

Studien zum homerischen Epos.

Von Friedrich Pfister, Würzburg.

I. Zeiteinteilung und Komposition.

In der Ilias wie in der Odyssee werden vom Dichter genaue Zeit- und Tageangaben gemacht, so daß kein Zweifel darüber bestehen kann, an welchem Tag ein jedes der geschilderten Ereignisse stattfindet. Hierfür werden oft bestimmte formelhafte Wendungen und Verse gebraucht, von denen am häufigsten der Vers vorkommt ἦμος δ' ἠοιγένεια φάνη ῥοδοδάκτυλος ἠώς, der in der Ilias zweimal, in der Odyssee neunmal zur Bezeichnung des neuen Tages in der Darstellung des Epos steht, dazu noch mehrere Male in der Odyssee in der Erzählung des Menelaos und des Odysseus und in der Autolykos-Episode des 19. Buches. Es wird aber durchaus nicht der Anbruch eines jeden Tages bezeichnet, auch wird ja nicht jeder Tag ausführlich geschildert, im Gegenteil, in beiden Epen werden die meisten Tage gruppenweise zusammengefaßt und gezählt, ohne daß Genaueres über sie berichtet wird, und die Masse der Ereignisse wird auf einige wenige Tage zusammengedrängt. Im 1. und im 24. Buch der Ilias und im 5. Buch der Odyssee finden sich diese Zeitangaben, die jeweils eine Reihe von Tagen zusammenschließen: 9 Tage dauert die Pest, aber am 10. beruft Achilleus die Versammlung der Achäer; gestern sind die Götter zu den Äthiopiern gegangen, aber am 12. werden sie wieder zurückkehren; als nun zum 12. Mal die Eos heraufstieg, kamen die Götter zum Olympos. So im 1. Buch der Ilias und ähnlich auch im 24. Buch, wo die Spanne von 9, 10 und 11 Tagen genannt wird. Im 5. Buch der Odyssee: 4 Tage lang erbaut Odysseus das Notschiff und am 5. fährt er von Ogygia ab; 17 Tage lang¹ fährt er auf dem Meer, am 18. erscheinen die Berge des Phaiakenlandes; 2 Nächte und 2 Tage kämpft Odysseus im Sturm, am 3. Tag tritt Windstille ein. Es sind also durchaus nicht immer „runde“ Zahlen, sondern wir finden 2, 3, 4, 5, 9, 10, 11, 12, 17, 18 Tage, je nachdem sie dem Dichter für seine Berechnung brauchbar erscheinen.

Bereits Zenodot und Aristarch haben auf diese Tagezählung geachtet, wie wir aus den Scholien und aus der Inschrift der Pariser Tabula Iliaca² wissen. Wir kennen ihre Berechnung aber nur für die ersten 20 bzw. 25 Tage der Ilias. Nach Zenodot umfaßt das 1. Buch der Ilias 20, nach Aristarch 21 Tage. Der 3. Schlachttag ist für Aristarch (richtig) der 25. Tag der Ilias. Aristarch ließ also mit VII 433 keinen neuen Tag beginnen, sondern der 23. Tag setzte nach ihm mit VII 381, der 24. mit VIII 1, der 25. mit XI 1 ein.

¹ Die Zahl von 17 und 18 Tagen auch in der Erzählung Agamemnon's in der Nekyia des 24. Buches der Odyssee 63ff., vielleicht nach der Aithiopsis.

² Text der Inschrift bei Lachmann, Betrachtungen über Homers Ilias, 1847, 90ff.; Th. Bergk, Kleine philologische Schriften II (1886) 409ff.; vgl. Lippold, R.-E. IV A 1886ff., wo weitere Literatur.

In der neueren Zeit legte man auf die Zeiteinteilung des Dichters wenig Wert. Wilamowitz sagt grob (Die Heimkehr des Odysseus, 1927, 133): „Die Tage hat der Dichter nicht gezählt, die Hörer konnten es gar nicht, und so viele das auch in Ilias und Odyssee getan haben, immer ist es ein Rationalismus gewesen, der die Poesie und erst recht den rhapsodischen Vortrag verkennt.“ So wird auch von Bethe, Drerup, Wilhelm Schmid (Gr. Lit.gesch. I 96 und 107) und Geffcken, deren Werke mir gerade zur Hand sind, die Tageseinteilung der Epen nicht beachtet oder als nebensächlich behandelt¹. Aber es muß doch etwas hinter den sorgfältigen Tagesangaben des Dichters stecken, sonst hätte er sie nicht gemacht und sonst hätte auch Wilamowitz kein so scharfes Verdammungsurteil gegen diejenigen geschleudert, die eine Nachprüfung dieser Angaben versuchen wollten. Auf jeden Fall darf die Frage aufgeworfen werden, warum der Dichter so regelmäßig die Sonne auf- und untergehen läßt. Denn die Tatsache besteht nun einmal, daß in beiden Epen genaue Tagesangaben vorliegen, und es darf also auch die Frage nach ihrer Bedeutung für die Dichtung und für den Dichter gestellt werden.

Wir geben zunächst diesen Tatbestand für die Ilias:

I 53f.: 9 Tage wütet die Pest im Achäerlager, am 10. Tag findet die Achäerversammlung statt.

I 424f.: Thetis spricht zu Achilleus am 10. Tag: Gestern (also am 9. Tag) ging Zeus mit den übrigen Göttern zu den Äthiopiern; am 12. Tag (also am 20. Tag der Ilias) wird er zurückkehren. Man kann diese Stelle auch so verstehen: Am 12. Tag, d. h. von dem Tag an gerechnet, an dem Thetis spricht; dann würde die Rückkehr am 21. Tag erfolgen. — Es ist auffällig, daß der Dichter gerade in dieser Zeit die Götter zu den Äthiopiern weggehen läßt. Er muß einen besonderen Grund dafür gehabt haben, zumal er die Götter gleich darauf (194, 222) wieder im Olymp anwesend sein läßt, ein Widerspruch, an dem schon Aristarch Anstoß nahm. Die nächste Folge der Abwesenheit der Götter ist die, daß Thetis mit ihrer Bitte an Zeus so lange warten muß, vom 10. Tag an, an dem Achilleus seine Klage vorträgt, bis zum 20. Tag, an dem die Götter zurückkommen. Für dieses lange Warten der Thetis ist kein ersichtlicher Grund vorhanden.

Am gleichen (10.) Tag fährt Odysseus nach Chryse (308ff.; 430f.) und bringt dort dem Apollon das Sühneopfer dar, das den ganzen übrigen² Tag (472) in Anspruch nimmt.

I 475: Sonnenuntergang des 10. Tages.

I 477: Sonnenaufgang des 11. Tages; Rückkehr des Odysseus von Chryse.

I 493: Rückkehr der Götter am 12. Tag ihrer Reise, wie 425 gesagt ist, also am 20. Tag; Thetis geht zu Zeus. Mit *ἐκ τοῖο* ist also der Tag der Abreise der Götter gemeint, mit *δωδεκάτη* der gleiche Tag wie mit *δωδεκάτη* 425.

I 601, 605: Sonnenuntergang des 20. Tages.

II 2: Götter und Menschen schlafen die ganze Nacht. Traum Agamemmons in der Nacht des 20./21. Tages.

II 48: Morgenröte des 21. Tages.

¹ Ohne genaue Zählung der Tage geht auch Heinr. Peters, Zur Einheit der Ilias (1922) auf die Tagesangaben ein; seine zusammenfassenden Aufsätze Neue Jahrb. 47 (1921) 318ff. und 53 (1924) 201ff. waren mir nicht zugänglich.

² Auch II. XVII 384 bedeutet *πανημέριος* den ganzen übrigen Tag.

II 41—VII 380: Der erste Schlachttag, der 21. Tag.

VII 282, 293: Anbruch der Nacht.

VII 313ff.: Nachtmahl der Achäer.

VII 370ff.: Nachtmahl der Troer.

VII 381: Morgenröte des 22. Tages; vgl. 372.

VII 421f.: Frühmorgen des 22. Tages, eines Ruhetages, an dem die Verbrennung der Toten stattfindet. Abend und Nacht werden nicht ausdrücklich erwähnt; dafür *ἀμφιλόκη νόξ* 433.

VII 433: Morgenrauen des 23. Tages, des 2. Ruhetages, an dem das Grabmal errichtet und der Mauerbau ausgeführt wird.

VII 465f.: Sonnenuntergang. Nachtmahl.

VII 482: Nacht.

VIII 1: Morgenröte des 24. Tages.

VIII 1—484: Der zweite Schlachttag, der 24. Tag.

VIII 53: Frühmahl.

VIII 66ff.: Vormittag, Mittag.

VIII 485f.: Anbruch der Nacht.

VIII 485—X 579: Nacht des 24./25. Tages.

X 251f.: Der 2. Teil der Nacht. Kundschaftergang.

XI 1f.: Morgenröte des 25. Tages.

XI—XVIII: Der dritte Schlachttag, der 25. Tag, der mittlere Tag der Ilias.

XI 84f. (formal = VIII 66f.): Vormittag, Mittag.

XVI 777f.: Nachmittag, gegen Abend.

XVIII 136: Thetis will bei Sonnenaufgang (des 26. Tages) die neuen Waffen dem Achilleus bringen.

XVIII 239ff.: Sonnenuntergang.

XVIII 245, 298, 314: Nachtmahl.

XVIII 267ff.; 315, 354: Nacht, in der die Waffen für Achilleus geschmiedet werden.

XIX 1: Morgenröte des 26. Tages.

XIX 1—XXIII 108: Der vierte Schlachttag, der 26. Tag.

XXI 5: „Am Tag zuvor“ bezieht sich auf die Ereignisse des 25. Tages.

XXIII 11, 55: Nachtmahl.

XXIII 62: Nacht.

XXIII 109: Morgenröte des 27. Tages.

XXIII 217: Nacht.

XXIII 226: Morgenröte des 28. Tages.

XXIII 226—897: Leichenspiele für Patroklos.

XXIV 2ff.: Nachtmahl. Nacht.

XXIV 12: Morgenröte des 29. Tages. Erste Schleifung der Leiche des Hektor.

XXIV 31 (formal = I 493): Als nun die 12. Morgenröte anbrach, sprach Apollon zu den Göttern. Mit *ἐκ τοῖο* ist der Tod Hektors gemeint, der am 26. Tag eintrat. Am 27. Tag ist also die erste Morgenröte danach, am 38. Tag die 12. Morgenröte. Nach XXIV 107 wird die Schleifung der Leiche Hektors an 9 Tagen vorgenommen, d. h. am 29.—37. Tag. Dazu XXIV 413: Schon am 12. Morgen liegt die Leiche Hektors im Lager der Achäer. Da Hektor

am 26. Tag gefallen ist, ist die 1. Morgenröte die des 27. Tages, die 12. die des 38. Tages. Also fand die Götterversammlung am 38. Tag statt.

XXIV 351: Abend des 38. Tages.

636: Nacht des 38. zum 39. Tag.

664—667: 9 Tage lang soll die Klage um Hektor dauern (also vom 39. bis zum 47. Tag), am 10. (also am 48. Tag) soll Verbrennung und Leichenmahl stattfinden, am 11. (also am 49. Tag) das Grabmahl errichtet werden.

678: Nacht des 38. zum 39. Tag.

695: Morgenröte des 39. Tages.

713: Der 39. Tag.

781—785: 9 Tage lang wird Holz geholt (am 39.—47. Tag), am 10. (also am 48. Tag) findet die Verbrennung statt.

788: Morgenröte des 49. Tags. An diesem Tag Errichtung des Grabmals für Hektor.

Danach umfaßt also das einleitende 1. Buch (die Entstehung der Menis) 20 Tage, der Hauptteil (II—XXIII, die Wirkung der Menis und ihr Ende) 4 Schlachttag und 4 Ruhetag, der Schlußteil (XXIV, Versöhnung zwischen Achilleus und Priamos, Leichenfeier für Hektor) 21 Tage, das Ganze also 49 Tage, d. h. 7 Hebdomaden. Die ausführliche Schilderung verteilt sich auf den mittleren Hauptteil von 22 Büchern, es geht ihm voraus und folgt ihm je ein Buch, in welchem jeweils 20 oder 21 Tage kursorisch behandelt werden.

