *Hermes* 108, 1980, S. 387–401, hier S. 393–394.

²⁷ Vgl. Louise H. Pratt, Lying and Poetry from Homer to Pindar. Falsehood and Deception in Archaic Greek Poetics, Ann Arbor 1993, S. 112.

²⁸ Vgl. Robert Lamberton, Hesiod, New Haven / London 1988, S. 59; Clay 2003, S. 64 sowie Shaul Tor, Mortal and Divine in Early Greek Epistemology. Cambridge 2017, S. 61–94.

²⁹ Bernhard Zimmermann spricht gar von einer gravierenden „Heimtücke“ der Musen, vgl. Bernhard Zimmermann, Der Macht des Wortes ausgesetzt, oder: Die Entdeckung der Fiktionalität in der griechischen Literatur der archaischen und klassischen Zeit, in: Monika Fludernik / Nicole Falkenhayner / Julia Steiner (Hgg.), Faktuelles und fiktionales Erzählen. Interdisziplinäre Perspektiven, Würzburg 2015.

³⁰ Vgl. Tor 2017, S. 92: „This prescriptive and didactic insight, that we must approach the Muses gift's with caution, is one which we can evaluate and determine for ourselves on the basis of her address.“

³¹ Vgl. auch Pratt 1993, S. 110.

³² Vgl. Christos C. Tsagalis, Poetry and Poetics in the Hesiodic Corpus, in: Montanari, Franco / Rengakos, Antonios / idem (Hgg.): Brill's Companion to Hesiod, Leiden [u. a.] 2009, S. 131–177, hier S. 134.

³³ Vgl. Hom. Od. 19, 560–569.

nicht mit Verweisen auf andere Passagen der hesiodischen Dichtung stützen dürften, da diese Inhalte stets mit dem Vorzeichen des Vorbehalts und der Ungewissheit belastet wären.³⁴

Die Annahme, dass Hesiod tatsächlich einen solchen Dichtungsketzismus begründen wollte, scheint mindestens mit Blick auf sein zweites Werk fragwürdig zu sein. Denn die *Werke und Tage*, die auf der in der *Theogonie* dargestellten Weltordnung aufruhen, sind von einer spürbaren ethischen Ernsthaftigkeit geleitet, die von falschem Handeln weg- und zu richtigem Handeln hinführen möchte. Wenn dies alles durch den einleitenden Bezug auf die Musen unter dem expliziten Vorbehalt stünde, genauso falsch wie richtig sein zu können, könnte sich der Dichter die Mühen des Niederschreibens auch sparen – es sei denn, der einzige Anspruch der Dichtung läge in der Unterhaltung. Hesiods Schilderungen zum Auftrag und Wirken der Musen geben – so werden wir später sehen – zu einer solchen Vermutung wenig Anlass. Bereits die *Werke und Tage*, die das Pfand der Gültigkeit ihrer vermittelten Wahrheiten ebenfalls aus ihrer Vermitteltheit durch die Musen beziehen, scheinen mit ihrem konkreten ethischen und lebenspraktischen Anspruch gegen einen solchen Verdacht zu sprechen.

Wahrheitsähnliche Fiktion – Platon und die „Lüge“

Doch was hat es dann mit den *pseudea* auf sich? Müssen wir hierin zwangsläufig den negativ konnotierten Trug, die Täuschungsabsicht bzw. die Lüge sehen und folglich die Bedeutung bei der Deutung des Verses 27 so legen, dass hier Falsches verkündet wird, das nur *den Anschein* des Wahren trägt? Oder ist auch ein positives Verständnis möglich, so dass die Qualifizierung der *pseudea* durch ihre Wahrheitsnähe (*etymois in homoia*) nicht auf den Schein und die Täuschung weist, als würden sie nur *so klingen* oder *aussehen wie* Wahres, sondern vielmehr auf die Gemeinsamkeit und eine gewisse Äquivalenz zum Wahren, also so als *seien* sie dem Wahren ähnlich oder in gewisser Hinsicht gleich? Denn auch wenn *homoios* im archaischen Epos nicht zwangsläufig auf eine äquivalente Beziehung verweist,³⁵ bleibt es bei der Qualifizierung der wahrheitsähnlichen *pseudea* durch wenigstens einen gemeinsamen Bezugspunkt zum Wahren.³⁶

³⁴ So begründet Tor sein Argument, dass die Musen keine Möglichkeit bieten, ihre wahren von ihren falschen Aussagen zu unterscheiden, indem er mit einer Analyse der theologischen Konzeptionen der *Theogonie* die Musenkündung dann doch für bare Münze nimmt, vgl. Tor 2017, S. 90–91.

³⁵ Für die Anzeige eines Äquivalenzbezugs und gegen ein bloßes Ähnlichkeitsverhältnis argumentiert Bruce Heiden, *The Muses' Uncanny Lies: Hesiod, Theogony 27 and its Translators*, in: *American Journal of Philology*, 2007, S. 153–175. Dagegen argumentiert Nagy 2010.

³⁶ Für ein „unscharfes“ Verständnis von *homoios* als „ähnlich“ und „identisch“ argumentieren Clay 2003, S. 60 sowie insb. Tor 2017, S. 69–71.

Die Möglichkeit eines positiven Verständnisses von *pseudes* finden wir ausgerechnet bei Platon entfaltet, der wirklich nicht im Verdacht steht, ein Freund des Trugs und der Lüge zu sein. Dieses Verständnis soll hier kurz dargelegt werden, ehe wir diskutieren, ob ein solches Verständnis auch für die Musenrede der *Theogonie* in Frage kommen kann. Im zweiten Buch der *Politeia* hebt Sokrates an, über die bestmögliche Ausbildung der Wächter zu diskutieren und beginnt mit der frökhkindlichen Erziehung. Hierzu gehöre neben der Ausbildung der körperlichen (*gymnastikē*) auch die Ausbildung der seelischen Vermögen (*musikē*). Ein Teil der musischen Ausbildung seien die Reden (*logoi*), die wiederum wahr (*alēthes*) oder unwahr (*pseudos*) sein können.³⁷ Indem Sokrates sich nun auf die akzeptierte Praxis beruft, dass wir den Kindern zunächst Geschichten erzählen, die im Ganzen zwar unwahr sind, teilweise aber doch Wahres beinhalten,³⁸ macht er einerseits darauf aufmerksam, dass es sinnvoll wäre, die Wahrheitsvermittlung nach pädagogischen Kriterien anzupassen.³⁹ Andererseits nutzt er die Zustimmung zu diesem Verständnis von Mythen als unwahre Reden dazu, eine Diskussion darüber anzuschieben, was wir mit solchen Geschichten den Kindern beibringen wollen und inwiefern solche Geschichten dazu beitragen, unsachgemäße Unwahrheiten zu vermitteln und dadurch falsche Meinungen zu verfestigen.⁴⁰ So zeigt Sokrates im Folgenden an der traditionellen Dichtung, warum diese zu dem Ziel der Erziehung tauglicher Wächter nichts beiträgt bzw. sogar schädlich ist. Schlechte Dichtung zeichne sich u. a. dadurch aus, dass die Darstellung keine angemessene Entsprechung des Darzustellenden ist. So dürften Götter nicht als an sich schlecht, schlecht handelnd oder Schlechtes verursachend präsentiert werden, da das Göttliche nur Ursache von Gutem sein könne. Außerdem sollten Götter als in jeglicher Hinsicht unwandelbar dargestellt werden, da sie vollkommen seien. Helden wiederum sollten, sofern sie wahrhaft heldenhaft handeln, als tapfer und besonnen geschildert werden, und für menschliche Handlungen insgesamt gelte es zu zeigen, dass Ungerechte unglücklich und Gerechte glücklich sind. Der Tadel gegenüber Hesiod und Homer zielt demnach nicht auf das Genre ihrer Wahrheitsvermittlung – unwahre Mythen (*pseudeis mythoi*) –, sondern auf die Qualität ihrer Dichtung. Zu tadeln sei nämlich jemand, der „schlecht lüge“,⁴¹ also jemand, der Unwahrheiten in einer nicht angemessenen Weise dichte, d. h. „wenn jemand in seiner Rede das Wesen – bei den Göttern und Helden, welcher Art sie sind – in einer schlechten Weise darstellt, wie wenn ein Maler dasjenige, dem er sein Bild ähnlich

³⁷ Vgl. Pl. R. 376e.

