

Universitätsbibliothek Wuppertal

Grundfragen der Homerkritik

Cauer, Paul

Leipzig, 1909

4. Olymp und Hades

Nutzungsrichtlinien Das dem PDF-Dokument zugrunde liegende Digitalisat kann unter Beachtung des Lizenz-/Rechtehinweises genutzt werden. Informationen zum Lizenz-/Rechtehinweis finden Sie in der Titelaufnahme unter dem untenstehenden URN.

Bei Nutzung des Digitalisats bitten wir um eine vollständige Quellenangabe, inklusive Nennung der Universitätsbibliothek Wuppertal als Quelle sowie einer Angabe des URN.

[urn:nbn:de:hbz:468-1-3067](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:468-1-3067)

Viertes Kapitel.

Olymp und Hades.

Wenn in den äußeren Veranstaltungen für den Gottesdienst eine Entwicklung bei Homer sich verfolgen läßt, deren Hauptstufen sich so deutlich voneinander abheben, daß die jüngere geradezu als »die ionische« festgestellt werden konnte, so liegt die Frage nahe, ob nicht auch in den religiösen Anschauungen selber ein Wandel erkennbar sei; denn daß er stattgefunden hat, kann wohl im voraus als sicher gelten. Die Untersuchung läßt sich in doppelter Richtung anstellen: einmal vom oberen Ende her, indem Äußerungen altertümlicher, im Epos schon überwundener Denkweise aufgespürt und in erklärenden Zusammenhang gebracht werden; dann umgekehrt, von der fertigen Dichtung ausgehend, so daß man die Rolle, welche die persönlichen Götter in der Handlung spielen, zunächst da ins Auge faßt, wo sie am entschiedensten den Eindruck des Unursprünglichen macht, und nun, wie das Fortwuchern der Analogie in Formen und Formeln, so hier den Entwicklungsgang wieder zu erkennen sucht, der ein Element poetischer Technik vom Natürlichen zum Nachgemachten geführt hat und feierlichen Ernst in übermütigen Scherz ausklingen läßt. Jeder dieser Aufgaben soll ein Kapitel gewidmet sein.

4. Wie höchst ungeeignet im Grunde unser modernes Denken ist hellenische Göttervorstellungen aufzufassen, zeigt sich in einer ans Lächerliche streifenden Schwierigkeit, mit der doch jeder Herausgeber des Homer sich irgendwie auseinandersetzen muß: wo er Ἥως mit großem, wo mit kleinem Anfangsbuchstaben drucken soll. Wo ist es die Morgenröte selbst, wo die Göttin der Morgenröte? — so drängt es uns zu fragen, als wären die Naturerscheinung und deren »Personifikation« verschiedene Dinge. Der Grieche sah unmittelbar in dem, was vorging, die Gottheit. Κῆτος, ἡ μύρια

βόσκει ἀγάστονος Ἀμφιτρίτη (μ 97): das ist nicht die persönliche Göttin, die über das Meer waltet und in ihm Delphine und Seehunde und allerlei Getier gedeihen läßt, sondern die dumpftönende See ist es selbst, die große Nährmutter für alles was in ihr lebt. Wenn Telemach von der Möglichkeit spricht, daß sein Vater ἐν πελάγει μετὰ κύμασιν Ἀμφιτρίτης den Tod gefunden habe (γ 94), so übersetzen wir »in den Wogen der Amphitrite«, mit richtigem Genetiv, und sind doch in Gefahr uns dabei etwas ganz anderes zu denken, als der Dichter gemeint und jeder seiner Zuhörer empfunden hat. So ist φλόξ Ἥφαίστιοι (z. B. I 468. ω 71) nicht die dem Hephästos heilige Flamme, sondern die Flamme, in der Hephästos selbst brennt. Wie könnte sonst gesagt werden: σπλάγχνα δ' ἄρ' ἀμπεύραντες ὑπεύρεχον Ἥφαίστιοι (B 426)? Der uns fremdere Gebrauch rückt den unserm eigenen Denken näher liegenden erst in das rechte Licht¹⁾.

Aber dürfen wir, in dem späten B, etwas Altertümliches anerkennen? — Lassen wir doch alles, was wir über das Alter des Stückes sonst wissen oder zu wissen glauben, beiseite und beurteilen das einzelne nur aus sich selbst und im Zusammenhange mit Gleichartigem! Wer stilistisch geschult ist, denkt ja unwillkürlich an Metonymie. Doch wenn solche Kunstausdrücke schon das Verständnis der literarisch gereiften Rede oft mehr hemmen als fördern, so versagen sie vollends bei dem anschaulichen Denken einer Sprache, die längst vergangen war, als Grammatiker auf den Gedanken kamen ihre Äußerungen zu beobachten und zu registrieren. Daß wir es hier in der Tat nicht mit einer fortgeschrittenen Freiheit poetischer Übertragung sondern mit dem Überrest einer natürlich kraftvollen, gegenständlichen Denkweise zu tun haben, zeigt die Mannigfaltigkeit der Wendungen, in denen der Name des Kriegsgottes den Kampf selber, ja das Werkzeug des Kampfes bezeichnet. Beispiele wie ἔριδα ξυνάγοντες Ἄρηος (Ξ 149), μένος κρίνηται Ἄρηος (π 269) ließen sich allenfalls in ein modernes Schema einspannen; aber Homer sagt auch ξυνάγωμεν Ἄρηα (B 384), στουγερεῖ κρίνονται Ἄρηι (Σ 209). Persönlich gefaßt werden könnte μίμνομεν δέξιν Ἄρηα

1) Umgekehrt urteilte, früher wenigstens, über dieses Verhältnis bei Hephästos wie bei Ares Wilamowitz, Göttinger Nachrichten philol.-histor. 1895 S. 226 f. Er sieht in der metonymischen Anwendung des Götternamens einen Rückschlag gegen die religiöse Begriffsbildung, den das bewußte Denken gebracht habe (S. 245).

(P 721); aber wenn es wiederholt heißt ἐγείρομεν ὄξυν Ἄρηα (B 440. Δ 352. Θ 534. Σ 304) oder ἐπ' ἀλλήλοισι φέρον πολύδακρον Ἄρηα (Γ 132), so ist das, was geweckt oder gebracht werden soll, doch der Kampf selber, untrennbar verbunden mit der unheimlichen Kraft, die sich in ihm betätigt. Daher sind Verbindungen wie διαπραθείειν Ἄρηι (I 532), κτείνειν μεμαῶτες Ἄρηι (υ 50), μαχέσασθαι Ἄρηι (P 490) oder, mit altertümlich grausigem Bilde, δηῖον μέλεσθαι Ἄρηι (H 241) unserm Dichter geläufig. Und es zeigt sich nur wieder, wie fern unser nüchternes Verstehenwollen seinem sinnlichen Denken steht, wenn wir uns versucht fühlen zu sagen, hier sei der Göttername als Appellativum gebraucht. Gewiß, Ἄρης ist hier der Kampf selbst, aber zugleich der Gott selbst, der überall da gegenwärtig ist, wo die im Kampf wirkende Kraft hervortritt. Meriones trifft den Adamas αἰδοίων τε μεσηγὼν καὶ ὀμφαλοῦ, ἔνθα μάλιστα γίγνεται Ἄρης ἀλεγεινός διζυροῖσι βροτοῖσιν (N 568 f.). Von hier aus kann, im Augenblick der Aktion, sogar die Waffe die den Tod bringt als Träger einer selbständigen Kraft angesehen werden. Sei es daß sie einen Unglücklichen durchbohrt hat oder, darüber hinausfliegend, in die Erde gefahren ist, noch zittert der Schaft der Lanze: ἔνθα δ' ἔπειτ' ἀφίει μένος ὄβριμος Ἄρης (N 444. Π 613. P 529).