Betrachten wir nun diese Tageberechnung ohne Rücksicht auf die mehr oder minder große Ausführlichkeit der Schilderung, sondern betrachten wir lediglich die Verteilung der 49 Tage, d. h. den Tagesplan selbst, so sehen wir folgendes: In der Mitte von 49 Tagen steht der 25. Tag, dem je 24 Tage vorangehen und folgen. Dieser 25. Tag ist der 3. Schlachttag, der Tag des tiefsten Unglücks der Achäer, an dem der Groll des Achilleus sich am schärfsten auswirkt, an dem das Feuer an die Griechenschiffe gelegt wird. Um ihn gruppieren sich symmetrisch je ein weiterer Schlachttag (der 24. und 26. Tag) und je 2 Ruhetage (der 22. und 23. und der 27. und 28. Tag). Diese Mitte der 3 Schlachttag und 4 Ruhetage wird eingerahmt von je 21 Tagen, die ihr vorangehen und folgen. Diese beiderseitigen 21 Tage werden durch die gleichen Wendungen gruppenweise eingeführt: I 53f. = XXIV 664f. (vgl. 784f.) *ἐννήμαρ ... τῇ δεκάτῃ*. I 493 = XXIV 31 *ἀλλ' ὅτε δὴ ῥ' ἐκ τοῖο δωδεκάτῃ γένητ' ἦώς*. In der Rede der Thetis bzw. des Hermes I 425 = XXIV 413 *δωδεκάτῃ*. Ferner entsprechen dem 10. und 11. Tag des 1. Buches der 38. und 39. Tag des 24., beide an der gleichen Stelle auf den beiden Flügeln: dort die Rückgabe der Chryseis nach der Achäerversammlung, hier die Rückgabe der Leiche des Hektor nach der Götterversammlung. Ihnen gehen dort die 9 Tage der Pest (der 1.—9. Tag), hier die 9 Tage der Schleifung des Hektor (am 29.—37. Tag) voraus, woran sich dort wie hier die Rückgabe anschließt, und es folgen jeweils 10 weitere Tage, die hier wie dort die Zahl des 21 Tage füllen. Vgl. den beigegebenen Plan.

Diese Symmetrie ist natürlich vom Dichter bewußt gegeben, und nur um dieser Symmetrie willen schickt er die Götter für 12 Tage zu den Äthiopiern und läßt die Thetis so viele Tage warten, damit er die gleiche Anzahl der Tage im 1. wie im letzten Buch erhält.

21 Tage		7 Tage			21 Tage			
1.—9. Tag	10. 11.	12.—21. Tag	22.—28. Tag			29.—37. Tag	38. 39.	40.—49. Tag
9 Tage: Pest	Rückgabe der Chryseis	10 Tage	3 Kampftage 4 Ruhetage			9 Tage: Schleifung Hektors	Rückgabe der Leiche Hektors	10 Tage
			22	24 bis	27			
			23	26	28			

Wir treten an die Odyssee heran.

I 22—444: Der 1. Tag. Götterversammlung. Athena bei Telemachos in Ithaka. Telemachos und die Freier.

II 1: Morgenröte des 2. Tages.

II 433: Nacht.

III 1: Sonnenaufgang des 3. Tages.

III 329, 335: Sonnenuntergang.

III 404: Morgenröte des 4. Tages.

III 487: Sonnenuntergang.

III 491: Morgenröte des 5. Tages.

III 497: Sonnenuntergang.

IV 1—305: Abend und Nacht.

IV 306: Morgenröte des 6. Tages. An diesem Tag fordert Menelaos den Telemachos auf, noch einige Zeit, 11 oder 12 Tage (IV 588), in Sparta zu bleiben. Darauf Telemachos: „Halte mich ja nicht lange Zeit zurück“, wie Focke, Die Odyssee (1943) „richtig erklärt. In der Tat fährt Telemachos erst am 35. Tag von Sparta ab (s. unten). Sein langer Aufenthalt ist sachlich so wenig begründet wie das lange Warten der Thetis in der Ilias, zumal Telemachos ja erklärte (II 374), daß er nicht allzu lange von Ithaka fernbleiben wolle.

IV 786: Nachtmahl. IV 793f.: Nacht.

V 1: Morgenröte des 7. Tages.

V 34: Odysseus soll am 20. Tag zu den Phaiaken kommen. Er fährt nach der folgenden Darstellung am 12. Tag von Ogygia ab und kommt am 31. zu den Phaiaken.

V 228: Morgenröte des 8. Tages.

V 262f.: Erbauung des Notschiffs am 8.—11. Tag; Abfahrt von Ogygia am 12. Tag.

V 278f.: Ruhige Fahrt von 17 Tagen, am 18. Tag erscheint die Küste des Phaiakenlandes, d. h. am 29. Tag. Ebenso VII 267f.

V 282: Am 29. Tag kehrt Poseidon von den Äthiopiern zurück, wo er also nach I 22f. 4 Wochen weilte. Mit Rücksicht auf diese 28 Tage ist die Zahl von 17 Tagen für die ruhige Fahrt des Odysseus gewählt.

V 388f.: Sturm am 29. und 30. Tag; am 31. Tag kommt Odysseus ins Phaiakenland.

VI 1: Schlaf des Odysseus und Traum der Nausikaa in der Nacht zum 32. Tag.

VI 48: Morgenröte des 32. Tages.

VI 170: Odysseus sagt, gestern (d. h. am 31. Tag) war der 20. Tag seiner Fahrt von Ogygia her, wo er ja am 12. Tag abfuhr.

VI 321: Sonnenuntergang des 32. Tages.

VII 13: Nachtmahl. VII 344: Nacht.

VIII 1: Morgenröte des 33. Tages, an welchem Odysseus den Phaiaken von seiner Fahrt berichtet: VIII 1—XIII 17.

VIII 417: Sonnenuntergang.

XIII 18: Morgenröte des 34. Tages. An diesem Tag Abfahrt des Odysseus auf dem Phaiakenschiff.

XIII 35: Sonnenuntergang.

XIII 93f.: Morgenstern des 35. Tages. Vor Tagesanbruch wird Odysseus schlafend in Ithaka an Land gebracht und unterredet sich mit Athena, die dann noch vor dem Aufgang der Sonne nach Sparta zu Telemachos sich begibt (XIII 440, XV 1).

XIV 407: Nachtmahl des 35. Tages bei Eumaios.

XIV 457: Nacht des 35./36. Tages. Dies ist dieselbe Nacht wie XV 188.

XV 5: Nacht vor der Morgenröte des 35. Tages.

XV 56: Morgenröte des 35. Tages.

XV 185: Sonnenuntergang des 35. Tages.

XV 189: Morgenröte des 36. Tages.

XV 296: Sonnenuntergang des 36. Tages.

XV 302: Nachtmahl des 36. Tages bei Eumaios.

XV 495 und XVI 2: Morgenröte des 37. Tages.

Die Ereignisse verlaufen also folgendermaßen nebeneinander:

Odysseus:	Telemachos:
35. Tag: Vor Sonnenaufgang Landung in Ithaka. Gespräch mit Athena. Erster Tag bei Eumaios.	35. Tag: Vor Sonnenaufgang Athena in Sparta. Gespräch mit Telemachos, der dann nach Pherai fährt.
36. Tag: Zweiter Tag des Odysseus bei Eumaios.	36. Tag: Fahrt nach Pylos und Abfahrt zu Schiff.
37. Tag: Dritter Tag des Odysseus bei Eumaios.	37. Tag: Ankunft in Ithaka, dann zu Eumaios.

Am 37. Tag: Zusammentreffen des Odysseus und Telemachos bei Eumaios. Dazu XVII 515: Eumaios sagt am 38. Tag, Odysseus sei 3 Tage und 3 Nächte bei ihm gewesen, d. h. am 35., 36. und 37. Tag und den darauffolgenden Nächten.

XVI 452: Abend des 37. Tages.

XVII 1: Morgenröte des 38. Tages.

XVII 606: Herannahen des Abends.

XVIII 305f.: Abend; vgl. XVIII 428, XIX 49f.

XIX 603f., XX 1: Nacht.

XX 91: Morgenröte des 39. Tages.

XXIII 347: Morgenröte des 40. Tages.

Danach umfassen also die Bücher I—IV und XIII—XXIV je 6 ausführlich geschilderte Tage, das dazwischen liegende Stück V I—XIII 92, das zum großen Teil (IX—XII) durch die Erzählung des Odysseus bei den Phaiaken am 33. Tag ausgefüllt ist, 28 Tage, das Ganze also 40 Tage. Die ausführlich geschilderten Tage stehen also nicht wie in der Ilias in der Mitte des Epos, sondern auf beiden Flügeln: der 1.—6. und der 35.—40. Tag. Die dazwischenliegenden Tage 7—34 werden mehr summarisch behandelt, besonders für die Tage 8—30 braucht der Dichter nur etwa 162 Verse (V 228—389). Dabei entspricht der erste dieser Tage dem letzten, d. h. der 7. dem 34. Tag insofern, als auf jenen Tag die Götterversammlung mit dem Beschluß der Heimkehr des Odysseus fällt, an diesem Tag die Heimfahrt vom Phaiakenland angesetzt ist. So findet sich auch vom 9. bis zum 30. Tag keine Erwähnung des Tagesanfangs, die regelmäßig beim 1.—8. und beim 31.—40. eintritt. Die Mitte, der 7.—34. Tag, umfaßt also zusammen mit der am 33. Tag gegebenen Erzählung des Odysseus die gesamte Heimfahrt des Odysseus von Troja bis nach Ithaka, die Tage 1—6 die sog. Telemachie, die 6 Schlußtage 35—40 die Ereignisse in Ithaka. Von den 6 ersten Tagen enthält der 1. und 2. Tag die Vorbereitung der Fahrt des Telemachos und die Abfahrt (Buch I und II), die vier folgenden Tage die Fahrt nach Sparta und den Aufenthalt dort. Die 6 Schlußtage umfassen entsprechend in den zwei ersten Tagen (35. und 36. Tag) die Erzählung von Odysseus und Telemachos, als sie noch getrennt sind (XIII—XV), die vier letzten Tage ihr gemeinsames Handeln (XVI bis XXIV). Eine weitere Symmetrie besteht darin, daß am letzten Tag des 1. Teils (also am 6. Tag des Ganzen) und jeweils am vorletzten des 2. und 3. Teils (d. h. am 33. und 39. Tag) die Erzählung (des Menelaos an Telemachos, des Odysseus für die Phaiaken und des Odysseus für Penelope) über die älteren Ereignisse gegeben wird. Siehe auch den beigegebenen Plan.