³⁸ Vgl. Pl. R. 377a.

³⁹ Denn Sokrates kritisiert nicht, dass wir die musische Ausbildung mit „unwahren“ Reden beginnen, im Gegenteil: *παιδευτέον δ' ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέστιν / Es ist notwendig in beiden <Arten der Rede> gebildet zu werden, zuerst jedoch in den unwahren* (377a).

⁴⁰ Vg. Pl. R. 377b.

⁴¹ Vgl. Pl. R. 377e: ἐάν τις μὴ καλῶς ψεύδηται.

machen möchte, nicht angemessen abbildet.“⁴² Schlecht „lägt“ folglich ein Dichter nur dann, wenn er sich nicht an den wesentlichen Eigenschaften des Vorbildes orientiert, welches er abzubilden versucht. Das Erzählen von „Lügenerzählungen“, also von fiktiven Geschichten⁴³ bzw. Mythen ist für Sokrates erlaubt, ja explizit erwünscht, wenn sie sich an den Kriterien orientieren, die Sokrates in den angesprochenen Passagen bei Hesiod und Homer nicht wiederfindet. Der Anspruch an Dichtung für die Erziehung junger Wächter bestehe folglich im „schönen Lügen“ (*kalōs pseudein*) und in der Darstellung wesentlicher Eigenschaften (*eikazein ousian*), d. h. in der Prägung von richtigen Meinungen und Vorstellungen durch Geschichten, die wahre Einsichten in fiktive Handlungen entfalten.⁴⁴

Während die „echte Unwahrheit“⁴⁵ als eine der Seele einwohnende Unwissenheit stets zu tadeln sei,⁴⁶ gebe es für die Unwahrheit in den Worten (*to en tois logos pseudos*) Anwendungsfälle, in denen sie durchaus nützlich und gut sei. Hierzu zählten auch die Mythen, wenn sie denn so gestaltet wären, dass sie sich der Wahrheit möglichst anglichen.⁴⁷ So lässt Platon seinen Sokrates selbst wenig später einen Mythos erzählen, den er explizit als eine unter den diskutierten Kriterien erlaubte Unwahrheit beschreibt⁴⁸ und für gut erachtet, selbst wenn er nur langsam eine das Verhalten verändernde Einsicht bewirken sollte.⁴⁹

Für Platon ist also das Erzählen von *pseudea* – also von nicht wahren Geschichten – ein legitimer und notwendiger Teil der Seelenbildung, der dann als eine besondere Form der Wahrheitsvermittlung gilt, wenn die Rede mit Blick auf die Rezeptionskompetenzen der Zuhörer so gestaltet wird, dass diejenigen, die die ganze Wahrheit nicht begreifen können, dennoch Richtiges an der Geschichte, die als solche unwahr ist, erfassen können. Geschichten, in denen ungerechte Menschen als glücklich dargestellt werden, sind zwar ebenso unwahr im Sinne ihres Fiktionscharakters. Sie sind darüber hinaus aber auch gemäß Platons Verständnis schlechte Unwahrheiten, weil sie das Wesen und die Folgen der Ungerechtigkeit falsch abbilden.⁵⁰ Geschichten hingegen, die den Nutzen von gerechtem Verhalten

⁴² 377e: ὅταν εἰκάζῃ τις κακῶς οὐσίαν τῷ λόγῳ, περὶ θεῶν τε καὶ ἥρωων οἷοί εἰσιν, ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν ἔσικότα γράφων οἷς ἀν ὅμοια βουληθῇ γράψαι.

⁴³ Vgl. zum Verständnis der Falschheit als Fiktion auch Stefan Büttner, Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung, Tübingen / Basel 2000, S. 140

⁴⁴ Vgl. Rep. 380b: Götter dürften als Strafende dargestellt werden, wenn ersichtlich wird, dass die Strafe nützlich und hilfreich für den Bestraften ist.

⁴⁵ Vgl. Plat rep. 382a-c: τό ως ἀληθῶς ψεῦδος bzw. τὸ τῷ ὅντι ψεῦδος 382a-c.

⁴⁶ Pl. R. 382b.

⁴⁷ Pl. R. 382c-d: καὶ ἐν αἷς νυνδὴ ἐλέγομεν ταῖς μυθολογίαις, διὰ τὸ μὴ εἰδέναι ὅπῃ τάληθὲς ἔχει περὶ τῶν παταλαῖων, ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα, οὕτω χρήσιμον ποιοῦμεν.

⁴⁸ Vgl. 414b-c: τίς ἀν οὖν ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ, μηχανὴ γένοιτο τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων, ὃν δὴ νῦν ἐλέγομεν, γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους πεῖσαι μάλιστα μὲν καὶ αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας, εἰ δὲ μή, τὴν ἄλλην πόλιν;

⁴⁹ Vgl. Pl. R. 415c.

⁵⁰ Vgl. Pl. R. 392b

offenlegen, können Wahrheiten im Sinne von Einsichten in gute Handlungsweisen vermitteln, obwohl sie selbst unwahr, nämlich fiktiv, sind,⁵¹ indem sie einen richtigen Zusammenhang in einer fiktiven Handlung entfalten und damit die Meinungen von Menschen ordnen und prägen, die das Wesen der Gerechtigkeit noch nicht begreifen können: „Derartiges wollen wir <unseren Dichtern> auftragen, dass sie es singen und entsprechende Mythen dichten.“⁵²

Qualifizierte Fiktion

Natürlich soll und kann Platon nicht als Gewährsmann für eine Hesiod-Interpretation herhalten.⁵³ Vielmehr soll dieses Verständnis der *pseudea* als eine qualifizierte Fiktion im Sinne einer an den wesentlichen Eigenschaften des Vorbilds orientierten Nachbildung im Folgenden als denkbare Deutung von Vers 27 herangezogen und geprüft werden. Es ist nicht leicht, ein in diesem Sinne positives Verständnis der *pseudea* auf einen deutschen Begriff zu bringen. Denn während die *Lüge*, der *Trug* oder die *Täuschung* mit fehlender Anerkennung und vorsätzlicher Fehlernung verbunden sind, fehlt der *Fiktion* die Verbindung mit einem Wahrheitskriterium. Die Kategorien richtig und falsch gelten im Fiktiven nicht.⁵⁴ Auf einem solchen Fiktionsverständnis baut Stroh seine Argumentation auf, der die „Lügen“ des Verses 27 nicht mit einer negativen, sondern mit einer positiven Wertung verbindet. Mit Hesiod, so Stroh, rücke der Anspruch auf Wissensvermittlung und Tatsachenerzählung in den Hintergrund. Es komme demnach nicht auf das *Was*, sondern auf das *Wie* der Dichtung an und damit auf die Kunst der Darbietung und die Fähigkeit der Seelenlenkung. Nicht das Referieren der Wahrheit, sondern das Wahrscheinlichmachen der Lüge wäre hier die Kunst der hesiodischen Musen. Zugespitzt formuliert Stroh: „[...] bei Homer ist die Muse eine Art Geschichtsprofessorin, bei Hesiod eine Lehrerin für Rhetorik.“⁵⁵ Die positive Konnotation der musischen *pseudea* bei Stroh hängt also an ihrer völligen Loslösung vom Wahrheitsanspruch und ihrer Gabe der überzeugenden Schmeichelei, indem die Musen in sich geschlossene, plausible Geschichten erzählen und damit trösten und erheitern. Dies ist *nicht* die positive Wendung, die hier für die *pseudea* vorgeschlagen werden soll, wonach gerade die inhaltliche Gebundenheit am wirklichen Geltenden, am Wahren die musischen *pseudea* für die Wissensvermittlung qualifiziert.

