

Alterszäsuren

Zeit und Lebensalter
in Literatur, Theologie und Geschichte

Herausgegeben von
Thorsten Fitzon, Sandra Linden,
Kathrin Liess und Dorothee Elm

De Gruyter

ISBN 978-3-11-025478-5
e-ISBN 978-978-3-11-025479-2

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2012 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Einbandabbildung: Illustration nach einem Holzschnitts des Monogrammisten MB
nach Zeichnung von Tobias Stimmer: „XXX Jar ain Man / XL Jar haushalten kan und XXX Jar im
Hauß die Frau / XL Jar ein Matron genau“.

Satz: Sandra Linden

Gesamtherstellung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

THORSTI
D
Ei

FRIEDRI
D
th

GÜNTER
D
A

UDO FR
A
W

WILLIAM
A
L

ANDRE
E
P

KATHR
»
I

THOMA
I
I

JAN TI
»
I
J

ANJA V
J
I
I

ANJA WOLKENHAUER

Dehnung der Akmé, Eukrasie und Zeitlosigkeit: Entwürfe des guten Alterns im griechisch-römischen Zeitaltermythos

Questioning utopias – understood here as literary articulations of what a society desires at any given time – in terms of their depictions of old age means acknowledging them as independent vehicles in a discussion of the relationship between worldtime and lifetime. This relationship can be exemplarily illustrated by different versions of the myth of the »ages of man«, outlining epochs of different temporality. In the two most momentous versions of the myth, the versions of Hesiod and Ovid, two highly disparate »golden ages« are depicted, each presenting its own concept of an ideal old age.

Die Geschichte des Alterns kann man aus vielen Perspektiven untersuchen, eine eher ungewöhnliche ist diejenige der Utopie. Doch utopische Texte ermöglichen in ihrem Lob dessen, was denkbar ist und zugleich unerreichbar scheint, einen ganz spezifischen Blick auf die neuralgischen Punkte der jeweiligen Gegenwart. Wenn – was gelegentlich vorkommt – auch die Zeitstrukturen Gegenstand utopischer Hoffnung werden, finden sich in den Texten Überlegungen darüber, wie eine menschenfreundliche Ordnung der Zeit aussähe oder wie die einzelnen Lebensalter zeitlich strukturiert sein sollten.¹

Im Zentrum der folgenden Überlegungen stehen utopische Texte, die Aspekte der Zeitordnung aufgreifen. Der Begriff der Utopie wird dabei anachronistisch verwendet – denn die Utopie betritt als literarische Gattung bekanntlich erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Bühne. Die Verwendung des Begriffs für antike literarische Phänomene setzt voraus,

¹ Zur literarischen Darstellung des Alters in der Antike s. Felix Preisshofen, *Untersuchungen zur Darstellung des Greisenalters in der frühgriechischen Dichtung*, Wiesbaden 1977; Franz Boll, »Die Lebensalter«, in: F. B., *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums*, Leipzig 1950, S. 156–225; Hartwin Brandt, *Am Ende des Lebens: Alter, Tod und Suizid in der Antike*, München 2010; *Alter in der Antike: die Blüte des Alters aber ist die Weisheit. Katalog zur Ausstellung im LVR-LandesMuseum Bonn 25. 2. 2009–7. 6. 2009*, hrsg. vom Landschaftsverband Rheinland, Darmstadt 2009; Paul Zanker, *Die Trunkene Alte: das Lachen der Verböhten*, Frankfurt a. M. 1989.

dass es in den antiken Literaturen zwar keine Utopien gibt, dystopische und eutopische literarische Motive aber selbstverständlich zu beiden Literaturen gehören: im Zeitaltermythos, der Paradies- oder Unterweltsschilderung, der phantastischen Reiseerzählung etc.² Alle diese Eutopien basieren auf einem unspezifischen Substrat paradiesischer Vorstellungen – dazu gehören etwa ein lebensfreundliches Klima, ausreichend Nahrung, weder tierische noch menschliche Feinde, wenig oder keine Arbeit, Freiheit von Angst und Schmerz.³ Ihre zeitliche Struktur ist nicht immer klar konturiert; doch dort, wo sie kenntlich wird, weist sie in unterschiedlicher Gewichtung natürliche, kulturelle und individuelle (einem Subjekt zugeordnete) Züge auf. Um den eutopischen Charakter der Zeitdarstellung in einzelnen Texten herausarbeiten zu können, ist es nötig, den sehr komplexen römischen Diskurs über die Zeitordnung zumindest kurz einzuführen. Ich möchte dazu drei Thesen formulieren:⁴

1. Die zeitliche Struktur der Welt wird in antiken Texten in mindestens drei unterschiedlichen Formen thematisiert: als kosmologische Konstante, als gesellschaftliches Konstrukt und als Erfahrung des individuellen Lebens, das in die ersten beiden ›Zeitordnungen‹ eingebettet erscheint.

2. Diese drei ›Zeiten‹ sind in der Literatur ganz unterschiedlich präsent: Der erste Bereich, die kosmologische Zeit, ist

² Ich benutze den Begriff ›Utopie, wenn ich von der literarischen Gattung bzw. einem literarischen Motiv, das dieser Gattung typischerweise angehört, spreche; ›Eutopie und ›Dystopie‹ charakterisieren die jeweilige – positive oder negative – Ausrichtung des Textes. Bei der Bestimmung des Utopiecharakters literarischer Darstellungen orientiere ich mich an den breiten Utopiedefinitionen der letzten Jahre: Michael Koch, »Zur Utopie in der Alten Welt«, in: Horst Sund / Manfred Timmermann (Hrsg.), *Auf den Weg gebracht. Idee und Wirklichkeit der Gründung der Universität Konstanz*, Konstanz 1979, S. 399–417, definiert Utopien als »gesellschaftlich gerichtetes Wünschen, welches die gegenwärtige Befindlichkeit denkend durchbricht und in subjektiver Weise absolute Besserung gedanklich verwirklicht und bisweilen in Realität umsetzen will«, S. 402. Marianne Zumschlinge, »Utopie«, in: Hatto H. Schmitt / Ernst Vogt (Hrsg.), *Lexikon des Hellenismus*, Wiesbaden 2005, S. 1094–1096, bietet eine Definition, die für Staatsromane durchaus hilfreich, für Utopien aber viel zu eng gefasst ist. Die von ihr entwickelten Kriterien orientieren sich stark an Platon; allgemein nutzbar sind »Wunschraum am Weltrand«, »ideale Naturverhältnisse« und »Beschränkung in Einwohnerzahl und Größe«. Die spezifischen Zeitordnungen utopischer Entwürfe werden, soweit ich sehe, in der altertumswissenschaftlichen Forschung bislang nicht erfasst.