6 Tage:	28 Tage: Geschichte des Odysseus 7.—34. Tag				6 Tage:
Telemachie	4 Tage	19 Tage: Fahrt von Ogygia zum Phaiakenland 12.—30. Tag	3 Tage		Odysseus und Telemachos
1.—6. Tag	7. Tag	8. bis 11. Tag	31. bis 33. Tag	34. Tag	35.—40. Tag

Wir haben also in der Odyssee wie in der Ilias eine Symmetrie des Tageplans. Und so ist auch der auffällig lange Aufenthalt des Telemachos in Sparta genau so wie das lange Warten der Thetis in der Ilias durch die Rücksicht auf die symmetrische Anordnung der Tage hervorgerufen. Aus anderen

Gründen kommt auch Focke a. a. O. S. 8 zu dem Schluß: „Die Verlängerung des Aufenthaltes beruht also mitnichten auf nachträglicher Gewaltsamkeit, sondern ist von vornherein vorgesehen und sorgsam eingeleitet. Derselbe Dichter, der Telemach nach Sparta schickte, hielt ihn dort für eine unbestimmte Zeit planmäßig fest.“

Wollte der Dichter der Odyssee die zu schildernden Ereignisse auf 40 Tage zusammendrängen, so mußte er den Odysseus seine Abenteuer selbst erzählen lassen und mußte mit dem 10. Jahr der Irrfahrten einsetzen, so wie der Iliasdichter im 10. Jahr des Krieges die Handlungen seines Epos spielen läßt. Dieser Tageplan ist — und das gilt für beide Epen — vom Dichter als symmetrischer Grundriß entworfen worden, um hierauf den Bau zu errichten, zum Teil aus Werkstücken, die ihm bereits, von anderer Hand geformt, vorlagen, und die er, mehr oder minder sie bearbeitend, einfügte. Dieser einheitliche Plan ist überall eingehalten. Wenn der Hörer oder Leser einen Anstoß irgendwo nimmt, wie etwa daran, daß Telemachos erst im 10. Jahr auszieht, um Kunde von seinem Vater zu holen, ungefähr einen Monat, bevor dieser wirklich in Ithaka eintrifft, so muß er sich sagen: Der Inhalt der Telemachie war dem Dichter durch den Mythos gegeben, und zwar sicher bereits in poetischer Form (wohl hexametrisch) gestaltet. Wenn unser Dichter dieses Stück des Mythos beiziehen wollte — und er konnte es ja wohl nicht gut beiseite lassen —, so hat er auch dieses in seinen Tagesplan einspannen müssen und das ist ihm nicht schlecht gelungen.

Diese „innere Symmetrie“ oder „ideelle Symmetrie“ der beiden Epen, die auf dem Grundplan der Tageinteilung beruht, hat jedoch keine „äußere Symmetrie“ oder ein Ebenmaß in der Komposition der Epen und in der harmonischen Gliederung der einzelnen Teile zur Folge, d. h. hinsichtlich der Verszahl der einzelnen Teile läßt sich keine Harmonie feststellen. So beansprucht etwa in der Ilias der erste Schlachttag rund 3660 Verse, der zweite 484, der dritte 5680 und der vierte 2160 Verse. Daher bildet auch der mittlere Tag des Tageplans, der 25. Tag, durchaus nicht genau die Mitte des Epos selbst; diese liegt vielmehr etwa bei XIII 260, also im ersten Drittel der Schilderung des 25. Tages, und dieser Schlachttag erstreckt sich bis zum Ende des 18. Buches, nimmt also fast ein Drittel des Ganzen (5680 von 15690 Versen) ein. Und so umfassen auch die ersten 20 Tage 650, die letzten 21 Tage 800 Verse. Das gleiche können wir auch für die Odyssee feststellen. Die 6 Tage der Telemachie (I—IV) beanspruchen 2220 Verse, die Fahrten des Odysseus von Troja bis zum Phaiakenland (V—XII) 3990 Verse, die 6 letzten Tage (Odysseus in Ithaka, XIII—XXIV) 5900 Verse. Das Mittelstück des Tageplans der Odyssee, die Tage 7—34, gehört vollständig der ersten Hälfte des Epos an, da es in den Büchern V—XII seinen Platz hat, und die 6 letzten Tage nehmen die ganze 2. Hälfte der Odyssee (XIII—XXIV) ein.

Nach diesem gleichen Prinzip der „ideellen Symmetrie“ hat auch Aischylos die ältesten der uns erhaltenen Tragödien komponiert, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe¹. Ich füge hier, um dies zu veranschaulichen, den Plan

¹ Festgabe für Heinr. Bulle (Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft XIII 1938) 143ff.

der Hiketiden bei. In dieser Tragödie entsprechen sich die einzelnen Teile chiastisch:

I und IX: Ein- und Auszugslid des Chores. Rein lyrische Partien. Dabei Danaos als stumme Person.

II und VIII: Chor und Danaos. Nur Trimeter. Verhaltensmaßregeln des Danaos an seine Töchter gegenüber den Argivern.

III und VII: Chor, Pelasgos und eine weitere Person (Danaos bzw. Herold, die vom gleichen Schauspieler gespielt wurden). Jeweils Entscheidung des Pelasgos. Trimeter und lyrische Partien. Jeweils ein Amoibaion. Großes Gefolge des Pelasgos und des Herolds.

IV und VI: Chorlied, bei dessen Vortrag der Chor allein ist, da Danaos beide Male in die Stadt gegangen ist. Anruf des Zeus um Hilfe.

V: Die Mitte des Ganzen, das Segenslied des Chores für Argos, von zwei Szenen umgeben, in denen nur ein Schauspieler (Danaos) auftritt.

Auch hier hat die ideelle Symmetrie keine Harmonie in den Größenverhältnissen der einzelnen Teile zur Folge.

Wem das Nachrechnen und Zählen der Tage als Rationalismus¹ erscheint, der möge bedenken, daß jede Wissenschaft mit der Ratio arbeitet und daß der Dichter ja selbst so „rationalistisch“ war, einen genauen Tageplan von vornherein zu entwerfen. Wenn es überhaupt das Recht des Philologen ist, zu versuchen, in die Werkstatt des Dichters einen Blick zu werfen, um seine Arbeitsweise zu erkennen, so darf er auch den Grundplan sich klarmachen, nach dem der Dichter gearbeitet hat und den er ja so deutlich hat hervortreten lassen; und um so größere Genugtuung wird ihn dann erfüllen, wenn

¹ Ist es nicht ein viel schlimmerer Rationalismus, wenn man sagt: Die Stellen der Ilias XI 600—610, XVI 80—90, XVIII 3—14 können nicht vom Verfasser des Gedichtes stammen, das den Mauerbau voraussetzt, da dort das Bestehen einer Mauer nicht beachtet werde? Beim Zählen der Tage handelt es sich doch nur um ein Feststellen dessen, was der Dichter wirklich sagt.

Einzugslid des Chors. Dabei Danaos als stumme Person	I
Chor und Danaos Nur Trimeter	II
Chor, Pelasgos mit großem Gefolge, Danaos zuerst als stumme Person, dann redend	III
Chorlied Chor allein	IV
Chor und Danaos: 1. Bericht des Danaos 2. Segenslied für Argos 3. Chor und Danaos	V
Chorlied Chor allein	VI
Chor, Herold mit großem Gefolge, später Pelasgos	VII
Chor und Danaos Nur Trimeter	VIII
Auszugslid des Chors. Dabei Danaos als stumme Person	IX

er dadurch notgedrungen zu dem Ergebnis kommt, die Einheitlichkeit einer Dichtung zu erweisen, die ein „Rationalismus“ (im schlechten Sinn) durch fortwährende, falsch geführte Analyse zerpfückt hat. Analyse wird immer auch dem homerischen Epos gegenüber notwendig sein¹; aber wenn man einmal den einheitlichen Grundplan der Epen erkannt hat, kann die Analyse nur das Ziel im Auge haben, Verständnis für die Dichtung zu gewinnen und auch unter anderem nach Möglichkeit festzustellen, wie der Baustoff aussah, den der Dichter zur Erfüllung seines Planes verwandte, wie die Vorstufen gestaltet waren, die zu den uns erhaltenen Epen führten, und ob und welche Veränderungen das einheitliche Werk des Dichters in späterer Zeit erfuhr.

Wenn sich etwa nachweisen läßt, daß die Diomedie nicht vom Dichter der Ilias stammen kann, so ist zu überlegen, ob der Iliasdichter das fremde Werkstück nicht selbst in seinen Plan eingebaut hat. Das gleiche gilt auch von der Dolonie und von der Nekyia der Odyssee. Wer Anstoß daran nimmt, daß im 6. Buch der Ilias Hektor in dem Augenblick das Schlachtfeld verläßt, wo es so schlecht um die Troer steht, und er in die Stadt geht, um die Frauen zum Bittgang aufzufordern, der doch erfolglos bleibt, der möge bedenken, daß der Dichter dadurch in die Lage versetzt wird, eine der schönsten Szenen der Ilias zu geben, Hektor und Andromache. Durch die Andomacheszene, durch die Opferszene und die Glaukosepisode wird die Schilderung der Kämpfe, die gerade in VI 1—71 den Gipfel der Brutalität erreicht haben, wohlthuend unterbrochen. Die Andromacheszene war dem Dichter sicher durch die Überlieferung gegeben und er wollte an ihr nicht vorübergehen. Daß der Schiffskatalog nicht vom Dichter der Ilias stammt, ist gewiß. Hätte er ihn selbst verfaßt, so hätte er doch vor allem die Helden erwähnt, die in seinem Epos auch sonst genannt werden, und er hätte nicht zehn Helden im Katalog angeführt, die in der Ilias überhaupt nicht vorkommen. Von Interpolatoren und Redaktoren sollte künftighin nicht mehr soviel geredet werden. Hier hat die Interpretation und die Analyse die dankbare Aufgabe zu zeigen, inwiefern die zahlreichen „Anstöße“, die eine rationalistische Kritik genommen hat, wirklich berechtigt sind. Und wenn man wirklich mit Recht irgendwo einen Widerspruch feststellt, dann ist immer noch zu untersuchen, ob er auf das Konto eines Interpolators zu setzen ist, der ja doch auch ein verständiger Mann gewesen sein kann, oder auf das des Dichters des Epos selbst, der etwa eine Szene, wie er sie im 11. Buch der Odyssee gibt, nicht auslassen wollte. Ein Dichter, der die Verse XII 260ff. schrieb, hat ja an der Doppelweisung durch Kirke und Teiresias keinen Anstoß genommen; aber wer will beweisen, daß auch diese Verse von einem Interpolator stammen? Der „Widerspruch“ allein ist hierfür nicht maßgebend; denn irgendein Dichter muß ja die Verantwortung dafür übernehmen. Und warum sollte es nicht Homer selbst sein?

¹ Wir sollten auch in unserer Philologie ein wenig Planwirtschaft treiben. Wie wäre es, wenn zwei oder drei Kollegen sich vereinigten, um die 48 Bücher des Epos an ihre Schüler zu verteilen, die als Dissertation jeweils einen wissenschaftlichen Kommentar zu einem oder mehreren Gesängen lieferten? Man darf doch wohl behaupten, daß C. E. Schmidt mit seinem Parallelhomer (1885) ein nützlicheres und lebensfähigeres Buch geschaffen hat als etwa Ed. Schwarz mit seinem Odysseebuch.

II. Epos und Heroenkult.

Von vielen Heroen, deren Taten von Homer besungen wurden, sind uns aus späterer Zeit Kulte bezeugt, so von Achilleus, Agamemnon, Menelaos, Diomedes, Aias, Odysseus, Kalchas u. a. Das gleiche gilt auch von Heroen, die in Ilias und Odyssee keine Rolle spielen oder hier überhaupt nicht genannt werden, wie Theseus, Herakles, Iason und viele andere mehr; von ihnen haben epische Dichtungen erzählt, die uns nicht erhalten sind. Man kann ganz allgemein behaupten, daß alle bedeutendere mythische, d. h. im Epos besungene Heroen zugleich Gegenstand eines Kultes waren. Es ist gewiß von Wichtigkeit sowohl für unsere Kenntnis der Geschichte der griechischen Religion als auch für die Beurteilung der epischen Dichtung, die Frage zu entscheiden, ob diese Heroen deshalb kultisch verehrt wurden, weil Homer ihre Taten besang, oder ob schon für die Dichter diejenigen, die sie in ihren Gesängen als Träger der Handlung auftreten ließen, bereits Gegenstand des Kultes waren, ob also die mythischen Heroen schon vor der Entstehung der homerischen Poesie einen Kult genossen oder ob dieser erst später, etwa unter dem Einfluß des Epos, eingerichtet wurde.

