



SPUDASMATA 187





SPUDASMATA

Studien zur Klassischen Philologie und ihren Grenzgebieten
Begründet von Hildebrecht Hommel und Ernst Zinn

Herausgeberinnen

Irmgard Männlein-Robert und Anja Wolkenhauer

Wissenschaftlicher Beirat

Robert Kirstein (Tübingen), Jürgen Leonhardt (Tübingen),
Marilena Maniaci (Rom/Cassino), Mischa Meier (Tübingen)
und Karla Pollmann (Bristol)

Band 187

DOMINIK DELP, XENJA HERREN (HG.)
TEXTRESSOURCEN



2021



GEORG OLMS VERLAG HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK





DOMINIK DELP, XENJA HERREN (HG.)

TextRessourcen

Agrarische, soziale und poetische Ressourcen
in archaischer und hellenistischer Zeit



2021



GEORG OLMS VERLAG HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK





Universitätsbund
Tübingen e. V.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Vereinigung der Freunde der Universität Tübingen (Universitätsbund) e. V., des Sonderforschungsbereichs 1070 RessourcenKulturen und des Fördervereins Geschichte an der Universität Tübingen e.V.

This work and all articles and pictures involved are protected by copyright. Application outside the strict limits of copyright law without consent having been obtained from the publishing firm is inadmissible. These regulations are meant especially for copies, translations and micropublishings as well as for storing and editing in electronic systems.

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Herstellung: KM|DRUCK2.0, Groß-Umstadt
Umschlagentwurf: Inga Günther, Hildesheim
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany
© Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2021
www.olms.de
ISBN 978-3-487-15876-1
ISSN 0548-9705

Danksagung

Der vorliegende Sammelband ist das Ergebnis eines von uns und unserem Kollegen Dr. Vincent Clausing-Lage organisierten Workshops, der im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 1070 RESSOURCENKULTUREN im Oktober 2016 unter dem Titel „TextRessourcen. Agrarische, soziale und poetische Ressourcen in archaischer und hellenistischer Zeit“ an der Universität Tübingen stattgefunden hat. Neben den Autoren, die mit ihren Ideen und ihrer Bereitschaft, sich auf unser Konzept einzulassen, uns dazu veranlasst haben, die Beiträge als Sammelband herauszugeben, danken wir unseren damaligen Teilprojektleitern Prof. Dr. Irmgard Männlein-Robert, Prof. Dr. Mischa Meier und Prof. Dr. Karl-Heinz Stanzel sowohl dafür, dass sie uns den Freiraum gewährt haben, den Workshop zu gestalten, als auch für ihre Unterstützung. Großer Dank geht an unseren Projektkollegen Dr. Vincent Clausing-Lage, der uns bei der Redaktion der Beiträge unterstützt hat. Pia Decker, Lukas Müller, Lukas Riesner, Sophie Rink und Maximilian Wenzel danken wir vielmals für ihre Hilfe bei der Fehlersuche.

Wir danken den Herausgeberinnen, Prof. Dr. Irmgard Männlein-Robert und Prof. Dr. Anja Wolkenhauer für die Aufnahme dieses Bandes in die Reihe „Spudasmata“ und Frau Olena Klejman und Frau Isabel Kaboth vom Verlag Georg Olms AG für die entgegenkommende Betreuung im Zuge der Drucklegung.

Besonderer Dank geht schließlich an Prof. Dr. Winfried Schmitz, der den Sammelband im Zuge der Beantragung eines Druckkostenzuschusses begutachtet hat, und an die Institutionen, die den Band großzügigerweise mit finanziellen Zuwendungen unterstützen: den Universitätsbund Tübingen e. V., den Förderverein Geschichte an der Universität Tübingen e. V. sowie die Deutsche Forschungsgemeinschaft und den SFB 1070 RessourcenKulturen.

Inhaltsverzeichnis

<i>Dominik Delp</i> und <i>Xenja Herren</i> , Vorwort	7
<i>Dominik Delp</i> , Δίκη καὶ ἀδελφαί. Zur politischen Bedeutung von Gerechtigkeitskonzeptionen im Kontext archaischer Migrationsbewegungen	11
<i>Frank Bernstein</i> , Ressourcenorientierung und Ressourcenproduktion: Zum Transferpotential der frühen Polis im Zuge der „Großen Kolonisation der Griechen“	45
<i>Tanja Itgenshorst</i> , Religion als Ressource in den frühen Apoikien (mit einem Kommentar zu Frank Bernstein).....	87
<i>Irmgard Männlein-Robert</i> , Mythos als Ressource. Prometheus und Epimetheus als Reflexionsfiguren bei Hesiod.....	123
<i>Xenja Herren</i> , Zwischen Poesie und bäuerlicher Praxis. Die poetische Bedeutung materieller Ressourcen in den <i>Werken und Tagen</i> Hesiods	147
<i>Michael Erler</i> , „Sind Wein und Wasser nicht friedfertig brüderliche Elemente?“ (Nietzsche) – Wasser als Ressource für den Geist.....	169
<i>Athanassios Vergados</i> , Text als Ressource. Hesiodische σήματα in Arats <i>Phainomena</i>	189
<i>Benjamin Topp</i> , „Bene qui coniciet ...“ – Wetterzeichen aus astrologischer, antiastrologischer und philosophischer Perspektive	227
<i>Karl-Heinz Stanzel</i> , Zeichenstifter und Zeichengeber. Zeus in den <i>Phainomena</i> Arats.....	263
<i>Christopher Schliephake</i> , Wenn die Kultur vom Anderen spricht. Die „Environmental Humanities“, die „Natur“ und antike Textressourcen.....	293
Index locorum.....	325

Mythos als Ressource. Prometheus und Epimetheus als Reflexionsfiguren bei Hesiod

Irmgard Männlein-Robert, Universität Tübingen

Abstract

This paper aims to show, how the famous mythical figures Epimetheus and Prometheus in Hesiod's texts can be analysed as „Reflexionsfiguren“ in a multilayered interpretation. They turn out to be seen as mostly (positive or negative) examples of human behaviour, intelligence, and ethics, although they are titans. With the interpretational key of „Reflexionsfiguren“ adapted to Hesiod's myths we are able to get much more differentiated aspects of archaic ethics respecting Prometheus and Epimetheus than before.

Wie kann ein Mythos, also vereinfacht gesagt, eine ‚Göttergeschichte‘, eine Ressource sein, obgleich wir mit Ressourcen spontan eher konkrete materielle Naturschätze wie Boden, Wasser, Rohstoffe oder Energie assoziieren würden? Der Tübinger Sonderforschungsbereich 1070 „RessourcenKulturen“ hat als Arbeitsinstrument ein theoretisch auf soziologischen und ethnologischen Arbeiten basierendes kulturwissenschaftliches Ressourcenkonzept vorgestellt, das eine deutliche semantische und konzeptuelle Erweiterung des traditionellen Ressourcenbegriffes formuliert: Als Ressourcen gelten demnach ebenso Wissen, Beziehungen, Strukturen, sie können also immateriell sein und damit gehören auch im Sinne Bourdieus¹ kulturelles Kapital, also Bildung, Fähigkeiten und soziale Praktiken ebenso wie symbolische Dimensionen zu diesem Konzept. Mit Blick auf philologische Untersuchungen ist nun das symbolische Verständnis von Ressourcen relevant, die demnach als ‚Bündel‘ oder ‚Geflecht von Bedeutungen‘ gelten dürfen. Symbole sind dabei als Ressourcen zu verstehen, die kollektiv wie

¹ Pierre Bourdieu/Loïc J. D. Waquant (Hrsg.), *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago 1992, 119.

individuell in ihrer Rolle und Relevanz für Identitäten jeweils kulturell, durch spezifische kulturelle Kontexte, bedingt sind. Vor diesem Hintergrund stellen nicht zuletzt antike Mythen, die in literarischen Texten, wie den epischen Gedichten Hesiods narrativ gestaltet sind, symbolische, und wie ich meine, zugleich auch diskursive Ressourcen dar, die es für Philologen mit literaturwissenschaftlichen Methoden zu analysieren und interpretieren gilt. Im Folgenden sei im Wesentlichen die Auffassung des Mythos zugrunde gelegt, die in Anlehnung an den Cambridger Kreis um Sir James Frazer und die strukturalistische Pariser Schule, v. a. Jean-Pierre Vernant, in der Klassischen Philologie zuletzt etwa Walter Burkert² und Fritz Graf³ formuliert haben: Vor diesem Hintergrund sind Hesiods epische Gedichte *Theogonie* und *Erga* als literarische Fassung von Mythen zu lesen, die letztlich als bedeutungsgebende, begründende Erzählung von Ritualen oder sozialen Praktiken zu verstehen sind. Die kontextuelle Bedeutung solcher Mythen liegt damit auf der Hand und so müssen historische Umstände ebenso berücksichtigt werden, weil der Mythos, als „ein sekundäres, semiologisches System“⁴ in seiner kulturellen Bedeutung zu deuten ist. Auch bei Hesiod ist der Mythos kulturelles Narrativ, in dem anhand einer ganz bestimmten Strukturierung der Erzählung Handlungen und Handlungsmuster plausibel gemacht, identifiziert und auch autorisiert werden.⁵ Konkret geht es im vorliegenden Beitrag um den Prometheus-Epimetheus-Mythos in der Gestaltung Hesiods und um die Bedeutung, die der Dichter diesen mythischen Figuren zu- und einschreibt. Es soll bei den folgenden Überlegungen nicht um die Adaptationen und Transformationen nahöstlicher mythischer Figuren,⁶ und auch weniger um

² Z. B. *Walter Burkert*, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage. (Die Religionen der Menschheit Bd. 15) Stuttgart 2011.