Züge dieser Art richtig zu würdigen hat Usener gelehrt durch seine umfassende und tiefgründige Deutung von »Sondergöttern« und »Augenblicksgöttern«, mit der er eine Hauptquelle religiöser Vorstellungen aufdeckte²⁾. Bei Homer allerdings fließt sie nur noch spärlich; ihre erkennbaren Wirkungen sind zurückgetreten, während ein reiches persönliches Leben sich vor unsern Augen in der Götterwelt abspielt und auch die beiden, Ares und Hephästos, mit ergriffen hat. Ebenso ist es denjenigen Gottheiten ergangen, die, einem zweiten großen Ursprungsgebiet entstammend, früheren Tierdienst nur noch eben erschließen lassen. Daß Beiwörter wie γλαυκ-

2) Usener: Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. 1896. Beispiel einer Lanze, die als helfender Gott gleichsam um ihren guten Willen gebeten wird, S. 285. Der Grundsatz des attischen Strafrechtes, den wir aus Demosthenes 23 (geg. Aristokrates), 76 erkennen, und daß Perikles einen ganzen Tag darüber zugebracht haben soll, im Gespräch mit gelehrten Männern die Frage zu erörtern, ob bei einer unfreiwilligen Tötung der, welcher den verhängnisvollen Wurf getan, oder die Lanze selbst für schuldig zu erklären sei, wird in diesem Zusammenhang verständlicher (Plutarch Per. 36).

ῶπις und βοῶπις nicht einen gewagten Vergleich ausdrücken, sondern das Rudiment eines Glaubens sind, der die Göttin mit dem Kopfe des benannten Tieres vorstellte, wird heute kaum jemand bezweifeln, obwohl ich nicht zu sagen weiß, von wem es zuerst ausgesprochen worden ist. Was zu der Einsicht verholfen hat, war die vergleichende Betrachtung, die, spät genug in unserm klugen Zeitalter, den Gedanken des Thukydidēs (I 6) wieder aufnahm, τὸ παλαιὸν Ἑλληνικὸν ὁμοίωτροπα τῷ νῦν βαρβαρικῷ διαιωμένον nachzuweisen. Eine breitere Masse theriomorpher Erinnerungen, an denen der ἐρίγδουπος πόσις Ἑρῆς reichen Anteil hat, ist in den Sagen erhalten, die von der gelegentlichen Verwandlung eines Gottes in ein Tier berichten; wo solche Sage entstanden ist, da war früher der Gott in Tiergestalt verehrt worden³). Auch bei Homer finden sich Spuren dieser Anschauung. Ob wirklich, wie Usener meint (Sintflutsagen 229), der ἱερὸς ἰχθύς, nach dem II 407 ein Mann die Angel auswirft, dazu gerechnet werden darf, ist mir doch nicht ganz sicher. Die Erinnerung wäre dann auch hier zu einem bedeutungslosen Beiwort verblaßt; und das war in der Sprache des Kultus, der nach wie vor der γλαυκῶπις Ἀθήνη galt, leichter möglich als in der alltäglichen Rede, mit der Fischerleute sich über ihr Geschäft verständigten. Aber davon erzählt Homer ein paarmal, daß Götter die Gestalt von Tieren — immer von Vögeln — angenommen hätten.

Allerdings müssen von den Beispielen einige Stellen in Abzug gebracht werden, an denen der Dichter bloß einen Vergleich machen will⁴). Athene kommt so wenig als Falke T 351 vom Himmel herab wie Δ 75 als Sternschnuppe; nur die blendende Schnelligkeit ihres Fluges soll bezeichnet werden. Das Gleiche gilt von Apollon O 237. Es heißt zwar: βῆ δὲ κατ' Ἰδαίων ὀρέων ἱρῆκι εὐκῶς φασσοφῶν, εἰς τ' ὄκιστος πετεηνῶν; doch nachher in der Begegnung mit Hektor ist er durchaus nicht als Vogel gedacht.

3) So Zeus als Stier die Europa entführend. Dies und Verwandtes bei de Visser, De Graecorum diis non referentibus speciem humanam (Leyden 1900) p. 266 sq. Von der langen Dauer theriomorpher Göttervorstellungen bei den Doriern handelt Usener Rhein. Mus. 53 (1898) S. 361; ebenda (360 ff. 377) ausführlich von Ursprung und Entwicklung des Gedankens, den führenden Gott als Widder zu fassen.

4) Georg Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst (1902), S. 34, ist in der Anerkennung der Beispiele etwas allzu bereitwillig.

Was zum Irrtum verführen könnte, ist nur der Ausdruck *ἔοικώς*, die adjektivische Wendung statt der adverbialen; aber eben diese Schiebung des Gedankens treffen wir bei Homer sehr oft: einen Begriff, der im Grunde so gemeint ist daß er die Handlung näher bestimmt, schließt der Dichter an das persönliche Subjekt oder Objekt an, weil dieses seinem gegenständlichen, nicht abstrakten Denken lebhaft vor Augen steht und seiner Phantasie den festeren Anhalt bietet. So will er auch von den troischen Greisen Γ 131 nicht sagen, daß sie wie Zikaden ausgesehen hätten, obgleich er sie *ἀγορηταὶ ἐσθλοὶ, τεττίγεσσιν ἔοικότες* nennt; nur ihre Stimme soll durch den Vergleich beschrieben werden⁵). Das rechte Verständnis für diesen Sprachgebrauch scheint allerdings schon früh ermattet zu sein; und so hat irgend ein Pedant des Altertums zu ε 353 die Ergänzung 337 hinzugefügt. Wenn Leukothea als Wasserhuhn Abschied nimmt, muß sie doch auch als Wasserhuhn gekommen sein, meinte er, und merkte nicht, daß hier nur, ebenso wie N 62 und α 320, ein plötzliches Verschwinden anschaulich gemacht werden soll. Aber wie scharf man sieht, es bleiben einige Fälle, in denen wirklich verlangt wird, daß wir Götter in Vogelgestalt uns vorstellen sollen: Apollon und Athene als Geier das Schlachtfeld beobachtend (H 59), der Schlafgott der in ähnlicher Verwandlung an Zeus heranschleicht (Ξ 290), Athene als Schwalbe im Gebälk des Daches sitzend um dem Freiermorde zuzusehen (χ 240). An einer Stelle (γ 372) kann man zweifelhaft sein, ob die Göttin, die *φῆγη εἰδομένη* von den Pyliern enteilt, nach der Meinung des Dichters der Gestalt eines Adlers oder nur der Kraft seines Fluges sich bedient. In der Verwendung eines poetischen Motives gibt es vielfach abgestufte Möglichkeiten. Und um ein poetisches Motiv handelt es sich hier überall nur, nicht etwa um unmittelbar erhaltene Züge des Mythos. Aber daß überhaupt der Erzähler auf den Gedanken kam, Götter in Tiergestalt an der Handlung teilnehmen zu lassen, war nur möglich, weil ein Glaube, der sie in dieser Gestalt verehrte, noch nicht ganz verklungen war⁶).

5) Über diese Stelle wie über die allgemeine hier herangezogene Beobachtung vergleiche Rhein. Mus. 47 (1892) S. 88 f. 91.

6) Mit dieser allerdings starken Modifikation können wir wohl heute noch gelten lassen, was Nägelsbach (Homerische Theologie² [1864] S. 164) über jene Fälle von Verwandlung in Vögel urteilte: sie seien »als Versuche zu betrachten, die dem menschlichen Verstand unbegreifliche

Wenn dabei die befiederten Geschöpfe bevorzugt werden, die im luftigen Bereiche frei sich bewegen und wunderbar schnell kommen und verschwinden, so ist das an sich begreiflich. Es hat aber noch einen besonderen Grund darin, daß die Phantasie der Alten in ihren Kreis die Seelen versetzt hatte, die, aus menschlichen Leibern abgeschieden, ein übermenschliches Dasein weiterführen. Der Einfluß des Seelenkultes auf den Götterglauben ist bei den verschiedensten Völkern so mächtig, daß die Meinung gewagt werden konnte, er habe ihn überall erst entstehen lassen. Das ist nun freilich einseitig, und als kraftvoller Protest gegen diese Übertreibung trat Useners Buch über Götternamen (1896) hervor. Daß er nicht gewillt war in das entgegengesetzte Extrem zu treiben, zeigte er dann in den »Sintflutsagen« (1899), besonders in dem Kapitel über die »Mehrdeutigkeit mythischer Bilder«. Das Land der Seligen mußte von dem Götterlande abgezweigt werden, »als man die seligen Geister ehemaliger Menschen schärfer von den Göttern unterschied« (S. 204). Aber die Fahrt ins Jenseits »wurde durch dieselben Bilder veranschaulicht, die für den Lichtaufgang ausgebildet waren«. Das Schiff, so lernen wir, das aus dämmeriger Ferne heranschwebt, bringt den Gott, aber es dient auch dazu die Verstorbenen hinüberzufahren; und Hermes ist so gut der Träger des neugeborenen Götterknäbleins wie der Geleiter der Seelen in den Hades (S. 214. 217). Die Beziehungen, durch die der Seelenglaube im Bilde des Vogels oder vogelartigen Wesens sich Ausdruck verschafft hat, sind von Weicker in seiner schönen Monographie ausführlich dargelegt, wobei auch Stellen aus Homer, die noch Spuren dieses Glaubens enthalten, ihre Würdigung fanden (λ 605. ω 5 f. Ψ 101: Weicker S. 21). Vor allem aber hat hier Rohdes »Psyche« (1890. 94; 2. Aufl. 1898) Licht geschaffen, indem sie einen starken Bestand von göttlicher Verehrung der Toten auch bei Homer nachwies. Der Beweis bringt die sorgfältig gesammelten und gedeuteten Merkmale mit einer ganz auf sich stehenden Ansicht vom Wesen der homerischen Poesie in Verbindung, auf die wir denn etwas näher eingehen müssen.