Folgende Gründe scheinen mir den vorhomerischen Heroenkult unwiderleglich zu beweisen:

1. Die Art des Kultes. Im griechischen Kult können wir hinsichtlich der blutigen Opfer zwei Arten unterscheiden, die prinzipiell voneinander geschieden sind und auch sprachlich verschiedene Bezeichnungen aufweisen¹. Auf der einen Seite stehen die uranischen Opfer, den himmlischen Göttern geweiht, im strengen Sprachgebrauch *θυσία* genannt; dazu das Verbum *θύειν*, das Opfertier *ιερείον*, der Altar *βωμός*. Auf der anderen Seite die chthonischen Opfer für die unterirdischen Gottheiten und die Toten, *ἐναγίσματα*; dazu zur Bezeichnung der Handlung *ἐναγίλειν*, das Opfertier heißt *σφάγιον*, der niedere Altar *ἐσχάρα* oder die Opfergrube *βόθρος*. Das Wort *ἐναγίλειν* bedeutet „tabulieren“, d. h. von den chthonischen Opfern durfte im Gegensatz zu den *ιερεία* nichts gegessen werden, sie waren tabu, gehörten ganz den Unterirdischen und wurden ganz verbrannt, sie hießen auch danach *ὄλοκαντώματα*. Solche chthonische Opfer waren naturgemäß auch im Totenkult üblich. Heroenkult ist aber gesteigerter Totenkult, und für die Griechen waren die mythischen Heroen Menschen der Vorzeit, die wegen ihrer Verdienste und Taten eines solchen Kultes für würdig erachtet wurden. Wir müssen also annehmen, daß sich der Heroenkult in den Formen des Totenkultes bewegte, d. h. daß er chthonischen Charakter trug, daß den Heroen *ἐναγίσματα* dargebracht wurden. Dies ist auch häufig der Fall und der Gegensatz *ἐναγίλειν ὡς ἦρωι* und *θύειν ὡς θεῷ* wird in der griechischen Literatur des öftern erwähnt, zum erstenmal von Herodot (II 44). Nun ist aber die auffallende Tatsache festzustellen, daß der Heroenkult durchaus nicht immer das chthonische Ritual zeigt, sondern daß zahlreichen Heroen „wie Göttern“ geopfert wurde, daß ihnen also keine *ἐναγίσματα*, sondern *θυσία* dargebracht wurden, daß ihre Kultstätte nicht als *ἥρωϊον* oder *μνήμα*, sondern ausdrücklich als *ιερόν* bezeichnet wurde. Dazu kommt, daß auch außerhalb der eigentlichen Opfer sich im Heroenkult Bräuche (*δρώμενα*)

¹ Vgl. zum Folgenden Pfister, Der Reliquienkult im Altertum II 466ff.

finden, die als Bestandteil des Totenkults unerklärlich sind und die sonst nur im Götterkult vorkommen.

So wurde dem Herakles bald *ὡς θεῶν*, bald *ὡς ἦρωον* geopfert¹, auch dem Achilleus brachten die Thessalier alljährlich in der Troas durch eine Festgesandtschaft Opfer in beiden Formen dar². Anderen Heroen wurde nur in der uranischen Form geopfert. Hierfür drei Beispiele, die auch für das Epos von Wichtigkeit sind.

In Therapne bei Sparta wurden Helena und Menelaos in einem Heiligtum (*ἱερόν*) verehrt, das bereits Herodot (VI 61) erwähnt. Es wurde ihnen ein Kult *οὐχ ὡς ἦρωσσιν ἀλλ' ὡς θεοῖς* dargebracht³. Wie die englischen Ausgrabungen lehrten⁴, reichte dieser Kult mindestens in die frühgeometrische, wahrscheinlich sogar in die späthelladische Epoche hinauf. Dem uranischen Kult entsprach die Entrückungslegende. Weil der Kult sich nach oben richtete, deshalb galt das Heiligtum nicht als „Grab“ der Heroen, das ihre Reliquien umschloß, sondern sie waren körperlich entrückt worden, wie Euripides sagt. Aber von der Entrückung des Menelaos weiß bereits der Dichter der Odyssee zu erzählen (IV 561 ff.). Da weissagt Proteus dem Menelaos: Dir ist es nicht bestimmt, in Argos zu sterben, sondern dich werden die Götter ins Elysion senden, wo auch Rhadamanthys wohnt, wo ein liebliches Leben herrscht, und zwar deswegen, weil du Helena zur Gemahlin hast und dadurch Schwiegersonn des Zeus bist. Diese Entrückungslegende wurzelt im uranischen Kult, der durch sie erklärt wird.

Ebenfalls in Therapne wurden die Brüder der Helena, die Dioskuren verehrt; daß dort ihre Gräber waren, wird nicht gesagt. Sie hatten auch ein *ἱερόν* beim Dromos in Sparta (Paus. III 14,6) und einen *ναός* im Phoibaion gegenüber von Therapne auf dem rechten Ufer des Eurotas (Paus. III 20,2). Von Kastor allein wird in Sparta bei der Skias ein *ἱερόν* erwähnt, merkwürdigerweise mit einem *μνημα* (Paus. III 13,1), Polydeukes hatte ein *ἱερόν* an der Straße nach Therapne (Paus. III 20,1). Über den Kult wissen wir im einzelnen nichts, aber *ἱερόν* und *ναός* weisen auf einen göttlichen Kult hin, ebenso auch das Fehlen der Reliquien in den meisten Heiligtümern der Dioskuren, ferner auch die in Sparta gefeierten Theoxenia⁵, wobei die Dioskuren bewirtet wurden und gemeinsam mit den andern Gästen speisten. Aber ihren göttlichen Kult kennt auch bereits das Epos; Od. XI 302 ff. wird berichtet: Sie (die Dioskuren) hält beide lebend die Erde fest (vgl. Il. III 243 f.) und auch unter der Erde haben sie Ehre von Zeus und abwechselnd Tag für Tag leben sie und sind sie wieder tot; göttergleiche Ehren haben sie erlangt. Dies erklärt Pindar (Nem. X 55 ff.) so: Abwechselnd bringen sie einen Tag bei ihrem Vater Zeus zu, den andern in der Tiefe der Erde in den Höhlungen von Therapne; vgl. Pyth. XI 61 ff.; Isthm. I 31. Es ist also hier keine vollständige Entrückung wie bei Menelaos, sondern Tag für Tag leben sie abwechselnd im

¹ Herodot II 44; Diod. IV 39. Daher wird Herakles von Pindar, Nem. III 38 als *ἦρωος θεός* bezeichnet, wozu der Scholiast bemerkt, das Orakel habe befohlen, den Herakles *νῦν μὲν ὡς ἦρωα, τῆ δὲ ἐπιούσῃ ὡς θεόν* zu verehren. Ein solches Doppelopfer ist z. B. für Sikyon bezeugt, Paus. II 10,1; vgl. Nilsson, Griech. Feste 1906, 452f.

² Philostr. Her. p. 324 sqq. K.

³ Isokr. Hel. 61; vgl. Áneas von Gaza p. 937 Migne, Patr. Gr. vol. 85; Eurip. Or. 1631 ff.; 1683 ff.; Hel. 1676 ff.

⁴ Vgl. Bölte, R.-E. V A 2352 f.

⁵ Ziehen, R.-E. III A 1477 f.; vgl. R.-E. V A 2256 ff.

Heiligtum in Therapne oder im Olympos. Es ist vielleicht daraus zu schließen, daß sie hier bald *ὡς θεοί* bald *ὡς ἦρωες* verehrt wurden (wie etwa Achilleus in der Troas oder Herakles in Sikyon (s. Anm. I, S. 148). Auf jeden Fall ist der Kult bereits dem Epos bekannt.

Und schließlich Ino-Leukothea, die in Megara ein Heroon besaß und dort alljährlich durch eine *θυσία* verehrt wurde (Paus. I 42,7). Bei Homer (Od. V 333ff.) tritt sie als Meernymphe auf, ursprünglich eine Sterbliche, des Kadmos Tochter, jetzt aber hat sie im Meer wohnend göttliche Ehren (*θεῶν ἐξ ἔμμορε τιμῆς*).

Außer diesen bereits dem Epos bekannten Fällen gibt es noch mehr Heroen, denen uranische Kulte gewidmet wurden. Meist wurde dieses der Regel widersprechende Ritual durch eine Entrückungslegende begründet¹. Denn der uranische Kult wandte sich hinauf zum Himmel, der chthonische Kult hinab zur Erde, also dorthin, wo man den Gegenstand der kultischen Verehrung sich dachte. Wenn man also einem Heros, d. h. einem Verstorbenen einen uranischen Kult darbrachte, so mußte er nach der Vorstellung der Opfernden im Himmel und nicht unter der Erde im Grab hausen; Grab und Entrückungslegende schließen sich aus. Aus dem einem Heros gewidmeten uranischen Kult entstand als Erklärung dieser Abweichung vom üblichen Ritual die Legende von seiner Entrückung, die ja als eine körperliche gedacht wurde. Wenn nun diesen Heroen ein Kult erst später auf Grund ihrer Verherrlichung durch das Epos eingerichtet worden wäre, hätte sich dieser Kult doch in den Bahnen des üblichen Totenkultes mit chthonischen Opfern gehalten und es wäre ihnen ein Kult *ὡς ἦρωσιν*, nicht *ὡς θεοίς* verliehen worden. Aber es kommt noch etwas hinzu.

In Sparta wurde ein Zeus Agamemnon verehrt², in Rhodos existierte ein Heiligtum der Helena Dendritis³, Achilleus hatte als Pontarches im Schwarzen Meer Verehrung⁴. Diese Kulte können nicht jünger als das Epos sein. Denn wie hätte man dazu kommen können, nachdem einmal die Gestalten des Agamemnon, des Achilleus, der Helena durch die epische Dichtung als Menschen der Vorzeit fest geprägt waren, ihnen Kulte einzurichten, in denen der eine zum Kultbeinamen des Zeus, der andere zu einem göttlichen Schützer zur See, Helena zu einer Baumgöttin (mit höchst merkwürdiger Legende Paus. III 19,10) wurde?

Zu diesen uranischen Opfern, die einzelnen Heroen dargebracht wurden, treten nun noch zahlreiche *δρώμενα*, kultische Handlungen, die an Heroenfesten vorgenommen wurden⁵ und die nichts mit einem Totenkult zu tun haben, sondern ebenfalls auf einen göttlichen Kult hinweisen, also auch nicht nach der epischen Dichtung eingeführt sein können.

2. Die Kulte im Kolonialland. Viele homerische Heroen wurden auch im griechischen Kolonialland in Kleinasien verehrt. Es ist bekannt, daß die auswandernden Achäer, Ioner und Dorer wie auch die später nach dem Westen

¹ Vgl. Wochenschr. f. klass. Philol. 1911, 81ff.; Reliquienkult II 480ff.; Pfister, Die Religion der Griechen und Römer (Bursians Jahresber. 229, 1930) 155.

² Lykophon 335, 1123ff., 1369 mit Schol.; Staphylos bei Clem. Al. Protr. II 38; FHG IV 506. Sam. Wide, Lakonische Kulte 333ff.

³ Paus. III 11,9; vgl. Polyän. I 13.

⁴ Escher, R.-E. I 223f.; Diehl, Gnomon III 1927, 633ff.; Reliquienkult I Anm. 33.

⁵ Nilsson, Griech. Feste 453ff.; Reliquienkult II 489ff.

ziehenden Kolonisten ihre einheimischen Kulte aus dem Mutterland mit in die neue Heimat nahmen¹. Auf diese Weise kam Helena nach Rhodos, Agamemnon nach Klazomenai, Achilleus nach Kleinasien und ins Schwarze Meer, Kalchas nach Klaros-Kolophon. Diese Kulte sind älter als das Epos, da sie bereits in der Zeit zwischen der dorischen Wanderung und der Entstehung des Epos nach dem Osten kamen. Auch wäre, wie gesagt, wenn sie jünger als das Epos wären, dem Achilleus kaum der Kultname Pontarches, der Helena nicht das Epitheton Dendritis beigelegt worden, noch wäre der Agamemnonkult mit heißen Quellen und Brunnen² in Verbindung gebracht worden.