⁵¹ Vgl. hierzu auch Pratt 1993, S. 146–156 sowie Christopher Gill, Plato's Atlantis Story and the Birth of Fiction, in: *Philosophy and Literature* 3, 1979, S. 64–78.

⁵² Vgl. Pl. R. 392b: καὶ τὰ μὲν τοιαῦτα ἀπερεῖν λέγειν, τὰ δὲ ἐναντία τούτων προστάξειν ἄδειν τε καὶ μυθολογεῖν.

⁵³ Vgl. zu einer konsequenten Durchführung einer Platonischen Hesiod-Interpretation Elizabeth Belfiore, *Lies Unlike the Truth: Plato on Hesiod, Theogony 27*, in: *TAPA* 115, 1985, S. 47–57.

⁵⁴ Vgl. Feddern 2018, S. 120f.

⁵⁵ Stroh 1976, S. 100.

Gute „Lügen“, schlechte Lügen

Doch scheitert eine solche Deutung nicht bereits, wenn wir die übrigen Passagen in den Blick nehmen, in denen Hesiod mit verwandten Begriffen arbeitet? In der *Theogonie* lässt Hesiod die schreckliche Eris die personifizierte *Pseudea* gebären, in Geschwisterschaft mit Mühsal, Vergessen, Hunger, Schmerzen, Zwietracht usw.⁵⁶ In diesem Kontext ist kein positiver Aspekt denkbar. Auch die Verwendung der *pseudea* in den *Werken und Tagen* lässt keinen Spielraum einer positiven Deutung: Pandora wird u. a. auch mit *pseudea* bestückt, um den Menschen zur Strafe für des Prometheus' Taten Elend zu bringen.⁵⁷ An einer weiteren Stelle am Ende der *Werke und Tage* werden die *pseudea* zum Spott und zu den listigen Reden hinzugruppiert.⁵⁸ Kurz zuvor ermahnt Hesiod seinen Bruder, nicht aus Geschwätzigkeit zu lügen,⁵⁹ wobei das Lügenverbot hier einmal nicht als generelles Gebot markiert ist. Ebenso wird das Lügen negativ markiert und mit vernichtenden Konsequenzen verbunden, wenn es im Kontext einer Zeugenaussage, gegen das Recht Anwendung findet – und mit Absicht und unter Meineid vorgetragen wird.⁶⁰

In all diesen Fällen ist die mit *pseudea* oder *pseudein* ausgedrückte Falschaussage einerseits mit negativen Konsequenzen und andererseits mit negativen Absichten verbunden: Ziel des gerügten Lügens ist in den ersten Fällen das bewusste Täuschen, um von eigenen Fehlern abzulenken,⁶¹ in dem anderen (offenbar akzeptierten) Fall – nämlich bei der Herstellung der Pandora – wird das Täuschen und Schmeicheln eingesetzt, um die Trugversuche des Prometheus mithilfe der List der Pandora einer gerechten Strafe zuzuführen.

Ebenso, wie Hesiod neben der zerstörerischen Form des Streits, der schrecklichen Eris, eine sinnvolle, nützliche, produktive Form des Streits, eine gute Eris kennt,⁶² lässt sich auch neben der explizit genannten, schändlichen Form der *Pseudea* (Th. 229) eine sinnvolle und förderliche Art der *pseudea* denken.⁶³ Es ließe sich jedenfalls mit keiner hesiodischen Passage begründen, dass die *pseudea* der Musen in einer Reihe mit Schmerz, Mord oder Hunger stehen könnten, in die nämlich die personifizierten *Pseudea* als Töchter der schrecklichen Eris eingruppiert wurden – warum sollten auch

⁵⁶ Vgl. Hes. Th. 226–232.

⁵⁷ Vgl. Hes. Op. 78–82.

⁵⁸ Vgl. Hes. Op. 787f.

⁵⁹ Vgl. Hes. Op. 709: μηδὲ ψεύδεσθαι γλώσσης χάριν. Tor 2017, S. 6 übersetzt: „to give a lying grace with one's tongue“.

⁶⁰ Vgl. Hes. Op. 282–284: ὅς δέ κε μαρτυρίησιν ἐκών ἐπίορκον ὄμόσσας ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάψας νήκεστον ἀασθῆ, τοῦ δέ τ' ἀμαυροτέρη γενεὴ μετόπισθε λέλειπται. Und auch unter den Göttern selbst sollten Lügen und Streit durch den göttlichen Schwur des Styx eingedämmt werden, vgl. Hes. Th. 783.

⁶¹ Vgl. Hes. Th. 783; Op. 283; Op. 709.

⁶² Vgl. Hes. Op. 11–26.

⁶³ Vgl. hierzu auch Heiden 2007, S. 171.

die Musen den Dichtern etwas derartig Schlechtes zukommen lassen; Hesiod hat die Musen jedenfalls weder als Sadistinnen noch als Rachegöttinnen charakterisiert.

Um die musischen *pseudea* als spezifisch qualifizierte *pseudea* von den listigen und trügenden Lügen der anderen Passagen abzugrenzen, ist es sinnvoll, die Äußerung der Musen in den Kontext ihrer Aufgaben, Eigenschaften und Ziele zu setzen.

Dass eine Wertschätzung gegenüber *pseudea* in der archaischen Dichtung keinen Ausnahmefall darstellen würde, soll hier nur kurz angedeutet werden. Ist es in Pindars *Siebter Nemee* noch umstritten, ob die Ehrwürdigkeit, die Pindar den *pseudea* und der geflügelten Kunst Homers zuschreibt,⁶⁴ Ausdruck von Anerkennung⁶⁵ oder Anlass seiner Kritik darstellt, so stellt Theognis die Fähigkeit des Nestor, „*pseudea* zu äußern, die der Wahrheit ähnlich sind“⁶⁶ in eine Reihe mit eindeutig positiv konnotierten Tugenden wie der Sophrosyne und der Schnelligkeit.⁶⁷ Und dann haben wir natürlich noch die Parallelstelle zu unserem Vers 27 in der *Odyssee* (19, 203). Odysseus stellt sich dort in seiner Tarnung als Bettler durch die bohrende Nachfrage der Penelope nach seiner Herkunft gedrängt als Kreter vor, der schon viele Jahre fern der Heimat umherirrt, und spricht dabei gleichzeitig über sich in erster (als Bettler) und dritter Person (über Odysseus). Diese Rede kommentiert der Erzähler wie folgt: *Er sprach, indem er viele pseudea erzählte, die dem Wahren ähnlich sind.*⁶⁸ Während bei Homer die mit *pseudein* verbundene Falschaussage sonst stets abschätzig behandelt wird, können wir hier keine negative Bewertung erkennen. Im Gegenteil, vor der Rede wird Odysseus noch als vielkluger (*polymētis*) Odysseus, bezeichnet. Athene fühlt sich im 13. Buch zudem ganz explizit mit Odysseus aufgrund dessen Klugheit verbunden, da sie ihn dazu anleite, Vorsicht walten zu lassen, in diesem guten Sinne stets listig vorzugehen und sich selbst in Erwartung des sehnlichst herbeigesehnten Wiedersehens mit seiner Familie nicht sofort zu erkennen zu geben und damit den Erfolg seiner sicheren Rückkehr zu gefährden, sondern zuvor die Lage zu erkunden und die Menschen zu prüfen.⁶⁹ Odysseus‘ *pseudea* werden hier deshalb nicht getadelt, weil sie einem guten Zweck dienen: seiner ungefährdeten und gut vorbereiteten Heimkehr, wodurch sie auch im Sinne der Penelope sind. Zum anderen sind sie dem Wahren ähnlich, weil Odysseus in seiner Vorstellungsrede bei aller klugen Verstellung eben auch das Wesentliche von dem preisgibt, was ihn ausmacht. Das

⁶⁴ Vgl. Pi. N. 7, 22: ἐπεὶ ψεύδεσί οἱ ποτανῷ τε μαχανῷ σεμνὸν ἔπεστί τι.