³ *Fritz Graf*, Griechische Mythologie. Eine Einführung. Düsseldorf 2004, v. a. 47–57.

⁴ *Roland Barthes*, Mythen des Alltags. Frankfurt a. M. 1964, 92.

⁵ In Anlehnung an *Walter Burkert*, Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion. München 1998, v. a. 74–81, der selbst wiederum von V. J. Propps narrativen Handlungsschemata inspiriert wurde (*Vladimir J. Propp*, Morphologie des Märchens. Frankfurt a. M. 1928).

⁶ Dazu ausführlicher *Martin L. West*, Hesiod, *Theogony*. Edited with Prolegomena and Commentary. Oxford 1997; *Jacqueline Duchemin*, Prométhée. Histoire du mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes. Paris 1974. In diesen drei Fassungen (Hesiod; Ps.-Aischylos; Platon) hat dieses Mythologem die am meisten weitrei-

die Rolle des Prometheus als Kulturstifter oder gar Menschenbildner gehen, wie sie in späteren Ausdifferenzierungen etwa in der attischen Tragödie (z. B. Ps.-Aischylos, *Prometheus Desmotes*) oder in Platons Protagoras-Mythos (Prot. 320c–322d) berühmt geworden ist.⁷ Hier nun soll den narrativen Strukturen, also der erzählten Verkettung von ursprünglich wohl selbständigen Mythen wie Opferbetrug, Feuerdiebstahl, Pandora, die vermutlich erst von Hesiod zusammengefügt wurden,⁸ gewisse Aufmerksamkeit geschenkt werden. Vor allem aber geht es um die vielschichtige *kommunikative* und *appellative Semantik* der beiden mythischen Figurationen Prometheus und Epimetheus überhaupt, wie sie der archaische Dichter Hesiod um 700 v. Chr. im jeweiligen literarischen Kontext der *Theogonie* wie der *Erga* konzipiert hat. Ich möchte zeigen, dass Prometheus und Epimetheus im Text Hesiods eine jeweils ganz bestimmte Funktion erhalten und so zu vielschichtigen Reflexionsfiguren werden: Denn gerade diese beiden mythischen Figuren zeigen in der literarischen Platzierung und Gestaltung Hesiods deutlich Modellcharakter und lassen zugleich eine symbolische Offenheit erkennen, die sie m. E. als Reflexionsfiguren für archaische Kulturgeschichte und Ethik *par excellence* ausweisen.⁹

Der Begriff der „Reflexionsfigur“ ist scheinbar griffig, aber eigentlich weich und wird vielfach unspezifisch verwendet: In der jüngeren Zeit wird er in ästhetischen Kontexten verwendet,¹⁰ dort als innerliterarische Spiegelung vor allem ästhetischer, aber auch poetologischer Phänomene beschrieben. In der Kultur- und Literaturwissenschaft wird er

chende Ausgestaltung erfahren, dazu *Dieter Bremer*, Prometheus. Die Formation eines Grundmythologems, in: Pankow, Edgar/Peters, Günter (Hrsg.), Prometheus. Mythos der Kultur. München 1999, 35–41, hier: 35.

⁷ *Philipp Theisohn*, Prometheus, in: Moog-Grünewald, Maria (Hrsg.), Mythenrezeption. Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart. (DNP Supplemente Bd. 5) Stuttgart et al. 2008, 605–621.

⁸ So mit *Walter Marg*, Hesiod. Sämtliche Gedichte. *Theogonie, Erga, Frauenkataloge*. Zürich et al. 21984, 225f.; auch *Robert Bees*, Das Feuer des Prometheus, in: Pankow/Peters, Prometheus (wie Anm. 6), 43–61, hier: 45.

⁹ *Britta Herrmann*, Prometheus und Pygmalion als Übersetzer. Produktionsmythologeme zwischen Wissenschaft und Kunst im 18. Jahrhundert, in: Welsh, Caroline/Willer, Stefan (Hrsg.), „Interesse für bedingtes Wissen“. Wechselbeziehungen zwischen den Wissenskulturen. München 2008, 109–129, hier: 109f.; 112.

¹⁰ Etwa als „ästhetische Reflexionsfigur“ in der von Annette Gerok-Reiter geleiteten, aktuellen Tübinger SFB-Initiative zum Thema „Andere Ästhetik“.

seit einiger Zeit breiter eingesetzt: So gelten etwa in neueren Arbeiten Maria,¹¹ der Philister,¹² Casanova,¹³ die Farbe,¹⁴ die Revolution,¹⁵ der Narr¹⁶ oder die Trauer¹⁷ als Reflexionsfiguren. Der Begriff als solcher scheint, zumindest so meine bisherigen Recherchen, aus der Kunstgeschichte zu stammen, genauer aus der Forschung der 80er und 90er Jahre des letzten Jahrhunderts über Historienmalerei: Der Begriff „Reflexionsfigur“ taucht dort wohl zuerst bei Michael Fried auf,¹⁸ der anhand eines Van Dyck-Gemäldes (Belisarius und die almosengebenden Frauen) mit Blick auf den Soldaten neben Belisarius von einer „innerbildlichen Reflexionsfigur“, dann von einer „innerbildlichen Identifikationsfigur“ spricht.¹⁹ Weiterhin findet sich der Begriff „Reflexionsfigur“ bei Werner Busch, der „dieses nachsinnende Sichversenken einer

¹¹ *Annette Gerok-Reiter*, Maria als Reflexionsfigur zwischen Religion, Minnediskurs und Ästhetik. Semantische Traversalen im Werk Frauenlobs, in: Dürr, Renate/Gerok-Reiter, Annette/Holzem, Andreas/Patzold, Steffen (Hrsg.): Religiöses Wissen im postmodernen Europa. Schöpfung – Mutterschaft – Passion. Paderborn 2019, 321–351.

¹² *Matthias Buschmeier*, Der Philister als literaturgeschichtliche Reflexionsfigur. Eichendorffs „Krieg den Philistern!“ als Abgesang der Romantik, in: Bunia, Remigius/Dembeck, Till/Stanitzek, Georg (Hrsg.), Philister – Problemgeschichte einer Sozialfigur der neueren deutschen Literatur. Berlin 2011, 337–356.

¹³ *Dirk Göttsche*, Der Abenteurer als Reflexionsfigur einer anderen Sozialität: Arthur Schnitzlers Lustspiel „Die Schwestern oder Casanova in Spa“ im Kontext der Casanova-Figurationen der frühen Moderne, in: Sprachkunst 30, 1999, 227–245.

¹⁴ *Sabine Schneider*, „Farbe. Farbe. Mir ist das Wort jetzt armselig“: Eine mediale Reflexionsfigur bei Hofmannsthal, in: Pfothenhauer, Helmut/Riedel, Wolfgang/Schneider, Sabine (Hrsg.), Poetik der Evidenz: die Herausforderung der Bilder in der Literatur um 1900. Würzburg 2005, 77–102.

¹⁵ *Marcus Sandl*, Die Revolution als Reflexionsfigur der Geschichte: 1789, die Geschichtswissenschaft und ihre Medien, in: Grapp, Sven (Hrsg.), Revolutionsmedien – Medienrevolution. (Historische Kulturwissenschaft Bd. 11) Konstanz 2008, 65–92.

¹⁶ *Iris Oberth*, Der Narr als Epochenmotiv und metatheatrale Reflexionsfigur bei Shakespeare: ‚I am indeed not her fool but her corrupter of words‘. Bamberg 2015.

¹⁷ *Karl Heinz Bohrer*, Abschied. Eine Reflexionsfigur des je schon Gewesenen (Goethe, Nietzsche, Baudelaire), in: Poetik und Hermeneutik, Bd. XVI, Das Ende. (Poetik und Hermeneutik Bd. 16) München 1996, 59–79; *Karl Heinz Bohrer*, Der Abschied. Theorie der Trauer. Frankfurt a. M. 1997.

¹⁸ *Michael Fried*, Absorption and Theatricality – Painting and Beholder in the Age of Diderot. Berkeley et al. 1980, 145ff.

¹⁹ Dazu siehe auch *Michael Lüthy*, „Sehen“ contra „Erkennen“. „Die Erschießung Kaiser Maximilians“ und „Die Eisenbahn“ von Edouard Manet, in: Mattenklott, Gert (Hrsg.), Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste, Sonderheft des Jahrgangs 2004 der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft. Hamburg 2004, 83–101, hier: 90.