³ Ein weiteres konstituierendes Merkmal aller irdischen Paradiise ist ihre Distanz; sie sind räumlich oder zeitlich so weit entfernt, wie es nötig ist, um den Freiraum der Fiktion abzusichern.

⁴ Für eine ausführliche Darstellung verweise ich auf: Anja Wolkenhauer, *Sonne und Mond, Kalender und Uhr. Studien zur Darstellung und poetischen Reflexion der Zeitordnung in der römischen Literatur*, Berlin 2011 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 103).

Gegenstand philosophischer und astronomischer Überlegungen, die sich z. B. in der platonischen Tradition im Bild des Planetensystems als ›himmlicher Uhr‹⁵ oder in der aristotelischen Definition der Zeit als Maß der Veränderung⁶ konkretisieren. Als Vorstellung eines linear gerichteten, gleichmäßig verlaufenden Zeitflusses hat sie auch jenseits der fachwissenschaftlichen Diskussionen Anteil am kulturellen Wissen der Antike.

Der zweite Bereich, das gesellschaftliche Konstrukt, manifestiert sich als kulturelle Zeitordnung in gesellschaftlichen Praktiken. Hier werden Epochen definiert, ein Kalender entwickelt, Feiertage festgelegt, Lebensphasen fixiert usw. Nur ein Bruchteil dieser Praktiken ist verschriftlicht und überliefert, wobei der Editionsstand dieser nichtfiktionalen Gebrauchstexte – wie etwa der römischen Kalender – oft unbefriedigend ist.

Zeiterfahrungen des Individuums finden ihren Niederschlag besonders in den Texten, in denen uns ein literarisches ›Ich‹ gegenübertritt. Sie können als Folgen der Reibung, der Widerständigkeit gegen diese beiden vorgenannten Zeitordnungen gelesen werden: Ein individuelles Leben erscheint in den Ablauf der Jahre und Monate, Feste und Altersstufen eingebettet, ist aber von einem ständigen ›noch nicht‹ oder ›nicht mehr‹ im Verhältnis zu den anderen Zeitordnungen geprägt. Diese Texte – von der horazischen Lyrik über Ovids *Tristia* bis hin zu den *Confessiones* Augustins – unterliegen in unterschiedlicher Intensität den Herausforderungen, die fiktionale Literatur an den Interpreten stellt.⁷

3. Vor allem die gesellschaftlich definierte Zeitordnung ist in Rom diskutiert und innerhalb des Römischen Reiches in historischer Zeit mehrfach verändert worden. Dies geschah mit dem erklärten Ziel, eine größere Übereinstimmung von natürlicher und gesellschaftlicher Zeitordnung zu erreichen (z. B. in den Kalenderreformen). Überlegungen darüber, wie alle drei Zeiten miteinander zu harmonisieren wären, d. h. wie der ›natürliche‹ Zeitverlauf, die gesellschaftlich definierten Zeit- und Altersabschnitte und die eigene Zeiterfahrung miteinander in Einklang zu bringen sein könnten und wer die Führung in diesem Dreiklang übernehmen, werden in der antiken Literatur dort sichtbar, wo alternative Welt- und Zeitentwürfe skizziert werden: Diesen Texten, die die Diskrepanz bzw. die mögliche Harmonie

⁵ Ausgehend von Pl. Ti. 41e5 und 42d5, vgl. 38c.

⁶ Arist. phys. 4, 11, 219b2.

⁷ Individuelle Zeitwahrnehmungen sind selten Gegenstand der antiken Literaturen; dort, wo sie formuliert werden, zeigen sie den Sprecher im Kontrast zu natürlichen oder kulturellen Zeitordnungen: Im *fortuna*-Motiv etwa formuliert er ein »zu früh« oder »zu spät« im Verhältnis zum äußeren Maß; die Gegenwartsorientierung des *carpe diem* hingegen richtet sich idealiter darauf, Lebenszeit und Weltzeit zu harmonisieren.

der verschiedenen Zeitordnungen thematisieren, möchte ich mich jetzt zuwenden.

Eutopische Zeitstrukturen

Eutopische (d. h. als gut, aber nicht real angenommene) Zeitordnungen können ganz unterschiedlich aussehen, je nachdem, welcher der drei Bereiche vorrangig betrachtet wird: Die natürliche Zeitordnung wird in der Eutopie durch eine gänzlich zuverlässig und regelhaft operierende Natur vorgestellt. Charakteristisch sind z. B. das vollständige Fehlen der Jahreszeiten oder aber ihre ganz ausgewogene Dauer sowie die stets gleich bleibende Länge von Tag und Nacht.

Gesellschaftlich definierte Zeitordnungen basieren auf dem Bemühen, die natürliche Zeitordnung gedanklich nachzuvollziehen, um sie planbar zu machen und in die Organisation gesellschaftlicher Prozesse einbinden zu können. Sie sind daher auf Instrumente, Gesetze und Übereinkünfte angewiesen; dies prägt auch die eutopischen Entwürfe, die diesen Aspekt in den Vordergrund rücken. So betont etwa Platon in seinen staatsutopischen Überlegungen die Notwendigkeit gleichförmiger Monate und Jahre, festgelegter Arbeits- und Ruhezeiten und schriftlich fixierter gesellschaftlicher Zeitschwellen (wie etwa des Heiratsalters). Das Ziel dieser Maßnahme ist es, das Leben im utopischen Staat kalkulierbarer und dadurch offenbar besser zu machen; eine Einschätzung, in der ihm Thomas Morus mehr als zwei Jahrtausende später in vielen Details nachgefolgt ist.

