

Universitätsbibliothek Wuppertal

Grundfragen der Homerkritik

Cauer, Paul

Leipzig, 1923

5. 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:468-1-5305](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:468-1-5305)

FÜNFTES KAPITEL

OLYMP UND HADES

Wenn in den äußeren, räumlichen 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.

I.

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, ὃ μὲν πρὶν βόσκει ἀράστονος Ἀμφιπύλη (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 91), 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 Ἥφαίστοιο (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' ἀμείραντες ὑπείρεχον Ἥφαίστοιο (B 426)? Der uns fremdere Gebrauch rückt den unserm eigenen Denken näher liegenden erst in das rechte Licht¹⁾.

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 ξρίδα ξυνάγοντες Ἄρης (Ξ 149), μένος κρίνηται Ἄρης (π 269) ließen sich allenfalls in ein modernes Schema einspannen; aber Homer sagt auch ξυνάγωμεν Ἄρηα (B 381), στυγερῷ κρίνονται Ἄρηι (Σ 209). Persönlich gefaßt werden könnte μίνομεν δέυν Ἄρηα (P 721); aber wenn es wiederholt heißt ἐγείρομεν δέυν Ἄρηα (B 440. Δ 352. Θ 531. Σ 304) oder ἐπ' ἀλλήλοισι φέρον πολύδακρυν 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 διαπραθέειν Ἄρηι (I 532), κτείνειν μεμαῶτες Ἄρηι (υ 50), μαχέσασθαι Ἄρηι (P 490), oder, mit altertümlich grausigem Bilde, δηῖω μέλπεσθαι 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 gegen-

1) Dieser Darstellung kommt jetzt zu statten, was Malten (Jb. arch. Inst. 27 [1912] S. 246. 250) über die ursprüngliche Natur gerade des Hephästos ausführt: nicht der Gott des Feuers, sondern das Feuer selbst als göttliches Wesen gedacht (vgl. unten S. 374). Daß Malten in der begrifflichen Verwendung von Ἄρης »die umgekehrte Erscheinung«, also doch eben Metonymie, zu erkennen meint, soll nicht unerwähnt bleiben; doch könnte darauf erst eingegangen werden, wenn er diese seine Auffassung näher begründen wollte.

wärtig ist, wo die im Kampfe wirkende Kraft hervortritt. Meriones trifft den Adamas αἰδοίων τε μεσηγὺ καὶ ὀμφαλοῦ, ἐνθα μάλιστα γίγνεται Ἄρης ἀλεγεινὸς 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: ἐνθα 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 γλαυκῶπις 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 ist³⁾. Was zu der Einsicht verholfen hat, war die vergleichende Betrachtung, die, spät genug in unserm klugen Zeitalter, den Gedanken des Thukydides (I 6) wieder aufnahm, τὸ παλαιὸν Ἑλληνικὸν ὁμοίωτροπα τῷ νῦν βαρβαρικῷ διαιτῶμενον nachzuweisen.

Eine breitere Masse theriomorpher Erinnerungen, an denen der ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης 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 worden⁴⁾. Auch bei Homer finden sich Spuren dieser Anschauung.

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).

3) Auch Beloch, der jetzt (GrG.² I 1 [1912] S. 170) diese Erklärung angenommen hat, gibt sie ohne solchen Nachweis. 4) So Zeus als Stier die Europa entführend. Dies und Verwandtes bei de Visser, De Graecorum diis non referentibus speciem humanam (Leyden 1900) p. 266sq. Von der langen Dauer theriomorpher Göttervorstellungen bei den Doriern handelt Usener Rhein. Mus. 53 (1898) S. 361.

Ob wirklich, wie Usener meinte (Sintflutsagen 229), der ἱερὸς ἰχθύς Π 407 dazu gerechnet werden dürfe, war mir von vornherein zweifelhaft. Die Erinnerung wäre dann auch hier zu einem bedeutungslosen Beiwort verblaßt; und das war in der feierlichen Sprache des Kultus, der nach wie vor der γλαυκῶπις Ἀθήνη galt, leichter möglich als in der alltäglichen und dabei lebendigen Rede, mit der Fischerleute sich über ihr Geschäft verständigten. Jetzt belehrt mich Franz Dölger, daß der Fisch, von seiner religiösen Bedeutung in Kleinasien und dem weiteren Orient abgesehen, in Thrakien und auf den Inseln als Opfer für die Toten wie für die Todesgottheiten heilig gehalten wurde. (Dem Tode) geweiht, im echten, feierlichen Sinne, konnte also ein Fisch genannt werden, den man mit der Angel ans Land hob, wie Patroklos den Thestor mit der Lanze über den Wagenrand zog und kopfunter in den Sand warf.

Aber ausdrücklich 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 will⁵⁾. 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: $\beta\eta\delta\epsilon\kappa\alpha\tau'\text{Ἰδαίων ὀρέων ἱρῆκι ἐοικώς φασσοφόνῳ, ὃς τ' ὤκιστος πετεηνῶν;}$ doch nachher in der Begegnung mit Hektor ist er durchaus nicht als Vogel gedacht. Was zum Irrtum verführen könnte, ist nur der Ausdruck ἐοικώς , 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 151 nicht sagen, daß sie wie Zikaden ausgesehen hätten, obgleich er sie $\text{ἀγορηταὶ ἐσθλοὶ, τεττίεσσιν ἐοικότες}$ nennt; nur ihre Stimme soll durch den Vergleich beschrieben werden⁶⁾. 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,

5) Georg Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst (1902), S. 34, ist in der Anerkennung der Beispiele etwas allzu bereitwillig. 6) Über diese Stelle wie über die allgemeine hier herangezogene Beobachtung vergleiche Rhein. Mus. 47 (1892) S. 88f. 91.

ein plötzliches Verschwinden anschaulich gemacht werden soll⁷⁾. 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 (τ 372) kann man zweifelhaft sein, ob die Göttin, die φήνη 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, nicht ganz verklungen war⁸⁾.