Figur, das ein Sichversenken des Betrachters nach sich zieht“,²⁰ als eine Bilderfindung englischer neoklassizistischer Künstler der 1760er Jahre in Rom beschreibt. Dort ist eine in einem Bild immanente Figur selbst gemeint, die nachdenkt. Darüber hinaus unterstreicht einige Jahre später die Kunsthistorikerin Martina Sitt mit Bezug auf Busch, dass eine Reflexionsfigur nicht nur „durch irgendeine Art der Kommunikation mit den übrigen Figuren der Bilderzählung verbunden ist“, sondern vor allem „als Bindeglied zum Betrachter“²¹ fungiert. Solche Figuren verleihen, so Sitt,²² dem Kunstwerk eine weitere Bedeutungsdimension. Auch Michael Lüthy²³ betont – mit Bezug auf ein Bild Edouard Manets – die besondere Stellung, die auffällige Platzierung einer Reflexionsfigur im Bild, wonach diese eine Gelenkposition zwischen dem inneren Geschehen des unmittelbaren Kontextes und dem Außen, also dem Rezipienten, einnimmt. Die Reflexionsfigur stellt also, als gleichsam offene Stelle²⁴ im Kunstwerk (oder Text), so sinngemäß Lüthy,²⁵ einen intendierten Bezug zum Publikum her.

Die bis jetzt skizzierten Hauptcharakteristika von Reflexionsfiguren sollen nun aus der theoretischen Diskussion in der Kunstgeschichte auf den poetischen, literarischen Text Hesiods übertragen werden. Wir dürfen m. E. in einem literarischen und poetischen Text wie dem Hesiods Prometheus und Epimetheus als Reflexionsfiguren, als herausgehobene, komplexe Figuren im Text ansehen, deren immanente zentrale Tätigkeit mit Denken und Reflektieren zu tun hat, die zudem als immanente Identifikationsfiguren und Bindeglieder zum Publikum gedeutet werden können. Prometheus und Epimetheus stellen demnach Angebote der Kommunikation des poetischen Autors mit seinen Rezipienten dar und offerieren diesen ein gewisses Identifikationspotential, das aber, wie wir sehen werden, aufgrund der Ambiguität dieser Figuren zunächst offen ist und somit erst eigene Reflexion über Bedeutung, Sinn

²⁰ Werner Busch, *Das sentimentalische Bild: die Krise in der Kunst im 18. Jahrhundert und die Geburt der Moderne*. München 1993, 148.

²¹ Beide Zitate aus Martina Sitt, *Angesichts der Ereignisse. Facetten der Historienmalerei zwischen 1800 und 1900: aus dem Bestand des Kunstmuseums Düsseldorf im Ehrenhof mit Sammlung der Kunstakademie (NRW)*. Köln 1999, 15f.

²² Ebd.

²³ Lüthy, „Sehen“ contra „Erkennen“ (wie Anm. 19), 90.

²⁴ Umberto Eco, *Das offene Kunstwerk*. Frankfurt a. M. 132016, v. a. 7–24; 27–59.

²⁵ S. Anm. 23.

und Symbolik dieser mythischen Figuren erfordert. Reflexionsfiguren seien hier ganz konkret verstanden: Das sind in unserem Fall also planvoll akzentuierte mythische Akteure, die Denken und Reflektieren schon im Namen tragen. Denn das Eigentümliche mit Blick auf diese Reflexionsfiguren ist, dass beide, Prometheus wie Epimetheus, zu ganz besonders einprägsamen Gestalten des Denkens und Reflektierens, und zwar des Vor-Denkens wie des Danach-Denkens, zu verstehen sind. Wenn den Ritualforschern und etwa Hermann Usener zufolge Mythen ihren Ursprung in praktischen Tätigkeiten haben, sind Götternamen bei Griechen und Römern Metaphern, genauer: Übertragungen von Tätigkeiten in Sprache.²⁶ Im Falle von Prometheus und Epimetheus ist die im Namen wesentlich ausgedrückte Tätigkeit das Denken. In ihnen konzentrieren sich polare Modi von Intellekt, Denken und Reflexion im übergeordneten Sinn.²⁷ Mit Blick auf diese prototypischen Figuren möchte ich eine semantische Erweiterung des Begriffes der „Reflexionsfiguren“ im Sinne des eingangs genannten symbolischen Ressourcenkonzeptes vornehmen und diesem Begriff eine didaktisch motivierte *ethische* Bedeutung mit einschreiben. Denn Hesiod verleiht seinen Reflexionsfiguren Prometheus und Epimetheus als herausgestellten Protagonisten und Gelenkfiguren zwischen Text und Publikum eine appellative Struktur. Sehen wir uns zuerst (I.) mit Blick auf die Texte Hesiods an, inwiefern Prometheus und Epimetheus als Reflexionsfiguren gelten können und überlegen wir in einem zweiten Schritt (II.), welche kommunikative Funktion und vor allem welche appellative Struktur Hesiod diesen Reflexionsfiguren eingeschrieben haben könnte.

I. Prometheus und Epimetheus als Reflexionsfiguren bei Hesiod

Prometheus und Epimetheus sind Figuren des archaischen Mythos, sie sind Götter, genauer: Titanen – keine Menschen. In der Genealogie der Göttergeschlechter, wie sie Hesiod in der *Theogonie* schildert, stammen

²⁶ Hermann Usener, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn 1896, 4; 76; dazu Hannelore Schlaffer, Odds and Ends. Zur Theorie der Metapher, in: Pankow/Peters, Prometheus (wie Anm. 6), 75–84, hier: 77–79.

²⁷ Ausführlicher zur Diskussion über die (un-)möglichen Etymologien beider Namen ist Gerhard Fink, Pandora und Epimetheus. Mythologische Studien. Diss. phil. Erlangen 1958, 45–62.

die Titanen von Uranos und Gaia ab, stellen also die eigentlich erste, über kosmische Entitäten hinausgehende, konkret gestalthafte Göttergeneration dar. Sie leben unter Herrschaft des Titanen Kronos, bis dieser im Folgenden durch seinen Sohn, den Olympier Zeus, abgelöst wird. Die Titanen leben zum Zeitpunkt des mythischen Geschehens von Prometheus' Opferbetrug, Feuertdiebstahl und Pandora (noch) unmittelbar mit den Menschen – und übrigens auch mit den olympischen Göttern – zusammen (theog. 535). Prometheus und Epimetheus gehören zu den Titanen, die von Zeus bestraft, überwunden und in jeder Hinsicht besiegt werden. Beide sind Söhne des Iapetos und der Klymene (theog. 509ff.), deren vier Söhne Atlas, Menoitios, Prometheus und Epimetheus allesamt Frevler sind und von Zeus in unterschiedlicher Weise bestraft werden. Im Ergebnis haben alle vier Titanen eine je bestimmte, sinnstiftende Rolle in der dann vom Olympier Zeus beherrschten Welt: Atlas wird zum Träger des Himmels (theog. 517–520) und damit zum Bindeglied zwischen Himmel und Erde, Menoitios wird in den Erebos geworfen (ebd. 514–516) und wird so zu einer Figur der Unterwelt, des ‚Unten‘ im Kosmos. Prometheus – das wird am ausführlichsten erzählt – wird gefesselt, täglich frisst ein Adler an seiner Leber (ebd. 521–534). Epimetheus wiederum nimmt als erster die (erste) Frau, Pandora, bei sich auf (ebd. 511–514; vgl. 592) und wird durch die daraus resultierenden Leiden fortwährend bestraft. Keiner der vier Titanenbrüder stirbt, sie bleiben alle als von Zeus besiegte Widersacher diesem zwangsverpflichtet, werden alle vier mit einer je bestimmten Funktion im Kontext der großen Aretalogie des Olympiers Zeus in dessen Welt integriert oder sogar inkorporiert.²⁸ Sie leiden auf ewig, allein Prometheus wird von Herakles befreit und erlöst werden, darauf verweist wohl bereits Hesiod (ebd. 526–534).²⁹ Die Titanenbrüder leiden in unterschiedlichen Bereichen und Sphären der Welt: Prometheus und Epimetheus bleiben in der Welt der Menschen – und erweisen sich als wichtiger *link* zwischen Göttern und Menschen –, während Atlas und

²⁸ Alexander C. Loney, Hesiod's Incorporative Poetics in the *Theogony* and the Contradictions of Prometheus, in: *AJPh* 135, 2014, 503–531, v. a. 522–528.

²⁹ Es handelt sich hier um gut überlieferte Verse, die aber seit Paley der Unechtheit verdächtigt wurden. Siehe auch Ps.-Hes. frg. 2 und 4 Merkelbach-West: Dort ist Prometheus der Vater des Deukalion, des ersten Menschen nach der Flut, dazu Hugh Lloyd-Jones, Zeus, Prometheus, and Greek Ethics, in: *HSCPh* 101, 2003, 49–72, hier: 52.

