

~~Inv. A. 48.459~~

DIE RELIGION DER GRIECHEN

von

332/159

OTTO KERN

ZWEITER BAND

DIE HOCHBLÜTE BIS ZUM AUSGANGE DES
FÜNFTEN JAHRHUNDERTS

26458



BERLIN

WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG

1935

LIOTEGA CENTRALĂ UNIVERSITĂRĂ
BUCURESTI

COTA..... 21446

1951

1956

Re 195706

B.C.U. Bucuresti



C26458



Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.

Ulrich Wilcken

gewidmet

in treuer Freundschaft



ὦ θεοί θεός γὰρ καὶ τὸ γιγνώσκειν φίλον.

Euripides *Helene*.



VORWORT.

Dieser Band bedarf kaum eines Vorworts, wenn nicht geschuldeter Dank es von mir verlangte. Er gebührt der Verlagsbuchhandlung, die den zweiten Schritt zu meinem Ziele, eine Geschichte der griechischen Religion zu veröffentlichen, jetzt gewagt hat und hoffentlich auch dem dritten Bande ihren Schutz verleiht. Er gebührt wieder F. Frhrn. HILLER VON GAERTRINGEN, der auch hier bis zum Ende mein treuer Wegegenosse war, und schließlich meinem lieben Kollegen HERBERT KOCH, der alle meine Fragen stets in freundlicher Geduld beantwortete. Meiner Frau muß ich für treue Hilfe beim Lesen der Korrektur danken.

Ein Gesamtregister und eine chronologische Übersicht sollen dem dritten Bande beigegeben werden.

Diesen zweiten Band wollte ich dem Andenken meines Vaters FRANZ KERN zu seinem hundertsten Geburtstage am 9. Juli 1930 widmen. Die Erfüllung dieses Wunsches blieb mir versagt. In Erinnerung an ihn, der mich zu den Griechen und zu Goethe geführt hat, lege ich jetzt das Buch dem Freunde in die Hand, der einer seiner treuesten Schüler gewesen ist.

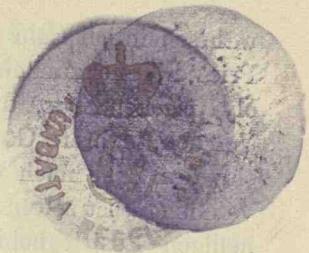
Halle, Neujahr 1935.



Otto Kern.

INHALTSVERZEICHNIS.

	Seite
Vorwort	V
Kap. I. Die olympische Religion und Homer	1—44
„ II. Gesetzgeber und Dichter	45—61
„ III. Die Religion der Fürstenzeit	62—94
„ IV. Delphoi	95—133
„ V. Orakel. Wundermänner. Theologen	134—181
„ VI. Die eleusinischen Mysterien	182—214
„ VII. Der Kampf um den Glauben	215—224
„ VIII. Fremde Gottesdienste	225—242
„ IX. Die religiöse Erhebung der Perserkriege	243—263
„ X. Die Hochblüte der griechischen Kultur	264—286
„ XI. Der Ausgang des fünften Jahrhunderts	287—302
„ XII. Der Siegeszug des Asklepios	303—319



KAPITEL I

DIE OLYMPISCHE RELIGION UND HOMER.

Von homerischer Religion kann niemand sprechen, der der Homerforschung seit den Tagen F. A. WOLFS gefolgt ist. Denn so sicher es auch heute scheinen mag, daß jedes der beiden uns erhaltenen homerischen Gedichte von einem großen Dichter nach einem genial ausgedachten Plane komponiert worden ist, kein Verständiger kann heute leugnen, daß diese großen Dichter schon längst vorhandene, kleinere oder größere Gedichte, Heldenlied und Göttersang, benutzt haben, um epische Gebilde zu schaffen, die in der ganzen großen Weltliteratur nicht ihresgleichen finden. Wer auch nur die glänzende Exposition der Ilias in ihrem ersten Gesange mit dem Schlusse im letzten vergleicht, und auf die von SCHILLER in einem Briefe an Goethe erwähnte 'herrliche Continuität und Reciprocität des Ganzen' achtet¹⁾), kann den unvergleichlichen Dichtergenius nicht erkennen, der dies alle Zeiten überdauernde Kunstwerk geschaffen hat. Wie weit einzelne vor dieser Schöpfung liegende Dichtungen auf das religiöse und kulturelle Leben der Hellenen gewirkt haben, wird niemand je ergründen können; auch von der hieratischen Poesie, die zum Siege der olympischen Religion stark beigetragen haben muß (Bd. I 208f.), wird man sich nie ein untrügliches Bild verschaffen können²⁾). Wir spüren meist nur die gewaltige Wirkung dieser Poesie, die

¹⁾ Briefwechsel Nr. 451 (Cotta 1881) vom 27. April 1798: 'Übrigens muß einem, wenn man sich in einige Gesänge hineingelesen hat, der Gedanke an eine rhapsodische Aneinanderreihung und an einen verschiedenen Ursprung nothwendig barbarisch vorkommen; denn die herrliche Continuität und Reciprocität des Ganzen und seiner Teile ist eine seiner wirksamsten Schönheiten.' Vgl. auch Goethes Brief an Schiller Nr. 455 vom 2. Mai 1798.

²⁾ Vgl. auch Leo Weber, Rhein. Mus. N. F. LXXXI 1932, 12.

wahrscheinlich sehr viel stärker gewesen ist als die Macht der Priester, und zunächst auch die Gründung von Heiligtümern des olympischen Zeus, die aus alter Zeit gar nicht bekannt sind. Der Versuch, mehrere Götter und Göttinnen gleichsam unter dem Vorsitz des Zeus nach dem Vorgange der olympischen Religion zu vereinigen, ist selten versucht worden. Auf der Insel Thera in dem heiligen Bezirk beim Tempel des Apollon Karneios empfindet man allerdings die Überlegenheit der Zeusreligion. Aber es ist nicht der olympische Zeus, dessen Kultus hier überwiegt; es gibt da überhaupt keine archaische Opferstelle für den olympischen Zeus. Der Zeus der alten Theraier war der dorisch-kretische. So ist es auch zunächst keine geschlossene Priesterschaft gewesen, die in reformatorischer Absicht die olympische Religion verbreitete und vorher den Kreis der ihr angeschlossenen Gottheiten bestimmt hatte; sondern es war die Macht der Poesie, für die kein Volk je so zugänglich war, wie das hellenische, die Zeus und seiner Religion den Sieg verschafft hat. Wenn die hieratische Poesie, die am Fuße des Olympos so rege gewesen ist und offenbar von den mächtigen thessalischen Fürstengeschlechtern begünstigt und gefördert wurde, auch nur wenig Spuren hinterlassen hat, lebt ihre Wirkung in den epischen Heldenliedern fort, die das gesamte Griechenland im Sturm erobert und schließlich zur Bildung der Nation mehr beigetragen haben als irgend etwas anderes, so stark, daß man später vor allem die Ilias mit der Bibel vergleichen konnte. Vornehmlich in Athen ist Homer zu einer gewaltigen geistigen Macht geworden, so daß Aristarch ihn sogar später für einen Athener erklärt hat.

In der Ilias tritt der Sieg des Anthropomorphismus mit aller Deutlichkeit hervor. Die Tiergestalt ist nur noch in den Beiworten der Gottheit verborgen oder in ihren Verwandlungen (Bd. I 203). Das einzige Kultbild, das die Ilias erwähnt, ist das Sitzbild der ilischen Athena, der die vornehmen Troerinnen eine Bittprozession veranstalten und ein Gewand auf die Kniee legen. Das Unheimliche der Tiergestalt verschwand ganz, lebte nur noch in den Daimonen und anderen Schreckgestalten fort. Der Mensch fand seine Gottheit allein in Menschengestalt, dem höchsten Wesen, das die Götter erschaffen haben. 'Du sollst keinen Gott in Tiergestalt denken und verehren' wurde durch Homer gewissermaßen zu einem Gebot. Das muß man an die Spitze stellen, wenn man

von Homer als der Griechenbibel spricht¹⁾. Auch die Psyche des Menschen, gebildet in Größe und Haltung ganz wie er, nur ohne Leben, ist in den homerischen Gedichten niemals als Vogel oder sonst in Tiergestalt gedacht²⁾. Aber diese Bibel wies den Hellenen nie ins Jenseits, schuf kein neues Bild der anderen Welt; sondern die alte ionische Vorstellung, daß mit dem körperlichen Tode alles aus ist, beherrscht die ganze Dichtung. Zum Totenkult, wie ihn die Griechen des Mutterlandes zu allen Zeiten gehabt haben, bald laut und prächtig, bald still und innerlich, führte die homerische Dichtung nicht. Denn wo ein anderes Bild in den Gedichten erscheint, ist es entweder ein Rudiment aus alter Zeit, wie das Traumgesicht der Psyche des Patroklos, die den schlafenden Achilleus an seine Pflicht dem toten Freunde gegenüber erinnert, oder ein späterer Zusatz, wie die Büßerepisode in der Nekyia der Odyssee. Auch die Vorstellung von dem elysischen Gefilde, in das Menelaos nach der *νάθοδος Ατρειδῶν* der Nosten als Eidam des Zeus nach seinem Tode versetzt werden soll, hat mit sogenannter homerischer Religion nichts zu tun, ist ein Niederschlag der religiösen Bewegung des siebenten Jahrhunderts, die hinter dem trostlosen Diesseits, in dem Parteikämpfe die Menschen so oft zerfleischten, ein friedliches, glückliches Jenseits den Frommen verhieß. Von den Inseln der Seligen weiß die ionische Weltanschauung so wenig wie von den zu ewiger Strafe verdammten Sündern der Hölle. Beides ist für den, der Hellas kennt, verständlich. Glücklichere Inseln als die des griechischen Meeres kann die Phantasie der Ioner nicht suchen. Sie kommt auch auf solche Vorstellungen erst, als das Meer sich weiter geöffnet hat, und die Kolonisten ferne, einsame Ufer aufsuchen. In die Unterwelt als Ort der Buße und Strafe wies die Natur Ioniens nicht, während das Mutterland überall der Phantasie dazu Nahrung gab. Die Katastrophen Boiotiens und Arkadiens konnten als Flüsse der Unterwelt gelten. Denn man hörte da unterirdische Gewässer rauschen und brausen. Die Plutonien und Charonien Kleinasiens brachten durch ihre giftigen Gase nur den Tod, nach dem es kein Leben auch in der Unterwelt mehr gab (Bd. I 80f.). Ioniens blauer Himmel

¹⁾ Vgl. v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen II 102.

²⁾ Walter F. Otto, Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens. Berlin 1923, 11ff.

wies die religiöse Phantasie nicht in die Finsternis der Erde, sondern hinauf in die lichten Höhen des Äthers. Dort ist der Olymp zum Himmel geworden.

Von den anderen großen Epen der Hellenen war wohl keines dazu angetan wie die Ilias, eine hellenische Bibel zu werden, weder die thebanischen Heldenlieder noch die Herakleen, vielleicht noch am ehesten das große Argonautenepos, das zuerst von der Odyssee, dann durch die Dichtung des Apollonios von Rhodos verdrängt ist. Doch Iason konnte nie ein Vorbild der Jugend werden wie Achilleus. Der göttliche Hauch, der die ganze Gestalt des Peliden umweht, fehlt dem Iason in der Dichtung, mag er nun ursprünglich ein Gott gewesen sein oder nicht. So hat Homer als Bibel nie einen Rivalen gehabt, auch nicht in der Theogonie und den Erga des Hesiod, der ohne ihn auch nicht denkbar ist, so verschieden auch das Wesen beider Dichter ist¹⁾. Wohl treten, wie Hesiod, Lehrer und Propheten der Griechen auf, die auf die Entwicklung der Religion einen bestimmenden Einfluß ausüben; wohl werden 'heilige Bücher' geschrieben, wie 'heilige Häuser' gegründet. Aber nur die Ilias und erst in zweiter Reihe die Odyssee können mit unserer Bibel verglichen werden. Wer zuerst diese Vergleichung ausgesprochen hat, weiß ich nicht²⁾. Jedesfalls muß aber bei einer

¹⁾ Hierzu vgl. namentlich die ausgezeichnete Dissertation von Ilse Sellschopp, Stilistische Untersuchungen zu Hesiod. Hamburg 1934.

²⁾ Goethe hat nach einem Bericht von C. A. Böttiger (Goethes Gespräche neu her. von Flodoard von Biedermann I 202 Nr. 413, vgl. Ernst Maaß, Goethe und die Antike 81) irgendwann einmal gesagt: 'Beim erneuerten Studium Homers empfinde ich erst ganz, welches unnenbare Unheil der jüdische Prass uns zugefügt hat. Hätten wir die Sodomitereien und ägyptisch-babylonischen Grillen nie kennen lernen und wäre Homer unsere Bibel geblieben, Welch' eine ganz andere Gestalt würde die Menschheit dadurch gewonnen haben.' Es ist freilich unzweifelhaft, daß Homer niemals die Bibel der Deutschen, auch nicht der Gebildeten, gewesen ist und je sein konnte; doch ist es des Bemerkens wohl wert, daß Goethe der erste gewesen zu sein scheint, der Homer mit der Bibel verglichen hat, und den Hellenen hat Homer sicher lange Jahrhunderte trotz der heftigen Angriffe der Philosophen als Bibel gegolten. Bei Georg Finsler, Homer in der Neuzeit von Dante bis Goethe 1912, der auch die Mitteilung von Böttiger nicht erwähnt, habe ich vergeblich nach solcher Vergleichung mit der Bibel gesucht. Vgl. E. von Dobuschütz, 'Homer und die Bibel', Ilbergs Neue Jahrb. 1925, 331ff.

solchen Vergleichung nicht an das Neue, sondern vor allem an das Alte Testament gedacht werden.

Die olympische Religion (Bd. I 180ff.) ist die Grundlage aller epischen Gedichte, die wir aus Griechenland kennen. Wie weit die ersten dieser Gedichte in Hellas entstanden sind, wissen wir nicht, können es aber für die ersten Anfänge nicht bestreiten. Ebensowenig kann je geleugnet werden, daß die Kunstsprache des Epos in Kleinasien geworden ist und mit ihr und durch sie das aiolisch-ionische Epos. Jedoch eine ganz andere Frage ist es, ob dies Epos kleinasiatische Gottheiten in sich aufgenommen hat, ohne die wir uns den homerischen Olymp nicht vorstellen können und es auch die alten Griechen nie vermocht haben. So sicher vorgriechische Elemente in dem Glauben der Hellenen zu finden sind, noch ist der Beweis nichteglückt, daß ein wahrhaft olympischer Gott aus dem Orient nach Hellas gewandert oder durch die Aioler und Ioner zu einem hellenischen gemacht ist¹⁾). Wie fremd die kleinasiatische Religion den Sängern homerischer Dichtung war, zeigt nichts deutlicher als die unbestreitbare Tatsache, daß von orgiastischem Kultus kaum eine Spur in dieser Poesie vorhanden ist. Man kann dies nicht dadurch allein erklären, daß es die olympische Herrenreligion ist, die der Heldendichtung ihr Gepräge gibt, sondern man muß, da die uns in der Ilias vorliegende Dichtung in Kleinasien zu allergrößtem Teile entstanden ist, in ihr auch einen Widerhall dieser Kulte finden. Aber der Olymp war eine Schöpfung des Mutterlandes. Kein fremder Gott fand in ihm mehr Zutritt. Der Prozeß war vollendet, ehe der aiolisch-ionische Heldensang erklungen ist. Von einer Religion der Ioner ist fast ebenso kühn zu sprechen wie von einer homerischen, die es nie gegeben hat, wenn man nicht damit in ein Wort den starken Einfluß fassen will, den das fertige Heldenepos als Bibel der Hellenen gehabt hat. Daß in diesem Epos Spuren ionischen Glaubens und ionischer Weltanschauung vorhanden sind, die vom Götterstaat Thessaliens weitab führen, leuchtet ein, da die Dichter, die an dem homerischen Epos gearbeitet, viele hundert Jahre nach der grandiosen Schöpfung des Olymps drüben in Kleinasien und auf den

¹⁾ v. Wilamowitz, Platon I¹ 289 nimmt dies von Aphrodite, Hephaistos, Eileithyia, Bakchos, Apollon ohne weiteres, vielleicht auch von Artemis an; vgl. Karl Meister, Kunstsprache Homers, 227f. S. vor allem dazu v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 317ff.

ihm vorgelagerten Inseln gesungen haben. Gewiß weht ionisches Leben nach Platons Wort¹⁾ in der vollendeten Dichtung; aber der olympische Götterstaat war längst hellenische Religion geworden, als die ionischen Sänger ihn zum Hintergrund ihrer Helden dichtung machten.

Eine einheitliche Religion haben die homerischen Gedichte den Hellenen nicht geschenkt. Das war auch unmöglich, da der Götterglaube, der hinter ihnen stand, die lebendigsten Kräfte der Volksreligion vernachlässigte. Man wird die nachhaltigste Wirkung der Dichtung Homers in anderem suchen müssen: sie hat die Hellenen zur Nation geeinigt, wozu auch eine so späte Dichtung wie der Schiffskatalog nicht wenig beigetragen hat²⁾). Homer wurde in allen Landschaften gelesen, auch da, wo ganz andere Götter als die sogenannten homerischen von ihren Bewohnern verehrt wurden. Es ist eben die Macht einer gewaltigen Dichtung, welche die Wissenschaft veranlaßt hat, von homerischer Religion, die es in wahrem Sinne nie gegeben hat, zu reden. Die homerische Poesie hat auf vieles den Bann gelegt, das trotz ihrer im Hellenenvolk kräftig fortlebte und seine echte Religion war. Alexander der Große ist durch Aristoteles zur Ilias geführt worden, die ihm so zur Bibel wurde, daß sie ihn auf seinen Feldzügen immer begleitete. Der Sohn der Thetis war sein heroisches Vorbild neben dem Zeussohn Herakles. Noch in hellenistischer Zeit hat ein Epos für die Folgezeit fast ähnliches bewirkt. Das war das Argonautengedicht des Apollonios von Rhodos. Die alten Argonautenepen sind sämtlich früh zugrunde gegangen. Wir spüren ihre Nachwirkung nur in der Odyssee, die von der *Ἄργος πᾶσι μέλονσα* spricht³⁾). Auch auf die Kunst ist ihr Einfluß ein viel geringerer gewesen als der von Ilias und Odyssee. Aber der ehemalige Schüler des Kallimachos, der

¹⁾ Megillos von Lakedaimon in den Gesetzen III 650 C.

²⁾ v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 317 Anm. 1. Nach F. Jacoby Sitzungsber. preuß. Akad. 1932, 572ff. ist der griechische Katalog in B 'eine sehr alte Interpolation in unsere Ilias'.

³⁾ μ 70, *πασιμέλονσα* drückt Th. W. Allen in seiner Oxford Homer-Ausgabe mit Berufung auf *Πασιμέλεια*, wie *Κόρη* wahrscheinlich in der berühmten Inschrift von Selinus (Sylloge III³ 1122, 5) und im thessalischen Demetrias (*Πρακτικά* 1912, 198ff., vgl. dazu Berliner philol. Wochenschr. 1915, Sp. 55) genannt wurde. R. Wünsch faßt Pasikrateia als Sondergottheit (Antikes Zaubergerät aus Pergamon 1905, 25f.); vielleicht mit Recht.

gegen den Willen seines Meisters vier Bücher Argonautensage dichtete, tat einen großen Wurf: alle spätere Literatur über die Argonauten ist von ihm abhängig: seine Dichtung wurde zur Argonautenbibel. Einfluß auf die Religion hat sie freilich nicht mehr haben können, er beschränkte sich auf die literarische Macht.

Man darf nicht erkennen, daß Homer in manchem Falle das religiöse Bedürfnis der Griechen nicht befriedigte und auch gar nicht befriedigen konnte, weil die sogenannte homerische Religion eine Herrenreligion war, die die Niederungen des Volkes nicht berücksichtigte (Bd. I 202ff.), das an den alten seelischen Bedürfnissen treu festhielt. Trotz Homer blieb Demeter nicht nur eine innig verehrte Göttin; sondern ihre Bedeutung stieg durch die Mysterienkulte von Jahrhundert zu Jahrhundert. Als eine ihrer Kultstätten wird im Schiffskatalog das blumenreiche Pyrasos erwähnt¹⁾. Die Frucht der Demeter, das gemahlene Getreide, kommt nur zweimal in der Ilias vor²⁾. In der *Διός ἀπάτη* zählt Zeus die schönlockige Herrin Demeter unter seinen Geliebten auf, ohne daß sie etwa besonders hervorgehoben wird³⁾. In der Odyssee spricht Kalypso zu Hermes von der unglücklichen Liebe der Demeter zu Iasion, den der Blitz des Zeus getötet hat⁴⁾. Das ist also wahrlich nicht viel. Von der großen Frauengöttin keine Spur und sehr geringe von der Schöpferin der Feldfrüchte. Nur die Schwurformeln kennen noch die Göttin Ge. Dagegen wird Persephoneia als Gattin des Hades und Unterweltskönigin mehrfach in Ilias und Odyssee⁵⁾ erwähnt: der Königin der Toten huldigt auch die Herrenschicht. Aber die ganze Gespensterwelt liegt ihr fern (Bd. I 44ff.); die Anführerin der daimonischen wilden Jagd ist diese Unterweltsgöttin niemals gewesen. Im Kampfe gegen Gespenster aller Art war Homer immer ein kräftiger Bundesgenosse.

So stark auch das Ionertum auf die Gestaltung der homerischen Poesie eingewirkt, und so wahr auch Platon von dem in ihr sich spiegelnden 'ionischen Leben' (oben S. 6) gesprochen hat, dem Religionshistoriker bleibt es eine überraschende Tatsache, daß in den epischen Gedichten auch nicht eine Spur von dem im ganzen

¹⁾ Ilias B 695f. *Οἱ δὲ εἰχον Φυλάκιην καὶ Πύρασον ἀνθεμόεστα, Δήμητρος τέμενος.* Vgl. Bd. I 211.

²⁾ *Δημήτερος ἀκτή* N 322, Φ 76.

³⁾ Ilias Σ 326.

⁴⁾ Odyssee ε 125ff.

⁵⁾ Vor allem natürlich in den Büchern *z* und *λ* der Odyssee.

westlichen Kleinasiens weit verbreiteten Dienst der Großen Mutter vorhanden ist. Wo ist auch nur eine Andeutung von der Allmacht der Großen Mutter Kleinasiens, in der die Griechen ihre Herrin der Natur, die jungfräuliche Artemis, wiederfinden wollten? Die Göttin, deren Kultbild später die vielen Brüste als Sinnbild ewiger Schöpfungskraft zeigte, lag olympischem Empfinden völlig fern, und es ist zu beachten, daß die Göttin der stolzen Ionerstadt Ephesos niemals so Griechin geworden ist wie die Leukophryene von Magnesia, deren Kultbild allein noch an die uralte kleinasiatische Große Mutter erinnert, und die nach dem Ausweis der Inschriften keinen Megabyzos und keine Essenes kennt. Man kann dies alles nur dadurch erklären, daß der homerischen Sänger gilde alles Orgiastische fern lag, wie man es ja auch deutlich an der Göttergestalt des Dionysos sieht. Wenn auch die samische Hera, deren Herkunft aus Argos vollkommen feststeht, wie die Gemahlin des Zeus ja auch bei Homer und Hesiod als Argiverin bezeichnet wird (Bd. I 195), eine Gestalt der großen kleinasiatischen Göttin, die nach Analogie der Ephesia, Leukophryene, Dindymene, Sipyrene usw. (Bd. I 34) vielleicht nur die Samierin genannt worden war, etwa am Anfang des ersten Jahrtausends vor Chr. abgelöst hat, so hat sie doch kaum noch einen Hauch von der Religion der Karerin bewahrt, weder in der Gestalt des Kultbildes noch in ihrem Priesterpersonal. Nur die Bekränzung der Kultteilnehmer mit Lygos scheint aus einem alten karischen Kult zu stammen¹⁾. Unzweifelhaft geht das Gedicht von der Schäferstunde des Zeus und der Hera auf dem Ida auf die Heilige Sage des samischen Heraions zurück (Bd. I 58). Wahrscheinlich haben sie die ionischen Einwanderer aus Hellas mitgebracht, vielleicht aus ihrer Heimat Argos. Man vergißt auch oft, daß selbst die Nymphen, die die Quellen, Flüsse, Wälder, Berge überall bevölkerten, in den homerischen Gedichten kaum eine Rolle spielen. Auch das ist fast selbstverständlich; denn in die Herrenreligion, die den König der Götter und Menschen auf dem Olymp in einem herrlichen Palaste wohnen läßt, können die Nymphen der freien Natur keinen Eingang finden. Sie bleiben in ihrem Element. Auf dem Grabe

¹⁾ So Menodot von Samos bei Athen. XV 673 A. B und Nikainetos (auch aus Samos?) in einem ebenda zitierten, schönen Epigramm, in dem er vom *λύγος, ἀρχαῖον Καρῶν στέφος* spricht. Vgl. E. Buschor, Athen. Mitteil. LV 1930, 20.

des Eetion, des Vaters der Andromache, lassen die *Νύμφαι ὁρεστιάδες* Ulmen wachsen, eine ihrem Wesen durchaus entsprechende Erfindung¹⁾. Auf Ithaka tritt ihr Kult besonders hervor: Odysseus und Eumaios beten zu ihnen. Unter den olympischen Göttern könnten sie sich aber nicht bewegen, und es ist nur eine dichterische Entgleisung, wenn die Nymphen der Haine, Quellen und Wiesen in der Theomachie von einem späteren Dichter auf den Olymp entboten werden²⁾.

Homer weiß nichts mehr von den gewaltigen Riesen der Vorzeit. Er hat sie ausgeschaltet wie die Gespenster und Geister. Titanen und Giganten treten niemals im homerischen Epos als Handelnde auf. Das Riesenchte kommt von den Göttern nur noch dem Ares zu, der in der *Μάχη παραποτάμιος* von Athenen durch einen Steinwurf am Nacken verwundet wird, so daß er hinfällt und sieben Morgen Landes bedeckt³⁾. Von Otos und Ephialtes, den Riesen, die die drei hohen thessalischen Berge aufeinander türmen, um in den Himmel zu gelangen (Bd. I 206f.) weiß nur Kalypso dem Odysseus zu erzählen. Einzig die Kyklopen treten im Epos noch als Riesen auf. Aber sie sind an ferne Meeresküsten verbannt, und aus den riesenhaften Göttern wurden Menschenfresser, wie die Kyklopie der Odyssee zeigt. Merkwürdig ist es, daß sie trotzdem in Genealogien noch erscheinen und auch im Kultus nicht ganz verschwunden sind, wie z. B. auf dem Isthmos⁴⁾. So steht auch von Zwergen nicht viel im ionischen Epos. Kein Gott, auch Hephaistos nicht, ist als Zwerg gedacht. Nur in einem Gleichnisse weiß es von dem Kampfe der Pygmaien und der Kraniche zu erzählen, der aus alter Volkssage stammt. So wenig wie für Riesen hat die griechische Sprache für Zwergen ein zusammenfassendes Wort. Auch uralte Mythen, wie der von der Hochzeit von Himmel und Erde oder der von der Entmannung des Uranos durch Kronos oder von der

¹⁾ Ilias Z 419f.

²⁾ Ilias Y 8f. Vgl. v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 319, Anm. 1. Deutlich trennt noch Ovid in der großen Rede des Juppiter über den Frevel des Lykaon vor den olympischen Göttern (Metam. I 192ff.) von diesen die *semidei*, die Nymphae, Fauni, Satyri und Silvani, die nur auf Erden wohnen, nicht im Olymp.

³⁾ Ilias Φ 403ff.

⁴⁾ Über Riesen und Zwergen v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 277f.

Geburt der Athena aus dem Haupte des Zeus, sind ausgeschaltet¹⁾, wie ja auch die christliche Religion den altorientalischen Mythos von der jungfräulichen Geburt ihres Stifters umgemodelt hat, indem sie den sterblichen Joseph dazu erfand. Die gewaltige Dichtung von dem Kampfe der Götter und Titanen hat der Ge- nius des Hesiodos erst im achten Jahrhundert geschaffen. Natürlich war auch hier die Sage vorangegangen.

Der olympischen Religion ferngestanden hat sicher Hephaistos, der von der Insel Lemnos her (Bd. I 236) durch die Ioner vielleicht zuerst auf Samos in den Bereich der homerischen Dichtung gekommen ist, wofür die Kinderlosigkeit des Zeus und der Hera in den ältesten Teilen der Ilias der beste Beweis ist (Bd. I 195). Er stammt aus einer niederen Sphäre: das Epos hat den verkrüppelten Götterschmied auch dann noch so behandelt, als er zum Sohn der Hera gemacht war. Wahrscheinlich verdankt er seinen Kult in Hellas, der nur selten genug ist, der Dichtung Homers und kann so, wenn man will, ein homerischer Gott genannt werden. Ein olympischer, ein Gott der alten Herrenreligion ist er nie gewesen. In Athen, wo die homerischen Götter, wie es scheint, am stärksten eingewirkt haben (o. S. 2), hat es Hephaistos zu hohen Ehren gebracht, zu so großen, daß er und Athena dem greisen Platon als die Urgötter seiner Heimat erschienen sind: 'Hephaistos und Athena, die von Natur zusammengehören, teils als Kinder desselben Vaters, teils gleichgesinnt in der Liebe zu Wissenschaft und Kunst, haben deshalb unser Land zum gemeinsamen Eigentum erlost, weil es ihrer Tüchtigkeit und Einsicht angemessen ist, und sie machten deswegen tüchtige Männer zu seinen Eingeborenen und legten die Ordnung der Staatsverfassung in ihren Geist²⁾.' Als göttliches Paar erscheinen Hephaistos und Athena, und zwar immer in Beziehung auf ihre Kunstfertigkeit, schon in der Odyssee und in Hesiods Schilderung der Schmückung

1) W. F. Otto, Die Götter Griechenlands 44ff.

2) Kritias 109C. D: "Ἡφαίστος δὲ ποιήν καὶ Ἀθηνᾶ φύσιν ἔχοντες, ἀμφὶ μὲν ἀδελφὴν ἐκ ταύτον πατρός, ἄμφι δὲ φιλοσοφίας φιλοτεχνίαι τε ἐπὶ τὰ αὐτά ἐλθόντες, οὕτω μίαν ἄμφω λῆξιν τίρδε τὴν χώραν εἰλίχατον ὡς οὐκείαν καὶ πρόσφορον ἀρετῆι καὶ φρονήσει πεφυκνίαν, ἄνδρας δὲ ἀγαθοὺς ἐμποιήσατε αὐτόχθονας ἐπὶ νοῦν ἔθεσαν τὴν τῆς πολιτείας τάξιν. Vgl. 112 B und Νόμοι XI 920 D: Ἡφαίστον καὶ Ἀθηνᾶς ιερὸν τὸ τῶν δημονογῶν γένος, οἱ τὸν βίον ἡμῶν συγκατεσκενάκασιν τέχνας.

der Pandora. Als solches ist es auch auf dem Ostfriese des Parthenons dargestellt, und ein und ein halb Jahrhundert vor Pheidias hat schon Solon auf jene Verse der Odyssee angespielt¹⁾. Nach den epigraphischen und monumentalen Funden scheint es auch in diesem Falle das Wahrscheinlichste zu sein, daß die Vereinigung von Athena und Hephaistos im Kult der Athener in die Mitte des sechsten Jahrhunderts fällt, daß also auch hier von selbst der Name des Peisistratos auf unsere Lippen kommt, des großen Reformators der heimatlichen Kulte auf Grund der homerischen Dichtung (unten Kap. III). Die Burggöttin Athens wird mit dem Handwerkergotte des Kerameikos verbunden, worin wir eine sehr kluge Maßregel des großen Fürsten zu erblicken hätten. Ganz unhomeric ist aber die attische Sage, die zuerst von Euripides²⁾ aufgegriffen ist, daß Hephaistos der Athena an einer athenischen Örtlichkeit nachstellt, auf der später das Hephaisteion errichtet wurde. Die Göttin verteidigt sich mit der Lanze. Aber aus dem Samen des Hephaistos, der auf die Erde herabfließt, entsteht der Knabe Erichthonios, der seinen Namen nach dem Streite zwischen Athena und Hephaistos und nach der Chthon, seiner Mutter, erhalten haben sollte. Diese Sage ist kaum älter als das sechste Jahrhundert. Sie erinnert an eine andere attische, nach der Poseidon auf einem Kalksteinfelsen seinen Samen ausströmen ließ, aus dem das Urroß entsprang³⁾. Die Sage von der Entstehung

¹⁾ Solon I 49f. Diehl:

ἄλλος Ἀθηναῖς τε καὶ Ἡφαίστου πολυτέχνεω
ἔργα δασὶς χειροῖν ἔνιλλέγεται βλοτον.

Vgl. Od. ζ 233

ἴδοις δὲ Ἡφαίστος δέδαεν καὶ Παλλὰς Ἀθήνη
τέχνην παντόνην

und Homer. Hymn. XX 2ff.

²⁾ E. Ermatinger, Die attische Autochthonensage bei Euripides, Berlin 1897, 63ff. Vgl. auch L. Malten RE² VIII 348f., der mit Recht auf die Darstellung der Verfolgung der Athena durch Hephaistos an dem Thron des Bathykles von Magnesia am Maiandros weniger Wert legt als andere, die deshalb den ionischen Ursprung der Sage angenommen haben. Keinesfalls kann in der ionischen Sage, die nur auf dem unsicheren Zeugnis des Pausanias über die Darstellung auf dem amykläischen Thron (III 18, 13: Ἀθηνᾶ διώκοντα ἀπορεύοντα ἐστιν Ἡφαίστον) beruht, schon von der Geburt des Erichthonios gehandelt sein; vgl. auch C. Robert RE² III 130.

³⁾ C. Robert, Oidipus I 20, II 9 hat gleichzeitig mit O. Gruppe den θορίκιος πέτρος des Kolonos als 'Samenfelsen' gedeutet, wogegen U. v.

göttlicher oder daimonischer Wesen aus dem Samen von Göttern ist der griechischen Religion durchaus eigen.

Hephaistos ist ein Fremder im olympischen Götterstaat und durch die ionische Dichtung erst in ihn eingeführt. Das zeigt deutlich seine komische Erscheinung in Ilias und Odyssee. Schon im ersten Buche der Ilias tritt er in ganz anderer Gestalt auf als die großen olympischen Götter. Das ist der Nachklang eines ionischen Gedichts, das U. v. WILAMOWITZ in einer seiner glänzendsten religionsgeschichtlichen Untersuchungen rekonstruiert hat. Das Demodokoslied der Odyssee, das wie eine Burleske wirkt, knüpfte an eine Fortsetzung dieses Hymnos an, die ein 'ionischer Spielmann' einst gedichtet hat. Ganz heimisch aber ist Hephaistos nie im Olymp geworden, auch nach seiner Rückführung durch Dionysos nicht. Die Werkstatt des Götterschmiedes liegt ursprünglich in der Tiefe der Erde: das Erdfeuer in Lykien und das des Mosychlos auf Lemnos sind seine Esse; später sind es auch die Vulkane der Liparischen Inseln und der Aitna. Nur das ionische Epos, das so manchen Gott von der Erdgebundenheit, von seinen Kultstätten losgelöst hat, hat es gewagt, den Gott des unterirdischen Feuers hinauf in die lichte Höhe des Olymps zu versetzen — aber um von Zeus eines Tages wieder seiner olympischen Göttlichkeit entkleidet und vom Olymp auf die Insel Lemnos zu den Sintiern geschleudert zu werden¹⁾, wo er nun weiter unter der Erde in seiner durchglühten Werkstatt wirkt²⁾. 'Das unauslöschliche Gelächter', das die komische Figur des Krüppels bei den Göttern des Olympos erregt, hat der Weltliteratur das geflügelte Wort vom *rire homérique* geschenkt³⁾. Diese Homestelle gehört zu denen, in denen sich das Schwinden echter Religiosität zeigt, und die Art der Charakterisierung einzelner Götter nicht davor zurückschreckt, ihnen allzu Menschliches anzudichten

Wilamowitz bei Tycho v. W. Die dramatische Technik des Sophokles 325, 1 begründete Bedenken erhoben hat.

¹⁾ Ilias A 590ff.

²⁾ Vor dem Aufsatz von L. Malten, Archäol. Jahrb. XXVII 1912, 232ff. und seinem zusammenfassenden Artikel in der RE² VIII 311ff. ist die wichtigste Darstellung der Hephaistosreligion die von U. v. Wilamowitz in den Gött. Gel. Nachr. 1895, 217ff.

³⁾ Der Ausdruck 'homerisches Gelächter' scheint aus dem 18. Jahrhundert Frankreichs zu stammen: Georg Büchmann, Geflügelte Worte.

27. Auflage von Bogdan Krieger, Berlin 1926, S. 342.

und sie sogar dem Spotte und der Lächerlichkeit preiszugeben. Denn was bedeutet es z. B. anders, wenn Aphrodite von Diomedes so verwundet wird, daß sie laut aufschreit und nachher von Zeus hören muß, daß sie das Reich des ihr bestimmten Wirkens überschritten habe? Somit ist ihr nicht das Recht gegeben, den geliebten Sohn Aineias auf dem Schlachtfelde zu schützen. Wie ein irdisches Weib wird sie in ihre Schranken verwiesen, etwa wie Penelope von ihrem Sohne Telemachos¹⁾.

So gut wie ganz versagt das Epos aber für Dionysos. Die Ilias kennt ihn nur in der auf thrakischem Boden spielenden Erzählung vom Frevler Lykurgos, der die Ammen des Dionysos vertrieben hat, und als Sohn der alten thrakischen Erdgöttin Semele²⁾. Die Odyssee nennt ihn nur in der Nekyia bei der Erwähnung des Aufenthalts der Ariadne auf Dia und als Spender des goldenen Aschenkrugs, in den auf Geheiß der Thetis die Gebeine des Achilleus gelegt wurden³⁾. Den gewaltigen Gott der hellenischen Volksreligion, den Spender des Weins, sucht man im Epos vergeblich⁴⁾ und erst recht den großen Gott der thrakisch-phrygischen Religion. Auch seiner Verbindung mit Hephaistos wird in den erhaltenen homerischen Gedichten nie gedacht.

Als der Kanon der olympischen Götter geschaffen war, und die religiöse Phantasie für sie als Wohnung hoch oben auf dem Gipfel des Olympos eine Götterburg mit dem Palaste des Zeus erfunden hatte, bedurfte es noch eines Mittelpunktes, wie ihn das Haus der Menschen seit der Urzeit hatte. Das war der Herd (Bd. I 201), auf dem das Feuer brannte und die Speisen bereitet wurden; seine Göttin war Hestia. An Agni, den Sohn des Dyaus pitar, ist hier nicht zu denken. Auch die römische Vesta, die nicht Göttin des Herdes,

¹⁾ Ilias E 310—430. P. Friedländers geistvolle Ausführungen über das Lachen der Götter Antike X 1934, 209ff. haben mich von dem Gegen teil nicht überzeugen können. Die von ihm z. T. sehr schön und lebendig behandelten Szenen haben meines Erachtens mit der alten olympischen Religion nichts zu tun, sondern sind eben die Erzeugnisse späterer ioni scher Poesie. Der Humor der aristophanischen Szenen ist auf anderem Boden gewachsen.

²⁾ Lykurgos Ilias Z 132. 135; Sohn der Semele Σ 325.

³⁾ Ariadne Λ 325; $\chiρύσεων \grave{\alpha}μφιφορῆα$. Διωνύσου δὲ δῶρον ω 74. Zur noch immer unklaren Nekyastelle vgl. v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 411.

⁴⁾ Vgl. v. Wilamowitz, ebenda 320.

sondern des Feuers ist, deckt sich nicht mit Hestia. Sondern Hestia bedeutet wohl die feststehende, also dasselbe wie Themis Bd. I 189f¹). Sie mag ursprünglich auch wie diese eine Erdgöttin gewesen sein; denn der feststehende Herd mit seinem Feuer gehört zur Erde. Zu dieser Auffassung führten die Griechen schon allein die Vulkane, an denen ihr Land und Kleinasien nicht arm waren. So ist auch Hestia von Dichtern und Philosophen mit Ge identifiziert worden (Bd. I 190). Diese beiden Göttinnen sind sich auch darin gleich, daß sie keinen echten Mythos haben, aber beide mit dem höchsten Gott verbunden worden sind, Themis als Gemahlin des Zeus (Bd. I 190), Hestia als seine Schwester. Die 'Werke der Aphrodite' liegen der Hestia so fern, wie Athenen und Artemis, wie schon der Anfang des homerischen Hymnos auf Aphrodite betont, der auch eine sonst nicht erwähnte Sage mitteilt, nach der Poseidon und Apollon um die spröde Jungfrau geworben haben sollen. Dieser Zug ist wahrscheinlich nur erfunden, um die herbe Jungfräulichkeit der Hestia herauszuheben. Von einer delphischen Legende, wie man wohl gemeint hat, kann kaum die Rede sein²). Da heißt es von der keuschen Göttin des Herdes: 'auch der ehrsame Histie gefielen nicht die Werke der Aphrodite, die als älteste der verschlagene Kronos gezeugt und dann wiederum als jüngste auf den Ratschlag des aigishaltenden Zeus, die Hehre, um die Poseidon und Apollon warben. Sie aber wollte es nicht und verweigerte es mit harten Worten, schwur einen gewaltigen Eid, der auch in Erfüllung ging, indem sie das Haupt ihres Vaters, des aigishaltenden Zeus, berührte, daß sie ewig Jungfrau bleiben wolle, die strahlende Göttin. Ihr gab der Vater ein schönes Geschenk statt der Heirat, und mitten im Hause nahm sie ihren Platz, das Beste (eig. das Fette) ergreifend. In allen Gotteshäusern ist sie geehrt und gilt als die ehrwürdigste der Göttinnen bei allen Menschen. Dieser Sinne vermag sie weder zu berücken noch zu be-

¹⁾ Lexicon Gudianum: 'Εστία πολλὰ σημαίνει. ὄνομα θεᾶς καὶ τὴν οἰκίαν· ιστία τὸ πῦρ, καὶ τὸ τόπον ὅπου τὸ πῦρ, καὶ τὴν πυρὰν καὶ τὸν βωμὸν καὶ τὸν χυτόποντα καὶ πυροστάτην καὶ τὴν εὐηχίαν.

²⁾ Hom. Hymn. IV 7ff. Über Hestia (Histie) Vs. 21ff. vgl. auch Hymn. XXIX und XXIV, der aus Delphoi zu stammen scheint. Ein Hymnos des Aristonoos aus Korinth auf Hestia ist auf einem delphischen Steine wiedergefunden (Sylloge³ I 449 D); s. Pomtow Berlin philol. Wochenschr. 1912, 246ff. *Colin Fouilles de Delphes* III 2 n. 192 und Add. S. 299.

trügen.' Wenn Hestia in der Ilias keine Stätte hat, liegt es daran, daß sich die Griechen in einem Schiffslager befinden. Kult einer Hestia ist nur möglich, wenn die Aussicht auf einen dauernden Aufenthalt vorhanden ist. Aber daran haben die Achaier vor Ilion nie gedacht. Auch die Odyssee kennt die Göttin Hestia nicht, wohl aber den Herd als Mittelpunkt des Hauses, und neben Zeus in der bekannten Schwurformel¹⁾. Der Kult der Hestia als göttlicher Person ist in Hellas nie weit verbreitet gewesen. Dieser Gottesdienst am Herde ist in den Privathäusern bald ganz verschwunden und wohl nur noch in den Prytanien lebendig geblieben. Kultbilder der Hestia hat es wohl kaum je gegeben, wenn sie auch auf Vasenbildern hie und da erscheint. Sie ist immer der Herd geblieben und als Personifikation dieses allerdings in vielen Städten, in denen die heilige *ἴστια* in den Prytanien stand, von hoher Bedeutung gewesen. Hesiod hat sie, die ursprünglich wie die Erde keine Eltern hatte, in sein genealogisches System als Tochter des Kronos und der Rhea eingereiht. Darum ist sie auch, wie der Aphroditehymnos zeigt, doppelt geboren, zuerst als älteste Tochter von Kronos ausgespieen und dann als jüngste wiedergeboren. Die alte Religion geht diese Dichtung nichts an. Es ist Theologie, auch nicht einmal Mythologie. Dagegen beruht ihre Verbindung mit Zeus, vor allem mit dem Zeus Teleios und Xenios auf alter, echter Religion, wie ja auch die homerische Schwurformel Hestia und Zeus zusammenstellt. Aber noch älter ist wahrscheinlich die Verbindung der Herdgöttin mit Hermes, dem uralten Gotte vom Steinhaufen. Beide Gottheiten knüpfen an Realitäten an, an den Herd und an den Steinhaufen auf den Wegen. Sie ergänzen sich gegenseitig: die Göttin der Häuslichkeit, der Familie, und der Schutzgott auf allen Wegen, zuletzt auch auf dem dunkeln Wege in das Jenseits. So ruft sie der Dichter des zweiten homerischen Hymnos auf Hestia schon gemeinsam an mit der Begründung: 'denn ihr beide kennt der irdischen Menschen gutes Tun und fördert es mit Klugheit und jugendlicher Kraft.' Man möchte fast glauben, daß dieselbe Hand Hestia und

¹⁾ Od. τ 303f. *ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ψρατος καὶ ἄριστος ιστίη τ' Οδυσσῆος ἀμύμονος, ἦρ ἀριστών.* Zu einer Dreiheit der Schwurdinge durch die der Hestia verwandte ξενίη τράπεζα erweitert § 158, φ 155, ν 230. Vgl. H. Usener in dem berühmten Aufsatze über die Dreiheit Rhein. Mus. N. F. LVIII 1903, 21.

Hermes in das olympische Göttersystem eingefügt hat¹⁾). Das Drinnen und das Draußen werden in diesen Göttergestalten sinnvoll gegenübergestellt. Hestia gehört immer in das Haus. Das bekannte Sprichwort *ἀφ' Ἔστιας ἀρχον* trifft nicht den öffentlichen Kult, sondern den Gottesdienst des Hauses, der vom Herde als seinem Mittelpunkte ausgegangen ist²⁾). Zur Hestia kehren die trauernden Verwandten nach dem Leichenbegängnis zurück. Aber Totenmahle werden an dem Hausherde nie stattgefunden haben, da durch sie das Haus befleckt würde. Dafür geben auch die sogenannten Totenreliefs keinen Anhalt.

Nächst der gewaltigen Gestalt der Athena ist keine homerische Göttergestalt durch die Bibel der Hellenen so volkstümlich geworden, wie die des Götterboten Hermes, des Mittlers zwischen Göttern und Menschen. Die Ilias kennt diesen Gott noch nicht als den stets gewärtigen Boten des Zeus. In ihr ist noch Iris³⁾ die Vermittlerin zwischen dem Olymp und der Erdenwelt. Von ihrer Deutung auf den Regenbogen (Bd. I 204) weiß die Ilias noch nichts. Aber für Hesiod steht sie fest. Da ist sie die Tochter des Thaumas, wodurch das bunte Wunder des Regenbogens auf genealogischem Wege erklärt wird, eine schöne dichterische Erfindung, die dem Genius des Hesiod wohl ansteht. Des Thaumas Eltern sind bei Hesiod Pontos und Ge, Meer und Erde. Der Iris Mutter ist Elektra, eine alte Lichtgottheit. Ist nun wohl auch Iris ursprünglich eine Göttin gewesen, die die olympische Religion in ihr System aufgenommen hat, im Kultus hat sie auch nicht annähernd die Bedeutung erreicht, die der Götterbote der Odyssee an vielen Orten genießt. Wir kennen den Kult der Iris nur auf der kleinen Hekateinsel vor dem Hafen von Delos⁴⁾), der vielleicht dadurch begründet

¹⁾ Hom. Hymn. XXIX 11f.

ἀμφότεροι γὰρ ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
εἰδότες ἔργα ματα καὶ τόνοι θ' ἔσπεσθε καὶ ἥβη.

²⁾ Martin P. Nilsson, Die Götter des Symposiums *Symbola Philologica* O. A. Danielsson octogenario dicata 1932, 227.

³⁾ *Φίρης* lautet der Name auf der ältesten erhaltenen Darstellung, der Metope von Thermon Antike Denkmäler II 5 a 3. Der Name ist trotz vieler etymologischer Versuche noch ungedeutet.

⁴⁾ Semos im zweiten Buch der *Δημός* bei Athenaios XIV 645 B, Müller FHG IV 493 Fragm. 3. Sollte die geflügelte Göttin aus Terrakotta, die im Heraion am Kynthos gefunden ist (Andrée Plassart *Délos* XI 160 Fig. 116), nicht Iris vorstellen sollen? Sie ist die einzige Göttin, die in den homerischen Gedichten mit Flügeln erscheint (*χρυσόπτερος*).

ist, daß Iris der kreißenden Leto beigestanden hat, indem sie die von Hera ferngehaltene Eileithyia heranholt¹⁾. Auch in der Poesie ist Iris durch Hermes völlig verdrängt worden, während die bildende Kunst sie oft darstellt. Sie eröffnet den Hochzeitszug von Peleus und Thetis; sie führt die drei Göttinnen zum Urteil des Paris oder sieht diesem zu; sie ist als Geleiterin mit Achilleus verbunden, wie mit Herakles, und wohnt auch der wunderbaren Geburt der Athena bei. Auf dem Parthenonfriese und auf einer apulischen Vase der Sammlung Jatta in Paris steht sie als ihre Dienerin neben der Götterkönigin²⁾. Wie Hermes, der auf einer Kylix aus Caere in der lustigen Situation dargestellt wird, wie er einen als Schwein verkleideten Hund zu einem Altar führt³⁾, auch oft zu allerlei Späßen Anlaß gegeben hat, da er als Götterbote dem Tun und Treiben der Menschen am nächsten steht, so ist auch Iris, wie so manches Vasenbild zeigt, in diese Sphäre hinabgezogen worden. Satyrn und Kentauren nahen ihr in zudringlicher Weise. Sie ist damit eine Gestalt des Satyrspiels — Achaios von Eretria hat *Σάτυροι Τριτοὶ* gedichtet⁴⁾ — und der Komödie geworden. Aristophanes hat das plötzliche Erscheinen der Iris (auf der Flugmaschine) vom Olymp herab in seinen Vögeln kostlich geschildert. Man sieht da deutlich, wie die homerische Götterbotin recht ungeniert in der Burleske verwandt wird⁵⁾. Aber es ist eben nur die Gestalt der Ilias, die in beschränktem Kreise weitergewirkt hat. Deutlich wird das namentlich auch durch das Bild einer schwarzfigurigen attischen Lekythos aus dem Tempel der Hera auf Delos, auf dem die geflügelte Iris als Botin des Zeus mit dem Befehle erscheint, die Leiche des Hektor auszuliefern, wogegen sich Achilleus und ein kleiner geflügelter Krieger, in dem der in seinem

¹⁾ Hom. Hymnos auf den delischen Apoll Vs. 102f. Vgl. v. Wilamowitz, Die Ilias und Homer 447.

²⁾ G. Weicker RE² IX 2040f. Schwerlich mit Recht hat C. Robert Archäologische Hermeneutik 53 die Iris auch auf der Gigantenvase aus Melos (bei ihm abgebildet 10 Abb. 14) oberhalb der angeblichen Hera in der den Bogen spannenden Göttin erkennen wollen; vgl. dagegen H. L. Ulrichs, Bayer. Blätter für das Gymnasial-Schulwesen Bd. 56 (1920) 90.

³⁾ F. Studnicka, Archäol. Jahrbuch VI 1891, 258ff.

⁴⁾ Nauck TGF² p. 751, 19ff.

⁵⁾ Aristophanes Vögel Vs. 1201ff. Vortrefflich hier die Übersetzung von C. Robert (Berlin 1920).

Grabe als Heros — dies ganz unhomeric — fortlebende Patroklos zu erkennen ist, wehren¹⁾). Es ist bezeichnend genug, daß die Odyssee sie völlig ignoriert und dafür dem Hermes die Stellung des Götterboten und Menschenfreundes gibt, die er nie verloren hat. Auf die Wirkung der Ilias geht es auch zurück, daß ein unter dem Archontat des Kephisodotos (358/7) in Athen erbautes Schiff den Namen *Elqis* erhalten hat²⁾.

Für die Religion kommt also Iris, die Götterbotin und Dienerin der Hera, kaum in Betracht. Die Odyssee hat über die Ilias gesiegt. Der Wegegott Hermes, dessen Ursprung im Fetischismus liegt (Bd. I 204f.), hat eine sehr viel glänzendere Götterlaufbahn zurückgelegt, als die mit goldenen Flügeln ausgestattete Iris. Der Fetischismus ist oft mit Zauberei verbunden. Von den Steinen geht eine magische Macht aus (Bd. I 3). Sie zeigt sich auch noch in der älteren Gestalt des Gottes 'vom Steinhaufen'. Ihm steht die Hadeskappe, die der Tarnkappe gleich ist, zur Verfügung. Hat die olympische Religion auch die Zauberei überwunden, Hermes ragt aus alter Zauberwelt noch in sie hinein, er als einziger Gott, dem diese magische Kraft dann auch bis in die Zeit des sinkenden Heidentums hinein geblieben ist. Sein Sohn Autolykos, als welchen ihn die epische Poesie allerdings noch nicht kennt, hat von ihm nach der Odyssee³⁾ die Gabe der Dieberei und des Mein-eides erhalten. In der genealogischen Dichtung der hesiodischen Schule erscheint er ausgesprochenermaßen als ein Zauberer; denn er machte alles, was er mit seinen Händen berührte, unsichtbar⁴⁾). Kein Wunder, daß dieser Erzdieb hellenischer Sage sich mit Sisyphos dem Erzhalunken im Wettstreit messen muß⁵⁾). Da Hermes mit seinem Sohne aus dem Reich der Zauberei stammt, ist es nicht verwunderlich, daß er von allen Olympiern derjenige ist, der die nächsten Beziehungen zu den Menschen hat und als Mittler

¹⁾ Délos, X Nr. 546 Taf. 68; vorzüglich gedeutet von v. Wilamowitz, Glaube der Hell. I 377f. Über die im delischen Heraion gefundene geflügelte Göttin o. S. 16 Anm. 4.

²⁾ IG II 2, 793; vgl. F. Bechtel, Hermes XLV 1910, 157f., 617.

³⁾ τ 395f. ὅς ἀνθρώπος ἔκέναστο κλεπτοσύνη τὸ δόκωι τε. δόκος muß hier als Kunst des Schwören aufgefaßt werden. Vgl. dazu Rud. Hirzel, Der Eid 1902, 42ff. In der Odyssee ist Autolykos mütterlicher Großvater des Odysseus, der wackere (*ἐσθλός*) Vater der Antikleia.

⁴⁾ Fragm. 112 Rzach³ ὅττι κε χρεοὶ λάβεσκεν, ἀείδεται πάντα τίθεσκεν.

⁵⁾ F. Dümmler RE² II 2600f.

zwischen Göttern und Menschen, man kann fast sagen als Not-helfer, auftritt.

Von allen Göttern erwartet der Mensch das Gute; sie sind die Bringer des Guten; aber hervorgehoben wird als solcher besonders Hermes. Das tritt deutlich in dem Demodokosliede von Ares und Aphrodite zutage. Die Götter, die von Hephaistos herbeigerufen sind, um seine Gattin Aphrodite und ihren Buhlen Ares in den unsichtbaren Fesseln ihrer Liebesumarmung anzuschauen, werden vom Dichter als Bringer des Guten bezeichnet. Aber Apollon redet seinen Bruder Hermes dann freilich noch an: *Ἐρμέλα, Διὸς νιέ, διάκτορε, δῶτος ἔάων*¹⁾. So nennt ihn der Chor in einer Komödie des Aristophanes²⁾ 'den menschenfreundlichsten und gabenfreudigsten der Daimonen'. Diese Auffassung stammt aus der homerischen Dichtung. Der Hermes der epischen Poesie ist der Hermes Griechenlands geworden. Aus dem uralten Gott vom Steine hat sich der Mittler zwischen Gott und Menschheit entwickelt. Die Wegegottheit ist der Ursprung. Aus dem Zauberkreis ist Hermes in den Olymp eingeführt, und in den Zauberkreis ist er zurückgekehrt am Ausgang des Hellenentums. Die großen Priester oder Dichter oder Theologen, wie immer man sie bezeichnen will, die der olympischen Religion die Wege bereitet haben, sind sehr selten in die Niederungen des hellenischen Glaubens hinabgestiegen³⁾. Aber die Gestalt des volkstümlichen Hermes haben sie nicht entbehren wollen. Er war eine so mächtige Macht geworden, daß die olympische Religion ihn nicht in den Hintergrund stellen konnte. Er war keine Gottheit der Erde wie Demeter, die die Himmlischen in ihre Versammlung zunächst nicht aufnahmen, sondern ein Gott, der überall dem Menschen zur Hand ist, der Gott der Nähe und des günstigen Augenblicks. Die Mittel, durch die er den Menschen hilft, sind so auch andere als die, derer sich die Olympier bedienen. Er ist nicht nur menschenfreundlicher, sondern auch menschlicher,

¹⁾ Odyssee ḏ 325, 335. Ebenso im Hom. Hymnos auf Hermes XVIII 12 und in dem auf Hestia XXIX 10f.

*καὶ σύ μοι Ἀργειφόντα Διὸς καὶ Μαιάδος νιέ
ἄγγελε τῶν μακάρων χονσόροςτι δῶτος ἔάων.*

Zu *ἔάων* vgl. Karl Meister, Die Homerische Kunstsprache 1921, 172.

²⁾ Frieden Vs. 392 ḏ *φιλανθρωπότατε καὶ μεγαλοδωρότατε δαιμόνον.*

³⁾ Ein Hieb auf die Zauberei findet sich im Hom. Demeterhymnos Vs. 228.

den Menschen ähnlicher als die anderen Götter. Er verschmäht nicht unredliche Wege; er überlistet und lügt, er stiehlt und betrügt. Das wissen auch die Götter. Denn sie erwägen den Plan, die Leiche des Hektor aus dem Gewahrsam des Achilleus durch ihn stehlen zu lassen¹⁾. Etwas Ähnliches hatte er schon einmal vollführt, als Otos und Ephialtes den Ares in einem erzenen Faß dreizehn Monde lang in Fesseln gehalten hatten. Denn als der Kriegsgott schon ganz entkräftet war, stahl ihn Hermes und befreite ihn aus seinen Banden²⁾. Der große sog. homerische Hymnos auf Hermes gibt schon dem Knaben die Züge des Diebes, Räubers und Mein-eidigen. Diese durch die homerischen Gedichte ihm verliehene Eigenschaft ist sogar im Kultus lebendig geworden: dem Hermes Charidotes wurde auf Samos ein Fest gefeiert, bei dem der Diebstahl erlaubt war³⁾. Die Gabe, die Hermes an diesem Tage verlieh, war also das Stehlen. In anderen Kulten hat sich der menschenfreundlichste aller Götter dadurch offenbart, daß in ihnen das Verhältnis zwischen Herren und Dienern umgekehrt wurde, wie an den römischen Saturnalien. In Kydonia auf Kreta durften die Sklaven sogar an bestimmten Hermesfesten ihre Herren geißeln⁴⁾. Als wahrer Freund der Menschen zeigt er sich unter den Hirten. In den homerischen und hesiodischen Gedichten tritt er als echter Herdengott auf, dem neben den Nymphen geopfert wird. Seine Geliebte ist Polymele, die in ihrem Namen auf Schafreichtum hinweist, und deren Sohn von Hermes Eudoros, 'der Geber guter Gaben' ist, wie er selbst ja als solcher vor den anderen Göttern gefeiert wird. So ist der Hirtengott auch Erfinder der Hirtenflöte. Hesiod, der ehemalige Hirt, hat seiner im sog. Hymnos auf Hekate ausdrücklich gedacht als des Vermehrers der Herden. Freilich Hermes kann auch, wo er will, als Schädiger des Herdenviehs erscheinen⁵⁾. Jeder griechischen Gottheit ist die Doppelmacht des Helfens und des Schädigens von Anbeginn gegeben. Es gibt keine, die allein gütig ist, wenn man von solchen Erfindungen wie etwa

¹⁾ Ilias, Ω 24 ff.

²⁾ Ilias E 385 ff.

³⁾ Martin P. Nilsson, Griechische Feste 393.

⁴⁾ Nilsson a. a. O.

⁵⁾ W. F. Otto, Götter Griechenlands 139 ff. An der Echtheit der Hekateepisode in der Theogonie halte ich fest trotz Inez Sellschopp a. a. O. S. 52.

dem Agathodaimon absieht. Bei mancher Gottheit ist ja auch durch Euphemismos die Schädlichkeit verschleiert (Bd. I 131).

Die Wirkung der homerischen Gedichte, sagen wir hier kurz des Epos, kann vom siebenten Jahrhundert ab in vielen griechischen Landschaften beobachtet werden. Im Heiligtum der Orthia bei Sparta sind zwei Elfenbeinkämme mit dem Urteil des Paris und dem Selbstmord des Aias gefunden worden. Im thessalischen Larisa kam eine vom Vasenmaler Sophilos signierte Scherbe zum Vorschein, auf der inschriftlich bezeichnet die *Πατρόκλον ἄθλα* dargestellt sind. In Aigina waren die Freier der Helene auf einer Vase dargestellt; nur Menelaos der Sieger ist inschriftlich bezeichnet. In Athen finden sich besonders viele Darstellungen homerischer Szenen auf den Vasenbildern, was doch gegen Ende des sechsten Jahrhunderts mit dem rhapsodischen Vortrag der Gedichte an den Panathenaien und dem Schulbetrieb zusammenhängen wird¹⁾. Während wohl zuerst die Abenteuer der Odyssee auch durch das Bild populär werden wegen des unvergänglichen Zaubers, der in ihnen wohnt, tritt in Athen ein neues Moment hinzu: die erzieherische Wirkung der Ilias, aus der die hehre Gestalt der gewappneten Stadtgöttin Athena stammt, die das Vermächtnis des Peisistratos an das athenische Volk für alle Zeiten geworden ist. Von allen homerischen Göttinnen ist keine so in die Herzen der Athener gedrungen als die, deren Name in dem Namen ihrer Stadt wiederklingt. Darum darf man im besonderen die Ilias die Bibel der Athener nennen, weil die männliche Jugend in ihr das heilige Bild ihrer Göttin fand. Das mutige und fromme Wort des Diomedes zum Sthenelos: 'kein Zittern erlaubt mir Pallas Athene'²⁾ wird der Wahlspruch so manchen athenischen Knaben und Jünglings gewesen sein und ebenso das andere siegesgewisse Wort Hektors zu Polydamas: 'Es gibt nur ein Vogelzeichen, zu verteidigen das Vaterland'³⁾. Durch nichts konnte die Jugend ihr

¹⁾ Darüber mit nicht genügendem Material Willy Zschietzschmann, Archäol. Jahrbuch XLVI 1931, 45ff.; gegen ihn kritisch und auch Ergebnisse C. Roberts durch neue Funde widerlegend, Andreas Rumpf, Neues zu 'Bild und Lied' Polandheft der philolog. Wochenschr. 1932, 279ff.

²⁾ E 256 τρεῖν μ' οὐκ ἔατι Παλλὰς Ἀθήνη.

³⁾ Ilias M 243; vgl. v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 353.

Herz zur Mannestugend und Kriegstüchtigkeit mehr stählen als durch das Anhören des Vortrags der Ilias an den Panathenaien, und das Bild der gewappneten Athena, wie es ihr da geschildert wurde, sah sie dann, wenn der Festzug oben auf der Burg angelangt war, sowohl in dem hochragenden Standbilde der Promachos als in dem Goldelfenbeinbilde des Parthenons. Man sah sie auch auf den Urkundenreliefs und den Kopf und die Eule der *γλαυκόπις Αθήνη* auf dem umlaufenden Gelde. Immer mußte dem Jüngling da die homerische Athena vorschweben, wie er sie aus dem Unterricht seines Paidagogen kannte. Aber nicht nur die kriegerische Athena wurde den Athenern aus Homer vertraut und teuer. Wenn sie ihrer Stadtgöttin auf der Burg nicht weit vom Parthenon auch einen heiligen Bezirk unter dem Namen der Ergane gestiftet haben, so führt uns dies von dem homerischen Bilde der Athena nicht fort; sondern als Meisterin aller weiblichen Tätigkeit kennen sie sowohl Ilias wie Odyssee. Sie hat sich ihren Peplos und auch den der Götterkönigin gewebt¹⁾. Die Frauen der Phaiaken haben von ihr die Arbeit am Webstuhle gelernt, und die Töchter des Pandareos hat sie *κλυτὰ ἔργα ἐργάζεσθαι* gelehrt. Als werktätige Göttin ist sie bei den Phaiaken auch Schiffsbaumeisterin, wie sie auch nach der Sage bei dem Bau der Argo und der Herstellung des hölzernen Pferdes geholfen haben soll. So ist sie auch wie schon bei Homer²⁾ die Schutzgottheit der Handwerker Athens, vor allem der Töpfer auf dem Kerameikos geworden, wie so manche Weihinschrift und manches Votivrelief dankbar bezeugen. Schon Hesiod hat den Handwerker *Αθηναίης δημώιος* genannt³⁾. Niemals wäre die Rückkehr des vertriebenen Peisistratos nach Athen gelungen, wenn die von ihm angewandte List, sich durch eine als Athena verkleidete Frau in die Stadt wieder einführen zu lassen, die fromme Menge nicht betört hätte, die aus ihrer Religion von Athenern als Begleiterin der Helden wußte. Dieser Wunderglaube kann uns im Athen des sechsten Jahrhunderts kaum überraschen. Im fünften Jahrhundert ist der Zweifel an ihm erwacht⁴⁾, und manchem Athener

¹⁾ Mit Anklängen aus Hesiod und Homer heißt es von Athenern auch *Orphicor. Fragm. 178:*

*ηδε γὰρ ἀθανάτων προφερεστάτη ἐστὶν ἀπασέων
ιστὸν ἐποίησθαι ταλασία τ' ἔργα πινύσσειν.*

²⁾ Ilias *O* 411f.

³⁾ Erga 430.

⁴⁾ Herodot bezeichnet die Phygeschichte I 60 als ein *προηγμα εὐηθέστατον*.

wird es außerdem peinlich gewesen sein, daran zu glauben, daß seine große Göttin den verhaßten Tyrannen in die Stadt zurückgeführt habe. Athena war nicht nur in den Sagen von Herakles und Perseus die starke Schutzherrin der Helden, sondern gerade in den homerischen Gedichten tritt sie als solche hervor. In der Diomedie¹⁾ erscheint sie auf dem Wagen des Helden wie auf dem des Peistratos; unter ihrem Schutze verwundet er Ares und Aphrodite. In der Odyssee ist sie für Odysseus und Telemachos die gütige Fee, die ihnen in allen Fährnissen zur Seite steht.

Wer die attische Tragödie kennt, weiß, daß ihr Stoff in den allermeisten Fällen aus dem Epos, aus Homer im erweiterten Sinne des Namens, stammt. Deshalb hat Platon Homer den ersten aller Tragiker genannt²⁾, und niemand wird auch heute leugnen, daß in Ilias und Odyssee manche tragische Verwicklung vorhanden ist. Tiefe Tragik liegt in den Gestalten des Achilleus und des Hektor. Der Sohn der Meeresgöttin wählt ein kurzes ruhmvolles Leben statt eines langen und erlebt den ersehnten Tag von Troias Fall nicht. Wohl ist seine Heldenlaufbahn von göttlichem Glanz umflossen; aber das Bewußtsein, früh sterben zu müssen, macht ihn zu einer wahrhaft tragischen Gestalt, die unser Mitleid erregt³⁾. Denn Achill zieht dem Leben unter der Sonne den Nachruhm vor. Hektor wird, verlassen von Göttern und Menschen, von Achill getötet. Seine Gattin Andromache und der kleine Astyanax sind tragische Personen. Für die

¹⁾ Ilias E 115ff. (ἀγχοῦ δὲ ἵσταμένη Vs. 123). Vgl. auch E 835ff. und dazu das Vasenbild bei Ed. Gerhard, Auserlesene Vasenbilder III 210 unten (These XIII meiner Dissertation 1888).

²⁾ Politeia X 595B: καίτοι φίλα γέ τις με καὶ αἰδώς ἐκ παιδὸς ἔχοντα περὶ Ὄμήσον ἀποκωλύει λέγειν. οὐκεὶ μὲν γὰρ τῶν καλῶν ἀπάντων τούτων τῶν τραγικῶν πρῶτος διδάσκαλός τε καὶ ἡγεμών γενέσθαι. Ebenda 607 A heißt Homer ποιητικώτατος καὶ πρῶτος τῶν τραγωιδοποιῶν. Vgl. auch Theaitetos 152 E. Der Aretiner Carlo Marsuppini (im 15. Jahrhundert unter Papst Nicolaus V.) feierte Homer als Tragiker und Komiker, und M. de Chabanon wies in seiner *Dissertation sur Homère considéré comme 'poète tragique'* nach, daß Achilleus durchaus ein tragischer Held sei 'vielleicht im Anschluß an Shaftesbury'. Vgl. Georg Finsler, Homer in der Neuzeit 25. 251. 312.

³⁾ Erich Bethe, Die Sage vom troischen Kriege (Homer III 1927) 88f. Dazu auch Joh. Geffcken, Der Begriff des Tragischen in der Antike (Vorträge der Bibliothek Warburg VII 1930) 92. 118.

Odyssee aber genügt es an Sophokles' Nausikaa zu erinnern, und noch mehr fällt vielleicht ins Gewicht, daß GOETHE in der bezaubernden Mädchengestalt der Nausikaa eine echt tragische entdeckte, der er eine leider unvollendete Tragödie widmen wollte, um die wir trauern wie um die nicht vollendete Achilleis.

Der ionischen Dichtung ist höchst wahrscheinlich die Schöpfung des genealogischen Göttersystems zuzuschreiben, wenn auch die hieratische Poesie des Olymps schon im einzelnen vorangegangen sein mag. Jedenfalls ist der Kronide Zeus durch Homer Himmels- und Weltengott geworden. Durch ihn erhielt der höchste Gott der olympischen Religion seinen Vater. In ihr ist noch wahrer Glauben an die göttliche Macht. Drüben in Ionien aber, das geistig weiter fortgeschritten war als das Mutterland, ist die Wiege der griechischen Mythologie, die den Göttern den Glanz ewiger Schönheit gegeben, aber auch vieles Menschliche und Unrühmliche hinzugefügt hat, so daß auch in Ionien — ein Kolophonier und ein Ephesier waren da die Führer (Kap. VII) — der heftige Philosophenkampf gegen diese Götterwelt begann. Wenn in Hesiods Theogonie und in den Frauenkatalogen die Mythologie noch viel stärker hervortritt als in den homerischen Gedichten, wenn dort das Systematisieren die ganze Dichtung beherrscht, und Ungeheuer der Sage mit in die Stemmata aufgenommen werden, wenn sich Hesiod nicht scheut, neue Namen von Meermädchen zu erfinden¹⁾, so muß man bei dem großen boiotischen Dichter auch stets an seine Herkunft aus dem griechischen Orient denken. Sein Vater stammte aus dem aiolischen Kyme (Bd. I Kap. XI)²⁾. Der Stammbaum der Titanen scheint ionisches Gewächs zu sein.

Das heroische Epos hat mit einer Ausnahme, soweit wir heute sehen können, nirgends eine mythische Gestalt den Hörern als warnendes Beispiel hingestellt, wie es bald darauf die Lyrik, namentlich die Pindars, getan hat. Agamemnon berichtet in der

¹⁾ Dazu vgl. jetzt die Dissertation von Fritz Fischer Nereiden und Okeaniden in Hesiods Theogonie Halle 1934.

²⁾ Vgl. dazu auch Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 341 ff. Sehr schön stimmt dazu, was Kurt Latte, Herm. LXVI 1931, 36 über Erga Vs. 345 im Anschluß an Aristoteles auseinandergesetzt hat: der Vers zielt auf kymaeische Verhältnisse, von denen Hesiod wohl nur von seinem Vater gehört haben kann. S. auch Bd. I 245.

Nekyia der Odyssee von seiner und Kassandras Ermordung und bezeichnet Klytaimestra als eine Schande für das ganze Weibergeschlecht¹⁾. Wie weit nun Andromache und vielleicht auch Nausikaa dem aufblühenden weiblichen Geschlecht als Vorbilder hingestellt wurden, wissen wir nicht, sind wir doch überhaupt über die Bildung der jungen Mädchen im griechischen Altertum schlecht unterrichtet. Die Göttinnen der Mädchen, der Jungfrauen, der Ehefrauen liegen außerhalb der homerischen Sphäre. Es sind vor allem Demeter, Kore und Artemis, und in Athen auch Athena (oben S. 22).

Wer den rhapsodischen Vortrag der Odyssee hörte oder schon früher von seinem Paidagogen in sie eingeführt wurde, vernahm in der Schilderung der Götterversammlung eine Theodicee, die der alten epischen Poesie völlig fremd war und sicher auch die Dichtung eines Spätlings ist. Die Rede, mit der Zeus die Versammlung der Olympier eröffnet, zeigt deutlich, daß die Kritik an der homerischen Götterwelt bereits begonnen hat. Zeus wehrt sich offensichtlich gegen die Angriffe der Menschen auf das Götterregiment:

Welche Klagen erheben die Sterblichen wider die Götter!
Nur von uns, wie sie schrein, kommt alles Übel; und
dennoch
schaffen die Toren sich selbst, dem Schicksal entgegen, ihr
Elend.

¹⁾ Odyssee λ 432ff.

*η δ' ἔξοχα λυγρὰ ἵδυτα
οἴ τε καὶ αἰσχος ἔχενε καὶ ἐσομένησιν ὀπίσσω
θηλυτέρησι γυναιξί, καὶ ή κ' εὐεργὸς ἔησιν.*

Danach ω 199ff.

*οὐχ ὁς Τυνδαρέον κύρων κακὰ μήσατο ἔργα,
κονγίδιον κτείνασα πόσιν, στυγερὴ δέ τ' ἀοιδὴ
ἔσσεται ἐπ', ἀνθρώποντος, καλεπήγη δέ τε φῆμιν ὀπάσσει
θηλυτέρησι γυναιξί, καὶ ή κ' εὐεργὸς ἔησιν.*

Aus den λ 438f. folgenden Worten des Odysseus kann man doch wohl schließen, daß auch Helene bereits im Epos als ein schlechtes Beispiel für die Frauen gedacht ist, wie ja in der Tat Semonides von Amorgos wahrscheinlich die beiden Schwestern als solche abschreckenden Beispiele bereits dargestellt hat. S. Hesiod Fragm. 93 Rzach. Vgl. Herm. Fraenkel, Gnomon III 1927, 576. Unwahrscheinlich aber, daß das auch der Dichter der κάθοδος Ἀτρειδῶν der Nosten getan hat. Vgl. Ilbergs Neue Jahrbücher LI 1923, 64, Bethe a. a. O. 192.

So nahm jetzo Aigisthos, dem Schicksal entgegen, die Gattin Agamemnons zum Weib und erschlug den kehrenden Sieger, kundig des schweren Gerichts! Wir hatten ihn lange gewarnt,

da wir ihm Hermes sandten, den wachsamen Argosbesieger, weder jenen zu töten, noch um die Gattin zu werben.

Denn von Orestes wird einst das Blut Agamemnons gerochen, wann er, ein Jüngling nun, des Vaters Erbe verlanget.

So weissagte Hermeias; doch folgte dem heilsamen Rate nicht Aigisthos, und jetzt hat er Alles auf einmal gebüßet¹⁾.

Die Götter tragen keine Schuld an dem Unglück der Menschen. Der Mensch hat selbst den größten Anteil daran, und um so mehr, da ihn die Stimme der Götter vor dem Weg ins Unrecht warnt. Solon²⁾ und Aischylos³⁾ haben diese älteste griechische Theodicee in ihren Dichtungen verwertet, und wenn man Homer als Bibel der Hellenen auffaßt, kann man an der Rede des Zeus am Anfang der Odyssee nicht vorübergehen. Die Entschuldigung des Göttervaters, sein Hinweis auf die durch den Götterboten erfolgte Warnung und die Selbstschuld der Menschen mußten auf nachdenkliche Naturen Eindruck machen, und schon spürt man den philosophischen Geist des Ionertums. Was Xenophanes und Heraklit zu ihrer scharfen Absage von Homer getrieben hat (Kap. VII), ist hier bereits angedeutet. Die homerische Götterwelt muß durch Homer verteidigt werden. Die Angriffe auf sie hatten schon begonnen. Der Dichter, der die glänzende Exposition zur Odyssee geschaffen hat, und dem sie wohl auch in allem Wesentlichen ihre jetzige Gestalt verdankt, hat Veranlassung genommen, sofort an hervorragender Stelle eine Rechtfertigung des Götterregiments zu geben. Der König der Götter selber eröffnet damit die Versammlung der Olympier. Er entfernt sich noch nicht ganz vom Mythos. Denn die Hauptschuld der Menschen sieht er darin, daß sie nicht auf göttliche Warnung hören, daß Aigisthos hier die Sendung des Hermes mißachtet.

¹⁾ Odyssee a 32ff. Die Übersetzung ist die von Joh. Heinr. Voss aus dem Jahre 1781.

²⁾ Solon 3 Diehl (p. 22) *'Ημετέρα δὲ πόλις* usw. Wie Solon diese Theodicee nach seiner Weltanschauung umgebogen hat und umbiegen mußte, zeigt vortrefflich Werner Jaeger, Sitzungsber. preuß. Akad. der Wissensch. 1926, 73f. Siehe Kap. II.

³⁾ Prometheus Vs. 1071ff. Vgl. W. Jaeger a. a. O. 75.

In der homerischen und hesiodischen Welt kündigt sich ein Neues an, das für die Folgezeit, für die stoische Philosophie, von großer Bedeutung wurde. Es führt von der Religion schon fast zu philosophischer Betrachtungsweise. Das ist die vielbesprochene Moira und ihr Verhältnis zu Zeus. Daß es einen uralten Glauben an die Moira als Schicksalsgöttin, die in gleicher Weise über Götter und Menschen herrscht, gegeben hat, ist sehr unwahrscheinlich, so oft es auch behauptet worden ist. Auch darf man schwerlich von den Moiren ausgehen, die in Athen 'in den Gärten' verehrt worden sind¹⁾. Denn die Bezeichnung der Aphrodite Urania als der ältesten der Moiren hat der von Pausanias erwähnte Steinpfeiler erst spät erhalten. Ursprünglich war es ein Steinfetisch wie der Eros von Thespiae (Bd. I 2. 251). Es ist sehr möglich, daß erst Homer und Hesiod den Anlaß zur Umtaufung des alten Fetischs 'in den Gärten' gegeben haben. Aber noch immer ist die Gestalt der homerischen Moira trotz heißen Bemühens²⁾ nicht klar und durchsichtig geworden. Man wird ihre Entstehung wohl in Ionien, nicht im Kreise der olympischen Religion suchen müssen. Man muß davon ausgehen, daß *μοῖρα* sowie *μόρος* ursprünglich den 'Anteil' bedeuten. So ist es in den homerischen Gedichten überall, auch wenn es *θεῶν* oder *Διός μοῖρα* heißt. Der Genetiv bezeichnet den, von dem der Anteil (am Leben) kommt. Aus diesem Begriff sind dann 'Zuteilerinnen', Göttinnen, geworden, als welche sie schon im letzten Buch der Ilias erscheinen, und wie sie vor allem die hesiodische Theogonie³⁾ kennt. Wir danken es U. v. WIL-

¹⁾ Pausan. I 19, 2 nach der Erwähnung des Pythions und Delphinions: ἐς δὲ τὸ ζωρίον, ὃ Κήπους ὄνομάζουσι, καὶ τῆς Ἀφροδίτης τὸν ναὸν οὐδεὶς λεγόμενός αριστέρα ἔστι λόγος· οὐ μὴ οὐδὲ ἐς τὴν Ἀφροδίτην, η̄ τοῦ ναοῦ πλησίον ἔστηκε. ταύτης γάρ σχῆμα μὲν τετράγωνον κατὰ ταύτην καὶ τοῖς Ἐρμαῖς, τὸ δὲ ἐπίγοραμμα σημαίνει τὴν Οὐρανίαν Ἀφροδίτην τῶν καλονυμένων Μοιρῶν εἶναι πρεσβυτάτην. τὸ δὲ ἄγαλμα <τῆς> ἐν [τοῖς] Κήποις ἔργον ἔστιν Ἀλκαμένους καὶ τῶν Ἀθήνησιν ἐν δόλγοις (λόγοις Hdschr., verbessert von Kuhn) θέας ἀξιον. Vgl. dazu v. Wilamowitz Glaube der Hellenen I 361.

²⁾ v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 359ff.; S. Eitrem R. E.² XV 2449ff.

³⁾ Hesiod Theogon. 211ff. J. ac. ist der *στυγειός Μόρος*, Sohn der Nyx und Bruder der *Κῆρ μέλανα*, des Thanatos und des *φῦλον Ὀρείγορ*: alles hesiodische Gottheiten, denen kein Mensch je entfliehen kann. *Μόρος* ist die Personifikation des homerischen *ζαχός* (Ilias Z 357) und *αἰνός* (Σ 465) *μόρος*. *Θάρατος* und *μόρος* wie bei Hesiod verbunden Odyssee 161. Vs. 215 werden auch die Moiren zusammen mit den Hesperiden und Keren die

MOWITZ, daß er die alte Hellenenreligion vom Glauben an ein kaltes Schicksal befreit hat, das auch über Zeus und allen Göttern steht. Auch bei diesen göttlichen Wesen scheint, wie so oft in der griechischen Religion, die Mehrzahl das Anfängliche gewesen zu sein. Man denkt sofort an Horen, Chariten, Erinyen, Musen. Das übliche pflegt die Dreizahl zu sein. Aber auf der Françoisvase — wohl ein Einfall des Vasenmalers — geleiten vier Moiren den Wagen des Hermes und seiner Mutter Maia in dem Hochzeitszuge zu Ehren des Peleus und der Thetis¹⁾.

Eine wirkliche Bibel, das ist ein Buch, das für ihre Gläubigen kanonische Bedeutung haben sollte, haben die Orphiker geschaffen (Bd. I 268ff. und unten Kap. V), wobei sie aber naturgemäß viel mehr an Hesiod, den Schöpfer der Theogonie, als an Homer dachten. Ein ganz spätes Gedicht über die Niederfahrt der Kore soll den ersten Vers der Ilias auf den Groll der Demeter umgestaltet haben²⁾. Daß Kirke in der rhapsodischen Theogonie der Orphiker vorkam, ist ganz zweifelhaft³⁾. Die Metonymie Hephaistos für Feuer⁴⁾ stammt aus der Ilias, wie auch das Bild von der goldenen Kette im Aither⁵⁾. Anderes wird man aus den Bruchstücken der Orphiker kaum gewinnen können, und auf die wenigen der homerischen Sprache entlehnten Verse und Redewendungen kommt es hier nicht an. Irgend ein religiöser Einschlag homerischer Dichtung ist in den orphischen Resten nicht zu spüren. Denn wenn auch die werk-tätige Athena in einer nicht näher bezeichneten Dichtung der Orphiker erwähnt wird⁶⁾, und diese Tochter des Zeus eine nicht unbedeutende Rolle in der rhapsodischen Theogonie spielt, indem

Töchter der Nyx genannt; Theogonie Vs. 904ff. sind die Moiren aber die Töchter des Zeus und der Themis. Jacoby hat beide Stellen athetiert, so daß seine Theogonie keine Moiren kennt. C. Robert hält in Prellers Mythologie I⁴ 532 Vs. 904ff. für älter als Vs. 211ff. Eine sichere Entscheidung wird sehr schwer sein. Vgl. S. Eitrem a. a. O. 2456ff.

¹⁾ Preller-Robert, Gr. Mythol. I⁴ 533.

²⁾ *Orphicor. fragm.* 48 *Μῆνιν ἄειδε, θεά, Δημήτερος ἀγλαονάρπουν.*

³⁾ *Orphicor. fragm.* 178 *ἐν ταύταις οὖν ὑφαντικαῖς καὶ ή Κίρκη ὑπὸ τῶν θεολόγων παραλαμβάνεται* (Proklos).

⁴⁾ *Orphicor. fragm.* 35.

⁵⁾ *Orphicor. fragm.* 166.

⁶⁾ *Orphicor. fragm.* 347 *χειρῶν ὀλληνμένων ἔρρεν πολυεργός Αθήνη.*

sie das Herz des von den Titanen erschlagenen Dionysos rettet¹⁾), so ist das kein Einfluß homerischer Poesie, sondern des Glaubens der Athener an ihre große Göttin, und wenn ein orphisches Bruchstück der Athena den Beinamen Arete gab²⁾), so ist das auch echt athenische Auffassung; denn des Pausias Sohn und Schüler Aristolaoς hat sowohl eine Arete als auch ein Bild des attischen Demos gemalt³⁾). So ist also Homer als Vorbild der Orphiker — abgesehen natürlich von der epischen Sprache — völlig auszuscheiden, während ihre Theogonie ohne die hesiodische gar nicht denkbar ist (Bd. I 269ff.).

Vom siebenten Jahrhundert ab ist Homer Gemeingut aller Hellenen. Xenophanes⁴⁾ bezeugt es für seine Zeit. Als Rhapsode homerischer Gedichte ist er durch die griechischen Lande gezogen und hat sich damit seinen Unterhalt verdient, was ihn freilich nicht gehindert hat, gegen den Anthropomorphismus Homers die schärfsten Angriffe zu richten. Ihm und gewiß noch vielen anderen Philosophen, wie später Platon, erschien so manche epische Erzählung als unmoralisch und zumal für die Jugend bedenklich. Herakleitos wies deshalb Homer und Archilochos aus den Agonen und verlangte sogar ihre Stäupung. Diese scharfen Urteile bedeutender Philosophen haben aber nicht verhindern können, daß die beiden großen homerischen Epen, zumal die Ilias, Schulbücher wurden. Ein Vasenbild des Duris, der um die Wende des sechsten zum fünften Jahrhundert in Athen seine Kunst ausgeübt hat, läßt uns einen Blick in eine attische Schulstube tun: in einer der Szenen hat ein Paidagog, vor dem ein Schulbube steht, eine Rolle in der Hand, auf der offenbar der Anfang der Rhapsodie der

¹⁾ *Orphicor. fragm.* 210.

²⁾ *Orphicor. fragm.* 175.

³⁾ Plinius *Nat. Hist.* XXXV 137 erwähnt von ihm, den er zu den *severissimis pictoribus* rechnet, eine *Virtus* und eine *imago Atticae plebis*.

⁴⁾ In den Sellen Diels, *Poet. philos. fragm.* 10 (p. 39) = Vorsokr. I⁵ 21 B 10 (S. 131): ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὀμηρον ἐπεὶ μεμαθήσασι πάντες ... (nämlich τοὺς θεοὺς κακίστους εἴραι). Dazu Plutarch *Reg. apophth.* 175c (Diels a. a. O. A 11 S. 115): πρὸς δὲ Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον εἰπόντα μόλις οἰκέτας δύο τρέφειν, ἀλλ Ὀμηρος εἴπεν (Hieron von Syrakus), ὅν σὺ διασύρεις, πλείονας ἡ μηδίον τρέφει τεθνητώς. So wird Xenophanes von Timon v. Phlius in den Sellen (*fragm.* 60 Diels, *P. philos. fragm.* p. 200 = Vorsokr. 21 A 35, S. 123f.) genannt: ἐπάνωφος, Ὀμηραπάτης ἐπικόπτης.

Μάχη παραποτάμιος steht¹⁾). Die Lyriker, die von der Jugend auswendig gelernt werden, sind in Gedanken und poetischem Ausdruck von Homer abhängig. Auf der Insel Thera, um eine charakteristische Einzelheit zu erwähnen, erinnert der archaische Name des Rhexanor an Achilleus *ὅηξάνωρ* aus der Patroklie²⁾). Ohne Homer ist griechische Erziehung und Bildung undenkbar. Er bleibt der große Lehrmeister der Nation und hat vom siebenten Jahrhundert ab auch die Staatsreligion bestimmd beeinflußt. Wir hören von Sophisten in Athen zur Zeit des Isokrates, die im Lykeion saßen und Verse des Hesiod und Homer rezitierten, ohne Eigenes hinzuzugeben. Man hat dafür an die 'Sprache Kanaans' erinnert, wie sie 'in biblizistischen Kreisen' geübt wurde³⁾.

Von besonderer Bedeutung ist eine Äußerung aus einer verloren gegangenen Schrift des Hippias von Elis, vielleicht der *Συναγωγή*, die uns Clemens von Alexandreia erhalten hat, weil sie uns beweist, daß ihm Homer durchaus nicht als Bibel galt, sondern daß er aus vielen Dichtern und Geschichtschreibern den Stoff nahm, sogar aus denen der Barbaren: 'Von diesem hat vielleicht schon manches Orpheus gesagt und manches Musaios und in Kürze der eine da, der andere dort, manches auch Hesiod und manches Homer, manches andere Dichter, manches auch die Geschichtschreiber sowohl der Hellenen wie der Barbaren. Ich aber werde von all diesem das Wichtigste und unter einander Verwandte zusammenstellen und daraus einen neuen und vielgestaltigen Logos

¹⁾ E. Pfuhl, Malerei und Zeichnung der Griechen III 165 Nr. 468. Die Inschrift: *Μοῖσά μοι ἀ(μ)φὶ Σκάμανδρον ἐνὶ(ρο)ν ἀρχομαι ἀελέων* bei Furtwängler, Beschreibung der Vasensammlung im Berliner Antiquarium Nr. 2285. Vgl. *Φ 1 Ἄλλ ὅτε δὴ πόρον ἔξον ἐνορεῖος ποταμοῖο*. Über den Schulunterricht auf griechischen Vasenbildern sehr schön Fr. Winter, Bonner Jahrbücher Heft 123, 1916, 275ff.

²⁾ Ilias II 146; dazu F. Hiller von Gaertringen, Archäol. Jahrbuch XLVII 1932, 133. An den Vater der Phaiakenkönigin Arete haben die Theraier hier schwerlich gedacht.

³⁾ Isokrates Panathen. 18. ἀπαρτίσαντες γάρ τινές μοι τῶν ἐπιτηδείων ἔλεγον, ὡς ἐν τῷ Λυκείῳ συγκαθεζόμενοι τρεῖς ἡ τέτταρες τῶν ἀγελαίων σοφιστῶν καὶ πάντα φρασκόντων εἰδέναι καὶ ταχέως παταχοῦ γιγνομένων, διαλέγοντο περὶ τε τῶν ἄλλων ποιητῶν καὶ τῆς Ἡσιόδου καὶ τῆς Ὁμήρου ποιήσεως. οὐδέν μὲν παρ' αὐτῶν λέγοντες, τὰ δὲ ἐκείνων ὁμοιώδηντες καὶ τῶν πρότερον ἄλλοις τισὶν εἰσημένων τὰ χαριέστατα μνημονεύοντες. Vgl. die von Georg Wissowa angeregte und sehr anregende Studie von Ernst von Dobschütz über Homer und die Bibel Ilbergs Neue Jahrbücher 1925, 331ff.

machen¹⁾'. Homer tritt in diesem Programm gegen die Theologen und Hesiod zurück. Es zeigt das Streben nach quellenmäßiger Darstellung der Geschichte Griechenlands, soweit man davon im Altertum überhaupt sprechen darf. An dem Zweifel Herodots freilich, daß die Gedichte, die unter dem Namen des Orpheus und Musaios umliefen, später entstanden sind als die homerischen und hesiodischen, hat Hippias offenbar nicht teilgehabt.

Die Bibel gilt seit vielen Jahrhunderten als ein Werk der göttlichen Offenbarung. Auch der Dichter Homer ist von dem griechischen Volke, wahrscheinlich schon in einem Volksbuche des sechsten Jahrhunderts²⁾, als Sproß göttlicher Wesen betrachtet worden, in der smyrnacischen Lokaltradition als Sohn des heimatlichen Flußgottes und einer Nymphe, also gleichsam als ein mit der Landschaft eng verbundener Heros. In dieser Volkstradition tritt nun der große Dichter nicht in höherem Sinne als Lehrer seines Volks auf, sondern als schlichter Schulmeister, der den Kindern in Kolophon die Anfangsgründe beibringt³⁾, wie ja in der Tat sehr früh schon an der Hand der homerischen Gedichte Grammatik gelehrt worden ist, und in Bolissos auf Chios sogar als Hauslehrer⁴⁾. Seine Schule auf Chios⁵⁾ lebt bis heute noch im Munde der Chiothen fort, die sie in den Resten eines alten Kybeleheiligtums nordöstlich von der Akropolis der Stadt Chios wieder-

¹⁾ Diels II⁴ 286 Frgm. 6. Dazu Heinr. Gomperz, Sophistik und Rhetorik 72. Ich lese mit der Überlieferung ἄλλοι ἀλλαζοῦ und nicht mit Gomperz ἄλλα für ἄλλοι. Denn ich glaube, daß mit dem ἄλλος andere Theologen, wie etwa Epimenides und der Syrer Pherekydes gemeint sind. Dementsprechend werden neben Hesiod und Homer 'andere Dichter' genannt. Gomperz hat λόγος mit Rede übersetzt. Ich denke lieber an Hippias als 'Logographen' (Thukydides I 21). Hippias ist doch wahrscheinlich der Schöpfer des Wortes ἀρχαιολογία.

²⁾ Vgl. darüber die glänzende Untersuchung von U. v. Wilamowitz, Ilias und Homer 413ff.. S. dazu aber jetzt auch F. Jacoby, Herm. LXVIII 1933, 1ff.

³⁾ *Certamen Homeri et Hesiodi* p. 35,9 ss. Wilam. (*Vitae Homeri et Hesi-
odi*: Kleine Texte her. von Hans Lietzmann Nr. 137): *Κολοφώνιοι δὲ καὶ
τόποι δεικνύοντι, ἐν ᾧ φαντα αὐτὸν γράμματα διδάσκοντα τῆς ποιήσεως ἀρχασθαι καὶ
ποιῆσαι πρῶτον τὸν Μαργίτην.* Dazu v. Wilamowitz, Ilias u. Homer 421.

⁴⁾ *Vita Herodotea* p. 14, 3 Wilam.; Ilias und Homer 428, 429 Anm. 2.

⁵⁾ v. Wilamowitz p. 14, 13ss. ("Ομηρος ἀπίκετο ἐξ τὴν πόλιν (τῆς
Χίου) καὶ διδασκαλεῖον κατασκευασάμενος ἐδίδασκε παιδας τὰ ἔπεα. καὶ κάρτα
δεξιὸς κατεδόκεεν εἶναι τοῖς Χίοις, καὶ πολλοὶ αὐτοῦ θωμασταὶ καθειστήσεσσαν.

erkennen wollen, der sogenannten *δασκαλόπετρα* d. i. *διδασκάλου πέτρα*¹⁾.

Wenn Homers Gedichte Schulbuch geworden waren, ist es wahrlich kein Wunder, daß die Erwähnung athenischer Tempel und Feste in sie hineingetragen wurde. Marathon und den alten Tempel des Erechtheus kennt die Odyssee als Aufenthaltsort der Athena²⁾). Der Schiffskatalog der Ilias erwähnt den Tempel der Polias und die Panathenaien³⁾). Der jüngste Sohn des Nestor heißt wahrscheinlich nach dem Peisistratidengeschlecht Peisistratos⁴⁾), und der Athener Menestheus gehört sicher nicht ursprünglich zu den Helden vor Troia. Es ist begreiflich, daß athenischer Patriotismus Athens Göttin und Athens Heroen und Helden in den beiden Homerischen Gedichten suchte. Zur Verinnerlichung des Athena-kults, zu seiner Erhebung zum Staatskult hat keine Stadt so beigetragen wie Athen, das eben auch seinen Namen wahrscheinlich der Göttin verdankt, die bereits in den ältesten Teilen zusammen mit Zeus und Apollon eine heilige Trias bildet. Die homerischen Gedichte wurden aber aus diesem Grunde nicht etwa umgearbeitet, sondern nur Einzelheiten sind in sie hineingetragen worden.

Man fragt, wie sich die Schule außerhalb Attikas zu Homer gestellt hat, ob Ilias und Odyssee dort dieselbe Bedeutung gehabt haben wie in Athen. In Boiotien wird Hesiod der Nationaldichter gewesen sein, der die ionische Poesie in seinem Prooimion zur Theogonie durch die Musen als Lügenerzählung bezeichnen läßt. Der Stoff der unter seinem Namen überlieferten Katalogdichtung stammt zumeist aus der mittel- und nordgriechischen Sagenwelt. Es ist keine Frage, daß diese Gedichte der boiotischen Jugend nicht vorenthalten wurden, wahrscheinlich sogar, daß sie in Theben mehr wirkten als die Gesänge Homers. Thebens größtem Dichter war ionisches Wesen fremd und ärgerlich, wie seine Beurteilung des Helden der Odyssee zeigt⁵⁾). Viele Boioter mögen dieselbe Antipathie gehabt haben. Wie das Volksbuch von dem Wettkampfe des Homer und Hesiod⁶⁾ im fünften Jahrhundert in Athen

¹⁾ O. Rubensohn und C. Watzinger, Athen. Mitteil. LIII 1928, 109 ff.

²⁾ Odyssee η 78ff.

³⁾ Ilias B 546ff.

⁴⁾ Bethe, Homer II 337f.; umgekehrt O. Seeck Quellen der Odyssee 327. ⁵⁾ v. Wilamowitz, Pindaros 346. 463.

⁶⁾ v. Wilamowitz, Ilias und Homer 396ff.

ein Schulbuch war, so ist es das sicher auch in Boiotien gewesen und zwar in der Gestalt, daß Hesiod der Sieger wird, weil er den Menschen den Ackerbau als die segensreichste Beschäftigung empfiehlt, genau wie später der Helikon auf der im Musenheiligtum zu Thespiae gefundenen Stele seinen großen Sohn als den Sänger der Erga feiert und lehrhaft die Prophezeiung ausspricht: 'Den Menschen, die den Mahnungen des Hesiods folgen, wird ein gesetzliches Leben und ein an Früchten üppig reiches Leben bescher't¹'.

Die Bedeutung Homers im Unterricht der griechischen Jugend zeigt sich schon vom sechsten Jahrhundert ab in den Bemühungen der Philosophen, seine Götter allegorisch zu erklären. Die Aufklärer können an die homerische Götterwelt nicht mehr glauben (o. S. 26) und deuten sie rationalistisch. Sie töten damit die Dichtung; aber sie lassen nicht davon, weil Homer zu einer Art von Bibel geworden war, und sich der Jugendunterricht mit ihm abfinden mußte. Schulkämpfe um Homer wird es schon früh gegeben haben, und noch auf andere Widersprüche in den ionischen Epen werden die Aufklärer hingewiesen haben, als Herodot bezeugt²). Sprüche, die sich die Jugend einprägen mußte, spendete auch Homer (S. 21). Aber an Reichtum übertraf ihn auf diesem Gebiete doch Hesiod, dessen Mahnlied an den Bruder schon die lyrische und didaktische Dichtung ausgeplündert hatten. Seine Wirkung zeigt nichts deutlicher als das Schulbuch über den Wettkampf der beiden großen Dichter, dessen Kern noch aus dem sechsten Jahrhundert stammt³).

Nicht nur solange die griechische Religion lebendig war, ist Homer das Schulbuch der Knaben geblieben; sondern er blieb es auch in Byzanz, selbst in den ödesten Zeiten. Aber den alten Rang konnte er nach dem Siege des Christentums sich nicht er-

¹⁾ Jetzt im Nationalmuseum zu Athen. P. Jamot, *Bulletin de corresp. Hellén.* XIV 1890 Taf. IX. X, S. 546—551. Die Inschrift (wohl aus dem dritten Jahrhundert v. Chr., z. T. ganz unleserlich), IG VII 4240 und danach E. Hoffmann, *Sylloge epigramm. graecorum* Halle 1893, Nr. 349.

²⁾ II 116. 117.

³⁾ v. Wilamowitz, *Die Ilias und Homer* 396ff.; der Text des Agons am besten in seiner Ausgabe der *Vitae Homeri et Hesiodi* p. 34ss. Dazu muß aber stets der S. 31 Anm. 2 zitierte Aufsatz von Jacoby verglichen werden.

halten. Die homerischen Götter wurden allegorisch gedeutet, wie es im Altertum schon Demokrit und die Stoiker getan hatten. Dazu herrschte das grammatische Interesse vor, wie die Exegesis zu Homers Ilias von Johannes Tzetzes aus dem Jahre 1143 bezeugt. In Byzanz endet in der alten griechischen Welt die fast zweitausendjährige Laufbahn der homerischen Gedichte als Schulbuch. Von der Neuzeit und dem Neuhumanismus ist hier nicht zu reden¹⁾.

Die Wirkung des Epos zeigt sich auch in der Darstellung der Götter in der bildenden Kunst, vor allem darin, daß die von der homerischen Poesie immer in menschlicher Gestalt gedachten Götter auch in Skulptur und Malerei nur als Menschen erscheinen, oft ohne alle Attribute, so daß man nicht erkennen kann, ob eine Gottheit oder ein Mensch gemeint ist. So wird man die weibliche Giebelfigur des schon im fünften Jahrhundert zerstörten dorischen Tempels auf der Burg von Mykenai gerne für eine Göttin halten wollen, obwohl kein Anhalt zu dieser Deutung gegeben ist²⁾. Aus dieser Tatsache erklärt sich auch der Umstand, daß auf den Votivreliefs die adorierenden Menschen viel kleiner gebildet werden als die Götter³⁾. Nur in der Größe unterscheiden sich auf ihnen die Götter von den Menschen. Nicht anders in der Ilias. Zeus drängt den Hektor mit der gewaltigen Hand zu den Schiffen. Nicht mehr wird gesagt von der Erscheinung des höchsten Gottes, der nur hier bei Homer unter den Menschen erscheint⁴⁾. Poseidon unterscheidet sich nur durch seine mächtige Stimme von einem irdischen Greise; er erhebt ein Schlachtgebrüll wie 9000 oder 10 000 Männer und hält in der riesigen Hand ein furchtbares Schwert. Seine Macht zeigt sich aber, als das Meer an den Schiffen und Zelten schäumend aufbraust⁵⁾. Durch ihre Größe unterscheiden sich die Götter auch in der religiösen Kunst oft allein von den Menschen.

¹⁾ Vgl. darüber G. Finsler, Homer in der Neuzeit. 1912.

²⁾ G. Karo, Pantheon Monatsschrift für Freunde und Sammler der Kunst 1930, 414, mit einer prächtigen Photographie des Giebelreliefs von Walter Hege.

³⁾ Anders in der ägyptischen und kretisch-mykenischen Kunst Bd. I 24.

⁴⁾ Ilias O 694f.

⁵⁾ Ilias Σ 135ff. (ἐν χειρὶ παχείη) und 385ff.; vgl. 392. Wilh. Jordan's (Übersetzung der Ilias 1881, 639) Auffassung von Vs. 386f., daß es dem Götterschwert des Poseidon durch eine Satzung (θέμις) verboten sei, sich am Kampfe zu beteiligen, ist sicher unrichtig. Poseidons Schwert ist un-

Die Kultbilder in den Tempeln, in den Hainen und an den Altären, die oft noch aus den Anfängen griechischer Kunst stammten oder in baurischer Einfalt die Gestalt des angebeteten Gottes wiedergaben, genügten dem für das reinste und feinste ästhetische Empfinden aufgeschlossenen Geiste der Hellenen bald nicht mehr. Die olympische Religion hatte sie Götter von ganz anderer Gestalt zu verstehen gelehrt. Die großen Künstler standen alle im Banne der griechischen Religion und schufen ihre größten Kunstwerke für sie. Kein Wunder, sondern nur nach dem natürlichen Laufe der Entwicklung geschah es, daß die Religion, wie sie in den homerischen Gedichten niedergelegt war, auch den bildenden Künstlern jetzt die Wege zu den großen Göttern und Göttinnen wies. Wer Ilias und Odyssee als Schulbuch benützte, trug die olympischen Götter in seiner Seele und kümmerte sich meist nicht um die Anklagen gegen sie in den Schriften der Philosophen. Wer an den großen Festen vor das Bild der Gottheit trat, wollte es im Glanze homerischer Poesie sehen. Darum gehört Pheidias mit seinen Statuen des Zeus und der Athena in eine Geschichte der griechischen Religion. In Olympia schuf er für den Sport, der unter dem Schutze des Zeus stand, das Kultbild des höchsten Gottes nach der Schilderung von dem Besuch der Thetis bei Zeus im ersten Buche der Ilias. Es sind die unsterblichen Worte über den die Bitte der Mutter des Achilleus gewährenden Göttervater, die Pheidias von Athen im Sinne gehabt haben soll, als er im fernen Elis das Goldelfenbeinbild des Zeus fertigte¹⁾:

Also sprach und winkte mit schwärzlichen Brauen Kronion,
und die ambrosischen Locken des Königes wallten ihm vorwärts
von dem unsterblichen Haupt. Es erbebten die Höh'n des Olympos.

Der Dichter legt den Nachdruck auf die gewaltige Erscheinung der Augen und des lockigen Haupts des Götterkönigs²⁾. Wenn

nahbar wie das eines Helden. Vgl. über $\varthetaέμις$ an dieser Stelle R. Hirzel, *Themis*, Dike und Verwandtes S. 48 Anm. 2.

¹⁾ Die Legende steht bei Strabon VIII 354 Cas. und lautet so: Parninos, der Neffe und Mitarbeiter des Pheidias, fragt den Künstler, nach welchem Muster ($\piαράδειγμα$) er das Bild des Zeus in Olympia gestalten wolle. Dieser habe dann die berühmten Homerverse als sein Vorbild angegeben. Dazu vgl. die im Jahre 105 n. Chr. in Olympia gehaltene XII. Rede des Dion von Prusa (I p. 155ff. v. Arnim); v. Wilamowitz, *Strena Helbigiana* 1900, 334ff. und Reden und Vorträge³ 1913, 215ff.

²⁾ Hierüber H. Brunn, Griechische Götterideale 2. 100ff.

er dieses bewegt, wird der ganze Olymp erschüttert. Homers Zeus spricht in dem Goldelfenbeinbilde in Olympia nicht zu den Eleern, nicht zu den Athenern, sondern zu den Hellenen aller Länder, zu den Panhellenen. Homer war längst Gemeingut Griechenlands und seiner Kolonien geworden. In der Athena Promachos spürt man homerischen Hauch. Pheidias hat in ihr das Athenaideal geschaffen, die Gestalt der zur Verteidigung ihrer Burg bereiten Göttin. Auch seine Parthenos steht in weitem Abstande von dem alten Schnitzbilde der Polias, das nach dem frommen Sinn der Hellenen weiter dem Kult diente und nicht etwa durch das Meisterwerk des Pheidias ersetzt wurde¹⁾. HEINRICH BRUNN hat auch in der Hera *βοῶπις* Homers (Bd. I 18) das Vorbild der polykletischen Hera im Tempel bei Argos gesehen²⁾. Gewiß haben auch die homerischen Dichter nichts mehr von dem alten argivischen Kuhfetisch gewußt. In den Augen der herrlichen Hera Farnese in Neapel hat BRUNN den Ausdruck gewaltiger Kraft, der hinter dem Blicke des Rindes verborgen liegt, wiederfinden wollen. Wie wenig zunächst oft das in engstem Anschluß an die homerische Schilderung gefertigte Götterbild den Worten des Dichters nach unserer Auffassung entspricht, zeigt die sehr altertümliche und wahrlich nicht schöne Apollonstatuette des Mantiklos, die wahrscheinlich im boiotischen Theben gefunden worden ist³⁾. Das auf den beiden Oberschenkeln eingeritzte Epigramm ist ohne die Kenntnis der homerischen Sprache undenkbar. Unzweifelhaft soll der ferntreffende jugendliche Gott mit dem silbernen Bogen in diesem Weihgeschenke an Phoibos dargestellt sein, der Apollon der Ilias. Wir schaudern fast vor diesem Gedanken, wenn wir die Abbildung dieses kleinen Bildwerks sehen, und vermissen jeden Hauch apollinischer Religion. Und doch kann Man-

¹⁾ Wie neben dem *ἀργὸς λιθὸς* in dem Tempel des Eros zu Thespiae der berühmte Eros des Praxiteles stand (Bd. I 2).

²⁾ A. a. O. 3. 13.

³⁾ Abgebildet bei Herbert Koch, Apollon und 'Apollines', Leipziger Antrittsrede 1930. Das Epigramm lautet:

*Μάντικλος μὲν ἀνέθεικε Φεκαβόλοι ἀργυροτόχσοι
ταῖς δεκάτας. τὸ δὲ, Φοῖβε, δίδοι χαρίςετταν ἀμοι[τάρ].*

Die Homerstellen bei Koch S. 3. Die jetzt im Museum zu Boston befindliche Bronceestatue ist zuerst publiciert von Fröhner *Monum. Piot* II 137 ff.

tiklos, der diese Statuette weihte, ein Bild der leuchtenden homerischen Apollongestalt in seiner Seele getragen haben, vielleicht nicht einmal anders als in viel späterer Zeit der Künstler des Apoll von Belvedere, der nach der zuerst wohl von HERDER ausgesprochenen Vermutung den zürnenden Apollon der Ilias darstellte, der 'der Nacht gleich' ins Lager der Griechen schreitet und die Pest und Verderben bringenden Pfeile entsendet¹⁾). Kunst und Ästhetik haben sich geändert. Aber die religiöse Empfindung ist dieselbe geblieben. Mit tiefstem religiösen Empfinden hat diese Entwicklung der Götterdarstellungen zunächst gewiß nichts zu tun. Denn der Fromme konnte seinen Gefühlen auch vor dem unscheinbarsten Götterbilde Ausdruck geben und ihm so andächtig nahen wie dem herrlichsten Kultbilde von der Hand eines großen Künstlers. Empfindet der fromme Katholik heute etwa anders ?

Soweit unsere Kenntnis der hellenischen Religion heute reicht, ist die erste Zusammenfassung von Gottheiten, die aus ganz verschiedenen Kulten und Kreisen stammen, in der olympischen Religion geschehen, deren Zentrum Zeus ist und bleibt. Das war ein Vorgang, der nicht ohne Folge bleiben konnte. Die olympischen Götter wurden teils in einem Bezirk zusammengefaßt oder auch Gottheiten, die gar nicht zu ihnen gehörten, gleichsam unter dem Vorsitz des Zeus an einer Kultstätte vereinigt. In den homerischen Gedichten finden wir den Nachklang der olympischen Religion, deren erste Vertreter Dichter und Propheten am Olymp gewesen waren (Bd. I 208f.). So hat die alte epische Poesie zur Vereinigung von Kulten, die zuerst oft feindlich einander gegenübergestanden haben werden, bedeutend beigetragen und damit den nationalen Charakter hellenischer Religion und Kultur betont. Es war eine heilige Mission, die von den Höhen des Olympos ausging, ein Ruf zur Verständigung auf religiösem Gebiet, ein Versuch unter dem Namen der Götter die Hellenen zu einer Nation zu vereinigen, der mißlingen mußte, weil die thessalischen Herren die Stimme des Volks nicht hören wollten und sowohl für die Religion der längst auch in Thessalien verehrten Demeter (Bd. I 211) als auch den von Norden her mit aller Macht einbrechenden Dionysuskult taube Ohren hatten²⁾.

¹⁾ Vgl. F. Winter, Archäolog. Jahrbuch VII 1892, 171.

²⁾ Eine Ausnahme bildet das Weihepigramm des Anakreon (Diehl 474, 107):

Der fruchtbare Gedanke der Zusammenfassung verschiedener Kulte führt uns zu einer Betrachtung der *ἄλλοι θεοί* und der *ἄγογά θεῶν*. Es ist sicher ein Zeichen echter griechischer Frömmigkeit, wenn in einem Gebet, das sich an eine Gottheit oder auch an mehrere wendet, auch der nicht genannten gedacht wird. Dadurch ist der wichtige Begriff der *ἄλλοι θεοί* eingeführt. Die Scheu, eine Gottheit bei Gebet und Opfer zu vergessen, ist der Ursprung dieses Gebets. Es sind damit nicht etwa Götter gemeint, die zu der angebeteten Gottheit eine Kultbeziehung haben, also nicht die *θεοὶ σύμβωμοι* und *σύνναοι*, sondern alle anderen Götter, was später durch die Formel *πάντες θεοί* ausgedrückt wird. Für Athens Burg, die aus dem *φρονόμον*¹⁾ ein Festplatz der Athena geworden ist, sind alle Götter außer Athena *ἄλλοι θεοί*, selbst Poseidon, der einst um ihren Besitz mit der Göttin gestritten und dann in einem Tempel mit ihr verehrt wurde, und Artemis von Brauron, deren heiliger Bezirk hinter den Propyläen lag. Sogar Zeus ist nur ein *ἄλλος θεός* auf der Burg. Es scheint so, daß die Bezeichnung der *ἄλλοι θεοί* nirgends so volkstümlich war wie in Athen. Eteokles spricht in dem thebanischen Drama des Aischylos von den *προστατηρίας Ἀρτέμιδος εὐροίασι σύν τ' ἄλλοις θεοῖς*²⁾). Wenn die Gottheit vienamig ist, d. h. wenn sie wie Zeus, Apollon, Artemis, Dionysos viele Beinamen bezeichnen, hütet sich fromme Einfalt auch aus der Fülle der Epitheta eines herauszuheben. So ist unzweifelhaft die Anrufung des *τις Ἀπόλλων* ή *Παν* ή *Ζεύς* durch die argivischen Greise im Agamemnon aufzufassen³⁾). Auch für Delphoi, wo Apollon der unumschränkte göttliche Herrscher war, sind *ἄλλοι θεοί* bezeugt. In dem Beschuß über die Attalossstiftung und die Einsetzung der Attalosspiele in Delphoi werden neben den Priestern des Apollon die Priester der anderen Götter genannt⁴⁾). Die Viel-

*Σάν τε χάριν Διόνυσος καὶ ἀγλαὸν ἄστει κόσμον
Θεσσαλίας μὲν ἀνέθηρ τὸκὸς Ἐχερωπίδας.*

Vgl. F. Hiller v. Gaertringen Aus der Anomia 1890, 5.

