

Hartmut Erbse

Untersuchungen zur Funktion der Götter
im homerischen Epos



Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte

Herausgegeben von
Winfried Bühler, Peter Herrmann und Otto Zwierlein

Band 24

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1986

Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos

von
Hartmut Erbse

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1986

Gedruckt auf säurefreiem Papier
(alterungsbeständig – pH 7, neutral)

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Erbse, Hartmut:

Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos /
von Hartmut Erbse. — Berlin ; New York : de Gruyter, 1986.

(Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte ; Bd. 24)

ISBN 3-11-010777-5

NE: GT



© 1986 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30, Genthiner Straße 13.

Printed in Germany

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie, Xerokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin 30

Einband: Lüderitz & Bauer, Berlin 61

MEINEM LEHRER BRUNO SNELL

Zum 90. Geburtstag am 18. Juni 1986

... πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι (γ 48)

Vorwort

Den nachstehenden Erörterungen liegen Überlegungen zugrunde, die mich seit langer Zeit beschäftigt haben. Sie niederzuschreiben, ist mir erst in den letzten beiden Jahren gelungen. Im Mittelpunkt des Ganzen steht die Frage nach dem Verhältnis der homerischen Götter zur Handlung der Epen. Diese Frage ließ sich nur beantworten, wenn die Beziehungen der Götter zum homerischen Menschen gebührend beachtet, das besagt: wenn die Eigenheiten der homerischen Psychologie, wie sie besonders von Bruno Snell erkannt und dargestellt worden sind, ernstgenommen wurden.

Wo der griechische Wortlaut für das Verständnis der Argumentation geringere Bedeutung hat, habe ich Homerzitate in Übersetzung gegeben (nach Rupé oder Schadewaldt für die Ilias, nach Voß oder Schadewaldt für die Odyssee), habe mich aber bemüht, diesen Notbehelf auf ein Mindestmaß einzuschränken.

Das Manuskript wurde abgeschlossen im Juli 1985. Literatur, die nach diesem Zeitpunkt erschienen ist, habe ich nicht mehr berücksichtigen können.

Den Herausgebern der „Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte“ danke ich wiederum für die gütige Aufnahme meines Versuchs in ihre angesehene Monographienreihe. Verlag und Setzerei haben alle Arbeiten mit großer Sorgfalt ausgeführt, Frau G. Müller hat die Drucklegung gewissenhaft überwacht. Herr Dr. phil. H.-L. Barth hat mich beim Lesen der Korrekturen unterstützt und vor mancherlei Irrtümern bewahrt. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank.

Bonn, im Mai 1986

Hartmut Erbse

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur	XI
Einleitung: Das Ziel der Untersuchung	1

I. Teil. Von den Epikern entdeckte oder umgeschaffene (verwandelte) Gottheiten

1. Nomen proprium und appellativum	9
2. Iris, Hermes, Hephaistos	54

II. Teil. Die Hauptgötter

1. Aphrodite	89
2. Poseidon	102
3. Athene	116
4. Ares	156
5. Apollon	169
6. Here	193
7. Zeus	209

III. Teil. Wortuntersuchungen zum homerischen Schicksalsbegriff

Δαίμων, θεός (θεοί)	259
Μοῖρα, μόρος, πότμος, οἶτυς, κήρ (κήρες), αἴσα	273
Über das Verhältnis des Schicksals zu den Göttern	284
Rückblick und Ausblick	295
Stichwort- und Namenregister	309
Stellenverzeichnis	312
Griechische Wörter	316

Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur*

- | | |
|-----------------------------|---|
| ADKINS | A. W. H. A., <i>Merit and Responsibility</i> , Oxford 1960 |
| ANDERSEN | Ø. A., <i>Die Diomedesgestalt in der Ilias</i> (= <i>Symb. Osl. Suppl.</i> 25), Oslo 1978 |
| BECHTEL, Lexil. | F. B., <i>Lexilogus zu Homer</i> , Halle 1914 |
| BEßLICH | S. B., <i>Schweigen – Verschweigen – Übergehen: Die Darstellung des Unausgesprochenen in der Odyssee</i> , Heidelberg 1966 |
| BIANCHI | U. B., ΔΙΟΣ ΑΙΔΑ, <i>Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci</i> , Roma 1953 |
| BOEDEKER | D. D. B., <i>Aphrodite's Entry in the Greek Epic</i> (= <i>Mnemos. Suppl.</i> 32), Leiden 1974 |
| BRASWELL | B. K. B., <i>Innovations in the Iliad</i> , <i>Cl. Quart.</i> 65, 1971, 16–26 |
| BRÖCKER | W. B., <i>Theologie der Ilias</i> , Frankfurt 1975 |
| BURKERT | W. B., <i>Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche</i> , Stuttgart 1977 |
| CALHOUN 1934 | G. M. C., <i>Télémaque et le plan de l'Odyssee</i> , <i>R. Et. Gr.</i> 47, 1934, 153–163 |
| CALHOUN 1935 | G. M. C., <i>Zeus the Father in Homer</i> , <i>T. A. Ph. A.</i> 66, 1935, 1–17 |
| CALHOUN 1937, I | G. M. C., <i>Homer's Gods: Prolegomena</i> , <i>T. A. Ph. A.</i> 68, 1937, 11–25 |
| CALHOUN 1937, II | G. M. C., <i>The Higher Criticism on Olympus</i> , <i>Am. Journ. Philol.</i> 58, 1937, 257–274 |
| CALHOUN 1939 | G. M. C., <i>Homer's Gods: Myth and Märchen</i> , <i>Am. Journ. Philol.</i> 60, 1939, 1–28 |
| CHANTRAINE, D. E. L. G. | P. Ch., <i>Dictionnaire étymologique de la langue grecque I–IV</i> , Paris 1968–1980 |
| CHANTRAINE, Entretiens I | P. Ch., <i>Le divin et les dieux chez Homère</i> , in: <i>La notion du Divin, Entretiens sur l'Antiquité Classique I</i> , Vandoeuvres-Genève 1952, 47–94 |
| CHANTRAINE, Gr. homér. I–II | P. Ch., <i>Grammaire homérique I–II</i> , Paris 1948–1953 |
| COMPANION | A <i>Companion to Homer</i> , edited by A. J. B. Wace and F. H. Stubbings, London 1962 |
| DEICHGRÄBER | K. D., <i>Der listensinnende Trug des Gottes</i> , Göttingen 1952 |
| DIETRICH | B. C. D., <i>Death, Fate and the Gods: The development of a religious idea in Greek popular belief and in Homer</i> , ² London 1957 |

* Diese Liste enthält nur solche Titel, die mehrmals genannt werden mußten. — Die gängigen Gesamtkommentare zu *Ilias* und *Odyssee* werden nur mit dem Namen des jeweiligen Verfassers zitiert.

- DODDS E. R. D., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951
- EBERHARD E. E., *Das Schicksal als poetische Idee bei Homer* (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 13,1) Paderborn 1923
- EHNMARK E. E., *The Idea of God in Homer*, Diss. Uppsala 1935
- ELLIGER W. E., *Die Darstellung der Landschaft in der griechischen Dichtung* (= Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 15), Berlin 1975
- FINLEY M. I. F., *Die Welt des Odysseus*, Darmstadt 1968
- FOCKE F. F., *Die Odyssee* (= Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 37), Stuttgart 1943
- FOCKE, Athene F. F., *Pallas Athene*, in: *Saeculum* 4, 1953, 398–413
- FRÄNKEL, Dichtung H. F., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, ¹New York 1951, ²München 1962
- FRIEDLÄNDER P. F., *Studien zur antiken Literatur und Kunst*, Berlin 1969
- GRIFFIN J. G., *Homer on Life and Death*, Oxford 1980
- GRUBER J. G., *Über einige abstrakte Begriffe des frühen Griechischen* (= Beiträge zur Klassischen Philologie 9), Meisenheim 1963
- GRUPPE O. G., *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte I–II* (= Handbuch der Klassischen Altertums-Wissenschaft V 2), München 1906
- GUTHRIE W. K. C. G., *The Greeks and their Gods*, London 1950
- HARDER, Einführung R. H., *Einführung in die griechische Kultur*, Freiburg 1962
- HARRISON J. E. H., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, ²Cambridge 1908
- HEDÉN E. H., *Homerische Götterstudien*, Uppsala 1912
- HEITSCH E. H., *Aphrodithymnus, Aeneas und Homer: Sprachliche Untersuchungen zum Homerproblem* (= Hypomnemata 15), Göttingen 1965
- HENTZE G. H., *Das Auftreten der Iris im zweiten, dritten und fünften Gesange der Ilias*, *Philol.* 62, 1903, 321–338
- HÖLSCHER U. H., *Untersuchungen zur Form der Odyssee* (= Hermes-Einzelschriften 6), Berlin 1939
- HÖLSCHER, Atridensage U. H., *Die Atridensage in der Odyssee*, in: *Festschrift R. Alewyn*, Köln 1967, 1–16
- JANKUHN H. J., *Die passive Bedeutung medialer Formen, untersucht an der Sprache Homers* (= Erg. Heft der Zeitschrift für Vgl. Sprachforschung Nr. 21), Göttingen 1969
- JÖRGENSEN O. J., *Die Götter in τ–μ der Odyssee*, *Herm.* 39, 1904, 357–382
- KAKRIDIS J. Th. K., *Homer Revisited*, Lund 1971
- KRAUS W. K., *Götter und Menschen bei Homer*, in: *Aus Allem Eines: Studien zur antiken Geistesgeschichte*, Heidelberg 1984, 15–27
- KRAUSE 1936 W. K., *Die Ausdrücke für das Schicksal bei Homer*, in: *Glotta* 25, 1936, 143–152
- KRAUSE 1949 W. K., *Zeus und Moira bei Homer*, in: *Wien. Stud.* 64, 1949, 10–52