⁶⁵ Vgl. Dönt, Eugen, Pindars siebente nemeische Ode, in: Wiener Studien 98, 1985, S. 105–114, hier S. 109–110 sowie Bornemann, L. / Unger G. F., Pindar's siebente nemeische Ode ein Siegertodtenlied, in: Philologos 45/4, 1886, S. 596–613, hier S. 602; dagegen Rösler 2014 sowie Feddern 2017, S. 107.

⁶⁶ Thgn. 712f.: εἰ ψεύδεα μὲν ποιοῖς ἐτύμοισιν ὁμοῖα, γλῶσσαν ἔχων ἀγαθὴν Νέστορος.

⁶⁷ Vgl. Thgn. 698–718.

⁶⁸ Hom. Od. 19, 203: ἵσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα. Zur alternativen Übersetzung von ἵσκε (als ἐίσκειν), vgl. Nagy 2010, S. 164: He made likenesses [eiskein], saying many deceptive things looking like [homoia] genuine things.

⁶⁹ Vgl. Hom. Od. 13, 287ff.

nämlich, was er über sich in dieser Geschichte im Wesenskern sagt, stimmt mit der Wahrheit überein: Er ist weitgereist, lang der Heimat entrissen, voll von schmerzhafter Sehnsucht. Die Erzählung gibt über seine Geschichte und über seinen Seelenzustand Auskunft. Odysseus erfindet hier also in guter Absicht eine Geschichte, ohne dabei über das, was ihn in der Odyssee kennzeichnet, zu lügen.⁷⁰ Odysseus möchte mit seiner Geschichte Penelope weder strafen noch von einem seiner Fehler ablenken noch über das täuschen, was ihn im Wesentlichen ausmacht. Wir sehen also auch bei Homer, trotz der Schmähung des Lügens in den anderen Fällen seiner Epen, die Notwendigkeit, die Bewertung des *pseudea legein* kontextabhängig zu betrachten. Auffällig ist jedenfalls, dass sowohl bei Homer als auch bei Hesiod und auch bei Theognis die als *wahrheitsähnlich* charakterisierten *pseudea* sich von einer sonst eindeutig negativen Bewertung des Lügens abheben.

Die Kompetenz der Musen

Betrachten wir nun also die Aussagen der Musen vor dem Hintergrund ihres konkreten Vorhabens mit Hesiod und der ihnen allgemein zugeschriebenen Ziele, Aufgaben, Wirkungen. Gerahmt wird die direkte Ansprache der Musen mit einem ebenso direkten Hinweis auf das Ergebnis und den Sinn ihres Erscheinens: *Diese nun lehrten einst Hesiod schönen Gesang*.⁷¹ Wir können allein von der Qualifizierung der gelehrten Sangeskunst als schön (*kale*) noch keine Rückschlüsse auf ihr Verhältnis zur Wahrheit ziehen.⁷² Interessant ist aber in Verbindung mit der direkten Musenaussage der Hinweis auf die ‚Lehrtätigkeit‘. Die Lehre der Musen wird erklärt und konkretisiert durch die Kompetenzen der Musen, auf die die Musen selbst in ihrer Ansprache verweisen und die sie anschließend auch nicht wieder einschränken.⁷³ Diese Kompetenzen qualifizieren zusammengenommen die Ausbildung, die Hesiod genossen hat; es gibt schlicht keine Hinweise darauf, dass Hesiod nur von einem Teil dieser Kompetenzen profitiert haben soll, und schon gar nicht darauf, dass mit einem

⁷⁰ Darüber hinaus, so die Deutung von Heiden 2007, S. 166–168, ist die Geschichte dem Wahren äquivalent, weil sie dem gleicht, was Penelope noch von Odysseus erinnert.

⁷¹ Hes. Th. 22: αἴ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδήν.

⁷² Kambylis (1965, S. 61f.) versuchte hieraus bereits seine These zu begründen, dass die Musen des Hesiod einzig Richtiges und Wahres vermittelten. Das Wahre sei mit dem Schönen gleichgesetzt. So gerne ich mich auf diese Argumentation stützen würde, so unredlich wäre es. Denn Hesiod verwendet *kalos* zwar auch für die Beschreibung der Gestalt der zweifelsohne positiv evaluierten Aidos und Nemesis, des Anstands und des gerechten Ausgleichs (Op. 196–199), so dass man hier in der Schönheit ein Äquivalent zu einer wesenhaften, inneren Güte verstehen könnte. Aber bereits wenn die Aphrodite, die für das Lächeln, die Liebkosung, die süße Lust und damit für den äußeren Liebreiz verehrt wird (Th. 203–206), als *kalē theos* (Th. 194) beschrieben wird, scheint die Attribuierung des Schönen unabhängig von ethisch anspruchsvolleren Ambitionen zu sein. Am deutlichsten aber wird diese Unabhängigkeit des Schönen vom Guten bei Hesiod, wenn die mit etlichem Leid befüllte Pandora nach der Beschreibung ihrer göttlichen Dekoration als *kalon kakon* – als schönes Übel (Th. 585) bezeichnet wird.

⁷³ Vgl. vv. 27f.: *wir können [...] / wir können aber auch [...] (idmen [...] / idmem [...])*.

Teil dieser Kompetenzen ausschließlich andere bedacht worden sein sollen. Es lässt sich nicht verhehlen, was auch Walter Otto festgestellt⁷⁴ hat, dass die Musen ihr Können mit Stolz verkünden; und zwar die Kunst des *pseudea legein* (*Unwahrheit sagen*) nicht mit weniger Stolz als die des *alēthea gerusasthai* (*Wahrheit verkünden*). Die polemische Deutung scheitert nicht nur daran, dass es wenig sinnvoll erscheint, die in den Versen 27f. verkündigten Fähigkeiten mit Blick auf die vermittelte Lehre des schönen Gesanges zu halbieren, sondern auch daran, dass der Vorbehalt des zweiten Teils – εὗτ' ἐθέλωμεν / *wenn wir wollen* – von den Musen weder aufgelöst noch genauer bestimmt wird. Die Musen sagen nicht, dass sie in dem vorliegenden Fall darauf aus sind, Hesiod nur den zweiten Teil ihrer Kunst zukommen zu lassen. Sie lassen diesen Vorbehalt genau so stehen: Wie die Musen ihre Botschaften vermitteln, das entscheiden ausschließlich sie – ein klassisch göttlicher Vorbehalt.⁷⁵ Ihre Kunst umfasst aber, wie sie deutlich machen, beide Möglichkeiten. Und es ist genau diese Art der Kunst, von der Hesiod dann auch inspiriert wird: ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν θέσπιν / *sie hauchten mir (ihren) göttlichen Gesang ein.* (v. 31) Damit ist also der Rahmen der direkten Musenansprache gesteckt: Die Lehre des schönen Gesangs wird vorher angedeutet (v. 22), das Einhauchen des göttlichen Gesangs anschließend verkündet (v. 31). In der Mitte (vv. 27f.) befindet sich dann die Charakterisierung dieses göttlichen Gesangs; und hier kommen wir nicht darum herum, beide Verse gleichermaßen für diese Beschreibung der hesiodischen Dichtung zu berücksichtigen.