Zur subjektiven Zeiterfahrung gehört die Wahrnehmung unterschiedlicher Tempi. Eutopische Hoffnungen zielen hier entweder auf das Gleichmaß der Entwicklung oder aber auf die Dehnung bzw. Verlangsamung aller Zeitabläufe bis hin zu einem Punkt, an dem durch das Verschwinden aller Zeitmarker das Ablaufen der Zeit für den Menschen unsichtbar wird. Wie alle drei Bereiche ineinanderfließen können, zeigt das berühmte Beispiel der »sardischen Schläfer«: Im Zusammenhang mit seiner Zeittheorie führt Aristoteles im vierten Buch der *Physik* eine von ihm selbst als alt und sagenhaft charakterisierte Geschichte ein. Sie handelt von den sardischen Schläfern, die sich für einen langen Tempelschlaf in eine dunkle Höhle zurückgezogen hätten. Dunkelheit und Schlaf setzen dort sämtliche vertrauten Zeitmarker außer Kraft. Nach dem Erwachen hätte keiner von ihnen zu sagen vermocht, ob in der Zwischenzeit Stunden, Tage oder Jahre vergangen waren, da es nichts gab, woran sie die verstrichene Zeit hätten erkennen können.

Diese Erzählung verdeutlicht die Abhängigkeit der individuellen Zeiterfahrung von den natürlichen und kulturellen Gegebenheiten.⁸ Aristoteles dient sie zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen der absoluten, kosmologischen Zeit und dem Beobachter, zugleich aber überliefert sie einen utopischen Entwurf eines zeitfreien Raumes: Würde man sich wie die Schläfer in die Höhle begeben, versänke man in einem zeitlich unbestimmten Raum und könnte das Verstreichen der Zeit nicht mehr erkennen. Wo Zeit aber nicht mehr wahrnehmbar ist, ist auch ihre Macht gebrochen.

Die Dehnung der Lebensmitte (Hesiod)

Die Vorstellung eutopischer Zeitstrukturen findet sich in Texten unterschiedlichster Herkunft. Manche sind der geographischen und ethnographischen Literatur zuzurechnen, andere der Staatstheorie, wieder andere werden im Zusammenhang mit Kulturentstehungslehren entwickelt. Das vertrauteste Motiv der antiken Literatur, in dem die natürliche Zeitordnung thematisiert und zum Gegenstand einer hypothetischen Verbesserung wird, ist das der *aurea aetas*.⁹ Die goldene Zeit bildet den idealen Kontrast zu allen anderen vorstellbaren oder erlebten Epochen. Eine Erzählung, die mit ihr anhebt, folgt den Spuren einer Deszendenz, auf deren Weg die Werte und Güter der goldenen Zeit – aus welchen Gründen auch immer – verloren gegangen sind.

Die älteste und für die griechisch-römische Antike maßgebliche Darstellung des Zeitaltermythos lesen wir in den um 700 v. Chr. entstandenen

⁸ Arist. phys. 4, 11 (=218b). Zum Inhalt siehe William David Ross, *Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary*, Oxford 1936, S. 597; die Quellen sind aufgearbeitet bei Erwin Rohde, »Die Sardinische Sage von den Neuschläfern«, in: *Rheinisches Museum*, 35 (1880), S. 157–163, der die Ähnlichkeit mit der Erzählung vom Schlaf des Epimenides in der kretischen Zeushöhle betont und auch auf die Motive vom Schlaf des Endymion oder dem Schlaf des Königs im Berge (Barbarossa etc.) hinweist, die verwandte Züge tragen.

⁹ Grundlegende Literatur: Petra Haß, *Der locus amoenus in der antiken Literatur: Zur Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs*, Bamberg 1998 (mit dem Versuch einer Abgrenzung vom Goldenen Zeitalter und den Inseln der Seligen); Klaus Kubusch, *Aurea saecula. Mythos und Geschichte. Untersuchung eines Motivs in der antiken Literatur bis Ovid*, Frankfurt a. M. 1986; Hans Schwabl, »Weltalter«, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. 15 (1978), S. 783–850, bes. 821ff. (zum goldenen Zeitalter); Marianne Wifstrand Schiebe, *Das ideale Dasein bei Tibull und die Goldzeitkonzeption Vergils*, Uppsala, 1981; Bodo Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinneverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967; Albrecht Dihle, »Fortschritt und goldene Urzeit«, in: Jan Assmann / Tonio Hölscher, *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt a. M. 1988, S. 150–169. Zum Verhältnis von Zeitaltermythos und Kulturentstehungslehre bei Hesiod siehe Thomas G. Rosenmeyer, »Hesiod und die Geschichtsschreibung«, in: Ernst Heitsch (Hrsg.), *Hesiod*, Darmstadt 1966, S. 602–648, hier S. 640.

Erga Hesiods. Die zeitliche Struktur der goldenen Zeit ist hier durch das vollständige Fehlen kultureller Ordnungssysteme, Entschleunigung und individuelle Dauer gekennzeichnet. Im λόγος vom gemeinsamen Ursprung der Götter und Menschen heißt es über das Leben in der goldenen Zeit:¹⁰

ὥστε θεοὶ δ' ἔζων, ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες,
νόσφιν ἄτερ τε πόνου καὶ οὐζύος· οὐδέ τι δειλὸν
γῆρας ἔπην, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοιοί
τέρπουτ' ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων·¹¹⁵
θυήσκον δ' ὥσθ' ὕπνω δεδμημένοι· ἐσθλὰ δὲ πάντα
τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα
αὐτομάτη πολλὸν τε καὶ ἄφθονον· [...]

(*)Wie die Götter lebten die Menschen [des goldenen Geschlechts], das Herz frei von Sorgen, weit entfernt von Mühe und Jammer: es gab kein elendes Alter, sondern an Füßen und Händen immer gleich genossen sie das Fest [sc. des Lebens], fern aller Gebrechen. Sie starben wie vom Schlaf überwältigt. Alle Güter waren ihnen zu Eigen. Frucht trug der Getreide spendende Acker von sich aus, viel und freigebig [...].*)

Hesiod kennzeichnet, so können wir die Passage zusammenfassen, das Leben in der goldenen Zeit durch die leibliche Unversehrtheit im Alter, verstanden als zeitliche Dehnung der Lebensmitte, in der der Körper noch kraftvoll und faltenlos und das Leben ein Fest ist.¹¹ Die hohe Lebensdauer, verbunden mit einer Reduktion der zum Lebenserhalt nötigen Arbeitszeit und einer Ausdehnung der Akmé, der guten mittleren Jahre, führt zu einem Mehr an Lebenszeit für jeden Einzelnen. Am Ende des Lebens wartet ein sanfter Tod; ein Tod aus der Lebensfülle, der erst eintritt, wenn den Wünschen des Menschen an das Leben Genüge getan ist.