- KREHMER W. K., Zur Begegnung zwischen Odysseus und Athene (Od. 13, 187–440), Diss. Erlangen 1973
- KRISCHER T. K., Formale Konventionen der homerischen Epik (= Zetemata 56), München 1971
- KULLMANN W. K., Das Wirken der Götter in der Ilias, Berlin 1956
- LEHRS K. L., De Aristarchi studiis Homericis, ³Leipzig 1882
- LEITZKE E. L., Moira und Gottheit im alten griechischen Epos: Sprachliche Untersuchungen, Diss. Göttingen 1930
- LENDLE O. L., Paris, Helena und Aphrodite, in: Antike und Abendland 14, 1968, 63–71
- LENZ L. H. L., Der homerische Aphroditehymnus und die Aristie des Aineias in der Ilias, Bonn 1975
- LESKY, Geschichte A. L., Geschichte der griechischen Literatur, ³Bern 1957/58
LfgfE. Lexikon des frühgriechischen Epos, vorbereitet u. herausgegeben vom Thesaurus Linguae Graecae, Göttingen 1979 ff.
- LLOYD-JONES H. L.-J., The Justice of Zeus, Berkeley 1971
- LOHMANN D. L., Die Komposition der Reden in der Ilias, Berlin 1970
- MARG W. M., Homer über die Dichtung: Der Schild des Achilleus, ²Münster 1971
- MICHEL C. M., Erläuterungen zum N der Ilias, Heidelberg 1971
- MÜLDER D. M., Die Ilias und ihre Quellen, Berlin 1910
- NÄGELSBACH C. F. von N., Homerische Theologie, 3. Aufl. bearbeitet von G. Autenrieth, Nürnberg 1884
- NILSSON M. P. N., Geschichte der griechischen Religion (= Handbuch der Altertumswissenschaft V 2) I–II, ³München 1967–1974
- NILSSON, Op. Sel. M. P. N., Opuscula Selecta I–III, Lund 1951. 1952. 1960
- OTTO W. F. O., Die Götter Griechenlands, ³Frankfurt 1947
- PEPPMÜLLER R. P., Commentar des 24. Buches der Ilias, Berlin 1876
- PÖTSCHER 1959 W. P., Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode, Wien. Stud. 72, 1959, 5–25
- PÖTSCHER 1978 W. P., Person-Bereichdenken und Personifikation, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch N. F. 19, 1978, 217–231
- PORZIG W. P., Die Namen für Sachinhalte im Griechischen und im Indogermanischen (= Untersuchungen zur Indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft 10), Berlin 1942
- PRELLER-ROBERT L. P., Griechische Mythologie, 4. Aufl., bearb. von C. R., I–III, Berlin 1894–1926
- PRINZ F. P., Gründungsmythen und Sagenchronologie (= Zetemata 72), München 1979
- REINHARDT K. R., Die Ilias und ihr Dichter, Göttingen 1961
- REINHARDT, Tradition K. R., Tradition und Geist, Göttingen 1960
- REINHARDT, Vermächtnis K. R., Vermächtnis der Antike, Göttingen 1960
- RISCH E. R., Wortbildung der homerischen Sprache, ²Berlin 1974
- ROHDE R. R., Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, ²Freiburg 1898

- DE ROMILLY J. de R., „Patience mon coeur“: L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique, Paris 1984
- ROSE H. J. R., Griechische Mythologie: Ein Handbuch, ⁴München 1974
- ROSE, Entretiens I H. J. R., Introductory Lecture, in: La notion du Divin, Entretiens sur l' Antiquité classique I, Vandoeuvres-Genève 1952, 3–43
- ROTHE C. R., Die Ilias als Dichtung, Paderborn 1910
- RÜTER W. R., Odysseeinterpretationen (= Hypomnemata 19), Göttingen 1969
- SCHACHERMEYR F. S., Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens, Bern 1950
- SCHADEWALDT W. S., Iliasstudien, ³Darmstadt 1966
- SCHRADE H. S., Götter und Menschen Homers, Stuttgart 1952
- SIMON E. S., Die Götter der Griechen, ³Darmstadt 1985
- SNELL, Entdeckung B. S., Die Entdeckung des Geistes, ⁴Göttingen 1975
- SNELL, Ges. Schriften B. S., Gesammelte Schriften, Göttingen 1966
- STALLMACH J. S., Ate: Zur Frage des Selbst- und Weltverständnisses des frühgriechischen Menschen (= Beiträge zur Klassischen Philologie 18), Meisenheim 1968
- TRÜMPY H. T., Kriegerische Fachausdrücke im griechischen Epos, Basel 1950
- USENER H. U., Götternamen, ²Bonn 1929
- VAN DER VALK, Researches M. v. d. V., Researches on the Text and Scholia of the Iliad I–II, Leiden 1963–64
- VAN THIEL H. v. Th., Iliaden und Ilias, Basel 1982
- VERDENIUS, Comment. W. J. V., A Commentary on Hesiod: Works and Days, vv. 1–382 (= Mnemosyne Suppl. 86), Leiden 1985
- VERMEULE E. Townsend-V., Götterkult, in: Archaeologia Homerica, III Kap. V, Göttingen 1974
- VERNANT J.-P. V., Mythe et pensée chez les Grecs I–II (petite collection Maspéro), Paris 1981–82
- VOIGT C. V., Überlegung und Entscheidung: Studien zur Stelbstauffassung des Menschen bei Homer (1934) = Beiträge zur Klassischen Philologie 48, Meisenheim 1972
- VON DER MÜHLL P. V. d. M., Kritisches Hypomnema zur Ilias (= Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 4), Basel 1952
- WELCKER F. W., Götterlehre I–II, Göttingen 1857
- WEST, Comment. 1) Hesiod: Theogony ed. with Prolegomena and Commentary by M. L. W., Oxford 1966
2) Hesiod: Works and Days, ed. with Prolegomena and Commentary by M. L. W., Oxford 1978
- WHITMAN C. H. W., Homer and Heroic Tradition, Cambridge (Mass.) 1958
- WILAMOWITZ I–VI U. von W.-M., Kleine Schriften I–VI, Berlin 1935–1972
- WILAMOWITZ, Gl. d. Hell. U. v. W.-M., Der Glaube der Hellenen I–II, Berlin 1931–1932
- WILAMOWITZ, Heimkehr U. v. W.-M., Die Heimkehr des Odysseus, Berlin 1927
- WILAMOWITZ, Hesiod U. v. W.-M., Hesiodos' Erga, Berlin 1928
- WILAMOWITZ, Il. Hom. U. v. W.-M., Die Ilias und Homer, Berlin 1916

Einleitung: Das Ziel der Untersuchung

Die Welt Homers ist voll von Göttern, die sich an irdischen Vorgängen lebhaft beteiligen. Der moderne Leser der Epen erkennt sehr rasch, daß Götter überall dort am Werke sind, wo menschlicher Einfluß zur Motivation der Ereignisse nicht ausreichen würde. Der Erzähler kann auf die Mitwirkung der Götter nicht verzichten, anderenfalls würde ihm sein Vorhaben nicht gelingen.

Soll das aber nun heißen, daß die Verfasser der uns überlieferten Epen bei Erschaffung ihrer Werke just die Ausprägung einer Gottheit vorfanden, die sie jeweils benötigten? Brauchten sie, um mit Hilfe der Götter die menschlichen Handlungen zu motivieren, nach den Objekten des Glaubens ihrer Zeit nur zu greifen und sie mit den Sagengestalten zu verbinden, die sie im Gesang verherrlichen wollten? Die Frage aussprechen, heißt sie verneinen; denn in Ansehung der Vielfalt mitwirkender Gottheiten, müßten die Dichter ein geradezu unvorstellbares Finderglück gehabt haben, wenn ihnen für jedes Motiv ihrer Erzählung der passende Gott im Glauben der eigenen Zeit begegnet wäre. Mußte also der Epiker die Götter seines Jahrhunderts, wenn sie in epische Situationen eintreten sollten, nach eigenem Ermessen umformen, ja neu gestalten?

Wer so, von den Belangen der homerischen Erzählung ausgehend, das Wesen ihrer Götter zu bestimmen versucht, steht sehr rasch vor der zentralen Frage, wieviel der Epiker von sich aus zur Entstehung seiner überirdischen Gestalten beigetragen hat und was ihn veranlaßt haben könnte, die Tradition oder die allgemein verbreitete Vorstellung zu verlassen. Nur eines ist wirklich von vornherein sicher: Wenn die Verfasser von Ilias und Odyssee den vorgefundenen Charakter eines Gottes zugunsten ihrer Gedichte auch nur wenig veränderten, dann mußten doch solche Abwandlungen und Ergänzungen sogleich sein ganzes Wesen in eine neue Beleuchtung rücken. Die hinzugetretene Eigenschaft wäre fortan, wenn man den unvergleichlichen Einfluß der homerischen Epen berücksichtigt, kaum noch fortzudenken.

Die Religionsgeschichte bringt uns bei Behandlung solcher Probleme nur wenig Hilfe. Nilssons Vermutung, daß die homerische Götterwelt aus mykenischer Zeit stamme, ist zwar durch die Linear B-Tafeln zu einem Teil bestätigt worden. Unter vielen unbekanntenen Göttern werden auf diesen Dokumenten auch einige Götter genannt, die Homer vertraut sind. Aber es gibt keine Möglichkeit zu erfahren, ob mit ihnen Sagen oder

Legenden verknüpft waren. Die aber müßte man kennen, um Näheres über die Eigenart jener Götter wissen zu können. Der Religionshistoriker muß also nach wie vor von Homer ausgehen, und er kann in der Regel nur feststellen, daß einzelne Namen, Attribute und Kultgebräuche schon in mykenischer Zeit nachweisbar sind. Die Forschung neigt außerdem heute mit guten Gründen der Annahme zu, daß die homerische Sagenwelt erst in den sogenannten dunklen Jahrhunderten entstanden ist, d. h. über das 12. Jahrhundert nicht zurückgeführt werden kann.

