

# ATHENE-MYTHEN UND IHRE BEHANDLUNG BEI LUKIAN

(Θεῶν διάλογοι 13[8] und Θεῶν κρίσις 10)

Für die Art Lukians, den Mythos zu belächeln<sup>1</sup>, gibt der Vergleich zweier Stellen aus den Dialogen, die sich mit den Göttern beschäftigen, ein markantes Exempel. Im Göttergespräch 13(8) zwischen Zeus und Hephaistos wird über Athene gesagt, daß sie γλαυκῶπις sei, und in dem langen, mit mehreren Personen besetzten Gespräch der Θεῶν κρίσις 10, in dem es um das Paris-Urteil geht, ist von τὸ γλαυκὸν τῶν ὀμμάτων (10) die Rede. Aufs erste scheint dies gar nicht so auffällig. Aber dahinter steckt mehr.

An anderer Stelle haben wir gezeigt<sup>2</sup>, daß γλαυκῶπις ‚eulenäugig‘ bedeutet und daß der mißglückte Umdeutungsversuch, γλαυκῶπις als ‚die Blauäugige‘ zu verstehen, viel später, als gelegentlich vermutet, stattgefunden hat, und zwar bedingt durch das vorsokratisch-philosophische Denken einerseits und durch das Bedürfnis, die anthropomorphe Göttin nicht mit einem dem ästhetischen Empfinden eines auf schöne Kunst bedachten Zeitalters widersprechenden tierischen Element zu belasten, andererseits; ferner, daß sich dieser Versuch nur relativ kurze Zeit halten könnte und daß mit dem Wegfall der Akzeptanz der Eulenaugen Athenes sehr bald auch das Wort γλαυκῶπις aus der ‚lebendigen‘ Literatur verschwunden ist; von wenigen Ausnahmen abgesehen, taucht es nur in kommentierender Literatur auf oder dort, wo man ebenfalls auf Homer und Hesiod oder sonst auf Mythen, freilich belächelnd und kritisierend, Bezug nimmt. Die Umdeutung der eulenäugigen (γλαυκῶπις) Athene zur blauäugigen hat sich nicht durchgesetzt, sie blieb im Vorraum von Spekulation und spielerischer Verwendung. Noch Pausanias, dessen Bericht von einer blauäugigen Athene-Statue die völlige Singularität der blauen Augen am Bild dieser Göttin (Paus., 1,14,6) hinlänglich beweist, mußte nach einem entlegenen Mythos Ausschau halten, um mit Mühe und Not die blauen Augen der

<sup>1</sup> Zu Lukian vgl. u.a. Graham Anderson, *Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic*, Leiden 1976, *Mnemosyne Suppl.* 41; Rez. von Herbert Bannert, in: *Gnomon* 55, 1983, 581–586; Chr. Robinson, *Lucian and his Influence in Europe*, London 1979, bes. S. 1–60. R. Bracht Branham, *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts-London 1989, bes. 133 ff.; Paola Angeli Bernardini, *Umorismo e serio-comico nell' opera di Luciano*, in: *Laughter down the Centuries*, Bd. 1, ed. S. Jäkel & A. Timonen, Turku 1994, 113–120. – Hier kann nur ganz wenig von der Eigenart Lukians zur Sprache kommen.

<sup>2</sup> W. Pötscher, Die Bedeutung des Wortes γλαυκῶπις, in: *Philologus* 141, 1997.

Göttin zu erklären, die dabei, obwohl die Zeus-Tochter schlechthin (vgl. u.a. *κάρτα δ' εἰμί τοῦ πατρός*, Aisch. Eum. 738), wegen ihrer singulären blauen Augen unbedingt zur Poseidon-Tochter gestempelt werden mußte.

Lukian spielt mit beidem, mit der ‚Eulenäugigen‘, die er auch *γλαυκῶπις* nennt, und mit dem ‚Blau ihrer Augen‘. Aber die Zielrichtung ist an diesen zwei Stellen völlig verschieden.

In der Paris-Urteils-Szene finden wir indirekt über Hera ausgesagt, daß sie *βοῶπις* und darauf noch sehr stolz sei; Aphrodite sagt in Anspielung auf Hera, die sie nicht ausdrücklich nennt: *καὶ πρώτη γε ἀποδύσομαι, ὅπως μάθης ὅτι μὴ μόνον ἔχω τὰς ὠλένας λευκὰς μηδὲ τῷ βοῶπις εἶναι μέγα φρονῶ, ἐπ' ἴσης δὲ εἰμι πᾶσα καὶ ὁμοίως καλή* (10). Und kurz darauf bringt sie das *τὸ γλαυκὸν τῶν ὀμμάτων* (10) der Athene ins Gespräch.

So Homerisches und so Unhomerisches nebeneinander ergibt ein Spannungsgefüge eigener Art: Die weißen Arme (*λευκώλενος*, vgl. etwa Hom., II. 1,55) und der ehrende Titel *βοῶπις*, den Hera hat, auf der einen Seite und die blauen Augen der Athene – hier also *τὸ γλαυκὸν τῶν ὀμμάτων* (10,14) und nicht *γλαυκῶπις*, was so gut zu *βοῶπις* gepaßt hätte – auf der anderen Seite, bilden einen deutlichen Kontrast.