Menoitios auch räumlich entfernter und entrückter sind. Prometheus und Epimetheus sind also der mythischen Gestaltung und narrativen Ausführlichkeit der Darstellung Hesiods zufolge für die Menschen *die* beiden zentralen Figuren aus der Titanenszene, anhand derer sich die Überlegenheit des Zeus paradigmatisch zeigen und erzählen lässt. Diese Fokussierung ist wesentlich für die herausragende Bedeutung dieses Bruderpaars als Reflexionsfiguren; denn die Strafe des Zeus an Prometheus dient der Wiederherstellung der Ordnung resp. ist Demonstration seiner olympischen göttlichen Souveränität (siehe das Fazit ebd. 615). Zugleich ist die grausame, ausführlich beschriebene Strafe des Zeus an Prometheus (ebd. 521–534) der initiale Aufhänger für Hesiod, deren Grund zu erzählen: Der hier bereits resultativ gefesselte Prometheus wird in der rückblickenden Narration Hesiods gleichsam noch einmal losgebunden, erzählt wird, was bisher geschah. Bereits daran lässt sich eine wichtige konzeptuelle Konstante bei Hesiod beobachten: Denn dem gesamten Prometheus- (und Epimetheus-) Mythos ist eine genuin *aitiologische* Komponente eingeschrieben, und zwar auf der Ebene des Mythos ebenso wie auf der erzähltechnischen des Autors Hesiod selbst, wenn dieser seine eigene Erzählung rückwirkend erklärt und das mythische, die Macht des Zeus demonstrierende Faktum der Bestrafung des Herausforderers Prometheus nachfolgend begründet. Zugleich wird durch das narrative Losbinden des Prometheus und die folgende Erzählung der Ereignisse in Mekone klar, dass es sich beim Opferbetrug des Prometheus und dessen anschließendem Feuerdiebstahl, das sind die beiden Primärgeschichten, um einen durchaus ernst zu nehmenden Konflikt zwischen dem schlaunen Titanen und dem Olympier Zeus handelt. Prometheus stellt nämlich in Mekone dessen Machtanspruch und Überlegenheit in aller Öffentlichkeit der noch vereinten Götter und Menschen in Frage, d. h., wir müssen den Opferbetrug des Prometheus in den Kontext des von Zeus zu führenden Sukzessionskampfes stellen.³⁰ Allein in der *Theogonie* wird der sog. Opferbetrug des Prometheus in Mekone geschildert (ebd. 535–616): Prometheus präpariert vorsätzlich (πρόφρονι θυμῷ, ebd. 536) ungleiche

³⁰ Das betonen *Manuel Baumbach/Alexander Rudolph*, *Helping Zeus by Tricking him? Prometheus and the Poetics of Succession in Hesiod's Theogony 538–541*, in: *A&A* 60, 2014, 21–36, hier v. a. 32.

Fleischbündel, deren Inhalt erstens nicht einsichtig und zweitens unterschiedlich ist (das gute Fleischbündel ist mit Rindsmagen, das schlechte Knochenbündel mit glänzendem Fett umhüllt – die Außenansicht bezeichnet die Differenz zwischen Schein und Sein): Zeus registriert und kritisiert die Ungleichheit zwischen dem für ihn (Gott) und die für die Menschen bestimmten Bündel (ἕτεροζήλωσ, ebd. 544). Prometheus wird als ἀγκυλομήτης charakterisiert (ebd. 546; vgl. 511: ποικίλον αἰολόμητιν; ebenso Kronos, z. B. ebd. 168).³¹ Zeus wird von Prometheus auf die Probe gestellt, er soll wählen, wird also ‚getestet‘, und vermutlich ist es das, was Zeus wütend macht: Denn Zeus ahnt künftige Übel für die Menschen, was sich bewahrheiten wird. Das ist der große Unterschied zu Prometheus, der drohende, üble Konsequenzen nicht bedenkt, sondern nur den schnellen Vorteil sucht. Zeus wählt also das Fettpäckchen, entbrennt in Wut, wohl über die Probe, wählt aber das Päckchen wissentlich.³² Das ist die Aitiologie für den damit initiierten archaischen Opferritus,³³ demzufolge den Göttern Fett und Knochen, den Menschen Fleisch und Innereien beim Opfern zukommen; dieser Ritus wird hier bei Hesiod auf die freie und wissentliche, bewusste Entscheidung des Olympiers Zeus zurückgeführt.

³¹ Zu den Qualitäten der vorphilosophischen Metis mit Blick auch auf Prometheus siehe *Marcel Detienne/Jean-Pierre Vernant* (Hrsg.), *Les ruses de l'intelligence: la mêtis des grecs*. Paris 1974, v. a. 62–66 und 84–103. Zur umstrittenen und immer noch nicht geklärten Etymologie v. a. des Namens ‚Prometheus‘ siehe ausführlicher *Christopher Moore*, *Prometheia* („Forethought“) until Plato, in: *AJPh* 136, 2015, 381–420, hier v. a. 383–385, der insgesamt die Bedeutung auf die praktische Relevanz einer Entscheidung zuspitzt (ebd. 381: „discerning what is practically important“). Die Herleitung aus Προ- und -μήδεα oder -μητις ist Fiktion, dazu bereits *Fink*, *Pandora* und *Epimetheus* (wie Anm. 27), 45–53, ausführlicher *West*, *Hesiod, Theogony* (wie Anm. 6), 305–308. Die Annahme einer indogermanischen Herkunft des Namens aus dem Sanskrit (*pramātha*), „Dieb“ oder „pramantha“ (Wirbler), wie noch von *Rudolf von Roth*, *Atharva Veda Sanhita*: erster Band. Berlin 1855 behauptet, wurde von *Franciscus B. J. Kuiper*, *An Indian Prometheus?*, in: *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft* 25, 1971, 85–98 widerlegt.

³² So auch *West*, *Hesiod, Theogony* (wie Anm. 6), 321; *Fritz Wehrli*, *Theoria und Humanitas*. Zürich 1972, 50–55; *Jean-Pierre Vernant*, *À la table des hommes: mythe de la fondation du sacrifice chez Hésiode*, in: *Detienne, Marcel/Vernant, Jean-Pierre* (Hrsg.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris 1979, 37–132; *Marek Weçowski*, *Can Zeus be deceived? The Mekone Episode (Hes. theog. 535–561) between Theodicy and Power-Politics*, in: *Klio* 94, 2012, 45–54, hier: 49 und 51 (Zeus durchschaut die Trugabsicht, spielt aber mit).

³³ *Burkert*, *Griechische Religion* (wie Anm. 2), 95.

Dann folgt der Feuerdiebstahl (theog. 563–569): Aus Zorn über Prometheus' List gab Zeus (δόλου μεμνημένος) den Menschen das Feuer nicht (ebd. 562f.). In den *Erga* dagegen heißt es, die Götter halten den *Bios* (Lebensunterhalt, Getreide durch Ackerbau) für die Menschen verborgen (erg. 42: κρύψαντες; ebd. 47: Ζεὺς ἔκρυψε): *Bios* und Feuer gehören in den *Erga* also untrennbar zusammen, obgleich in der *Theogonie* das Feuer in der Erzählfolge ausschließlich und untrennbar mit der rituellen Praxis des Tieropfers (und dem Braten des Opferfleisches)³⁴ verbunden in *religiösem* Kontext steht – von Landwirtschaft und Kulturtechniken ist hier noch nicht die Rede. Damit aber wird Prometheus vor allem in den *Erga* in seiner besonders nach Hesiod prominenten Rolle als Kulturbringer für die Menschen kenntlich, während er in der *Theogonie* viel stärker als Provokateur und Herausforderer des Zeus auftritt;³⁵ denn er ist es, der offensichtlich planvoll die etablierte Routine des gemeinsamen Mahls aufhebt. Allerdings mutiert Prometheus dort vom listigen Charmeur zum Dieb und damit zum Kriminellen: Denn während beim Opferbetrug sinngemäß immer nur die Rede von der List (δόλος, δολίη τέχνη) des Prometheus ist (theog. 521, 537, 540, 546f., 550f.; 555, 560; 562), ändert sich mit dem Diebstahl des Feuers durch Prometheus auch das Vokabular Hesiods, der jetzt von „Betrug“ spricht (ἁπάτη, ebd. 565). Prometheus gehört bekanntlich zu den großen ‚Trickster‘-Figuren des antiken Mythos,³⁶ auch wenn seine Motivation bei Hesiod nachdrücklich als menschenfreundlich betont wird (vgl. den *Dativus commodi* in erg. 51: ἔκλεψ' ἀνθρώποισι;³⁷ vgl. theog. 570). Daraufhin, als direkte Reaktion auf den Feuerdiebstahl,

³⁴ Das ‚Nicht-Geben‘ des Zeus ist also eine Verweigerung von etwas, das die Menschen schon hatten, so *Bees*, Das Feuer des Prometheus (wie Anm. 8), 44; zuvor so auch *Marg*, Hesiod (wie Anm. 8), 233.