¹⁾ Athen *φρονόμον* *θεῶν* Aischyl. Eumenid. 919. ²⁾ Vs. 449f.

³⁾ Vs. 55f. Bei Pan ist wohl noch nicht an den Allgott zu denken, sondern an eine Huldigung des Aischylos für den arkadischen Gott, der nach dem frommen Glauben der Athener Mitkämpfer in der Schlacht von Marathon gewesen war (Bd. I 112f.).

⁴⁾ Der Beschuß (Sylloge II³ 672) fällt in die Jahre 162—160 (vgl. H. Pomtow zu 671). Z. 56ff. heißt es: *ταῦ δὲ τρεισκαιδεκάται* (*τοῦ μηρὸς*

heit der Götter und ihre Polyonymie führt dann schließlich den tieferen, religiösen Denker von ihr weg zur Annahme des *θεῖον* und des *θεός*, wie das niemals inniger ausgesprochen ist als von demselben Chor des Aischylos¹⁾:

Zeus, Zeus.
 Mit diesem Namen ruf' ich ihn,
 mit jedem, den er hören mag.
 Und ob ich alles wäge,
 zu leicht befind' ich alles.
 Von Sorgen und von Sinnen
 und Zweifeln löst das Herze
 mir Zeus allein. (v. Wilamowitz-Moellendorff.)

Eine ältere *ἀγορὰ θεῶν* als die auf Thera in unmittelbarer Nähe des Tempels des Apollon Karneios gelegene ist bis jetzt nicht nachgewiesen (Bd. I 98)²⁾. Außerhalb der Stadt wurden da große und kleine Götter an ganz primitiven Opferstätten verehrt. Niemand hat da aber nach den entdeckten Felseninschriften stärkere Verehrung genossen als Zeus. Aber es umgibt ihn nicht sein olympischer Hofstaat, wie er uns aus der homerischen Poesie bekannt ist (s. oben S. 2). Es sind Götter darunter, denen wir sonst selten oder gar nicht begegnen. Es ist eine eigene Welt, die uns im Glauben der alten Theraier entgegentritt. Da haben wir nicht die berühmte Schar der Kureten aus Kreta, sondern es erscheint in unmittelbarer Nähe des Zeus der Kures (Bd. I 127f.)³⁾, etwa wie der Pais neben dem Kabiren (ebenda S. 129. 134. 241) und Kore neben Demeter (ebenda S. 223ff.). So wird in dem Hymnos aus Palaiastro Zeus selber als der größte Sohn des Kronos gefeiert: *ἴω*

*Ηρακλείον) πομπεύοντω οἱ τε ἱερεῖς τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τῶν ἄλλων θεῶν
 καὶ ποντάνεις καὶ ἀρχόντες καὶ οἱ παῖδες ἐστεφανωμένοι. Pomtow hat über
 die Kultstätten der 'anderen Götter' von Delphoi im Philologus N. F.
 XXV, 1912, 30ff. ausführlich gehandelt. Aus dem Epigramm des Kallianachos XXVI 4 hat U. v. Wilamowitz die *δαμονες ἄλλοι* leider ohne
 rechten Grund vertrieben: Archiv f. Religionswissenschaft XXX 1933,
 203ff.*

¹⁾ Agamemnon Vs. 160ff.

²⁾ Eine Agora der Götter in Kamiros: Mario Segre L'agora degli Camirese Athenaeum 1934, 144ff. Hiller v. Gaertringen Goett. Gel. Anz. 1934, 198f. Über die *ἀγορὰ θεῶν* in Kyrene auch unten S. 40.

³⁾ Der Versuch von Ernst Maäß, dessen Etymologien ich überhaupt nicht zustimmen kann, der Kures als Kurznamen von *Κουροτρόφος* huffaßt (Hermes XXV 1890, 406 Anm. 1; Preller-Robert, Griech. Mythol. I 654 Anm. 1), ist wohl als mißlungen anzusehen.

μέγιστε κοῦρε, χαῖρε μοι, Κρόνειε heißt ein Teil des Refrains¹⁾. Daneben werden die Waffentänze der Kureten natürlich erwähnt²⁾. Kures wurde sonst nur noch in der Tochterstadt Theras, in Kyrene verehrt³⁾, auch auf einem Platze, den man mit Recht als ἀγορὰ θεῶν bezeichnen kann. In der θεῶν ἀγορά, die in dem zusammen mit den homerischen und kallimacheischen Hymnen erhaltenen Gemeindegebetbuch einer orphischen Sekte, die wahrscheinlich in Pergamon ihren Sitz hatte, erscheint, findet sich ein Hymnos auf den Korybas, der dem νυκτερινὸς Κούρης gleichgesetzt wird⁴⁾. Nächst Zeus wird Apollon auf dem theraeischen Festplatz neben seinem Tempel, den man kaum als einen solchen, sondern mehr als einen ἵερος οἶκος bezeichnen kann, am meisten verehrt. Ihm, dem delphinischen Gotte, beteuert der Liebhaber sogar in sehr alten, in den Felsen eingehauenen Buchstaben seinen Umgang mit dem geliebten Knaben. Es hat das religiöse Empfinden der alten Theraier nicht gestört, daß der ἔρως παιδικός hier ein Denkmal erhielt, das Jahrtausende überdauert hat. Wir werden später sehen, daß bei dem geschlechtlichen Umgang des Mannes mit einem Knaben sehr viel mehr empfunden wurde als geschlechtliche Lust, daß religiöser Glaube Seele mit Seele sich vermählten ließ. Wenn man weiter die Götternamen liest, erkennt man ein Eigenes. Es sind Gottheiten, die dem Theraier an das Herz gewachsen sind, weil er ihrer im täglichen Leben bedarf⁵⁾. Da steht der Name des Boreaios, des Windgottes, der im Winter die Not, im Sommer die wohlende Kühle bringt. Da sind Lochaia

¹⁾ Diehl, II 279 ss.

²⁾ Von der Dikta heißt es *vs. 9 s.*: ἐνθα γάρ σε παῖδ' ἄμβροτον ἀσπί[δεσσι]
Κώρητες] παρ' Πέας λαβόντες πόδα κ[υκλῶντες ἀπέκρυψαν].

³⁾ Silvio Ferri, *Contributi di Cirene alla storia della religione greca*, Roma 1923, 10.

⁴⁾ Orph. Hymn. 39, der offenbar ursprünglich dem Kabirenkult von Thessalonike gilt, vgl. (P. Wendland und) O. Kern, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion für H. Diels, Berlin 1895, 104 ff.

⁵⁾ Hier ist im allgemeinen auf die fleißige Dissertation von Hans Braun, *De Theraeorum rebus sacris*, Halle 1932 zu verweisen; s. namentlich *p. 28 s.* Besonders wichtig ist die Felsinschrift des Agloteles, deren Deutung noch immer umstritten ist (IG XII 3 Suppl. 1324). Aber die ἀγορὰ θεῶν ist durch sie doch wohl sicher für Thera bezeugt. Hierzu sind auch die (θεοί) Ἀγοράῖοι oder τὰ Ἀγορῆα auf derselben Insel bei der Christoskirche (IG XII 3, 452) zu vergleichen.

(und) Damia zu finden, die das Gedeihen der Saaten und der jungen Menschenkinder fördern, da die Chariten, die Anmut und Glanz verleihen, von altersher verehrte Gottheiten nicht nur hier, sondern vor allem im boiotischen Orchomenos. In Pindars Religion sind sie den Musen gleich. Unheimliches Wesen haftet den Erinyen an, uralten Göttinnen der Erde, die die Kyrenaier wie die Athener in frommem Euphemismos lieber Eumeniden nennen. Chiron, der Gott der heilenden Hand, empfängt die Gaben der Kranken und Genesenden, vielleicht auch als Erzieher der Jugend, als Lehrer von Asklepios, Achilleus, Iason. Rätselhaft bleibt der Name der Biris und noch rätselhafter der des Deuteros. Man muß da wohl an die Vorstellung von dem erstgeborenen Gott denken, an Proteus, Protagonos, Protogeneia, Protokles, Protokreon, die *πρωτοί θεοί*. Auch der Gedanke an die Tritogeneia mischt sich hier ein. Das ist aber mehr Theologie als echte Religion; denn Tritogeneia hat ursprünglich sicher anderes bedeutet¹⁾.

In der olympischen Religion war ein bestimmter Götterkreis beschlossen: viele Gottheiten des Volkes mußten ja draußen bleiben, und diese sind gewiß nicht gemeint, wenn die homerischen Gedichte von allen Göttern sprechen²⁾. Gemeint sind immer die olympischen Götter, auch wenn nicht ausdrücklich hinzugefügt wird: 'die auf dem Olymp wohnen'³⁾. Unglücklich der Mensch, der, wie der Thrakerkönig Lykurgos und Sarpedon, allen Göttern verhaßt ist⁴⁾. Glücklich aber wie Anchises der, welcher von allen Göttern geehrt wird⁵⁾. Kann man aus all den homerischen Stellen auch nicht schließen, daß irgendwo ein fester Kult der Gesamtheit der Götter bestand, so wird das doch anders im fünften Jahrhundert.

¹⁾ Vgl. auch Proklos in *Platonis Rempublicam* II S. 169, 25ff. Kroll über die *τετράς ζαθέη* in der *'Ορφική θεολογία* (*Orphicor. fragm.* 315).

²⁾ Vgl. hierzu die ausgezeichnete Hallische Dissertation von Fritz Jacobi *ΠΑΝΤΕΣ ΘΕΟΙ* (1930).

³⁾ Odyssee μ 337 bittet Odysseus auf Thrinakia alle Götter, *οἱ Ὀλυμποὶ ἔχοντες* um glückliche Heimkehr. § 394 schwört derselbe in der Hütte des Eumaios: *μάρτυροι ἀμφοτέρουσι θεοί, τοι Ὀλυμποὶ ἔχοντες*. Teiresias befiehlt dem Odysseus λ 132f. nach der Rückkehr zu opfern *ἱερὰς ἐκατόμβιας ἀθανάτουσι θεοῖσι, τοι οὐρανὸν ἐνοῦν ἔχουσι, πάσι μάλιστας ἔξεινται*. Wenn wie so oft, bei Homer von *ἄλλοι θεοί* die Rede ist, sind auch immer nur die Bewohner des Olymps gemeint.

⁴⁾ Lykurgos Ilias Z 140; Sarpedon ebenda 200.

⁵⁾ Homer. Hymn. V 205.

Wichtig ist dafür eine im Apollontempel von Selinus gefundene Urkunde, die sich nicht mit der Bezeichnung 'alle Götter' begnügt, sondern sämtliche Götter aufzählt, denen ein Sieg, dessen Zeit wir nicht bestimmen können, verdankt wird¹⁾. Aber vorsichtig wird hinzugefügt: *καὶ διὰ τῶς ἄλλως θεάς*. Es soll kein Gott vergessen werden. So beginnt auch Pausanias, der Liebhaber des Dichters Agathon, in Platons *Gastmahl*²⁾ seine Auseinandersetzung über den doppelten Eros mit dem Satze: 'ein Loblied darbringen muß man freilich allen Göttern'. Diese Scheu vor der Vernachlässigung einer Gottheit setzt nach den uns erhaltenen Zeugnissen vom fünften Jahrhundert ab ein und findet in der hellenistischen Welt sein Genüge in der Gründung der Panthea. Darauf beruht der Glaube an die *πάντες θεοί*, auf ihm ihre Anrufung in der Stunde der Gefahr. Es handelt sich auch hier zunächst um alle olympischen Götter und Göttinnen. Dann aber sind es die Stadtgötter, denen die Bitte um Hilfe und nachher das Dankgebet gelten. Daß auch mächtige fremde Gottheiten mit einbezogen werden, lehrt die kostliche Parodie eines feierlichen Gebets in den Vögeln des Aristophanes: 'Betet zur Vogelhestia, der Schützerin des Herdes, und dem Weihen, dem Herdwart und allen olympischen Vögeln und Vögelinnen und der Stadtgöttin Eule und dem Habicht von Sunion und dem pythischen und delischen Schwan und der Wachtelmutter Leto und der Kohlmeise Artemis und dem Katzenkopp Sabazios und der Spätszin, der großen Mutter der Götter und Menschen, daß sie geben mögen den Wolkenkuckucksheimern Gesundheit und Glückseligkeit, ihnen selbst und den Chiern³⁾'. Diese ausländischen

¹⁾ Sylloge III³ 1122.

²⁾ Symposion 180 *Ε ἐπαινεῖν μὲν οὐν δεῖ πάντας θεούς· ἀ δ' οὐν ἐκάτερος (Ἐρως) εἱληχε πειρατέον εἰπεῖν.*

³⁾ Vs. 865ff. Die Übersetzung ist von C. Robert (Berlin 1920). Vgl. dazu aber den Kommentar von Otto Schroeder (1927), dessen Herstellung der in kunstvoller rhythmischer Prosa verfaßten *εὐχή* ich hersetze:

865 εὐχεσθε τῇ Ἱεστίαι τῇ ὁριθείαι,
καὶ τῷ ἱετίναι τῷ Ἱεστιούχῳ,
καὶ ὅρησιν Ὀλυμπίοις
καὶ Ὀλυμπίησι πᾶσι καὶ πάσησι
(καὶ τῇ γλαυκῃ τῇ Ἀθηναίᾳ
καὶ τῷ ἱέρᾳ τῷ Σοννιαράτῳ).
ὡς Σοννιέρακε, γαῖος ἄναξ Πελαργικέ.

Götter sind *ἄλλοι θεοί*, und der Schalk Aristophanes hat sich auch den Scherz erlaubt, daß er zu ihnen auch olympische Götter wie Apollon und Artemis gerechnet hat, die doch 'in allen olympischen Vögeln und Vögelinnen' inbegriffen waren. Während in früheren Jahrhunderten es genügte, einem Götter oder einem Heiligen sein ganzes Innere anzuvertrauen, so daß aus dem sogenannten Sondergott ein ganzer und großer Gott wurde, war jetzt die durch die Sophisten an dem alten Götterglauben erschütterte Menge an dem Glauben an die einzelnen Gottheiten irre geworden. Ihre Religiosität suchte nun alles Göttliche zu erfassen, in Gebet und Opfer keine göttliche Macht zu übergehen, die ihnen schädlich werden könnte. Auf der einen Seite also der aufklärerische Drang, allein in der Gesamtheit der Götter das Überirdische zu verstehen und zu deuten, auf der anderen Seite doch noch die fast abergläubische Scheu, eine Gottheit zu vergessen. Von dieser Zeit ab erscheint nun auch der weibliche Personenname Pantheia, während der männliche Name Pantheios noch nicht nachgewiesen ist¹⁾.

Wir besitzen für die Verehrung griechischer Gottheiten in fremdem Lande durch eine *ἀγορὰ θεῶν* ein wichtiges Zeugnis aus dem schon im sechsten Jahrhundert zu hoher Blüte gelangten Naukratis. Dort gab es einen Bezirk, der Hellenion hieß und den Hellenengöttern geweiht war²⁾. Er war unter der Herrschaft des Griechenfreundes Amasis von neun griechischen Staaten Kleinasiens und der Inseln gegründet und ist vor Jahren von englischen Archäologen ausgegraben worden³⁾. Dieses Temenos,

870 καὶ οὐρανοὶ Πνύθιοι καὶ Δηλίοι,
καὶ Λητοῖ Ορτυγομήτοραι, καὶ Ἀρτέμιδι Ἀκαλανθίδι,

875 καὶ φρυγίλοι Σαβαζίοι, καὶ στρονθῶι μεγάληι
μητρὶ θεῶν καὶ ἀνθρώπων,
διδόναι Νεφελοκοκκυνιεῦσεν ὑγειαν καὶ σωτηρίαν,
ἀντοῖσι καὶ Χίουσι.

¹⁾ Jacobi a. a. O. 31 ss. F. Bechtels Historische Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit 1917 versagen leider auch hier. Ihm kam es eben auf Vollständigkeit nicht an.

²⁾ Herodot II 178 τὸ μὲν οὖν μέγιστον αὐτῶν τέμενος καὶ ὀνομαστότατον οὖν καὶ χρησμώτατον, καλεύμενον δὲ Ἐλλήνιον. v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 87.

³⁾ D. G. Hogarth, *Journal of Hellenic studies* XXV 1905, 116ff. Auf mehreren Vasenscherben steht in der Schrift des fünften Jahrhunderts:

das von Backsteinmauern umgeben war, enthielt außer mehreren Tempeln auch ein großes Magazin und die Agora. In ihm waren also die Hellenengötter zusammengefaßt. Ob nur die olympischen, wissen wir nicht; vor allem waren es wohl die, welche Handel und Schiffahrt förderten, und den Ansiedlern in fremdem Lande Schutzgötter und Nothelfer sein konnten, die aber auch dafür sorgten, daß die Hellenen fern der Heimat Hellenen blieben. Wenn man von der Kultstätte bei der Quelle *Ain el Hofra* in unmittelbarer Nähe von Kyrene hört¹⁾ und von Zeus, Heroen und Eumeniden liest, denkt man nicht zunächst an Naukratis, sondern an die ἀγορὰ θεῶν der Mutterstadt Thera (oben S. 39).

τοῖς θεοῖς τῶν Ἑλλήνων. Vgl. G. Plaumann RE² VIII 175 Nr. 4. Ähnlich war wohl das Hellenion in Arsinoe (ebenda 174 Nr. 2).

¹⁾ Silvio Ferri, *Contributi di Cirene alla storia della religione Greca*, Roma 1923, 3ff.; U. von Wilamowitz, Kyrene, Berlin 1928, 16f.

KAPITEL II

GESETZGEBER UND DICHTER.

Die Gesetzgebung der Hellenen hat sich vor allem auch mit dem Kultus beschäftigen müssen, da der Gottesdienst, ehe die Polis ward, im Mittelpunkt des Lebens stand. Heilige Gesetze hat es in Griechenland sehr früh gegeben. Die Erfindung der Schrift¹⁾ ist auf den Kultus nicht ohne Einfluß geblieben. Mögen auch private Aufzeichnungen auf den Felsen der Inseln des aigaeischen Meeres die ersten Übungen in der Schrift gewesen sein, sehr bald sind auf sie schriftliche Bestimmungen über die Aufrechterhaltung religiöser Bräuche gefolgt. Was bisher nur im Gedächtnis der *τερπομηνίας* festgehalten wurde, was nur von Mund zu Mund sich fortpflanzen konnte, das wurde nun auf Felsen oder Stein eingemeißelt und trug den Stempel der Unvergänglichkeit in sich. Durch die schriftliche Fixierung der göttlichen Empfänger, der Art, der Tage des Opfers wurde eine Festigung des Gottesdienstes erzielt, die vorher nicht vorhanden sein konnte. Es war auch etwas anderes, wenn der Orakelbefragter die Antwort des Gottes durch die Schrift festgelegt mit nach Hause nehmen konnte, als wenn er sie nur aus dem Munde des Priesters oder der Priesterin erfuhr. Es bedeutete einen großen Umschwung, wenn jetzt auf dem Weihgeschenk außer dem Namen der Gottheit auch der Name des Weihenden stand. Unzweifelhaft wurde dadurch die Neigung zur Darbringung der Weihgaben verstärkt, aber auch gewiß oft aus der Sphäre reiner Frömmigkeit und wahrer Religiosität in die eines äußerlichen Gottesdienstes getragen. Menschliche Eitelkeit war damit sicher im Spiele. Die Reichen konnten sich leisten, was die Armen nicht vermochten. Heilige Gesetze wurden auf die Wände der Tempel oder auf Marmor-

¹⁾ Hierzu Bd. I 170f.

stelen eingemeißelt und, wenn es nötig war, erneuert, so daß sie von jedermann immer und immer wieder gelesen werden konnten, oft noch in altertümlicher Sprache. Nicht nur in der Vorhalle des delphischen Apollontempels standen Sprüche, die über religiöse Bestimmungen hinausgingen und den Besuchern erprobte Lebensweisheit kündeten. Hymnen wurden auf Stein eingehauen und den Göttern geweiht. Die Listen der Sieger in den Agonen wurden aufgeschrieben und oft auch die Listen der Priester und Priesterinnen, wie im Heraion zu Argos und im Poseidonheiligtum zu Halikarnassos. Die Grenzen des heiligen Bezirks werden meist durch beschriftete Steine bezeichnet, die umzustoßen oder zu vernichten ein Sacrileg war. Der Gottesdienst wurde eben überall durch das Mittel der Schrift geordneter, und aus ihm heraus wuchsen dann so wichtige Einrichtungen wie der Kalender, der sicher dem Bedürfnis des Kults seine Entstehung auch in Griechenland verdankt¹⁾. An die Priesterverzeichnisse knüpfte die Chronologie der ältesten Historiker an. Das berühmteste Werk des Hellanikos von Lesbos nahm die Priesterinnenlisten des argivischen Heraions zur zeitlichen Richtschnur. Die Schrift hat aber die Griechen nicht dazu verführt, eine dogmatische Festlegung ihrer Religion zu schaffen. Jedes Dogma widerspricht der freien Entfaltung ihres Wesens. Hesiod dichtet von der Entstehung der Götterwelt als Rhapsode. Nur religiöse Sekten wie die der Orphiker und Pythagoreer (unten Kap. V) machen eine Ausnahme. Sie verbreiten ihre Lehren durch zahlreiche Bücher. An sie schließen sich dann Dichter wie Empedokles mit ihren Katharmen an.

Es kann also gar nicht anders sein, als daß namentlich größere Heiligtümer neben den Priestern schriftkundige Männer zur Verfügung hatten, die das Amt eines Schreibers versahen, wie es für Olympia, Delphoi, Delos, Eleusis und andere Heiligtümer bezeugt ist. Wahrscheinlich aber hat es viel mehr kultliche Schreiber gegeben, als uns heute bekannt sind. Nicht nur das Heiligtum des koropaeischen Apollon wird einen *γραφεὺς τοῦ θεοῦ* gehabt haben. Orakelheiligtümer, die dem Fragenden die Antwort auf einem Bleitäfelchen mitgaben, müssen immer über einen solchen Schreiber verfügt haben, wie vor allem Dodona. Nirgends aber findet sich,

¹⁾ Bd. I 169. Über die Entstehung des Kalenders in Indien vgl. H. Oldenberg, Religion des Veda 3. 4 1923, 437ff.

wie es scheint, ein Beiname einer Gottheit, der auf ihre Sorge für die sakralen Urkunden deutet, auf den Schutz, den sie dafür gewährt. Daß aber sämtliche Schriftdenkmäler göttlichen Schutz gebrauchen, beweist für Athen ihre Aufbewahrung im Tempel der Meter und die schöne Stele mit der sogenannten trauernden Athene. Es beweisen das auch die vielen Urkunden aller Art, die durch die Überschrift *Θεός*, *Θεοί*, *Θεοῖς*, *Τόχη ἀγαθή* und ähnliche ausdrücklich unter den Schirm der Götter gestellt werden. Später, namentlich in Kleinasiens, werden ja auch die Grabsteine dem Schutze der unterirdischen Gottheiten empfohlen, wie in Thessalien die Grabstele oft, sei es durch sein eingemeißeltes Bild, sei es durch eine Inschrift, dem chthonischen Hermes geweiht wird. Aber es ist auch unzweifelhaft, daß die Inschrift nicht nur dem beschrifteten Grabstein gilt, sondern noch mehr dem Toten, der da unten ruht, und den die Schrift vor allen Unbilden schützt¹⁾.

Das älteste ausführliche Heilige Gesetz, das allerdings nicht für den Kultus einer bestimmten Gottheit erdacht ist, sondern allgemeine Vorschriften enthält, ist nicht in prosaischer Sprache abgefaßt, sondern in dichterischer. Es ist den Mahnliedern Hesiods an seinen Bruder Perses angehängt und von hoher Wichtigkeit für die Volksreligion (Bd. I 281ff.). Ob im besonderen für die boiotische, kann nicht entschieden werden, da Anspielungen auf sie fehlen. Auch wird da keine Propaganda für den Kult einer bestimmten Gottheit gemacht oder einer Sekte, sondern es sind allgemeine Vorschriften der *εὐσέβεια*.

Heilige Gesetze werden nicht selten unter den Namen eines Gottes oder eines Heros gestellt. Jedes größere Heiligtum hat wohl seinen Hieros Nomos gehabt, der den Namen der Gottheit trug, für deren Heiligtum er galt. In Eleusis ist eine Dreizahl heiliger Vorschriften unter dem Namen des Triptolemos überliefert (Bd. I 134), in Athen wurden dem Buzyges sakrale Gesetze zugeschrieben, der auf einem heiligen Ackerstreifen wahrscheinlich nördlich der Burg alljährlich den sogenannten *ἄροτος Βούζύγιος* vollzog²⁾. Der uralte und sehr vornehme Priesteradel der Buzygen

¹⁾ Das älteste Beispiel dafür ist die sigeische Stele des Phanodikos Sylloge I^o 2, wo der auf ihr abgebildete Tote zu seinen Landsleuten sagt: *ἔαρ δέ τι πάσχω, μελεδαίνεν με, δο Σιγεῖς.*

²⁾ Plutarch Coniugal. praecl. 42 (144 A. B.).

verehrte ihn als seinen Heros eponymos. Ihm wurde die Einführung des Ackerbaus und die Erfindung des Pfluges zugeschrieben, womit sowohl seine Gesetzgebung als auch seine Lehre von der Erzeugung des Menschengeschlechts zusammenhängen. Früher soll er nach dem Zeugnis des Aristoteles Epimenides geheißen haben, dessen Namen sich dann der berühmte kretische Wundertäter und Theologe beilegte¹⁾. Wie Triptolemos galt er als Schöpfer von Gesetzen, deren Übertretung durch die *Bovčýuai ἀραι* bestraft wurde²⁾. Während die *rōpouoi* des Triptolemos offenbar nur aus einer Dreizahl bestanden (Kap. VI), scheinen die des Buzyges eine größere Anzahl von Weisungen enthalten zu haben, von denen in religiöser Richtung die wichtigste die ist, daß derjenige verwünscht wird, der einen unbestatteten Leichnam liegen läßt. Sonst scheinen in der Sammlung dieser *ἀραι*, deren Alter nicht ergründet werden kann, auch ähnliche Verbote vorgekommen zu sein wie in jenem Anhang zu den hesiodischen Erga, wenn es da heißt, daß man Feuer und Wasser niemandem versagen dürfe, und daß man dem Verirrten den Weg weisen müsse³⁾.

Das siebente Jahrhundert und der Anfang des sechsten ist die Zeit der großen Gesetzgeber Griechenlands, die ohne die Götter ihr Werk nicht ausführen konnten, denen vor allem der delphische Apollon die Richtung und seinen Schutz gab (Kap. IV). Der Adel wird gestürzt; aber den alten Göttern bleibt auch der neue

¹⁾ Aristot. fragm. 386 Rose³ = fragm. 10 Kaibel-Wilamowitz. Über Epimenides aus Kreta vgl. Kap. V.

²⁾ Daß die *Bovčýuai ἀραι* auch nach Eleusis gezogen wurden, wie v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen II 45 sagt, ist m. W. nicht überliefert. Überliefert ist nur der δεύτερος ἀροτος ἐν τῇ Παγίαι, also der des Triptolemos. Der erste *ἱερός ἀροτος* fand ἐπὶ Σκύρῳ statt, der dritte und heiligste, der des Buzyges, ἐπὸ πόλιν. Vgl. Plutarch a. a. O. Das verdienstvolle Buch von Joan. Th. Kakrides *Ἀραι*, Athen 1929 behandelt den Fluch in Mythos und Dichtung und berührt die *Bovčýuai ἀραι* nicht. Zu diesen *ἀραι* vgl. auch Sylloge III³ 1238ff. und Hiller's Index dazu IV p. 233 s. *ἀρά*.

³⁾ Jac. Bernays, Gesammelte Abhandlungen I 277ff. Zu der Frage eines Wanderers nach dem richtigen Wege, die man beantworten müsse, vgl. den pseudotheokritischen Herakles (XXV 5f.), wo es von Hermes heißt:

*τὸν γάρ φασι μέγιστον ἐπονομάνων κεχολῶσθαι,
εἰ κεν δδοῦ ἡαχεῖον ἀνήνηται τις δδίτηρ.*

v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 163 Anm. 2.

Gesetzgeber treu, und es ist vielleicht eine richtige Überlieferung, daß Athena dem Hirten Zaleukos die Gesetze von Lokroi im Traume offenbart, wie die Musen des Helikon den schlafenden Hesiod zum Dichter und Verkünder von Wahrheit und Gerechtigkeit machten, und daß die lokrischen Gesetze gesungen worden sind¹⁾. Alle Gesetzgeber haben neben dem bürgerlichen auch das sakrale Recht behandelt, das immer als Grundlage des Lebens gegolten hat. Darum haben sie ihr Werk unter den Schutz der großen olympischen Götter gestellt, vor allem des Apollon. Die Griechen hielten die Aufzeichnung der Gesetze des Zaleukos vom epizephysischen Lokroi und des Charondas von Katana für die ersten durch die Schrift verbreiteten Gesetze und suchten ihre Heimat in Kreta, wo König Minos die ersten Gesetze gegeben haben sollte, indem sie Zaleukos für den Schüler des Thales von Kreta und Charondas für den Schüler des Zaleukos erklärten. Hernach haben die Pythagoreer sich beider Gesetze bemächtigt, und so ist es selbstverständlich, daß Apollon als göttlicher Gesetzgeber im Vordergrund stand, war es doch auch eben die Dichtung, die in ältester Zeit durch die Rhapsoden gottesdienstliche Bestimmungen verbreitet hat, wie die Anhänge der hesiodischen Erga beweisen, und wie es schon allein durch den Entwicklungsgang der olympischen Religion (Bd. I 208f.) wahrscheinlich ist²⁾. Es handelt sich in diesem gesetzgeberischen Akt, soweit er Religion und Kultus betrifft, um keine Reformen, sondern um eine Feststellung der religiösen Bräuche, des Opferritus, der Opferzeiten, der Feste, also des Kalenders. Jede größere Stadt muß einen solchen *ἱερὸς ρόμος* gehabt haben und jedes Heiligtum. Früher gab es nur *ἱερομηνίαι*. Die Monatsnamen werden wohl fast alle erst in dieser Zeit gebildet; denn Hesiod erwähnt nur den Lenaion und die homische Dichtung gar keinen. Für die Aufstellung der Fasti sind sie notwendig, und es ist bedeutungsvoll, daß die Monate in vielen Fällen nach Göttern oder ihren Festen benannt sind. Auch hierbei

¹⁾ Die Zeugnisse über die Gesetzgeber zusammengestellt von Ed. Meyer, Geschichte des Altertums II¹ 568; ihre Zeit vortrefflich behandelt von M. P. Nilsson im Lehrbuch der Religionsgeschichte von Bertholet und Lehmann II⁴ 352ff.

²⁾ Es war eine arge Entgleisung von J. Beloch (Griechische Geschichte I² 350), daß er all diese alten Nomotheten für mythische Personen erklärt hat, Drakon sogar für einen Schlangengott.

hat die Priesterschaft von Delphoi eine entscheidende Rolle gespielt und das Kalenderwesen oft geregelt. Nach keinem Gott ist ein Monat öfters benannt worden als nach Apollon. Auf ihn folgen Dionysos, dann Zeus, Athena und Demeter. Merkwürdig ist, daß in Mittelgriechenland kein Monat nach Demeter oder einem ihrer Feste benannt ist¹⁾. Platon hat in seinem Alterswerk die Forderung gestellt, die zwölf Monate auf die zwölf Götter zu verteilen. Erfüllt ist sie nur von den thessalischen Magneten²⁾.

Von keinen Gesetzen wissen wir mehr als von den Solonischen, sind doch deutliche Spuren sogar auch noch in alexandrinischen Gesetzen aus der Ptolemaierzeit gefunden worden³⁾. Die den Kultus betreffenden Gesetze sollen auf Walzen, den *κύρβεις*, aufgeschrieben worden sein⁴⁾, während die anderen auf den *ἄξορες* standen⁵⁾. Das, was in diesen Paragraphen aufgeschrieben war, ist die *εὐσέβεια κατὰ τὰ πάτρια* (Bd. I Kap. XII). An die *ἀραι Βούζυγιαι* (S. 48), aber auch an all den frommen Sinn des ganzen griechischen Volkes knüpfte Solon an, wenn er den Luxus des Gräberkults verbot⁶⁾ und die Beerdigung unbestatteter Leichen befahl. Dem Klagegeheul bei der Prothesis der Leichen, die uns die Dipylonvasen so anschaulich machen, setzte er Schranken⁷⁾. Tote zu schmähen verbot sein Gesetz. Auch Lebende durften bei Heiligtümern, Gerichtshöfen, Amtsgebäuden und an den Agonen nicht beschimpft

¹⁾ Außer Martin P. Nilsson, Entstehung und religiöse Bedeutung des griech. Kalenders Lund 1918 und dem Artikel E. Bischoffs RE² X 1568ff. vgl. auch Bischoffs Bemerkungen in Ilbergs Jahrb. 1919, 494 f.

²⁾ *Νόμοι VIII* 828C δ μὲν γὰρ δὴ νόμος ἐρεῖ δώδεκα μὲν ἑορτὰς εἶναι τοῖς δώδεκα θεοῖς, ὅτι δὲ η φυλὴ ἐκάστη ἐπάνωμος ἦν, θύντας τούτων ἐκάστοις ἔμμητα ιερά usw. Nachher sagt er ἐν τῷ τοῦ Πλούτωνος μηρὶ τῶν δωδεκάτων κατὰ τὸν νόμον. Vgl. Nilsson a. a. O. 54. 61. Die Monatsnamen der Magneten IG IX 2 p. 320. *Ἀθηναίων* und *Ποσιδεάνων* *Ἐφημ.* ἀρχαιολ. 1930, 100 ἀρ. 1. 2. Es fehlen durch Zufall die nach Apollon und Hera benannten.

³⁾ Dikaiomata herausgeg. von der Graeca Halensis 1913, 66ff.

⁴⁾ Preise der Opfertiere auf dem 16. Axon: Plutarch Solon 23. Ein Bruchstück mit Formeln, die auf Heiligen Gesetzen begegnen, vielleicht IG I² 2B.

⁵⁾ Plutarch Solon 25: ἔνιοι δέ φασιν ἴδιως ἐν οἷς ιερὰ καὶ θυσίαι περιέχονται, κύρβεις, ἄξονας δὲ τοὺς ἄλλους ὀνομάσθαι.

⁶⁾ S. dazu E. Buschor, Athen. Mitteil. LV 1930, 166.

⁷⁾ Schon in der Odyssee χ 412 sagt Odysseus zur Eurykleia οὐχ ὄσιν κταμένουσιν ἐπ' ἀνδράσιν εὐχετάσθαι.

werden¹). Von der Einrichtung neuer Opfer wissen wir aus solonischer Zeit nichts, abgesehen von den Seisachtheia, die die dankbare Bürgerschaft nach ihrer Befreiung von den Schuldenlasten darbrachte²). Welche Gottheit dies Opfer erhielt, ist nicht überliefert. Man kann wohl nur an Zeus denken, den Schützer der Gerechtigkeit. Mit dem Kultus hing auch Solons Kalenderreform zusammen³). Fasti scheinen auf den *πνοφεις* gestanden und die Ordnung der attischen Feste gegeben zu haben. Für Prunk des Gottesdienstes hat er keinen Sinn gehabt. Von einem neuen Tempelbau aus solonischer Zeit ist nichts bekannt, wie sich ja auch Athens Stadtbild unter Solon wohl kaum sehr verändert hat. Aber aus dieser Zeit redet die 'stehende Göttin' im Berliner Museum, wie immer man sie auch nennen mag, die Sprache ernster Frömmigkeit und stiller Ehrfurcht vor dem, was wirklich aus Gott ist⁴).

Auf den Kyrbeis hatte Solon einmeißeln lassen, was er an kulturellen Begehung von den Staatsbürgern verlangte. Das war nur der Rahmen für die Pflege des Gottesdienstes. Längst ist darauf hingewiesen worden, daß das attische Recht eine deutliche Neigung gegen sakrale Bindungen hat. Die Zurückhaltung gegen sakrale Formen tritt in ihm hervor⁵). Auf das Wesen der Religion selbst konnte er als Gesetzgeber nicht eingehen; sie ist und bleibt auch für den Hellenen, der kein Dogma kennt, das Eigentum des einzelnen. Es widerspräche auch durchaus seinem Wesen als Gesetzgeber, wenn er seine Nomoi als eine göttliche Offenbarung, wie es die anderen getan (oben S. 48f.), dargestellt hätte. Wo Solon mit Delphoi und seinem Orakel verknüpft wird, ist es Legende, die ihn auch zu einem der Sieben Weisen gemacht hat. Daß er

¹) Plutarch Solon 21. 22. Vgl. G. Busolt, Griech. Geschichte II² 288.

²) Plutarch Solon 16; vgl. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen 62 Anm. 37.

³) Nilsson a. a. O. 62.

⁴) Bd. I 285 Anm. 4. v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 5, II 105. Noch eindringlicher in seinem Brief an die Generalverwaltung der Staatslichen Museen, den Th. Wiegand, Antike II 1926, 35 veröffentlicht hat: '... er gestehe ich, der ich mehr als fünfzig Jahre darum gerungen habe, mich die Kunst und den Glauben der Griechen hineinzuleben, hier habe ich die Offenbarung erlebt. Ich bin glücklich, daß ich dies noch schauen darfte, und ich bin stolz, daß sie in den Berliner Museen stehen wird, allen kommenden Generationen zum edelsten Genuß und zu reinster Erbauung'.

⁵) Kurt Latte, Heiliges Recht, Tübingen 1920, 39. 51. 53.

seine Gesetze selbst später dichterisch gestaltet und diese Poesie mit einem Gebet an Zeus eröffnet habe, ist Erfindung¹⁾. Aber Solon war auch ein Dichter. Als solcher zieht er sich die Prophetenkleidung an und spricht wie ein Erzieher und Lehrer zu seinen Athenern²⁾. Noch mehr wie ein Warner, wie es namentlich in der Elegie auf die Eunomie zum Ausdruck kommt³⁾, in deren erstem Teil er auf die vernichtenden Folgen der Unge rechtigkeit seiner Mitbürger hinweist.

Von den Göttern steht dem Athener Solon obenan die Stadt göttin: 'Unsere Stadt wird nach dem Schicksalsspruch des Zeus und der Gesinnung der seligen, unsterblichen Götter nimmer untergehen: denn Pallas Athena, die hochgemute, wachende, eines gewaltigen Vaters Tochter, hält über sie schirmend ihre Hände⁴⁾'. Als echter Athener feiert er jedoch in den Iamben, in denen er seine Reformen und Verdienste um das Wohl seiner von Göttern gegründeten Vaterstadt aufzählt, Mutter Erde als die größte und beste der olympischen Gottheiten⁵⁾. In der Musenelegie, in der er die verschiedenen Zweige menschlicher Tätigkeit behandelt, bezeichnet er — wieder ganz Athener — den Handwerker als Schüler der Athena und des Hephaistos. Den Seher nennt er einen Jünger Apollons, aber warnt dabei vor dem Glauben an Vogelzeichen und

¹⁾ Lykurg gegen Leokrates 102 hat das Wesen der *rόμοι* und der *ποιηται* vortrefflich ausgesprochen in den Worten: *οι μὲν γὰρ νόμοι διὰ τὴν συντομίαν οὐ διδάσκονται, ἀλλ᾽ ἐπιτάπτονται ἀ δεῖ ποιεῖν, οἱ δὲ ποιηταὶ μιμούμενοι τὸν ἀνθρώπινον βίον, τὰ κάλλιστα τῶν ἔργων ἐκλεξάμενοι, μετὰ λόγου καὶ ἀποδείξεως τοὺς ἀνθρώπους συμπειθονται.* Dazu Solon fragm. 3 (Eunomie) Vs. 30 Diehl *ταῦτα διδάξαι θυμός Αθηναῖος με κελεύει.*

²⁾ Plutarch Solon 3 [28 Diehl]. *Hi versus Stoicos Cynicosque sapiunt* Diehl.

³⁾ Diese Elegie ist sehr schön behandelt von Werner Jaeger, Sitzungsber. preuß. Akad. 1926, 69ff. Der Anm. 1 zitierte Vers ist der Höhepunkt des Gedichts, wie Jaeger S. 77f. wieder mit Recht hervorgehoben hat. Jetzt ist über Solon überhaupt zu vergleichen Jaegers *Paideia* I 1934, 187ff. S. auch oben S. 26 Anm. 2.

⁴⁾ Fragm. 3, 1ff. Diehl; vgl. W. Jaeger Sitz. Ber. 72 und Erich Bethe, *Die griechische Dichtung* (O. Walzels Handbuch der Literaturwiss.) 93.

⁵⁾ Fragm. 24, 4ff. Diehl

*μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὁλυμπίων
ἀριστα, Γῆ μέλαινα.*

pfer, bekämpft damit also den Aberglauben. Paion ist der Schutzbott der Ärzte, deren Machtlosigkeit gegen das Schicksal noch stärker betont wird als bei den Sehern. Bei Paion wird man in einem Gedicht des Solon, der aus ionischer Poesie seine Dichtkunst gelernt hat, mehr an den homerischen Götterarzt Paieon als an Apollon denken¹⁾, schon weil dieser als Sehergott ausdrücklich vorher bezeichnet wird. Solon ist sparsam mit der Anrufung oder Benennung von Gottheiten. In seiner Eunomielegie hat er seine Theodicee an die Zeusrede in der ersten Götterversammlung der Dyssee angeknüpft. Aber von dem Warner Hermes, dem Göttervater, den einst die Götter zum Aigisthos gesandt haben, ist nicht die Rede. Solon tritt selbst als Warner seiner verblendeten Iltbürger auf²⁾). Der Einfluß homerischer Weltanschauung, richtig gesagt olympischer Religion, tritt in seinem Glauben an Zeus ervor, den er in seinem berühmtesten Gedicht den Vater der Iusen, der Töchter der Mnemosyne, nennt. Zeus sieht alles, eine Rache, die aber anders wie bei den Sterblichen, nie im Jähorn geübt wird, wird mit einem plötzlich ausbrechenden Frühlingssturm verglichen, der das Meer bis in die Tiefen aufwühlt und die eisenträgnde Erde verwüstet³⁾). Zeus dem Erretter hat Solon nach der Vollendung seiner Gesetzgebung am letzten Tage des Kirophorion 593 ein Dankopfer dargebracht⁴⁾). Aber es ist doch nicht der Glaube der alten Königszeit an den Herrscher und Vater der Götter und Menschen, in dessen Hand alles Menschenschicksal liegt, sondern die Verantwortlichkeit und die Schuld des Menschen werden stark betont. Fromm blickt der echte, große Athener zu Zeus auf. Aber er lädt auf ihn und die Götter nicht alles Unglück, das jetzt die ganze Stadt zerrüttet. Er hämmert mit wuchtigen Worten seinen Mitbürgern ihr eigenes Verschulden ein und gibt

¹⁾ Vgl. Hesiod Fragm. 194 Rzach³⁾.

*εἰ μὴ Ἀπόλλων Φοῖβος ὑπὲκ θανάτου σαύσαι
ἢ αὐτὸς Πατήσων, δες ἀπάντων φάρμακα οἴδεν.*

²⁾ W. Jaeger a. a. O. 73 ff. Auch Aischylos hat am Schluß des Prometheus in der Rede des Hermes Vs. 1070 ff. an die Theodicee des späten Homeriden angeknüpft, wie Jaeger S. 75 schlagend nachweist (oben S. 26 m. 3).

³⁾ Vgl. über diese Stelle und die darauf folgenden Verse v. Wilamowitz, Sappho und Simonides 264.

⁴⁾ Darüber v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen II 64 Anm. 39. 66.

auch den beiden aus Hesiod ihm bekannten Gottesbegriffen, der Dike und der Eunomie, neuen Inhalt. Die göttliche Strafe für Missetaten erreicht alle Menschen, wenn auch oft erst ihre Kinder und Kindeskinder¹⁾. Für Solon gibt es nicht wie in den homerischen Gedichten eine Moira und eine Ate. Sondern er unterscheidet nach eigenem Denken und dem Geist der zerspaltenen Welt entsprechend zwei Moiren und zwei Aten; die eine ist das Schicksal, dem alle Menschen unterworfen sind, die andere das Geschick, das sie durch eigene Schuld erreicht. Das ist ionische Weltanschauung, die Anaximandros von Milet wenige Jahrzehnte später auf den ganzen Kosmos übertragen hat, wenn er von *δίκη* und *τεῖσις* in der Natur spricht²⁾.

Solon liegt innerlich jeder Mythos fern. Er kennt seinen Homer, wie es alle gebildeten Athener tun, und ist auch mit den beiden hesiodischen Gedichten wohlvertraut. Aber nirgends scheint er den Mythos als Beispiel benutzt zu haben. Den Dichtern steht er — selbst der erste attische Dichter, den wir kennen — skeptisch gegenüber. Bei seinem Wort über die Lügen der Dichter³⁾ denkt jeder an die Verkündigung der Musen im Prooimion der Theogonie des Hesiod (Bd. I 248). Er ist weit gereist, bis nach Kypros und Agypten, und kennt Ionien und seine hohe Kultur, hat daher die Art seiner Dichtung, die Elegie und den Iambos. Zu seiner Zeit ist die Arbeit an dem großen ionischen Epos noch nicht erloschen. Die Anfänge der ionischen Philosophie hat er noch erlebt. Sein an Erfahrungen so reiches Leben hat ihn zu einer sittlich religiösen Weltanschauung geführt, die ihn trotz seiner *εὐσέβεια* von dem alten Glauben losreißt. Er hat sich keinem Gotte verschrieben wie die Orphiker, die zu seinen Lebzeiten schon ihre dionysische Weisheit überall hintrugen, oder die apollinischen Sänger und Propheten (Kap. IV. V). Jede Mystik liegt diesem Propheten so abseits wie dem Hesiodos. Als er sein Lebenswerk vollendet hat und als abgeklärter Greis, politisch längst untätig, aber hoch verehrt und geliebt wieder in Athen lebt, wünscht er sich als Lebensgenuss die Werke der Aphrodite, des Dionysos und der

¹⁾ Fragm. 1, 31f. Diehl *ἀράτιοι ἔργα τίροντων ἢ παῖδες τούτων ἢ γένεας* *εξοπλωσιών*.

²⁾ Diels-Kranz Vorsokratiker I⁵ 12 B 1 S. 89. W. Jaeger a. a.O. 80.

³⁾ Fragm. 21 Diehl *πολλὰ φεύδονται ἀοιδοί*.

Musen¹⁾). Er hat sich auch keinen Zeusbegriff geschaffen, wie es hundert Jahre später Aischylos von Eleusis getan hat. Es ist sein von Ionien Weisheit genährter Geist, der ihm befiehlt, seine durch jämmerlichen Streit und Hader gespaltenen Bürger zu lehren und zu bekehren. Nicht zur Götterverehrung und zur Befolgung kultischer Bräuche fordert er in den Gedichten die unverständig in ihr Unglück rennenden Mitmenschen auf; sondern er, der sich selbst so oft geprüft und erkannt hat, verlangt auch von allen Menschen diese Selbstprüfung und den ernsten Sinn für eigene Verantwortlichkeit. Nichts darf allein den Göttern überlassen werden. Auf ihre Schultern darf der Mensch sein Unglück niemals wälzen. Er allein ist verantwortlich für das Gute und das Böse. Die Anschauung von dem Neide der Götter, die in der Mitte des fünften Jahrhunderts in dem Kreise des Perikles herrscht, wie Herodot und Sophokles beweisen, liegt dem großen athenischen Gesetzgeber noch völlig fern. In seiner Brust waren seines Schicksals Sterne. Der Mensch trägt eine Moira in sich; sie liegt in seinem Wesen und Tun. Dieser Gedanke steht bei Solon im Vordergrunde; nur nebenbei erwähnt er die Vergeltung der Götter und die Rache des Zeus. Beides sind gewissermaßen Rudimente. Sie sind zu ihm aus einer früheren, anderen Welt gedrungen und finden sich auch nicht in der mit Recht Eunomie genannten Elegie, sondern in der einzigen religiösen Dichtung, die wir von ihm noch besitzen, in dem Gebet an die Musen. Aber diese religiöse Dichtung sieht erheblich anders aus als die bisher geübte. Sie liegt weitab von der Poesie der Hymnen. Nicht zum Lobe der Töchter des Zeus und der Mnemosyne singt Solon. Er redet die Pieriden an, damit sie sein Gebet erhören. Dies Gebet ist ein ernstes Selbstgespräch, als welches es ja auch Gelehrte des Altertums bezeichnet haben. Er bittet zunächst nur für sich, um Segen des Reichtums von den Göttern und um guten Ruf bei den Menschen. So steht Solon in der Geschichte der Religion als ein Frommer da, wie es die *εὐσέβεια* erfordert, der der zweite Teil seiner Gesetzgebung gegolten hat, aber auch als Deuter und Wegweiser zu neuer Weltanschauung, wie sie sich in Ionien längst

¹⁾ Fragm. 20 Diehl

ἔργα δὲ Κυπρογεροῦς νῦν μοι φίλα καὶ Διονύσου
καὶ Μονσέων, ἀ τιθησ' ἀνδράσιν εὐφροσύνας.

vorbereitet hatte¹⁾). Die großen Athener des sechsten und fünften Jahrhunderts stehen alle auf dem festen Boden der Eusebeia als der Grundlage des religiösen und sittlichen Lebens ihres Volkes, wie Peisistratos, Aischylos, Sophokles, Sokrates.

Solon hat seine Dichtkunst an Ioniens Dichtern gelernt. So muß ein Rückblick auf sie hier folgen. Denn fast allein aus ihnen lernen wir die Religiosität ihrer Zeit, die wie die Solons auch in die Zukunft weist. Der Kämpe Archilochos von Paros hat festes Vertrauen zu den Göttern, die oft die schon von Unglück zerschmettert am Boden Liegenden aufrichten, oft aber auch den Glücklichen niederstrecken²⁾). Den Jungen schärft er ein, daß der Sieg von dem Willen der Götter abhängt³⁾). Es ist nichts Neues, wenn Archilochos sich bei seinen Meditationen der Tierfabel bedient; denn das hatte schon Hesiod in seinem Rügelied getan. Aber völlig neu ist, daß er das Raisonnement eines Fuchses darauf ausdehnt, daß auch das Leben der Tiere von Hybris und Dike beherrscht wird⁴⁾), und daß auch da, wie im Leben der Menschen, nur Vater Zeus helfen kann⁵⁾). Dazu stimmt das griechische Sprichwort: 'Es gibt auch für die Hunde Erinyen'⁶⁾. Auch Archilochos

¹⁾ Über Solon außer dem bahnbrechenden Aufsatz von W. Jaeger und seiner *Paideia* I 51 (s. oben S. 52 Anm. 3) vgl. Karl Reinhardt, Solons Elegie *εἰς ἑαυτόν* Rhein. Mus. LXXI 1916, 128ff., Konr. Ziegler, Solon als Mensch und Dichter Ilbergs Jahrb. 1922, 193ff., Wilhelm Nestle, Griech. Religiosität von Homer bis Pindar und Aischylos (Sammlung Göschen 1930), 101ff.

²⁾ *Fragmenta* 58 Diehl.

³⁾ *Fragmenta* 57 Diehl.

⁴⁾ Hesiod (*Erga* 276ff.) weiß nichts von einem Walten der Dike bei den Tieren. Von Lysias im *Epitaphios* § 19 nachgeahmt; vgl. W. Jaeger, *Sitz.-Ber. preuß. Akad.* 1932, 565. Wie Lysias nach Jaegers Nachweis im *Epitaphios* *Tyrtaios* benutzt hat, so im *Olympiakos* Solon *Fragmenta* 4 Diehl: vgl. Herm. LIII 1918, 220f.

⁵⁾ *Fragmenta* 94 Diehl:

ὅς Ζεῦ πάτερ Ζεῦ, σὸν μὲν οὐρανοῦ κράτος,
σὸν δὲ ἔργ' ἐπ' ἀνθρώπων ὅραις
λεωργά καὶ θεμιστά, σοὶ δὲ θηρῶν
ὑβρις τε καὶ δίκη μέλει.

Vgl. R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes* 218.

⁶⁾ Paroemiogr. Gr. I 397, 20. II 161, 54. Vgl. J. Beloch, Griech. Gesch. II² 1, 230 (auch über Tierquälerei).

weiß, daß den Menschen nur Tyche und Moira alles bescheren¹⁾. Von Solons ernsterer Auffassung dieser Dinge ahnt er noch nichts. Archilochos ist der Erste, der den Namen des Apollon von ἀπολλύ-
rat, verderben, ableitet²⁾). Soweit wir nach den vorhandenen Resten urteilen können, spielt der Mythos, wie später bei Solon, kaum eine Rolle bei ihm. Die Tantalossage verwendet er als Exempel³⁾). Von den Sehern scheint auch schon er nicht viel zu halten; denn allein Zeus ist ihm unter den Göttern der einzige nie trügende⁴⁾). Er zweifelt also an der Wahrhaftigkeit des apollinischen Orakels. Zu einem Gottesdienst hat er nähere Beziehung gehabt, zu dem sehr alten Demeterdienst seiner Heimatsinsel. Er soll mit einem Hymnos auf Demeter einen Sieg davongetragen haben, und in seinen religiösen Dichtungen spielten die parischen Demetermysterien gewiß eine größere Rolle⁵⁾). Wichtiger als die zufällig erhaltenen Zeugnisse ist die Tatsache, daß Polygnot von Thasos, das seinen Kult von Paros erhalten haben sollte, auf seiner Nekyia in der Lesche zu Delphoi Tellis, den Großvater des Archilochos, gemalt hat, wie er mit Kleoboia, die eine runde Ciste in den Händen hält, in dem Nachen des Charon sitzt. Kleoboia sollte als die erste die Weihen der Demeter von Paros nach Thasos gebracht haben. Von einem Hymnos auf Herakles Kallinikos liegen nur geringe Reste vor, so daß wir nicht wissen, wie und ob ein Ergon oder Parergon in ihm von Archilochos behandelt ist⁶⁾). Aber auch hier zeigt sich der Parier. Denn der Kult des Herakles Kallinikos ist für Paros auch inschriftlich, allerdings spät, bezeugt und spiegelt sich auch in der Sage wieder⁷⁾). In seinem Gedicht über den Krieg zwischen Paros und Naxos tritt Athena, die Tochter des lautdonnernden Zeus, gnädig zu den kämpfenden Pariern und trägt zu ihrem Siege bei. Dann greifen die Olym-

¹⁾ Fragm. 8 Diehl.

²⁾ Fragm. 30 Diehl; merkwürdigerweise von Usener, Götternamen 305, der als Ersten Aischylos anführt, nicht erwähnt.

³⁾ Fragm. 55 Diehl.

⁴⁾ Fragm. 84 Diehl Ζεὺς ἐν θεοῖσι μάρτις ἀψενδέστατος.

⁵⁾ Bd. I 217; die Zeugnisse bei Diehl Fragm. 119.

⁶⁾ Iolaos war erwähnt: αὐτός τε καὶ Ἰόλαος, αἰχμητὰ δύο Fragm. 120 Diehl.

⁷⁾ Apollodor II 99 vgl. O. Rubensohn, Athen. Mitteil. XXVI 1901, 197; O. Weinreich, *De dis ignotis* 46. = Archiv f. Religionsw. XVIII 1915, 46.



pier mit ihrem *νοῦς* ein. Archilochos verdankt seine Rettung in der Schlacht mit den Saiern dem Hermes¹⁾.

Archilochos' Gedichtreste zeugen von Kampf und Lebensnot. Ein sorgloses Dasein ist den Geschlechtern des siebenten und sechsten Jahrhunderts nicht beschieden. Die Bürger liegen im Kampf mit dem Adel. Pessimistische Stimmung dringt in den Liedern der Dichter durch, die sich immer auch als Lehrer ihres Volkes fühlen, wie Solon es tut. Wohl klingt der Pessimismus auch hier und da in den homerischen Gedichten wieder, wenn von den Menschen der Gegenwart im Gegensatz zu dem alten, herrlichen Heldengeschlecht gesprochen wird, und Odysseus unter allem, was da auf der Erde kreucht und fleucht, kein schwächerliches Wesen kennt als den Menschen, und wenn Glaukos das Menschen geschlecht mit dem Geschlecht der Blätter vergleicht²⁾. Noch stärker wirkt die Poesie des Boioters Hesiodos, des ersten Dichters des Weltschmerzes, den Europa kennt, auf die ionische Lyrik ein³⁾). Selbst Mimnermos, dem Lebens- und Liebesgenuß des irdischen Daseins Inhalt und Zweck ist, weiß auch ernste Töne anzuschlagen und erinnert an Greisenalter, Krankheit und Tod. Menschliches Leid übersieht er nicht, wozu er in echt hellenischer Weise den Mangel an Nachkommenschaft rechnet. Der Sänger der Liebe hat es trotz aller irdischen Freuden auch erfahren, daß es keinen Menschen auf Erden gibt, dem Zeus nicht Leid geschickt hat. Denn Armut und alle Krankheiten kommen von ihm. Und nun ganz anders als sein Zeitgenosse Solon: der Mensch wird für nichts verantwortlich gemacht. Alles kommt von Zeus⁴⁾). Nicht anders hat Semonides von Amorgos empfunden⁵⁾, der wie Solon

¹⁾ So nach der Reinigung und neuen Untersuchung des parischen Archilochosdenkmals, worüber F. Hiller von Gaertringen Nachr. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1934, 48f. Daß Hermes der Retter des Dichters war, hat nach einer Mitteilung Hillers Th. Zielinski erkannt *Pubblicazioni della Università cattolica del sacro cuore* VII 1927, 605. Vgl. Horat. *carm.* II 7, 9 und v. Hiller a. a. O. 50.

²⁾ Odyssee σ 130f.; Ilias Ζ 146ff. Über den antiken Pessimismus vgl. H. Diels, Schule und Leben, Berlin 1921, Heft 1 und den dort S. 4 Anm. angeführten Aufsatz von Wilh. Nestle.

³⁾ Vgl. Otto Laeger, *De veterum Epicorum studio in Archilochi, Simonidis, Solonis, Hipponactis reliquiis conspicuo*. Diss. Halens. 1885.

⁴⁾ Die Fragmente bei Diehl, *Anthol. lyr.* I 39 ss. G. Pasquali, *Studi italiani di Filologia classica* N. S. III, IV 1925, 293ff.

⁵⁾ Fragm. I Diehl (II p 245) in den an einen *παις* gerichteten Iamben.

im politischen Leben stand und auch in manchen Versen an ihn erinnert¹⁾). Zeus hat aller Wesen Leben in der Hand und lenkt es, wie er will. Machtlos ist der Mensch. HERDER²⁾ hat das Gedicht so übertragen:

Das Endeziel von allem ist, o Sohn,
beim hohen Zeus; der stellt's, wohin er will.
Der Mensch ist sinnlos. Immer leben wir
nur einen Tag und wissen nicht, wie Gott
mit einem Sterblichen es enden werde.
Indessen nährt die süße Trügerin,
die Hoffnung uns, auch wenn zum Nichtigsten
wir streben. Dieser hofft den nächsten Tag,
der andere künftiger Sommer Ernten; da
ist Keiner, der sich nicht beim neuen Jahr
ein freundliches, ein segensreiches Glück
verheiße. Jenen rafft indes das Alter weg,
eh' er zum Ziel gelangte, diesen zehrt
die Krankheit auf. Die zähmt der wilde Mars
und sendet sie zur Totenschar hinab,
in Plutos unterirdisch schwarzes Haus.
Die sterben auf dem Meer; der Sturm ergriff,
die schwarze Welle riß sie fort mit sich;
hin ist ihr Leben, ihre Hoffnung hin.
Der greift, unglücklich Schicksal, selbst zum Strick
und raubet sich der schönen Sonne Licht.
Nichts ist von Plagen frei. Zehntausende
der Tode stehn, ein unabwendbar Heer
von Schmerz und Plagen, stehn dem Sterblichen
ringsum. O, glaubten meinem Rate sie,
so liebte keiner doch sein Unglück selbst
und zehrte sich das Herz in Unmut ab!

In der einzige von Semonides erhaltenen Elegie, die früher fälschlich dem Keer Simonides zugeschrieben wurde, geht er von dem homerischen Gleichnis des Menschengeschlechts mit dem Blätterwalde aus und spricht auch hier von der Hoffnung als einem Trugbilde, das den Menschen von dem irdischen Jammer nicht befreien kann. In hesiodischem Tone nennt er die auf die Hoffnung vertrauenden Menschen töricht, weil sie nicht wissen, wie kurz die Jugend und die Spanne des Lebens für die Sterblichen ist. Darum mahnt er wie

¹⁾ Vgl. v. Wilamowitz, Sappho und Simonides 271ff.

²⁾ Abgedruckt bei Karl Preisendanz, Griechische Lyrik (Inselbücherei 124), 9. Wie die unten erwähnte Elegie auch übersetzt von H. Diels a. a. O. 8ff.

Mimnermos zum Genusse der Lebensgüter, empfiehlt also den Hedonismus¹⁾. Gegen übertriebenes Wehklagen bei Todesfällen, da also wieder ähnlich wie Solon, gibt er die Weisung, daß man nicht mehr als einen Tag an einen Toten denken soll²⁾. In der Verachtung des Weibergeschlechts, von der seine berühmtesten Iamben zeugen, wandelt er die Pfade des Hesiodos (Bd. I 266).

Auch der Landjunker Theognis aus dem nisaeischen Megara³⁾ steht unter dem Einfluß der homerischen und namentlich der hesiodischen Weltanschauung und Dichtung. Dabei ist auch Solon, dessen allerdings viel jüngerer Zeitgenosse er war, nicht ohne Wirkung auf ihn geblieben. Mit dem Gebet, das seine Gedichtsammlung eröffnet hat, möge dieser Abschnitt unserer Darstellung beschlossen sein⁴⁾:

O Herr, Letos Sohn und Zeus' Kind,
niemals will ich Dein vergessen,
nicht am Anfang, nicht am Ende.
Immer sing' ich Dich als ersten,
Dich als letzten, in der Mitte:
hör'e mich und spende Gutes.

Herrlicher Phoibos, als die Göttin
Dich gebar, die hehre Leto —
mit der schlanken Hand die Palme
faßte sie — der Götter schönsten
an des runden Sees Ufer,
füllte ganz die große Delos
sich mit Ambrauduft, es lachte
froh die ungeheure Erde,
und des Meeres graue Salzflut
freute sich im tiefsten Grund.

¹⁾ Fragm. 29 Diehl. Vgl. v. Wilamowitz a. a. O. 274f.

²⁾ Fragm. 2 Diehl:

*τοῦ μὲν θανόντος οὐκ ἀν ἐνθυμοίμεθα,
εἴ τι φρονοῖμεν, πλεῖον ἡμέρης μάης.*

³⁾ Zu Theognis und den Theognideen vgl. den energischen Vorstoß von Felix Jacoby, Sitzungsber. preuß. Akad. 1931, 90ff. und die Rezension dieser Abhandlung von Max Pohlenz, Götting. Gel. Anzeigen 1932, 410ff. W. Jaeger Paideia I 251ff.

⁴⁾ Die Übersetzung ist von F. Jacoby a. a. O. 92. In der Athetese der zweiten Strophe kann ich ihm nicht zustimmen. Vgl. darüber auch Pohlenz a. a. O. 415f.

Artemis, der wilden Tiere
Töterin und Tochter Zeus',
deren Tempel Agamemnon
gründete, nach Troia strebend:
höre mein Gebet und wehre
von mir ab die bösen Geister;
Dir ist das ein Kleines, Göttin,
aber mir die größte Gabe.

Musen, Töchter des Zeus, und Chariten,
die Ihr einst zu Kadmos' Hochzeit
kamt und singt das schöne Wort:
'nur was schön ist, soll mir lieb sein;
was nicht schön, ist auch nicht lieb mir';
So das Wort aus Göttermund.

KAPITEL III

DIE RELIGION DER FÜRSTENZEIT.

Die olympische Religion, die die Fürsten Thessaliens einst geschaffen, lehnte jeden ländlichen Kult ab; weder die Religion der Demeter noch die des Dionysos fanden vor ihnen Gnade, und so stehen sie auch den Dichtern der großen Epen völlig fern (S 37). Aber die mittelhellenischen Fürsten des siebenten Jahrhunderts dachten anders: sie fühlten mit sicherem religiösem Taktgefühl, daß die neue Zeit und die neue politische Entwicklung die größte Rücksicht auf die bäuerischen Kulte und ihre pflegliche Behandlung forderten. Sehr deutlich ist das in Korinth. Während der Tyrann Kypselos, der auf Grund eines delphischen Orakels dort die Herrschaft erlangt haben soll¹⁾, dem Zeus in Olympia und dem delphischen Apollon Weihgeschenke sandte, dorthin ein Kolossalbild des Zeus aus getriebenem Goldblech²⁾, hierhin ein Schatzhaus mit dem ehernen Palmbaum³⁾, ist sein großer Sohn Periandros andere Wege gegangen, indem er die Bauern und ihre Religion begünstigte. Zu seiner Zeit wurde dem Bauerngotte Dionysos hier der Dithyrambos⁴⁾ als Kultlied geschaffen, wobei es wenig darauf ankommt, wieweit Arion dabei beteiligt war, dessen Persönlichkeit schon zu Herodots Zeit von der Legende ganz umwoben war. Wichtig aber ist, daß bereits Solon den Arion als Schöpfer der Tragödie,

¹⁾ Herodot V 92, 5.

²⁾ Über den Goldkoloß W. v. Massow, Athen. Mitteil. XLI 1916, 15f.

³⁾ Zeugnisse bei J. Miller RE² XII 121. Die Inschrift von dem Schatzhause der Sikyonier in Olympia *Bov[θος] Kvp.. [ἀρέθημε]* gehört aber höchst wahrscheinlich nicht hierher; vgl. W. Dittenberger zu den Inschriften von Olympia Nr. 650. Die von Miller empfohlene Ergänzung H. Roehls *Bov[v] Kvp[έλοv]* ist schon von Dittenberger widerlegt. Über den Thesauros in Delphoi und den Palmbaum vgl. H. Pomtow RE² Suppl. IV 1325ff., Nr. 74. 75.

⁴⁾ O. Crusius RE² II 840, V 1210f.

die nach Aristoteles aus dem Dithyrambos entstanden ist, bezeichnet haben soll¹). Auf der höchst wahrscheinlich auch in der Regierungszeit Perianders gefertigten sogenannten Lade des Kypselos, die sich im Heraion zu Olympia befand, war Dionysos in einer Grotte beim Trunk dargestellt, um ihn herum Rebstöcke, Äpfel und Granatbäume²). Wer aber die lustige Umgebung des Dionysos vermißt, wie die Satyrn, Tänzer und Zecher, die auf korinthischen Vasen so oft dargestellt sind, der muß bedenken, daß Periandros, wenn er in der Tat diese Truhe selbst nach Olympia geweiht hat, sich wohl gescheut hat, diese lustigen Gesellen auf ihr darzustellen, die der strengen Würde des Weihgeschenks damals noch nicht entsprachen³).

Einen sehr starken Eingriff in den Kult nahm Kleisthenes des Aristonymos Sohn, in Sekyon vor. Herodot stellt ihn so dar, als ob er aus rein politischen Motiven erfolgt sei. Kleisthenes war ein heftiger Gegner der Argiver und führte mit ihnen offenbar lange Jahre Krieg. Er übertrug diesen Krieg auch auf das geistige Gebiet⁴). Denn er verbot den Rhapsoden den Vortrag der homerischen Epen, weil in ihnen — gemeint sind vor allem die Thebais und die Epigonoi — der Ruhm von Argos und den argivischen Helden verkündigt war. Noch auffallender ist eine Kultmaßregel. Auf dem Markt Sekyons lag ein Heroon, wahrscheinlich also das Grab des Adrastos, des Sohnes des Talaos. Gegen diesen Heros richtete sich der Zorn des Biantiden Kleisthenes, weil er ein Argiver war. Er wallfahrte nach Delphoi und fragte die Pythia, ob er den Adrastos des Landes verweisen solle. Die Priesterin antwortete, daß Adrastos ein König der Sekyonier, Kleisthenes aber ein 'Ste-

¹) Nach dem Rhetor Joannes in seinem Kommentar zum Hermogenes bei Hugo Rabe, *Rhein. Mus.* LXIII 1908, 150. Ed. Tièche, *Thespis. Berner Antrittsvorlesung*, Leipzig 1933, 7.

²) So richtig W. v. Massow in seiner vortrefflichen Abhandlung über die Kypseloslade a. a. O. 90f.

³) Vgl. W. v. Massow a. a. O. 117. F. Studniczka von W. v. Massow ebenda mitgeteilte Vermutung, daß der Goldkoloß der Kypseliden auf der Lade gestanden und Poseidon dargestellt habe, dünkt mich für die Altis von Olympia recht unwahrscheinlich. Sie hätte dann auf den Isthmos in das große Poseidonheiligtum bei Schoinus gehört.

⁴) Herodot V 67. Dazu Per Odelberg, *Sacra Corinthia, Sicyonia Phliasia*, Upsaliae 1896, 187ff.

niger' sei. Trotzdem sann Kleisthenes darauf, von Adrastos befreit zu werden. Er schickte Gesandte nach Theben, die die Einführung des Kults des Melanippos, des Sohnes des Astakos durchsetzen sollten. Er führte diesen Kult aber nach dem Bericht des Herodotos nicht deshalb ein, weil Melanippos, der Rappenreiter, nur eine andere Gestalt des Unterweltgottes ist, wie ja auch Adrastos — der Name ist euphemistisch und bedeutet den Unentfliehbaren — nur eine Hypostase desselben war, sondern weil Melanippos in Sage und Heldenlied der Erzfeind des Adrastos war¹). Kleisthenes schuf dem Heros Rappenreiter einen heiligen Bezirk am Prytaneion und übertrug die bisher dem Adrastos gefeierten Feste und Opfer auf den neu eingeführten Gott. Diese Übertragung muß den Sekyoniern schwer gefallen sein; denn sie hatten des Adrastos bislang immer mit hohen Ehren gedacht. Ihm hatten sie die in der Peloponnes heimischen Bockschöre ausgerichtet, in denen die Leiden ($\tauὰ πάθεα$) des Adrastos dargestellt waren. Was Herodot unter den $\piάθεα$ des Adrastos verstanden hat, wissen wir nicht. Aber daraus zu schließen, daß er eine ähnliche göttliche Gestalt wie Dionysos gewesen sei, ist allzu kühn, wenn auch hervorragende Gelehrte sich dazu bekannt haben²). Nach einer frommen Legende sollten die Spiele der Pythien von Adrastos in Sekyon eingeführt sein³), während es erst Kleisthenes war, der nach seiner Beteiligung am ersten Heiligen Kriege das Pythienfest in seiner Vaterstadt einrichtete, nachdem er dazu auch noch, wie in Olympia, in Delphoi einen Wagensieg errungen hatte⁴). Es ist auch immerhin möglich, daß ihm von der Pythia die Weisung gegeben war, für den Kult des Dionysos in Sekyon kräftig einzutreten. Während Kleisthenes die dem Adrast dargebrachten Opfer dem aus Theben eingeführten Melanippos zuteilte, nahm er die Bockschöre in den Kult des Dionysos hinüber. Ist er der erste gewesen — was wir heute nicht

¹⁾ E. Bethe, Thebanische Heldenlieder S. 43ff., 87, Anm. 13; C. Robert, Oidipus I, 130ff., der Melanippos in den Kreis des Poseidon weist, der ja ursprünglich in der Tat ein Erdgott war. Den Namen seines Vaters Astakos (des Hummers) betont Robert auch in diesem Zusammenhange.

²⁾ Per Odelberg a. a. O. 188f. Gar nichts beweist dafür die von Lucius Ampelius *liber memorialis* VIII 5 p. 7 Woelffl. erwähnte *Adrasti arca quam deposuit, in qua quid sit ignoratur* im Apollontempel zu Sekyon.

³⁾ v. Wilamowitz, Pindaros 258.

⁴⁾ Olympia: Herodot VI 126; Delphoi: Pausanias X 7, 6.

mehr feststellen können —, der die peloponnesischen *Σάτυροι* mit der Religion des thrakischen Gottes verbunden hat, so ist ihm ein Platz in der griechischen Religionsgeschichte für alle Zeiten gesichert. Kleisthenes von Sekyon hat den Glauben an die Bocksdaimonen, wie ihn die Peloponnes von altersher kannte und pflegte, mit der Religion des fremden Gottes verbunden, die wie ein Frühlingsgewitter in Hellas eingebrochen war. Die Vereinigung der Bockschöre mit Dionysos ist eine peloponnesische Tat, ohne die die Entstehung der attischen Tragödie uns heute undenkbar ist. Wenn wir von Reformen der griechischen Religion reden, darf Kleisthenes von Sekyon nicht vergessen werden. Wir werden auch ohne weiteres nicht der Darstellung des Herodot folgen und nur politische Beweggründe für seine einschneidenden Kultmaßregeln annehmen dürfen; sondern vielleicht sind ganz andere Motive in seiner Seele gewesen. Er hat den Unterweltsgott nur in seinem Namen verändert; aber die volkstümlichen Chöre der Böcke hat er der Dionysosreligion zugeführt, weil er sah, daß die Bocksdaimonen mit dem Gotte wesensverwandt waren, den man auch in der Peloponnes in Tiergestalt verehrte (I 154f.).

Zu Delphoi trat Kleisthenes in nähere Beziehung, nicht nur, daß er das pythische Orakel, wie damals wohl schon die ganze Welt, befragte; sondern er gehörte mit den thessalischen Fürsten auch zu den Führern des ersten Heiligen Krieges, die den Übermut der Kirrhaier zügeln wollten (u. S. 74). Das zeigt schon allein sein warmes Eintreten für Apollon von Delphoi. Bis in die römische Kaiserzeit hinein sind die von ihm gestifteten Pythien in Sekyon gefeiert worden. Wahrscheinlich wollte Kleisthenes den Einfluß des das Doriertum begünstigenden delphischen Orakels dadurch brechen, daß er, wie es vor ihm schon das Herrschergeschlecht in Argos getan hatte und später in Athen der große Peisistratos tat, dem pythischen Apollon in seiner Vaterstadt besondere Ehren erwies¹⁾. Schon Pindar²⁾ hat Sekyon eine heilige Stadt genannt,

¹⁾ F. Hiller von Gaertringen RE² IV 2541; J. Beloch, Griech. Geschichte I² 338 Anm. 1.

²⁾ In dem IX. nemeischen Gedicht (Vs. 53), das Chromios, dem Schwager des Hieron, gilt, der an den von Kleisthenes gegründeten Pythien — wir wissen nicht, in welchem Jahre (jedenfalls zwischen 474—471) — mit seinem Rennwagen, wie schon früher an den Nemeen (Nem. I), gesiegt hat. Vgl. v. Wilamowitz, Pindaros 257ff.

wozu der Reichtum an Tempeln stimmt, die für sie bezeugt sind. In der dorischen Stadt gab es auch einen Tempel des Apollon Karneios (Bd. I 18). Alle großen Gottheiten haben in Sekyon Verehrung genossen¹⁾. Darum hat es Kallimachos mit seinem alten Namen Mekone noch als Sitz der Unsterblichen bezeichnet²⁾. Aber wie weit die einzelnen Tempelgründungen auf den Einfluß des Fürstengeschlechts der Orthagoriden zurückgehen, läßt sich heute nicht mehr erweisen. In Delphoi³⁾ und in Olympia haben die Sekyonier im sechsten und fünften Jahrhundert Schatzhäuser errichtet, deren Reste erhalten sind. Es ist auch sehr wahrscheinlich, daß mit der starken Pflege des Kultus in Sekyon seine Kunstblüte zusammenhängt, die im siebenten Jahrhundert unter dem Tyrannen Myron beginnt. Da genügt es den Namen des Kanachos zu nennen, der in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts das Kultbild für den Tempel des Apollon Philesios in Didyma geschaffen hat, und von dem es ein Goldelfenbeinbild der Aphrodite in seiner Vaterstadt gab⁴⁾. Sein Bruder Aristokles ist dann das Haupt der sekyonischen Bildhauerschule.

Aus der Frühzeit von Argos erfahren wir, daß es eine Zweiggründung von Delphoi, einen Tempel des Apollon Pythaeus, am Aufgang zu seiner Burg Larisa hatte. Gegründet soll es von einem gewissen Pythaeus sein. Das alte Standbild des Apollon wurde Deiradiotes genannt, und die Gegend hieß, wie auch an anderen Orten, Deiras. Noch zur Zeit des Pausanias⁵⁾ gab ein Weib, das vom geschlechtlichen Verkehr ausgeschlossen war, nach einem in nächtlicher Weile dargebrachten Lammopfer, und nachdem es Blut getrunken hatte, begeistert vom Gotte, allmonatlich Orakel. So mächtig auch König Pheidon von Argos, der in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts gelebt hat, einst gewesen ist, dem Handel und Wandel so großen Aufschwung verdankt, von einem

¹⁾ Außer Per Odelberg siehe Geyer RE² II a 2, 2534f.

²⁾ Frigm. 195 Schn. Μηράνη, μακάρων ἔδραρον αὕθις ἰδεῖν.

³⁾ Mit Unrecht für das Schatzhaus der Syrakusaner erklärt, siehe G. Lippold RE² IIa 2, 2546.

⁴⁾ G. Lippold RE² X 2, 1846ff.

⁵⁾ II 24, 1: ἡ δέ οἱ μαντική — μαντεύεται γάρ ἔτι καὶ ἐς ἡμᾶς — καθέστηκε τούπον τοῦτον. γυνὴ μὲν προφητεύονσα ἔστιν, ἀνδρὸς εὐνῆς εἰσγομένη· θυομένης δὲ ἐν νυκτὶ ἀρρός κατὰ μῆτρα ἔκαστον, γενομένη δὴ τοῦ αἵματος ἡ γυνὴ κάτοχος ἐκ τοῦ θεοῦ γίνεται. Über Deiradiotes und Λειράς vgl. O. Jessen RE² IV 2409.

starken Eingriff in den Gottesdienst, wie ihn Fürsten des sechsten Jahrhunderts gewagt haben, wissen wir nichts, und alle Vermutungen darüber wachsen auf unsicherem Boden. Daß er den Eleiern zusammen mit den Pisaten den Vorsitz bei den olympischen Spielen entriß, hat mehr mit Politik als mit der Sorge um das schon zu einiger Bedeutung gelangte Zeusheiligtum in der Altis zu tun. Er wollte, wie ein zweiter Agamemnon, in der Peloponnes herrschen und machte sich deshalb zum Leiter der Spiele, die wohl für die Halbinsel schon ein Mittelpunkt geworden waren. Mit seinem wahrscheinlich bei einem Aufstande in Korinth erfolgten frühen Tode zerfiel sein Reich, das sein Enkel Meltas ganz verlor, sehr bald. Man hat keine Spur davon, daß Pheidon und seine Dynastie dem uralten Heraheiligtum neuen Glanz verliehen haben¹⁾.

Wie sieht es nun in der sogenannten Tyrannenzeit im Süden der Peloponnes, in Sparta, aus? Die uralten politischen und kulturellen Einrichtungen Lakedaimons lassen es verstehen, daß die große religiöse Bewegung, die im siebenten und sechsten Jahrhundert Hellas ergriff, vor der Eurotasebene Halt machte. Mit Recht ist von einem Kenner aller Volksreligionen²⁾ darauf hingewiesen worden, daß die Könige der Spartaner den mit zauberischer oder göttlicher Kraft ausgerüsteten Königen der Naturvölker gleichen. Wenn einen König diese Macht verläßt, was die Ephoren durch

¹⁾ Wir wissen ja überhaupt über Pheidon, der unzweifelhaft ein sehr bedeutender Herrscher gewesen ist, nur wenig Sicheres. Das hängt wohl mit dem Zusammenbruch der argivischen Macht nach seinem Tode zusammen. O. Gruppe hat der Gestalt des Pheidon einen großen Einfluß auf die Heldenage, zumal auf die Heraklestaten, zuschreiben wollen, schwerlich mit Recht: Griech. Mythologie und Religionsgesch. I 172ff. An Pheidons religiösen geschichtlichen Bedeutung für Thessalien (Gruppe a.a.O. 113) kann ich erst recht nicht glauben.

²⁾ Plutarch Agis 11 ἔστι δὲ τούρδε· δι’ ἐτῶν ἐνέρα λαβόντες οἱ ἔφοροι νέκτα καθαρὰ καὶ ἀσέλγον σωπῆι καθέσονται πρὸς οὐρανὸν ἀποβλέποντες. Ἔάρ οὖν ἐκ μέρους τυδὶς εἰς ἔτερον μέρος ἀστὴρ διάξη (also eine Sternschnuppe), καίνουσι τὸν βασιλεῖς ὡς περὶ τὸ θεῖον ἐξαμαρτάνοντας καὶ καταπαύονται τῆς ἀρκῆς, μέχρι ἂν ἐν Δελφῶν ἦ 'Ολυμπίας χρησμὸς ἔλθῃ τοῖς ἡλωκόσι τῶν βασιλέων βοηθῶν. Hierüber M. P. Nilsson in dem bahnbrechenden Aufsatze über die Grundlagen des spartanischen Lebens, Klio XII 1912, 339. Dazu Hans Meltzer, Philologus LXII 1903, 481ff., der in seinen gelehrten Be trachtungen über den 'Königsfetischismus' von Odyssee τ 107ff. ausgeht. F. v. Hiller verweist auch auf Odyssee τ 178f. Μίνως ἐνέρωδος βασίλευε Διὸς μεγάλου ὀδροστής. Dazu E. Rohde Psyche I^{9. 10.} 128.

Beobachtung des Sternenhimmels in jedem neunten Jahre erkundeten, wurde er abgesetzt. Die spartanischen Könige waren nicht nur Heerführer, sondern auch die höchsten Priester, denen die Verrichtung aller Staatsopfer oblag¹⁾. Zum Zeichen ihrer königlichen Macht hatten sie auch noch im besonderen die Verwaltung der Priestertümer des Zeus Lakedaimon und des Zeus Uranios. Dem Zeus Agetor mußte der König am Beginne jedes Feldzuges opfern²⁾. Doch traten, wie in den meisten griechischen Staaten, die Zeusfeste völlig zurück. Das Fest Urania kann man auf den Steinen erst in der Kaiserzeit nachweisen. Wohl war Zeus auch bei den Spartanern der höchste der Götter und wurde unter vielen Beinamen verehrt. Aber hier war er so wenig wie in anderen Landschaften ihren Bewohnern in das Herz geschrieben. Soweit unsere Kenntnis reicht, hat der olympische Götterkönig niemals einen größeren Tempel in Lakonien besessen. Oft haben nur ein Altar oder ein Bild seinem Kulte genügt. Kein König hat dem König der Götter einen prächtigen Tempel erbaut, wie es die Peisistratiden doch am Ufer des Ilos einst geplant haben.

Wenn wir bei dieser Betrachtung spartanischer Kulte³⁾ nach Athen blicken, so erinnern wir uns der hohen Bedeutung, die dort Demeter und Dionysos durch die kultliche Fürsorge der großen Fürsten errungen hatten (s. unten S. 83f.). In Sparta ist überhaupt niemals ein starker Kult der Demeter gewesen. Wenn ein Kult der Chthonie für eine Stiftung des Orpheus gehalten wurde, so besagt diese Nachricht nichts für sein Alter. Dem Wesen des Kriegerstaats der Lakedaimonier entsprach der ursprünglich bäurische Kult der Demeter so wenig wie der des Dionysos, dessen Spuren noch geringer sind. Es sind andere Gottheiten, denen die Neigung der Lakedaimonier gehört. Da ist vor allem der dorische Hyakinthos zu nennen, dessen Kult sich in Amyklai vom zweiten Jahrtausend ab bis in die römische Kaiserzeit, die die ihm geweihten Spiele neu aufleben ließ, nachweisen läßt⁴⁾.

¹⁾ Xenophon *De rep. Lacedaemon.* 15, 2; vgl. Herodot VI 57, 1.

²⁾ Xenophon a. a. O. 13, 2. Zeus Οὐρανίος Herodot VI 56. Die Zeugnisse über das Fest Οὐρανία Ziehen a. a. O. 1516 (s. u. Anm. 3).

³⁾ Nach Sam Wide's Werk über die lakonischen Kulte (1893) vor trefflich L. Ziehen, RE² III A 1453ff.

⁴⁾ Über das Amyklaion und seine Funde s. Ernst Buschor und Wilh. v. Massow, Athen. Mitteil. LII 1927, 1ff. Dazu P. Wolters, Philologus LXXXVI 1931, 419ff.

Des aus Kleinasien stammenden Gottes Verehrung knüpfte an einen tumulusartigen Haufen auf der höchsten Stelle des Hügels von Amyklai an, der vielleicht zunächst gar nicht als Grab des fremden Gottes gegolten hat. Ob mit ihm zugleich auch eine weibliche Gottheit verehrt wurde, bleibt zweifelhaft. Als die Dorier in die Eurotaslandschaft einbrachen, haben sie den Apollon, wie hier auf den ältesten Inschriften Apollon heißt (Bd. I 110f.), mitgebracht, dem neben dem Grabe des Hyakinthos, der aus einem bärigen Erdgeiste zu seinem früh gestorbenen Liebling gemacht wurde, ein Altar errichtet wurde. Beide Heiltümer wurden in einem Temenos, wahrscheinlich durch eine Mauer oder einen Zaun verbunden. Von einem Tempel oder Oikos fehlt jede Spur. Doch nun hebt in der archaischen Zeit der Glanz des amyklaeischen Heiligtums, das jetzt die ganze Oberfläche des Hügels bedeckte, an. Soweit wir das älteste kolossale Kultbild des amyklaeischen Apollon uns vergegenwärtigen können, war es die Erzstatue eines behelmten Kriegers, dessen Rechte die Lanze, die Linke den Bogen trug, dessen unausgebildeter Rumpf aber mit einer ehenen Säule verglichen wurde. Es stand auf dem Grabe des Hyakinthos. Von den Weihgaben, die aus dieser Zeit stammen, müssen die Tausende von Miniaturgefäßen hervorgehoben werden, die auch in anderen lakonischen Heiligtümern oft zu Tausenden gefunden sind, einmal sogar zu Zehntausend. Bis in die hellenistische Zeit hinein reichen diese Funde. Es kann sich hier nur um symbolische Spenden handeln, die meistens aus Öl bestanden. Man kann auch hier vielleicht an das Wesen der Spartaner erinnern: waren sie in ihren Häusern sparsam und bescheiden, so durften sie auch die Geschenke für die Götter nur mit demselben Maße messen. Sollte die Weihung von diesen ganz unscheinbaren Miniaturgefäßen nicht auf ein Gesetz gegen den Luxus zurückgehen, wie solche ja dem Altertum nicht fremd sind?¹⁾ Diese Frage findet ihre Beantwortung schon in der Tatsache, daß der amyklaeische heilige Bezirk, dessen Ausdehnung allerdings auch keine weite war, niemals durch prächtige Weihgeschenke ausgezeichnet war. Der Spartaner sinn duldet auch im Kulte vielgeliebter Gottheiten keine Ver-

¹⁾ Man denkt da z. B. an das Gesetz des Demetrios von Phaleron, das die Verschwendug bei der Errichtung von Grabmälern in Athen verboten hat. Der weise Solon war hier ja auch schon vorangegangen, oben S. 50.

schwendung. Tonfiguren, die manches Mal die halbe Lebensgröße erreichen, ersetzen den frommen Lakonen die Statuen aus Gold, Silber und Erz.

Hierfür ist auch bezeichnend, daß es ein Ioner war, der dem ur-alten amyklaeischen Heiligtum den höchsten Glanz durch die Errichtung des einzigen größeren Bauwerks auf der Hügelfläche, auf der heute nur die kleine Kirche Hagia Kyriaki steht, die wegen der Ausgrabungen einst niedergeissen und neu erbaut werden mußte, verliehen hat. Dieser große Künstler war Bathykles aus Magnesia am Maiandros, der höchst wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts gelebt hat. Er hat durch die Weihung einer Statue der Leukophryene seine asiatische Heimat auch in Lakonien nicht verleugnet. Seine architektonische Aufgabe war, den Grabaltar des Hyakinthos und den Altar des Apellon zu einer Einheit zu gestalten und dem Gotte und seinem Tempelschatze ein monumentales Gehäuse zu verschaffen. Zu einem großen Tempelbau, wie ihn die Fürsten zur Zeit des Bathykles in mancher Landschaft errichteten, reichte der Platz nicht. So schuf der ionische Meister ein ganz neues Gebilde, das Pausanias, wohl nach einem volkstümlichen Ausdruck der Spartaner, 'den Thron' des Apollon genannt hat. Es ist sehr richtig, wenn ERNST BUSCHOR die Kunst des Bathykles 'ein kostbares exotisches Gewächs in dem trockenen Kunstgarten Lakoniens' genannt hat. Den Spartanern aber wuchs dadurch die Hingabe an Hyakinthos und Apellon: die Hyakinthien sind immer ihr größtes Fest geblieben. Dionysia, das verbreitetste Fest, das Griechenland sonst kennt, hat es in Lakonien nie gegeben, soweit unsere Kenntnis heute reicht, und wenn auch einmal ein inschriftliches Zeugnis aus späterer Zeit für lakonische Dionysien zum Vorschein käme, würde es an der Haupttatsache doch nichts ändern.

Nächst Hyakinthos ist Karnos ein sehr alter Gott der lakonischen Landschaft, aber kein Kleinasiat, sondern ein alter dorischer Widdergott¹⁾, den der überall siegreiche Apellon abgelöst und in sich aufgenommen hat. Nächst den Hyakinthien waren die Karneen Spartas höchstes Fest, das im Monat Karneios neun Tage lang gefeiert wurde, und während dessen die Spartaner nicht ins Feld zogen.

¹⁾ v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 89 ff.

Aus früher Religion stammt in Lakedaimon der alte Erdgott Poteidan, genauer der Gott aller fließenden Gewässer, die die Erde gleichsam schwängern, der Gott der Quellen und der Flüsse¹⁾. Während er aber in Arkadien eng mit Demeter verbunden ist und mit ihr in geschlechtlicher Vereinigung gedacht wird (Bd. I 60ff.), ist das in Lakonien nicht der Fall. Sehr wichtig ist, daß er auch hier als Begatter der Erde, als Gaiaochos erscheint (Bd. I 292): eine uralte Vorstellung des die Erde schwängernden Nasses, nicht wie sonst des vom Himmel strömenden Regens, sondern der Flüsse, aus denen die Urväter der Menschheit hervorgehen (Bd. I 90ff.). Es ist wesentlich, daß sich hier die Gestalt der Gaia als die von Poseidon geschwängerte Göttin gibt, und daß kein arkadischer Einfluß festzustellen ist²⁾. Es ist eben zwischen Gaia und Demeter zu unterscheiden.

Ins Amyklaia sind weibliche Gestalten geweiht worden, ohne daß man weiß, ob in diesen Tonfiguren Bilder einer Göttin oder von Priesterinnen zu erblicken sind. Wahrscheinlicher ist wohl die erste Annahme: die weibliche Gottheit ist gleichsam Gast im heiligen Bezirk des Hyakinthos und des Apollon. So empfindet es der Fromme. Es ist nicht anders, als wenn heute ein Bild des Heiligen Andreas in eine Kirche der Panagia geweiht wird. Diese Vermutung findet ihre Bestätigung darin, daß in der Tat schon in alter Zeit zwei weibliche Gottheiten den Spartanern, jede in ihrer Weise, an das Herz gewachsen sind: Artamis Orthia und Athena Poliachos. Das am Eurotas gelegene Heiligtum der Orthia kann man nach den durch die englischen Ausgrabungen gewonnenen Ergebnissen bis in das neunte oder zehnte Jahrhundert hinaufdatieren. Mykenisches scheint nicht gefunden zu sein. So ist die Göttin

¹⁾ Der schöne archaische Fisch aus Bronze (Athen. Mitteil. LII 1927 Taf. I S. 3. 37. 63 Nr. 5) mit der Inschrift *ΠΟΗΟΙΔΑΝΟΣ* kann ebensogut dem Flußgott Poseidon gegolten haben wie dem ionischen Meeressgotte. Denn auch im Eurotas gab es Fische. Der Fisch stammt nicht aus dem Amyklaion, sondern ist 0,5 km südöstlich zwischen ihm und *Vaphio* gefunden worden. Aus dem Fundort eines Weihgeschenks allein darf man noch nicht auf die Lage eines Heiligtums schließen.

²⁾ Herodot II 171 *αἱ Δαραοῦ θυγατέρες ἦσαν αἱ τὴν τελετὴν ταύτην (τῆς Δήμητρος) ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγαγοῦσαι καὶ διδάξασαι τὰς Πελασμώτιδας γυναικας· μετὰ δὲ ἐξαναστάσης πάσης Πελοποννήσου ὑπὸ Δωριέων ἐξαπώλετο ἡ τελετή, οἱ δὲ ὑπολειφθέντες Πελοποννησίων καὶ οὐκ ἐξαναστάτες Ἀρκάδες διέσωζον αὐτὴν μοῦνοι.*

wohl erst zur Zeit der geometrischen Epoche aus Arkadien in die Eurotasebene gekommen, und erst um 600 ist ihr ein größerer, aber immer noch sehr einfacher Tempel errichtet worden. Orthia hatte ihren Namen nach einer antiken Erklärung wahrscheinlich von dem mit Lygoszweigen umwundenen alttümlichen Kultbilde der stehenden Göttin. Sie hieß auch Lygodesma. Der Göttin wegen des Namens *'Ορθία* eine phallische Bedeutung beizulegen, ist abwegig, obwohl das hervorragende Gelehrte empfohlen haben¹⁾. Wer heute vor dem in herrlicher Landschaft gelegenen Altar der Orthia steht, muß zunächst an die Geißelung (*διαμαστήσις*) der spartanischen Epheben denken, die sicher zuerst eine religiöse Zeremonie gewesen ist, sei es eine grausame Art der Männerweihe am Altar der Göttin oder ein Fruchtbarkeitsritus, also ein 'Schlag mit der Lebensrute', bis dann in späterer Zeit daraus eine Kraftprobe wurde. Nächst der Artemis hat Athene Poliachos, die in einem erzbeschlagenen Tempel auf der Burg wohnte und deshalb Chalkioikos genannt wurde, sehr großen Kult gehabt, und beachtenswert ist auch da, daß ihr Tempel von dem spartanischen Künstler Gitiadas, der auch das Kultbild schuf, wohl in der Mitte des sechsten Jahrhunderts erneuert wurde. Gitiadas, der zugleich Baumeister und Erzgießer war, soll auch einen Hymnos auf die Chalkioikos gedichtet und sich auch sonst als Dichter in seinem heimatlichen Dialekt bewährt haben²⁾. Daß, um sie nicht zu vergessen, der Kult der Hera Argeia im sechsten Jahrhundert irgendwie eine Erhöhung in Sparta erfahren hat, ist weder überliefert noch wahrscheinlich, da zwischen diesen beiden Staaten längst eine kriegerische Spannung eingetreten war, und Heras berühmte Worte in der Ilias über ihre drei Lieblingsstädte für diese Zeit religiöser Erneuerung nicht gelten können³⁾.

¹⁾ S. darüber L. Ziehen a. a. O. 1470. Ich fasse den Namen Orthia, der ursprünglich wohl eine selbständige Göttin bezeichnete, die später mit Artemis identifiziert wurde, so auf wie den Beinamen *'Ορθός*, den Dionysos nach dem Zeugnis des Philochoros in dem Heiligtum der Horen zu Athen trug. Vgl. M. Mayer, Athen. Mitteil. XVII 1892, 269. 446. Das Bild einer in alttümlicher Weise stehenden Göttin ist durch den Namen *'Ορθία* bezeichnet worden.

²⁾ Pausan. III 17, 2 ἐποίησε δὲ καὶ ἄσματα Δώρια ὁ Γιτιάδας ἄλλα τε καὶ ὕμνον ἦς τὴν θεόν.

³⁾ Δ 51f.

ἵπτοι ἐμοὶ τρεῖς μὲν πολὺ φίλαταί εἰσι πόλης,
Ἄργος τε Σπάρτη τε καὶ εὐρωπαῖα Μυκήνη.

Wenn wir also in einzelnen Fällen auch in Lakonien im sechsten Jahrhundert ein neues Leben im Kult erwachen sehen, so kann man da doch keinesfalls von einer neuen, mächtigen religiösen Bewegung sprechen, und so alte Kulte wie die der Helena und des Menelaos und des Tyndaridenpaars scheinen davon ganz unberührt zu sein. Für diese Kulte ist offenbar Therapne der Ausgangspunkt gewesen.

Gehört in Lakonien der Kult der Zwillinge, der Dioskuren, wohl zu den ältesten, so ist es auch nicht zu bezweifeln, daß dasselbe von ihren Widersachern in der Sage, den Apharetiden Iidas und Lynkeus, in Messenien gilt¹⁾. Diese Landschaft scheint wie Lakonien auch viele Lokalkulte gehabt zu haben, wie den der Artemis Limnatis. Eine uralte Kultstätte war offenbar auf der Ithome, ein Heiligtum eines Berggeistes, der später dem Zeus gleichgesetzt wurde. Das älteste Zeugnis für ihn bietet Eumelos, der als ein Angehöriger des korinthischen Bakchiadengeschlechts galt und ein Prozessionslied für Delos gedichtet haben soll, in dem des Ithomatas (ohne den Namen Zeus) wegen der Pflege der Musik in seinem Kult gedacht wurde²⁾. Von Reformen des messenischen Gottesdienstes im siebenten und sechsten Jahrhundert wissen wir nichts. Weder für den pythischen Apollon noch für Dionysos gibt es da ein Zeugnis. Auch eine Reform der Mysterien von Andania läßt sich erst für viel spätere Zeit erweisen (Bd. III).

Prächtige Tempel scheinen in Thessalien nie errichtet zu sein, so mächtige Fürsten, wie die Aleuaden in Larisa, die Skopaden in Krannon, es auch dort gegeben hat. Wann das Heiligtum der Demeter am Thermopylenpasse in Anthela gegründet ist, wissen wir nicht; jedenfalls fällt die Stiftung in frühe Zeit. Von ihrer religiösen Bedeutung ist wenig bekannt. Aber früh hatten die 'Umwohner' einen Bund, die Pylaia, geschaffen, der zwar die verschiedenen Völkerschaften Nord- und Mittelgriechenlands zu den vorgeschriebenen Opfern vereinigte, aber vor allem doch wirtschaftlichen Interessen galt³⁾. Das Wirken und Verständnis für die

¹⁾ C. Robert, *Heldensage* I 311.

²⁾ E. Diehl, *Anthol. lyrica* II p. 3 nach Pausan. IV 33, 2, vgl. 4, 1. Pausanias hielt nur das *προσόδιον ἐς Αἴγλον* für ein echtes Gedicht des alten Eumelos. Über den Zeus Ithomatas und alle messenischen Kulte s. die Hallische Dissertation von Wolfgang Otto, *De sacris Messeniorum* 1933.

³⁾ Vgl. v. Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* II 29.

religiöse Bewegung ihrer Zeit zeigt sich in Thessalien in dem Eintreten der thessalischen Fürsten für Delphoi und seinen großen Gott. Das war nach dem ersten Heiligen Kriege, dessen Nachwirkung auf die Religion nicht gering war. Um 600 etwa begann der Heilige Krieg der Amphiktionen, die in dem vom siebenten Jahrhundert ab zur Blüte gekommenen Heiligtum von Delphoi einen zweiten Mittelpunkt gewonnen hatten, der das thessalische Anthela bald mächtig überflügelte. Der Krieg wandte sich gegen die Übergriffe des durch seine günstige Lage reich gewordenen Krisa und wurde von den Thessalern, die die nördlichen Bergvölker sämtlich zur Amphiktionie und Heeresfolge gewonnen hatten, unter dem Aleuaden Eurylochos mit großer Energie geführt. Krisa wurde nach zähem Widerstande völlig zerstört. Kleisthenes von Sekyon und Alkmeon von Athen sollen den Thessalern und ihren Verbündeten geholfen haben. Das Gebiet von Krisa wurde zum heiligen Lande des Apollon erklärt. Denn zu seinen Ehren, zur Erhöhung seines Heiligtums war der heilige Krieg unternommen worden. Apollon war schon damals ein panhellenischer Gott oder wurde doch als ein solcher von den Amphiktionen betrachtet. So können wir nun auch die Wirkung seines Gottesdienstes — Demeter von Anthela tritt völlig zurück¹⁾ — in Thessalien, namentlich in seinem Süden, beobachten. Es sind die Fürsten von Pherai, in deren Kreis das Wachsen der Apollonreligion jetzt durch die Dichtung festgestellt werden kann. Freilich sind es nicht thessalische Dichter, die den Ruhm des Pythiers weiter verkündet haben. Thessalien ist an Dichtern und Künstlern trotz des Glanzes seiner Fürstenhöfe immer arm gewesen. Wir kennen keine Hymnepoesie des siebenten und sechsten Jahrhunderts aus Thessalien, die es ja aber zu allen Zeiten im griechischen Kult gegeben haben muß. Aber in der delphischen Poesie, in den auf den Namen des Hesiodos getauften Eoien, ließ das Fürstengeschlecht von Pherai

¹⁾ Demeter wurde hier später unter dem Namen *Ἀμφικτυόνις* verehrt und führte auch selbst den Namen *Πυράτα* (Kallimachos Epigr. 39 v. Wilmowitz, Schol. Townl. Ilias II 174), nach der Orestes' Freund Pylades heißt. Die Gründung des Heiligtums wurde auf den Heros Amphiktyon, den Sohn des Deukalion und der Pyrrha, zurückgeführt. Nach Schol. Eurip. Orest. 1094 sollte Akrisios (wahrscheinlich der Vater der Danae) den Amphiktionenbund in Delphoi gegründet und mit dem pylaeischen der Demeter von Anthela vereinigt haben.

dem pythischen Gott seine Huldigung darbringen, nicht in alter oder neu geschaffener Sage, sondern 'in echter und ewiger Poesie'¹⁾). In ihrer Erkenntnis treffen sich zwei der größten Erforscher der hellenischen Religion, CARL OTFRIED MÜLLER und ULRICH von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF. Die von WILAMOWITZ auf der von OTFRIED MÜLLER geschaffenen Grundlage gegebene Rekonstruktion der Koroniseoie, wie sie kurz bezeichnet wird, gehört zu den stolzesten Leistungen der klassischen Philologie, bei denen man nicht weiß, ob man ihre modernen Meister mehr bewundern soll oder das Kunstwerk, das ihr Scharfsinn und ihre Intuition, ohne die all unsere Wissenschaft Stückwerk bliebe, wiedergewonnen haben. Phoibos Apollon steht im Mittelpunkt dieses delphischen Gedichtes. Seine in jener Zeit mächtig vorschreitende Religion wird mit zwei alten pheraischen Gottheiten verbunden, mit Brimo, die der Artemis, Hekate und Persephone gleichgesetzt wurde, wodurch ihre Natur klar bestimmt ist²⁾), und mit Admetos, dem unbezwinglichen Herrn der Unterwelt, den die Pheraier in einen Fürsten verwandelt haben, dem Apollon dienen muß, weil er die Kyklopen erschlug, die den Donnerkeil geschmiedet hatten. Zeus tötete dann Apolls Sohn Asklepios, auch eine thessalische Gottheit (s. Kap. XII), die Leibesfrucht der Koronis, die der Pfeil der Artemis getroffen hatte, weil die von Apollon geliebte und geschwängerte Lapithenjungfrau Gattin ihres Vetters Ischys geworden war.

Waren die großen Fürsten des Mutterlandes vielleicht fast alle tief religiöse Naturen, wie man es sicher von Peisistratos annehmen darf, der die Götterkulte förderte, weil er so dem Volke am meisten zu dienen glaubte, so bietet uns der mächtige Polikrates von Samos ein anderes Bild. Seine Religiosität wird man anzweifeln dürfen; denn wie sein Vater Aiakes trieb er rücksichtslose Piraterie, auf der seine gewaltige Seemacht beruhte, und die auch die Freunde nicht schonte. Wenn er dem Apollon von Delos die nahe Insel Rheneia schenkte, so geschah es offenbar nur, um den großen Gott gnädig und günstig zu stimmen, damit er die Seeräubereien gleichsam unter seinem Schutze ausführen konnte.

¹⁾ v. Wilamowitz, Isyllos von Epidauros 70ff.; Glaube der Hellenen II 38.

²⁾ v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 175.

Apollinischer Geist hat diesen Tyrannen sicher nicht erfüllt. Reine Motive werden es auch schwerlich gewesen sein, die ihn veranlaßten, der in seiner Heimat hochverehrten Götterkönigin Hera zu huldigen. Alles, was er für ihren Kult tat — und es war nicht wenig und entsprach der Prachtentfaltung seiner Herrschaft —, tat er in dem Sinne seines Vaters Aiakes, der als Vorsteher des Heraions den Zehnten seiner aus Piraterie gewonnenen Beute der Göttin in Gestalt seines eigenen, auf einem Thron sitzenden Abbilds weihte¹⁾. Unter den Schutz Heras stellte er also sein bedenkliches Handwerk, das ihm und seiner Insel ein strahlendes, aber nur kurzes Glück brachte. Es deutet auch nicht auf tiefe Frömmigkeit, daß er seinen Staatsstreich an einem Herafest vollführte und dabei ein großes Blutbad angerichtet haben soll²⁾), und wenn die Nachricht von der Gründung der Stadt Dikaiarchia bei Kyme in Unteritalien durch samische Kolonisten auf Wahrheit beruht, so hat man die Empfindung, daß Feinde der Herrschaft des Polykrates dorthin ausgewandert sind und der neuen Stadt einen Namen gegeben haben, der den Gegensatz zu seiner Tyrannis betont.

Im siebenten Jahrhundert fuhren Bewohner der Insel Thera, die einst von Lakonien aus besiedelt war, über das Meer nach Afrika und gründeten, als in Thera König Grinnos, der Sohn des Aisanios herrschte, in Libyen an der Quelle Kyra die Stadt Kyrene. Zur Kyra hatte sie Apollon in Gestalt eines Raben geführt. In der afrikanischen Stadt ist früh geistiges Leben erwacht, wie die Nachblüte des ionischen Epos, die an den Namen ihres Bürgers Eugammon anknüpft, deutlich beweist und auch durch den Namen des Odysseussohnes Arkesilaos zeigt, daß das aus Thera stammende Königshaus dichterische und bildnerische Bestrebungen gefördert hat. Mit dieser Blüte geht, wie fast immer, die Pflege der Religion Hand in Hand. Vor allem ist es natürlich Apollon, den die Kyrenaier verehren, haben sie doch aus Thera den Karneios mitgebracht, der dem libyschen Zeus Ammon die Widderhörner verliehen hat³⁾). Apollon ist in Liebe zur Quellnymphe Kyrene entbrannt, nach der

¹⁾ Die Aiakesinschrift bei Ludw. Curtius, Athen. Mitteil. XXXI 1906 S. 151ff. Abbildung auch in den *Inscriptiones Graecae Bonnae* 1913 Tab. 7.

²⁾ Polyain. Strategem. 23, 2 S. 24 Melber.

³⁾ v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 91.

die Stadt heißt, als er ihrem siegreichen Kampfe mit einem Löwen zuschaute. Es ist spätere dichterische Erfindung, daß der Zweikampf der Nymphe mit dem Löwen nach dem Peliongebirge verlegt wurde¹⁾. Im sechsten Jahrhundert unter den Arkesilaoi ist die Blütezeit Kyrenes gewesen: sie steht unter dem Zeichen Apolls, dem ein stattlicher Tempel errichtet wurde, dessen Reste ausgegraben sind. Wir hören von einer Einweihung in den apollinischen Gottesdienst, die wie in Eleusis Geld kostete, und diese Bestimmungen des inschriftlich erhaltenen Heiligen Gesetzes wurden sämtlich, erneuert und vermehrt in den Jahrhunderten, auf ein Orakel des Apollon zurückgeführt (Kap. IV)²⁾. Wieweit die *θεῶν ἀγορά* bei *Ain Ofra* im Südosten der Stadt auf die Anregung der kyrenaeischen Könige in Erinnerung an die in Thera auf dem *Messavunó* vor den Mauern der Stadt zurückgeht, ist unbekannt. Die dort gefundenen Inschriften gehen nicht über das vierte Jahrhundert hinauf³⁾. Bei dem mehrfach eingemeißelten Namen des Zeus, der Eumeniden wie auch des Kures schweifen die Gedanken sofort nach Thera⁴⁾.

In Sizilien ist es namentlich das Geschlecht der Deinomeniden, das den Überlieferungen des Mutterlandes folgt und durch prachtvolle Weihgeschenke den Göttern für die errungenen Siege dankt und an den Agonen ihrer Hochfeste in Delphoi und Olympia mit heiligem Eifer teilnimmt. Gewiß hat die Lust am ritterlichen Sport daran einen großen Anteil. Die gewaltige Macht der sizilischen Herrscher sollte sich dem Mutterlande dadurch offenbaren, daß prächtige Weihgeschenke in den berühmtesten Heiligtümern von ihnen stammten, und daß ihre Rosse und Wagen den Sieg in der Altis des Zeus erstritten. Ihre wahre Religiosität aber zeigte sich in anderem, in der Pflege des Dienstes der chthonischen Gottheiten, den sie von ihrem Ahnen, dem Hierophanten Telines ererbt hatten⁵⁾.

¹⁾ v. Wilamowitz, Kyrene, Vortrag 1928, 14ff.

²⁾ v. Wilamowitz, Heilige Gesetze. Eine Urkunde von Kyrene. Sitz.-Ber. preuß. Akademie 1927, S. 170.

³⁾ Silvio Ferri, *Contributi di Cirene alla storia della religione Greca* Roma 1923, 9ff.; v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 405.

⁴⁾ Joa. Braun, *De Theraeorum rebus sacris*, Hallische Diss. 1932, 1 (Zeus), 14 (Kures), 55 (Eumeniden).

⁵⁾ Herodot VII 153. 154.

Gelon erbaute in Achradina, einer Vorstadt von Syrakus, aus der karthagischen Beute einen Tempel der beiden Thesmophoroi, der Demeter und Kore, und einen solchen auch in Aitna, dessen Bau aber sein Tod abbrach¹⁾. Theron, der Fürst von Akragas, dessen Töchter Gemahlinnen des Gelon und seines Bruders Polyzelos waren, hat sicher dem Kreise der Orpheotelesthen, die in Unteritalien und Sizilien um diese Zeit ihr Wesen trieben (Kap. V), nicht fern gestanden und damit auch den chthonischen Gewalten gehuldigt²⁾. So hat also auch diesem Tyrannen der Zug zur Mystik so wenig gefehlt wie den Peisistratiden.

Alle diese Könige und Fürsten übertraf an Bedeutung auch für die Entwicklung der Religion Peisistratos von Athen. Er stammte freilich aus dem Dorfe Brauron, in dem es ein altes Heiligtum der Artemis gab. Aber er war es, der die Stadt am Ilisos zu einem Kultplatz von höchster Bedeutung machte. Durch ihn, der nicht weniger als 14 Jahre in der Verbannung zubringen mußte und mit Einschluß dieser Jahre von 560 bis 528/7 regiert hat, ist Athen nicht nur die Stadt Athenens geworden, sondern überhaupt der Vorort des griechischen Gottesdienstes. Er verwies die fremden Götter in die Hafenstädte und errichtete den olympischen Göttern neue Tempel und stiftete glänzende Feste. Diese Auffassung, daß Athen für die hellenische Religion geradezu ein Vorwerk war, ist wohl nirgends schöner ausgesprochen als im zweiten Teil der Eumeniden, in dem nicht der Eleusinier Aischylos, sondern der stolze athenische Bürger spricht, der auch im Perserkriege seinen Mann gestanden hat. Auf dem Areiopag, an dessen Abhang den uralten chthonischen Göttinnen unter dem Namen der Eumeniden ein neuer Kultplatz von Athenen in einer tiefen Schlucht angewiesen wird, sagt der Chor der Töchter der Nacht die schönen Worte³⁾:

¹⁾ Diodor XI 26.

²⁾ O. Kern, *Orpheus* 1920, 5; v. Wilamowitz, *Pindaros* 251.

³⁾ Vs. 916ff.