2. Rohde lehnt (Psyche I² 38) den Gedanken ab, daß »in irgend einer mystischen Weise das 'Volk' bei der Hervorbringung

»Plötzlichkeit und Unmittelbarkeit des Da- und Verschwundenseins oder »die nicht minder unbegreifliche unsichtbare Gegenwart und Augenzeugschaft des Gottes einigermassen erklärlich und probabel zu machen«.

des Epos beteiligt gewesen wäre«, und fährt dann fort: »Viele »Hände sind an den beiden Gedichten tätig gewesen, alle aber in »der Richtung und dem Sinne, die ihnen angab nicht das 'Volk' »oder 'die Sage', wie man wohl versichern hört, sondern die »Gewalt des größten Dichtergenius der Griechen und wohl der »Menschheit, und die Überlieferung des festen Verbandes von »Meistern und Schülern, der sein Werk bewahrte, verbreitete, fort- »führte und nachahmte. Wenn nun, bei manchen Abirrungen im »einzelnen, im ganzen doch ein Bild von Göttern, Mensch und »Welt, Leben und Tod aus beiden Dichtungen uns entgegensieht, »so ist dies das Bild, wie es sich im Geiste Homers gestaltet, in »seinem Gedichte ausgeprägt hatte und von den Homeriden fest- »gehalten wurde.« Und kurz darauf heißt es (S. 39) mit bezug auf Homers Vorstellung vom Hades: »Wenn er nur ein Reich der »Unterwelt von einem Götterpaar beherrscht, als Sammelplatz aller »Seelen, kennt, und dieses Reich von den Menschen und ihren »Städten so weit abrückt wie nach der anderen Seite die olym- »pischen Wohnungen der Seligen — wer will bestimmen, wie weit »er darin naivem Volksglauben folgt? Dort der Olymp als Ver- »samlungsort aller im Lichte waltenden Götter, — hier das Reich »des Hades, das alle unsichtbaren Geister, die aus dem Leben »geschieden sind, umfaßt: die Parallele ist zu sichtlich, als daß »nicht eine gleiche ordnende und konstituierende Tätigkeit hier wie »dort angenommen werden sollte.« In solchen Sätzen ist allerdings die Einheit und Persönlichkeit des schöpferischen Genius, Homers, stark betont. Aber dabei wird doch zugestanden, daß die Schule der Sänger, die ihm nachfolgte, nicht nur sein Werk weitergegeben, sondern auch seine Weise zu denken und zu dichten weiter geübt hat und so geschäftig gewesen ist durch eigene Zutaten den ursprünglichen Bestand der Dichtung zu erweitern und umzubilden. Als ein Beispiel solches Zuwachses sucht Rohde I² 49 ff. die Nekyia zu begreifen, und zwar nicht etwa als »Interpolation«, sondern als die Erfindung eines unter den Homeriden, der, um seiner poetischen Zwecke willen, ältere, gar vorhomerische Gebräuche und Anschauungen wieder aufnahm (S. 57) und in sein Werk verarbeitete, mit diesem dann aber den Rahmen schuf, in den spätere Dichter, auch sie noch Träger der homerischen Tradition, neue und immer neue Züge und Szenen eingefügt haben (S. 59 ff.). Auf der andern Seite wird anerkannt (S. 43), »daß vor Homer, um bis zu

»Homer zu gelangen, das Griechentum viel gedacht und gelernt, »mehr noch überwunden und abgetan haben muß«. Dem genialen Spürsinn, mit dem Rohde einzelne Vorgänge, Sitten, Redewendungen, die innerhalb der homerischen Welt fremd und unverstanden dastehen, aus einer älteren, wesentlich andersgearteten, bei Homer sonst zurückgedrängten Allgemeinansicht zu deuten suchte, verdankt er die tiefsten Einblicke in die Geschichte der griechischen Religion, die er gewonnen hat. Als eines der mächtigsten Rudimente einer abgetanen Kulturstufe weist er die feierlichen Handlungen nach, die an der Leiche des Patroklos vollzogen werden: die Weinspenden, die Ausgießung fließenden Blutes, die Verbrennung menschlicher und tierischer Leichen, alles dies, wodurch die Psyche des Verstorbenen erquickt werden solle, lasse einen altertümlichen, dem Dichter sonst fremden Seelenkult erkennen; daß Homer den inneren Grund von dem was er hier schildert selbst nicht mehr verstehe, verrate sich in der auffallenden Kürze, »mit der das Gräßlichste, »die Hinschlachtung der Menschen samt den Pferden und Hunden, »erzählt wird«. Im Anschluß daran heißt es (S. 18): »Man merkt »überall: er ist es wahrlich nicht, der so grausige Vorgänge zum »erstenmal aus seiner Phantasie erzeugt; übernommen (woher auch »immer), nicht erfunden hat Homer diese Bilder heroischen Seelen- »kultes.« Und in einer Anmerkung wird dann doch die Möglichkeit in Erwägung gezogen, daß er diese Partie »aus Schilderungen älterer Dichtung« herübergenommen habe.

Die Frage nach der Existenz des einen Dichters Homer ist von solchen die sie bejahten öfters in dem Sinne maßvoll erörtert worden, daß eine lange und mannigfaltige Entwicklung der epischen Poesie anerkannt und nur entweder an den Anfang oder ans Ende »Homer« gestellt wurde, je nachdem man ihm die Rolle der ursprünglichen Erfindung des Planes oder die einer nachträglichen Zusammenfassung und Gestaltung zuwies. Keins von beidem trifft bei Rohde zu: sein Homer steht mitten inne in dem Gange des Werdens und Wachsens; er hat ältere Anschauungen, darunter auch solche die ihm selbst schon unklar waren, beibehalten, zum Teil vielleicht im Anschluß an frühere poetische Bearbeitungen dargestellt, dann aber ist sein eigenes Werk der Grundstock für ein weiteres Wachstum geworden, das sich durch Generationen hinzog. Wieviel Berechtigung unter diesen Umständen der Nachdruck hat, mit dem Rohde sein Festhalten an der Annahme eines eigentlichen

Homer betont, darüber wollen wir nicht streiten; die wichtigsten praktischen Konsequenzen jedenfalls sind seiner Auffassung und der unsrigen gemeinsam. Aber die Übereinstimmung reicht noch weiter.

Rohde hat eine Scheidung äolischer und ionischer Elemente in den überlieferten Epen nicht versucht, die Grundtatsache ihrer Mischung überhaupt nicht berührt: Homer ist ihm ein Ionier, ein Repräsentant ionischer Geistesbildung. Aber indem er die schöpferische Tat dieses Genius, die Erzeugung einer freisinnigen, hier und da schon fast ins Frivole überschlagenden Theologie, einerseits in Gegensatz stellt zu Resten älteren Volksglaubens, die sich innerhalb derselben Dichtung erhalten haben, andererseits aus Naturanlage und Denkweise gerade des ionischen Stammes erklärt, bringt er ungewollte und deshalb um so zuverlässigere Hilfe für unser Unternehmen, den Anteil der beiden Stämme auszusondern. Nur in eingeschränktem Sinne hält er den Götterstaat, wie Homer ihn schildert, für eine Erfindung des Dichters (I² 40 f.): »was er vorbringt, muß auch zum Volksglauben gehört haben; die Auswahl, die Zusammenfügung zum übereinstimmenden Ganzen wird des Dichters Werk sein. Wäre nicht der homerische Glaube so geartet, daß er, in seinen wesentlichen Zügen, Volksglaube seiner Zeit war oder sein konnte, so wäre auch, trotz aller Schulüberlieferung, die Übereinstimmung der vielen an den zwei Gedichten tätigen Dichter fast unerklärlich. In diesem eingeschränkten Sinne kann man sagen, daß Homers Gedichte uns den Volksglauben wiedererkennen lassen, wie er zu der Zeit der Gedichte sich gestaltet hatte — nicht überall im vielgestaltigen Griechenland, aber doch gewiß in den ionischen Städten der kleinasiatischen Küste und Inselwelt, in denen Dichter und Dichtung zu Hause sind.« Dieser Zusammenhang wird dann weiter mit eindringendem Verständnis geschildert und zur Erklärung der auffallenden Tatsache verwertet (S. 37 f.), daß »in dieser Frühzeit griechischer Bildung eine solche Freiheit von ängstlichem Wahn auf dem Gebiete, in dem der Wahn seine festesten Wurzeln zu haben pflegt, erreicht werden konnte«. Das Irrationale, Unerklärliche sei das Element des Seelen- und Geisterglaubens, die homerische Religion lebe im Rationellen, ihre Götter seien griechischem Sinn völlig begreiflich, griechischer Phantasie hell erkennbar, ein echtes Erzeugnis desjenigen griechischen Stammes, der in späteren Jahrhunderten die Naturwissenschaft und Philosophie »erfunden« habe (S. 43 f.). Mit