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. 201). 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

7) Das Beispiel der Leukothea ε 353 und ebenso das des Hermes, λάρψ ὄρνιθι ἐοικώς ε 51, sind also bei Sam Wide, Griech. Religion (Gercke-Norden II², 1912) S. 173 zu streichen.

8) Mit dieser allerdings starken Modifikation können wir wohl heute noch gelten lassen, was Nägelsbach (Homerische Theologie² [1861] S. 161) über jene Fälle von Verwandlung in Vögel urteilte: sie seien »als Versuche zu betrachten, die dem menschlichen Verstand »unbegreifliche Plötzlichkeit und Unmittelbarkeit des Da- und Verschwindenseins oder die »nicht minder unbegreifliche unsichtbare Gegenwart und Augenzeugenschaft des Gottes »einigermaßen erklärlich und probabel zu machen«.

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.

II.

Rohde lehnt (Psyche I² 38) den Gedanken ab, daß »in irgend einer mystischen Weise das 'Volk' bei der Hervorbringung 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, fortführte »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 entgegenscheint, so ist dies das »Bild, wie es sich im Geiste Homers gestaltet, in seinem Gedichte »ausgeprägt hatte und von den Homeriden festgehalten 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 Men- »schen und ihren Städten so weit abrückt wie nach der anderen Seite »die olympischen Wohnungen der Seligen — wer will bestimmen, wie »weit er darin naivem Volksglauben folgt? Dort der Olymp als Ver- »sammlungsort 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 Persön- lichkeit des schöpferischen Genius, Homer, 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.

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 daran erinnert (S. 13), »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 tiefen 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 Tötung und Verbrennung von Tieren und Menschen, 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«. Ὡς ἀθανατῶν ὁ ποιητὴς φησι »κακὰ δὲ φρεσὶ μῆδετο ἔργα« (Schol. B zu Ψ 176). »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 Seelenkultes: so urteilt Rohde (S. 18). Und in einer Anmerkung wird die Möglichkeit in Erwägung gezogen, daß Homer 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 Erwin 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, bleibt zu fragen; die wichtigsten praktischen Konsequenzen jedenfalls sind seiner Auffassung und der unsrigen gemeinsam. Reicht die Übereinstimmung noch weiter?

Der Verfasser der »Psyche« hat eine Scheidung äolischer und ionischer Elemente in den überlieferten Epen nicht versucht, die Tatsache ihrer Mischung überhaupt nicht berührt: Homer ist ihm ein Ionier, ein Repräsentant ionischer Geistesbildung. Und nur in eingeschränktem Sinne hält er den Götterstaat, wie die Ilias 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 dargelegt und zur Erklärung der auffallenden Erscheinung 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 Irrationelle, 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 unversehrt 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 herr-

schender 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. 329) 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.

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.

Damit verbindet sich jedoch ein anderes Element. Man erinnert sich der grellen Beleuchtung, in die das Bild ihres Lebens und Treibens durch Herman Grimm gerückt worden ist⁹⁾. 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

⁹⁾ Homer. *Ilias*, erster bis neunter Gesang. 1890. Dasselbe, zehnter bis letzter Gesang. 1895. (Vgl. meine Besprechung des wunderlichen Buches BphW. 1892 Sp. 517 ff.) Von den Göttern handelt der Verf. I 29 ff. 221.

eigenen Verkehr oft kleinlich und würdelos, würden 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 verfehlte Deutung, und selbst unter den modernen Geistern konnte wohl nur ein Herman Grimm auf sie verfallen. Aber etwas von Wahrheit liegt 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 ist damit die Entstehung jener Vorstellungen noch nicht erklärt.

Doch Grimms Auffassung scheint auch von seiten der Wissenschaft bestätigt zu werden durch Sam Wide¹⁰⁾, indem er es als etwas für die homerische Kultur Wesentliches hervorhebt, »daß sie einer oberen Schicht der damaligen Gesellschaft, der Ritterschaft, angehört«. Durch indische, persische und germanische Parallelen erläutert er dieses Verhältnis: »welche Umgestaltungen eine Religion erfährt, wenn eine »ritterliche Gesellschaft Träger derselben wird. — Der Götterhimmel »wird zu einem Spiegelbilde des Daseins; in den Erzählungen von dem »Tun und Treiben der Götter spiegeln sich die kühne Tatkraft, der »ritterliche Leichtsin, das frohe Kampfgetümmel und die heiteren »lage der Verehrer«. Das ist einleuchtend; da steht denn die Weltanschauung der Vornehmen dem Volksglauben gegenüber. Vorher aber meinten wir, mit Erwin Rohde, den Grundzug des homerischen Götterwesens in ionischem Freisinn zu erkennen. Treffen diese beiden Arten, die Elemente zu scheiden, überein?

Die »aristokratische Gesellschaft«, in deren Kreisen der Heldengesang entstanden ist, war die argeische und achäische in Thessalien. Das ionische Publikum, für das unsere Ilias und Odyssee gedichtet sind, bildeten zum überwiegenden Teile nicht mehr die Angehörigen eines bevorzugten Standes, sondern Leute aus dem Volke, die von ihrer Hände Arbeit lebten, auf deren Vorstellungskreis der Dichter eingehen mußte, auch

10) Sam Wide in der (Anm. 7 zitierten Darstellung der »Griechischen Religion« S. 170 f.