Schauen wir noch einmal genauer hin. Hesiods Blick auf das Alter richtet sich allein auf die körperlichen Prozesse, von denen er einen, den Zugewinn an Falten, anschaulich hervorhebt (Hände und Füße sind unverändert!), während die geistige Entwicklung ausgespart bleibt. Die Menschen der goldenen Zeit werden hier als alterslos (ἀγέραντοι) imaginiert, aber, anders als die olympischen Götter, eben nicht als unsterblich (ἀθάνατοι, Hes. op. 110). Diese Differenzierung ist doppelt wichtig.

¹⁰ Hes. op. 109–200, hier 112–119 (vgl. die Ausdeutung – nach Dikaiarch – bei Porphyrius, *De abstinentia*, 4, 2). Den zitierten Versen voran geht der Pandora-Mythos, der ebenfalls in einer Zeit ohne Alter und Krankheit einsetzt (op. 90–92). Dazu Joseph Fontenrose, »Work, Justice and Hesiod's five ages«, in: *Classical Philology*, 69 (1974), S. 1–16; vgl. Haß, *Locus amoenus*, S. 127f.

¹¹ Dieses Leben ist ein unbelastetes Leben. Vor Prometheus' Feuerraub und Zeus' Strafe hatte, so hieß es kurz zuvor, die Arbeit eines Tages ausgereicht, um den Bedarf eines Jahres zu decken; vgl. Hesiod, *Theogonia*, 42–48. Da die Natur alles reichlich gab, war die körperliche Arbeit ein freiwilliges und seltenes Tun ohne die Schrecken von Mühsal und Mangel – ganz anders als in den folgenden Zeitaltern.

Zum einen macht sie deutlich, dass auch die Menschen der goldenen Zeit bei aller Götternähe Menschen waren und ihnen die Sterblichkeit nicht erspart blieb, wohl aber das Leiden und die Angst und der unzeitige Tod. Ihre Lebensdauer dürfte – wenn man es denn berechnen möchte – deutlich über 100 Jahren gelegen haben (dies lässt der Blick auf die folgenden Zeitalter erkennen)¹². Doch durch den Mangel an kulturellen Zeitmarkern und anderen Lebenszäsuren bleibt die Dauer letztlich unbestimmt und spielt bei dieser qualitativen Definition der Lebensdauer auch keine große Rolle. Wichtiger ist, dass es bis zum Ende hin ein Leben in Fülle ist und der Tod unbemerkt, undramatisch und schmerzlos hinzutritt, wie es der Vergleich mit dem Schlaf nahe legt.¹³

Zum anderen verändert diese Differenzierung den Blick auf die Zeitstruktur des menschlichen Lebens: In der idealen Welt, die Hesiod hier entwirft, gibt es keinen Alterungsprozess, keine Krankheit zum Tode. Alles, was man als Alter bezeichnen könnte, zeigt sich als Fortdauer der Lebensmitte, in der die Zeit angehalten zu sein scheint. Eine weitere Entwicklung findet von diesem Moment an nicht mehr statt; die Übergänge von der Lebensmitte zum Altern und zum Tod kündigen sich nicht an. Erst vom Tode her wäre das Alter wieder – nun retrospektiv – als die davor gelegen habende Zeit zu bestimmen. Dadurch, dass keine zeitlichen Zäsuren zwischen Akmé und Tod gesetzt werden, erscheint diese Lebensphase wie zeitlos: Eine ewige Akmé ist bei Hesiod das Sinnbild glücklichsten Lebens und glücklichsten Alters; hier wird nicht unterschieden.

Hesiod hat diesen Gedanken, dieses Bemühen um die Ausdehnung der Akmé als Kennzeichen einer guten Lebenszeit, zu einem zentralen Motiv des Zeitaltermythos weiterentwickelt, indem er jedem Zeitalter ein spezifisches Lebenstempo, eine spezifische Gewichtung der menschlichen Lebensphasen zugesprochen hat.¹⁴ Ich führe diese Beobachtung kurz aus:

Dass die Menschen des goldenen Geschlechts stets im Vollbesitz ihrer körperlichen und geistigen Kräfte imaginiert werden, entspricht den Erwartungen an das Paradies. Ihre Kindheit ist Hesiod keine Erwähnung

¹² Vgl. die immer noch mehr als 100 Jahre im silbernen Zeitalter (Hes. op. 139).

¹³ ὄσθ' ὕπνω, Hes. op. 116.

¹⁴ Ich folge hier einer Anregung von Martin L. West, *Hesiod. Works & Days, edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1978, S. 173–174. Er arbeitet im Folgenden die Parallelen in den östlichen Literaturen heraus und postuliert eine Entstehung des Zeitaltermythos im achten vorchristlichen Jahrhundert in Mesopotamien. Die parallele Struktur ist von vielen bemerkt, jedoch jeweils nur auf das betreffende Zeitalter bezogen worden. West ist, soweit ich sehe, der Erste und Einzige, der andeutet, dass die unterschiedlichen Längen der menschlichen Lebensphasen in den Zeitaltern als eigenständiges Motiv beschrieben werden könnten. Diese Vorstellung hat nichts mit der etwa aus Ov. met. 15, 199–213 bekannten Parallelisierung von Lebensphasen und Jahreszeiten zu tun.

wert; ihr Alter wird, wie wir gesehen haben, weder in der Physis noch im Verhalten kenntlich, sondern scheint eine unveränderte Fortsetzung der mittleren Jahre zu sein.