³⁵ So auch *Kurt Raaflaub*, Zeus und Prometheus: Zur griechischen Interpretation vorderasiatischer Mythen, in: Bernett, Monika/Nippel, Wilfried/Winterling, Aloys (Hrsg.), Christian Meier zur Diskussion. Autorenkolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld. Stuttgart 2008, 33–60, hier: 52; *Walther Kraus*, RE XXIII/1, 1957, 653–702, s. v. Prometheus, hier: 696f.

³⁶ *Ugo Bianchi*, Prometheus. Der titanische Trickster, in: *Paideuma* 7, 1961, 414–437; *Walter Burkert*, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. (Religionen der Menschheit Bd. 15) Stuttgart et al. 1977, 267.

³⁷ So mit *Georg F. Schoemann*, Die Hesiodische *Theogonie*. Ausgelegt und beurteilt. Berlin 1868, hier: 208; vgl. dagegen *Baumbach/Rudolph*, Helping Zeus by Tricking him? (wie Anm. 30), 25.

stellen auf Geheiß des Zeus Hephaistos und Athena die schön anzusehende, aber unheilvolle Kunstfrau Pandora her (erg. 57: ἀντὶ πυρός). Von Epimetheus (vgl. theolog. 511 ἀμαρτίνοος) aufgenommen stellt die Frau seither großes Leid für die Menschen dar, wie Hesiod in drastischen Bildern ausführt (vgl. erg. 56–89). Epimetheus ist also der ‚ganz normale‘ Mann, der einen Ratschlag seines Bruders vergisst, einfach nicht dran denkt und dem Zauber des Moments erliegt, als ihm die wunderschöne und betörende Pandora als Göttergeschenk von Hermes gebracht wird (ebd. 84–89). Er wird charakterisiert als einer, der erst, nachdem³⁸ er das von Hermes (einem weiteren, freilich auf Zeus’ Seite agierenden und dessen Pläne umsetzenden ‚Trickster‘) gebrachte Geschenk angenommen hat und damit wie berechnet auf die unerwartete List (vgl. ebd. 83: δόλος αἰπύς) hereingefallen ist, zu Verstand kommt (ebd. 89). Epimetheus berücksichtigt nicht die Ermahnung des Prometheus, niemals von Zeus ein Geschenk anzunehmen, da den Menschen Leid drohe. Epimetheus war gewarnt. Er zeigt gleichsam prototypisch die männliche Reaktion beim Anblick einer ungewöhnlich schönen Frau, indem er die erste Frau überhaupt zu Gesicht bekommt. Epimetheus also der Durchschnittsmann, der nette Trottel, vielleicht sogar der im Moment egoistische Idiot, der nicht weiter- und vorausdenkt, sich aber hier vor allem auch nicht erinnert – alle diese Zeitdimensionen sind m. E. für diese Figur relevant. Epimetheus und sein – unbedachtes – Handeln haben also all das zur Folge, was das Leben für die Menschen so schwer macht: Frauen und alles, was damit zusammenhängt, Krankheiten, Mühe, Plage, moralischer Verfall und die zum bloßen Überleben nötige Arbeit.

Soweit die Skizze der Kernmythologeme, die in der *Theogonie*, aber auch in den *Erga* jeweils als narrative Sequenz, als kausal anmutende Verkettung von Aktion und Reaktion präsentiert werden. Prometheus und Epimetheus bedingen also Hesiod zufolge beide zusammen die Ai-

³⁸ So mit *Martin L. West*, Hesiod, *Works and Days*. Edited with Prolegomena and Commentary. Oxford 1978, 168 und gegen *Willem J. Verdenius*, A Commentary on Hesiod *Works & Days*, vv. 1–382. Leiden 1985, 62, der das Annehmen und das Begreifen in eins setzt.

tiologie der Trennung von Göttern und Menschen, die kulturelle Fortentwicklung des Menschen ebenso wie die mühselige *condition humaine* sowie die von da an nötige Arbeit für den Menschen.³⁹

1. Zwischenfazit:

Inwiefern dürfen Prometheus und Epimetheus als Reflexionsfiguren gelten:

1) Von beiden hat allein Prometheus in gewisser Weise poetologischen Wert, kann also bis zu einem gewissen Grad als poetologische Reflexionsfigur gelten: Denn da die Planungsfähigkeit, Klugheit und List(-igkeit) des Prometheus gerade in der *Theogonie* so nachdrücklich und häufig herausgestellt und akzentuiert werden, dürfen wir annehmen, dass Hesiod damit zugleich auf die kluge und mehrschichtige Strategie seiner ambiguen Narrative verweist.⁴⁰ Allerdings, so meine ich, erschöpft sich die hesiodeische Gestaltung der Prometheusfigur nicht in einem solchen metapoetischen Verweis, sondern geht weit darüber hinaus.

Prometheus und Epimetheus sind nämlich auch:

2) Reflexionsfiguren des Kontrastes: Epimetheus wird von Hesiod als Kontrast-Figur zu Prometheus geschaffen, so dass dem zu aktiven, proaktiven und übergriffigen Prometheus der passive Einfaltspinsel Epimetheus als Gegenstück fungieren kann.⁴¹

3) Beide sind Reflexionsfiguren von Fehlverhalten: Prometheus' Fehler liegt darin, sich für klüger als Zeus zu halten (theog. 534).⁴² Er zeigt eine falsche Selbsteinschätzung im Machtkampf der alten gegen die neuen Götter. Prometheus ist sogar eine Reflexionsfigur des Über-

³⁹ So Hans Diller, Die dichterische Form von Hesiods *Erga*, 1962, in: Heitsch, Ernst (Hrsg.), Hesiod. Darmstadt 1966, hier: 259.

⁴⁰ So mit Baumbach/Rudolph, Helping Zeus by Tricking him? (wie Anm. 30), 34. Diese Vermutung würde auch zur These der „incorporative poetics“ bei Hesiod passen, wie sie Loney, Hesiod's Incorporative Poetics (wie Anm. 28), formuliert, allerdings allein auf eine metapoetische Analogie zwischen Hesiod und der Figur des Zeus abhebt.

⁴¹ West, Hesiod, *Theogony* (wie Anm. 6), 309f.; Walter Pötscher, Der Kleine Pauly IV, 1979, 1174–1177, s. v. Prometheus, hier: 1176. Zum Märchenmotiv des ungleichen Brüderpaares siehe Fink, Pandora und Epimetheus (wie Anm. 27), 44f.

⁴² Dazu auch Emil Angehrn, Zwischen Menschen und Göttern. Subjektwerdung im Mythos, in: Pankow/Peters, Prometheus (wie Anm. 6), 63–74, hier: 64.

maßes, wie die sprachliche Formulierung des Hesiod eindrücklich nahelegt (theog. 559: [*verba* des Zeus] πάντων πέρι μήδεα εἰδώς). Mit Blick auf die bleibende Gültigkeit der Ratschlüsse des Zeus (ebd. 550: ἄφθιτα μήδεα εἰδώς) wird deutlich, dass die geringfügige Abweichung in der sonst assonanten Formulierung beider jeweils am Versende platzierten Formeln resp. der Verweis auf die Übermäßigkeit von Prometheus' Klugheit die nur vermeintliche Kongenialität des Prometheus zu Zeus markiert.⁴³ Epimetheus' Fehler hingegen liegt in seiner Unüberlegtheit, das Zeus-Geschenk Pandora entgegen der vorherigen Warnung seines Bruders Prometheus anzunehmen.

4) Beide Brüder sind Reflexionsfiguren, die mit dem Prinzip der ‚Gabe‘ in unterschiedlichster Weise verbunden sind: Prometheus bietet Zeus zwei Opferpäckchen an. Das ist eine ambivalente Gabe, die Irritation und Wut mit dramatischen Folgen erzeugt. Es handelt sich dabei genau genommen um die Subversion des Prinzips der Gabe, das an sich positiv intendiert ist. Prometheus stiehlt das daraufhin von Zeus vorenthaltene, nicht gegebene Feuer, so dass der Diebstahl somit als Gegenstück zur ‚Gabe‘ kenntlich wird. Epimetheus hingegen ist derjenige, der ‚die Gabe‘ – Pandora – unüberlegt annimmt, was ebenso schlecht ist. Beide können somit m. E. als Reflexionsfiguren über das Prinzip der ‚Gabe‘ verstanden werden,⁴⁴ das hier allerdings in jeder Hinsicht pervertiert ist.

5) Prometheus und Epimetheus sind Reflexionsfiguren der Liminalität und zwar in mehrfacher Hinsicht:

a) Beide, vor allem aber Prometheus, sind Reflexionsfiguren an der Grenze zwischen Gut und Schlecht,⁴⁵ sind ambivalente, schillernde⁴⁶

⁴³ Vgl. auch die ‚Allwissenheit‘ des Zeus (theog. 545, 550, 561), während Prometheus nur ‚vielwissend‘ ist (theog. 616).

⁴⁴ Zur Gabe siehe *Marcel Mauss*, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt a. M., 1990; *Maurice Godelier*, Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte. München 1999. Zum Diebstahl des Prometheus als Gegenstück der Gabe siehe erhellend *Andreas Gehrlach*, Diebe. Die heimliche Aneignung als Ursprungserzählung in Literatur, Philosophie und Mythos. Paderborn 2016, hier v. a. 108–121.