Die beiden ‚jüngeren‘ Göttinnen, Athene und Aphrodite, geraten aneinander, wobei die Schärfe ihrer Auseinandersetzung ihre Rivalität deutlich macht: sie glauben, daß der Ausgang des Paris-Urteils zwischen *ihnen beiden* völlig offen sei. Daß sie kein Wort gegen Hera verlieren, kann nicht bloß als Ausfluß von Ehrerbietung der Zeus-Gattin gegenüber verstanden werden, sondern ist auch unter dem unausgesprochenen Gesichtspunkt zu sehen, daß diese eine Generation älter und daher keine ganz so gefährliche Konkurrentin ist.

Setzen wir das spitze Wortgefecht im Wortlaut hierher:

Athene: *Μὴ πρότερον ἀποδύσης αὐτήν, ᾧ Πάρι, πρὶν ἂν τὸν κεστόν ἀπόθῃται – φαρμακὶς γάρ ἐστιν – μὴ σε καταγοητεύσῃ δι' αὐτοῦ. καίτοι γε ἐχρῆν μηδὲ οὕτω κεκαλλωπισμένην παρεῖναι μηδὲ τοσαῦτα ἐντετριμμένην χρώματα καθάπερ ὡς ἀληθῶς ἐταίραν τινά, ἀλλὰ γυμνὸν τὸ κάλλος ἐπιδεικνύειν.*

Paris: *Εὖ λέγουσι τὸ περὶ τοῦ κεστοῦ, καὶ ἀπόθου.*

Aphrodite: *Τί οὖν οὐχὶ καὶ σύ, ᾧ Ἀθηνᾶ, τὴν κόρυς ἀφελούσα ψιλὴν τὴν κεφαλὴν ἐπιδεικνύεις, ἀλλ' ἐπισείεις τὸν λόφον καὶ τὸν δικαστὴν φοβεῖς; ἢ δέδιας μὴ σοι ἐλέγχῃται τὸ γλαυκὸν τῶν ὀμμάτων ἄνευ τοῦ φοβεροῦ βλεπόμενον;*

Athene: *Ἴδού σοι ἡ κόρυς αὕτη ἀφήρηται.*

Aphrodite: *Ἴδού καὶ σοι ὁ κεστός, ἀλλὰ ἀποδυσώμεθα. (Θεῶν κρίσις 10)*

Athene will Aphrodite den Vorsprung, den sie durch ihren *κεστός* besitze, nehmen. Aber sie geht darüber hinaus; sie wirft ihr vor, daß sie sich so hergerichtet und so sehr geschminkt habe wie eine richtige Hetäre. Dies paßt zwar zu Aphrodite, die als Sexualgöttin Affinität zu diesem Geschäft hat – aber andererseits ist diese Kritik doch als Vorwurf, ja als Beleidigung gedacht, erst recht aus dem Munde der Jungfrau,

welche Athene immer zu bleiben gedenkt. Wieder ein Spannungsgefüge eigener Art!

Aber Aphrodite revanchiert sich: Sie, Athene, solle ihren Helm ablegen und ihr Gesicht anschauen lassen, ohne mit dem Helmbusch den Preisrichter einzuschüchtern. Diese Aufforderung stellt eine Steigerung dar: Wenn Aphrodite die Aufmachung und die reichliche Schminke vorgeworfen wurden, blieb doch ihre Schönheit (γυμνὸν τὸ κάλλος), die sie besitze, unbestritten; aber Athene, so wünscht es die Konkurrentin, solle ihr bloßes Gesicht herzeigen – daß dieses nicht vorteilhaft (oder doch weniger vorteilhaft) sei, wird man bei dieser Aufforderung leicht mitverstehen. Aber dann folgt gleich die nächste Steigerung: Ob sie denn fürchte, daß die *blaue* Farbe ihrer Augen auf Tadel stoße, wenn das schreckenerregende Ambiente (von Helm und Helmbusch) beseitigt wäre, stichelt Aphrodite weiter.