Das zweite Menschengeschlecht, das silberne, verbleibt in seiner Darstellung überlang im Zustand der Kindheit.¹⁵ »Die Kultur des silbernen Geschlechts, das weder im Aussehen noch im Wesen dem goldenen ähnlich war« (op. 129), unterscheidet sich ebenfalls deutlich von der vorigen: Die Welt der silbernen Zeit ist eine sozial organisierte Welt, in der Jahre gezählt und Kinder erzogen werden. Auf 100 Kinderjahre voller Spiel und mütterlicher Fürsorge (ἐκατὸν ἔτα, Hes. op. 130) folgten allerdings nur eine kurze physische Reife (ῥῆθη), dann ein schnell herannahender Tod.¹⁶ Es gibt nach der Insel der Kindheit keine lange Dauer mehr in der silbernen Zeit, vom Moment des Erwachsenseins an scheint jeder Mensch auf einem immer schneller werdenden Weg zum Ende hin zu stürzen. Gleichwohl gelangt Hesiod zu einer positiven Bewertung des silbernen Geschlechts, dessen Angehörige nach ihrem Tod als Selige unter der Erde¹⁷ verehrt werden. Negativ beurteilt werden nicht Kindheit oder Alter an sich, sondern die Ungleichförmigkeit der Lebensphasen und besonders die starke Kürzung der Akmé.

Bei der Beschreibung des dritten, erzernen Geschlechts, in dem gigantischen Menschen wüten, und des vierten, heroischen, steht die ethische Entwicklung im Zentrum; erst bei dem fünften und letzten treten die Lebensphasen als zentrales Motiv wieder hervor.¹⁸ Dieses Geschlecht gilt Hesiod als das eigene. Seine Erzählung wechselt vom Präsens in ein prophetisches Futur, in dem er das Ende der Zeitalterfolge ankündigt:¹⁹ Man wird das bevorstehende Ende daran erkennen, so sagt er, dass die Kinder dann bereits mit grauen Schläfen, πολιοκρόταφοι geboren werden, d. h. dass Kindheit und Greisentum physisch zusammenfallen, ohne dass das mittlere »goldene« Alter auch nur gestreift würde.²⁰

¹⁵ Hes. op. 127–143.

¹⁶ Hes. op. 127–134.

¹⁷ Hes. op. 141 ὑποχθόνιοι μάκαρες.

¹⁸ Die Schilderung des erzernen und des heroischen Geschlechts greift diese Vorstellung nicht auf. Die Entrückung der Heroen auf die Inseln der Seligen, wo sie alterslos weiterleben dürfen (Hes. op. 156–172), erweist sich jedoch als Echo der goldenen Zeit, das deren Segnungen nun auch auf die dort noch unerwähnten Kämpfer ausdehnt. Man wird davon ausgehen dürfen, dass die Kämpfer als in den mittleren Jahren stehend gedacht wurden und in dieser Lebensphase verblieben.

¹⁹ Hes. op. 180f.

²⁰ Hes. op. 179f. Eduard Meyer, »Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern« (1910), zitiert nach dem Wiederabdruck in: Ernst Heitsch (Hrsg.), Hesiod, Darmstadt 1966, S. 471–522, hier S. 510 und 512, sieht hier nicht die Beschleunigung des Alterns, sondern versteht das Paradox des grauhaarigen Neugeborenen als Sinnbild der Frühreife im Gegensatz zur »blasierten Verdummung« der silbernen Zeit.

Das eindrucksvolle Bild des grauhaarigen Neugeborenen ist in der Forschung uneinheitlich diskutiert worden. Meiner Ansicht nach ist das, was hier am Ende der hesiodischen Erzählung steht, vor allem als fratzenhafte Verzerrung der archetypischen Gestalt des *puer senex* zu lesen. Der *puer senex* verbindet als altersweiser Jüngling die sittliche Reife des Alters mit der Physis der Jugend. Wir kennen ihn etwa aus dem Lobpreis junger Krieger, die mehr Klugheit zeigen, als es ihrem Alter entspräche. Die Spätantike hat dafür den Ausdruck der *canities animi*, der »Weißhaarigkeit des Geistes« geprägt, der eine positiv bewertete Ungleichzeitigkeit innerhalb eines einzelnen Menschenlebens beschreibt (oder, um in der anfänglichen Begrifflichkeit zu bleiben: einer positiv beurteilten Abweichung der individuellen von der kulturellen Zeitstruktur).

Der grauhaarige Säugling Hesiods ist das Zerrbild des *puer senex*, bei dem die ungleichen Tempi der einzelnen Lebensphasen ins Negative ausfallen. Der πολιοκρόταφος verbindet nur Bedauerns- und Tadelnswertes miteinander. Er erfährt nie die erfüllte Akmé der Menschen der *aetas aurea*, sondern verknüpft als kindischer Greis die Mängel des Alters mit denen der Jugend, Altersschwäche mit Unbedachtsamkeit.²¹

Zusammenfassend kann man festhalten, dass Hesiod sich hier auf das individuelle Leben konzentriert, genauer: darauf, wie innerhalb der engen Grenzen eines Lebens ein Höchstmaß an Dauer und an Lebensqualität zu erreichen sei. Schlechtes Leben bedeutet hier in zeitlicher Hinsicht den Verlust der Lebensmitte und eine rapide Beschleunigung des Alterns; der Weg vom goldenen über das silberne zum eisernen Zeitalter legt Zeugnis davon ab. Ein besseres Leben ergäbe sich, wenn man diese Darstellung beim Wort nimmt, allerdings nicht aus der gleichmäßigen und kalkulierbaren Dauer aller Lebensphasen, wie sie nach Hesiod etwa Solon als »Le-

Kurt von Fritz, »Pandora, Prometheus und der Mythos von den Weltaltern« (1947), zitiert nach dem Wiederabdruck bei Heitsch (Hrsg.), Hesiod, S. 367–410, hier S. 398, beschreibt darauf aufbauend die Menschendarstellung der Zeitalter als Ausdruck verschiedener Arten, die Vergangenheit zu sehen: als schlicht und gut, als kindisch am Alten festhaltend usw.