3. Homerische Zeugnisse. Im Epos kann natürlich des Kultes der Heroen, die in der Dichtung als handelnde Personen auftreten, nicht gedacht werden. Nur einmal spricht der Dichter deutlich vom *ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν* (Il. XII 23). Aber noch einige Stellen weisen darauf hin, daß die epischen Dichter diesen Kult kannten. Daß die Verfasser von Il. VII 84ff. und Od. XXIV 73ff. von den Gräbern des Achilleus, Patroklos und Antilochos in der Troas wußten, ist wohl eher anzunehmen, als daß man auf Grund dieser Stellen später irgendwelche Grabhügel dort mit diesen Namen in Verbindung brachte und einen Kult dort einrichtete. Ferner heißt es Od. XI 601ff. von Herakles: Sein Eidolon sah Odysseus in der Unterwelt, er selbst aber, d. h. körperlich³ lebte er bei den unsterblichen Göttern und hatte des Zeus Tochter Hebe zur Gemahlin, war also wie der entrückte Menelaos ein Schwiegersohn des Zeus. Und mit Bezug auf diese Stelle preist Hesiod (Theog. 950ff.) den Herakles glücklich, da er leidlos und ohne zu altern im Olympos wohne⁴. So wird also auch der uranische Kult des Herakles alt und dem epischen Dichter bekannt gewesen sein. Ferner kennt das Epos (Il. II 547ff.; Od. VII 80f.) den Kult des Erechtheus auf der athenischen Akropolis⁵. Dazu treten die drei bereits besprochenen Zeugnisse für Menelaos, die Dioskuren und Ino-Leukothea. Auf andere Heroengräber, die im Epos erwähnt werden, will ich hier nicht eingehen: Agamemnon (Kenotaph, Od. IV 584), Aias (in der Prophezeiung des Hektor, Il. VII 84ff. und die richtige Bemerkung des Eustathios dazu), Aipytos (Il. II 603ff.), Aisyetes (Il. II 793), Eetion (Il. VI 415ff.), Elpenor (Od. XII 10ff.), Hektor (Schluß der Ilias), Ilos (Il. X 415, XI 166, 371, XXIV 349), Myrine (Il. II 811ff.), Oidipus (Begräbnis in Theben, Il. XXIII 677ff.), Phrontis (Od. III 278ff.), Tydeus (Il. XIV 114).

4. Archäologische Zeugnisse. Sie haben etwa für die Kulte des Menelaos und der Helena in Therapne, des Hyakinthos in Amyklai und des Pelops in Olympia einen vorhomerischen Ursprung erwiesen. Ebenso gibt es ja auch Götterheiligtümer, die Homer erwähnt und die durch die Ausgrabungen als vorhomerisch erwiesen wurden, wie das Höhlenheiligtum der Eileithya in Amisos (Od. XIX 188).

¹ Bilabel, Die ionische Kolonisation, 1920; in meinem Reliquienkult finden sich viele Nachweise.

² Kleidemos, FHG I 361; Paus. VII 5,11; IX 40,11; Strabo XIV 645; Philostr. Her. 300 p. 160 K.

³ Das Pronomen *αὐτός* als Körper im Gegensatz zu *ψυχή* Il. I 3; XVI 856ff.; XXII 362ff.; XXIII 65f.

⁴ Antike Grammatiker haben sowohl Od. XI 602—604 als auch Theog. 947—955 athetiert; die Homerverse schrieb man dem Onomakritos zu.

⁵ Reliquienkult I 8ff.

5. Das Wesen der mythischen Heroen. Diese ganze Beweisführung für die Priorität des Heroenkultes gegenüber dem homerischen Epos ist für denjenigen überflüssig, der den Satz H. Useners für richtig hält: „Wir dürfen mit Überzeugung den Satz aufstellen, daß alle Heroen, deren Geschichtlichkeit nicht nachweisbar oder wahrscheinlich ist, ursprünglich Götter waren.“ Denn dann sind die uranischen Kulte und die übrigen besonderen Dromena, die den „Heroen“ galten, uralte Riten, die den ehemaligen Göttern gewidmet waren und auch beibehalten wurden — denn der Kult ist immer konservativ — als diese Götter im Mythos zu Heroen, zu Menschen der Vorzeit wurden. Daß diese Heroen aber einst Götter waren, diese von Usener und Ed. Meyer einst vertretene Ansicht gewann zuletzt sogar bei v. Wilamowitz immer mehr an Boden, der noch im Hermes 54 (1919) 60,1 erklärte: „Den Glauben, daß Heroen wie Agamemnon deklassierte alte Götter wären, sind wir hoffentlich los.“ Aber schließlich gab er¹ doch etwa für Inachos, Asopos, Taygete, Dirke, Kallisto, Iphigeneia, Erechtheus, Athamas, Pelops, Salmoneus die ursprüngliche Göttlichkeit zu.

Wenn im allgemeinen die den mythischen Heroen gewidmeten Kulte älter als die epische Dichtung sind, die ihre Taten feiert, dann ist von Anfang an das Epos im eminenten Sinn eine heilige Dichtung, die auf religiösem Boden ruht, da ja die im Epos auftretenden Heroen Gegenstand des Kultes waren und das Epos eben diese Kultheroen besang. Nun war aber die Hauptkultstätte eines Heros vorzüglich in seiner Heimat, die häufig auch seine Reliquien zu besitzen sich rühmte, und so ist etwa der Schiffskatalog für die Griechen von besonderer religiöser Bedeutung gewesen, da er ja ein Verzeichnis der Heroen mit Angabe ihrer Heimat, d. h. dem Sitz ihrer Hauptkulte enthielt. Dies wußte der Verfasser des pseudo-aristotelischen Peplos noch sehr wohl, als er seine Grabepigramme nach den Angaben der Boiotia dichtete. Der Verfasser des Schiffskatalogs, der ja ein anderer war als der Dichter der übrigen Ilias (s. oben), hat seine Angaben über die Heroen und ihre Heimat aus epischen Dichtungen entnommen, in denen diese Heroen eine Rolle spielten und da als beheimatet genannt wurden, wo sie einen Kult genossen.

Vor 40 Jahren habe ich bereits gezeigt, daß in der griechischen Heldensage wie auch im homerischen Epos, das diese Sagen gestaltet, das „Gesetz der Bodenständigkeit“ gilt: Die Namen der mythischen Genealogien², die für eine griechische Stadt oder Landschaft aufgestellt wurden, etwa für Megara, Troizen oder Achaia oder die Namen der thessalisch-pylischen Genealogie sind nicht frei erfunden, sondern sie wurzeln im Kult oder in der lokalen Bezeichnung; diese Heroen waren Gegenstand des Kultes oder Ortseponymoi oder beides, und die Genealogie wurde aus diesem Namensvorrat zusammengesetzt, der größtenteils vorher schon in der Sage eine Rolle spielte. Die Sage beschäftigte sich mit den im Kult verehrten Wesen und mit Ortsnamen, die sie zu erklären und auf einen Heroen oder Gott zurückzuführen suchte. Die kultische Bodenständigkeit eines Heros kann auch darin ihren Ausdruck finden, daß sein Name als Kultbeiname eines Gottes erscheint,

¹ Die griechische Heldensage I und II (S.-B. der Berl. Ak. 1925); vgl. Philol. Wochenschrift 1926, 281 ff.; Pfister, Religion der Griechen und Römer 154f.

² Diese habe ich im 1. Teil meines Buches über den Reliquienkult untersucht; vgl. auch Rhein. Mus. 68, 1913, 529 ff.; Pfister, Religion der Griechen und Römer 179, 215, 218.

wie bei Zeus Agamemnon, Amphiaraios, Trophonios, und wenn griechische Kolonisten dem Apollon Iasonios einen Kult in Kyzikos stifteten, so schloß sich bald die Legende an, Iason sei auf seiner Fahrt selbst dorthin gekommen. Ähnlich werden wir urteilen etwa bei Aphrodite Aineias, bei Athena Aiantis und in vielen anderen Fällen. In den mythischen Heroennamen sind also nur ganz ausnahmsweise freie Erfindungen zu erblicken; sie sind meist im Kult oder in der topographischen Bezeichnung bodenständig. Auch im homerischen Epos sollte man stets bei jedem Heros, der mit Heimatangabe genannt wird, untersuchen, ob er an diesem Ort im Kult oder als Eponymos verwurzelt ist, ehe man von „freier Erfindung“ des Dichters spricht. Dies gilt auch für ganz nebensächliche Personen.

Nehmen wir als Beispiel Od. IV 216f.: Vor dem Mahl wäscht Menelaos in Sparta sich die Hände. Asphalion, der Diener des Menelaos, gibt ihm das Wasser. Asphalion wird sonst im Epos nirgends als nur in diesen zwei Zeilen erwähnt. Man darf wohl eine freie Erfindung des Namens annehmen für eine Person, die der Dichter einmal braucht und dann sogleich wieder verschwinden läßt. Aber man darf doch bemerken, daß Asphalion und Asphalios ein häufiger Kultbeiname des Poseidon war und daß dieser Gott mit diesem Beinamen gerade in Sparta auf dem Marktplatz und ebenso in Tainaron einen Kult hatte¹. Der spartanische Diener des Menelaos mit Namen Asphalion und der in Sparta verehrte Poseidon mit diesem Beinamen müssen wohl irgendwie miteinander zusammenhängen; auf keinen Fall kann der Kult in Sparta auf Grund dieser zwei Homerverse eingerichtet sein. Der Dichter dieser zwei Verse braucht selbst von diesem spartanischen Kult nichts gewußt zu haben, aber er kannte den Namen Asphalion aus einer mythischen Überlieferung, die in jenem Kult wurzelt.

Oder ein anderes Beispiel. In II. V 49ff. erlegt Menelaos den Skamandrios, der nur an dieser Stelle genannt wird. Er heißt hier Sohn des Strophios; er war ein großer Jäger, den Artemis selbst diese Kunst gelehrt hatte. Haben wir es hier mit einer Erfindung des Dichters zu tun? Auf jeden Fall gab es eine kultische Verbindung der Artemis mit Strophios; denn ein Kult der Artemis Strophiaia ist für Erythrai bezeugt². Skamandrios ist Eponymos und vom Fluß der Troas abgeleitet. Also auch hier sind es keine frei erfundene Namen.

Der Einfluß des homerischen Epos auf die Gestaltung des Mythos war ungeheuer. Bald nach der Entstehung des Epos setzen die mythologischen Darstellungen in der bildenden Kunst ein, auf Vasen und Fibeln, im wesentlichen Herakles- und Theseustaten gebend, danach Szenen aus dem troischen Sagenkreis³. Gleichzeitig systematisierte Hesiod den Mythos, dann schöpfen die Lyriker und die Tragiker aus dem Epos und für die ältesten „Historiker“ von Hekataios ab gab das Epos geschichtliche Überlieferung. Gering dagegen war der Einfluß des Epos auf den Kultus, nicht nur auf den Heroenkult, sondern auch auf den Götterkult. Pallas Athena und Phoibos Apollon, unter diesen Namen im Epos besungen, sind unter diesen Namen nicht unter die Kultgötter aufgenommen worden. Dem Perikles gelang es nicht, das alte

¹ Paus. III 11,9; Suid. s. v. *Ταφαίων*.

² Gebhard, R.-E. IV A 376.

³ Religion der Griechen und Römer 159ff.

Kultbild der Polias zugunsten der jungfräulichen homerischen Athena des Phidias zu verdrängen. Homerische Epitheta der Athena wie Erysiptolis, Ageleia und Tritogeneia sind keine Kultbeinamen geworden, noch weniger Epitheta wie *ἐννοσίγαιος* für Poseidon, *γλαυκῶπις* oder *ἀτροτώγη* für Athena. Ob etwa der Kult der Athena Oxyderkes in Argos (Paus. II 24,2) auf Grund der Ilias-Stelle (V 127f.) eingerichtet wurde, wie die von Pausanias wiedergegebene Überlieferung will, wird sich nicht beweisen lassen. So gelang es auch dem Epos nicht, unhomerische Vorstellungen aus dem Heroenkult, wie sie im Ritual und in Beinamen wie Dendritis und Pontarches und sonst noch bestanden, zu beseitigen und das homerische Bild des Heros an ihre Stelle zu setzen.