Gerade deshalb aber glaubt man vermuten zu dürfen, die olympischen Götter seien in jenen dunklen Jahrhunderten ausgeprägt worden und im epischen Gesang mit der Heldensage allmählich zusammengewachsen. Auch der berühmte „Götterapparat“ müßte demnach vor Homer, dem Iliasdichter, entstanden sein.

So z. B. Nilsson, der in der epischen Verwendung der Götter nur ein traditionelles Hindernis echter Dichtung sehen kann, vgl. *Op. Sel. I* (1951), 390: „Der Glaube der Menschen, der, weil er sich nicht auf bestimmte Götter berufen konnte, nach altem Herkommen die unbestimmten Mächte verantwortlich machte, mußte in das Schema des Götterapparates übersetzt werden, da die Helden in der Sage und im Epos ihre Schutzgötter hatten. Dann hat das Schema fortgewuchert ...“ oder ebend. 390: „Wie viel hat ein Dichter wie der des Ω , der gezeigt hat, welches psychologische Verständnis und welche Gestaltungskraft er besaß, sich nehmen lassen durch das allzu leichte Inbewegungsetzen des Triebwerkes der Göttermaschine!“ Vgl. auch Nilsson I 368—374.

Die Annahme einer derartigen Entwicklung läßt sich grundsätzlich nicht ausschließen, mag sie auch dem poetischen Phänomen der homerischen Epen nicht gerecht werden (die Vorstellung vom Götterapparat findet heute wohl kaum noch Anhänger). Wesentlich ist, daß die These zur Lösung unseres Problems nichts beiträgt. Ihr zufolge wird alles etwas komplizierter, aber am Ende stehen wir wieder vor derselben Frage: woher stammen die himmlischen Individuen, die so überaus eng mit den beiden homerischen Epen verflochten sind, die allein das in ihnen mitgeteilte Geschehen ermöglichen, und zwar in ihrer uns kenntlichen Natur offenbar eben nur dieses Geschehen? Jedenfalls wird man, wenn man in den erhaltenen Gedichten den originellen Abschluß einer längeren Entwicklung sieht, Originalität auch im Wirken der hier beschriebenen Götter vermuten dürfen.

Vor langen Jahren hat G. M. Calhoun unser Problem in einer seiner bedeutsamen Untersuchungen zu Homer klar formuliert (*Am. Journ. Philol.* 60, 1939, 1—28). Sein Lösungsvorschlag¹ besagt: Homer (der hier als Verfasser beider Epen bezeichnet wird) habe freie Hand gehabt, wenn er die Hoheit seiner Götter schildern wollte, sich aber an die Naivitäten der Überlieferung gebunden gefühlt, sobald er alte Geschichten wiedergab

¹ Bei dem er sich u. a. auch auf die leicht umgedeuteten exegetischen Scholien zu Θ 429 und zu Ω 526 beruft (a. O. 28 A. 58).

(a. O. 27: „... his gods must be [scil. in dem zuletzt genannten Fall] the authentic figures of *Märchen* and myth“). Diese geistvolle Vermutung trägt jedoch einen Zwiespalt in die poetische Gestaltung, der jeweils nur durch ungeschickte Bearbeitung der Vorbilder erklärt werden könnte. Auch die bekannten Vorwürfe, den homerischen Göttern fehlten angeblich oft Würde und Sittlichkeit, müßten dann so gedeutet werden, nämlich als schlecht verarbeitete Rudimente einer älteren, roheren Denkweise.

Calhoun hat die Teile der Epen, die er für traditionell hielt, zusammengestellt (a. O. 5–14). Aber der interessante Katalog leistet nicht das, was er sollte; denn nicht wenige der genannten Partien hat man in der Zwischenzeit als Erfindungen Homers erkannt, andere sind augenscheinlich nach Maßen der Haupthandlung abgewandelt worden (man denke z. B. an die Erzählungen von Bellerophon und Meleager!). Calhouns Folgerungen gelten streng genommen also nur für beiläufige Anspielungen auf ältere Göttersagen (etwa auf die Titanen, auf Eos und Tithonos, auf Aphrodite und Anchises), obwohl auch hier zu fragen wäre, weshalb gerade diese Dinge erwähnt werden. Vorzüglich ist die Beobachtung, daß die Epiker traditionelle Motive übertragen haben (etwa die Streitigkeiten des Göttervaters mit Here aus der Heraklessage in die Iliashandlung). Doch auch in diesem Punkt darf es bei der bloßen Feststellung des Tatbestandes sein Bewenden nicht haben. Calhoun hat übersehen, daß sich bei solchen Übertragungen auch die betroffenen Gestalten wandeln, daß also auch die beteiligten Götter in einem neuen Zusammenhang ein anderes Aussehen erhalten.

Bei dieser Lage der Dinge nehmen wir die von Calhoun gestellte Frage nach Wesen und Funktion der homerischen Götter wieder auf. Wir versuchen also festzustellen, weshalb die Verfasser der Epen in bestimmten Situationen Götter auftreten lassen oder sich auf ihren Einfluß berufen und mit welchen Mitteln sie das tun. Wie müssen diese Götter beschaffen sein, wenn sie die vom Erzähler gewünschte Wirkung ausüben sollen? Es geht uns dabei nicht um religionsgeschichtliche Probleme; denn der Religionshistoriker, der ja nach solchen Kräften sucht, die hinter dem literarischen Werke tätig, also gewissermaßen im Worte des Dichters versteckt sind, sollte eigentlich erst dann zu Worte kommen, wenn die philologische Vorarbeit geleistet, d. h. wenn festgestellt ist, in welchem Umfang der Berichterstatter (in unserem Fall der Dichter) verfärbt, verwandelt oder gar neugeschaffen hat. Man müßte also versuchen, diejenigen Elemente der Göttervorstellungen zu bestimmen, deren Existenzberechtigung allein durch die poetische Zielsetzung (das besagt: durch die Erzählung) gegeben ist. Bei diesen Versuchen stehen wir der beliebten Annahme, in den homerischen Epen spiegele sich der Glaube (oder Volksglaube) ihrer Zeit, grundsätzlich skeptisch gegenüber, jedenfalls immer dann, wenn es sich nicht um kultische Vorgänge handelt. Die Vermutung,

Homer müsse in der Regel den religiösen Anschauungen seiner Zeit gefolgt sein, Anschauungen, die wir meist erst aus späteren Berichten erschließen können, kann sogar in die Irre führen; denn wie die Wirkungsgeschichte der Gedichte zeigt, haben homerische Vorstellungen alle Bereiche griechischer Religionsübung tief beeindruckt und verwandelt². Das ist angesichts ihrer Qualität keineswegs erstaunlich; denn Dichter und Künstler sind zu allen Zeiten gute Helfer der Gläubigen gewesen, weil sie deren oft vagen Vorstellungen von der Gottheit erst greifbare Formen gegeben haben. Es ist kaum möglich, dieses Verhältnis umzukehren und den Dichter für einen bloßen Nachahmer des sogenannten Volksglaubens zu halten.

Obwohl wir unser Material aus praktischen Gründen nach Gottheiten angeordnet haben, ist der Ausgangspunkt unserer Betrachtungen immer der Text der Epen, ihr Ziel dessen besseres Verständnis. Unter Homer verstehen wir den Verfasser der Ilias. Daß er ebenso wie der Odysseedichter bei der Darstellung religiöser Phänomene, besonders bei der von Gottheiten, selbständiger und großzügiger verfahren ist, als allgemein angenommen wird, soll im ersten Teil an ausgewählten Beispielen verdeutlicht werden. Die Hauptgötter, d. h. die Olympier, die für den Ablauf der jeweiligen Handlung zuständig sind, werden im zweiten Hauptteil behandelt. Wenn wir auch dort feststellen können, daß die Dichter die Unsterblichen mit kühner Eigenwilligkeit gezeichnet haben, ergibt sich möglicherweise eine Chance, die Epen von dem bereits erwähnten Vorwurf der Frivolität zu befreien, der ja bis heute nicht verstummt ist: Man sagt ihnen Göttern Unausgeglichenheit nach; Erhabenheit stehe neben Humor, Heiterkeit und Naivität, so daß das religiöse Empfinden des Betrachters befremdet sei, ja beleidigt werde. Diese Reaktion müßte sich als unberechtigt erweisen, wenn es gelänge, die Götter (wie es archaischem Denken zukommt) als Teilnehmer am irdischen Geschehen, vor allem als Urheber menschlichen Handelns zu begreifen. Es gilt zu verstehen, daß Homer mit Hilfe seiner Götter ein reiches menschliches Geschehen deuten wollte. Er hatte nicht die Absicht, irdische Unvollkommenheiten nur um des wirkungsvollen Kontrastes willen mit einem religiösen Idealbild zu konfrontieren, das ohnehin unsere Anerkennung nicht finden könnte.

Zu den Vorwürfen der Frivolität vgl. zuletzt Kraus 15–26, bes. 21 f. Das Bild, das Kraus vom angeblich würdelosen Dasein der homerischen Götter zeichnet, setzt eine Gottesvorstellung voraus, die der archaischen Zeit nicht gemäß ist. Der Glaube homerischer Menschen besteht, wie man weiß, darin, daß sie das Wirken der Götter an sich und anderen erleben. Diese Erlebnisse sind natürliche Vorgänge, die man nicht leugnen kann. Sie sind aber auch nicht immer mit Würde und Erhabenheit verbunden (vgl. Snell, Entdeckung 30–44). Man vergleiche mit Kraus' Urteil Drerups Auseinandersetzung mit älterer Literatur

² Vgl. Reinhardt, Vermächtnis 7–40.

zu dieser Frage (E. D., Das fünfte Buch der Ilias, Paderborn 1913, 394 ff.)! Drerups eigener Lösungsversuch geht freilich von falschen Voraussetzungen aus.