dem älteren Glauben stand es in Einklang, daß man die Toten unversehr bestattete, ihre Gräber möglichst prächtig ausstattete und ihnen einen Teil ihres irdischen Besitzes mitgab; das Verbrennen des Leibes hingegen war geeignet die Vorstellung zu unterstützen, daß die Seele des Verstorbenen eingegangen sei »in eine unerreichbare Welt der Unsichtbarkeit«, aus der sie nicht mehr zurückkehren, von der aus sie nicht mehr wirken könne. Aus der Tatsache, daß in mykenischer Zeit die Beisetzung, bei Homer Verbrennung herrschender Gebrauch war, folgert Rohde (S. 30), daß die Absicht, eine »gänzliche Verbannung der Seele in den Hades zu erreichen, der Entstehungsgrund des Leichenverbrennens« gewesen sei. Den Umschwung der Anschauungen aber, der darin zum Ausdruck kam, bringt er — wie schon (oben S. 278) erwähnt — in ursächlichen Zusammenhang mit der allgemeinen Umwälzung der Verhältnisse und Zustände des griechischen Volkes, die in der Zeit der großen Wanderungen stattgefunden hat und durch die schließlich der ionische Stamm zum Träger der epischen Poesie geworden ist.

Diese einleuchtenden Gedanken stimmen nicht ganz zu dem, was derselbe Forscher vorher gesagt hat. Ob mehr die Sitte der Verbrennung durch den geänderten Glauben oder ein Wandel des Glaubens durch die aus äußerem Anlaß eingeführte Sitte gefördert worden ist, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls war das ein Vorgang, den ein einzelner Mensch nicht herbeiführen konnte. Und überhaupt, Homers Vorstellungen von den Göttern und dem Jenseits, die so durchaus den Geist eines bestimmten Erfinders verraten sollten, erscheinen nun doch als der unwillkürliche Ausdruck des Volksgeistes, nicht der Griechen überhaupt aber der Ionier. Hier möchte man fast vermuten, daß der Glaube an die Persönlichkeit Homers, wie Rohde ihn bekennt, ein fremdartiges Element innerhalb seiner sonstigen Anschauungen ist, stehen geblieben als Überrest von einer im Grunde überwundenen Entwicklungsstufe des Erkennens. Aber anstatt bei diesem Punkte zu verweilen, wollen wir uns lieber der lebendigen und fruchtbaren Ideen freuen, die um ihn her erwachsen sind. Treffend charakterisiert Rohde die Geistesrichtung des ionischen Stammes, indem er die Tatsache, daß aus ihm die Begründer der griechischen Wissenschaft hervorgegangen sind, in Zusammenhang bringt mit der von Furcht und im Grunde auch schon von Ehrfurcht freien Art, wie Homer über die Götter spricht. Man erinnert sich der grellen Beleuchtung, in

die das Bild ihres Lebens und Treibens durch Herman Grimm gerückt worden ist⁷⁾. Er verglich das Verhältnis der homerischen Götter zu den Menschen mit dem zwischen einem übermütigen und rücksichtslosen Adel und einem an sittlicher Tüchtigkeit überlegenen, doch immer noch willig sich unterordnenden Bürgerstande. Wie in der Sphäre, in die uns Schillers »Kabale und Liebe« versetzt, die Mitglieder der Hofgesellschaft sich gegenseitig nichts Gutes zutrauen, vielfach gegeneinander intrigieren, aber darin übereinstimmen, daß sie von dem niederen Stande unbedingte Verehrung erwarten und ihn nur als Spielball ihrer Launen ansehen, so seien die Götter in der Ilias im eignen Verkehr oft kleinlich und würdelos, werden aber majestätisch und unnahbar, sobald ein Wesen niederer Ordnung erscheine. Grimm wagte die Vermutung, daß sich »die homerische Götterwirtschaft vielleicht aus den eigenen Erfahrungen des Dichters erkläre«, daß er Zustände und Vorgänge in einer adligen Kaste seiner Zeit geschildert, zugleich aber dadurch, daß er den Schauplatz auf den Olymp verlegte, den Anschein einer hämischen Kritik habe vermeiden wollen. Das ist ja nun sicher eine verfehlt Deutung, und selbst unter den modernen Geistern konnte wohl nur eben Herman Grimm auf sie verfallen, der die angeborene Fähigkeit des Nachempfindens mehr und mehr durch das Lustgefühl betäubt hatte, überall ein der eigenen Denkart verwandtes Raffinement aufzuspüren; wer das geistreich verzerrte Bild ansah, das er von Goethes Tasso gezeichnet hat, konnte nicht mehr erwarten Homer von ihm verstanden zu finden. Aber ein Element von Wahrheit liegt doch auch hier in dem, was er vorträgt. »Wie hoch steht Hektor mit seiner Familie sittlich über »den Göttern, die ihn mit Lug und Trug zu Tode hetzen!« solcher Satz drückt eine berechtigte Empfindung aus, von der wir kaum glauben können, daß sie den Griechen ganz fremd gewesen sei. Sie war es in der Tat nicht; an Protesten gegen die homerische Weltanschauung hat es in geschichtlicher Zeit nicht gefehlt. Und wenn die Macht der Poesie groß genug gewesen ist, um den Vorstellungen vom Dasein der Götter, die im Epos fixiert waren, für alle spätere Kunst und Dichtung die Herrschaft zu sichern, so

7) Homer. Ilias, erster bis neunter Gesang. 4890. Dasselbe, zehnter bis letzter Gesang. 4895. (Vgl. meine Besprechung des wunderlichen Buches BphW. 4892 Sp. 517 ff.) Von den Göttern handelt der Verf. I 29 ff. 224.

verträgt sich die Tatsache doch sehr wohl mit der Einsicht, daß diese Vorstellungen, da wo sie zuerst erwachsen, nicht der Ausdruck der griechischen Religion waren, sondern das Zeugnis einer beginnenden Abkehr vom überlieferten Götterglauben bei demjenigen Stamme, der auch für die folgenden Generationen in Verstandeskultur und freier Ausbildung der menschlichen Geisteskräfte die führende Rolle behauptet hat.

Daraus folgt dann aber von selbst, daß die Reste einer früheren, minder leichtherzigen Religion, die Rohde inmitten der homerischen Schilderungen aufgedeckt hat, den äolischen Bestandteilen des Epos angehören, so daß sich hier das Verhältnis wiederholt, das uns in einer Reihe von Beispielen entgegengetreten ist. Dies müßten wir annehmen, auch wenn kein besondrer Anhalt dafür sich böte; aber auch der ist von Rohde nachgewiesen. In Hesiods Erzählung von den Dämonen und den »Seligen«, die aus den Menschen des goldenen und des silbernen Geschlechtes hervorgegangen seien (*Ἑργ.* 121 ff. 140 ff.), hat er die Nachwirkung eines Unsterblichkeitsglaubens erkannt, der weit über Homers Gedichte hinaufreicht (*I* 91 ff.). Bei aller Verwandtschaft und Abhängigkeit steht Hesiods Poesie zur homerischen in deutlichem Gegensatze. Daß sich dieser auch in bewußter Kritik betätigt habe, schließt Rohde aus den Worten, die der Dichter den Musen, da wo sie ihn zu seinem Berufe weihen, in den Mund gelegt hat (*Θεογ.* 26 ff.):

ποιμῆνες ἄγραυλοι, κά' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
ἴδμεν ψεύδεια πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ' εἴτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρόσασθαι.