*δέξομαι Παλλάδος ξνοικίαν,
 οὐδ' ἀτιμάσω πόλιν,
 τὰν καὶ Ζεὺς ὁ παγκρατής Ἀρης τε
 φρούριον θεῶν νέμεται,
 ἁνσιβωμον Ἑλλάρων ἄγαλμα δαιμόνων.*

Ich nehm' es an, kehre bei Athena ein,
 verschmähe nicht die Pallasstadt,
 die Götterburg; Zeus, der allgewaltige
 und Ares weilen gern in ihr.
 Sie schirmt und schmückt Tempel und Altäre
 den Göttern all von Hellas.

(U. v. Wilamowitz-Moellendorff.)

Darin ist ausgesprochen, was der fromme Athener auch schon der peisistratischen Zeit empfindet. Die hellenischen Götter haben hier ihre stärkste Veste. Athen steht auch darin allen Griechenstädten voran. Der Segen, den die Herrschaft des Peisistratos gebracht hatte, indem sie den Staat unter den Schutz der Götter stellte, Athenens hehre Gestalt zur Stadtgöttin, zur Staatsgöttin erhob, blieb auch dem perikleischen Athen, bis Freigeisterei dies Fundament untergrub. Solange der Athener an Athenen glaubte, blieb er fromm und stark. Denn er wußte, wie es Aischylos wußte¹⁾: 'Wer unter den Fittichen der Pallas lebt, den segnet der Vater.' Das Bild der Athena, wie es jeder Athener in seiner Seele trug, ist nach homerischem Vorbild eine Schöpfung der Herrschaft des Peisistratos, der das große Staatsfest der penteterischen Panathenaien ihr zu Ehren einrichtete und für den Vortrag der homerischen Gedichte an ihm sorgte. Er hat ihr einen neuen Tempel auf der Burg erbaut, und die vielen kostlichen Mädchenfiguren, die die Ausgrabungen der achtziger Jahre hergegeben haben, und die die attischen Jungfrauen als Geweihte der Athena verkörpern, stammen meist aus peisistratischer Zeit. Es sind nicht Bilder der Göttin, sondern Nachbildungen von Mädchen, die ihr gedient haben²⁾. Die lange Reihe der panathenaeischen Preisamphoren beginnt zur Zeit des Peisistratos und reicht bis in das vierte Jahrhundert hinab. Diese Vasen zeigen Athenen stets in kämpfender Haltung: die gewappnete Kriegerin, wie sie uns aus der Ilias ver-

¹⁾ Eumeniden Vs. 1001 *Παλλάδος δ' ὑπὸ πτεροῦ ὄντας ἄζεται πατήσ*. Es ist überliefert (Zeugnisse bei Max Wellmann, RE² VI 1070, 8ff.), daß die Eule der Athena den Sieg bei Salamis vorverkündigt haben sollte.

²⁾ Sie hießen *κόραι*. Dafür wichtig IG I² 706:

[τέ]νδε κόρεν ἀρέθενεν ἀπαρχέν [Ναύ]λοχος: ἄγρας:
 ἐν οἱ ποτομέδ[ον] χρν]σοτρία[ι]ν' ἔποεν.

Aus diesen Versen geht auch hervor, daß ein Fischer den Erlös eines guten Fanges, den er 'dem Meeresherrcher mit dem goldenen Dreizack' verdankte, in der Gestalt einer Kore (der großen Stadtgöttin) gewidmet hat.

traut ist¹⁾). Die Rückkehr des vertriebenen Peisistratos nach Athen durch die als Athena verkleidete Phye wäre nie gelungen, wenn das athenische Volk nicht fest an die Epiphanie ihrer Göttin geglaubt hätte (o. S. 22). Zur Zeit des Peisistratos ist zum ersten Male die Eule als Wappentier auf die athenischen Münzen gesetzt worden. Die *γλαυκῶπις Ἀθήνη* der Ilias wird auch dazu wohl den Anlaß gegeben haben.

Mit der Stiftung der großen Panathenaien hängt offenbar auch ein wichtiger religionsgeschichtlicher Vorgang zusammen. Aus dem von altersher auf der Burg verehrten Erechtheus, der, seinem Ursprung nach wie Poseidon ein Erdgott, späterhin, da dieser seine göttliche Sendung in Attika behielt, und neben ihm kein zweiter Erdgott auf der Burg einen Platz haben konnte, zum Landeskönig wurde, hat sich Erichthonios entwickelt. Sein Name haftet an den Panathenaien, die Peisistratos zu neuem Glanze gebracht hatte. Erichthonios soll als Erster Rosse an einen Wagen angeschirrt und den hippischen Agon der Panathenaien gegründet haben²⁾). Aber die mächtiger werdende Gestalt des Theseus hat ihn bald zurückgedrängt, obwohl zur Zeit des Peisistratos die berühmten Verse in den Schiffskatalog der Ilias eingefügt wurden, die sich zweifelsohne auf Erichthonios, obwohl er hier Erechtheus genannt wird, und die Stiftung der großen Panathenaien beziehen³⁾:

Dann die Bewohner Athens, der prächtigen Stadt im Gebiete
jenes beherzten Erechtheus, des Sohnes der nährenden Erde,
welchen die Tochter des Zeus, Athene, gepflegt und im eignen
reichen Tempelbezirk Athens die Stätte bewilligt,
wo nun das jährliche Fest die athenische Jugend ihm feiert
und ihn geneigt mit Opfern macht von Stieren und Lämmern.

(Wilhelm Jordan.)

Athena ist — wie könnte es in Athen auch anders sein? — die Göttin, der der Schatz des Staats anvertraut ist. Wann der Schatz der Athena begründet ist, lehrt kein Zeugnis. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist das schon in früher Zeit geschehen, und kein

¹⁾ E. Buschor, Griechische Vasenmalerei² 1914, 127. 143f.

²⁾ Marmor Parium Ep. 10 (Jacoby S. 5): [ἀρ]οῦ[σ] Ἑρικ[θο]νίος Παναθη[ναίοις] τοῖς πρώτοις γενομένοις ἄρμα ἔζενξε καὶ τὸν ἀγῶνα ἐδείχνει καὶ Ἀθηναλον; [ἀρ]οῦ[σ] μαστιλί. Vgl. Jacoby S. 44ff.

³⁾ Ilias B 546ff.

Geringerer als Peisistratos wird für die Vermehrung des Schatzes eifrig gesorgt und die Kosten für seine fast nur im Zeichen der Religion stehende große Bautätigkeit meist aus ihm bestritten haben. Daß, wie später bei Perikles, dabei das Arbeitsbeschaffungsprogramm eine Rolle gespielt haben kann, ist wohl kaum zu leugnen. Das gilt auch für viele Dome und Kirchen. Athena ist die Hüterin ihres Schatzes. Auf dem herrlichen Relief der sogenannten trauernden Athena ist die Stadtgöttin dargestellt, wie sie gesenkten Hauptes vor einer schmucklosen Stele steht, die — verstehet ich die Sprache des Bildwerkes recht? — die glänzende geldliche Lage des Staats andeutete, die die vielen Abrechnungen symbolisierte, von denen die Steine für die Heiligtümer der Burg kündeten. Wenn der Staat zur Zeit des Peisistratos und seiner Nachfolger und dann nach den Perserkriegen bis zum peloponnesischen Kriege für den Kult der Götter so ungeheure Summen ausgeben konnte, wie die Bauten namentlich auf der Burg erforderten, muß der Schatz Athenens eine ansehnliche Höhe in der perikleischen, vielleicht schon in der peisistratischen Zeit erreicht haben¹⁾. Athena mehrt und hütet auch die Finanzen des Staats. Ihre Priester sind seine Schatzmeister. Seit wann die Herrin des Staates und der Burg wie von anderen Einkünften auch von dem konfizierten Vermögen den Zehnten erhalten hat, ist nicht bekannt²⁾.

Zu welcher Zeit Athena in Athen mit Hephaistos zuerst verbunden worden ist, ist nicht überliefert (siehe oben S. 10). Die Vermutung wird kaum fehlgehen, die diesen religionsgeschichtlichen Akt in die Zeit verlegt, in die die werktätige Bevölkerung der Unterstadt Anschluß an die Bewohner der Burg suchten oder auch umgekehrt. Den klarsten Ausdruck findet diese Verbindung in dem Beinamen, den Athena erhielt. Sie hieß von da ab *Ἑφαιστία*, wenn auch dieser Beiname erst für das vierte Jahrhundert nachweisbar ist. Aber attische Sage und Kunst machen die Verbindung beider Gottheiten schon zur Zeit des Peisistratos durchaus wahrscheinlich³⁾, und man kann sich wohl vorstellen, daß dieser große Fürst selbst versucht hat, durch die Aufnahme des Hephaistos in

¹⁾ Ed. Meyer, Forschungen zur alten Geschichte II 125f.; vor allem W. Kolbe, Studien über das Kalliasdekret, Bausteine zu einer Geschichte des Schatzes der Athena, Sitzungsber. preuß. Akademie 1929, 273ff.

²⁾ Kurt Latte, Heiliges Recht 54 Anm. 13.

³⁾ L. Malten, RE² VIII 350.

die hehre Welt der Athena die Handwerker, besonders die Schmiede, deren Schutzgott Hephaistos im besonderen war, für sich zu gewinnen¹⁾). Im fünften Jahrhundert sind Athena und Hephaistos in einem im Kerameikos liegenden Tempel zusammen verehrt worden²⁾). Ihnen galt ein gemeinsames Fest³⁾). Auf dem Ostfries des Parthenon sitzt Athena in der Zwölfgötterversammlung neben Hephaistos, der sich ihr zuwendet, und Inschriften aus dem vierten Jahrhundert kennen *Ἀθηνᾶ Ἡφαιστία*, offenbar die Athena der Unterstadt im Gegensatz zu der Göttin der Burg. Wie stark aber der Gedanke an eine uralte Verbindung des Hephaistos mit Athena in ihrer Stadt lebendig war, beweist nichts mehr als Platons Schilderung der Religion von Urathen in seinem Kritias (s. oben S. 10). So uralt der Hephaistosdienst in Athen auch sein mag, die attische Sage hat sich erst im fünften Jahrhundert um die Kultverbindung der beiden Gottheiten gekümmert: aus der Vereinigung im Kult entsteht die Legende der heiligen Hochzeit, der geschlechtlichen Paarung, die zuerst bei Euripides bezeugt ist (oben S. 11).

Weist Peisistratos' Sorge für den Kult der Athena in die homeriche Sphäre, so ist seine Bemühung um den Kult der Demeter dem klugen Gedanken entsprungen, der Göttin zu huldigen, die dem Herzen des niederen Volks noch näher lag als Athena. Man bewundert die religiöse Fernsicht dieses schöpferischen Kopfes, der den Hephaistos aus dem Töpferviertel in die Nähe der Stadt-

1) Das älteste monumentale Zeugnis für die Verbindung der beiden Gottheiten ist vielleicht eine kleine schwarzfigurige Lekythos, die durch die Güte von Richard Eilmann in meinen Besitz gekommen ist; dargestellt sind drei Köpfe: in der Mitte Athena, links Hermes, rechts Hephaistos (oder Prometheus?). Wenn auch keine Kultverbindung zwischen Hermes und Hephaistos für Athen bezeugt ist, so versteht man doch sofort die Zusammenstellung beider Götter. Hermes ist auf Athenens Burg heimisch. Sein der Legende nach von Kekrops geweihtes Bild aus Holz stand im Tempel der Athena Polias, und Hermes Propylaios war der Torwächter der Burg. An ihm vorbei mußte Hephaistos gehen, ehe er einen Altar im Erechtheion erhielt. Einen Tempel auf der Burg hat er aber weder allein noch zusammen mit Athena besessen.

2) Daß das 'Theseion' dieser Tempel ist, wird immer unsicherer. Malten a. a. O. 312. Vgl. auch G. Karo Arch. Anzeig. 49, 1934, 131.

3) IGI² 84 aus dem Jahre 421/0. Dazu auch nr. 370f.

göttin gezogen hat und auch den Umbau des alten Mysterientempels in Eleusis vollzieht. Ob Peisistratos den beiden eleusinischen Gottheiten bereits ein Zweigheiligtum in Athen errichtet hat, wissen wir nicht. Es scheint mir auch unwahrscheinlich zu sein, daß er irgendwie der alten Mysterienstätte am rarischen Gefilde eine Konkurrenz schaffen wollte. Ihm kam es offenbar auf die Hebung des eleusinischen Gottesdienstes an der altgeweihten Stelle an (unten Kap. VI). Anders stand es um Delphoi und Olympia (unten S. 84. 87).

Um den Besitz der athenischen Burg hatten in uralter Zeit Athena und Poseidon gerungen. Von einer Kräftigung der Poseidonreligion auf ihr wissen wir nichts. Das Temenos der Athena sollte sie nach des Peisistratos Willen sein und bleiben. Nur der Göttin seines Heimatgaus, der brauronischen Artemis hat er am Eingang zur Burg einen tempellosen Bezirk gegönnt, wahrscheinlich als der Wächterin der Burg, einer Artemis Propylaia, wie sie es in Eleusis vor dem Telesterion war. Aus Brauron mag er auch die rhapsodischen Vorträge der Ilias an den Panathenaien eingeführt haben¹⁾.

Auch dem Apollon Pythios hat Peisistratos ein Heiligtum in Athen errichtet und zwar auch höchst wahrscheinlich im Süden am Ilios²⁾. Es scheint kein Tempel gewesen zu sein, sondern nur ein heiliger Bezirk, offenbar derselbe, aus dem der Apollonaltar des jüngeren Peisistratos stammt.

¹⁾ Es ist allerdings nicht überliefert, aber nach der Darlegung von Wilamowitz, Aus Kydathen 128 Anm. 47 (vgl. C. Robert, Archaeolog. Märchen 150) sehr wahrscheinlich, daß Peisistratos als Angehöriger des Philaidengeschlechts den Kult der Brauronia auf der Akropolis eingeführt hat: IG II² p. 271, 55 ss. Die *Βραυρώνια* wurden ursprünglich nur in Brauron gefeiert, namentlich von den Frauen (Herodot VI 138). Hesychios s. *Βραυρωνίος* · τὴν Ἰλιάδα ἡδον ὁμοφοῖ ἐν Βραυρώνι τῆς Ἀττικῆς. L. Deubner Attische Feste 207f. Ein Fest *Βραυρώνια* ist für Athen nicht bezeugt, aber seine Annahme doch wohl wahrscheinlich.

²⁾ Photios (Suidas) s. *Πύθιον* · *ιερὸν Ἀπόλλωνος* · *Αθήνησιν ὑπὸ Πεισιστράτου γεγονός* · *εἰς ὁ τοὺς τρίποδας ἐτίθεσαν οἱ τῷ κυκλίῳ χορῶι τικήσαντες τὰ Θαργῆλα*. Hesych. s. *ἐν Πυθίοι* χέσαι. *Πεισίστρατος* φύκοδόμει τὸν ἐν Πυθίοι ναόν · τῶν δὲ *Αθηναίων παριόντων* . . . *μισούντων αὐτὸν* . . . , οὐδὲν ἔχόντων ποιεῖν, ἐνίοντος προσονοεῖν τῷ περιφράγματι, καὶ πλησίον ἀφοδεῖν τῆς οἰκοδομῆς, ὥστε δοκεῖσθαι τοὺς ἐργαζομένους. Vgl. W. Judeich, Topographie von Athen² S. 386.

Nächst Athenen und Demeter galt die religiöse Fürsorge des Peisistratos dem Kult des Dionysos, der für die Athener ein neuer Gott war, von dessen Wirken sie in den homerischen Gedichten kaum etwas lasen. In anderen Städten, in denen Tyrannen herrschten, war die Dionysosreligion längst eine Macht geworden. Der große Periandros von Korinth (oben S. 62f.) hatte Arion, den Sänger oder gar Erfinder des Dithyrambos, des Lobgesanges auf Dionysos, begünstigt. Kleisthenes von Sekyon (oben S. 64ff.) hatte Bockschöre aus dem Kult des unterirdischen Gottes Adrastos in den Dionysosdienst hinübergenommen. In der Peloponnes war die Verbindung der uralten Bocksdaimonen mit Dionysos längst erfolgt, als der Bocksgesang, die *τραγῳδία*, in Athen eingeführt wurde. Nach der attischen Chronik hat Thespis aus Ikaria seine erste Tragödie in der 61. Olympiade in Athen an den städtischen Dionysien aufgeführt, also ungefähr sechs Jahre vor dem Tode des Peisistratos¹⁾. Es ist höchst wahrscheinlich, daß die Stiftung der großen städtischen Dionysien — ländliche Dionysien hat es schon viel früher gegeben — mit der Aufführung der ersten Tragödie zusammenfällt²⁾. Jedenfalls ist sie von der großen religiösen Tat des Peisistratos nicht zu trennen.

Daß Peisistratos selbst dem olympischen Zeus einen Tempel gebaut hat, ist nicht überliefert. Aber fest steht, daß am Ilisos an derselben Stelle, auf der sich noch heute die stattlichen Säulen des hellenistisch-hadrianischen Tempels erheben, ein sehr altes Heiligtum des Zeus Olympios gelegen hat, das der Sage nach von Deukalion erbaut war, dessen Grab man in der Nähe zeigte, wie auch den Erdspalt, durch den einstmals die Wasser der großen Flut abgeflossen sein sollten³⁾. In diesem heiligen Bezirk begannen dann die Söhne des Peisistratos einen Tempel zu bauen, der die gleichen Ausmaße hatte wie der hellenistisch-römische, aber nie-

¹⁾ Felix Jacoby, Das Marmor Parium 108f.

²⁾ v. Wilamowitz, Homerische Untersuchungen 248 Anm. 13 'die Dionysien sind gestiftet, als die erste Tragödie gegeben ward (wahrscheinlich Ol. 61, 3 = 534 a. Chr.); Hermes XXI 1886, 620; E. Buschor, Athen. Mitteil. LIII 1928, 98ff.; L. Deubner, Attische Feste 134ff. Über Thespis s. die Vorlesung von Tièche o. S. 63.'

³⁾ H. Usener, Sintflutsagen 67f. Über die Reste des Olympieions orientiert vortrefflich Gabriel Welter, Athen. Mitteil. XXXXVII 1922, 61ff.; die Zeugnisse zur ältesten Baugeschichte 67f.

mals über den Unterbau hinaus gediehen ist. Der Sturz der Tyrannis hat den Bau des Riesentempels, eines ionischen Peripteros, den die Peisistratiden geplant hatten, verhindert. Das Gedächtnis an ihn ist nie erloschen. Wir kennen sogar die Namen der vier Architekten und wissen, daß der nie ausgeführte Bau mit den aegyptischen Pyramiden und den Polykratesbauten auf Samos verglichen worden ist¹⁾. Aber die Frage erhebt sich, wie der heilige Platz bis zu der Zeit aussah, in der Antiochos Epiphanes in den Jahren 176 bis 165 v. Chr. den Neubau unternahm²⁾. Mindestens muß an das Fortbestehen des alten Kults auf einem Altar gedacht werden³⁾. Sichere Spuren eines Altars sind allerdings bisher nicht gefunden worden. Wenn man diesen trotzdem voraussetzen muß, bleibt doch die Tatsache, daß jahrhundertelang kein Versuch gemacht wurde, den stolzen Plan der Peisistratiden, wahrscheinlich des baulustigen Hippias, wieder aufzunehmen. Das mag mit der Tyrannenfeindlichkeit des athenischen Demos zusammenhängen; aber es ist auch ein Zeugnis für seine religiöse Einstellung. Nicht der olympische Zeus war in sein Herz geschrieben. Auch den von Mardonios' Soldaten zerstörten Tempel der Götterkönigin Hera auf dem Wege nach dem Phaleron bauten die Athener nicht wieder auf. Für die Athener ist Athena, die eingeborene Tochter des Zeus, größer als der Vater. So hat der große Peisistratos jedenfalls selbst empfunden, und es ist wohl möglich, daß Peisistratos die Wahrsagekunst zu seinen politischen Unternehmungen benutzte. Er wird auch an sie geglaubt haben. Aus Akarnanien, das von altersher eine Heimat der Prophetie gewesen zu sein scheint⁴⁾, kam Amphylytos nach Athen, wo er vielleicht sogar das Bürgerrecht erhalten

¹⁾ Aristoteles Polit. V 11 p. 1313 B 18 καὶ τὸ πένητας ποιεῖν τοὺς ἀρχομένους τυραννικόν, ὅπως ἡ τε φυλακὴ τρέφηται καὶ πόδες τῶι καθ' ἡμέραν ὄντες ἄσχολοι δῶιν ἐπιβολεύειν. Παράδειγμα δὲ τούτον αἱ τε Πνυχαῖδες αἱ περὶ Αἴγυπτον καὶ τὰ ἀναθήματα τῶν Κυρελιδῶν καὶ τὸν Ὄλυμπον ἡ οἰκοδόμησις ὑπὸ τῶν Πεισιστρατιδῶν καὶ τῶν περὶ Σάμου ἔγγα Πολυκράτεια. Welche ἀναθήματα τῶν Κυρελιδῶν Aristoteles im Sinne hat, ist mir unbekannt.

²⁾ Der Schatz des olympischen Zeus in den Jahren 429/28 IGI² 310, 26. 62. 70.

³⁾ Außer der ἐσχάρᾳ des Zeus Astrapaios auf der Mauer zwischen Pythion und Olympieion Strabon IX 404.

⁴⁾ Pausan. III 13, 4 Κάροντος δὲ Ἀπόλλωνα Δωρεῖσι μὲν τοῖς πᾶσι σέβεσθαι καθέστηκεν ἀπὸ Κάροντος γένος ἐξ Ἀζαρνάιας, μαρτενομένου δὲ ἐξ Ἀπόλλωνος. IX 31, 5 λέγονται καὶ ὡς μαρτυρίη Ἡστόδος διδαχθείη παρὰ Ἀζαρνάνων.

hat. Nach der Darstellung des Herodot¹⁾ hat er dem vertriebenen Herrscher durch ein Orakel den Sieg bei Pallene verheißen. Es ist kein Grund, diesen Orakelspruch, von dem Herodot zwei Verse mitteilt, für untergeschoben zu halten. Die Erinnerung an diesen arkadischen Chresmologen ist aber offenbar nur geblieben, weil sein Auftreten mit dem Siege des großen Peisistratos verknüpft war²⁾. Peisistratos stand mit seinen Söhnen auch im Banne der orphischen Bewegung. Man braucht nur den Namen des Atheners Onomakritos zu nennen (s. Kap. V).

Hat man wohl dem Seher der Odyssee, Theoklymenos von Argos, schon einen sicheren Platz gegeben? Es ist allgemein anerkannt, daß er in der uns vorliegenden Gestalt der Odyssee eine völlig nutzlose Rolle spielt. Er prophezeit ohne jede Bedeutung. Sein Name ist aber schon im Altertum richtig gedeutet worden als 'der die Stimmen der Götter Vernehmende'³⁾. Es ist ein sprechender Name, erfunden offenbar von einem Spätling der Odysseedichter, der zur Zeit der Propheten (u. Kap. V) lebte und diesen volkstümlichen Gestalten in dem Seher, den Telemach trifft, als er von Pylos nach Ithaka zurückkehren will, den Eingang in das Epos verschaffen wollte. Theoklymenos scheint ursprünglich eine attisch-eleusinische Figur gewesen zu sein⁴⁾. Mit Argos wird er durch Melampus verbunden, zu dessen Abkömmling ihn die Odyssee macht. So mag Theoklymenos zur Zeit des Peisistratos in den Text Homers gekommen sein, zu derselben Zeit also, in der der jüngste Sohn des Nestor den Namen des großen Fürsten Athens erhielt. Weder Theoklymenos noch Nestors Peisistratos sind mythische Gestalten, beide erfunden nur aus dem Geiste der peistratischen Zeit.

¹⁾ I 62 ἐνθαῦτα θείῃ πομπῇ χρεώμενος παρίσταται Πεισιστράτῳ Ἀμφίλυτος ὁ Ἀκαρνάν χρησμολόγος ἀνήρ.

²⁾ Eine Sammlung der Orakelsprüche des Amphilytos braucht man schwerlich anzunehmen.

³⁾ Eustathios Ilias 1780, 19: τὰ ἐκ θεῶν πλύνω.

⁴⁾ Pherekydes? F. Gr. Hist. (Jacoby) 3 Fragm. 116, (I 91) beim Schol. o 223: Πολυφείδης ὁ Μαρτίου καὶ τριώνσαν γίμνας Αἴγυμη τὴν Αἴμονος ἐν Ἐλευσίνι ὕπει, γίνονται δὲ αὐτῶν παῖδες Ἀρμονίδης καὶ Θεοκλύμενος. . . . ἡ δὲ ιστορία παρὰ Φερεκύδην. Über die letztere Notiz der Scholien vgl. C. Robert, Hermes LII 1917, S. 308ff. Über Pherekydes v. Wilamowitz, S.-Ber. preuß. Akad. 1926, S. 125ff.

Es darf nicht Wunder nehmen, daß des Peisistratos Neigung zum Aberglauben selbst Athenens heilige Burg nicht mied. Dies besagt eine Nachricht¹⁾), deren Zuverlässigkeit allerdings nicht verbürgt ist. Er soll die Nachbildung einer Heuschrecke als Apotropaion auf der Burg befestigt haben. Wir wissen von der Verwendung der Heuschrecke zu diesem Zwecke sonst nichts, wissen auch nichts von einer Beziehung dieses Tiers zur Athena. Aber ohne weiteres diese Nachricht zu verwerfen, ist nicht erlaubt²⁾), zumal ein Heuschreckenapollon (Parnopios) von der Hand des Pheidias³⁾ für die athenische Akropolis bezeugt ist und doch höchst wahrscheinlich apotropaeischen Charakter hatte⁴⁾). Man ist versucht, die Heuschrecke des Peisistratos mit dem Heuschreckenapoll in Verbindung zu bringen.

Als Orakelfreund hat Peisistratos Delphis Bedeutung zweifels-ohne hoch eingeschätzt. Aber selber ist er dort offenbar niemals gewesen. Er hat auch die Wallfahrten dahin nicht gefördert. Denn er errichtete ja dem Apollon Pythios einen heiligen Bezirk in Athen (oben S. 83). Auch ein Olympia suchte Hippias, sein ältester Sohn, den Athenern zu schenken, indem der große Tempel des olympischen Zeus am Ilisos begonnen, aber wegen des Sturzes der Tyrannis damals nicht vollendet wurde (oben S. 84). Wohl mag auch diese Filialgründung im Sinne der Politik des großen Vaters gelegen haben, der Athens Machtstellung begründet und

¹⁾ Hesych. s. *καταχήρη*. — ὑπὸ Πεισιστράτου καλαμάια ἐμφερέες ζῶιον ἀπὸ τῆς ἀκροπόλεως προβεβλημένον, ὅποια τὰ πρός βασκανίαν. Lobeck, Aglaopam. II 970. Vgl. Plinius *Nat. Hist.* XXXIV 57 über Myron: *fecisse et cicadae monumentum ac locustae carminibus suis Erinna significat.*

²⁾ Vgl. E. Curtius, Stadtgeschichte von Athen 68f. 'als neuer Herrscher- sitz wurde die Akropolis auch dadurch gekennzeichnet, daß außen an der Ringmauer eine Heuschrecke von Erz angebracht wurde, ein Symbol, das nach dem Volksglauben die Macht hatte, bösen Zauber abzuwehren: es sollte also wie durch ein monumentales Amulett der Neid unschädlich gemacht werden, der das Glück der Tyrannen stören könnte.'

³⁾ Pausanias I 24, 8 τοῦ ναοῦ (Παρθενῶν) δέ ἔστι πέραν Ἀπόλλωνος χαλκοῦς, καὶ τὸ ἄγαλμα λέγοντοι Φειδίαν ποιῆσαι. Παρνόπιον δὲ καλοῦσιν, ὅτι σφίσι παρνόπιον βλαπτόντων τὴν γῆν ἀποτρέψειν ὁ θεός εἰπεν ἐν τῆς χώρας. Herakles Kornopion bei den Oitaiern nach Strabon XIII 613 Cas. ἀπὸ τῶν παρνόπιων, οὓς οἱ Οἰταῖοι κόρνοπας λέγοντοι, Κορνοπίσσωντα τιμᾶσθαι παρ' ἐχείροις Ἡρακλέα ἀπαλλαγῆς ἀκρίδων χάρων.

⁴⁾ Über die magisch-prophylaktische Bedeutung der Heuschrecke und ihre Darstellung auf Gemmen O. Keller, Die antike Tierwelt II S. 458.

es zum Mittelpunkt der religiösen Welt machen wollte. Die Bedeutung des Peisistratos für die Religion ist gewiß noch viel größer, als wir heute ahnen. Denn fast nur die Steine, nicht Dichter und Schriftsteller berichten davon. Kein Hymnos aus peisistratischer Zeit ist uns meines Wissens erhalten. Von dem sogenannten Tyrannenschutt ist vieles unwiederbringlich verloren, wahrscheinlich sogar das Meiste. Keine sichere Spur seines auf der Burg erbauten Hauses ist heute noch vorhanden. Wir kennen nicht die Stelle, auf der er unter Athenens Schutz gewohnt hat. Aber wir spüren nicht nur oben auf der Akropolis seines frommen, klugen Geistes Hauch. Wir empfinden, je mehr wir uns in diesen Frühling des athenischen Volkes versenken, ehrfurchtvoll den Genius eines auch auf dem Gebiete der Religion stark schöpferischen Menschen. Die Nachwelt ist ihm so wenig gerecht geworden wie in vielen Jahren seines Lebens die Mitwelt. Aber einer der allergrößten hat ihn verstanden und auch unter völlig veränderten staatlichen Verhältnissen ihm nachgelebt: Perikles, des Xanthippos Sohn. Seine Leitung Athens ist ein Denkmal des Peisistratos. Wie dieser nach den Gesetzen Solons regiert hat, hat Perikles vor allem in seinem Verhältnis zur Religion dem leuchtenden Vorbilde des Peisistratos nachgestrebt. Die Schöpfung der Religion des athenischen Staats ist die unvergängliche Tat von Peisistratos, dem Sohne des Hippokrates, und es liegt eine tiefe Wahrheit in der alten Überlieferung, daß das Zeitalter des Peisistratos mit dem des Kronos verglichen¹⁾ und Perikles Zeus und Olympier genannt wurde²⁾.

Wer ein solches Bewußtsein von der Bedeutung Athens für Hellas gehabt hat wie Peisistratos, wer nur für den Glanz dieser Stadt und ihre Bedeutung auch in fernen Landen gewirkt und

¹⁾ Platon Hipparch. 229 B (καὶ πάντων ἀν τῶν παλαιῶν ἥρων σας ὅτι ταῦτα μόρον τὰ ἔτη τυχαίς ἐγένετο ἐν Ἀθήναις, τὸν δὲ ἄλλον χρόνον ἐγγύς τι ἔζων Ἀθηναῖοι ὥσπερ ἐπὶ Κρόνον βασιλεύοντος) und Aristoteles Ἀθηναῖον πολιτεία Kap. 16, 7 p. 20 Oppermann, (διὸ καὶ πολλάκις ἐθρό[ύλλο]ν ὡς ἡ Πεισιστράτου τυχαίς ὁ ἐπὶ Κρόνον[ον] βίος εἴη). Man kann auch daran erinnern, daß Kronos wie Peisistratos auf einer Burg wohnte (πατὴ Κρόνον τύρσιν bei Pindar Olymp. II 78). Wahrscheinlich wird die Vorstellung von einer Burg des Kronos in Sage und Poesie oft behandelt sein, worauf Pindar anspielt.

²⁾ Kratinos ἐν Θράσσαις bei Plutarch Perikl. 13 und Aristophanes Acharner Vs. 530.

an eine große Zukunft seines attischen Landes gedacht hat, dem kann auch der Gedanke nicht ferngelegen haben, einen Nationalheros zu schaffen, aus der reichen Heldensage seines Volks einen Helden zu einem athenischen, volkstümlichen zu erheben. Die Sage von den Kämpfen vor Ilion bot dazu keinen Anlaß, auch nicht der Stoff der Kyprien, Iliupersis und Odyssee. Aus dem Athener Menestheus konnte wahrhaftig kein Nationalheros erstehen. Der 'hesiodische' Freierkatalog führt ihn als athenischen Gernegroß ein¹⁾. Peisistratos brauchte einen Helden, der einen Mythos hatte, und der als Sagenfigur entwicklungsfähig war. Wie der Reichtum der Theseussagen in Athen zur Zeit der Peisistratiden entstanden ist, wird niemals ergründet werden²⁾. Fast wie ein Wunder mutet uns diese im sechsten Jahrhundert entstandene Sagenwelt des attischen Heros an, an der freilich die älteste des Herakles einen starken Anteil hat. Wieweit da das Epos — wir hören von Theseiden — mitgewirkt hat, ist unbekannt und fast unwahrscheinlich. Auf den athenischen Vasenbildern erscheinen plötzlich die auf dem Zuge von Troizen nach Athen überstandenen Abenteuer. Die Gestalt des Theseus ist ursprünglich sicher nicht für Athen geschaffen. Die Sage von der Überwindung des marathonischen Stiers ist viel älter als der troizenisch-athenische Sagenkreis, und dem Sieg über den marathonischen Stier ist die berühmte Sage von der Tötung des Minotauros nachgebildet³⁾. Die Sage von dem Aufenthalt auf Kreta, die Erzählung von dem Labyrinth, das als der Palast des Königs von Knossos aufzufassen ist (Bd. I 23f.), ist ein Nachklang aus der Blütezeit der Insel. Nach Attika führt

¹⁾ So die treffende Bezeichnung von Wilamowitz, Sitzungsber. preuß. Akad. 1900, 845. Der Hesiodpapyrus in Rzachs Hesiodausgabe³ fr. 94, 43ff.

²⁾ C. Robert, Heldensage II 677ff.; v. Wilamowitz, Sitzungsber. preuß. Akad. 1925, 234ff.

³⁾ Die Minotaurostötung erscheint schon auf der Trinkschale des Archikles und Glaukytes, auf der Athena bereits als Helferin des Theseus dargestellt ist; denn sie hat ihm während des Kampfes mit dem Untier die Leier abgenommen: C. Robert, Hermeneutik S. 38, Abb. 23. Die Entführung der Ariadne durch Theseus auf einer geometrischen Vase ebenda Abb. 24. Sehr wichtig, wenn auch z. T. sehr kühn, für die älteste Gestalt der kretischen Theseussage A. v. Salis, Theseus und Ariadne, Berlin 1930. Vgl. v. Wilamowitz Glaube der Hellenen I 412, F. Koepp Gött. Gel. Anz. 1931, 177ff.

aber auch die Sage von dem Freundschaftsbündnis des Theseus und Peirithoos und die mit dieser verbundene von dem Raube der Helena und ihrer Bergung auf der Bergveste Aphidna im nordöstlichen Attika. Zu den ältesten Theseussagen gehört auch die Sage von dem Besuch der Unterwelt, den er mit Peirithoos ausführt, um ihn bei seinem Beginnen, die Unterweltskönigin zum Weibe zu erringen, mit seiner Kraft zu unterstützen. Den ungeheueren Frevel muß das Freundespaar büßen. Es gehört zu den auf ewige Zeit in der Hölle schmachtenden Sündern, die schon Odysseus in der Unterwelt angetroffen hat. Wenn Sophokles den Abstieg in die Unterwelt nicht vom Tainaron aus geschehen läßt, sondern von seinem Heimatsdemos Kolonos Hippios aus, so ist das wohl seine Erfindung, vielleicht auch attische Überlieferung, die die Unterweltfahrt von einem athenischen Platze ausgehen lassen wollte. Aber es bedarf trotzdem keines Zweifels, daß dies Ende des Theseus für den Nationalheros kein rühmliches war. Als Insasse der Hölle durfte der ruhmgekrönte Held nicht enden. Wie die Sage seinen Tod zur Zeit des Peisistratos darstellte, wissen wir nicht. Doch steht es fest, daß man zur Zeit Kimons das Grab des Theseus als auf der Insel Skyros befindlich annahm, und daß Kimon, als er im Jahre 475 Skyros erobert hatte, auf Befehl der Pythia die Gebeine des Theseus nach Athen überführte.

Wie kam nun die Zeit des Peisistratos darauf, diesen Heros zu ihrem Nationalheros zu machen, ihm den Heraklestaten ähnliche Abenteuer zuzuschreiben, ihn zum Gründer Athens als der Hauptstadt des geeinigten Attikas zu machen, ihm einen Tempel in der Nähe des Marktes zu errichten und damit auch ein dem Heros geweihtes Fest anzurufen? Die Antwort ist nicht schwer, wenn man an die Heimat des Peisistratos denkt. Der aus Brauron stammende Fürst kannte von Jugend auf den Kampf des Theseus mit dem marathonischen Stier, eine Tat, die an die Überwindung des kretischen Stiers durch Herakles erinnerte und wahrscheinlich auch von ihr beeinflußt ist. Aber er hatte auch sicher von dem Raube der Helena durch Theseus und Peirithoos und ihrer Befreiung aus Aphidna durch die Dioskuren gehört. Theseus stand so stark im Mittelpunkt attischer Sagen, daß ihn die fromme Legende 490 zu einem Mitkämpfer bei Marathon machte: sein gewappneter Schatten sollte den Scharen der Athener gegen die

Perser aufmunternd vorangezogen sein. In dem berühmten Gemälde in der Bunten Halle zu Athen war Theseus dargestellt, wie er eben aus der ihn bergenden Erde hervorstieg, um sein Land zu verteidigen. In dem Bestreben des Peisistratos und der Seinen, Theseus zum attischen Nationalheros zu machen, darf man nicht nur an ihre Frömmigkeit und Ehrfurcht vor der heldischen Überlieferung denken. Auch hier vereinigt sich damit die staatsmännische Klugheit eines überlegenen Geistes, die sich hier ebenso offenbart, wie in der Gründung einer Filiale des brauronischen Heiligtums der Artemis auf der Burg von Athen, in der Sorge für den Kult des Dionysos Eleuthereus und der beiden Göttinnen von Eleusis. Peisistratos benutzte die Religion zur Festigung der Staatsgesinnung und zur Betonung der Einheit des attischen Landes. So war Theseus, der den ersten Synoikismos in Attika angeordnet haben sollte, sein Vorbild, wenn er die Bände der einzelnen attischen Landschaften fester zu schlingen versuchte. So versteht man, daß Peisistratos außerhalb Athens keine religiösen Eroberungen zu machen versuchte, sondern all seine Bestrebungen, den Götterdienst zu heben, nach Attika verlegte, dessen Glanz zu heben sein königlicher, frommer Wille war. So hat er dem olympischen Zeus und dem pythischen Apollon in Athen eine Heimstätte zu begründen versucht. In Olympia und in Delphoi hat er keine Schatzhäuser erbauen lassen¹⁾, und Thessalos, sein Sohn, zog ein Orakel aus der heimatlichen Olive dem apollinischen Lorbeerorakel vor²⁾.

Dieser fürsorglichen Förderung der Kulte durch die großen Fürsten des siebenten und sechsten Jahrhunderts steht nun ihr Eigenleben gegenüber. Gewiß haben sie selbst gebetet und geopfert, wie sie es vom Volke verlangt haben. Das kann man voraussetzen. Aber die Pracht, mit der sie Tempel und Feste ausschmückten, hielten sie von den eigenen Lebensbedürfnissen offenbar völlig fern. Peisistratos hat sein Haus auf der Akropolis gehabt. Ist es ein Palast gewesen? Jedesfalls keiner, der sich mit den königlichen Bauten auf Kreta und in Mykene oder gar des Hellenismus messen

¹⁾ E. Curtius, Stadtgeschichte von Athen 67.

²⁾ Theophrast histor. plantar. II 3 in dem Kapitel über die *μεταβολὴ* ὅτε μὲν τὸν καρπῶν ὅτε δὲ καὶ δῶς αὐτὸν τῶν δένδρων, ἀ καὶ σημεῖα νομίζουσιν οἱ μάντεις . . . § 3 ἐλάσ δὲ τὰ μὲν φύλλα ἀπέβαλε, τὸν δὲ καρπὸν ἔξηρεγχει· ὁ καὶ Θετταλῶν τῶν Πεισιστράτου γενέσθαι λέγεται.

konnte. Denn sichere Trümmer von ihm haben sich auf der Burg nicht gefunden. Wenn dies feststeht, kann man auch hierin nur ein Zeichen der Religiosität dieser Zeit und dieser Fürsten sehen. Nur den Göttern baute man herrliche Häuser. Der Mensch selber trat mit den Wünschen für sein Privatleben zurück. War auch das erste Gotteshaus nach der menschlichen Behausung als seinem Vorbilde geschaffen worden, die künstlerische Ausgestaltung galt nachher nur den Tempeln, mit denen sich kein Palast und kein Privathaus messen konnten¹⁾.

Die Söhne des Peisistratos, auch der gleichnamige Enkel, haben offenbar des Vaters religiöse Tätigkeit fortgesetzt; auch der Aberglaube war ihr Erbteil, wie sich in der Begünstigung des Onomakritos durch Hippias²⁾ zeigt, und der Glaube an die auch oft gefälschten Orakel. Delphischen Einfluß kann man wohl in den Sprüchen der Hermen vermuten, die Hipparch in Attika sowohl mitten in der Stadt Athen als auch in den einzelnen Demen als Wegweiser aufstellen ließ. Freilich wird keiner dieser Sprüche als Gebot des pythischen Gottes oder einer anderen Gottheit bezeichnet, sondern als Denkspruch des Hipparchos selber. Die beiden überlieferten Sprüche haben auch keine Beziehung zum Gottesdienst, sondern sind moralischer Tendenz. Der eine mahnt den Wanderer zur Gerechtigkeit, der andere warnt vor Täuschung eines Freundes. Man kann wohl annehmen, daß Hipparch diese Denksprüche selbst verfaßt hat, darum die Einleitung: *Μηδη τόδι Ιππάρχον*, das dem *καὶ τόδε Φωκυλίδεω* genau entspricht³⁾.

¹⁾ Vgl. was Demosthenes in der Rede gegen Aristokrates XXIII 207 über die Häuser des Themistokles und Miltiades sagt. Diesen stellt er allerdings nicht Heiligtümer gegenüber, sondern *προπύλαια ταῦτα, νεώσοις, στοι, Πειραιές, ταῦτα οἵς κατενενασμένην ὄρατε τὴν πόλιν.*

²⁾ S. über Onomakritos Kap. V.

³⁾ Die Nachricht steht nur bei Platon Hipparch. 228 B—229 C. Die beiden Epigramme auch bei E. Diehl, *Anthologia lyrica graeca* I 63. Vgl. auch v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 162. Eine vielleicht hierher gehörende, nur aus einer Abschrift Fourmonts bekannte, in Koropi gefundene Hermenschrift IGI² 837: [ε]ν μέσοι Κεφαλές τε καὶ ἄστεος, ἀνερ, [h]ο ήερμής gibt nur den Standort der Herme an. Vgl. Ad. Wilhelm, Österr. Jahreshefte II 1899, 229ff. Dazu E. v. Stern, Hermes LII 1917, 367. Ganz abwegig ist aber die Meinung, daß die von Hipparchos errichteten Hermen vielleicht nie existiert hätten, vgl. dagegen Friedrich Cornelius, Die Tyrannis in Athen 1929, S. 2 Anm. 2; P. Friedländer, Platon II, 1930, 124 Anm. 2.

Den Schlußstein ihrer auf Erhaltung und Erweiterung der bestehenden Gottesdienste gerichteten Tätigkeit haben die Peistratiden durch den jüngeren Peistratos, den Sohn des Hippia, gelegt. Er hat nicht nur einen Altar im heiligen Bezirk des pythischen Apollon am Ilos nicht weit vom Olympieion errichtet, den Thukydides und die noch zu großem Teile erhaltene Weihinschrift bezeugen, sondern er hat auch auf dem Markte einen Zwölfgötteraltar geweiht, unseres Wissens den ersten seiner Art¹⁾. Welche Götter damals in Athen in dieser Zahl zusammengefaßt wurden, wissen wir nicht. Denn daß es zur Zeit der Peistratiden dieselben waren wie in der perikleischen, die der Ostfries des Parthenons zeigt, ist wenig glaublich²⁾. Bei der Haltung des athenischen Volks zu Peistratos und seinem Geschlecht im fünften Jahrhundert scheint es auch unwahrscheinlich zu sein, daß es genau dieselben Götter gewesen sind, hat doch das Epigramm auf dem Altar des jüngeren Peistratos auf Beschuß des Volks beseitigt werden müssen³⁾. Dieser galt später als Zentralmeilenstein⁴⁾.

Die sogenannten Tyrannen trachten also überall danach, den Göttern neue Tempel und Standbilder zu errichten, Götterfeste einzuführen oder zu erneuern. Sie werben damit um die Gunst

¹⁾ Der typische Platz für die Zwölfgötteraltäre ist die Agora: O. Weineck, Lykische Zwölfgötterreliefs, Heidelberger Sitzungsber. 1913, 5 S. 14.

²⁾ Nach C. Robert, Hermeneutik 22f. waren es vielmehr 'grauenhafte Dämonen, deren Namen man nicht kannte, und die man deshalb nach ihrer Zahl benannte'. Ich kann diese Anschauung meines unvergeßlichen Lehrers nicht teilen.

³⁾ Thukydides VI 54, 6. 7 καὶ ἄλλοι τε αὐτῶν ἡρξαν τὴν ἐνιαύσιον Ἀθηναίους ἀρχὴν καὶ Πεισίστρατος Ἰππίον τοῦ τυραννεύσαντος νιός, τοῦ πάππουν ἔχων τοῦν τομα, ὃς τῶν δώδεκα θεῶν βωμὸν τὸν ἐν τῇ ἀγορᾷ ἀρχῶν (wahrscheinlich 512/1) ἀνέθηκε καὶ τὸν τοῦ Ἀπόλλωνος ἐν Πυθίον. Καὶ τῶι μὲν ἐν τῇ ἀγορᾷ προσουκοδομήσας ὑστερον ὁ δῆμος Ἀθηναίων μεῖζον μῆκος [τοῦ βωμοῦ] ἡράνυσε τούπιγραμμα· τοῦ δὲ ἐν Πυθίον ἔτι καὶ τὴν δῆλόν ἐστιν ἀμυδροῖς γράμμασι λέγον τόδε.

μηῆμα τόδε ἡς ἀρχῆς Πεισίστρατος Ἰππίον νιός
θῆκεν Ἀπόλλωνος Πυθίον ἐν τεμένει.

Der Anfang erinnert an die Hermensprüche des Hipparch. Die Reste des Pythionaltars IG I² 761; Thukydides spricht von ἀμυδρὰ γράμματα, weil die Farbe verlorenen war.

⁴⁾ Herodot II 7.

ihres Volkes, sie glauben aber auch auf diese Weise die Gottheit, auf deren Hilfe sie frommen Sinnes vertrauen, sich wohlgenieigt zu machen. Ihrem Eifer für eine prächtige Ausstattung der Gottesdienste half die Schöpfung der monumentalen Architektur in Griechenland im siebenten Jahrhundert, die wie ein Wunder vor unseren Augen steht. Während in der sogenannten geometrischen Epoche und in der Zeit, die die Epen schildern, keine Spur von Tempelkult erscheint, und Höhlen, heilige Bezirke, auch kleine Kapellen, von denen natürlich keine Spur mehr erhalten ist, den Bedürfnissen des Gottesdienstes genügten, kam gleichsam eine neue Welle aus dem Orient, in dem die Hellenen die mächtigen Tempelbauten, vor allem die Aegyptens kennen gelernt und bewundert hatten¹⁾. Jetzt bauten eben die Fürsten überall, wie es scheint, mit Ausnahme der thessalischen (s. oben S. 72) prächtige Gotteshäuser. Es ist durch und durch hellenisches Empfinden, wenn die Gotteshäuser — das allein ist die richtige Bezeichnung für den Tempel, der ein Gotteshaus ist, weil er das Kultbild des Gottes birgt und hütet — an Pracht und Glanz jedes für Menschen, auch für die Fürsten bestimmte Gebäude übertreffen.

Wenn aber der Fürsten Macht zu Ende geht, geschieht es oft, daß das mit großen Mitteln Begonnene liegenbleibt, wie der von den Söhnen des Peisistratos in mächtiger Größe geplante Tempel des olympischen Zeus am Ilisos oder die Kolossalstatue des Dionysos auf Naxos, wo auch ein archaischer Tempel unfertig liegengeblieben ist. Wahrscheinlich hängt letzteres beides mit dem Sturz des Lygdamis, des Freundes des Peisistratos, der in Athen den Dionysoskult so besonders begünstigt hat, im Jahre 524 zusammen²⁾. In solchen Fällen hat dann die *εὐσέβεια* des Volkes versagt, das den Tyrannenhass für sittlicher hielt als das religiöse Gebot, das Unvollendete allein zu Ehren der Gottheit zu vollenden.

¹⁾ Gerh. Rodenwaldt, Athen. Mitteil. XLIV 1919, 178.

²⁾ Die früher auf Apollon gedeutete, seit Jahrhunderten bekannte, unvollendete Kolossalstatue in einem antiken Steinbruch unweit der Nordspitze von Naxos sollte nach W. v. Massow, Archäol. Anz. 1932, 265ff. wahrscheinlich einen bärigen, in der Rechten einen Kantharos haltenden Dionysos darstellen.

KAPITEL IV

DELPHOI.

Wer unbefangen die delphische Landschaft auf sich wirken läßt und aus ihr allein zu ergründen sucht, wo zuerst in ihr Gottesnähe empfunden wurde, wird nicht den Standort des apollinischen Tempels für den Geburtsort des delphischen Gottesdienstes halten, sondern oben in der Phaidriadenschlucht, in der gewaltigen Grotte der 'Schimmerfelsen', wie ERNST CURTIUS übersetzt hat, an der Quelle der Kastalia diese heilige Stätte suchen. Es hat auch kaum jemand daran gezweifelt, bevor die Ausgrabungen der Franzosen das Temenos des Apollon aufdeckten. Kein Ort ist in der Tat geeigneter für den Schauplatz des Kampfes mit der Drachin als diese gewaltige Schlucht, in die kein Sonnenstrahl dringt¹⁾. Nur hier kann man sich die Überwindung des erdgeborenen Tieres, der Delphyne, durch den großen Gott, der von fernher gekommen ist, vorstellen. Es wäre schier unbegreiflich, wenn die religiöse Phantasie an diesem Platze vorübergegangen wäre. Hier empfindet der Besucher noch heute den Schauer jener Stunde, in der der Gott der Drachin das Haupt abschlug, und wenn der Gast Apollons dann wieder hinuntersteigt aus dem grauenvollen Dunkel der Steinwelt und die Hellenenwelt in all ihrer Erhabenheit vor sich sieht, den wolkenlosen, blauen Himmel, die helleuchtende Sonne über sich, unter sich das Wasser der Kastalia, die silbergrauen Ölbäume, rötliche Felsen, weiße Pfade, hinter dem tiefblauen Meer die hohen Berge der Peloponnes, im Rücken die mächtigen, weißglänzenden Vorhöhen des Parnasses, fühlt er den anderen Teil der Griechenreligion in seiner Seele mächtig wehen, den Zauber der Befreiung von aller Last des Tages, den Blick in die unendliche Schönheit

¹⁾ Archiv f. Religionswissenschaft XXVI 1928, 6. Vgl. v. Wilamowitz, Pindaros S. 69.

der Natur, die aus Gott ist, und er merkt, wenn er um sich sieht, wenn er den Gebirgen fern und nah die Namen gibt und die Straßen, die sich durch Felsgeröll und Bäume hinziehen, im Geiste bis an ihr Ende verfolgt, daß er im Herzen Griechenlands steht, und auch im Mittelpunkt seiner Religion für viele Jahrhunderte. Es ist die Nähe und es ist die Ferne, die dieser heiligen Stätte die Weihe gibt. Gleiche Empfindung habe ich nur noch auf Delos und in Didyma gehabt, auch berühmten Plätzen des Apollonkults, auf Delos als dem Zentrum der herrlichen Inselwelt des aigaeischen Meeres, in Didyma als der Pforte Kleinasiens, der Verbindung der Inseln mit der ungeheuren Masse des asiatischen Festlandes. Aber während in Delos und in Didyma der Blick doch noch mehr in die Ferne schweift, als daß er an den heiligen Orten haften bleibt, weil das Meer vor allen diesen Gedanken Raum gibt, hat man in Delphoi den Eindruck, daß hierher als zu dem Mittelpunkt der ganzen Erde, zu dem es fromme Legende gemacht hat, jeder kommen muß, der an die göttliche Sendung Apolls glaubt, daß Okzident und Orient ihm hier, wo er die finstere Geburt der Erde erschlagen hat, in Ehrfurcht huldigen müssen. Schwerlich wird er aber, wie klügelnde Priesterweisheit es im Altertum lehren wollte, zu dem Glauben kommen, daß Pytho, der uralte Name für Delphoi, den das homerische Epos allein kennt, mit dem griechischen Worte, das 'faulenlassen' bedeutet, zusammenhängt, ihn jedenfalls nicht mit dem verfaulenden Leichnam der Drachin in Verbindung bringen, sondern ihn, weil es offenbar ein vorgriechischer Ortsname ist, ungedeutet lassen¹⁾). Vorgriechisch ist aber nicht nur der Name, auch die alten Gottheiten, die Apollon hier überwunden hat, sind vorgriechischen Ursprungs, Ge sowohl wie ihr Gemahl Poseidon. Zum hellenischen Kultort hat Delphoi erst Apollon gemacht. Was uns hellenisch heißt, ist nirgends so zum Ausdruck gelangt wie in Delphoi. Wer in dieser Landschaft nicht der Gottheit Wesen empfindet, wem hier Apolls Religion die Seele nicht

¹⁾ Auch die andere im Altertum schon vorgetragene Deutung, die den Ortsnamen *Πύθω* oder *Πύθών* mit *πύθεσθαι* zusammenbringt, ist abzulehnen, da sie schon sprachlich unmöglich ist. Sollte *Πύθω* aber wirklich mit *πύθειν*, faulenlassen, zusammenhängen, muß man dabei mit Aug. Mommsen, *Delphika* S. 13, Anm. an Schweizer Ortsnamen wie Faulhorn, Faulsee und ähnliche denken. Über den homerischen Hymnos s. unten S. 106.

durchschauert, wird nie und nimmer apollinisch empfinden, dem wird das viel mißbrauchte Wort FRIEDRICH NIETZSCHES nur ein Schlagwort bleiben, das er unverstanden weitergibt.

Jeder Besucher Delphis muß in der Tat über die staunen, die den Ausgangspunkt des Kults nicht an der Phaidriadenschlucht, sondern an der Kassotis suchen. Unter dem Apollontempel ist kein Erdschlund gefunden. Man wird einem so hervorragenden Kenner des griechischen Landes wie ALFRED PHILIPPSON darin nur zustimmen können, daß die zuerst bei Ephoros nachweisbare Nachricht, daß der heilige Dreifuß der Pythia über einem Erdschlund gestanden habe, aus dem begeisternde Dämpfe aufgestiegen seien, nur Priestersage gewesen ist¹⁾. Der uralte Ge-Kult, den Apollon überwunden hat, kann bodenständig — und jeder Kult der Erde ist seinem Wesen nach bodenständig (Bd. I 27ff.) — nur an der Phaidriadenschlucht bei der Kastalia gewesen sein, in der nach frommer Sage Apollon die Drachin erlegt haben sollte. Noch in späterer Zeit wurde der Platz gezeigt, von dem aus Apollon die Drachin beobachtet und getötet haben soll. Er hieß *Κατοπτευτήριον*²⁾. Wann diese alte Kultstätte verlassen worden und die neue an der Kassotis gegründet ist, wird niemand je erfahren. Terrainverhältnisse, die ewigen Felsstürze in der delphischen Landschaft, werden die Verlegung des Kultplatzes an die Kassotis veranlaßt haben. Filialen werden möglichst dahin verlegt, wo die Natur ähnliche Bedingungen geschaffen hat (Bd. I 76ff. 178). Für die Kastalia wurde die Kassotis gewählt, die in der Nähe lag. Schützer der Quelle war Apollon nach dem Tode der Drachin gewesen; er wird es nun auch an der Kassotis, deren Wasser unter dem Tempel des Apollon flossen. Diese Verlegung des Kultus hat schon in sehr alter Zeit stattgefunden. Das haben die Scherbenfunde aus mykenischer und geometrischer Periode bewiesen. Älter als der erste Tempel ist griechischer religiöser Übung nach ein Altar

¹⁾ Vgl. über all dieses F. Schober, RE² Suppl. V 63ff., Nr. 120. Dort ist auch alle Literatur bis zum Jahre 1930 verzeichnet. Zu schneller Orientierung empfehle ich Émile Bourguet, *Ruines de Delphes* 1914, denselben *Delphes*, Paris 1925 und W. Wunderer, *Delphi* 1933, dazu die Artikel von F. Hiller von Gaertringen und H. Pomtow in der RE².

²⁾ Schol. Eur. Phoin. zu Vs. 232f. (ζάθεά τ' ἄντρα δράκοντος οὐδειαί τε σκοπιαὶ θεῶν): φησὶ τὸν Κατοπτευτήριον τόπον οὕτως καλούμενον ἐν Παρνασσῷ, ὅθεν κατοπτεύσας Ἀπόλλων τὸν Δελφύνην κατετόξενσεν.

gewesen, über den es weder monumentale noch literarische Überlieferung gibt. Ob er aber an der Stelle gelegen hat, an der die Chier wahrscheinlich nach den glücklich beendigten Perserkriegen den noch jetzt an der Ostseite der Heiligen Straße stehenden hohen Altar errichtet haben, steht durchaus dahin.

Wie die Gottheiten hießen, die in der mykenischen Zeit, von der mancher Fund sowohl in der Nähe des Apollontempels als auch im Gebiete der Athena Pronáia Zeuge ist, auf delphischem Gebiet¹⁾ verehrt wurden, wird uns immer unbekannt bleiben. Sicher aber ist, daß vor Apolls Ankunft in Delphoi dort die Erdgöttin und Poseidon (in delphischer Mundart Poteidan) Kult hatten, die beide der vorhellenischen chthonischen Religion angehören (Bd. I 60ff.). Des delphischen Poseidon wird in dem sogenannten homerischen Hymnos auf den pythischen Apollon ebensowenig gedacht wie des Dionysos, der allerdings auch nirgends als Urgott von Delphoi bezeichnet wird und es auch sicher nicht gewesen ist. Aber Poseidon sitzt so fest in der delphischen Religion, daß man seine Bedeutung in Delphoi nur durch die Annahme erklären kann, daß er vor Apolls Epiphanie Herr dort war. Ihm ward die Ehre zuteil, eine besondere Kapelle, das *Ποτειδάνιον*, im Apollontempel zu erhalten²⁾. Deshalb ruft die delphische προφῆτις am Anfange der aischyleischen Eumeniden vor ihrem Eintritt in den Tempel auch ihn an. Mit Chthonie, der Erdgöttin, ist er als Ennosigaios verbunden in einem Bruchstück der Eumolpia des Musaios, und sein Diener ist dort Pyrkon, der Eponym der πυρκόαι³⁾. Mit Apollon und Zeus wurde er im Eide der Labyaden angerufen und zwar als *Ποτειδάν* φράτωις. Ihm war der Monat *Ποιτρόπιος* geweiht⁴⁾.

Uralt war der Kult der Ge in Delphoi, die Aischylos die πρωτόμαρτις (s. unten S. 99) nannte, und die im Süden des Temenos

¹⁾ Den Namen Pytho hat der Orts- und Volksname *Δελφοί* (einheimisch ursprünglich *Δαλφοί*, aiol. *Βελφοί*) später (abgesehen von der Dichtersprache) völlig verdrängt. Auch seine Deutung ist noch nicht gelungen. Der Name *Δελφοί* erscheint zuerst bei Heraklit fr. 93 Diels. Vgl. v. Wilamowitz, Pindaros S. 71.

²⁾ H. Pomtow, Philologus LXXI 1912, S. 45f.

³⁾ Doch wohl noch aus dem 6. Jahrhundert. Fragm. 11 Diels-Kranz (Vorsokratiker I⁵ S. 24).

⁴⁾ Th. Homolle, *Bulletin de corresp. Hellén.* XIX 1895, 66.

ein Heiligtum neben dem der Musen besaß¹⁾). Das hat jetzt vor allem der altheilige Omphalos aus Porosstein bewiesen, den wir den erfolgreichen und sorgfältigen Nachgrabungen F. COURBYS verdanken²⁾). Er stand im Adyton bis zu dessen Zerstörung und trug die beiden ehenen Adler des Zeus, die nach frommer Legende hier am Nabel der Erde zusammengetroffen sein sollten. In alten Buchstabenformen liest man da noch heute den Namen der Besitzerin des Omphalos *Γαῖας* und davor das unerklärte Zeichen *E*, über das Plutarch eine eigene Schrift geschrieben hat und auch in neuerer Zeit noch viel, aber wohl aussichtslos verhandelt wird. Beredter kann aber außerdem nichts für den auch in Delphoi angestammten Kultus der Ge sprechen als das schon oben herangezogene Gebet der Priesterin in den Eumeniden des Aischylos:

Mein erst Gebet der ersten Zukunftsänderin,
Urmutter Erde; nächst der Erde ruf' ich dann
Themis, die nach der Mutter hier gewaltet hat.
So lebt es im Gedächtnis, Dann als dritte nahm
durch Übereinkunft, ohne Streit, der Themis Platz
die Schwester ein, Titanin, Erdentochter auch,
Phoibe. Sie hat Apollon diesen Sitz geschenkt,
dem Neugeboren; Phoibos heißt von ihr der Gott.

(U. v. Wilamowitz-Moellendorff)

Da Aischylos hier die Urgeschichte des delphischen Orakels erzählt, kann man nicht zweifeln, daß er irgendwie delphischer Priestertradition folgt oder vielleicht ein in Delphoi entstandenes Gedicht benutzt, in dem die Legende von der Entstehung des Orakels erzählt war. Solche Gedichte, in denen Delphis Heilige Geschichte enthalten war, hat es unzweifelhaft in größerer Anzahl gegeben. In den Eumeniden erzählt sie die *προφῆτις*. Wahrscheinlich war es die Aufgabe der delphischen *προφῆται*, an den pythischen Festen von Delphis Werden zu erzählen³⁾), und gewiß hat sich auch Pindar durchaus als delphischer Prophet gefühlt. Ge und Themis

¹⁾ Plutarch De Pythiae oraculis 17 (Moralia III 43 edd. Pohlenz-Sieveking), H. Pomtow, Philologus N. F. XXV 1912, 30f.

²⁾ Georg Karo, Bilder und Studien aus drei Jahrtausenden, Eberhard Gothein als Festgabe München und Leipzig 1923, 6.

³⁾ Archiv f. Religionswiss. XXVI 1928, 9. Vgl. das Psephisma der Epidamnier Inschr. von Magnesia Nr. 46, 12f., in dem es von den magnetischen Gesandten heißt: ἐνεργάντας δὲ καὶ τὰς εἰς τοὺς ἄλλους Ἑλλήνας γεγενημένας εὐεργεστάς διὰ τε τῶν τοῦ θεοῦ χρησμῶν καὶ διὰ τῶν ποιητῶν κτλ.

sind ursprünglich nur eine Gestalt und zwar als solche eine Schöpfung der griechischen Religion. Aus *Γῆ Θέμις* (Bd. I 189f. 291) sind Ge und Themis geworden, nach dem Bericht der Prophetin Mutter und Tochter, wobei man an den Kult der Demeter und Kore denkt. Ob Themis einen Altar im Apollontempel oder sonst eine Kultstätte in Delphoi gehabt hat, wissen wir nicht¹⁾. Auch in der Altis von Olympia war Themis die Nachfolgerin der Ge im Besitze des alten Orakels, am Gaion über dem Erdspalt, wo ihr Altar stand²⁾. Sie wird dann in Delphoi abgelöst von einer anderen Titanin, der Tochter der Ge, Phoibe geheißen, die Hesiod (Bd. I 252), wie die Themis, auch unter den Kindern des Uranos und der Gaia erwähnt. Diese Übertragung des Orakels hat 'ohne Streit' stattgefunden, was darauf hindeutet, daß es auch eine andere wohl ältere Tradition gegeben hat, nach der es bei der Besitzerergreifung des Orakels durch eine Titanin nicht in friedlicher Weise zugegangen ist. Auf einer schönen Kylix des fünften Jahrhunderts sitzt Themis gleichsam als Pythia auf dem Dreifuß, in der Linken eine Opferschale, in der Rechten einen Lorbeerzweig haltend. Vor ihr steht als Orakelbefrager Aigeus³⁾. Es sieht auch dies viel mehr nach theologischer Spekulation als nach alter Religion aus. Nach der Theogonie des Hesiod ist sie die Mutter der Leto, also die Großmutter des Apollon. In dem Bericht der Eumeniden fällt dann eine Generation vollkommen aus. Denn Apollon erhält das Orakel von Phoibe als Geburtstagsgabe. Von ihr soll er seinen Namen Phoibos erhalten haben. Vom Mord der Drachin also kein Wort. Von ihm aber in Verbindung mit dem alten Orakel der Gaia und Themis läßt Euripides⁴⁾ die Genossinnen der Iphigeneia im Taurerland ein Lied singen, das eine andere Tradition wiedergibt als der Anfang der Eumeniden:

¹⁾ Über die delphische Themis s. V. Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum 1921, 27ff.

²⁾ Pausanias V 14, 10: ἐπὶ δὲ τῷ Γάιῳ καλονυμένῳ, βωμός ἔστιν ἐπ' αὐτῷ Γῆς, τέφρας καὶ οὐτος· τὰ δὲ ἔτι ἀρχαιότερα καὶ μαρτεῖον τῆς Γῆς αὐτόθι εἶναι λέγονται. ἐπὶ δὲ τῷ ὄνομαζομένῳ Στομίον Θέμιδι ὁ βωμός πεποίηται. Vgl. H. Pomtow a. a. O. 57f.

³⁾ A. Furtwängler, Beschr. d. Vasensammlg. Berlin 2538; Furtwängler-Reichhold Tafel 140.

⁴⁾ Iphigeneia Taur. Vs. 1234ff.; Vs. 1245 die Drachin habe ich für 'der Drache' in v. Arnims schöner Übersetzung geändert.

Wie herrlich ist Letos Sproß,
 den sie den delischen Fraun
 einst in dem fruchtbaren Tal
 gebar, mit goldnem Gelock,
 Meister der Zither und stets mit dem Bogen
 sicher des fröhlichen Treffers. Sie trug ihn
 von der felsigen Insel im Meer,
 wo sie zur Welt ihn gebracht,
 zur Mutterflur des rieselnden Quells,
 welche jubelnd dem Bakchos dient,
 zur parnassischen Bergeshöh',
 wo am Halse gefleckt, weinfarb die Drachin lag
 in dem Schattengebüsch aus dichtem Lorbeerlaub,
 scheußlich ungestalt, und behütete
 wachsam die Stätte des Erdorakels.
 Du aber, ein Kind noch, du, noch in den Armen
 der liebenden Mutter fröhlich hüpfend,
 du erlegtest ihn, o Phoibos!
 Du betrastst des Orakels hochheiligen Ort;
 auf dem Dreifuße von Gold
 sitzest du nun, dem Wahrheitsthrone,
 undtust Sterblichen
 Göttersprüche kund,
 aus des Adyton Winkel, kastalischen Quells
 Nachbar, am Erdmittelpunkte hausend.

Die Themis wies Letos Sohn
 fern von dem heiligen Erd-
 spalt der prophetischen Kunst
 hinweg; doch Gaia gebar
 nächtliche Schattengestalten der Träume,
 welche gar vielen der Menschen die Urzeit
 und der Zukunft verborgnes Geschick,
 wenn sie der Schlummer umfing,
 enthüllten. Also stahl sie den Ruhm,
 weiszusagen, dem Phoibos ab,
 grollend, weil er Themis gekränkt.
 Aber schnell zum Olympos eilt des Fürsten Fuß,
 und die kindliche Hand umschlang den Thron des Zeus,
 daß von Gaias Groll er das pythische
 Haus und von Stimmen der Nacht erlöse.
 Der lachte des Knaben, der stracks sich erdreistet,
 das goldene Amt für sich zu fordern,
 nickte, daß die Locken wallten,
 und verbannte von Pytho die Träume der Nacht;
 und den weissagenden Blick
 der Seelennacht nahm er den Menschen

und gab Loxias
Ehr' und Amt zurück
und am völkerversammelnden gastlichen Thron
der Menschheit Trost durch die Sehersprüche.

(Übersetzt von Hans von Arnim.)

Ohne den Mord der Delphyne zu erwähnen berichtet von Gaia, Themis und Apollon auch noch das wahrscheinlich in Pergamon im ersten Jahrhundert vor Christi Geburt entstandene Gebetbuch einer orphischen Gemeinde¹⁾:

Dich, reine Tochter des Uranos, Themis, edlen Vaters Kind ruf' ich an,
junger Sproß der Gaia, Mädchen mit rosigem Antlitz,
die als Erste den Menschen verkündigte reines Seherwort
in der delphischen Schlucht, Hüterin des Rechts unter den Göttern,
auf dem pythischen Grund, wo Python²⁾ herrschte,
die auch Phoibos, den Herrn, lehrte das heilige Recht.

Den Mittelpunkt der heiligen Sage von Delphoi bildet unzweifelhaft Apollons Kampf mit der erdgeborenen Drachin, die später Delphyne oder nach dem alten Ortsnamen Python hieß³⁾. Man vergleicht mit ihm am besten den Drachenkampf des Kadmos und den des Heiligen Georg. Sowohl bei Kadmos wie bei Apollon handelt es sich um den Besitz einer Quelle, die der Drache bewacht, also um eine Lebensbedingung für jede griechische Landschaft. Aber der Drachenmord des Apollon wird in Delphoi nicht empfunden als eine Befreiung von einem Ungeheuer, das die Saaten verwüstet, wie es der Kalydonische Eber und andere Untiere der griechischen Sage sind, sondern es war eine Blutschuld, die der fremde Gott auf sich geladen, und von der er in Pytho selbst nicht entsühnt werden konnte. Da gab es keine uranische Gottheit, die die Schuld von ihm nahm, die Drachin, eine Tochter der Erde, getötet zu haben. Bei einem Gott der Erde muß der Mörder dienen, um frei von seiner Schuld zu werden. Dieser Gott ist der

¹⁾ Orph. Hymn. LXXIX, 1ff.

²⁾ Vs. 5 ist überliefert *Πύθωι ἐν δαπέδῳ, ὅθι Πυθοῖ ἐμβασίλευεν*. Ich lese dafür *Πύθων*, vgl. Ilias B 572 καὶ Σικνὸν', ὅθ' ἀρ' Ἀδηστος πρῶτος ἐμβασίλευεν.

³⁾ Vgl. darüber Wolf Aly, Der kretische Apollonkult 1908, 38. Delphyne (*ἡμίθηρ κόρη*) hieß auch die Wächterin der korykischen Grotte in Kilikien in dem Typhonmythos bei Apollodor Bibl. I 42 Wagn. Der delphische Delphynes ist wohl eine spätere Erfindung als Delphyne. Unrichtig also O. Kern RE² IV 2701.

Unterweltsgott selbst in der Gestalt des Admetos, des Unbezwingbaren, aus dem die an den chthonischen Kult im thessalischen Pherai anknüpfende Sage den aus der Alkestisdichtung bekannten Fürsten, den Sohn der Klymene und des Pheres, gemacht hat¹⁾.

Die Lage Delphis war für den wirtschaftlichen Verkehr eine äußerst günstige, da sich in der Nähe der Schieferterrasse des wilden Pleistostales die boiotische und die thessalische Straße trafen und das Meer in unmittelbarer Nähe lag. Dadurch ist aber die glänzende Entwicklung eines Heiligtums in Griechenland niemals bedingt. Das Temenos des Pythiers liegt auf einer schmalen und abschüssigen Terrasse: nirgends eine so gedrängte und bedrängte Fülle von Bauten und Denkmälern wie hier auf engem Raume. Kein Platz für weite Felder und Gärten, auch wenig Weide. Nur Olivenbäume bringen einen auf Wachstum und Werden der Natur deutenden Zug in die grandiose Felsenwelt, der Bergstürze und Erdbeben nie fremd waren. Auch die großartige Natur allein hat Delphis Ruhm, lange Jahrhunderte die geistige und geistliche Herrscherin über Hellas zu sein, nicht begründet. Seine Entwicklung bleibt ein Wunder, so gewaltig auch der Eindruck der Landschaft auf ein empfängliches Gemüt ist. Aus dem Ge- und Poseidonkult konnte sich nie ohne weiteres der Dienst des pythischen Gottes entwickeln. Apollons göttliche Gestalt kommt aus anderer Sphäre in die Grotte am kastalischen Quell, die alten Erdgottheiten eigen war.

Der delphische Apollon hat seine siegreiche Macht durch sein Orakel errungen und behauptet. Hat auch der alte Hirtengott das Loosorakel mit nach Delphoi gebracht, wie wohl wahrscheinlich ist (Bd. I 111), am Parnaß gab es vor seiner Epiphanie schon ein Loosorakel, in dem aus Steinchen oder Feigenblättern geweissagt wurde. Seine Prophetinnen waren die Thrien, die der Dichter

¹⁾ Man mag über die Alkestissage denken, wie man will, und sie als ein weitgewandertes Märchen auffassen, C. O. Müllers und Wilamowitzens (s. L. Malten, Archäolog. Jahrb. XXIX 1914, 189) Deutung des Admetos als Unterweltsgott bleibt doch wohl gesichert. Über das Märchenmotiv vgl. Albin Lesky, Alkestis, der Mythus und das Drama, Sitzungsber. Wiener Akademie Bd. 203, 2 Abh. 1925, 5f.; G. Megas, Archiv für Religionsw. XXX 1933, 1ff. Dagegen Leo Weber in seiner Ausgabe der Alkestis und O. Kern, Goett. Gel. Anz. 1934, 336; für die Annahme eines Märchens in dieser Sagenwelt soeben auch Ed. Norden in seiner sonst mich in Allem überzeugenden bahnbrechenden Abhandlung über Orpheus und Eurydice Sitzungsber. preuß. Akad. 1934, 54.

des homerischen Hermeshymnos kennt¹⁾), die aber später keine Wirkung mehr haben, als Apollon der Herr der Mantik geworden ist. Am Schluß des Hymnos erzählt Apollon, daß drei geflügelte Schwestern (die θηταὶ nach Gottfried HERMANNS glänzender Vermutung) am Parnaß wohnten und den jungen Apollon, als er die Rinder weidete, die Wahrsagekunst gelehrt hätten, die aber Zeus verachtet habe. Diese Kunst der Prophezeiung, die Apollon dem Hermes abtritt, habe Unwahres, aber auch manchmal Wahres, das eingetroffen sei, verkündigt. Von diesem dem Hermes übertragenen Orakel wissen wir sonst nichts, auch nichts von einer besonderen Bedeutung des Hermeskults²⁾ in Delphoi.

Über die Gründung des apollinischen Gottesdienstes in Delphoi besitzen wir eine heilige Legende, die in dem zweiten Teile des homerischen Hymnos auf Apollon niedergelegt ist und zu den wichtigsten religionsgeschichtlichen Urkunden gehört, die wir aus dem griechischen Altertum besitzen. Der Dichter erzählt, daß es in Pytho nicht immer Apollonkult gab. Der Name Delphoi³⁾ kommt im Hymnos nirgends vor, sondern Pytho heißt die Landschaft, in die der Gott vom Olymp herab über Pierien und Thessalien nach Phokis kommt. Der Weg wird genau beschrieben, wobei die ausführliche Beschreibung eines sonst unbekannten Kults im Haine des Poseidon bei Onchestos in Boiotien am Kopaissee (Bd. I 196) auffällt, der aber schwerlich eine Art Orakel war,

¹⁾ Darüber wohl abschließend v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 379ff. Vgl. auch H. Diels, Sibyllinische Blätter 1890, 56 Anm. 4. In P. Wolters' so gelehrter Abhandlung über den Geflügelten Seher (Berichte der bayer. Akademie 1928, 1. Abhandlung) habe ich die Erwähnung der Thrien nicht gefunden. L. Radermacher hält die geflügelten Jungfrauen für weissagende Bienen und tritt für die in der von ihm rekonstruierten Aurispahandschrift überlieferten Μοῖραι ein (Der homerische Hermeshymnos Sitzungsber. Wiener Akademie Bd. 213, 1. Abh. 1931, 172).

²⁾ Vgl. H. Pomtow, Philologus N. F. XXV 1912, 65. 87. 89. Er wurde in später Zeit vorzugsweise als Gott des Gymnasiums und des Stadions verehrt.

³⁾ In der Hymnensammlung wird Delphoi nur in dem Hymnos auf Artemis (XXVII) Vs. 13f.

ἔρχεται ἐς μέγα δῶμα καστρήτοι φίλοιο
Φοίβον Ἀπόλλωνος Δελφῶν ἐς πίστα δῆμον
erwähnt.

wie man früher angenommen hat¹⁾). Schließlich kommt er an den Kephisos nach Telphusa. Aber die Quellnymphe rät ab, nachdem Apollon schon das Fundament zu einem großen Tempel gelegt hat, in dem er ein Orakel für alle Griechen einrichten will. An ihrer Quelle sei es zu laut wegen des Wagengerassels und des Gestampfes der Rosse. Der rechte Ort für eine solche Tempelgründung sei Krisa, das *ἐπό πτυχὶ Παρηγοστο* (wie das Orakel der Thriai oben S. 103) gelegen sei, und wo die für den Gottesdienst erforderliche Stille herrsche (s. Bd. I 89). Apollon stürmt darauf durch das Land der Phlegyer nahe am Kephisissee (der Kopais) nach Krisa, dessen Lage unter dem schneebedeckten Parnaß anschaulich geschildert wird: 'wo sich der Bergesfuß nach Westen wendet; aber darüber hängt ein Fels, und unten läuft ein hohles, rauhes Tal'. Mit dem Fels sind die Phaidriaden, mit dem Tal ist die tiefe Schlucht, die der Pleistos bildet, gemeint. Hier beschließt Apollon einen herrlichen Tempel mit einer Orakelstätte zu erbauen, wie sie Telphusa an ihrem Quell nicht dulden wollte. Er selbst legte wieder das 'breite und sehr lange Fundament'. Die steinerne Schwelle (*λάιρος οὐδός*)²⁾ darüber bauten Trophonios und Agamedes, die 'von den unsterblichen Göttern geliebten Söhne des Erginos'. Es ist möglich, daß diese beiden Baumeister ursprünglich euphemistische Bezeichnungen von Unterweltsgöttern sind, wie sie die griechische Religion so oft kennt (Bd. I 131f.). Die delphische Legende hat sie für ihr dem großen Gotte wohlgefälliges Tun, da sie ihm den ersten Tempel in Delphoi errichtet haben, was von Pindaros ab sehr oft überliefert ist, zum Beispiel höchsten Menschenglücks erhoben. Sie bitten Apollon nach der Vollendung des Tempels um Lohn für ihr Schaffen. Er kann ihnen nicht Höheres verleihen, als daß sie im Schlaf eines sanften Todes sterben. Hierfür ist schon Pindaros Zeuge³⁾. Diese Erzählung gehört zu den vielen heiligen Legenden der pythischen Religion. Den Tempel selber aber haben nach der Darstellung des Hymnoscäters aus ge-

¹⁾ Vgl. darüber Martin P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung 70.

²⁾ Über den *λάιρος οὐδός* als 'steinerne Unterlage', d. h. 'die Orthostatenschicht', hat vortrefflich gehandelt A. von Blumenthal Philologus N. F. XXXVII 1928, 220 ff.

³⁾ In einem verlorenen Isthmionikenliede Fragm. 2, 3 Schr. Vgl. R. Herzog in Ernst Horneffer's Der junge Platon 1922, 160.

glätteten Steinen (*κτιστοῖσι λάεσσιν*) viele Geschlechter der Menschen erbaut, so daß man in Ewigkeit von ihm singen und sagen wird (*ἀοίδυμον ἔμμεναι ἀεὶ*). In der Nähe aber gab es eine schöne Quelle (die Kastalia), an der der Sohn des Zeus die gewaltige Drachin tötete, ein schreckliches Untier (*ζατρεφέα μεγάλην τέρας ἄγρων*¹)), das unter Menschen und Schafen viel Unheil angerichtet hatte²). Sie wand sich in furchtbaren Schmerzen, von Apollons Pfeil durchbohrt. Er aber sprach dann zu ihr: 'Da faule (*πύθευ*) nun hier auf der männerernährenden Erde. Du wirst für die Menschen, die hier Hekatomben darbringen werden, kein Verderben mehr sein. Weder Typhoeus wird dir den Tod abwehren noch die Chimaira. Sondern die dunkle Erde wird dich faulen lassen und der strahlende Hyperion.' Sprachs sie verfluchend, und ihre Augen verdunkelte darauf die Finsternis. Verfaulen ließ sie aber die heilige Macht des Helios, und seitdem wird der Ort Pytho genannt, und den Gott nennen sie den pythischen Herrscher, weil dort das Ungeheuer faulen ließ die Macht des Helios. Hier gibt der Dichter also den Versuch einer Etymologie des Namens Pytho³), während die der Drachin fehlt. Der spätere Name Python paßt für die *δράκων* auch sicher nicht. Nach der Tötung der furchtbaren Drachin erkennt nun auch Apollon, daß ihn Telphusa betrogen hat. Der Dichter — darf man den Zusammensetzer dieser Geschichten überhaupt noch so nennen? — ist auch hier, wie in dem ganzen Gedicht an manchen Stellen, ungeschickt verfahren. Denn er teilt ein Wesentliches nicht mit, daß nämlich Telphusa aus Bosheit sein Verderben an dem Quell bei Krisa wünschte und die Tempelgründung verhindern wollte⁴). Apollon eilt zornig zur Telphusa zurück und verschüttet ihr Wasser. 'Hier wird nicht mehr von dir allein, sondern auch von mir Rühmens sein!' Dicht bei dem Quell errichtet er einen Altar in dem baumreichen Haine. Dort beten nun alle zu dem Herrn, der der telphusische heißt,

¹⁾ 'Ein Wunderwild' hat Rudolf Borchardt, Altionische Götterlieder unter dem Namen Homers, München 1924, S. 30 übersetzt.

²⁾ Ich lasse hier die lange Typhaonepisode (Vs. 305—355) fort, die sicher ein fremdes Stück ist.

³⁾ Dieselbe Etymologie bei Pausanias X 6, 5 als ein *λόγος ὃς ἡκει τῶν ἀνθρώπων ἐξ τοὺς πολλούς*.

⁴⁾ Nach Aug. Matthiae's und Gottfr. Hermann's Vorgang E. Bethe Der homer. Apollonhymnos und das Prooimion Ber. sächs. Akad. d. Wiss. 83, 2. Heft 1931, 11.

weil er der heiligen Telphusa Wasser geschändet hat¹⁾). Wie die Geschichte des Drachinmordes mit der Deutung der Namen von Pytho und Pythios schließt, so auch hier die Erzählung von der Telphusa mit der Deutung des Apollon Telphusios. Recht unvermittelt berichtet der Hymnos dann von der Bestellung der ersten Priester des pythischen Apollon. Wohl haben *ἀθέσφατα φῦλα ἀρθρόπων* seinen Tempel erbaut. Aber aus diesen heraus wachsen nicht die Priester. Apollon blickt in Sorge darum auf das Meer und bemerkt auf ihm ein Schiff, auf dem sich viele wackere Männer, (die *οργιόρες*) aus dem minoischen Knosos befinden, die als Handelsleute auf der Fahrt nach Pylos begriffen sind. Sie will er zu seinen Priestern machen, die ihm als Herrn opfern und die Wahrsprüche des Phoibos Apollon, des Gottes mit dem goldenen Schwerte, verkünden, was er unter der Schlucht des Parnasses weissagen mag aus dem Lorbeer²⁾). Er prophezeit also aus dem Lorbeer wie Zeus in Dodona aus der Eiche. Der Gott verwandelt sich in einen gewaltigen Delphin, springt in dieser Gestalt auf das Schiff, ein Schrecken für die Schiffer. Wieder gibt es nun ein Stück Geographie. Das Schiff wird durch einen Südstorm nach dem Vorgebirge Tainaron verschlagen, wo die Insassen landen, um zu beobachten, ob der Delphin auf ihrem Schiffe bleibt oder in sein Element zurückspringt. Aber das Schiff gehorcht dem Steuer nicht mehr. Es fährt an der Westküste der Peloponnes entlang — wieder mit genauer Angabe der Stationen — in den Meerbusen von Krisa hinein, vom Westwinde getrieben. Dort springt der Gott wie ein Stern aus dem Schiffe mitten am Tag. Er wandelt durch die Dreifußstraße zum Tempel und zündet im Adyton eine lohende Flamme an. Seine von Glanz erfüllte Epiphanie wird prachtvoll geschildert. Es jauchzen darob die Frauen und Töchter der

¹⁾ Die Etymologie des Namens Telphusa (auch *Τιλφοῦσα*) ist noch immer nicht klar, auch ganz unsicher, daß er mit *Δελφοί* (Wurzel *delph*) zusammenhängt. Am Fuße der steilen Felswand des Tilphossions strömt noch heute die Quelle, über der ein Tempel des Apollon Tilphossios stand. In der Nähe der Quelle sollte der Seher Teiresias bestattet sein. Vgl. hierüber die Literatur bei Buslepp bei Roscher M. L. V 186 u. Teiresias.

²⁾ Vs. 393 ff.

*Κρῆτες ἀπὸ Κρώσον Μινωτὸν, οἵ δά τ' ἄνακτι
ιερά τε ἔζουσι καὶ ἀγγέλλουσι θέμιστας
Φοίβον Ἀπόλλωνος χρυσαόρον, ὅτι τι κεν εἰπη
χρείων ἐκ δάφνης γνάλων ὅποι Παρνησοῖο.*

Krisaier. Dann springt er schnell wie ein Gedanke zurück auf das Schiff, in der Gestalt eines kräftigen Jünglings in Jugendblüte und im Schmuck der auf die Schultern herabwallenden Locken. Er fragt die Knosier dann nach dem Zweck ihrer weiten Seefahrt und lädt sie zum Aussteigen nach all den Mühen, die sie erduldet, ein, um sich wieder satt zu essen. Der knosische Führer antwortet darauf mit wieder gehobenem Mute: 'Fremdling, du gleichst nicht Sterblichen, sondern den Göttern. Sei uns begrüßt! Aber sage mir, wo wir uns befinden, welche Menschen hier wohnen. Wir strebten aus Kreta nach Pylos. Jetzt hat uns ein Gott wider Willen hierher getrieben!' Ihm entgegnet der Ferntreffer Apollon: 'Einstmals wohntet ihr in dem baumgeschmückten Knosos. Dahin, in die liebliche Stadt, in eure Häuser, zu euren lieben Gattinnen werdet ihr nicht zurückkehren, sondern hier sollt ihr meinen von vielen Menschen geehrten Tempel hüten. Ich rühme mich des Zeus Sohn, Apollon, zu sein. Nicht aus Übelwollen, sondern aus Sorge für meinen Tempel habe ich euch über das wilde Meer hergeführt. Zieht das Schiff ans Land, steigt aus mit all eurer Habe und errichtet mir am Meeresstrande einen Altar mit Opfern und Gebeten. Betet zu mir als dem Delphinier, der ich in Gestalt eines Delphins auf euer Schiff gesprungen bin. Daran soll der weit-hin sichtbare Altar immer erinnern. Dann speiset bei eurem Schiffe und spendet den seligen Göttern, die im Olympos wohnen. Wenn die Essenslust gestillt ist, schreitet mit mir einher und singt den Ie Paian, bis ihr zu dem Platze kommt, wo ihr den reich ausgestatteten Tempel findet.' Wie der Gott befohlen, handeln die Kreter. Danach schritt hohen, edlen Ganges voran des Zeus Sohn, der Herrscher Apollon, die Phorminx in den Händen und auf ihr spielend. Die Kreter folgten hinauf nach Pytho und sangen den Ie Paian, wie sie es in Kreta gewohnt, und wie sie allein die Muse den honigsüßen Sang gelehrt. Apollon zeigt ihnen da oben die hochheilige Stätte in dem reich ausgestatteten Tempel¹⁾. Der Führer der Kreter spricht dann zu dem Gotte: 'Du hast uns fernab, o Herr, von Freunden und Vaterland hierher geführt. So gefiel es dir in deinem Gemüte. Wie aber sollen wir leben? Das sollst du uns sagen! Denn dies von dir gelobte Land trägt weder Früchte

¹⁾ Vs. 523 δεῖξε δάγων ἄντον ζάθεον καὶ πιον νηόν. Über ζάθεος vgl. den klassischen Exkurs von Wilamowitz, Isyllos von Epidauros 107ff. Über den Vers 523 vgl. ebenda 110 Anm. 4.

noch hat es schöne Wiesen, daß man da wohlleben und andere Menschen dahin geleiten kann.' Lächelnd erwiderte da der Zeussohn Apollon: 'Törichte Menschen, unglückselige, die ihr immer Sorgen, Peine und Ängste im Herzen tragt. Leicht ist mein Wort gesagt, das ich euch ans Herz lege. In der Rechten halte ein jeder von euch ein Messer, um die Schafe zu schlachten, die reichlich vorhanden sein werden, da sie berühmte Geschlechter der Menschen heranbringen werden: Hütet den Tempel, empfanget die Geschlechter der Menschen, wenn sie hieher kommen'. Was nun in dem Hymnos folgt, ist zum Teil zerstört. Es wird von Ungehorsam und Frevelmut gesprochen, der unter anderen *σημάντορες ἄνδρες* durch Knechtschaft bestraft werden wird. Man hat dies mit Recht auf den ersten Heiligen Krieg bezogen, in dem Krisa zerstört und die *όγυλορες* zu Tempelsklaven gemacht wurden. So mögen diese Verse aus einem anderen Gedichte stammen, als die vorangehende Erzählung, die allerdings auch manche Nächte und Lücken aufweist.

Wenn ERICH BETHES Auffassung von der Entstehung des Apollonhymnos richtig ist, daß er eine Sammlung apollinischer Legenden ohne eine leitende, künstlerische Idee darstellt, wird man sich doch bei religionsgeschichtlichen Schlüssen einer gewissen Vorsicht befleißigen müssen¹⁾. Älter als das siebente Jahrhundert wird das ganze Gedicht (mit Einschluß des delischen Teils) kaum sein. Aber damals prophezeite die Pythia längst in Delphoi auf dem Dreifuße. Kein Wort von einer weiblichen Priesterin und dem Euthusiasmos im Hymnos, kein Wort von Dionysos, Poseidon, Ge, Themis. Der Kampf mit der Drachin ist auch nicht als ein Mord aufgefaßt, der entsühnt werden muß, sondern als die Befreiung des Landes von einer furchtbaren Plage. Worin besteht nun aber der hohe Wert dieser Urkunde für den delphischen Kult? Nicht darin, daß eine Etymologie des Orts Pytho und des pythischen Gottes versucht wird, sondern darin, daß die Eroberung des krisäischen Landes durch den aus der Ferne kommenden Apollon und der Kampf mit der Drachin als der Hüterin der schönfließenden Quelle erzählt werden. Von einem Gottesdienst vor seinem Erscheinen steht nichts im Hymnos. Wichtig die Bestellung der Priester

¹⁾ Ich glaube, daß Bethe (s. oben S. 106 Anm. 4) im wesentlichen Recht hat, trotz F. Jacoby, Der homerische Apollonhymnos, Sitzungsber. preuß. Akad. 1933, 682ff. und Franz Dornseiff, Die archaische Mythenzählung Berlin 1933.

aus Kreta und die Deutung des Beinamens Delphinios aus der Verwandlung des Gottes in einen Delphin. Man kann da den Zusammenhang des wundersamen Fisches des Mittelmeers mit dem Gotte nicht leugnen und wird an den verbreiteten Kult des Delphinreiters (Arion, Phalanthos, Taras) erinnert, auch vor allem an den Namen Delphoi. Ferner ist an der weiten Verbreitung des pythischen Apollonkults auf der Insel Kreta, woher die *δογίτορες* und der Paian, den sie dem Gotte darbringen, stammen, nicht vorbeizugehen¹⁾. Erwähnt sei nur das Python in Gortyn, das aus ungefähr derselben Zeit stammt, wie der homerische Hymnos, und dessen Bauart noch an minoische Weise anknüpft²⁾. Man kann den Teil des Hymnos, in dem von den kretischen Priestern die Rede ist, als eine Propaganda für den Apollonkult in Kreta auffassen, zumal Apollon Delphinios (in Knosos wohl nur Delphidios) in Kreta durch Inschriften mehrfach bezeugt ist³⁾.

Der pythische Apollon ist wohl immer der Gott der Weissagung und Musik geblieben. Die an sehr vielen Orten nachweisbaren Pythien werden immer mittelbar oder unmittelbar auf Betreiben der rührigen delphischen Priesterschaft zurückgehen. Von dem Delphinios kann man nicht dasselbe sagen. Es gibt kein Zeugnis, das seinen Kult für Delphoi erweist, so wahrscheinlich er auch bestanden haben mag. Hohe Bedeutung hatte das Delphinion in Athen, das die Legende mit Aigeus und Theseus in Verbindung brachte: Apollon war hier der Entsühner wie in Delphoi und Herr eines Blutgerichtshofes. Davon im Hymnos keine Spur.

Wer heute das Temenos von Delphoi betritt, tut es in der Erwartung, daß die großen französischen Ausgrabungen auch für den Kult des Dionysos neue Aufschlüsse gebracht haben. Er erinnert sich der glänzenden Darstellung ERWIN ROHDES⁴⁾, der die Umgestaltung der delphischen Mantik auf das Eindringen des vom Norden her kommenden Dionysoskults zurückgeführt hat. Nach dem 'Homeriden' weissagte der pythische Apollon aus einem Lorbeerbaum. Da entstand dann auch die fromme Legende, daß der erste Tempel in Delphoi ganz aus Lorbeerreisern bestanden

¹⁾ Wolf Aly, Der kretische Apollonkult, Leipzig 1908.

²⁾ G. Karo RE² XI 1798.

³⁾ W. Aly a. a. O. S. 13ff.

⁴⁾ Psyche II ^{9. 10} 52ff.

haben soll, die man aus dem thessalischen Tempe geholt habe¹). Lorbeer muß im delphischen Temenos zu jeder Zeit gepflanzt sein, so eng auch das Terrain dazu im Laufe der Jahrhunderte wurde. Lorbeerbäume gehören nach Delphoi wie der Ölbaum auf die Burg von Athen²). So heißt auch Apollon oft Daphnaios, Daphnites, Daphnephoros, die ihm zu Ehren veranstaltete Prozession *δαφνηφορά*. In der Pelasgiotis wurde Aplun Leschajos verehrt: in einer Weihinschrift für ihn werden *συνδανχραφόροι* erwähnt³). Der Lorbeer spielt namentlich in allen kathartischen Kulten, nicht nur des Apollon, eine große Rolle. Ursprünglich war wohl der Gott als im Lorbeer wohnend gedacht⁴). Darum prophezeite er auch in Delphoi *ἐκ δάφνης*. Auch dem Dionysos war der Lorbeer heilig⁵), wie er dann namentlich bei den Römern eine sehr große Rolle, nicht nur in Lustrationsriten, spielte. Es mag sein, daß der dionysische Lorbeer aus dem Apollonkult stammt; denn die heilige Pflanze des Dionysos ist der Epheu. Bevor Apollon aus dem Lorbeer prophezeite, gab es ein uraltes Erdorakel, das Loosorakel der Ge in Delphoi, auf das der niemals verschwundene Ausdruck, der auf die weissagende Pythia nicht paßt, *ἀρεῖλεν ὁ θεός* (Bd. I 111f.) hinweist. Es ist durchaus nicht sicher, daß die Stäbchen des Erdorakels vom Lorbeerbaum genommen wurden⁶). Der Lorbeer ist wahrscheinlich erst mit Apollon nach Delphoi gelangt. Wir hätten also, wenn nicht alles trügt, drei Arten der Orakelbefragung in Delphoi zu unterscheiden: das uralte Erdorakel⁷), die Weissagung aus dem Lorbeer, für das es in Delphoi nur das Zeugnis des homerischen Hymnos gibt, und dann die Jahrhunderte dauernde Prophezeiung der gottbegeisterten Pythia vom Dreifuß, den ein geistvoller Gelehrter den heiligen Stuhl von Delphoi genannt hat⁸).

¹) Pausanias X 5, 9.

²) In Euripides' Ion Vs. 76 Murr. sagt Hermes: *ἄλλ' ἐς δαφνόδη γύαλα βήσομαι τάδε.* ³) IG IX 2, 1027.

⁴) v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 294, II 30f., 38.

⁵) Hom. Hymn. auf Dionysos (XXVI) Vs. 9 *κισσῶν καὶ δάφνη πεπυκασμένος*, Euripides im Likymnios Fragm. 477 Nauck² *δέσποτα φιλόδαφρε βάκχες, παιάν Ἀπολλον εῦλυρε.*

⁶) Danach zu ändern Bd. I 112.

⁷) v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 205 denkt freilich an ein Inkubationsorakel.

⁸) R. Herzog bei E. Horneffer, Der junge Platon 1922, 150, 170.

Ehe wir die mantische Ekstase, den dionysischen Euthusiasmos in Delphoi, näher betrachten, müssen wir ganz im allgemeinen nach der ersten Entwicklung von Prophetie und Mantik in Hellas fragen. Denn es wäre durchaus verfehlt, wenn wir ohne weiteres als Ort der Entstehung von Prophetie und Mantik das delphische Apollonheiligtum annehmen wollten.

Wer über die griechischen Propheten handeln will, muß sich darüber klar sein, daß das Wort *προφήτης* in der griechischen Sprache ganz etwas anderes bedeutet, als was wir meinen, wenn wir von Propheten, griechischen oder jüdischen, sprechen. Es bedeutet nicht den Weissager, den Voraussager, sondern den Menschen, der den Willen einer Gottheit verkündet, und ist dem aus dem Gebet des Achilleus an den dodonaeischen Zeus bekannten *ὑποφήτης* gleichbedeutend¹⁾. Er ist ein Vermittler zwischen Gott und Menschen, der Sprecher der Gottheit, der Verkünder ihrer Worte²⁾. Vor allem hat der Prophet wohl die heilige Geschichte vorzutragen, sei es in Prosa, sei es in Poesie. Er spricht im Sinne seines Gottes, und auch ein Dichter wie Pindar hat sich durchaus als Propheten des Apollon und der Musen gefühlt³⁾. In Delphoi scheinen diese Propheten eine besonders große Macht und auf die dort blühende Legendenbildung wie die Dichter großen Einfluß gehabt zu haben. Aber es hat auch in Hellas Verkünder der Zukunft gegeben, und man kann garnicht leugnen, daß ihre Wirksamkeit im sechsten und fünften Jahrhundert sehr bedeutsam gewesen ist. Sie reicht aber auch noch viel höher hinauf.

Das beweisen die Seher der Sage Chiron⁴⁾, Kalchas, Teiresias,

¹⁾ Ilias II 235 ἀμφὶ δὲ Σελλοὶ σοὶ ραίνοστι ὑποφήται.

²⁾ So hat auch Luther, als er sich als deutschen Propheten bezeichnete, dies nur 'im Sinne dessen, der Gottes Wort recht verkündet' verstanden wissen wollen (vgl. H. von Schubert, Lutherjahrbuch XII 1930, 133).

³⁾ Fragm. 150 Schroed. *μαντεός, Μοίσα, προφατεύσω δὲ ἐγώ*. — Zu der Geschichte des Wortes *προφήτης* vgl. außer E. Fascher *Προφήτης*. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung 1927 und O. Kern, Archiv für Religionsw. XXVI 1928, 3: J. Wackernagel, Vorlesungen über Syntax. Zweite Reihe 1924, S. 239f.; W. Bauer, Griech.-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments S. 1160ff.

⁴⁾ Chiron der Kentaure nimmt unter seinen Stammesgenossen als *δικαιότατος* und *εὐσεβέστατος* und als Prinzenerzieher der griechischen Sage eine ganz besondere Stellung ein, wurde ihm doch sogar ein Epos *Υποθῆκαι* (eine Anspielung darauf bei Horatius Epos. XIII 11ff. lehnt Richard Heinze in seinem Kommentar wohl mit Recht ab) zugeschrieben, das

Melampus, Mopsos, Amphiaraos und die große Seherin Kassandra¹⁾), deren Sehergabe schwerlich erst dichterische Erfindung ist, was man allerdings von Manto, der Tochter des Teiresias und Mutter des Mopsos, wohl annehmen darf. Von diesen Weissagern ist Amphiaraos ursprünglich ein Gott gewesen und hat als solcher auch noch bis in die Kaiserzeit hinein als Heros eines berühmten Traumorakels Kult an der Grenze Attikas und Boiotiens bei Oropos gehabt. Einen besonderen Fall bedeutet wohl der akarnanische Seher Karnos, der seine Herkunft dem Apollon Karneios zu verdanken scheint und als Sohn des Zeus und der Europe ein Liebling des Apollon war. Mit den Akarnanen hat er ursprünglich wohl nichts zu tun²⁾. Er soll von dem Herakliden Hippotes oder seinem Sohn Aletes getötet sein, was nach dem Eintreten einer Seuche als Strafe für die Missetat der Ursprung des Karneienfestes gewesen sein soll. Es ist schon möglich, daß diese Legende darauf zurückgeht, daß der verfolgte *άγρως* ursprünglich getötet wurde. Den die Herakliden begleitenden Seher Karnos wird niemand für eine historische Persönlichkeit halten. Die Ausübung der Weissagekunst war schon in alter Zeit sehr verschieden geartet. Der eine weissagte aus der Erkundung des Vogelflugs, der andere aus der strengen Beobachtung der Richtung der Opferflammen, wieder ein anderer aus der Eingeweideschau. Kalchas verkündet aus der Vogelschau Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit. Von einem Weissagen aus der Ekstase weiß die alte Sage nichts. Darum ist auch die Ableitung des Wortes *μάρτις* von *μαίνουσαι*, die freilich Platon³⁾ und vielleicht auch schon Euripides⁴⁾ kennen, zweifelhaft,

unter dem Namen des Hesiod ging, aber schon von Aristophanes von Byzanz dem Hesiod abgesprochen wurde. Vgl. P. Friedländer, Hermes XLVIII 1913, 571f. Chiron galt als unsterblich und wurde deshalb zum Kroniden gemacht, hatte sogar Kult auf der *θεῶν ἀγορά* von Thera. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 197. Wie Pindars pythische Gedichte beweisen, stand seine Prophetie in Beziehung mit Delphoi. Weiteres über Pindar s. unten S. 127f.

¹⁾ L. Ziehen rechnet zu den Sehern der Sage in seinem kurzen, aber sehr wichtigen Artikel *Mártis* RE² XIV 1345ff. auch den Theoklymenos der Odyssee. Aber dieser scheint doch nur spätere Erfindung, wahrscheinlich der Peisistratidenzeit, zu sein (S. 86.)

²⁾ Trotz Wilamowitz a. a. O. I 70. 90f. Die Zeugnisse bei A. Adler RE² X 1995. Vgl. über *Ἄσαρνάνες* und *Κάρως* P. Kretschmer, Glotta XXI 1932, 88. ³⁾ Platon Phaidros 244 A B.

⁴⁾ In den Bakchai sagt Teiresias Vs. 298f. Murr. *μάρτις δ' ο δαιμονόδεις τὸ γὰρ βακχείσιμον καὶ τὸ μανισθεῖς μαρτικὴν πολλήν ἔχει.*

obwohl mit Recht darauf schon hingewiesen ist, daß man sich kaum eine primitive Religion ohne das Mittel der Ekstase vorstellen kann¹⁾. In einzelnen Geschlechtern erbte sich die Gabe der Mantik von Jahrhundert zu Jahrhundert fort. Die Iamiden in Olympia leiteten die ihnen verliehene Gabe von ihrem Ahnherrn Iamos ab, der sie von Zeus erhalten haben sollte. Die ebendort ansässigen Klytiden führten ihr Geschlecht auf Melampus zurück²⁾. Die Sehergabe galt allgemein als ein göttliches Geschenk. Phoibos Apollon sollte sie dem Kalchas wie dem Melampodiden Polypheides verliehen haben; auch Kassandra hat sie von Apollon. So ist es nicht wunderbar, daß Apollon in Delphoi nicht nur der Herr des Orakels, sondern der Seher selbst war, der von seinem Dreifuße herab den Menschen die Zukunft weissagte. Spricht die Pythia, so ist sie nur die Stellvertreterin des Gottes und als solche *ἐνθεος*, des Gottes voll, wie der deutsche Dichter sagt, durch eine heilige *ἐπιτνοια* fähig, die göttliche Wahrheit zu verkündigen. Diese *ἐπιτνοια* kann einen Menschen zu einem *θειος μάντις* machen, zu einem gottbegnadeten Seher. Die von Dionysos gesandte *θεια μανια* befähigt den Propheten auch zur Heilung von Krankheiten und Besessenheit³⁾. Aber da niemand den Grund ergründen kann, warum ein Mensch mehr als der andere von den Göttern mit der Gabe des Blicks in die Zukunft begnadet sein soll, und auch der *ἐνθεος μάντις* dem Irrtum unterworfen ist, hat sich die Kritik sehr früh an den Seherstand gewagt und starke Zweifel geäußert. Diese Kritik zeigt sich schon in dem mutigen Worte Hektors zu seiner

1) L. Ziehen a. a. O. 1354.

2) Epigramm auf Eperastos, den Sohn des Theogenos, der im Waffelauf gesiegt hatte, bei Pausan. VI 17, 6:

τῶν δὲ ιερογλώσσων Κλυτιδᾶν γένος εὐχομαι εἶναι μάντις, ἀπ' ισοθέων αἷμα Μελαμποδιδᾶν.

3) Platon Phaidros 244 D E ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων ἀ δὴ παλαιῶν ἐκ μητριμάτων ποθὲν ἐν τισι τῶν γενῶν ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προτενέσσασα, οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν ηὔρετο, καταφρυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρεῖς δὴ καθαριμῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα ἐξάντη ἐποίησε τὸν ἑαυτῆς ἔχοντα πτερὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον, λόγω τῶν ὁρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένων παρόντων κακῶν ενρομένη. Dazu 265 B τῆς δὲ θείας τεττάρων θεῶν τέττα μέρη διελόμενοι, μαντικὴν μὲν ἐπιτνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσος δὲ τελεστικήν, Μουσῶν δὲ αὐτοὶ ποιητικήν, τετάρτην δὲ Ἀφροδίτης καὶ Ἔρως. Vgl. dazu den klärenden Aufsatz von F. Pfister über den Wahnsinn Weihepriesters in der Festschrift Cimbria (Dortmund) S. 55ff.

Bruder Polydamas: 'Ein Vorzeichen ist das beste, zu kämpfen für das Vaterland'¹⁾). Es richtet sich gegen die Vorzeichen, die doch von den Göttern kommen, und zeugt für die eigene Manneskraft, von der dem Tapferen allein im Vertrauen auf Zeus der Sieg kommen kann. In den beiden großen homerischen Epen erscheint der Name Delphoi nirgends. In der Ilias wird Python als Ortsname nur im Schiffs-kataloge neben der hochheiligen Krisa erwähnt. In der Odyssee wird die *Πνθώ ἡγαθέη* in dem Liede des Demodokos über den Streit des Achilleus und Odysseus genannt, den Phoibos Apollon dem das Orakel befragenden Agamemnon einst vorausgesagt hatte²⁾). In der genealogischen Dichtung des Boioters Hesiodos spielt Delphoi dann eine sehr große Rolle, wie ja auch Hesiod wahrscheinlich selbst in Delphoi gewesen ist, wo er den Fetisch gesehen hat, den man für den der Sage nach von Kronos einst verschluckten Stein hielt³⁾). Es ist selbstverständlich, daß der Ruhm seines Orakels sich zuerst in Mittelgriechenland verbreitet hat.

Hängt mit Delphoi die Vorstellung des geflügelten Sehers zusammen, etwa zuerst mit den weissagenden Thrien am Parnaß (oben S. 104)? PAUL WOLTERS⁴⁾ ist der schöne Nachweis gelungen, daß griechischer Glaube sich den Seher oft geflügelt darstellte. Der mit großen Rückenflügeln versehene Kalchas steht auf dem Bilde der Rückseite eines etruskischen Handspiegels vor einem Opfertisch und prüft eine Leber, die er in der linken Hand hält. Musaios war auf einem Gemälde in der Pinakothek auf der athenischen Akropolis geflügelt dargestellt⁵⁾). Auch dem Orpheus

¹⁾ Ilias *M* 243 εἰς οἰωνὸς ἀριστος ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης. S. oben S. 21. Die dort gegebene Übersetzung ist nicht so genau wie die hier vorgeschlagene.

²⁾ Ilias *B* 519; Odyssee *θ* 79ff. (wo auch der λάινος οὐδός [s. A. v. Blumenthal a. a. O. 220] erwähnt wird) und λ 581 in der Erzählung von der Höllenstrafe des Tityos, der die nach Pytho wandernde Leto ehrt hatte.

³⁾ Theogon. 497ff.

πρῶτον δ' ἔξειμεσσε λίθον, πύματον καταπίνων.
τὸν μὲν Ζεὺς στήριξε κατὰ χθονὸς εὐρυοδελῆς
Πνθῶ ἐν ἡγαθέη γνάλοις ὑπὸ Παρνησοῦ
σῆμ' ἔμεν ἔξοπλοω, θαῦμα θνητοῖσι βροτοῖσιν.

Vgl. Bd. I 6.

⁴⁾ Sitzungsber. Bayer. Akad. 1928, 3ff.

⁵⁾ Ob diese Flügel nach Pausanias I 22, 7 als ein Geschenk der Hyperboreer oder des Atheners Hyperboreos (Phanodemos) aufgefaßt werden

wird wenigstens in dem auf seinen Namen getauften Argonautenpos die Wundergabe des Fliegens zugeschrieben. Apollon, der Gott der Seher, fährt auf einem Schwanengespann vom Lande der Hyperboreer nach Delphoi zurück. Neben Eumolpos, dem mythischen Ahnherrn der eleusinischen Hierophanten, sitzt auf der berühmten Triptolemosvase des Hieron ein Schwan¹⁾. Gab es eine Sage, daß er von Thrakien her auf einem Schwan nach Eleusis geflogen ist? Wir müssen hier den Pfad kühner Phantasie einschlagen. Sonst verstehen wir nimmer die allerdings erst spätere Legende von des hyperboreischen Sühnepriesters Abaris Ritt auf dem durch die ganze Welt fliegenden Pfeil²⁾), nimmer den Flug des auf seinem Dreifuß sitzenden Apollon. Wenn Triptolemos auf einem geflügelten Sitze von Land zu Land fährt, so ist er da mehr als der Bringer der Kornähre; seine Mission ist eine noch höhere; er ist auch Gesetzgeber (S. Kap. VI). Den Flug dieser Geister, und dann auch den der Gespenster und Hexen weiter zu verfolgen verbietet dieser Ort. Denn die alte Zeit reicht auch hier der jüngeren ihre Hand. Wenn der Pegasos, der, orientalischem Glauben entstammend, zum Roß des Dichters wird, allerdings erst in hellenistischer Zeit, so ist das altgriechischer Vorstellung Erbteil.

Eine neue Phase des delphischen Orakels bricht mit der auf dem Dreifuße weissagenden Pythia an. Für Delphoi ist es jedenfalls etwas Neues, und ERWIN ROHDES farbenprächtige Darstellung der Dionysosreligion und ihres Einbruchs in den apollinischen Kult von Pytho hat zunächst überall begeisterte Zustimmung erfahren, und das bleibt auch bestehen, daß die Ekstase, in der die Priesterin auf dem Dreifuße weissagt, der apollinischen Religion zunächst völlig fern liegt. Aber es ist zu bedenken, daß der Besucher von Delphoi sehr enttäuscht wird, wenn er in den ausgegrabenen Denkmälern

müssen, ist zweifelhaft. Jedenfalls ist die überlieferte, leider auch von F. Spiro aufgenommene Lesart *ὑπὸ Βορέων* sprachlich und sachlich unmöglich. Vgl. P. Wolters a. a. O. 8f.

¹⁾ Sollte nicht die Eumolpia des Musaios in dem Prooimion von dem Fluge des Musaios berichtet haben, und sollte nicht Apollon, dessen Orakel erwähnt wurde, den Eumolpos den Flug gelehrt haben? S. die zwei Verse aus der Eumolpia bei Diels-Kranz Vorsokratiker I⁵ 2, 11 (S. 24).