Im dritten Teil schließlich soll neben anderen Bezeichnungen für das Göttliche auch nach der Bedeutung des Schicksals gefragt werden, ohne dessen Erwähnung das homerische Weltbild unvollständig bliebe.

Das Beweisziel ließ sich nur durch eingehende Interpretation aller einschlägigen Stellen erreichen. Eine besondere Schwierigkeit bestand dabei in der Verteilung des Materials. Da in vielen Szenen mehrere Götter zusammenwirken, mußten manche Situationen mehrmals zur Sprache kommen. Wiederholungen und Querverweise waren unvermeidlich. Trotzdem habe ich mich bemüht, die Nachrichten sinnvoll zu verteilen und die jeweils unterschiedlichen Aspekte zu betonen, ohne daß allzu große Eintönigkeit entstand. Ich bin mir freilich dessen bewußt, daß mir das keineswegs überall gelungen ist, und bitte den verständigen Leser um Nachsicht.

I. Teil:
Von den Epikern entdeckte oder umgeschaffene
(verwandelte) Gottheiten

1. Nomen proprium und Nomen appellativum

Die überlegene Unbefangenheit, mit der Homer seinen Göttern gegenübertritt, läßt sich an seiner Behandlung der Nebengottheiten besonders gut verfolgen. Dieser Satz muß allerdings sofort eingeschränkt und verdeutlicht werden.

W. Pötscher hat in zwei wichtigen Abhandlungen (1959 und 1978) die alte, von Wilamowitz vertretene und von Nilsson anerkannte Ansicht widerlegt, daß θεός eine bloße Eigenschaft bezeichne, die bisweilen „personifiziert“ werden könne. Wilamowitz schreibt (Gl. d. Hell. I 17): „Wir selbst oder Menschen, von deren Autorität wir abhängen, haben zu der Wahrnehmung gesagt: das ist Gott. Das ist also ein Prädikatsbegriff.“ Gegen diese Auffassung spricht, wie Pötscher mit Recht betont, die bekannte Tatsache, daß θεός (θεοί) und δαίμων schon bei Homer als Subjekte erscheinen und wie Personen handeln. Dieselbe Beobachtung läßt sich bei vielen anderen homerischen Wörtern machen, die nicht nur als Appellativa, sondern auch als Nomina propria verwendet werden (z. B. ἔρις – *Eris). Die Möglichkeit des Aspektwechsels ist also bereits im ältesten Zeugnis der griechischen Literatur gegeben. Pötscher spricht deshalb von „Person-Bereichdenken“, wodurch das Miteinander beider Sichtweisen angedeutet ist. Die übliche Bezeichnung ‚Personifikation‘ aber führt irre, weil sie voraussetzen scheint, daß zunächst die Sachbezeichnung existieren müsse, ehe sie zur Person abgewandelt werden könne. Außerdem kennt man – vor allem im neuzeitlichen Sprachgebrauch – Personifikationen, die mit religiösen Vorstellungen nichts zu tun haben¹.

Pötschers Polemik gegen Wilamowitz ist allerdings nicht ganz gerechtfertigt. Die Meinungsverschiedenheit ist wohl nur dadurch entstanden, daß Wilamowitz nicht klar zwischen der Sicht des nachrechnenden Forschers und der des Gläubigen scheidet. Der oben zitierte Satz gibt eben ganz den Standpunkt der Wissenschaft wieder, die eine Definition finden möchte². Der Mensch homerischer Zeit aber *erlebte* den Gott; er hatte keine Veranlassung festzustellen, daß diese bestimmte Wirkung Gott sei oder sein könne. Das Erlebnis der Macht eines Gottes war die Voraussetzung alles dessen, was der Einzelne über diesen Gott sagen konnte. Seine wichtigste Feststellung mochte dann gelautet haben: ‚Der Gott wirkt in mir oder ist mir nahe.‘ Und so hat Wilamowitz die Götter des frühen Griechentums auch aufgefaßt und beschrieben. Er sagt z. B. vom griechischen Glauben (Gl. d. Hell. I 28), er

¹ Vgl. übrigens schon Wilamowitz selbst im Kommentar zu Hesiods Erga, Berlin 1928, 66 zu V. 218–224 und 71 zu V. 256. Siehe jetzt vor allem Verdenius, Comment. 16 (zu V. 11) mit A. 65 (dort reiche Literaturangaben).

² Vgl. Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 137: „Den Glauben suchen wir, der den Gott erschaffen hat“, um „dieser oder jener als wirkend erkannten Macht das Prädikat Gott zu verleihen“.

fasse alles, was wirkt und daher Gott werden kann, persönlich und benenne es daher; vgl. auch Wilamowitz, Pindaros, Bln. 1922, 202. Pötschers Stellungnahme richtet sich also recht eigentlich nur gegen Nilsson (813)³.

Über die Position der Götternamen im System der Sprache, besonders über ihr Verhältnis zu den ‚Dingwörtern‘, grundsätzlich Wichtiges bei B. Snell, *Der Aufbau der Sprache* Hamburg 1952, 160–162. — Zu den Grundsätzen der Religionsbetrachtung bei Wilamowitz, insbesondere in seinem Hauptwerk ‚Der Glaube der Hellenen‘ vgl. jetzt die kritische Analyse von A. Henrichs, ‚Der Glaube der Hellenen‘. Religionsgeschichte als Glaubensbekenntnis und Kulturkritik, in: Wilamowitz nach 50 Jahren, Darmstadt 1985, 263–305, bes. 293 f. Henrichs vermißt in Wilamowitz’ Ausführungen vor allem gebührende Berücksichtigung des Kultus, der Rituale, des Gruppenverhaltens, des Aberglaubens und anderer z. T. moderner Fragestellungen. Inwieweit diese Kritik berechtigt ist, stehe dahin. Mir scheint, die Hauptschwäche von Wilamowitz’ Betrachtungsweise liegt darin, daß er das rechte Verhältnis von Dichtung zur Religion (oder auch zur Mythologie) so oft verkannt hat (vgl. unten S. 39f. u. ö.). Der Leser möge verzeihen, daß ich im Rahmen des hier behandelten Themas auf diesen Vorwurf des öfteren zurückkommen muß, den Henrichs, offenbar aus rücksichtsvoller Pietät, garnicht erst erhoben hat. Wie unentbehrlich und wie hilfreich mir selbst Wilamowitz’ Arbeiten in allen anderen Hinsichten gewesen sind, zeigt fast jede Seite des nachstehenden Versuches.

Beim Person-Bereichdenken der archaischen Zeit handelt es sich nur äußerlich um ein Nebeneinander. In Wahrheit liegt eine Einheit von Person und Sache vor. Je nach Bedürfnis konnte man den einen oder den anderen Aspekt betonen.

Pötschers Beobachtungen sind für den, der dem Wesen der homerischen Götter nachspürt, außerordentlich hilfreich. Sie werfen aber auch neue Fragen auf, besonders dort, wo Homer einen Gott erwähnt, dessen Name auch als Appellativum gebräuchlich ist; denn wenn die Gemeinschaft von Person und Wirkungsbereich so selbstverständlich ist, muß die Möglichkeit, beide Aspekte zur Geltung zu bringen, schon in vorhomerischer Zeit bestanden haben, und man könnte auf diesem Felde von dem Dichter nichts Originelles erwarten. Offenbar gibt es aber doch durch Appellativa bezeichnete Phänomene, die erst er als wirkend erlebt und als göttliche Kraft erfahren hat. Pötschers Beispiele zeigen sogar, daß sich der Prozeß, in den verschiedenen Wirkungsbereichen immer wieder Götter zu erleben, ja auch bislang unbekannte zu sehen, bis in die Klassische Zeit fortgesetzt hat, freilich nicht in gleicher Intensität. Es ist kein Zufall (um nur ein einziges Beispiel zu nennen), daß die homerischen Epen *νέμεσις* als Appellativum kennen, daß aber erst bei Hesiod die Göttin gleichen Namens begegnet (vgl. Schol. Hsd. Th. 223). Vermutlich wird der persönliche Aspekt also erst unter bestimmten Voraussetzungen, in besonders beschaffenen Situationen, möglich, dann nämlich, wenn der Betrachter erkennt, daß die Sache einen geradezu übermenschlichen Einfluß auf ihn selbst oder auf andere ausübt. Unter solchen Umständen

³ Vgl. auch Usener 290 f.; kritisch schon Ehnmark 51 ff.

kann Homer einen neuen Gott zwar nicht erfinden, aber unter den ihm verfügbaren Dingen entdecken.

Es kommt uns im folgenden darauf an zu erkennen, wann und weshalb der Dichter eine Wirkung als Person erfährt und ob er dabei selbständig vorgeht, d. h. ohne Einwirkung eines Vorbildes. Natürlich läßt sich in mehreren Fällen Sicherheit nicht erzielen, und mit dem Einwirken von Analogien muß man überall rechnen.