III. Intermezzo: Thersites.

Auf den Kultus hatte das Epos nur ganz geringen, kaum mehr feststellbaren Einfluß, aber es wirkte ausschlaggebend auf die Gestaltung des Bildes der Götter und Heroen, das in der Vorstellung der Folgezeit weiterlebte. Wie stark dies der Fall war, können wir an dem Beispiel des Thersites erkennen.

In der Achäerversammlung des 2. Buches der Ilias tritt er mit maßlosem Geschrei auf. Der Dichter schildert ihn so genau wie niemanden sonst im ganzen Epos¹:

Nur Thersites erhob sein zügelloses Geschrei noch;
 Viele ungebührliche Worte barg er im Herzen,
 Immer verkehrt, ohne Maß und Ziel, mit den Fürsten zu hadern,
 Wo ihm nur etwas erschien, das lächerlich vor den Argeiern
 Wirkte; der häßlichste Mann, der gegen Troja gekommen:
 Säbelbeinig und hinkend auf einem Fuße, die Schultern
 Höckrig, gegen die Brust zusammengebogen; darüber
 Spitzte sich zu sein Kopf, besät mit spärlicher Wolle.
 Widerlich war er zumal den Herrschern Achill und Odysseus;
 Beide schmähte er stets. Doch jetzt mit schrillum Gekreische
 Schalt er den edlen Herrn Agamemnon, doch rings die Achäier
 Zürnten ihm heftig empört und grollten darob in der Seele.
 Aber der Lästere schalt mit lautem Geschrei Agamemnon.

Und er macht dem König den Vorwurf, den seitdem unzählige Male im Krieg der Landser gegenüber dem Offizier erhob: daß er den ganzen Vorteil habe, reiche Beute und Weiber, während der gemeine Mann die Lasten zu tragen habe. Also Schluß mit dem Krieg! Laßt uns nach Hause fahren, und jener mag allein hier bleiben und sich den Wanst füllen; da wird er sehen, ob auch wir etwas helfen können oder nicht!

Das sind ja wohlbekannte Worte. Aber was geschieht? Odysseus fährt den Mann hart an, er solle seinen Mund halten, denn er sei der erbärmlichste von allen, die gegen Troja zogen. Wenn er noch einmal gegen den König schimpfe, dann werde er, so wahr er Odysseus sei, ihm die Kleider vom Leibe reißen und ihn mit Schlägen aus der Versammlung jagen:

¹ Die Übersetzung gebe ich nach Hans Rupé (Heimeran-Verlag 1948).

Also sprach er und schlug mit dem Zepter ihm Rücken und Schultern,
 Daß er sich krümmte vor Schmerz, und reichlich entlossen ihm Tränen.
 Blutig erhob sich sofort eine schwellende Strieme am Rücken
 Unter dem goldenen Stab; er setzte sich hin, voller Schrecken,
 Leidend, verstörten Gesichts, und wischte sich ab seine Tränen.
 Aber wie sie ihm auch zürnten, sie lachten doch herzlich darüber,
 Und zum Nachbar gewandt sprach mancher die folgenden Worte:
 Meiner Treu, unzählige Taten vollbrachte Odysseus,
 Glänzte voran mit trefflichem Rat und erweckte die Kriegslust.
 Jetzt aber tat er das Meisterstück vor allen Argeiern,
 Daß er den lästernden Frechling so rasch zum Schweigen gebracht hat!
 Schwerlich wird ihn sein trotziger Sinn wohl stacheln, von neuem
 Wider die Fürsten sich aufzulehnen mit kränkenden Worten!

Es ist kein Zweifel, daß die Gestalt des Thersites mit seiner Widersetzlichkeit gegen den adligen Offizier dem Leben entnommen ist; solche Fälle von Auflehnung mögen ja immer wieder vorgekommen sein. Der Dichter, der für den Adel schreibt, steht innerlich und äußerlich auf der Seite seiner Brotherrn. Kurz vor der Thersitesszene wird ja das Lob des *διοτρεφής βασιλεύς* gesungen, der seine *τιμή* von Zeus hat und der von Zeus geliebt wird, und ihm gegenüber wird der „Mann aus dem Volke“ (*δήμου ἀνὴρ*) feig und kraftlos genannt, er, der weder im Kampf noch in der Ratsversammlung etwas gilt, demgegenüber die Adligen so viel vortrefflicher sind. „Nicht gut ist die Herrschaft vieler; einer soll Herrscher sein, einer der König, dem Zeus selbst das Szepter verlieh und die Gesetze, damit er ihr König sei.“ Der *βασιλεύς* und *ἔξοχος ἀνὴρ* wird dem *δήμου ἀνὴρ* gegenübergestellt, jene werden von Odysseus mit liebenswürdigen Worten (*ἀγαποῖς ἐπέεσσιν*) angeredet, dieser wird angeschrien und mit dem Stock bedroht. An einer anderen Stelle (II. XII 211 ff.) läßt der Dichter ja einen „Mann aus dem Volke“ selbst, den Troer Polydamas, zu Hektor sagen: Immer schilst du mich, wenn ich in der Versammlung Vernünftiges rede; freilich ziemt es sich nicht für den Mann aus dem Volke, anderer Meinung zu sein, weder in der Ratsversammlung noch im Kriege, sondern nur deine Macht stets zu vermehren.

Homer zeichnet den Thersites häßlich, nicht, wie Lessing meinte, um ihn lächerlich, sondern um ihn unsympathisch und verächtlich zu machen. Das Verhalten, wegen dessen Thersites dem Dichter selbst ebenso wie den Achäern verhaßt ist, ist an sich prinzipiell ja nicht verwerflich: Er nimmt ja nur das Recht der freien Meinungsäußerung in der Ratsversammlung für sich in Anspruch und dieses wird von Odysseus unter dem Beifall der Achäer mit dem Stock niedergeknüppelt. Zum erstenmal ist es in der europäischen Literatur, daß dieses Menschenrecht auftaucht; aber es wird vom aristokratischen Dichter verworfen, und seine Autorität war so groß, daß in der gesamten späteren Literatur bis auf den heutigen Tag¹ die Sympathie fast aller auf seiten des Odysseus steht, der den Knüppel schwingt, anstatt auf seiten des Mannes, der das Menschenrecht für sich in Anspruch nimmt. Das ist gewiß merkwürdig, aber es ist in der unübertrefflichen realistischen Art der Schilderung des Dichters begründet.

¹ Viele Zeugnisse bei Gebhard, R.-E. 2455 ff.

Dadurch war das Bild des bösen Demagogen Thersites für alle Zukunft geprägt wie das Bild des Kleon durch Thukydides und Aristophanes; nur hat man bei Kleon in der Neuzeit versucht, ihn in anderer Beleuchtung zu betrachten. So hoch auch in späterer Zeit die Griechen die Redefreiheit schätzten, des Thersites ward immer nur mit Abscheu gedacht; so groß war das Gewicht des homerischen Wortes. Platon, der uns sagt (Gorg. 561 E), daß nirgends in Griechenland eine so große Redefreiheit bestehe wie in Athen — (dazu aber auch sein Urteil über die *παρρησία* im demokratischen Staat, Rep. VIII 557 B) — nennt im selben Dialog (525 E) den Thersites (*πονηρός ιδιώτης* im Gegensatz zu den Fürsten) mit abschätzigen Worten und läßt ihn (Rep. X 620 C), den Possenreißer (*γελοιοποιός*), in der Unterwelt das Lebenslos eines Affen wählen, während sein Gegner Odysseus mit Bedacht das Los eines von Staatsgeschäften freien Privatmannes (*ἀνδρός ιδιώτου ἀπράγμονος*) aufhebt. Nur in den Kreisen der Kyniker hat Thersites Anklang gefunden. Demonax lobt ihn als einen kynischen Volksredner (*Κυνικὸν δημηγόρον*, Lukian, Demon. 61) und auch der Sophist Libanios hebt in seinem Enkomion auf Thersites u. a. seine *παρρησία* hervor. Aber das sind ziemlich die einzigen Stimmen aus dem Altertum, die dem viel Geschmähten sich freundlich gesinnt zeigen.

Die neuere Zeit ist nicht milder mit ihm umgegangen. Ich stelle ein paar Proben zusammen. Lessing, Laokoon 23: Der tückische, knurrende Thersites, dieses Scheusal von einem Menschen. — Herder, Kritische Wälder I 20: Der boshaft knurrende Kerl, der nichtswürdige häßliche Kerl, die schwarzeste Seele unter allen vor Troja. — Bethe, Homer III 32: Personifikation plebejischer Gemeinheit. — Drerup, Homerische Poetik I 249: Frecher Krüppel.

Daß es wirklich die Kunst und das Ansehen Homers war, wodurch das Bild des wüsten Aufwieglers für alle Zeiten feststand, wird dadurch bestätigt, daß der Mann, der nach Thersites in der gleichen Weise schimpfend auftrat, eine ganz andere Schätzung im Altertum erfuhr: Archilochos. Auch er hatte den Krieg vielfach kennengelernt, ohne ein heroischer Kämpfer zu sein. Und wie Thersites ist er dem Offizier nicht wohlgesinnt und er verspottet den adligen Feldherrn, der fein rasiert und frisiert in vornehmer Uniform ins Feld zieht, und ihm gegenüber lobt er den gewöhnlichen Soldaten, das Frontschwein, den häßlichen unscheinbaren Kerl, der aber wenigstens Mut hat (Frg. 60 Diehl). Das Recht der freien Meinungsäußerung wurde so in ähnlicher Lage von Thersites wie von Archilochos gebraucht, aber der Widerhall bei der Nachwelt war ganz verschieden. Thersites ward verdammt, Archilochos neben Homer gestellt. Denn der Parier wirkte persönlich durch seine Dichtung, während Thersites, ein Geschöpf des Dichters, in der homerischen Gestaltung lebte. Was bleibt aber, stiften die Dichter.

IV. Die Entstehung des homerischen Epos.

Wir wollen einmal versuchen, kurz darzustellen, lediglich hypothetisch, wie unter Berücksichtigung der Entwicklung des Heroenkultes und des Heroenmythos die Entstehung des homerischen Epos zu denken ist. Wir müssen mit der Zeit beginnen, da die einwandernden Indogermanen auf der

Balkanhalbinsel zu Griechen wurden, mit der Zeit, da ihre Religion als griechische Religion entstand und ihr Mythos sich bildete.

1. Die mittelhelladische Zeit (etwa 2000—1600). Zu Beginn dieser Epoche war das Mittelmeergebiet wie auch das nördliche Europa von einer nichtindogermanischen, aus verschiedenen Rassen und Völkern bestehenden Bevölkerung bewohnt. Um 2000 dringen die ersten indogermanischen Stämme aus ihrer östlichen Heimat ins nördliche Europa ein und verschmelzen sich mit der einheimischen Bevölkerung. So entstehen im späteren deutschen Gebiet die Germanen, die dann in diesem Raum von etwa 1500 ab für ein Jahrtausend die Träger der Kultur der Bronzezeit waren. Bald nach 2000 (diese Zeit ist nur unsicher anzugeben und wird von den einzelnen Forschern verschieden bestimmt) wandern auch die ersten indogermanischen Stämme in die Balkanhalbinsel ein, vermischen sich hier mit der Urbevölkerung und werden als Griechen Träger der mykenischen Kultur (Ioner und Achäer-Äoler). Die nichtindogermanische Bevölkerung der mittelhelladischen Zeit besaß bereits eine Schrift, wie wir vor allem aus Funden aus Kreta und aus Pylos wissen, ebenso wie schon viel früher eine Schrift in Mesopotamien und Ägypten bestand. Die in die Balkanhalbinsel eingewanderten indogermanischen Stämme brachten wie die im Norden und Westen eingedrungenen Indogermanen, aus denen später die Germanen und die Bevölkerung der Apenninhalbinsel entstanden, eine Religion mit, die aber gemäß der verschieden verlaufenen und ungleich lang andauernden Wanderungszeit und der verschiedenen Veranlagung der einzelnen (protohellenischen, -germanischen und -italischen) Stämme beim Eintritt in die neuen Wohnsitze im einzelnen verschieden war und auch wohl bereits nichtindogermanische Elemente während dieser Zeit von außen aufgenommen hatte. Erst in den neuen Wohnsitzen ist die griechische Religion in der mykenischen Zeit ausgebildet worden, ebenso wie die germanische Religion in der Bronzezeit im heutigen deutschen Raum von der Mitte des 2. Jahrtausends ab, die eigentliche römische Religion in Italien von etwa 700 ab entstanden ist. In allen drei Fällen spielte die Übernahme religiöser Vorstellungen durch die Eingewanderten aus der Religion der alteingesessenen Bevölkerung eine Rolle, in besonderem Maße bei der Ausbildung der griechischen Religion. Denn im Gegensatz zu den Völkern, auf die die einwandernden Indogermanen im nordeuropäischen Raum und in Italien stießen, hatten die der Balkanhalbinsel bereits eine beträchtliche Kulturhöhe erreicht und waren von Völkern hoher Kultur umgeben, mit denen sie Verbindung unterhielten.