Wo dies geschehen ist, kommt es dann – in Opposition zu den Positionen, die im Prooimion einen Anspruch Hesiods auf reine Wahrheitskündung ausmachten – oft zu einer leichten Überakzentuierung des Verses 27. Während die eine Seite Hesiod als neuen Wahrheitskünder auffasst, wird er durch die betonte Einbeziehung von Vers 27 auf der anderen Seite nun zum Wahrheitsskeptiker. Denn wenn das Falsche in der Dichtung stets ununterscheidbar mit dabei ist, ist uns der Zugang zur Wahrheit durch die Dichtung verschlossen. Denn wir können uns nie sicher sein, nicht einer Täuschung aufzusitzen. Über diese Erkenntnis hinaus können wir dann nichts aus der Dichtung gewinnen.⁷⁶ Den anderen Weg geht Stroh,⁷⁷ bei dem der Einbezug des Verses 27 zur Charakterisierung der hesiodischen Dichtung nicht zu einem Skeptizismus führt, sondern zu einer Entledigung und Befreiung von jeglicher Wahrheitsverpflichtung: Dichtung wird zur Fiktion, die sich nicht am Maßstab des Wahren oder Falschen zu messen hat, sondern an der inneren Plausibilität ihrer

⁷⁴ Vgl. Otto, Walter F., *Hesiodea*, in: Fritz, Kurt von (Hg.): *Das Wort der Antike*, Darmstadt 1962, S. 129–139, hier S. 132.

⁷⁵ Vgl. West 1966, S. 166.

⁷⁶ So zuletzt am deutlichsten Tor 2017, S. 92.

⁷⁷ Jüngst unterstützt durch Federn 2018, S. 130.

Geschichten, so dass sie mitreißen, bewegen, trösten. Anstelle des *Was* der Dichtung rückt damit das *Wie* in den Vordergrund.⁷⁸

Doch was spricht demgegenüber für die Deutung der musischen *pseudea* als einen spezifischen Modus der Wahrheitsvermittlung, ähnlich zu der von Platon akzeptierten Art der Mythen als besonders qualifizierte *pseudea*?

Welcher Wahrheit ähnlich?

Hierfür müssen wir zunächst betrachten, in welches Verhältnis Hesiod die *pseudea* zur Wahrheit setzt. Sie werden einerseits in eine Ähnlichkeitsbeziehung zum Wahren als *etyma* gesetzt, andererseits vom Wahren als *alēthea* abgehoben. Während in archaischen Texten *etymos* (sowie *eteos* und *etētymos*) noch als Vokabeln für Wahrheitsbezeichnungen dienten, wurden diese in der klassischen Zeit beinahe gänzlich verdrängt, wodurch sich das Bedeutungsspektrum von *alēthes* erweiterte.⁷⁹ Doch Krischer⁸⁰ hat in seiner Studie gezeigt, dass und inwiefern diese beiden Vokabeln bei Homer noch unterschiedlich eingesetzt wurden. Während *alēthes* mehr oder wenigstens auch auf den Modus des Berichts und die Intention des Sprechers verweist, ist *etymos* unabhängig davon, und verweist lediglich auf das, *was ist bzw. was zutrifft*.⁸¹ *Alētheuein* zeigt an, dass eine Aussage so gemacht wird, dass der Gegenstand nicht unbemerkt bleibt und ohne Beeinträchtigung wahrgenommen wird.⁸² Die Verkündung der Wahrheit im Sinne von *alēthe(i)a* geschieht so, dass das Wahre auch als Wahres verstanden werden kann. Sie ist sowohl an die Kenntnis als auch an die Intention des Sprechers gebunden. Dagegen können Träume oder Vermutungen oder selbst Missverständnisse auch oder gar nur im Sinne von *etymos* wahr sein, wenn sie denn nur zutreffen. Diese Unterscheidung muss nun auch bei der Entgegenstellung zu *pseudea* berücksichtigt werden.⁸³ Homers „*Sage ich Unwahres (pseusomai) oder Wahres (etymon)?*“⁸⁴ fragt, unabhängig davon, wo die Information herkommt und welche Intention dahintersteckt, ob eine Vermutung zutrifft oder nicht: „Werde ich mit meiner Vermutung Falsches oder Wahres treffen?“ Ein *pseudos*, das einem *etymos* entgegengesetzt ist, bedeutet schlicht falsch im Sinne von unzutreffend. Ein *pseudos* hingegen, das der *alētheia* gegenübersteht, verweist auf die vorsätzliche Entscheidung,

⁷⁸ Vgl. Stroh 1976, S. 100.

⁷⁹ Vgl. Krischer, Tilman: ΕΘΥΜΟΣ und ΑΛΗΘΗΣ, in: Philologus 109, 1965, S. 161–174, hier S. 164 sowie Cole, Thomas: Archaic truth, in: Quaderni Urbinati di Cultura Classica 13/1, 1983, S. 7–28, hier S. 27.

⁸⁰ Vgl. Krischer 1965 und später auch Cole 1983.

⁸¹ Vgl. Krischer 1965, S. 167 sowie Pratt 1993, S. 100–101.

⁸² Vgl. Krischer 1965, S. 165.

⁸³ Vgl. Pratt 1993, S. 101.

⁸⁴ Vgl. Hom. Il. 10.534 oder Od. 4.140: ψεύσομαι, ή ἔτυμον ἐρέω; vgl. hierzu Pratt 1993, S. 110).

nicht das gesamte Wissen unmittelbar so bekanntzugeben, dass die Wahrheit als wahr erfasst werden kann.

Wenn wir uns Hesiods Verse anschauen, so ist festzustellen, dass die *pseudea* hier nicht den *etyma* entgegengestellt sind. Sie werden – im Gegenteil – in ihre Nähe gerückt. D. h. dass das Vermittelte des Verses 27 insofern *pseudes* (unwahr) *ist*, als es ganz bewusst nicht die ganze, unmittelbare Wahrheit berichtet. Es ist aber nicht *pseudes* (unwahr) als Opposition zu *etymos*, also nicht insofern *pseudes*, als es nichts Zutreffendes bescheibt! Anders gesagt: Die *pseudea* der Musen negieren einen bestimmten Redemodus (*alētheuein*), wonach die Wahrheit unvermittelt verkündet wird. Die *pseudea* der Musen negieren aber nicht den Wahrheitsstatus (*etymos*) als Kern ihrer Aussagen. Diese Aussagen werden vielmehr explizit durch ihre Beziehung zu dem, was zutrifft, qualifiziert. Offenbar unterscheiden also die Musen mit V. 27f. zwischen einer vermittelten und einer unvermittelten Wahrheitsverkündung.

Vom Wesen und Wirken der Musen

Zu dieser sprachlichen Analyse soll nun ein inhaltlicher Aspekt hinzugenommen werden, der die Einordnung der *pseudea* der Musen als qualifizierte und nicht bloß als wahrheitsneutrale Fiktion unterstützt. Denn die Annahme eines reinen Fiktionscharakters, die davon ausgeht, dass es für die Qualität von Hesiods großartiger Dichtung nicht auf das „Was“, sondern nur auf das „Wie“ ankommt, dass die musiche Dichtung also bloß wirken, aber nicht lehren soll, lässt einen entscheidenden Zusammenhang in der Musenbeschreibung Hesiods außen vor. Wenn wir uns die Beschreibung des Wirkens der Musen im weiteren Proömium ansehen, so stoßen wir zwar verdächtig oft auf Hinweise zu ihren psychagogischen Fähigkeiten: Sie erfreuen und beglücken (v. 37, v. 51), sie lenken vom Übel ab und trösten (v. 55), ihre Stimme ist schön (v. 68), ihr Gesang süß (vv. 39f.); ihre Schützlinge überzeugen dank ihrer Kunst, werden verehrt und überragen an Ansehen (vv. 84–93). Dabei fällt jedoch zugleich ins Auge, dass diese positiven Wirkungen nicht losgelöst von einem bestimmten, zu kündenden Inhalt beschrieben werden. Die Behauchung durch den göttlichen Gesang diene dazu, das Künftige und Vergangene und die göttliche Ordnung bekannt zu machen (vv. 32f.). Die Musen, so Hesiod weiter, erfreuen *und* verkünden, was ist, was war und was sein wird (vv. 37f.): Hesiod beschreibt hier Wirkung *und* Inhalt. Und indem sie mit der Verkündung erfreuen, verweist Hesiod zugleich auf einen inneren Zusammenhang von Wirkung und Inhalt des göttlichen Gesangs. Ihr Gesang sei darüber hinaus lieblich *und* verkünde das Gesetz aller Dinge und das Wesen der Götter⁸⁵: Auch hier betont Hesiod Wirkung *und* Inhalt. Dann fährt Hesiod mit der

⁸⁵ Vgl. Th. 65–67: ἐρατὴν δὲ διὰ στόμα ὅσσαν ἰεῖσαι μέλπονται πάντων τε νόμους καὶ ἥθεα κεδνὰ ἀθανάτων κλείουσιν, ἐπήρατον ὅσσαν ἰεῖσαι.