Von hier aus versteht es sich leicht, daß Hesiod Reste von altem, ernstem Brauch und Glauben wieder zu beleben suchte, die sich »im festländischen Griechenland, im Lande der böotischen Bauern und Ackerbürger, in abgeschlossenen Lebenskreisen« erhalten hatten. Dieser Boden aber, auf dem seine Poesie erwuchs, war altäolisches Gebiet.

3. Die Erkenntnis, die wir durch Rohde gewonnen haben, ist keine bei der sich ausruhen läßt; sie drängt zu der Frage, wie denn nun im einzelnen die an Alter und Herkunft verschiedenen Bestandteile der homerischen Religion zu sondern seien. Und da wiederholen sich eben in verstärktem Maße die Schwierigkeiten, mit denen wir im vorigen Kapitel zu tun hatten. Wenn gestritten

werden konnte, ob die auffallende Handlungsweise der Penelope in σ auf der frivolen Erfindung eines Homeriden beruhe oder ein Ausdruck uralter Rechtsanschauungen sei, wenn so handgreifliche Dinge wie Streitwagen und eiserne Waffen, wo sie im Epos vorkommen, von den einen für moderne Eindringlinge von andern für eine Antiquität gehalten wurden: so wird vollends im Kreise religiöser und mythologischer Vorstellungen Irrtum und Zweifel darüber möglich sein, ob solche Züge, die bei Homer nur vereinzelt begegnen, noch oder schon mit der Entwicklungsstufe verbunden sind, die er sonst vertritt. Daß ferner die Teile der Sage, die bei Homer überhaupt nicht, sondern erst bei späteren Dichtern bezeugt sind, notwendig nach der Zeit des Epos erdacht sein müßten, wird niemand behaupten; gleich die Geschichte der Weltalter bei Hesiod ist ein Beweis des Gegenteils. Altertümliche Vorstellungen, die durch die Herrschaft des ionischen Geistes zurückgedrängt waren, können im Kultus und im Volksglauben lebendig geblieben und von da nachher wieder in die Dichtung eingedrungen sein. Aber wie sind die einzelnen Fälle zu beurteilen? Die Geburt der Athene aus dem Haupte des Zeus, die zuerst bei Hesiod ($\Theta\epsilon\omicron\gamma$. 924) und in den Hymnen (Athen. 4 f. und pyth. Apoll. 430 f. [308]) erwähnt wird, ist sie ein alter Mythos oder freie Dichtung? Von Achills Unverwundbarkeit weiß die Ilias nichts, und Preller hat (Griech. Mythol. II² S. 399 f.) die Stufen angedeutet, durch welche dieser Zug der Sage später sich entwickelt hat. Aber Beloch (GrG. I 434) meinte, Achilleus sei schon nach der ursprünglichen Volkssage nur an einer Stelle verwundbar gewesen, so gut wie andere Sonnenhelden, z. B. unser Siegfried, und die Ilias habe nur »mit feinem Takt diesen Zug fallen lassen und die durch Thetis »im Feuerbad undurchdringlich gemachte Haut durch eine undurchdringliche Rüstung ersetzt«. Das wäre nicht unmöglich, müßte aber doch etwas kräftiger bewiesen werden als durch den Vergleich mit Siegfried und die Berufung auf den feinen Takt des Iliasdichters.

Die Methode, nach welcher der Verfasser der Psyche die Rudimente eines vorhomerischen Seelenkultes zu erkennen sucht, ist vortrefflich; im einzelnen aber sind manche seiner Deutungen doch anfechtbar. Gewiß hat er recht, die feierlichen Begehungen an der Leiche des Patroklos als wertvollstes Zeugnis für die ältere Religion geltend zu machen; und wenn in dem Gebet, das Achill

bei dieser Gelegenheit an den Gott Spercheios richtet (Ψ 444 ff.), anschaulich ein Gottesdienst ohne Tempel, ein Opfer dessen Blut in die Quellen des Stromes fließen soll, beschrieben wird, so stimmt der Platz, den Rohde im Zusammenhang seiner Theorie diesem Gebet anweist, aufs beste zu der Schätzung, die sich uns von einer andern Seite her für dieselben Verse ergeben hat (oben S. 304). Nicht berechtigt aber scheint mir der Schluß, den er ohne weiteres zieht, daß nun auch die Kampfspiele, die nachher veranstaltet werden, zum ältesten Bestande der Ilias gehören müßten. Sie können sehr wohl als ausschmückende Zutat in den ursprünglich kürzeren und einfacheren Verlauf der Feier nachträglich eingefügt sein. Rohde selbst führt (I² 49) einige Homerstellen an, aus denen hervorgeht, daß die Veranstaltung von Wettspielen zu Ehren verstorbener Fürsten eine ganz gewöhnliche Sitte war, und erinnert an die Häufigkeit solcher ἀγῶνες ἐπιτάφιοι in der späteren Dichtung. Freilich meint er in den Worten, die Nestor Ψ 646 an den Peliden richtet (ἀλλ' ἴθι καὶ σὸν ἑταῖρον ἀέθλοισι κτερέϊζε), einen besonders altertümlichen Gedanken zu erkennen (S. 20): »die Leichenspiele werden auf die gleiche Stufe gestellt wie die Verbrennung der einstigen Habe [κτέρεα], an der die Seele des Verstorbenen auch »ferner Genuß haben soll«. Aber eben der eigentliche Sinn der Verbindung κτέρεα κτερεῖζειν, den Rohde hier und anderwärts mit Recht betont, läßt deutlich erkennen, daß das Verbum ursprünglich gar keinen anderen Akkusativ als den des Nomens, von dem es abgeleitet ist, bei sich haben durfte; wo statt dessen eine Person das Objekt zu κτερεῖζειν bildet, da ist die Bedeutung des Wortes verblaßt und es heißt — ebenso wie, von andrer Seite hergekommen, ταρχύειν — weiter nichts als »feierlich bestatten«. In dieser Weise gebraucht es Homer auch außerhalb von Ψ mehrmals; und die Stellen, an denen es geschieht, können eher für relativ jung als für lebendige Zeugnisse einer vorhomerischen Denkungsart gehalten werden.

Einer etwas eingehenderen Untersuchung bedürfen die Fragen, zu denen in der Odyssee die Nekyia den Anlaß gibt⁸⁾. Rohde

8) Gegen Rohdes Behandlung dieses Gegenstandes wandte sich Ed. Meyer teils im 2. Bande seiner Geschichte des Altertums (1893) teils im Hermes (30 [1895] S. 241 ff.): »Der Ursprung des Odysseusmythus. Mit einem Anhang über Totendienst und Heroenkult.« Darauf antwortete Rohde im Rhein. Museum (50 [1895] 22 ff. 600 ff.): »Paralipomena« und

bezeichnet es (S. 49) als »eines der wenigen sicheren Ergebnisse einer kritischen Analyse der homerischen Gedichte, daß die Erzählung von der Fahrt des Odysseus in die Unterwelt im Zusammenhang der Odyssee ursprünglich nicht vorhanden war«. Hier werden Kirchhoff und Wilamowitz stillschweigend abgelehnt, nach deren Ansicht der Grundstock der Nekyia gerade zu den ältesten Teilen des Epos gehört, während Niese (EHP. 166 f.) im Anschluß an manche älteren Forscher das ganze elfte Buch für einen späteren Zusatz erklärt hat. Wer nun recht habe, wird sich erst entscheiden lassen, wenn die verschiedenen Elemente, aus denen die Nekyia besteht, unter sich verglichen und dem relativen Alter nach abgestuft sind. Kammer (Die Einheit der Odyssee [1873] S. 474 ff.) und Wilamowitz (HU. I 7), die vor Rohde am eindringendsten diese Aufgabe behandelt haben, gehen von entgegengesetzten Grundanschauungen aus, stimmen aber in der Abgrenzung und zum Teil auch in der Beurteilung der einzelnen Partien überein.