²⁾ Dies ist vielleicht die älteste Gestalt der Abarissage trotz E. Rohde, Psyche II^{9, 10}, 91 Anm. Gegen diesen wohl mit Recht P. Wolters a. a. O. 10.

nach Spuren des alten Dionysoskults sucht. Zeugnis für ihn bleiben allerdings der delphische Kalender und die Tatsache, für die die Ausgrabungen leider nichts ergeben haben, daß das eine Giebelfeld des großen Apollontempels Dionysos unter den Thyiaden zeigte, den Gott der Ekstase im Kreise seiner in stürmische Begeisterung versetzten Dienerinnen. Wann zuerst das rauschende, nächtliche Fest der Thyiaden auf den Höhen des Parnassos und vor der korykischen Grotte stattgefunden hat, wissen wir nicht. Die es betreffenden Nachrichten stammen sämtlich aus späterer, nachchristlicher Zeit, wie es auch für das dionysische Kollegium der fünf Hosioi kein altes Zeugnis gibt. Vom vierten Jahrhundert ab scheint der Kult des Dionysos in Delphoi neu aufgelebt zu sein. Aus dieser Zeit stammt auch das *oīziov* für Apollon und Dionysos, das eine Baurechnung aus dem vierten Jahrhundert bezeugt, und das vielleicht nur eine Kapelle im Apollontempel gewesen ist¹⁾. Der im Adyton des Tempels befindliche Dreifuß, auf dem sitzend die Pythia ihre Orakel gibt, ist ursprünglich der Dionysosreligion sicher nicht eigen gewesen, und wenn es sicher wäre, daß von dem Dreifuß von Anfang an eine mantische Kraft ausgegangen ist, wie das allerdings behauptet worden ist²⁾, müßte allerdings der gewaltige Einfluß der Dionysosreligion, den ERWIN ROHDE angenommen hat, geleugnet werden³⁾. Die Sage von dem Versuch des Dreifußraubes durch Herakles ist sicher als ein Kampf um den Besitz des schon einflußreichen, berühmten delphischen Orakels aufzufassen, ein Spiegelbild des Versuchs der Dorier, Herren in Pytho zu werden. Mit Dionysos hat die Sage vom Dreifußraub nicht das Geringste zu tun. In der Erzählung der *προφῆτις* am Anfang der aischyleischen Eumeniden ist Dionysos nur Herr der korykischen Grotte.

Es ist also eine religionsgeschichtlich überaus wichtige, aber heute mehr denn je schwer zu entscheidende Frage, wie das Verhältnis der dionysischen Religion zu der apollinischen in Delphoi zu beurteilen ist. Da mag man wohl ausgehen von dem Grabe des Dionysos, das neben der Orakelstätte im Adyton gelegen haben soll. Aber die Zeugnisse sind spät, keines älter als das des Philo-

¹⁾ H. Pomtow, Philologus N. F. XXV 1912, 61ff.

²⁾ Karl Schwendemann, Archäolog. Jahrbuch XXXVI 1921, 149ff.

³⁾ Schwendemann a. a. O. 173 Anm. 1; so auch unabhängig von ihm Joh. Geffcken, Griech. Literaturgesch. I Anmerkungen 74, 2f.

choros, der von einem Postament berichtet, auf dem die Inschrift: 'hier liegt Dionysos, der Sohn der Semele begraben' gestanden haben soll¹). Ganz unbrauchbar ist die Nachricht eines christlichen Eiferers, der den Omphalos zum Grabe des Dionysos machte²). Aus den Nachrichten über das Grab des Dionysos im Apollontempel irgendwie Schlüsse auf ein hohes und gar vorapollinisches Alter der Dionysosverehrung in Delphoi zu ziehen, geht wahrlich nicht an. Nirgends scheint die Legendenbildung im griechischen Kult so gewuchert zu haben wie in Delphoi (s. unten S. 122 f.)³).

Welchen Inhalt die Fragen hatten, die die ersten Orakelsucher in Delphoi an die Pythia richteten, wissen wir nicht und werden wir niemals erfahren. Es ist aber anzunehmen, daß es zuerst rein persönliche Angelegenheiten waren, für die der Bescheid des Gottes verlangt wurde, solche, von denen die in Dodona gefundenen Bleitäfelchen uns heute noch reiche Auskunft geben, wie über eine bevorstehende Reise, über den Ausgang einer Krankheit, über die Vaterschaft eines erwarteten Kindes und so fort⁴). Ehe das del-

¹⁾ Ἐνθάδε κεῖται θαύμα Διόνυσος ὁ ἐκ Σεμέλης Philochoros Fragm. 22 (I 287 Müller) nach Malalas *Chronogr.* p. 45, 8 s. Dindorf; vielleicht aus Deinarch, der kurz vorher citiert wird. H. Pomtow a. a. O. 72; F. Schober RE² Suppl. V 120 Nr. 216.

²⁾ Tatian *oratio ad Graecos* 8 p. 9, 16 Schwartz ὁ δὲ ὀμφαλὸς τάφος ἐστὶ Διονύσου. S. Archiv f. Religionsw. XXVI 1928, 10.

³⁾ Nicht der geringste Wert ist auf eine in dem Argument. Pindar. Pyth. p. 2, 5ff. Drachm. vorhandene Nachricht zu legen, nach der die erste Inhaberin der delphischen Orakelstätte Nyx gewesen sein soll, darauf Themis. Dann heißt es Z. 7 τοῦ προφητικοῦ τελποδος, ἐν δι πρῶτος Διόνυσος ἐθεμιστενες und Z. 12ff. ἀπὸ Διονύσου, ὅτι πρῶτος οὗτος δοκεῖ ἀπὸ τοῦ τελποδος θεμιστενοι. E. Rohde (*Psyche* II 9, 10 54 Anm. 2) hat ganz mit Recht gefolgert, daß hier Dionysos als πρόμαντις der Nyx gedacht ist. Aber von Nyx in Delphoi weiß sonst niemand etwas. Ich gehe wohl kaum fehl, wenn ich in dem Orakel der Nyx in Delphoi eine Reminiszenz an die orphische Theologie sehe, in der Nyx, die Tochter des Dionysos-Phanes, μαρτσώνη ἀφενδέα πάντη von ihrem Vater zum Geschenk erhielt *Orphicor.* *Frags.* 103. Vgl. auch *Frags.* 104, wo von dem ἀδντον, in dem Vater und Tochter ihren Sitz haben (ἐν τῷ ἀδντῷ διαυτίως ἴδομένεοι), die Rede ist. Der Omphalos *Orphicor.* *Frags.* 243. Eine Polemik gegen die Unterstellung (doch wohl der Orphiker), daß sich ein κοινὸν μαντεῖον ἐν Δελφοῖς Ἀπόλλωνος καὶ Νυκτός befände, bei Plutarch *De sera num. vindict.* 22 (*Orphicor.* *Frags.* 294).

⁴⁾ Dittenberger-Hiller, *Sylloge* III³ 1160—1166. 1161: ἴστορει Νικονοράτ[ει]α, τίνι θεῶν θύνοντα λόγιον καὶ ἀμεινον πράσσοι καὶ τὰς νόσουν παύσα(ι)το.

phische Orakel seine ausgedehnte politische Wirksamkeit eröffnete, durch die es eine gewaltige Macht in Griechenland und weit darüber hinaus wurde, hat es seine Bedeutung auf religiösem Gebiete gewonnen. Es fand seine wichtige Aufgabe darin, überall den Kult der Heroen zu fördern¹⁾, nicht etwa so, daß die Priesterschaft neue Heilige erfand, sondern daß sie örtliche Umstände der fragenden Gemeinde klug benützte und z. B. den Grund einer Seuche oder einer Hungersnot in der Vernachlässigung eines alten Heroenkults suchte. So wurden auf Geheiß des delphischen Orakels oft Gebeine eines in der Fremde gestorbenen Heros feierlich eingeholt und in der Heimat beigesetzt, in der sich dann an seinem Grabe ein reger Heiligenkultus entwickelte. Diese Reliquienverehrung ist ein sehr alter Brauch bei den Hellenen gewesen und lebt heute noch in der katholischen Kirche fort. Wir wissen von der Überführung der angeblichen Reste des Nationalheros Theseus von Skyros nach Athen i. J. 475, des Orestes von Tegea nach Sparta, des Hektor von Ilion nach Theben, des Hesiodos von Naupaktos nach Orchomenos und anderer Heroen und Dichter²⁾. Diese Tätigkeit des Orakels verschaffte ihm früh viele Anhänger, da der Aberglaupe der Menge in der Tat die Beseitigung von Pest und Mißwachs als Folge der Einholung der Gebeine der Heroen ansah.

Ebenso stark wurde der Einfluß Delphis auf die Verbreitung fremder Gottesdienste. Während die Priester anderer Heiligtümer oft gestatteten, daß 'andere Götter' Platz in ihren Tempeln und Bezirken fanden (S. 38ff.), so ist das im Temenos des Apollon zu Delphoi nur selten geschehen, und doch hat, soviel wir wissen, keine Religion so für die Stärkung auch anderer Kulte gesorgt wie Delphoi. Sie hat vor allem eingegriffen, wenn die Beteiligung der Städte, vor allem Athens, an der Einlieferung der *ἀπαρχαί* in Eleusis lau wurde. Sie hat auch vor allem die Einführung des Dionysosdienstes an vielen Orten gefördert und den mächtigen Gott, dem sie freilich in Delphoi selbst nur mäßigen Einfluß gönnte (s. oben), niemals als

1162: ἦ εἰς Ἐλίναν περιέλθ[ωμες — —] ἦ εἰς Ἀρακτόριον — — ἦ πωλούντες τὸν — — 1163: ἐρωτή(ι) Λινσανίας Δία Νάϊον καὶ Δηόναν, ἦ οὐκ ἔστι ἐξ αὐτοῦ, τὸ παιδάριον δὲ Ἀρρύλα κνέει. 1165: ἐρουντᾶς Κλεούτα(ς) τὸν Δία καὶ τὰν Διώναν αὖ ἔστι αὐτοῖς προβατεύοντι ὄνταν καὶ ὀφέλιμον.

¹⁾ E. Rohde, Psyche I ^{9. 10} 177ff.

²⁾ E. Rohde a. a. O. I ^{9. 10} 161, 1. Das ganze Material bei Fr. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum (RVV. V, 1. 2, 1909. 1912).

Nebenbuhler empfunden. Allen Dionysoskulten fehlte auch das, was dem delphischen Kult vor allem seine Bedeutung gegeben hat: das Orakel. Nur ein einziges Dionysosheiligtum hat es gegeben, das mit einem Orakel verbunden war. Dieses lag im phokischen Amphikleia¹⁾ und wird sich neben Delphoi deshalb seine Stellung bewahrt haben, weil es in der Heilung von Kranken durch Traumdeutung eine Besonderheit hatte, die sonst namentlich den Asklepioskulten eigen war. Sehr vielen Dionysosheiligtümern hat Delphoi die Weihe gegeben. Sie waren *πνθόχοηστοι*²⁾. In Erythrai gab es einen Dionysos, der den Beinamen *πνθόχοηστος* führte³⁾. Ebenso war der theraeische (Dionysos) Anthisther ein *πνθόχοηστος*⁴⁾. Vor allem in Attika hat Delphoi für die Festigung des Dionysoskults gesorgt⁵⁾. Noch in hadrianischer Zeit muß der pythische Apollon die Athener an die Lieferung der *ἀπαρχαί* für die Demeter Chloe am Fuße der Akropolis mahnen⁶⁾. Attische Frauen, die dem Kollegium der Thyiaden angehörten, zogen alljährlich nach Delphoi, um an der Dionysosfeier auf den Höhen des Parnassos teilzunehmen, wo ein Jahr um das andere die Geburt des Dionysos auf dem Gipfel des Berges gefeiert wurde⁷⁾. Die spartanischen Priester des Dionysos Kolonatas hatten für die Veranstaltung eines Läuferwettspiels durch die elf Dionysiaden Weisungen aus Delphoi erhalten. Im arkadischen Alea feierte man das Fest der *Σκιέρεια* zu Ehren des Dionysos, an dem nach einem delphischen Orakelspruch die Frauen so gepeitscht wurden⁸⁾ wie die Epheben am Altar der Artemis Orthia am Eurotas⁹⁾. Auch der Kult des Dionysos Phallen in Methymna auf Lesbos sollte auf Ge-

1) Pausan. X 33, 11.

2) F. Hiller von Gaertringen, Festschrift für O. Benndorf 1898, 227.

3) Dittenberger-v. Hiller, Sylloge III³ 1014, 145.

4) IG XII, 3, 329 aus dem letzten Jahrzehnt des dritten Jahrhunderts. Vgl. F. v. Hiller, Festschrift für Benndorf 225.

5) Rohde, Psyche I 9, 10 284, 1; Hiller a. a. O.; Bd. I 231.

6) Athen. Mitt. XVIII 1893, 192ff.; B. Keil, *Anonymous Argentinensis* 130, 1. Vgl. Athen. Mitt. LV 1930, 207f., wo wohl die richtige Ergänzung von Vs. 2 gegeben ist.

7) Pausan. X 4, 3.

8) Sparta: Pausan. III 13, 7; Alea ebenda VIII 23, 1.

9) Diese Geißelung der Frauen erinnert an die Tötung der *Aioloi* am Fest der boiotischen Agrionien und wie diese an altes Menschenopfer (Bd. I 230). Vgl. auch RE² XVI 1312.

heiß der Pythia eingesetzt sein¹). Noch in späterer Zeit reicht der Einfluß des delphischen Orakels nach Kleinasien, wenn es gilt einen neuen Dionysoskult zu stiften²). Aber nicht nur Dionysoskulte sind *πνθόχοηστοι*. Außer Dionysos zählt die bekannte erythraeische Inschrift über den Kauf von Priestertümern aus der Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr., in dem auch jener Dionysos *πνθόχοηστος* erscheint, noch drei Gottheiten auf, die so genannt werden, nämlich Aphrodite, Demeter und Kore³). Als die Bewohner von Anaphe, der Nachbarinsel von Thera, schwanken, wo sie einen Aphrodite-tempel errichten sollten, antwortet der Gott in Delphoi, daß dies im Bezirk des Apollon Asgelatas geschehen solle⁴). Ein ganz besonderes Verhältnis zum delphischen Apollon hat sein Sohn Asklepios, worüber unten in Kapitel XII gehandelt werden wird. Schon hier ist aber hervorzuheben, daß ihn Apollon bereits im fünften Jahrhundert, vielleicht schon eher, in seinem pythischen Bezirk als Gast aufgenommen hat⁵).

Mit dieser Fürsorge für den Kult anderer Götter hängt nun auf das engste auch zusammen, daß der delphische Gott zum Koloniegründer geworden ist, und dies fällt schon in die starke politische Tätigkeit hinein, die die Apollonpriester entwickelt haben. Denn die Missionare des Apollondienstes waren zugleich Träger der Kolonisation. Das hat Kallimachos in seinem Hymnos auf Apollon eindeutig in den Worten ausgesprochen: 'Folgend dem Geheiß des Phoibos haben die Menschen den Städten die Maße abgesteckt; denn Phoibos freut sich über die Gründung der Städte, und Phoibos selbst legt die Grundsteine dazu⁶).' Darum wird niemand mehr als er als Stadtgründer verehrt, vor allem in den

¹) Pausan. X 19, 3.

²) Inschriften von Magnesia am Maeander Nr. 215. Bd. I 85.

³) Dittenberger-v. Hiller 1014, 74. 160; 89 *Δήμητρος καὶ Κόρης πνθόχοηστον*, also ein Heiligtum der beiden Göttinnen.

⁴) IG XII 3, 248.

⁵) Pomtow, Philologus LXXI 1912, 33ff.

⁶) Vs. 55ff.

*Φοίβωι δ' ἐσπόμενοι πόλιας διεμετρήσαντο
ἄνθρωποι, Φοίβος γὰρ ἀεὶ πολέοσσι φιληθεῖ
κτιζομένησ', αὐτὸς δὲ θεμείλια Φοίβος ὑφαίνει.*

Hierzu vgl. die wertvolle Leipziger Dissertation von Spyrid. P. Lampros, *De conditorum coloniarum graecarum indole praemissaque et honoribus 1873.*

Städten, die nach ihm genannt sind. Oft trugen die Münzen sein Bild mit der Bezeichnung *Ἀρχαγέτας*. Sein Altar stand am Hafen oder auf den Märkten. Der delphische Apollon sorgt auch für den Wegebau, wie das ERNST CURTIUS in seiner Abhandlung über den Wegebau der Griechen so schön geschildert hat (Bd. I 84. 99). Auf Befehl des delphischen Orakels sollen die Athener Altäre des Straßenapollon (Apollon Agyieus) auf öffentlichen Wegen errichtet haben¹⁾.

In die Einzelheiten fremder Kulte, in ihre Bestimmungen über Gebete und Opfer hat die Priesterschaft Delphis aber wohl nie eingegriffen. Dazu war sie viel zu klug, und sie wußte auch, daß nichts ihr Ansehen mehr schädigen konnte, als wenn sie altgewohnte Kultbräuche hätte ändern oder neue heilige Gesetze geben wollen. Es ist ein Zeugnis des Sokrates, auf das man sich dabei berufen muß. Denn nach ihm hat der delphische Gott auf die Frage, wie man sich den Göttern wohlgefällig zeigen könne, die schlichte Antwort gegeben: 'Nach den Gesetzen des Staates'. Das ist nichts anderes, als das Wort, mit dem der erste Band unserer Darstellung (S. 290) geschlossen hat: *ὅς νε πόλις δέξησι, νόμος δ' ἀρχαῖος ἀριστος*. Dafür ist auch ein treffliches Beispiel bekannt, das aus Theopompos²⁾ überliefert ist. Einem ungenannten sehr frommen und reichen Magneten aus Asien antwortete die Pythia, daß Klearchos im arkadischen Methydrion die Götter am allerbesten verehre. Da er von dieser Mitteilung sehr unliebsam überrascht wurde, wünschte er den ihn offenbar an Frömmigkeit übertreffenden Mann persönlich kennen zu lernen und zu erfahren, in welcher Weise er die Opfer ausführe. So machte er sich von Asien nach dem fernen Arkadien auf. Klearchos, der Einwohner des kleinen, armen Gebirgsortes, erklärte dem Fragenden nur, daß er alle Opfer mit großem Eifer zu den vorgeschriebenen Zeiten vollziehe, am Neumondstage jeden Monats die Säulen des Hermes und der Hekate mit Kränzen schmücke und auch die anderen

¹⁾ Varro bei Porphyrio *commentar. in Horatium zu Carm. IV 6, 28 p. 131, 8 ss.* Meyer: *ἀρισταὶ viae Graece dicuntur. Varro autem: quod ex responso oraculi in viis publicis urbis suae Athenienses statutis altaribus sacrificare Apollini instituerint, Agyieum appellavere.*

²⁾ Porphyrios *de abstinentia* II 16 = Jacoby 115 Fragm. 344 (II 607). Mit dem *Μάγρης ἐκ τῆς Ἀστας* ist doch wohl sicher ein Bewohner von Mnesia am Maiandros gemeint. Vgl. R. Herzog bei Ernst Horneffer, *Der junge Platon* 1922, 150f.

Heiligtümer so bewahre, wie sie die Vorfahren hinterlassen hätten. Durch Weihrauch, Gerstenschrot und Opferkuchen ehre er die Götter, und kein Fest übergehe er je im Laufe des Jahres. So wirkte der delphische Gott für die Erhaltung der von den Vätern überlieferten Religion, für die Wahrung schlichter Frömmigkeit, deren Ausübung auch dem Ärmsten erlaubt ist. Man wird die Erzählung vom Klearchos schwerlich später als in das sechste Jahrhundert setzen können, und muß sich vorstellen, daß solche *παραδείγματα* — *τοῦ Δελφικοῦ βίον* kann man sie nennen — in Delphoi von den Priestern den Orakelbefragern erzählt und dann aufgeschrieben wurden. Von solcher erbaulichen Literatur, wie sie ganz besonders Delphoi besessen zu haben scheint, ist uns fast alles verloren gegangen. Als die Kyrenaier den delphischen Gott wegen der Einrichtung ihrer Verfassung fragen, gibt ihnen dieser den Rat, sich den Gesetzgeber aus dem arkadischen Mantinea zu holen, und so geschah es in der Person des Demonax¹⁾. Kyrene und seine Sagenwelt ist überhaupt sehr nahe mit dem delphischen Apollon verbunden gewesen. Onymastos, der in Kyrene ein Ehrengrab erhielt, ist offenbar der Bringer delphischer Weisheit nach Libyen gewesen und der Schöpfer der Legende, die der Kyreneoie und dem neunten pythischen Gedichte Pindars zugrunde liegt²⁾.

Auch nach dem Westen ist der Einfluß des pythischen Gottes früh gedrungen, wenn auch manche Nachricht darüber der Legende angehören mag, die nirgends so wucherte wie bei den delphischen Priestern. Schon unter Tarquinius Superbus soll kurz vor seinem Sturze eine Gesandtschaft nach Delphoi abgegangen sein, womit man die Stiftung von Weihgeschenken dieses letzten Königs wohl kombinieren muß³⁾. Von den Italern scheinen also zu erst die Etrusker Beziehungen zu Delphoi gehabt zu haben, was auch eine Geschichte bestätigt, die Herodot⁴⁾ in seinem ersten Buche erzählt. Nach

¹⁾ Herodot IV 161.

²⁾ Bekannt aus dem kürzlich gefundenen Heiligen Gesetze aus Kyrene, das sich als Orakelspruch Apollons gibt: v. Wilamowitz, Sitzungsber. preuß. Akad. 1927, 173; vgl. auch Kurt Latte, Archiv f. Religionsw. XXVI 1928, 41ff. Wilamowitz hat mit Recht geschlossen, daß die delphische Priesterschaft das ihr vorgelegte Heilige Gesetz nur bestätigt, nicht etwa geschaffen habe. Dazu stimmt die sehr altägyptische Sprache.

³⁾ Livius I 56, 5. Cicero *De republ.* II 24, 44 p. 65 Ziegler.

⁴⁾ Herodot I 166f., der das Vorgehen der Agyllaier eine Sünde (*ἀμαρτία*) nennt. Vgl. F. Altheim, Griech. Götter im alten Rom (RVV).

der Schlacht bei Alalia (Aleria) auf Korsika, die um 535 v. Chr. stattfand, sollten die Tyrsener von Agylla — Caere hieß früher Agylla — eine Gesandtschaft nach Delphoi geschickt haben, um die Schuld an der Steinigung der gefangenen Phokaier zu sühnen, da eine schwere Seuche die Gegend heimsuchte, für deren Grund man dies Unrecht hielt. Auf Befehl der Pythia brachten sie prächtige Sühnopfer dar und richteten einen *ἀγῶνα ἵππων* *καὶ γυναικῶν* ein, vielleicht bauten sie auch damals einen Thesauros, obwohl ihn Herodot nicht erwähnt, dessen Reste aber bei den französischen Ausgrabungen wahrscheinlich wiedergefunden sind¹⁾. Auch Spina, der reiche Handelsplatz der Etrusker am adriatischen Meere, hatte ein in seinen Resten noch erkennbares, zierliches und wohl in derselben Zeit erbautes Schatzhaus in Delphoi, dessen Quadern fertig geschnitten dorthin gebracht sind, wie das ja auch bei einigen Thesauren in Olympia nachgewiesen ist²⁾). Neuerdings ist vermutet worden, daß der Ursprung des etruskischen Alphabets in dem Alphabet von Delphoi zu suchen ist, und weiter, daß vielleicht an einen 'heiligen' Ursprung desselben gedacht werden kann³⁾). Nicht nach Delphoi, aber doch nach Phokis führt eine andere Beobachtung, daß die kapitolinische Dreiheit Iuppiter, Iuno, Minerva in Griechenland nur eine einzige Parallelie hat und zwar eben im Phokerlande in einem *Φωκικόν* genannten Gebäude, in dem die Abgesandten des Landes zur Beratung zusammenkamen⁴⁾). Es ist merkwürdig genug, daß in dem Landtagsgebäude der Phoker nicht Bilder der alten homerischen Trias Zeus, Athena, Apollon aufgestellt waren, sondern daß Hera den Platz des Gottes von Delphoi einnimmt. Das ist eine wichtige religionsgeschichtliche Tatsache, die uns entweder in sehr alte Zeit führt oder in den Kampf der Amphiktionen gegen Delphoi.

Noch mehr als in den Mysterienreligionen tritt die Forderung der Sittlichkeit jedenfalls nach außen hin in Delphoi und seiner Kirche, wie wir wohl sagen dürfen, hervor. Die delphische Religion

XXII 1) 164 und Römische Religionsgeschichte II 1932 (Sammlg. Göschen Nr. 1052) 57f.

¹⁾ Vgl. H. Pomtow, RE² Suppl. IV 1351ff. Nr. 86.

²⁾ Alle Zeugnisse bei Pomtow ebenda 1364ff. Nr. 91.

³⁾ Nach Ferd. Sommers epochemachender Entdeckung F. Altheim, Röm. Religionsgesch. II 58.

⁴⁾ Pausan. X 5, 1. 2; F. Altheim a. a. O. und Eva Fiesel RE² XV 935.

ist eine Erlösungsreligion, womit immer eine moralische Tendenz zusammenhängt. Denn ohne eine sittliche Wandlung des Sünder ist keine Erlösung möglich. So ist in Delphoi aus dem strahlenden Gott männlicher Jugendschöne, als den ihn sein homerischer Beiname Phoibos bezeichnet, der wahrhaft reine Gott geworden, der, selbst entstöhnt vom Drachenmord, jetzt reiner erscheint als alle anderen olympischen Götter. Wahr waren alle Sprüche, die in seinem Namen Pythia, die ihren bürgerlichen Namen, wie zeitweise auch der Hierophant in Eleusis, verloren hatte, verkündigte, und selbst als der Gott in den Perserkriegen die Hellenen verraten hatte, blieb ihm das Ansehen des wahrheitspendenden Gottes, dessen Autorität durch nichts mehr erschüttert werden konnte. Er war es, der mit seinem 'Erkenne dich selbst' und 'Nichts zuviel' die Menschen zur inneren Einkehr brachte, und die berühmten Sieben Weisen, von denen wohl ein Volksbuch erzählte, haben gewiß alle nur an seine moralischen Sprüche angeknüpft, so daß die Entstehung der Sage von ihnen in Delphoi wohl anzunehmen ist¹⁾). Man kann nicht leugnen, daß hier Moral gelehrt und gesucht wurde, und was die delphische Priesterschaft lehrte, ist von Segen für die Menschheit geworden und noch heute ein goldener Schatz. Kein Reichtum findet vor Apollon Gnade, wenn er nicht mit reiner Hand erworben ist, und die Gabe des Geringsten, wenn er fromm und rein ist, steht ihm höher als des Königs Schatzkammer. 'Rein gehe, Fremdling, in des reinen Gottes Heiligtum und besprenge dich mit dem Weihwasser der Nymphen. Gute bedürfen nur einer kleinen Spende; einen schlechten Menschen aber kann auch das ganze Weltenmeer nicht rein waschen!'²⁾.)

¹⁾ Anders Karl Schwendemann a. a. O. 159.

²⁾ Anthol. Palat. XIV 71. Delphisch klingen auch Hesiods Verse in den *Erga* 336f.

*κὰδ δύραμιν δὲ ἔρδειν ιέρα ἀθανάτουσι θεοῖσιν
ἀγρῶς καὶ καθαρῶς, ἐπὶ δὲ ἀγλαὰ μηρία κατειν.*

Dem delphischen Apollon ist auch die kleinste Gabe, wenn sie aus reinem Herzen stammt, willkommen. Wilamowitz' Erklärung *Erga* S. 81 scheint mir dieser Hesiodstelle nicht gerecht geworden zu sein. Nur *κατα* *δύραμιν* soll der Mensch den Göttern opfern. So heißt es in der Tempelurkunde des Artemisions von Magnesia a. M. (nach 129 v. Chr.) von den jährlichen Opfern für Art. Leukophryene *κατ' οἴκον δύραμιν* Sylloge II³ 695, 9. 45. Der pythische Apollon spielte nach den Inschriften und Münzen in Magnesia eine große Rolle.

Daß das menschliche Glück allein aus Frömmigkeit und Mäßigkeit besteht, hat der delphische Gott so manchem in die Seele eingeprägt, und daß nach frommem Leben ein sanfter Tod das Schönste ist, nicht minder. Schon die sagenhaften Baumeister des delphischen Tempels, Trophonios und Agamedes, haben das gleich Kleobis und Biton, deren mit einer Inschrift versehene Statuen wiedergefunden sind¹⁾, erfahren, wegen ihres der Gottheit wohlgefälligen Tuns. In Delphoi sind die Fragen nach den Trägern der größten Frömmigkeit, des reichsten Menschenglücks und der höchsten Weisheit oft gestellt und beantwortet worden, wie manche Geschichten aus verschiedenen Jahrhunderten erzählen, und es uns durch die Antwort des pythischen Orakels an Chairephon, die dem Sokrates den ersten Preis der Weisheit zuerkannt hat, von Jugend auf vertraut ist²⁾. Vor der Forderung höchster Sittlichkeit, durch die der grausame Brauch der Blutrache verschwindet, vor der trostvollen Aussicht, daß alle Schuld schon auf Erden durch göttliche Gnade gestühnt werden kann, verschwindet in Apolls delphischer Gestalt all das andere Gute, was er sonst verleihen kann. Denn auch an vielen anderen Orten ist er ein mächtiger und großer, sich tief in die Herzen schreibender Gott, der als Alexikakos jedes Übel abwehrt und die Menschen von Krankheit und Seuche befreit, sie auch anfeuernd in der Schlacht zum Siege führt. Aber in Delphoi allein ist zu seiner hell leuchtenden Göttlichkeit auch das Ethos getreten. Dieses Ethos hat auch sein Sohn Asklepios mit in das Hieron von Epidauros genommen. Denn der dort Eintretende wurde mit den wahrscheinlich in Stein gehauenen Worten empfangen: 'Rein nur tretet hinein in den weihrauchduftenden Tempel, Reinheit aber besitzt, wer im Sinn fromme Gedanken nur hegt³⁾.' Auf dem Mosaikfußboden des Aesculaptempels zu

¹⁾ Die Inschrift aus dem frühen sechsten Jahrhundert (Sylloge I⁸ 5, M. N. Tod, *Greek historical inscriptions* Oxford 1933, Nr 3.) lautet: [Κλέοβις καὶ Βίτων; τὰ ματάρα σταδίους [τετράροντα πέντε ἔγγαροι; τῶι δυγῶι; [ὑποδύντες]. Πολυμήδης ἐποιεῖ Ἀργεῖος.

²⁾ Sehr schön hat das Rud. Herzog ausgeführt in seinem bereits oben erwähnten Beitrag zu Ernst Horneffer, *Der junge Platon 151—170* ('Das delphische Orakel als ethischer Preisrichter'). Vgl. auch Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands* 89f.

³⁾ Porphyrios *De abstinentia* II 19 p. 149 Nauck²: ἐν γοῦν Ἐπιδαύρωι προεγέγραπτο.

Lambaesa in Nordafrika liest man noch heute die Worte: *bonus intra, melior exi*.

Der Religion des delphischen Apollon liegt wie der olympischen jeder Gespensterglaube und jede Zauberei fern. Sein Wesen kennt keine Magie. Seine Orakelweisheit ist kein Zauberwort, sondern aus dem Reiche ewigen Lichts geboren, aus dem der fragenden Menschheit nur Wahres entgegenschallt. Diesem Gotte ist in Pindaros von Theben ein begnadeter Prophet und warmer Anwalt erstanden, der an seinem höchsten Festtage geboren ist¹⁾, und es ist ein bemerkenswerter Zufall, daß dem pythischen Apollon sein erstes und sein letztes fest datiertes Gedicht gelten²⁾. Ihm ist Apollon der Gott³⁾, der Männern und Frauen die schwere Last der Krankheit abnimmt, der die Kithara bringt und die Gabe der Muse denen verleiht, die sie wollen⁴⁾, der friedsame Gesetzlichkeit in die Herzen einführt und in der Bergschlucht das Orakel betreut. Delphische Religion atmen Pindars Siegeslieder. Sein Leben lang hat der thebanische Dichter unter dem heiligenden Einfluß des Pythiers gestanden. In dem ältesten datierten Siegesliede, das der zwanzigjährige Poet für einen siegreichen Knaben aus Thessalien gedichtet hat, steht die delphische Mahnung, daß sich echtes Gold oder ein redliches Herz nur am Prüfstein bewähre⁵⁾, und der Greis dichtet wenige Jahre vor seinem Tode die wundervollen Verse⁶⁾:

‘Wem ein frischer Erfolg gelang,
dem befügelt die Hoffnung
leicht die Seele. Da wiegt sie sich
in dem Genusse der Größe,

ἀγνὸν χρὴ ναοῖ στινάδεος ἐντὸς λόντα
ἔμμεναι· ἀγνεῖα δὲ ἐστὶ φρονεῖν στα

und Clemens Alexandrin. *Strom.* V 1, 13, 3 (II S. 334, 23 Staeh.). Th. Preger, *Inscript. Graecae metr.* Nr. 207. J. Bernays (Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit 77) hat das Epigramm für fast unübersetzbar erklärt wegen der ‘lieblichen Einfachheit dieser zwei Verse’.

¹⁾ Fragm. 193 Schr. πενταετηρὶς ἐστὰ βουνομπός, ἐν ἀπότον εὐνάσθη ἀγαπατός ὥπο σπαργάνους vgl. v. Wilamowitz, Pindaros 60f.

²⁾ Pyth. X aus dem Jahre 498 und Pyth. VIII aus dem Jahre 446.

³⁾ Pyth. V 64ff.

⁴⁾ Vs. 65 οἵς ἀν ἐθέληι vgl. Hesiods Hekatedichtung (Athen. Mitt. L 1925, 158).

⁵⁾ Pyth. X 67ff. πειρῶντι δὲ καὶ χρυσὸς ἐν βασάνῳ πρέπει καὶ νόος ὀρθός.

⁶⁾ Pyth. VIII 88ff.

sinnet auf Höheres, Reicheres weiter.
 Doch die Wonnen der Sterblichen sind
 bald an der Grenze des Wachstums,
 sinken zu Boden, entseelt von des Hoffens Fehlschlag.
 Eintagsmenschen, was ist unser Sein ?
 Was unser Nichtsein ?
 Was ist der Mensch ? Ein Schattentraum.
 Aber fällt von Gott ein freundlicher Strahl auf uns,
 lichter Schimmer umfängt uns dann,
 und leicht wird das Leben.'

(U. v. Wilamowitz-Moellendorff.)

Ganz erfüllt von edler, delphischer Weisheit ist der berühmte Brief an Hieron, den man einen Fürstenspiegel genannt und sehr fein mit GOETHES herrlichem Gedicht 'Ilmenau' verglichen hat, und in dem die prächtigen Verse¹⁾ stehen:

'Bleibt der Mensch des Weges der Wahrheit
 sich bewußt, so wird er genießen,
 was die Götter gewähren.
 Freilich wechselt das Wetter,
 und je voller des Glückes Strom
 rauscht, je rascher ebbt die Flut.
 Aber wir können uns fügen und strecken,
 finden uns ab mit dem Lose des Tages,
 eigner Kraft und Kunst getreu.
 Gönnen die Götter uns Glanz und Macht,
 dürfen wir hoffen auf herrlichen Nachruhm.'

(U. v. Wilamowitz-Moellendorff.).

Es ist gewiß kein Zufall, daß die weisesten Sprüche des großen Boioters in den pythischen Liedern stehen. Es ist seines Gottes Weisheit und Wahrheit, die er kündet. Man empfindet das stark, wenn man die isthmischen Lieder damit vergleicht. Pindar steht zu Poseidon in einem viel kühleren Verhältnis als zu Apollon²⁾. Für die hohe Bedeutung Delphis als Stätte der Sühne und Reinigung gibt es auch das Zeugnis eines wahrlich nicht geringeren Atheners. Der greise Platon verlangt in seinen Gesetzen³⁾ die Sühnung eines unfreiwilligen Mordes nach dem Heiligen Gesetz von Delphoi. Auch er kann in seinem Staate die delphische Entsühnung nicht entbehren, wie er denn schon in der Politeia⁴⁾ ausdrücklich

¹⁾ Pyth. III 104ff.

²⁾ Herm. Fränkel, Die Antike III 1927, 49.

³⁾ Νόμοι IX 865 B καθαρθεὶς κατὰ τὸν ἐν Δελφῶν κομισθέντα περὶ τούτων νόμον
ἔστω καθαρός. Vgl. 873 D. ⁴⁾ IV 427 B.

sagt, daß Apollon in Delphoi die größten und schönsten und wichtigsten Gesetze gegeben habe. 'Von ihm stammen die Vorschriften über Gründungen von Heiligtümern und Opfern und die anderen Kulte von Göttern, Daimonen und Heroen, auch die über die Bestattung der Toten, und wie wir uns den im Jenseits Weilenden gegenüber verhalten müssen, um sie gnädig zu stimmen. Solches verstehen wir nicht, und wenn wir eine Stadt gründen, werden wir es keinem anderen anvertrauen und bedienen uns auch keines anderen Auslegers als des von den Vätern her ererbten. Denn dieser Gott ist von den Vätern her für alle Menschen als Ausleger eingesetzt. Im Mittelpunkt der Erde sitzt er an ihrem Nabel (*ὅμφαλός*) und deutet.'

Eine sehr wichtige Einrichtung, die sich ähnlich aber auch in Eleusis findet (Bd. I 134. 276; unten Kap. VI) ist die inschriftliche Mitteilung von sittlichen Forderungen, die auf der Wand oder auf einer Säule der Vorhalle des Apollontempels zu lesen war. Diese delphischen Sprüche, die mit der Legende der Sieben Weisen verknüpft wurden, sind im Laufe der Jahrhunderte vermehrt und auch handschriftlich weit verbreitet worden. Auch gingen sie von Mund zu Mund als Weisheit des pythischen Apollon, für die sie zuerst die Sieben Weisen ausgegeben haben sollten. Die Höchstzahl dieser Vorschriften (*συρθῆκαι*), ist mit 147 in der Überlieferung des Sosiades erreicht¹⁾. Welche Sprüche die ältesten waren, wird sich mit Sicherheit kaum je entscheiden lassen: aber zu diesen gehören sicher die Vorschriften, die Götter zu verehren, den Gesetzen zu folgen und die Eltern zu achten, wie ja auch im eleusinischen Gesetze des Triptolemos diese beiden ersten Forderungen an erster Stelle stehen. Sie galten auch als *ἄγραφοι ρόποι*, die jedem Hellenen in die Seele geschrieben sein sollten, ehe sie im Apollontempel gelesen wurden. Dazu kam früh das berühmteste aller delphischen Worte: 'Erkenne dich', das seinen tiefen Sinn darin hat, daß es mit dem *ἔπον θεῷ* 'Folge Gott' verbunden werden muß und so den Unterschied zwischen dem die reine Wahrheit kündenden Gotte und dem beschränkten Verstande des Sterblichen betont²⁾. Gewiß gehen diese Sprüche zu

¹⁾ Über diese Sprüche vgl. die ebenso ausgezeichnete wie knappe Darstellung von H. Diels in seinem Kommentar zur Inschrift von Miletopolis (Sylloge³ III 1268).

²⁾ v. Wilamowitz in seinem öffentlichen akademischen Vortrage aus dem Jahre 1923 über 'Erkenne dich selbst', Reden und Vorträge II⁴ 171 ff.

großem Teil auf alte delphische Priestertradition zurück, die bereits geschaffen sind, um der Hybris der Tyrannen zu steuern. Hier sei auf den Stein von Miletopolis in Mysien verwiesen, den uns Hermann DIELS so trefflich erläutert hat. Er enthält 56 Gebote. Obwohl er leider oben und unten verstümmelt ist, teile ich hier kurz seinen Inhalt mit, weil diese Sprüche wie die delphischen in der Vorhalle des Tempels in Stein gehauen und wahrscheinlich auch in einem Heiligtum des Pythiers aufgestellt waren. Man ist erstaunt, so wenig Vorschriften für die Übung echter Frömmigkeit zu lesen. Man hört da nichts von dem pythischen Gotte; sondern nur einmal heißt es ganz allgemein: *προσκύνει τὸ θεῖον* 'verehre das Göttliche', und ebenso allgemein ist es, wenn zweimal in verschiedener Fassung das heilige Schweigen verlangt wird. An die Macht des Schicksals und der Vorsehung wird erinnert. Keine Anweisung über Art und Zeit des Opfer, also durchaus kein Heiliges Gesetz, sondern meist Vorschriften über das Verhältnis der Menschen zueinander. Es fehlt ganz, vielleicht durch den Zufall der Erhaltung, ein Hinweis auf die Ehre, die den Eltern gebührt, wie sie die eleusinischen Gesetze des Triptolemos vorschreiben. Doch die Achtung des Alters wird ausdrücklich verlangt. Nur wieder ganz allgemein ist von den Verwandten die Rede und

Dazu vgl. Goethe im Jahre 1823 (Jubiläumsausgabe Bd. 39, 49): 'Hierbei bekenn' ich, daß mir von jeher die große und so bedeutend klingende Aufgabe: erkenne dich selbst! immer verdächtig vorkam, als eine List geheimverbündeter Priester, die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren und von der Tätigkeit gegen die Außenwelt zu einer innern falschen Beschaulichkeit verleiten wollten. Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf.' Anders lautet es dann 1829 (Aus Makariens Archiv, Jubiläumsausgabe Bd. 4, 236f.): 'Nehmen wir sodann das bedeutende Wort vor: Erkenne dich selbst, so müssen wir es nicht im asketischen Sinne auslegen. Es ist keineswegs die Heautognosie unserer modernen Hypochondristen, Humoristen und Heautontimorumenen damit gemeint; sondern es heißt ganz einfach: Gib einigermaßen Acht auf dich selbst, nimm Notiz von dir selbst, damit du gewahr werdest, wie du zu deinesgleichen und der Welt zu stehen kommst. Hierzu bedarf es keiner psychologischen Quälereien: jeder tüchtige Mensch weiß und erfährt, was es heißen soll; es ist ein guter Rat, der einem jeden praktisch zum größten Vorteil gedeihlt.' S. auch Richard Harder, Die Antike IX 1933, 28.

einmal auch von der Erziehung der Söhne. Dabei fällt auf, daß sonst nur noch die Herrschaft über das Eheweib (*γυναικός ἄρχε*) verlangt wird. Eine besondere Rücksicht wird auf die Wahrung der Freundschaft genommen. Mit der Hilfsbereitschaft für die Freunde beginnt die Perlenschnur. Liebe, Wohltun, Gefälligkeit, Beständigkeit der Freundschaft werden empfohlen, und wenn ein Gebot *κοινός γένος* heißt, so denkt man dabei sofort an das pythagoreische *κοινὰ τὰ τὸν φίλων*, wie ja sicher die dem Apollon verbundenen Pythagoreer viele der delphischen Sprüche zu den ihrigen gemacht haben. Viel größer aber ist die Anzahl der Vorschriften für die eigene Haltung. Selbstbeherrschung, Vermeidung unrechten Tuns, Tugendhaftigkeit, Dankbarkeit, Abwehr der Feinde, Sorge für das Eigentum, Haß des Übermuts, Mitleid mit den Elenden, Reue nach einem Fehl, Gerechtigkeit, Einigkeit, Nachsicht, Ausnützung der Gunst des Augenblicks, Haß der Lüge, gerechter Erwerb von Reichtümern und manche andere ethische Forderung werden erhoben. Wenn dann auch das Wohltun gegen sich selbst (*σαυτὸν εὖ ποτει*) verlangt wird, so ist damit sicher gemeint, daß sich der Mensch selbst den größten Gefallen tut, wenn er all diese moralischen Gebote verfolgt. Diese *Δελφικὰ παραγγέλματα* stellen also viel mehr ein Sittengesetz als sakrale Vorschriften dar. Nicht pythische Begeisterung und apollinische Religion haben diese Gebote erzeugt, sondern Delphoi hat all diese Lebensweisheit in seinen Schutz genommen wie einstmais die Sprüche der Sieben Weisen. Platon hat dem pythischen Apollon allerdings in diesem Sinne kein Denkmal in der Schilderung seiner Wirkung auf die Menschen¹⁾ gesetzt, sondern gerade das hervorgehoben, was wir in den *Δελφικὰ παραγγέλματα* vermissen: Apolls Sorge für die Errichtung von Heiligtümern, die Verehrung anderer Götter, Daimonen und Heroen, die Bestattung und den Kult der Toten. Als der große und einzige sakrale Gesetzgeber gilt dem platonischen Sokrates der delphische Apollon. Ganz ähnlich den delphischen Sprüchen waren die *σύμβολα Πυθαγόρεια*, in denen auch das delphische Orakel erwähnt wird²⁾.

Schon im achten Jahrhundert ist der Einfluß des delphischen Orakels bis tief in das Innere von Kleinasiens ausgedehnt. Die

¹⁾ Staat IV 427 B. C. Oben S. 128.

²⁾ Diels Vorsokratiker I⁴ 358 (45 C 3—6).

dort wohnenden Griechen haben den Ruhm des pythischen Gottes so eindringlich verkündigt, daß auch der phrygische König auf ihn hörte und Weihgeschenke nach dem fernen Delphoi schickte. So sah Herodot¹⁾ dort im Schatzhause des Kypselos einen von Midas II., dem Sohne des Gordios, — er selbst war mit einer griechischen Fürstentochter, Demodike (oder Hermodike) aus Kyme verheiratet²⁾ — geweihten Thron, der für den Gott bestimmt war, wie andere leere Throne, von denen in Bd. I 22f. die Rede war. Herodot berichtet an derselben Stelle seines Werks weiter, daß als Zweiter der Barbarenkönige es Gyges von Lydien gewesen ist, der viele Weihgeschenke aus Silber und Gold nach Delphoi geschickt habe, darunter sechs goldene Mischkrüge. Von anderen orientalischen Herrschern, die sich von Delphoi Rat erholten, sei vor allem Kroisos, der Sohn des Alyattes genannt, der in ein besonders nahe Verhältnis zum pythischen Apollon trat, und den die delphische Legendenbildung fortschreitend gefeiert hat, wie aus dem Gedichte des Bakchylides für den Wagensieg König Hierons in Olympia im Jahre 468 und dem etwa 20 Jahre danach verfaßten Bericht von Kroisos' Tod bei Herodot³⁾ hervorgeht. Als Kroisos nach der Schilderung der keischen Nachtigall während der Eroberung von Sardes durch Kyros mit Gattin und Töchtern den Scheiterhaufen bestiegen hat, erhob er betend seine Hände zum hohen Äther und flehte in der Todesnot, als die Flammen schon hochschlugen, zum Apollon, daß ihm der Gott hülfe; und der auf Delos geborene Gott versetzte ihn in das Hyperboreerland wegen seiner *εὐερέτεια*, weil er von allen Sterblichen die herrlichsten Geschenke nach Pytho geschickt habe, nachdem Zeus eine schwarze Wolke gesandt und durch den Regen aus ihr die Feuersglut gelöscht hatte. So ist Kroisos von der delphischen Legende in das heilige Land aufgenommen, in dem Apollon weilt, wenn er nicht in Delphoi ist. Er nimmt nun mit den Seinen teil an den Festschmäusen und Jubelgesängen, die die frommen Hyperboreer ihrem göttlichen Gaste darbringen. Wenn Bakchylides diese Sage vom Tode des Kroisos und seiner Entrückung in die heiligen apollinischen Gefilde in einem Gedicht zu Ehren

¹⁾ I 14. Vgl. Alfred Körte in seinem und seines Bruders Werk über Gordion (V. Ergänzungsheft des archäolog. Jahrbuchs) S. 21.

²⁾ Pollux Onom. IX 83 (II 171, 3 Bethe mit der *adnotatio*).

³⁾ Bakchylides III; Herodot I 87.

König Hierons erzählt, dessen pythischer Sieg und Gaben für Delphoi dort unvergessen waren, so kann man daraus den mit Recht gezogenen Schluß billigen, daß auch Hieron dereinst wegen seiner Frömmigkeit in das Land 'der über den Bergen' in ewiger Seligkeit wohnenden Geister entrückt werde. Für solche großen Wohltäter gab es eben eine delphische Verheißung: das Jenseits im Hyperboreerlande¹⁾. Die Annahme scheint berechtigt zu sein, daß die Sage von Apolls Aufenthalt bei den Hyperboreern von der delischen Priesterschaft übernommen ist.

Die über viele Jahrhunderte sich erstreckende politische Tätigkeit der delphischen Priesterschaft zu schildern, ist keine erfreuliche Aufgabe und liegt auch dem Ziele meiner Darstellung fern. Aber ganz übergangen werden darf sie nicht. Denn sie erstreckte sich nicht nur auf Koloniegründungen unter dem Zeichen des Pythiers und auf gesetzgeberische Akte oder doch die Bestätigung ihr vorgelegter Heiliger Gesetze, zu denen der Gott gleichsam seinen Segen geben muß, sondern auch auf Eingreifen in die hohe Politik, nicht immer zum Nutzen und Frommen der Hellenen, wie es in den Perserkriegen der Fall war, so manches Mal mit Bestechung der Pythia und der Priester verbunden²⁾). Trotz des Schadens, den die so oft einseitig entscheidende Pythia angerichtet hat, ist ihr Ansehen und das des pythischen Apollon ernstlich nie erschüttert worden. Sie hat wahrlich nicht immer hellenische Treue und Vaterlandsliebe gezeigt, auch einzelne Geschlechter, wie die Alkmeoniden von Athen, als ihre Wohltäter dankbar bevorzugt. Aber Phoibos Apollon blieb trotzdem der Gott der Wahrheit. Kein anderer Gott in Hellas hat so in das Leben der Staaten und der einzelnen Menschen eingegriffen wie der Pythier. Es liegt jedoch wohl eine leise Kritik in dem berühmten Worte des Herakleitos von Ephesos: 'Der Herr, dem das Orakel in Delphoi gehört, sagt nichts und birgt nichts, sondern er bedeutet³⁾.'

¹⁾ Über die Hyperboreer vgl. den abschließenden Artikel von Daebritz RE² IX 258 ff.

²⁾ Die beste Darstellung all dieser Dinge noch immer bei F. Hiller von Gaertringen RE² IV 2547 ff. trotz mancher Zusätze und Änderungen, die in dem im Winter 1897/98 abgeschlossenen Artikel heute durch neue Funde und neue Forschung nötig geworden sind.

³⁾ Diels-Kranz, Vorsokratiker I⁵ S. 172, Fragm. 93: ὁ ἄραξ, οὐ τὸ μαρτιόν ἔστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὐτε λέγει οὐτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει.

KAPITEL V

ORAKEL. WUNDERMÄNNER. THEOLOGEN.

Apollinische Orakel hat es in der hellenischen Welt an vielen Orten gegeben. So manche hatten ihre *πυθόγονοι* als Beamte und Priester. Es werden meist Filialen des pythischen Orakels gewesen sein oder, wenn sie zuerst auch selbständige entstanden sind und sich selbständig entwickelt haben, wie in Kleinasien, zu solchen geworden sein¹⁾. Einen sicher ungriechischen Kult hat z. B. der Apollon von Didyma abgelöst, dessen Fremdheit die alten Ioner empfunden haben. Denn sie schufen keine Filiale in ihrer Stadt, von der aus Didyma nicht bequem zu erreichen war, da die heilige Straße 18 Kilometer weit auf ganz unebenem, hügelreichem Wege führte, also sehr viel mehr ermüdete als die *Ιερὰ ὁδός* von Athen nach Eleusis. Sie gründeten in ihrer Stadt vielmehr das Delphinion, das zum Mittelpunkt ihres Gottesdienstes wurde und vielleicht als städtisches Archiv diente. In Didyma gab es seit altersher ein Orakel, das das Priestergeschlecht der Branchiden verwaltete, aus dem sich dann nach bekannter hellenischer Mythenart die göttliche Gestalt des Branchos, eines Lieblings des Apollon, dem die Sehergabe eigen war, entwickelt hat, der namentlich in hellenistischer Zeit von Kallimachos an, der ihm ein Gedicht gewidmet hat, das die Gründungssage des didymeischen Apollonheiligtums behandelte²⁾, eine beliebte Sagenfigur war. Es kann gar keine Frage sein, daß es ein einheimischer Gott gewesen ist, den der griechische Apollon abgelöst hat, was in Kleinasien sehr häufig geschehen ist, wie in Halasarna auf Kos³⁾.

¹⁾ Ch. Picard, *Ephèse et Claros* (*Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome* fasc. 123), Paris 1922, 108ff.

²⁾ Vgl. Rud. Herzog, *Sitzungsber. preuß. Akad.* 1905, 989ff.

³⁾ R. Herzog, *Sitzungsber. preuß. Akad.* 1901, 482.

Das didymeische Orakel, in dem wie an vielen anderen Orten auch ein προφήτης (oben S. 112) beamtet war, wurde jedenfalls vom siebenten Jahrhundert ab, vielleicht noch viel eher befragt. Es ist dies für alle Ioner und Aiolier ausdrücklich bezeugt¹⁾. Der Ägypterkönig Necho II. stiftete nach seinem Siege über die Syrer bei Megiddo die Rüstung, in der er gesiegt hatte, als Weihgeschenk nach Didyma, und Kroisos befragte neben den Orakeln in Delphoi, im phokischen Abai, bei Theben (Amphiaraos), Lebadeia (Trophonios), Dodona auch das Branchidenorakel bei Milet, erteilte aber der Pythia in Delphoi den Preis. Trotzdem schickte er nach Didyma so viele Weihgeschenke, daß Hekataios während des ionischen Aufstandes raten konnte, diese zu einer Flottenrüstung gegen den Perserkönig zu verwenden²⁾. Wie mit dem delphischen Heiligtum (oben S. 125), so war auch die Sage von den Sieben Weisen mit dem Didymeion verknüpft³⁾. Die Delpher haben wohl die Branchiden als starke Konkurrenten betrachtet; denn der Glanz des Heiligtums bei Milet strahlte sehr weit hinaus. Jedenfalls ist durch Herodot überliefert⁴⁾, daß es ein delphisches Orakel gab, das den Fall Milets unter Dareios prophezeite. Wie die delphische Priesterschaft so manches Mal, sind auch die Branchiden in politischer Hinsicht keine zuverlässigen Hüter des Rechts gewesen. Denn es gab eine Tradition, nach der die Tempelschätzte von den Priestern selbst den persischen Eroberern ausgeliefert worden sind; Herodot schweigt darüber allerdings ganz, vielleicht aus Absicht⁵⁾. Uralt ist auch das Orakel des Apollon in Klaros gewesen, sicher auch aus vorgriechischer Zeit stammend und, wie so

¹⁾ Herodot I 157 οἱ δὲ Κυμαῖοι ἔγνωσαν συμβουλῆς πέρι ἐς θεὸν ἀνοῖσαι (Bredow, ἀνῶσαι L) τὸν ἐν Βραγχίδηι. ἦν γὰρ αὐτόθι μαντήιον ἐκ παλαιοῦ ἰδρυμένον, τῷ τι Ιωνές τε πάντες καὶ Αἰολέες ἐώθεσαν χρᾶσθαι.

²⁾ Herodot I 46ff. 92, V 36.

³⁾ Diogenes Laertios I 28.

⁴⁾ Herodot VI 19. Das Orakel lautet:

καὶ τότε δή, Μίλητε, κακῶν ἐπιμήχανε ἔργων,
πολλοῖσι δεῖπνόν τε καὶ ἀγλαὰ δῶρα γενήσηται,
σαι δὲ ἄλοχοι πολλοῖσι πόδας νίψουσι κομήταις,
ηησοῦ δὲ ἡμετέρου Διδύμους ἄλλοισι μελήσει.

τότε δὴ ταῦτα τοὺς Μιλησίους κατελάμβανε, ὅτε γε ἄνδρες μὲν οἱ πλεῦνες ἐκτείνοντο ὑπὸ τῶν Περσέων ἐόντων κομητέον, γνωτίκες δὲ καὶ τέκνα ἐν ἀνδραπόδων λόγῳ ἐγίνοντο, οἱ δὲ τὸ ἐν Διδύμοισι, ὁ νηὸς τε καὶ τὸ χρηστήριον, συληθέντα ἐνεπίμποτο.

⁵⁾ Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums III § 181 Anm.

manche Orakelstätte, aus einer Grotte entstanden. Auch hier ist der Einfluß des delphischen Orakels noch deutlich zu sehen¹⁾.

Es gab etwa dreißig Orakel des Apollon in der griechischen Welt, darunter freilich so manches, das nur lokale Bedeutung hatte oder das erst in hellenistischer Zeit gegründet ist²⁾. Dahin haben sich dann die Bewohner der Umgegend mit all ihren kleinen Sorgen und Fragen gewandt. Religionsgeschichtlich haben sie kaum je Bedeutung gehabt. Apollon war eben nicht nur in Delphoi *Διος προφήτης Λοξίας πατρός*, sondern an vielen Orten.

Noch ein Wort über Delos, das höchstens in sehr alter Zeit, als das delphische Orakel noch nicht die Vormacht in Hellas erungen hatte, ein Orakel besessen hat. Der Wunsch, dem die Nymphe Delos in dem sogenannten homerischen Hymnos Ausdruck gibt, daß die Insel eine Orakelstätte für alle Menschen sein möge, und dem zufolge dann Apollon nach seiner Geburt auch kundgibt, daß er den Menschen den untrüglichen Rat des Zeus weisen werde, ist nicht in Erfüllung gegangen³⁾. Diese Mission hat das delische Apollonheiligtum, dem dafür alle Zeit der fast unumstrittene Vorzug blieb, für die Geburtsstätte des Gottes gehalten zu werden, den Delphern überlassen müssen. Es hat auch nichts genutzt, daß auf der Insel ein Grab gezeigt wurde, das göttliche Ehren erhielt, weil in ihm der Seher Anios, der Sohn des Apollon und der Rhoio, bestattet sein sollte⁴⁾. Anios sollte in der Mantik von seinem Vater Apollon unterrichtet sein. Die Gestalt dieses apollinischen Sehers und Königs von Delos ist

¹⁾ Vgl. über Klaros das außerordentlich wichtige und umfassende oben S. 134 Anm. 1 zitierte Werk von Charles Picard.

²⁾ Aufzählung bei Konr. Wernicke RE² II 14.

³⁾ Vielleicht hat E. Bethe in seiner gewichtigen Abhandlung über den homerischen Apollonhymnos und das Prooimion (Ber. Sächs. Akad. d. Wiss. LXXXIII 1931 2. Heft, S. 19 s. oben S. 109 Anm. 1) Recht, wenn er die Existenz des delischen Orakels ganz leugnet. Wenn man auch auf Vergil Aeneis III 84ff. nach dem Vorgange von R. Heinze (Vergils epische Technik² S. 99) und Bethe kein Gewicht legen darf, zu beachten bleibt aber doch immer die Abrechnungsurkunde aus der Zeit um 280 v. Chr. mit der Erwähnung eines *μαρτεῖον*: IG XI 165, 44. Sonst wird das Orakel auf delischen Steinen nach F. Durrbachs Mitteilung a. a. O. nirgends erwähnt. Vgl. auch André Plassart, *Les sanctuaires et les cultes du mont Cynthe (Délos XI* 1928), 250 Anm. 7.

⁴⁾ E. Rohde, Psyche I^{9, 10} 188, 3. Priester des Anios auf Delos Bull. Hell. XI 1887, 273f.

wohl erst von der epischen Poesie geschaffen, die Legende und Kult übernommen haben. Anios hat so wenig je gelebt wie der homerische Kalchas. In Vergils Aeneis gibt nicht Anios, sondern Apollon dem Aeneas einen Orakelspruch¹⁾. Nicht ohne Bedeutung ist des Anios Beziehung zur Religion des Dionysos; denn Rhoio ist die Tochter des Staphylos, des Sohnes des Dionysos, und ihre und des Anios Töchter, die Oinotrophoi, hängen eng mit dem Gott des Weines zusammen. Es zeigt sich also auch auf Delos das Bemühen der Dichter und Priester, durch die Legende Apollon und Dionysos miteinander zu verbinden. In sehr alte Zeit weist die nur durch den delischen Antiquar Semos bekannte Göttin Brizo, die den Schlafenden (wahrscheinlich nur Frauen), deren wie Schiffchen gestaltete Weihgeschenke mit allem Guten gefüllt waren außer mit Fischen, Orakel gab, die sich auf vieles, besonders aber auf die Rettung aus Seegefahr bezogen²⁾). Man denkt da an die ähnlichen Weihgeschenke der Kabiren auf Samothrake.

Apollon hat die Gabe der Weissagung von seinem Vater Zeus erhalten. So sind auch nächst den apollinischen die Orakel des Zeus die wichtigsten und am meisten besuchten. Delphoi, Dodona und das Orakel des Zeus Ammon in der libyschen Wüste bilden gewissermaßen eine heilige Dreizahl der Orakel. Der Chor der Vögel in der Komödie des Aristophanes singt:

‘Der libysche Ammon sind wir für euch, sind Delphoi, Dodona und
Phoibos³⁾’,

und auch sonst werden diese drei Orakel vom fünften Jahrhundert ab des öfteren zusammengestellt. Dabei ist es merkwürdig genug, daß das stammfremde Ammonstorakel (s. unten Kap. VIII) schon so früh diese große Bedeutung erlangt hat, längst bevor Alexander seinen Zug in die libysche Oase antrat. Aber lange, ehe Apollon in Pytho weissagte, war das Orakel von Dodona, dessen Ursprung in die vorgriechische Zeit hinaufreicht (Bd. I 181ff.), von Bedeutung, wie denn überhaupt kein griechisches Zeusheiligtum sich mit ihm

¹⁾ S. die oben S. 136 Anm. 2 citierte Aeneisstelle.

²⁾ Athenaios VIII 335 A (FHG IV 493 Fragm. 5 aus dem zweiten Buche der *Ἀηλιάς*), der den Namen *Βριζώ* von *βρίζειν* = schlafen mit Hinweis auf *Οδυσσεα* μ 7 ἔνθα δ ἀποβρίζαντες ἐμείναμεν Ἡῶ διαρ ableitet.

³⁾ Vs. 715: ἐσμὲν δ ἕμεν "Αμμων Δελφοι Δωδώνη Φοῖβος Ἀπόλλων. Vgl. Platon *Νόμοι* V 738 C.

an religiöser Bedeutung irgendwie messen konnte, am wenigsten das von Olympia trotz des Orakels der Iamiden, das wohl nur lokale Bedeutung hatte und ursprünglich der Erdgöttin galt (Bd. I 183)¹⁾. Trotz des Ansehens und Glanzes, den das delphische Orakel sich schnell errungen hat, ist Dodona von den Griechen, namentlich den Athenern, nie vernachlässigt worden. Xenophon²⁾ rät, Gesandte nach Dodona und Delphoi zu entsenden, um dort bei den Göttern anzufragen, ob der Staat gut verwaltet sei³⁾. Bekannt ist das von den Athenern völlig mißverstandene Orakel über die Besiedelung Siziliens, das sie nicht auf den Hügel Sikelia bei Athen bezogen, sondern auf die Insel Sizilien, wodurch sie zu dem Kriegszuge nach Syrakus angespornt wurden⁴⁾. Bereits in der Odyssee wird von dem Rat des Zeus, den man aus seiner Eiche, doch wohl aus ihrem Blätterrauschen, hörte, gesprochen⁵⁾. Eine besondere Rolle spielen im Kult von Dodona heilige Tauben, die sich auf den Zweigen des Baums wiegen. Über die Tauben sucht uns Herodot zu belehren⁶⁾, der aber lediglich eine rationalistische Erklärung der Kultlegende von Dodona gibt, nach der das Orakel auf Geheiß einer Taube, die den alten Dodonaiern den heiligen Baum gezeigt haben soll, gegründet ist. Heute kann man kaum mehr daran zweifeln, daß es neben den *ὑποφῆται* (Bd. I 181f.) in Dodona Priesterinnen gegeben hat, die den Namen *πέλειαι* oder *πελειάδες* trugen und somit den *ἀρχτοι, βόες, μέλισσαι* anderer Kulte (Bd. I 19) gleichzusetzen sind⁷⁾. Auf den in großer Menge im Heiligtum

¹⁾ v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 40. 205. 227.

²⁾ *Πόλων* VI 2.

³⁾ Zwei Orakel aus Dodona bei Demosthenes (XXI) *κατὰ Μειδίον* § 52. Dazu das Psephisma der Epeiroten Inschriften von Magnesia am Maeander 32, 35. Vgl. Hypereides *ὑπὲρ Εὐδέλπιου* 24 p. 48 Jensen und Plutarch Phokion 28.

⁴⁾ Pausan. VIII 11, 12.

⁵⁾ § 327f. = τ 296f. von Odysseus:

*τὸν δ' ἐς Δωδώνην φάτο βήμεναι, ὅφη θεοῖο
ἐκ δρυὸς ὑψικόμοιο Διὸς βουλῆην ἐπακούσαι.*

⁶⁾ II 55.

⁷⁾ Diese Nachricht beruhte bisher nur auf Pausan. X 12, 10 *αἱ Πέλειαι παρὰ Δωδωναῖοις ἔμαντενσαντο μὲν ἐν θεοῦ καὶ αἴται, Σιβύνναι δὲ ὑπὸ ἀνθρώπων οὐν ἐκλιήθησαν* und ist von C. Robert in Preller's Griech. Mythol. I⁴ 125 Anm. 1 und anderen bestritten worden. Richtig ist die Sache erst soeben von Ulrich Wilcken auf Grund des von ihm entdeckten

von Dodona gefundenen Bleitäfelchen werden sie aber niemals von den Orakelsuchern gefragt, sondern immer die Priester, die *Δωδωναῖοι*. Vielleicht ist die Orakelerteilung durch Priesterinnen erst durch den Vorgang der Pythia in Delphoi veranlaßt worden und wohl überhaupt nur eine vorübergehende gewesen. Die Orakelausgabe war auch sonst offenbar manchem Wechsel unterworfen¹⁾. Für das vierte Jahrhundert ist uns ein Weissagen aus dem Klingen eines *χαλκεῖον* bezeugt, mit dem später sprichwörtlich ein schwatzhafter Mensch verglichen wurde²⁾. Die Ausgrabungen haben uns zahlreiche Bleitäfelchen geliefert, aus denen der Verkehr der Gläubigen mit dem Orakel deutlich wird³⁾. Dieses hat unter den griechischen Orakeln immer die zweite Stelle behauptet und auch über das Mutterland hinaus Wirkung gehabt. Das bezeugt ein Orakeltäfelchen für die Tarantiner⁴⁾, wie es denn auch schon Kroisos (oben S. 132) beschickt hat. Groß war sein Ansehen zur Zeit des Pindaros, der einen Hymnos auf den dodonaeischen Zeus dichtete. Er hat deshalb wahrscheinlich die Proxenie der Molosser erhalten⁵⁾, wie auch so mancher Dichter und Schriftsteller in Delphoi. Leider ist von dem Gedicht fast nur die Anrufung des Zeus erhalten:

Dodonaei, du großmächtiger,
bester Vater der Kunst!

Scholienexcerptes zu Euripides' Phoinissai Vs. 982 Murr. *σεμνὰ Δωδώνης βάθρα* gestellt worden (Mitteilungen aus der Würzburger Papyrussammlung, Abhandl. preuß. Akad. 1933 Nr. 6, 17ff.). Der neue Text (Wilcken S. 11) lautet nach den Ergänzungen von ihm und Ed. Schwartz: *ἔστι δὲ τόπος τῆς Ἡπείρου χώρας ἡ Δωδώνη. ἔστιν ἐκεῖ ἱερόν, [ἐ]γνθα ἥσαν τρεῖς πελειάδες μαντεῖνόμεναι ἐπάνω τῆς δρόνος· οἱ δὲ λέγοντες δτι τοῦτο εἴσιταις ἡρα[ίας ἐκάλουν π]ερὶ στεγάς τῆς προφήτιδος τῆς Πελειάς δύοματιν αἰτωντες ἀπὸ τῆς δρόνος ἔστηκον ταῦτας μαντείας.* — —

¹⁾ S. auch v. Wilamowitz, Pindaros 168.

²⁾ Die Zeugnisse bei O. Kern RE² V 1262.

³⁾ Dazu Kern a. a. O.

⁴⁾ Carapanos, *Dodone et ses ruines*, Paris 1878 pl. XXXIV Nr. 1.
Vgl. Sylloge I³ 392.

⁵⁾ O. Schroeder³ Fragm. 57:

*Δωδωναῖς μεγάσθενες
ἀριστοτέχνα πάτερ.*

Vgl. v. Wilamowitz, Pindaros 168. Das Epitheton *ἀριστοτέχνας* ist selten. Es wird sich hier doch wohl auf die *τέχνη μαντική* beziehen (Eurip. Phoin. 772 Murr).

Mit dem weitausgebreiteten Orakelwesen hängt nun auch die große Zahl der Wahrsager, Seher und Propheten zusammen, die etwa vom siebenten Jahrhundert die Straße beherrscht, aber auch in die Häuser der Vornehmen dringt und oft auch Entschlüsse der Staatsmänner und Feldherren beeinflußt. Schon die Sage kennt Seher und Zeichendeuter (Kap. IV). Aber auch in der größten Zeit hellenischer Kultur, in dem Athen des fünften Jahrhunderts, hat es Orakeldichter und Orakeldeuter gegeben, die keine Aufklärung vertreiben konnte, wie ja Aberglaube und Leichtgläubigkeit in der Welt nie aussterben werden. Wer die Religion der Griechen zu verstehen sucht, darf an dieser Erscheinung nicht vorübergehen, wie denn auch ERWIN ROHDE ihr eine der schönsten Schilderungen seiner Psyche¹⁾ gewidmet hat.

Hierher gehören vor allem die Bakiden und Sibyllen. Bakis ist so wenig ein Eigenname wie Sibylla, sondern ein Gattungsname²⁾. Man darf mit Grund von Bakiden sprechen als gottbegeisterten Propheten, deren Zahl in Hellas eben nicht klein war. Den Namen kann man noch immer nicht deuten. Sicher ist aber, daß das Zeitwort *βακιζειν* von ihm abgeleitet ist. Wir kennen in der Literatur auch nicht nur einen Bakis, sondern Bakiden; denn man unterschied schon im Altertum einen boiotischen, der der älteste und berühmteste war, einen attischen und einen arkadischen³⁾. Nymphen sollen Bakis begeistert haben, wie ja auch schon die Musen Hesiods die Zukunft verkündigen können⁴⁾. Viele Orakelsprüche gingen unter dem Namen des Bakis, wie Herodot und die attische Komödie zeigen. Weil Peisistratos eine große Vorliebe für die Orakelpoesie hatte, bekam er den Beinamen Bakis. Nur eine witzige Erfindung des Aristophanes ist Glanis, der Bruder des Bakis⁵⁾.

¹⁾ II 9. 10 62ff.

²⁾ Aristoteles problem. 30, 1 p. 954 a 34 πολλοὶ δὲ καὶ διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι τοῦ νοεροῦ τόπου τὴν θερμότητα ταύτην νοσήμασιν ἀλλοκονταὶ μανικοῖς ἡ ἐνθουσιαστικοῖς, ὅθεν Σιβύλλαι καὶ Βάκιδες καὶ οἱ ἐνθεοὶ γίνονται πάντες, ὅταν μὴ νοσήματι γένωνται ἀλλὰ φυσικῇ κράσει. Vgl. Platon Theages 124 D.

³⁾ Schol. Aristophan. Eirene Vs. 1071.

⁴⁾ Theogonie Vs. 37f.

ὑμνεῦσαι τέρπονσι μέγαν νόον ἐντὸς Ὀλύμπου,
εἰρεῦσαι τά τ' ἔόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔόντα.

⁵⁾ Aristophanes Ritter Vs. 1004. 1035. 1097. Die obige scharfsinnige Erklärung stammt von O. Weinreich, Archiv f. Religionsw. XXVII 1929, 57ff. Zu den weissagenden Fischen vgl. außer der bei Weinreich angeführten Literatur auch O. Keller, Die antike Tierwelt II 1913, 347.

Der Fischname Glanis geht wahrscheinlich auf einen Alphabetwitz zurück, auf ein von Aristophanes erfundenes Scherzalphabet der Propheten: Apollon, Bakis, Glanis, wobei an die aus den Fischen weissagenden Lykier erinnert sei. In Athen war Bakis mit Musaios der berühmteste Chresmolog. Als ein zweiter Melampus soll der arkadische Bakis auch einmal die Frauen der Lakedaimonier vom Wahnsinn befreit haben¹⁾. In Athen liefen zur Zeit der Perserkriege Orakel unter dem Namen des Musenmannes um. Dieser Musaios hat nie gelebt, sondern war eine legendarische Persönlichkeit, die eng mit dem eleusinischen Kult zusammenhängt und unzweifelhaft eine attische Sagenfigur ist, später aber mit dem berühmtesten Kultsänger Griechenlands, mit dem Thraker Orpheus, eng verbunden worden ist. Er wurde in die eleusinische Genealogie fest eingereiht, galt als Sohn des Antiphemos oder Antiphemos²⁾ und der Selene, wie ja auch Orpheus in der Muse Kalliope von jeher eine göttliche Mutter hatte. Auch im Phaleron sollte er gestorben und begraben sein, wie ein sehr spätes, fingiertes Grabepigramm bezeugen sollte. Aber richtiger ist wohl die Überlieferung, die ihn auf dem Musenhügel, dem sogenannten Philopappos, singen, sterben und begraben werden lässt³⁾. In der Pinakothek auf der Akropolis war auf einem Bilde ein geflügelter Musaios zu sehen (S. 115). Die unter seinem Namen zusammen mit orphischen Dichtungen in Athen verbreiteten Gedichte sind Kultpoesien und zeigen deutlich eine eleusinisch-attische Tendenz, schon in dem Titel, den eins seiner Hauptdichtwerke, die Theogonie, hatte, in der Eumolpia. Dem eleusinischen Triptolemos gibt sie Okeanos und Ge zu Eltern, setzt ihn also an den Anfang der Welt. Die Eponyme des attischen Demos Melite machte Musaios zum Sohne des Apollonsohnes Dios⁴⁾. Auch für die Beziehungen von Eleusis zu Delphoi gibt die

¹⁾ Theopomp (Jacoby FGrHist. II S. 553, 77) beim Schol. zu Aristophan. Eirene a. a. O.

²⁾ Die Zeugnisse und Bruchstücke seiner Gedichte bei Diels-Kranz Vorsokratiker I⁵ S. 20ff. Vgl. auch *Orphicorum fragmenta* p. 50s. S. auch St. Dragumes, Athen. Mitteil. XXIII 1898, 202ff.

³⁾ Pausanias I 25, 8. Vgl. v. Wilamowitz, Aus Kydathen S. 148.

⁴⁾ Vgl. E. Maaß, Griechen und Semiten auf dem Isthmos von Korinth S. 14 Anm. 1. Wilamowitz a. a. O. bezweifelt die Richtigkeit des Namens Dios, der ja auch als legendarischer Vater des Hesiodos wiederkehrt. Maaß hieß eine Verderbnis aus Aristaios für möglich.

Eumolpia ein sehr bemerkenswertes Zeugnis. Sie hat Ge und Poseidon als Besitzer des pythischen Orakels erwähnt (S. 98). Für den bedeutenden Demeterkult der Lykomiden im attischen Phlya (unten Kap. VI) dichtete der pseudonyme Musaios einen Hymnos. Auch dem Dionysos galt ein Hymnos des Musaios. Vor allem taten aber die Orakelsprüche, die auf den Namen des Musaios gefälscht waren, große Wirkung. Onomakritos von Athen, der selbst ein Chresmolog war, soll sie gesammelt haben, schwärzte aber Orakelsprüche eigener Fabrik ein und wurde dabei von Lasos aus Hermione ertappt, so daß ihn die Peisistratiden, deren Gunst er einst erfahren hatte, eine Zeitlang fallen ließen. Auch eine Art Zauberei scheint unter dem Zeichen des Musaios gestanden zu haben; denn er vertrat die Ansicht, daß ein *τριπόλιον* genanntes Kraut zu allerlei von Nutzen sei¹⁾. Der sich den Namen des Musaios beilegte, war offenbar der Typus eines Wundermannes, wie er für das sechste und fünfte Jahrhundert charakteristisch ist.

So scheint auch der Mann, der sich den Namen des mythischen Sehers Melampus, zu deutsch Schwarzfuß, beigelegt und apollinische und dionysische Art verbunden hat, in ähnlicher Weise wie 'Musaios' gewirkt zu haben. Er bediente sich bei seinen Heilwundern der schwarzen Nießwurz, die nach ihm *μελαμπόδιον* genannt wurde²⁾.

Zu der Überlieferung über Melampus gehört auch der unter seinem Namen gehende Aberglaube der Palmomantik, die Vorstellung, daß aus dem Zucken eines Körpergliedes, wie des rechten Auges, oder aus dem Klingen eines Ohres auf Glück und Unglück geschlossen wird, ein Aberglaube, der sich noch heute in vielen Ländern erhalten hat und unausrottbar zu sein scheint³⁾. Es ist

¹⁾ Theophrast Hist. plantar. IX 19, 2 καὶ ὡς δή φασι τὸ τριπόλιον καθ' Ἡσίοδον (Fragm. 229 Rzach) καὶ Μονσαῖον (Fragm. 19 Diels) εἰς πᾶν πρᾶγμα σπουδαῖον χρήσμαν εἶναι, δι' ὃ καὶ δρύπτοντας αὐτὸν νύκτωρ σκηνὴν πηξάμενοι.

²⁾ Rohde, Psyche II ^{9. 10} 51ff. Man muß eben auch hier wie bei Orpheus, Epimenides, Musaios die mythischen Personen von den Dichtern, die sich ihre Namen beilegten, unterscheiden. Vgl. Herodot II 49. Die ganze pseudonyme Literatur der Griechen müßte einmal im Zusammenhang behandelt werden.

³⁾ H. Diels, Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients in den Abhandl. preuß. Akad. 1908 und 1909. Zuckungsbücher auf Papyri A. Körte, Archiv f. Papyrusforschung V 1913 S. 613, Nr. 512. 513;

ein Aberglaube, der nach GOETHES berühmtem Worte 'zum Wesen des Menschen' zu gehören scheint und 'sich, wenn man ihn ganz und gar zu verdrängen denkt, in die wunderlichsten Ecken und Winkel, von wo er auf einmal, wenn er einigermaßen sicher zu sein glaubt, wieder hervortritt, flüchtet¹'). Fast alle europäischen Völker haben ihn besessen oder besitzen ihn noch; im Morgenlande gab es eine besonders reiche Zuckungsliteratur²), bei den Eskimos und in Mexiko, in Indien und in anderen exotischen Ländern galten, wie wohl auch heute noch überall bei abergläubischen Menschen, die Vorbedeutungen am eigenen Körper³). Man erinnert sich hier auch an das Vorzeichen des Niesens des Telemach in der Odyssee⁴) und überhaupt an die Bedeutung desselben im griechischen und römischen Altertum. Wohl gehört mancher Volksaberglaube nicht in die Geschichte einer Religion; aber ganz übergegangen darf er auch nie werden, zumal bei den Griechen, deren Münzen sogar hie und da von ihm zu künden wissen (s. unten Kap. VII).

In diese Gruppe mystischer Propheten, ohne die wir uns das Bild der geistigen Kultur des siebenten und sechsten Jahrhunderts

VII S. 254 Nr. 665. Theokrit III 37ff. erhofft der verliebte Ziegenhirte ein Wiedersehen mit der Geliebten mit den Worten:

ἄλλεται δρθαλμός μεν δ δεξιός. ἀρα γ' ἰδησῶ
αὐτάν; ἀσεῦμαι, ποτὶ τὰν πίτνω ἀδ' ἀποκλυθείς.
καλ κέ μ' ἵσως ποτίδοι, ἐπεὶ οὐκ ἀδαματίνα ἔστιν.

Vom *ita supercilium salit* spricht der Sklave im plautinischen Pseudolus Vs. 107, vgl. Miles gloriosus Vs. 694. Beides braucht nicht auf ein griechisches Original zurückzugehen, wie Diels noch ohne weiteres annimmt (a. a. O. 1908 S. 1ff.). Zur Milesstelle vgl. Ed. Fraenkel, Plautinisches im Plautus (Philol. Untersuch. XXVIII 1922) 140f. Warum die Griechen die *παλμική τέχνη* dem alten Sühnpriester und Seher Melampus zuschrieben, ist noch nicht sicher erklärt; vgl. Diels a. a. O. 1908 S. 9. Sein Name wurde in der mantischen Literatur offenbar ebenso mißbraucht wie der des Orpheus und Musaios (s. S. 141). Der Traktat über die Palmomantik, der unter dem Namen des Melampus *ἱερογραμματεύς* ging, stammt erst aus ganz später Zeit, setzt aber eine unter dem Namen des Melampus gehende Schrift aus der Ptolemaierzeit voraus.

¹⁾ Maximen und Reflexionen 61 (Jubiläumsausgabe Bd. 4, 229).

²⁾ Diese geht in der arabischen Überlieferung vielleicht z. T. auf des Myndiers Alexandros teratologische Schriftstellerei zurück, vgl. Diels II 1909, 57.

³⁾ Diels II 1909, 130. ⁴⁾ φ 541. Vgl. Riess RE² I 87.

nicht mehr ausmalen können, gehört auch Pythagoras von Samos, dem die Nachwelt eine viel größere Wirksamkeit auf wissenschaftlichem Gebiete zugewiesen hat, als ihm zukommt. Seine Bedeutung in jener Frühlingszeit des hellenischen Geistes liegt auf dem religiössittlichen Gebiete, und es ist heute nicht mehr möglich, den Anteil der Pythagoreer von dem der Orphiker entscheidend zu trennen. Pythagoras selbst umgibt in den späteren Jahrhunderten nach seinem Tode die bunte Legendenwelt eines großen Propheten. Als Erwecker sittlichen Wirkens, als Führer begeisterter Jünger auf religiösem Gebiet hat er sein Lebenswerk verrichtet, viel nachhaltiger wirkend durch seine Persönlichkeit als durch neue Lehren, die er auf keinem Gebiete vorgetragen zu haben scheint, selbst nicht auf religiösem, da ihm da die Orphiker, auch in der Lehre von der Seelenwanderung vorangegangen sind¹⁾. Wie manch anderer Prophet und Philosoph großer Wirkung hat er nichts Geschriebenes hinterlassen. Tief kann seine Lehre kaum gewesen sein. Er scheint nach dem bekannten Worte des Herakleitos²⁾ mehr ein Mann gewesen zu sein, der durch seine überall hergeholt Gelehrsamkeit eine andächtige Gemeinde um sich gesammelt hat, als daß er neue philosophische oder religiöse Gedanken seinen Jüngern entwickelte. Auf die Jugend muß auch stark gewirkt haben, daß er wohl der erste Philosoph war, der ihr von den Wunderwerken und der Weisheit der Ägypter erzählen konnte. Seine Hauptwirksamkeit lag in Unteritalien, wo es neben der Sekte der Orphiker die Bruderschaft der Pythagoreer gegeben hat.

¹⁾ Diese mir seit Jahren feststehende Überzeugung hat seinem bedeutenden Buche über Plato und die sogenannten Pythagoreer (Halle 1923) Erich Frank zugrunde gelegt; vgl. namentlich S. 67ff. Die Pythagorasfrage ist durch Frank in neuen Fluß gekommen und wird die Wissenschaft noch lange beschäftigen. Außer auf die Anm. 2 zitierten Arbeiten von W. Kranz freue ich mich — so weit sie in Methode und Resultaten auch auseinandergehen — auf die Hallischen Dissertationen von Walter Rathmann *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae* 1933 und Adolf Krueger *Quaestiones Orphicae* 1934 hinweisen zu können. Vgl. auch Walter Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern* (Tübinger Beiträge zur Altertumswiss. XXII) 1934 und Carl Hopf *Antike Seelenwanderungsvorstellungen* Leipziger Dissertation 1934.

²⁾ Diels, Fragm. 40: *πολυμαθήτην νόον ἔχειν οὐ διδάσκει. Ἡσίοδος γὰρ ἦ ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρης αὐτίς τε Ξενοφάνει τε καὶ Ἐκαταῖον.* Fragm. 129 hielt Diels für unecht; s. aber darüber jetzt überzeugend Kranz *Vorsokratiker I* S. 181 und *Hermes* 69, 1934, 115. 228.

Hier gab es viele junge Geister, die ohne Kritik dem geliebten Meister zustimmten. Das berühmte Wort: 'Er hat es selbst gesagt' zeigt deutlicher als alles die Macht seiner überragenden Persönlichkeit, die Gewalt des gottbegnadeten Propheten. Es ist hier außerordentlich schwer, Geschichte und Legende zu trennen. Von Aristoteles stammt die erste Aufzeichnung der Pythagoraslegende. Auf ihn geht die Nachricht zurück, daß Pythagoras von den Krotoniaten 'Apollon der Hyperboreer' genannt worden sei¹⁾. Hierzu hat gewiß sein auf den pythischen Apollon weisender Name beigetragen²⁾. Aber in der ältesten Überlieferung findet sich keine Spur einer näheren Beziehung des Pythagoras zu Delos oder Delphoi. Als apollinischer Prophet wird er schwerlich zu gelten haben.

Sicher gehören zu diesen Propheten jedoch Abaris (oben S. 116) und Aristeas aus Prokonesos, die beide vom vierten Jahrhundert ab als Vorläufer des Pythagoras und Verkünder Apollons angesehen wurden. Abaris sollte aus dem Hyperboreerlande stammen und nach Herodots Darstellung mit einem Pfeile Apollons durch das Weltall gewandert sein³⁾. Wahrscheinlicher ist aber eine andere, allerdings später überlieferte Version (a. a. O. Anm. 1). Er war ein Zauberer, nahm keine menschliche Nahrung zu sich, heilte Kranke, sagte Erdbeben und anderes Unglück voraus. Ein echter Prophet, den später ein durchsichtiger Legendenkranz umgibt. Aristeas aber war Wundermann und Dichter zugleich, der wie Abaris zur Zeit des Kroisos gelebt haben sollte. In seinem Epos Arimaspeia erzählte er, daß er, von Apollon begeistert, in das Land der Issedonen gekommen sei, wo er von dem Kampfe der einäugigen Arimaspen mit den Greifen gehört habe. Er war ein *φοιβόλαμπτος*, ein von apollinischer Begeisterung ergriffener Mensch. Er sollte sogar den Apollon in einer Metamorphose, in der Gestalt des dem Apollon heiligen Vogels, nach Unteritalien begleitet haben, und eine andere

¹⁾ Diels-Kranz Vorsokratiker I⁵ S. 98f. Nr. 7.

²⁾ Das älteste sichere Beispiel für den Namen *Πυθαγόρας* bietet ein Anfangs des siebenten Jahrhunderts auf Kypros herrschender König: E. Sittig, *De Graecorum nominibus theophoris* p. 53.

³⁾ E. Rohde, Psyche II^{9. 10} 90f. Der Pfeil war offenbar auch ein Geschenk der Hyperboreer, wenn meine *De Musaei Atheniensis fragmentis*, Rostocker Index 1898 p. 7 vorgetragene Vermutung zu Pausanias I 22, 7 richtig ist.

Nachricht, die auch bei Herodot steht, berichtet von seiner Auferstehung nach dem in der Mühle eines Walkers zu Prokonnesos stattgefundenen Tode. Er soll danach plötzlich einem Manne in Kyzikos begegnet sein.

Mancherlei Legenden knüpften sich immer weiter an die Gestalt des Aristeas an, namentlich auch im unteritalischen Metapont, wo ganz besonders von seinem nahen Verhältnis zu Apollon erzählt wurde¹⁾.

Auch ein wie Pythagoras vielgenannter und berühmter Philosoph muß hier eingereiht werden. Empedokles von Akragas hatte ein materialistisches Gedicht über die Entstehung der Welt gedichtet und erfuhr dann sein Damaskos in Unteritalien in den Kreisen der Orpheoteisten. In Thurioi, in dessen Gräbern orphische Totenpässe gefunden sind (s. Bd. III), soll er an der Neugründung teilgenommen haben. Der einst die ganze Welt in die vier Elemente und ihre Beweger Philia und Neikos aufgelöst hatte und von sittlicher Erneuerung nichts wissen wollte, wurde ein Prophet, der Kinder einer neuen Weltanschauung, die ihm die Sekte der Orphiker nahegelegt hatte, der Bekenner einer neuen Erlösungsreligion, für die er Anhänger mit eifrigen Worten warb. Der medizinische Berater vieler wurde zum Seelenarzt. In der Seele des Menschen entdeckte er das Göttliche, den Daimon und fühlte sich selber als Gott, der den Winden befahl und Tote auferwecken konnte. Er war kein Charlatan, sondern trug den Gott aus tiefster Überzeugung in seiner Brust, und in diesem Gefühle wanderte er durch die Städte der Peloponnes und schickte seine Katharmoi, das 'Sühngedicht', an die Freunde in der Heimat. Er war von der orphischen Seelenwanderungslehre völlig überzeugt (s. unten). Er mag sich auch als Gott äußerlich gezeigt und Anlaß zu seiner Verehrung gegeben haben; ein Betrüger war er so wenig wie GERH. HAUPTMANNS Emanuel Quint. Gerade Naturen wie er, der erst ganz anders über die Welt gedacht hatte, von nüchternem Mate-

¹⁾ E. Bethe RE² II 876ff. Dazu E. Rohde, Psyche II^{9.} 10 92f. und Ad. Kirchhoff, *Ἐρεθίαζόν* zum Buttmannstage (5. Dezember 1899) Berlin (als Manuskript gedruckt) S. 1ff., der wohl richtig die von Herodot IV 15 auf dem Marktplatz von Metapont neben dem Altar des Apollon in einem Lorbeerhain gesehene Statue des Aristeas als ein Bild des Aristaios, des Apollonsohnes von der Kyrene, deutet und so einen Irrtum des Herodot annimmt.

rialismus befangen und ohne jede Wärme und den Wunsch, andere zu bekehren und zu bessern, pflegen sich zum Gegenteil zu wenden, wenn eine innere Erleuchtung ihren Geist erfaßt hat. Der einstmals so ruhige und verstandesmäßige Beobachter wird zum Fanatiker und hält sich durchaus in ehrlicher Überzeugung nicht nur für gottähnlich, sondern selbst für einen Gott¹⁾.

Das griechische Volk ist in seiner ganzen religiösen Entwicklung keinem Dogma verfallen. So treu es auch immer an alter sakraler Überlieferung festhielt, weder den Priestern noch dem Volke ist es je eingefallen, sich an ein Dogma zu binden. Eine Bibel in unserem Sinne hat es für den Gottesdienst nie gegeben (Kap. I) und so auch keine Theologie in unserem Sinne. Die Exegeten der großen Heiligtümer waren so wenig Theologen wie die Propheten in Delphoi und auf dem Ptoion. Sie erklärten die Opferbräuche und erzählten die heilige Geschichte der Gottheit. Was wir Dogma und Theologie nennen, findet sich nicht im Lichte hellenischen Glaubens, nicht in den großen Heiligtümern der Griechen, sondern in den von orientalischer Erlösungsreligion beeinflußten Sekten. Das Sektenwesen stammt unzweifelhaft aus dem Orient; aber es fand in der Neigung der Griechen zur Schulbildung, wie sie Poesie, Philosophie, Bildkunst, Medizin schon früh zeigten, sehr willkommene Nahrung. Auch der Umstand arbeitete dem Sektiererwesen vor, daß der Wandertrieb in Hellas und Kleinasien früh erwacht war, daß Aoiden, Rhapsoden, Philosophen, Ärzte durch alle Lande zogen und ihre Kunst darboten. Auch die Künstler arbeiteten außerhalb ihrer Heimat für so manches Heiligtum. Die Landschaften und Städte führten bei aller politischen Trennung und Eigenheit in kultureller Beziehung längst kein Sonderleben mehr. Die Filialen der großen Heiligtümer allein beweisen dies schon. Aber kein Dogma band die Filiale an das Mutterheiligtum und die eine Filiale an die andere. Selbst die Opferart unterliegt keinem Zwang, sondern richtet sich oft nach der Lage des Heiligtums.

Theologie verlangt eine heilige Schrift. Weder der delphische Gott noch die eleusinische Demeter noch der Zeus von Olympia

¹⁾ Vgl. v. Wilamowitz, Die Katharmen des Empedokles. Sitzungsber. neuß. Akad. 1929, 626 ff.

haben in heiligen Schriften, wie sie Inder, Perser, Buddhisten, Christen, Muhammedaner kennen, zu ihren Anhängern gesprochen. *Veda*, *Avesta*, *Tripiṭaka*, Altes und Neues Testament und *Koran* finden keine Parallele bei den Griechen. Aber die *Orphiker* heben sich auch darin von den hellenischen Priestern ab, daß sie ein heiliges Buch zu schaffen sich bemüht haben und wirkliche Theologen und Prediger waren. *Hesiodos* von Askra hat schwerlich je daran gedacht, in seiner *Theogonie* eine Bibel für die olympische Religion zu schaffen und dadurch als Prediger zu wirken. Er war und blieb ein epischer Dichter und Rhapsode, der seine Ansichten über das Werden der Götterwelt in der Art der *Aoiden* und Rhapsoden seinen Hörern kundtun wollte (Bd. I 267ff.). Seine *Theogonie* ist auch niemals als Theologie aufgefaßt worden, und eine religiöse *hesiodische* Sekte hat sich nie gebildet. Dazu war in seiner Auffassung des Göttlichen auch nicht der Keim vorhanden. Denn wenn auch die *Orphiker* an seine Dichtung angeknüpft haben, es war nur ein äußerer Gewand, das sie von ihm entlehnt haben. Der Kern ihrer Lehre liegt der geistigen Sphäre des großen boiotischen Dichters und Denkers völlig fern.

Zweierlei unterscheidet die *orphische* Gemeinde von jeder anderen Religionsübung in Hellas. Sie hat Religionsbücher, mit denen sie Propaganda treibt, sowohl eine dogmatische *Theogonie* und *Kosmogonie* als auch Sühngedichte (*καθαροί*), durch die sie Anhänger machen will¹⁾. Sie treibt also systematische und praktische Theologie. Auch Missionsarbeit liegt ihr nicht fern. Diese Missionsarbeit verrichtet sie auf ihrer Wanderung durch die griechischen Lande. Die *Orpheotelest* klopfen an die Türen der Reichen, wie sie auch auf den Straßen und Hintertreppen den Zugang zum ewigen Heile verkaufen. Sie sind willkommen in den Palästen der sizilischen Herrscher wie in den Hütten der Armen. 'Sie überreden nicht nur Privatleute, sondern auch ganze Städte²⁾.' Sie sind die ersten Wanderprediger Europas, die nirgends und überall wohnen. Sie verehren ihren *Dionysos* nicht in glänzenden Tempeln; sie richten

¹⁾ Platon spricht im *Staat* II 364 E von dem *βίβλων ὅμαδος* (oder *ὅμαθος*?) Vgl. *Orphicor. fragm.* 3) der *ἀγύρται* und *μάρτεις* des *Musaios* und *Orpheus*, *καθ' ἄς θνητολοῦσιν*, von den *λύσεις τε καὶ καθαροὶ ἀδικημάτων* und *τελεταῖ*. Vgl. auch II 363 CD. Ad. Krueger a. a. O. 28 bezweifelt die Existenz selbständiger *Katharoi*.

²⁾ Platon *Staat* II 364 E *πείθοντες οὐ μόνον ἴδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις*.

ihm keine rauschenden Feste aus. Was man dionysischen Taumel nennt, bleibt den ernsten Vertretern der orphischen Lehre fern. In Heiligen Häusern (Bd. I 146. 165) lassen sie die Heilige Geschichte aufführen und rufen ihre Gläubigen zum Sakrament¹⁾. Man darf die Innerlichkeit dieses Kultus nicht unterschätzen; man muß auch hier von einem lebendigen Glauben an die Gottheit sprechen. Gewiß haben böse Ausschreitungen in den dem Dionysos geweihten Heiligen Häusern stattgefunden, gewiß ist aus der Iambe des homerischen Demeterhymnos die unzüchtige Baubo geworden, die fast eine Geburt der Straße zu sein scheint (Bd. I 54). Aber man darf das nicht auf Rechnung der orphischen Lehre setzen. Es wäre das ebenso verkehrt, als wenn man für die oft sehr derben Scherze, die man in katholischen Ländern auf Kosten der heiligen Überlieferung und sogar des Sakraments staunend sieht und hört, die Kirche, ihren Glauben und ihren Kult verantwortlich machen wollte. Nicht nur bei den Griechen sind in den agrarischen Kulten tiefster Ernst und ausgelassene Lust eng verbunden. Fastnachtsscherze gehen der ernstesten Zeit unseres kirchlichen Jahres voraus.

Wie sich die hesioidische Theogonie von der auf Orpheus getauften unterscheidet, ist im ersten Bande meiner Darstellung auseinander gesetzt worden. Der große Abstand der orphischen Weltanschauung von der des Boioters leuchtet ein. Bei Hesiod wohl auch ein Ringen zwischen zwei Welten, der olympischen Religion und des uralten Volksglaubens; aber der Mittelpunkt seiner Dichtung ist der Sieg des Zeus über die titanischen Kräfte der Vorwelt. Wohl ist Zeus auch bei den Orphikern in einer Weltperiode der Herrscher. Aber in allen drei großen Weltperioden, die sie kennen, ist dem Dionysos die Hauptrolle zugeteilt, und zwar schon in der Urperiode, die von dem Sohne des Kronos nichts weiß. Die Theogonie der Orpheotelesthen, wie man richtiger sagt, ist die Ergänzung ihrer Sühngedichte. Denn sie gilt dem Ruhme des Erlösers Dionysos, des Dionysos Lyseus²⁾. Hesiod hat das System geliefert, in das die Orphiker ihre theogonischen und theologischen Gedanken hinein zwängen, und wie er in seine Stammbaumdichtung Episoden und

¹⁾ Vgl. den Orph. Hymn. XXXVII an die Titanen am Schlusse.

²⁾ Nach Krueger a. a. O. *Cap. I u. II* hatte Dionysos in den ältesten Dichtungen, vor allem in dem von ihm angenommenen *Ιερὸς λόγος* *Orpheo-Pythagoreus* keine Statt. Anders W. Rathmann in der oben S. 144 Anm. 1 zitierten Dissertation.

Hymnen eingeschachtelt hat, so sind ihm die Orphiker auch darin gefolgt. War die hesioidische Theogonie ihr Vorbild, konnten sie auch noch später, wenn es nötig schien, Einschiebsel machen, und so ist an der Bibel der Orphiker Jahrhundertelang Arbeit getan, bis in die nachchristliche Zeit hinein. Darum ist und bleibt die Untersuchung über das Alter orphischer Verse und damit orphischer Anschauungen so überaus schwierig, weil bei dem fragmentarischen Zustande der Überlieferung Schlüsse aus Sprache und Metrik kaum möglich sind.

Dogmatische Religionsbücher beschäftigen sich vor allem mit Gedanken über das Werden der Welt, auch solche, die Gott als den Schöpfer von Himmel und Erde nicht an ihren Anfang stellen. Es gäbe aber keine griechische Theologie, wenn für sie der Glaube an die Existenz eines in wirklichem Sinne uranfänglichen Gottes die Voraussetzung wäre. Denn zu dem erhabenen Anfang des neunzigsten Psalms hat sich kein Grieche je bekannt. Himmel und Erde gelten ihm nicht als von Gott geschaffen. Keine göttliche Schöpferat hat die Welt werden lassen, wie sie ist. Von Schöpfung im biblischen Sinne hat kein griechischer Denker gesprochen. Dionysos schafft nicht den Wein; sondern er findet die Rebe. Demeter ist nicht die Schöpferin der Feldfrüchte, Poseidon nicht der Schöpfer des Pferdes; er ist einst selbst in der Gestalt des Pferdes verehrt worden (Bd. I 60f.). Das Meer war längst da, als er zu seinem Herrn gemacht wurde (Bd. I 107f.). Für die Beschäftigung mit der Frage nach der Entstehung der Welt ist Hesiod (Bd. I 249f.) unser ältester Zeuge. Man mag ihn deshalb immerhin den Vater der Theologie oder gar der Philosophie nennen. Aber ausgereift sind seine Gedanken in ihm nicht, vor allem nicht der fruchtbare Gedanke von Eros als dem schöpferischen Prinzip¹⁾. Es ist das Verdienst der nach Orpheus benannten Sekte, den Eros als Demiurgen der Welt ausgestaltet, freilich auch orientalische Züge aus kleinasiatischer Religion hinzugetan zu haben.

Die orphische Kosmogonie ist uns nur in Bruchstücken und ihr Anfang nur in Berichten späterer Schriftsteller erhalten. Es wird wohl nie mit Sicherheit ausgemacht werden können, welche Fassung die älteste der in verschiedenen Brechungen kenntlichen kosmogonischen Dichtung der Orphiker gewesen ist. Auf alle Fälle aber

¹⁾ Bd. I 250f.; v. Wilamowitz, Hesiodos' Erga S. 157. Anders F. Schwenn, Die Theogonie des Hesiodos 1934, 110ff.

haben die Orphiker wie Hesiod einen Anfang angenommen und dann den Weltdemiurgen später entstehen lassen. Die unter den Namen des Hieronymos und Hellanikos überlieferte Theogonie¹⁾ begann mit Wasser und Erde, wahrscheinlicher noch nach dem vorliegenden Berichte, mit dem Urschlamm, aus dem sich die Erde erst festete. Nach Wasser und Erde soll dann der nie alternde (*ἀγήραος*) Chronos entstanden sein, der auch den Namen Herakles gehabt habe. Seine Gestalt erinnert an die uralten Mischwesen, wie es Chimaira und Echidna sind. Es war ein an den Schultern geflügelter Drache mit den Köpfen eines Stiers und eines Löwen, zwischen denen das (menschliche?) Gesicht eines Gottes zu sehen war. Mit ihm erschien Ananke — Adrasteia, die sich über die ganze Welt ausbreitete²⁾. Chronos zeugt dann (so auch in den Heiligen Logoi, die in vierundzwanzig Rhapsodien eingeteilt waren³⁾), das Weltenei, aus dem der Demiurg entspringt. Das Weltenei ist wohl Schöpfung der Orphiker, wenn auch die heilige Sage längst mit der Erfindung der Egeburt von Göttern und Heroen vorangegangen war. Es ist ein so natürlicher Gedanke, daß man auch ohne die ernste Mahnung GEORG ZOEGAS⁴⁾ keine fremde Mythologie zu bemühen braucht, um die Entstehung der Welt aus einem Ei zu erklären. Die Geburt der Helene und der Dioskuren⁵⁾ aus einem Ei, und die durch Ibykos⁶⁾ bezeugte Geburt der beiden Molionen aus einem silbernen Ei geben Gewähr dafür,

¹⁾ Damaskios, *De princip. 123 bis* (*Orphicor. Fragm. 54*): *ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἐλλάνιον* (*Ορφικὴ θεολογία*), *εἰπεο μὴ καὶ ὁ αὐτὸς ἔστιν, οὐτως ἔχει· ὥδωρ ἦν, φησίν, ἐξ ἀρχῆς, καὶ ὥλη, ἐξ ἡς ἐπάγη ἡ γῆ.* Vgl. *Fragm. 57* (*Athenagoras Pro Christianis 18 p. 20, 12 Schw.*), wo statt *ὥλη* wohl richtiger von *ἱλύς*, dem Urschlamm, die Rede ist. Vgl. dazu Ad. Krueger a. a. O. 10ff.

²⁾ *συνεῖναι δὲ αὐτῶι τὴν Ἀνάγκην, φύσιν οὖσαν τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν ἀσώματον* (Hdschr.; *δίσωματον* Gruppe; *εὐσώματον* zweifelnd und sehr unwahrscheinlich Ruelle) *διωργινωμένην ἐν παντὶ τοῖς κόσμοι, τῶν περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην.* Über *ἀσώματος* vgl. den Aufsatz von Heinr. Gomperz, *Hermes 67, 1932, 155ff.*; besonders S. 162 Anm. 1.

³⁾ *Orphicor. Fragm. 60.*

⁴⁾ Abhandlungen (herausgeg. von F. G. Welcker) Über den uranfänglichen Gott der Orphiker S. 231.

⁵⁾ Die Piloi der Dioskuren haben ursprünglich nichts mit der Egeburt zu tun (gegen Konr. Ziegler, *Neue Jahrb. für das klass. Altertum XXXI [1913] 37*). Es sind die Schiffermützen, die sie wie die Kabiroi tragen, nachdem sie zu Schutzgöttern und Nothelfern der See geworden sind (Bd. I 239).

⁶⁾ *Fragm. 2 Vs. 2 Diehl.*

daß die Vorstellung vom Weltenei eine griechische ist. Nach der Ansicht der Orphiker ist das vom *μέγας Χρόνος* gebildete Ei ein silberglänzendes¹⁾. In dem unermeßlichen Raume (nach den Heiligen Logoi im Aither) wird das Ei hin und her getrieben, bis plötzlich der erstgeborene Gott aus ihm herausspringt, der den Namen Phanes erhält: *πρῶτος γὰρ ἐφάνθη*. Dieser Gott ist von den orphischen Theologen aus reicher Phantasie und mit ganz besonderem Nachdruck ausgestaltet worden, und hier kann es nicht fraglich sein, daß orientalische Einflüsse vorliegen. Der erstgeborene Gott (*Πρωτόγονος* deshalb auch genannt) war wie Chronos ein Mischwesen und hatte goldene Flügel an den Schultern; an den Seiten waren ihm Köpfe von Stieren angewachsen; auf seinem Kopfe ringelte sich ein gewaltiger Drache, der noch von Tieren aller Art umgeben war. Er war mannweiblich und trug den Samen aller Götter und Menschen in sich. Viele Namen haben ihm die Theologen im Laufe der Jahrhunderte gegeben. Einer seiner ältesten Namen ist Irikepaigos, in welcher Form der sonst Erikepaios genannte Gott zuerst auf einem Papyrus des dritten vorchristlichen Jahrhunderts erscheint, der eine merkwürdige Mischung orphischen und eleusinischen Kults zeigt²⁾. Dieser Name scheint wie die Meter Hipta (Bd. I 270) aus Lydien zu stammen; denn in der Form Erikepaios ist er auf einer Inschrift aus dem lydischen Hierokaisareia als Beiname des Dionysos nachgewiesen worden³⁾. Außer Erikepaios, Phanes und Protogenos ist er in den alten Brechungen der orphischen Theogonie Eros und Metis genannt worden; Eros wohl im Anschluß an Hesiod, aber in zielbewußter Absicht als Erzeuger von Menschen und Göttern. Metis auch in Beziehung auf die hesiodische Theo-

¹⁾ *Orphicor. Fragm.* 70 (nach Damaskios)

ἐπειτα δ' ἔτενξε μέγας Χρόνος Αἰθέρι δίωι
ώεδν ἀργύφεον.

Der Neuplatoniker fügt hinzu: *τὸ γὰρ ἔτενξε δῆλοι τι τεχνητόν, ἀλλ' οὐ γέννημα.*

²⁾ *Orphicor. Fragm.* 31. Nach Ad. Krueger, *Quaestiones Orphicae* Hallische Diss. 1934 betrifft dieser Papyrus die *Τελεταὶ* des Onomakritos. S. unten S. 164.

³⁾ Jos. Keil und A. von Premerstein: *Denkschr. Wien. Akad. Phil. hist. Kl.* LIII 1908, 54 Nr. 112 ἐπὶ ιεροφάντον Ἀρτεμιδώρου τοῦ Ἀπολλωνίου Μηρόφιλος, Περηφλάς καὶ Σεκοῦνδος Ἀπολλωνίου οἱ συγγενεῖς Διονύσωι Ἡρικεπαῖοι τὸν βωμόν. Vgl. *Genethliakon für C. Robert* 1910, 93; *Hermes* LI 1916, 565.

gonie; aber aus der Göttin Metis ist ein mannweiblicher Gott geworden¹⁾. Ferner ist der erstgeborene Gott vor allem dem Dionybos gleichgesetzt worden. Auch als Eubuleus erscheint er schon in jenem vorchristlichen Papyrus, während die Identifizierung mit Antauges und Pan, vor allem aber mit dem lampsakenischen ithyphallischen Götter Priapos erst aus späteren Bearbeitungen der orphischen Theogonie, vor allem aus dem orphischen Hymnenbuche stammt. Der sechste orphische Gemeindegesang²⁾ lautet:

Erstgeborener, dich ruf' ich an,
 du doppelgestaltiger, erhabener, im Aither schweifender,
 der du entstiegen dem Weltenei,
 stolz auf die güldenen Flügel,
 begabt mit der Stimme des Stiers,
 Ursprung der Götter und Menschen,
 Samen voll Ruhm und voll Weihe, Erikeprios.
 Man darf dich nicht nennen. Verborgen bist du;
 du braust aber schwirrend dahin,
 allstrahlender Sproß,
 den dunkeln Nebel der Augen entfernend,
 wirbelnd im Flügelschlage überall hin durch die Welt,
 das strahlende, reine Licht bringend,
 weshalb ich den Lichten dich nenne und Priap, den
 Herrscher, und den helläugigen Antauges.
 Aber, Seliger, vielsinnender, vielzeugender, komm' heiteren Auges
 zu den Geweihten, zur heiligen, vielfarbigen Weihe.

Charakteristisch für diesen uranfänglichen Gott bleibt, daß er von Anfang an ein vielnamiger (*πολυώνυμος*) ist, dessen Allmacht durch seine Gleichsetzung mit anderen Gottheiten dargetan wird. Auch 'großer' oder 'ehrwürdiger' Daimon wird er genannt³⁾. Dies muß beachtet werden. Denn in dieser orphischen Theogonie begegnet uns zuerst stark betont der Hang zum Synkretismus⁴⁾, der

¹⁾ *Orphicor. Fragm.* 85 δαίμονα σεμνόν, Μῆτιν σπέρμα φέροντα θεῶν κλυτόν, ὃν τε Φάνητα πρωτόγονον μάκαρες κάλεον κατὰ μακρὸν Ὀλυμπον.

²⁾ Hierzu Ad. Krueger a. a. O. p. 30.

³⁾ *Orphicor. Fragm.* 83. 85.

⁴⁾ Über die Theokrasie s. u. S. 170ff. Über Herakleitos (unten S. 154) Kern, *Orpheus* 1920, 56. Man darf den Einfluß auf Herakleitos natürlich nicht übertreiben, wie es von E. Pfleiderer, *Die Philosophie des H. v. E. im Lichte der Mysterienidee*, Berlin 1886, und V. Macchioro, *Eraclito* Bari 1922 geschehen ist. S. auch W. Nestle H. und die Orphiker *Philologus* LXIV 1904, 367ff., LXVII 1908, 533ff.

in der hellenistischen und kaiserlichen Zeit die schlichte Religiosität so wild überwuchert. Es ist dieselbe Zeit, in der Herakleitos von Ephesos — auch sonst von orphischem Einflusse nicht frei — die Identität von Hades und Dionysos verkündigt. Phanes hat wie Argos, an dessen Schilderung im Aigimios ein orphischer Dichter anknüpft, auf den beiden Seiten des Körpers je zwei Augen, so daß er seine Blicke überall hinwenden kann. Er ist offenbar als ein Doppelwesen gedacht: *θῆλυς καὶ γενέτωρ κρατερὸς θεὸς Ἡρικεπαῖος*¹⁾. Aber niemand sah ihn je in dieser Gestalt außer seiner Tochter, der heiligen Nacht²⁾. Alle anderen Wesen sahen nur im Aither den Glanz, der von seinem unsterblichen Körper ausging. Von diesem heiligen Lichte leitet das Gemeindegesangbuch der Orphiker den Namen Phanes ab, der selbst den Blicken der Frommen verborgen bleibt und deshalb der Verborgene (*κρύψιος*) genannt wird³⁾. Phanes ist der Schöpfer von Himmel und Erde, die er aus den beiden Hälften des silberglänzenden Eies zu gestalten scheint, wobei auffällt, daß die Erde ja schon von Anbeginn dagewesen sein soll. Die älteste Spur dieses Anfangs der orphischen Theogonie hat uns der Vögelchor des Aristophanes bewahrt:

Im Anfang war das Chaos und Nacht; der Tartaros war und das Dunkel;
nicht Erde war, noch Himmel, noch Luft. In des Dunkels unendlichem Schoße,
da legte die schwarzgefiederte Nacht zum Beginn aller Dinge ein Windei.
Aus diesem Ei dann im Wechsel der Zeit erwuchs der liebliche Eros,
mit goldenen Flügeln den Rücken geziert, dem Wirbel der Winde
vergleichbar.
Dem geflügelten Chaos hat der sich gepaart zur Nacht in des Tartaros Weiten
und unser Geschlecht als das erste gezeugt und ans Licht des Tages
gezogen.
Und bevor er alles zur Paarung trieb, gab's keine unsterblichen
Götter;
wie aber sich eins dem andern gepaart, entstanden Himmel und
Meerflut,

¹⁾ *Orphicor. Fragm.* 81.

²⁾ *Orphicor. Fragm.* 86 *Πρωτόγονόν γε μὲν οὔτις ἐσέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν, εἰ μὴ Νὺξ ἴερὴ μούνη.*

³⁾ *Orph. Hymn. VI*, abgedruckt *Orphicor. Fragm.* 87.

und die Erd' und der seligen Götter Geschlecht, das unsterbliche.
Daraus ergibt sich:
Wir sind von den Sel'gen die ältesten¹⁾.