Blaue Augen standen nicht in bestem Ruf. Bei Platon hat jenes Pferd, das im Seelengespann eine negative Rolle spielt, blaue Augen, das andere, welches als gut bezeichnet wird, aber dunkle (τῶν δὲ δὴ ἵππων ὁ μὲν, φαιμέν, ἀγαθός, ὁ δ' οὐ· ἀρετὴ δὲ τίς τοῦ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ κακία, οὐ διείπομεν, νῦν δὲ λεκτέον. ὁ μὲν τοίνυν αὐτοῖν ἐν τῇ καλλίονι στάσει ὦν τό τε εἶδος ὀρθός καὶ διηρθρωμένος, ὑσαύχην, ἐπίγρυπος, λευκὸς ἰδεῖν, μελανόμματος, τιμῆς ἐραστῆς μετὰ σφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, καὶ ἀληθινῆς δόξης ἐταῖρος, ἄπληκτος, κελεύσματι μόνον καὶ λόγῳ ἠνιοχεῖται· ὁ δ' αὖ σκολιός, πολὺς, εἰκῆ συμπεφορημένος, κρατεραύχην, βραχυτράχηλος, σιμοπρόσωπος, μελάγχρωτος, γλαυκόμματος, ὕφαιμος, ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἐταῖρος, περὶ ὧτα λάσιος, κωφός, μάστιγι μετὰ κέντρων μόγις ὑπέικων, Phaidros 253D–E). Wenn auch die ‚Physiognomika‘ des Ps.-Aristoteles nicht den Rang einer echten Aristoteles-Schrift haben, enthalten sie doch eine breite peripatetische Tradition; dort wird die blaue Augenfarbe (und die noch hellere, also die hell-graue) als Zeichen für *Feigheit* genannt (οἷς δὲ οἱ ὀφθαλμοὶ γλαυκοὶ ἢ λευκοί, δειλοί· ἐφάνη γὰρ τὸ λευκὸν χρῶμα δειλίαν σημαίνειν 812b3 ff.).

Sollte dieser Gedanke an δειλία an der Lukian-Stelle wirklich anklingen, wäre dies ein besonders scharfer Kontrast zur kriegerischen Göttin, die unter ihrem Helm Augen hätte, die sogar auf Feigheit schließen lassen könnten. Aber schön sind sie – jedenfalls bei Lukian – auch sonst nicht. In den Hetärengesprächen wird eine häßliche Dame beschrieben: καὶ σὺ δ' οὖν πρότερον ἰδοῦ αὐτὴν καὶ τὸ πρόσωπον καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἰδέ· μή σε ἀνιάτω, εἰ πάνυ γλαυκοὺς ἔχει αὐτοὺς μηδὲ ὅτι διάστροφοὶ εἰσι καὶ ἐς ἀλλήλους ὀρῶσι· (Ἐταιρικοὶ διάλογοι 2,1)<sup>3</sup>. Die Steigerung, die in der Erwiderung der Aphrodite gegenüber Athene liegt, kann man also nicht überhören.

Das Epitheton Athenes γλαυκῶπις wird in der Stelle (Θεῶν κρίσις 10) *nicht* genannt, aber jeder Leser mußte wissen, daß es dieses ist, das hier, gleichsam indi-

<sup>3</sup> Vgl. Luciani Dialogi Meretricii, ed. C. Mras, Berlin 1930, 2,1, Anm. zu p. 10,10: „γλαυκοῦς; turpes habebantur, cf. Pap. Heidelb. 310 IV v. 132 (Gerhard, Phoinix von Kol. p. 7)“.

rekt seiner alten Würde grob entkleidet, als ‚blauäugig‘ umgedeutet und umfunktio- niert wird; was ein ehrendes Beiwort war und auf die sehr alte Tradition der Eulen- augen jener letztlich in der minoischen Religion verhafteten Göttin wies, ist hier in der Assoziation, welche an dieser Stelle durch τὸ γλαυκὸν τῶν ὀμμάτων gegeben zu sein scheint, desillusionierend in sein Gegenteil, in das häßliche Blau der Augen, verkehrt.

Anders das Gespräch zwischen Hephaistos und Zeus, das sich als Num- mer 13(8) in den Göttergesprächen findet. Hephaistos hilft mit seiner Axt dem Zeus bei der Geburt der Athene, indem er ihm einen Spalt in den Schädel schlägt<sup>4</sup>. Und Hephaistos spricht beeindruckt von Athenes Verhalten: Da springt Athene aus dem Haupte des Zeus heraus, führt einen Waffentanz auf, schüttelt ihren Schild und schwingt den Speer, sie ist voller Dynamik. Und er fügt hinzu: καὶ τὸ μέγιστον, καλὴ πάνυ καὶ ἀκμαία γεγένηται δὴ ἐν βραχεῖ· γλαυκῶπις μὲν, ἀλλὰ κοσμεῖ καὶ τοῦτο ἡ κόρυς. ὥστε, ὦ Ζεῦ, μαίωτρά μοι ἀπόδος ἐγγυήσας ἤδη αὐτήν (Θεῶν διάλογοι 13[8]). Zeus meint, Ἀδύνατα αἰτεῖς, ὦ Ἥφαιστε· παρθένος γὰρ αἰεὶ ἐθελήσει μένειν ... (ibid.), aber Hephaistos will es sich schon richten: ... ἐμοὶ μελήσει τὰ λοιπὰ, καὶ ἤδη συναρπάσω αὐτήν (ibid.).