Mit beiden (Kammer S. 525, Wilamowitz S. 444 f.) dürfen wir zunächst die Elpenor-Episode als nachträgliche Zutat ausscheiden. Das Gleiche gilt von dem Abschnitt (λ 566—634), der von Minos, Herakles und den Büßern handelt und auf einer theologischen Anschauung beruht, die »dem Vorstellungskreise der homerischen Zeit fern liegt« (Kammer S. 529). Dies darf als gesichert gelten und wird auch von Rohde anerkannt, der freilich Wilamowitz' Deutung, wonach diese Interpolation orphischen Ursprung hätte, ablehnt⁹⁾. Es bleiben noch drei Stücke: die Unterhaltung mit Teiresias und Antikleia, der Frauenkatalog und die Gespräche mit den Genossen des troischen Krieges. Das mittlere erledigt sich wieder leicht. Kammer (S. 527) weist es in die Zeit, »in der jene von Begebenheit zu Begebenheit die Odyssee organisch fortbildende Erfindungskraft ausgestorben war«, während doch immer noch die Rhapsoden »nicht nur wiedererzählen wollten, sondern

»Nekyia«, wobei er im zweiten Aufsätze zugleich auf das betreffende Kapitel meiner »Grundfragen« einging, die darin geäußerten Bedenken großenteils widerlegend. Aus meiner diese Arbeiten zusammenfassenden Besprechung (JbA. 442 [1902] S. 403 ff.) werden einzelne Gedanken jetzt wiederholt.

9) Vgl. oben S. 433. Rohde, Rhein. Mus. 50 (1895) S. 627 ff. In dieser Ablehnung trifft er zusammen mit Milchhoefer, »Orphisch-Unterweltliches«, Philol. 53 (1894) S. 393 ff.

»auch selbst schaffen an dem Webstuhle der Dichtung«; und Wilamowitz hat (S. 147 ff.) die mutmaßlichen Quellen dieses Heroinnenverzeichnisses genauer erörtert. Die beiden Szenengruppen, um die es sich schließlich nur noch handelt — Teiresias und Antikleia auf der einen Seite, Agamemnon, Achill, Aias auf der anderen — sind dadurch geschieden, daß in der ersten vorausgesetzt ist, die Schatten müßten Blut trinken um zum Bewußtsein zu kommen, während Achill und Aias den Besucher ohne weiteres erkennen und sofort imstande sind mit ihm zu sprechen. Nur von der Seele des Agamemnon heißt es beim ersten Auftreten (390): ἔγω δ' αἰψ' ἐμὲ κείνος, ἐπεὶ πῖεν αἶμα κελαινόν. Aber die zweite Hälfte des Verses lautet in manchen Handschriften, ebenso wie 615, ἐπεὶ ἴδεν ὀφθαλμοῖσι; und diese Lesart könnte, wie sie dort durch eine Bemerkung im Harlejanus (πῶς μὴ πῖων τὸ αἶμα γινώσκει;) bestätigt wird, so auch an der früheren Stelle (390) die echt überlieferte sein. Möglich allerdings auch, wie Kammer (S. 497) und Wilamowitz annehmen, daß die Erwähnung des Blutes durch eine Korrektur schon von demjenigen hereingebracht worden wäre, der die Unterhaltung mit Agamemnon und den Seinen an die Begegnung mit Teiresias und Antikleia anknüpfte. Die Entscheidung der Frage, welche der beiden Szenengruppen die ältere sei, wird auf anderem Wege gefunden werden müssen.

Kammer hält das Bluttrinken wie in Vers 390 so in der ganzen Schilderung der Unterwelt für einen später eingefügten Zug (S. 495) und spricht deshalb der Begegnung mit Agamemnon, Achill, Aias im Vergleich zu der mit Teiresias und Antikleia das höhere Alter zu, sieht also in dem Gespräche mit den griechischen Helden das ursprünglichste Stück der ganzen Nekyia (S. 510. 517). Umgekehrt entscheidet sich Wilamowitz (S. 458): das Gespräch mit Teiresias und Antikleia sei ein »Stück einer älteren und in jeder Weise originalen Poesie«. Wie stellen sich die Dinge dar, wenn wir mit der durch Rohde gebrachten Erkenntnis an sie herantreten? Wenn es jetzt feststeht, daß die finsternen Gebräuche, mit denen Achill die Leichenfeier für Patroklos begeht, innerhalb der homerischen Poesie einer älteren, vergessenen oder absichtlich zurückgedrängten religiösen Vorstellung angehören, muß dann nicht über das Opfer, das Odysseus im Hades darbringt, ebenso geurteilt werden? Rohde hat diesen Schluß nicht gezogen. Er faßt Antikleia nicht mit Teiresias sondern mit den früheren Kriegsgefährten

zusammen und hält diese Begegnungen des Helden für den eigentlichen Kern der Hades-Dichtung (I² 54); diese ganze Partie habe ein Dichter erfunden, um »den Odysseus, der nun schon so lange fern von den Reichen der tätigen Menschheit einsam umirrt, in geistige Verbindung zu bringen mit den Kreisen der Wirklichkeit, zu denen seine Gedanken streben, in denen er einst selbst wirksam gewesen ist und bald wieder kraftvoll tätig sein wird«; die Befragung des Teiresias sei nur ein Vorwand, um den Verkehr des Odysseus mit der Mutter und den alten Genossen herbeizuführen (S. 53). Der Gedanke, daß die Bewußtlosigkeit der Schatten durch das Trinken frischen Blutes für eine Weile unterbrochen werden kann, ist nach Rohde eine Fiktion eben dieses Dichters, der eines solchen Mittels bedurfte, um in den Rahmen der homerischen Weltanschauung, die ein irgendwie inhaltvolles Dasein nach dem Tode überhaupt nicht kannte, die Erzählung die er geben wollte einzufügen; und wieder um diese Fiktion anknüpfen zu können, hat der Dichter die Schilderung eines altertümlichen Totenopfers, wie es zu seiner Zeit nicht mehr gebräuchlich war, aus der Vergessenheit hervorgeholt. »Auch hier also sehen wir«, heißt es S. 57, »versteinerte, sinnlos gewordene Rudimente eines einstmal im Glauben voll begründeten Brauches vor uns, vom Dichter um dichterischer Zwecke willen hervorgezogen und nicht nach ihrem ursprünglichen Sinne verwendet.«

Diese Erklärung hat viel für sich; vor allem, daß danach das Gespräch mit der Mutter von denen mit Agamemnon und Achill nicht getrennt wird. In ihrem inneren Charakter sind sie wirklich gleich, feinere Unterschiede lassen sich aus der Eigenart der Personen verstehen (Rhein. Mus. 50 S. 605—644). Ob es unter diesen Umständen notwendig ist das Intermezzo bei den Phäaken (λ 333—384) als nachträglich eingeschoben anzusehen (S. 623 f.), ob es nicht doch von dem Urheber dieser ältesten Gesprächszenen mit erfunden sein könnte, mag unentschieden bleiben. Wichtiger ist der Anstoß, den ein paar andere Punkte noch bilden. Auf eine »Gedankenlosigkeit« des Dichters hat Rohde selbst (I² 58) hingewiesen: dieser lasse den Odysseus für Teiresias und alle Toten ein Opfer geloben (x 524 ff. λ 29 ff.), das er daheim in Ithaka ihnen darbringen wolle; das stimme nicht zu der homerischen Anschauung, nach der die Seelen aller Verstorbenen für ewig in den Erebos gebannt sind und der Genuß des Opfers ihnen unmöglich ist.