Phanes hat den unsterblichen Göttern ihr ewiges Haus gegründet, Himmel, Sonne, alle Gestirne, Erde und Meere²⁾. Den Mond richtete er als eine zweite Erde ein — Selene von den Göttern, Mene von den Menschen genannt —; auch auf ihm gibt es viele Berge, viele Städte, viele Häuser. Phanes trennt die Wohnsitze der Götter von denen der Menschen und bestimmt für diese die gemäßigte Zone (Bd. I 269). Den Helios aber macht er zum Wächter über die ganze Welt³⁾. Damit er von keinem, weder einem Gotte noch einem Menschen gesehen werden kann, sinnt und schafft er in einer Höhle. Hier wird auch seine Tochter, die heilige Nacht, geboren, die keine Mutter hat, weil er mannweiblich ist. Mit ihr geht er in der Höhle die geschlechtliche Verbindung ein, legt in ihre Hand ein königliches Szepter und gibt ihr die Gabe der Weissagung. Die Höhle wird ausgemalt, als sei sie ein Heiligtum der Großen Mutter. Denn in ihrer Vorhalle lässt Adrasteia die Kymbeln erschallen und ihre Schwester Ide, die Eponyme des Idagebirges, wohl auch⁴⁾. Nyx heißt die Mutter schlechthin, weil von ihr alle Götter stammen. In der griechischen Religion hat diese Göttin kein Gegenstück. Vollends ist die Nyx des Hesiod ein ganz anders gestaltetes, göttliches Wesen, das nur die dunkle Seite der Nacht verkörpert und finstere, furchtbare Gewalten erzeugt (Bd. I 250). Die orphische Dichtung spricht von der ambrosischen Nacht und nennt sie die Erzieherin der Götter⁵⁾. Als Tochter und zugleich als Gemahlin des Phanes gebiert sie Gaia und Uranos. Von allen ihren Nachkommen hat sie aber am meisten den Kronos gehegt und gepflegt⁶⁾, der nach Uranos, dem οὐρανοῖς πάντων καὶ φύλαξ⁷⁾, die Weltherrschaft

¹⁾ Aristophanes' Vögel Vs. 693ff. (*Orphicor. Fragm.* 1). Die Übersetzung stammt von C. Robert (Berlin 1920). O. Schroeder macht in seinem Kommentar (1927) mit Recht darauf aufmerksam, daß das ὑπηρέμων ὡύρ (Vs. 695), das Robert mit 'Windei' übersetzt hat, von Aristophanes durchaus nicht in geringschätziger Sinne gemeint ist.

²⁾ *Orphicor. Fragm.* 88.

³⁾ *Orphicor. Fragm.* 96 καὶ φύλακ' αὐτὸν ἔτενες κέλευσέ τε πᾶσιν ἀνάσσειν.

⁴⁾ *Orphicor. Fragm.* 105.

⁵⁾ *Orphicor. Fragm.* 106 θεῶν τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ.

⁶⁾ *Orphicor. Fragm.* 129 ἐκ πάντων δὲ Κρόνος Νύξ ἔτρεφεν ἡδ' ἀτίταλλεν.
Vgl. *Orphicor. Fragm.* 130—132. ⁷⁾ *Orphicor. Fragm.* 113.

innehatte. In diesem Teile ihrer Theogonie ist die orphische Dichtung am meisten von der hesiodischen abhängig. Gaia hat ohne Uranos, wie sie ja auch bei Hesiod den Pontos allein gebiert (Bd. I 256 A. 3), sieben Söhne und sieben Töchter geboren, die mit den hesiodischen übereinstimmen (Bd. I 251ff.). An das Ende der Töchter wird auch von dem Orphiker Rheia gestellt als Mutter des Herrschers Zeus, der die fünfte Weltperiode — nach Phanes, Nyx, Uranos, Kronos — bedeutet. Wenn wir aber Dionysos in seiner Dreigestalt als Weltenheiland annehmen, dürfen wir nur von drei Weltperioden (s. oben S. 149) sprechen und müssen die Welt des Zeus als zweite Phase rechnen¹⁾. In dieser Zeuwelt ist der Dike eine wichtige Rolle zugeteilt, die die Orphiker nicht aus der Theogonie, sondern aus den Werken und Tagen des Hesiodos (Bd. I 271) entnommen haben, wenn nicht beide aus der Volksreligion schöpfen. Dike folgt dem höchsten Gotte als *πολύποιος πᾶσιν ἀλωγός*²⁾. Sie sitzt am Thron des Zeus und schaut von dort auf alles Menschengeschehen³⁾. Ihr waches Auge besingt auch das orphische Gemeindebuch⁴⁾:

Vom Auge der Dike läßt singen mich,
die alles erspäht, von der hulden Gestalt.
Sie sitzt an des Herrschers Zeus
heiligem Throne;
vom Himmel schaut sie herab auf der vielstämmigen Menschen
Leben.
Schwer lastet sie, die Gerechte, als Rächerin alles Unrechts.
Alles, was unstimmig ist, führt sie durch Wahrheit zum Gleichmaß.
Denn Alles, was Menschen erdenken in böser Gesinnung,
Alles, was schwer zu entscheiden, da immer mehr ergattern wollen die
Ungerechten,
du allein kannst es durchdringen!
Zum Erwachen bringst du
selbst im Unrecht das Recht.

¹⁾ Anders faßt den dreigestaltigen (*τριψυής*) Dionysos freilich Krueger a. a. O. 71ff. auf.

²⁾ *Orphicor. Fragm.* 158. Nachgeahmt von Parmenides *Fragm.* 1 Vs. 14 Diels.

³⁾ *Orphicor. Fragm.* 23.

⁴⁾ *Orph. Hymn.* LXII 1ff.

*Ομμα Δίκης μέλπω πανδερκέος, ἀγλαομόρφων,
ἡ καὶ Ζηρός ἀνακτος ἐπὶ θρόνον ἴερὸν οἵσι
οὐρανόθεν καθορῶσα βίον θρητῶν πολυφύλων usw.*

Allen, die ungerecht bleiben, bist du die Feindin,
allen Gerechten wohlmeinende Freundin.

Also, o Göttin, komm' als Herrin des Rechts
zu den Wackergesinnten,
bis dereinst nahet heran
unseres Lebens alletzter Tag!

Während die bei Zeus in Ewigkeit thronende Göttin Dike schon in hesiodischer Dichtung erscheint (Bd. I 271), ist die Göttlichkeit des Nomos, des Gesetzes, soweit es uns heute kenntlich ist, eine Erfindung der orphischen Kreise, in denen z. B. die Lehre von der Enthaltsamkeit von jeglicher Fleischnahrung und das Bohnen-
eßverbot göttliche Gesetze waren. Die orphische Theogonie kennt den Nomos als Gott und hat ihn mit Eusebeia über die Dike gestellt, indem sie diese als Tochter jener beiden aufgefaßt hat¹⁾. Auch *Nόμος* ist, wie seine Tochter Dike, schon *πάρεδρος* des Zeus. Der Tragiker Moschion schildert den Urzustand der Menschheit offenbar in Anlehnung an ein orphisches Gedicht damit, daß er hervorhebt, *Nόμος* sei damals ohnmächtig gewesen, während *Bία*, die Gewalt, am Thron des Zeus gesessen habe²⁾. Zur Ausbildung der göttlichen Begriffe von *Nόμος* und *Δίκη* haben die Orphiker sicher stark beigetragen³⁾.

Das Regiment des Zeus war aber nach orphischer Anschauung erst vollendet, als Zeus den Urgott Phanes verschlungen und damit die ganze Vorwelt in sich aufgenommen hat. In diese Partie der Theogonie, für die sie zweifellos einen Höhepunkt bedeutete, war ein in verschiedenen Brechungen vorhandener, schon durch Platon⁴⁾ bezeugter Hymnos auf Zeus als den höchsten aller Götter ein-

¹⁾ *Orphicor. Fragm.* 105 (p. 169). 159. 160 (*πάρεδρος γὰρ ὁ Νόμος τοῦ Αἰός, ὃς φησιν ὁ Ὀρφεὺς*). Vgl. dazu R. Hirzel, *Αγραφος νόμος* (Abhdlg. Sächs. Ges. d. Wiss. XX, 1900 I) S. 80, 2.

²⁾ Moschion Fragm. 6, 15f. Nauck² p. 814 (*Orphicor. Fragm.* 292 p. 303, vgl. W. Graf Uxkull-Gyllenband, Griechische Kultur-Entstehungs-
lehren 1924 S. 17):

ἢν δ' ὁ μὲν *Νόμος*
ταπεινός, ἡ *Βία* δὲ σύνθρονος *Δίκη*,
ὁ δ' ἀσθενής ἢν τῶν ἀμεινόνων βορᾶ.

Nόμος sitzt tief unten, unbeachtet: das bedeutet hier *ταπεινός*.

³⁾ v. Uxkull-Gyllenband a. a. O. S. 4, Anm. 25.

⁴⁾ Gesetze IV 715 E (*Orphicor. Fragm.* 21. 21 a.).

geflochten, dessen in unserer Überlieferung älteste Gestalt¹⁾ so lautet: 'Zeus ward der Erste, Zeus der Letzte, Glanz des Donnerkeils; Zeus ist der Kopf, Zeus ist die Mitte, aus Zeus vollendet sich alles. Zeus ist der Grund der Erde und des sternenreichen Himmels. Zeus war männlichen Geschlechts geschaffen; Zeus ward auch eine unsterbliche Jungfrau. Zeus ist der Atem von allem, Zeus ist die Kraft des ewigen Feuers, Zeus die Wurzel der Erde. Zeus ist Sonne und Mond. Zeus ist König, Zeus, der Glanz des Donnerkeils, ist der Herrscher über alle Wesen. Denn nachdem er alle in sich verborgen, brachte er sie aus seinem heiligen Herzen wieder in das freudenreiche Licht, Mühevolles vollbringend.' Nach orphischer Mystik begreift Zeus nach der Verschlingung des großen Phanes alles in sich, was in der Welt ist. Aus diesem Hymnos stammt die berühmte orphische Ewigkeitsformel, die in so vielen religiösen Texten später wiederkehrt: 'Gott war, Gott ist und Gott wird sein. Gott ist Anfang, Mitte und Ende.' In diesen drei Zeitstufen äußert sich seine Allmacht. Diese Formel ist aber nicht nur in andere Mysterien und in die Liturgie der christlichen Kirche übernommen worden, sondern auch die moderne mystische Dichtung hat sich ihrer noch bedient. Denn STEFAN GEORGES 'Stern des Bundes' beginnt mit den Worten: 'Du stets noch Anfang uns und End' und Mitte²⁾.

Hesiods Theogonie hat ihr Ziel mit der Schilderung des Sieges der Olympier erreicht. An ein neues Weltalter unter Dionysos denkt der boiotische Dichter nicht. Zeus ist kein Erlöser der Menschheit, der den orphischen Mysten das Heil bringt. Darum hat er in der orphischen Theogonie wohl ein Preislied erhalten, in dem seiner Allmacht mit sehr starken Ausdrücken gedacht wird; aber diese Allmacht hat er nicht durch den Sieg über finstere titanische Mächte errungen, sondern orphische Mystik findet sie allein darin

¹⁾ Ps.-Aristotel. *Περὶ κόσμου* 7 p. 401 a 25 (*Orphicor. Fragm.* 21a). Die Übersetzung von *ἀρχικέραυνος* nach F. Bechtel, Lexilogus zu Homer S. 54. Vgl. R. Harder, Philologus LXXXV 243ff., der mit Wilamowitz *ἀρχικέραυνος* vorzieht. Dagegen W. Rathmann, Diss. Halle 1933, 145. Nach Ad. Krueger a. a. O. 15ff. stammt die älteste Gestalt des orphischen Zeushymnos aus den *Διαθῆκαι*, mir sehr zweifelhaft. An den orphisch-pythagoreischen *'Ιερὸς λόγος* kann ich trotz allem von Kr. aufgewandten Scharfsinn auch schwer glauben.

²⁾ O. Weinreich, Archiv f. Religionsw. XVIII 1915, 603f.; XIX 1916 — 1919, 179ff.

begründet, daß er Phanes-Dionysos und die von ihm erschaffene Welt verschlungen hat. Die Welt des Zeus ist eine Wiedergeburt; sie ist die Welt des Phanes. Aber der lichte Gott, der einst aus dem silberglänzenden Ei entsprungen ist, kehrt in dieser Gestalt nicht wieder. Der Dionysos der orphischen Zeuswelt ist der Sohn des Zeus von der Persephone, seiner Tochter. Es wiederholt sich also dieselbe Erzählung. Wie sich Phanes und seine Tochter Nyx ehelich verbinden, so auch Zeus und seine Tochter Persephone. Geschwisterehen sind ja uralte Vorstellungen, die in der Odyssee bei den Phaiaken und im Aiilosreich wiederkehren. An dem Liebesverhältnis des Vaters zur Tochter haben die Kirchenväter natürlich den stärksten Anstoß genommen. Sie haben auch den Sinn dieser Verbindung nicht erkannt, die den zweiten Dionysos mit dem Gotte des Himmels und der Unterweltskönigin in nächste Verwandtschaft bringen wollte. Warum Dionysos, der Sohn des Zeus und der Persephone, bei den Orphikern gerade den Beinamen Zagreus ('der große Jäger') erhalten hat, entzieht sich unserer Kenntnis. Der Name ist zuerst durch die epische Alkmeonis¹), deren Entstehungszeit unbekannt ist, bezeugt. Es heißt da: 'O hehre Erde und Zagreus, du höchster aller Götter.' Aischylos und Euripides haben ihn auch erwähnt. Allbekannt ist seine Anrufung durch den Chor in den Kretern des Euripides:

Ein heilig Leben führte ich,
seitdem ich Myste des idaeischen Zeus geworden
und Hirte des nächtens herumschweifenden Zagreus,
die Mahlzeit von rohem Fleisch verrichtet,
zur Bergmutter die Fackeln erhoben
und dann geheiligter Bakche der Kureten genannt wurde.

Dieser 'große Jäger' — man denkt an den Wilden Jäger der deutschen Sage — verkörpert offenbar nur eine Seite des mächtigen Gottes Dionysos. Es ist der chthonische Dionysos, der auch Herr der Toten ist, der von den Freuden des Diesseits in den Ernst des Jenseits weist, in dem nur die Frommen, die dem Dionysos auf Erden gedient haben, sich 'ewiger Trunkenheit' erfreuen dürfen, während die Unfrommen und Ungerechten in der Hölle schmachten müssen²). Aber diesen Dionysos ereilt sein Schicksal, ehe er er, wachsen ist. Er wird schon als zartes Kind, während er mit Kreiseln-

¹⁾ Alle Zeugnisse über Zagreus *Orphicor. Fragm.* 210 p. 230.

²⁾ Platon Staat II 363 CD (*Orphicor. Fragm.* 4).

Reifen und den schönen Äpfeln der Hesperiden spielt und in einen Spiegel blickt, von den wilden Titanen zerrissen. Sie, die Ge-
stürzten, sind neidisch auf ihn, weil ihm Zeus schon in kindlichem Alter die Herrschaft über die Welt anvertraut hat. Sie zerreißen und verschlingen seine Gliedmaßen: eine neue *πατάποσις* in grausamster Gestalt. Erzählt wird also die Passion eines jungen Gottes. Aber das Herz des Verschlungenen rettet eine Göttin: Athena, die große Göttin von Athen. Die Titanen trifft der Blitzstrahl des Zeus und versengt sie. Aus ihrer Asche entsteht das neue Menschengeschlecht. Diese Auffassung von der Entstehung der Menschen ist ein Hauptdogma der Orpheolesten, um das sich ihre Lehre von der Erlösung der sündigen Menschheit dreht. Das Herz des Dionysos bleibt unverloren. Zeus verschluckt es, und von Zeus und Semele stammt der dritte Dionysos. 'Zeus der Vater hat alles vollendet, aber erfüllt hat es erst Bæchhos'¹⁾. Dieser ist nicht der Freudenbringer und Weingott der Volksreligion; sondern es ist Dionysos Lyseus, der Erlöser der sündigen Menschen, die von ihrer Geburt an mit dem Titanischen, der Erbsünde belastet sind. Ein orphischer Hymnos²⁾ gilt den Titanen und lautet:

Titanen, des Uranos und der Gaia herrliche Kinder,
unserer Väter Vorfahren ihr,
unten im Hause des Tartaros wohnend im Erdendunkel,
aller Sterblichen, der mühlbeladenen, Quell und Ursprung,
auch der Fische und der Vögel und der Bewohner der Erde.
Von euch stammt jedes Geschlecht auf der Welt.
Euch rufe ich an, furchtbaren Zorn abzuwenden,
wenn von den Vorfahren unter der Erde Einer den Häusern naht.

Das Dionysische, das in den Menschen ist, weil die Titanen die Gliedmaßen des Gottes verzehrt haben, gilt es zu retten. Das Titanische in den Menschen, ganz in orphischem Sinne, meint offenbar Pindar, wenn er nach einem Zitat bei Platon von der Sühne einer alten Schuld spricht, die Persephone von den Seelen annimmt, die im neunten Jahre wiedergeboren werden, aus denen herrliche Könige, schnelle Läufer und weise Dichter entstehen, die von der Nachwelt heilige Heroen unter den Menschen genannt

¹⁾ *Orphicor. Fragm.* 218 *κραινε μὲν οὖν Ζεὺς πάντα πατήσο, Βάχος δὲ ἐπέ-
κραινε.*

²⁾ *Orph. Hymn. XXXVII.*

werden¹⁾). Dionysos der Erlöser verlangt im irdischen Leben echten Gottesdienst und strengste Befolgung des durch heilige Gesetze vorgeschriebenen orphischen Lebens. Solcher Frommen gibt es aber auf Erden nur wenige. Viele schwingen freilich den Thyrsos, sind aber nicht im Herzen Bakchen, wie es ihr Gott verlangt, um sie einmal zu erlösen.

Aber nicht nur Dionysos tritt in dreifacher Gestalt in der orphischen Religion auf, sondern, entsprechend der Erneuerung der Welt und den verschiedenen Weltperioden, werden auch dieselben Gottheiten in doppelter oder wohl gar dreifacher Gestalt aufgeführt, wie es für die Musen feststeht; und da ist es merkwürdig, daß drüben in Ionien Mimnermos von Kolophon bereits von zwei Musengenerationen, den Töchtern des Uranos und denen des Zeus gesprochen hat, eine Auffassung, die er offenbar der orphischen Theogonie entnommen hat²⁾). Auch Musaios ist dieser Unterscheidung von zwei Musengenerationen gefolgt³⁾). Aphrodite erscheint bei den Orphikern als Tochter des Uranos wie des Zeus. Ob sie auch drei Nyktes unterschieden haben, wie neuplatonische Berichterstattung uns glauben machen will, ist ungewiß⁴⁾). Aber jedenfalls gehört diese Differenzierung zum Wesen der orphischen Theologie. Andererseits haben sie auch verschiedene Götter

¹⁾ Pindar Frigm. 133 Schroed. (aus Platons Menon 81 B); vgl. v. Wilmowitz, Pindaros S. 251. Das Bruchstück lautet:

οἰσι δὲ Φερσερόνα ποι-
νὰν παλαιοῦ πένθεος
δέξεται, ἐς τὸν ὑπερθεν
ἄλιον κείνων ἐνάτων ἔτει
ἀνδιδοῖ ψυχάς πάλιν, ἐκ
τῶν βασιλῆς ἀγανοί
καὶ σθένει κρατινοὶ σοφίας τε μέγιστοι
ἀνδρες αὖξοντ· ἐς δὲ τὸν λοι-
πὸν χορὸν ἥροες ἀ-
γνοῦν πρὸς ἀνθρώπων καλέονται.



²⁾ Bergk PLG II⁴ 412 Frigm. 13, nicht bei Diehl (Paus. IX 29, 4) Μίμνεμος δὲ ἐλεγεῖα εἰς τὴν μάχην ποιήσας τὴν Σμυρναίων πρὸς Γύρην τε εἰς Λιδούς, φησὶν ἐν τοῖς προομίῳ θυγατέρας Οὐρανοῦ τὰς ἀρχαιοτέρας Μούσας, τούτων δὲ ἄλλας τεωτέρας είναι Διός παῖδας. Auch Alkman kannte die Musen als Töchter sowohl des Uranos als des Zeus (Bergk III⁴ 71 Frigm. 119, nicht bei Diehl). Vgl. K. Ziegler bei Roscher V 1537.

³⁾ Diels-Kranz, Vorsokratiker I⁵ 25 (2 B 13).

⁴⁾ S. darüber R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt II 656, 2.

identifiziert, wie das bei Phanes und Zeus besonders deutlich ist und auch für Adrasteia und Ananke bezeugt ist¹⁾.

Der große Gegensatz zu der Theogonie des Hesiodos (Bd. I 268) besteht darin, daß die Beziehung zum Menschengeschlecht überall hervortritt, während sie in jener — von dem sogenannten Hekate-hymnos abgesehen — fast nirgends vorhanden ist. Der Menschen Sünden werden gegeißelt und schwere Strafen den Bösen in der Unterwelt auferlegt. Während diejenigen, die unter den Strahlen der Sonne ein frommes Leben geführt haben, auch nach dem Tode ein sanfteres Schicksal auf den schönen Wiesen am Flusse Acheron erwartet, werden die, welche unter den Strahlen der Sonne Übel-täter und Verbrecher gewesen sind, hinunter in den eiskalten Tartaros, wo der Kokytos fließt, gestoßen²⁾). Aber auch die Lehre von der Seelenwanderung war der orphischen Mystik nicht fremd und nahm in ihrer Theogonie offenbar einen weiten Raum ein. Der Menschen Seelen gehen im Kreislaufe der Zeit hierhin und dort-hin: die eine wird ein Pferd, die andere ein Schaf, eine andere ein Raubvogel, oder eine gleicht an Gestalt und Stimme einem Hunde; auch das Schlangengezücht auf der heiligen Erde stammt daher³⁾). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Pythagoreer die Seelenwanderungslehre den Orphikern entlehnt haben⁴⁾). Jedenfalls ist nach unserer Kenntnis die Metempsychose literarisch zuerst von den Orphikern festgelegt und verbreitet worden. Von den Orphikern hat sie wahrscheinlich Empedokles von Akragas ent-lehnt, der in seinen Katharmen⁵⁾ dichtet: 'Einmal war ich bereits

¹⁾ Allerdings nur für die unter den Namen des Hieronymos und Hellenikos überlieferte Theogonie: *Orphicor. Fragn. 54.*

²⁾ *Orphicor. Fragn. 222*

οἱ μέν καὶ εὐαγέωσιν ὑπὸ αὐγὰς ἡλίου,
αἴτις ἀποφθίμεοι μαλακώτερον οἴτον ἔχοντιν
ἐν καλῶι λειμῶνι βαθύρροον ἀμφ' Ἀχέροντα,
οἱ δὲ ἄδικα δέξαντες ὑπὸ αὐγὰς ἡλίου
ὑβρισταὶ κατάγονται ὑπὸ πλάκα Κοκυτοῖο
Τάρταρον ἐς κρύσεντα.

Acheron (der Klagestrom) und Kokytos (der Jammerfluß) sind redende Namen wie Pyriphlethon (der Feuerstrom).

³⁾ *Orphicor. Fragn. 224* leider unvollständig erhalten und auch nicht ohne Verderbnisse.

⁴⁾ W. Rathmann a. a. O. 59ff.; dagegen Ad. Krueger a. a. O. 37ff.

⁵⁾ *Fragn. 117* Diels. v. Wilamowitz, Sitzungsber. preuß. Akad. 1929, S. 627 hat wohl mit Recht Diels' Übersetzung 'Sühnelied' für

ein Knabe und ein Mädchen und ein Strauch und ein Vogel und ein aus dem Meer auftauchender Fisch.' Der vom Scheintode erstandene Armenier Er sah nach dem großartigen platonischen Mythos¹⁾ in der Unterwelt die in einen Schwan verwandelte Seele des Orpheus, die des Thamyris in eine Nachtigall, die des Telamoniers Aias in einen Löwen, die des Agamemnon in einen Adler. Atalante aber, die starke Jägerin, war in einen Athleten verwandelt, Epeios von Panopeus, der Erbauer des troischen Pferdes, in eine kunstgeübte Frau, der Spaßmacher Thersites in einen Affen. Alle diese hatten sich ihre neue Gestalt selbst gewählt. Odysseus aber sei — so erzählte Er weiter — lange herumgegangen, ehe er sich zu der Verwandlung entschlossen habe, und sei dann in den Körper eines Privatmannes, der von Staatsgeschäften völlig frei gewesen sei, eingetreten, während die anderen alle diesen verschmäht hätten. Auch die Tiere hätten sich wie die Menschen in gleicher Weise verwandelt.

Als erster orphischer Theolog ist uns Onomakritos von Athen erkenntlich. Er ist untrennbar von der Dynastie der Peisistratiden, deren religiöser Berater er offenbar gewesen ist. In Herodots Geschichtswerk wird seiner nur als eines Orakelfälschers gedacht²⁾. Aber aus späteren Nachrichten geht unzweifelhaft hervor, daß er ein religiös stark angeregter Mann gewesen ist. Er ist sogar — und vielleicht mit Recht — als Gründer der orphischen Sekte in Athen bezeichnet worden. Ganz besonders wichtig ist die Mitteilung des Pausanias, daß Onomakritos Weihe des Dionysos eingerichtet haben soll³⁾). Dazu kommt die Tatsache, daß es ein von diesem

Katharmen beanstandet. Dagegen kann ich mich nicht überzeugen, daß Empedokles die Seelenwanderung nicht gelehrt habe. Vgl. Rathmann a. a. O. Das oben übersetzte Fragment gebe ich nach dem Text von Wilamowitz a. a. O. 635:

ἥδη γάρ ποτ' ἐγώ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε
θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἐξ ἀλός ἔμπορος ἱχθύς.

¹⁾ Staat X 620 ABC. Thersites heißt hier γελωτοποιός.

²⁾ VII 6 von den Peisistratiden ἔχοντες Ὀνομάκριτον, ἄνδρα Ἀθηναῖον χρησμολόγον τε καὶ διαθέτην χρησμῶν τῶν Μονσαίων, ἀνεβεβήκεσσαν (ἐξ Σοῦσα), τὴν ἔχθρην προκαταλνάμενοι. ἐξηλάσθη γάρ ὑπὸ Ἰππάρχου τοῦ Πεισιστράτου ὁ Ονομάκριτος ἐξ Ἀθηναίων, ἐπ' αὐτοφώρων ἀλούς ὑπὸ Λάσου τοῦ Ἐρμιονέος ἔμποιέων ἐξ τὰ Μονσαίων χρησμῶν ὡς αἱ ἐπὶ Λήμνῳ ἐπικείμεναι νῆσοι ἀφανίσθαι κατὰ τῆς θαλάσσης. διὸ ἐξήλασέ μιν δ Ἰππαρχος, πρότερον χρεάμενος τὰ μάλιστα.

³⁾ VIII 37, 5.

verfaßtes Gedicht gab, das den Titel *Τελεταί* 'Weihen' trug. Es mag in der Tat, wie ERWIN ROHDE gemeint hat, zu den religiösen Grundschriften der orphischen Gemeinde gehört haben¹⁾. Denn in diesem Gedicht waren die Verfolgung und der Tod des Dionysos durch die Titanen erzählt worden. So gewiß dies das Hauptdogma der Orpheoteisten war, ist doch trotz allem kürzlich aufgewandtem Scharfsinne nicht bewiesen worden, daß Onomakritos sein Erfinder war, daß die älteste orphische Theogonie von Zagreus und Dionysos nichts wußte²⁾. Aber wenn der Papyrus Gurob in der Tat einen Auszug aus den *Τελεταί* des Onomakritos gibt, stehen wir vor der Tatsache, daß Onomakritos, der Orpheotelest, versucht hat, eleusinischen Kult mit dem orphischen in seinem Weihgedicht zu vereinigen. Daß die eleusinischen Priester orphische Einflüsse in ihren Mysterien zugelassen haben, ist schier unglaublich. Wohl aber ist es durchaus denkbar, daß Onomakritos im Sinne der Peisistratiden, deren Bautätigkeit auch dem Telesterion von Eleusis galt (s. unten Kap. VI), den eleusinischen Gottesdienst in die orphische Mystik einbezog. So käme seinen *Τελεταί* eine wichtige religionsgeschichtliche Bedeutung zu. Freilich hat dieser Versuch keine weitere Wirkung gehabt.

Mit der Seelenwanderungslehre der Orphiker hängt nun gewiß auch das von ihnen ausgesprochene Verbot des Selbstmordes zusammen³⁾ und das durch Platon berühmt gewordene Wort, daß der Leib das Grabmal der Seele sei, das die Pythagoreer auch den Orphikern entlehnt haben⁴⁾.

¹⁾ E. Rohde, Psyche II 9. 10 106, 111f.

²⁾ Ad. Krueger, cap. III seiner Dissertation. Für einen erheblichen Gewinn halte ich es, daß Kr. p. 42ff. die Verse 17ff. der orphischen Argonautica mit großer Wahrscheinlichkeit auf die *Τελεταί* des Onomakritos zurückgeführt hat, wenn auch im einzelnen Zweifel bleiben mögen. So hat er den viel gequälten Vers 24 zwar leider nicht emendieren können, aber richtig auf den idaeischen Daktyl Herakles bezogen, den Onomakritos nach Pausan. VIII 31, 3 ἐν τοῖς ἔπεσι erwähnt hat. Ebenso hat er es p. 62ff. sehr wahrscheinlich gemacht, daß der allgemein für ein Kultgesetz gehaltene Pap. Gurob (*Orphicor. Fragm.* 31) die *Τελεταί* des Onomakritos betrifft.

³⁾ *Orphicor. Fragm.* 220.

⁴⁾ *Orphicor. Fragm.* 8. Wichtig das Zeugnis des Philolaos (Fragm. 14 Diels Vorsokratiker I⁴ 315) μαρτυρέοται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντις, ὡς διά τινας τιμωρίας ἀψυχὰ τῶι σώματι συνέενται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται.

Daß das, was die orphische Religion von der Entstehung des Menschengeschlechts lehrte, etwas ganz Neues und hellenischem Glauben völlig Fremdes war, zeigt am deutlichsten eine kurze Darstellung der Ansichten der Griechen über das Menschenwerden. Es ist möglich, daß die Orphiker auch hier orientalischen Vorstellungen gefolgt sind.

Von der Schöpfung des Menschen weiß ältere Religionsvorstellung nichts. Hesiod und Pindar betonen nur den gemeinsamen Ursprung von Göttern und Menschen¹⁾). Der ist für sie die Mutter Erde. So kennen auch Epos und Hymnen die erdgeborenen Menschen, die *χαμαιγενεῖς* und *γηγενεῖς ἀνθρωποι*²⁾). Die Urmenschen, wie sie wohl jede Landschaft sich geschaffen hat, stammen von der Erde oder den Flüssen, die nach griechischer Vorstellung (Bd. I 90ff.) zur Erde gehören. Pelasgos, Erechtheus, Kekrops sind alle Söhne der Erde. Die thebanischen Sparten sind Drachensaft, die aus der Erde stammt. Alles, was Schlangenfüße hat, stammt von der Erde. Aus dem Blute der erdgeborenen Giganten läßt eine allerdings späte, nur bei Ovid erhaltene Tradition die Menschen entstehen³⁾), die wohl an die Orphiker anknüpft und aus der Zeit stammt, in

¹⁾ Hesiod Erga Vs. 108 *ώς ὁμόθεν γεγάσι θεοὶ θνητοὶ τ' ἀνθρωποι.* Pindar Nem. VI 1 *ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος· ἐκ μᾶς δὲ πιέομεν μαργός ἀμφτεροι.* Dazu Xenophanes Frigm. 27 Diels-Kranz I⁵ 135 *ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾶι,* und Platon Menexenos 238 A *μᾶλλον δὲ ὑπέρ γῆς ἢ γυναικός προσίκει δέχεσθαι τουαῖτα τεκμήσα· οὐδὲ γὰρ γῆ γυναικα μεμίηται κυνῆσι καὶ γεννήσει, ἀλλὰ γυνή γῆ.* A. Dieterich, Mutter Erde 65ff.; v. Wilamowitz, Hesiodos Erga S. 54f.

²⁾ Hekataios (Frgm. 362 Jacoby) hat dafür *γέγειοι*, ebenso Kallimachos. Vgl. M. Mayer, Giganten und Titanen 31.

³⁾ Metamorphos. I 156ff.

*obruta mole sua cum corpora dira iacerent,
perfusam multo natorum sanguine Terram
inmaduisse ferunt calidumque animasse cruentem
et, ne nulla suaे stirpis monumenta manerent,
in faciem vertisse hominum; sed et illa propago
contemptrix superum saevaeque avidissima caedis
et violenta fuit: scires e sanguine natos.*

Gegen die Auffassung, daß die Menschen von Titanen und Giganten stammen, Dio von Prusa XXX 26; II 301 Arn. (Charidemos vgl. v. Arnim, Leben und Werke des Dio S. 283): *ἀπὸ γὰρ τῶν θεῶν ἐφη* (Charidemos) *τὸν ἀνθρώπων εἶναι γένος, οὐκ ἀπὸ Τιτάνων οὐδὲ ἀπὸ Γηγάρτων.*

der Giganten und Titanen oft verwechselt werden. Auch die Myrmidonen gehören hierher, wenn wir die Volkssage, daß sie von den Ameisen (*μύρμηξ*) stammen, berücksichtigen¹⁾. Nächst der Erde sind es dann vor allem Bäume und Steine, von denen der Ursprung der Menschen hergeleitet wird. Das deutet schon das berühmte Wort der Odyssee an 'du stammst nicht von der altbesungenen Eiche noch vom Felsen ab'²⁾. Wie Adonis und Attis aus Bäumen geboren sein sollten, so sind die Dryoper die Eichenmänner; Melia, die Esche, ist die Stammutter der Argolis, die Gemahlin des Inachos und des Urargivers Phoroneus und auch die Mutter des Haimon, des Eponymen der thessalischen Haimones³⁾. Hesiods drittes Menschengeschlecht stammt von den Eschen (*ἐκ μελιᾶν*), die die Töchter der Erde sind, wie wohl alle Bäume und Pflanzen. Als Erzeuger treten zu den Baumnymphen oft Götter, zur Melia, der Stammutter der thessalischen Haimones, Zeus, zur argivischen Melia der uralte Erdgott Poseidon, von dem sie den Amykos, den Silen, den Kentaur Pholos geboren haben soll. Auch Apollon ist Gatte der Melia, als Vater des Teneros und als Vater des Keos⁴⁾. Diese griechischen Sagen hat dann die spätere italische Überlieferung aufgenommen⁵⁾. Von den Steinen stammen nach verbreiteter Volksetymologie alle Völker, vom *λᾶς* die *λαοί*,

¹⁾ Eine Sammlung alter Autochthonensagen steht aus einem Naassenerbuch bei Hippolytos *Elenchos* V 3—7 (S. 79 Wendland), die man lange Zeit für ein Bruchstück aus Pindar ausgegeben hat; erledigt erst durch v. Wilamowitz, *Hermes* XXXVII 1902, 331f. Dort steht auch, daß Pelasgos ein *προσεληναῖς* gewesen sei, also vor dem Monde entstanden sein soll, was dann weiter von allen Arkadern galt; denn Lykaon war Sohn des Pelasgos.

²⁾ τ 163 οὐ γάρ ἀπὸ δρυός ἔσσι παλαιράτον οὐδὲ ἀπὸ πέτρης. Vgl. Hesiod *Theogon.* 35.

³⁾ Über Melia *De epigrammate Larisaeo commentariolus* Rostochii 1906; die Inschrift aus Larisa *IG IX* 2, 582.

⁴⁾ Teneros: Pindar *Paian* IX (Schroeder³ p. 293); Keos: Kallimachos *Kydippe* Vs. 63 (Pfeiffer kleine Ausgabe S. 37).

⁵⁾ Vergil *Aeneis* VIII 314ff.

*Haec nemora indigenae Fauni Nymphaeque tenebant,
gensque virum truncis et duro robore nata,
quis neque mos neque cultus erat,*

und Juvenal *Sat.* VI 12f.

*vivebant homines, qui rupto robore nati
compositive luto nullos habuere parentes.*

so schon bei Hesiod und Pindar, und aus Steinen, die Deukalion und Pyrrha nach der großen Flut auf göttlichen Rat hinter ihren Rücken geworfen hatten, sollten die ersten neuen Menschen entstanden sein.

Dies alles ist uralte Volksvorstellung über die Entstehung der Menschengeschlechter. Wenn Götter zu den Bäumen als Gatten und Väter treten, wie zur Melia, so ist das bereits Einfluß theologischer Denkungsart. Die olympische Religion, die dem Epos zugrunde liegt, kennt Zeus als den Vater der Menschen und Götter (*πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*). Mancher Held ist *διογενής*, und als Zeussproß redet Hesiod sogar seinen ungeratenen Bruder Perses an. Die Ahnherren der großen adeligen Stammhäuser sind vor allem Zeus und Poseidon, aber auch Apollon und Ares. Mit Pyrrha, der roten Erde, erzeugt Zeus Hellen, den Stammvater aller Hellenen, mit Aigina den Aiakos, mit Taygete den Lakedaimon, mit Danae den Perseus und manchen anderen Stammheros. Die Befruchtung der Erde durch Zeus geschieht meist durch den Regen (Bd. I 194). Das ist der Samen des höchsten Gottes, in der Danaesage zu einem Goldregen verwandelt, vielleicht auch in dem Mythos der Aigina¹). Poseidon, der Gott der fließenden Gewässer, schwängert durch sie Mutter Erde (Bd. I 92). Aus dieser Verbindung entstehen göttliche Kinder. Die orphische Theologie hat den Samen in der Gestalt des *Mήτρος* personifiziert und ihm die Krateia zur Gattin gegeben, wie dies Paar auf einer im Kabirenheiligtum bei Theben gefundenen attischen Vasenscherbe dargestellt ist, dessen Liebkosungen Pratolaos, der Archanthropos, zusieht. In der kabirischen Religion (Bd. I 241) ist die Vorstellung vom Urmenschen ein wichtiges Dogma. Daß in den verschiedenen Weltzeitaltern auch Menschen ganz verschiedener Art gelebt haben, hat am stärksten die orphische Theologie betont, die im Weltalter des androgynen Phanes, das sie das goldene nannte, die Entstehung der Menschen im Sinne des aristophanischen Mythos in Platons Symposium sich vollziehen ließ (oben S. 152). So gilt Phanes als der Ursprung aller Götter und Menschen, der auch den Wohnort der Menschen abseits von dem der Götter bestimmt hat²). Auch Demeter ist bei der Menschen-

¹⁾ Pindar Paian VI 137 (p. 287 Schroed.³).

²⁾ Orph. Hymn. VI 3 γένεσιν μακάρων θητῶν τ' ἀνθρώπων und *Orphicor. Fragm.* 94.

schöpfung beteiligt; denn sie hat sich ihre Diener und Begleiter selbst erschaffen¹⁾). Volkstümlicher aber wurde das Dogma von der Entstehung des Menschengeschlechts aus der Asche der von Zeus' Blitzstrahl getroffenen Titanen, mit dem die Lehre von der Erbsünde verbunden war. Von einem Sündenfall aber weiß hellenische Theologie nichts. Denn die Titanen, die von dem Fleische des von ihnen überfallenen und getöteten Dionysos essen, sind keine Menschen.

Die Vorstellung, daß ein Gott oder Heros den ersten Menschen aus Tonerde bildet, ist keine sehr alte, so populär sie auch nachher durch den Prometheusmythos geworden ist. Sie hat sich zuerst auch nur auf die Erschaffung des Weibes bezogen, und des Weibes Schöpfer ist Hephaistos, der Götterschmied. Dieser hat das erste Weib als Tongebilde erschaffen — so erzählt es Hesiod²⁾ — und er hat nach einem Zeugnis der Ilias³⁾ sich selbst belebte Dienerinnen aus Gold angefertigt. Soviel uns heute noch erkenntlich ist, hat die Bildung des ersten Weibes aus Ton zuerst Semonides von Amorgos auf das ganze weibliche Geschlecht ausgedehnt⁴⁾). Gegen Ende des fünften Jahrhunderts wird aber Prometheus als Bildner aller Menschen aus Ton durch die Volkssage geschaffen; jedenfalls fällt ihm bei der Erschaffung des Menschen in dem berühmten Mythos, welchen Platon den Protagoras in dem gleichnamigen Dialog erzählen läßt⁵⁾), die bedeutendste Rolle zu. Denn — so lehrt Protagoras — einst gab es eine Zeit, da es nur Götter gab, aber keine Menschengeschlechter. Als aber auch für diese die vom Schicksal bestimmte Geburtsstunde kam, bildeten sie die Götter innerhalb der Erde, indem sie aus Erde und Feuer alles hinzumengten, was aus Feuer und Erde gemischt ist. Als sie sie nun an das Licht bringen wollten, befahlen sie dem Prometheus und Epimetheus, sie auszuschmücken und jedwedem die Kräfte zuzuteilen, die ihnen zukommen. Epimetheus erbat sich von seinem Bruder Prometheus, daß er allein die Verteilung vornehmen dürfe:

¹⁾ *Orphicor. Fragm.* 189 μήσατο γὰρ προπόλονς <τε> καὶ ἀμφιπόλονς καὶ ὀπαδούς.

²⁾ *Theogon.* Vs. 513; *Erga* Vs. 60—82.

³⁾ Σ 418ff.

⁴⁾ Semonides *Fragm.* 7, 21ff. Diehl. Dazu Aischylos *Fragm.* 369 Nauck² τοῦ πηλοπλάστον σπέρματος θνητὴ γυνή. Preller-Robert I⁴ 81.

⁵⁾ 320 Dff.

‘Wenn ich verteilt habe, komme du zur Besichtigung.’ Darauf schildert Protagoras die Verteilung der verschiedenen Kräfte und Eigenschaften an die Tiere, auch der verschiedenen Nahrung. Aber Epimetheus hatte die Folgen nicht überdacht. Alle seine Mittel hatte er für die Ausstattung der Tiere schon verwandt. Das ganze Geschlecht der Menschen war aber noch unversorgt. Als er sich in dieser Ratlosigkeit befindet, erscheint Prometheus zur Besichtigung. Während er bei den Tieren alles in Ordnung sieht, findet er den Menschen unbekleidet, unbeschuhrt, unbedeckt, unbewaffnet. Da stiehlt nun Prometheus die Meisterschaft der Kunstfertigkeit des Hephaistos und der Athena mitsamt dem Feuer¹⁾ und verleiht sie dem Menschen. Aber es fehlt noch die staatsmännische Einsicht, die nur bei dem Götterkönige Zeus ist. Diese bleibt den Menschen zunächst vorerthalten, da der Zugang zur Burg des Zeus dem Prometheus wegen ihrer starken Wacht, die wohl aus Bia und Kratos bestand, verwehrt war. Das gestohlene Feuer aber und die Kunst des Hephaistos, mit ihm umzugehen, wie auch die der Athena, schenkt er den Menschen. Dadurch hat der Mensch Teil an dem Göttlichen. Er glaubte jetzt an die Götter und begann mit der Errichtung von Altären und Götterbildern. Er formte auch seine Sprache kunstgerecht und erfand Wohnung, Kleidung, Fußbedeckung, Bettdecken und Nahrung aus der Erde. Als das Menschengeschlecht zu diesem Ziele gekommen war, bringt ihm Hermes auf Befehl des Zeus Ehrfurcht und Recht. Dadurch kommt die Staatskunst auf die Welt, und die Verwüstung durch die Tiere hört auf.

Ist in diesem Mythos Prometheus auch noch nicht der Schöpfer der Menschen, der aus Ton die Gestalt des Menschen bildet, wie er von der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts ab vielfach erscheint, so hat die Sophistik des fünften Jahrhunderts dieser Anschaugung sicher den Weg bereitet²⁾. Sie ist die Volkssage über die

¹⁾ S. 321 D *κλέπτει Ἡφαίστον καὶ Ἀθηράς τὴν ἐντεχνον σοφίαν σὺν πυρὶ*. Sehr schwer zu übersetzen. Vgl. über *σοφία* und *τέχνη* Br. Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie 7 (Philologische Untersuchungen XXIX 1924). Dazu F. Hiller v. Gaertingen Hermes LIV 1919, 329ff. (IG I² 678).

²⁾ Z. B. Philemon Fragm. 89 Kock (II 504) *Προμηθεύς, ὃν λέγοντος ἡμᾶς ἀλόσαι καὶ τὰλλα πάντα ζῶα*. Nach Erinna und Menandros noch soll Prometheus nur die Frauen geschaffen haben.

Entstehung des Menschengeschlechts geworden. Das beweist schon Aristophanes¹⁾. Im phokischen Panopeus zeigte man noch in später Zeit ein Haus aus Lehmziegeln, in dem ein Bild des Asklepios oder Prometheus stand, und neben dem lehmfarbige, riechende Steine lagen, die man als Überbleibsel von den ersten Menschen des Prometheus ansah²⁾.

Die Neigung, nicht nur fremde Götter mit griechischen zu identifizieren, sondern auch griechische Götter mit griechischen ist unzweifelhaft in theologischen Kreisen entstanden und nirgends deutlicher als in den orphischen Gemeinden. Ihre Theogonie ist von Theokrasie erfüllt. Das zeigt sich in der Ausgestaltung des Gottes Phanes, der dem Dionysos, Eros, Erikepaios, Metis gleichgesetzt und nachher von Zeus verschlungen wird (oben S. 152). Zagreus, der als Kind von den Titanen getötet wird, führt als neuer Dionysos in das Gebiet des Totengottes, des Wilden Jägers, und hat ursprünglich keine Gemeinschaft mit Dionysos. Die thrakische Bendis, in der die Griechen eine Form der Artemis wiederfanden (Kapitel VIII), wurde mit der Mondgöttin Selene, mit Plutone, die sonst nirgends vorkommt, und Euphrosyne identifiziert³⁾. Rhea wird nach der Geburt des Zeus zur Demeter⁴⁾. Die allerdings viel später entstandenen orphischen Hymnen, in denen eine Gemeindegebetbuch erblickt werden kann, und andere orphische Gedichte späteren Ursprungs⁵⁾ wimmeln von solchen Gleichsetzungen, die sich im Anschluß an die Orphiker dann auch bei anderen Theologen und Pherekydes von Syros (Bd. I 271f.) finden. Dieser begann seine Pentemychos mit den Worten⁶⁾: 'Zas und Chronos waren ewig und Chthonie. Der Chthonie wurde der Name

¹⁾ Vögel Vs. 686 πλάσματα πηλοῦ.

²⁾ Pausan. X 4, 4. Preller-Robert I⁴ 82.

³⁾ *Orphicor. Fragm.* 200 aus Procl. in Plat. Remp. I 18, 12 Kr. οὗτοι καὶ τοῦ Θρακικὸς θεολόγου μετὰ τῶν πολλῶν τῆς Σελήνης ὄνομάτων καὶ τὴν Βενδίην εἰς τὴν θεὸν ἀναπέμψαντος. Πλοντάρη τε καὶ Εὐφροσύνη την Βενδίη τε κραταία.

⁴⁾ *Orphicor. Fragm.* 145 aus Procl. in Plat. Cratyl. 403 E p. 90, 28 Pasqu. ὅτι τὴν Δημητρα Ὀρφεὺς μέν, τὴν αὐτὴν λέγων τῇ 'Ρέα εἶναι, λέγει ὅτι ἄνω μὲν μετὰ Κρόνου οὖσα ἀνεκροίτητος 'Ρέα ἐστίν, προβάλλοντα δὲ καὶ ἀπογεννῶσα τὸν Δία Δημητρη. λέγει γὰρ. 'Ρείη τὸ πρὸν ἐοῦσα, ἐπεὶ Διὸς ἐπλετο μήτηρ, Δημητήρ γέγονε.

⁵⁾ Rohde, Psyche II^{9, 10} S. 114, 3.

Diels-Kranz, Vorsokratiker I⁵ 47, 7 B 1.

Ge beigelegt, da ihr Zeus die Erde ($\gamma\eta$) (in Gestalt eines wunderbar gestickten Peplos) als Hochzeitsgabe darbrachte.' Zeus verwandelt sich bei Pherekydes¹⁾ als Weltenbaumeister in Eros, wobei der Vorgang der Orphiker sichtlich ist. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die Pentemychos auch unter dem Namen *Θεοκρασία* umlief, und wahrscheinlich, daß die überlieferten Identifikationen nicht die einzigen waren²⁾. In Lakedaimon führte man den Kult der Demeter Chthonia auf Orpheus zurück³⁾. In Hermione wurde Demeter mit demselben Beinamen verehrt, und auf der Insel Mykonos wurden am zwölften Lenaion dem Zeus Chthonios und der Ge Chthonie Schafe geopfert. In der Theogonie des Epimenides wurden die Harpyien den Hesperiden gleichgesetzt; Akusilaos scheint dieser Vorstellung gefolgt zu sein, wenn er die Harpyien zu den Wächterinnen der güldenen Äpfel machte⁴⁾. Auch ein berühmtes Wort des hie und da auch auf orphischen Pfaden wandelnden⁵⁾ Herakleitos⁶⁾ gehört hierher: 'Wenn es nicht Dionysos wäre, dem sie die Prozession veranstalten und das Phalloslied singen, so wär's ein ganz schändliches Tun. Ist doch Hades eins mit Dionysos, dem sie da toben und Fastnacht feiern!' Auch die Dichter stehen dem Bestreben, dieselben Kräfte in verschiedenen Gottheiten zu finden und diese dann einander gleichzusetzen, nicht fern. In den homerischen⁷⁾ und hesiodischen Ge-

¹⁾ Fragm. 3 Diels-Kranz.

²⁾ Suidas u. d. W. *Φερεκύδης*: ἔστι δὲ ἀπαντα ἀ συνέγραψε ταῦτα. *Πεντέμυχος* (so richtig L. Preller; 'Επτάμυχος aber überliefert vgl. Bd. I 297f.) ἡτοι *Θεοκρασία* η *Θεογονία*. ἔστι δὲ *Θεολογία* ἐν βιβλίοις ι (?) ἔχοντα θεῶν γένεσιν καὶ διαδοχάς. S. Bd. I 271f.

³⁾ Lakedaimon: Pausan. III 14, 5; Hermione: S. Wide *De sacris Troezeniorum, Herminionium, Epidauriorum Upsaliae* 1888, 45ff. und IG IV 679 (Sylloge III⁸ 1051). 683. 684. 692; Mykonos: Sylloge III⁸ 1024, 25. Vgl. auch Hesiod *Erga* 465 εὐχεσθαι δὲ Λι οχθονίωι Δημήτερι θ' ἀγρῆ.

⁴⁾ Epimenides Fragm. 9 (Diels-Kranz Vorsokratiker I⁵ 34); Akusilaos Fragm. 5 (Diels-Kranz I⁵ 54).

⁵⁾ S. oben S. 153 Anm. 4.

⁶⁾ Diels-Kranz, Vorsokratiker I⁵ 155 Fragm. 15.

⁷⁾ Wenn Ino in der Odyssee ε 333ff.

Κάδμον θυγάτηρ, καλλίσφυρος Ἰνώ,
Λευκοθέη, η ποὶν μὲν ἔηρ βροτός αὐδήσσα,
νῦν δ' ἀλός ἐν πελάγεσσι θεῶν ἔξ ἔμμορε τιμῆς,

der Göttin Leukothea (Bd. I 93) gleichgesetzt wird, so ist das allerdings

dichten findet sich kaum eine Spur von Theokrasie. Voran steht der religiöseste der Tragiker, Aischylos, dem das theologische Werk des Pherekydes nicht unbekannt war¹⁾. Er weiß deshalb auch von der pherekydeischen Ge-Chthonie und spricht so von der einen Gestalt der vietnamigen Erdgöttin. In den verlorenen *Baσσάοαι* wurde Orpheus als Verächter des Dionysos und Verehrer des Helios, den er dem Apollon gleichsetzte, eingeführt²⁾. Der Rhea setzt Euripides in einem Chorliede seiner im Jahre 412 aufgeführten Helene die ihre geraubte Tochter suchende Demeter (Deo) gleich: demzufolge wird der Raub auch nach Kreta verlegt³⁾. Die Mutter der Götter sucht ihr geraubtes Kind in den Bergen Kretas und klimmt zu den Nymphen des schneebedeckten Ida hinauf, wo sie ermattet niedersinkt, bevor sie alle Felder, alles Grün verdorren lässt. In dem 409 aufgeführten Philoktet des Sophokles betet der Chor der Schiffer des Pyrrhos (Neoptolemos) zur großen Mutter Kleinasiens, die er als Ge und Mutter des Zeus, also als die kretische Rhea bezeichnet:

Herrin der Berge, Allernährerin,
Erdmutter, Mutter selbst des Zeus,
die du am Goldstrom des Paktolos thronst,
dich ruf ich hier, dich rief ich dort,
als die Atreiden schwerste Schmach
antaten meinem Herrn⁴⁾.

(U. v. Wilamowitz-Moellendorff.)

die erste Spur von Synkretismus. Anders aber verhält es sich mit Batieia, einem Hügel im Skamandertal (Ilias B 811ff.), der in der Göttersprache das Grabmal der Myrine heißt. Vgl. darüber H. Güntert, Von der Sprache der Götter und Geister 1921, 106f. In dem für Eleusis redigierten, sog. homerischen Hymnos auf Demeter ist Rhea eine völlig selbständige Gestalt; aber die Mutter des Zeus und der Demeter erscheint da nur als Botin.

¹⁾ Vgl. Prometheus 209f. Wilam.

ἔμοι δὲ μήτηρ οὐδὲ ἄπαξ μόνον Θέμις
καὶ Γαῖα, πολλῶν ὄνομάτων μορφὴ μία.

²⁾ Nauck TGF² p. 9s. *Orphicor. Fragm. Testimon.* 113 und überhaupt O. Kern *De theogoniis, Diss.* 1888, 103 ss.

³⁾ Vs. 1301ff. Murr. Siehe jetzt die wohl, soweit wie möglich, endgültige Restitution dieses Chorliedes von Paul Maas, *Epidaurische Hymnen* 1933, 141ff. Weiteres bei Robert zu Preller I⁴ 651.

⁴⁾ Vs. 391ff. Vgl. A. Dieterich, *Mutter Erde* 41; v. Wilamowitz, Übersetzung des Philoktet S. 21 Anm. 1.

Hierher gehört auch des Euripides Wort aus einer unbekannten Tragödie, das die Gaia mit der Hestia identifiziert¹⁾, wie es Sophokles schon 468 im Triptolemos getan hatte²⁾, und das andere aus den Bakchen³⁾, in dem neben den Gaben des Dionysos die göttliche Macht der Demeter, die man auch als Ge anrufen dürfe, gepriesen wird.

Außer der orphischen Theogonie gab es Gedichte ähnlicher Art, die auch unter berühmten Namen gingen, wie denen des Linos, Musaios und Epimenides. Sie alle sind, wie die des Orpheus, in ihrer Struktur von Hesiod abhängig, haben auch neue Gedanken aufgenommen und sind von der orphischen Bewegung nicht unbeeinflußt geblieben. Das ist nicht zu verwundern, haben doch die Orphiker auch Einfluß auf die ionische Philosophie und die Pythagoreer gewonnen. Andererseits sind auch Philosopheme in die theogonische Dichtung eingedrungen. So gab es eine unter dem Namen des Linos, des Sohnes des Hermes und der Muse Urania gehende Kosmogonie, die mit einem Verse begann, der ganz orphisch klingt: 'Es war einmal eine Zeit, in der alles zusammen war⁴⁾'. Das andere aus ihr überlieferte Bruchstück klingt dagegen ganz philosophisch⁵⁾. Mehr wissen wir von der wahrscheinlich auch Sphaira benannten Theogonie des Musaios, der ein Eleusinier und ein Sohn des Antiphemos und der Göttin Selene gewesen sein soll. Sein Gedicht soll mit dem Einen, aus dem Alles entstanden sei, und

¹⁾ Nauck TGF² 944

*καὶ Γαῖα μῆτηρ· Ἐστίαν δέ σ' οἱ σοφοὶ
βροτῶν καλοῦσσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι.*

²⁾ Nauck TGF² 558. Vgl. Plotin Ennead. IV 4, 27 (II 75 Volk m.)
εἴτα τὴν ἄλλην ψυχὴν καὶ νῦν, ἢ δὴ Ἐστίαν καὶ Δήμητραν ἐπονομάζοντιν ἄνθρωποι
θεῖαι φύμιν καὶ φύσει ἀπομαντεύομενοι τὰ τοιαῦτα χρώμενοι.

³⁾ Bakchai Vs. 275f. Murr.

*Δημήτηρ θεά —
γῆ δὲ ἐστίν, ὄνομα δὲ ὀπότερον βούλει κάλει.*

⁴⁾ Diogenes Laertios Prooimion I 3 ποιῆσαι δὲ κοσμογονίαν, ἥλιον καὶ
σελήνης πορείαν, καὶ ζώιαν καὶ καρπῶν γενέσεις· τούτωι ἀρχῇ τῶν ποιημάτων
ἡδε. ἦν ποτέ τοι χρόνος οὗτος, ἐν δι άμα πάντι ἐπεφύκει. ὅθεν λαβὼν
Ἀραξαγόρας πάντα ἔφη χρήματα γεγονέναι ούμον, νῦν δὲ ἐλθόντα αὐτὰ διακοσμῆσαι.

⁵⁾ 13 Verse bei Stobaios Eclog. phys. X 5 (I 119, 8 Wachsm. *Αἴρον*
ἐκ τῶν Περὶ φύσεως κόσμου).

in das Alles zurückkehre, begonnen haben¹⁾). Damit scheint die Nacht gemeint zu sein, die auch bei Orpheus eine große Rolle spielte (S. 155). Allerdings soll vor ihr oder mit ihr zusammen auch der Tartaros am Anfang der Welt gewesen sein²⁾). Der Eleusinier zeigt sich darin, daß er Triptolemos zum Sohne des Okeanos und der Ge machte, und besonders in dem Gedichte, das den Titel Eumolpia trug, sei es nun, daß dies ein selbständiges Epos oder ein Teil der Theogonie gewesen ist. Zu orphischer Anschauung (S. 161) stimmt, daß Musaios auch zwei Musengenerationen, die eine unter Kronos, die andere als Töchter des Zeus und der Mnemosyne annahm. Vom delphischen Orakel³⁾ kennt er die älteste Periode, die der Erdgöttin und des Poseidon (oben S. 98). Noch mehr als Orpheus ist Musaios mit Attika verknüpft, wo er ja auch nach der Legende gestorben sein soll. Orpheus und Musaios werden oft zusammen genannt und genealogisch miteinander verbunden. Auch orphische Gedichte waren an Musaios gerichtet⁴⁾). Nach dem Zeugnis des Platon (S. 148) muß auch

¹⁾ Diogenes Laertios Prooimion I 3 (Diels-Kranz Vorsokratiker I⁵ 21, 2 A 4 67, 4) *φάντα τε ἐξ ἐνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταῦτα ἀναλύεσθαι*. Jede Äußerung Eduard Zellers über griechische Philosophie muß bewahrt werden. So teile ich hier einen Abschnitt aus einem Briefe mit, den er mir nach Empfang meines Rostocker Programms über Musaios aus Stuttgart am 8. April 1898 geschrieben hat: 'Kann ich auch unbedenklich einräumen, daß die Vorstellung eines Stoffes, aus dem Alles entstanden sei, und in den Alles zurückkehre, auch dem sechsten Jahrhundert nicht fremd ist — ein solcher ist ja außer der Erde des Xenophanes auch, und noch unbedingter, das *ἀπειρον* Anaximanders und die Luft des Anaximenes, — so ist es doch eine andere Frage, ob auch schon so frühe gesagt werden konnte, was Musaios *Frägm. 11* (= Diels-Kranz a. a. O.) gesagt haben soll. Diese abstrakte, prinzipielle Fassung des Gedankens, welcher der Vorstellung eines Urstoffs erst tatsächlich, als unbewußte Voraussetzung zugrunde liegt, diese an Aristoteles *Metaphys. I 3, 983b 8* erinnernde Formulierung paßt mir nicht ins sechste Jahrhundert, und vollends nicht in eine sonst so ganz mythologisch gehaltene Darstellung wie die Theogonie des Ps.-Musaios. Mag daher diese auch Alles aus dem Tartaros (und der Nacht) haben hervorgehen und in ihn zurückkehren gelassen haben, so glaube ich doch nicht, daß das, was Diogenes *Prooim. 3* Musaios in den Mund legt, seine eigene Aussage, und nicht vielmehr die verallgemeinernde Aussage eines Dritten über ihn ist.'

²⁾ Diels-Kranz Vorsokrat. I⁵ 25, 2 B 14.

³⁾ Die Orakel des Musaios bei Diels-Kranz Vorsokr. I⁵ 26, 2 B 20a — 22. 67 B 20 — 22.

⁴⁾ Die Zeugnisse *Orphicor. Frägm. testim. 166 ss.*

Musaios von einem Mahl der Heiligen und ewiger Trunkenheit im Hades gesprochen haben¹⁾.

Jünger als die Theogonie des Musaios ist das auf den Namen des Kreters Epimenides getaufte Gedicht. Die viel erörterte Frage nach der Lebenszeit des kretischen Weisen kann hier unerörtert bleiben. Klar ist, daß unter dem Namen eines Sühnpriesters Epimenides eine Dichtung umlief, die denselben Charakter wie die oben besprochenen gehabt hat und wohl am Ende des sechsten Jahrhunderts gedichtet ist. Hatten die Theogonien des Orpheus, Linos, Musaios dadurch geworben, daß sich ihre Dichter als Söhne von Göttern und Göttinnen bezeichneten, so berichtete der Kreter in seinem Prooimion von seinem hundertjährigen Schlafe in der Höhle des Zeus, aus dem erwacht er Vergangenheit wie Zukunft künden zu können glaubte, wobei er es nicht, in Anlehnung an einen Vers der hesiodischen Theogonie, an einem scharfen Ausfall auf die Kreter fehlen ließ²⁾. In dem Prooimion scheint auch von seiner Metempsychose die Rede gewesen zu sein: eine seiner früheren Gestalten ist die des Aiakos gewesen³⁾, den die Volkssage neben Minos und Rhadamanthys zum Totenrichter gemacht hatte⁴⁾. Wie in orphischen Gedichten Musaios angeredet wurde, so wurde in dem epimenideischen Epos der Musenmann sogar als redende Person eingeführt und rühmte sich der Sohn der schönlockigen Mondgöttin zu sein, die einst auch den Löwen von Nemea auf die Erde geschickt habe. An den Anfang der Welt stellte Epimenides Luft und Nacht, und wie bei Hesiod und Musaios⁵⁾ gehörte auch der

¹⁾ Dies war vielleicht in dem Hymnos auf Dionysos, den Aristides 41 (II 330, 16 Keil) [Diels-Kranz 2 B 19 a] bezeugt, behandelt. Mit eleusinischem Glauben hat die orphische Lehre von der μέθη αἰώνιος natürlich nichts zu tun. Aber auch in den Katharmen (Diels-Kranz 2 A 6) kann von diesen Dingen die Rede gewesen sein.

²⁾ Die Fragmente bei Diels-Kranz, Vorsokr. I⁵ 3 B 1—19. Fragm. 1 (vgl. Hesiod Theogon. Vs. 26 ποιμένες ἄγρανδοι, κάκι ἐλέγχει, γαστέρες οὐρ) lautet: Κοῆτες δεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρά, γαστέρες ἀγαν. Nach Diels stammt dieser nach Paulus ad Tit. I 12 von dem Ἰδως προφήτης der Kreter herrührende Vers aus dem Prooimion der epimenideischen Theogonie, was sehr wahrscheinlich ist. ³⁾ Diels-Kranz I⁵ 29, 3 A 1 und S. 32 Anm. zu B 1.

⁴⁾ Epimenides soll nach Diogenes Laertios I 112 auch ein Epos Περὶ Μήνωνος Ραδαμάνθυος geschrieben haben. Diels-Kranz a. a. O. 28. 29.

⁵⁾ Daß Epimenides die Theogonie des Musaios benutzt hat, habe ich schon in meiner Dissertation behauptet: vgl. Albert Rehm, Mythograph.

Tartaros zu den Weltprinzipien. Wie in der orphischen Theogonie gab es bei ihm auch ein Weltenei, dessen Entstehung auf zwei Titanen zurückgeführt wurde. Es klingt auch ganz orphisch, wenn er Harpyien und Hesperiden für dieselben Gestalten erklärt. Das ist Theokrasie und Theologie (oben S. 170). Wie wenig eigene Gedanken die Theogonie des großen Wundertäters gehabt hat, zeigt auch die Luft am Anfang der Welt, die er gewiß der Schrift des Anaximenes entlehnt hat. Mit den Orphikern hat Epimenides aber vor allem eins gemein: auch sein Gedicht von der Entstehung der Götter und der Welt hatte eine Tendenz. Wie H. DIELS sehr schön gesagt hat, wollte der Dichter, von dem auch manches Orakel im Volke herumlief, 'die Übel der Gegenwart aus den noch ungesühnten Verbrechen der Vergangenheit, wie dem kylonischen Frevel, ableiten und diese mit der Urzeit in religiöse Verbindung bringen'. Den Angriff auf das delphische Orakel¹⁾ versteht man nur, wenn man an die Rolle der Pythia bei dem Sturz der Peistratiden denkt²⁾. Aber es ist auch bezeichnend genug, daß ein kretischer Sühnpriester, der sich den Namen des alten athenischen Heros Epimenides Buzyges beigelegt hatte, wenige Jahre vor den Perserkriegen den Anspruch Delphis, daß der Omphalos Apollons der Mittelpunkt der Erde sei, zurückwies mit den Worten: 'Es gab niemals inmitten einen Nabel der Erde noch des Meeres. Wenn es aber einen gibt, so ist er nur den Göttern offenbar, den Menschen aber verborgen.'

Eine ganz geringe Bedeutung in religiöser Beziehung hat offenbar Akusilaos von Argos, der in seinen in Prosa abgefaßten Genealogien meist der Theogonie des Hesiod gefolgt ist. Er ließ nach der Darstellung des Peripatetikers Eudemos aus der Mischung von Chaos, Erebus, Nyx, also lauter dunkeln Gewalten, Aither, Eros und Metis entstehen, während er nach Platons Bemerkung im Symposium Ge

Untersuchungen über griechische Sternsagen (Progr. des K.-Wilhelms-Gymnasiums in München 1896) 45f. Das durch zwei Titanen erzeugte Weltenei bei Eudem. Frigm. 117: Diels-Kranz I⁵ 33, 3 B 5.

¹⁾ Diels-Kranz I⁵ 35, 3 B 11:

οὐτε γάρ ἦν γαῖης μέσος διμφαλὸς οὐτε θαλάσσης.
εἰ δέ τις ἔστι, θεοῖς δῆλος, θνητοῖσι δὲ ἄφαντος.

Eine Anspielung auf Delos darf man schwerlich in dem zweiten Verse finden.

²⁾ Herodot V 63.

und Eros als Kinder des Chaos bezeichnet haben soll. Sein Werk ist wohl nur als eine Popularisierung der hesiodischen Theogonie aufzufassen und hat einen selbständigen Wert nie gehabt. Seine Zeit ist aus den erhaltenen Zeugnissen und Bruchstücken nicht zu bestimmen¹⁾. Er wurde von Hermippos zu den Sieben Weisen gerechnet²⁾. Theogonien hat es offenbar auch sonst so manche gegeben. So läßt der wahrscheinlich in das fünfte Jahrhundert v. Chr. gehörende sogenannte homerische Hymnos auf Hermes diesen ein kosmogonisches Gedicht singen, das mit dem Dunkel der Erde begonnen hat³⁾.

Abseits von diesen Theologen, deren Schauplatz namentlich Attika gewesen ist, steht Pherekydes von der Insel Syros, der wahrscheinlich im sechsten Jahrhundert gelebt hat und als Lehrer des Pythagoras galt. Schon durch seine ionische Prosa zeigt sich ein großer Unterschied zu den alten Theologen. Müssen wir uns vorstellen, daß die Theogonien und Kosmogonien des Orpheus, Musaios, Epimenides von Rhapsoden oder vielleicht richtiger von Propheten (oben S. 112) vorgetragen sind, um Verbreitung zu finden, so ergriff Pherekydes, der von einer ionischen Insel stammte, ein neues Mittel literarischer Verständigung. In Kleinasiens war eben erst die Prosa erblüht. Die ältesten Philosophen Ioniens hatten ihre Weisheit in Prosa verkündet. Pherekydes schloß sich dieser Bewegung an und schrieb seine Kosmogonie in Prosa, soweit man nach den erhaltenen Resten urteilen kann, fast im Märchenstil. Er wagt also in der Form etwas ganz Neues; denn Akusilaos hat sicher nach ihm gelebt. Aber vor allem tut er das auch inhaltlich. Denn er läßt in seinem Fünfschlüftelebuch (oben S. 170) die Welt nicht aus dem Chaos und anderen dunklen Gewalten⁴⁾ entstehen, sondern setzt das erste Er-

¹⁾ Die Testimonia und Fragmente bei Jacoby F GR HIST I 47ff. und der Kommentar dazu S. 375ff.

²⁾ Jacoby S. 48 Fragm. 11a.

³⁾ Vs. 427ff. Rad. Vgl. L. Radermacher in seinem Kommentar zum Hermeshymnos, Sitzungsber. Wiener Akad. 213. Bd., 1. Abh. 1931, 149. Radermacher hat den viel umkämpften Hymnos wohl abschließend behandelt und Absicht, Heimat und Zeit des Dichters S. 224ff., wie mir scheint, richtig bestimmt.

⁴⁾ Nur theogonischer Dichtung, nicht dem Kulte gehört offenbar die Gestalt des Skotos an, die Personifikation des Urdunkels. Sophokles

zeugende als das Beste, wie Aristoteles¹⁾ überliefert hat, an den Anfang des Kosmos (Bd. I 271). Die fünf Winkel der Erde waren Tartaros, Erde, Luft, Wasser und Aither. Aber das Buch begann mit den Worten: 'Zas und Chronos waren ewig und Chthonie. Der Chthonie wurde der Name Ge beigelegt, da ihr Zeus die Erde als Gabe (*γῆν γέρας*) darbrachte' (oben S. 171). Ein einzig wertvolles Papyrusbruchstück hat uns einen Teil der Schilderung der Hochzeitsfeier von Zeus und Chthonie erhalten, die in altem, feierlichem, man möchte sagen, in hieratischem Stile abgefaßt war. 'Als sie (dem Zas) viele und große Paläste gebaut und alles dieses vollendet hatten, und die Sachen und die Diener und Dienerinnen und alles andere, was sonst nötig ist, als dies alles fertig war, richten sie die Hochzeit aus, und als der dritte Tag der Hochzeit kam, da macht Zas ein großes und schönes Gewand und wirkt darein die Erde und den Ogenos und den Palast des Ogenos.' Hier bricht die erste Kolumne des Papyrus ab. Aber es muß nach einem anderen Zeugnisse von einer geflügelten Eiche die Rede gewesen sein, an der (nach der Erklärung von H. DIELS) als an dem Mastbaum der Erde das Gewand segelartig, wie bei der Panathenaienprozession, aufgehängt war. Nachher folgt in der zweiten Kolumne noch ein Stück aus einer Rede des Zas, mit der er seine junge Gattin Chthonie begrüßt und ihr das Gewand überreicht: 'Da ich will, daß die Ehen dir unterstellt sind, ehre ich dich mit diesem. Du aber sei mir begrüßt und sei mein Weib. Man sagt, daß dies der Anfang des Anaka-

hat im Oidipus auf Kolonos Vs. 40. 106 die Erinyen zu Töchtern des Skotos und der Ge gemacht. Das dem Skotos Vs. 106 gegebene Attribut *ἀρχαῖος* deutet doch wohl auf den Anfang irgend einer Theogonie. Euonyme als Mutter der Erinyen in einer wahrscheinlich auf Polemon zurückgehenden Nachricht des Kallimacheers Istros (Max Wellmann, *De Istro Callimachio* Dissert. Greifswald 1886, 14f.) ist wohl nur ein euphemistischer Beiname der Erdgöttin, der vielleicht ebenfalls aus einer Theogonie stammt, aber auch in einem chthonischen Kult entstanden sein kann. Dichter setzen das Dunkel dem Reich des Hades gleich, wie das Idol des Polydoros in der Hekabe des Euripides Vs. 1 von dem 'Ort der Toten und den Pforten des Skotos' spricht. Vgl. auch Radermacher a. a. O. 149.

¹⁾ Metaphys. N 4, 1091b 8 ἐπει οὐ γε μεμειγμένοι αὐτῶν (nämlich der Theologen) καὶ τῶι μὴ μνήμας ἀπαντα λέγειν ολον Φερεκύδης καὶ ἔτεροι τινες τὸ γεννῆσαν περῶτον ἀριστον τιθέασι. Die Fragmente bei Diels-Kranz Vorsokratiker I⁵ 47, 7 B 1ff. Das Aristoteleszitat 7 A 7.

lypterienfestes gewesen sei, und von da ab entstand dieser Brauch bei Göttern und Menschen. Sie aber nahm das Gewand und antwortete ihm — — —'. Die Antwort der Chthonie ist leider auch verloren. Aber klar ist, daß der alte Theolog hier an den Hieros Gamos des Zeus und der Hera (Bd. I 57ff.) anknüpft. Chthonie ist als Hera gedacht, also auch eine Theokrasie, von der schon oben gesprochen ist. An orphische Lehre denkt Pherekydes, als er sich Zas bei der Weltschöpfung in Eros verwandeln läßt, also Phanes als den Baumeister des Kosmos (oben S. 155) im Sinne hat. Chronos soll aus dem Samen des Zas¹⁾ Feuer, Luft und Wasser geschaffen haben. So frei und selbständig Pherekydes auch immer gedacht hat, ohne einen Götterkampf, wie es seit altersher die Sage war, kam auch er nicht aus. Aber es waren andere Götter, die kämpften, als die, von denen die Sage erzählt. Zwei Heere traten einander gegenüber, das eine von Kronos geführt, das andere von Ophioneus, seinem Namen nach einem Schlangengott²⁾. Die Besiegten werden in den Ogenos geworfen, die Sieger erhalten den Himmel als Wohnsitz. Auch von verbrecherischen Dämonen (*δαιμονες ἴβρισται*) hat Pherekydes gesprochen, deren Aufenthaltsort der Tartaros wird, in dem sie von den Töchtern des Boreas, den Harpyien und der Thyella, bewacht werden. Orphischer Einfluß zeigt sich vor allem in der Annahme der Lehre von der Metempsychose, dem Wandern der Seelen von Ort zu Ort durch das ganze Weltall. Pherekydes hat von Aithalides erzählt, daß er von Hermes (seinem Vater) als Geschenk die Gabe erhalten habe, daß seine Seele bald im Hades, bald in der Oberwelt weilen konnte, und Pythagoras soll dann vorgegeben haben, daß seine Seele die des Aithalides gewesen sei.

Hier mag noch Hermotimos von Klazomenai angeschlossen werden, den man auch zu den Wundermännern (oben S. 145) rechnen kann, wie es Erwin ROHDE getan hat³⁾. Während Aithalides eine mythische Person ist, kann man an der historischen von

¹⁾ Diese Vermutung von mir *ἐκ τοῦ γόνον αὐτοῦ* (d. h. *Zártos*) statt des handschriftlichen *ἐκ τοῦ γόνον ἑαυτοῦ* bei Damaskios *Περὶ ἀρχῶν* I 321 Rue. aus Eudemos (Diels-Kranz I⁵ 46, 7 A 8), scheint mir auch heute noch trotz Eisler und Ziegler die richtige zu sein. Vgl. Diels' Anm. und auch Ad. Dyroff, Arch. f. Religionswiss. XXXI 1934, 116.

²⁾ Dazu vgl. W. Kranz, Hermes 69, 1934, 114.

³⁾ Psyche II 9. 10 94ff.

Hermotimos, der auch zu den Personen gehört, in deren Körpern die Seele des Pythagoras in einer früheren Periode seines Lebens Wohnung genommen haben sollte, nicht zweifeln. Seine Seele soll im Schlafe die Gabe gehabt haben, den Körper auf viele Jahre zu verlassen. Sie kehrte nach vielen Wanderungen in den Körper zurück und wußte dann von zukünftigen Dingen zu berichten. Während einer solchen Seelenwanderung im Schlafe verbrannten seine Feinde durch den Verrat seiner Frau den seelenlosen Leib, und die Seele kehrte nie wieder zurück. Dem Hermotimos aber wurde von seinen Mitbürgern ein Heroon errichtet¹⁾. Vielen dieser Wundermänner ist auch die Sage von ihrer Himmelfahrt eigen. Sie war dem griechischen Mythos schon vorher nicht fremd, wie die Heraklessage und der Ritt des Bellerophon auf dem Flügelpferde beweisen. Letzterer stammt wahrscheinlich aus kleinasiatischer Religion²⁾.

Es entspricht wohl der ganzen geistigen Struktur des Griechen-geistes, wenn er im Gegensatz zu anderen Völkern an den Untergang der Welt nicht glaubt, diese Vorstellung jedenfalls nie verfolgt und nie mythisch ausgeschmückt hat. Die Sagen von dem Kampfe der Titanen und Giganten, des Kronos und Ophioneus, enden mit dem Siege der olympischen Götter und sprechen von dem Zustande am Anfang der Welt. Gewaltige Naturereignisse, Überschwemmungen und vulkanische Ausbrüche haben gewiß auf die Phantasie des Volkes gewirkt und zur Entstehung mancher Sage geführt. Aber keine religiöse Vorstellung spricht von dem Weltuntergang. Eine Sage von einer großen Flut, die die ganze Welt auf ewig zerstört, oder von einem Weltenbrand hat es in Hellas nicht gegeben. Wohl schaut der Hellene in die fernste Vergangenheit und malt sich die Entstehung des Kosmos in lebhaften Farben aus. Aber daß dieser Kosmos einmal ganz vergehen könnte, daran hat keine Phase der griechischen Religion und Theologie geglaubt, auch nicht die vom Orient beeinflußte Orphik. An die Ewigkeit der von Göttern geschaffenen und regierten Welt hat

¹⁾ Auffallend ist die bei Aristoteles *Metaphys.* A 3 984 b 15 (Diels Vorskrat. I 3. 4 389, 46 A 58) erhaltene Nachricht, nach der Hermotimos schon vor seinem Landsmann Anaxagoras die Nuslehre gekannt haben soll. Vgl. dazu die Anmerkung von Diels.

²⁾ L. Malten, *Archäolog. Jahrb.* XL 1925, 138ff.

kein griechischer Theolog je gezweifelt. Auch von einem zweiten Chaos, aus dem eine neue Welt entstände, hat die griechische Mythologie und Theologie nie gesprochen¹⁾. Typhoeus, der unter dem Aitna noch immer von Zeit zu Zeit als Todfeind des Zeus in Rauch und Flammen aufbegeht²⁾, und Prometheus sind wohl Feinde dieser Weltordnung; aber sie können die alte nicht zerstören und schaffen keine neue³⁾. Was die Philosophen, vor allem später die Stoiker, über das Weltende spekuliert haben, ist keine Religion.

¹⁾ v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 345f.

²⁾ Pindar Pyth. I 15ff.

³⁾ R. Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen in *Kyrkohistorisk Årsskrift Uppsala* 1924, 79.

KAPITEL VI

DIE ELEUSINISCHEN MYSTERIEN.

Die Anfänge des griechischen Mysterienwesens liegen im Dunkeln (Bd. I Kap. VII). Die Ausgrabungen sowohl in Eleusis als in Samothrake haben bisher nicht den sicheren Erweis gebracht, daß der Mysteriendienst dort bis in die mykenische Zeit, die ich mit U. v. WILAMOWITZ¹⁾ lieber die heroische nenne, hinaufreicht. Eleusis wird durch den Aufstieg Athens zu einer großen geistigen Macht Griechenlands und bewahrt seine Bedeutung länger als ein Jahrtausend. Samothrake erreicht seinen Höhepunkt erst zur Zeit der Ptolemaierherrschaft und kann sich auch da mit der Kraft der eleusinischen Weihen nicht messen. Zudem sind die landschaftlichen Gegensätze dieser beiden wichtigsten Mysterienstätten so groß, daß sie schon fast allein den Unterschied ihrer Entwicklung erklären könnten. Nach Eleusis führt von Athen der 22 Kilometer lange Heilige Weg, der freilich anders aussah als heute, da der lebhafte Autoverkehr, der wirbelnde Staub und die tiefen Löcher im Erdboden jede Andacht des auf ihm Wandernden ausschließen. Das war vor einem Menschenalter noch anders, als man den langen Weg über den Bergrücken des Aigaleos nicht ohne Mühen²⁾, aber doch immer in heiligem Gefühle zum Meere hinabstieg und dann bald den Glockenturm und das Kirchlein des albanesischen Dorfes Levsina, das noch den alten, ehrwürdigen Namen bewahrt, in den blauen Himmel hineinleuchten sah. Im Altertum war die

¹⁾ Euripides' Herakles I² 5ff., vgl. O. Kern, Archiv f. Religionsw. XXVI 1928, 1. Dazu M. P. Nilsson *Arteidwōvōv*. Festschrift für J. Wackernagel 137ff. und vor allem sein epochemachendes Buch *The Mycenaean origin of greek Mythology* 1932.

²⁾ Aber zu Iakchos sagt der Mystenchor in Aristophanes' Fröschen Vs. 402f. Hall-Geldart *δειξον ὡς ἄνευ πόνον πολλήρη ὅδον περιπλεῖς*. Auf dem Niimionpinax (s. unten S. 202) sind die Mysterien wie Wanderer ausgestattet.

Heilige Straße nicht nur nach frommem Brauche von Gräbern eingefaßt, sondern auch kleine Heiligtümer standen da, an denen die große Prozession am 19. Boëdromion jeden Jahres Halt machte, um auch zu anderen Göttern als den eleusinischen zu beten und ihnen Hymnen zu singen. Bevor man das Meer erreicht, das nach ERNST CURTIUS' treffenden Worten¹⁾ wie ein Bergsee zu unseren Füßen liegt, steht man mitten in einem heiligen Bezirk der Aphrodite und sieht noch die Nischen, die in den Felsen eingehauen sind, um Weihgaben für die Göttin dort aufzustellen²⁾. Dann schreitet man an den kleinen Salzseen, den Rheitoi, vorbei, deren Fischfang den eleusinischen Priestern vorbehalten war. Damit gelangt man in das Reich des Königs Krokon, dessen Burg hier lag (s. unten S. 199f.). Kommt man nach etwa vier Stunden — die Mysterienprozession brauchte zu ihrem Wege den ganzen Tag bis zum Abend — in Eleusis an, befindet man sich in einer Landschaft, deren Abgeschlossenheit und Frieden, deren Ruhe und strenge Führung aller Linien, deren harmonische Vereinigung von Fels und Meer, deren Farbenreichtum niemand vergißt, der aus dem geräuschvollen, unruhigen Athen auf staubigem Wege hierher gewandert ist. Das eleusinische Stück Land ist immer schön, ob man es im Februar, im Anthesterion, dem attischen Blumenmonat, besucht, wenn die Kinder der verjüngten Au überall hervorsprießen, ob im Sommer die heiße Sonne ihre Glutstrahlen sendet, ob im Herbst die Felder in goldenen Farben glänzen, ob an klaren Wintertagen leichter Schnee wie ein Silberstreifen auf den Höhen des Aigaleos liegt. Daß in dieser Welteinsamkeit sich ein Gottesdienst von solcher Innerlichkeit entfalten konnte, wie ihn die Antike sonst nicht kennt, wird jedem Besucher klar. Freilich muß er heute die Fähigkeit haben, sich die kleine Fabrikstadt, zu der sich das arme Albanendorf jetzt entwickelt hat, wegzudenken und ringsum sich Fluren vorzustellen, die üppiges Getreide tragen, so daß die Sage entstehen konnte, daß hier zuerst in aller Welt das Samenkorn durch eine göttliche Sendung in die Erde gesenkt sei.

¹⁾ Kaisergeburtstagsrede 1884 über Athen und Eleusis = Altertum und Gegenwart III 90.

²⁾ Über alte Gräber am heiligen Wege Dem. Philios *Ἐφημερὶς ἀρχαῖοι*. 1894, 61ff.; über das Heiligtum der Aphrodite Sam Wide ebenda 1910, 35ff. Siehe namentlich die Abbildungen der Felsnischen S. 39—42.

Diesem Bilde des Friedens gegenüber aber nun Samothrake, die von Wogen wild umbrandete Insel des thrakischen Meeres¹⁾). Da ist die Prozessionsstraße das Meer; da gibt es keine Stationen wie auf der Heiligen Straße nach Eleusis. Namentlich in der Zeit der Ptolemaier, die dem alten Heiligtum der Kabiren neuen, ungewohnten Glanz verliehen haben, müssen zur Zeit der großen Mysterienfeier im Hochsommer (Juli oder August) unzählige Schiffe mit Eingeweihten und Uneingeweihten, die das Heil in Samothrake suchten, auf dem thrakischen Meere gefahren sein. Vielleicht macht man sich den besten Begriff davon, wenn man an die zahlreichen Schiffe und Kaiks denkt, die noch in unserer Zeit in den Augustfesttagen der Mutter Gottes Mönche und Pilger aus allen Gegenden Griechenlands und Kleinasiens nach dem Athos bringen, dem Heiligen Berge, der länger als ein Jahrtausend der religiöse Mittelpunkt des thrakischen Meeres ist, wie ehemals die stolz aus dem Meere ragende Samothrake mit ihrem geheimnisvollen Dienste der Kabiren. Das thrakische Meer ist noch heute voller Tücken. Die von den Dardanellen kommende Strömung fordert nicht nur im Winter und Frühjahr manches Opfer. Auch im August gerät manch Boot in große Gefahr, und wer dies selbst erlebt hat²⁾), der empfindet die Folgerichtigkeit der Entwicklung, daß aus den Daimonen der Tiefe der Erde Schutzgottheiten der Seefahrer geworden sind. Die Insassen eines Kaiks, das so schwere Seenot überstanden hat, pflegen nach der Landung in eine am Strande befindliche Kapelle des Heiligen Nikolaos zu gehen, legen ein Geldstück in den Opferstock und tragen ihre Namen in ein dort ausgelegtes Buch ein. Im Altertum galt der Dank dafür den Kabiren. Den Dienst des Kirchenbuchs versahen damals die Steine³⁾). So schwer und oft auch gefährlich der Zugang zum Heiligtum der Großen Götter war, es liegt selbst in wundervoller Einsamkeit außerhalb der gewaltigen Mauern der Stadt, der *moenia Corybantum*⁴⁾), an plätschernden Wassern, unter schattigen Pla-

¹⁾ Über die samothrakischen Mysterien wird ausführlicher in Bd. III gehandelt werden. ²⁾ O. Kern, Nordgriechische Skizzen 1912, 80.

³⁾ Freilich wird man auch hier noch eine geschriebene Liste als Vorlage der Steine voraussetzen müssen. Eine Art Tempelarchiv hat es wohl überall gegeben.

⁴⁾ A. Conze, Archäologische Untersuchungen auf Samothrake I Wien 1875, 28ff. Priscian hat das *Kυρβάτιον ἄστυ* bei Dionysios Perieget. Vs. 524 so übersetzt: *Corybantum moenibus antiquis Samothracia alta.*

tanen, mit dem Blick über das Meer auf die hohen Berge Thrakiens.

Wir haben Bd. I Kap. VII uns zu der Ansicht der Gelehrten bekannt, die die eleusinischen Mysterien von Kreta herleiten, und darauf schon hingewiesen (S. 143), daß die ihre geraubte Tochter suchende Demeter als eine Fremde auftritt, die 'über den breiten Rücken des Meeres' von Kreta gekommen ist. Wir halten gerade jetzt daran fest, da die neuesten Ausgrabungen in Eleusis¹⁾ FERDINAND NOACKS Forschung²⁾ über die ältesten Mauerspuren nicht bestätigt haben, sondern daß sich wieder der Adlerblick von WILHELM DOERPFFELD bewährt hat, der das Vorhandensein mykenischer Mauerreste immer betont hat. Die erste schriftliche Urkunde ist der sogenannte homerische Demeterhymnos, den man heute allgemein wohl in die Mitte des siebenten Jahrhunderts setzt. In ihm wird der berühmte Mythos des Raubes der Persephone, des Herumirrens und Suchens der Mutter nach der verlorenen Tochter, der Wiedervereinigung der beiden in epischer Form erzählt. Dieser alte Naturmythos ist in Eleusis zu einer heiligen Legende, zum *ἴερος λόγος*, geworden. Denn ein altes ionisches Gedicht über den Raub der Persephone ist von einem eleusinischen Dichter überarbeitet worden³⁾). Die verzweifelte Mutter kommt nach Eleusis und findet im Palaste des Königs Keleos gastliche

¹⁾ Georg K. Mylonas in den prächtigen von K. Kuruniotis herausgegebenen *'Ελευσινικά. Τεῦχος ἀ ἐν Ἀθήναις* 1932, 1—172 (*Προϊστορικὴ Ελευσίς*).

²⁾ Zu Noacks großem Werk: Eleusis. Die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums 1927, vgl. die z. T. sehr wichtigen Besprechungen von E. Fiechter, Philolog. Wochenschr. 1928, 994; Georg Karo, Deutsche Literaturzeitung 1928, 1113ff.; O. Kern, Orientalistische Literaturzeitung 1929 Nr. 179; Vilhelm Marstrand, *Ingeniøren udgivet af Dansk Ingenørforening* XXXVIII 6. April 1929 Nr. 14; Otto Rubensohn, Gött. Gel. Anzeig. 1928, 497ff.; Carl Watzinger, Ilbergs Neue Jahrb. 1928, 641ff.; Walt. Wrede, Gnomon IV 1928, 547ff. Dazu auch Leo Weber, Rhein. Mus. LXXX 69ff. Zu allem in diesem Kapitel Vorgetragenen vgl. meinen ausführlichen Artikel über die Mysterien der klassischen Zeit, RE² XVI 1209ff., der ohne die Kenntnis von F. Wehrli, Archiv f. Religionsw. XXXI 1934, 77—104 geschrieben ist. Vortrefflich der soeben erschienene, über die neuesten Entdeckungen kurz orientierende Führer von K. Kuruniotis *'Ελευσίς. Ὁδηγὸς τῶν ἀνασκαφῶν καὶ τῶν μονοτελῶν. Ἐν Ἀθήναις* 1934.

³⁾ RE² XVI, 1212.

Aufnahme. Als sie sich als Göttin zu erkennen gibt, fordert sie das Volk der Eleusinier auf, ihr einen großen Tempel zu errichten und vor ihm einen Altar 'unter der Burg und der hohen Mauer, über dem Schönreigenbrunnen auf dem vorspringenden Hügel'. Weitaus die Mehrzahl der Forscher hat in diesem Tempel das Telesterion, den ersten Weihetempel, sehen wollen. Von diesem Irrtum hat uns F. NOACK befreit. Der im Hymnos bezeichnete Tempel scheint heute ganz verschwunden zu sein und auf der Höhe auf einem vorspringenden Felsen gelegen zu haben. Die Reste eines nach seiner Zerstörung erbauten Demetertempels sind nördlich vom Telesterion wiederentdeckt worden, wie schon vor langen Jahren erkannt ist¹⁾. In diesem Tempel hat das aus vielen Nachbildungen bekannte Kultbild der beiden großen Göttinnen von Eleusis gestanden, Demeter auf der Cista, die die Heiltümer birgt, sitzend und neben ihr stehend die Fackeln tragende Kore. Denn in dem Weihesaal, in dem es auch nie ein zweites Stockwerk, sondern nur ringsum Emporen gegeben hat, kann dies Kultbild niemals gestanden haben. Von dem im Hymnos genannten Altar und überhaupt von einem Altar ist in Eleusis keine Spur gefunden worden, auch von keiner Opfergrube, außer der nicht ganz sicheren beim Plutonium²⁾. Wenn man sieht, wie stark die Zerstörung der ganzen Kultstätte ist, wird man den Gedanken nie los, daß der Fanatismus der Christen hier mehr gewütet hat als irgend anderswo, daß die Angriffe der Kirchenväter auf die eleusinischen Mysterien zu dieser Tat angespornt haben, daß man sich nicht, wie im Heiligtum der Leukophryene in Magnesia am Maiandros, damit begnügte, unter den Namen eines heidnischen Hohen Priesters eine Verwünschungsformel zu schreiben³⁾. So ist der alte vom Dichter des Hymnos genannte Tempel bei der Anlage des Weihesaals wohl ganz zerstört worden und ebenso auch sein Nachfolger, der noch in vorperikleischer Zeit⁴⁾ errichtet worden ist; dieser vielleicht aber

¹⁾ Nach Otto Rubensohns Vorgang Noack S. 85ff. und S. 219.

²⁾ Noack a. a. O. S. 80.

³⁾ Arch. f. Religionsw. XIII, 1910, 479.

⁴⁾ Eine Giebelfigur dieses Tempels ist wahrscheinlich die kostliche Gestalt eines fliegenden diademgeschmückten Mädchens, deren Bild nach der ersten Publikation durch den glücklichen Finder K. Kuruniotis Ernst Buschor, Die Antike II 1926 S. 175f. Taf. 13 veröffentlicht hat. S. auch Noack S. 219.

erst in christlicher Zeit¹⁾). Denn ohne einen Tempel der Demeter, in dem das Kultbild stand, und in dem eine eigene Priesterin, nach der man das Jahr benannte, amtierte, kann man sich den eleusinischen Bezirk nicht denken. Daß aber in diesem Tempel jemals die Weihen, von denen der Hymnos spricht, stattgefunden haben, ist unmöglich. Denn wir haben ihn uns nach Art aller griechischen Tempel, die immer als Wohnorte der Gottheit, die in ihrem Kultbilde zu den Menschen spricht, aufzufassen sind, vorzustellen (Bd. I 160).

Die Weihen, die Demeter den Fürsten von Eleusis vorschreibt, charakterisiert der unbekannte eleusinische Dichter des Hymnos mit den Worten: 'Selig, wer von den Sterblichen sie geschaut. Wer aber uneingeweiht ist und nicht an ihnen teilnimmt, genießt, wenn er tot ist, ein anderes Los in dem dumpfigen Dunkel der Unterwelt'. Dies ist die älteste Urkunde für das Mysterion, und in dieser ältesten Seligpreisung, die die Religionsgeschichte Europas kennt, ist schon der Kern des eleusinischen Gottesdienstes enthalten, eine frohe Jenseitshoffnung für den Eingeweihten. Aus der Fülle und Unruhe des irdischen Daseins wird der Blick in ein seliges Leben nach dem Tode gelenkt. Das Wort *ὅργια*, mit dem der Hymnoscichter die Mysterien bezeichnet, kommt von einem Stamm, der 'tun' bedeutet²⁾, und so ist es sicher, daß das eleusinische Mysterion aus einem Schauen bestanden hat, und zwar von Anbeginn an, soweit wir heute urteilen können. Neben *ὅργια* sind Telete (*τελετή, τελεταί*) und Mysterion (*μυστήριον, μυστήρια*) (Bd. I 136) die griechischen Bezeichnungen für Weihen; oft werden sie völlig synonym gebraucht, wenn auch *τελετή* zunächst nur die Vollendung einer Handlung bedeutet. Sie wird aber schon sehr früh und zwar meist im Plural auf eine gottesdienstliche Handlung bezogen. So ist bei Pindar und auch bei attischen Dichtern des fünften Jahrhunderts der Begriff Telete von Mysterion oft völlig fernzuhalten. Denn die attischen Choen und die Panathenaien, die nichts mit Weihen zu tun haben, werden auch als *τελεταί*

¹⁾ Vgl. über die Zerstörungswut der Christen das Weihepigramm des Kaisers Jovianus in Korfu mit v. Hiller's Hinweis auf eine ephesische Inschrift: Histor. griech. Epigramme (Lietzmann's Texte Nr. 156) S. 55 Nr. 129. Weiteres am Schlusse von Bd. III.

²⁾ Vgl. Kühner-Blass, Ausf. Gramm. I 2, 425. *ὅργια* bedeutet also ursprünglich dasselbe wie *δρώμενα*.

von Euripides und Aristophanes bezeichnet, ebenso von Pindar sogar die olympischen Festspiele. Auch der Gottesdienst des Helios und der Selene, der sich bei den Barbaren (Bd. I 95) findet, wird von Aristophanes *τελεταί* genannt. Stesimbrotos von Thasos hat ein Buch *Περὶ τελετῶν* geschrieben, über dessen Inhalt nichts bekannt ist. Aber vom fünften Jahrhundert ab kann man auch beobachten, daß sich die Bedeutung von Telete, Teletai verengt und viele Mysterien so bezeichnet werden, vor allem die eleusinischen. Ob in Eleusis zunächst damit nur ein Teil der Weihen gemeint war, bleibt auch heute noch zweifelhaft. Während es in Eleusis keine heiligen Bücher oder Gedichte gab, die die Bezeichnung *τελεταί* trugen, gab es solche doch sicher unter dem Namen des Atheners Musaios und des Eleusiniers Eumolpos. Daß es aber heilige im Auftrage eines Heiligtums, also des von Eleusis, oder eines heiligen Hauses der Orpheotelesthen, verfaßte *ιεροὶ λόγοι* waren, bleibt unbeweisbar. Vom vierten Jahrhundert ab kann man einen Kult der Telete nachweisen und zwar in der attischen Epakria. Undatiert ist eine von Pausanias erwähnte Statuengruppe auf dem Helikon, in der Telete neben dem von lauschenden Tieren umgebenen Orpheus dargestellt war¹⁾. Daß in Eleusis je eine Göttin Telete verehrt worden ist, ist ganz unwahrscheinlich. Sicher ist nur ihr Bild auf dem Relief aus dem Kloster Luku in der Thyreatis, das aber erst aus hadrianischer Zeit stammt und mit der eleusinischen *τελετή* nichts zu tun hat²⁾.

Wo die ältesten geistlichen Schauspiele, von denen Europas Kulturgeschichte überhaupt weiß, *τὰ δρώμενα*, in Eleusis statt-

¹⁾ C. Robert hatte (Heldensage I 399 Anm. 2) darauf hingewiesen, daß das einzige griechische Monument, das die Tierwelt als Zuhörerin des Saitenspiels des Orpheus bezeuge, das apulische Vasenbild aus der Mitte des IV. Jahrhunderts (*Monum. d. Inst.* VIII tav. 34) sei, auf dem ein Reh zu Füßen des Sängers ruht. Jetzt kommt aber noch eine viel ältere, kleine, boiotische Schale aus dem VII. Jahrhundert (in meinem Besitz) hinzu, auf der der bärtige, auf einer viersaitigen Lyra spielende Orpheus von sieben auf Zweigen sitzenden Vögeln und einem Reh umgeben ist. Die Schale wird in den Athenischen Mitteilungen demnächst von mir besprochen werden.

²⁾ Die Zeugnisse über Telete RE² V A, 393ff. Vgl. v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen II 383. Dazu jetzt vor allem die Utrechter Dissertation von Corn. Zijderveld: *Τελετή* Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieksch with an English summary 1934.

gefunden haben, kann mit Sicherheit nicht gesagt werden, wahrscheinlich aber zunächst im Freien und dann vor den beiden Grotten, auf die der Besucher des heiligen Bezirks heute noch sofort zuschreitet. Im Hymnos werden sie nicht erwähnt. Der kleine Tempel, dessen Reste vor ihnen erhalten sind, stammte aus späterer Zeit und war dem Pluto oder dem Triptolemos geweiht. Wenn Hekate im homerischen Demeterhymnos aus ihrer Höhle den Raub der Persephone gesehen hat, so kann damit allerdings auch eine der beiden Grotten gemeint sein. Der Tempel der Artemis Propylaia lag ganz in ihrer Nähe¹⁾, und Hekate wohnt gern in Höhlen, wie Zerynthos und Samothrake beweisen²⁾. Aber wahrscheinlicher gehört die ganze Gestalt der Hekate nur zu der ionischen Dichtung, und dann wäre die zerynthische Grotte auf Samothrake die Vorlage³⁾. Wenn wir nun nach dem Inhalt dieser Dromena fragen, so müssen sie natürlich mit dem eleusinischen Gottesdienste eng zusammenhängen. Man denkt an den Raub der Kore aus der Schar ihrer Blumenpflückenden Gespielinnen, an das Suchen der Demeter nach ihrem geraubten Kinde, an den Abschied und die Fahrt des Triptolemos, an Reigentänze auf blumigen Wiesen. Das sind alles Vorführungen, die man sich im Freien irgendwo und irgendwie vorstellen kann. Als den Ort des Raubes gab man jedenfalls in späterer Zeit einen Platz unter Feigenbäumen an⁴⁾, der am Ufer des Kephisos lag, und der Schönreigenbrunnen kann nur daher seinen Namen haben, daß um ihn herum Reigen aufgeführt wurden. Es werden oft alte Kultmale wie die Agelastos Petra, der Stein des Weinens⁵⁾, gewesen sein, an die die Aufführungen angeknüpft haben. Wahrscheinlich haben auch die beiden Grotten zu solch geistlichem Schauspiel gedient.

Der Weihsaal, dessen bauliche Entwicklung uns NOACK vor trefflich geschildert hat, vor allem zum ersten Male eingehend die

¹⁾ Pausan. I 38, 6. Auf sie bezieht K. Kuruniotis *Ἄρχαιοι. Δελτίον* 1927/28, ein verstümmeltes Relief aus römischer Zeit, das ein *πνευμόνος τοῦ θεοῦ* namens Alkamenes der Artemis geweiht hat.

²⁾ v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 172.

³⁾ Kern RE² XVI 1213. Anders, mich nicht überzeugend handelt über die Hekateepisode F. Wehrli a. a. O. 82f.

⁴⁾ Pausan. I 38, 5.

⁵⁾ O. Rubensohn, Athen. Mitt. XXIV 1899, 49; H. von Prott ebenda 264; Noack S. 85. 218. 271 Anm. 1. S. auch Bd. I 138 und F. Hiller v. Gaertringen RE² Suppl. I 25f.

gewaltige Bautätigkeit der peisistratischen Zeit, wenn Peisistratos († 527) auch das Ende des Baus des Telesterions von Eleusis vielleicht nicht mehr erlebt hat¹⁾, stammt in der ältesten faßbaren Gestalt aus dem letzten Jahrzehnt des siebenten Jahrhunderts und hat seine von allen griechischen Tempeln abweichende Architektur im wesentlichen durch alle Bauperioden hindurch bewahrt. Er ward für die Handlung des Mysterienkults geschaffen, als die dramatischen Spiele aus dem Freien in einen geschlossenen Raum verlegt werden sollten: ein weiter Saal mit Säulen überall, mit Stufen ringsum, auf denen die Mysten standen und nicht saßen, ungeeignet für jedes Drama in unserem Sinne, sondern nur für Aufführungen bestimmt, die voller Bewegung waren wie jene vorher bezeichneten²⁾. In der Mitte lag das Anaktoron, das Allerheiligste, das nur der Hierophant betreten durfte³⁾, aber nicht nur durch Holzpfosten und Vorhänge von dem weiten Raume abgetrennt, sondern durch Mauerwerk⁴⁾. Das über dem Anaktoron vorhanden gewesene Opaion, ohne Frage ein Aufbau mit einer Öffnung auf dem Dache, diente dazu, den Rauch der Fackeln, der den ganzen Raum erfüllen mußte, abziehen zu lassen⁵⁾. Denn Fackeln haben im eleusinischen Gottesdienste eine sehr große Rolle gespielt. Sie dienten gewiß zur Erleuchtung des gewaltigen Raumes; aber sie sagen uns noch mehr. Fackellicht bedeutet im griechischen Kulte Reinigung, Entzündung wie alles Feuer. Himmelslicht und Fackelglanz sind in der Empedokleslegende verbunden, und jeder Kenner der griechischen Poesie weiß, was alles Lichte dem hellenischen Geiste bedeutet⁶⁾. Es ist undenkbar,

¹⁾ Noack a. a. O. S. 69.

²⁾ Vgl. auch Gött. Gel. Anz. 1934, 339.

³⁾ Nach L. Deubner a. a. O. 88 ist unter Anaktoron der ganze Weihsaal zu verstehen.

⁴⁾ Die erste Ansicht ist von Noack vertreten; dagegen C. Watzinger a. a. O. S. 649 und namentlich K. Kuruniotis (*Ἄρχαιοι. Δελτίον* 1926, 145ff.), der eine Inschrift veröffentlicht hat, die nach meiner Meinung die Streitfrage endgültig erledigt, RE² XVI 1220.

⁵⁾ O. Kern, Orientalistische Literaturzeitung 1929, Nr. 179; RE² XVI 1220.

⁶⁾ Es sei nur an Alkmans Partheneion Vs. 39ff. Diehl erinnert mit der Erklärung von Diels, Herm. XXXI 1896, 350 der mich noch brieflich auf Anthol. Palat. XII 178 (Straton) hinwies. S. dazu auch v. Williamowitz, Herm. XXXII 1897, 254f.

daß die geweihte Menge in Qualm und Rauch stundenlang stehen blieb. Jeder Andacht bar mußte sie dann werden, und von dem Gefühl der Heiligung durch Fackelfeuer kann keine Rede mehr sein. Fackeln werden geradezu als Opfergaben für die Göttinnen von Eleusis erwähnt, und so hieß die Tochter der Demeter im Phaethon des Euripides 'des Feuers Herrin¹⁾'. Sie trägt ja auch im eleusinischen Kultbilde zwei Fackeln in den Händen. Wenn Fackellicht zur Weihenacht im Telesterion gehört, was nach den literarischen Zeugnissen niemand leugnen kann, so ist die große Dachöffnung, deren Architekt Xenokles geheißen haben soll, geradezu eine Notwendigkeit. Sie wird nicht erst eine Neuerung des Telesterions in perikleischer Zeit gewesen sein. Die Bedeutung der Fackeln im eleusinischen Telesterion beweist auch die Tatsache, daß einer seiner höchsten Priester der Daduchos war, der zum Kerykengeschlechte gehörte und dieselbe königliche Tracht trug wie der Hierophant. Er hatte die Bezeichnung des Fackelträgers, weil er in besonders wichtigen Kultakten die lodernden, reinigenden, sühnenden Fackeln selbst schwang. Die Lichteffekte spielten unzweifelhaft eine sehr große Rolle im eleusinischen Gottesdienste. Licht und Dunkel wechselten in den langen Stunden des Schauens und der Andacht. Wer das Glück hat, die Feiertage der Panagia im August und September in den Klosterkirchen des Athos zuzubringen, dem wird die eleusinische Feier in christlichem Gewande zum Erlebnis²⁾. Um Mitternacht schreitet man über den dunklen Klosterhof in die hell erleuchtete Kirche, in der die Weihe der jungen Mönche stattfindet. Darauf ein die Sinne befangender, fortwährender Wechsel von Helle und Dunkel, der durch die mit Stricken herauf und herab gezogenen Kronleuchter hervorgerufen wird. Solche Stunden müssen erlebt sein. Der junge, blasse Neophyt, der tief verschleiert, nur in Schwarz gehüllt, vor dem Hohen Priester steht, muß auf jeden Kenner griechischer Religion einen unvergesslichen Eindruck machen. Er muß an den jungen Mysten Herakles denken, der auf der berühmten rö-

¹⁾ Nauck TGF² 781, 59, p. 609, wo ὁς πάρος für ὁς πνοός eine unrichtige Vermutung von Bothe ist, die Nauck aufgenommen, v. Arnim mit Recht verschmäht hat (Suppl. Euripideum Lietzmann's Texte Nr. 112 S. 77).

²⁾ Nordgriechische Skizzen 118ff.

mischen Marmorvase¹⁾ in den verschiedenen Akten der Einweihung dargestellt ist. Führt nicht der Weihrauchduft, der die Geruchsnerven betäubt, in die Vorstellung der Alten vom göttlichen Wohleruch und seine Wirkung (Bd. I 50f.) hinein? Und wenn am nächsten Morgen die Männer aus Thasos und dem Festlande in ihren Kaiks herübergekommen sind, wenn die ehrwürdige Klosterkirche bis auf den letzten Stehplatz gefüllt ist, zeigt der Hohe Priester das Heilige Buch und andere Heiltümer. Es ist wahrlich auch eine *δεῖξις τῶν ἱερῶν*. So sehr man auch nach dem heutigen Stande der Religionswissenschaft immer an der Tatsache festhalten muß, daß dieselben Kultbräuche bei Völkern, die nie eine Beziehung zueinander gehabt haben, vorkommen, hier ist die Herkunft des Ritus auf dem Athos völlig sicher. Der Gottesdienst des Athos stammt in seinen Wurzeln aus den Mysterien von Eleusis oder aus ähnlichen von ihnen abgeleiteten. Wohl ist sein Inhalt ein anderer. Aber die Panagia ist letzten Endes nur eine Form der uralten Mutter Erde, der heiligen Gottesmutter der Hellenen und Vorhellenen, der göttlichen Mutter aller Erdbewohner.

Worin bestand nun aber das Geheimnisvolle des Mysteriendienstes in Eleusis? Die Dromena, die zuerst im Freien stattfanden, werden es schwerlich gewesen sein, und es ist auch nicht anzunehmen, daß alles, was im Telesterion vor sich ging, unter dem Banne des Mysteriengeheimnisses stand²⁾. So ist es nicht verwunderlich, daß der eleusinische Götterkreis und auch einzelne Kulthandlungen uns auf bildlichen Denkmälern begegnen. Was im Allerheiligsten verwahrt wird, was die Cista enthält, auf der Demeter sitzt, ist das Mysteriengeheimnis. Wir verdanken es ALFRED KÖRTE³⁾, daß wir den Inhalt der Cista kennen und das Geheimnis wissen, um dessen Enthüllung sich im Laufe der

¹⁾ E. Caetani-Lovatelli, *Antichi monumenti illustrati*, Roma 1889, 25ff. tav. II, III, IV.

²⁾ Auf diese Weise erklärt sich die viel berufene Stelle in Aristoteles' Nikomach. Ethik III 2 p. 1111 a 8: ὁ δὲ πράττει ἀγνοήσειν ἀν τις, οὐδὲ λέγοντές φασιν ἐκπεσεῖν αὐτὸνς ηὐ οὐκ εἰδέραι ὅτι ἀπόρρητα ἦν, ὥσπερ Αἰσχύλος τὰ μυστικά. Ich kann mich von Jac. Bernays' Interpretation auch trotz v. Wilamowitz, Hermes LXIII 1928, 383 nicht überzeugen; vgl. Eleusinische Beiträge, Halle 1909, 13 = Die antiken Mysterienreligionen der klassischen Zeit 1927, 75 und RE² XVI 1249.

³⁾ Archiv f. Religionswiss. XVIII 1915, 116ff. und Internationale Monatsschrift XV 1921, 327ff. Vgl. RE² XVI 1238.

Jahrhunderte Gelehrte und Laien immer wieder bemüht haben¹⁾. Das Sakrament, die magische Kraft des eleusinischen Gottesdienstes, bildete die Nachbildung eines Mutterschoßes, den der Myste berühren mußte — wir wissen nicht, wie — um zu neuem Leben geboren zu werden. Nur in Eleusis ist der Fromme wirklich als ein Kind der Gottheit aufgefaßt worden. Uns ist auch die Formel überliefert, die der Myste nach der Berührung des Mutterschoßes sprechen mußte: 'Ich fastete, ich trank den Kykeon, d. i. den heiligen Gerstentrunk, ich nahm aus der Cista, ich vollzog die Handlung, ich legte wieder in den Korb und aus dem Korb in die Cista²⁾'. Hier sind Fasten und das Trinken des Kykeons die Vorbedingung für das eigentliche Sakrament, die Berührung des Mutterschoßes. Von dem letzteren spricht der Hymnoscichter nicht. Es gehörte offenbar zu den heiligen Bräuchen, die niemand aussprechen durfte, von denen ganz allgemein auch schon der Hymnos spricht. Die Nachbildung des Mutterschoßes lag mit anderen Heiltümern in der Cista verborgen, die nur der Hierophant zeigen durfte, der höchste Priester in Eleusis, der von dem Zeigen der Heiltümer seine Amtsbezeichnung hat. Clemens Alexandrinus und Theodoret³⁾ haben uns das Geheimnis des Mutterschoßes verraten, wie wir überhaupt ohne den heftigen Kampf der Kirchenväter gegen die Mysterien von Eleusis noch unendlich viel weniger von ihnen wüßten als heute. Auf die Wiedergeburt des Mysterien bezieht sich nach KÖRTE auch der von Hippolytos überlieferte Heilruf des Hierophanten, den er in der Weihenacht in strahlendem Fackellicht verkündete: 'Die Hehre gebar einen Heiligen, die

¹⁾ So denke ich auch heute noch trotz des Widerspruchs von Ludwig Ziehen, *Gnomon* V 1929, 152ff und F. Wehrli a. a. O. 82. 88.

²⁾ Clemens Alexandrin. *Protr.* II 21, 2 (I 16 Staeh.) nennt als τὸ σύνθημα Ἐλευσίνων μυστηρίων: ἐνίστενσα, ἔπιον τὸν κυκεόνα, ἔλαβον ἐκ κιστῆς, ἐργασάμενος ἀπεθέμπον εἰς καλάθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κιστην. F. Noack, *Eleusis* 228, F. Wehrli a. a. O. 89.

³⁾ *Graec. affection. cur.* VII 11 p. 183 Raeder ἐν δὲ ταύταις ταῖς ὁμηρίοις πᾶν εἶδος ἀκολασίας ἀδεῶς ἐτολμάτο. καὶ γὰρ αἱ τελεταὶ καὶ τὰ ὅργα τὰ τούτων εἰχεν αἰνίγματα, τὸν πτέρα μὲν ἡ Ἐλευσίς, ἡ φαλλαγωγία δὲ τὸν φαλλόν. Man darf hier die Glaubwürdigkeit der Kirchenväter nicht bezweifeln, wie mir eben noch einer der besten Kenner der Kämpfe um das Christentum, Joh. Geffcken brieflich bestätigt hat, der mit Recht darauf hinweist, daß sich die Kirchenväter vor falschen Angaben über die heidnischen Riten sehr hüten mußten, 'da ihnen die gelehrten Neuplatoniker auf die Finger sahen.'