Auch in diesem Gespräch unter Göttern werden die Augen der Athene erwähnt, aber eben ganz anders; in der Θεῶν κρίσις 10 stand deren (unschöne) Farbe, τὸ γλαυκὸν τῶν ὀμμάτων, in Rede, hier in Göttergespräch 13(8) wird ihr altes Epithe- ton, γλαυκῶπις, ‚die Eulenäugige‘, genannt. Es fügt sich hier gut in die Situation, die durch sehr alte oder sehr alt anmutende Züge charakterisiert ist; die Scheitel- geburt<sup>5</sup>, die schwierig zu erklären ist, aber eine gewisse Parallelität in orientalischen Vorstellungen hat, dürfte ein ganz altes Mythen-Element darstellen. Daß Athene Jungfrau ist und Jungfrau bleiben will, klingt auch altertümlich, selbst wenn wir wissen, daß Athene in Elis Μῆτερ gerufen wurde und Pausanias (5,3,2) zu erzählen weiß, daß Frauen, die zu ihr gebetet und dann ihren Männern beigewohnt hatten, schwanger geworden seien; dies ist lokale Differenzierung zur mythischen Koine, auch wenn gerade diese elische Mythenvariante wohl ihre Wurzeln in der minoi- schen Religion hatte. Durch die Eingliederung der Athene in die mykenische und griechische Religion wurde ein Weg beschritten, der sie ganz eng an Zeus als des- sen Tochter anschloß und sie als Τριτογένεια, als Erztöchter, als Tochter schlecht- hin, erscheinen ließ<sup>6</sup>. Daß aber eine (jugendliche) Tochter παρθένος, ja Jungfrau ist, versteht sich von selbst. Der Zug, daß sie auch Jungfrau *bleiben* will, geht wohl

<sup>4</sup> Auch die Vasenmalerei kennt dieses Motiv, vgl. LIMC IV 1, Hephaistos, Nr. 188–201, p. 646 f.

<sup>5</sup> W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, 224; W. Pötscher, Hera. Eine Strukturanalyse im Vergleich mit Athena, Darmstadt 1987, 153 ff. 172 ff.; Ch. Penglase, Greek Myths and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod, London-New York 1994, 231 f., wo Athena mit Inana/Ishtar thematisch in Zusammenhang gebracht wird.

<sup>6</sup> Vgl. W. Pötscher, Hera, 150 ff., mit Rez. von K. Woschitz, in: Kairos 29, 1987, 121 f.; G. Radke, in: Gnomon 62, 1990, 549 ff., W. Schuller, in: HZ 259, 1994, 156 f.

einerseits auf die so starke Betonung dieses Tochterseins zurück, das gleichsam perseverativ auf ihr weiteres Leben ausgedehnt wird und somit die Folgezeit überdeckt, und andererseits auf eine Emporstilisierung durch Betonung der exzeptionellen Lebensform einer Jungfrau.

Wie auch immer man über das Alter des abstrusen Mythos denkt<sup>7</sup>, daß Hephaistos Athene im Liebeswerben auf der Akropolis verfolgte und dabei den Samen verlor, den sich Athene vom Schenkel wischte und auf die Erde (γη-Γῆ) warf, wodurch diese den Erichthonios gebar, welchen wieder Athene aufzog – allein durch die ungemilderte Direktheit dieser Erzählung *wirkt* sie zumindest altertümlich. Vermutlich *ist* dieser Mythos auch alt. Erechtheus und Erichthonios sind klärlich zwei Ausformungen<sup>8</sup> mit verschiedener Akzentuierung. Die Geburt des Erdgeborenen (γηγενής, Hdt. 8,55, Dionys. Hal. 14,2, vgl. auch Soph., Aias 202) belegt einen ἱερός γάμος mit der Göttin Erde, wobei es auf den Namen, ob Γαῖα oder Χθών,