Ferner, was Antikleia von den Zuständen auf Ithaka erzählt, paßt nicht aufs beste zu der in unsrer Odyssee herrschenden Situation. Vor allem aber machen in der Rede des Teiresias die Verse Schwierigkeit, in denen über eine spätere Versöhnung des Meergottes Vorschriften gegeben werden (121—137); denn sie mit Rohde (50 S. 620 f.) als Interpolation zu erklären geht deshalb nicht an, weil niemand zu sagen wüßte, was zu einer solchen Einschiegung Anlaß gegeben haben könnte. Der Widerspruch zwischen Antikleias Schilderung und der Telemachie wird uns in einem späteren Kapitel (III 5) beschäftigen. Die beiden anderen Bemerkungen ordnen sich einem prinzipiellen Bedenken ein. Es ist doch kaum zu glauben, was Rohdes Meinung zu sein scheint, daß Odysseus' Besuch im Hades von vornherein bloß zu dem Zweck erfunden worden sei, ihn mit verstorbenen Angehörigen und Freunden Gespräche von durchaus oberweltlichem Inhalt führen zu lassen. Dieser Nekyia müssen ältere Hades-Dichtungen vorausgegangen sein, die den Helden mit den finsternen Mächten selber in Berührung brachten; und eine Erinnerung daran mag in dem Versprechen eines daheim zu bringenden Totenopfers enthalten sein. Rohde sieht es so an, als habe hier der Dichter selbst aus einem zu seiner Zeit noch bestehenden Brauche geschöpft (Psyche I² 58 f.). Aber wozu sollte er selbständig etwas eingefügt haben, was für seine Darstellung gar keine Bedeutung hatte? Viel eher kann man seine Absicht verstehen, wenn man annimmt, daß dieser Zug ihm schon in poetischer Gestaltung vorlag und gewissermaßen zur Ausstattung eines Hadesbesuches gehörte, so daß er bei einer Neudichtung unwillkürlich festgehalten wurde. Dasselbe gilt von der Befragung des Sehers. Daß Odysseus nach Kirkes Worten ihn aufsuchen soll, um von ihm zu erfahren *ὄδον καὶ μέτρα κελεύθου νόστον θ' ὡς ἐπὶ πόντον ἐλεύσεται* (x 539 f.), ist in der Tat nur ein Vorwand; denn diese Dinge erfährt er nachher von Kirke selbst vollständiger (μ 38—44). Daß aber überhaupt ein lebender Mensch in den Hades hinabsteigt um einen Verstorbenen um Rat zu fragen, ist eine an sich so kühne Erfindung, daß sie für einen ernstern Zweck gemacht sein und wiederholt ihm gedient haben muß, ehe ein Erzähler auf den Gedanken kommen konnte, sie als leichte Übergangswendung zu benutzen, durch die er einen Helden mit Mutter und Freunden noch einmal zusammenbrachte. Der ernstere Sinn wirkt vielleicht noch nach in der Anweisung des Teiresias, später den beleidigten Gott

zu versöhnen, die in unserer Odyssee so beziehungslos steht, daß sie entweder sehr früher oder sehr später Herkunft zu sein scheint. Ich denke, beides zugleich: sie ist alt als ein Element der Sage, aber vom Verfasser unseres λ als Mittel zu seinem Plane äußerlich hereingezogen.

Daß ein Dichter solchen Plan überhaupt faßte, läßt sich nur so erklären, daß die Vorstellung von dem unterirdischen Reiche, weil es öfter in epischen Liedern beschrieben worden war, etwas von ihrem unheimlichen Charakter verloren hatte. Auf diese Weise erklärt sich auch die sonst auffallende Erscheinung, daß Beispiele der »Repristination« eines älteren Glaubenzustandes sich gerade in zwei so jungen Gesängen der Ilias wie Ψ und Ω (592 ff.) finden. Auch hier kann der Dichter das, was er bietet, nicht aus der Welt die ihn umgab, er muß es aus älterer Poesie genommen haben.

4. Die Frage, in welchem Zusammenhange jenes älteste Element der odysseeischen Hadessage einst gestanden habe, hat Eduard Meyer zu beantworten gesucht (GA. II § 67 und Herm. 30 S. 256 ff.). Er bringt den Auftrag, daß der Held ins Binnenland gehen und dort einem den Bewohnern fremden Gotte opfern solle, in Verbindung mit der Überlieferung, daß an zwei Stellen in Arkadien, also in einem von der See gänzlich abgeschiedenen Lande, Poseidon verehrt worden sei und daß gerade Odysseus seinen Kultus eingeführt, die Heiligtümer in Pheneos und auf dem Berge Boreion bei Asea gegründet habe (Pausan. VIII 14, 5 ff. vgl. 12, 5). Meyer verlegt diesen Besuch im Binnenlande (gegen λ 119. 121) vor die Heimkehr nach Ithaka, läßt dann aber auch diese Version, wie sie in dem alten Nekyia-Epos gewesen sei, nicht als ursprüngliche bestehen, sondern geht noch weiter zurück zu der Annahme, daß Arkadien, wohin ja auch Penelope als Mutter des Gottes Pan gehöre (Herodot II 145), die eigentliche Heimat des Helden, dieser selbst mit Poseidon im Grunde identisch, ein uralter Gott sei. Ähnliches hatte früher, an eine Andeutung von Wilamowitz anknüpfend, Otto Seeck ausgeführt in seinem Buche über »die Quellen der Odyssee« (1887). Er glaubte aus dem Wortlaut einzelner Stellen zu erkennen, daß nach der ursprünglichen Meinung Odysseus im Westen unter die Erde hinabgehe, dann den ganzen Hades durchschreite und im Osten wieder emporsteige: ein menschliches Bild für die Bewegung der Sonne. Ed. Meyer legt statt des Tageslaufes den des Jahres zugrunde: »Der Held, der lange die Heimat meiden

»muß, in die Unterwelt hinabsteigt, in die Gewalt der 'grauen »Männer', der Phäaken, der 'Verhüllerin' Kalypso, der Zauberin »Kirke gerät, ist nichts anderes als der sterbende Naturgott«, dessen Verschwinden und Wiederkehr demnach in der Odyssee in vierfacher Gestalt dargestellt wäre. — Mit solcher Deutung sind wir in ein Gebiet gekommen, auf dem es verhältnismäßig leicht ist eine geistreiche Ansicht aufzustellen, aber sehr schwer sie zu beweisen. Nur ein paar bestimmte Bedenken sollen geltend gemacht, im Anschluß daran dann versucht werden für die Entscheidung einer prinzipiellen Frage etwas zu gewinnen.

Bei den arkadischen Spuren eines durch Odysseus begründeten Poseidon-Kultus müßte man doch vor allem untersuchen, wie alt sie sind. Den Gedanken, daß solcher Kult erst unter dem Einflusse des auch uns bekannten Epos entstanden sei, lehnt Meyer (Herm. 30 S. 264) ohne Beweis ab. Die von Svoronos mitgeteilten Münzen von Mantinea¹⁰⁾, auf die sich die ganze Hypothese stützt, zeigen den Helden mit dem Ruder auf der Schulter, dem Abzeichen dessen, der über See und Wasser waltet; in der hier zugrunde liegenden Vorstellung war also Poseidon schon der Meergott: als solcher ist er demnach in Arkadien eingeführt, nicht als einheimischer Naturgott bewahrt worden. Die Entstehung dieses Typus setzt Svoronos in Übereinstimmung mit Weil in die Zeit des Wiederaufbaues der Stadt Mantinea, 370 v. Chr. Wäre es nicht denkbar, daß die Arkader, in einer Zeit wo ihre Macht und ihr Wohlstand durch Epaminondas' Erfolge emporstieg, sich wenigstens in der Idee einen Anteil am Meere sichern wollten, von dem abgeschnitten zu sein sie als schweren Nachteil erkannt hatten? Mir scheint solche Entwicklung glaublicher zu sein als die von Meyer angenommene, bei der man ganz und gar nicht sieht, wie der Beherrscher der See aus einem Gotte geworden sein soll, der das sommerliche Leben in der Natur darstellte. Seinem Wesen entspräche es besser — und so hat ihn Usener geradezu

10) Jean N. Svoronos, Ulysse chez les Arcadiens et la Télégonie d'Eugammon, à propos des types monétaires de la ville de Mantinée. Gazette archéol. 43 (1888) p. 257—280. Svoronos hatte auf Grund der Münzbilder und der bei Pausanias erhaltenen Nachrichten vermutet, daß Arkadien das Land sei, das Odysseus nach Tötung der Freier aufgesucht habe.

gedeutet¹¹⁾ — die kalte, winterliche Macht zu bezeichnen, die das Leben in der Natur zerstört.