wenn der Stoff, den er ihnen lebendig machen wollte, den Traditionen der Adelsfamilien entnommen war. Vermittelt wurde diese Anpassung durch eine Hauptgruppe unter den Gleichnissen; das ist ein Zusammenhang, den wir schon berührt haben (S. 299), der in einem späteren Kapitel vollends deutlich werden wird. Schon jetzt dürfen wir feststellen: das Bild der homerischen Götterwelt, die sich in heiterem Dasein um den Olymp gruppiert, kann in seinen Grundzügen und in eben jenem Charakter, den der Vergleich mit einer sterblichen Herrenkaste treffend bezeichnet, nicht erst in der ionischen Periode des Epos geschaffen worden sein. Ins Mutterland und in die Vorzeit weisen auch gerade solche Erinnerungen, in denen am unbefangenen Götter und hochgeborene Menschen als verwandte, einander nahe berührende Lebenskreise angesehen werden. Von dieser Art ist die Sage von Peleus, den die Olympier so vor anderen liebten, daß sie ihm eine Göttin zur Frau gaben und alle zur Hochzeit kamen (Ω 61 f. 537); dahin gehört auch, was Diomedes und Athene selbst von dem Beistand zu sagen wissen, den die Göttin vormals dem Tydeus geleistet hat (E 116. 801 ff.). Weiter hinaus lenkt den Blick eine Betrachtung, zu der Erik Hedén in einem scharfsinnigen und ergebnisreichen Buche anregt¹¹).

An unmittelbarem Verkehr mit Menschen hat in Odyssee und Ilias Zeus keinen Anteil. Die Wirkungen, die von ihm ausgehen, sind entweder geistiger Art, so daß sein bloßer Wille etwas herbeiführt oder hindert, oder durch andere Götter persönlich vermittelt; nur einmal greift er selber zu — $\chi\epsilon\iota\rho\iota\ \mu\acute{\alpha}\lambda\alpha\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta$ —, indem er den Hektor vorwärts drängt, den Schiffen zu (O 695). In früheren Sagen muß das anders gewesen sein; woher kämen sonst seine irdischen Kinder? Geschenke von Göttern an Personen des Epos werden ein paarmal erwähnt: der Helm Hektors (A 353), der Schleier der Andromache (X 470 ff.). Andere Stücke — der Panzer des Tydiden, ein Mischkrug, den Menelaos aus Ägypten mitgebracht hat, — sind zwar von Hephästos verfertigt (θ 195. δ 617); wie sie aber in menschlichen Besitz gekommen sind, erfahren wir nicht. Öfter wird ausdrücklich gesagt, daß ein göttliches Geschenk einem Ahnherrn oder dem Vater des jetzigen Besitzers gegeben war: Hengste, von denen die Rosse des Äneas abstammen, an Tros (E 265), das Szepter des Agamemnon an Pelops (B 100 ff.), ein göttliches Gespann an Peleus (P 443 ff.), ebenso die Rüstung, in der Patroklos fällt (vgl. oben S. 231). Das sind also Erbstücke aus älterer Zeit; und einer früheren Generation gehörte auch Areithoos an, der seine Rüstung von Ares bekommen hatte (H 146). Das einzige große und ausführlich beschriebene Geschenk,

¹¹ Erik Hedén, »Homerische Götterstudien«. Akademische Abhandlung, Upsala 1912. Vgl. meine Anzeige BphW. 1915 Sp. 289—296.

das bei Homer einem lebenden Menschen zuteil wird, sind die neuen Waffen des Achilleus; und dieser stand durch seine Mutter den Göttern näher als irgend ein anderer. Früher waren freundliche wie feindliche persönliche Beziehungen zu ihnen allgemeiner. Daß ein Mensch gegen Götter kämpft, gilt in der Ilias als etwas Unerhörtes (E 150 f. 407. 441 f. 819 ff. Z 129. X 19 f.); nur auf ausdrücklichem Antrieb der Athene wagt es Diomedes. Aber Aphroditens Mutter Dione, die ihm deswegen kurzes Leben prophezeit, weiß ein ganzes Verzeichnis von Fällen anzugeben, in denen Ähnliches einst geschehen sei (E 383 ff.); und weitere Beispiele aus der Vergangenheit werden sonst erwähnt (Z 130 ff. I 558 ff., vgl. θ 224). Aus solchen Beobachtungen gewinnen wir mit Hedén (S. 40 ff.) den Eindruck: die Menschen früherer Generationen müssen — nach der epischen Überlieferung — unbefangener und mehr auf dem Fuße der Gleichheit mit den Göttern verkehrt haben als die Trojakämpfer. Mit anderen Worten: in der älteren Sage, im älteren Glauben muß, verglichen mit homerischer Weltanschauung, das Verhältnis der Menschen zu den Göttern als ein freieres, weniger auf Ehrfurcht gegründetes empfunden worden sein. Auch das Verhalten der Götter unter einander war einst weniger respektvoll; »die Sage war brutaler als das Epos«, so urteilt Hedén treffend (S. 43). Darauf werden wir im folgenden Kapitel noch zurückkommen (S. 392 f.).

Dort erst wird auch die Frage zu ihrem Rechte kommen, wo denn nun der Anteil ionischer Geistesart bleibe. Denn sie wird doch wohl zur Ausbildung der homerischen Göttervorstellungen mitgewirkt haben, wenn sich uns auch Rohdes Ansicht nicht behauptet hat, daß diese recht eigentlich aus ihr erzeugt worden seien. Erwachsen sind sie noch auf europäischem Boden, bei dem achäischen Adel, aus der besonderen materiellen und geistigen Lebenshaltung, zu der dieser gelangt war: als glücklicher Eroberer des reichen thessalischen Landes und als Erbe einer hochentwickelten, überalterten Kultur. Die Hypothese, nach der sich gerade aus solcher Anschauung die Eigenart des homerischen Zeitalters erklärt, haben wir kennen gelernt und uns angeeignet (S. 305). Zu dieser Eigenart gehörte, auch in der germanischen Völkerwanderung, eine rücksichtslose Betätigung der Persönlichkeit, ein Ledigwerden von manchen Bindungen der Sitte und des Denkens; und dazu stimmt aufs beste der wahnfreie, fröhliche, ja leichtsinnige Zug in der olympischen Götterwelt. Die Eroberer, achäisch-dorischen Stammes, die sich dieses Bild schufen um daran ihre Freude zu haben, hatten die — äolische — Sprache der unterworfenen Einwohner angenommen (S. 226. 273); ihren frommen Glauben ließen sie ihnen. Hier fügt sich denn ein, was Rohde über den Unterschied zwischen homerischer und hesiodischer Weltan-