Starke einen Starken¹⁾). Mir scheint die Deutung auf die Geburt des Plutos, den schon der Demeterhymnos erwähnt, aber immer noch wahrscheinlicher zu sein²⁾). Später ertönte in den christlichen Kirchen zur Feier der Geburt des Heilands auch ein solcher Ruf, auch er begleitet vom Glanze der Fackeln. Wie mächtig solche Liturgie im festlichen Raume einer erhelltten Kirche in tiefer Nacht wirkt, weiß, wer solch nächtlichem Gottesdienste in den ehrwürdigen Kirchen des Athos und auch in anderen Griechenlands beigewohnt hat. Von der Wiedergeburt, die dem Mysteren die Anwartschaft auf ein seliges Leben im Jenseits bringt, reden dann auch die Dichter, wenn ich richtig deute, was Pindar von der Hoffnung der eleusinischen Mysteren — offenbar in einem für einen Athener, der in Eleusis eingeweiht war, gedichteten Liede — gesagt hat:

Selig, wer dies geschaut und dann eingeht unter die Erde.
Er kennt des Lebens Ende,
kennt auch den von Gott gegebenen Anfang³⁾).

Des Lebens Ende ist der Abschied aus der sichtbaren Welt, des Lebens Anfang die *vita nuova*, die der Myste durch die Berührung des weiblichen Geschlechtsteiles errungen hat, und die zum Leben auf den Gefilden der Seligen führt. Deshalb steht 'des Lebens Ende' vor dem 'von Gott gegebenen Anfang'. So deute ich auch eine Stelle in einem Chorliede des sophokleischen Oidipus auf Kolonus, in dem von dem hehren Göttinnenpaar in Eleusis gesprochen wird, das den Sterblichen die Weihe lehrt⁴⁾. Sie sind

¹⁾ Hippolytos *Refut. omnium haeres.* V 8 S. 96 Wendl. ὁ ἵεροφάντης — — — εὐνονχισμένος δὲ διὰ κανείον καὶ πᾶσαν ἀστηριμένος τὴν σαρκικὴν γένεσιν τυντὸς ἐν Ἐλευσίνι ὑπὸ πολλῶν πυρὶ τελῶν τὰ μεγάλα καὶ ἀροτρα μυστήρια βοῶν καὶ κένθραγε λέγων· ἵερὸν ἔτεκε πότνια κοῦφον Βούμῳ Βούμόν· τοντέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν. πότνια δέ ἔστι, φησίν (dex λόγος τῶν Ναυσιηρῶν), η γένεσις η πνευματική, η ἐπονάριος, η ἄνω. ἰσχυρὸς δέ ἔστιν ὁ οὐτώ γεννώμενος.

²⁾ Zu meiner Freude urteilt so auch L. Deubner a. a. O. 85.

³⁾ ὅλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν
εἰσ' ὑπὸ χθόνου
οἰδε μὲν βίον τελευτάν,
οἰδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν

Fragm. 137 Schroeder³. Vgl. Archiv f. Religionsw. XIX 1916—1919, 434.

⁴⁾ Oidipus auf Kolonus Vs. 1050ff.:

οὐ πότνιαι σεμνὰ τιθηνοῦνται τέλη
θνατοῖσιν, ὅν καὶ χονσέα
κλητὶς ἐπὶ γλώσσαι βέβακε
προσπόλων Εὐμολπιδῶν

Ammen, weil es sich in den Mysterien um die Verheißung einer Wiedergeburt handelt. Die Göttinnen helfen dem Wiedergeborenen, wie die Ammen dem Neugeborenen.

Den Höhepunkt der Mysteriennacht brachte erst der Augenblick, in dem der Hierophant der in höchste Spannung versetzten Menge eine wohl eben geerntete Kornähre zeigte, das Symbol der Mutter Erde¹⁾. Vielleicht hat Demeter auch auf dem Kultbilde eine Ähre in der Hand gehabt. Die Ähre bedeutet die ewige Naturkraft der Erde. Im Herbst, in der Jahreszeit, in der die Mysterien stattfinden, sind die Felder längst abgeerntet. Denn schon Mitte bis Ende Mai wird das Getreide auf der rassischen Ebene bei Eleusis geschnitten. Die noch ganz spät geerntete Ähre deutet auf den kommenden Frühling, wenn Demeter wieder mit ihrer Tochter vereinigt ist, und neues Leben aus der Erde hervorsprießt. So wurde den Mysten die 'letzte Garbe' gezeigt. Dadurch erst wird der Myste zum Schauenden, zum Epopten. 'Dreimal selig sind die, die nach der Schau dieser Weihen hinab in den Hades steigen', sagt Sophokles²⁾. 'Ihnen allein ist da unten Leben gegeben; alle anderen erfahren dort nur Übles.' Isokrates³⁾ spricht von den süßeren Hoffnungen, die die Eingeweihten in ihrem ganzen Leben haben, und zur Zeit des Augustus mahnt der lesbische Dichter Krinagoras, daß man in das Land des Kekrops

Vgl. Archiv a. a. O. S. 435 RE² XVI 1239. Demeter und Kore heißen *Πότνιαι*, wie Kore in dem Heilruf des Hierophanten (S. 193f.).

¹⁾ Hippolytos a. a. O. S. 96, 10. Αθηναῖοι μοῦντες Ἐλευσίνα καὶ ἐπιδεικνύντες τοῖς ἐποπτεύοντοι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν τελειότατον ἐποπτικὸν ἔκει μυστήριον ἐν σωπῆι τεθεοισμένον στάχνην. Vgl. Noack, Eleusis 233; P. Wolters, Die Goldenen Ähren in der Festschrift für James Loeb 125f. und Die Antike VI 1930, 297. F. Wehrli a. a. O. 90 Anm. 3 urteilt über den ἐν σωπῆι τεθεοισμένον στάχνη richtig; aber daß die Ähre wirklich den göttlichen Knaben bedeutet, glaube ich nicht, wie ich überhaupt vielen von Wehrli vorgetragenen Ansichten, die er auf Grund des Aufsatzes von Felix Speiser Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation (Wehrli 82 Anm. 2) gewonnen hat, skeptisch gegenüberstehe.

²⁾ Fragm. 753 Nauck².

ὅς τρὶς ὅλβιοι
κεῖνοι βροτῶν, οἱ ταῦτα δερχθέντες τέλη
μόλωσ' ἐς "Αἰδον. τοῖς δε γάρ μόνοις ἔκει
ζῆν ἔστι, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἔκει κακά.

³⁾ Panegyr. 28 τὴν τελετήν, ἡς οἱ μετασχόντες περὶ τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς, καὶ τοῦ σύμπαντος αἰώνος ἡ δίονς τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν.

ziehen solle, um 'die Nächte der großen Heiltümer der Demeter zu schauen, um im Leben und im Tode ein besseres Los zu haben, ein leichteres Gemüt'¹⁾). Nicht anders hat sich auch Cicero geäußert²⁾.

Sehr schwer ist es noch immer, die einzelnen Phasen der Einweihung zu bezeichnen, vor allem die der Vorbereitung zu Mysterium und Epoptie, da wir so unendlich wenig von der Vorfeier wissen, die im Frühjahr im Anthesterion in Agra (oder Agrai) bei Athen am Ilisos stattfand.

Man nimmt freilich mit Fug an, daß die 'kleinen Mysterien' in Agra, wie sie genannt wurden, ursprünglich ein selbständiger Gottesdienst waren, der mit den eleusinischen Mysterien, die dann die großen hießen, in keiner Beziehung stand, die sie erst erhielten, als der Friede zwischen den Nachbarstädten Eleusis und Athen geschlossen war. Der Kult in Agra galt aber auch von altersher der Demeter und Kore und wurde jetzt als Vorstufe für die Einweihung in Eleusis betrachtet, die ohne die in Agra nicht erlaubt war. Herakles sollte ihn gestiftet haben, da er als Fremder in die großen Mysterien nicht eingeweiht werden konnte³⁾). Über den Inhalt der Mysterien in Agra wissen wir noch viel weniger als über den der eleusinischen. Die

¹⁾ Epigr. XLVII p. 99 M. Rubensohn (vgl. ebenda p. 11)

Εἰ καὶ σοι ἐδραῖος ἀεὶ βίος, οὐδὲ θάλασσαν
επλως χερσαῖς τὸ οὖν ἐπάτησας ὁδούς,
ἔμπτης Κεκροπῆς ἐπιβήμεναι, ὅφος ἀν ἐκείνας
Δήμητρος μεγάλης ωντας ἰδητις ἵερῶν,
τῶν ἀπὸ κάν ζωιοῖσιν ἀκηδέα, κεντρ' ἀν ικήται
ἐς πλεύσων, ἔξεις θυμόρ ἐλαφρότερον.

²⁾ De legibus II 36: *Nam mihi cum multa eximia divinaque videntur Athenae tuae peperisse atque in vitam hominum attulisse, tum nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque ut appellantur; ita re vera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendo.*

³⁾ Schol. Aristophan. Plutos 1013 (vgl. auch 845) zu μυστηρίοις τοῖς μεγάλοις: ἐπεὶ ἔστι καὶ μικρὰ μυστήρια γνόμενα δέ 'Ηρακλέα. 'Ηρακλῆς γάρ ἐπιστάς ἡξίον μνεῖσθαι. ἔθος δέ ἦν τοῖς 'Αθηναῖοις ξένον μὴ μνεῖν μὴ βούλομενοι οὖν λῦσαι τὸ ἔθος μηδὲ ἀπώσαι τὸν εὐεργέτην [Ηρακλέα], ἐπενόσαν μικρὰ μυστήρια εὐμετάδοτα. Die Zeugnisse über die kleinen Mysterien am vollständigsten bei Aug. Mommsen, Feste der Stadt Athen 405ff. Vgl. auch L. Deubner, Attische Feste 70.

rituelle Reinigung der Mysteriengesellen fand in den Fluten des Iisos statt, dessen Ufer *μυστικαὶ δύχθαι* genannt wurden: es war eine *προκάθαρσις καὶ προάγνενσις τῶν μεγάλων*¹⁾. Es fanden außer selbstverständlichen Opfern, ohne die kein griechischer Gottesdienst denkbar ist, auch hier geistliche Schauspiele statt, die als *μύημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον* bezeichnet wurden. Daß mit diesem Dionysos Iakchos gemeint sei, ist undenkbar, da Iakchos erst in Eleusis nach der großen Prozession in seine mystische Aktion tritt (s. unten S. 198).

Fiel diese Vorbereitung auf die Weihe in Eleusis in den Frühling, so war damit noch nicht alles geschehen, was der Kult in Eleusis verlangte, ehe die Prozession am 19. Boëdromion stattfand. Die Heiltümer (*τὰ ἱερά*), die in Eleusis unter dem Schutze der Demeter standen, die in dem eleusinischen Kultbilde auf einer Cista sitzt (oben S. 186), mußten erst feierlich, meist von Jungfrauen, den Cistophoren, die wir auch auf Bildwerken und Münzen dargestellt finden²⁾, seit der Kaiserzeit von Epheben, nach Athen geleitet werden. Dies geschah am 14. Boëdromion. Diese Heiltümer nahm die Demeter des städtischen Eleusinions, dessen Lage wir noch immer nicht sicher kennen, (Bd. I 138) in ihre Hut, bis sie fünf Tage darauf in festlichem Zuge nach Eleusis zurückgebracht wurden. Über die kultlichen Ereignisse in Athen, bevor die *ἱερά* wieder in ihre eleusinische Stätte kamen, sind wir unvollkommen unterrichtet, dürfen auch ohne weiteres nicht die Zeugnisse der Inschriften aus der Kaiserzeit verwenden, wenn wir die sakralen Bestimmungen für das fünfte und sechste Jahrhundert kennen lernen wollen. Als offizieller Anfang der Mysterien, als ihr erster Tag, galt der *ἀγνομός*, die Versammlung aller Mysteriengesellen auf den 15. Boëdromion anzusetzen ist³⁾. Wahrscheinlich fand an diesem Tage auch die *πρόρροησις* des Hierophanten und Daduchen in der 'Bunten Halle' statt, durch die die Barbaren und Mörder von den Mysterien ausgeschlossen wurden¹⁾. Es ist sehr

¹⁾ Platon Gorgias 497 C mit Schol. Aristophan. Plutos 845.

²⁾ H. G. Pringsheim, Archäolog. Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults, Bonner Diss. München 1905, 54 ff.

³⁾ L. Deubner a. a. O. S. 72.

¹⁾ Schol. Aristophan. Frösche 369 *παρὰ τὴν τοῦ ἱεροφάντου καὶ δαιδούχου πρόρροησιν τὴν ἐν τῇ ποικίλῃ στοᾶι*, Isokrates Panegyr. 157 *Εδμολητίδαι δὲ καὶ Κήρουκες ἐν τῇ τελετῇ τῶν μυστηρίων διὰ τὸ τούτων μίσος (τοῦ μηδισμοῦ) καὶ τοῖς ἄλλοις βαρβάροις εἰλγεσθεῖ τῶν ἱερῶν ὥσπερ τοῖς ἀνδροφόροις προαγορεύοντιν.*

zu beachten, daß im Demeterhymnos von irgendeiner Beschränkung der Teilnehmer an den Mysterien nicht die Rede ist, auch nicht etwa nur auf die Athener, die in ihm überhaupt nicht erwähnt werden¹⁾. Auf die πρόρροης folgte das Mysterienbad im Meere, wozu der Ruf ἄλαδε μύσται erscholl²⁾), eine höhere Stufe des καθαρός als das Flußbad im Ilios, heißt es doch bei dem großen Dichter des fünften Jahrhunderts: 'Das Meer spült alle Schuld der Menschen fort' (Bd. I 174). Über die Begehung an den anderen Tagen bis zur Prozession nach Eleusis sind wir nicht sicher unterrichtet. Die Epidauria, die aber keine religiöse, keine innerliche Beziehung zu den Mysterien haben, fanden wahrscheinlich am 18. Boëdromion statt (s. unten S. 205).

Die große Prozession, die am 19. Boëdromion von Athen nach Eleusis ging, galt dem Iakchos (Bd. I 154. 227), einer dem Dionysos ähnlichen göttlichen Gestalt, die aus dem Rufe ἵαχε, ἵαχε entstanden ist und in Eleusis weder einen Tempel noch einen Priester gehabt hat, und die auch das eleusinische Kultbild nicht zeigt. Das Kultbild, das der Iakchagagos in der Prozession trug, stand im Iakcheion zu Athen und wurde in jedem Jahre mit feierlichem Geleit auf der Heiligen Straße mit den ιερά nach Eleusis gebracht und nach der Mysterienfeier wieder zurück nach Athen. Iakchos war in Eleusis ein Gast, wo er von einer jubelnden Menge unter Fackelschein empfangen wurde. Seine Bedeutung wuchs oder ist vielleicht auch dadurch allein bedingt, daß er im Angesicht von Eleusis während der Schlacht bei Salamis auf Seiten der Hellenen gestanden hatte, wie zehn Jahre vorher der arkadische Gott bei Marathon. Hier hat also die patriotische Begeisterung einen starken Anteil. Von einer Beeinflussung des alten eleusinischen Kults durch die thrakische Dionysosreligion und die Propaganda der Orphiker merkt man vor der römischen Kaiserzeit keine Spur. Nicht die Hölle hat Eleusis seinen Gläubigen in grausigen Farben vorgemalt, sondern in hellem Scheine ein seliges Leben nach dem Tode, ein

¹⁾ Vs. 480 δλβιος δς τάδ' δπωπειν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων.

²⁾ In der Epimeletenurkunde des Jahres 215/4 v. Chr. heißt der Tag auch ἄλαδε ἔλασις: IG II² 847, 20. Ernst Diehl weist mich hierzu freundlichst auf den von A. Körte Hermes LXVI 1931, 442ff. behandelten Demeterhymnos des Philikos hin, der mit Diehl's wichtigen Ergänzungen der auf die eleusinischen Mysterien bezüglichen Verse 35ff. in der neuen Auflage der *Anthologia lymphica* erscheinen wird.

ewiges Tanzen, Musizieren und Jubilieren auf den goldenen Auen. Die ekstatische dionysische Religion lag dem stillen Glauben an die Mutter von Eleusis ganz fern; möglich nur, daß die Jenseitsvorstellungen im einzelnen von Vorstellungen des dionysischen Euthusiasmos beeinflußt sind. Ein neues religiöses Element hat Iakchos nicht nach Eleusis gebracht. Der Phallos des Dionysos spielt im Kult von Eleusis keine Rolle; das neue Leben kommt aus dem Mutterschoße der Kore, die die Gemahlin des 'Reichtumspenders' ist.

Die feierliche Prozession, die am 19. Boëdromion aus dem Heiligen Tore nach Eleusis zog, soll oft 10000 Mysteriä umfaßt haben, die auf dem Haupte als Abzeichen einen Myrtenkranz trugen, wodurch sie als Geweihte (Bd. I 173) bezeichnet wurden. Auf dem weiten Wege (S. 183) war den Frauen das Fahren erlaubt, bis es ein Gesetz zur Zeit des Redners und Staatsmannes Lykurgos verbot. In Kriegsläufen wurde der Zug oft durch eine bewaffnete Mannschaft geschützt. Zusammen mit dem Iakchosbilde wurden von den Epheben, für die der Prozessionstag ein Ehrentag war, die Heiltümer nach Eleusis geleitet, unter denen wir vor allem die Cista mit der Nachbildung des Mutterschoßes vermuten dürfen. Wenn die Mysteriä auf dem Heiligen Wege etwa an der Stelle, auf der seit Jahrhunderten das Kloster Daphni steht, plötzlich das Meer vor sich sahen, mußten sie sich des Meerbades erinnern, das sie wenige Tage vorher zur Reinigung und Sühne genommen hatten, und wenn sie eine Stunde darauf an den Rheitoi vorbeigeschritten waren, kamen sie in das Gebiet des Königs Krokon. Diese salzhaltigen Wasserläufe (oben S. 183) dienten zur Reinigung und Heiligung der Mysteriä¹⁾. Man sieht, wieviel Wert auf die *κάθαρσις* durch Wasser bei den eleusinischen Mysterien gelegt wurde, wie denn auch eine Wassertaufe für Eleusis durch ein im Temenos gefundenes Marmorrelief (etwa aus der Mitte des fünften Jahrhunderts) bezeugt ist²⁾. Kore hält über einen nackten,

¹⁾ Hesych. s. 'Πειτοί. ἐν τῇ Ἀττικῇ δύο εἰσὶν οἱ πρὸς τῇ Ἐλευσίν 'Πειτοί δρυμοί. καὶ ὁ μὲν πρὸς τῇ θαλάττῃ τῆς πρεσβυτέρας θεοῦ νομίζεται, ὁ δὲ πρὸς τὸ ἄστυ τῆς νεωτέρας, ὅθεν τοῖς λοντροῖς (A. Mommsen statt τοὺς λοντρούς der Überlieferung) ἀγνίζεσθαι τοὺς θύσαντας. L. Deubner a. a. O. S. 75 bezieht das ὅθεν nur auf den Rheitos der Kore, was mir nicht sicher zu sein scheint.

²⁾ Zuerst veröffentlicht von H. G. Pringsheim a. a. O. zu S. 20ff. und dann von L. Deubner, Taf. 6 Nr. 3 (zu S. 75).

kleiner gebildeten Mann eine Schale. Für die fast knabenhafte Erscheinung des Täuflings kann man an die Bildung des Täuflings auf dem bekannten Bilde der Callistuskatakome erinnern¹⁾. Vielleicht war für diese Begiebung mit Wasser das Amt des Hydranos bestimmt²⁾. Krokon galt als Ahnherr der Krokonidai. Aber wie sich die Gestalt des Eumolpos aus dem Geschlecht der Eumolpiden, die des Keryx aus dem der Keryken entwickelt hat, so die des Königs Krokon, der als Sohn des Triptolemos galt, aus dem der Krokonidai. Diese hatten ihren Namen vom *προκοῦν*, dem Umwinden der rechten Hand und des linken Fußes mit Wollfäden. Die Mysteren wurden auf diese Weise noch einmal gereinigt; denn die Wollbinde gehört zu den Werkzeugen der Kathartik (Bd. I 174). Aber ehe der Zug in den Peribolos der beiden Göttinnen einmündet und ihn Iakchos zum Telesterion führt, wird ausgelassene Lust noch einmal gestattet und der geistige Rückblick auf das am Morgen verlassene Athen mit seiner aufgeregten politischen Welt erlaubt. Auf der Brücke, die nicht weit von Eleusis über den Kephisos führt, und deren Reste noch heute erhalten sind, fanden die sogenannten Gephyrismen statt, scherzhafte Wortbalgereien zwischen den Mysteren, die sich namentlich an der Verspottung stadtbekannter Persönlichkeiten weideten. Diese Neckereien haben ihre Parallelen in vielen Kulten aller Völker, die den Ernst namentlich der chthonischen Religion zu mildern suchen³⁾. Wenn Aristophanes die Nachbildung des Iakchosliedes in dem ersten Teile der Frösche (S. 203) durch persönliche Invektiven des Koryphaios unterbrechen lässt, so erkennt man da deutlich den Einfluß jenes Brückenspotts. Der Dichter geht aber noch weiter. Der Chorführer erwähnt und schildert mehrere Gattungen von Menschen, die den Iakchoschören fernbleiben müssen, wobei Verfehlungen gegen Kultgesetze auch eine Rolle spielen. Es werden hier also nicht nur Barbaren und Mörder (oben S. 197), wie in der *πρόρροης* des Archon Basileus, von der Feier ausgeschlossen⁴⁾.

¹⁾ L. v. Sybel, Christliche Antike I 236 mit der Abbildung auf S. 237.

²⁾ Hesych s. *νδρανός*. ὁ ἀγνοτῆς τῶν Ἐλευσινῶν. Vgl. Pringsheim und Deubner a. a. O.

³⁾ Das bestreitet freilich L. Deubner a. a. O. 73 nach P. Foucart's Vorgang.

⁴⁾ Vs. 358ff. Hall-Geldart *η βωμολόχοις ἔπεστιν χαίρει μὴ τὸ καλὸν τοῦτο ποιοῦσιν, η τάποροητ' ἀποπέμπει ἐξ Αἰγαίης Θωρηκίων ἐν, εἰκοστολόγος*

An dieser Stelle mag auch darauf hingewiesen werden, daß HERMANN DIELS die aetiologische Legende des eleusinischen Dienstes in folgenden Versen des alten Hymnos auf Demeter entdeckt hat:

Aber die Bringerin reichglänzender Gaben Demeter
wollte nicht nehmen den Sitz auf dem schimmernden Sessel,
sondern verstummt dort blieb sie, die lieblichen Augen gesenket,
bis ihr endlich Iambe, die Dienerin, treu und sorgsam,
stellte den Stuhl und deckte mit silberflockigem Schafvließ.
Allda setzte sie sich, mit der Hand vorhaltend den Schleier.
Lang' ohn' einigen Laut auf dem Stuhl hier saß sie bekümmert,
weder mit Wort noch Tat Zutraulichkeit einer gewährend;
nein unerfreut, ungelabt von Speise sowohl wie Getränken,
saß sie verschmachtend in Gram um die schöngegürzte Tochter;
bis sie mit Scherzen Iambe, die Dienerin, treu und sorgsam,
viel Mutwilliges redend, bewog, die lautere Göttin,
heiter zu sein und zu lachen, im Geist huldreiche Gesinnung,
die auch jährlich hinfert ihr gefiel bei festlicher Feier¹).

(nach J. H. Voß.)

Einige Bildwerke zeigen uns die Mysterienprozession in Bewegung²). Die Mysterien tragen zu ihrer Charakteristik Zweigbündel, die wahrscheinlich mit Unrecht so genannten *βάκχοι*. Frauen und Kinder bemerkt man unter ihnen. Besondere Aufmerksamkeit erfordert der Pinax der Niinnion, der höchst wahrscheinlich den Einzug des Mysterienganges im Temenos von Eleusis darstellt³). Auf die jubelnde Nachtfeier, durch die Iakchos unter Fackelglanz und Gesängen nach der langen Reise (oben S. 182) in den heiligen Bezirk aufgenommen wurde, mögen die bewegten Gestalten im Giebelfelde des Pinax deuten. Die Hauptdarstellung zeigt uns rechts die beiden Göttinnen auf Polstern sitzend, also ganz abweichend von dem Kultbilde, auf dem die die Fackeln haltende Kore neben der auf der mystischen Cista sitzenden Mutter steht (oben S. 186). Auch die Schalen in den Händen der Göttinnen sind dem Kultbilde

πανοδαίμων, ἀσκόματα καὶ λίνα καὶ πίτταν διαπέμπον εἰς Ἐπίδανον, — ἡ πατατιλᾶ τὸν Ἐπατάιων κυκλίσιοι χροῖσιν ὑπάδων — κωμωδηθεὶς ἐν ταῖς πατεροῖς τελεταῖς ταῖς τοῦ Διονύσου. Der Chor singt auch Vs. 379 ff. von der Soteira *ἡ τὴν χώραν σώματα φέρει* *ἔς τὰς ὁδος, καν Θωρακίων μὴ βούληται.*

¹⁾ Vs. 192—205. Diels Sibyllin. Blätter 1890, 122 ff. Dazu Kern, RE² XVI 1221 f. Anders P. Friedländer, Antike X 1934, 224 f. Vgl. auch F. Wehrli a. a. O. 77 ff.

²⁾ Vgl. L. Deubner a. a. O. S. 74 mit Tafel 5 und 6.

³⁾ H. G. Pringsheim a. a. O. 64 ff.; L. Deubner a. a. O.

natürlich fern. Den Mystenzug empfängt Artemis Propylaia, die man auch Hekate nennen mag, und die Euripides im Ion als Enodia, Tochter der Demeter, bezeichnet: sie ist die göttliche Torwärterin des Peribolos. Die Prozession führt Iakchos an, der Fackelträger, der neben dem bekränzten Omphalos steht, der die Mitte des Bildes einnimmt. Daß es einen Omphalos im Telesterion von Eleusis je gegeben hat, ist unwahrscheinlich: man wird ihn nur als eine Huldigung für den delphischen Dionysos (Kap. IV) auffassen dürfen. Die Beziehungen von Delphoi und Eleusis sind immer nahe gewesen, zwei große Heiligtümer, die sich nie Konkurrenz machten. Gleichsam als ein Symbol liegen dann auch auf dem Pinax vor ihm zwei gekreuzte Zweigbündel. Die männlichen Mysteriengräber tragen Proviantssack und Wanderstab, außerdem kleine Kannen in den Händen, die wohl auf die rituelle Reinigung vor dem Mysterienfest hinweisen, die Frauen auf dem Kopfe Räuchergefäß, offenbar *κέρχυροι* (Bd. I 141. 295), die in Zweigen versteckt sind. Von zwei großen Dichtern sind uns noch Lieder zu Ehren des Iakhostages, des 20. Boëdromion, erhalten, von Euripides im Ion, von Aristophanes in den Fröschen, also in Stücken, die aus dem letzten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts stammen¹⁾. Euripides schildert in wundervollen Versen den Fackeltanz am Kallichorosbrunnen²⁾, der als eins der Heiltümer von Eleusis (oben S. 189) noch von den Baumeistern der großen Propylaien in der Kaiserzeit geschont ist und in der heutigen Gestalt noch aus dem sechsten Jahrhundert stammt. Es heißt da:

wo selbst der bestirnte Äther
des Zeus im Tanze hüpfet,
im Tanz sich dreht Selene,
und die fünfzig Töchter des Nereus

¹⁾ Vom Ion ist das wenigstens sehr wahrscheinlich (vgl. v. Wilamowitz in seiner Erklärung des Ion S. 24), von den Fröschen sicher (405).

²⁾ Ion Vs. 1074ff. Wilam.

*αἰσχύνοματ τὸν πολύν-
μον θεόν, εἰ παρὰ καλλιχόροισι παγαῖς
λαμπάδα θεωρὸν εἰκάδων
ἔννήχιον ἄνπνον ὅμεται.*

Die beiden ersten Verse hat H. v. Arnim in seiner so schönen Übersetzung mißverstanden. Der *πολύνυμος θεός* ist doch wohl Iakchos. Ich habe freilich auch früher einmal an Poseidon gedacht, da er in Eleusis unter dem Beinamen 'Vater' verehrt wurde und die Enodia (offenbar die Artemis Propylaia) Vs. 1048 angerufen wird.

im Wellenspiel des Meeres
und der ewig rinnenden Ströme
anmut'ge Tänze schlingen
zu Ehren der Jungfrau im goldenen Kranz
und ihrer Mutter, der hehren.

(Hans von Arnim.)

In den Fröschen singt der Mystenchor die zwei offenbar einem Kultliede nachgebildeten, prachtvollen Strophen¹⁾:

Iakchos, der du nah hier in dem vielherrlichen Sitz weilst,

Iakchos! o Iakchos!

Komm', hier mit
auf der Bachwiese zu tanzen
in dem Festschwarm der Geweihten,
und den Myrtenkranz voll Beeren,
der um's Haupt dir schwillet, zu schütteln
mit dem Lockenhaar!
Und keck stampf', daß der Grund dröhnt,
mit dem Fuße den Takt uns
zu dem neckischen Lusttanz,
der sich reizvoll um dich her schlingt,
der dich fromm, lauter umjaucht,
der geweihten Mysten Chorreihn!

Laß auffflammen den Lichtschein, in der Hand schwingend die Fackel,
Iakchos, o Iakchos!

Stern des Lichts,
der du Tag bringst zu den Nachtweihn!
Und vom Glanz erglüht die Wiese,
und den Greisen wird das Knie leicht,
und sie schütteln ab das Leiden
und die Alterslast,
die hochbetagte, jung heut
in der heiligen Festlust!
Mit der Fackel uns leuchtend,
Du voran, Seliger, führe
zu der duftblumigen Au'
die zum Tanz geschürzte Jugend!

(J. G. Droysen.)

Diesen Mystenchor zu Ehren des Iakchos hört Dionysos singen, also ein Gott, der selbst nicht ein Mitglied des Göttervereins von Eleusis ist. Aus der Komödie des Aristophanes wird uns ganz deutlich, daß Iakchos ein ganz anderer war als Dionysos, eben die Verkörperung des Iakchosrufes.

¹⁾ Vs. 324ff. und 340ff. Hall-Geldart.

Daß eine Religion, deren Kern die Wiedergeburt zu einem neuen, seligen Leben ist, sittliche Forderungen an ihre Anhänger stellt, wie jede Mysterienreligion, ist schon Bd. I 134 nachdrücklich betont worden. In Eleusis ist das hohe Lied der Mutterliebe in dem erzählten und geschauten Verhältnis der Demeter zu ihrer Tochter erklingen, wie sonst nirgends in der griechischen Welt. Es ist wohl am intimsten ausgedrückt durch eine kleine in Eleusis gefundene Marmorgruppe aus dem vierten Jahrhundert, die die Vereinigung beider Göttinnen so darstellt, daß Kore auf dem Schoße der Demeter sitzt wie die Heilige Maria auf dem Schoße der Heiligen Anna¹⁾.

Die Tiefe eines Gottesdienstes zeigt sich auch in der jahrhunderte langen Ablehnung fremder Götter, in der Geschlossenheit seines Götterkreises, der einer Sippe gleicht, die keinen Zuwachs von außen zuläßt. Je weniger *ἄλλοι θεοί* es in einem Temenos gibt, desto mächtiger, desto ehrfurchtgebietender ist der Kultus der alteingesessenen Götter. Das ist nirgends augenfälliger als in Eleusis, wo auch Iakchos eben niemals im höchsten Sinne religiöse Bedeutung erlangt hat. Weihinschriften an andere Götter sucht man auf den Steinen des sechsten und fünften Jahrhunderts im Peribolos von Eleusis, soviel ich weiß, vergebens²⁾. Die kleinasiatische Meter ist dort nie heimisch geworden. In der eleusinischen Legende ist der Rhea nur eine untergeordnete Rolle zugestanden worden: denn im homerischen Hymnos ist sie nur eine Botin³⁾. Herakles, den die delphische Priesterschaft als dorischen Eindringling ablehnte, wie die Legende vom Dreifußraub beweist, ist auch in Eleusis niemals durchgedrungen. Er hat nach der Überlieferung nur in den kleinen Mysterien in Agra einen Platz gefunden. In Eleusis fand der dorische Gott trotz einigen späten mythographischen Nachrichten wohl keinen Eingang⁴⁾. Selbst Asklepios hat selbständigen Kult schwerlich im eleusinischen Temenos gehabt. Auch keine Weihinschrift für ihn ist bisher dort gefunden worden⁵⁾. Wohl aber ist offenbar eine Verabredung

¹⁾ Diese treffende Vergleichung röhrt von Ad. Furtwängler her, der die Marmorgruppe Athen. Mitt. XX 1895, 357ff. veröffentlicht hat. Vgl. RE² XVI 1246.

²⁾ Alle *ἄλλοι θεοί* in Eleusis zusammengestellt RE² XVI 1258ff.

³⁾ Vs. 441ff. ⁴⁾ Anders C. Robert bei Preller I⁴ 790 Anm. 5.

⁵⁾ Ein Heiligtum des Asklepios lag etwa einen Kilometer vom Peribolos entfernt am rechten Ufer des Kephisos, vgl. darüber *Πρακτικὰ τοῦ*

zwischen den eleusinischen und epidaurischen Priesterschaften dahin getroffen worden, daß ein Tag der Vorfeier der großen Mysterien, wahrscheinlich der siebzehnte oder achtzehnte Boëdromion, die Bezeichnung *τὰ Ἐπιδαύρια* erhielt und dem Asklepios galt, und daß in dem Heiligtum der Heilgötter am Südabhang der athenischen Akropolis, das eine Zweigniederlassung des epidaurischen war, die eleusinischen Göttinnen Demeter und Kore verehrt wurden und zwar in strengem Anschluß an das dortige Kultbild, nachdem Asklepios schon etwa vier Jahrzehnte vorher Unterkunft im Eleusinion *ὑπὸ πόλει* gefunden hatte (Kap. XII). Demeter, die in Eleusis Allmächtige, ist in Eleusis auch als Heilgöttin verehrt worden. Am Anfange des vierten Jahrhunderts hat ihr Eukrates nach der Heilung von einer Augenkrankheit ein Votivrelief¹⁾ geweiht, und überhaupt scheint Demeter, deren Religion im Schauen des Göttlichen gipfelt, nicht nur dem geistigen Auge Erleuchtung gebracht zu haben; sondern auch dem erkrankten leiblichen verlieh sie die Wohltat der Genesung²⁾. Wundervoll hat die Heilkraft der eleusinischen Göttinnen bei Augenkrankheiten Antiphilos in einem Epigramm ausgedrückt: 'Ein Stock hat mich zum Tempel geführt, der ich nicht nur der Weihe bar war, sondern auch bar des Sonnenlichts. Dann machte man mich zum Mysten der beiden Göttinnen. In jener Nacht verlor ich durch die Reinigung auch die Nacht der Augen. Ohne Stock bin ich dann heimgegangen in die Stadt; jetzt sind meine Augen ein deutlicheres Zeugnis für die Macht der Demeterweihe als meine Zunge³⁾.' In sinnreicher Übereinstimmung mit dem Kult, in dem — wahrscheinlich von uralter Zeit her — das namenlose Paar 'Gott und Göttin' verehrt wurde (Bd. I 126. 144), steht die Verehrung des Heros 'Arzt', für den sich eine Weihung in Eleusis gefunden hat. Dieser Heilheros soll ursprünglich den Namen Oresinios getragen haben⁴⁾.

1898, 87ff. und unten Kap. XII. Diese Tatsache zeigt deutlich, daß Asklepios auf dem Wege von Epidauros nach Athen wohl Gast in Eleusis war und dort auch eingeweiht ist, aber nie ein *σύντακτος* der beiden Göttinnen dort geworden ist.

¹⁾ *Ἐφημερ. ἀρχαιολογ.* 1892, 113ff. Taf. V.

²⁾ O. Rubensohn, Athen. Mitt. XX 1895, 360ff.

³⁾ Anthol. Palat. IX 298.

⁴⁾ Zeugnisse RE² XVI 1260. S. auch unten Kap. XII.

Wenn Eleusis und Delphoi in der Zeit, die wir die klassische zu nennen gewohnt sind, unzweifelhaft die Stätten sind, in denen das religiöse Gefühl der Allgemeinheit am meisten befriedigt wurde, wohin nicht vor allem der äußere Glanz des Kultus die Menschen wandern ließ wie nach Olympia, sondern ein tiefer Drang des Herzens, das sich nach göttlichem Schutze und innerer Befreiung sehnt, wo aus dem landschaftlichen Kultus ein nationaler geworden ist, der allen Volksgenossen griechischen Stammes Zutritt gewährt und sich zu einem Mittelpunkt der griechischen Welt aufgeschwungen hat, muß man nach den Beziehungen fragen, die beide Zentren zueinander haben, und nicht minder festzustellen versuchen, welche Kräfte es sind, die beide Kulte bis in die späte Kaiserzeit hinein bestehen lassen. In Eleusis blickt der Fromme in das Jenseits. Die Einweihung in die Mysterien ist die Vorbereitung auf ein seliges Leben nach dem Tode. Aus der Hast des täglichen Lebens will der Mensch durch die Einkehr bei der eleusinischen Demeter in die Hoffnung auf ein von aller Not befreites Dasein im Jenseits eintreten. Die selbe Hoffnung stärkt und befähigt ihn dann die harte Pflicht des Tages zu erfüllen, wie später den frommen Christen. Irdischen Lohn verheißen auch die Mysterien nicht. In Delphoi aber kümmern sich die Priester nicht um das Leben nach dem Tode, befreien das Menschenherz nicht von der Angst vor dem irdischen Ende. Sie stärken es auch für das Leben, aber in ganz anderer Weise. Der Mensch soll in Delphoi von schweren Sünden befreit werden; seine Seele soll rein für dieses Leben werden; die Prophezeiung der Pythia soll ihn zum rechten Handeln unter Apollons Schutz leiten; er soll für des Lebens Kampf und Mühen neu gestählt werden. Wenn ein Fluch von ihm in Delphoi genommen wird, soll er von diesem befreit ein neues Leben beginnen, wie Orestes, der größte mythische Muttermörder. Kann die eleusinische Religion den Menschen zur Resignation und reiner Kontemplation bringen, zu einem Leben in Gott ohne Arbeit und Mühen führen, so ruft der pythische Apollon seine Frommen zur *vita activa* auf, wie es auch Artemis, seine göttliche Schwester, tut. So kann Demeter mit Apoll kaum je in Konkurrenz treten, wie es mit Apollon und Dionysos geschehen ist. Aus ganz verschiedenen religiösen Motiven sind Demeter und Apollon erwachsen. Eleusis und Delphoi haben sich daher gegenseitig zu fördern versucht. Das ist eine religionsgeschichtliche Tatsache.

Nichts zeigt dies eindringlicher als die Sorge der delphischen Priesterschaft um die regelmäßige Einbringung der Erstlinge nach Eleusis. Wahrscheinlich um das Jahr 418 beschließt die athenische Volksversammlung auf Antrag des Lampon, die Pythia um das Eintreten für diese eleusinische Institution zu bitten¹⁾, und noch in Hadrianischer Zeit sorgt der delphische Apollon für die Leistung der ἀπαρχαί (oben S. 120). Delphoi hat dafür eine hohe Ehrung im Temenos der eleusinischen Gottheiten erhalten; denn anders ist der Omphalos auf einigen Bildern der *sacra conversazione* in Eleusis nicht zu deuten, wobei nur merkwürdig bleibt, daß nicht Apollon, sondern Dionysos auf oder neben ihm sitzt. Ob Apollon einen Altar in Eleusis gehabt hat, wissen wir nicht, ist auch bei dem Charakter des eleusinischen Gottesdienstes unwahrscheinlich: dieser duldet in den älteren Zeiten keine ἄλλοι θεοί. Schon der Omphalos muß als eine ganz besondere Huldigung, als ein Dank für die freundliche Gesinnung der delphischen Priesterschaft gewertet werden, als ein Zeichen der nahen Beziehungen beider Kirchen. So nennt ein wahrscheinlich in Pergamon entstandener orphischer Hymnos die eleusinische Demeter die Herdgenossin des Bromios²⁾. Vielleicht ist auch mit Beziehung auf Eleusis ein Beiname der Demeter in Delphoi, wo sie zu den 'anderen Gottheiten' gehört, zu deuten: Demeter *κερνοῦχος* würde an die für Eleusis charakteristischen *κέρκυνοι* oder *κέρκνοι* erinnern (Bd. I 295). Demeter trüge also auf ihrem Haupte das Opfergerät, das ihre Frommen tragen. Man kann im griechischen Altertum nur etwa Eleusis und Delphoi mit dem vergleichen, was wir unter Kirche verstehen, und was sonst nur religiöse Gemeinschaften wie Orpheotelestern und Pythagoreer erstrebt haben. Beide Religionen sind auch dadurch vor den anderen ausgezeichnet, daß sie ihren Anhängern nicht nur Vorschriften für die peinliche Ausübung des Kults geben, sondern auch darüber hinaus für ein der Gottheit wohlgefälliges Leben und Wirken. Die Satzungen des Triptolemos, die im Temenos der eleusinischen Göttinnen aufgeschrieben waren (Bd. I 134. 276), erinnern an die berühmten delphischen Sprüche (S. 129ff.); es sind göttliche Gebote wie die jüdischen, die das Christentum übernommen hat.

Die Handhabung des eleusinischen Gottesdienstes lag bei den

¹⁾ M. N. Tod, *Greek historical inscriptions* 179 Nr. 74 about 418 (?) BC.

²⁾ Orph. Hymn. XL Vs. 10 *Βρομίου συνέστιος*. Euripid. Bakch. Vs. 725f. Murr. *"Ιαχχον ἀθρόωι στόματι τὸν Διός γόνον Βρόμιον καλοῦσσαι.*

alteingesessenen Priestergeschlechtern, von denen keines berühmter war als das der Eumolpiden¹⁾. Es hat etwa durch ein Jahrtausend die Hierophantie verwaltet. Seinen Namen hat es von einer wichtigen liturgischen Funktion, vom *εὐ μέλπειν*. Zum Stammvater wurde der Heros Eumolpos gemacht, der Sohn des Poseidon, den die Eleusinier als ihren Vater (oben S. 200) verehrten, wie Keryx der Stammvater des Kerykengeschlechts, Krokon der der Kronidai war (oben S. 200). Die Eumolpiden sind durch die Hierophantie das vornehmste Adelsgeschlecht Attikas geworden, da es dort nie einen höheren Priester gegeben hat als den Hierophanten der eleusinischen Mysterien. Dazu stellten sie auch die Exegeten, die vor allem ihr heiliges Familienrecht auszulegen hatten²⁾.

Daß in Delphoi jemals Mysterien nach Art der eleusinischen gefeiert wurden, wie christliche Schriftsteller³⁾ berichten, ist unwahrscheinlich. Es sind offenbar vielmehr die nächtlichen dionysischen Feiern am Parnaß den Mysterien gleichgesetzt worden, wie es schon der orphische Hymnos an Themis⁴⁾ tut:

Du hast heilige Weihen Menschen
zuerst gelehrt, den Herrscher
in bakchischen Nächten mit Jubel umbrausend.
Dir entstammen Götterehren,
Dir die heiligen Weihen.
Also, o Göttin, gewähre gnädig gütigen Rat,
komm', o Jungfrau, zu dem hochheiligen,
mystischen Fest!

Es ist auffallend genug, daß in Eleusis auch agonale Spiele stattgefunden haben, penteterische unter der Bezeichnung der großen Eleusinien und trieterische⁵⁾. Man sollte meinen, daß die Athener durch die Agone an den Panathenaien befriedigt waren. Aber dem ist nicht so. Es ist möglich, daß diese Eleusinien, die zu den Mysterien offenbar keine Beziehung haben, schon in alter Zeit unter den selbständigen Fürsten von Eleusis gefeiert sind, wie ja überhaupt die Freude am Wettkampf von Körper und Geist zum hellenischen Wesen gehört. Als dann die Einigung der Nachbar-

¹⁾ RE² VI 1115f.

²⁾ Vgl. Ph. Ehrmann, *De iuris sacri interpretibus Atticis* (RVV IV 3) 391ff.

³⁾ Vgl. darüber M. P. Nilsson, Griech. Feste S. 152.

⁴⁾ Orph. Hymn. LXXIX Vs. 8ff.

⁵⁾ L. Deubner a. a. O. S. 91f.

städte Athen und Eleusis stattfand, wurde dieser Agon der Eleusinien nicht beseitigt, sondern bestand weiter neben den Mysterien. Wie die panathenaeischen Sieger eine Amphora oder Kanne mit heiligem Öl von den Bäumen der Athena erhielten, so bekamen die Sieger an den Eleusinien heilige Gerste. Einer der ältesten athenischen Volksbeschlüsse, bald nach der Reform des Kleisthenes, also um 500 gegeben¹⁾, gilt den Eleusinien und ist außerordentlich wichtig für die Tatsache, daß an diesem Feste außer den beiden Großen Göttinnen und Pluton, dem Poseidon und der Artemis, auch der Ge, dem Hermes Enagonios (als dem besonderen Schutzgott des Agons), den Chariten, den Heroen Telesidromos, Triptolemos und Dolichos geopfert wurde. Von diesen letzten drei Heroen ist keiner im Altertum berühmter gewesen als Triptolemos (s. oben S. 207). Der Name des Telesidromos ist so durchsichtig wie der des Eudromos, der am delphischen Stadion um die Mitte des fünften Jahrhunderts verehrt wurde²⁾. Während Telesidromos sonst ganz unbekannt ist, gehört Dolichos wie Triptolemos zu den Fürsten, die nach dem Zeugnis des Demeterhymnos über Eleusis herrschen, als die irrende Demeter dorthin kommt³⁾.

Auch die Balletys⁴⁾, die nur für Eleusis (und Athen ?) bezeugt ist, hat mit den eleusinischen Mysterien nichts zu tun. Es war wohl ein agrarischer Brauch, ein Steinwerfen zum Andenken an

¹⁾ IG I² 5. Dazu vgl. S. Luria *Hermes* LXII 1927, 265f. Unrichtig RE² XVI 1223. Die Ergänzung eines zweiten Festnamens, der Proërosien scheint mir wie L. Deubner a. a. O. S. 92 zweifelhaft zu sein. Über die Proërosien vgl. L. Deubner a. a. O. S. 68f.

²⁾ L. Ziehen, *Leges sacrae* Nr. 73; F. Schober RE² Suppl. V 152.

³⁾ Dolichos wird auch neben Eumolpos und Hippothoon in einem bei Herodian II 311, 32 Lentz ohne Dichternamen zitierten Hexameter erwähnt, den Lobeck Aglaophamus I 212 dem Choirilos zuteilen wollte. Wie kann aber ein Hexameter in der Alope (Pausan. I 14, 3) gestanden haben ? Lobecks Vermutung ist deshalb von Nauck TGF² p. 719 mit Recht nicht erwähnt. Als eleusinischer Heros wird Dolichos auch bei Stephan. Byzant. (= Eustath. Ilias B 629 p. 306, 2) erwähnt, nach dem Dulichion von Dulichios, dem Sohne des Triptolemos, seinen Namen bekommen haben soll. Vgl. F. Hiller von Gaertringen, *De Graecorum fabulis ad Thraces pertinentibus* Berl. Diss. 1886, 14. Alfred Körte macht mich mit Recht brieflich darauf aufmerksam, daß durch IG II² 1672, 23ff. ἄχρι τῆς πυλίδος τῆς ἀπαντυχού τοῦ Δολίχου (nicht δολίχον) ein Heiligtum des Dolichos verstanden werden muß.

⁴⁾ L. Deubner a. a. O. 69.

Demeters Pflegling Demophon, den jungen Sohn des Königs Keleos, von dem schon der homerische Demeterhymnos Zeugnis abzulegen scheint¹⁾). Es gibt eben kultliche Handlungen in Eleusis, die durch die Mysterien und Athen nicht aufgesogen worden sind.

In Attika gab es auch in Phlya²⁾ Mysterien, die chthonischen Gottheiten gewidmet waren, und die manche sogar für älter hielten als die eleusinischen. Hier wurden sie von dem Lykomidengeschlecht als Orgien der Großen Göttin gefeiert, wie Ge in Phlya, wo auch der Ortsname auf die Fruchtbarkeit des Erdbodens deutet, genannt wurde. Wie in Eleusis wurden hier heilige Handlungen dargestellt und von Hymnen, die man auf Orpheus zurückführte, begleitet. Auch hier gab es ein heiliges Gebäude, das man Weihsaal (*τελεστήριον*) nannte, und das nach dem Perserbrände von Themistokles, dem Lykomiden, mit Gemälden ausgestattet wurde. Phlya war einer der heiligsten Plätze Attikas, in dem viele Kulte eifrig gepflegt wurden, alle offenbar begünstigt von dem frommen Lykomidengeschlecht. So war vor allem der Ge-Kult ein Gentilkult, wie es der Mysterienkult in Eleusis ja auch war. Nur haben es die Lykomiden nicht verstanden, ihre Heimat Phlya zur Stätte einer für die ganze Hellenenwelt bedeutsamen Religion zu machen. Eine Verbindung von Phlya und Eleusis oder gar eine Abhängigkeit Phlyas von Eleusis lässt sich nicht erweisen; viel näher liegt es nach unserer Überlieferung an eine Beziehung zu den Orpheo-telesten zu denken, wie denn Hymnen unter den erlauchten Namen des Musaios, Pamphos und Orpheus im Lykomidenverbande gesungen wurden. Sein Heros Lykos, der mit Musaios und Bakis in eine Reihe gestellt wurde, galt als Religionsstifter und Orakeldeuter, und der Heros Leos aus Hagnus, dem Nachbardemos von Phlya, wurde für einen Sohn des Orpheus gehalten³⁾.

¹⁾ Vs. 265ff., darauf zuerst von F. Creuzer bezogen, dann bekräftigt von Otto Crusius, Beiträge zur griech. Mythologie und Religionsgeschichte. Leipziger Schulprogramm 1886, 20. Das erst für die Kaiserzeit bezeugte Priesteramt des *λθοφόρος* ist hier fernzuhalten (Bd. I 6f.).

²⁾ Joh. Toepffer, Attische Genealogie 209f.; L. Deubner, Attische Feste 69f.

³⁾ Vgl. Sev. Solders, Die außerstädtischen Kulte und die Einigung Attikas. Diss. Lund 1931, 117; O. Kern, Archiv für Religionsw. XXX 1933, 207.

Die Bevorzugung der Mysterien von Eleusis vor allen anderen Mysterienkulten muß auf der hohen Bedeutung beruhen, die sein Gottesdienst schon gehabt hat, ehe der eleusinische Staat in den großen athenischen aufging. Man darf wohl von der frühen panhellenischen Geltung der eleusinischen Mysterien sprechen¹⁾. Der Sizilianer Epicharm hat sie schon erwähnt²⁾), der Thebaner Pindar den Kern ihrer Lehre dargestellt (S. 194). In Sparta scheint man allerdings zur Zeit der Perserkriege noch wenig von Eleusis gewußt zu haben. Vor das Jahr 460 fällt eine attische Steinurkunde, die leider unvollständig erhalten ist, aber doch noch sehr wichtige Vorschriften für die Mysterienfeier enthält³⁾). Zu diesen gehören namentlich Bestimmungen über den Gottesfrieden, der zur Zeit der großen Mysterien im Boëdromion und der kleinen im Anthesterion angesagt wurde. Es wird da und schon vorher in dem stark verstümmelten Teile von der Teilnahme 'der Städte' an den Mysterien gesprochen, wodurch bewiesen wird, daß sich eben schon in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts die Wirkung von Eleusis über Attika hinaus erstreckte. Denn es wird ausdrücklich bestimmt, daß für einen Teilnehmer an den Mysterien, der sich eines Vergehens schuldig gemacht hatte, die Vaterstadt haftet, und wenn diese den Schuldigen nicht ausliefere, solle sie von dem Heiligtum ausgeschlossen werden⁴⁾). Die Weihen der eleusinischen Demeter blieben ergebunden. Der Pythier Apollon hat wie auch der Delier viele Filialen gehabt. Von Eleusis ist auch nicht eine mit Sicherheit nachgewiesen: die alten Heiltümer und Kultmale ließen sich ebenso wenig anderswohin übertragen, wie der Zauber der ganzen Landschaft, in der diese Mysterien erwachsen sind. Die römischen Kaiser mußten nach Eleusis fahren, um dort eingeweiht zu werden. Vergeblich versuchte Claudius, der fremde Gottesdienste sonst verfolgte, die eleusinischen Mysterien nach Rom zu verlegen, offenbar um dort

¹⁾ Ludwig Ziehen, Die panhellenische Bedeutung der eleusinischen Mysterien in den Berichten des Freien deutschen Hochstiftes zu Frankfurt a. M. 1899, 200ff. Kern RE² XVI 1253f.

²⁾ Im Ὁδυσσεὺς αὐτόμολος Fr. 100 Kaibel

δέλφαχα τε τῶν γειτόνων
τοῖς Ἐλευσινοῖς φυλάσσων δαιμονίως ἀπώλεσα,
οὐχ ἐκόν. καὶ ταῦτα δή με συμβολατεύειν ἔφα
τοῖς Ἀχαιοῖσιν προδιδόμειν τ' ἄμυνέ με τὸν δέλφαχα.

³⁾ IG I² 6.

⁴⁾ Ebenda A 31ff.

eingeweiht zu werden¹⁾). Aber zu allen Zeiten blieb die *μύησις* an Eleusis gebunden.

Es ist gewiß nicht unwichtig auf die Landschaften hinzuweisen, in denen neue Religionen kein Echo gefunden haben, was sich meist aus ihrem Charakter und dem ihrer Bewohner erklärt. So ist in Thessalien, einem uralten Sitze der Demeterreligion, in älterer Zeit niemals eine Mysterienreligion eingezogen, weil die Dynasten offenbar jeden Geheimdienst unterdrückten, und dasselbe gilt von Sparta, das auch keine wirkliche Volksreligion — und das sind die Mysterien trotz ihrer Abgeschlossenheit immer geblieben — aufkommen ließ. Dagegen sind die Demokratien immer dafür empfänglich gewesen, auch wenn, wie in Athen und in Westgriechenland, mächtige Fürsten die Pflege der Geheimkulte nicht verschmäht, sondern gefördert hatten. So fest eingewurzelt war die Mysterienreligion in Attika, daß selbst der Tyrannenhaß hier Halt machte: die Abneigung gegen Peisistratos und seine Söhne, die Förderer auch der Geheimkulte, störte nicht die eingeborene, tiefe Neigung des Volks zu allen Mysterien. Nirgends stärker als in Attika zeigt sich der Zwiespalt im Glauben der Hellenen, der durch die beiden mächtigsten Göttinnen des Landes verkörpert wird, durch Zeus' Tochter Athena und Demeter, die Herrin der Erde, ein Zwiespalt, der doch nie als ein solcher empfunden wurde; denn jede naturnahe, naive Frömmigkeit blickt hinauf in die Höhe und hinunter in die Tiefe, weil aus beiden die Kräfte wirken, die ihr allein Nahrung geben.

Sehr schwierig und gar viel erörtert ist die Frage, wie weit der Kult der *'Ελευσίνια* (*'Ελευθία*) mit dem attischen Eleusis zusammenhängt. Er ist namentlich für die Peloponnes bezeugt, und der Kult der Eleusina in Lato auf Kreta ist nicht von ihm zu trennen. Aber daß die attische Eleusinierin mit der kretischen Eleusina und Eileithyia zusammenhängt, ist jedenfalls noch nicht bewiesen worden. Auch daß die karische Eleutho die erste Besitzerin der Höhle am sogenannten Plutonium in Eleusis gewesen ist, steht nicht fest²⁾). Wo die Eleusinien Frauenfeste sind, wie es die Thesmophorien waren, können sie mit den Mysterien von Eleusis

¹⁾ Sueton *Div. Claudius* 25, p. 218 17, ss. Ihm.

²⁾ Vgl. RE.² XVI 1269; auch für das Folgende.

gar nicht zusammenhängen. In der Argolis sind eleusinische Einflüsse vorauszusetzen. Aber von Filialen darf man nie sprechen (oben S. 211), und niemand kann die Zeit angeben, wann die Stiftungslegende von Keleai einen eleusinischen Einschlag bekommen hat. In späterer Zeit scheinen die Mysterien von Lerna von größerer Bedeutung gewesen zu sein. Sie haben Anspruch auf ein hohes Alter verlangt; denn Philammon soll ihr Stifter gewesen sein¹⁾. In Arkadien hat eleusinischer Demeterkult zweifelsohne an den dortigen uralten Erdmutterdienst (Bd. I 60 ff.) angeknüpft. So sollte auf Geheiß des delphischen Orakels (oben S. 202) ein Nachkomme des Eumolpos namens Naos die eleusinischen Weihe nach Pheneos gebracht haben. Hier leuchtet es sofort ein, daß sie auf den uralten Kult der Demeter *Kιδαqίa* (Bd. I 8) übertragen worden sind, soweit ein solcher Vorgang überhaupt möglich war. Daß sogar Demeter Eriny in Onkeion bei Thelpusa Mysterien gehabt hat, will man daraus schließen, daß der Name der dem Poseidon von Demeter geborenen Tochter den Ungeweihten nicht gesagt werden durfte. Auch die letztere hatte unter dem Namen Despoina in Arkadien und zwar in Lykosura Mysterien, deren Heiliges Gesetz, leider nur verstümmelt, wiedergefunden ist²⁾. Es betraf vor allem Reinheitsvorschriften, wie denn schwangere oder säugende Frauen nicht eingeweih werden durften. Auf den Inseln des aigaeischen Meeres, die ja an fruchtbaren Gefilden meist arm sind, sind mystische Demetermysterien selten und aus alter Zeit (durch den Schluß des homerischen Demeterhymnos) nur für Paros bezeugt, wo die Demeterpriesterinnen *μέλισσαι* hießen³⁾. Von Paros kam der Demeterdienst durch die Parierin Kleoboia nach Thasos (s. Bd. I 217).

Auf Aigina hat es Hekatemysterien gegeben, die jedenfalls in späterer Zeit berühmt waren, und deren Stiftung man auf den Thraker Orpheus zurückführte⁴⁾. Unsere sichere Kenntnis be-

¹⁾ Die Zeugnisse über Philammon, der wie Orpheus als Sohn des Apollon galt, in Roschers Lexikon III 2302f und bei Robert, Helden-sage I 416, der ihn auch neben *Ορφεας* auf der Metope des Sikyonierschatzhauses in Delphoi entdeckt hat.

²⁾ IG V 2, 214 (RE.² XVI 1271).

³⁾ Weiteres RE.² a. a. O.

⁴⁾ Pausan. II 30, 2; dazu Wilamowitz, Glaube der Hell. II 510, 2. Es ist bemerkenswert, daß in dem wahrscheinlich in Pergamon entstandenen orphischen Hymnenbuch der Hekate der Platz der Götterreigenführerin eingeräumt ist, indem ein Hymnos auf sie die Hymnensammlung eröffnet.

ginnt mit dem ersten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts, aus dem das kürzlich aufgedeckte Temenos der Hekate mit Propylon und Weihsaal stammt¹⁾). In dem Peribolos hat nach Pausanias ein Tempel gestanden, in dem Standbilder der Hekate von Myron und Alkamenes aufgestellt waren. Von dem Inhalt der Weihen wissen wir nur, daß sie, wie selbstverständlich, mit Sühnriten verbunden waren²⁾.

Andere Mysterien als die eleusinischen und die der Orpheotelesten (Kap. V) kommen für die Zeit, von der dieser Band handelt, wenig in Betracht. Denn die Dionysosmysterien haben nicht in Hellas ihre Blüte gehabt, sondern in Italien und in Kleinasiens und auch da erst in der Kaiserzeit. In Griechenland durften zunächst nur Frauen an ihnen teilnehmen. Euripides ist in den nach seinem Tode aufgeführten Bakhai der älteste Künster der dionysischen Mysterien, der sie in ihrer ungemilderten Gestalt in Makedonien kennengelernt haben mag³⁾). Der von der Staatsreligion anerkannte olympische Dionysos hat in Athen im fünften Jahrhundert keine Mysterien. Viel stärker ist der Einfluß des mystischen Dionysos offenbar in Unteritalien gewesen. Denn in Cumae gab es eine Grabstätte, die den Ungläubigen verwehrt war, wo nur ein *βεβαχχευμένος* begraben werden durfte⁴⁾). Über den Inhalt dieser Weihen ist nichts bekannt⁵⁾.

¹⁾ Gabriel Welter, *Forsch. und Fortschr.* V 1929 Nr. 2. S. 13.

²⁾ Weiteres über die aiginetischen Hekateweihen *RE*² XVI 1272f.

³⁾ Für dieselbe Zeit wie der eumanische Friedhofsstein gilt das Zeugnis des Herodot II 81 nach der längeren Fassung der zweiten Handschriftenklasse: *RE*² XVI 1304. Anders Ad. Krueger, *Quaestio. Orphicae Hall. Diss.* 1934, 13. Vgl. aber auch W. Rathmann *Philol. Wochenschr.* 1934, 1178ff.

⁴⁾ Zeugnis dafür die berühmte, auch oft abgebildete Inschrift (Cauer-Schwyzer, *Delectus* Nr. 792) *οὗ θέμις ἐντοῦθα κείσθαι <ε>ι μὴ τὸν βεβαχχευμένον*. Ein solcher Gläubige heißt auch *λῆνος* (Nr. 791).

⁵⁾ Bakch. Vs. 72ff. Mu rr.

ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαί-
μων τελετὰς θεῶν εἰ-
δὼς βιοτὰρ ἀγιστεῖν καὶ
θιασεῖται ψυχάν,
ἐν δρεσσοῖ βανχεύων
οστοῖς καθαροῖσιν.

Vgl. dazu *RE*² XVI 1292 und M. P. Nilsson, *Studi e Materiali di storia delle Religioni* X 1934, 3f.

KAPITEL VII

DER KAMPF UM DEN GLAUBEN.

In Ionien hat das homerische Epos, dessen Götterwelt im wesentlichen die am thessalischen Olymp entstandene ist (oben Kap. I), seine ewige Form erhalten. In Ionien sind aber auch die ersten Angriffe gegen diese Religion erfolgt. Erst im fünften Jahrhundert, nach den Perserkriegen beteiligt sich auch das Mutterland daran. Sicher hängt dies mit der Entstehung der Philosophie und Naturwissenschaft an den ionischen Gestaden zusammen¹⁾. Aber auch in der Odyssee spricht der höchste der Götter schon selber von den Menschen, die alle Übel als von den Unsterblichen geschickt ansehen²⁾. Da regt sich die Kritik gegen die Welt der Götter, wie in dem die Vogelzeichen ablehnenden berühmten Wort des Hektor zum Polydamas³⁾. Ein ionischer Dichter bezeichnete in theologischer Spekulation gegen alle homerische Mythologie Okeanos und seine Gemahlin Tethys, 'die am Rande der nährenden Erde wohnen', als den Ursprung der Götter⁴⁾. Diesem ionischen Denken ist die Religion vorangegangen, indem sie aus dem alten Herrn und Gemahl der Erde, Poseidon, den allgewaltigen Meeresgott geschaffen hat, der sich mit Zeus und Hades in die Weltherrschaft teilt (Bd. I 195ff.).

Derselbe Denker, mit dem seit Aristoteles die Geschichte der griechischen Philosophie beginnt, und der das Wasser für den

¹⁾ Zu diesem Kapitel vgl. die beiden Aufsätze von Joh. Geffcken, 'Antike Kulturkämpfe' Ilbergs Neue Jahrbüch. 1912, 593ff. und 'Die griechische Aufklärung' ebenda 1923, 15ff. Dazu natürlich jetzt auch immer seine ausgezeichnete Griechische Literaturgeschichte I. II; s. die Register u. 'Aufklärung'.

²⁾ a 32ff. Siehe oben S. 25.

³⁾ Ilias M 243; s. oben S. 21.

⁴⁾ Ilias E 201; Bd. I 249.

Ursprung aller Dinge erklärt hat, ein Sohn Milets, der stolzen Königin der Meere, soll das ganze Weltall für erfüllt von göttlichen Wesen erklärt haben¹⁾). Im Grunde bedeuten beide Nachrichten eine Auseinandersetzung mit der in den homerischen Gedichten niedergelegten Weltauffassung. Ein anderer Ioner, der weitgewanderte Rhapsode aus Kolophon²⁾, Xenophanes, der Stifter der eleatischen Philosophenschule, beobachtete auf seinen Wanderfahrten durch die hellenischen Lande wie ein echter Naturforscher Wasser, Regen, Winde, Versteinerungen auf dem Lande und oben auf den Bergen (Bd. I 253) und kam zu dem Glaubenssatze, daß die Götter der Volksreligion nicht existieren; er hat so den ersten wuchtigen Schlag gegen den Anthropomorphismus geführt in den Bd. I 49 mitgeteilten Versen³⁾). Nach Xenophanes hat es bei den Aithiopen schwarze und stumpfnasige, bei den Thrakern blauäugige und rothaarige Götter gegeben. Für die falsche Vorstellung, die die Hellenen von der Gottheit haben, macht er in seinen Sinnen Homer und Hesiod in den zornigen Versen⁴⁾ verantwortlich:

Jegliches schrieben den Himmlischen zu Hesiod und Homeros,
was bei dem Menschengeschlecht als schmachvoll gilt und verächtlich,
und erzählten von ihnen unsittliche Taten in Fülle,
stehlen und Unzucht treiben, einander belügen und trügen.

(Franz Kern.)

In seinem naturphilosophischen Gedicht, von dem uns leider nur geringe Trümmer erhalten sind, hat er seiner reinen, edlen Gottesvorstellung ergreifenden Ausdruck in den Worten gegeben:

¹⁾ Aristoteles *De anima* A 5 p. 411a 7 = Diels-Kranz, Vorsokratiker 11 A 22 (I S. 79).

²⁾ S. auch oben S. 29.

³⁾ Friedrich Rückert hat — Weisheit des Brahmanen VIII 7 — diese Verse in voller Freiheit so umgewandelt:

Die Mücke, wenn sie dächt' und spräch', o Mensch, wie du,
dem Höchsten legte sie wohl ihre Flügel zu:

'Wie sollte seinem Bild mein Schöpfer mir nicht gleichen ?
Dem, was er schuf, wird er nicht an Vollendung weichen.

Drum mückenähnlich, nur vollkommner wird er sein;
Wie wär' er Gott, wenn er nicht hätte Flügelein ?'

Vgl. F. Kern, Friedrich Rückert's Weisheit des Brahmanen dargestellt und beurtheilt. Oldenburg 1868, 64.

⁴⁾ Diels-Kranz, Vorsokratiker 21 B 11 (I 132).

‘Einer allein ist Gott, unter Göttern und Menschen der höchste,
ferne dem Menschengeschlecht an Gestalt und fern an Gedanken.

(Franz Kern.)

und:

Alles in Gott ist Auge und Alles ist Denken und Hören.

Nicht wie die Götter der Volksreligion wandert Gott von Ort zu Ort; sondern er verharrt immer an demselben Orte, sich nirgendwohin bewegend, und lenkt ohne Mühe mit denkendem Geiste das Weltall¹). Aber der große Denker selbst wußte auch genau, daß dem Menschenverstand ewige Rätsel bleiben, die nie gelöst werden können: *δόκος ἐπὶ πᾶσι τέτυπται*²). Wer zu den Indern gern seine Zuflucht nimmt, kann hier an den Schleier der Maya denken. Xenophanes bekämpft nicht nur all die vielen Mythen und Sagen, die von den Göttern berichten, sondern er stellt ihnen auch mutig etwas ganz Neues gegenüber, was er in schwerer Gedankenarbeit errungen hat³). So lehnte er es auch in einer seiner Elegien ab, beim Symposium von den Kämpfen der Titanen oder Giganten oder auch der Kentauren — Schöpfungen der Altvordern (*πλάσματα τῶν προτέρων*) — zu singen. Aber es wäre ganz unhellenisch, wollte Xenophanes das Lob der Gottheit von den Gastmählern fernhalten: wenn der Altar in der Mitte des Saales rings mit Blumen geschmückt ist und in dem ganzen Hause Gesang und Festesfreude erschallt, müssen verständige Männer zunächst Gott (*θεόν*) ehren mit frommen Gesängen und reinen Worten⁴). Es bleibt erstaunlich, daß Xenophanes, der sich als Homeride durch rhapsodischen Vortrag eigener Dichtungen, die geschichtlichen Inhalt hatten und vielleicht auch von Ereignissen berichteten, die er selbst miterlebt hatte, die schärfsten Anklagen gegen die homerische Götterwelt richtete, die im ganzen Altertum unvergessen waren⁵).

¹⁾ Diels-Kranz, Vorsokratiker 21 B 23—26 (I 135).

²⁾ v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 12.

³⁾ Niemand hat diese Gedanken des Xenophanes energischer vertreten und fortgeführt als der Halbathener Antisthenes, den Platon (Sophist. 251 B) wahrscheinlich zu den spätlernden Greisen gerechnet hat. Obwohl Antisthenes noch Schüler des Gorgias gewesen ist, fällt seine größere Wirksamkeit erst nach dem Tode des Sokrates (s. Bd. III).

⁴⁾ Diels-Kranz, a. a. O. 21 B 1 (I 126) = Diehl, *Anthol. lyrica* XII 1 (I p. 53 s.).

⁵⁾ Vgl. die ausgezeichneten Xenophanesstudien von Hermann Fränkel, *Hermes* LX 1925, 174ff. Alle Zeugnisse natürlich bei Diels-Kranz, Vorsokratiker 21 A. B.

Gegen die Vielwisserei des Kolophoniers hat sich der Ephesier Herakleitos gewandt, der ihn in dieser Hinsicht auf eine Linie mit Hesiod, Pythagoras und Hekataios gestellt hat¹⁾). So grundverschieden auch seine philosophische Lehre von der des Xenophanes ist, in dem heftigen Kampf gegen Homer, den er, wie auch den Archilochos, aus den Wettkämpfen geworfen und mit Ruten gestäupt wissen will, stimmt er mit ihm überein. Mit nicht minder scharfen Worten wendet sich der einsame Denker gegen bestehende Kulte. Er kämpft gegen die äußerliche Reinigung von Blutschuld, gegen das Gebet vor Kultbildern, das er mit der Zwiesprache mit Häusern vergleicht. 'Sie erkennen eben die Götter und Heroen nicht nach ihrem wahren Wesen'. 'Das Eine und allein Weise will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus bezeichnet werden'. Richtet sich der Kampf gegen die Reinigung von Blutschuld durch Blut gegen uralten Brauch, so verurteilt er auch auf das schärfste das zu seiner Zeit an vielen Orten in Blüte stehende Mysterienwesen. Von Nachtschwärmern, Magiern, Bakchen, Mainaden, Eingeweihten will er nichts wissen und empfindet die Einweihung in die Mysterien als unheilig²⁾). Das Wort von dem Mischtrank, der sich zersetzt, zielt wohl auch auf Mysterien und wahrscheinlich auf die eleusinischen³⁾). Wenn es nicht Dionysos wäre, dem sie die Prozession ausrichten und das Phalloslied dabei singen, so wäre das ein ganz schändliches Tun. Ist doch Hades eins mit Dionysos, um den sie da rasen und toben⁴⁾). Die Sibylle redet durch den Gott mit rasendem Munde Unbelachtes und Ungeschminktes und Ungesalbtes, während der Orakelherr in Delphoi weder sagt noch birgt, sondern bedeutet⁵⁾). Echt hellenisches Empfinden atmet das Wort: 'Die im Kriege Gefallenen (*ἀρηφάτοντος*) ehren Götter und Menschen.' So meint er auch, daß der Krieg, der Vater und König aller Dinge, die einen zu Göttern macht, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien⁶⁾.

¹⁾ Die Fragmente bei Diels-Kranz, Vorsokratiker 22 B 1ff. (I 150ff.).

²⁾ Ebenda 22 B 14 (I 154).

³⁾ *καὶ ὁ κυκεῶν διλοταται* <*μῆτη*> *κινούμενος* Vorsokratiker 22 B 125 (I 178), Über den Kykeon oben S. 193. ⁴⁾ Ebenda 22 B 15 (I 154).

⁵⁾ Ebenda 22 B 92. 93 (I 172).

⁶⁾ Ebenda 22 B 53 (I 162). Zu diesem Fragment vgl. W. Weber, Der Prophet und sein Gott (Beihefte zum Alten Orient 3, 1925) 102, 1. Die sich auf Religion und Kult beziehenden zweifelhaften Bruchstücke Heraklits übergehe ich hier (22 B 127. 128. 132. 136, I 180f.).

Auf den Pfaden des Xenophanes und Herakleitos ist dann auch ein Milesier gewandelt, Hekataios, der Sohn des Hegesandros, dessen Forschung über die Genealogien der Götter und Heroen mit dem nach ionischer Art den Titel vertretenden Vorwort beginnt: 'Hekataios von Milet spricht so: Dies schreibe ich, wie es mir wahr zu sein scheint. Denn die Erzählungen der Hellenen sind, wie sie mir erscheinen, vielfältig und lächerlich¹).' Dies Wort erinnert an Hesiods Verkündigung der helikonischen Musen:

Künden können wir viele der Wahrheit ähnliche Lügen,
können, sobald wir gewillt, auch Wahrheitsmäßiges melden.

Vgl. Bd. I 208. Hekataios hat dann in vielen Fällen die Mythen-deutung dem Rationalismus ausgeliefert und damit das alte Gut der Göttersagen mutwillig zertrümmert. Auch aus Sizilien kommt in einem Drama des großen dorischen Komödiendichters Epicharmos derselbe Spott: 'aus jedem Holz kann ein Marterwerkzeug oder ein Gott entstehen²'.

Trotz aller Aufklärung aber wurde das Volk nicht müde, an Geistererscheinungen und Gespenster zu glauben. Der Daimon Baskanos, dessen bösen, neidischen Blick namentlich die Jugend fürchtet, hatte in der Griechenwelt ein langes Leben. Erinna aus Telos hat ihn bezeugt, indem sie ihn dem Hades gleichsetzt, der ihre Freundin, die als Braut verstorbene Baukis geraubt hat³), und auch Grabschriften auf jung Gestorbene sprechen von dem Zauber des bösen Blicks, über den uns OTTO LAHN's berühmte Abhandlung längst aufgeklärt hat⁴). Zwei Votivtafelchen aus *Pente-Skuphia*, nicht weit von Alt-Korinth, lehren uns solche neidischen Kobolde kennen⁵). Die Arbeit des Töpfers stört auf

¹) F. Jacoby, F Gr Hist. I 7, F. 1.

²) Fragm. 131 Kaib. aus den Trooen: ἐκ παντὸς ξύλου κλοιός τε κα γένοιτο κήρη τωντοῦ θεός. κλοιός bedeutet dasselbe wie κύρων, das aus der attischen Komödie als Marterwerkzeug bekannt ist; vgl. auch Hesych u. κλοιός.

³) Diehl, Anthol. lyrical I 212 Fr. 5.

⁴) Ber. Sächs. Ges. d. Wiss. 1855, 28ff. Über den Βίσκανος Δαίμον Joh. Geffcken, Charisteria für Al. Rzach 1930, 36ff.

⁵) E. Pernice, Festschrift f. O. Benndorf 75ff. Wichtig u. a. das durch Pollux VII 107 erhaltenen Bruchstück einer unbekannten Komödie des Aristophanes (Fragm. 592 Kock):

πλὴν εἴ τις πολαιτο δεόμενος
βασκάνιον ἐπικάμινον ἀνδρὸς χαλκέως.

einem der Täfelchen durch seine Anwesenheit auf dem Ofen ein phallischer Kobold. Die andere Darstellung zeigt auf dem Schwanzansatze eines Pferdes, auf dem ein Reiter sitzt, ebenfalls einen kleinen phallischen Daimon. Gegen diese neidischen Kobolde, die das Handwerk oder andere Beschäftigung des Mannes stören, gibt es als Schutzmittel Amulette, griechisch *φυλακτήρια*, wie sie aus dem Altertum zahlreich überkommen sind¹⁾. Von dem Schreckgespenst Gello, das Sappho erwähnt hat, erzählte man sich, daß es einst eine Kinder liebhabende Jungfrau gewesen sei, die jung gestorben sei und dann als Gespenst den Müttern die Kinder geraubt und getötet habe²⁾. An solchen Gespenstern (außer der Gello sind etwa zu nennen Alphito, Empusa, Mormo, die Lamien³⁾ und die Stringes) war die griechische Kinderstube reich und ist es auch heute noch. Aus dem Mittelalter sind Texte von Beschwörungen dieser Spukgestalten erhalten, in denen Erzengel und Heilige helfend auftreten⁴⁾.

Bekannt ist aus Herodot⁵⁾ die Geschichte von Periander von Korinth und seinem toten Weibe Melissa. Er hatte das ihm anvertraute Pfand eines Gastfreundes verloren und sandte deshalb Boten zu dem thesprotischen Totenorakel am Acheronflusse. Da erschien ihm der Geist der Verstorbenen und sagte, daß sie nicht die Stelle angeben würde, an der das Pfand liege; denn sie friere und sei nackt. Die Kleider, die man ihr mit in das Grab gegeben habe, nützten ihr nichts, weil sie nicht verbrannt seien. Beweis dafür sei die Tatsache, daß Periander Brote auf den kalten Ofen gelegt habe. Als dies dem Periander gemeldet wurde, gab er den Befehl, daß alle korinthischen Frauen im Heiligtum der Hera erscheinen sollten. Sie kamen wie zu einem Feste mit dem aller-

S. weitere Zeugnisse für *βασκάνια* bei Bethe, Poll. Bd. II p. 82. *Φυλακτήριον* ist das gebräuchlichere Wort für Schutzmittel gegen Bezauberung.

¹⁾ Außer O. Jahns Abhandlung vgl. Gerh. Kropatscheck, *De amuletorum apud antiquos usu*. Greifsw. Diss. 1907. S. auch Bd. I 11.

²⁾ *Γέλλως παιδοφιλωτέρα* Sappho Fragm. 104 bei Diehl.

³⁾ Lamia und Sphinx sich feindlich gegenüberstehend auf einer Kanne des fünften Jahrhunderts aus Kamiros (jetzt in Berlin, Furtwängler Nr. 1934): M. Mayer, Archäolog. Zeitung XLIII 1885, 119ff. Taf. 7, 2.

⁴⁾ P. Maas, RE² VII 1005f.; vgl. auch O. Kern, Hermes LIV 1919, 217ff.

⁵⁾ V 92 ζ; Parallelen dazu bei P. Wendland, Festschrift zur Jahrhundertfeier der Univ. Breslau 1911, S. 36ff.

schönsten Schmuck angetan. Periander ließ sie aber alle insgesamt, die Freien sowohl wie die Dienerinnen, sich nackt ausziehen. Alle Gewänder ließ er in das Grab der Melissa schaffen und verbrannte sie unter Gebeten an die Tote. Nachdem er dies getan und zum zweiten Male Boten nach Thesprotien gesandt hatte, bezeichnete Melissas Geist den Ort, an den Periander das ihm von dem Gastfreunde anvertraute Pfand gelegt hatte. Herodot¹⁾ erzählt auch aus Sparta eine Geistergeschichte, die stark an die Geburtssage des Herakles erinnert. König Demaratos, der Sohn des Ariston, habe seine Mutter dringlich nach seinem Vater gefragt, da ihm vorgeworfen war, daß er nicht von Ariston stammen könne, weil dieser keine Zeugungskraft besessen habe. Die Mutter habe da geantwortet: 'Lieber Sohn, da du mich so inständig bittest, dir die Wahrheit zu sagen, sollst du sie ganz erfahren. Als mich Ariston in sein Haus geführt hatte, erschien mir in der dritten Nacht ein Geist, der ganz dem Ariston glich. Er schließt bei mir und setzte mir die Kränze auf, die er trug. Darauf verschwand er, und es kam Ariston. Als er mich bekränzt sah, fragte er, wer mir die Kränze gegeben habe. Ich sagte, daß er es ja selbst gewesen sei. Er aber leugnete dies. Da schwor ich und sagte: 'Dein Leugnen ist nicht wohlgetan. Er ist ja erst vor kurzem gekommen, hat mir beigewohnt und die Kränze gegeben.' Aus diesem Schwur erkannte Ariston, daß ein Gott hier gehandelt habe. Und nun wurde es klar, daß die Kränze aus dem Heroon des Astrabakos²⁾ an dem Hoftor stammten, und die Seher verkündeten auch, daß dieser es gewesen sei. So weißt du nun, mein Sohn, alles, was du erfahren willst. Entweder bist du von dem Heros gezeugt, und der Heros Astrabakos ist dein Vater oder Ariston ist's. Denn in dieser Nacht habe ich dich empfangen.' Ist diese Legende auch sicherlich unter dem Einfluß der Sage von Alkmene und Amphitryon, den Eltern des Herakles, entstanden, so zeigt sie doch eben deutlich das Gefallen des Volkes an solchen Geistergeschichten. Herodot konnte bei ihrer Erzählung auf die Gläubigkeit seiner Hörer rechnen. Geistererscheinungen kennt ja auch die attische Tra-

¹⁾ VI 69; vgl. Wendland a. a. O. S. 53f.

²⁾ Über Astrabakos, 'den auf einem Saumsattel reitenden' Schutzheiligen des Hauses des Ariston — Nothelfer könnte man auch hier sagen — vgl. E. Bethe RE² II 1792, der über seine Legende richtiger geurteilt hat als S. Wide, Lakonische Kulte 279f.

gödie des fünften Jahrhunderts. Den Mittelpunkt der aischyliischen im Jahre 472 zu Athen aufgeführten Perser bildet die Erscheinung des von dem Chor der Greise beschworenen Geistes des Dareios oberhalb seines Grabes¹⁾. Am Anfang der Eumeniden²⁾ erscheint das Eidolon der Klytaimestra vor dem Tempel des pythischen Apollon. Euripides läßt seine vor dem Jahre 423 aufgeführte Hekabe mit einem Prolog des aus dem Hades aufgestiegenen Priamiden Polydoros beginnen. Auch das Auftreten des Thanatos in der Alkestis des Phrynicos sowohl wie in der des Euripides im Jahre 438 kann man zu den Geistererscheinungen rechnen, und wieviel Geister in den verlorenen Tragödien erschienen sind, weiß niemand, auch nicht, ob Sophokles sich dieses so außerordentlich wirksamen Bühnenmittels bedient hat. Welchen Eindruck die Erscheinung des Dareios im athenischen Theater hinterlassen hat, beweisen die Worte des Dionysos in den 405 aufgeführten Fröschen des Aristophanes³⁾:

Ja, wie war ich erfreut, als ich einstens gehört von dem toten König
Dareios
und sofort der Chor mit den Händen sich schlug und laut aufschrie
'iauoi'.

Als die Kritik so an dem Götterglauben stark zu rütteln begann, als der Rationalismus vielen Sagen zu Leibe ging, wurde naturgemäß auch an die an Wundern so überreichen Erzählungen von Metamorphosen, deren Entstehung auf sehr alte Stufen der griechischen Religion zurückführt (Bd. I 19), das Messer gelegt. Die Poesie dieser Sagen wurde dabei nicht mehr empfunden, aber an ihrer Wahrheit stark gezweifelt. An die Verwandlung eines Gottes oder Menschen glaubten wohl noch theologische Dichter und Mystiker wie Empedokles aus Akragas. Dem gemeinen

¹⁾ Der tote Dareios wird Vs. 620 und 641 Wilam. als *δαιμων* bezeichnet; er erscheint (Vs. 659) *τόνδ' ἐπ' ἄλλον κόλυμβον ὅχθον*. Über die Beschwörungsszene in den Persern vgl. S. Eitrem, *Symbolae Osloenses* VI 1928, 1ff.

²⁾ Vs. 95ff.

³⁾ Frösche Vs. 1028f. Hall-Geldart:

ἔχαρην γοῦν, ἥντικ' ἥρωνσα περὶ Δαρείον τεθνεῶτος,
δ' χορδὸς δ' εὐθῆς τὰ χεῖρ' ὥδι συγκρούσας εἰπεν 'ἰανοῖ'.

In den uns erhaltenen Persern kommt die Interjection *ianoi* nicht vor. Man kann aber nicht zweifeln, daß Dionysos die berühmte Beschwörungsszene des Dramas im Sinne hat und sich darüber lustig macht.

Menschenverstande aber erschien derlei unfaßlich und lächerlich. Jede Verwandlung in Tier, Pflanze oder Stein widersprach ja dem Naturgesetz, das die Aufklärer allein anerkannten. So sprach es der 'Balladen'dichter Stesichoros aus Lokroi in Unteritalien offen aus, daß Aktaion nicht in einen Hirsch verwandelt sein könne, den nachher seine eigenen Jagdhunde zerreißen; sondern Artemis habe dem Aktaion nur das Fell eines Hirsches um seine Schultern geworfen. Dadurch seien seine Hunde getäuscht worden, hätten ihren Herrn für einen Hirsch gehalten und zerrissen. Wahrscheinlich geht diese stesichoreische Version auf die Erfindung eines selinuntischen Künstlers zurück, der dadurch nur die in der Sage gegebene Verwandlung des Aktaion wiedergeben wollte¹⁾. Aber wenn sie ein Dichter in dieser Gestalt erzählt, ist der rationalistische Charakter seiner Dichtung nicht zu erkennen; er paßt auch für einen Dichter, der zur Zeit der Perserkriege gelebt hat. Auch die Verwandlung der Niobe in einen Felsen des Sipylos wurde später angezweifelt. Die sophokleische Antigone klagt, als sie zum Tode geführt wird:

Einst hört' ich von dem jammervollen Ende,
das jene Fremde aus dem Phrygerland,
die Tochter Tantalos', im Hochgebirge
des Sipylos an steilem Hange fand,
da, gleich dem festverschlungenen Efeu sprossend,
um sie der Felsen seine Fesseln wand.
Seitdem verzehrt sie sich bei Schnee und Regen,
die rastlos von den tiefbetrännten Brauen
ihr auf den Felsenbusen niedertauen;
so wird auch mich
der Daimon nun in seine Fesseln legen.

(Walter Amelung.)

Philemon, der allerdings erst in das vierte und dritte Jahrhundert gehört, ließ in einer uns unbekannten Komödie eine uns unbekannte Person die Meinung äußern²⁾: 'ich habe mich, bei den Göttern, niemals davon überzeugen können, daß Niobe in einen Stein verwandelt ist. Ich werde auch jetzt nicht glauben, daß das ein Mensch war. Von Gram und Leid gebeugt konnte sie keinem mehr

¹⁾ F. Hauser bei Furtwängler u. Reichhold, Griech. Vasen Textband II 294; v. Wilamowitz, Sappho und Simonides S. 240. Anders z. B. C. Robert, Bild und Lied S. 25f.

²⁾ Kock, FCA II 510 Fr. 101.

ein Wort sagen, und weil sie nicht sprach, deshalb wurde sie als Stein bezeichnet'. In der Tat hatte Aischylos den großen Schmerz der Mutter in seiner verlorenen gleichnamigen Tragödie dadurch dargestellt, daß sie jedenfalls während des größten Teils des Dramas im Schweigen verharrte¹⁾.

Auch im Kleinen merkt man die neue geistige Einstellung. Auf mancher Münze aus archaischer Zeit und darüber hinaus erscheint ein apotropaeisches Bild, sei es die später als Gorgoneion bezeichnete Schreckensmaske, sei es das Bild eines Löwen, Panthers, Stieres oder wilder, phantastischer Ungeheuer, wie des Phobos auf einer Münze von Kyzikos oder des Auges, das als Schutz vor dem bösen Blick auch so oft auf den Gefäßen des täglichen Gebrauchs gemalt ist. Auf einem Tetradrachmon von Athen ist auf der Vorderseite ein Gorgoneion, auf der Rückseite ein Stierkopf abgebildet²⁾. Es ist eine feine Beobachtung, daß diese apotropaeischen Zeichen mit dem Auftreten der aufklärerischen Bewegung fortfallen³⁾. Man sieht deutlich, daß der athenische Staat die von auswärts kommende rationalistische Strömung berücksichtigt, indem er durch das Weglassen der gewohnten Simmbilder den alten Abergläuben bekämpft. So verschwinden auch die geflügelten Fabeltiere und Mischwesen, die aus dem Orient stammen, seit der Sophistenzeit, deren Schilderung in Kap. XI erfolgt, fast ganz⁴⁾. Eine Zeit, in der Hekataios von Milet das berühmte Vorwort seiner Geschichte (oben S. 219) schrieb, konnte derlei nicht mehr ertragen, und duldet es nur noch eine Weile aus alter Tradition.

¹⁾ Über das Schweigen der Niobe in dem aischyleischen Drama hat Wolfgang Schadewaldt in seiner Abhandlung über das neugefundene Bruchstück Sitzungsber. Heidelb. Akademie 1933/34, 3. Abhdlg. S. 28ff. ausgezeichnet gehandelt. S. namentlich seine Worte S. 30: 'Das Schweigen der Niobe ist elementar wie das Schweigen der Kassandra (im 'Agamemnon'), nur in anderer Weise. Es ist das schweigende Kranken des Muttertieres, dem die Jungen gemordet sind. Es ist der Verzicht auf das Dasein, dem Tode verwandt. Es ist die tiefe Sprache des Schmerzes, der fühllos macht und versteint.' [Dazu jetzt auch Karl Reinhardt in seinem schönen Buch über Sophokles Frankfurt 1933, 22ff. mit Anmerkungen S. 246 und A. Lesky Wiener Stud. LII, 1934, 1ff.].

²⁾ Kurt Regling, Die antike Münze als Kunstwerk 1924 Taf. IV Nr. 88. Die Münze von Kyzikos ebenda Taf. VI Nr. 143.

³⁾ Regling a. a. O. S. 16f.

⁴⁾ Regling a. a. O. S. 53.

KAPITEL VIII

FREMDE GOTTESDIENSTE.

Der stolze Bau der olympischen Religion, die uralten Mysterienreligionen und der aus Thrakien und Phrygien hereinflutende Dionysoskult, die Neigung des Volkes zum Glauben an Daimonen, Geister und Gespenster haben nicht verhindern können, daß fremde Gottheiten in Hellas einzogen, vor allem in die Hafenstädte, in denen der Verkehr mit dem Auslande rege war. Freilich hat von all diesen Göttern und Göttinnen keine in der hellenischen Religion feste Wurzel schlagen können, wie es Hephaistos und Dionysos einst gelungen war. Das Fremdartige ist nie verschwunden und immer empfunden worden. Prächtige Heiligtümer wurden diesen Fremdlingen wohl auch selten errichtet. Es werden oft nur Schiffer und Handelsleute gewesen sein, die mit den aus fremden Ländern importierten Waren auch fremde Götter mitbrachten und ihnen in einem Winkel der Hafenstadt eine Zuflucht boten. An eine Einfügung in den vom Staate begünstigten Götterdienst ist da gewiß zunächst nie gedacht worden, und wie sich viele Mysterien im Schutze der Nacht entwickelten, so ist es auch offenbar mit vielen ausländischen Kulten gewesen, wie denn auch Herakleitos von Ephesos die Nachtschwärmer mit den Magiern zusammengestellt hat (oben S. 218). Es sind auch vielfach weibliche Gottheiten gewesen, die sich den Zugang in Korinth, auf Aigina oder im Peiraieus verschafften, wobei dann auch manche Unzucht im Dunkel getrieben wurde. Tiefes religiöses Empfinden wird die Anhänger der eingeführten Kulte nur selten beseeelt haben. Seit der Zeit der großen Kolonisation in allen Himmelsgegenden, seit dem Erwachen eines neuen Wandertriebs durch Land und Meer war den Hellenen auch eine neue religiöse Welt erschlossen worden, deren Zauber sie in der glühenden Sonne Ägyptens mit den großartigen

Denkmälern seiner alten Kultur, in Thrakiens Wältern und Steppen, auf den Bergen Kleinasiens erfaßt hatte. Man lernte fremder Völker Bräuche und Trachten kennen und wollte auch ihre Götter verstehen und verehren. Gewiß lag keine innere Veranlassung vor, den Reichtum griechischer Kulte noch zu vergrößern oder durch die fremden zu vertiefen; der Trieb, alles zu ergründen und alles zu erfahren, der namentlich den ionischen Geist so beherrscht hat, daß er Wissenschaft und Philosophie erschaffen konnte, hat die Griechen dazu gebracht, in fremden Religionen neue Kräfte zu suchen und sie nach Hellas zu übertragen. Wie es eben im Leben der Völker zu gehen pflegt, es ist oft nicht nur ein Motiv, dem das Neue entspringt.

Die Handelszentren, in denen die fremden Gottheiten den ersten und den meisten Zugang fanden, haben auch in der Religion noch eine besondere Bedeutung errungen, die mit dem Fremden- und Verkehrsrecht zusammenhängt. In ihnen hat die Verehrung der Götter des Rechts wohl sehr früh stattgefunden. In seinem olympischen Siegesliede auf den jungen Aigineten Alkimedon¹⁾ feiert Pindar den Kult der Retterin (*Σώτεια*) Themis, der Beisitzerin des gastfreundlichen Zeus (*Ξέριος*). Sie wird in Aigina 'am meisten unter den Menschen geehrt. Wo viele und mannigfache Kräfte walten, mit rechtem Sinn zu unterscheiden — nicht am Richtigen vorbei —, ist schwierig. Doch irgendein Gesetz der Unsterblichen hat auch dieses meerumschlossene Land für die vielerlei Fremden hochgehoben, als eine göttliche Säule — möchte die aufsteigende Zeit nicht müde werden, dies weiter zu tun —, von dorischem Volk verwaltet seit Aiakos.' Vielleicht gehörte der Schutz der fremden Gottheiten auch zur Tätigkeit der athenischen Xenodikai²⁾).

Vom Osten und auch vom Norden kamen die fremden Götter in bunter Menge, da mancher orientalische Gott nicht ohne Gefolge in Hellas erschien, wahrscheinlich noch mehr als wir heute

¹⁾ Pindar Olymp. VIII 20ff. aus dem Jahre 460. Übersetzt von Franz Dornseiff (Inselverlag 1921 S. 227). Schon ein paar Jahre früher hat Pindar Nem. IV 12ff. in dem Siegesliede auf den Knaben Timasarchos Aigina bezeichnet als *Αιακιδᾶν ἡρώνυμον ἔδος, δίκαια ξεναρχέι κοινῶν φέγγος*. Vgl. dazu R. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes S. 175.

²⁾ Über die *ξενοδίκαι* vgl. A. Körte, Herm. 68, 1933, 238ff.

kennen. Vom Westen aber tiefes Schweigen, auch als die westlichen Länder längst entdeckt und von den Griechen kolonisiert waren. Es ist das eine Tatsache, die noch wenig beachtet und nicht erklärt ist. Es mag damit zusammenhängen, daß neue religiöse Vorstellungen, höhere Gottesvorstellungen im Westen nicht gefunden wurden, wie denn doch auch später die Italiker ihre großen Götter hellenisiert haben und ihnen gaben, was die italische Religion nicht kannte, den Mythos und genealogischen Zusammenhang. Es gibt wohl nur ein einziges Beispiel dafür, daß ein griechischer Dichter des fünften Jahrhunderts einheimischer Gottheiten des Westens Erwähnung tut, und dies geschah nur, weil er zu Hierons Ehren ein Festspiel dichtete, durch das die Gründung von Aitne gefeiert wurde¹⁾. Aischylos mußte als *vir utique Siculus* einheimischen Erdgeistern Siziliens huldigen²⁾. Das waren die Paliken, deren altsizilischen Namen er nach Griechenart seiner Zeit deutete: es waren für ihn aus dem Dunkel zum Licht kommende Geister, eben Erdgeister, die er, auch nach Griechenart, mit Zeus verband, der sie mit Thaleia, der Tochter des Hephaistos, gezeugt haben sollte³⁾. Lokale sizilische Daimonen führte Aischylos also in den griechischen Götterkreis ein⁴⁾. Daß sie aber je in Griechenland verehrt worden sind, ist unwahrscheinlich. Griechenland besaß selber zur Genüge solche Erdgespenster, und kein griechischer Priester hat sich um die Paliken wohl je gekümmert. Sie haben die Grenzen Siziliens sicher nie überschritten. Eine Ausnahme bleibt, daß die Göttin der sizilischen Elymer, die die Griechen für eine auf

¹⁾ Das war die *Aitnai* (nicht *Aitnaiai*) benannte Tragödie. Vgl. v. Wilamowitz, Aischylos Interpretationen 242 Anm.

²⁾ Aischylos fr. 6 TGF Nauck ² p. 4

τι δῆτ' ἐπ' αὐτοῖς ὅνομα θήσοντα βροτοί,
σεμνοὺς Παλικὸν Ζεὺς ἐφέται καλεῖν.
ἡ καὶ Παλικῶν εὐλόγιος μενεὶ φάτις;
πάλιν γὰρ ἵκονοσ' (ῆκονοσ' Hdschr.) ἐκ σκότου τόδ' εἰς φάος.

Vgl. hierzu Max Warburg, Zwei Fragen zum Kratylos (Neue philol. Untersuchungen V 1929) S. 85f. So leitet Aischylos auch Epaphos von ἀπτεσθαι ab, W. Kranz, Stasimon. Untersuchungen zu Form und Gehalt der griechischen Tragödie 83. 104ff.

³⁾ Fr. 7 bei Nauck p. 5. Für Θαλεῖας mit F. G. Welcker, *Aithalēias* oder *Aithalīaς* (also Elba) zu lesen wage ich nicht.

⁴⁾ *Quos primus omnium Aeschylus tragicus, vir utique Siculus, in litteras dedit* Macrobius Saturn. V 19, 17.

dem Berge Eryx verehrte Aphrodite hielten, in unbekannter Zeit und aus unbekanntem Anlaß Kult in Psophis erhielt¹).

Im Orient sind die Griechen zuerst mit den Persern zusammengestoßen²). Man muß sich immer vor Augen halten, daß Thales, Anaximandros, Hekataios unter persischer Herrschaft gelebt und geschrieben haben, und darf die großen Reisen nicht vergessen, die Solon, Hekataios, Herodot und Demokritos ausgeführt haben. Der Arzt Demokedes von Kroton lebte am Hofe des Dareios. Griechische Künstler wirkten tief im Innern Kleinasiens³). Schon im Beginn des sechsten Jahrhunderts kann man Einfluß persischer Religion bei den kleinasiatischen Griechen beobachten. Die Magier nennt der Weise von Ephesos zusammen mit Nachtschwärmern, Bakchen und Mysteriern⁴). Bei Sophokles wird Teiresias vom König Oidipus als ränkeschmiedender Magier und verschmitzter Bettelpriester verspottet. Daß Herodot den persischen Kult kannte, ist bei einem Ioner selbstverständlich, der lange Jahre als Reisender durch den Orient zog und vor allem das Volk der Perser, dessen Kampf mit den Hellenen den Höhepunkt seiner Geschichtsdarstellung bildet, genau kannte. Aber auch alle Griechen, die unter dem Joch des Großkönigs seufzten, werden die Religion ihrer Unterdrücker kennen gelernt haben. Einen Einfluß des Glaubens an Zarathustra spürt man allerdings in dieser Zeit nirgends. Aber die Philosophen, zuerst vielleicht Antisthenes, haben sich mit seiner Lehre beschäftigt, die

¹⁾ Pausan. VIII 24, 6 Ψωφιδοις δὲ ἐν τῇ πόλει τοῦτο μὲν Ἀφροδίτης ἱερὸν Ἐρυκίνης ἐστὶν ἐπίκλησιν — — ἐλέγοντο δὲ οἱ Ψωφίδος αὐτὸν ἰδρύσασθαι παιδεῖς, καὶ [ἐν] τῷ λόγῳ τὸ εἰκός πρόσεστι· ἐστι γὰρ καὶ ἐν Σικελίᾳ τῆς Ἐρυκίνης ἱερὸν ἐν τῇ χώρᾳ τῇ Ἐρυκος, ἀγύντατόν τε ἐκ παλαιοτάτου καὶ οὐδὲ ἀποδέον πλούτων τοῦ ἱεροῦ τοῦ ἐν Πάρῳ. v. Wilamowitz, Glaube der Hellen. I 88.

²⁾ Dazu W. Nestle, Der Orient und die griechische Philosophie bis auf Aristoteles, Festschrift Fünfzig Jahre Karlsgymnasium Stuttgart 1931 S. 118ff.

³⁾ Dafür Beweis die Stele von Dorylaion A. Körte, Athen. Mitteil. XX 1895, 1ff. mit Tafel I. II.

⁴⁾ Vgl. oben S. 225. Sophokles König Oidipus Vs. 387f.

ὅφεις μάγοις τουόνδε μηχανόρραφον,
δόλιον ἀγύντην, ὅστις ἐν τοῖς κέρδεσσιν
μόνον δέδοσκε, τὴν τέχνην δὲ ἔφη τυφλός.

Ob Herakleitos in dem berühmten Ausspruche über den Krieg (oben S. 218) an den persischen Großkönig gedacht hat, wie W. Weber, Der Prophet und sein Gott 102 Anm. 1 meint, ist mir mehr als zweifelhaft.

dann zeitweise in Akademie und Peripatos Anhänger fand, sogar auf die großen Häupter beider Schulen Einfluß gewann¹⁾. Es ist auch möglich, daß die Jenseitsvorstellungen der Orpheotelesthen (s. oben S. 162) von den Anhängern Zarathustras beeinflußt sind²⁾. Die persische Göttin Anâhita³⁾, die hie und da von Späteren persische Artemis genannt worden ist, soll erst Artaxerxes Mnemon (404—362) in Kleinasien eingeführt haben. Sie wurde wie die *Μεγάλη Μήτηρ* (Bd. I 33ff.) später öfters mit der griechischen Artemis, namentlich der Tauropolos, identifiziert⁴⁾. Aber in Griechenland selbst hat diese ursprünglich vielleicht babylonische Göttin niemals Einfluß gewonnen. Die fremden Göttinnen Bendis, Isis und Astarte haben den Griechen damals genügt. Das älteste Zeugnis für den persischen Feuerkult auf griechischem Gebiet ist ein in der Gegend des heutigen *Erighli* südöstlich von *Kyzikos* gefundenes Relief⁵⁾. Es stammt aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts. Man erblickt zwei Perser, die mit verhülltem Munde dargestellt sind, und von denen der ältere, bärtige entweder zwei Keulen in der Hand hält, mit denen er die vor ihm in einer Hürde stehenden Opfertiere, einen Widder und einen Ochsen, er-

¹⁾ W. Jaeger, Aristoteles 134ff.; W. Weber a. a. O. 101ff.

²⁾ Ein verhängnisvoller Irrtum eines großen deutschen Archäologen war die Entdeckung der sogenannten persischen geflügelten Artemis auf schwarzfigurigen Vasen. Jahrzehntelang hat man ihr allerdings Glauben geschenkt, bis F. Studniczka (Kyrene 154ff. und in Roschers Lex. der Myth. II 1750ff.) und A. Körte (Athen. Mitteil. XX 1895 8ff.) dies Wahngebilde beseitigt haben. S. auch Athen. Mitteil. L 1925 161, wo auf G. Radets schönes Buch *Cybébé, Étude sur les transformations plastiques d'un type divine* Bordeaux 1909 und seinen Nachtrag *Revue des études anciennes* XIII 1911 S. 75ff. hingewiesen ist.

³⁾ Herodot I 131 (*οἱ Πέρσαι* ἐπιμεμαθήκασι δὲ καὶ τῇ Οὐρανίῃ θέων, παρὰ τε Ἀσσυρίων μαθόντες καὶ Ἀράβων. καλέονται δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα, Ἀράβιοι δὲ Ἀλιλάτ, Πέρσαι δὲ Μίθρα hat Anâhita mit Mithra verwechselt; s. Ed. Meyer bei Roscher I 332; Geschichte des Altertums III S. 126.

⁴⁾ A. Körte a. a. O. 9; F. Cumont RE² I 2030f.

⁵⁾ Gefunden 1910; jetzt im griechisch-persischen Saale (XI) des Museums zu Istanbul: Th. Macridy, Bull. d. corr. Hell. XXXVII 1913, 348ff., pl. 8; G. Mendel, Cat. sculpt. III (Constantinople) 570 nr. 1357. Vgl. L. Deubner, Archäolog. Jahrbuch XLIV 1929, 135. Der griechische Name dieser Magier ist πύραιθοι, der auch in dem lateinischen *dumopireti* steckt, wie Deubner nachgewiesen hat.

schlagen will, oder zwei Fackeln¹⁾). Aischylos kann von der persischen Religion keine genaue Kenntnis gehabt haben. Das darf man freilich daraus nicht schließen, daß er die Kultbräuche der Perser und auch ihre religiösen Anschauungen den griechischen gleichsetzt — darin ist er ja nur den Epikern gefolgt —, aber er hat auch griechischen Ritus im klaren Widerspruch zur persischen Religion in sie hineingetragen. Andererseits muten Riten wie die Proskynese, obwohl sie auch auf griechischen Reliefs erscheint, durchaus persisch an²⁾.

Zu den ersten fremden Göttern, die in Hellas eingezogen sind, gehört unzweifelhaft der orientalische, höchst wahrscheinlich phoinikische Adonis. Daß er griechischer Herkunft ist, wie früher angenommen wurde, ist ganz unmöglich. Er scheint früh mit Astarte verbunden zu sein. In der griechischen Religion tritt er schon früh in die Erscheinung. Sein ältestes Zeugnis weist nach der im Osten der griechischen Welt liegenden Insel Lesbos. Sappho hat der Totenklage um Adonis mehrfach gedacht und ihr ein Versmaß, den *versus Adonius*, entnommen³⁾. Den phoinikischen Vegetationsgott hat offenbar auch Xenophanes mit seinen bissigen Angriffen, die auch die ägyptischen Götter nicht verschont haben, verfolgt⁴⁾. Aus einer Klage des Adonis von Praxilla, die im fünften Jahrhundert in Selyon gelebt hat, sind uns drei Verse erhalten⁵⁾. Genaueres wissen wir über die in Athen gefeierten Adonien⁶⁾, in

¹⁾ Über den persischen Feuerkultus s. Herodot I 131. 132; Strabon XV 732. 733 C a s. Wenn es Fackeln gewesen sind, müßte man annehmen, daß die gemalten Flammen verblichen sind.

²⁾ W. Kranz, Stasimon 86f. O. Walter, Kniende Adoranten auf attischen Reliefs, Oesterr. Jahreshefte XIII 1910, Beibl. 229 ff.

³⁾ Diehl, *Anthologia lyrica* fr. 21 (I¹ 334): ὃ τὸν Ἀδωνίν. Vgl. Mar. Plot. *Grammatici Latini* ed. H. Keil VI 516, 22: *Adonium dimetrum dactylicum catalecticum a Sappho inventum, unde etiam Sapphicum nuncupatur.* fr. 132 b (I¹ 383) ὃ τὸν Ἀδόνιον. fr. 107 (I¹ 374):

Κατθνάσκει, Κυθέρη, ἄβρος Ἀδωνίς· τί κε θεῖμεν;
καττόπτεσθε, κόραι, καὶ κατερείκεσθε χίτωνας.

⁴⁾ Nach einer Vermutung von Th. Bergk ausgeführt von Ferd. Dümmler, Kleine Schriften II 482f. und RE² I 385. Das Bruchstück bei Diels, Vorsokratiker 11 B 44. Kranz hat es mit dem Hinweis auf v. Wilamowitz, Aischylos. Interpret. 218f. in die neue Auflage nicht aufgenommen.

⁵⁾ Diehl, *Anthologia lyrica* fr. 2 (II¹ 129).

⁶⁾ L. Deubner, Attische Feste 220ff.

denen auch die Klage um den Toten einen Hauptteil gebildet hat. Dabei spielten die sogenannten Adonisgärten eine große Rolle. Das waren mit Erde gefüllte Scherben oder auch heile Topfwaren, in die schnell aufsprießende Pflanzen gesät wurden. Sie wurden in Quellwasser geworfen, damit die Pflanzen schnell wuchsen. Diese 'Gärten' wurden von den Frauen, denen die Adonisfeier oblag, auf die Dächer ihrer Häuser mit Leitern getragen, wie es manches attische Vasenbild dargestellt hat. Offenbar galt das schnelle Aufsprießen der Pflanzen als Symbol für die im Frühjahr wieder erwachende Natur. Denn die Adonien wurden im Herbst jeden Jahres gefeiert. Da das Fest des Adonis wohl schon in seiner phoinikischen Heimat ein Frauenfest gewesen ist, nimmt es kein Wunder, daß es zusammen mit dem der syrischen Aphrodite namentlich von den Hetairen des Peiraeus gefeiert wurde. Zu dem Kult der erycinischen Aphrodite in Psophis (oben S. 228) muß an dieser Stelle bemerkt werden, daß der Aphroditekult am Eryx in Sizilien ursprünglich der phoinikischen Astarte galt, ehe sie die griechischen Ansiedler in ihre griechische Aphrodite verwandelten. Die Verehrung der zwerghaften phoinikischen Pataikoi hat in Hellas nirgends Wurzel geschlagen. Ihre Bilder wurden an dem Vorderteil der phoinikischen Trieren angebracht¹⁾, galten also als Nothelfer auf der See wie die Kabiren. Aber zu beachten ist, daß Pataikos als Personenname schon im sechsten Jahrhundert im Stammbaum der Emmeniden erscheint²⁾ und auch sonst noch hie und da vorkommt³⁾.

Sind die Spuren des Adoniskults in Griechenland von der Zeit Sapphos ab nicht gering, so erscheint der Name des Attis zuerst in einem Bruchstück der 'Krämerinnen' des Theopompos, die wahrscheinlich im letzten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts in

¹⁾ Herodot III 37 ἔστι γάρ τοῦ Ἡφαίστου τῶγαλμα τοῖσι Φοινικίοισι Παταίκοισι ἐμφερέστατον, τοὺς οἱ Φοίνικες ἐν τῆισι πρόσωπησι τῶν τριηρέων περιάγονται. δε δὲ τούτους μὴ ὄπωπε, ἐγὼ δὲ σημανέω· πνυγμαίον ἀνδρὸς μίμησίς ἔστι.

²⁾ Herodot VII 154.

³⁾ F. Bechtel, Historische Personennamen 568. v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 88. Die von C. Keil auf einem Steine aus Imbros (IG XII 8, 74) vorgeschlagene, vielfach angenommene Ergänzung Πάτ[ακ]οι ist von C. Fredrich a. a. O. mit Recht zurückgewiesen worden. Seine eigene Ergänzung πάτ[ρι]οι ist aber auch bedenklich. Vgl. RE² X 1410.

Athen aufgeführt sind¹⁾). Der Kult des phrygischen Gottes scheint also erst spät durch die Religion der Großen Mutter nach Griechenland gelangt zu sein; auch diese hat ja zunächst keinen festen Fuß in Hellas fassen können. Daß Verschnittene in Athen oder sonst in einer Stadt Griechenlands schon im fünften Jahrhundert Diener der Kybele waren, läßt sich nicht nachweisen. Erst vom vierten Jahrhundert ab, vor allem in hellenistischer Zeit, wird der Attisdienst volkstümlicher, werden Attideen gefeiert. Statt Verschnittener scheinen in Griechenland vielfach Priesterinnen diesem orientalischen Gottesdienste vorgestanden zu haben²⁾. So bleibt uns das tröstende Gefühl, daß die Hellenen den widernatürlichen Bestandteil des Attiskults zunächst verschmähten, daß erst in hellenistischer Zeit die Kastraten in Hellas Eingang fanden³⁾. Der alexandrinischen Dichtung war die Legende von den verschnittenen Dienern der Kybele willkommen, wie alles Prickelnde und Unnatürliche. Griechenland hatte sich Jahrhunderte lang gegen diese Unnatur gesträubt. Als seine Kultur durch Alexander in den Osten getragen war, hat der Grieche seine Scheu überwunden, und Attis wurde zum Griechen⁴⁾.

Neben der kleinasiatischen Meter begegnet uns schon bei Pindar ein Gott aus dem fernen Libyen. Es ist Ammon, der widderköpfige Gott der Oase *Siwa*, in dem die Griechen schon im sechsten Jahrhundert ihren Zeus wiedergefunden hatten. Auf den Münzen von Kyrene erscheint schon in dieser Zeit der Kopf des Zeus mit den Widderhörnern des Ammon. Nicht den Pan erkannten sie in dem alten Widdergott des ägyptischen Theben wieder, der in Libyen ein Orakel hatte, das sich zu hohem Glanze und großer Bedeutung aufschwang; sondern Zeus ward der Herr des Orakels, und der libysche Orakelgott übertraf bald an Einfluß das Orakel von Dodona, und nur Delphoi konnte sich mit dem Orakelheiligtum in der

¹⁾ Paul Geißler, Chronologie der altattischen Komödie (Philolog. Untersuchungen XXX) S. 67. Das Fragment Kock FCA I 740 fr. 27.

²⁾ Über Attis die vorzügliche Quellensammlung von Hugo Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult 1903 (RVV I).