Sollten aber wirklich so kühne Kombinationen über die ursprüngliche Natur und Heimat des Odysseus das Richtige treffen, so würde sich daraus doch für die Aufgaben der Homerkritik unmittelbar nichts ergeben. Ed. Meyer weist selbst darauf hin, »wie fern auch schon alte Odysseusgedichte den Wurzeln der Sage stehen« (S. 265. 271). Die Frage, wie das Epos entstanden sei, darf nicht vermengt werden mit der vielleicht noch interessanteren und sicher noch schwierigeren, wie die Namen und Begriffe entstanden sind, die ihm zur Voraussetzung dienen. Auf diesem entfernteren Gebiete bewegen sich die kühnen Forschungen und überraschenden Entdeckungen von Hermann Usener. In dem Schaffner der Winde, Äolos, erkennt er einen alten Doppelgänger des Zeus, in den sechs Paaren seiner Kinder die Reihe der zwölf Monate¹²⁾: eine um so willkommene Deutung, als sie die Hoffnung erweckt, daß auch der verschwundene Sinn dessen, was Odysseus dort erlebt, noch einmal gefunden werden könnte. Denn in der Erzählung unseres α steht die Geschichte von dem Schlauch, in dem die Winde mitgegeben werden, unverstanden neben dem echt menschlichen Zuge, daß der früher so gastfreundlich Gesinnte den vom Unglück, also von den Göttern Verfolgten grausam von seiner Schwelle weist. Hier und in ähnlichen Fällen nötigt das Epos selbst durch Unebenheit oder Unvollständigkeit seiner Darstellung dazu, daß wir den Blick weiter zurück lenken. Aber wenn Kalesios, den zusammen mit seinem Herrn, Axylos von Arisbe, der Tydide tötet (Z 12 ff.), eigentlich der Gott der Unterwelt war, der alle »einladet« und bei sich aufnimmt¹³⁾, wie Πολυδέκτης oder Πολύξενος der, bei dem alle zuletzt Unterkunft finden, wenn in Thersites im Grunde ein alter Wintergott steckt, der zu dem Sommergott Achilleus in natürlichem und unversöhnlichem Gegensatze steht (vgl. B 220): so sind das Beziehungen, die möglicherweise einmal wirksam waren, die aufzusuchen aber in der epischen Erzählung

11) Usener, Göttliche Synonyme. Rhein. Mus. 53 (1898); die betreffende Stelle S. 367.

12) Rhein. Mus. 34 (1879) S. 433 f.; 53 (1898) S. 346.

13) Usener, Der Stoff des griechischen Epos (Wien 1897, aus den Sitzungsber. d. Kais. Akademie d. Wiss.). S. 27 f. Kalesios, 56 ff. Thersites, 31 (und Sintflutsagen S. 85) Polydektes.

an sich kein Anlaß vorliegt, weil sie so wie sie nun ist verstanden werden kann. Useners Schuld ist es nicht, wenn der wichtige Unterschied, der hier besteht, oft verkannt wird. Er warnte ausdrücklich: man solle nicht meinen, »darum, weil der Name eines »Helden mythische Bedeutung besitze, alles was er tut und leidet »aus altem Mythus 'ableiten' zu können« (Stoff des Epos S. 21). Vielmehr seien mythische Vorstellungen, die halb verstanden oder gar nicht mehr verstanden fortleben, gewissermaßen der dunkle Mutterboden, aus dem die Sage ihre Nahrung ziehe, in den aber erst ein geschichtliches Ereignis oder ein schöpferischer Gedanke des Dichters den Keim lege, der sich zu poetischer Gestalt entwickeln kann. Für die Auffassung der Dichtung aber ist es doch wohl das erste und das Wesentliche, nachzuempfinden was der Dichter gemeint hat. Was hilft es für das Verständnis des Nibelungenliedes, wenn man sich vorstellt, Hagen sei der Winter, der in Siegfried die sonnige Jahreszeit vernichte? Würdigen wir die rührende Geschichte von Joseph und seinen Brüdern besser, wenn wir uns an der Vermutung erfreuen, daß dieser Geschwisterkreis, in dem sich ein Zwillingpaar, eine Jungfrau und ein Löwe befinden (Gen. 30, 24; 49, 9), aus den zwölf Zeichen des Tierkreises hervorgegangen sei? So liegt auch zwischen Homer und den alten Naturmythen der Griechen ein weiter Zwischenraum, voll reicher Entwicklung und mannigfaltiger Umbildung, der es nicht zuläßt, daß wir die nur dem bewaffneten Auge erkennbaren Züge eines verblaßten Mythus als Merkmale benutzen, um danach Fugen und Schichten im Epos zu erkennen.

Aber wie überall die klare Festsetzung und Einhaltung einer Grenze auch auf das bestimmend einwirkt, was diesseits der Grenze geschieht, so wird sich für unser Bemühen, Homer aus Homer zu erklären, ein mittelbarer, doch nicht zu unterschätzender Gewinn ergeben, wenn wir uns deutlich machen, daß er eine Fülle von Elementen enthält, die aus ihm selbst gar nicht mehr verstanden werden können. Schon die Beinamen *γλαυκῶπις* und *βοῶπις* weisen auf eine Stufe von Göttervorstellungen zurück, die überwunden war, als der Heldengesang in Übung kam, und würden, wenn wir sie nach unsrer mythologischen Einsicht verstehen und übersetzen wollten, den Gedanken des Dichters eher trüben als deutlich machen. So ist es zwar gewiß richtig und für den Mythenforscher eine fruchtbare Erkenntnis, daß unter den Gestalten des troischen Krieges

viele einst als übermenschliche Wesen verehrt waren und erst dadurch, daß die schöpferische Phantasie des äolischen Stammes eine auserlesene Schar persönlicher Götter um den Olymp versammelte, von ihrer Höhe herabgedrückt worden sind. Doch für unsere Auffassung des Epos kann sich dieser Gedanke nur insofern wirksam erweisen, als dadurch der Hintergrund, vor dem es steht und in den es den ahnenden Blick einzudringen lockt, mehr und mehr, ja ins Unendliche vertieft wird. Usener, wo er die Sage vom Siege des Neliden Melanthios über den Böoterkönig Xanthos, des »Schwarzen« über den »Blonden«, auf die Vorstellung vom siegreichen Einzuge des Winters zurückführt, fügt hinzu: »Die Konzeption dieser Sage reicht in eine Zeit zurück, wo die Gestalt »des Poseidon noch nicht geschaffen war« (Rhein. Mus. 53 S. 367). Unverständene Einzelzüge der Sage, mehr doch Kulthandlungen und vor allem Namen geben dem Forschen nach der frühesten Bildung religiöser Begriffe einen Anhalt; die Entstehung unserer mit vollem Bewußtsein aufs Menschliche gerichteten Epen hängt mit jenem Wachstum nicht mehr zusammen.

Eher können wir hoffen, und kehren damit zum Ausgangspunkt dieser Betrachtung zurück, falls unter den griechischen Heroen neben herabgesunkenen Göttern auch erhobene Menschen sind, hiervon in der Dichtung oder mit ihrer Hilfe Spuren zu finden. Daß in der Tat auch diese Entwicklung stattgefunden habe, daß vielfach menschliche Vorfahren unter die Götter versetzt worden seien, meinte Beloch (GrG. I 421); und mit Entschiedenheit hat Erwin Rohde diese Ansicht vertreten¹⁴). Ebenso entschieden widersprach ihr Eduard Meyer (GA. II § 277 Anm.; Herm. 30 S. 284 f.). Er begründete seine schroffe Ablehnung damit, daß ihm kein Fall der Vergötterung eines Sterblichen bekannt sei; Zeugnisse, wie sie in den Anschauungen eines Pindar (Pyth. V 94) oder Euripides (Alkest. 1002) vorliegen, ließ er nicht gelten. Aber durch Homer gewinnen wir, die Richtigkeit früherer Beweisführung vorausgesetzt, ein objektiv gesichertes Beispiel. Agamemnon und Menelaos wurden in Sparta als Gottheiten verehrt (GA. II § 421 Anm., 277); und dies ist der Grund, weswegen Ed. Meyer als Heimat der

14) Psyche I² 175 ff. und wieder, auf Ed. Meyers Widerspruch scharf antwortend, Rhein. Mus. 50 (1895) S. 29. Speziell mit Bezug auf Achill Psyche I² 183.

troischen Sage, der ja Achill ursprünglich fremd gewesen sein soll, den Peloponnes annimmt (s. oben S. 203 f.). Uns aber hat sich herausgestellt, daß Agamemnon mit den Seinen von rechts wegen nach Thessalien gehört und nur durch Irrtum der ionischen Sänger, die den überlieferten Grundstock der äolischen Sage weiter entwickelten, in den Peloponnes versetzt worden ist. Wenn also er und sein Bruder in historischer Zeit im Peloponnes göttliche Verehrung genossen, so kann diese erst aufgekommen sein, nachdem jener Irrtum eingedrungen war und sich festgesetzt hatte; und die Menschen oder die Generationen, die den Heerkönig der Ilias als Gott anzusehen sich gewöhnten, haben in ihrer Anschauung eben den Wandel vollzogen über den gestritten wurde: Heroisierung sterblicher Menschen und Aufnahme solcher Heroen in den Kreis der Götter.