schauung erkannt hat. In Hesiods Erzählungen von den Dämonen und den »Seligen«, die aus den Menschen des goldenen und des silbernen Geschlechtes hervorgegangen seien (ἔργ. 121 ff. 140 ff.), fand er die Nachwirkung eines Unsterblichkeitsglaubens, der weit über Homers Gedichte hinaufreicht (Γ 91 ff.). Bei aller Verwandtschaft und Abhängigkeit steht Hesiods Poesie zur homerischen in deutlichem Gegensatz. Daß sich dieser auch in bewußter Kritik betätigt habe, schloß 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.):

ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι.

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, auf dem seine Poesie erwuchs, war altäolisches Gebiet.

III.

Versuchen wir von der gewonnenen Erkenntnis aus im einzelnen die an Alter und Herkunft verschiedenen Bestandteile der homerischen Religion zu sondern, so wiederholen sich 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 Rechtsanschauung 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 (S. 312. 320f.): 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 spricht für das Gegenteil. Altertümliche Vorstellungen, die im Gedankenkreise des heroischen Zeitalters 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 (θεογ. 924) und in den Hymnen (Athen. 28, 4f.

und Apoll. 130f. [308]) erwähnt wird, ist sie ein alter Mythos oder freie Dichtung? Von Achills Unverwundbarkeit weiß die Ilias nichts, und man kann, wie Preller getan hat, die Stufen verfolgen, durch welche dieser Zug der Sage später sich entwickelt hat. Aber Beloch (GrG.² I 1 S. 190) meint, Achilleus sei schon nach der ursprünglichen Volksage 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 goldene Rüstung (Y 264 ff. »Φ 165; X 291) ersetzt, die der Feuergott auf Thetis' Bitte geschmiedet«. 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. Auch wäre die Bitte der Thetis auszu-schalten; denn schon die von Peleus überkommene Rüstung war ja undurchdringlich.

Die Methode, nach welcher Rohde 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; 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 19) 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 ἄγωνες ἐπιτάφιοι in der späteren Dichtung. Daß die ἸΑθλα in Ψ einer der jüngsten Bestandteile der Ilias, inhaltlich aber nach älterer Vorlage gedichtet sind, ist die übereinstimmende Ansicht zweier Forscher von scheinbar entgegengesetzter Richtung, Mülher (IQ. 273) und Wilamowitz (IIH. 68 f.).

Einer etwas eingehenderen Untersuchung bedürfen die Fragen, zu denen in der Odyssee die Nekyia den Anlaß gibt¹²⁾. Rohde bezeichnet es (S. 49) als »eines der wenigen sicheren Ergebnisse einer kritischen »Analyse der homerischen Gedichte, daß die Erzählung von der Fahrt

12) 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 »Nekyia«, wobei er im zweiten Aufsatze zugleich auf das betreffende Kapitel meiner »Grundfragen« einging, die darin geäußerten Bedenken größtenteils widerlegend.

»des Odysseus in die Unterwelt im Zusammenhang der Odyssee ursprünglich nicht vorhanden war«. Damit wird eine Ansicht aufgenommen, die zuletzt Niese (EHP. 166f.) vertreten hatte, dagegen die von Kirchhoff und Wilamowitz stillschweigend abgelehnt, die den Grundstock der Nekyia zu den ältesten Teilen des Epos rechnen. Wer recht habe, wird sich erst entscheiden lassen, wenn die verschiedenen Elemente, aus denen die Nekyia besteht, 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. 144 f.) dürfen wir zunächst die Elpenor-Episode als nachträgliche Zutat ausscheiden. Das Gleiche gilt von dem Abschnitt (λ 566—631), 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, ablehnt¹³). Es bleiben noch drei Stücke: die Unterhaltung mit Teiresias und Antikleia, der Frauenkatalog und die Gespräche mit den Genossen des troischen Krieges. Das mittlere verweist Kammer (S. 527) in die Zeit rhapsodischer Weiterbildung; und Wilamowitz ist (S. 147 ff.) den mutmaßlichen Quellen dieses Heroinnenverzeichnisses nachgegangen. 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): ἔγνων δ' αἶψ' ἐμὲ κεῖνος, 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 Äußerung des Befremdens im Harlejanus (πὼς μὴ πῶν τὸ αἶμα γινώσκει;) bestätigt wird, so auch an der früheren Stelle (390) die ursprüngliche sein. Dabei wäre es möglich, wie Kammer (S. 497) und Wilamowitz annehmen, daß die Erwähnung des Blutes in V. 390 durch eine Korrektur schon von dem Redaktor hereingebracht worden wäre,

¹³) Vgl. oben S. 117. Rohde, Rhein. Mus. 50 (1895) S. 627 ff. In dieser Ablehnung trifft er zusammen mit Milchhoefer, »Orphisch-Unterweltliches«, Philol. 53 (1894) S. 393 ff.