³⁾ F. v. Hiller verweist mich aber hierzu auf *Báxalos* IG XII 3, 812 in Thera aus spätarchaischer Zeit mit der Bemerkung Paul Kretschmer's ebenda.

⁴⁾ v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 88 Anm. 3.

Wüste messen. Gerade die schwierige Reise nach dem Oasenheiligtum und seine Abgeschiedenheit werden zu der Blüte des Orakels beigetragen haben. Erst durch Gefahren kommt der Mensch zu dem Worte des Gottes, von dem er Rat und Hilfe für die Zukunft erhofft. Es gibt manche Stätte in Griechenland, auf der der Kult der Kabiren gepflegt ist. Aber keine wurde heiliger in Hellas als die schwer zugängliche, von gefährlichen Meeresströmungen umbrauste, fast hafenlose Insel Samothrake. An die Mekkapilger muß man bei den Pilgern nach der Oase *Siwa* denken. Den Wüsten-sand, Hunger und Durst zu ertragen war auch der Befrager des Ammonorakels bereit. Schlangen und anderes Getier lauerten auf den Wallfahrer, und auch von Daimonen, die Kopf und Oberkörper eines schönen, verführerischen Weibes hatten, aber unten in die Gestalt einer Schlange übergingen, wußten die Reisenden in der libyschen Wüste zu erzählen¹⁾. Das Ammoneion hat in Griechenland nur wenig Filialen gehabt und keine irgendwie bedeutende. Das Orakel des Gottes mußte eben durch Mühen und Entzagung erkauft werden.

Kultstätten Ammons kennen wir in Griechenland nur in Sparta und in seiner Hafenstadt Gytheion. Es ist wohl sicher, daß der libysche Gott durch Vermittelung der Kyrenaier nach Lakonien gekommen ist. Wie in der Oase *Siwa* war ihm auch in Gytheion eine Quelle heilig²⁾. Sparta hat offenbar eine besonders enge Verbindung mit dem Ammonorakel gehabt. Man glaubte im Altertum, daß die Spartaner am meisten von allen Hellenen sich dieser Weisheit bedient haben. Als Lysandros die Stadt Aphytis auf der Halbinsel Pallene belagerte, soll ihm Ammon nachts im Traume erschienen sein und ihm geraten haben, von der Belagerung der Stadt abzustehen³⁾. Lysandros gab die Belagerung auf und befahl den Aphytaiern dem Ammon zu opfern und reiste selbst nach Libyen zu dem großen Gotte. In der Peloponnes ist es dann noch die Altis von Olympia, wo der libysche Gott Eingang fand. Es hieß, daß die Eleier von altersher das ferne Orakel beschickt hätten, und es gab in der Altis Altäre der Hera Ammonia und des Hermes Parammon, den man wohl als den *παραστάτης* des Ammon auf-

¹⁾ Dio Prus. V 12—15 (I 80f. v. Arnim).

²⁾ S. Wide, Lakonische Kulte S. 263f.

³⁾ Plutarch Lysandros c. 20; Pausan. III 18, 3.

fassen muß. Im libyschen Ammoneion standen Altäre, die die Eleier geweiht hatten, und an denen die Fragen der das Orakel besuchenden Eleier und die Antworten des Gottes aufgeschrieben waren¹⁾. Mögen die Zeugnisse für Ammonverehrung in der Peloponnes auch in das sechste Jahrhundert hinaufgehen, es gibt keine ältere Überlieferung für seine Verehrung in Hellas als das Zeugnis des Pindaros von Theben, der nicht nur einen Hymnos auf den Gott gedichtet hat, der im libyschen Ammoneion auf einer dreiseitigen Stele eingemeißelt war, sondern auch sein Bild, das die Künstlerhand des Kalamis geschaffen hatte, in Theben geweiht hat. Ob Ammon in Delphoi verehrt worden ist, bleibt zweifelhaft²⁾. Es mutet uns aber delphisch an, wenn wir über das Ende des boiotischen Dichters, der der größte προφήτης Delphis gewesen ist, die fromme Sage hören, daß er Festgesandte, die nach Afrika zum Ammon gingen, beauftragt habe, den Gott zu befragen, was für ihn das Beste wäre, und dann in demselben Jahre gestorben sei. Dazu stimmt die Erzählung, daß ihn in Argos entweder im Gymnasion oder im Theater auf den Knien seines geliebten Knaben Theoxenos aus Tenedos ein plötzlicher, sanfter Tod ereilt habe³⁾. So sterben die Lieblinge des delphischen Apollon (oben S. 126). Für Athen ist Ammonverehrung — ich sage mit Absicht nicht Kult, weil dieser ein Heiligtum oder mindestens einen Altar voraussetzt, — für das Jahr 367/6 sicher bezeugt, also vor Alexanders Zug in die Oase⁴⁾. Doch zeugen Aristophanes und Platon⁵⁾ auch schon für frühere Geltung des libyschen Gottes in Athen, was namentlich für den Peiraieus, in den so viele ausländische Kulte Eingang fanden, fast selbstverständlich zu sein scheint, obwohl es nirgends überliefert ist. Das athenische Staatsschiff Ammonias,

¹⁾ Pausan. V 15, 11. Vgl. Herod. II 160.

²⁾ Ganz unsicher ist die Vermutung von O. Gruppe bei H. Pomtow, Philologus N. F. XXV S. 37 Anm. 1a; die Ergänzung *Αμμωνος* ist zu lang für die Lücke der Inschrift. Dieser Gott könnte auch kaum an zweiter Stelle stehen.

³⁾ v. Wilamowitz, Pindaros S. 429ff.

⁴⁾ Joh. Kirchner bei Ulrich Wilcken, Sitzungsber. preuß. Akademie 1928 S. 581 Anm. 2. Vgl. auch v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen II 265 Anm. 1.

⁵⁾ Aristophanes Vögel 619 κοντὸς ἐς Δελφοὺς οὐδὲ εἰς *Αμμων'* ἐλθόντες ἐκεῖ θύσομεν und 716 ἐσμὲν δὲ ὑμῖν *"Αμμων Δελφοὶ Λιθώνη Φοίβος Απόλλων* und Platon Alkibiades II 149 B; Nόμοι V 738 C.

ein 'heiliges' Schiff, führte seinen Namen sicherlich auch vom Gotte Ammon. Wie aber des großen Alexandros Zug in das ferne Wüstenheiligtum, der sehr verschiedene Deutungen in alter und neuer Zeit erfahren hat, zu beurteilen ist, kann erst in unserem letzten Bande dargestellt werden¹⁾. Aber nicht darf hier vergessen werden, daß der Vater der Geschichte das Orakel des Ammon zu den bedeutendsten von Hellas zur Zeit des Kroisos zählt, und die Legende berichtet, daß vom ägyptischen Theben aus zwei Tauben ausgeflogen seien, die in Libyen das Ammoneion und in Epeiros das Heiligtum von Dodona gegründet hätten²⁾. So sind die beiden berühmtesten Zeusorakel durch fromme Sage verbunden worden.

Eines Schreckgespenstes, an das schon oben S. 220 erinnert ist, muß hier noch einmal gedacht werden, weil seine Herkunft aus Libyen bezeugt ist; das ist die einstmals so schöne, von Zeus geliebte Lamia, die durch die Eifersucht der Hera zur Unholdin wurde, weil ihr durch Heras Haß alle Kinder starben oder sie sie selber im Wahnsinn tötete. Ihre libysche Heimat bezeugt zuerst Euripides und ihren Mythos, den er rationalisiert, Duris von Samos³⁾). Nach Afrika versetzt sie auch das oben S. 220 Anm. 3 erwähnte Vasenbild aus Kamiros, das sie der Sphinx gegenüberstellt.

Über die ägyptischen Götter wird am besten gehandelt werden, wenn die Darstellung zu Herodots religiöser Einsicht und seiner Weltanschauung vorgedrungen ist. Von einem Einfluß ägyptischer Religion auf die Mysterien von Eleusis kann keine Rede sein (Bd. I 135f.), und aus ägyptischen Kleinfunden in griechischen Gräbern dürfen keine Schlüsse auf das Eindringen ägyptischer Kulte gemacht werden (Bd. I 153). Was Kaufleute aus dem

¹⁾ Siehe den glänzenden, S. 234 Anm. 4 zitierten Aufsatz von U. Wilcken und auch seinen Epilog dazu ebenda 1930 S. 159 ff.

²⁾ Herodot I 46; dazu II 55. Ed. Meyer in Roschers Lexikon I 289.

³⁾ Euripides Fragm. 922 p. 659 Nauck²

*τις τοῦμὸν ὄνομα τοῦπονείδιστον βροτοῖς
οὐκ οὐδεὶς Λαμίας τῆς Λιβυστικῆς γένος;*

Über das Stück des Euripides mit dem Titel *Λαμία* vgl. Nauck ebenda p. 506 s. Die Zeugnisse für Duris, der den Mythos *ἐν τοῖς περὶ Ἀγαθοκλέα* erzählt hat, bei Jacoby, F GR HIST II A 76 Fr. 17 (S. 143) mit dem Kommentar II C S. 120f. Im übrigen vgl. M. Mayer, Archäol. Zeitg. XLIII 1885, 119ff. und F. Schwenn RE² XII 544ff., der aber die Kanne aus Kamiros garnicht erwähnt.

Wunderlande der Pyramiden nach Hellas gebracht haben, hat mit Beeinflussung griechischer Religion durch die ägyptische nichts zu tun¹⁾. Es hat auch keine große Bedeutung, daß Ägypter wahrscheinlich schon im fünften Jahrhundert im Peiraieus ein Heiligtum der Isis gegründet haben²⁾. Denn die ägyptische Isis hat auch in der Fremde die Ägypterin nie verleugnet, und ihren Siegeszug durch Hellas und namentlich seine Inseln hat sie erst nach der Gründung Alexandreias und in der Ptolemaierzeit angetreten. Im griechischen Ägypten hat natürlich so mancher Grieche der Isis oder dem Osiris ein Bild geweiht³⁾, aber viele haben auch wie die Ansiedler in Naukratis den alten Heimatgöttern ihre Treue bewahrt (oben S. 43). Für den Dichter Aischylos ist es aber bedeutsam, daß er offenbar Form und Inhalt von Kultgesängen der Ägypter gekannt hat, wie die Hymnen auf den Preis des Nils und auch der Könige. Die Hiketiden beweisen auch sonst, daß ihm durch die in Athen wohnenden Ägypter oder durch hellenische Besucher Ägyptens ägyptische Götter und Kulte wohlbekannt waren. In gewisser Hinsicht war er schon ein Vorgänger Herodots (s. Kap. X), wenn er Demeter zur Mutter der Artemis machte, weil die in Ägypten angesiedelten Griechen die Isis der Demeter und Bubastis, ihre Tochter, der Artemis gleichsetzten⁴⁾.

Die politischen Beziehungen namentlich Athens zu Thrakien⁵⁾ haben früh dazu beigetragen, den Dienst thrakischer Gottheiten in Hellas einzuführen. Dabei mag sicher auch die in Griechenland erwachte Vorliebe für orgiastische Kulte mitgewirkt haben, wie das vor allem bei dem Kult der Kotyt(t)o in die Augen fällt. Wohl schon im sechsten Jahrhundert ist Bendis, in der die Griechen auch eine ihrer Artemis ähnliche Gestalt wiederfinden wollten, wie drüben in Kleinasien in der Großen Mutter (Bd. I 34), den

¹⁾ Ad. Rusch, *De Serapide et Iside in Graecia cultis*. Berliner Dissertation 1906, 2 Anm. 2.

²⁾ Rusch a. a. O. 3ff.

³⁾ Inschrift aus dem fünften Jahrhundert bei Cauer-Schwyzer, *Delectus 749* Πύθεμός με δέ Νέλωνος ἐλύσατο τῆς Ἔσιος ἀγαλμα. Vgl. v. Wilamowitz, Glaube der Hellen. II 338.

⁴⁾ W. Kranz, *Stasimon* 101ff.

⁵⁾ Herodot I 64 Πεισίστρατος τὸ τρίτον σχὼν Ἀθῆνας ἐρρίζωσε τὴν τυραννίδα ἐπικούρουσι τε πολλοῖσι καὶ χρημάτων συνόδοισι, τῶν μὲν αὐτόθεν, τῶν δὲ ἀπὸ Στρυμόνος ποταμοῦ συνιόντων. Dazu Aristoteles Ἀθηναίων πολ. Kap. 15.

Hellenen bekannt gewesen¹⁾). Wahrscheinlich ist ihr Kult, wie der so vieler fremder Götter zuerst im Peiraieus (oder vorher vielleicht auch noch in einem anderen Hafenort) nach Griechenland eingeführt worden und wurde dann in Athen so volkstümlich, daß er den Spott der Komödie mehrfach erfahren mußte. Von den Bendideia²⁾, ihrer ersten Begehung im Peiraieus, hat Platon am Anfang seines Staats durch den Mund des Sokrates eine kurze Schilderung gegeben. Die thrakische Göttin wird von ihm einfach als $\eta\ \thetaεός$ bezeichnet³⁾. Es ist aber zu betonen, daß dies Fest nach Platons Worten aus zwei großen Teilen bestand, einer Prozession der Einheimischen und einer von ihr gesonderten der in Attika ansässigen Thraker. Außerdem werden noch ein Fackeltanz am Abend und eine Nachtfeier ($\piαρνυχίς$) durch Platon bezeugt. Gegen Ende des fünften Jahrhunderts sind also die thrakischen Bendisverehrer bei dem Feste im Peiraieus von den Attikern noch streng geschieden. Man kann daraus schließen, daß diese Trennung deshalb stattfand, weil die Thraker noch nicht von einheimischen Bräuchen lassen wollten, während die Griechen ihre Verehrung der fremden Gottheit nach hellenischem Ritus gestalteten. Sie sahen eben in der thrakischen Kriegerin und Jägerin eine Form ihrer uralten Artemis, der

¹⁾ Hipponax mit mehrfacher Verderbnis bei Hesych s. *Kυβήβη*: — $\kappa\alpha\ i\delta\sigma\kappa\omega\eta\delta\os$ *Κυβίκη* $\kappa\alpha\ \Theta\eta\eta\eta\ Bενδίν$ (nicht bei Diehl). *Orphicor. fragm.* 200 *Πλοντώνη* $\tau\epsilon$ $\kappa\alpha\ \mathcal{E}\eta\varphi\kappa\sigma\eta\η\ Bενδί\tau\epsilon$ $\tau\epsilon$ *κραταύ*.

²⁾ L. Deubner, Attische Feste 219f.

³⁾ So auch in dem Dekret, das unter dem unten S. 238 erwähnten Relief aus dem Peiraieus eingemeißelt ist. Am Ende von Buch I der Politeia nennt Thrasymachos das von Sokrates erwähnte Fest $\tau\alpha\ Bενδίδεια$. Wenn es nach Platon die erste Feier dieses Festes im Peiraieus gewesen ist, zu der Sokrates hinuntergegangen ist, kann man nur annehmen, daß es überhaupt die erste große Feier gewesen ist. Denn in den Staatskult war Bendis wohl schon in der Mitte des fünften Jahrhunderts aufgenommen, und ohne Feste, wenn auch nur kleineren Umfangs, wird ein solcher Kultus kaum denkbar sein. Vielleicht waren die von Sokrates besuchten Bendideen die ersten, die in großer Pracht gemeinsam von $\epsilon\pi\chi\omega\eta\iota\omega$ und Thrakern begangen wurden. Das älteste inschriftliche Zeugnis für Bendiskult in Athen, und zwar zusammen mit dem der Adrasteia steht in den Abrechnungen der $\tau\alpha\mu\iota\alpha\ \tau\alpha\ \ddot{\alpha}\ll\alpha\omega\ \theta\epsilon\alpha\eta$ aus dem Jahre 429/8 (IG I² 310, 207. 208). Theophore Namen der Bendis (Mendis) sind verhältnismäßig selten (Bechtel, Historische Personennamen S. 93), das älteste Beispiel wohl *Bενδιφάνης σκαφη(φόρος?)* in dem Psephisma aus dem Jahre 401/0 IG II² 10 B II 1 = *Sylloge* I³ 120.

Herrin der Natur¹). Artemis war im Laufe ihres Götterdaseins reicher und reicher an neuen Kräften geworden (Bd. I 103ff.). In Bendis fanden sie die eine Seite stark betont, und so werden wohl Krieger und Jäger ihre Hauptverehrer in Attika gewesen sein. Bendis wird dann zur *σύρραος* oder *σύμβωμος* anderer Gottheiten. Die fremde Göttin tritt ganz in den Kreis der Hellenengötter. Dies spiegelt sich am deutlichsten auf dem Bilde eines Skyphos aus einer boiotischen Fabrik aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts wieder²). Der thrakischen Göttin, die im Jagdkostüm mit zwei Lanzen von einem schnuppernden Reh begleitet wird und in etwas zurückweichender Haltung erscheint, tritt die ebenso wie Bendis inschriftlich bezeichnete Themis entgegen, in der Rechten eine brennende Fackel, in der Linken einen mit drei Zweigen geschmückten Opferkorb haltend. Daß die von altersher in Boiotien verehrte Themis es ist, die die fremde Göttin in ihre Altargemeinschaft aufnimmt, ist bezeichnend. Die alte Erdgöttin heißt den Fremdling durch Fackel und Opferkorb willkommen. Ebenso ist Bendis auf einem schönen aus dem Peiraieus stammenden Relief des fünften Jahrhunderts mit dem Heilgott Asklepios verbunden³). Sie hat in der Rechten eine Schale, in der sie offenbar die von den Adoranten dargebrachten Spenden erhalten hat. Also ist sie nach der Darstellung dieses Weihreliefs schon in den Kreis der Heilgötter als

¹⁾ Herodot V 7 θεοὺς δὲ σέβονται (Θρήκες) μούνος τούσδε, „Αρεα καὶ Διόνυσον καὶ Ἀρτεμίν verbunden mit IV 33 οἴδα δὲ αὐτὸς τούτουσι τοῖσι ιροῖσι [der Hyperboreerinnen auf Delos] τόδε ποιεύμενον προσφερέεις, τὰς Θρηκίας καὶ τὰς Παιονίδας γυναικας, ἐπεὰν θύωσι τῇ Ἀρτέμιδι τῇ βασιλήῃ, οὐκ ἀνεν πνηδῶν καλάμης ἐρδούσας τὰ ιρά. Mit Artemis βασιλήῃ ist unzweifelhaft Bendis gemeint. Ob das aber eine genaue Übersetzung des thrakischen Wortes ist, bleibt zweifelhaft. Jakob Grimm stellte den Namen zu dem altn. *vaenn* = leuchtend und deutete Bendis als die schöne leuchtende Frau. Näheres bei Trendelenburg in der unten Anm. 3 angegebenen Schrift 20 Nr. 14²⁰. Vgl. auch Ad. Rapp, Beziehungen des Dionysoskults zu Thrakien und Kleinasien, Stuttgarter Gymnasialprogramm 1882, 31.

²⁾ V. Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum 1921 Tafel zu S. 32. Dazu auch S. 52f. (C. Watzinger) und S. 140.

³⁾ Paul Hartwig, Bendis. Eine archäologische Untersuchung. 1897; Ad. Trendelenburg, Bendis. Progr. des Askanischen Gymnasiums zu Berlin 1898. Über Bendis in Tarent und Syrakus s. C. W. Lunsingh Scheurleer, Archäol. Jahrbuch XLVII Anzeiger 1932, 314ff.

σύμβωμος aufgenommen. Es ist aber mit Recht die Frage aufgeworfen worden, ob in der Asklepiosgestalt nicht vielmehr der Heros Deloptes zu erkennen sei, den eine im Peiraeus gefundene Orgeoneninschrift¹⁾ neben der Bendis erwähnt. Deloptes kommt in der Literatur nirgends vor. Sein Name mag ein hellenisierter thrakischer sein. Der Grieche empfand aber, wenn er ihn hörte, daß der Name des Heros, wie der des Asklepios, in den Bereich der Lichtgötter wies. So mag Deloptes auch ein Heilgott oder Heilheros gewesen sein, der wie andere Götter dieser Gattung zu einer Kriegsgottheit in Beziehung trat. Denn Krieg und Medizin sind bei den Griechen von alten Zeiten miteinander verbunden (Bd. I 108. 122).

Für Kotys oder Koty(t)to²⁾ haben wir bereits das Zeugnis des Aischylos in Bruchstücken des ersten Dramas seiner Lykurgeia, der Edonoi. Sie schildern die heiligen Weihen der Kotys. Der eine Teilnehmer hat ein paar Festflöten in den Händen, des Bohrers mühsames Werk; wild hallt das Lied zu der von den Fingern gemachten Musik, das den Wahn der Begeisterung weckt. Ein anderer lärmst mit den Becken aus Erz. Laut tönt der Jubelgesang. Aus unbekanntem Orte hört man wilde Töne, die das Brüllen der Stiere nachahmen. Der schreckliche Schall der Tympana hallt wieder wie ein Donner aus den Tiefen der Erde. Mit solchen Farben malt der attische Dichter die Kotyttien aus³⁾. Die Teilnehmer an den Orgien der Kotys führten den Namen der Baptai, der Täufer oder Taucher. Er erklärt sich dadurch, daß offenbar auch diese Weihen mit einem Bade der Ein-

¹⁾ Demargne, *Bull. Hell.* XXIII 1899, 371 Z. 15. Die Vermutung, daß nicht Asklepios, sondern Deloptes auf dem Kopenhagener Relief dargestellt sei, hat dieser zuerst ausgesprochen a. a. O. S. 372. Sie ist dann bestätigt worden durch das von Th. Wiegand herausgegebene Relief in Samos (Athen. Mitt. XXV, 1900, 172, Nr. 48), das nach der auf dem Epistyl angebrachten Inschrift dem Heros Deloptes gewidmet ist. In der Haltung des Asklepios, auf einen nur gemalten Stab gestützt, steht Deloptes vor einem Altar; davor rechts ein Adorant. Vgl. auch C. W. Lunsingh Scheurleer a. a. O. 334. *Δηλόπτικος* Personenname in Byzanz und Pantikapaion: E. Sittig, *De Graecorum nominibus theophoris* p. 157 s.; F. Bechtel, *Historische Personennamen* 569.

²⁾ Zeugnisse bei Schwenn RE² XI 1550ff.

³⁾ Nauck TGF² 57 p. 20. Eine Übertragung der Bruchstücke von Joh. Gust. Droysen in seiner Aischylosübersetzung zweite Auflage (1842) S. 469f. Vgl. auch Ad. Rapp bei Roscher II 1398f.

geweihten oder Einzuweihenden verbunden waren. Wir wissen davon nur aus einer kurzen Nachricht über eine verlorene Komödie des Eupolis, die in der üblichen Weise nach dem Chor den Titel 'Baptai' hatte, und in der Alkibiades als Teilnehmer an dem sittenlosen Kult der Kotys verspottet war, woraus sich dann die bekannte Sage knüpfte, daß Alkibiades den Eupolis, als dieser nach Sizilien fuhr, ins Meer gestürzt habe¹⁾. Aus späterer Überlieferung hören wir, daß Männer in weiblicher Kleidung auftraten, wie denn Unzucht diesem thrakischen Kult nicht ferngelegen hat. Starken Einfluß hat die fremde Göttin in Korinth gewonnen, ist sie dort doch sogar in die mythische Genealogie eingereiht und zur Tochter des Timandros und Schwester der Hellotis²⁾ gemacht worden.

Sabazios (Kurzform Sabos), ein phrygischer, den Thrakern also nah verwandter Gott, ist schon im fünften Jahrhundert in Athen verehrt worden. Wir wissen das vor allem aus den leider verlorenen Horen des Aristophanes, die wahrscheinlich in das vorletzte Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts fallen³⁾. In ihnen war der Kampf der alten und der neuen Götter dargestellt. Die Überwucherung der Fremdgötter war offenbar stark hervorgehoben, wie schon der eine Vers zeigt: 'Du hast aus der Stadt Athen ein Ägypterland gemacht⁴⁾'. Sabazios wird als Phryger und Flötenspieler (*τὸν Φρύγα, τὸν αὐλητῆρα, τὸν Σαβάζιον*) bezeichnet. Auch sonst hat Aristophanes seinen Spott an dem Eindringling Sabazios gern ausgelassen. Die attische Kunst zeigt den fremden Gott nicht nur auf einem Throne sitzend wie seine Landsmännin, die Kybele, sondern auch nach einer neuen glänzenden Entdeckung als Kamelreiter⁵⁾, bei nächtlicher Weile von schwärmenden Mainaden und Musikanten nach griechischer Art umgeben. Die Sabaziosmysterien sind für Athen durch die Teilnahme der Mutter des Aischines aus

¹⁾ Kock CAF I 273; RE² II 2850; L. Deubner, Attische Feste 223; W. Kranz, Stasimon 77. Zum Tode der Eupolis vgl. IG I² 950, 52 mit dem Hinweis auf Kaibel RE² VI 1230.

²⁾ Über Hellotis Albin Lesky, Wiener Studien XLV 152ff. XLVI 48ff.; 107ff.

³⁾ P. Geißler, Chronologie der altattischen Komödie S. 49. Die Fragmente in der Oxfordner Ausgabe von Hall-Geldart II 564—578.

⁴⁾ Fr. 569, 15.

⁵⁾ Ludwig Curtius, Archäolog. Jahrbuch XLIII 1928, 291ff.

der Kranzrede des Demosthenes allbekannt und ebenso der aus ihnen stammende Spruch: 'Dem Übel entrann ich, das Bessre gewann ich'¹⁾. Es gibt keine Zeugnisse dafür, daß der Sabazioskult auch in andere Landschaften als in Attika, wo er besonders im Peiraieus zusammen mit vielen anderen fremden Kulten geblüht zu haben scheint, schon so früh eingedrungen ist. Er ist bis zur Kaiserzeit immer ein Fremdling in Hellas geblieben. Sehr begreiflich, weil er kaum andere Werte bieten konnte als der thrakische Dionysos, der längst die Herzen der Hellenen erobert hatte.

Diese Fremdgötter trugen den allgemeinen Namen *ξενικοί*²⁾ und wurden als solche oft in der Komödie verspottet³⁾. Es waren aber wohl immer bekannte, die ihren barbarischen Namen weiter trugen wie Bendis, Hyes, Kotys (Kotyt[t]o), Sabazios. Doch es gab unter ihnen auch einen namenlosen Gott, der in dem letzten Viertel des fünften Jahrhunderts einfach als fremder Gott in Athen bezeichnet wurde⁴⁾. Man wird ihn schwerlich mit den namenlosen Göttern, über die Bd. I 125ff. gehandelt ist, vergleichen können, etwa mit den eleusinischen Theos und Thea, die aus sehr alter Zeit zu stammen scheinen und nie etwas anderes bedeuteten als 'Gott' und 'Göttin'. Sondern dieser athenische fremde Gott wird einen Namen getragen haben, den man sich im fünften Jahrhundert noch auszusprechen scheute, obwohl er auf der ihn allein nennenden Rechnungsurkunde unter den Göttern Athens und seiner Demen erscheint. Wer kann es wissen, ob sich unter diesem *θεός ξενικός* nicht ein Gott verbirgt, der später unter seinem fremden Namen verehrt wurde? Ein Gott, dessen Gemeinde ihn gegen Ende des fünften Jahrhunderts noch ohne Angabe von Namen oder Herkunft verehrte, kann im vierten Jahrhundert, in dem das Fremde mit neuer Gewalt in Hellas eindrang und festen Boden faßte, schon einen nach ihm benannten Thiasos gehabt haben, der nicht nur aus Fremden,

¹⁾ L. Deubner, Attische Feste 223.

²⁾ Xenophon bezeichnet die *θεοί ξενικοί* anders: *Memorab.* I 1, 1 *ἀδικεῖ Σωκράτης οὐδεὶς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐδὲ νομίζων, ἔτερα δὲ καὶ νάνα δαιμόνια εἰσφέρειν.* In der Apostelgeschichte 17, 18 ist von den *ξένα δαιμόνια* die Rede; von *διδαχαῖς ποικίλαι καὶ ξέναι* spricht der Hebräerbrief 13, 9.

³⁾ Lobeck, *Aglaophamus* I 627f.; E. Rohde, *Psyche* II 9. 10 S. 104; H. Hepding, *Attis* S. 134.

⁴⁾ *θεός χαρενικός* in der Logistenrechnung aus dem Jahre 423/2 *IG I² 324, 91.*

die ihren Gott aus der Heimat mitgebracht hatten, bestand, sondern auch aus Einheimischen. Diese Einheimischen werden zu den fremden Thiasoten zunächst aus dem niederen Volk gekommen sein. Wieder ein Beispiel für die Tatsache, daß oft gerade die Niederer Wegbereiter neuer Religionen sind. Sie haben meist einen besseren Instinkt für das Gelingen einer religiösen Bewegung als die höheren Schichten.

Wie das Nichthellenische in einer durch und durch hellenischen Dichtungsart, in der Tragödie, schon bei Aischylos kenntlich ist, hat uns kürzlich das glänzende Buch von WALTHER KRANZ gezeigt, der auch auf die Religionen als den Geist fremden Volkstums in den Dramen des Aischylos hingewiesen und von der Ehrfurcht ihnen gegenüber gesprochen hat¹⁾). Wenn die Okeaniden im Prometheusdrama²⁾ von der heiligen Asia sprechen, denken wir an Kleinasien als den Sitz des Kultus der Großen Mutter, und daß die Lykurgie auch thrakische Kultbräuche darstellt, ist selbstverständlich und lehren die Reste. Aber nie verleugnet der alte Marathonkämpfer sein Hellenentum und bleibt im Innersten nur den Griechengöttern ergeben. Eteokles hebt in den Sieben gegen Theben die heilige Weise des hellenischen Schlachtgebets hervor, als die Thebanerinnen wie Barbarinnen heulen und winseln³⁾). Die Gestalt der Asiatin Kassandra in der Orestie trägt alle Züge einer Nichthellenin, erweckt aber doch des Dichters tiefes Mitempfinden, und die Erinyen erscheinen zuerst als wilde Barbarinnen, wahre Ungestalten⁴⁾). Als Eumeniden aber werden sie zu hellenischen, an Attikas Erde gebundenen Göttinnen. Wie die archaische bildende Kunst der Griechen, zeigt auch das altattische Drama den Niederschlag der Kenntnis des Orients, die immer reicher und eindringlicher wird. Die Hellenen schließen sich nicht in engem Nationalismus von ihrer Außenwelt ab, sondern ihre Dichter schildern die Barbaren nach den Bräuchen ihrer Heimat, während das Epos auch die troischen Helden als Hellenen darstellt und von den Göttern der Barbaren nichts zu wissen scheint.

¹⁾ W. Kranz, Stasimon 76ff. ²⁾ Vs. 411 Wilamowitz.

³⁾ 268f. Wilamowitz

δλολνγμὸν ἴερὸν εὐμενῆ παιώνισον,
'Ελληνικὸν νόμισμα θυστάδος βοῆς.

⁴⁾ W. Kranz a. a. O. 78.

KAPITEL IX

DIE RELIGIÖSE ERHEBUNG DER PERSERKRIEGE

Daß ein so gewaltiges Ereignis wie die Niederlage der Perser und der Sieg des kleinen Griechenvolkes über mächtige Völker des Orients neben dem berechtigten Hochgefühl über die gewaltige Leistung auch neue religiöse Empfindungen auslöste, ist selbstverständlich und in Kult, Dichtung und bildender Kunst offenbar. Die Religion war nicht in den Hintergrund getreten. Kein wilder Siegestaumel ergriff Athener und Spartaner, die an der Befreiung der Griechen von den Fesseln der Perser den größten Anteil hatten. Der Sieg wurde als Gottesgericht über die Hybris der Orientalen, die Tempel und Altäre nicht geschont und damit auch einen Krieg gegen die Hellenengötter geführt hatten, aufgefaßt. Die Ruinen der Tempel in Attika und Boiotien forderten zu neuen Opfern auf, die die Frömmigkeit gern brachte. Aus der Kriegsbeute wurden Weihgeschenke aus edlen Metallen hergestellt oder ganze Bauwerke wie die Halle der Athener in Delphoi errichtet. Nirgends aber spricht sich diese Religiosität wirkungsvoller aus als in den Legenden, die bald nach den entscheidenden Siegen im Volk entstanden und bei ihm umliefen. Der Sieg erschien den frommen Soldaten als ein Wunder, das nur durch göttliche Hilfe erklärt werden konnte, und zwar nicht nur durch die Vorstellung, daß Zeus und die anderen Götter die heißen Gebete um Sieg erhört hatten, sondern durch den ehrlichen Glauben, daß einzelne Götter in leibhafter Gestalt plötzlich erschienen seien und in der Schlachtreihe mitgekämpft hätten, wie Pan bei Marathon und Iakchos bei Salamis, oder daß Heroen aus ihren Gräbern auferstanden seien, um an dem heiligen Freiheitskriege teilzunehmen¹⁾.

¹⁾ Vgl. Xenophon Kyneget. I 17 εἰ δὲ πρὸς τὸν βαρβάρον πάντας πάσην τὴν Ἑλλάδι νεῖκος ἡ πόλεμος, διὰ τούτους (nämlich τὸν ἥρωας) οἱ Ἑλληνες ἐνθάπτουν, ὅπειτε ἀνίκητον τὴν Ἑλλάδα παρασκείν. Vgl. den Anfang der berühmten selinuntischen Inschr. aus dem fünften Jahrh. Sylloge III³ 1122: [δι]ὰ τὸς θεὸς τό[σ]δε νικῶντι τοι Σελινόν[τιοι] usw. S. unten S. 251.

Das älteste Beispiel für das Erscheinen einer Gottheit während einer Schlacht, wenn wir hier von der Dichtung ganz absehen, ist die Epiphanie einer Schlangengottheit zwischen den feindlichen Reihen der Arkader und Eleier, die man in Olympia als den Daimon Sosipolis verehrte. Es ist wohl richtig, wenn man dies durch Pausanias¹⁾ überlieferte Geschehnis in die Zeit setzt, in der die Eleier nicht nur mit den Pisaten, sondern auch mit den Arkadern kämpfen mußten, um die regelmäßige Wiederkehr der olympischen Festfeier durchzusetzen. Die heilige Legende, die der Perieget erzählt, trägt die Farbe der Altertümlichkeit. Bei einem Einfall der Arkader in Elis sollte vor den Feldherren der Eleier eine Frau mit ihrem Söhnchen an der Brust erschienen sein, da ihr ein Traumbild befohlen habe, das Kind den Eleiern als Bundesgenossen in der Schlacht anzubieten. Die Feldherren setzten den nackten Knaben vor ihr Heer. Als dann die Arkader herankamen, verwandelte sich dieser in eine Schlange. Da wurden die Arkader ob dieses Wunders verwirrt und ergriffen die Flucht. Die Eleier errangen aber einen glänzenden Sieg und legten dem Schlangengotte den Namen Sosipolis bei. Wo dieser nach der Schlacht in der Erde verschwunden war, errichteten sie ihm ein Heiligtum, dessen inneren Tempelraum nur eine alte Wartefrau betreten durfte, die dem göttlichen Kinde Bäder und Honigkuchen darbrachte. In der den Knaben hergebenden Mutter ist längst die Meter von Kreta, in dem Knaben das Zeuskind erkannt worden, so daß auch diese heilige Legende Olympias, wie so viele, den Weg nach Kreta weist.

Berühmter sind aber mehrere aus den Perserkriegen bekannte Fälle, und es ist eben deutlich, daß es gerade die Perserkriege waren, die diese religiöse Stimmung in den frommen Soldatenherzen aufkommen ließen. Zunächst aus der Schlacht bei Marathon: Allbekannt ist die Erscheinung des Pan in dieser Schlacht, die seinen Höhlenkult am Nordabhang der Burg veranlaßte, wie der arkadische Gott auch noch später bei dem Einfall des Brennos dieselbe Rolle gespielt und dadurch wahrscheinlich die Gründung einer Kapelle in Delphoi veranlaßt hat²⁾). Auf dem Bilde der Marathon-

¹⁾ VI 20, 2—5. C. Robert, Athen. Mitteil. XVIII 1893, 37ff., ihm sich in allem Wesentlichen anschließend Joh. Schmidt RE² III A 1, 1169ff.

²⁾ H. Pomtow, Philologus N. F. XXV 1912, 44.

schlacht in der Bunten Halle zu Athen war der attische agrarische Heros Echetlos dargestellt, wie er den Athenern in der Tracht eines Bauern mit seiner Pflugschar zur Hilfe kommt¹⁾). Auch Theseus sollte Mitkämpfer bei Marathon gewesen sein und war als solcher ebenfalls in der Bunten Halle gemalt (oben S. 90f.). Ein zehn Jahre später liegender Fall ist die Epiphanie des Iakchos am Tage der Schlacht von Salamis, wodurch der erste Tag der eleusinischen Mysterienfeier eine nationale Bedeutung erhielt²⁾). Auch die aiginetischen Aiakiden waren bei Salamis Mitstreiter der Hellenen³⁾), wie auch eine Eule vor der Schlacht von Salamis den Sieg verkündet haben soll⁴⁾.

In die Zeit vor den Perserkriegen führt die Erscheinung von den Riesen Phylakos und Autonoos bei dem Einfall der Perser in Delphoi, denen in der Nähe der Kastalia zwei Heiligtümer geweiht waren⁵⁾). Die Namen dieser beiden müssen sich auf bestimmte Begegnisse während einer Perserschlacht beziehen, die wir nicht mehr kennen. Mehrfach sind es Windgötter, in denen die Griechen ihre Bundesgenossen sahen; so erhalten die Delpher vor dem Einfall der Barbaren von ihrem Orakel die Antwort, daß sie die Winde um Beistand bitten sollten⁶⁾), und nach der Niederlage der Perser errichten sie den Winden einen Altar im heiligen Bezirk der Thyia⁷⁾). Die Athener gründen nach der Vernichtung eines Teils der persischen Flotte dem Boreas ein Heiligtum am

¹⁾ Pausan. I 32, 5, wo er *'Εχετλαῖος* heißt, und I 15, 3. Vgl. C. Robert, Die Marathonschlacht in der Poikile und Weiteres über Polygnot. XVIII. Hall. Winckelmannsprogramm 1895 S. 32.

²⁾ Athen. Mitteil. XVII 1892, 141f.; RE² IX 614f. und XVI 1260. Oben S. 198.

³⁾ Herodot VIII 64 ἔδοξε δέ σφι εὖξασθαι. τοῖσι θεοῖσι καὶ ἐπικαλέσασθαι τὸν Αιακίδας συμμάχους vgl. 83. 84. Vgl. Peter von der Mühl, Der große Aias. Baseler Rektoratsprogramm 1930 S. 21ff.

⁴⁾ Aristophanes Wespen Vs. 1086 γλαῦξ γὰρ ἡμῶν ποὺν μάχεσθαι τὸν στρατὸν διέπτετο. S. oben S. 79.

⁵⁾ Herodot VIII 39. H. Pomtow, Philologus a. a. O. 84f. F. Schober RE² Suppl. V 148 Nr. 12. Das Temenos des Phylakos scheint in den Ruinen nördlich von der Marmariá wiedergefunden zu sein, während das des Autonoos wahrscheinlich da lag, wo sich heute die Kapelle des heil. Johannes befindet.

⁶⁾ Herodot VII 178; Clem. Alexandr. Stromat. VI 29 (II 445 Staeh). P. Stengel, Opferbräuche der Griechen 147.

⁷⁾ Über dessen Lage vgl. H. Pomtow, Philologus a. a. O. 88.

Ilisos¹), was in späteren Zeiten auch die Thurier und Megalopoliten, die den Winden jährlich Dankesopfer darbrachten, nach der Abwendung schwerer Kriegsgefahr getan haben. Auch einen Altar des Zephyros gab es in Athen und Kult der Winde auch an anderen Orten, wie in Koroneia und später in Pergamon²). Mancher dieser Kulte wird aus Anlaß eines Sieges gestiftet sein, ohne daß wir das heute noch feststellen können. Alle diese Geistererscheinungen mitten im Schlachtentgemmel sind entweder durch begleitende Lichterscheinungen (z. B. bei den Heroen, die Leukaspis oder Leukippos hießen) oder durch übermenschliche Größe (*Aīaç πελώριος*) den Kämpfern offenbar geworden³).

Jahrestage großer Schlachten⁴), wenn auch nicht immer an dem Gedenktage selbst gefeiert, werden durch ungewöhnliche Opfer begangen, wie am 6. Boëdromion jedes Jahres das Andenken an die Schlacht von Marathon durch ein vom Polemarchen geleitetes, großes Ziegenopfer für die Artemis Agrotera und den Enyalios⁵). Obwohl die Schlacht bei Salamis im Boëdromion, also Ende September, stattgefunden hatte, wurde der große Griechensieg in Athen am 16. Munichion gefeiert und zwar auch in Anknüpfung an ein Artemisfest⁶). Mit dem uralten Heroenkult hängt es aber wohl zusammen, wenn in Lampsakos ein Themistoklestag, in Chersonesos ein Miltiadestag, in Amphipolis ein Brasidastag und in Samos ein Lysandertag gefeiert wurden, und die Vermutung ist in der Tat nicht abzuweisen, daß zu diesen Festen vor allem die Schuljugend herangezogen wurde, die dadurch einen freien Tag hatte⁷). Inschriftlich ist auch, allerdings erst aus dem Jahre 123/2 v. Chr., bezeugt, daß die Epheben von dem Kosmeten zum Soros bei Marathon geführt wurden, dort Kränze niederlegten und den für die Freiheit von Hellas Gefallenen ein Totenopfer darbrachten⁸).

¹⁾ Herodot VII 189. Weiteres bei Stengel a. a. O.

²⁾ In Koroneia Pausan. IX 34, 3. In Pergamon ein Altar für die Winde aus der Kaiserzeit im Demeterheiligtum: Athen. Mitteil. XXXV 1910, 457; Hermes XLVI 1911, 434. ³⁾ P. von der Mühl a. a. O. S. 12ff.

⁴⁾ P. Stengel, Griech. Kultusaltertümer⁹ S. 107. *Χαριστήρια* und *τελεστήρια* des Kyros bei Xenophon Kyriupäd. IV 1, 2; VIII 7, 3.

⁵⁾ L. Deubner, Attische Feste 209. ⁶⁾ L. Deubner, a. a. O. 204ff.

⁷⁾ Er. Ziebarth, Aus dem griechischen Schulwesen 1909 S. 135.

⁸⁾ IG II² 1006, 69f. *Ὕπαγεν δὲ* (der Kosmet) *καὶ ἐπὶ τὸ ἐμὸν Μαραθῶνι ποινάρδεις[ιον καὶ ἐστεφ]άνωσαν καὶ ἐνήργισαν τοῖς κατὰ πόλεμον τελευτήσασιν ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας.* L. Deubner a. a. O. 230.

Als Verleiher des Sieges, als Verwalter des Krieges galt den Griechen von Anbeginn natürlich Zeus, der König aller Götter, der Titanen und Giganten im Kampfe besiegt hat, der dadurch die neue Weltordnung geschaffen hat. Aber der Beiname, den er erhalten hat, weil er die Feinde siegreich in die Flucht schlägt, kommt weder bei Homer noch Hesiod vor, sondern ist zuerst bei Sophokles und Euripides nachweisbar¹⁾, hängt also auch vermutlich mit dem siegreichen Ausgange der Perserkriege zusammen. Dieser Beiname erinnert an die Errichtung des Tropaios, dessen Erfindung wahrscheinlich dem dorischen Stamme angehört²⁾ und offenbar viel älter als das Epitheton des Zeus ist. Zeus ist es dann später fast allein, dem die Waffen des erschlagenen Feindes geweiht werden. Mit Recht hat man gesagt, daß der Sinn des Tropaios in der uralten griechischen, vielleicht sogar vorgriechischen Vorstellung zu finden ist, daß der Mensch die unheimliche Wirkung der vom Körper losgelösten Psyche fürchtet, daß er alles vernichtet und verbrennt, was an den Toten erinnert, und daß er so auch die erbeuteten Waffen des Feindes unschädlich macht, welche, dem höchsten Gotte geweiht, als Apotropaion auf dem Felde auf einem Baumstamm aufgehängt werden³⁾. Mit dem Baumkult aber hat die Errichtung des Tropaios nicht das Geringste zu tun⁴⁾; auch ist in dem Tropaeion schwerlich ein sogenannter Augenblicksgott zu erkennen⁵⁾. Dem Zeus Tropaios haben die attischen Epheben noch lange nach der Schlacht von Salamis geopfert.

Auf dem Oros von Aigina wurde von altersher der Zeus Hellenios verehrt, der Stammgott der Völkerschaft der Hellenen, die dem

¹⁾ Sophokles Antigone Vs. 143; Trachin. Vs. 303. Euripides Phoiniss. 1250 Murr.

*Πολύνεικες, ἐν σοὶ Ζηνὸς δρθῶσαι βρέτας
τρόπαιον Ἀργει τ' εὐκλεᾶ δοῦναι λόγον*

Vgl. Heraklid. 937 Murr. Die übrigen Stellen bei E. Fehrle, Roscher V 1262. Auf Inschriften scheint Zeus Tropaios auch erst nach dem fünften Jahrhundert genannt zu sein. Eine Darstellung des Tropaios mit Tyche auf der Arkaderstele in Tegea (um 360) IG V 1, 1.

²⁾ O. Benndorf bei G. Tocilesco, Monument von Adamklissi S. 127ff.

³⁾ Kern, Krieg und Kult, Rektoratsrede 1917 (zweite Aufl.) S. 9.

⁴⁾ RE III² 167; v. Wilamowitz, Aischylos. Interpretationen 107f.

⁵⁾ So Fehrle a. a. O. S. 1264.

griechischen Volk den Namen gegeben hat, während ein göttlicher Beiname, der auf die Graer deutet, mit Sicherheit jedenfalls nicht nachzuweisen ist¹⁾. Der älteste Zeuge für Zeus Hellenios (Hellianios in Aigina) ist Pindar, der gern auf Aigina geweilt und für die Söhne der reichen Handelsherren Siegeslieder gedichtet hat. Die Aigineten erzählten, daß ihr Stammvater Aiakos das Heiligtum des Zeus Hellianios errichtet habe, nachdem seine Bitte um Regen bei einer das ganze Griechenland heimsuchenden Dürre von Zeus erhört worden sei. Wann der aiginetische Zeus Hellianios zum Panhellenios geworden ist, ist unbekannt, schwerlich aber wohl deshalb, weil er für alle Umwohner des saronischen Golfes der Wettergott auf dem Oros war²⁾), sondern weil die aiginetischen Aiakiden Mitkämpfer der Hellenen bei Salamis gewesen waren. Durch ihre Hilfe ward der Zeus Hellianios des Aiakos zum Zeus Panhellenios. Das Nationalgefühl aller Hellenen, das durch den stolzen Sieg bei Salamis erweckt worden ist, sucht und findet seinen Ausdruck durch den panhellenischen Beinamen des Zeus. Der höchste Gott der gesamten Hellenen hat den Sieg verliehen. Diese Stimmung beherrscht auch den Bericht des Boten in Aischylos' Persern, der den Hellenen, nicht allein den Athenern, den großen Erfolg der salaminischen Seeschlacht zuschreibt.

In Athen aber gilt mit ihrem Vater Zeus zusammen der Dank keiner Gottheit mehr als der großen Stadtgöttin, die, wie auf dem Schlachtfelde vor Troia auch jetzt im Kampfgetümmel erschienen sein sollte. *Φοβεσιστράτη*, die dem Heere Schrecken sendende Göttin scheint in Athen auch damals eins ihrer Kultworte gewesen zu sein³⁾. Als die Schatzmeister der Athena im

¹⁾ Man hat freilich mehrfach die in einer Hesychglosse erwähnte *Δημήτηρ Γραια* mit den Graern und den *Γραιοῖ* in Verbindung bringen wollen, wie mir scheint, ohne triftigen Grund. v. Wilamowitz hat sie in seinem grundlegenden Aufsatz über Oropos und die Graer (Hermes XXI 1886, 91ff.) garnicht erwähnt. *Γραιας ἀλλή* ein Ort in der Achaia Phthiotis, vielleicht ein Demeterheiligtum: F. Stählin, Das hellenische Thessalien S. 164.

²⁾ So U. v. Wilamowitz, Pindaros S. 64. Vgl. Ps.-Theophr. *Περὶ σημείων* 24 (II 121 Wim.) ἐάν ἐν Αλγίνη ἐπὶ τῷ Διός τῷ Ἑλλανίου νεφέλῃ καθίζηται, ὃς τὰ πολλὰ σδωρ γίνεται. Über diese Stelle vgl. E. Maas Göt. Gel. Anz. 1893, 635f.

³⁾ Aristophanes Ritter 1177 Hall-Geldart mit Schol. Vgl. F. Specht, Zeitschr. f. vergleich. Sprachforschung LIX, 33. 68.

Jahre 480 die heiligen Gelder dem Areiopag abgeben mußten, um jedem Bürger ein Zehrgeld von acht Drachmen auszuzahlen, blieben sie nach dem Bericht Herodots oben auf der Burg, um die kostbaren Weihgeschenke zu bewachen und mit dem eigenen Leben zu verteidigen¹⁾). Diese *ταύται* sind auch den Helden Tod gestorben, gestorben angesichts des Bildes ihrer Göttin oder doch sicher in ihrem Bereich. In den Gaben, die der Gottheit geweiht waren, lag ein Heiliges, Unantastbares. Ihre Verteidigung entsprang derselben Empfindung, die Weihgeschenke, die unansehnlich geworden zu sein schienen, in ein Grab in heiliger Erde verwies (Bd. I 285). Vielleicht liegt aber auch noch ein höherer Gedanke in dem Ausharren jener Schatzmeister der Athena. Ihrer Göttin treu wollten sie bis zum Letzten bleiben. Sie starben von Barbarenhand als wahre Diener der Athena auch den Opfertod für ihren Glauben. Denken wir bei dem Anblick des Weihreliefs der sogenannten trauernden Athene (oben S. 81) nicht an die Schlachten-göttin Homers, so tun wir es noch weniger bei der Schau der Athena des Pheidias, die Athener, die als Kolonisten nach Lemnos auszogen, auf der Burg neben der Athena Promachos geweiht hatten. Dort die Promachos in voller Waffenrüstung als Erinnerungszeichen an die Perserkriege vielleicht schon von Kimon aufgestellt, hier die unbehelmte Athena, den auf der Rechten liegenden Helm ruhig betrachtend, mit der Linken die Lanze haltend; die Aegis hat sie sich als Schärpe umgelegt. Nicht die Kriegerin Athena haben die athenischen Kolonisten im Sinne, als sie vor ihrem Auszuge nach der an fruchtbarem Boden reichen Insel des Hephaistos im thrakischen Meere der Beschützerin ihrer heimatlichen Fluren mit diesem Weihgeschenk huldigten. Als im Jahre 405/4 die Urkunde, die einen außerordentlich wichtigen Staatsvertrag zwischen der Insel Samos und Athen enthält, auf Marmor eingemeißelt wird, um im heiligen Bezirk auf der Burg aufgestellt zu werden, stellt der Künstler auf dem Kopf der Stele die samische Hera im Relief dar, wie sie, mit dem Szepter der

¹⁾ Herodot VIII 51 καὶ αἰρέοντι (οἱ βάρβαροι) ἔσημον τὸ ἀστυ καὶ τινὰς ὅλιγους εὑρίσκουσι τὸν Ἀθηναῖον ἐν τῷ ιρδῖ εόντας, ταμίας τε τοῦ ιρδοῦ vgl. 53 τὸν δὲ Περσέων οἱ ἀναβεβηκότες πρῶτον μὲν ἐτράποντο πρὸς τὰς πόλιας, ταύτας δὲ ἀνοίξαντες τὸν ἴκετας ἐφόρενον. ἐπειδὴ δέ σφι πάντες κατέστρωντο, τὸ ιρδὸν συλήσαντες ἐνέποιησαν πᾶσαν τὴν ἀκρόπολιν. S. dazu W. Kolbe Sitzungsber. preuß. Akad. 1929, S. 275f.

Götterkönigin in der Linken, ihre Rechte zur Bekräftigung des Vertrags der Athena reicht, die zwar den Helm auf dem Kopf, auch die Lanze in der Linken, aber keine Aegis trägt. Neben ihr steht der Stumpf eines Ölbaumes, an den der Schild gelehnt ist¹⁾. Es liegt über diesem von keinem großen Künstler gefertigten Urkundenrelief eine weihevolle religiöse Stimmung. Die Göttinnen von Samos und Athen heiligen einen neuen Staatsvertrag, den die Athener am Ende des peloponnesischen Kriegs in höchster Not mit Samos, das von allen Inseln allein Athen treu geblieben war, schließen. Und wenn auf Bildwerken der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts auf der Aegis das Gorgoneion oft fehlt²⁾, so soll das auch das friedliche Wesen der sonst meist als Kriegsgöttin erscheinenden Athena bezeugen. Von dieser Athena geht kein Schrecken aus: sie naht den Friedfertigen als Göttin der Verträge und des Friedens. So hilft sie auch ohne den Schmuck der Aegis dem Herakles bei der Reinigung des Stalls des Augeias, wie die Metope des olympischen Zeustempels zeigt. Athena trägt nach dem Siege über die Perser als echte Polias ein doppeltes Gesicht: Krieg und Frieden liegen in ihrer starken Hand. Sie führt gegen den Feind die Lanze; aber ihr Ölbaum ist das Zeichen des Friedens, nicht eines schwächeren Pazifismus, sondern eines durch Krieg und Sieg gesicherten Friedens³⁾.

¹⁾ IG II² 1 (I² 126). Das Relief bei Schede Burg v. Athen Taf. 90 (S. 114f.) und G. Rodenwaldt, Das Relief bei den Griechen Taf. 81 S. 73. Es ist nicht richtig, wenn C. Robert bei Preller, Griech. Mythol. I⁴ 191, 3 sagt, daß Athena die Aegis nur ablegt, wenn sie am festlichen Gelage teilnimmt oder in künstlerischer Beschäftigung erscheint. Es ist eben wichtig, daß sie auch bei hochpolitischen Handlungen ohne Aegis gedacht und gebildet wird. Daß sie ohne die Aegis in der Marsyasgruppe des Myron dargestellt war, kann auch nicht wundernehmen. Auch dies Erzbildwerk des Myron stand wahrscheinlich in Athen zwischen Parthenon und Brauronion nach Schede, der nach dem Vorgang anderer (s. Hitzig-Blümner, Pausanias I S. 263f.; dagegen B. Sauer, Die Anfänge der statuarischen Gruppe 69) die von Pausanias I 24, 1 erwähnte Gruppe mit der des Myron ohne weiteres identifiziert. M. Schede a. a. O. S. 57f. mit Taf. 38—40; Literatur S. 140f.

²⁾ C. Robert bei Preller a. a. O. S. 191, 3.

³⁾ Vgl. die schönen Verse aus dem Erechtheus des Euripides (Fragm. 360 Nauck²⁾): οὐδέ ἀντ' ἑλάιας χρυσέας τε Γοργόνος τρίαιναν δρθήν στάσαν ἐν πόλεως βάθροις Εἴμωλπος οὐδὲ Θρήξ ἀναστέψει λεώς στεφάνοισι, Παλλὰς δ' οὐδαμοῦ τιμήσεται.

Noch häufiger zeigt sich der Niederschlag der Dankbarkeit für die Hilfe der Götter in der Schlacht in der Widmung prächtiger Weihgeschenke, und nirgends augenfälliger als in Delphoi, wo Anatheme von mehr als drei Jahrhunderten das Andenken an die großen Kriegstaten, vor allem an Marathon und Salamis¹⁾, erhalten²⁾. In Delphoi war der Heilige Weg zu einer Ruhmesstraße ohnegleichen geworden, und man kann noch jetzt aus ihren Resten ein großes Stück hellenischer Geschichte ablesen. Auch an die Bunte Halle auf dem Markte von Athen, die mit Recht von den Neueren oft als Athens Ruhmeshalle bezeichnet wird, muß erinnert werden; denn wenn ein Altar³⁾ in ihr gestanden hat, war sie von Peisianax, dem Schwager des Kimon, auch einer Gottheit geweiht und zwar wahrscheinlich doch dem Zeus Agoraios⁴⁾.

Die älteste Weihinschrift⁵⁾ an Götter, die den Sieg verliehen haben, stammt auch aus dem fünften Jahrhundert, hat aber mit den Perserkriegen nichts zu tun, sondern betrifft einen Sieg, den die Selinuntier über einen unbekannten Gegner in einem unbekannten Jahre gefochten haben. Sie schreiben den Sieg den Göttern zu und nennen an erster Stelle Zeus, nicht nur, weil er der Hauptgott der Mutterstadt Megara ist, sondern weil er überhaupt der Gott ist, der den Sieg verleiht (S. 247), dem alle anderen Kriegsgötter untergeordnet sind, wie durch die letzten Worte der Götterliste noch ausdrücklich hervorgehoben wird⁶⁾. Auf ihn folgt Phobos, also an ganz hervorragender Stelle (Bd. I 120)⁷⁾; dann Herakles und Apollon, in dessen Heiligtum das geweihte Goldrelief aufgestellt werden soll, darauf Poteidan und

¹⁾ H. Pomtow, *Klio* VIII 1908, 83 über die Phaylosbasis. Über den kolossalen Apollon mit Schiffsgallion von Salamis vgl. H. Pomtow *RE*² Suppl. IV, 1412 Nr. 110.

²⁾ H. Pomtow (und H. Bulle), *Athen. Mitteil.* XXXI 1906, 437ff. und *Klio* VII 1907, 395ff.; VIII 1908, 73ff., 186ff., 302ff.; IX 1909, 153ff. Dazu auch *RE*² Suppl. IV 1198ff. Es ist auch immer noch lesenswert, was Ernst Curtius einst über die Weihgeschenke der Griechen nach den Perserkriegen in der Göttinger Ges. der Wissenschaften 1861 (Gesammelte Abhandlungen II 359—374) vorgetragen hat.

³⁾ C. Robert, *Die Marathonschlacht in der Poikile usw.* S. 11ff.

⁴⁾ Über Peisianax als Stifter der Halle vgl. Robert a. a. O. 8.

⁵⁾ Dittenberger-Hiller, *Sylloge* III 1122. Bd. I 120 und oben S.

⁶⁾ Z. 6 διὰ δὲ Δία μάλιστα und nachher Z. 10 τὸ Διό[ς (ὄνυμα) προ]γοά[ψα]ντες.

⁷⁾ Man denkt dabei auch an die Athena Φοβεσιστρόπτη oben S. 248.

die Tyndariden, Athana und die Malophoros (Demeter als Schützerin der Baumfrüchte), Pasikrateia (Persephone ?) und die anderen Götter. Die Tyndariden in dieser Götterzahl zu finden, überrascht nicht. Berühmt war die Hilfsbereitschaft der Dioskuren in der Schlacht an der Sagra¹⁾; noch berühmter ihre Allgegenwart in Seenot. In der Schlacht und auf der See sind sie die echten Notshelfer. Wir wissen leider nicht, wann der schöne Hymnos auf die Dioskuren, der in der Sammlung der homerischen Hymnen an letzter Stelle steht, und den Theokrit nachgeahmt hat, gedichtet ist²⁾. Prachtvoll wird da ihre Epiphanie geschildert. Die Retter der Menschen und der Schiffe nahen mit schnellen Fittichen durch den Äther, wenn die Schiffer in Todesangst ihnen opfern und sie im Gebet heranrufen. Dann werden die Winterstürme vertrieben und die tobenden Wellen geglättet.

Der Niederschlag dieser durch die Perserkriege gehobenen Stimmung zeigt sich natürlich nicht nur in Kultus und Legende; sondern Zeuge für diese vaterländische Religiosität oder diesen religiösen Patriotismus ist vor allem der große attische Dichter, der selbst bei Marathon gekämpft hat, und auf dessen Grabmal im fernen sizilischen Gela nichts von seinen Siegen im Dionysostheater zu lesen stand, sondern einzig und allein von seiner Teilnahme an der Schlacht auf dem marathonischen Gefilde. Noch 23 Jahre nach ihr dichtete Aischylos seine 'Sieben gegen Theben' in Erinnerung an die stolzeste Zeit seines Manneslebens. In der Tragödie des Bruderkampfes weht attischer Geist. Der Thebaner Eteokles spricht wie ein frommer, attischer Soldat, dem eines als Ziel vorschwebt, die Errettung seiner Stadt aus den Händen der Angreifer, die, obwohl Hellenen, den Barbaren gleichgesetzt werden³⁾. Um seine Vaterstadt zu retten, geht Eteokles in den

¹⁾ P. von der Mühl a. a. O. S. 25ff. Sollte es sich in der Inschrift aus Selinunt nicht um einen Seesieg handeln, da nach Zeus, Phobos, Herakles, Apollon der Meerbeherrschende Poteidan und die Tyndariden genannt werden?

²⁾ v. Wilamowitz, Textgeschichte der griechischen Bukoliker S. 184. Nach ihm ist der homerische Hymnos im Kulturkreise von Delos im sechsten Jahrhundert entstanden.

³⁾ Auf die Worte des Chors (Vs. 716 Wilam.) *νίκην γε μέντοι καὶ κακήν τιμᾶτι θέος* antwortet Eteokles fast als attischer Hoplit: *οὐκ ἄνδρας διπλίτην τοῦτο χρὴ στέρεγειν ἔπος.*

gewissen Tod. Der Kampf erhebt sich um die Stadt, um die Altäre der Landesheroen, um die Erhaltung ihrer Ehren, um Kinder und Mutter Erde, die teuerste Ernährerin¹⁾. Darum ist Polyneikes ein Frevler, weil er ein fremdes Heer gegen die Vaterstadt geführt hat. Der Thebaner Eteokles aber denkt genau so wie die Hellenen vor der Schlacht bei Salamis²⁾. Nicht auf die eigene Kraft allein vertraut Eteokles. Nichts vermag der Mensch, auch der tapferste nicht, ohne Zeus. Der Mensch muß sich seiner Schranken immer bewußt sein. Stark ist, wer die Götter ehrt³⁾. Die *σωρροσύνη* ist ein Kennzeichen des rechten Hellenen. Aber die Frömmigkeit des Eteokles besteht mitnichten in dem billigen Vertrauen auf die Götter, denen sie alles zuschiebt, Glück und Unglück. Sondern Eteokles ist ein Mann der Tat, der das Jammern der jungen Thebanerinnen mit aller Strenge abweist, auch nachdem sie ein inniges Gebet an die Götter gerichtet haben⁴⁾. Er hegt in seiner Seele auch das ernste Wort, das der aus seinem Grabe entstiegene Geist des Dareios spricht: 'Wenn sich einer selbst bemüht, verbündet sich mit ihm auch die Gottheit'⁵⁾. Man geht wohl nicht zu weit, wenn man in der Gestalt des Eteokles eine von Aischylos, dem Marathonkrieger, geschaffene Idealgestalt sieht, ein Vorbild für

¹⁾ Sieben gegen Theben Vs. 14ff. Wilam.

πόλει τ' ἀργίειν καὶ θεῶν ἐγχωρίων
βομοῖσι, τιμάς μὴ ἔξαλειφθῆναι ποτε,
τέκνοις τε γῆν τε μητρὶ, φιλτάτηι τροφῶι.

²⁾ Aischylos Perser Vs. 402ff. Wilam.

ὅς παιδεῖς Ἐλλήνων ἵτε
ἔλενθεροῦτε πατρίδ', ἔλενθεροῦτε δέ
παῖδας γυναικας θεῶν τε πατρώιων ἔδη
θῆκας τε προγόνων· νῦν ὑπέρ πάντων ἀγών.

³⁾ Sieben gegen Theben Vs. 596 Wilam. δεινὸς δὲς θεοὺς σέβει.

⁴⁾ Sieben g. Theben. Vs. 116ff. Wilam. Es scheint zunächst, als ob man athenische Jungfrauen beten hört, bis Athena Onka (Vs. 164) angerufen wird. Poseidon ποντομέδων Vs. 130 in dem Epigramm von der athenischen Akropolis IG I² 706 und Euripides Hippolytos Vs. 743 Murr.; sonst nur bei Spätern. Denn der in Simonides' Epigr. 147, 5f. Diehl von Jacobs u. a. ergänzte Ποντομέδων ist durchaus unsicher. So scheint Aischylos mit Absicht einen den Athenern geläufigen Beinamen des Poseidon gewählt zu haben.

⁵⁾ Perser Vs. 742 Wilam. ἀλλ' ὅταν σπεύδῃ τις αὐτός, χῶ θεός συνάπτεται. Dazu Sieben g. Theben Vs. 4 εἰ μὲν γάρ εν πράξαιμεν, αὐτία θεοῦ.

jeden gottesfürchtigen und tapferen Soldaten. So heißt es am Schlusse der Tragödie in der Rede des Herolds mit Recht:

Eteokles, weil er dem Lande treuen Sinn gezeigt,
soll in der Heimat teurem Grab bestattet sein;
denn heimischen Altären treu sich weihend starb er dort,
wo jedem Jüngling schönster Tod bereitet ist¹⁾.

(Nach Joh. Gust. Droyesen.)

Der Tod für das Vaterland und seine Götter gilt auch der Generation nach den Perserkriegen als das schönste Los. Wenn der Sophist Gorgias aber die Sieben gegen Theben ein 'Drama voll des Ares' genannt hat, und Aristophanes den Worten des feinsinnigen Ästhetikers gefolgt ist, so ist damit nicht das entscheidende Wort über diese Tragödie des Aischylos gesprochen worden²⁾. Aischylos fordert in diesem Stück durchaus nicht zu wildem Kampf und wilder Kampfeslust auf. Dies würde dem Charakter des Eteokles, wie ihn der Dichter so wundervoll geschildert hat, nicht anstehen. Sondern der Krieg ist erst erlaubt, wenn ihn die Not des Vaterlandes und die Götter fordern³⁾.

Anders ist auch nicht die Auffassung des Thebaners Pindaros, der in einem Dithyrambos die Alala mit den herrlichen Worten angerufen hat: 'Hör', Alala, des Polemos Tochter, der Speere Vorspruch, der sich die Männer für die Stadt opfern in heiligem

¹⁾ Sieben g. Theben Vs. 1007ff. Wilamowitz.

*'Ετεοκλέα μὲν τόνδ' ἐπ' εὐνοῖς χθονὸς
θάπτειν ἔδοξε γῆς φίλαις κατασκαφαῖς.
στυγῶν γὰρ ἔχθρος θάνατον εἴλετ' ἐν πόλει
ιερῶν πατρώιων. στοις δὲ μομφῆς ἀτερ
τέθνηκεν οὕπερ τοῖς νέοις θνήσκεν καλόν.*

Ich halte den Schluß der Sieben für echt wie Bruno Snell, Aischylos und das Handeln im Drama (Philologus Suppl. XX 1, 1928) 90ff. Dagegen aber M. Pohlenz, Griech. Tragödie II (Erläuterungen) S. 27ff.

²⁾ Gorgias in einer unbestimmten Schrift oder Epideixis nach Plutarch *Quaestio[n] symposiacae* VII 10, 2 p. 715 E (Diels, Vorsokratiker II⁴ 76 B 24 S. 266); ihm folgend nennt Aischylos bei Aristophanes Frösche Vs. 1020ff. sein Drama *'Επτὰ ἐπὶ Θήβας*, *"Ἄρεως μεστόν* und fügt hinzu: *δὲ θεασάμενος πᾶς ἀνὴρ ἡράσθη δάιος εἶναι*, worauf Dionysos erwidert:

*τοντὶ μέν σοι κακὸν εἰργαστα· Θηβαῖονς γὰρ πεποίηκας
ἀνδρειοτέρους ἐς τὸν πόλεμον, καὶ τούτον γ' οὕνεκα τύπτον.*

³⁾ Vgl. M. Pohlenz a. a. O. I S. 95 und II S. 141.

Opfertode¹⁾), Worte, die der große thebanische Feldherr Epameinondas einst im Munde geführt haben soll. Wir wissen nicht, welchem Jahre der Dithyrambos angehört, aus dem dies schöne Bruchstück stammt. Aber höchst wahrscheinlich im Jahre 478 hat Pindar von dem Stein des Tantalos gesprochen, der den Thebanern lange über dem Haupte geschwebt habe, und den ein Gott erst von ihnen abwandte, eine für Hellas unwagbare, d. h. unmögliche Tat²⁾). Daß die Griechen das verräterische Theben nicht dem Erdboden gleich gemacht hatten, empfand der fromme Pindar als Gnade der Gottheit.

Hat auch schon Peisistratos dafür gesorgt, daß Athen in Theseus seinen Nationalheros erhielt und in der Helden sage und Helden-dichtung nicht mehr unberücksichtigt blieb, so tritt gerade nirgends mehr als in Athen die Wirkung der Perserkriege hervor, in Athen, dessen Söhne nach Pindars berühmtem, nach der Schlacht beim Artemision gesprochenen Wort den leuchtenden Grundstein der Freiheit gelegt hatten³⁾). Jetzt wurde sich Athen seiner sittlichen Sendung erst voll bewußt, nachdem es in dem Perserkampf allen anderen griechischen Staaten vorangegangen war. Nicht erst die Tragödie des Sophokles und Euripides hat die Urathener in die alten Sagenkreise hineingeführt; sondern das attische Volk war vorangegangen, indem es seine Heimat mit den Sagen der Sieben gegen Theben, der Amazonenkämpfe und der Herakliden verband, und hat sich, wie EDUARD MEYER sehr schön gesagt hat⁴⁾), 'in allen Kämpfen der Urzeit als ein starkes, selbstbewußtes

¹⁾ Fragm. 78 Schroeder:

*Κλῦθ' Ἀλαλά, Πολέμου θύγατερ,
ἐγχέων προσίμιον, ἀι θύεται
ἀνδρες ὑπέρ πόλιος τὸν ἱρόθυτον θάρατον*

Vgl. v. Wilamowitz, Pindaros S. 272 Anm. 2.

²⁾ Isthm. VIII 9ff. Schroed.

*ἐπειδὴ τὸν ὑπέρ κεφαλᾶς
λίθον γε Ταντάλον
παρά τις ἔτρεψεν ἄμμι θεός,
ἀπόλιματον Ἐλλάδι μόχθον.*

Vgl. v. Wilamowitz, Pindaros 197.

³⁾ Pindar Fragm. 77 Schr. ὅθι παίδες Ἀθαναίων ἐβάλοντο φαεννὰν κοητόδ' ἐλενθερίας und dazu Fragm. 76 ὃ ται λιπαραι και λοστέφανοι και ἀοδίμοι, Ἐλλάδος ἔρεισμα, κλειωτὶ Ἀθαναι, δαυμόνιον πτολεθρον.

⁴⁾ Geschichte des Altertums III S. 504f.

und vor allem gerechtes und gottesfürchtiges Volk erwiesen, das gegen die wilden Leidenschaften und die rücksichtslose Selbstsucht der anderen die modernen Ideen des Staats und der Humanität vertrat'. So erscheinen jetzt Amazonen- und Kentaurenkämpfe als Bildschmuck der Tempel, nicht ohne den schweigenden Hinweis auf das große Geschehen im ersten Viertel des fünften Jahrhunderts, auf den Sieg des Hellenentums über die dunklen Mächte der Barbaren, die in Amazonen und Kentauren verkörpert sind und durch Theseus und andere Heroen schon einmal in der Urzeit überwunden waren. Wenn jetzt in den Leichenreden für die Gefallenen auf dem Kerameikos mit besonderem Nachdruck der Ahnen gedacht wird, so darf man nie vergessen, daß es sich auch hier um religiöse Empfindungen handelt. Denn die Ahnen und Urahnen sind Heroen. Sogar Menestheus, der in den alten Heldengedichten keine Rolle spielt, wird jetzt ein echter Heros und Archeget. Nur von diesem Gesichtspunkt aus ist auch die Rückführung der Gebeine des Theseus aus Skyros durch Kimon im Jahre 475 zu betrachten. Die alte Sage weiß von dem Tode des Theseus auf Skyros nichts¹⁾). Wie und wann sie entstanden ist, wissen wir nicht. Aber das steht fest, daß Kimon, hier in den Spuren der peisistratischen Zeit wandelnd, für die gefundenen Gebeine das Theseion am Nordabhang der Akropolis erbaute und ein mit großer Pracht alljährlich gefeiertes Fest einrichtete. Als aber die unmittelbare religiöse Wirkung der Perserkriege zu Ende geht, ist es auch mit weiterer Ausgestaltung der Theseusgestalt vorbei. Der Nationalheros der Hellenen ist er, obwohl seine Sage viele Züge des Herakles übernommen hat, nicht geworden, vielleicht gerade deshalb nicht. Theseusfeste scheinen außerhalb Athens nicht gefeiert zu sein. Die Epen, die von ihm erzählten, sind alle verschollen, und um so wertvoller sind die beiden Gedichte des Keers Bakchylides, die ihn feiern und wahrscheinlich auch für den Gottesdienst verfaßt sind, das zweite, das einen Wechselgesang zwischen einem Chor der Greise und Aigeus darstellt, wahrscheinlich für ein Theseusfest in Athen. Denn es schließt mit den Worten des Aigeus, der nicht ahnt, daß der herannahende Jüngling, der so viele Abenteuer glücklich überstanden hat, sein eigener Sohn ist:

¹⁾ C. Robert, Heldensage II S. 755f.; v. Wilamowitz, Die griechische Heldensage II (Sitzungsber. preuß. Akad. 1925) S. 238f.

Noch ein Knabe scheint er
und doch schon ein Mann, der Ares' ernstes Spiel
wählt in Krieg und dröhnender Schlacht
statt des heitren Kinderspiels.
Sein Weg ist Athen, das schmuckbegabte¹⁾.

Ein hohes Gut haben die Perserkriege den Hellenen offenbart, statt der Überheblichkeit, wie sie sonst so oft nach siegreichen Kriegen eintritt, die Sophrosyne, die ihnen die Eleutheria, die wiedererrungene Freiheit gebracht hat. Davon kündet ein schönes Skolion, das auf einer im Perserschutte gefundenen rotfigurigen Pyxis eingeritzt ist und offenbar einem Jüngling gilt, der bei einer großen religiösen Feier für die Götter, welche den Hellenen die Siege bei Salamis, Plataiai und Mykale verliehen, mit Smilax bekränzt einhergeschritten war: 'Sophrosyne ist um dich in den Zweigen des Smilax, der du der Freiheit schönen Kranz auf dem Haupte trägst'²⁾. Aischylos hat etwa ein dutzend Jahre später in seinen Sieben gegen Theben das Ideal eines Athener des fünften Jahrhunderts auf Amphiaraos übertragen, durch die schöne Schilderung seines Wesens als eines *σώφρων δίκαιος ἀγαθὸς εὐσεβὴς ἀνήρ*³⁾.

¹⁾ Bakchyl. XVIII 56ff. Snell

παῖδα δ' ἔμμεν
ποσόθηβον, ἀσητὸν δ' ἀθνομάτων
μεμνᾶσθαι πολέμου τε καὶ
χαλκεοκτύπου μάχας.
δίζησθαι δὲ φιλαγλάνος Ἀθάνας.

Die Übersetzung ist von Hans von Arnim, Deutsche Rundschau XXIV 1898 S. 61, der sich wohl mit Recht die Aufführung mit einer Prozession in Zusammenhang stehend denkt.

²⁾ Die evidente Herstellung des Skolions stammt von Werner Peek, Hermes LXVIII 1933, 118ff. mit Beilage 1. Ungedeutet ist aber leider immer noch die Darstellung der Pyxis, die wahrscheinlich um 480 gemalt ist: links ein Heroengrab; vor ihm eine Säule, die ein Gebäude, vielleicht ein Brunnenhaus andeutet. Vor diesem ein auf einem Stuhl sitzender Mann, dann ein Altar, vor dem eine aus einer Schale spendende weibliche Figur steht. Der Sitzende wird ein Gott sein, die Spendende eine Sterbliche. Anders freilich Peek S. 121.

³⁾ Vs. 610 Wilam. Über die frühere, von ihm selbst später zurückgenommene Athetese dieses Verses durch v. Wilamowitz vgl. Werner Jaeger, Tyrtaios über die wahre ἀρετή in den Sitzungsber. preuß. Akad. 1932, 562.

Dem übermütigen Xerxes stellt der große Dichter, dessen Heimat Eleusis man bei solchen Erwägungen nie vergessen darf, seinen Vater Dareios als *σωφρων* gegenüber, gibt ihm also das Zeugnis eines Hellenen im Gegensatz zu dem Barbaren, dem das fehlt, was das Griechenvolk vor allen anderen Völkern der Erde auszeichnet, die *σωφροσύνη*.

Dieselbe Stimmung wird schon in dem ältesten Stück des Sophokles, das uns erhalten ist, offenkundig, in dem noch heute jeden Leser tief ergreifenden Aias¹⁾). Nicht Mannesmut und Körperkraft schützen den Menschen vor der Strafe der Götter. Jede Hybris wird von ihnen unnachsichtlich bestraft. In Aischylos' Persern war das Beispiel dafür ein orientalischer König. Bei Sophokles ist es der gewaltigste Kriegsheld der Achaier nach Achill, der große Aias. Der hat sogar gegen Athena, die ihm in mancher Schlacht seine Schutzgöttin gewesen, ein übermütiges Wort gewagt und wird von ihr mit Wahnsinn geschlagen, der ihn schließlich nach der furchtbaren Erkenntnis seiner Lage zum Selbstmord treibt. Das Epos kannte schon die Sage von seinem Wahnsinn und dem Herdenmorde. Aber Sophokles scheint es zuerst gewesen zu sein, der Athena zur Urheberin der von Gott gesandten Krankheit, der *θεῖα ρόσος* gemacht hat. Denn der Wahnsinn ist von der Gottheit als Strafe für die Hybris geschickt, die auch nicht vor dieser Göttin Halt macht. Auf diesen Grundgedanken der Tragödie weist schon der Schluß des Prologs hin. In mancher allgemeinen Sentenz, die Sophokles seinen Personen in den Mund legt, tritt er als Lehrer seiner Athener auf; aber nichts wirkt wohl so erzieherisch, als es die letzten Worte der Athena und des Odysseus im Eingang des Aias tun. Man hat das tadeln zu müssen geglaubt. Aber man bedenke, daß

¹⁾ Ich habe nie daran gezweifelt, daß der Aias älter als Antigone ist und in dieselbe Zeit fällt wie die Ichneutai, die vielleicht die Satyroi der Tetralogie gewesen sind, der Aias angehört. Zunächst wird Sophokles dem Brauche des Aischylos folgend mit Tetralogien begonnen haben. Auch zum Prolog des Aias, zu dessen Verständnis er den neuen Niobepapyrus mit Recht heranzieht, hat Karl Reinhardt Sophokles S. 20ff. viel Klärendes gesagt. Ich glaube, daß die chronologischen Probleme, die die Sophoklesforschung so lange beschäftigt haben, durch Reinhardt erledigt sind.

die Lyriker, vor allem Pindaros, für manche Lebensweisheit mythische Personen zum Exempel verwandt und diese Lehre vor oder nach der Erzählung der Sage in einer Sentenz ausgesprochen haben. Man mag dies unkünstlerisch nennen. Doch wird damit nicht des Dichters ernster Sinn getroffen. Er, der mehr als Aischylos auf die szenische Wirkung achtete, hat es vielleicht selbst empfunden. Spätere Dramatiker haben das *fabula docet* dem namenlosen Sprecher eines Prologes in den Mund gelegt, antike wie neuere. Sophokles gibt der ernsten Lehre Gewicht, in dem er sie im Zwiegespräch der Athena und des Odysseus, der hier ritterlicher erscheint denn je, gleichsam entstehen lässt:

Athena:

Du siehst, Odysseus, alles kann der Götter Macht.
Wer übertraf einst diesen Mann an klarem Blick,
an rascher Tatkraft, wenn's das Rechte galt zu tun ?

Odysseus:

Nein, keinen weiß ich, — keinen! Und mich jammert sein,
des Unglücksel'gen, ob er mich auch grimmig haßt,
weil ihn des Schicksals fürchterliches Band umstrickt.
In seinem Lose seh' ich ja zugleich auch meins:
Wir alle, die wir leben, das erkenn' ich hier,
sind Traumgestalten, sind ein flüchtig Schattenbild.

Athena:

Wenn du das einsiehst, sei auch du auf deiner Hut:
Sprich gegen Götter niemals ein vermessnes Wort
noch blähe dich im Dünkel, wenn des Armes Kraft,
wenn Reichtums Fülle über andre dich erhöht.
Der Tag erhebt, der Tag stürzt alles Menschenwerk
in ewgem Wechsel. Aber nur dem frommen Mann
sind hold die Götter, und dem Bösen sind sie feind.
(Ludwig Bellermann).

Die Sophrosyne ist die Gabe, die die Götter den Hellenen nach dem gewaltigen Erlebnis der Perserkriege in die Seele gelegt haben, und an der ihre Edelsten in allem Wirrsal der Folgezeit festgehalten haben. Bezeichnend für die Stimmung nach den Perserkriegen sind weibliche Namen aus der Familie des älteren Dionysios von Syrakus, dessen zweite Frau Aristomache

hieß und zwei seiner Töchter Sophrosyne und Arete¹⁾). Daß zur *σωφροσύνη* die *εὐσέβεια* gehörte, zeigt die schöne Charakteristik des Amphiaraos durch Aischylos (oben S. 257) nicht minder als der fromme Eifer, mit dem die durch die Barbaren zerstörten Heiligtümer wieder aufgebaut wurden (s. S. 264ff.). Waren sie auch fast überall ein Trümmerhaufen geworden, die Gottheit war nach der Empfindung der Hellenen in ihnen geblieben. Es war ja nur ihr Haus, das in Flammen aufgegangen war. Sie selbst blieb, was sie gewesen war, oder wurde in ihrer Wirkung und Bedeutung noch erhöht, wenn man ihrer Epiphanie, ihrem Eingreifen in das Schicksal Griechenlands den Sieg zuschreiben zu müssen glaubte.

Zu derselben Zeit, in der Sophrosyne als des wahren Hellenentums Wesen und Inhalt nicht entdeckt, aber lebhaft empfunden wird, werden auch Sagen in Athen gleichsam neu lebendig, die die Hybris der Könige darstellen, deren Schicksal die Menschen mahnt, *σώφρονες* zu sein. Hatte schon Pindaros im Jahre 478/77 in dem herrlichen isthmischen Liede auf den Sieg des Aigineten Phylakidas, das mit der Anrufung der vielnamigen Theia, der Mutter des Helios, beginnt, gewarnt: 'trachte nicht danach, Zeus zu werden'²⁾, so wissen wir, daß die alte Sage vom Aioliden Salmoneus, des Frevlers, der sich angemaßt hatte, den Blitzeschleudernden Zeus nachzuahmen, von Sophokles in einem Satyrspiel behandelt ist, das auch auf die zeitgenössische Vasenmalerei eingewirkt hat³⁾. Wann der große Tragiker dies Satyrspiel gedichtet hat, wird wohl immer unbekannt bleiben; aber es trifft so ganz die fromme Stimmung des fünften Jahrhunderts, die ein Sichbescheiden bedeutet. Wie der Perserkönig seine Hybris schwer hat büßen müssen, so gibt der die Macht des Zeus leugnende und nachäffende Salmoneus in einem Mythos, den offenbar

¹⁾ Plutarch Dion. c. 6. *Σωφροσύνη* Frauename in Paros 3. Jahrh. und *Σωφρόνια* in Tanagra: Bechtel, Historische Personennamen 616.

²⁾ Isthm. V 14ff. *μὴ μάτεν Ζεὺς γενέσθαι· πάντ' ἔχεις, εἴ σε τούτων μοιզ'* *ἔφικοιτο καλῶν. θνατά θνατοῖσι πρέπει.* Ähnlich in dem olympischen Liede auf den Sieg des Psamnis von Kamarina mit dem Maultierwagen V 24b, das wohl ein Sizilianer im Jahre 452 gedichtet hat (v. Wilamowitz, Pindaros 421ff.): *μὴ ματεύσῃ θεὸς γενέσθαι.*

³⁾ Nauck TGF² p. 250f., 494—498. Das Vasenbild zuerst richtig gedeutet von C. Robert, Apophoreton der Graeca Halensis 1903, 105 Anm. 2.

schon Hesiod kennt, ein warnendes Beispiel, und es ist sehr möglich, daß der Kern der Sage aus dem Orient, vielleicht aus Kreta, stammt und von da aus erst nach Elis und Thessalien gelangt ist¹⁾. Für den Athener des fünften Jahrhunderts mag Salmoneus noch an titanische Gestalten wie Prometheus erinnert haben, an ein gewaltiges Übermenschentum, aber ein Dichter wie Euripides hat sein Blitzeschleudern schon als Wahnsinn aufgefaßt²⁾. So trifft der Gottheit Zorn auch Niobe und Amphion in dem verlorenen Drama des Aischylos, von dem kürzlich sehr wertvolle Bruchstücke gefunden sind (oben S. 224). Die auf dem Grabe ihrer Kinder in stummer Trauer sitzende Tantalostochter ist ein warnendes Beispiel für alle Menschen, die sich mit den Göttern zu messen wagen³⁾. So treten die großen Tragiker als Warner und Mahner auf, wie ehedem Solon. Darin liegt ihre religiöse Wirkung, die von heiliger Stätte, dem Dionysosbezirk in Athen, ausgeht.

Eine Folge der Perserkriege ist nicht minder der starke Volksglaube an den Neid der Götter. Freilich führen die Spuren auch schon weiter hinauf. Das Kalypsoliad der Odyssee scheint das älteste Zeugnis für diese Anschauung zu bieten, wenn es die Göttin zu dem von den Olympiern an sie mit dem Auftrage, Odysseus freizugeben, gesandten Hermes sagen läßt:

‘Grausam seid ihr vor allen und neidischen Herzens, o Götter!
Jeglicher Göttin versagt ihr die öffentliche Vermählung
mit dem sterblichen Manne, den sie zum Gatten erkoren⁴⁾.’

(Joh. Heinr. Voß 1781.)

Dieser Glaube wird dann auch noch von Kalypso durch die Erzählung vom Tode des Orion und des Iasion erläutert⁵⁾. Die

¹⁾ Über Salmoneus O. Weinreich, Menekrates Zeus und Salmoneus (Tübinger Beiträge XVIII 1933) 82ff.

²⁾ Aiilos fr. 14 (TGF² p. 366) ὅς τ' ἐπ' Ἀλφειοῦ φοῖς θεοῦ μανεῖς ἔργης Σαλμωνεὺς φλόγα. Mit einem Worte sei auch erinnert an Anaxagoras' Polemik gegen den Blitzeschleudernden Zeus.

³⁾ Wahrscheinlich ein Gott (Reinhardt S. 246) hat die Worte (Vs. 12 ff.) gesprochen:

[Φοῖβος δέ] μῆνιν τινα φέρων Ἀμφίτιον
[ἀκμά]ζον αἰκάδας ἐξεφύλλασεν γέν[ος].

⁴⁾ ε 118ff. Vgl. zu dem Worte ζηλήμονες F. Specht, Zeitschr. f. vergleichende Sprachforschg. LIX 52.

⁵⁾ Andere Beispiele bei C. F. von Nägelsbach, Homerische Theologie² 33f., 131.

Götter haben so auch das gewaltige Perserreich gestürzt, weil sie auf seine Macht neidisch waren. Das spricht in einem Kriegsrat Artabanos, der Oheim des Xerxes, aus, wenn er zu diesem offenherzig sagt¹⁾: 'Du siehst, wie der Gott die überragenden Tiere mit dem Blitz trifft und nicht zuläßt, daß sie sich brüsten. Die kleinen aber kümmern ihn nicht. Du siehst, daß er immer in die höchsten Häuser und Bäume solche Geschosse wirft. Denn es liebt der Gott, alles Überragende zu stürzen. So kann auch ein großes Heer durch ein kleines vernichtet werden, nämlich wenn der neidische Gott einen Schrecken oder einen Donner auf sie wirft, durch den sie ihrer unwürdig zugrunde gehen. Denn der Gott läßt niemanden hoch denken als sich selbst'. So rät Artabanos zum Maßhalten, muß aber des Königs Zorn durch bittere Worte erfahren. Der Gang der Weltgeschichte hat dem Artabanos Recht gegeben. Nach dem Bericht des Herodot hat auch noch ein anderer Orientale nicht anders geurteilt als der Oheim des Xerxes, und sein Wort ist noch berühmter geworden. Amasis, der Ägypterkönig, schreibt dem Polykrates, dem vom Glück begnadeten Herrscher von Samos, daß ihm all dies Glück nicht gefalle, weil er wisse, daß die Gottheit neidisch ist²⁾). Der Daimon, der das stolze Perserheer vernichtet hat, wie es niemand gewaltiger als Aischylos in seinen Persern dargestellt hat, ist der *Φθόνος*, der Neid der Götter, gewesen, wie man leider noch immer übersetzen muß, bis eine treffendere Übertragung gefunden ist³⁾). Zahlreiche Dichterstellen zeigen, daß die Vorstellung von einem Neide der Götter im fünften Jahrhundert durchaus volkstümlich ist und sich von der deutlich unterscheidet, die nur den Neid der Götter auf besondere Fertigkeiten der Menschen, wie es die sind, die der Feuerraub des Prometheus ihnen verliehen hat, kennt⁴⁾). Noch in die Lebenszeit des Herodot (438) fällt das Stück des Euripides, in dem Herakles nach der Wiedervereinigung des Admetos mit Alkestis die Worte spricht: 'Du hältst. Doch möchte kein Neid der Götter dich treffen⁵⁾).' Wann der Götterneid zuerst

¹⁾ Herodot VII 10 ε οὐ γὰρ ἐξ φρονέων δὲ θεός ἄλλον ἢ ἑωντόν.

²⁾ Herodot III 40 ἐμοὶ δέ αἱ σαὶ μεγάλαι εὐτυχίαι οὐκ ἀρέσκουσι, τὸ θεῖον ἐπισταμένωι ὡς ἔστι φθονερόν.

³⁾ Vgl. Bruno Snell, Aischylos und das Handeln im Drama 71f., namentlich 72 Anm. 108 und F. Specht a. a. O.

⁴⁾ K. Lehrs, Populäre Aufsätze aus dem Altertum² S. 35ff.

⁵⁾ Euripides Alkestis 1135 ἔχεις· φθόνος δὲ μὴ γένοιτο τις θεῶν.

als Daimon gedacht wurde, wissen wir nicht. Hesiod weiß nichts von ihm, wohl aber eben schon Aischylos in den Persern. Sophokles erwähnt ihn in einer seiner letzten Tragödien (409) als solchen¹⁾, und zur Zeit des Perikles sollen ihm als dem *κακὸς δαίμων* schuldige Opfer dargebracht worden sein²⁾. Die später sehr häufige Anschauung, daß der Neid (*βάσκανος δαίμων*) vortreffliche, viel versprechende Jünglinge allzu früh dem Leben entreißt, kommt im sechsten und fünften Jahrhundert noch nicht vor.

¹⁾ Sophokles Philoktetes Vs. 776 *τὸν Φθόνον δὲ πρόσκυνσον, μὴ σοι γενέσθαι πολύποτ’ αὐτὰ μηδάμ’ ὡς ἐμοὶ τε καὶ τῶι πρόσθ’ ἐμοῦ κεκτημένῳ* (nämlich den Bogen des Herakles).

²⁾ Plutarch Perikles c. 13 *ἄσπερ δαίμονι κακῷ τῷ φθόνῳ τῶν πολλῶν ἀποθνήσας ἐκάστοτε θαυμάσειεν.*

KAPITEL X

DIE HOCHBLÜTE DER GRIECHISCHEN KULTUR.

Eine neue Epoche für den Kultus aller Hellenen beginnt oder sollte doch beginnen mit dem berühmten Antrage des Perikles, den nur Plutarch in seiner Lebensbeschreibung des großen Staatsmannes überliefert hat, und dessen Zeit noch immer nicht mit Sicherheit bestimmt ist, aber doch wohl ohne Frage vor den Bau des Parthenons gehört, der den alten zum Teil verbrannten Athenatempel auf der Burg ersetzen sollte, in dessen Opisthodom erst ein paar Jahre vorher (Frühjahr 454) der Bundesschatz aus Delos überführt worden war. Perikles, dem nicht nur Athen, sondern das ganze Hellas an seinem Herzen und in seinem klugen Kopfe lag, wollte einen Nationalkongreß in Athen abhalten, zu dem die Boten in allen hellenischen Landen werben sollten, dessen Veranstaltung die den Athenern längst mißgesinnten Lakedaimonier hintertrieben. Was wir von der panhellenischen Absicht des Perikles heute noch wissen, gründet sich auf seine großzügige Sorge für die den Göttern zu leistende, heilige Pflicht. Die griechischen Tempel, die die Barbaren niedergebrannt haben, sollten neu errichtet werden. Das ist das erste. Das zweite betrifft die Opfer, die man während der Perserkriege den Göttern für die Errettung Griechenlands gelobt und noch nicht dargebracht hätte. Die Götter gehen allem voran: Die Eusebeia ist das Fundament, auf dem Sicherung zur See und allgemeiner Friede beruhen¹⁾.

1) Plutarch Perikles c. 17 (wahrscheinlich aus der *Ψηφισμάτων συναγωγή* des Krateros) εἰς σύλλογον πέμπειν Ἀθίνας τοὺς βούλευσομένους περὶ τῶν Ἑλληνικῶν ιερῶν, ἀ κατέπονσαν οἱ βάρβαροι, καὶ τῶν θυσιῶν, ἃς ὀφείλονται ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος ενέδιμενοι τοῖς θεοῖς ὅτε πρός τοὺς βαρβάρους ἐμάχοντο, καὶ τῆς θαλάττης, ὅπως πλέωσι πάντες ἀδεῶς καὶ τὴν εἰρήνην ἄγωσιν. Plutarch gibt als Zeitbestimmung des Psephisma nur die Worte: ἀρχομένων δὲ Λακεδαιμονίων ἀγθεσθαι τὴν αὐξήσει τῶν Ἀθηναίων, weil Krateros es nicht datiert hatte. Das gibt allerdings einen weiten Spielraum. Man hat sich jetzt wohl im allgemeinen auf das Frühjahr 447/6 geeinigt. S. Hillers Fasti IG I² p. 282. H. Nesselhauf, Untersuchungen zur Geschichte der delisch-

Allen Griechen in Europa und in Asien legt Perikles in diesem auf seinen Antrag gefaßten Beschlusse die Pflicht auf, zuerst den Göttern ihre Ehre zurückzugeben — durch die Wiederherstellung ihrer Heiligtümer und die Erfüllung der Gelübde. Hat die Einladung aller griechischen Städte, der großen wie der kleinen, auch sicher ein großer politischer Gedanke veranlaßt, für den Athener Perikles ist es charakteristisch, daß er die Sorge um den Gottesdienst zum ersten und zweiten Punkt der Tagesordnung machte. Athen war ja auch darin schon vorangegangen, indem zur Zeit des Kimon bereits mit dem Neubau eines Athenatempels auf der Südseite der Akropolis begonnen war, dessen Reste unter den Fundamenten des Parthenons längst festgestellt sind. Perikles, der Leiter der athenischen Demokratie, tritt hiermit in die Fußtapfen des Peisistratos, dessen Schaffenskraft durch den Glauben an die Götter beflügelt wurde und sich durch Tempelbauten und die Ausschmückung und Einrichtung religiöser Feste in die Tat umsetzte (oben S. 78ff). Er beschränkte sich aber nicht auf sein Athen und die attische Landschaft. Das ganze Hellas sollte es sein. Athen konnte da freilich als Vorbild für alle Städte dienen. Schon der Thebaner Pindaros hatte Athen das *δαιμόνιον πτολεμέον* genannt, das nicht als ein wertsetzendes Wort zu verstehen ist, sondern in seinem vollsten und reinsten Sinne: 'in Athen wohnen Götter¹).' Es war des Boioters Staunen²⁾ über die Götterherrlichkeit Athens, wie sie sich in seinen Tempeln, Kultbildern, Altären, Festen, Prozessionen seit der Zeit des Peisistratos ausprägte. Wie arm an großen Tempelbauten war Pindars Vaterstadt gegen den Reichtum Athens, wie arm auch Sparta und die thessalischen Städte! Mit Pindars Wort muß man das Chorlied der Eumeniden des Aischylos (im J. 458) vergleichen, das Athen den Schutz und Schmuck der hellenischen Götter nennt³).

attischen Symmachie, Klio 30. Beiheft 1933, 31. v. Wilamowitz, Hermes LXIV 1929, 461f. setzt das Psephisma in die Jahre zwischen dem Sturze des Kimon und dem Ausbruche der peloponnesischen Feindseligkeiten, bezeichnet es aber mit Unrecht nur als eine 'große Geste'. Vgl. auch F. Koepf, Archäolog. Jahrb. V 1890, 268ff., der für das Jahr 459 eintritt.

¹⁾ Fragm. 76 Schr.³. Walther Kranz, Stasimon 37f.

²⁾ Fragm. 83 Schr.³ p. 298.

³⁾ Vs. 920 Wilam. v. Wilamowitz, Hermes a. a. O. bringt diesen Vers des Aischylos mit dem perikleischen Psephisma in nähere Verbindung.

Fast alle Heiligtümer, die die Perser zerstört hatten, sind wieder aufgebaut worden. Dem Eidschwur der Ioner, daß alle Tempel, die sie niedergebrannt hatten, als Schandmal für alle Zeiten Ruinen bleiben sollten, sind die Hellenen des Mutterlandes nicht gefolgt¹⁾. Nur von wenig Tempeln hören wir, daß sie Jahrhunderte lang in ruinenhaftem Zustande dalagen, und diese Nachrichten gehen alle auf den einen Pausanias zurück, dessen Autorität in solchen Fragen nicht unbestritten ist. Viel besprochen ist seine Mitteilung über den Heratempel auf der Straße von Athen nach dem Hafen Phaleron, den die Soldaten des Mardonios zerstört hatten, und der bis zur Zeit des Pausanias nicht wieder aufgebaut war²⁾. Man braucht dieser Nachricht nicht zu mißtrauen; denn es steht fest, daß die Religion der Götterkönigin Homers die Athener nicht innerlichst bewegte. Ihnen waren Athena und Demeter in die Herzen gewachsen, und die Gemahlin des alten dodonaeischen Zeus, Dione (Bd. I 90) hatte sogar einen Altar auf der Burg in der Nähe des Erechtheions³⁾. Pausanias rechnet zu den Tempeln, die als Erinnerung an den Frevel der Perser für alle Zeiten in dem Zustand der Zerstörung dalagen, auch das alte Orakelheiligtum des Apollon in Abai im Phokerlande, einen Tempel in der Haliartia, den vorher erwähnten Tempel der Hera auf dem Wege nach dem Phaleron und einen Demetertempel ebenda⁴⁾. Es ist nicht sicher, ob Pausanias in all diesen zerstörten Heiligtümern

¹⁾ Isokrates Panegyrikos 156: διὸ καὶ τὸν Ἰωνας ἀξιον ἐπαινεῖν, ὅτι τῶν ἐμπρησθέντων ιερῶν ἐπηράσαντ' εἴ τινες κινήσειν ἢ πάλιν εἰς τάρχαῖα καταστῆσαι βουληθεῖεν, οὐκ ἀποροῦντες, πόθεν ἐπισκενάσωσιν, ἀλλ' ἵν' ὑπόμυημα τοῖς ἐπιγιγνομένοις ἢ τῆς τῶν βαρβάρων ἀσεβείας, καὶ μηδεὶς πιστεύῃ, τοῖς τουαντ' εἰς τὰ τῶν θεῶν ἐξαμαρτεῖν τολμῶσιν, ἀλλὰ καὶ φυλάττωνται καὶ δεδίωσιν, ὅρῶντες αὐτὸνς οὐ μόνον τοῖς σώμασιν ἥμων ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀναθήμασι πολεμήσαντας. Vgl. F. Koepp a. a. O. 272.

²⁾ Pausan. I 5 ἔστι δὲ κατὰ τὴν ὁδὸν τὴν εἰς Ἀθήνας ἐκ Φαλήρου ναὸς Ἡρας οὕτε θύρας ἔχων οὕτε ὄροφον. Μαρδόνιον φασιν αὐτὸν ἐμπρῆσαι τὸν Γωβρόνον. τὸ δὲ ἄγαλμα τὸ νῦν δὴ, καθάδι λέγοντος, Ἀλκαμένους ἔστιν ἔργον. οὐκ ἀν τοῦτο γε ὁ Μῆδος εἴη λελαβημένος. Vgl. X 35, 2, F. Koepp a. a. O. 275 und oben S. 85. Auf die Alkamenesfrage möchte ich hier nicht eingehen, sondern nur bemerken, daß ich 1899 in Thessalien manche Kirche und Kapelle als Ruinen sah, in der neben dem Bild der Mutter Gottes ein Licht brannte. Die Heiligtümer hatte der Türkenkrieg 1897 zerstört, das *numen* der Gottheit war geblieben.

³⁾ IGI² 373 Z. 130. 374 Z. 12. 197. 225.

⁴⁾ Über letzteren s. RE² XVI 1227.

mit Recht Ruinen aus der Perserzeit erkannt hat; es ist sogar recht unwahrscheinlich. Jedenfalls ist der zuerst von dem Redner Lykurgos erwähnte Eid vor der Schlacht bei Plataiai, daß die Ruinen der Heiligtümer in Hellas zur Schande der Barbaren nie wieder aufgebaut werden sollten, keine historische Tatsache, sondern eine aus den Rhetorenschulen stammende Erfindung, die in eine Geschichte der griechischen Religion nicht gehört und nichts mit dem nationalen Programm des Perikles zu tun hat¹⁾.

Aber in dies Programm fügt sich unzweifelhaft, wenn auch in dem Auszuge des Plutarch aus Krateros nicht ausgesprochen, die großartige Bautätigkeit auf der athenischen Akropolis ein, wo Perikles das Werk des Peisistratos und Kimon fortsetzte. Hier galt es die Göttin Athena durch die Tat zu verehren und über alle Gottheiten zu erheben. Denn sie war zur Verkörperung der Polis geworden, und ihr verdankten die Athener nach ihrem frommen Glauben alle Siege und die Vorherrschaft in Hellas. Sie ward im fünften Jahrhundert zur Göttin des attischen Reichs. Es ist nicht unsere Sache, archäologische Fragen hier auch nur anzuschneiden. Für den Religionshistoriker ist der Parthenon, mag er nach seiner hinteren Cella oder nach der Athena Parthenos oder nach den Parthenoi, ihren Dienerinnen, benannt sein, mit seinem bildnerischen Schmuck eine Einheit, eine religiöse und künstlerische Tat, wie sie sich nie wieder in der Welt wiederholt hat²⁾. Durch die nie ganz vollendeten Propylaien des Mnesikles, denen die von Peisistratos und Kimon schon geplanten oder geschaffenen Festtore vorangingen, steigt man hinauf in das Temenos der Athena, wohl an keine andere Göttin denkend als an sie; an dem alten, von den Persern halb verbrannten Tempel der Polias und der Nordfront des Parthenons vorbei geht der Zug der Athener am Panathenaienfeste, steht vor dem Eingang zum Tempel und blickt auf zum Ostgiebel, der in mächtigen Figuren die erste heilige Legende aus dem Leben der Athena erzählt, ihre Geburt aus dem Haupte des Zeus, dem sie gewappnet entspringt. Hier prägt sich den Athenern der fromme Gedanke in die Seele, daß keine Mutter der mächtigen Göttin

¹⁾ F. Koepp a. a. O. 271ff.

²⁾ Als politisches Denkmal gewürdigt von Gerh. Rodenwaldt in einem Akademievortrage *Forschungen und Fortschritte* 1934, 151f. Vgl. auch W. Weber, *Mitteil. des Vereins der Freunde des humanist. Gymnasiums*, Wien 1931, 110.

zum Leben verholfen hat, daß ihre Gottheit, ihre Kraft, ihre Weisheit nur aus Zeus stammt. Die dem Vater der Götter und Menschen eingeborene Tochter ist das Symbol des echten Atheners, seiner *ἀρετή* und seiner *σωφροσύνη*. Vielleicht noch im Anblick der östlichen Giebelgruppe wurde der Göttin auf dem alten Altar, dessen Stelle allerdings noch nicht mit Sicherheit wiedererkannt ist, geopfert. Die Geburt der Göttin vollzieht sich bei Tagesanbruch, beim Erwachen der Natur, wie der mit seinem Wagen aufsteigende Helios und die herabsteigende Selene an den beiden Giebeldecken bezeugen. Beide Giebel stehen nur in Trümmern vor uns, und die Deutung der Figurenreste macht trotz der vor der Zerstörung des Parthenons gefertigten Zeichnungen noch große Schwierigkeiten. Aber wer vor dem Ostgiebel steht und sich in die Stimmung versetzen will, in der der fromme Athener vor der Geburtsszene seiner Göttin weilte, wird sich des in der homerischen Hymnossammlung erhaltenen Gedichts erinnern, in dem geschildert wird, wie all die Unsterblichen heiliger Schauder vor der aus dem Haupte des Zeus in goldenen Waffen erscheinenden Göttin ergreift. Als sie die spitze Lanze schüttelt, wird der hohe Olympos erschüttert, und die Erde erdröhnt, das Meer wird in Purpurwogen — die nur der kennt, der auf dem aigaeischen Meere von Insel zu Insel gesegelt ist — aufgeregt. Plötzlich aber steht die Salzflut stille. Hyperions strahlender Sohn hält die Rosse an, bis Pallas Athene die gottähnlichen Waffen von ihren unsterblichen Schultern genommen hat. Des freut sich der Ratgeber (*μητίετα*) Zeus¹⁾. Das ist ein echtes Stück religiöser Poesie, wie die beiden Giebelkompositionen Monamente religiöser Bildkunst sind. Denn auch der Westgiebel gilt der Göttin, der der Tempel gehört, was sonst bei den Tempelskulpturen durchaus nicht immer der Fall war, wie, um ein berühmtes Beispiel zu nennen, bei dem westlichen Giebel des olympischen Zeustempels, auf dem Apollon inmitten des Kentaurenkampfes der Pholoe²⁾ in herrlicher Mannesschöne dargestellt ist. Der Westgiebel des Parthenons führt uns in den

¹⁾ Homer. Hymn. XXVIII. Man könnte denken, daß derselbe Poet (wohl des fünften Jahrhunderts) auch den durch eine prächtige Naturschilderung ausgezeichneten Hymnos (XXXIII) auf die Dioskuren gedichtet hat.

²⁾ v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 196 Anm. 3 deutet die Kentaumachie des Westgiebels mit vollstem Recht auf die der Pholoe.

Götterstreit um die Akropolis von Athen, dessen Wahrzeichen nicht fern von der Nordseite des Tempels zu schauen waren, der Salzquell, den der Dreizack des Poseidon verursacht hatte, und der von der Schlange verteidigte Ölbaum der Athena¹⁾. Sie waren keine Wunderzeichen, sondern Wahrzeichen, um für die Besitzergreifung der athenischen Burg und des attischen Landes zu zeugen. In der ältesten Sagenversion ist Kekrops der Schlichter des Streits gewesen, wie auch sonst Landeskönige in solchen Fällen aufzutreten pflegen, wie z. B. in der Argolis Phoroneus und die Flußgötter den Streit zwischen Poseidon und Hera entscheiden. Nike verkündigt den Sieg der Athena. Auf der linken Ecke des Giebels war Kekrops mit seiner Familie dargestellt, und auf der rechten wahrscheinlich die zu Poseidon, der als Vater in Eleusis (oben S. 202) verehrt wurde, haltenden Gottheiten von Eleusis, darunter Triptolemos im Schoße seiner Mutter oder Schwester. Der Mythos von der Geburt der Athena aus dem Haupte des Zeus ist uralt und schwerlich in Attika entstanden (Bd. I 180). Wenn aber Hephaistos bei ihr beteiligt war, so ist das sicher attische Erfindung (oben S. 81), und auch die Anwesenheit des Dionysos und der Aphrodite würde auf Athen hinweisen, auf ihre am Fuße der Akropolis gelegenen Heiligtümer²⁾. Athenisch durch und durch

¹⁾ C. Robert, *Hermes* XVI 1881, 60ff. Zu dem Gegensatz von Athena und Poseidon vgl. Euripides *Erechtheus* Fragm. 360, 46 Nauck² p. 470. und *Archiv für Geschichte der Philosophie* II 1889, 178.

²⁾ Zu den alten Kultplätzen am Fuße der Akropolis wird man das kleine Heiligtum des Eros und der Aphrodite rechnen müssen, von dem erst kürzlich eine am Nordabhang gefundene Inschrift Kunde gegeben hat; s. den Bericht über O. Broneers Ausgrabung bei G. Karo, *Archäol. Anz.* 1931, 12f; 1932, 130; 1933, 25. Die zweiundzwanzig Felsnischen des kleinen Heiligtums sind längst ihrer Weihgeschenke beraubt. Aber großem Scharfblick sind jetzt zwei auf den Felsen eingegrabene Inschriften aus der Mitte des fünften Jahrhunderts nicht entgangen, von denen die eine in der schlichtesten Form Aphrodite als Herrin des Heiligtums bezeichnet, die andere ein Fest des Eros für den vierten Tag des Monats Munichion anordnet. Außerordentlich wichtig ist die Entdeckung eines alten Zugangspfades von diesem heiligen Bezirk hinauf zur Burg, so daß mit vollem Recht vermutet ist, daß die Schilderung des Pausanias I 27, 3 von dem unterirdischen Gang, den die Arrhephoren (RE² VI 549ff. unter Errhephoroi) zu ihrem geheimnisvollen Tun im Heiligtum der Aphrodite 'in den Gärten' benutzten, auf die neu entdeckte Örtlichkeit zurückgeht. Daß Eros hier nur als Gott der Fruchtbarkeit aufgefaßt werden kann, worauf auch die gefundenen Phalloi weisen, leuchtet ein, und es wird wohl

ist die Sage von dem Streit der Götter um die Burg. In ihrer Darstellung im Westgiebel des Parthenons war ein Stück attischer Religion verkörpert. Kein anderer griechischer Tempelschmuck hat das in dieser Weise getan. Man spürt da den Hauch perikleischer Religiosität, die vaterländisch war wie die des Peisistratos.

Und noch mehr zeigt sie sich in dem dorischen Bauten sonst nicht anstehenden Friese, der in die Gegenwart des Athenakults führt, und doch auch nicht, indem er nicht ein getreues Abbild des großen Panathenaienzugs zur Zeit des Perikles und Pheidias gibt, sondern ein für alle Zeiten gültiges Bild des größten, wahrhaft religiösen und nationalen Festes der Athener gezeichnet hat, wie es von Peisistratos ab durch alle widrigen Zeitläufte hindurch gefeiert wurde und durch Perikles seinen Höhepunkt erhielt. So weit wir heute über den über alle Seiten des Parthenons ausgedehnten Innenfries urteilen können, den kein erhaltenes Schriftstellerzeugnis, kein Dichter erwähnt, der auch in seiner einstigen Farbenpracht nur bei günstigem Tageslicht wirklich zu betrachten war, gab es da keine Anspielung auf irgend ein Ereignis oder eine Person der Gegenwart. Als ob der Panathenaienzug ewig dauern sollte, hatte ihn Pheidias mit seinen Schülern entworfen und gebildet und nicht für eine Stelle, die allen sofort in die Augen fiel, sondern da, wo es Arbeit der Kräfte des Geistes und der Augen kostete, den prächtigen Festzug zu verstehen. Die Künstler, die dies Werk schufen, müssen tief religiöse, vom Geist Athenens ganz erfüllte Männer gewesen sein. Wenn bei diesem oder jenem Teil des gewaltigen Werks auch der Meißelschlag des Handwerkers dem modernen Kunsthistoriker nicht entgeht, der Religionshistoriker empfindet mehr den Hauch, der über dem Ganzen liegt, das Pheidias

danach wahrscheinlich sein, daß die geheimnisvolle Bürde, die die Arrhephoren auf ihrem Haupte von dem Tempel der Athena Polias hinunter zur Aphrodite tragen und 'in den Gärten' mit einer neuen verhüllten Last vertauschen müssen, die sie auf die Burg tragen, mit uralten Gebräuchen zusammenhängt, die dem Geschlechtsleben, dem Gebiete der menschlichen Fruchtbarkeit, entnommen sind. Sollte das *arcane* nicht auch hier aus einer Nachbildung von Geschlechtsgliedern wie bei den Thesmophorien (A. Mommsen, Feste der Stadt Athen 510) bestanden haben? Nachbildungen weiblicher Geschlechtsteile aus Marmor sind in dem auch mit Felsnischen ausgestatteten Aphroditeheiligtum auf dem Wege nach Eleusis (oben S. 183) gefunden worden; s. Sam. Wide, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1910, 50f.

und Perikles geschaffen haben, und durchlebt selber nach zwei und ein halb Jahrtausenden die tiefe Frömmigkeit, die der Meister auf seine Schüler übertrug, wie so mancher große Bildhauer und Maler des Mittelalters¹⁾. Am meisten ergriff aber den Athener gewiß — der östlichen Giebelgruppe mit der Geburt der Athena entsprechend — der Ostfries, die feierliche, alle vier Jahre an den großen Panathenaien stattfindende Übergabe des von Athenerinnen gewirkten Peplos für das uralte, hölzerne Kultbild der Polias, das die 438 geweihte Parthenos von der Künstlerhand des Pheidias nicht ersetzen konnte und auch im kultischen Sinne schwerlich je ersetzt hat. Diese Übergabe hat der Künstler des Ostfrieses in Gegenwart der Zwölfgötter Athens dargestellt, die größte Huldigung, die er seiner Stadtgöttin darbringen konnte. So ist auch hier wie in den Giebeln Athena mit den anderen Landesgöttern verknüpft, die tiefste Offenbarung attischer Religion.