Beginnen wir mit den Gottheiten, die mit einiger Wahrscheinlichkeit als Schöpfungen Homers gelten dürfen! Beinahe sicher ist eine solche Neuschöpfung im Falle der Ate⁴. In der Heeresversammlung des 19. Iliasbuches erklärt Agamemnon, nicht er sei der Urheber des verhängnisvollen Streites mit Achill, sondern Ate, die Göttin der Verblendung, die nach dem Willen des Zeus seinen Sinn verwirrt habe (vgl. T 86–91)⁵. Das klingt zunächst wie ein Versuch des Königs, eine Schuld von sich fortzuschieben, deren er sich in Wirklichkeit bewußt sein müßte, und so wird die Stelle nicht selten aufgefaßt⁶. Da aber die homerischen Menschen keine Eigenverantwortung kennen, ist eine solche Auslegung nicht möglich. Die Heroen halten es nicht für frivol, eigene Versäumnisse der Einwirkung eines Gottes zuzuschreiben (vgl. Snell, Entdeckung⁴ 36). Wer Schaden anrichtet, muß für Wiedergutmachung sorgen, aber die Frage nach seiner persönlichen Schuld wird nicht an ihn gerichtet, ja sie wird überhaupt nicht gestellt. Nachträglich kann er sich Gedanken darüber machen, wie es ihm habe passieren können, daß er fehlte, und er wird dann feststellen, daß er nicht recht bei Verstande war. Genau das will Agamemnon sagen, wenn er behauptet (T 88), Zeus habe „wilde Verblendung“ (ἄγριον ἄτην) in seinen Sinn geworfen. Er erzählt dann die Geschichte (den Ainos) von der verfrühten Geburt des Eurystheus, der zum Herrn des Zeussohnes Herakles wurde (T 95–133).

Der Text besagt: Am Tage, an dem Alkmene den Herakles zur Welt bringen soll, verkündet Zeus unter allen Göttern, daß heute ein Zeusnachkomme geboren werde, dem es

⁴ Ich behandle hier nur den personalen Aspekt des Nomens ἄτη und Homers Anteil an dieser Sichtweise. Eine vorzügliche Darstellung des komplexen Phänomens ἄτη, seiner Bedeutungsmöglichkeiten bei Homer bis hin zum 5. Jahrhundert bei Gruber 56–64 (mit Lit.). Vgl. auch Porzig 130 (abstrakte Nomina als Wesen). Ebendort heißt es: Abstrakta wie λύσσα, φόβος, ἔρος, ἄτη „haben nicht aufgehört, als Wesen im Glauben des Volkes oder in der Phantasie der Dichter zu leben“. Vorsichtiger sollte man sagen: Sie haben die Möglichkeit, als überirdische Wesen in Erscheinung zu treten, nicht verloren.

⁵ Zur Bedeutung von ἄτη vgl. G. Müller, Der homerische Ate-Begriff und Solons Musenelegie, in: *Navicula Chilionensis*, Leiden 1956, 1 ff.; Stallmach passim; Jankuhn 50. — Homer nennt seine Ate in T 87–88 neben Zeus, Moira und Erinys, wodurch eindeutig festgelegt wird, daß Agamemnon ihr Wirken als Teil seines unseligen Schicksals betrachtet (vgl. dazu unten S. 12).

⁶ Vgl. z. B. A. Lesky, Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos, Sitz. Ber. Heidelberg 1961, 4, 40–42; A. Schmitt, Athenes Umgang mit den Menschen bei Homer, in: *Die Alten Sprachen im Unterricht* 29, 1982, 9 u. a.

bestimmt sei über alle Umwohner zu herrschen. Here fordert ihren Gemahl auf, das zu beschwören, und Zeus tut das voll törichter Zuversicht. Daraufhin verhindert Here als oberste Geburtsgöttin die Niederkunft Alkmenes und sorgt dafür, daß Eurystheus, der Sohn des mykenischen Königs Sthenelos, eines Enkels des Zeus, vorzeitig (d. h. im siebenten Monat) geboren wird. Triumphierend kann sie verkünden, daß nun Eurystheus der von Zeus angekündigte Herrscher sein werde (der zukünftige Sohn Alkmenes jedoch sein Diener). Zeus aber erkennt seine Leichtfertigkeit und schleudert die Göttin Ate, die seinen Verstand getrübt hat, vom Olymp auf die Erde, wo sie künftig unter den Menschen ihr Unwesen treiben möge. — Natürlich soll man beim Anhören dieser Geschichte nicht daran denken, daß Zeus erst kürzlich wieder einem Trug seiner Gemahlin zum Opfer gefallen ist (vgl. E 153 ff. und T 97: "Ἡρῆ ... ἀπάτησεν).

Diese Erzählung ist kein unnötiger Zusatz, wie ältere Kommentare behaupten, sondern sie bildet den Beweis für die Behauptung, daß auch Zeus, der mächtigste und klügste Gott, der Einwirkung der Ate erliegen konnte (vgl. T 95: καὶ γὰρ δὴ νύ ποτε Ζῆν' ἄσατο, scil. Ate)⁷. Daraus geht nun leicht hervor, was Agamemnon seinen Zuhörern klarmachen möchte (als Schluß a maiore ad minus): Wenn selbst Zeus die Macht der Ate verspürte, wie hätte ich, der Mensch, mich ihr entziehen können? Dieser Gedankengang ruht auf der Vorstellung, daß der Ausgangspunkt der Fehlleistung außerhalb des Handelnden liegt, dieses Mal sogar außerhalb eines olympischen Gottes. Keiner der in der Heeresversammlung Anwesenden bestreitet die Richtigkeit dieser Voraussetzung. Wer das tun wollte, müßte nicht nur die Zuverlässigkeit der Geschichte von Eurystheus anfechten, sondern auch den Glauben an die Wirksamkeit von Zeus, Moira, Erinyen und Ate (vgl. T 87—91) für nichtig halten. Das aber wäre absurd.

Mit der Berufung auf den unheilvollen Einfluß der Göttin Ate ergänzt und erklärt Agamemnon sein Verhalten: Wäre Ate nicht, dann könnte man nicht verstehen, weshalb der König alle vernünftigen Warnungen in den Wind schlug und seinen Leidenschaften (den Regungen seines θυμός) nachgab, als er Achill kränkte und ihm die Briseis nahm. Sein Vorgehen bliebe undeutbar, unheimlich, ja dämonisch. Der Hinweis auf Ate macht es durchsichtig, indem er ihm die fehlende Begründung verleiht⁸. Ate ist also eine ‚Personifikation‘, und sie ist, wie alle derartigen homerischen Personifikationen, nach dem Vorbild der großen, allgemein anerkannten Götter gestaltet⁹: Sie hat menschliche Gestalt und, ihrer besonderen Aufgabe entsprechend, zarte Füße, mit denen sie unbemerkt über die Köpfe der Menschen hinschreitet und die verwirrt, die sie berührt (vgl. T 93—94). Sie ist für die Belange des 19. (und wie wir sehen werden, auch für die

⁷ Zur Form des Textes siehe tiefer unten (S. 15).

⁸ Schon Nägelsbach (293) stellte fest, daß „des Menschen Verirrung (ἄτη) als Wirkung einer außer ihm vorhandenen Macht betrachtet wird“. Vgl. damit Snells letzte Stellungnahme (Herm. 112, 1984, 128 ff., bes. 129 A. 1). Unbefriedigend Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 352.

⁹ Vgl. Reinhardt, Vermächtnis 11.

des 9.) Iliasbuches so vortrefflich geeignet, daß die Annahme, Homer habe eine solche Göttin im Glauben seiner Zeitgenossen bereits vorgefunden, wenig für sich hat. Man kann auch noch am Text verfolgen, wie der Dichter seine Ate aus früheren Äußerungen Agamemnons hervorwachsen läßt.

Im Fürstenrat des 9. Buches sagt der König als Antwort auf die Vorwürfe Nestors u. a. folgendes (I 115–116):

ὄ γέρον, οὗ τι ψεύδος ἐμὰς ἄτας κατέλεξας·
ἁσάμην, οὐδ' αὐτὸς ἀναίνομαι ...

und wenig später (I 119–120):

ἄλλ' ἐπεὶ ἁσάμην φρεσὶ λευγαλήσι πιθήσας,
ἄν ἐθέλω ἀρέσαι δόμεναι τ' ἀπερείσι' ἄποινα.

Das intr. Medium ἁσάμην (‚ich täuschte mich‘, ‚ich war während meines Tuns verblendet‘) bezeichnet hier den Vorgang in Ansehung der Eigenbeteiligung des Getäuschten¹⁰. Die Frage nach der Herkunft der Betörung wird nicht aufgeworfen, da sie hier nicht am Platze ist: Agamemnon möchte ja vor allem seine Bereitschaft zur Versöhnung bekunden. Er tut das durch Aufzählung der dem beleidigten Achill zugeordneten Geschenke.

Anders im 19. Buch, wo es um die Herkunft des Verhängnisses geht! Hier (T 137) verbindet Agamemnon denselben Ausdruck (ἁσάμην) mit dem Hinweis auf den Ursprung seiner Betörung: ἄλλ' ἐπεὶ ἁσάμην καὶ μευ φρένας ἐξέλετο Ζεὺς κτλ. Daß diese Feststellung dem Sachverhalt entspricht, weiß der Hörer seit dem 9. Gesang, wo Achill festgestellt hat (377): ἐρρέτω· ἐκ γάρ εὐ φρένας εἴλετο μητίετα Ζεὺς.

Das intr. Medium ἁσασθαι ist (ohne Angabe der wirkenden Ursache) noch gebraucht I 537 (von Oineus) und A 340 (von Agastrophos). Wenn das Agens zum Ausdruck kommen soll, steht das Passivum, so T 136: οὐ δυνάμην λελαθέσθ' Ἄτης, ἧ πρῶτον ἁσσθη.

Hält man beide Stellen nebeneinander, dann ergibt sich: Verblendet zu werden ist Wirkung einer göttlichen Kraft: ἄτη verursacht das ἁσθαι. Homer behandelt sie als Person, indem er sie aus dem Verbalbegriff hervorwachsen läßt, um für diesen eine Ableitung zu finden. Schwerlich wird er geglaubt haben, aus poetischem Anlaß einen willkürlichen Schöpfungsakt zu vollziehen. Da ja seine Welt voller Götter war, kam es offenbar nur darauf an, diejenige überirdische Macht ausfindig zu machen, die für menschliche Verfehlungen zuständig ist. Wir können sofort hinzusetzen, daß es sich mit den ‚Bitten‘ des 9. Buches (499 ff.) ganz ähnlich verhält: Auch diese gehen aus dem zugehörigen Verbalbegriff hervor (Λιταί nach λίσσασθαι, worin sie wirken), und auch von ihnen erzählt Homer in der bekannten Form des Ainos.