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. 158): 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 — ähnlich wie Kammer — diese Begegnungen des Helden für den eigentlichen Kern der Hades-Dichtung (I² 51); 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 Vegessenheit hervorgeholt. »Auch hier also sehen wir«, heißt es S. 57, »versteinerte, sinnlos gewordene Rudimente eines einstmals im Glauben voll begründeten »Brauches vor uns, vom Dichter um dichterischer Zwecke willen hervorgezogen und nicht nach ihrem ursprünglichen Sinne verwendet.«

Diese Erklärung hat etwas 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 (Rohde, Rhein. Mus. 50 S. 605—611). 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 Gesprächsszenen 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 (I^a 58) hingewiesen: dieser lasse den Odysseus für Teiresias und alle Toten ein Opfer geloben (κ 521 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 Einschlebung Anlaß gegeben haben könnte. Auf den Widerspruch zwischen Antikleias Schilderung und der Telemachie gehen wir hier nicht ein. Die beiden anderen Bemerkungen ordnen sich einem prinzipiellen Bedenken ein. Es ist doch kaum zu glauben, was Rohdes Meinung zu sein scheint, daß ein Besuch im Hades von vornherein bloß zu dem Zweck erfunden worden sei, um den Helden mit verstorbenen Angehörigen und Freunden Gespräche von durchaus oberweltlichem Inhalt führen zu lassen. Dieser Nekyia müssen ältere Hades-Dichtungen vorausgegangen sein, die ihn 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 I^a 58 f.). Aber wozu sollte er selbständig etwas eingefügt haben, was für seine Darstellung gar keine Bedeutung hatte? Viel eher kann man seine Erwägungen 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 *ὅδ' ὃν καὶ μέτρα κελεύθου νόστον θ' ὥς*

ἐπὶ πόντον ἐλεύσεται (κ 539f.), ist in der Tat nur ein Vorwand; denn diese Dinge erfährt er nachher von Kirke selbst vollständiger (μ 38—141). 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 ernsteren 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. Von den beiden hier verglichenen Hauptstücken ist dieses also das jüngere. Der ernste Sinn älterer Hades-Dichtung 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 äußerlich in seinen Plan hereingezogen.

Daß ein Dichter solchen Plan überhaupt faßt, läßt sich nur so erklären, daß die Vorstellung von dem unterirdischen Reiche etwas von ihrem unheimlichen Charakter verloren hatte, weil es öfter in epischen Liedern beschrieben worden war. Auf die gleiche 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 (592ff.) 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.

IV.

Die Frage, in welchem Zusammenhange jenes älteste Element der odysseeischen Hadessage einst gestanden habe, hat Eduard Meyer zu beantworten gesucht¹⁴). 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). Noch weiter zurück greift er mit der Annahme, daß Arkadien, wohin ja auch Penelope als Mutter

14) Ed. Meyer GA. II § 67 und Herm. 30 (1895) S. 256 ff. Zu den Vorarbeiten, an die er anknüpfte, gehört die von Jean N. Svoronos, Ulysse chez les Arcadiens et la Télégonie d'Eugammon, à propos des types monétaires de la ville de Mantinée. Gazette archéol. 13 (1888) p. 257—280, der auf Grund der Münzbilder und der bei Pausanias erhaltenen Nachrichten vermutet hatte, daß Arkadien das Land sei, das Odysseus nach Tötung der Freier aufgesucht habe. Über Poseidon im Binnenlande vgl. unten S. 371.

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.

Sollten 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« (Herm. 30 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 bewegten sich größtenteils die Forschungen und überraschenden Entdeckungen von Hermann Usener. In dem Schaffner der Winde, Äolos, erkannte er einen alten Doppelgänger des Zeus, in den sechs Paaren seiner Kinder die Reihe der zwölf Monate ¹⁵⁾: eine um so willkommnere Deutung, als sie die Hoffnung erweckte, daß auch der verschwundene Sinn dessen, was Odysseus dort erlebt, noch einmal gefunden werden könnte. Denn in der Erzählung unseres κ steht die Geschichte von dem Schlauch, in dem die Winde mitgegeben werden, unverständlich 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 aufnimmt ¹⁶⁾, wie Πολυδέκτης oder Πολύξενος

15) Rhein. Mus. 34 (1879) S. 433 f.; 53 (1898) S. 346. 16) 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.

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 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 soll nicht meinen, »darum, weil der Name eines Helden mythische Bedeutung besitze, alles was er tut und leidet aus altem Mythos '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 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? Zwischen Homer und den alten Naturmythen der Griechen liegt ein weiter Zwischenraum, voll reicher Entwicklung und mannigfaltiger Umbildung, der es nicht zuläßt, daß wir die nur dem bewaffneten Auge erkennbaren Züge eines verblaßten Mythos 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 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 und begrenzte 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, ins Unendliche vertieft wird. Eher könnten wir hoffen, 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, ist eine Ansicht, die mit Entschiedenheit Erwin Rohde vertrat¹⁷); 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. Beloch, der in seiner ersten Auflage die Frage zweifelnd bejaht hatte, scheint sie in der zweiten zu verneinen (GrG. I 121; I² S. 168 f.). Erst später, nicht vor dem 7. Jhdt., sei die Vorstellung aufgekommen, daß der Gründer einer Stadt als Schutzgeist über seiner Schöpfung walte, und das habe dann weiter geführt zu dem Königs kult der hellenistischen Zeit. Es wird mir doch schwer, gerade im Hinblick auf diese Erscheinung, Entsprechendes für die vorgeschichtliche Periode auszuschließen. Allerdings aber vermag ich aus Homer nichts beizubringen, wodurch die Sache entschieden werden könnte. Dagegen zeigt er Spuren, die noch erkennen lassen, wie von anderen Seiten her neue Götter hervorgetreten sind und auch der olympische Kreis Zuwachs erhalten hat.

V.