Wirkung der Musen auf die Menschen fort: Die von ihnen begünstigten Könige würden erhört und verehrt, sie setzten sich mit ihren Worten durch. Was aber setzen sie durch? Sie fällen gerechte Urteile,⁸⁶ sie schlichten Streitfälle, sie wenden Schaden zum Guten.⁸⁷ Und wenn sie Trost spenden und vom Übeln ablenken, dann tun sie das nicht mit beliebigen Inhalten, sondern indem sie auf vorbildliche Taten der Vergangenheit verweisen oder auf das Wirken der Götter (vv. 98–103) Als Töchter des Zeus und der Mnemosyne (v. 53) ist es der spezifische Aspekt ihres Wirkens, die göttliche, die gerechte Ordnung unter Zeus (vv. 73f.) ins Gedächtnis zu rufen, und damit die in Zeus begründete Wahrheit so zu vermitteln, dass diese im Gedächtnis haften bleibt. All die ästhetische Schönheit, die Ausschmückung, die Begleitumstände der musischen Vermittlung dienen dazu, dass die Menschen des zu vermittelnden Inhalts gewahr werden und er ihnen gegenwärtig bleibt. Diesen Inhalt beschreibt Hesiod im Kern wie folgt: „Sie rühmen aller Dinge Gesetz und die edlen Gebräuche der Götter“ (vv. 66f.). Die Musen unterscheiden sich zwar untereinander in der Art ihrer Ausdrucksformen, wie wir es aus ihren Namen ablesen können, aber alle neun Musen haben letztlich denselben Fokus, sind vom selben Denken geleitet, sie sind explizit gleichgesinnt (*homophrones*) (v. 60) und mit Blick auf die von ihnen vermittelten Inhalte frei von Kummer (*akēdea* v. 61).

Adressaten – Menschwerdung durch musisches Wissen

Wenn wir diese Beschreibung des Musenhymnos aus dem Proömium ernstnehmen, lassen sich Aussagen zu einem inhalts- oder wahrheitsneutralen Wirken der Musen kaum rechtfertigen.⁸⁸ Von einem bloßen Erfreuen oder Trösten mit beliebigen Inhalten kann keine Rede sein. Wenn wir noch die erste Zeile der Musenansprache hinzunehmen, die sogenannte Scheltrede, wird deutlich, vor welchem Hintergrund die Musen ihren Bildungsauftrag verstehen: *Ihr wilden Hirten, schändliches Übel, bloße Bäuche!*⁸⁹ Es ist das tier-gleiche, rein auf Nahrungsaufnahme, Überleben und Fortpflanzung ausgerichtete Leben der Hirten, das die Musen tadeln.⁹⁰ Die Rettung

⁸⁶ Vgl. Th. 83–86: οἱ δέ τε λαοὶ πάντες ἐς αὐτὸν ὀρῶσι διακρίνοντα θέμιστας ιθείησι δίκησιν.

⁸⁷ Vgl. Th. 89–91: τούνεκα γὰρ βασιλῆς ἐχέφρονες, οὐνεκα λαοῖς βλαπτομένοις ἀγορῆφι μετάτροπα ἔργα τελεῦσι ρήμιώς, μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν.

⁸⁸ Auch die Bezüge zu einer weiblichen Heimtücke und Gerissenheit („fickleness of female cunning“, Tor 2017, S. 87), die Tor in Hesiods Werk ausmacht (vgl. Tor 2017, S. 87–94), lassen sich mit Blick auf die Beschreibung des musischen „ergons“ nicht ohne Weiteres auf die Musen übertragen.

⁸⁹ Hes. Th. 26: ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον.

⁹⁰ Joshua T. Katz und Katharina Volk (‘Mere Bellies?’ A New Look at Theogony 26–8, in: The Journal of Hellenic Studies 120 (2000), S. 122–131) plädieren hingegen für ein Verständnis der „Bäuche“ des Verses 26 als Hinweis für den reinen Gefäßcharakter des Dichters für die göttliche Inspiration („vessels for the divine voice“, S. 127) und damit für die instrumentelle Geeignetheit Hesiods für den Empfang der reinen Wahrheit des Verses 28. Doch welche Funktion hätte dann noch die Offenbarung der Lügenkompetenz in Vers 27? Warum sollten die Musen ein reines Medium, ein bloßes Instrument „necken“ („teasingly“, S. 127)? Auch die aktive Hinwendung des Dichters Hesiod zu den Musen zu Beginn

hieraus dürfte kaum in der reinen Ablenkung, in schmeichelnder Musenkunst oder purer Bespaßung bestehen. Der Tadel betrifft ja nicht das subjektive Unglück des Hirtendaseins, sondern die objektive Schande dieser Lebensweise. Ebenso sinnlos wäre es, eine Warnung vor falschen oder trügenden Musenreden und die Mahnung zur entsprechenden Vorsicht – wie die Vertreter einer hesiodischen Dichtungsskepsis die Verse 27f. verstehen – als Hilfe für ein bislang bloß auf tierischen Lebenserhalt ausgerichtetes Dasein anzubieten. Ein sinnvolles Rezept gegen ein solches Leben stellt vielmehr die durch die Musen direkt oder indirekt vermittelte Einsicht in die Weltordnung, und damit die Möglichkeit, sich am Recht zu orientieren, die Möglichkeit, Streit zu beenden, die Möglichkeit, sich von dem mit dem menschlichen Dasein verbundenen Leid zu befreien, dar. Der erste Vers der Musenanrede gibt auch einen Hinweis darauf, inwiefern sich der Musengesang vor Göttern und Menschen unterscheidet. Primavesi betont, dass „die Art von Gesang“, mit der die Musen Hesiod beauftragen, „inhaltsgleich [sei] mit der Art von Gesang, die sie selbst im Olymp pflegen.“⁹¹ Richtig hieran ist die eben betonte Gleichgesinntheit der Musen, mit der sie ihre Inhalte – nämlich das Gesetz der Dinge und die Sitte der Götter – vermitteln. Doch lässt sich damit Vers 27 nicht zwangsläufig im Widerspruch sehen. Im Gegenteil, Vers 26 legt nahe, dass die Musen auf die Rezeptionskompetenz ihrer Adressaten Rücksicht nehmen. Menschen und vor allem musisch ungebildete Menschen sind eben keine Götter, die die ganze Wahrheit unmittelbar begreifen können. Wie Platon später sagen wird, dass wir bei Kindern darauf achten sollen, dass wir ihnen adressatengerecht mittels erdachter Geschichten richtige Vorstellungen von wahren Zusammenhängen vermitteln, so scheinen auch die Musen bei Hesiod darauf zu achten, wem sie etwas wie erzählen. Dabei unterscheiden Sie aber nicht zwischen wahrheitsneutraler Fiktion zum Zwecke der Täuschung, der Ablenkung oder des reinen Amusements auf der einen Seite (v. 27) und der Wahrheitskündung auf der anderen Seite (v. 28), sondern zwischen einer Wahrheit, die in Geschichten und Bildern vermittelt ist (v. 27) und der reinen Wahrheit (v. 28) für die, die sie zu begreifen imstande sind. Für die „wilden Hirten“ und „reinen Bäuche“ würde sich demnach zunächst eine vermittelte Wahrheitsäußerung empfehlen.