¹⁰ Vgl. H. Seiler, LfgGrE. I 10,37. Siehe auch I 119: „... meinem unseligen Sinn vertrauend“. Nägelsbach (291) spricht von „Störung des intellektuellen Vermögens“.

Diese Überlegungen machen ein besseres Verständnis der den mythologischen Exkurs einleitenden Verse T 85—94 möglich. Diese lauten:

- 85 πολλάκι δὴ μοι τοῦτον Ἀχαιοὶ μῦθον ἔειπον
καὶ τέ με νεικείσκον. ἐγὼ δ' οὐκ αἰτιός εἰμι,
ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτος Ἐρινύς,
οἳ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβalon ἄγριον ἄτην
ἤματι τῷ, ὅτ' Ἀχιλλῆος γέρας αὐτὸς ἀπηύρων.
90 ἀλλὰ τί κεν ῥέξαιμι; θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ,
πρέσβα Διὸς θυγάτηρ Ἄτη, ἣ πάντας αἶται,
οὐλομένη· τῇ μὲν θ' ἀπαλοὶ πόδες· οὐ γὰρ ἐπ' οὔδει
πίλνεται, ἀλλ' ἄρα ἦ γε κατ' ἀνδρῶν κράατα βαίνει
βλάπτουσ' ἀνθρώπους· κατὰ δ' οὖν ἕτερόν γε πέδησε ...

Auf den ersten Blick ist nicht deutlich, wie der Inhalt der Verse 87—89 zu ihrer Fortsetzung steht. In T 87 ist von drei Gottheiten die Rede, dann nur noch von Ate. Ameis-Hentze (zu T 90—136) wollen sogar einen Widerspruch zwischen der ‚Allegorie‘ von Ate und den Versen 87 ff. erkennen. Indessen besagt die Zusammenstellung von Zeus, Moira und Erinyen nichts anderes, als daß der bedauerliche Hergang der Betörung und der nachfolgenden Schädigung der Beteiligten unvermeidlich war. Zeus vollzog den Willen des Schicksals, wie es seines Amtes ist (d. h. er sorgte dafür, daß Agamemnon seinen Anteil am Geschehen erhielt), und die Erinyen betrieben eine angemessene Sühnung der Verfehlungen. So jedenfalls glaubt Agamemnon das vergangene Urteil erläutern zu dürfen.

In Übereinstimmung mit den Anschauungen homerischer Zeit, vgl. Nägelsbach 241. Über das Verhältnis der Götter, insbesondere über das des Göttervaters zu Moira vgl. vorerst Leitzke 20 A 22 und Pötscher, W. Stud. 73, 25—29. Näheres unten S. 284ff.

Der Odysseedichter hat übrigens unsere Versreihe ebenso verstanden; denn er setzt Erinyen und Ate in eine ähnliche Beziehung zueinander wie der Verfasser der Verse T 87—92: In der Ahnenreihe des Theoklymenos heißt es von Melampus, die Erinyen habe eine schwere Verblendung in seine Sinne geworfen (weil er nämlich, um die Neleustochter Pero für seinen Bruder Bias zu gewinnen, die Rinder des Neleus aus Thessalien holen wollte, dort aber ein Jahr lang von Iphiklos im Gefängnis festgehalten wurde, o 232—234): ... κρατέρ' ἄλγεα πάσχων / εἴνεκα Νηληϊὸς κούρης ἄτης τε βαρείης, / τὴν οἱ ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ δασπληγίς Ἐρινύς. Die Verzögerung des schließlichen Erfolges (Melampus erhielt am Ende die Rinder, und damit erwarb er Pero) wird als Verhängnis angesehen, für dessen Durchführung die Erinyen sorgt.

Die neu entdeckte Göttin Ate ist also in Agamemnons Darstellung nur das Werkzeug, dessen sich Zeus bediente: Sie führt das in die Wege Geleitete zu Ende (T 90: διὰ πάντα τελευτᾷ). Man sollte sich also hüten, ‚Personifikationen‘ wie Ate und Litai einer späteren (etwa: hesiodeischen) Zeit zuzuweisen, nur weil sie in den homerischen Götterhimmel angeblich nicht passen. Wir werden sehen, daß auch unter den traditionellen, allgemein anerkannten Göttern manche neue Gestalt Platz gefunden hat, die der vorhomerischen Zeit noch fremd war.

Im Falle der Ate ist der Übergang vom Nomen zur Person gut kenntlich auch in Ω 480–481: ἄς δ' ἄτ' ἄν ἄνδρ' ἄτη πυκινὴ λάβη, δς τ' ἐνὶ πάτρῃ / φῶτα κατακτείνας ἄλλων ἐξίκετο δῆμον κτλ., wo man κατακτείνῃ erwartet: Ate treibt ihn zum Totschlag, und erst die Folge der Tat ist die Flucht. Zur Formulierung des Satzes vergleiche man die gute Erklärung Leafs, besonders sein Resumé: „I believe that the word (scil. ἄτη) can mean one thing only, the force which impelled him to do the deed.“ Mit Recht wendet sich Leaf gegen Nägelsbachs Gleichsetzung von ἄτη mit ‚bösem Gewissen‘ (292). Folgerichtig sollte man im Vers Ω 480 ἄτη nun als Person ansehen.

Wenn wir den besprochenen Text in der angedeuteten Weise verstehen wollen, müssen wir zwei textkritische Probleme berücksichtigen:

1) Nach T 90 darf kein Punkt oder Semikolon, sondern es muß Komma gesetzt werden; denn die nachfolgenden Worte (Z 91: πρέσβα Διὸς θυγάτηρ Ἄτη) sind Apposition zum Subjekt des voranstehenden Kolons (θεός). Die übliche, von Nikanor (vgl. zu T 90) befürwortete Interpunktion hat H. Neitzel (Homerrezeption bei Hesiod, Bonn 1975, 162 f.) m. E. überzeugend widerlegt und die Art des Irrtums, auf dem jene Auffassung beruht, näher bestimmt.

2) Die Erzählung von der Betörung des Zeus wird eingeleitet mit dem Satz (T 95): καὶ γὰρ δὴ νῦν ποτε Ζῆν' ἔσατο. So alle Hss. Didymos indessen berichtet (zu T 95 b), Aristarch habe Ζεὺς ἔσατο gefordert (oder befürwortet), die Vulgatesart aber entstamme den gewöhnlicheren Ausgaben (εἰκαιότεραι). Aristarch wird übrigens nur im Marginalscholion des Venetus A (= b³) genannt. Nach dem Hauptscholion und nach der Parallelfassung in T (b¹ und b²) stand die von Aristarch empfohlene Form (Ζεὺς) ἐν ἀπάσαις. Jedoch das sollte unser Urteil nicht beeinflussen. Es fragt sich, ob damit mehr gemeint ist, als die Editionen oder Kommentare Aristarchs und die von ihm abhängigen Stellungnahmen¹¹.

Die Textform Aristarchs ist von den modernen Herausgebern bevorzugt worden. Man faßt ἔσατο auf wie den bereits besprochenen intr. Aorist ἄσάμην (vgl. I 116), während transitive Deutung, wie sie bei Annahme der Lesart Ζῆνα erforderlich wird, als sekundär zu gelten hat (vgl. LfgrE. I 11, 70). Das trifft zu, besagt aber nicht, daß die abgeleitete Form nachhomerisch sein müsse. Mit Recht stellt Jankuhn (50) fest, in T 95 bestünden beide Deutungsmöglichkeiten (trans. und intr. Gebrauch)¹².

Da die sprachliche Analyse keine Lösung bringt, muß der Inhalt entscheiden. Der aber spricht eindeutig für die Lesart Ζῆν' ἔσατο. Nur diese Worte nehmen die in T 91 vorangehende Bestimmung (ἢ πάντας ἄῤται) unmittelbar auf und verifizieren sie durch ein evidentes Beispiel. Es soll ja – wie bereits gezeigt – nicht bewiesen werden, daß Zeus sich irrte, sondern daß er, ohne es zu wollen, ein Opfer der gefährlichen Ate geworden ist. Der in T 97 folgende Begriff (δολοφοροσύνησ' ἀπάτησεν) leitet die Erläuterung des bemerkenswerten Vorgangs ein.

Einige Bemerkungen zur Frage nach der Herkunft unserer Erzählung mögen folgen.

Die skizzierten Schwierigkeiten haben der These Vorschub geleistet, die Episode von der Betörung des Zeus sei einer Heraklesdichtung entnom-

¹¹ Lehrs (Ar.³ 24 f.) scheint mir die Selbständigkeit des Didymos zu unterschätzen.

¹² Jankuhns Formulierung ist sehr klar: „Die transitive Verwendung ist also als sekundär zu betrachten. Sicher transitiver Gebrauch findet sich in der Ilias nur dreimal: Θ 237 (ἔσας bzw. ἄσας) und T 91 / 129 Ἄτη (/ Ἄτην), ἢ πάντας ἄῤται, wobei der trans. Gebrauch des Mediums auffällig ist. Nicht sicher ist T 95: καὶ γὰρ δὴ νῦν ποτε Ζεὺς ἔσατο. So jedenfalls las Aristarch, die codd. haben Ζῆν'. Syntaktisch sind sowohl Nom. als Akk. möglich, doch ist der Nom. vorzuziehen.“ Weshalb Seiler zu T 91 (ἢ πάντας ἄῤται) bemerkt (LfgrE. I 11,59): „Auffassung act.-pass.“, ist mir nicht klar. Die Stelle sollte unter Nr. 7 eingeordnet werden (dort wird richtig der gleichartige Vers T 129 besprochen).

men, vgl. Leaf zu V. 95–136, vor allem Mülder 130 ff. Mülder glaubt sogar annehmen zu dürfen, daß Homer unseren Abschnitt fast wörtlich aus der poetischen Vorlage herübergenommen habe; denn in unserer Ilias gebe es keine ausreichende Begründung für den Zwist zwischen Zeus und Here; dagegen sei das Motiv der Eifersucht in einer Darstellung des Heraklesschicksals recht angebracht. Weiter wird behauptet, aus dem Zusammenhang, in dem die Verse T 95–133 stehen, sei nicht recht verständlich, wie Zeus zu jener Torheit verführt werden konnte. In einer Heraklesdichtung hätte dieses Bedenken nicht bestanden.