<sup>7</sup> Kallimachos, in der Hekale: Ἐρεχθῆος· τοῦ βασιλέως τῶν Ἀθηναίων, τοῦ καὶ Ἐριχθονίου καλουμένου, γεννηθέντος ἐκ τοῦ Ἥφαιστου· οὗτος γὰρ ἐδίωκε τὴν Ἀθηνᾶν ἐρῶν αὐτῆς, ἣ δὲ ἔφυγεν· ὡς δὲ ἐγγὺς αὐτῆς ἐγένετο πολλῇ ἀνάγκῃ (ἦν γὰρ χλωρός), ἐπειρᾶτο συνελθεῖν· ἣ δὲ ὡς σῶφραν καὶ παρθένος ὡς οὐκ ἠνείχετο, ἀπεσπέρμηθεν εἰς τὸ σκέλος τῆς θεοῦ· ἣ δὲ μυσσαχθεῖσα ἐρίῳ ἀπομάζασα τὸν γόνον ἔριπυεν εἰς γῆν· ὅθεν Ἐριχθόνιος, ὁ ἐκ τῆς γῆς ἀναδοθεὶς παῖς κατὰ τινα ἐτυμολογίαν, ὡς ἀπὸ τοῦ ἐρίου καὶ τῆς χθονός, ἱστορεῖ Καλλιμάχος ἐν Ἐκάλῃ (Schol. zu Hom., II. 2,547 = Fr. 260,19 Pfeiffer). – Paus., 1,2,6: πατέρα δὲ Ἐριχθονίῳ λέγουσιν ἀνθρώπων μὲν οὐδένα εἶναι, γονέας δὲ Ἥφαιστον καὶ Γῆν. 3,18,13: Ἀθηνᾶ διώκοντα ἀποφεύγουσά ἐστιν Ἥφαιστον. Eur., Frg. 925 Nauck<sup>2</sup> aus Eratosth. Catast. 13: λέγει δὲ καὶ Εὐριπίδης περὶ τῆς γενέσεως αὐτοῦ τὸν τρόπον τοῦτον· Ἥφαιστον ἐρασθέντα Ἀθηνᾶς βούλεσθαι αὐτῇ μιγῆναι· τῆς δὲ ἀποστρεφόμενης καὶ τὴν παρθενίαν μάλλον αἰρουμένης ἐν τινὶ τόπῳ τῆς Ἀττικῆς κρύπτεσθαι, ὃν λέγουσι καὶ ἄπ' ἐκείνου προσαγορευθῆναι Ἥφαιστειον· ὃς δόξας αὐτὴν κρατήσειν καὶ ἐπιθέμενος πληγεὶς ὑπ' αὐτῆς τῷ δόρατι ἀφῆκε τὴν ἐπιθυμίαν, φερομένης εἰς τὴν γῆν τῆς σποράς· ἐξ ἧς γεγενῆσθαι λέγουσι παῖδα, ὃς ἐκ τούτου Ἐριχθόνιος ἐκλήθη· καὶ αὐξηθεὶς τοῦθ' εὔρε καὶ ἔθανυμάσθη ἀγωνιστῆς γενόμενος). Die relativ späte Bezeugung darf man nicht als Argument für eine späte Entstehung dieses Mythos verwenden; besonders darf man dies nicht im Falle des Kallimachos, der gar wohl alte Mythen und Mythen-Varianten ausgräbt – nach dem Motto ἀμάρτυρον οὐδὲν αἰεῖδω (Kallim. Fr. 612 Pfeiffer).

<sup>8</sup> Vgl. J. Escher, Erechtheus, in: RE VI.1, 1909, 404 ff. und 440; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen, 1. Bd., Berlin 1931, 213; E. Heitsch, Aphroditehymnos, Aeneas und Homer. Sprachliche Untersuchungen zum Homerproblem (Hypomnema 15), Göttingen 1965, 119 ff.; W. Burkert, Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin/New York 1972, 176 (mit Lit.). Weitere Lit. bei G. Baudy, Der Heros in der Kiste. Der Erichthoniosmythos als Aition athenischer Erntefeste, in: A&A 38, 1992, 1–47,1, Anm. 2. „Der im Getreide verkörperte Heros Erechtheus/Erichthonios bildete ebenso wie Adonis ein mythisches Komplement dieses lebensgeschichtlichen Übergangs: Während beider urzeitliche Verwandlung in die Kulturpflanzen sich jährlich wiederholte, vollzogen von ihnen repräsentierte Jünglinge den Schritt ins bäuerliche Erwachsenenleben“, Baudy 45. „Weil die mythische Stadt- und Kulturgeschichte nach dem Muster des individuellen Lebenslaufs gestaltet war, lebte Erichthonios, der nur als Kind und Ephebe interessierte, vor Erechtheus, dem Erwachsenen; beide Könige sind ja aus ein und derselben Figur herausentwickelt“, Baudy 46 f.

nicht einmal so sehr ankommt; auch in der Formulierung ... Ἐρεχθῆος ... ὄν ποτ' Ἀθήνη θρέψε Διὸς θυγάτηρ, τέκε δὲ ζεΐδωρος ἄρουρα ... (Hom., II. 2,547 f.) steht die Funktion der Fruchtbarkeit nicht zurück – es wird damit lediglich die Sachkomponente von Χθών–χθών bzw. Γαῖα–γαῖα stärker betont. Wer ursprünglich der männliche Partner in diesem ἱερὸς γάμος ist, läßt sich leicht erraten. Poseidon, der eine Parallelgestalt zu Zeus ist<sup>9</sup>, fügt sich gut in das Schema des ἱερὸς γάμος ein. Zudem tragen gerade in Athen beide, Poseidon, aber auch Zeus, den Beinamen Ἐρεχθεύς<sup>10</sup>, also Ποσειδῶν Ἐρεχθεύς bzw. Ζεὺς Ἐρεχθεύς. Die Tatsache, daß Poseidon und Erechtheus im Erechtheion in Athen am selben Altar Kult empfangen, sollte man nicht als bedeutungslos abtun und nicht damit gleichsetzen, daß im selben Raum der Heros Butes und Hephaistos *Kult* empfangen (vgl. Paus. 1,26, 5)<sup>11</sup>. Vor allem aber hat das Kultmal des Poseidon in der Nordhalle des Erechtheions große Bedeutung. Schon Herodot versteht es nicht und spricht von der θάλασσα (ἔστι ἐν τῇ ἀκροπόλει ταύτῃ Ἐρεχθέος τοῦ γηγενέος λεγομένου εἶναι νηός, ἐν τῷ ἐλαίῃ τε καὶ θάλασσα ἐνι, τὰ λόγος παρὰ Ἀθηναίων Ποσειδέωνά τε καὶ Ἀθηναίην ἐρίσαντας περὶ τῆς χώρας μαρτύρια θέσθαι, Hdt. 8,55). Allein diese Bezeichnung läßt klar eine Umdeutung bzw. ein religiöses Mißverständnis erkennen<sup>12</sup>. Diese Grube hatte ursprünglich nichts mit dem Meer oder dem Meerwasser zu tun<sup>13</sup>, wie eben auch Poseidon, bevor er gleichsam ins Meer abgedrängt worden war, kein Meergott war (und auch im eigentlichen Sinne nie geworden ist), sondern ein Süßwassergott, zu dessen wichtigsten Aufgaben es gehörte, die Γαῖα = Χθών mit seinem Regenwasser zu befruchten<sup>14</sup>. Im Sommerhalbjahr fällt der fruchtbringende Regen im Gewitter. So wird die Grube, welche man in Umdeutung