²¹ Die Nähe zum *puer senex* / *senilis* ist hier bislang nicht weiter untersucht worden. Die Entwicklung in späterer Zeit analysiert die materialreiche Arbeit von Christian Gnllka, *Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens*, Bonn 1972 (Theophaneia 214); vgl. auch Hans Schwabl, »Zum antiken Zeitaltermythos und seiner Verwendung als historiographisches Modell«, in: *Klio*, 66 (1984), S. 405–415. Zum Motiv s. auch Cicero, *De divinatione*, 2, 23, 50 (über die Auffassung des etruskischen Gottes Tages als einer Figur von kindlichem Aussehen, doch mit der Weisheit eines alten Mannes: *puerili specie sed senili prudentia*). Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern und München 1961, S. 106–109, stellt die Entwicklung des Topos ausführlich dar, beginnt jedoch erst in der Spätantike und erwähnt weder Cicero noch Hesiod (aber Sil. Ital. 8, 464; Plin. ep. 5, 16, 2; Apul. Fl. 9, 38). Als Fluch findet sich das ewige Leben jenseits der Akmé in Ov. met. 14, 136ff.

bensstufen literarisch fixieren sollte,²² sondern allein aus der möglichst weiten Ausdehnung der Akmé. Aus Hesiods Perspektive erschiene Solons kalkulierbares Gleichmaß nicht als Ideal, sondern nur als ein Zwischenhalt auf dem Weg des Abstiegs aus der goldenen Zeit.

Andere Antworten darauf, wie die beste Zeitordnung des Lebens sei, wären möglich gewesen; einige seien angedeutet: Hesiod hätte (wie später Solon) das Gleichmaß der Lebensphasen zur Richtschnur nehmen können; oder er hätte sich stärker auf die förderliche Wirkung einer regelhaften natürlichen Zeitordnung und eines ausgeglichenen Klimas stützen können – so taten es etwa Homer oder Pindar in ähnlichen Konstellationen.²³ Einen ganz anderen Weg hat Ovid eingeschlagen, dem wir die nach Hesiod wirkmächtigste Darstellung des Zeitaltermythos verdanken.

Die Aufhebung der Zeit (Ovid)

Ein halbes Jahrtausend später greift Ovid den Zeitaltermythos auf und gestaltet ihn neu. Er erzählt seine Version des Zeitaltermythos im ersten Buch der *Metamorphosen*; es ist eine der am häufigsten auswendig gelernten Passagen der römischen Literatur: *aurea prima satata aetas*... Zivilisatorische Errungenschaften fehlen in dieser goldenen Welt, die natürliche Umwelt ist von Eukrasie geprägt, d. h. von der gleichmäßigen Mischung lebensfreundlicher Klimate und Umstände. Schauen wir auf ein Detail der Naturschilderung der goldenen Zeit:²⁴

Ver erat aeternum, placidique tepentibus auris
mulcebant Zephyri natos sine semine flores;

²² Umfassend dazu: Boll, *Lebensalter*.

²³ Vgl. etwa das ausgewogene und helle Klima des Olymp (Hom. Od. 6, 43–45) und Pindars Bemerkung, dass zu dem Lohn des gerechten Lebens auch die Gabe gehöre, sorglos in immer gleichen Nächten und Tagen zu leben (Pi. O. 2, 61–62). Dass sich derartige Vorstellungen nie auf den Zeitaltermythos beschränken, sich aber dort zu einem Gesamtentwurf zusammenfinden, zeigt eine Bemerkung in der *Odyssee* über utopische Charakteristika der Insel Syria, der Heimat des Eumaios (Hom. Od. 15, 403ff.: keine Krankheit und ein sanfter, von den Göttern gegebener Tod).

²⁴ Ov. met. 1, 89ff.; hier 107–112. Barchiesi / Segal (Alessandro Barchiesi, *Ovidio. Metamorfosi. Con un saggio introduttivo di Charles Segal*, Mailand 2005ff., 1, 168) heben hervor, dass besonders die explizite Verzeitlichung der *aetates* Ovid von den griechischen Vorbildern unterscheidet. – Die Ereignisarmut könnte man mit dem Begriff der Einfachheit verbinden, die bei der Charakterisierung primitiver Kulturstufen und paradisiischer Zustände topisch auftritt; eine explizite Ausweitung der *simplicitas*-Vorstellung auf den Zeitbegriff scheint es aber nicht gegeben zu haben. Siehe dazu Rüdiger Vischer, *Das einfache Leben. Wort- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur*, Göttingen 1965 (Studienhefte zur Altertumswissenschaft 11), S. 88ff.

mox etiam fruges tellus inarata ferebat,
nec renovatus ager gravidis canebat aristas; 110

(»Es herrschte ewiger Frühling, und milde Winde schmeichelten mit sanften Lüften den Blumen, die ohne Samen entstanden waren. Bald auch trug die Erde, ohne bearbeitet worden zu sein, Früchte, und ohne gepflügt zu sein leuchtete der Acker hell von schweren Ähren.«)

Die goldene Zeit ist geprägt vom *ver aeternum*, dem ewigen Frühling, den Ovid hier ausführlich beschreibt. Die Begriffsprägung *ver aeternum* ist ovidisch und fordert in ihrer inneren Gegensätzlichkeit zum Innehalten auf: Denn sprichwörtlich war zu allen Zeiten die Vergänglichkeit der Jahreszeiten, nicht aber ihre Dauer.²⁵ Zudem kann kein Frühling sein, wo keine anderen Jahreszeiten existieren; erst in der Abgrenzung von den anderen Jahreszeiten wird man ihn als Frühling erkennen. Noch aber ist es nicht so weit, Blüte und Frucht, Saat und Ernte erscheinen auf dieser Erde noch alle zugleich.

Die Unmöglichkeit des ewigen Frühlings spitzt die utopische Hoffnung der Dichtung zu auf eine Zeit, in der *ver* nicht nur die klimatische Eukrasie meint, sondern zugleich die jugendliche Frische und heitere Ruhe jener Zeit, in der es weder Staat noch Arbeit, weder Handel noch Verkehr gab, in der es nicht nur keine kulturellen Zeitordnungen, sondern, in utopischer Übertreibung, noch nicht einmal natürliche Zäsuren gab. Zeitlosigkeit und Gleichzeitigkeit verbinden sich hier zu einem Bild indifferenter Dauer: Das menschliche Leben erscheint in der ovidischen *aetas aurea* in kein genealogisches Gefüge von Eltern- und Kindschaft eingebunden und erfährt keinerlei Zäsuren, weder Geburt noch Tod, weder Jugend noch Alter.²⁶ Ihm steht eine Natur gegenüber, die Blüte und Frucht zugleich bietet und den Rhythmus der Jahreszeiten noch nicht kennt. Alles ist auf Dauer gestellt: *ver erat aeternum*.