2. Die späthelladische Zeit, die Zeit der mykenischen Kultur (etwa 1600—1200). Dieses 2. Jahrtausend, insbesondere die mykenische Zeit, ist also die Epoche, in der die griechische Religion als solche entstanden ist und zugleich mit ihr auch der griechische Mythos, der ein Bestand der Religion ist. Unter Mythen verstehe ich¹ religiöse Erzählungen, deren Helden Götter, göttliche Wesen und Heroen sind; ihre Taten spielen sich (zum Unterschied von der Legende) in der „mythischen“ Vorzeit ab, die für die Griechen der historischen Zeit mit der Rückkehr der Herakliden abschloß. Wie schon die zahlreichen nichtindogermanischen Götter- und Heroennamen der Griechen zeigen, ist der Beitrag der vorindogermanischen Bevölkerung zur griechischen

¹ Siehe Pfister, Religion der Griechen und Römer 146ff.

Religion ein recht bedeutender. Die meisten Götter- und Heroengestalten, die wir aus dem homerischen Epos und aus der Überlieferung der späteren Zeit kennen, wurden bereits in der mykenischen Zeit im Kult verehrt, und auch der Grundstock der Mythen gehört dieser Zeit an. Er setzt sich aus drei Elementen zusammen: aus dem, was die indogermanischen Einwanderer mitbrachten, aus dem, was die vorindogermanische Bevölkerung der Balkanhalbinsel an religiösen Erzählungen besaß und was teilweise wie auch viele Kulte übernommen wurde, und aus mythischen Neubildungen dieser Zeit. Dazu kommt als weiterbildendes Element die Gestaltungskraft der Dichter und Sänger, die in Liedern diese Mythen ausgestalteten. Diese Lieder haben zugleich die wichtigsten Quellen mittelbar für das spätere Epos geliefert.

Zunächst ist wohl die mythische Erzählung in Prosa oder im Prosimetrum wiedergegeben worden, dann aber auch in kurzen balladenartigen Liedern, die vom Sänger (*ἀοιδός*) zur Begleitung der Leier an den Fürstenhöfen vorgetragen wurden. Als Sprache wurde der Dialekt der eingewanderten griechischen Stämme verwendet, also der ionische und der äolische Dialekt. Hier wurde bereits die Grundlage zur späteren homerischen Kunstsprache gelegt, hier entstanden wohl schon viele der schmückenden Beiwörter, die in der homerischen Dichtung noch gebraucht werden. Manche von ihnen waren bereits den späteren Dichtern nicht mehr recht verständlich, jedenfalls war in noch späterer Zeit ihre Bedeutung unklar, wie etwa die Wörter *ἀπόγυετος*, *ἀμόμων*, *μέροπες*, *νῶρον* u. a. Diese lyrischen Dichtungen entstanden da, wo die in ihnen besungenen Götter und Heroen verehrt wurden, im griechischen Mutterland, als Kultlieder, die an Festen, wohl auch beim feierlichen Mahl, vorgetragen wurden. Sie waren zunächst wie der Kult und der Mythos selbst lokal gebunden, da die einheimischen Heroen in erster Linie gefeiert wurden. Und einheimisch waren die Heroen da, wo sie einen Kult genossen.

So stehen am Anfang der griechischen Kunstdichtung ionische und äolische balladenartige Lieder in lyrischen Versmaßen, deren Stoff der Mythos war, und der Mythos erzählte von den Göttern und Heroen, die gleichzeitig im Kult verehrt wurden. Nun gehörten zur Zahl der Götter aber damals nicht nur Gestalten wie Zeus, Hera, Apollon, Artemis, Athena, Aphrodite u. a., sondern auch Agamemnon, Menelaos, Achilleus, Aias, Helena, die Dioskuren sind ursprünglich Götter gewesen. In der mykenischen Zeit muß sich also auch der Prozeß abgespielt haben, den wir als Depotenzierung der Götter bezeichnen, die Entwicklung, in der aus ursprünglichen Göttern die Heroen sich bildeten. Sie wurde dadurch eingeleitet, daß diese Namen vielfach genealogisch miteinander verknüpft wurden und daß die Adelsgeschlechter ihren Stammbaum auf diese Götter zurückführten, und gefördert durch die Dichtung, die ihre Taten besang. Durch diese erzählende Dichtung wurde die Eigenschaft dieser Personen, die zugleich Träger der mythischen Handlung und Gegenstand des Kultes waren, als Menschen der Vorzeit gewissermaßen kanonisiert und ihr Recht auf kultische Verehrung durch den Preis ihrer Taten weiterhin begründet und gefestigt. Im Mythos änderte sich ihr Wesen, nicht aber hat sich ihr Kult gewandelt. Denn bei ursprünglich uranischen Göttern wie Agamemnon, Menelaos, Helena, den Dioskuren wurde der uranische Kult beibehalten und ebenso wurden auch die merkwürdigen Kult-handlungen, die ihnen als Göttern zukamen, nun wo sie als Menschen der Vorzeit galten und als Heroen verehrt wurden, ihnen nicht genommen.

Die Griechen hatten immer die Neigung, ihre Götter menschlich aufzufassen. Viele Sagen erzählten von dem Verkehr der Götter mit den Menschen, von ihren Wanderungen auf Erden und ihrer Einkehr bei sterblichen Gastfreunden. Auch die Neigung der Adelsgeschlechter, einen Gott als ihren Ahnherrn zu nennen, trug zu dieser Vermenschlichung bei; die Götter wurden an die Spitze menschlicher Stammbäume gesetzt und sie selbst genealogisch miteinander verbunden. Die Griechen der historischen Zeit hatten eine feste Rangordnung der im Kult verehrten Gestalten: zunächst die großen Götter wie Zeus und seine Familie, dann niedrigere Gottheiten wie Eileithyia, die Flußgötter, Nymphen, Dryaden, Pan, schließlich die Heroen und dann die gewöhnlichen Toten und Ahnen. Diese Rangordnung war für die späteren Griechen ein für allemal in der epischen Poesie und in der hesiodeischen Theogonie festgelegt; durch sie wurden die wichtigsten Gestalten des griechischen Kultes ihrem Rang und Wesen nach bestimmt; auch ihre Nichterwähnung in der epischen Poesie war für die Rangordnung bedeutungsvoll. So kann also Herodot (II 53) mit Recht sagen, daß Homer und Hesiod es waren, durch die den griechischen Göttern ihre Rangordnung (*τιμαί*) zugewiesen wurde. Worauf stützte sich nun die Überlieferung, die diese Rangordnung feststellte? Der Grund hierfür kann nur im Kult gesucht werden, aber nicht in der Art des Kultes; denn viele Heroen wurden *ὡς θεοί* verehrt und viele Götter genossen einen chthonischen Kult. Wenn es also nicht die Qualität des Kultes war, so muß es die Quantität des Kultes gewesen sein, d. h. die Verbreitung und Stärke des Kultes. Die mehr lokalen Gottheiten von geringerer kultischer Bedeutung wurden zu Heroen, die allgemeiner verbreiteten Kultgestalten blieben als Götter bestehen.

3. Die Zeit der dorisch-ägäischen Wanderungen (etwa 1200 bis 1000). Der letzte der griechischen Stämme, die Dorer, wandert zu Beginn dieser Epoche in die Balkanhalbinsel ein, kulturell viel tiefer stehend als die Schöpfer der kretischen und mykenischen Kultur. Sie erobern und zerstören die mykenischen Burgen, und es setzt nun nach der submykenischen Übergangszeit die Eisenzeit ein. Um 1000 kommen die protogeometrischen Vasen auf, die von 900 ab durch den geometrischen Stil abgelöst werden. Die dorische Wanderung hat aber auch die Besiedlung der kleinasiatischen Küste und der Inselwelt zur Folge: äolische, ionische und dorische Volksteile siedeln sich ostwärts des Mutterlandes an. Die Auswandernden nehmen ihre Kulte, Mythen und Lieder mit in die neue Heimat und bald entsteht im Osten eine Kultur, die die des Mutterlandes bald überflügeln wird.

Diese Kultwanderung, die Hand in Hand mit der Kolonisation ging, hatte auch eine Sagenverschiebung und -erweiterung, auch eine geographische Ausdehnung der Wanderungssagen zur Folge. Als Beispiel sei Kalchas¹ genannt, der Seher der Griechen vor Troja, der in der Ilias öfters erwähnt wird, aber ohne Heimatsangabe, wohl deshalb, weil mehrere Städte sich um ihn stritten. So rühmte sich Megara, seine Heimat zu sein und man zeigte auch sein Grab dort (Paus. I 43,1), auch Argos und Mykene wurden als Heimat bezeichnet. Nun erhob aber neben anderen Ortschaften auch Klaros bei Kolophon, die berühmte Orakelstätte, den Anspruch auf seine Reliquien. Für die Erklärung eines solchen Besitzes standen zwei Legendentypen zur Verfügung, Wanderung

¹ Vgl. über ihn Heckenbach, R.-E. X 1552ff.

des Heros oder Translation seiner Gebeine. Man griff zu ersterer Form und so erzählte man¹, Kalchas sei nach der Zerstörung Trojas zu Fuß durch Kleinasien gewandert und in Kolophon gestorben und begraben worden. So stand es bereits im Epos der Nostoi, in dem überhaupt vielfach solche lokale Kultüberlieferung berücksichtigt war. Daß dieser Kult des Kalchas in der Tat alt war, geht daraus hervor, daß man auch in Siris in Unteritalien das Grab dieses Heros zeigte. Siris ist aber eine Gründung von Kolophon und die ionischen Kolonisten haben also, als sie um 700 nach dem Westen zogen, den einheimischen Kult des Kalchas mitgebracht. Aus der Tatsache des Kalchaskultes in Kolophon ist also die Sage von der Wanderung dieses Sehers entstanden.