<sup>9</sup> Vgl. W. Pötscher, Poseidon, in: Kl. Pauly 4, 1076 f.; ders., Ποσειδῶν, in: ΠΑΓΚΟΣΜΙΑ ΜΥΘΟΛΟΓΙΑ, Ἐκπαιδευτική Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια 20, Athen 1989, 361–368, mit Lit.; ders., Die Götterburleske als Deutungsansatz für die religiöse Weltanschauung des Odyssee-Dichters (Od. 8,266 ff.), in: GB 17, 1990, 27–47. 33–37.

<sup>10</sup> Vgl. J. Escher, in: RE VI.1, 405. 410; W. Burkert, Homo Necans, 168 (mit Anm. 60).

<sup>11</sup> J. Escher, in: RE VI.1, 405. Vgl. auch Emily Kearns, Between God and Man: Status and Function of Heroes and their Sanctuaries (Le sanctuaire grec. Entretiens sur l'antiquité classique 37, Fondation Hardt), Vandœuvres-Genève 1992, 84.

<sup>12</sup> Vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen, 1. Bd., 213. 216; F. Schachermeyr, Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens, Salzburg 1950, 144 (mit Lit.); W. Pötscher, in: Kl. Pauly 4, 1076.

<sup>13</sup> Nicht überzeugend die Argumentation von Menelaos Christopoulos, Poseidon Erechtheus and ΕΡΕΧΘΗΣ ΘΑΛΑΣΣΑ, in: Ancient Greek Cult Practice from Epigraphical Evidence, Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22–24 Nov. 1991, ed. by Robin Hägg, Stockholm 1994, 123–130, der eine enge Beziehung Athens und sogar der Akropolis mit dem das Land umgebenden Meer in der Vorstellung der θάλασσα im Rahmen des Erechtheions annimmt (127 f., 130).

<sup>14</sup> Eine ähnliche Vorstellung bei Zeus, der als Νάιος in Dodona das als Göttin erlebte Stück Erde (Διώνη (Διφώνη) befruchten sollte; deshalb heißen sie und das gemeinsame Fest Νάια (vgl. W. Pötscher, Zeus Naios und Dione in Dodona, in: Mnemosyne 4,19, 1966, 113–147; jetzt auch in: Hellas und Rom, Hildesheim/Zürich/New York 1988, 173 f.).

als θάλασσα ansah und vom Dreizack des Poseidon geschlagen währte, in einer davor liegenden Zeit als Blitzmal des Poseidon gegolten haben, der mit dem Gewitterregen die Erde fruchtbar mache. Der Wettstreit des Poseidon mit Athene, wer von beiden dem attischen Land die größere Gabe schenken bzw. wem das attische Land zugehören würde (Paus. 1,26,5 f. 1,27,2. 8,10,4. Ps. Apollod.-Bibl. 3,14,1. Ov., Met. 6,75 ff.), kann nur in dem Sinne verstanden werden, daß sie Attika den Ölbaum (als Ἀθηνα Μορία) brachte, er aber die Fruchtbarkeit der Felder und Wiesen, die durch das Naß des Regens gefördert wird. Daß Poseidon Attika die θάλασσα als das Meer schenkte, ist an sich und gerade für die Griechen, welche das Meer kannten, seitdem sie Griechen waren<sup>15</sup>, eine groteske Vorstellung. Lediglich bei Plutarch klingt in der Vita des Themistokles (19,2 f.), allerdings als Fiktion der Alten, die Beziehung zum Meere statt zur θάλασσα auf der Akropolis an; bei Hygin (Fab. 164) wollte Neptunus aus Zorn das Meer über das attische Land leiten (*at Neptunus iratus in eam terram mare coepit irrigare velle*). Es war klar, mit der Gabe der θάλασσα konnte nur das Kultmal auf der Akropolis gemeint sein (Hdt. 8,55).