Indessen sind beide Argumente untauglich: 1) Vom Anfang der Iliashandlung an ist Here Gegenspielerin ihres Gemahles, da die Διὸς βουλὴ ihren eigenen und Athenes Wünschen widerspricht. Homer mag bei Darstellung dieses Verhältnisses von Eifersuchtsszenen der Heraklessage beeinflusst worden sein. Das ist jedoch nicht beweisbar. — 2) Weshalb Zeus in unserer Episode zu einer Torheit verleitet wird, hat der Dichter, wie wir oben schon sahen, durch das Auftreten der Ate in aller Eindeutigkeit zum Ausdruck gebracht.

Bei der Suche nach einer Vorlage sollte man folgendes beachten: Here greift die prahlerischen Worte ihres Gemahles auf und spricht sie ihm in leichter Abwandlung vor, damit er sie beschwöre. Sie hat bemerkt, daß Zeus' Formulierung nicht eindeutig ist, und verführt ihn, sich auf diese Zweideutigkeit festzulegen. Zeus sagt (105). τῶν ἀνδρῶν γενεῆς, οἳ θ' αἵματος ἔξ ἐμεῦ εἰσι („aus dem Geschlecht der Männer, die dem Blute nach von mir abstammen“), und er meint nur leibliche Söhne, ohne zu erwägen, welche Möglichkeiten er der Geburtsgöttin Here mit dieser mehrdeutigen Formulierung eröffnet. Here nutzt dann die Gelegenheit und formuliert (111): τῶν ἀνδρῶν, οἳ σῆς ἔξ αἵματος εἰσι γενέθλης („von den Männern, die aus dem Blute deines Geschlechtes sind“); sie meint damit alle denkbaren männlichen Nachkommen des Zeus, also auch den zukünftigen Urenkel Eurystheus¹³.

Komplizierter als die vorgetragene Deutung ist die von Ameis–Hentze (zu T 111) vertretene Auffassung. Beide Forscher nehmen an, daß Here durch leichte Veränderung des Wortlauts an die Stelle der Beziehung auf den Zeussohn die auf Zeus' Urenkel aus dem Geschlecht der Perseiden setze. Die Interpreten konstruieren also: αἵματος („dem Blute nach“) σῆς ἔξ ... εἰσι γενέθλης. Sie können sich auf v 130 berufen, wo die Junktur ἐμῆς ἔξ εἰσι γενέθλης belegt ist (Poseidon über die Phaiaken). Der Verfasser dieses Verses verband die Worte des Satzes T 111 also nicht so, wie Leaf vorgeschlagen hat. Wer die Odyssee für ein Werk des Iliasdichters hält, d. h. nicht mit einem Mißverständnis des späteren Poeten rechnen kann, müßte folgerichtig die Auffassung von Ameis–Hentze bevorzugen.

¹³ Vgl. Leaf zu T 105 und 111, auch Neitzel a. O. (ob. S. 8) 172.

Wie sich das aber auch verhalten mag: Darauf, daß Zeus' Worte nicht eindeutig sind, beruht die Pointe der Geschichte. Ohne Berücksichtigung der beiden Formulierungen in T 105 und 111 ließe sich der Vorgang nicht erzählen¹⁴. Daraus folgt: Entweder hat Homer die ganze Partie wörtlich übernommen (nach Mülder aus einem Heraklesgedicht), oder er hat sie, unter Verwendung einiger mythologischer Daten, selbst erfunden. Die erste Annahme entfällt; denn wie Mülders Darlegung zeigt, ergeben sich aus ihr nur Ungereimtheiten: Man müßte zugeben, daß die Geschichte im homerischen Kontext ihren eigentlichen Sinn verloren habe, könnte aber auch nicht sagen, welche Funktion sie ursprünglich zu erfüllen hatte. Im übrigen gibt es auch kein Beispiel dafür, daß Homer so umfangreiche Partien aus ‚Vorlagen‘ wörtlich übernommen haben sollte.

Dagegen macht die zweite Möglichkeit keinerlei Schwierigkeiten. Der Dichter geht von der befremdenden, aus der Heraklessage bekannten Tatsache aus, daß ein starker Mann, sogar ein Zeussohn, einem Schwächling dienen muß. Ähnliche Umstände teilt er in gebotener Kürze auch aus dem Leben des Bellerophon mit, vgl. Z 157–159:

Proitos hingegen ersann ihm verderbliche Pläne im Herzen,
Der ihn aus Argos vertrieb, denn viel gewaltiger war er:
Hatte doch Zeus in seine Macht die Argeier gegeben.

Einen mythischen Bericht dieser Art setzte Homer in epische Situation um, indem er das Befremdende auf eine Fehlleistung des Zeus zurückführte, d. h. indem er es erläuterte. Es ist obendrein ganz unwahrscheinlich, daß schon die Heraklessage mitgeteilt habe, Eurystheus sei ein Siebenmonatskind gewesen; denn diese Behauptung wird ja im Zusammenhang unseres Textes nur aufgestellt, damit der Sohn des Sthenelos einen Vorsprung vor dem des Zeus gewinne. Die Schilderung beider Geburten ist mit den prahlerischen Worten des Zeus untrennbar verbunden. Man sieht: Mythologie und Bericht über die Gottheit stehen ganz im Dienste des *Fabula docet*, das wir oben zu bestimmen versuchten. Wir begegnen dem Dichter hier bei einem Verfahren, das er auch sonst mit Meisterschaft übt: bestehende Sagen den Zwecken seiner epischen Handlung anzupassen. Man vergleiche das bekannteste Beispiel, die Verwendung der Meleagersage in der Phoinixrede des 9. Iliasbuches (siehe Reinhardt 213: „In der Version des greisen Erziehers wird die Meleagersage der Situation der Presbeia fast bis zur Gefährdung ihres Sinnes angenähert“ usw.).

Die Verwandtschaft der Ate-Erzählung mit der „Litai-Allegorie“ des 9. Gesanges ist immer anerkannt worden, zumal im I auch von der Ate die Rede ist: Diese folgt dem hartnäckigen Manne, der die Bitten verstößt

¹⁴ Wer Ameis–Hentze folgt, wird diesem Schluß noch bereitwilliger zustimmen; denn bei einer solchen Deutung werden beide Verse noch enger miteinander verknüpft.

(vgl. I 502–512). Die Bedeutung des Ainos von den Litai erörtern wir hier nicht¹⁵, merken nur folgendes an: In Ate hat der Dichter eine sehr wichtige Gottheit entdeckt, deren Wirkung keineswegs auf die beiden Bereiche beschränkt ist, die im I und im T zur Sprache kommen. Wenn ἄτη (Ate) Schädigung des Verstandes meint, dann ist in ihr der Ausgangspunkt aller Verfehlungen gefunden, die aus Mißachtung der Vernunft hervorgehen, also auch der Ursprung von Hybris, Selbstsucht, Streitlust u. a. Das sollte für alle Erwähnungen solcher Verfehlungen gelten, auch wenn sie keinen entsprechenden Hinweis des Dichters enthalten¹⁶.

In den Homerpartien, die Spuren der Heraklessage an sich tragen, findet sich eine weitere ‚Personifikation‘, der Schlafgott (Hypnos). Es handelt sich um die Verse Ξ 242–268 und ein wenig auch um die Fortsetzung in O 16–33 (hier wird Hypnos allerdings nicht erwähnt).

Im 14. Buch ist Here unterwegs zum Idagebirge, um Zeus in Liebe zu verstricken. Auf Lemnos trifft sie den Schlafgott Hypnos. Er soll ihr behilflich sein (Ξ 236–237: „Schläfere du die leuchtenden Augen des Zeus ihm unter den Brauen / Schleunigst ein, solange ich zur Liebe mich neben ihn lege!“). Hypnos aber weigert sich: Er habe, so sagt er, Zeus schon einmal auf Heres Bitten hin in Schlaf versenkt. Damals habe sie diese Gelegenheit benutzt, um Herakles auf der Rückfahrt von Troia in einen Seesturm geraten zu lassen. Jedoch Zeus erwachte eben noch rechtzeitig, tobte im Olymp und wollte Hypnos aus der Höhe ins Meer werfen. Der aber floh zu seiner Mutter Nyx, die Zeus nicht anzugreifen wagte. Wie der getäuschte Göttervater Here dann bestraft hat, wird im Anfang des 15. Buches erzählt, wo man auch erfährt, daß er seinen Sohn Herakles aus dem Unwetter erlöste und nach Argos gelangen ließ (O 29–30).