Die Wahrheit der Werke und Tage

Auch in den *Werken und Tagen* beginnt Hesiod seinen Gesang mit einem Musenanruf. Diese sollen von Zeus und dem Gesetz seines Wirkens künden. Anschließend ruft

der *Werke und Tage* zur Absicherung des Wahrheitsstatus des Vermittelten und mit dem Ziel der Anwendung des erworbenen Wissens scheint mir gegen ein solches bloß instrumentelles, auf reinen Empfang ausgerichtetes Dichterverständnis bei Hesiod zu sprechen.

⁹¹ Primavesi 2009, S. 109.

Hesiod auf dieser Grundlage aus: *Ich nun möchte [meinem Bruder] Perses verkünden, wie es wirklich ist.*⁹² Die Grundlage hierfür liefert also die Einsicht in die Weltordnung der Zeusherrschaft; und auf dieser Grundlage kann Hesiod seinem Bruder die Konsequenzen für ein ungerechtes und parasitäres Leben aufzeigen.

Hesiod bittet also zunächst die Musen, die Zeusherrschaft zu erklären, um selbst, auf dieser Basis, seinem Bruder Perses die Wahrheit sagen zu können. Das Wahre (*etētyma*), das er seinem Bruder immer wieder in direkter Ansprache verkündet, ist die Warnung vor Faulheit, vor der Huldigung der zerstörerischen Form des Streits und vor der Abkehr von der produktiven Form des Streits, die durch Wettkampf und Konkurrenz die Produktivität der menschlichen Leistung erhöht; die Warnung vor Neid, die nützliche Überlegenheit des gerechten Handelns gegenüber Willkür und Gewalt, der Nutzen von Fleiß und Arbeit und daraus folgende praktische Lebensregeln. Die Musen sollen, so Hesiod in den *Werken und Tagen*, also zunächst von Zeus künden. Übernehmen wir nun die Formel der *Theogonie*, so tun sie dies entweder wahrheitsähnlich oder direkt wahrheitsvermittelnd; wahrheitsähnlich, also indirekt wahrheitsvermittelnd sind demnach die Geschichten um Zeus, Prometheus, Pandora, die Weltzeitalter, die Fabeln. Erklärtes Ziel ist es aber, seinem Bruder selbst *Wahres* verkünden zu können. Und dieses Wahre ist seine Botschaft an Perses: „Wenn Du Dein Handeln am Recht und am Fleiß orientierst, trägst Du selbst den größten Nutzen davon; unrechtes Handeln und Faulheit aber führen ins Unglück.“ Das Fundament dieser Botschaft liegt in der Weltordnung des Zeus, die durch die Musen so erzählt wird, dass sie auch von Perses und den rechtsprechenden Königen verstanden werden kann und im Gedächtnis bleibt.

Schluss – die pseudea der Theogonie

Was mit den qualifizierten Fiktionen Hesiods gemeint sein könnte, bringt ironischerweise am besten Neitzel auf den Punkt, wenn er Stroh dahingehend widerlegen möchte, dass Hesiod ganz sicher keine *pseudea* für sein eigenes Werk beanspruchte. Diese Passage soll hier ausführlicher zitiert werden, weil sie entgegen der Deutungsabsicht Neitzels sehr gut vorführt, wie die Musen Wahrheit mittels *pseudea* vermitteln:

„Stroh ist zur Begründung seiner Interpretation genötigt, die Frage zu beantworten, welche Partien der ‚Theogonie‘ Hesiod seiner Meinung nach für wahrscheinliche Lügen gehalten habe. Er antwortet mit dem Hinweis auf den ‚Sukzessionsmythos, der das Rückgrat seiner Theogonie bildet‘.

⁹² Hes. Op. 17: ἐγὼ δέ κε, Πέρση, ἐτήτυμα μυθησαίμην.

Ausgerechnet das ‚Rückgrat‘, welches das ganze Werk zusammenhält, soll also schwach, d. h. unwahr und gelogen sein. Stroh führt diese These am Beispiel der Uranos/Kronos-Mythen vor, die er für ‚anstößig‘ hält. [...] Angesichts solcher Mythen scheint Stroh zu resignieren: ‚Warum Hesiod überhaupt einen so ungeheuerlichen, ungeschlachten Stoff seinem epischen Gedicht zugrunde legte, wissen wir nicht sicher zu sagen. Nein, ganz im Gegenteil! Es gibt kaum eine Frage zu seinem Werk, die wir so sicher und bestimmt beantworten können wie gerade diese. In seinen Mythen von Uranos und Kronos zeigt nämlich Hesiod, wie eine Götterherrschaft aussieht, die sich nicht wie das Regiment des Zeus auf Vernunft (Metis) und Recht (Themis) gründet (vgl. Th. 886–906), sondern auf Zwang, Haß, Angst und Gewalt. Die allein mögliche Antwort auf die Frage, warum Hesiod die Uranos/Kronos-Mythen erzählt habe, ist also die: weil er sie für wahr gehalten hat, und zwar mit guten Gründen. Denn wo weder Vernunft noch Recht herrscht, wird es sicher gerade so zugehen wie in jenen Mythen.‘⁹³

Wo Neitzel nun die Annahme widerlegt wissen will, dass Hesiod mit Vers 27 seine eigene Dichtung charakterisiert, bietet er selbst das beste Beispiel für eine Entfaltung des musischen Könnens nach Vers 27 in Hesiods Dichtung. Die Handlungen und Dialoge um Uranos und Kronos stellen in dieser Deutung eine hervorragende wahrheitsorientierte Fiktion dar. Während Stroh den Wahrheitsanspruch für solche Geschichten komplett ausschließt und Hesiods Meisterschaft darin sieht, noch den „krudesten Stoff“ mit „Grazie zu bewältigen“⁹⁴, verweist Neitzel auf den wahren Kern dieser Geschichte. *Etymos* ist das, was zutrifft – und das Verhältnis von Herrschaft, Recht und Vernunft ist eine solche zutreffende, ewige Wahrheit, die Hesiod mit Hilfe der Kunst der Musen so vermittelt, dass sie unterhält, lehrt und im Gedächtnis haften bleibt: nämlich mit *pseudea* die *etymoisin homoia* sind, also mit Fiktionen, die nicht durch Täuschung vom Wahren weg-, sondern durch Ähnlichkeit zum Wahren hinführen.

Mit der Musenansprache hebt Hesiod für seine Dichtung also weder den Geltungsanspruch einer auf Wahrheit beruhenden Wissensvermittlung auf, noch verleiht er seinem Text den Status einer absoluten und unvermittelten Wahrheitskündung. Vielmehr verweisen die Worte der Musen auf einen differenzierten Geltungsanspruch, wonach musisch inspirierte Kunst stets als ein adressatenorientierter Wissenstransfer aufzufassen ist, der mit Rücksicht auf die

⁹³ Neitzel 1980, S. 400.

⁹⁴ Vgl. Stroh 1976, S. 106.

Rezeptionsbedingungen verschiedenen Modi der Wahrheitsvermittlung Ausdruck zu verleihen vermag.

Literatur

Andersen, Øivind / Haug, Dag: *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*. Cambridge / New York 2012.

Belfiore, Elizabeth: *Lies Unlike the Truth: Plato on Hesiod, Theogony 27*, in: *TAPA* 115, 1985, S. 47–57.

Blusch, Jürgen: *Formen und Inhalt von Hesiods individuellem Denken*, Bonn 1970.

Bornemann, L. / Unger G. F.: *Pindar's siebente nemeische Ode ein Siegertodtenlied*, in: *Philologos* 45/4 1886, S. 596–613.

Büttner, Stefan: *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Tübingen / Basel 2000.

Clay, Jenny Strauss: *Hesiod's Cosmos*, Cambridge 2003.