Daß der autochthone Heros von Athen Erechtheus/Erichthonios mit der Stadtgöttin Athene seit alters eng verbunden war, versteht sich von selbst. Schon die Stelle Od. 7,80 f. (ἴκετο δ' ἐς Μαραθῶνα καὶ εὐρυάγυιαν Ἀθήνην, δῶνε δ' Ἐρεχθῆος πυκινὸν δόμον) zeigt die enge Verbundenheit der beiden. Gegen die Formulierung δῶνε δ' Ἐρεχθῆος πυκινὸν δόμον (7,81) darf man nicht einwenden, daß Athene in sehr alter Zeit, welche eben im Epos mythisch gespiegelt wurde, dort „kein eigenes Haus auf der Burg besaß“<sup>16</sup>. In der mykenischen Zeit pflegte in den Burgen<sup>17</sup> oder in nächster Nähe davon das Haus der Göttin zu liegen, was aber gerade die Vorstellung einer engen Zusammengehörigkeit der mykenischen Herren und Frauen mit ihrer Göttin zeigt. Solches spiegelt sich auch in der folgenden Stelle:

Οἱ δ' ἄρ' Ἀθήνας εἶχον, εὐκτίμενον πολίεθρον,  
δημὸν Ἐρεχθῆος μεγάλῃτορος, ὅν ποτ' Ἀθήνη  
θρέψε Διὸς θυγάτηρ, τέκε δὲ ζεῖδωρος ἄρουρα,  
κάδ δ' ἐν Ἀθήνης εἶσεν, ἐφ' ἐν πίονι νηφί·  
ἔνθα δέ μιν τὰυροῖσι καὶ ἀρνειοῖς ἰλάονται  
κοῦροι Ἀθηναίων περιτελλομένων ἐνιαυτῶν· (Hom., II. 2,546–551)

<sup>15</sup> Ein gewisses Ausmaß an Meerfremdheit kann man vermutlich den in Griechenland einwandernden Stämmen zutrauen; aber die Griechen/Hellenen sind durch einen komplexen Vorgang der gegenseitigen kulturellen, religiösen und biologischen Durchdringung der Substratschicht und der eingewanderten indogermanischen Stämme entstanden. In Griechenland ist man fast überall am Meer; daher gab es einen Weg der Griechen zum Meer nicht. Dies schließt nicht aus, daß die Griechen (und die Römer) das Meer fürchteten; aber wohl deshalb, weil sie es kannten.

<sup>16</sup> J. Escher, in: RE VI.1, 409; vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Aristoteles und Athen, 2. Bd., Berlin 1893, 37.

<sup>17</sup> Vgl. M.P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 1. Bd., München<sup>3</sup> 1967, 340 ff.

Aber auch im Kult gab es die enge Verbindung Athenes mit dem Lokalheros Erechtheus<sup>18</sup>; die Epidaurier brachten jährlich der Athena Polias und dem Erechtheus Opfer (... Τῆ < τε > Ἀθηναίη [τε] τῆ Πολιάδι ἰρὰ καὶ τῷ Ἐρεχθέι, Hdt. 5,82,3). Dabei scheint wichtig zu sein, daß dies im Zusammenhang mit der Bereitschaft der Athener steht, den Epidauriern Olivenholz zur Anfertigung von Götterstatuen für Damie und Auxesie zu geben, und andererseits die Epidaurier gerade Öl-bäume aus Athen für die heiligsten hielten (... ἰρωτάτας δὴ κείνας νομίζοντες εἶναι, Hdt. 5,82,2), was selbstverständlich darauf zurückzuführen ist, daß der Ölbaum besonders in Athen der Athene heilig war. Aber auch die Nähe des der Athene heiligen Ölbaumes zum Altar des Erechtheus und Poseidon (Hdt. 8,55) läßt die enge Verbindung von Athene mit Erechtheus sichtbar werden: ἔστι ἐν τῇ ἀκροπόλει ταύτῃ Ἐρεχθέος τοῦ γηγενέος λεγομένου εἶναι νηός, ἐν τῷ ἐλαίῃ τε καὶ θάλασσα ἔνι, τὰ λόγος παρὰ Ἀθηναίων Ποσειδέωνά τε καὶ Ἀθηναίην ἐρίσαντας περὶ τῆς χώρας μαρτύρια θέσθαι. ταύτην ὦν τὴν ἐλαίην ἅμα τῷ ἄλλῳ ἰρῷ κατέλαβε ἐμπρησθῆναι ὑπὸ τῶν βαρβάρων· δευτέρῃ δὲ ἡμέρῃ ἀπὸ τῆς ἐμπρήσιος Ἀθηναίων οἱ θύειν ὑπὸ βασιλέος κελεύομενοι ὡς ἀνέβησαν ἐς τὸ ἰρόν, ὠρων βλαστὸν ἐκ τοῦ στελέχεος ὅσον τε πηχυαῖον ἀναδεδραμηκότα.