Wie bei Hesiod, so entwickelt sich auch bei Ovid die Struktur der Zeit innerhalb des Zeitaltermythos weiter. In der silbernen Zeit treten der Tod und – gleich darauf – die Jahreszeiten in die Welt, die durch die Beschneidung des Frühlings entstehen:²⁷

²⁵ Franz Bömer, *P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Kommentar*, Heidelberg 1969–1986, S. 55, zu met. 1, 107 (Herleitung aus ethnographischen Darstellungen); Barchiesi/Segal, *Ovidio*, 1, S. 170 (Verweis auf ältere Traditionen, die aber m. E. nur dem *αὐτοματὸς βίος* gelten und keinen zeitlichen Aspekt aufweisen). Stellensammlung zum *ver aeternum* bei Hans Reynen, »Ewiger Frühling und Goldene Zeit. Zum Mythos des Goldenen Zeitalters bei Ovid und Vergil«, *Gymnasium*, 72 (1965), S. 415–433, hier bes. S. 416–418; zur Eukrasie Hans Reynen, »Klima und Krankheit auf den Inseln der Seligen«, in: *Gymnasium*, Beiheft 4 (1964), S. 77–104, hier S. 96–102.

²⁶ Familiäre Bezüge werden bei Ovid erst in der ehernen Zeit sichtbar: met. 1, 145–149.

²⁷ Ov. met. 1, 113–121.

Postquam Saturno tenebrosa in Tartara misso
 sub Iove mundus erat, subiit argentea proles,
 auro deterior, fulvo pretiosior aere. 115
 Iuppiter antiqui contraxit tempora veris,
 perque hiemes aestusque et inaequalis autumnos
 et breve ver spatii exegit quattuor annum.
 tum primum siccis aër fervoribus ustus
 canduit, et ventis glacies adstricta pependit; 120
 tum primum subiere domos [...].

(»Nachdem Saturn in den finsternen Tartarus gestürzt worden war, lebte die Welt unter Jupiter. Das silberne Geschlecht folgte, geringer an Wert als das goldene, kostbarer als das rotschimmernde Erz. Jupiter zog die Zeiten des vormaligen Frühlings zusammen und schuf durch Winter und Sommer, wechselhafte Herbst und einen kurzen Frühling ein viergeteiltes Jahr. Damals zuerst glühte die Luft in trockner Hitze und hingen Eiszapfen starr im Wind; damals zuerst suchten die Menschen sich Behausungen.«)

Den Übergang vom goldenen zum silbernen Zeitalter markiert Ovid dadurch, dass hier die Jahreszeiten und – begründet in ihrer Härte – die menschliche Kultur entstehen. Jegliche Veränderung, d. h. Zeit, Mangel und Tod, kommen durch das Eingreifen Jupiters in die Welt, der so zum göttlichen εὐρητής, zum Erfinder einer wenig attraktiven Gabe wird. Das aufklärerische Potential, das im Handeln des Gottes steckt, der den Menschen zur Erkenntnis seiner Möglichkeiten nötigt, hat bereits in der hesiodischen Aitiologie der Arbeit und ihrer Wiederaufnahme bei Vergil seine Würdigung erfahren; Ovids Publikum hörte diese Prätexte mit.²⁸

Doch Ovid wählte eine eigene Perspektive auf die bekannte Erzählung. Aus etwas größerer erzählerischer Distanz beschreibt er die Tat mit all ihren schmerzhaften Folgen als einen Wurf in die Zeitlichkeit. Jupiters Gliederung des Jahres wird ihm zur Reduktion (*contrabere*);²⁹ die Charakterisierung der Jahreszeiten mit den unüblichen, die Neuerung betonenden Epitheta als *inaequalis* und *brevis* hebt die Unkalkulierbarkeit und die schmerzhafteste Differenz von Lebenszeit und Hoffnung hervor: Der Frühling ist immer zu kurz.

²⁸ Ov. met. 1,107–124. Das Motiv ist angelegt bei Hes. op. 43–50 (Aitiologie der Arbeit als Zeus' Konsequenz aus Prometheus' Täuschungsversuch), prominent ausgeführt im oben besprochenen *Prometheus Desmotus*. In der lateinischen Literatur wird er in Verg. georg. 1,121ff. (*labor improbus*) thematisiert. Die horazischen *arva beata* (epod. 16) weisen keine explizite Zeitstruktur auf.

²⁹ Bömer weist in seinem Kommentar (s. Anm. 25) ad. loc. darauf hin, dass *contrabere* ein Ovidischer *terminus technicus* zur Charakterisierung einer Metamorphose sei; ich meine jedoch, dass dieser (im Übrigen meist medial formulierte) Aspekt hier nicht zum Tragen kommt und *contrabere* wie z. B. bei Ovids Beschreibung des Schattens in met. 3,144 eine ganz konkrete, negativ konnotierte Verringerung und Verkürzung bezeichnet (ähnlich Alfred Gudeman, »contrahere«, in: *Thesaurus linguae Latinae*, 4 (1906–1909), Sp. 761, hier 54ff.).

Diese knappe Skizze lässt in der Gegenüberstellung zwei unterschiedliche Konzepte des idealen Alters erkennen. Hesiod hat in seiner Darstellung der goldenen Zeit ein Mehr an guter Lebenszeit für jeden Einzelnen und eine Ausdehnung der Akmé, der Lebensmitte, als eutopische Hoffnung formuliert. In der schrittweisen Annäherung des Zeitaltermythos an die historische Zeit erscheinen die Beschleunigung im Detail und Verlust der Dauer im Ganzen als Schreckensbild einer pervertierten Zeiterfahrung, in der individuelles Zeiterleben und objektiver Zeitablauf sich immer weiter voneinander entfernen.