Cole, Thomas: *Archaic truth*, in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 13/1, 1983, S. 7–28.

Dönt, Eugen: *Pindars siebente nemeische Ode*, in: *Wiener Studien* 98, 1985, S. 105–114.

Feddern, Stefan: *Der antike Fiktionalitätsdiskurs*, Berlin / Boston 2018.

Friedländer, Paul: *Das Proömium von Hesiods Theogonie*, in: *Hermes* 49, 1914, S. 1–16.

Gill, Christopher: *Plato's Atlantis Story and the Birth of Fiction*, in: *Philosophy and Literature* 3, 1979, S. 64–78.

Hübner, Wolfgang: *Hermes als musischer Gott*, in: *Philologus* 130.1–2 (1986): S. 153–174.

Kambylis, Athanasios: *Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius*, Heidelberg 1965.

Kannicht, Richard: 'Der alte Streit zwischen Philosophie und Dichtung'. Grundzüge der griechischen Literaturauffassung, in: Kannicht, Richard / Käppel, Lutz / Schmidt, Ernst A. (Hgg): *Paradeigmata. Aufsätze zur griechischen Poesie*, Heidelberg 1996, 183–223.

Katz, Joshua T. / Volk, Katharina: 'Mere Bellies'? A New Look at Theogony 26–8, in: *The Journal of Hellenic Studies* 120 (2000), S. 122–131.

Krischer, Tilman: ΕΘΥΜΟΣ und ΑΛΗΘΗΣ, in: *Philologus* 109, 1965, S. 161–174.

Lamberton, Robert: *Hesiod*, New Haven/London 1988.

Maehler, Herwig: Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars, Göttingen 1963.

Mehmel, Friedrich: Homer und die Griechen, in: *Antike und Abendland* 4, 1954, S. 16–41.

Nagy, Gregory: *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca / London 1990.

Nagy, Gregory: The Meaning of *Homoios* (ὁμοῖος) in *Theogony* 27 and Elsewhere, in: Mitsis, Phillip / Tsagalis, Christos (Hgg.): *Allusion, Authority, and Truth. Critical Perspectives on Greek Poetic and Rhetorical Praxis*, Berlin / Boston 2010, S. 153–167.

Neitzel, Heinz: Hesiod und die lügenden Musen. Zur Interpretation von *Theogonie* 27f., in: *Hermes* 108, 1980, S. 387–401.

Nietzsche, Friedrich: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 5, Berlin / New York 1995.

Otto, Walter F., *Hesiodea*, in: Fritz, Kurt von (Hg.): *Das Wort der Antike*, Darmstadt 1962, S. 129–139.

Pratt, Louise H.: *Lying and Poetry from Homer to Pindar. Falsehood and Deception in Archaic Greek Poetics*, Ann Arbor 1993.

Primavesi, Oliver: Zum Problem der epischen Fiktion in der vorplatonischen Poetik, in: Peters, Ursula / Warning, Rainer (Hgg.): *Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters. Jan-Dirk Müller zum 65. Geburtstag*, Paderborn 2009, S. 105–120.

Reichel, Michael: Das griechische Epos, in: Bernhard Zimmermann (Hg.), *Handbuch der griechischen Literatur der Antike. Erster Band: Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit*, München 2011, S. 7–78.

Rösler, Wolfgang: Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike, in: *Poetica* 12, 1980, S. 283–319.

Rösler, Wolfgang: Fiktionalität in der Antike, in: Klaus, Tobias / Köppe, Tilmann (Hgg.): *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Berlin 2014, S. 363–384.

Schöneberger, Otto (übers.): *Hesiod, Theogonie*, Stuttgart 2011.

Stein, Elisabeth: *Autorbewußtsein in der frühen griechischen Literatur*, Tübingen 1990.

Stroh, Wilfried: Hesiods lügende Musen, in: Görgemanns, Herwig / Schmidt, Ernst A. (Hgg.): *Studien zum antiken Epos*, Meisenheim am Glan 1976, 85–112.

Tor, Shaul: *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology*, Cambridge 2017.

Tsagalis, Christos C.: Poetry and Poetics in the Hesiodic Corpus, in: Montanari, Franco / Rengakos, Antonios / idem (Hgg.): *Brill's Companion to Hesiod*, Leiden [u. a.] 2009, S. 131–177.

Verdenius, Willem J.: Notes on the Proem of Hesiod's Theogony, in: *Mnemosyne* 25, 1972, 225–260.

West, Martin L. (ed.): *Hesiod, Theogony*, Oxford 1966.

West, Martin L. (übers.): *Hesiod. Theogony and Work and Days*, Oxford 1988.

Zimmermann, Bernhard: Der Macht des Wortes ausgesetzt, oder: Die Entdeckung der Fiktionalität in der griechischen Literatur der archaischen und klassischen Zeit, in: Monika Fludernik / Nicole Falkenhayner / Julia Steiner (Hgg.), *Faktuelles und fiktionales Erzählen. Interdisziplinäre Perspektiven*, Würzburg 2015.

Verwendete Primärliteratur und deren Siglen

Heraklit (=Heracl.)

Fragmenta (=Frgm.)

Diels, Hermann (Hg., Übers.) / Kranz, Walther (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin ⁶1960.

Hesiod (=Hes.):

Theogonia (=Th.)

Opera et dies (=Op.)

Solmsen, Friedrich (Hg.), *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies*, Oxford ³1990.

Herodot (=Hdt.):

Historia (=Hist.)

N. G. Wilson (Hg.), *Herodoti Historiae*, Oxford u. a. 2015.

Homer (=Hom.):

Ilias (=Il.)

West, Martin L., *Homeri Ilias*, Vol. 1–2, Stuttgart / Leipzig 1998–2000.

Odyssee (= Od.)

West, Martin L. (ed.), *Homerus Odyssea*, Berlin / Boston 2017.

Pindar (= Pi.):

Nemeen (= N.)

H. Maehler, B. Snell (ed.), *Pindari carmina cum fragmentis, Epinicia*, Leipzig 1997.

Platon (= Pl.):

Politeia (= R.)

Burnet, John (ed.), *Platonis Opera*, Oxford 1963.

Theognis (= Thgn.):

West, Martin L. (ed.), *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati. Vol. I: Archilochus, Hipponax, Theognidea*. Oxford [u. a.] 1998.

Xenophanes (=Xenoph.)

Fragmenta (= Frgm.)

Diels, Hermann (Hg., Übers.) / Kranz, Walther (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1960.

Kurzvita

Stand 03/2019

Dr. Christian Vogel, Studium der Philosophie, Politikwissenschaften und Soziologie (Magister Artium 2007) sowie der Klassischen Philologie (M. A. 2017) an der Humboldt-Universität zu Berlin. 2012 Promotion an der Freien Universität Berlin im Rahmen des Leibnizprojekts „Die Hohe Schule des Platonismus“ zum Verhältnis von stoischer und platonischer Ethik in der Spätantike. Seit 2012 Mitarbeiter am SFB 980 „Episteme in Bewegung“ im Teilprojekt Ao4 „Prozesse der Traditionsbildung in der De interpretatione-Kommentierung in Spätantike“.

Publikationen

Auszug

- *Von der Naturanlage zur Spitzenleistung. Eine Studie zu Pindars Menschenbild* (= Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Bd. 137), Berlin, De Gruyter 2019.
- *Boethius' Übersetzungsprojekt. Philosophische Grundlagen und didaktische Methoden eines spätantiken Wissenstransfers* (= Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte, Bd. 6), Wiesbaden, Harrassowitz 2016.
- *Stoische Ethik und platonische Bildung - Simplikios' Kommentar zu Epiktets 'Handbüchlein der Moral'* (= Studien zur Literatur und Erkenntnis, Bd. 5), Heidelberg, Universitätsverlag Winter 2014.
- „Das Göttliche im Menschen. Pindars sechste Nemee“, in: *Wiener Studien* 129 (2016), S. 25–62.