Auf diese Weise wurden vielfach die Wanderungen der Heroen, die von Troja nach Hause zogen, erweitert, so auch die Fahrten des Aineias, der Argonauten, des Herakles u. a.²

Ursprünglich war die mythische Erzählung, die von einem Heros handelte, als einzellige mythische Erzählung im Einzellied gestaltet worden. Aber es gab auch Ansatzpunkte, an die sich immer mehr Episoden anschlossen, Konzentrationspunkte, die zum Mittelpunkt vieler einzelner Erzählungen wurden, schließlich zum Mittelpunkt größerer Mythenkreise. So haben einzelne Heroen in besonders starkem Maße solche Erzählungen an sich gezogen, die ursprünglich anderen Personen galten; auch Märchen traten in den Bereich des Mythos ein, wie wir etwa an der Überlieferung von Odysseus (Kirke- und Polyphemmärchen) erkennen können. Neben Odysseus waren es auch Herakles und Theseus, die zum Mittelpunkt größerer Sagenkreise wurden. So gab es auch Konzentrationsmotive, die unter einem bestimmten Gesichtspunkt viele Einzelsagen vereinigten. Ein solches Motiv war z. B. ein Kriegszug wie der gegen Troja oder Theben; immer mehr Einzeltaten und einzelne Helden fanden in der Erzählung von diesem Krieg Aufnahme. Oder es war eine Wanderung, die im Lauf der Zeit immer weiter ausgedehnt wurde, indem immer neue Gegenden und Episoden in ihren Bereich eintraten, häufig auf Grund lokaler Überlieferung, so wiederum die Wanderungen des Herakles, des Odysseus, des Aineias, der Argonauten. Die Ausdehnung der Fahrten des Dionysos läßt sich noch in späterer Zeit feststellen: durch den Alexanderzug ist Dionysos auch nach Indien gekommen, wo man denn auch seine dort hinterlassenen Spuren aufzeigen konnte. Auch das Generationsmotiv ist hier zu nennen als konzentrierend wirksam. Die lokalen mythischen Genealogien, die ihre Namen der Ortsbezeichnung oder dem Kult entnahmen, bildeten ein Gerüst, in das immer mehr Sagen eingespannt wurden. So entstanden um ein Heroengeschlecht Sagenkreise, die den Grundstock einer Lokalgeschichte für die mythische Zeit abgaben. Auf diese Weise wurden Einzelmythen zu größeren Einheiten zusammengefaßt, angeknüpft an einen Faden oder sich um einen bestimmten Punkt herum bildend. Auch innere Motive konnten konzentrierend wirken, wie etwa der Groll des Achilleus in der Ilias, die Heimat- und Gattentreue des Odysseus, der Fluch, der in einem Geschlecht

¹ Proklos-Exzerpt aus den Nostoi; Apollod. Epit. Vat. 6,2f.; Strabo XIV 642. Ausführlich hat auch die Melampodie (bei Strabo l. c.) vom Tod des Kalchas in Kolophon erzählt.

² Siehe Reliquienkult I 133ff.

von Generation zu Generation sich weiter vererbt, wie im Geschlecht der Tantaliden oder Kadmiden.

Auch diese Mythenkomplexe haben ihre Dichter gefunden, ja sie sind wohl von ihnen erst ausgebildet worden und ein Motiv wie das Menismotiv ist sicher erst von einem Dichter erfunden worden. So müssen wir also für diese komplexeren Stoffe Kleinene voraussetzen, die dem erweiterten Mythos gerecht wurden. Bereichert wurde der Mythos in dieser Wanderungszeit auch dadurch, daß die Kolonisten in der neuen Heimat ebenfalls eine Sagenüberlieferung vorfanden, die sie mit dem altgriechischen Gut verbanden, wobei es häufig zur Gleichsetzung der fremden Gestalten mit den mitgebrachten kam.

4. Die Zeit des sog. griechischen Mittelalters (etwa 1000—750). Zu Beginn dieser Epoche wird die griechische Buchstabenschrift geschaffen, es setzt die Blütezeit des geometrischen Stils ein, es entsteht die Polis und eine städtische Kultur, im 9. Jahrhundert entstehen auch die ersten großen Tempel mit Götterbildern, wie man wohl aus dem Epos schließen darf¹. In der Mitte des 10. Jahrhunderts erbaut ja auch Salomo mit phönizischer Hilfe, die er durch König Hiram I. erhält, den Tempel in Jerusalem. Im 8. Jahrhundert sind dann auch die großen sog. homerischen Epen gedichtet worden, die bereits dem Hesiod bekannt sind und die Buchstabenschrift voraussetzen.

Von diesen Epen besitzen wir ja außer Ilias und Odyssee noch Auszüge, Fragmente und Notizen, die es uns ermöglichen, wenigstens den allgemeinen Inhalt verlorener Epen uns vorzustellen, und die spätere Dichtung, Lyrik und Tragödie, sowie die bildende Kunst haben epische Dichtungen als Quellen benutzt, so daß auch sie uns zur Rekonstruktion alter Epen dienen können. Ebenso setzt Hesiod bereits den wesentlichen Bestand epischer Poesie voraus. Gewiß waren zu seiner Zeit alle wichtigen Mythen von epischen Dichtern behandelt, wie auch die bildende Kunst von der Mitte des 8. Jahrhunderts an nach epischer Überlieferung mythologische Darstellungen gab (s. oben S. 152f.). Diese „homerische“ Dichtung bildet den Endpunkt einer Entwicklung von nahezu einem Jahrtausend und reicht mit ihren Wurzeln bis zu den Balladen der mykenischen Zeit.

Den Dichtern, die die homerische Poesie geschaffen haben, war ein reicher Stoff geboten in den älteren Dichtungen und auch in der mündlichen Überlieferung. Aus letzterer haben ja sogar noch Herodot und Thukydides geschöpft². Durch die älteren Dichtungen erhielten die neuen Dichter aber nicht nur den Mythos geformt überliefert, sondern auch eine Kunstsprache, die aus ionischen und äolischen Elementen bestand, da ja die ältesten (mykenischen) Lieder nur in diesen Dialekten gedichtet waren. Diese Kunstsprache wird jetzt voll ausgebildet. Da die mykenischen Lieder naturgemäß die kulturellen Zustände ihrer Zeit wiedergaben, so vererbte sich die Kenntnis dieser mykenischen Kulturelemente mittelbar auch an die homerischen Dichter. Daher finden wir bei diesen eine Mischung von Elementen, die aus

¹ Tempel werden erwähnt für Athena auf der Burg in Troja, Il. VI 88, 269, 297ff., für Athena in Athen, Il. II 549ff., vgl. Od. VII 81; für Apollon in Troja, Il. V 446ff., 512, VII 83; für Apollon in Chryse, Il. I 39; für Apollon in Delphi, Il. IX 404; Od. VIII 80. Vgl. weiter Od. VI 10, XII 346.

² So berichten Herodot I 171 (vgl. VII 170f.) und Thukydides I 4 auf Grund mündlicher Überlieferung von Minos; vgl. meine Religion der Griechen und Römer 162f.

der Bronze- und der Eisenzeit stammen. Wenn, wie Viktor Burr¹ gezeigt hat, „im Achäerkatalog der Ilias Überlieferungsgut aus der mykenischen Zeit enthalten ist“, so stammt auch dieses in letzter Linie aus der Dichtung dieser Zeit.

Ob und in welchem Maß diese mythisch-epische Überlieferung auch historische Elemente enthält, ist bisher mit Sicherheit noch nicht nachgewiesen. Ich glaube nicht, daß die Aussicht sehr groß ist, aus den Mythen etwa mit Hilfe der Ausgrabungen historische Ereignisse festzustellen. Auch die Erklärung der Inschriften von Boghasköi durch Forrer und andere Gelehrte haben zu keinen haltbaren Ergebnissen in dieser Beziehung geführt². Auch allgemeine Erwägungen wie etwa der Vergleich der homerischen Epen mit unserer mittelhochdeutschen Epik hilft nicht weiter. Denn beide beruhen auf einer ganz verschiedenen Grundlage.

Das homerische Epos hat den Mythos zum Stoff, d. h. die religiöse Erzählung, deren Helden im Kult verehrt wurden. Ganz anders die deutschen Epen, etwa das Nibelungenlied, das rund 2000 Jahre nach Homer entstanden ist. Auch dieses Gedicht wie auch andere Heldenlieder des späteren Mittelalters steht am Ende einer langen Entwicklung, die in die Zeit der Völkerwanderung zurückreicht. Sie beziehen sich auf Ereignisse und Personen dieser Zeit, etwa auf Ermanarich, von dem uns ein antiker Historiker (Ammianus Marcellinus) berichtet, Theoderich oder Attila. Sie haben also als Grundlage die Sage, d. h. profane Erzählungen (die „Maere“), deren Helden zum Teil geschichtliche Persönlichkeiten sind, und keiner dieser Helden genoß, wie dies bei den griechischen Heroen der Fall war, kultische Verehrung. Dieser religiös-kultische Untergrund fehlt also der germanischen Sage und dem deutschen Epos. So sagt auch der griechische Dichter zu Beginn seines Werkes, daß die Muse, die Göttin, ihn belehren soll; der deutsche Dichter aber weist auf die „alten maeren“ hin, auf die Überlieferung der Menschen, die „viel Wunderbares“ berichtet und die er wiedergeben will: da hat die Märe ein Ende, das ist der Nibelunge Not, heißt es zum Schluß. Hartmann von Aue nennt „Bücher mannigfaltger Art“ als seine Quellen, Wolfram von Eschenbach nennt sie sogar mit Namen und auch das Annolied (Wir hörten ... singen von alten Dingen, wie schnelle Helden fochten) weist auf die alte Überlieferung hin; dem griechischen Dichter gilt der Sang aber als göttliche Offenbarung.

Man möchte schließlich noch wissen, wo die homerischen Epen entstanden sind, ob im Kolonialland oder im Mutterland. Durchweg nimmt man das Erstere an. Doch scheint mir hierfür noch kein Beweis erbracht zu sein. Auf die antike Überlieferung kann man sich nicht berufen. Smyrna als Heimat Homers ist aus der Bezeichnung Melesigenes herausgesponnen, die man, sprachlich unmöglich — denn Melesigenes meint einen, „der sich um sein Geschlecht kümmert“ (Scherling, R.-E. XV A 492), „der für seine Sippe sorgt“ (Schadewaldt) — als den am Meles, dem smyrnäischen Fluß, Geborenen oder von Meles Gezeugten deutete, und Chios stammt aus dem Apollonhymnos. Aber es wurden auch Ios und Kolophon, Kyme und andere Städte genannt, Aristarchos trat für Athen ein. Daneben erhoben sich aber schon im Altertum

¹ *Νεῶν κατάλογος* (Klio, Beiheft 49, 1944). Freilich in dem Endergebnis kann ich dem Verfasser, wie oben angedeutet, nicht beistimmen. Aber die sorgfältigen Einzeluntersuchungen Burrs werden davon nicht berührt.

² Religion der Griechen und Römer 103ff.

Stimmen, die auf die Unmöglichkeit einer Heimatbestimmung hinwiesen. Man hatte eben keine Überlieferung darüber. Ich glaube auch nicht, daß das Volksbuch, das im 6. Jahrhundert von Homer erzählt, authentisches Material zur Verfügung hatte und daß man den späteren Bearbeitungen, die uns erhalten sind, auch nur soviel entnehmen darf, wie dies Schade-waldt tut.

Auch die Sprache des Epos, die uns Karl Meister¹ als eine Kunstsprache zu verstehen gelehrt hat, die in dieser Form und Dialektmischung nirgends im Verkehr gebraucht wurde, kann für eine Ortsbestimmung des Epos nicht verwendet werden. Diese Dialektmischung mußte sich notwendig ergeben aus den ionischen und äolischen Liedern, die im Mutterland in mykenischer Zeit entstanden sind. Wie diese Lieder ihrem Inhalt nach den Anfang der Entwicklung bilden, die zum homerischen Epos führte, so auch der Sprache nach, und diese Entwicklung hat sich im Mutterland fortgesetzt und ist auch im Kolonialland weitergeführt worden. Hesiod hat sich in Askra derselben Kunstsprache bedient.

Schließlich die wenigen geographischen Hinweise, die sich in der Ilias finden und die den Osten als die Heimat des Dichters bestimmen sollen, können hierfür wirklich nicht ins Feld geführt werden, so etwa die Schwäne und Kraniche, die auf dem „asischen Gefilde“ sich tummeln (im Gleichnis II. II 459 ff.) oder die Erwähnung des Ikarischen Meeres (ebenfalls im Gleichnis II 145).

Wir werden vorläufig uns damit begnügen müssen, dem Epigramm der Anthologie beizustimmen, das von Homer sagt:

Vaterland ist dir der große Himmel, Kalliope aber
Brachte dich selbst zur Welt, nicht eine sterbliche Frau.

¹ Die homerische Kunstsprache, 1921; vgl. dazu Hatzidakis, Rhein. Mus. 81, 1932, 97 ff., auch Witte, R.-E. VIII 2213 ff.