Poseidon hat neben *κυανοχαίτης* drei charakterisierende Beinamen: *ἐνοσίχθων*, *ἐννοσίγαιος*, *γαῖήοχος*, alle drei nicht vom Meere hergenommen, sondern von der Erde. Das letzte bezeichnet nach der alten, erst neuerdings wieder zu Ehren gekommenen Etymologie den, der mit seinem Wagen über die Erde fährt, *ὁ ἐπὶ γῆς ὀχοῦμενος*¹⁸). Ob mit der Erschütterung in *ἐνοσι-* eine solche durch Wagen und Rosse gemeint war oder eine Wirkung aus der Tiefe, wird sich schwer mit Sicherheit ausmachen lassen; wahrscheinlicher ist mir doch, und wird durch Euripides Bakch 585 bestärkt, der Gedanke an das Erdbeben. Als Herrn der Erdtiefe und »Gatten der Erdmutter« hat Wilamowitz den Gott

17) 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. 18) Zur Wahl gestellt neben *ὁ τὴν γῆν συνέχων* im Lexikon des Apollonios. Danach Goebel, Lexilogus zu Homer I (1878) S. 196. Weiter: Paul Müllensiefen, Dissert. Argentor. V p. 175 in seiner Dissertation 'De titulorum Laconicorum dialecto' (1882), und O. Hoffmann in der Studie »Poseidon« im 84. Jahresbericht der Schles. Gesellschaft für vaterländ. Kultur (1906) Abtlg. IV S. 8—16. Er bezieht (S. 10 f.) das *ἐνοσι-* auf die Wagenfahrt.

verstanden¹⁹⁾; Hoffmann, der darauf bezug nimmt und die Etymologie genauer untersucht²⁰⁾, hat die Entwicklung angedeutet, durch die aus dem Beherrscher der unterirdischen Gewässer der Gott des Meeres geworden ist. Von den Stufen dieser Entwicklung lassen sich, auch außer jenen Beiwörtern, bei Homer noch Spuren erkennen. Der dem Odysseus gegebene Auftrag, den Dienst des Poseidon zu Menschen zu bringen, die das Meer nicht kennen (Λ 121 ff.), verrät eine Kenntnis von binnenländischen Kultstätten; tatsächlich gab es solche, nicht nur in Arkadien (vgl. S. 367) und im übrigen Peloponnes, sondern z. B. in Böotien, wo auch Homer davon weiß (B 506. Υ 404). In der wallenden, wogenden Meeresflut wirkt Amphitrite (ε 422. μ 60, u. ö.; vgl. S. 350 f.); in den Tiefen der See waltet der ἄλιος γέρων, dessen Tochter Thetis ist wie die übrigen Nereiden (A 358. 538. Σ 141; vgl. δ 365), nicht Poseidon. Er selber zwar beruft sich auf eine Teilung der Herrschaft zwischen den drei Söhnen des Kronos, wobei ihm die graue Salzflut zugefallen sei (O 187 ff.); aber das ist gelehrte Mythologie, wie Hoffmann richtig erkannt hat, nicht lebendige dichterische Anschauung oder gar alter Mythos. In der Odyssee freilich ist des Meerbeherrschers Feindschaft das entscheidende Hindernis, das den Helden von der Heimat fern hält; Poseidon schickt ihm den Seesturm (ε 288 ff.), er bestraft die Phäaken, daß sie den Verhassten geleitet haben (ν 125 ff.); in der Ilias aber tritt seine Herrschaft über das feuchte Element und dessen Bewohner eigentlich nur an einer Stelle recht sichtbar hervor.

Das ist N 23—31, wo er von Ägä aus nach Tenedos auf rossebespanntem Wagen durch die Wellen fährt, die See freudig ihm Raum gibt und von allen Seiten her die Bewohner der Tiefe herbeikommen, um ihren Gebieter, den sie wohl kennen, durch die Fluten spielend zu begrüßen. In wenigen Versen ein glänzendes Bild, dessen Einfügung an dieser Stelle doch etwas wunderlich erscheint. Daß der Gott von Samothrake aus, wo er den Entschluß gefaßt hat den Achäern zu Hilfe zu kommen, erst mit vier großen Schritten nach Ägä — an der Küste von Euböa²¹⁾ — geht und dort den Wagen anschirrt, um nach der Troas zu gelangen, hat keinen inneren Grund, es muß durch irgend welche äußeren Rücksichten veranlaßt sein. Da meint nun Hoffmann, die Stelle sei von einem Dichter eingelegt, den die Absicht leitete, Poseidon als

19) v. Wilamowitz, Berl. Sitzgsber. 1906 S. 67. 20) Πόσις, aus πόσις, ist »Herr, Gatte«. Die Beziehung des zweiten Bestandteils auf Demeter, die mit nicht-ionischer Namensform Δᾶ μήτηρ angerufen wurde, ließ Hoffmann (S. 15 f.) zweifelhaft; mit Bestimmtheit tritt für sie ein Paul Kretschmer, der kurz nachher (Glotta I [1907] S. 27 f.) im wesentlichen dieselbe Etymologie vorgetragen hat, mit Hoffmann auch darin übereinstimmend, daß er den ersten Teil des Namens aus der Vokativform ableitet. 21) Daß dieses und kein andres Ägä hier gemeint ist, hat Wilamowitz I.H. 444 f. gezeigt.

Meergott zu verherrlichen. Das wird wohl auch so sein; und dann haben wir sie im Bestande der Ilias, sofern er die wirkliche Handlung des Epos darstellt, nicht mitzurechnen. Aber soll derselbe Dichter diese prächtigen Verse und zugleich die Unebenheit geschaffen haben, mit der sie in den Rahmen eingesetzt sind? Vielleicht gibt es darauf noch eine Antwort.