Die Zusammengehörigkeit – freilich unter einem anderen Aspekt – von Athene und Hephaistos geht auf ihre ‚berufliche‘ Parallelität zurück. Zwei Handwerker-gottheiten, der Gott der Schmiede, Hephaistos, der seinerseits wieder Nähe zu Prometheus/Prometheus aufweist<sup>19</sup>, und Athene, die Göttin der weiblichen Handarbeit<sup>20</sup>, konnten leicht miteinander verbunden werden, wie dies im sogenannten Theseion durch Tempelgemeinschaft der Fall ist. Es liegt aber auch psychologisch nicht fern, daß sich der ‚Kollege‘ in die jungfräuliche ‚Kollegin‘ verliebt, wie dies bei Alkaios und Sappho tatsächlich geschehen zu sein scheint.

Wenn dies zu dem abstrusen Mythos von Hephaistos’ unbeherrschtem Liebeswerben geführt hat, so liegt wohl eine *partielle Übertragung* eines ἱερός γάμος zwischen Poseidon und dem Stück Erde auf der Akropolis, das als *Χθών-χθών* verstanden wurde und woraus man also Erichthonios entstehen ließ, auf ein ganz anderes *Nahverhältnis*, auf das zwischen den ‚Kollegen‘ *Hephaistos* und *Athene*, vor. In dieser Kontamination wurde wohl Poseidon durch Hephaistos ersetzt, Athene nur spurenhafte miteinbezogen, *Χθών* aber blieb Mutter des Erichthonios, der selbstverständlich von Erechtheus nur künstlich zu trennen ist<sup>21</sup>. Die Stadtgöttin Athene, zu der er als Lokalheros Affinität besaß, weil sie beide im Erleben der Athener zu Athen und zur Akropolis gehörten, soll ihn von der Göttin Erde über-

<sup>18</sup> Vgl. auch W. Burkert, *Homo Necans*, 168; Maria Rocchi, *Les oracles des Pisistratides dans le temple d’Athéna*, in: *Phoinikeia grammata*, Collection d’Études class. 6, Liège-Namur 1991, 584 f.

<sup>19</sup> Man bedenke, daß Hephaistos oder nach einer anderen Variante Prometheus dem Zeus Geburtshilfe leistet.

<sup>20</sup> Sie hilft allerdings auch dem Epeios beim Bau des Hölzernen Pferdes (Od. 8,492 f.).

<sup>21</sup> Siehe Anm. 8.

nommen und großgezogen haben. Mit diesem Mythos war ein alter, nicht ganz durchsichtiger Ritus verbunden, den die Arrhephoren/Errhephoren vollzogen<sup>22</sup>.

In dieses altertümliche Umfeld, das bei Lukian anklingt, fügen sich die Eulenaugen der Athene γλαυκῶπις bestens ein. Sie sind zwar ein Makel am Aussehen der Schönen (καλή) – diese nicht uncharmante Bemerkung des Hephaistos erzeugt eine eigenartige Spannung zwischen einer Gegebenheit des Mythos (Eulenaugen) und der Verliebtheit des göttlichen Mannes in ein göttliches Mädchen. Athene ist trotzdem sehr schön (καλή πάννυ) und jugendlich-blühend (ἀκμαία); die Eulenaugen sind zwar (γλαυκῶπις μὲν) ein kleiner Nachteil, ‚aber zum Helm steht ihr auch das gut‘ (ἀλλὰ κοσμεῖ καὶ τοῦτο ἡ κόρυς, Göttergespr. 13[8]), übersetzt K. Mras<sup>23</sup>.

In der Θεῶν κρίσις (10) wurden die Augen Athenes als häßlich abgetan, und zwar von ihrer scharfzüngigen Rivalin in einer Konkurrenzsituation, in der vorher auch Athene nicht zimperlich mit Aphrodite umgegangen war; hier in den Göttergesprächen 13(8) spricht ein männlicher Gott, Hephaistos, der Athene zu seiner Frau haben will, der sie mit großem Engagement und viel Optimismus, ja sehr ‚temperamentvoll‘ (καὶ ἤδη συναρπάσω αὐτήν) gewinnen will. Er nimmt an Eulenaugen und Helm keinen Anstoß, während Aphrodite (Θεῶν κρίσις 10) in Helm und Helmbusch nur eine Einschüchterung des Beurteilers erblickt, der es dann aus Furcht nicht wagen würde, die blauen Augen wirklich als häßlich zu bezeichnen, die blauen Augen, die bei der Beschreibung einer häßlichen Frau in den Hetärengesprächen eine wichtige Rolle spielen. Auch deshalb kann γλαυκῶπις im Göttergespräch 13(8) im Munde des verliebten Brautwerbers nicht ‚blauäugig‘, sondern es muß ‚eulenäugig‘ bedeuten.

Graz

Walter Pötscher

<sup>22</sup> Vgl. W. Burkert, *Homo Necans*, 169 ff.; ders., *Griechische Religion*, 348 f.

<sup>23</sup> Die Hauptwerke des Lukian, Griech. u. deutsch, hrsg. und übers. von Karl Mras, Ernst Heimeran Verlag 1954, 53.