⁴⁵ So zu Prometheus auch *Guy G. Stroumsa*, Myth into Metaphor: The Case of Prometheus, in: Shaked, Shaul/Shulman, David/Stroumsa, Guy G. (Hrsg.), *Gilgul. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions*. Leiden et al. 1987, 309–323, hier: 311.

⁴⁶ Das betont auch ebd. 311f.

Figuren, freilich nicht ohne Sympathiewert: Prometheus' List, seiner rhetorischen Schmeichelei und seinem Feuerdiebstahl auf der negativen Seite stehen sein Charme, seine Intelligenz sowie seine Philanthropie auf der positiven Seite gegenüber. Bei Epimetheus identifizieren wir Unbelehrbarkeit, Vergesslichkeit und Verführbarkeit ebenso wie gutmütige Harmlosigkeit.

b) Beide Brüder sind Reflexionsfiguren an der Schwelle zwischen Göttern und Menschen. Dem Trickster Prometheus gegenüber agiert Zeus entsprechend und wählt dieselbe Waffe, agiert also mit List, indem er Pandora kreieren und zu Epimetheus bringen lässt.⁴⁷ Zeus behält also zweifelsfrei die Oberhand, er ist bei Hesiod vornehmlich freilich Repräsentant von Ordnung, Recht, Gerechtigkeit und bestraft denjenigen, der für sich haben will, was ihm nicht zusteht. Damit repräsentiert der Titanensohn Prometheus eine für den Menschen typische Haltung gegenüber dem Gott, denn Prometheus handelt hier gleichsam exemplarisch und wird von Zeus auch exemplarisch bestraft. Obwohl Prometheus, beim Opfer wie beim Feuerraub, zum Nutzen und Vorteil der Menschen agiert, wurde er in der Lebenswelt der Griechen in Gebeten gar nicht, und offenbar nur in Athen kultisch geehrt.⁴⁸ Man rechnete den ‚Trickster‘ also weniger zu den anbetungswürdigen Gottheiten, sondern verortete diesen Titan von jeher auf der Seite der Menschen, für die und in deren Interesse er ja ausschließlich agiert,⁴⁹ in Argos oder auch Opus etwa wird Prometheus nur als Heros gewürdigt.⁵⁰ Sein Bruder Epimetheus wird, soweit man das am Text Hesiods zeigen kann, als unseliger Akteur offenbar gänzlich in die Sphäre der Menschen verortet und verkörpert den exemplarischen Menschen resp. Mann, etwa in der Szene der Aufnahme der Kunstfrau Pandora. Beide Brüder sind – titanische – Götter, die aber als Bindeglieder und figurale Gelenkstellen zwischen

⁴⁷ Zeus schlägt Prometheus mit dessen eigenen Waffen, siehe *Edgar F. Beall*, Hesiod's Prometheus and Development in Myth, in: *Journal of the History of Ideas* 52, 3, Juli-Sept. 1991, 335–371, hier: 360f. So zuerst *Jean-Pierre Vernant*, The Myth of Prometheus in Hesiod, in: Vernant, Jean-Pierre (Hrsg.), *Myth and Society in Ancient Greece*, tr. J. Lloyd. New York 1988, 183–201, hier: 190–192, dann auch *Beall*, Hesiod's Prometheus and Development in Myth (s. o.), 358–361.

⁴⁸ *Burkert*, Griechische Religion (wie Anm. 2), 264; *Loney*, Hesiod's Incorporative Poetics (wie Anm. 28), 514 mit Anm. 22 und 23; vgl. *Lloyd-Jones*, Zeus, Prometheus, and Greek Ethics (wie Anm. 29), 52.

⁴⁹ Siehe *Raaflaub*, Zeus und Prometheus (wie Anm. 35), 52.

⁵⁰ So nach Paus. 2,19,8, dazu *West*, Hesiod, *Theogony* (wie Anm. 6), 318.

Göttern und Menschen stehen, dabei allerdings typisch menschliche Verhaltensweisen an den Tag legen.

c) Außerdem verkörpern beide mythische Figuren einen historischen Umbruch und Wechsel⁵¹ von ursprünglich gleichsam paradiesischer Lebensweise zur Notwendigkeit von Arbeit, Mühe und Krankheiten mitsamt moralischen Depravationen. Die Titanen, die olympischen Götter und die Menschen (genauer: Männer) leben im Mythos vor dem Opferbetrug in Mekone offenbar ohne Probleme zusammen, es gibt gemeinsame Mahlzeiten von Göttern und Menschen.⁵² Diese Phase entspricht in etwa dem sog. ‚goldenen Zeitalter‘, das Hesiod in den *Erga* beschreibt (109–126).⁵³ Gemeint ist damit eine vor-agrarische, vor-kulturelle, nicht ausdifferenzierte soziale Gemeinschaft. Prometheus ist sogar derjenige, der den Umbruch mitsamt der folgenden Kulturentwicklung auslöst, die, genau genommen, bereits mit der Opfergabe für die Götter (hier Zeus) die Trennung von Göttern und Menschen markiert und einen Anfang von Religion überhaupt erst initiiert.⁵⁴ Aller Wahrscheinlichkeit nach bedingt also der Opferbetrug, und weniger der Feuerdiebstahl, das Zerbrechen der ursprünglich paradiesischen, gottgleichen Ursituation des Menschen (mit Göttern, ohne Frauen, mit Feuer, ohne Arbeit und Mühe). Als Argument dafür dient m. E. die auffällige, von Hesiod vorgenommene, dezidiert lokale Verortung dieses so folgenreichen Vorfalles nach Mekone (i. e. Sikyon),⁵⁵ die eine erste auf der Welt erkennbare räumliche Präzisierung beschreibt und erstmals vom mythischen Irgendwo zu einem historischen Ort in der realen Welt der Menschen überleitet.⁵⁶ Epimetheus wiederum ist derjenige, der die Folgekatastrophe für die Menschen resp. Männer zu verantworten hat, da

⁵¹ Das betont auch *Beall*, Hesiod's Prometheus and Development in Myth (wie Anm. 47), 371.

⁵² Siehe Hes. Ehoien frg. 1,6–7 M.-W.

⁵³ Ausführlich zu den dort zu verortenden Topoi siehe *Bodo Gatz*, Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen. Hildesheim 1967.

⁵⁴ Siehe *Jean-Pierre Vernant*, Religion grecque, religions antiques. Paris 1976, 31.

⁵⁵ So nach schol. Pind. N. 9,123; Strab. 8,6,25; St. Byz. s. v. Sikyon; siehe *West*, Hesiod, *Theogony* (wie Anm. 6), 318.

⁵⁶ Siehe *Bees*, Das Feuer des Prometheus (wie Anm. 8), 46 mit Literaturangaben; ebd. 49; vgl. aber *Marg*, Hesiod (wie Anm. 8), 230: Die Szene vom Opferbetrug findet bei der ‚Trennungsfeier‘ statt, d. h., das früher gemeinsam gegessene Rind muss jetzt neu aufgeteilt werden.

er für die Frau in der Welt mitsamt allen daraus resultierenden irreversiblen Übeln verantwortlich gemacht wird.

II. Kommunikative Funktion und Appellstruktur der Reflexionsfiguren Prometheus und Epimetheus

Zu überlegen ist jetzt, welche kommunikative Funktion und welche Appellstruktur diese beiden Reflexionsfiguren für Hesiods spezifische Anliegen in der *Theogonie* und in den *Erga* haben könnten: Während in der *Theogonie* Epimetheus als mythische Figur allenfalls im Umriss erkennbar wird (theog. 511–514), kommt dort Prometheus als Rivalen, Rebell und Widersacher gegen Zeus in der Reihe der Sukzessionskämpfe im Kontext der Aretalogie des Zeus eine ‚titanische‘ Protagonistenrolle zu.⁵⁷ Zeus als der Überlegene und finale Sieger verkörpert dabei eine theologische Grundüberzeugung des Hesiod.⁵⁸ Dominierend ist vor allem der Konflikt zwischen einem alten, menschenähnlichen (sc. Prometheus) und einem neuen, menschenferneren Gott (sc. Zeus). Dagegen steht in den *Erga* die menschliche Ebene im Fokus der titanischen Akteure.⁵⁹ Dort ist Prometheus zwar weiterhin der prominente Erstverantwortliche für alles Leid (erg. 56: πῆμα) und Übel (ebd. 57), kommt aber nicht mehr wie in der *Theogonie* zu Wort, wo er in Hesiods Narrativ fast gleich viel Redezeit wie Zeus hatte. Vielmehr erhält in den *Erga* Epimetheus eine etwas größere Rolle (ebd. 83–89), da jetzt die Szene seiner Annahme Pandoras und des Vergessens der Vorabwarnung in den Fokus gerückt und erzählt wird.⁶⁰

Prometheus erweist sich in beiden Gedichten, aber v. a. in der *Theogonie*, als Reflexionsfigur der List, des Betrugs und des Mehr-Haben-Wollens und steht damit für eine anthropologisch und evolutionär zwar erklärbare, freilich archaisch anmutende und letztlich vor-moralische Haltung, die in seinem Fall an Zeus, dem Olympier, scheitert. Prometheus ist das mythische *exemplum* für provokative Rivalität gegen einen Machthaber und Herrscher, der über weite Möglichkeiten der

⁵⁷ Dazu Bees, Das Feuer des Prometheus (wie Anm. 8), 45 mit Literaturangaben.