Von allgemeinerer Bedeutung ist doch die Frage, wie sich der Wandel im Wesen des Gottes vollzogen habe. Vielleicht ist die Vermutung richtig, daß die Kolonisation, die über See führte, es mit sich gebracht habe, daß man den, dem daheim die unterirdischen Gewässer untertan waren, auch als Herrn der Meeresflut verehrte²²). In noch größeren religionsgeschichtlichen Zusammenhang hat die Gestalt des Poseidon neuerdings Wilamowitz gerückt (Ih. 290), indem er das im positiven Teil neue Ergebnis weitgreifender, seit Jahren verfolgter Studien mitteilte: »daß 'der Gatte der Erde' von Hause aus weder Gott der Gewässer »war noch untergebener Bruder des Zeus, sondern der Hauptgott, der »den Zeus ebenso gut auf die zweite Stelle drücken konnte, wie es »umgekehrt geschehen ist. Der Höhenkult der Asiaten, der einst auch »auf den Bergen von Hellas geherrscht hatte (Olympos ist ein vor- »griechischer Name), der karische Ζεύς στρατίος von Labraynda, Mylasa »usw., hat die Hellenen in Asien dazu gedrängt, den Gott, der von den »Bergen herab das Wetter macht, vorzuziehen, der dann unter dem »überall bestimmenden Einfluß Ioniens und Homers zum Allgott geworden ist«. Die geistvolle Hypothese weist über die Grenzen hinaus, innerhalb deren sich die vorliegende Untersuchung zu halten hat. Doch scheint das persönliche Verhältnis zwischen Zeus und Poseidon, wie die Ilias es darstellt (A 400. H 456ff. S. 15ff.; vgl. Ξ 384—393), vor allem die Auseinandersetzung, in der jener sein ursprünglich gleiches Recht geltend macht (O 185—219), noch — in poetischer Form — Zeugnis abzulegen von einer Zeit, in der ein Glaube mit dem andern rang.

Auf einen ähnlichen Kampf religiöser Vorstellungen, zwischen dem olympischen Zeus der alten Heimat und dem auf dem Ida verehrten asiatischen Gott, sind wir beim Aufsuchen mutterländischer Sagenelemente in homerischer Poesie geführt worden (S. 244f.). Wir haben gesehen, wie stark dieses Verhältnis noch in die Ilias hineinwirkt. Deren Dichter — inwiefern wir von einem Dichter sprechen dürfen, wird später deutlich werden — hatte auch Kampfschilderungen zu verwerten, in denen es den Troern gut ging, weil der Landesgott auf ihrer Seite stand; er hat Mittel gesucht und gefunden, um auch solche Erinnerungen und ihre epische Darstellung in den wechselvollen Gang einer immerhin zusammen-

22) So Malten, *Jahrb. arch. Inst.* 29 (1914) S. 179, im Eingang des schon mehrfach hier benutzten Aufsatzes, über »das Pferd im Totenglauben«.

hängenden Handlung einzufigen (vgl. noch Λ 186 ff. O 231 ff. Y 24 ff.). Durch den sichtbaren Anteil, den diese ausgleichende Tendenz noch an der Gestaltung unsrer Ilias hat, wird bestätigt, was wir auch sonst annehmen müßten, daß die Eingliederung Poseidons in den Götterstaat, in dem er sich dem Zeus unterordnen mußte, früher erfolgt ist als die Verschmelzung des olympischen Zeus mit dem idäischen. Sie hatte sich schon — im Mutterlande — vollzogen, als jene beiden durch die Eroberungszüge der Achäer mit einander in Berührung kamen.

Ein ursprünglich Fremder unter den griechischen Göttern ist auch Apollon; dafür zeugt noch in der Ilias die entschlossene Feindschaft, in der er den Achäern gegenübersteht, während die Troer von ihm verteidigt werden. Diesen Schluß hat Wilamowitz gezogen, als er Natur und Herkunft des Gottes festzustellen unternahm²³). Er fand ihn bestätigt durch die geographische Verteilung der Kultstätten: die, welche der Priester von Chryse in seinem Gebete nennt, liegen sämtlich in der Nähe von Ilios; und beim Beginn der historischen Zeit erscheint die ganze kleinasiatische Küste besetzt mit alten Heiligtümern, meist Orakelstätten des Apollon. Die berühmteste ist freilich die von Pytho geworden; aber da »läßt die Sage noch erkennen, daß der neue Gott sogar mit Gewalt einen älteren unterworfen hat — den Wurm —, der in der Erde wohnte«. Daß es innerhalb der Ilias gerade der neunte Gesang ist, der Bekanntschaft mit dieser heiligen Stätte verrät (I 405), nimmt nicht wunder. Im ganzen auf einer fortgeschrittenen Stufe steht die Odyssee mit den Heiligtümern (nicht »Tempeln«) des Apollon in Ismaros und Delos, mit seinem Neumondsfeſt auf Ithaka. Wilamowitz verfolgt das Wandern und die allmähliche Verbreitung des Gottes und stellt fest (S. 582): »Apollon ist kein Hellene; er ist vielmehr von den Hellenen »bei der vorgriechischen Bevölkerung angetroffen, die sie in Kleinasien, »vielleicht auch auf den Inseln zu unterwerfen hatten. Er erschien ihnen »als ein mächtiger Gott durch das Leid, das er ihnen im Kampfe mit »seinen Bekennern brachte. Seine Orakel imponierten ihnen; sie lernten »an sie glauben«. Zugleich mit ihm übernahmen sie seine Mutter und seine Zwillingschwester, mit der dann die griechische Artemis gleichgesetzt wurde. Aber welchem Volke verdankten sie die Bereicherung? Einem, dessen Religion schon hoch entwickelt war, da sie menschliche Verwandtschaftsverhältnisse auf die Götter übertrug (S. 584). Wilamowitz vermutet, daß es die Lykier gewesen seien, daß nach ihnen Apollon Λύκειος, Λύκιος, Λυκηγενής genannt wurde²⁴).

23) v. Wilamowitz, »Apollon«, Herm. 38 (1903) S. 575—586. Dort über Pytho S. 579.