Entstammt die Hypostase des Schlafes, der sonst – von einer vorübergehenden Verbindung mit Thanatos abgesehen – im Epos stets als Appellativum erscheint, der Überlieferung, oder handelt es sich auch hier um eine Schöpfung Homers? Jenes nimmt Kullmann (30) an, räumt allerdings ein, daß der Versuch des Zeus, Hypnos zu fassen, um ihn vom Olymp zu schleudern, wie eine Erfindung des Iliasdichters aussehe. In der Tat ist der Gedanke, der verängstigte Gott suche Zuflucht bei seiner Mutter Nacht (sie heißt Ξ 259 $\delta\mu\eta\tau\epsilon\iota\rho\alpha\ \theta\epsilon\omega\upsilon\ \dots\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\upsilon\delta\rho\omega\upsilon\upsilon$!), so originell, daß man ihn ohne zwingenden Beweis nicht als abgeleitet oder übernommen ansehen könnte (zur Kühnheit des Gedankens vgl. auch Reinhardt 105). Kullmann läßt also diese Einzelheit in der Schwebe, aber doch nur ungern; denn in dem Heraklesepos, das er als Quelle voraussetzt,

¹⁵ Grundlegend M. Noé, Phoinix, Ilias und Homer, Leipzig 1940, 32 ff.; jetzt vor allem Reinhardt, Vermächtnis 37 f.

¹⁶ Über die Verse α 32–43 werden wir später zu sprechen haben (vgl. unten S. 237–241).

„brauchte“, so sagt er, „eine Bestrafung des Hypnos nicht notwendig erzählt worden zu sein, kann aber dort gestanden haben“.

Wir indessen müssen fragen: Wurde in der mythischen (nach Kullmann: epischen) Vorlage Homers vom Gott Hypnos überhaupt gesprochen? Kullmann hält seine Mitwirkung aus zwei Gründen für selbstverständlich:

1) Der Schlafgott habe sich schon am Kampf des Herakles mit Alkyoneus beteiligt, indem er den Giganten einschläferte. Für diese Annahme stützt sich Kullmann auf Friedländers Rekonstruktion eines vorhomerischen Heraklesepos¹⁷. Dessen Hypothese steht jedoch, was die Benutzung dieser erschlossenen Dichtung in den Büchern Ξ und O betrifft, auf schwachen Füßen.

Nach Friedländer enthielt die älteste, noch vor den ursprünglichsten Teilen der Ilias entstandene Heraklesdichtung die Erlebnisse des Helden vor Troia und vor Kos; eine jüngere Fassung, die dem Dichter der Bücher ΞO vorlag, habe die Tötung des Alkyoneus in ihren Themenkreis aufgenommen und gleichzeitig die Wirksamkeit des Schlafgottes von der koischen auf die pallenische Geschichte ausgedehnt. Aus dieser Fassung leite sich auch ein „aeginetisch-hesiodisches Gedicht“ her, das Pindar in den Epinikien (N. 4,27 und I. 5,36) benutzte. Friedländer verwendete bei seiner kühnen Konstruktion Beobachtungen von M. Mayer (Giganten und Titanen, Berlin 1887, 173–178). Dieser habe, gestützt auf Vasendarstellungen, die, wie Friedländer (16 A. 4) sagt, „glanzvolle Entdeckung“ gemacht, daß Hypnos in einem Heraklesgedicht eine Rolle spielte.

Mayer war jedoch sehr vorsichtig. Seine wichtigste Feststellung besteht darin, daß „die hervorragende Rolle des Hypnos, für welche das redende Zeugnis der Monumente mehr beweist als das Schweigen Apollodors, sehr wenig in den Zusammenhang einer Gigantomachie und sehr gut in ein besonderes Herakles-Athlon“ (173) paßt (folgen Hinweis auf die beiden Epinikien Pindars). Mayer denkt an ein Gedicht, in dem die Abenteuer des Herakles vor Troia, bei Kos und auf der Pallene vereinigt waren. Der Verfasser habe „im Alkyoneusabenteuer die Schuld des Hypnos wieder gutmachen“ (178) wollen. Diese (vermutlich irri) Ausschmückung braucht uns freilich nicht aufzuhalten. Wichtig ist, daß Mayer in der Gestalt des Hypnos homerischen Einfluß erkannt hat. Der Gott wird auf den Vasen oft in Vogelgestalt wiedergegeben, und das weist eindeutig auf die bekannten Verse Ξ 286–291 (vgl. Mayer 177 f.). Mayer sagt (178): „Die Anknüpfung an Homer ergab sich hier so natürlich und so organisch wie in wenigen Fällen.“ Vergeblich versucht Friedländer (16 A. 4), das zu leugnen und das Verhältnis umzukehren. Er kann kein Argument beibringen. Dann folgt: Was Mayer für das Alkyoneusabenteuer erschloß, ist vermutlich ein Stück der hesiodischen ‚Ehoien‘, die ja auch Pindar bekannt waren; und wenn Mayer damit das „koische Abenteuer“ verband, dann ist das ein unberechtigter Rückschluß aus der Darstellung der Ilias. Wir dürfen also festhalten, daß alle Überlegungen zu dem Schluß führen, die Konzeption des Schlafgottes müsse homerisch sein. Die 31, bis 1973 veröffentlichten Vasen, auf denen die Alkyoneussage dargestellt ist, sind aufgezählt bei F. Brommer, Vasenlisten, ³Marburg 1973, 5–7. Abbildungen bei B. Andreae, Jhb. d. Dt. Archäol. Instituts. 77, 1962, 130–210.

Dieser wichtige Aufsatz hat für uns besondere Bedeutung. Ausgehend von der sog. Alkyoneus-Schale aus der Euphronioswerkstatt (entstanden kurz vor 500 v. Chr., bekannt seit etwa 1960; Abbildungen S. 133 und 138–143), bespricht Andreae alle (d. h. im Jahre

¹⁷ P. Friedländer, Herakles, Sagengeschichtliche Untersuchungen (= Philologische Untersuchungen 19), Berlin 1907, 16 f.

1962: 26) Vasenbilder, die den Tod des Riesen darstellen. Dabei ergibt sich: Die ältesten Bilder (repräsentativ sind die Bauchamphora des Andokides [um 520 v. Chr.] und die rotfigurige Phintiasschale) zeigen Herakles den schlafenden Riesen tödend, ohne daß der Gott Hypnos beteiligt ist. Erst die zweite Entwicklungsstufe (Leagros-Zeit, vgl. Andreae a. O. 204) führt den Hypnos ein. Ob man dabei mit Einwirkung einer besonderen Heraklesdichtung rechnen soll (Andreae denkt zögernd an Peisandros) oder mit einer vollständigeren Wiedergabe des hesiodeischen (?) Berichtes, stehe dahin. Jedenfalls gewinnt unsere Vermutung, daß die Darstellung (oder Sage) vom Tode des Alkyoneus mit Hypnos ursprünglich nicht verbunden war, an Wahrscheinlichkeit. Umgekehrt kann man aus den beiden Pindarstellen (Isthm. 6,33 und N. 4,27) nicht schließen, Hypnos habe schon in Pindars Vorlage gefehlt; denn Andreae betont mit Recht (a. O. 210): Pindar hat „den ihm schmäzlich erscheinenden Zug, daß Herakles einen Schlafenden ermordet, fortgelassen, während die archaische Zeit darstellen wollte, daß auch Herakles der Hilfe der unsterblichen Götter bedurfte, um seine übermenschlichen Taten zu vollenden“.

Das Alkyoneusabenteuer befindet sich übrigens nicht unter den ältesten Darstellungen der Heraklessage, vgl. K. Fittschen, Untersuchungen zum Beginn der Sagedarstellungen bei den Griechen, Berlin 1969, 147–152, auch Brommer, Herakles (Münster 1953), 54.

2) Kullmanns anderes Argument ist weitaus gewichtiger: Er behauptet, „daß in der Ilias das Motiv der Einschläferung neben dem der Betörung, das die Διὸς ἀπάτη konstituiert, im Grunde überflüssig ist“. Träfe das zu, dann müßten wir uns damit abfinden, daß Homer unnötige Einzelheiten in seine Deutung aufnahm, offenbar weil er vorgeprägte Partien gedankenlos nachahmte oder gar nachsprach. Ehe wir uns zu dieser Folgerung drängen lassen, sollten wir nach der Funktion des Schlafgottes in der Iliashandlung fragen.

Dabei zeigt sich nun: Die Apatē kann zwar ohne die Mithilfe des Hypnos erzählt, aber nicht mit der Haupthandlung verknüpft werden. Aber gerade die Verknüpfung ist unentbehrlich; denn Heres galantes Abenteuer wird nicht um seiner selbst willen dargestellt, sondern die List hat, wie bekannt, den Sinn, Poseidon die Möglichkeit zu ungestörter Tätigkeit auf Seiten der Griechen zu verschaffen. Das ist Heres Hauptbeitrag zur Bekämpfung des griechenfeindlichen Zeusplans. Wie aber könnte Poseidon wissen, was hinter der Wolke am Idagipfel geschieht, wenn ihn nicht Hypnos, der Mitwisser des Geheimnisses, verständigen würde (vgl. Ξ 354–360)? Und wie könnte er, der vorsichtige Bruder des Zeus, handeln, wenn er nicht wüßte, daß eben Hypnos, der dafür zuständige Gott, einen tiefen Schlaf auf den Betörten gesenkt hat (vgl. Ξ 359: ... ἐπεὶ αὐτῷ ἐγὼ μαλακὸν περὶ κῶμ' ἐκάλυψα)?

Diese Aufgabe des Schlafgottes haben schon die antiken Erklärer erkannt oder wenigstens geahnt; denn sie fragen, woher er den Mut habe, ohne ausdrücklichen Auftrag Heres dem Poseidon Meldung zu erstatten, und sie erinnern treffend an die Worte der Göttin Ξ 265–266 (vgl. das exegetische Scholion zu Ξ 357–8). Im Scholion (ex.) zu Ξ 360 wird erklärt, der Gott plaudere Heres List aus, um Poseidon zuversichtlicher zu machen (πρὸς τὸ θαρραλέωτερον ποιῆσαι Ποσειδάωνα).

Wir können also Kullmanns Behauptung getrost umkehren: Die homerische Darstellung kommt ohne den Schlafgott nicht aus. Weil ein Vermitt-