⁵⁸ Beall, Hesiod's Prometheus and Development in Myth (wie Anm. 47), 367.

⁵⁹ Bees, Das Feuer des Prometheus (wie Anm. 8), 47. Vgl. ferner Weçowski, Can Zeus be deceived? (wie Anm. 32), 47, der allerdings den ganzen Mythos um Prometheus für paradigmatisch hält.

⁶⁰ Fink, Pandora und Epimetheus (wie Anm. 27), *passim*.

Machtausübung, über Helfer verfügt,⁶¹ der aber vor allem intellektuell, strategisch und nicht zuletzt ethisch als überlegen geschildert wird. Damit formuliert Hesiod eine sowohl theologisch wie auch für die menschliche Gesellschaft relevante Grunderkenntnis, auf die es ihm hier ankommt und die er vermitteln und glaubhaft vorstellen möchte: Denn die ganze Kosmogonie und Theogonie läuft auf die Herrschaft des Olympiers Zeus zu, kulminiert in ihm. Erst seit Zeus' Herrschaft kommen ethisch-moralische Werte, am prominentesten Dike, zum Einsatz, sie werden durch Zeus garantiert, wurzeln und gründen in ihm (theog. 901–903). Vor diesem Hintergrund erscheint Prometheus als Reflexionsfigur für unangemessenes, ungerechtfertigtes, unrecht und sogar kriminell erworbenes Gut, das, wie v. a. die *Erga* zeigen, schlimme und unabsehbare Folgen nicht nur für den einzelnen Betroffenen, sondern für alle nach sich zieht. Insgesamt ist Prometheus bei Hesiod zwar als intelligenter mythischer Akteur gestaltet, wird aber nachdrücklich – und mit deutlichem Appellcharakter für die Rezipienten – als habituelle ‚Trickster‘ und damit dezidiert als vor-moralische Reflexionsfigur erkennbar: List und Tücke sind nur situativ und momenthaft erfolgreich, die daraus resultierenden Folgen, Schäden und Mühen erweisen sich hingegen als chronisch und werden zu Konstituenten der *conditio humana*. Die konträr gezeichnete Reflexionsfigur, die zu wenig denkt, ist Epimetheus, der manipulierbare Schwächling, der im Moment aufgeht und weder an bereits erfolgte Ratschläge und Mahnungen noch an Konsequenzen seines Tuns in der Zukunft denkt.

Die Reflexionsfiguren Prometheus und Epimetheus haben m. E. erkennbaren appellativen Charakter für die Rezipienten: Für Hesiods zeitgenössisches Publikum dürfen wir vermutlich an die in den *Erga* immer wieder apostrophierten ‚Könige‘ (erg. 248; 263: βασιλῆς, βασιλεῖς) denken, also an die aristokratische, für die Auslegung des Rechts sowie für die Wahrung der sozialen wie der religiösen Ordnung verantwortliche Elite in Askra und vergleichbaren Gesellschaften (vgl. Aulis/Euböa), wie an gewöhnliche Bürger, die durch den vielfach angesprochenen und ermahnten Bruder Hesiods, Perses, repräsentiert werden. Das von Hesiod in den *Erga* nachdrücklich kritisierte Fehlverhalten sowohl der Machthaber resp. Könige etwa als bestechliche ‚Geschenkefresser‘

⁶¹ Etwa über die Hundertarmigen im Kampf der Olympier gegen die Titanen, theog. 617ff.

(erg. 264: δωροράγοι) und Rechtsbeuger (ebd. 264: σκολῶν δὲ δικέων ἐπὶ πάγχυ λάθεσθε) sowie das des arbeitsscheuen, gierigen und moralisch nicht integren Bruders Perses ist bekannt und muss hier nicht weiter ausgeführt werden. Bei alledem scheinen die appellativen Strukturen dieser mythischen Reflexionsfiguren im Kontext der didaktisch motivierten Epen Hesiods nicht eindeutig gerichtet oder fixiert zu sein: Prometheus und Epimetheus sind keine allegorischen Konstrukte mit eindeutigen Sinnbezügen. Vielmehr enthalten sie pluralistische Identifikationsangebote für alle Personengruppen und deren spezifische Verhaltensweisen, so dass wir die beiden Brüder als durchaus deutungs offene Reflexionsfiguren bezeichnen können. Auch wenn wir spontan in der Figur des Epimetheus, der trotz guten Rates und Warnung einen folgenschweren Fehler begeht, Hesiods Bruder Perses erkennen wollen, könnte sich grundsätzlich jeder, der trotz vorheriger Warnung schon einmal unüberlegt gehandelt hat, mit Epimetheus identifizieren. Aufs Ganze gesehen scheint die Annahme einer grundsätzlichen Offenheit dieser hesiodeischen Reflexionsfiguren sogar plausibler zu sein, da bekanntlich bereits die Konzeption des apostrophierten und gerügten Perses als Belehrteten über die individuelle Person von Hesiods Bruder hinausgeht und vielmehr einen für archaische Weisheitsliteratur und didaktische Dichtung spezifischen Rollencharakter aufweist.

Diese, im einen Fall mehr, im anderen weniger, reflektierenden mythischen Figuren dürfen insgesamt also als Reflexionsfiguren charakteristischer, aber eben letztlich archaischer, vor-olympischer und damit seit Zeus überwundener Denkweise interpretiert werden, die vor dem Hintergrund einer mit Zeus verbundenen neuen und von Hesiod propagierten Ethik exemplarisch scheitern müssen. Die Reflexionsfiguren Prometheus und Epimetheus erweisen sich dabei aufgrund ihrer vielschichtigen Symbolik als (symbolische) Ressource für den Dichter Hesiod, der ihnen durchaus kontextabhängig akzentuierte Bedeutungen mit erkennbar appellativem Charakter intertextuell⁶² einschreibt. Die mythischen Gestalten Prometheus und Epimetheus lassen sich mit dem

⁶² Für die engen Bezüge zwischen den (unterschiedlich gestalteten) Prometheus-Epimetheus-Versionen in *Theogonie* und *Erga* siehe *Jean-Pierre Vernant*, *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris 1974, 177–194 und *Wilhelm Blümer*, *Interpretation archaischer Dichtung. Die mythologischen Partien der Erga Hesiods*, Band 2: Wahrheit und Dichtung: Die Verse 1–105, Bibliographie. Münster 2001, v. a. 137ff.

semantisch um ethische Konnotationen erweiterten Begriff der „Reflexionsfiguren“ differenzierter beschreiben als bisher. Ihr komplexer Modellcharakter sowie ihr semantischer Pluralismus wird durch die Analyse- und Beschreibungskategorie der aus der Kunstgeschichte übertragenen und adaptierten ‚Reflexionsfigur‘ viel deutlicher erkennbar als bisher. Und hinsichtlich ihres poetischen Zuschnitts und ihrer Funktionalisierung in Text und Kontext Hesiods erweisen sich Prometheus und Epimetheus nicht etwa als mythische Akteure wie viele andere, sondern als besonders prominente ‚Reflexionsfiguren‘ im Hinblick auf archaische Kulturgeschichte und Ethik. Es ist dabei nicht zuletzt deren kommunikativ angelegte ambivalente Semantik, die, wie die intensive Rezeption dieser Figuren seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. zeigt, den durch Hesiod literarisierten Mythos zu einer (Text-) Ressource mit großem Symbolwert gemacht hat.

Literaturverzeichnis

- Emil Angehrn*, Zwischen Menschen und Göttern. Subjektwerdung im Mythos, in: Pankow, Edgar/Peters, Günter (Hrsg.), Prometheus. Mythos der Kultur. München 1999, 63–74.
- Roland Barthes*, Mythen des Alltags. Frankfurt a. M. 1964.
- Manuel Baumbach/Alexander Rudolph*, Helping Zeus by Tricking him? Prometheus and the Poetics of Succession in Hesiod’s *Theogony* 538–541, in: A&A 60, 2014, 21–36.
- Edgar F. Beall*, Hesiod’s Prometheus and Development in Myth, in: Journal of the History of Ideas 52, 3, Juli-Sept. 1991, 335–371.
- Robert Bees*, Das Feuer des Prometheus, in: Pankow, Edgar/Peters, Günter (Hrsg.), Prometheus. Mythos der Kultur. München 1999, 43–61.
- Ugo Bianchi*, Prometheus, der titanische Trickster, in: Paideuma 7, 1961, 414–437.
- Wilhelm Blümer*, Interpretation archaischer Dichtung. Die mythologischen Partien der *Erga* Hesiods, Band 2: Wahrheit und Dichtung: Die Verse 1–105, Bibliographie. Münster 2001.
- Karl Heinz Bohrer*, Abschied. Eine Reflexionsfigur des je schon Gewesenen (Goethe, Nietzsche, Baudelaire), in: Stierle, Karlheinz (Hrsg.), Das Ende. Figuren einer Denkform. (Poetik und Hermeneutik Bd. 16), München 1996, 59–79.