24) Dieser Ableitung stimmt Malten zu in der sogleich zu zitierenden Abhandlung S. 263. Zweifelnden Einspruch gegen die Annahme asiatischer Herkunft überhaupt erhebt Bethe

Auch über Hephästos gibt es eine grundlegende Untersuchung von Wilamowitz²⁵), an den anknüpfend dann Malten das eigentliche Wesen des Gottes zu ermitteln gesucht und seine Entwicklung im Kultus wie in der bildlichen Darstellung verfolgt hat²⁶). Hephästos ist ursprünglich das Feuer, und zwar im besonderen das — den Alten unerklärliche — Erdfeuer, wie es an gewissen Stellen zu beobachten war: auf der Höhe des lemnischen Berges Mosychlos, an der Ostküste Lykiens u. a. Von der frühesten Bedeutung des Namens, wonach er eben die Flamme selber bezeichnete, zeugen in der Sprache des Epos noch einzelne Redewendungen, deren vorher gedacht wurde. Ebenfalls bei Homer finden sich noch Spuren davon, daß die ältesten Verehrer des Gottes Hephästos Nicht-Griechen waren²⁷): sein Priester Dares (mit ungrischem Namen) auf Seiten der Troer E 9 f., und vor allem, was der Dichter ihn selbst über seinen Sturz vom Olymp erzählen läßt, wie er, von Zeus hinabgeschleudert, auf Lemnos niedergefallen und dort von den Sintiern aufgenommen worden sei (A 586 ff.), wozu es weiter stimmt, daß ihm Lemnos γαῖᾶων πολὺ φιλότατ' ἐστὶν ἀπασέων (θ 284). Die Frage, wo und wann zuerst die Umsetzung des Elementargottes in einen Schmied erfolgt sei, läßt Malten (S. 252) unentschieden. Sicher aber erscheint ihm, daß erst mit seiner Menschwerdung das charakteristische Merkmal hinzugefügt worden ist, daß er, wie so mancher sterbliche Schmied, ein Krüppel gewesen sei. Dieser Zug hat also keine mythische Bedeutung (S. 256); er ist aber wesentlich für die Rolle, die Hephästos in der Ilias spielt. Dort hat sich ein Bewußtsein davon, daß er eigentlich nicht auf den Olymp gehörte, noch in der ihm selber in den Mund gelegten Erinnerung erhalten, daß Zeus oder, wie er ein andermal sagt (Σ 395 f.), Hera ihn einst hinuntergeworfen habe. Tief unten, auf dem Grunde des Meeres

Hom. I 364 f., indem er die Verbindung des Gottes mit den Troern als sekundäre Erfindung des Dichters nachzuweisen sucht. 25) v. Wilamowitz, Hephästos, Nachrichten von der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1895 S. 217 ff.; s. besonders S. 233. (In einer Anmerkung [35], die ich früher übersehen habe, nimmt der Verf. Stellung zu Busolts Argos-Hypothese: sie habe »manches Verführerische«, werde aber widerlegt durch Ἥρη Ἀργεῖη bei Homer; denn da die samische Hera — nur sie könne Mutter des Hephästos sein — wirklich aus Argos stamme, so sei über die Herkunft der homerischen Göttin jeder Zweifel ausgeschlossen. Das kann doch nur heißen: Ἥρη Ἀργεῖη stammt aus dem peloponnesischen Argos und ist über Samos in das kleinasiatische Epos gekommen. Daß die zwei Stellen, an denen sie genannt wird [Δ 8. E 908], der ionischen Periode des Epos angehören, würde ohnehin nicht zweifelhaft sein [vgl. auch IIH. 288]; das ist die Periode, in der das Mißverständnis aufkam, die Heimat der vor Troja liegenden Ἀργεῖοι sei das Argos des Peloponnes. Das alles fügt sich aufs beste zu der oben S. 283 ff. entwickelten Hypothese.)

26) Ludolf Malten, Hephästos. Jahrb. arch. Inst. 27 (1912) S. 232–264. 27) Mit Wilamowitz' Einwilligung teilt Malten S. 232 mit, daß auch er den Gott jetzt nicht mehr für einen Griechen halte.

in einer Grotte, schmiedete er köstliche Geschmeide, während dazu der Okeanos brauste (Σ 400 ff.): auch dies ein Zeichen, daß der Gott von Rechtswegen im irdischen Bereich sein Wesen hatte. Als er auf den Olymp versetzt wurde, wovon nachhomerische Poesie zu erzählen wußte, »ging, was an dem Gotte göttlich war, mit dieser Umpflanzung verloren; im Kreise der Olympier ist er der brave Handwerker oder die komische Person« (Malten 260). Die anmutigen Szenen des Σ , die ihn in seiner himmlischen Werkstatt und in seinem häuslichen Leben darstellen, gehören den jüngsten Partien des Epos und damit einer Zeit an, in der von Dichtern ionischen Stammes die Götter und ihre gegenseitigen Beziehungen zum Gegenstand einer lustig weiterbildenden, von Ehrfurcht freien Phantasie gemacht waren (oben S. 357 f.).

In derselben Periode ist Hermes in den Vorstellungskreis des Epos aufgenommen worden. Wo er bei Homer mit Menschen verkehrt, tritt er als Jüngling auf: $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \upsilon\pi\eta\nu\acute{\eta}\tau\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\epsilon\rho\ \chi\alpha\rho\iota\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\eta\ \eta\beta\eta$ (κ 279; vgl. Ω 425. 433); und das ist ein der altionischen Kunst eigentümlicher Typus²⁸). In etwas anderm Sinne haben ionische — oder gar erst atheneische? — Anschauungen die Religion der Ilias um einen Athene-Kult bereichert. Schon im vorigen Kapitel haben wir ihn berührt (S. 347 f.). Daß diese Göttin auf derselben Burghöhe Pergamos, auf der Apollon der Griechenfeind waltet (Δ 507 f. E 445 ff. H 20 ff.), einen Tempel und ein Kultbild hat und dazu ein Kollegium von Priesterinnen, die ihren Dienst besorgen, das ist eine Kombination, bei der man die Schichtung der Vorstellungen im Epos mit Augen sehen, mit Händen greifen, fast möchte ich sagen als Blinder mit dem Stocke fühlen kann. Die Gefahr, so mißverstanden zu werden, als würde damit der Bittgang des Z zur »Interpolation« gestempelt, besteht nun doch wohl nicht mehr.

28) Furtwaengler, *Antike Gemmen* III (1900) S. 97. Ove Jørgensen *Herm.* 39 (1904) S. 374.