Ovid verbindet den ἀντόματος βίος, der den Menschen allen Tuns enthebt, da ihm alles reichlich gegeben ist, mit dem Entwurf einer statischen Existenz, einer Gegenwart in Fülle, ohne die Mühen und Versprechen der Vergangenheit, ohne die Not künftiger Erwartungen. Diese Dauer umfasst – anders als etwa bei Hesiod – Individuum und Welt in gleicher Weise; es gibt keine zeitlichen Diskrepanzen zwischen den beiden Bereichen, da es keine Zeit, keine Entwicklung gibt. Wenn wir auf die Sage von den sardischen Schläfern zurückschauen, erkennen wir die Nähe zwischen beiden: Ovids Menschen der goldenen Zeit träumen ihr Leben in einer lichten Höhle; ob Zeit vergeht, können sie weder an sich noch an anderen noch an der Natur erkennen. Beide Autoren entwerfen irdische Paradiise: Hesiod eines, in dem Menschen gut leben und gut sterben können, ohne das Alter bemerken zu müssen; Ovid hingegen eines, das seine eigentümliche Schönheit dadurch gewinnt, dass es in ihm keine Zeit gibt, keinerlei Veränderung, weder Geburt noch Tod. Beide Autoren gehen ganz unterschiedliche Wege, doch im Ergebnis stimmen sie überein: Der Lobpreis des Alters in ihren Zeitaltermythen ist letztlich ein Lobpreis der Alterslosigkeit.

Literatur

Quellen

- Hesiod. *Works & Days*, edited with Prolegomena and Commentary, Martin L. West, Oxford 1978.
- Ovidii *Metamorphoses*, hrsg. von William S. Anderson, Leipzig und Stuttgart 1993 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

Forschung

- Alter in der Antike: die Blüte des Alters aber ist die Weisheit. Katalog zur Ausstellung im LVR-LandesMuseum Bonn 25. 2. 2009–7. 6. 2009*, hrsg. vom Landschaftsverband Rheinland, Darmstadt 2009.
- BARCHIESI, Alessandro, *Ovidio. Metamorfosi. Con un saggio introduttivo di Charles Segal*, Mailand 2005ff.
- BÖMER, Franz, *P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Kommentar*, Heidelberg 1969–1986.
- BOLL, Franz, »Die Lebensalter«, in: F. B., *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums*, Leipzig 1950, S. 156–225.
- BRANDT, Hartwin, *Am Ende des Lebens: Alter, Tod und Suizid in der Antike*, München 2010.
- CURTIVS, Ernst Robert, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern und München 1961.
- DIHLE, Albrecht, »Fortschritt und goldene Urzeit«, in: Jan Assmann/Tonio Hölscher, *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt a. M. 1988, S. 150–169.
- FONTENROSE, Joseph, »Work, Justice and Hesiod's five ages«, in: *Classical Philology*, 69 (1974), S. 1–16.
- FRITZ, Kurt von, »Pandora, Prometheus und der Mythos von den Weltaltern« (1947); Wiederabdruck bei Ernst Heitsch (Hrsg.), *Hesiod*, Darmstadt 1966, S. 367–410.
- GATZ, Bodo, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967.
- GNILKA, Christian, *Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens*, Bonn 1972 (Theophaneia 214).
- GUDEMAN, Alfred, »contrahō«, in: *Thesaurus linguae Latinae*, 4 (1906–1909), Sp. 761.

- HAB, Petra, *Der locus amoenus in der antiken Literatur: Zur Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs*, Bamberg 1998.
- KOCH, Michael, »Zur Utopie in der Alten Welt«, in: Horst Sund/Manfred Timmermann (Hrsg.), *Auf den Weg gebracht. Idee und Wirklichkeit der Gründung der Universität Konstanz*, Konstanz 1979, S. 399–417.
- KUBUSCH, Klaus, *Aurea saecula. Mythos und Geschichte. Untersuchung eines Motivs in der antiken Literatur bis Ovid*, Frankfurt a. M. 1986.
- MEYER, Eduard, »Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern« (1910); Wiederabdruck in: Ernst Heitsch (Hrsg.), *Hesiod*, Darmstadt 1966, S. 471–522.
- PREISSHOFEN, Felix, *Untersuchungen zur Darstellung des Greisenalters in der frühgriechischen Dichtung*, Wiesbaden 1977.
- REYNEN, Hans, »Ewiger Frühling und Goldene Zeit. Zum Mythos des Goldenen Zeitalters bei Ovid und Vergil«, in: *Gymnasium*, 72 (1965), S. 415–433.
- »Klima und Krankheit auf den Inseln der Seligen«, in: *Gymnasium*, Beiheft 4 (1964), S. 77–104.
- ROHDE, Erwin, »Die Sardinische Sage von den Neuschläfern«, in: *Rheinisches Museum*, 35 (1880), S. 157–163.
- ROSENMEYER, Thomas G., »Hesiod und die Geschichtsschreibung«, in: Ernst Heitsch (Hrsg.), *Hesiod*, Darmstadt 1966, S. 602–648.
- ROSS, William David, *Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary*, Oxford 1936.
- WIFSTRAND SCHIEBE, Marianne, *Das ideale Dasein bei Tibull und die Goldzeitkonzeption Vergils*, Uppsala, 1981.
- SCHWABL, Hans, »Weltalter«, in: *Pauhs Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. 15 (1978), S. 783–850.
- »Zum antiken Zeitaltermythos und seiner Verwendung als historiographisches Modell«, in: *Klio*, 66 (1984), S. 405–415.
- VISCHER, Rüdiger, *Das einfache Leben. Wort- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur*, Göttingen 1965 (Studienhefte zur Altertumswissenschaft 11).
- WEST, Martin L., *Hesiod. Works & Days, edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1978.
- WOLKENHAUER, Anja, *Sonne und Mond, Kalender und Ubr. Studien zur Darstellung und poetischen Reflexion der Zeitordnung in der römischen Literatur*, Berlin 2011 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 103).
- ZANKER, Paul, *Die Trunkene Alte: das Lachen der Verböhten*, Frankfurt a. M. 1989.
- ZUMSCHLINGE, Marianne, »Utopie«, in: Hatto H. Schmitt / Ernst Vogt (Hrsg.), *Lexikon des Hellenismus*, Wiesbaden 2005, S. 1094–1096.