- Karl Heinz Bohrer*, Der Abschied. Theorie der Trauer. Frankfurt a. M. 1997.
- Pierre Bourdieu/Loïc J. D. Waquant*, An Invitation to Reflexive Sociology. Chicago 1992.
- Dieter Bremer*, Prometheus. Die Formation eines Grundmythologems, in: Pan-
kow, Edgar/Peters, Günter (Hrsg.), Prometheus. Mythos der Kultur. Mün-
chen 1999, 35–41.
- Walter Burkert*, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche.
Stuttgart et al. 1977.
- Walter Burkert*, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche.
Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage. (Die Religionen der Mensch-
heit Bd. 15) Stuttgart 2011.
- Walter Burkert*, Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion.
München 1998.
- Werner Busch*, Das sentimentalische Bild: die Krise in der Kunst im 18. Jahr-
hundert und die Geburt der Moderne. München 1993.
- Matthias Buschmeier*, Der Philister als literaturgeschichtliche Reflexionsfigur.
Eichendorffs „Krieg den Philistern!“ als Abgesang der Romantik, in:
Bunia, Remigius/Dembeck, Till/Stanitzek, Georg (Hrsg.), Philister – Pro-
blemgeschichte einer Sozialfigur der neueren deutschen Literatur. Berlin
2011, 337–356.
- Marcel Detienne/Jean-Pierre Vernant* (Hrsg.), Les ruses de l’intelligence: la
mètis des grecs. Paris 1974.
- Hans Diller*, Die dichterische Form von Hesiods *Erga*, 1962, in: Heitsch, Ernst
(Hrsg.), Hesiod. Darmstadt 1966.
- Jacqueline Duchemin*, Prométhée. Histoire du mythe, de ses origines orientales
à ses incarnations modernes. Paris 1974.
- Umberto Eco*, Das offene Kunstwerk. Frankfurt a. M. ¹³2016.
- Gerhard Fink*, Pandora und Epimetheus. Mythologische Studien. Diss. phil.
Erlangen 1958.
- Michael Fried*, Absorption and Theatricality – Painting and Beholder in the
Age of Diderot. Berkeley et al. 1980.
- Bodo Gatz*, Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen. Hildes-
heim 1967.
- Andreas Gehrlach*, Diebe. Die heimliche Aneignung als Ursprungserzählung
in Literatur, Philosophie und Mythos. Paderborn 2016.

- Annette Gerok-Reiter*, Maria als Reflexionsfigur zwischen Religion, Minnediskurs und Ästhetik. Semantische Traversalen im Werk Frauenlobs, in: Dürr, Renate/Gerok-Reiter, Annette/Holzem, Andreas/Patzold, Steffen (Hrsg.), Religiöses Wissen im vormodernen Europa. Schöpfung – Mutter-schaft – Passion. Paderborn 2019, 321–351.
- Maurice Godelier*, Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte. München 1999.
- Dirk Götttsche*, Der Abenteurer als Reflexionsfigur einer anderen Sozialität: Arthur Schnitzlers Lustspiel „Die Schwestern oder Casanova in Spa“ im Kontext der Casanova-Figurationen der frühen Moderne, in: Sprachkunst 30, 1999, 227–245.
- Fritz Graf*, Griechische Mythologie. Eine Einführung. Düsseldorf 2004.
- Britta Herrmann*, Prometheus und Pygmalion als Übersetzer. Produktionsmythologeme zwischen Wissenschaft und Kunst im 18. Jahrhundert, in: Welsh, Caroline/Willer, Stefan (Hrsg.), „Interesse für bedingtes Wissen“. Wechselbeziehungen zwischen den Wissenskulturen. München 2008, 109–129.
- Walther Kraus*, RE XXIII/1, 1957, 653–702, s. v. Prometheus.
- Franciscus B. J. Kuiper*, An Indian Prometheus?, in: Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft 25, 1971, 85–98.
- Hugh Lloyd-Jones*, Zeus, Prometheus, and Greek Ethics, in: HSCPh 101, 2003, 49–72.
- Alexander C. Loney*, Hesiod’s Incorporative Poetics in the *Theogony* and the Contradictions of Prometheus, in: AJPh 135, 4, 2014, 503–531.
- Michael Lüthy*, „Sehen“ contra „Erkennen“. „Die Erschießung Kaiser Maximilians“ und „Die Eisenbahn“ von Edouard Manet, in: Mattenklott, Gert (Hrsg.), Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste, Sonderheft des Jahrgangs 2004 der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft. Hamburg 2004, 83–101.
- Walter Marg*, Hesiod. Sämtliche Gedichte. *Theogonie, Erga, Frauenkataloge*. Zürich et al. 21984.
- Marcel Mauss*, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt a. M. 1990.
- Christopher Moore*, Prometheia („Forethought“) until Plato, in: AJPh 136, 2015, 381–420.
- Iris Oberth*, Der Narr als Epochenmotiv und metatheatrale Reflexionsfigur bei Shakespeare: ‚I am indeed not her fool but her corrupter of words‘. Bamberg 2015.

- Walter Pötscher*, *Der Kleine Pauly IV*, 1979, 1174–1177, s. v. Prometheus.
- Vladimir J. Propp*, *Morphologie des Märchens*. Frankfurt a. M. 1928.
- Kurt Raaflaub*, Zeus und Prometheus: Zur griechischen Interpretation vorderasiatischer Mythen, in: Bernett, Monika/Nippel, Wilfried/Winterling, Aloys (Hrsg.), Christian Meier zur Diskussion. Autorenkolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld. Stuttgart 2008, 33–60.
- Rudolf von Roth*, *Atharva Veda Sanhita: erster Band*. Berlin 1855.
- Marcus Sandl*, Die Revolution als Reflexionsfigur der Geschichte: 1789, die Geschichtswissenschaft und ihre Medien, in: Grampp, Sven (Hrsg.), *Revolutionsmedien – Medienrevolution*. (Historische Kulturwissenschaft Bd. 11) Konstanz 2008, 65–92.
- Hannelore Schlaffer*, Odds and Ends. Zur Theorie der Metapher, in: Pankow, Edgar/Peters, Günter (Hrsg.), *Prometheus. Mythos der Kultur*. München 1999, 75–84.
- Sabine Schneider*, „Farbe. Farbe. Mir ist das Wort jetzt armselig“: Eine mediale Reflexionsfigur bei Hofmannsthal, in: Pfothner, Helmut/Riedel, Wolfgang/Schneider, Sabine (Hrsg.), *Poetik der Evidenz: die Herausforderung der Bilder in der Literatur um 1900*. Würzburg 2005, 77–102.
- Georg F. Schoemann*, *Die Hesiodische Theogonie*. Ausgelegt und beurteilt. Berlin 1868.
- Martina Sitt*, Angesichts der Ereignisse. Facetten der Historienmalerei zwischen 1800 und 1900: aus dem Bestand des Kunstmuseums Düsseldorf im Ehrenhof mit Sammlung der Kunstakademie (NRW). Köln 1999.
- Guy G. Stroumsa*, Myth into Metaphor: The Case of Prometheus, in: Shaked, Shaul/Shulman, David/Stroumsa, Guy G. (Hrsg.), *Gilgul. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions*. Leiden et al. 1987, 309–323.
- Philipp Theisohn*, Prometheus, in: Moog-Grünewald, Maria (Hrsg.), *Mythenrezeption. Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart*. (DNP Supplemente Bd. 5) Stuttgart et al. 2008, 605–621.
- Hermann Usener*, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn 1896.
- Willem J. Verdenius*, *A Commentary on Hesiod Works and Days*, vv. 1–382. Leiden 1985.
- Jean-Pierre Vernant*, *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris 1974.

Jean-Pierre Vernant, Religion grecque, religions antiques. Paris 1976.

Jean-Pierre Vernant, À la table des hommes: mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode, in: Detienne, Marcel/Vernant, Jean-Pierre (Hrsg.), La cuisine du sacrifice en pays grec. Paris 1979, 37–132.

Jean-Pierre Vernant, The Myth of Prometheus in Hesiod, in: Vernant, Jean-Pierre (Hrsg.), Myth and Society in Ancient Greece, tr. J. Lloyd. New York 1988, 183–201.

Marek Weçowski, Can Zeus be deceived? The Mekone Episode (Hes. Theog. 535–561) between Theodicy and Power-Politics, in: Klio 94, 2012, 45–54.

Fritz Wehrli, Theoria und Humanitas. Zürich 1972.

Martin L. West, Hesiod, *Works & Days*. Edited with Prolegomena and Commentary. Oxford 1978.

Martin L. West, Hesiod, *Theogony*. Edited with Prolegomena and Commentary. Oxford 1997.