Aber dies alles ist nur das Außen. Nach der Betrachtung des Frieses tritt man durch die Vorhalle in das Innere des Tempels, und auch, wer nachdenklich die Spuren erkennt, die die Kirche der Panagia und die Moschee der Türken hinterlassen haben, fühlt sich doch allein in die Zeit des Perikles zurückversetzt und folgt widerwillig dem gelehrten Führer, der ihn auf die Reste der vorperikleischen Bauten hinweist. Denn auch in der Cella des gewaltigen Tempels empfindet er nur noch die Gottesnähe der perikleischen Zeit. Wie aber muß der Eindruck erst für den frommen Athener gewesen sein, wenn er durch die hohe Tempeltür im Osten in die Cella eintrat und an ihrer Hinterwand das Goldelfenbeinbild der Jungfrau Athena in dem Lichtstrahl, der allein von der geöffneten Tür ausging, in göttlichem Glanze erstrahlen sah²⁾. Es war kein Kultbild, vor dem irgend eine rituelle Handlung stattfand — denn geopfert wurde auch hier vor dem Altar, der draußen stand —, Pheidias' Meisterwerk war im Auftrag des Perikles³⁾), der die ganze Bauartigkeit und künstlerische Ausstattung Athens leitete, geschaffen, um die Athener zur stillen Andacht und dem Gebet zu ihrer großen

¹⁾ Rodenwaldt a. a. O. nennt 'das Stifterbild des Parthenonfrieses eine Selbstdarstellung des attischen Volks'.

²⁾ v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen II 104.

³⁾ Plutarch Perikles c. 13 πάντα δε διείπε (δ Περικλῆς) καὶ πάντων ἐπισκοπος ἦν αὐτῷ Φειδίας, καίτοι μεγάλους ἀρχιτέκτονας ἔχόντων καὶ τεχνίτας τῶν ἔργων.

Göttin zu führen, wie die Festgäste in Olympia schon zum Goldelfenbeinbilde des Zeus von der Hand des Pheidias beteten. Aus den erhaltenen Nachbildungen der pheidiasischen Parthenos können wir uns eine Vorstellung von ihr machen, wenn auch im einzelnen immer Zweifel und Fragen bestehen bleiben werden¹⁾. Sie wirkt auf uns wie ein Hymnos, der all ihre göttlichen Züge, Eigenschaften und Taten besingen will. Wer eben die mächtigen Giebelgruppen bewundert hat, vor allem die speerschwingende Göttin im Streit gegen Poseidon und dann die sitzende Athena in der Zwölfgötterversammlung mit der Aegis auf ihrem Schoße, steht plötzlich in der sonst dunklen Cella vor dem vollkommenen Bilde der Göttin, hinter der aller Streit und Kampf mit Göttern und Giganten lagen, von deren ausgestreckter rechter Hand Nike vielmehr den errungenen Sieg verkündete. Die Waffen ruhen, sind aber nicht verschwunden, sondern Speer und Schild können von der Göttin sofort in die Hände genommen werden, wenn es not tut. Die Außenseite des runden Schildes stellte Amazonenkämpfe dar, deren Nachbildungen glücklicher Scharfsinn auf römischen Reliefs, die im Peiraeus kürzlich gefunden sind, erkannt hat²⁾, die Innenseite in Malerei die Gigantenschlacht. An der Sohlenkante der Sandalen war die Kentaureniederlage dargestellt, die auch auf vielen der 92 Metopen an der Südseite zu sehen war. In eine andere Welt führt uns dann die goldelfenbeinerne Basis, auf der die Schmückung der Pandora durch Athena und die anderen Göttheiten gebildet war. Damit ist noch nicht das ganze Beiwerk geschildert, das das Kolossalbildwerk trug. Aber es ist das hervorgehoben, was den Andächtigen in die Welt Athenens versetzen sollte, und hinzugefügt muß werden, daß der goldene Peplos, den die Statue trug, nur ein Teil des Goldschatzes der Göttin war und in Kriegsläufen abgenommen und verwertet werden sollte. So kündete Pheidias im Auftrage seines großen Freundes den Athenern und der Welt, daß die in ruhiger, selbstsicherer Göttlichkeit dastehende Jungfrau nicht nur ein Symbol des Friedens

¹⁾ Ich verweise für alle den Parthenon betreffenden Fragen gern auf das mit tiefem religiösem Verständnis geschriebene Buch von Martin Schede, Die Burg von Athen 1922. Wunderschön auch G. Rodenwaldts Einleitung zu den künstlerisch vollendeten photographischen Aufnahmen von Walter Hege (Die Akropolis, Berlin 1930).

²⁾ H. Schrader, Sitzungsber. preuß. Akad. 1931, 185ff.

war, wie die Göttin des Frieses, auf deren Schoß die Aegis ruht, und die der Darbringung des neu gewirkten Peplos in dankbarer Zufriedenheit zuschaut, sondern auch für einen aufgezwungenen Krieg Waffen und Schatz in Bereitschaft hatte. Es gibt wohl auf der ganzen Welt keinen sakralen Bau von solcher Einheit und Größe, wie es der Parthenon war und auch heute noch in seinen Trümmern ist. Keine andere Gottheit, kein Heiliger hat in diesem Tempel noch eine Stätte. Wo andere Gottheiten in den Tempelskulpturen erscheinen, stehen sie in engster Beziehung zu der eingeborenen Tochter des Vaters der Götter und Menschen. Es ist eine andere religiöse Stimmung, die uns vor dem von großer Künstlerhand prachtvoll in die herrliche Natur gestellten Parthenon ergreift als in Eleusis. Der fromme Athener des fünften Jahrhunderts ist ohne beides undenkbar.

So war die Akropolis zum Temenos der Athena geworden, ein Festplatz für sie, wie ihn keine andere Stadtgöttin hatte und auch später nie gehabt hat. Aber niemals ist die Burg als ein solches in den öffentlichen Urkunden bezeichnet worden. Sie wird *πόλις* genannt, als sie längst schon das Temenos der Athena war. Unerschüttert ragt Athena als Staatsgöttin in die Demokratie hinein. Außer der Artemis von Brauron, der wohl erst Peisistratos im Andenken an seinen Heimatgau am Eingange der Burg einen tempellosen, heiligen Bezirk errichtet hatte, gab es auf der Akropolis kein Heiligtum einer anderen Gottheit, weil Hephaistos und Poseidon, Kekrops und Pandrosos der Athena unterworfen waren. Erst vierhundert Jahre nach den großen Bauten des fünften Jahrhunderts wurde der Tempel der Roma und des Augustus im Osten auf der Burgfläche gegründet, um dem Herrn der Welt, dem Kaiser Augustus, zu huldigen als dem ersehnten Friedensfürsten. Aus der Gestalt des kleinen Rundtempels, dessen Reste gering sind, sieht man deutlich, daß sein Architekt in einen Wetteifer mit Parthenon und Erechtheion nicht eintrat, daß er vielmehr mit Bedacht die Rundhalle mit einem Altar in der Mitte — denn mehr war es nicht — so schlicht wie nur möglich gestaltete¹⁾.

Hier, wo wir uns auf der Höhe des Hellenentums befinden, sei noch ein Wort über den Tempelschmuck der archaischen und

¹⁾ M. Schede, a. a. O. 128; H. Dussau, Röm. Kaisergeschichte II 543.

klassischen Zeit eingeschaltet. Architekten und Bildhauer, die für die künstlerische Ausstattung der Heiligtümer zu sorgen hatten, waren an kein Dogma, keine allgemeinen Vorschriften für die kultische, vom Mittelalter ab würde man sagen, kirchliche Kunst gebunden. Es gab da keine Bestimmung für die Auswahl der Stoffe aus der Götter- und Helden sage. Wer vor dem Tempel der Aphaia auf Aigina stand, wurde durch den Anblick der Giebelgruppen nicht in das Reich der Aphaia, sondern in das des Epos gewiesen, das von Heldenkämpfen und Heldentod sang. Den Künstlern war volle Freiheit gewährt. Dogmatische Beschränkung gab es auch hier nicht. Aber in einem blieb sich auch das griechische Altertum treu und folgte der orientalischen Tradition. Es gab kein Relief und keine Malerei als Gegenstand kultischer Verehrung. Nur die Rundskulptur wurde zum Kultbilde. Relief und Malerei wurden den Weihungen vorbehalten. Die hingen überall an den Wänden der Tempel und in dem heiligen Bezirk. Gebetet wurde zu ihnen wohl selten. Die Andacht verlangte eine Rundskulptur, deren Basis allerdings ein Relief tragen durfte, wie ein solches ja auch der Schild der Parthenos und das Gewand der Kore von Lykosura zeigen, um ein paar berühmte Beispiele zu nennen. Man wollte die Gottheit in voller Wirklichkeit sehen; man sah in dem Bilde ihre Leiblichkeit. Man wollte sie allein erblicken in aller Körperlichkeit und in keiner Seitenansicht, wie sie Gemälde und Reliefs darstellen. Das Kultbild gleicht nicht dem Altarbilde der Kirchen. Das Kultbild erzählt nicht von dem Werden, Wachsen, Walten der Gottheit; sondern diese tritt dem Andächtigen in ihrer göttlichen Macht ganz als Erscheinung entgegen. Wenn man an manchem Kultbilde fast ein Übermaß von Attributen erblickt, wie bei der Parthenos, muß man eben an die Hymnen denken, die sich darin oft auch nicht genug tun können. Aber im allgemeinen wirkt in dem Kultbilde ganz etwas anderes: eine mit Majestät verbundene Einfachheit, wie sie keine andere religiöse Kunst je hervorgebracht hat. Die Religiosität der Griechen der archaischen und klassischen Zeit strebt nicht nach Pracht und äußerem Glanz. Der Hauch des Göttlichen kommt aus einer anderen Sphäre. Ihn empfindet der echte, von Religion erfüllte Griechen auch vor dem uralten Schnitzbilde einer Gottheit, an dem schon viele Geschlechter vor ihm ihre Andacht verrichtet haben. Die Rundskulptur ist bis in die Spätantike hinein das Kultbild ge-

blieben. Erst dann scheint in Ägypten das gemalte Andachtsbild entstanden zu sein¹⁾.

Dem Wunderbau des Parthenons entsprechend war auch das Panathenaienfest prunkvoller ausgestattet als zu der Zeit, da der alte Poliastempel sein Mittelpunkt war. Aus dem Doppelopfer von Kühen und Schafen ward eine Rinderhekatombe²⁾, und die Agone wurden unter Perikles sicher prächtiger und eindrucksvoller gestaltet, wenn es auch unwahrscheinlich ist, daß Perikles zuerst den musischen Agon an den Panathenaien eingerichtet hat³⁾. Denn unzweifelhaft hat schon Peisistratos bei der Stiftung der großen Panathenaien mindestens für die Abhaltung eines rhapsodischen Agons Sorge getragen, und sein kunstsmüller Sohn Hipparch wird, wie vermutet ist⁴⁾, vielleicht schon seine Freunde Anakreon und Simonides zu lyrischen Vorträgen an den großen Panathenaien veranlaßt haben. Aber es ist sehr möglich, daß es erst Perikles war, der den Agon auch auf alle anderen musischen Kunstzweige ausdehnte und ihn so vervollständigte. Damit wird die Errichtung des Odeions zusammenhängen, dessen Einweihung wahrscheinlich in das Jahr 442 fällt. So wird der erste musische Agon unter Perikles als Athlothenen im Jahre 442/41 an den großen Panathenaien begangen sein⁵⁾. Erst kürzlich ist ein sehr wichtiges Zeugnis für die Hineinziehung dionysischer Kultbräuche in den Agon der Panathenaien auf einem Vasenbilde aufgefunden worden, was bei der Bedeutung der Dionysosreligion im Athen des fünften Jahrhunderts nicht wundernimmt, stammte doch auch der Schiffs-karren, auf dem der Peplos für die Polias, als Segel aufgespannt,

¹⁾ G. Rodenwaldt, Das Relief bei den Griechen. Berlin 1923, 12f. Über die Andacht des Frommen vor dem Kultbilde vgl. die von tiefster Religiosität getragenen herrlichen Worte von Wilamowitz, Glaube der Hellenen II 104f.

²⁾ L. Deubner, Attische Feste 27.

³⁾ So Plutarch Perikles c. 13: φιλοτιμούμενος δ' ο Περικλῆς τότε πρῶτον ἐψηφίσατο μουσικῆς ἀγῶνα τοῖς Παναθηναῖοις ἀγεσθαι καὶ διέταξεν αὐτὸς ἀθλοθέτης αἰσθεθεὶς καθότι χρὴ τοὺς ἀγωνιζομένους αδλεῖν η̄ ἀιδεῖν η̄ κυθαρίζειν. Vgl. A. Mommsen, Feste der Stadt Athen 61ff., auf den L. Deubner a. a. O. 34 nur verweist.

⁴⁾ A. Mommsen a. a. O. 63.

⁵⁾ Vgl. E. Preuner, Hermes LVII 1922, 98f.; Hiller's Fasti IG I² p. 284, 29.

bis zum Fuße der Akropolis gebracht wurde, aus dem Kulte des Dionysos¹⁾. Vom Gesange von Paianen, deren Ursprung im apollinischen Kult liegt, wußten wir längst²⁾. Aber neu ist die Tatsache, daß zu den *ώιδοι Παραθύραι* auch der Vortrag von Kitharaspiel im Satyrkostüm ohne Masken gehörte³⁾. Wahrscheinlich wird er im musischen Agon im Odeion stattgefunden haben. Sicherlich hat Perikles überall auf das Künstlerische und Harmonische in Gestalt und Wort auch bei den Festzügen hohen Wert gelegt und sich mit seiner Umgebung darüber beraten. Den Sinn für edle Festlichkeit wird vor allen die Ionerin Aspasia in ihm gepflegt haben, und die Künstler des Parthenonfrieses werden darauf auch Einfluß gehabt haben. Naturgemäß haben Feste wie das der Panathenaien dem Staate große Kosten verursacht, schon zu Solons Zeit⁴⁾; aber auch noch zur Zeit des peloponnesischen Krieges waren die Zuschüsse für Opfer und Feste ungeheuer groß⁵⁾.

Wenn auch die sakrale Bautätigkeit im Zeitalter des Perikles uns nirgends so eindringlich vor Augen geführt wird, wie im Parthenon, so hat der große Staatsmann auch der anderen großen Göttin Attikas, der Demeter von Eleusis, durch den Genius des Iktinos huldigen lassen, indem er auf der von Peisistratos, der einen Altbau für die Mysterienfeier schon vorfand, und Kimon geschaffenen Grundlage einen großen Neubau des Weihetempels in dem erweiterten Temenos entstehen ließ, in dem Jahrhunderte lang die Telete stattfand. Wir finden aber hier nirgends einen Eingriff in den Kultus, und es ist auch nur wahrscheinlich, daß sich Perikles und sein Bauherrnkollegium davor gehütet haben, die uralte Mysterienfeier zu verändern⁶⁾. Hervorgehoben muß nur werden, daß Iktinos das Telesterion mit einer Ringhalle umgab, also einen Weiheraum oder ein Gemeindehaus, wie immer man nun sagen will, mit einem Umgang, der nur dem Tempel eigen war.

1) L. Deubner, a. a. O. 33.

2) L. Deubner, a. a. O. 24.

3) Der spätattische Krater befindet sich in New York, besprochen von F. Messerschmidt, Röm. Mitteil. XLVII 1932, 129f.

4) Lysias g. Nikomachos (XXX) 20f. J. Beloch, Gr. Gesch. II 1^a, 110f.

5) *Rationes annorum* 410/9 et 407/6 IG I² 304.

6) Außer auf das Kap. VI oft erwähnte Werk von Ferdinand Noack sei hingewiesen auf den schönen Aufsatz von Karl Lehmann-Hartleben über Wesen und Gestalt griechischer Heiligtümer: Antike VII 1931, 170ff.

Das Opaion des Xenokles wird nur dem praktischen Zweck gedient haben, einen Abzug für den durch die Fackeln verursachten starken Rauch herzustellen. Aber allerdings wird man dem künstlerischen Zuge der Zeit in der Ausstattung gefolgt sein und ein neues Kultbild der beiden Göttinnen, das in vielen Nachbildungen noch zu erkennen ist, für den alten Demetertempel geschaffen haben.

Nicht anders steht es mit der Sorge des Perikles für den Kultplatz des Dionysos Eleuthereus am Südabhang der Akropolis. Unter seiner Leitung des Demos hat die unter Peisistratos geborene Tragödie ihren Höhepunkt erreicht. Sophokles stand seinem Kreise nahe. Wir wissen auch heute, daß nicht erst unter Lykurgos, dem Sohne des Lykophron, im vierten Jahrhundert das Theater aus Stein gebaut ist, sondern daß schon Perikles damit begonnen hat, wie mit einem vollständigen Umbau des ganzen Temenos. Aber den neuen Dionysostempel hat Perikles nicht mehr vollendet gesehen. Der neue Tempel ist erst um 420 gebaut worden¹⁾. Die Kulthandlungen, die Tragödien und Satyrspiele, fanden seit Anbeginn auf der weiten Orchestra hinter ihm statt. Die Dramen hatten sich freilich, abgesehen von der Lykurgeia des Aischylos und den Bakhai des Euripides, längst von ihrem Ursprung, dem Kultspiel für Dionysos, entfernt, führten ihr stolzes Leben aber bis zum Ende des Altertums weiter unter dem Schutze des Dionysos. Wie auch noch in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts, gerade zu der Zeit des Perikles, der Glaube des Volkes an die alte phallische Natur des aus Thrakien und Phrygien einst eingewanderten Dionysos, des Herrn des Theaters, lebendig war, lehrt der Rest des choregischen Denkmals, den der Scharfblick von ERNST BUSCHOR²⁾ erst erkannt hat. Ein solches Denkmal lehrt das Fortleben naturhafter Religion auch inmitten einer neu gewordenen religiösen Welt und ist ein kostbares Zeugnis dafür. Hier muß auch der Tatsache gedacht werden, daß in der Mitte der vierziger Jahre das athenische Volk beschloß, daß den nach Thrakien zur Gründung der Kolonie Brea gesandten Kolonisten

¹⁾ Vgl. K. Lehmann-Hartleben a. a. O. 174f.

²⁾ Athen. Mitteil. LIII 1928, 96ff. Vgl. auch L. Deubner, Attische Feste 135f., der mit Recht betont, daß der Phallos nicht ein 'Symbol' des Dionysos ist, sondern daß der uralte Kult des Fruchtbarkeitsdaimons von Dionysos aufgesogen wurde.

auferlegt wurde, zu den großen Panathenaien ein Rind und eine Panoplie und zu den Dionysien einen Phallos zu schicken. Es ist mit Recht angenommen worden, daß nicht nur diese thrakischen Kolonisten, sondern auch alle anderen Kolonieen dazu verpflichtet wurden, wie auch die Athener einen oder mehrere Phalloi zu der Prozession geliefert haben werden¹⁾. Dies alles gehört zu dem Bilde der Religiosität zur Zeit des Perikles.

Solon hatte seine Gesetze auch gegen den Gräberluxus erlassen. Aus dem sechsten Jahrhundert sind in Attika nur wenige Grabstelen mit dem Bilde des Toten gefunden, und erst in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts beginnt die hohe Kunst des attischen Grabreliefs²⁾. Sie ist offenbar auf ionischen Einfluß zurückzuführen, der sich in dem künstlerischen und geistigen Leben des perikleischen Athens in so vielem zeigt. Sie kam von den ionischen Inseln herüber mit den Meistern, die die großen Baupläne des Perikles unterstützten. Aber mit ihr kam nicht die Religiosität. Weil man auf den Grabreliefs des fünften und vierten Jahrhunderts nirgends mit Sicherheit einen eleusinischen oder gar orphischen Mysterien nachweisen kann, ist die Vermutung gestattet, daß der Blick ins Jenseits, den die attischen Grabreliefs geben, auf denen der Verstorbene und der Lebende oft kaum zu unterscheiden sind, eine Wirkung der eleusinischen Religion ist, die man gar nicht unterschätzen kann. Nichts an den Tod Erinnerndes, nicht Symbole, nicht Götterbilder gibt die Grabkunst der Attiker und auch der Boioter wieder, sondern beim Abschiede vom Diesseits die Hoffnung auf ein Wiedersehen nach dem Tode, wie es im Sinne der Mysterien liegt. Nirgends aber eine Andeutung auf den Reigen der Frommen im elysischen Gefilde, sondern nur sichere Hoffnung auf ein Wiedersehen aller Geweihten. Das ist echte Frömmigkeit, ohne jede Sentimentalität und Aufdringlichkeit christlicher Grabkunst in alter und in neuer Zeit. Auch der schlichte Name des Toten mit der Angabe seines Vaters und seines Heimatdemos sagt auf der künstlerisch vollendeten Grab-

¹⁾ IG I² 45, 12. 13. L. Deubner a. a. O. 141.

²⁾ Gerh. Rodenwaldt, *Jahrbuch des d. archäol. Instituts* XXVIII 1913, 320; Hans Möbius in der Rezension von Hans Diepolder's Werk über die attischen Grabreliefs des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. *Deutsche Literaturzeitg.* 1933 S. 1034f.

stele auf einem attischen Friedhof wohl mehr als alle Bibelsprüche. Man muß innerlich Helle sein, um das nachzuempfinden. Hier ist die Kunst zur Religion geworden. Niemand wird seinen Besuch des Friedhofes am Dipylon und der Säle des athenischen Nationalmuseums, in denen die Grabreliefs aufgestellt sind, jemals vergessen können. Es weht der Hauch des Jenseits durch die Räume, und nichts ist spürbar von Verzweiflung und Modergeruch, wohl aber der Gedanke, daß es ein Wiedersehen gibt in dem ewigen Reiche des Pluton und der Persephoneia.

Man mag sagen und hat es auch gesagt, daß sowohl Peisistratos wie Perikles der Religion nur soweit dienten, als es das Staatswohl, als es ihre Regierungspolitik erforderte, wozu natürlich das Arbeitsbeschaffungsprogramm gehörte, das aber keinesfalls in den Vordergrund gestellt werden darf. Die Stellung der beiden zur Religion ist auch sicher eine verschiedene gewesen. Peisistratos und die Peisistratiden neigten zum Aberglauben und glaubten an Orakel. Perikles lebte in einer Zeit, in der an der Existenz der hellenischen Götterwelt von manchem selbständiger Denker schon längst gerüttelt worden war, und wie weit er selbst an diese glaubte, wissen wir nicht. Aber daß er seinem Volke die Religion erhalten wollte und an ihren Segen für dieses glaubte, muß als sicher gelten. Doch dem Aberglauben und aller Leichtgläubigkeit in religiösen Dingen stand der große Herrscher — denn der war er bis zu seinem Prozeß — völlig fern und hatte Männer um sich, die ganz anders dachten als das Volk, wie der Ioner Anaxagoras aus Klazomenai, der alles Göttliche in der Natur leugnete, neue Lehren über die Sonne und andere Gestirne verbreitet haben sollte und auch das Volk von dem Glauben an den durch Schleudern des Blitzes rächenden und strafenden Zeus befreien wollte¹⁾. Wir haben keine Nachricht darüber und glauben auch nicht, daß Perikles den von den Peisistratiden begonnenen Tempel des olympischen Zeus am Ilisos fortsetzen wollte. Wie Anaxagoras zu der Staatsreligion stand, wissen wir auch nicht. Die Anklage gegen ihn lautete allgemein auf Gottlosigkeit, wie die gegen Sokrates, richtete sich aber hauptsächlich gegen seine Lehre von den Himmels-

¹⁾ Vgl. über die *ἀσέβεια* des Anaxagoras Joh. Geffcken, *Hermes* XLII 1907, 127ff. und die Entgegnung von Diels *Vorsokratiker* II⁵ S. 2, 28ff. (59 A 1).

erscheinungen (*τὰ μετάφυσα*). Damit stände nicht im Widerspruch, wenn Anaxagoras mit seinem Freunde und Schüler Perikles, den rechten Arm zum Gebet erhebend, vor die Parthenos des Pheidias getreten sein und in ihr aufrichtig die Offenbarung der echten Staatsgesinnung und Lebensbejahung der Athener begrüßt haben sollte.

Zum Kreise des Perikles rechnet man auch zwei Männer, die den naturwissenschaftlichen Lehren des Anaxagoras innerlich sicher ganz fernstanden; aber in seiner Lehre von dem das Weltall ordnenden Geist, dem *τοῦ θεοῦ*, werden sie auch das *θεῖον* gesehen haben, das der Ausgangspunkt all ihrer Frömmigkeit und gewiß auch der eines großen Teils des athenischen Volkes war. Der eine war der Halikarnassier Herodot¹⁾, der Dorier mit karischem Einschlag und ionischer Bildung, der andere Sophokles aus Athen. Man wird sagen dürfen, daß auch die Gottesvorstellung des Kleinasiaten eine Frucht seines langen Aufenthalts in Athen war, daß dieser ihn in seinem Glauben an eine göttliche Macht, der Alles auf Erden unterworfen ist, mehr bestärkt und gefördert hat als seine Reisen in fernen Ländern, die er mit freiem Blick und steter Beobachtung des fremden Brauchtums, namentlich auf religiösem Gebiete, durchwandert ist. Dieses Göttliche, dieser *θεός* oder *δαιμόνων*, ist aber nicht mehr Zeus, neben dem die Göttin der Gerechtigkeit in Ewigkeit thront, nicht mehr die Theodicee des Solon oder Aischylos, sondern hier bricht ein schon in der Odyssee vorhandener Volksglaube an den Neid der Götter durch, die hohes und dauerndes Glück den Menschen mißgönnen (oben S. 261f.). Die Gottheit ist eifersüchtig auf alles, was sich über den Durchschnitt erhebt. Sie stürzt Bauten, Tiere, Bäume, Menschen in gleicher Weise. Jede Überheblichkeit und Hoffart werden von den Göttern bestraft, wie es kein Beispiel eindringlicher zeigt als der Sturz des mächtigen Perserkönigs und seines stolzen

¹⁾ Gegen die allgemeine Ansicht, daß Herodot ein Bewunderer des Perikles und des perikleischen Athens war, F. Focke, Herodot als Historiker (Tübinger Beitr. zur Altertumswissenschaft I. Heft 1927) 27ff. Seiner Beurteilung des Traumes der Agariste und des ganzen Alkmeoniden-exkurses kann ich aber nicht zustimmen. Wichtig für das Verständnis des herodotischen Werkes Otto Regenbogen, Die Antike VI 1930, 202ff. Dazu Wolfg. Schadewaldt, ebenda X 1924, 157ff.

Heeres. Es ist delphische Religion, die Wesen und Werk des Herodot erleuchtet¹⁾. Es ist die Warnung vor der Hybris, die seine Darstellung durchdringt. Es ist die Sprache der Sophrosyne, der Selbstbescheidung gegenüber der Überheblichkeit. Die Religion des Herodots wie die seines Freundes Sophokles ist von einem hohen Ethos erfüllt, wenn auch der Gottheit durch die Eigenschaft des Eifersüchtigen ein Makel anhaftet. Aber diese Eifersucht richtet sich auch nur gegen ein Übermaß, gegen die Hybris. Der Mensch darf nicht streben, den Göttern gleich oder ähnlich zu werden. Jeder Übermut wird bestraft. Was schon manche alte Sagen eindringlich einschärfen, wie die von Tantalos, Ixion, Salmoneus, hat Herodot zuerst auf die Geschichte übertragen und an dem Schicksal der Perser den siegreichen Hellenen, vor allen den Athenern dargetan. Seine Ansicht von der Allmacht der Gottheit hat er am klarsten durch Solon am Hofe des Lyderkönigs Kroisos aussprechen lassen²⁾. Er meinte, daß jede göttliche Macht neidisch und geneigt ist, in bestehende Zustände Verwirrung zu bringen. Vor dem Tode kann kein Mensch glücklich gepriesen werden, da der Wille der Gottheit unberechenbar ist. Es ist derselbe Glaube, in den der sophokleische König Oidipus ausklingt, wenn der Chor am Ende der Tragödie singt³⁾:

Niemand will ich glücklich preisen, der noch eines Tages harrt,
niemand, eh' er sich gebettet zu dem letzten, ew'gen Schlaf,
ohne daß ihn je das Unglück mit dem Pfeil der Schmerzen traf.

(Walther Amelung)

¹⁾ Dies hat Regenbogen, a. a. O. 235 sehr schön ausgeführt.

²⁾ I 32 Ω Κροῖσε, ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθονεόν τε καὶ ταραχῶδες ἐπειρωταῖς ἀνθρωπηῖσι πρηγμάτων πέρι.

³⁾ Vs. 1528ff.

ώστε θυητὸν δοντ' ἐκείνην τὴν τελευταίαν ἔδει
ἡμέραν ἐπισκοποῦντα μηδέν διλβίζειν, πρὶν δὲ
τέρμα τοῦ βίου περάσῃ μηδέν ἀλγεινὸν παθών.

Man setzt den König Oidipus wohl jetzt allgemein mit Recht in die Mitte der zwanziger Jahre, s. M. Pohlenz, Griech. Tragödie Erläuterungen S. 63 (zu Bd. I 226, 16), wozu ich bemerken möchte, daß C. Robert den Oidipus nie für das älteste Stück des Sophokles gehalten hat — er polemisierte nur gegen die Datierung in die Zeit des archidamischen Krieges (Oidipus I 304) —, sondern den Aias, den er für beeinflußt durch die Orestie des Aischylos hielt.

Als Sophokles dies dichtete, hatte er schon den Sturz und Tod des Perikles erlebt¹⁾.

Herodot hat von hellenischer Religionsübung wenig erzählt. Er erwähnt zur Vergleichung mit ägyptischem Ritus Orphiker und Pythagoreer, spricht auch von den Kabirmysterien auf Samothrake, aber die für das fünfte Jahrhundert viel wichtigeren von Eleusis erwähnt er nirgends. Wo er von dem Unsterblichkeitsglauben der thrakischen Geten spricht²⁾, erwähnt er Orphiker und Pythagoreer nicht, weiß aber zu erzählen, daß Zalmoxis, ihr Gott, den sie unter dem Namen Gebeleizin verehren, ein freigelassener Sklave des Pythagoras auf Samos gewesen sei. Kein Wort von griechischen Mysterien, als er von einem anderen thrakischen Völkerstamm, den Trausen, spricht, die den Neugeborenen bejammern, den Gestorbenen aber mit Jubel begraben³⁾. In Ägypten jedoch, das er nach dem Jahre 448 bis Elephantine besucht hat, drängen sich ihm die Vergleichungen und Gleichsetzungen mit griechischen Göttern und griechischen Riten auf, wie sein ägyptischer Logos, das zweite Buch, so eindringlich zeigt⁴⁾. Das Land der Pyramiden mit seiner uralten Kultur machte auf ihn einen so tiefen Eindruck, daß er ohne weiteres griechische Religion und griechische Bräuche aus ihm ableitete⁵⁾. Die Namen vieler hellenischer Götter sind durch Vermittelung der Pelasger aus Ägypten gekommen, wie die der Here, Histie, Themis, der Chariten und der Nereiden⁶⁾. Er beruft sich dabei auf die Aussagen seiner ägyptischen Gewährsmänner. Für Poseidon und die Dioskuren hat er vergeblich nach ägyptischen Vorbildern gesucht⁷⁾. Die Gestalt des Poseidon sollen die Pelasger aus Libyen nach Griechenland gebracht haben⁸⁾. Das Alter von Dionysos, Pan, Herakles wird sogar genau berechnet

¹⁾ Über die Weltanschauung des Herodot und Sophokles vgl. Ed. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte* I 259ff.

²⁾ IV 93. 94, *Γέται ἀθανατίζοντες* E. Rohde, *Psyche* 9. 10 II 28ff.

³⁾ V 4 ἐπιλέγοντες δύον κακῶν ἐξαπαλλαχθεῖς ἔστι ἐν πάσῃ εὐδαιμονίᾳ. Rohde, a. a. O. 34f.

⁴⁾ Für 'Herodot in Ägypten' verweise ich nur auf die gleichnamige Abhandlung von Jos. Vogt, *Genethliakon f. Wilh. Schmid* (Tübinger Beitr. Heft 5) S. 97ff., wo auch Anm. 1—3 die Literatur.

⁵⁾ Vogt, a. a. O. 116ff.

⁶⁾ II 50; A. Wiedemann, *Herodots zweites Buch* 1890 S. 231ff.

⁷⁾ II 43; Wiedemann, a. a. O. 206f.

⁸⁾ Herodot II 50 am Ende. Vgl. Wiedemann, a. a. O.

und daraus der Beweis versucht, daß die Hellenen auch diese Götter aus Ägypten übernommen haben¹⁾. Demeter ist die ägyptische Isis, und wenn er in ihrer Tochter Bubastis die griechische Artemis wiederfand, so war ihm da sogar schon Aischylos vorangegangen (oben S. 236), hatte da allerdings nach Herodots Auffassung ein Plagiat an ägyptischer Weisheit begangen²⁾. Auch zahlreiche Riten leitet er aus Ägypten ab; so sollten die Töchter des Danaos die Weihen der Thesmophorien die Frauen der Pelasger gelehrt und nach der Peloponnes gebracht haben³⁾. Wenn er aber an derselben Stelle von ägyptischen Mysterien spricht, so ist längst bemerkt worden, daß es in Ägypten zu der Zeit Herodots überhaupt keine Mysterien gegeben hat. Nicht nur die dodonaeische Mantik hat nach ihm ihren Ursprung in Ägypten⁴⁾, sondern das ganze religiöse Festwesen der Griechen, die feierlichen Versammlungen, Prozessionen, Opferzüge sollten aus Ägypten stammen. Es ist erstaunlich genug, daß diesem weitgereisten, welterfahrenen und kenntnisreichen Manne die grundsätzliche Verschiedenheit hellenischer und ägyptischer Religion entgangen ist. Vieles beruht da auf dem, was er von den Fremdenführern, Dolmetschern, Priestern, Tempelbeamten gehört hat. Nur ein einziges Mal nennt er einen Priester als seinen Gewährsmann mit dem Titel, das ist der Schatzmeister der Athene in Sais⁵⁾.

Während wir von Herodot nicht wissen, daß er einer Gottheit einen Altar oder ein Heiligtum errichtet hat, und überhaupt über sein Verhältnis zu einzelnen Göttern kaum unterrichtet sind, ist über Sophokles mancherlei überliefert, was seine sakrale Tätigkeit zeigt. Namentlich zu den Heilgöttern Alkon und Asklepios hat er in naher Beziehung gestanden, so daß er wegen seiner Mit-

¹⁾ II 145f. Herakles auch II 43.

²⁾ II 156 *Αἰγυπτιστὶ δὲ Ἀπόλλων μὲν Ὠρος, Δημήτηρ δὲ Ἰσις, Ἀρτεμις δὲ Βούβαστις.* ἐκ τούτον δὲ τοῦ λόγου καὶ οὐδενὸς ἄλλον Αἰσχύλος ὁ Εὐφρόσιος ἡρωπασε τὸ ἐγώ φράσω, μοῦνος δὴ ποιητέων τῶν προγενομένων ἐποίησε γὰρ *Ἄρτεμιν εἶναι θυγατέρα Δήμητρος.*

³⁾ Herod. II 171.

⁴⁾ II 57 und über die πανηγύριες καὶ πομπαὶ καὶ προσαγωγαὶ ebenda 58. Weiteres z. B. bei Vogt, a. a. O. 117.

⁵⁾ II 28 τοῦ δὲ Νείλου τὰ πηγάδας οὐτε *Αἰγυπτίων* οὐτε *Αἰθύνων* οὐτε *Ἐλλήνων* τῶν ἐμοὶ ἀπικομένων ἐς λόγους οὐδεὶς ὑπέσχετο εἰδέναι, εἰ μὴ ἐν *Αἰγύπτῳ* ἐν Σάτη πόλι ο γραμματιστῆς τῶν ἱρῶν χορημάτων τῆς Ἀθηναίης. Wiedemann S. 31.

wirkung bei der Aufnahme des epidaurischen Gottes in Athen nach seinem Tode als Heros Dexion verehrt worden ist (Kap. XII)¹⁾. Mit Herakles ist Sophokles nach einer aus dem Peripatos stammenden Überlieferung verbunden: Herakles sei dem Dichter im Traume erschienen und habe ihm die Stelle bezeichnet, wo ein auf der Akropolis gestohlener goldener Kranz versteckt worden war. Sophokles habe dafür ein Talent als Finderlohn erhalten und von diesem Ertrage dem Herakles *Μηνυτής* ein Heiligtum errichtet²⁾. Der Anstoß, den neuere Kritik an dem Gebet an die asiatische Göttermutter im Philoktet (i. J. 409) genommen hat, erledigt sich vielleicht dadurch, daß Sophokles, der an die Götter des Volkes glaubte, hier eine Huldigung für die Mutter des Zeus einfügen wollte, deren Motiv wir nicht kennen³⁾. Fast in das Reich der Zauberei führt uns eine späte Nachricht, die den Dichter zu einem Besänftiger der Winde macht, ihn hier also dem Empedokles von Akragas, den man *κωλνσανέμας* nannte, gleich stellte. Man denkt dabei auch an die athenischen *Ενδάρεμοι* und die korinthischen *Ἄρευοκοῖται*⁴⁾.

Perikles hat die Religion des Volkes nie bekämpft, nicht nur auf die Erfüllung der geschriebenen Gesetze, also der solonischen, geachtet, sondern auch der ungeschriebenen, deren Deuter die Eumolpiden waren. Es kann sich da nur um lang gewohnte, rituelle Vorschriften handeln, die durch die Priester, die

¹⁾ Gegen die moderne Behauptung, daß Sophokles seines Zeichens ein Arzt gewesen sei, was man aus den Trachinierinnen, dem Aias und dem Philoktet erschließen wollte, vgl. die schlagenden Bemerkungen von Tycho v. Wilamowitz, Die dramatische Technik des Sophokles 1917, 93 Anm. 1.

²⁾ Die Zeugnisse dieser auf Hieronymos von Rhodos zurückgehenden Nachricht bei Jahn-Michaelis, Soph. Electra p. 12; dazu Ed. Hiller, *Satura philologa Hermanno Saupio oblate* p. 112 s.; Hieronymos leitete die Geschichte mit den Worten ein: *γένοντες δὲ καὶ θεοφιλῆς ὁ Σοφοκλῆς ὡς οὐκ ἀλλος*. Nach der Nachricht bei Cicero *De divinatione* I 54 soll das Heiligtum des Herakles *Μηνυτής* schon vor Sophokles bestanden haben.

³⁾ Hier kann ich der Erklärung von K. Reinhardt, Sophokles S. 182 nicht ganz folgen.

⁴⁾ Vgl. P. Stengel, Opferbräuche der Griechen 149. Die von Stengel nicht erwähnte Nachricht über Sophokles steht bei Philostrat *Vita Apollonii* VIII 8 p. 158 (II 313 Kays.): *Σοφοκλέα τὸν Ἀθηναῖον, δις λέγεται καὶ ἀνέμους θέλειαι τῆς ὥρας πέρα πνεύσαντας.*

ἐξηγηταὶ τῶν Εὐμολπιδῶν, weitergegeben wurden. Wer diesen nicht folgte, galt in den Augen des Perikles als gottlos¹⁾. Die ἄγραφοι ρόμοι sind im fünften Jahrhundert lebendiges Eigentum des Volkes. Sie stammen von den Göttern. Für sie geht die Antigone des Sophokles, die etwa zehn Jahre vor der Leichenrede des Perikles gedichtet ist, in den Tod. Niemand darf die ungeschriebenen, unwandelbaren Gesetze der Götter übertreten²⁾. Auch hier ist das ἄγραπτον νόμιμον ein von den Göttern den Menschen in die Seele gepflanztes, ewiges Gesetz, das auf keiner Marmor- oder Erztafel zu lesen war.

Die Religiosität des perikleischen Zeitalters hat das Wesen der hellenischen Religion auf die höchste Stufe geführt, aber auch die Unterströmungen aus ihrer Urzeit nicht unterdrückt, wie dieses die olympische Religion getan hat, ohne in das Innerste des Volkes durchzudringen. Ihr liegt es vollkommen fern, von einer neuen Weltordnung, von einer Wiederkehr des goldenen Zeitalters zu sprechen, auf einen wiederkehrenden Weltenkönig zu hoffen, wie es jüdische Prophetie in Anknüpfung an natursymbolische Mythen des Orients getan hat. Die Hellenen der klassischen Zeit und darüber hinaus — die Philosophen scheiden auch hier aus — haben auch nie an einen Untergang des gegenwärtigen Kosmos gedacht (oben S. 180). Hesiod denkt nicht an die Wiederkehr einer neuen, besseren Zeit, sondern wünscht sich in der Erkenntnis seiner Zeit als einer erbärmlichen nur das eine: entweder früher oder später geboren zu sein³⁾. Den am Diesseits Verzagenden — und solche hat es wie zu allen Zeiten natürlich auch zur Zeit des Perikles gegeben —

¹⁾ [Lysias] VI gegen Andokid. 10: καίτοι Περικλέα ποτέ φασι παραιέσαι ὑμῖν περὶ τῶν ἀσεβούντων, μὴ μόνον χρῆσθαι τοῖς γεγραμμένοις νόμοις περὶ αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀγράφοις, καθ' οὓς Εὐμολπίδαι ἐξηροῦνται, οὓς οὐδεὶς πω κύριος ἐγένετο καθελεῖν οὐδὲ ἐτόλμησεν ἀντειπεῖν, οὐδὲ αὐτοὶ (P. Müller; αὐτὸν X) τὸν θέντα ἵσασιν· ἡρεῖσθαι γὰρ ἀν αὐτοὺς οὐτως οὐ μόνον τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ καὶ τοῖς θεοῖς διδόναι δίκην. Vgl. Ph. Ehrmann, *De iuris sacri interpretibus* (RVV IV 3) 391ff. Siehe dazu auch die Leichenrede des Perikles bei Thukydides II 37, 3. Rud. Hirzel "Αγραφος νόμος Abhdlg. Sächs. Ges. d. Wiss. XX 1900, 21f.

²⁾ Antigone Vs. 454f.: ἄγραπτα κάσφαλη θεῶν νόμιμα. Euripid. Hiketid. Vs. 19 Murr.; νόμιμ' ἀτίζοντες θεῶν.

³⁾ Erga Vs. 174f. Über die von C. Lehrs als unecht erklärten Verse 179ff. vgl. v. Wilamowitz, Hesiodos Erga S. 62, der diese Verse mit vollem Recht eine 'dunkle Prophezeiung' nennt.

war in den Mysterien keine neue Hoffnung für sie und ihre Nachkommen in der unter dem Regiment des Zeus bestehenden Welt gegeben. Ihre Hoffnung bezog sich auf eine andere Welt; auf das Jenseits der eleusinischen Religion. Auch die orphischen Theologen glauben an keine neue Weltperiode nach dem Regiment des Dionysos (Kap. V). Für die Hellenenreligion führt Zeus das Szepter bis an das Ende der Welt. Prometheus droht nur seinen Sturz (oben S. 181). Die Polis Athen aber führt Pallas Athene.

KAPITEL XI

DER AUSGANG DES FÜNFTEN JAHRHUNDERTS.

Gewaltige Kriege, wenn sich ihr Geschick zum Unglück hinwendet, bringen die Völker oft zur Religion zurück, gebieten dem Aufklärertum Einhalt und wecken den nur eingeschlaferten, nicht ausgestorbenen Aberglauben wieder auf. So ist es in Athen während des peloponnesischen Krieges geschehen, als Griechen gegen Griechen kämpften. Nikias, des Nikeratos Sohn, und sein Kreis haben in dieser Richtung stark gewirkt. Der altgläubige Mann soll an jedem Tage den Göttern geopfert haben. Er hatte in seinem Hause stets einen Seher um sich, der sich nicht nur um die öffentlichen Dinge kümmern mußte, sondern vor allem um seine privaten Verhältnisse und das Silberbergwerk in Laurion, an dem er starken Anteil hatte¹⁾. Wie abergläubische Menschen so oft zur Schwarzseherei neigen, war diese auch bei Nikias die Folge seiner religiösen Einstellung und brachte den in militärischer Hinsicht durchaus nicht unbegabten, übrigens auch durch körperliche Leiden stark behinderten Mann um manchen kriegerischen Erfolg. Die am 27. August 413 eingetretene Mondfinsternis, die Nikias als ein unheilvolles Zeichen ansah, hat den unglücklichen sizilischen Feldzug der Athener entschieden; denn der von ihm auf Grund der Aussagen seiner Seher energisch deshalb verlangte Aufschub der Einschiffung der Athener brachte ihnen das Verderben²⁾. So anders geartet auch sein politischer Gegner Kleon war, in dem Glauben an Orakel und Propheten

¹⁾ Plutarch Nikias c. 4 nach Pasiphon aus Eretria, über den s. F. Susemihl, Griech. Lit. d. Alexandrinerzeit I 20f. Über Nikias und die Mantik auch W. Dittenberger, Hermes XLI 1906, 473ff. Der Seher Lampon als Unterzeichner des Nikiasfriedens unten S. 293.

²⁾ Thukydides VII 50 von Nikias: *ἢ γάρ τι καὶ ἄγαρ θειασμῶι τε καὶ τῶι τοιούτῳ προσκελμένος.* Vgl. Plutarch Nikias c. 23ff.

war er ihm gleich, wie die 'Ritter' des Aristophanes vom Jahre 424 zeigen. Das Orakelwesen und der Glaube an die Seher war in Athen zu einem verhängnisvollen Unfug geworden, gegen den sich auch der wahrscheinlich bald nach der sizilischen Expedition fallende Polyidos¹⁾ des Aristophanes gewandt hat. Gerade in der Umgebung der leitenden Staatsmänner gab es so manchen, der diese mehr als bedenklichen Einflüsse auf die Politik stärkte. Dazu gehörte im Kreis um Nikias vor allem Diopeithes²⁾, dessen Namen nicht nur die attische Komödie³⁾ bewahrt hat, sondern der auch als Gegner des Perikles und Ankläger des Anaxagoras in der Geschichte fortlebt, und auf dessen Antrag das athenische Volk im Jahre 432 beschloß, daß gegen alle Gottesleugner und Verbreiter von Lehren über überirdische Dinge die Eisangelie eingebracht werden sollte⁴⁾.

Ohne jede Zugeständnisse an die Religion war die Lehre des Diagoras von Melos, der lange Zeit noch nach seinem Tode als der Gottlose (*ὁ ἄθεος*) bekannt war. Er war, wie man zu berichten wußte, aus einem gottesfürchtigen Dithyrambendichter durch eine schwere Enttäuschung ein Gottesleugner geworden. Als einen Meineidigen, durch den er einen großen Schaden erlitten hatte, die göttliche Strafe nicht erreichte, soll er an der Gerechtigkeit der Götter gezweifelt haben und Atheist geworden sein. Nicht aus philosophischen Erwägungen, — wie es auch durchaus nicht feststeht, daß er ein Schüler des Demokritos gewesen ist —, sondern aus bitterer Lebenserfahrung wurde er also ein Verfolger der Götter und in Athen wegen seiner Verspottung der Mysterien

¹⁾ P. Geißler, Chronologie der altattischen Komödie (Phil. Unters. XXX 1925) S. 51.

²⁾ *Nικλον ἔταιρος* Schol. Aristophanes Ritter 1085.

³⁾ Aristophanes Ritter a. a. O.; Wespen 380; Vögel 988 (*ὅ μέγας Διοπειθης*). D., der sehr lange gelebt hat, ist höchst wahrscheinlich identisch mit dem gegen das 'lahme' Königtum des Agesilaos in Sparta wirkenden Δ. μάλα χρησμολόγος ἀνήρ Xenophon Hellen. III 3, 3; Plutarch Agesilaos 3 (Δ. ἀνήρ χρησμολόγος ἐν Σπάρτηι μαντειῶν τε παλαιῶν ὑπόπλεως καὶ δοκῶν περὶ τὰ θεῖα σοφὸς εἶναι καὶ περιττός). Bruchstücke anderer Komödiendichter über D. bei Swoboda RE² V 1046f.

⁴⁾ Plutarch Perikles 32 καὶ φύρισμα Διοπειθης ἔγραψεν εἰσαγγέλλεσθαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγονς περὶ τῶν μεταρρύσων διδάσκοντας ἀπερειδόμενος εἰς Περιπλέα δι' Ἀναξαγόρον τὴν ὑπόνοιαν. Dazu Diodor (Ephoros) XII 39, 2 ohne Namennennung des Antragstellers.

im Jahre 415 zum Tode verurteilt. Aristophanes hat ihn in seinen Wolken (423 oder 418) und Fröschen (405) als Götterverächter verspottet, und so ist sein Name sprichwörtlich geworden¹⁾.

Aber man beruhigte sich nicht nur mit der Kritik der Religion, wie sie vor allem im Anschluß an die Ioner in den sophistischen Kreisen geübt wurde, sondern Kritias, Platons Oheim, der im Jahre 403 gegen Thrasybulos gefallene Staatsmann, forschte in rationalistischer Weise nach der Entstehung der Religion, und es entspricht ganz dem Wesen griechischer Denkungsart, wenn er sie für die Erfindung eines einzelnen Mannes hielt. Kritias gab diese Erklärung in seinem Satyrdrama Sisyphos ab, von dem uns ein größeres Stück erhalten ist²⁾). Es beginnt mit der Urzeit, in der die Menschen wie die Tiere lebten und nur die Gewalt herrschte. Weder Gute noch Böse fanden ihren Lohn. Dann aber schufen sich die Menschen Gesetze, die die Strafen festsetzten. Das Recht wurde Herrscher, und jeder Frevler wurde bestraft. Dies führte nun die Menschen dazu, ihre Verbrechen heimlich zu begehen, so daß sie nicht geahndet werden konnten. Da hat ein kluger und weiser Mann für die Menschen die Gottesfurcht erfunden, damit sie für die Schlechten ein Schrecken sein sollte, auch wenn sie heimlich das Böse täten, sprächen oder dächten. Deshalb führte er den Glauben an das Göttliche ($\tauὸ\varthetaεῖον$) ein. 'Dies Göttliche ist ein Daimon von ewiger Lebenskraft, der mit

¹⁾ v. Wilamowitz, Textgesch. der Lyriker 80ff.; Griechische Verskunst S. 426 Anm. 4, der gegen A. B. Drachmann, *Atheisme i det antike Hedenskap* S. 115 polemisiert; Diels, Vorsokrat. III⁴ 765 (Register); Diehl, Anth. lyr. II p. 126 s. Ob die unter dem Titel *Φρύγιος λόγος* oder *ἀποτυχητέος λόγοι* überlieferte atheistische Schrift des Diagoras echt war, ist unbekannt. Daß Diagoras die eleusinischen und die samothrakischen Mysterien verspottet hat, steht bei Athenagoras *Πρεσβ. περὶ Χριστιανῶν* 4 p. 5, 3ff. Schwartz, *Διαγόραι μὲν γὰρ εἰκότως ἀθεότητα ἐπεκδιλοῦν Ἀθηναῖοι, μὴ μόνον τὸν Οφρυκὸν εἰς μέσον κατατιθέντι λόγον καὶ τὰ ἐν Ἐλευσίνῃ καὶ τὰ τῶν Καβύλων δημεύοντι μυστήρια.* Vgl. Cicero *De nat. deor.* III 89 p. 396 Plasberg. Was Cicero von Diagoras erzählt, berichteten andere von Diogenes dem Kyon (RE² X 1435f.). Wieweit die Komödie übertrieben hat, wissen wir nicht, auch nicht, was auf Kosten der Legende zu setzen ist.

²⁾ Diels, Vorsokratiker II⁴ S. 308ff.; Diehl RE² XI 1901ff.; A. v. Blumenthal, Der Tyrann Kritias als Dichter und Schriftsteller. Stuttgart 1923. W. Jaeger, Paideia S. 417. Zu dem Sisyphosbruchstück vgl. vor allem Ed. Norden, Agnostos Theos 370f., 398.

Verstand hört und sieht, der weise ist und dies uns schenkt, der eben von den Göttern stammt, der alles hören wird, was Menschen reden, und jede Tat sehen kann. Wenn du auch nur im Stillen Böses ersinnst, nichts wird den Göttern entgehen. Denn Weisheit ist ihnen eingeboren.' Mit solchen Reden begründete er die kostlichste der Lehren, mit trügerischem Wort die Wahrheit verhüllend. Er gab auch der Götter Wohnung an solchem Orte an, dessen Name die Menschen am meisten erschrecken mußte; denn er wußte, daß von dort dem armseligen Menschenleben Furcht und Segen kommt; er sah, daß aus der Höhe droben die Blitze niederfahren und der Donner furchtbar rollt, daß sich dort der sterbenbesäte Himmel wölbt, des Chronos¹⁾, des weisen Künstlers herrliches Gewand; von dorten kommt die helle Glut des Sterns, von dorten strömt der feuchte Regen auf die Erde nieder. Er erschütterte die Menschen durch solche Schreckbilder, deretwegen er der Gottheit diese Wohnung anwies, und so hat er durch Gesetze die Ungesetzlichkeit vertilgt. So, glaube ich, hat er die Sterblichen den Götterglauben als Erster gelehrt.' Kritias richtet bei dieser Erklärung der Entstehung der Religion den Blick nur nach oben. Vom Himmel kommt der Schaden, vom Himmel kommt der Segen. Nur aus einer Wurzel leitet er den Götterglauben ab. Anders ein Jahrhundert später Aristoteles, der den Ursprung der Religion sowohl von den Himmelserscheinungen als den Erlebnissen der Seele herleitet²⁾. Nichts sagt Kritias von der Mitwirkung der Erde, von dem Glauben an die chthonischen Mächte. Der Regen prasselt nur auf die Erde nieder. Kein Wort von der Schwängerung der Erde durch den Regen, wie es Aischylos in dem Bruchstück seiner Danaiden (Bd. I 194) so wundervoll durch das Bild der Heiligen Hochzeit ausgedrückt hat. Kritias denkt dabei nur an den Himmelsgott Zeus. Der 'Erfinder' der Religion ist aber nicht anders zu beurteilen, als wenn nach mythischen Erfindern bestimmter Künste und Fertigkeiten eifrig gespürt wurde³⁾.

¹⁾ Chronos darf man hier nicht mit Zeit übersetzen; es ist der Gott Chronos gemeint, den die orphische Theogonie und Pherekydes von Syros in die Theologie eingeführt haben (oben S. 151. 178).

²⁾ Frägm. 10 Rose³⁾.

³⁾ Vgl. den Anfang von Xenophons Kynegetikos und die ganze Literatur *Περὶ εὐγηγέτων*. Über Aischylos als εὐρετὴς der σεμνότης (Γένος

Hier ist ein kurzer Blick auf die Philosophen unumgänglich. Die Reihe der vorsophistischen Denker schließt Demokritos von Abdera¹⁾. Er kämpft gegen Diogenes von Apollonia, der wie einst Anaximenes von Milet die Luft für den Ursprung aller Dinge erklärt hatte, indem er von den weisen Männern spricht, die ihre Hände zur Luft erheben (und dabei sagen): 'Alles sagt Zeus und alles weiß dieser und gibt und nimmt, und dieser ist der König des Alls²⁾'. An unsterbliche Götter hat Demokrit, der Atomiker, nach seiner Weltanschauung nicht glauben können; wohl aber hat er in den Bildern (*εἴδωλα*), die aus den Ausflüssen der Atome aus den Dingen entstehen, Daimonen erkennen wollen, die nicht unvergänglich, aber schwer zerstörbar sind und den Menschen sogar die Zukunft verkünden können³⁾. Die Daimonen entnahm er der Volksreligion. Den Ursprung der Religion suchte er wie Kritias in der Furcht vor allem, was die Natur an Schrecklichem dem Menschen bringt. Nur denkt er nicht an die Erfindung des Götterglaubens durch einen weisen Staatsmann wie dieser⁴⁾. Von seinem Landsmann Protagoras gab es eine Schrift über die Götter. Dieser galt als Atheist, weil er gesagt hatte, daß er nicht wisse, ob die Götter seien oder nicht seien, und von welcher Gestalt. Denn vieles gäbe es, was verhindere, es zu wissen, die Dunkelheit der Sache sowohl als die Kürze des menschlichen Lebens⁵⁾. Gorgias von Leontinoi, der Vater des Nihilismus⁶⁾, trat, wie früher Empedokles und sein eigener Zeitgenosse Hippias von Elis, in Purpur-

Αἰσχύλον p. 3, 7 Wilam. und Horatius Ad Pisones Vs. 278) s. W. Kranz, Stasimon 270 zu S. 9.

¹⁾ Hans Oppermann, Xenia Bonnensis 1929 S. 5ff.

²⁾ Diels, Vorsokratiker II⁴ S. 70 Fragm. 30 τῶν λογίων ἀνθρώπων δῆλοι ἀνατελνάντες τὰς κεῖσας ἐνταῦθα, οὐδὲν ἡρῷα καλέομεν οἱ "Ελληνες· πάντα Ζεὺς μυθεῖται καὶ πάντος οὐτος οἰδει καὶ διδοι καὶ ἀφαιρεῖται καὶ βασιλεὺς οὐτος τῶν πάντων". Diels zitiert zu Ζεὺς μυθεῖται etwa Ilias P 200 ποτὶ δὲ μυθήσατο θυμὸν (Ζεὺς) und übersetzt: 'Alles beredet Zeus mit sich'. Es ist mir zweifelhaft, ob das richtig ist. Ed. Norden, Agnostos Theos S. 398 sagt frei 'dort wohnt Zeus'.

³⁾ Diels, Vorsokratiker II⁴ S. 94 B 166; Ueberweg-Praechter¹² 1926, 108.

⁴⁾ Diels, Vorsokratik. II⁴ S. 29f. A 74. 75. Cicero spricht *De deor. natura* I 43, 120 (Diels 74 am Ende) von einem *nutare* des Demokrit in *natura deorum* und begründet das auch.

⁵⁾ Diels a. a. O. II⁴ S. 229 B 4.

⁶⁾ Hierüber Ueberweg-Praechter¹² S. 121f.

gewändern auf, hielt in Olympia und Delphoi Prunkreden und lobte die zu der Festversammlung in der Altis Erschienenen¹⁾). Aber an die Götter des Volkes glaubte er so wenig wie irgendein Sophist. Wie schon Parmenides und Empedokles Volksgottheiten einfach in Naturerscheinungen umgesetzt hatten, tat das nun Prodikos von Keos offenbar in großem Umfange und ging damit den späteren Stoikern voran, indem er die den Menschen unentbehrlichen Dinge in den Göttern vergeistigt fand, in Demeter das Brot, in Dionysos den Wein, in Poseidon das Wasser, in Hephaistos das Feuer und so in allem Nützlichen eine Gottheit. Als göttliche Wesen hat er so auch Sonne, Mond, Flüsse, Seen, Wiesen, Früchte und 'alles Ähnliche' aufgefaßt²⁾.

Als Aufklärer gilt allgemein Euripides und ist als solcher oft behandelt worden. Aber es ist, wie auch längst ausgesprochen, falsch, ihn nur als einen solchen, ihn gar nur als Sophisten aufzufassen. Es ist außerordentlich schwierig die religiöse Anschauung des großen Dichters zu erfassen, da er von der geistigen Bewegung und Erregung seiner Tage allzeit ergriffen war und sicher manche innere Wandlung durchgemacht hat³⁾). Zudem ist es fast unmöglich, sogar aus demselben Drama seine Weltanschauung wiederzugewinnen, da jedes aus Rede und Gegenrede besteht. Aber aus dem widerspruchsvollen Bilde, das man aus seinen erhaltenen Dramen und den Bruchstücken zeichnen kann, ergibt sich doch mancherlei als sicher, so seine Abneigung gegen die Mantik, sogar gegen das Orakel des Pythiers, wie der Ion (nach 415) und Orestes (im Jahre 408) zeigen⁴⁾). Die pheraischen Greise versprechen sich, auch wenn die lang dauernde, beschwerliche Pilgerfahrt zum libyschen Ammon (s. oben S. 232f.) oder zum Apollonorakel in Lykien (Patara) unternommen würde, keine Rettung mehr für die dem Tode verfallene Alkestis (im Jahre 438). Auch kein Opfer auf den Altären für die Unterirdischen kann mehr helfen⁵⁾). So fern dem Geiste des Euripides auch jede Mystik lag, er hat im Hippolytos

¹⁾ Diels a. a. O. II⁴ S. 249 B 7. 9.

²⁾ Diels a. a. O. S. 274f. B 5.

³⁾ Vgl. namentlich A. Dieterich RE² VI 1277ff. und Joh. Geffcken, Griech. Literaturgesch. I 218.

⁴⁾ Zum Ion vgl. die Ausgabe von Wilamowitz und zum Orestes Werner Krieg, *De Euripidis Oreste*, Hall. Diss. 1934.

⁵⁾ Vs. 112ff. Murr. Dazu Leo Webers Kommentar S. 105.

(im Jahre 428) in zutreffender Weise einen Orpheotelesten geschildert und hat den Chor der Kreter vom Mysten des idaeischen Zeus, dem Hirten des Zagreus und dem geheiligten Bakchos der Kureten singen lassen¹⁾). Man kann sich kaum vorstellen, daß Euripides in die eleusinischen Mysterien eingeweiht war, und doch hat er im Ion dem Iakchos in prächtigen Versen gehuldigt, als hätte er selbst einmal in der feierlichen Nacht am Kallichorosbrunnen gestanden und mitgetanzt (oben S. 202). In den nach seinem Tode aufgeführten Bakchai hat er ein unübertreffliches, lebendiges Bild der ekstatischen Dionysosreligion gegeben, die er erst als Greis in Makedonien in ihrer ganzen ungezügelten Kraft kennen gelernt hatte²⁾.

Ihrer ganzen Natur nach ist die Komödie an der Volksreligion nicht vorübergegangen, sondern hat mit ihrem Spott gerade auch die Götterwelt nicht verschont. Das zeigen schon die Reste der sizilischen Possen und Travestien Epicharms, die man mit Recht mit den deutschen Fastnachtsspielen verglichen hat³⁾). Die altattische Komödie⁴⁾ hat sich vor allem gegen Mißbräuche und Übertreibungen gewandt. Das Seherwesen war namentlich in Athen längst zum Unfug ausgeartet und verhängnisvoll geworden, da es sogar die Kriegsführung beeinflußt hatte (oben S. 287). So wandten sich die 'Ausreißerinnen' (*Δραπέτιδες*) des Kratinos⁵⁾ schon vor dem Ausbruche des peloponnesischen Krieges gegen den Seher Lampon, dessen Wahrsagekunst die Oberherrschaft des Perikles gegen Thukydides, den Sohn des Melesias, der im Jahre 443 in die Verbannung gehen mußte, prophezeit hatte, und beim Abschluß des Nikiasfriedens im Jahre 421 hervorragend beteiligt war. Sein Eintreten für die Sendung der Erstlinge an die eleusinischen Gottheiten ist aus einer berühmten Urkunde bekannt (oben S. 207)⁶⁾. Gegen die Seher richtete sich auch die Komödie

¹⁾ Nauck TGF² p. 505 Fragm. 472. Vgl. oben S. 159.

²⁾ Über die künstlerische Höhe und angebliche Tendenz der Bakchai sehr richtig Joh. Geffcken Griech. Literaturgesch. I 215f. mit Anm. S. 194, 121ff.

³⁾ G. Kaibel RE² VI 37f. Geffcken a. a. O. I 224.

⁴⁾ K. Ziegler, Festschrift zur Jahrhundertfeier der Univ. Breslau 1911.

⁵⁾ P. Geißler, Chronologie der altattischen Komödie (Philol. Untersuch. XXX 1925) S. 19.

⁶⁾ Über Lampon Obst RE² XII 580f., der aber die Inschrift gar nicht erwähnt.

Polyidos des Aristophanes (oben S. 288). Namentlich die fremden Kulte wurden mitgenommen, so in den Thrakerinnen des Kratinos¹) wahrscheinlich die Anhängerinnen des kürzlich eingeführten Bendiskults (oben S. 236f.). Ob seine 'Hirten' (*Βούνόλοι*) nach dem Chor von Sabaziosmysten benannt waren, bleibt unsicher²). Die 'Täufer' (*Βάπται*) des Eupolis richteten sich gegen die Orgien der thrakischen Kotyto (oben S. 240); sie fallen in die Jahre 416 bis 415³). Vielleicht geißelten auch die 'Feste' (*Εορταί*) des Platon fremde Kulte mit ihren ausschweifenden Festen. Den mehrfach in der Literatur erwähnten Mysterienfrevel des Pulytion, der in seinem Hause nächtliche Feiern veranstaltete, an denen er selbst als Daduch teilnahm, hat der 'Ofen' (*Ιπνός*) des Pherekrates gegeißelt⁴).

Travestie und Parodie der Götter ist heute natürlich nirgends kenntlicher als in den erhaltenen Komödien des Aristophanes⁵). Aber auch von den verlorenen soll hier wenigstens seiner 'Heroen' gedacht sein, weil sie vermutlich gegen den in Athen vernachlässigten Heroenkult gerichtet waren und dann wohl in die Zeit der sizilischen Expedition gehören⁶), und vor allen der 'Horen', die sich auch gegen die ausländischen Gottheiten gewandt zu haben scheinen⁷). In den 'Rittern', aufgeführt an den Lenaeen 424, werden die Orakel, auch das delphische, verspottet; in den 'Vögeln' wagt sich der große Spötter an Zeus und sein himmlisches Reich heran, und kostlich ist in demselben Stück die prachtvolle Parodie der orphischen Kosmogonie (oben S. 154). Manche Kulthandlung, so die Phallosprozession am Anfang der 'Acharner', aufgeführt an

¹⁾ P. Geißler a. a. O. S. 21f., der das Stück in die Jahre 435—430 setzt.

²⁾ P. Geißler a. a. O. S. 24.

³⁾ P. Geißler a. a. O. S. 52.

⁴⁾ P. Geißler a. a. O. S. 52. Zu dem Titel *Ιπνός* vgl. Hesych. u. *κτύός* und Pollux V 91: *Αριστοφάνης δὲ ἐν Κοκάλοι καὶ τὸν κοπρῶνα οὗτος εἶπεν* (Aristoph. Fragn. 353 Hall-Geldart).

⁵⁾ Vgl. Joh. Geffcken, Griech. Literaturgesch. I 231 und Anmerkungen S. 207, 132. 136.

⁶⁾ P. Geißler a. a. O. S. 53.

⁷⁾ Geißler a. a. O. S. 49. P. Hoefer bei Roscher, Myth. Lex. IV 234. Man bezieht darauf meist Cicero, *De legibus* II 15, 37 *novos vero deos et in his colendis nocturnas pervigilationes sic Aristophanes, facetissimus poëta veteris comoediae vexat, ut apud eum Sabazius et quidam alii di peregrini iudicati e civitate eiificantur.*

den Lenaeen 425, ist von dem großen Dichter in lebhaften Farben geschildert, keine aber schöner als der nächtliche Empfang des Iakchos in Eleusis (oben S. 203). Wohl dürfen wir uns der erhaltenen Stücke und der Bruchstücke der altattischen Komödie freuen; aber das Bild der attischen Volksreligion würde noch ein viel farbenreicheres werden, wenn uns etwa der im Jahre 414 an den Lenaeen aufgeführte 'Amphiareos' des Aristophanes, die 'Mysten' des Phrynichos, die 'Götter' des Hermippos und vieles andere erhalten wäre, von dem heute nur noch die Titel und unbedeutende Reste eine Kunde geben.

In Athen spürt man auch zuerst das Eindringen sozialer Anschauung in den lebendigen Kult. Gewiß haben dazu die Philosophen und Weltbegläcker beigetragen. Aber es ist doch wichtig zu betonen, daß das Kronienfest am 13. Hekatombaion, an dem die Sklaven zusammen mit ihren Herren schmausten¹⁾, zu den ältesten Festen Athens gehört hat. Tragödie und Komödie liefern für diesen Ausnahmezustand auch an dionysischen Festen manches Zeugnis. Es gibt dafür kaum einen schlagenderen Beweis als ein Bruchstück wahrscheinlich des Bakchenchors aus dem jedenfalls vor 414 aufgeführten, sehr berühmten Tereus des Sophokles, in dem ein Tag im Jahre als der Tag der sozialen Gleichheit gefeiert wird²⁾.

Als im peloponnesischen Kriege auch manche Verwandtschaft und Freundschaft in die Brüche gingen oder zu gehen drohten, wurde in der Gestalt des Zeus Philios, der oft auch nur mit dem Beinamen angerufen wurde (*vai τὸν Φίλιον, vai τὸν Φίλιον τὸν ἐμόν τε καὶ σὸν*), ein neuer Gott geschaffen, dessen Existenz vor dem Jahre 425, dem Aufführungsjahre der aristophanischen

¹⁾ A. Mommsen, Feste der Stadt Athen S. 32ff.; Nilsson RE² XI 1975f.; Deubner, Attische Feste 152ff.

²⁾ TGF² 532 p. 260 Nauck

ἐν φῦλον ἀνθρώπων μὲν ἔδειξε πατρὸς
καὶ ματρὸς ἡμᾶς ἀμέρα τοὺς πάντας· οὐδεὶς
ἔξοχος ἄλλος ἔβλαστεν ἄλλον.
βόσκει δὲ τοὺς μὲν μοῖρα δυσαμερίας,
τοὺς δὲ ὀλβος ἡμῶν, τοὺς δὲ δοντελας *〈ἐν αὐλαῖς〉*
〈ἄλλοτρας〉 ζυγὸν ἔσχε ἀνάγκας.

Vgl. S. Luria, Hermes LXIV 1929, S. 495ff.

Acharner, nicht nachweisbar ist, und der bei Trinkgelagen von Freunden eine große Rolle spielte. So ist er mit Recht als Schutzgott der Symposien, als Klubgott bezeichnet worden, und man kann sich nicht wundern, daß er in seinem Tempel zu Megalopolis als dem Dionysos sehr ähnlich von der Hand des jüngeren Polykleitos aus Argos dargestellt war¹⁾. Es ist auch nicht unwahrscheinlich, daß der uralte Sühngott Zeus Meilichios vom fünften Jahrhundert ab im Glauben nicht nur der Athener dieselbe Wirkung gehabt hat wie Zeus Philios²⁾. Schutzgötter oder Schutzheilige sind zu jeder Zeit neu erstanden. In vielen Fällen läßt sich ihr Alter gar nicht bestimmen. Bis in die Zeit des untergehenden Hellenentums kann man ihr Werden als Nothelfer beobachten. Wer will z. B. das Alter des Heros Epitegios in Athen bestimmen, dessen Priester für das Jahr 429/28 bezeugt ist? Er wurde noch in der Kaiserzeit zusammen mit den Anakes verehrt, wie auch eine Sesselinschrift des Dionysostheaters beweist³⁾. Der Heros Epitegios war ein Hausgeist, der Beschützer der Dächer der menschlichen Häuser. Sein Kult mag in Athen errichtet sein, als ein heftiger Sturm Dächer von den Häusern gerissen hatte, oder als zur Zeit des Perikles das Anakeion infolge eines Blitzstrahles niederbrannte⁴⁾.

Will man die religiöse Stimmung des athenischen Volkes im letzten Drittel des fünften Jahrhunderts richtig beurteilen, muß man drei

¹⁾ Martin P. Nilsson, Die Götter des Symposions in den *Symbolis philologicis O. A. Danielsson octogenario dicatis Upsaliae* 1932, 219ff. Mit Recht betont Nilsson, daß an den Schutz erotischer Freundschaftsverhältnisse hier nicht zu denken ist. Die Bezeichnung des Philios als Sondergott oder gar Augenblicksgott möchte ich aber auch hier gern fernhalten. Philios ist im Bewußtsein der Athener immer nur Zeus Philios gewesen.

²⁾ Nilsson a. a. O. 225.

³⁾ IG I² 310, 82. RE² VI 330 (F. v. Hiller).

⁴⁾ Lukian Timon c. 10. Ein Haussegen ist doch wohl der XXIV. homeriche Hymnos auf die Hestia, in dem es Vs. 4f. heißt:

ἔρχεο τόνδ' ἀνὰ οἰκον, ἐπέρχεο θυμὸν ἔχονσα
οὐν Διὶ μητισεντι χάρω δ' ἄμ' ὅπασσον ἀοιδῆι.

Das Gebet richtet sich an Hestia und Zeus ἐφέστιος, vgl. Har. Sjövall, Zeus im altgriechischen Hauskult. Akadem. Abhdlg. Lund 1931, 115f. Dort auch S. 124f. über den ἥρως ἐπιτέγιος.

Ereignisse vor allem in Erwägung ziehen¹⁾). In ihnen hat seine Gläubigkeit über die Aufklärung mit fast elementarer Gewalt gesiegt. Das erste ist die Verbannung des Anaxagoras, des Freundes des Perikles, der beim Beginne des peloponnesischen Krieges wegen Gottlosigkeit angeklagt wurde, weil er die Sonne für eine glühende Steinmasse erklärt hatte (oben S. 279). Ein Menschenalter hatte der klazomenische Philosoph in Athen zugebracht und mächtig auf hervorragende Geister wie Perikles, Euripides und Sokrates gewirkt. Dem Volk galt seine Philosophie als ein Verbrechen gegen die Religion der Väter. Ihm schien der Verkünder des die Welt ordnenden Nus nicht ein *εὐσεβῆς* (Bd. I Kap. XII), sondern ein *ἀσεβῆς* zu sein. Anaxagoras ging in seine kleinasiatische Heimat zurück und zwar nach Lampsakos, wo auch Themistokles einst ein Asyl gefunden hatte. Die zweite, die Stimmung des Demos zeigende Handlung ist der Prozeß gegen Alkibiades wegen der Verspottung der Mysterien und der Teilnahme an dem Hermenfrevel im Jahre 415. Mag die Tat der Hermokopiden auch nur ein Bubenstreich gewesen sein, wie ein hervorragender Historiker²⁾ gemeint hat, in der Auffassung des athenischen Volks war es ein Religionsfrevel. Denn die Hermen dienten nicht nur als Schmuck der Straßen und Wegweiser, sondern waren die Bilder eines auch in Athen hochverehrten Gottes, auf denen oft weise Sprüche für den Weg des Lebens standen (oben S. 92). Am folgenschwersten aber war das dritte Ereignis, das von welthistorischer Bedeutung wurde und später nicht selten mit dem Opfertode Christi verglichen worden ist. Das Jahr 399 ist durch das Unrecht, welches das athenische Volk an Sokrates getan hat, zu einem Epochenjahr in der Geschichte der griechischen Religion geworden.

Sokrates hat die Volksreligion nie bekämpft wie die Sophisten. Er hat den Göttern nach der Art der Väter gehuldigt und nie zum Unglauben oder zum Abfall vom altererbten Kult aufgefordert. Er hat am Morgen zu der aufgehenden Sonne, wie ja schon Hesiod in seinen *Erga* das Morgen- und Abendgebet gefordert hatte, ohne die das Gebet empfangenden Götter zu

¹⁾ So auch K. Ziegler, *Festschrift*. Breslau 1911, 442.

²⁾ Ed. Meyer, *Gesch. d. Altertums* IV S. 506.

nennen¹), gebetet, wie es Alkibiades in seiner Rede auf Sokrates im platonischen Symposium bezeugt hat²). Zu welcher Gottheit auch immer Sokrates gebetet hat, er betrachtete jede als Bringerin des Guten und Schönen³), was nichts so tiefinnerlich ausgedrückt hat, wie sein Gebet am Schlusse des Phaidros (Bd. I 289). Es gilt dem Pan, der den Athenern an das Herz gewachsen war, seit er in der Schlacht bei Marathon nach ihrem frommen Glauben mitgekämpft hatte, und ihm am Nordabhang der Burg ein weit sichtbares Höhlenheiligtum errichtet war. Den Gedanken an den späteren Allgott Pan muß man vom fünften Jahrhundert natürlich völlig fernhalten. Auch die alte orphische Theogonie hat ihn nicht dazu gemacht. Aber das Gebet gilt auch den anderen, dort am Ilisos verehrten Gottheiten, wobei man, wenn man das Berliner Weihrelief der Wäscher vor seinen Augen hat, das im 18. Jahrhundert im Stadion gefunden ist und sicher aus dem vierten Jahrhundert stammt⁴), zunächst an Acheloos, Hermes und die Nymphen, aber wohl auch an die in Agrai verehrten beiden eleusinischen Göttinnen denken muß. Es muß hier hervorgehoben werden, daß die Wäscher am Ilisos ihr Relief den Nymphen und allen Göttern (*Νύμφαις εὐξάμενοι ἀνέθεσαν καὶ θεοῖς πᾶσιν*) dargebracht haben. Auch zur Aphrodite hat Sokrates gebetet, aber nicht zur Pandemos, zur Liebesgöttin des Volkes, sondern zu der Liebesgöttin höherer Potenz, deren Hauch alles Menschenwerk liebenswert macht⁵). Das Gebet des Sokrates, daß die Göttin

¹) Vs. 339 Rz³ ημὲν ὅτε εὐνάζη καὶ ὅταν φάσις ἴερὸν ἔλθῃ. Vgl. dazu auch Platon *Nόμοι* X 887 E, der auch keine bestimmten Götter nennt, die beim Aufgang der Sonne und des Mondes anzurufen sind. Wahrscheinlich sind nicht überall dieselben Gottheiten angerufen worden, Helios selbst, der dem Aristophanes als Barbarengott galt, offenbar sehr selten (Bd. I 94 f.).

²) *Sympos.* 220 D δὲ (Sokrates) εἰστίκει μέχρι ἔως ἐγένετο καὶ ήμος ἀνέσχεν ἔπειτα ἀπιὸν προσενέξαμενος τῶι ἥλιοι.

³) Xenophon *Memorabil.* I 3, 2 καὶ εὐχέτο δὲ πρὸς τὸν θεόν τοὺς ἀπλῶς τάγαθα διδόναι, δις τὸν θεόν κάλλιστα εἰδότας ὅποια ἀγαθά ἔστιν.

⁴) A. Conze, Berliner Skulpturenkatalog Nr. 709; Gerh. Rodenwaldt, Athen. Mitteil. XXXVII 1912, 147 Abb. 4. Wer der Heros ist, der links neben dem Altar sein Pferd den eleusinischen Gottheiten zuführt, ist nicht zu entscheiden; man kann vielleicht an Hippothoön denken.

⁵) Xenophon *Symposion* VIII 15 η δὲ τῆς ψυχῆς φύλα διὰ τὸ ἀγνῆ εἴται καὶ ἀκορεστοτέρα ἐστίν, οὐ μέντοι, ὡς γ' ἀν τις οἰηθεῖη, διὰ τοῦτο καὶ ἀνεπαφροδιτοτέρα, ἀλλὰ σαφῶς καὶ ἀποτελεῖται η εὐχὴ ἐν ἡι αἰτούμεθα

die Macht der Liebe in Worten und Werken verleihe, hat sein Zeitgenosse Euripides¹⁾ in die wundervollen Verse gekleidet:

Aus klaren Gewässern des Stroms Kephisos schöpft
 Kypris selbst, so hört' ich, die rieselnde Flut
 und überhaucht die Fluren mit kühler Luft,
 lieblichem Fächeln, und immer flieht sie ins lockige Haar
 den dichten Kranz aus duftigen Blüten der Rose
 und sendet, als Helfer der Weisheit, Sehnsuchtstrieben,
 die zum Guten und Schönen führen.

(H. von Arnim.)

So sieht man auch hier, wie eine Göttin, deren Wesen auf körperlichem Gebiete liegt, im fünften Jahrhundert vergeistigt ist. Ihre Schönheit führt zur Weisheit und zur Arete auf vielen Gebieten.

Sokrates²⁾ war kein Sophist, und jede Predigt lag ihm ganz fern. Prediger waren Orpheoteisten, Pythagoreer und andere Propheten. Mit dem Geschäft eines Bußpredigers hat des Sokrates Wirken nichts zu tun. Er war auch kein Missionar, sondern, wenn man einen modernen Namen seiner Wesenheit leihen will, ein Seelsorger, und zwar ein Seelsorger von weltgeschichtlicher Bedeutung, wie ihn die Menschheit seit Jesus nicht wieder gesehen hat und voraussichtlich nie wieder sehen wird. Sein Genius hat auf eine kleine Schar von Schülern, die Platon an Haupteslänge überragt, gewirkt, und diese haben den Samen seiner Lehre in alle Welt getragen. Vorschriften für den Gottesdienst hat vor allem Platon in seinem Alterswerk, den Gesetzen, gegeben (Bd. III). Es ist nicht richtig, wie neuerdings geschehen ist, Platon zu einem Pythagoreer stempeln zu wollen. Ob Sokrates in besonders naher Beziehung zum pythischen Apollon gestanden hat, wissen wir nicht. Aber der delphische Spruch: 'Erkenne dich selbst' war der Kern seiner Lehre, und wohl kann man glauben, daß Chairephons an die Pythia gerichtete Frage nach dem Weisesten aller Menschen und

τὴν θεὸν ἐπαφθόδιτα καὶ ἔπη καὶ ἔργα διδόναι. Vgl. W. F. Otto,
 Die Götter Griechenlands S. 128f.

¹⁾ Medea (aufgeführt 431) Vs. 835ff. Murr.; Vs. 844f lauten:

ταὶ Σοφίαι παρέδρον πέμπειν Ἐρωτας
 παντοὶς ἀρετᾶς ἔννεργούς.

²⁾ Hierzu die treffliche Schrift von Const. Ritter, Sokrates 1931.

ihre Antwort, daß es keinen Weiseren als Sokrates auf der Welt gebe¹⁾), eine historische Tatsache sind. Die Mantik hat Sokrates nie bekämpft.

Die Frömmigkeit des Sokrates ist unzweifelhaft von apollinischer Religion befruchtet. Sein letztes Wort hat einem Opfer für Asklepios, den Sohn des Apollon, gegolten (Kap. XII)²⁾. Nirgends findet sich bei ihm eine Neigung zu dem Gottesdienst der Mysterien. Er schwört nicht bei Demeter, sondern bei Hera, der Götterkönigin. Er geht mutig in das unbekannte Land. Aber über das Leben im Jenseits hat er sich wohl kaum je ernste Gedanken gemacht. Der Glaube an das Wunschland der eleusinischen Mysterien, die Hoffnung auf ein seliges Leben im Jenseits, lag ihm ebenso fern wie die Furcht vor der Hölle der Orpheolestern. Zu diesem Bilde gelangt man, wenn man seine Verteidigungsrede bei Platon liest³⁾), während in den Dialogen die Beziehung auf die orphischen Weihe dem Meister durch seinen Schüler Platon in den Mund gelegt ist. Wieviel er von diesen Vorstellungen wußte, ohne sich ihrer innerlich zu bemächtigen, werden wir nie erfahren. Aber daß der große Athener neben Minos, Rhadamanthys, Aiakos auch von Triptolemos als Totenrichter wußte⁴⁾), weist nach Eleusis. Sokrates kennt noch nicht die Dreiheit Rhadamanthys, Aiakos, Triptolemos, die in Attika jene alte Dreiheit abgelöst hat, nachdem Minos als Landesfeind der Athener ausgeschieden war⁵⁾.

Zu den Vorwürfen, die dem angeblichen Jugendverderber Sokrates gemacht wurden, gehört auch, daß er neue Eide ge-

¹⁾ Rud. Herzog bei Horneffer, Der junge Platon 168f.; Ritter a. a. O. 62f.

²⁾ Dem Apollon gilt wohl auch das letzte Wort an Kriton in dem gleichnamigen Dialoge 54 E *εἰ τὸνν ὁ Κρίτων, καὶ πράττωμεν ταύτην, ἐπειδὴ ταύτην ὁ θεός ὑφηγεῖται.*

³⁾ Vgl. auch Ed. Spranger, Antike VII 1931, 277.

⁴⁾ Platon Apologie 41 A.

⁵⁾ Auf einer attischen Vase aus dem IV. Jahrhundert der bärtige Triptolemos, mit zwei Ähren auf dem Haupte, auf prächtigem Thron zwischen Rhadamanthys und Aiakos sitzend, Furtwängler-Reichhold Taf. 10. Vgl. E. Fehrle bei Roscher, Myth. Lex. V 1138f. An orphische Jenseitsdichtung darf hier aber nicht gedacht werden. Eher ist an den Ge setzgeber Triptolemos in Eleusis zu erinnern, aus dem wohl der Totenrichter geworden ist.

leistet, d. h. bei anderen Göttern als üblich geschworen habe¹⁾. Damit ist unzweifelhaft die Götterkönigin Hera gemeint, und das Merkwürdige, was noch heute beinahe unerklärt ist, besteht darin, daß Sokrates und seine Schüler — man lese Platon und Xenophon —, also Männer, bei der Hera, die in Athen fast nur als Ehegöttin von den Frauen verehrt wurde, geschworen haben. Aber an sie oder gar die Hera Eileithyia darf man bei dem sokratischen Eide nicht denken. Er gilt der Götterkönigin, wie der Schwur bei Zeus, dem Könige aller Götter und Menschen. Man muß also lieber die Rolle der Hera in der Ilias im Sinne haben als ihren Kult in Attika. Wenn ich richtig empfinde, scheint mir die Stellung des Sokrates zur Volksreligion ähnlich der des Sophokles zu sein.

Es ist undenkbar, daß Sokrates je göttliche Verehrung von seinen Schülern verlangte, und auch daß diese ihm göttliche Ehren zuteilten. Das fünfte Jahrhundert hat aber doch schon an seinem Ende die Apotheose eines Menschen, des Lysandros, erfahren, und so weist seine Wende bereits auf die Zeit der Ver göttlichung der Könige und Fürsten. Den Athenern ist diese Religion noch ein Jahrhundert fremd geblieben, bis sie Antigonos und Demetrios als rettende Götter (*θεοὶ Σωτῆρες*) bezeichneten und ihnen die höchsten göttlichen Ehren zuerkannten. Lange vorher sind aber dem Lakedaimonier Lysandros²⁾ nach dem Siege

¹⁾ Josephus c. Apionem II 263 (V p. 85 Niese ed. min.): οὐ γάρ δὴ (Σωκράτης) προεδίδου τὴν πόλιν τοῖς πολεμοῖς οὐδὲ τῶν ἵερῶν ἐσύλησεν οὐδέν, ἀλλ᾽ ὅτι καινοὺς δρκούς ὅμινεν κτλ., Er. Ziebarth, *De iureiurando in iure Graeco quaestiones*. Diss. Göttingen 1892, 10, Anm. 1; Guilel. Scheuer, *De Iunone Attica*, Diss. Breslau 1914, 30ff., der aber an der abwegigen Ansicht festhält, daß Sokrates und seine Freunde wegen der Hebeammenkunst seiner Mutter bei Hera geschworen haben. Vgl. v. Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* II 143.

²⁾ Plutarch Lysandros Kap. 18 aus Duris (Jacoby, FGrHist. 76, 71; II 154): πρώτωι μὲν γάρ, ὡς ἴστορει Δ., Ἐλλήνων ἐκεῖνοι βωμοὺς αἱ πόλεις ἀνέστησαν ὡς θεῶι καὶ θυσίας ἔθνυσαν, εἰς πρῶτον δὲ παιᾶνες ἡμισθησαν, ὅν ἐνὸς ἀρχήν ἀπομνημονεύοντι τοιάνδε.

τὸν Ἐλλάδος ἀγαθέας
στραταγὸν ἀπ' εὐρυχόρον
Σπάρτας ἵμνήσομεν ὅ
ἴη Παιάν.

Σάμοι δὲ τὰ παρ' αὐτοῖς Ἡραῖα Λυσάνδρεια καλεῖν ἐψηφίσαντο. Vgl. v. Wilamowitz a. a. O. II 262f.

über die Athener bei Aigospotamoi Altäre errichtet, Opfer dargebracht und Paiane gesungen worden. Lysandros war der erste Mensch, dessen Name ein altheiliges Fest entweihete. Denn die Samier hatten den Beschuß gefaßt, ihr altes, berühmtes Herafest auf den Namen des spartanischen Feldherrn umzutaufen. Das war ein bis dahin ganz unerhörtes Vorgehen.

Wie Empedokles und Lysandros ließ sich auch der berühmte Maler Parrhasios aus Ephesos in den Straßen Athens als Gott verehren, nicht als Zeus, wie im vierten Jahrhundert der syrakusanische Arzt Menekrates, sondern als Sohn Apollons, vielleicht in Anspielung auf des Gottes Beinamen Parrhasios, wie er für Megalopolis bezeugt ist. Vor allem fühlte sich aber der ionische Maler, der den Orient kannte, wohl verwandt mit den Musen, obwohl es nie eine Muse der Malerei im Altertum gegeben hat. In ein Purpurgewand gehüllt, mit einem goldenen Kranz auf dem Haupte und mit anderen Zeichen geschmückt, die ihn aus der irdischen Sphäre herausheben sollten, schritt er einher. Als er ein Bild des Herakles in Lindos gemalt hatte, erzählte er, daß ihm der Gott oft im Traume erschienen sei, so daß er ihn in seiner Leibhaftigkeit darstellen konnte¹⁾. Wenn vermutet ist, daß ihm Stoffe euripideischer Dramen bei einigen seiner Gemälde vorgeschwoben haben, so kann das doch wohl nur vom Telephos mit einiger Sicherheit gelten²⁾. Wesensverwandt waren Euripides und Parrhasios keinesfalls. Denn der große Maler war im Leben ein überheblicher Charlatan³⁾.

¹⁾ Athenaios XII 543 C—F (aus Klearch). Weiteres bei O. Weinreich, Menekrates Zeus und Salmoneus (Tübinger Beiträge XVIII 1933) 18f. Über den lindischen Herakles s. v. Wilamowitz, Euripides Herakles I² 96 Anm. 178. Das Epigramm (Preger 183) lautet:

*Oλος δ' ἐννύχιος φαντάζετο πολλάκι φοιτῶν
Παρραστῶι δι' ὄπνον, τοῖος δέ εστὶν ὁρᾶν.*

²⁾ Plinius *Nat. hist.* XXXV 71.

³⁾ Sein Gottähnlichsein hielt ihn nicht davon ab, unzüchtige Bilder zu malen (Plin. a. a. O. 72): *pinxit et minoribus tabellis libidines, eo genere petulantis ioci se reficiens*. Darauf bezieht man (Brunn, Gesch. d. griech. Künstler II² 69) Sueton. *De vita Caesarum, Tiberius* 44: *Parrasi quoque tabulam, in qua Meleagro Atalanta ore morigeratur, legatam sibi sub condicione, ut si arguento offenderetur decies pro ea sestertium acciperet, non modo praetulit, sed et in cubiculo dedicavit.*

KAPITEL XII

DER SIEGESZUG DES ASKLEPIOS.

Daß die Gottheit den Frommen heilt und von körperlichen Gebrechen befreit, muß zu den ältesten religiösen Empfindungen der Menschheit gehören. Wer die Feldfrucht wachsen läßt und dem Vieh Gedeihen schenkt, sorgt auch nicht nur für die Nachkommenschaft des Menschen, sondern ebenso für die Erhaltung seiner Gesundheit. So kann es nicht wundernehmen, daß schon dem Fetisch Heilkraft zugeschrieben wurde. Der delphische Omphalos ist ursprünglich ein Fetisch gewesen; bei ihm sucht Orestes Schutz, um von seinem Wahnsinn geheilt zu werden. Heilige Steine wurden auch sonst später durch Legenden mit der Orestessage verbunden (Bd. I 3ff.). Wir wissen nicht, welcher Gottheit die Nachbildungen von Gliedmaßen geweiht waren, die in einem heiligen Bezirk aus mittelminoischer Zeit (um 1600) auf Ostkreta in *Petsofà* gefunden worden sind (Bd. I 142). Es ist wahrscheinlich, daß es eine weibliche Gottheit war, der man dort die Heilung erkrankter Körperteile zu verdanken glaubte; denn in der kretisch-mykenischen Religion überwiegt das weibliche Element (Bd. I 24f.). In der olympischen Religion ist unzweifelhaft zunächst Apollon der Träger der Heilkunst gewesen, wie er es schon für die ersten Hirten war, die ihn in der Gestalt einer heiligen Hürde verehrt haben (Bd. I 111). Denn in der Ilias heilt er Glaukos und Hektor, und in seinem Tempel wird Aineias von seinen Wunden durch Leto und Artemis geheilt¹⁾. Aber nicht nur durch das Wunder, das die Berührung seiner Hand²⁾ hervorbringt, hilft er den Kranken³⁾; sondern auch das

¹⁾ Nilsson, Griechische Feste 97.

²⁾ Auch noch heute stillen einige Heiler in Lappland Schmerzen, nur indem sie ihre Hand auf die kranke Stelle legen. Diese Kraft haben sie von den Uldra, die sie ihre Weisheit gelehrt haben. A. Munthe, Das Buch von San Michele, Leipzig 1931, 108f.

³⁾ Geweihte Gliedmaßen habe ich im Museum von Delos 1926 gesehen: Auge, Ohren, vulva aus Marmor. Wie solche Gliedmaßen in einem Tempel

uralte Mittel der Besprechung der Krankheit, der Anwendung von Zaubersprüchen ist ihm nicht unbekannt. Aus dem *παιών*, *παιών* ist erst der Götterarzt Paion entstanden, wie Hymenaios aus dem Refrain des Hochzeitsliedes, Linos aus dem des Schnittergesanges, Apollos Beiname Paian aus dem Heilrufe des Siegesliedes, das mit dem alten Kultliede, das den Heilgott anrief, identisch ist (Bd. I 153f.). An einen alten Sondergott Paion ist kaum zu denken; sondern aus dem Liede ist der Gott entstanden, und das Lied galt dem Kulte des Apollon. Heilende Gottheiten hat es an vielen Stellen Griechenlands gegeben, und wenn sie nur Heilgötter waren, sind sie alle mit dem größten Heilgotte der Hellenen, mit dem thessalischen Asklepios, verbunden worden, wie diesem zu seinem Siegeszug nichts so geholfen hat, wie seine Verbindung mit der Apollonreligion. Apollon hat seinem Sohne eine Seite seines Wesens fast ganz abgetreten: die Heilkunst. Denn wenn Apollon auch bis in die späteste Zeit als heilbringender Gott verehrt, wenn er als Heiler, als Krankheitabwehrender, als Pestvertreiber bezeichnet wird, so hat das den Siegeslauf des Gottes von Trikka nicht gehemmt. Es hat ihn gefördert, und Apollons delphische Priesterschaft bewährte ihre Klugheit von neuem. Wie sie einst dem aus Thrakien nach Hellas hereinflutenden Dionysoskulte mit kluger Berechnung die Tore geöffnet hatte, so nahm sie Asklepios sogar als Sohn ihres Gottes auf, und Apollon blieb so der Urquell aller Heilkunst, blieb doch der *ιατρόμαντις*.

Thessalien galt im Altertum als besonders reich an Heilkräutern. Auf dem Pelion wächst noch heute so manches Kraut, das der Apotheker in Athen hoch schätzt. Auf dem Pelion liegt das Chironeion, die Höhle des Gerechtesten der Kentauren (Bd. I 80, 206), der auch den Achill einst die Heilkunde gelehrt¹⁾, wie den

aufgehängt waren, zeigt die Rückseite der boiotischen Vase 'Ερημη. ἀρχαιολ. 1890 πλ. 7. Daß die Opfergaben empfangende, thronende Göttin einen Thrysos, nicht ein Szepter, in der Linken hält, ist eine Beobachtung von Herbert Koch, die er mir freundlichst mitgeteilt hat. Also schwerlich Hygieia.

¹⁾ Ilias Α 830ff. bittet Eurypylos den Patroklos um φάρμακα

ἔσθλά, τά σε προτί φασιν Ἀχιλῆος δεδιδάχθαι,
ἢ Χίρων ἐδίδαξε, δικαιότατος Κενταύρων.

Iason und den Asklepios¹⁾. Aber Asklepios ist nicht auf dem Pelion zu Hause, sondern im westlichen Thessalien in Trikka, wo sein ältestes Heiligtum in einer Höhle am Burgberge am Lethaios, dem Flusse der Toten (Bd. I 88), gelegen war. Er ist ein alter chthonischer Gott gewesen und unzweifelhaft auch in Trikka in Schlangengestalt verehrt worden²⁾. Denn mit der Schlange ist er nach Athen im Jahre 420 gekommen, als Schlange nach Rom im Jahre 293. Als Schlange erschien er noch den Halieern der Argolis und in Epidauros Limera³⁾), während er im Hieron von Epidauros offenbar nur in Menschengestalt verehrt worden ist, heilige Schlangen aber für die Wunderkuren dort immer gehalten wurden. Aus Trikka stammen die beiden Asklepiossöhne Podaleirios und Machaon, die *ἱητῆροί ἀγαθώ*, die ältesten wirklichen Regimentsärzte, die wir kennen⁴⁾). Sie haben nicht durch Inkubation gewirkt, sondern, getrennt von der thessalischen Heimat, durch Schneiden und Auflegen heilkräftiger Kräuter geholfen⁵⁾. Für den Asklepioskult in Trikka aber muß man wohl annehmen, daß sich die Schlange schon dort zu einem Gotte in Menschen- gestalt veränderte, und dieser sowohl Orakel spendete als auch die Kranken durch Inkubation heilte. Im sechsten Jahrhundert scheint sich der Asklepioskult von seiner Heimat Trikka aus nach Phokis, Messenien und Epidauros verbreitet zu haben.

¹⁾ Ilias *A* 194ff. von Machaon,

φῶτ' Ἀσκληπιοῦ νίόν, ἀμύμονος ἱητῆρος,

der auf die Wunde des Menelaos (Vs. 218f.)

*ἡπα φάρμακα εἰδὼς
πάσσει τά οὖ ποτε πατρὶ φίλα φρονέων πόρει Χίρων.*

²⁾ Der Name des Gottes ist noch nicht sicher gedeutet. Meist folgt man heute mit v. Wilamowitz der Ansicht des Isyllos von Epidauros, daß er auf die Wurzel *Αἴγιλ-*, *ἀσυλ-*, *Ἀσκλ-*, *Αἰσκλ-*, Aescul- zurückgeht. Vgl. darüber Hiller v. Gaertringen IG IV² 1 Prolegomena XIV 25 ss. Die Glosse *Αἴγιλαήρος ὁ Ἀσκληπιός* stammt doch wohl von dem Syrakusaner Leogoras, so daß eine Änderung des Namens in *Μελησαγόρας* nicht nötig ist. Über Leogoras H. Usener, Kleine Schriften III 1.

³⁾ Halieis: IG IV² 122 n. XXXIII. Epidauros Limera in Lakonien: Pausan. III 23, 6f., S. Wide Lakonische Kulte 189f.

⁴⁾ v. Wilamowitz, Isyllos von Epidauros (Philolog. Unters. IX) 46f.

⁵⁾ Vgl. dazu die anregende Schrift des Otologen Otto Körner, Die ärztlichen Kenntnisse in Ilias und Odyssee. München 1929.

Daran hat die delphische Priesterschaft ohne Zweifel einen sehr großen Anteil gehabt. Auf sie geht offenbar die berühmte Koroniseorie zurück, deren Wiederherstellung durch U. v. WILAMOWITZ stets ein Glanzstück philologischer Kunst bleiben wird (Bd. I 108). Denn wenn ihr auch alte thessalische Sage zugrunde liegt (Bd. I 206), dem delphischen Apollon fällt in der hesiodischen Dichtung eine wichtige Rolle zu. Apollon hat die am boibischen See badende Lapithenjungfrau erblickt, wird zu ihr in Liebe entbrannt und will ihr als Leibesfrucht den Asklepios schenken, als ein Rabe dem Gotte die Nachricht von der Untreue seiner Geliebten meldet. Ergrimmt tötet Apollón die schöne Lapithin, rettet aber aus ihrem brennenden Leibe die kostliche Frucht, den Asklepios, den er in die Höhle des Chiron auf dem Pelion bringt, damit er ein Jäger, vor allem aber ein großer Arzt, durch die Kunst des Kentauren werde. Die gelernte Kunst aber verwendet Asklepios dem Zeus zum Verdrusse; denn er erweckt gestorbene Menschen und greift so in die Sphäre der olympischen Götter und die ganze Weltordnung ein¹⁾). So trifft ihn Zeus mit seinem Blitze und zürnt dem Phoibos Apollon, der aber, da er dem Götterkönig nichts anhaben kann, die Schmiede des Blitzes, die Kyklopen, tötet. Apollon verdient den Tartaros als Lohn für seine Missetat. Aber auf Bitten seiner Mutter Leto muß er nun ein Jahr in Pherai bei König Admetos dienen, nach der ursprünglichen Sage aber offenbar bei dem Herrn der Unterwelt selber²⁾). Asklepios ist nach der Legende als Sünder gegen die Ordnung der Welt gestorben, und keine Sage meldet von ihm, daß er wieder aufersteht. Sein Tod wird nicht als ein Unrecht empfunden. Er hat als Mensch gesündigt und ist als Mensch gestorben. So hat der hesiodische Dichter für die Fürsten von Pherai gedichtet. Aber trotzdem wächst die Bedeutung des Asklepios von Jahrhundert zu Jahrhundert. Dazu trägt der innere Gehalt seiner Religion, der gering ist, nicht viel bei, wohl aber der fromme,

¹⁾ Aischylos Agamemnon Vs. 1022ff. Wilamowitz

*Ζεὺς δὲ τὸν ὄρθοδαῆ
τῶν φθιμένων ἀνάγειν
αὐτὸς ἔπανσεν ἐπ' ἀβλαβεῖαι.*

²⁾ Über die messenische, auch von Delphoi beeinflußte Asklepiossage, in der Arsinoe, die Tochter des Leukippos, die Geliebte des großen Heilgottes ist, vgl. Prolegomena zu IG IV² 1 p. XIII 43 ss.

zähe Glaube an die Wunderkuren und Heilwunder seiner Priester. Er ist nie zu einem Allgott geworden, nie zu einem Stammgott, wenn ihn auch die thessalischen Fürsten in Pherai und Krannon in den apollinischen Kreis aufgenommen haben, und wenn auch nachher Delphis Priesterschaft für den Gott von Trikka erfolgreich eintritt. Die Ärzte leiten sich mit Stolz von ihm her, vor allem die Familie des großen Hippokrates von Kos. Sie nennen sich Asklepiaden, und nicht nur in dem Sprechzimmer des Nikias von Milet¹⁾ hat ein Bild des Asklepios aus Zedernholz gestanden, vor dem der Arzt allmorgendlich Andacht und Opfer verrichtete. Noch heute ist der von einer Schlange umwundene Äskulapstab ja das Symbol der Ärzte. Eine neue Phase des Asklepioskults hebt mit seiner Überführung nach Epidauros an, die im sechsten Jahrhundert erfolgt sein mag. Unzweifelhaft ist hier Apollon Maleatas der Führer, der bereits in Trikka einen Kult hatte²⁾. Sein Heiligtum lag in Epidauros auf dem Hügel über dem Theater, der den Namen Malea, d. i. Eselskinnbacken, trug, einen Namen, der als Ortsbezeichnung in Lakonien, in der rhodischen Peraia und auch auf Kreta wiederkehrt³⁾. Nicht weit davon liegt der Berg Koryphos, der das ganze Tal beherrscht, auf dem Artemis verehrt wurde. Welche Bedeutung dem Apollon Maleatas in Epidauros auch dann noch beigemessen wurde, als der Ruhm des Heilgottes Asklepios längst von Epidauros aus neuen Glanz empfangen und verbreitet hatte, beweist die Tatsache, daß das Hieron als Heiligtum des Apollon Maleatas und des Asklepios bezeichnet wurde, daß *'Απόλλωνίεια* und *'Ασκλαπίεια* dort gefeiert wurden, und daß die Aufzeichnungen der Wunderkuren die Überschrift *Ιάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκλαπίου* trugen⁴⁾. Die in der hesio-

¹⁾ Theokrit Epigramm VIII. Wilamowitz, Textgeschichte der Bukoliker (Philolog. Unters. XVIII) 118 Anm. 1; Joh. Geffcken, Griechische Epigramme 108, Nr. 265.

²⁾ Nach dem Gedichte des Isyllos von Epidauros IG IV² 1 128, Vs. 29.

³⁾ Pausan. II 27,7 nennt den Hügel Kynortion, während die Hieromnenen (IG IV² 1 109) ihn als Kyon bezeichnen.

⁴⁾ Außer IG IV² 1 S. 70ff. vgl. Rud. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion Philologus Suppl. XXII 3 (1931) und denselben in dem Aufsatze „Die Asklepiosheiligtümer als Heilstätten und Gnadenorte“ mit Abbildungen in der Jubiläumsgabe der Münchener Medizinischen Wochenschrift 1853—1933 S. 1ff.

dischen Eoie niedergelegte thessalische Version der Asklepios-geburt mußte nach den Bedingungen der epidaurischen Örtlichkeit verändert werden. Epidauros, das dem Gotte eine neue berühmte Kultstätte gegeben hatte, forderte sein Recht. Seine Geburtsstätte wurde nach dem stillen Waldtal in der Argolis verlegt. Die Untreue der Mutter Koronis, die in Epidauros den Namen Aigla erhielt, fand keinen Platz in der Legende der epidaurischen Priesterschaft. Der Vater der Jungfrau hieß freilich auch Phlegyas, wie in der thessalischen Sage und in der delphischen Dichtung, und sollte erst in die Peloponnes eingewandert sein; aber nach der Dichtung des Epidauriers Isyllos war er ein Epidaurier, dessen Gattin Kleophema die Tochter des Eponymen des Hügels Malea und der Muse Erato war. Nach Isyllos hatte Koronis noch einen anderen Namen: sie hieß Aigla, was Glanz bedeutet. Wegen ihrer Schönheit sollte sie erst den Namen Koronis erhalten haben. Von wunderbarem Glanz berichtet die ältere Form der epidaurischen Asklepiossage, die uns Pausanias¹⁾ erhalten hat. Den in die Peloponnes eingewanderten Phlegyas hatte seine ohne Wissen des Vaters von Apollon geschwängerte Tochter begleitet. Auf dem zuerst Myrtion, dann später Tithion, zu deutsch 'Zitzenberg', genannten Berge setzte diese den neugeborenen Knaben aus, dem eine der dort weidenden Ziegen Milch gab, und den ein Hund behütete, bis ihn der Hirt Aigosthenes²⁾ fand. Als dieser aber das Kind aufheben will, geht ein göttlicher Glanz von ihm aus, der vielleicht auch in dem Namen Asklepios verborgen ist³⁾. Wie diese ganze Asklepioslegende an die kretische Geburtssage des Zeus (Bd. I 69f.) erinnert, so denkt man dabei auch an das in der Bienenhöhle auf Kreta alljährlich aufleuchtende Feuer, das der Sage nach mit der Geburt des Zeus zusammenhängen sollte (a. a. O. S. 70). Schon als Kind vollbringt der gothafte Knabe in Epi-

¹⁾ II 26, 3, vielleicht aus Istros. v. Hiller, Prolegomena IV² 1, p. XIII 97.

²⁾ So v. Hiller, *'Αρεσθάρας* die Pausaniashandschriften; *Αιγοσθάρας* v. Wilamowitz.

³⁾ v. Hiller, Prolegomena IV² 1 p. XIII 105ss. Die epidaurische Legende von der Auffindung des Asklepiosknaben hat auch außer in der griechischen Religion manche Analogien, vor allem Evang. Matth. 2, 1ff. und in der Mithraslegende. Darüber A. Dieterich, Kleine Schriften 272ff. und Joh. Geffcken, Hermes XLIX 1914, 321ff.

dauros Wundertaten, heilt Kranke und erweckt Gestorbene. Wie dann die epidaurische Asklepioslegende die alte thessalische Sage verdrängt hat, zeigt der an vier verschiedenen Orten inschriftlich wiedergefundene Paian, dessen älteste Gestalt, aber schwerlich überhaupt die älteste, wohl auf dem Steine von Erythrai erhalten ist¹⁾. Sie lautet:

Laßt uns, Jünglinge, besingen den seines Rats wegen berühmten Paian, den Sohn der Leto, den Hekatos, *ἰεπαιάρ*, der den Menschen eine große Freude schuf, als er sich im Phlegyerlande mit Koronis vereinigte, *ηγαιάρ*, den Asklepios, den hehrsten Gott, *ἰεπαιάρ*.

Von ihm stammten Machaon und Podaleirios und Iaso, *ἰεπαιάρ*, Aigla strahlenden Auges und Panakeia, die Töchter der Epione mit der weitberühmten, hochheiligen Hygieia. *ηγαιάρ Ἀσκληπιόν*, *δαίμονα κλεινότατον*, *ἰεπαιάρ*.

Sei mir gegrüßt, besuche unsere Stadt, die breitstraßige, *ἰεπαιάρ*, gib mit der weitberühmten, hochheiligen Hygieia, daß wir freudig sehen wahres Sonnenlicht. *ηγαιάρ Ἀσκληπιόν*, *δαίμονα κλεινότατον*, *ἰεπαιάρ*.

Gegen die auf drei Steinen überlieferte neue Form fällt auf, daß die ältere noch von der Geburt des Asklepios in Thessalien weiß, während die neuere nur von der Tochter des Phlegyas spricht, mag dieser nun aus Thessalien in die Argolis eingewandert oder ein Epidaurier gewesen sein. In beiden Fällen würde man die Einwirkung der epidaurischen Geburtslegende erkennen müssen. In der Erzählung von der Ernährung durch die Ziege sind die Epidaurier der alten kretischen Zeussage gefolgt, oder sie haben ein auch sonst bei vielen Völkern nachweisbares Motiv von der wunderbaren Errettung eines jungen Menschenkindes durch die Hilfe von Tieren in ihre Sage aufgenommen.

¹⁾ Paul Bülow, *Xenia Bonnensis* 1929, S. 35ff. Die vier z. T. stark beschädigten Exemplare stammen aus Erythrai (E), Athen (A), Dion (D) und Ptolemais (P). Den Refrain in Strophe 2 und 3 kann man ohne Änderung des griechischen Textes nicht übersetzen; vgl. dazu Bülow a. a. O. S. 40. Vs. 1 heißt Apollon *κλεινόμητις* wegen seines untrüglichen Orakels. Ich glaube im Gegensatze zu Bülow S. 39 und anderen, daß dies Epitheton zunächst dem Apollon, dem Vater des Asklepios, zukam und dann erst auf den Sohn übertragen worden ist. Die Weihinschrift des Africanus an Asklepios *κλεινόμητις* (IG IV² 1, 471) stammt aus ganz später Zeit (*barbaries ultima* oder *infima*, v. Hiller 457. 471).

Eine außerordentlich schwierige Frage ist die, wo die göttlichen Begleiterinnen des Asklepios, sei es als Gattin, sei es als Töchter, ihren Ursprung haben. Koronis, die Mutter, hat im Kultus nirgends Bedeutung gehabt, auch in Epidauros nicht, wo man von ihrer Untreue nicht mehr erzählte. Als Aigla oder Asbla lebt sie nur in dem Gedichte des Isyllos fort. Aber schon die älteste Form des offenbar weitverbreiteten Paians lehrt, daß Isyllos diesen Namen nicht erfunden hat, sondern daß offenbar die epidaurische Priesterschaft den alten thessalischen Namen der Mutter des Asklepios für den späteren erklärte und als ihren ursprünglichen den Namen Aigla erfindet, den sie dann, wie jene Paiane lehren, auf eine der Töchter überträgt. Unter den Begleiterinnen des Asklepios, wie wir sie so oft auf Weihreliefs dargestellt oder auf Weihinschriften erwähnt finden, nimmt den vornehmsten Platz Hygieia ein. Trotzdem ist es sehr zweifelhaft, ob sie ursprünglich dem Asklepioskreise angehört, ob sie nicht zu den vielen Personifikationen gehört, die die religiöse Phantasie völlig selbständige ohne die Beziehung auf eine schon vorhandene Gottheit geschaffen hat. Daß sie im ältesten Kult von Trikka schon mit Asklepios verbunden war, ist ausgeschlossen. Sie hat auch trotz ihrer Volkstümlichkeit nie einen festen Platz in der Asklepiosreligion errungen. Denn sie wird bald als Gemahlin, bald als Tochter des großen Heilgottes bezeichnet. In den offenbar viel gesungenen, schon mehrfach erwähnten Paianen wird Hygieia gesondert von den anderen *πάρερθροι* des Asklepios erwähnt. Aber nur sie wird zweimal genannt, zuerst in der Aufzählung der Töchter und dann am Schlusse bei der letzten Anrufung des Asklepios¹⁾. Es wird trotzdem wenig Kulte des Asklepios gegeben haben, in denen Hygieia nicht eine Stelle hatte. Ihre religiöse Wertung lehren vor allem die Hymnen des Ariphron von Sikyon²⁾ und des Likymnios von Chios. Ariphron besingt sie als die ehrwürdigste der Unsterblichen, ohne die kein

¹⁾ Über *ὑγίεια* als Heilbrot (Herondas Mimiam. IV) s. Rich. Wünsch, Arch. f. Religionswiss. VII 1904, 115f. Vgl. die vor der Einführung des Asklepios in Athen verehrte Athena Hygieia, v. Hiller Prolegomena XVI 74ss.

²⁾ E. Diehl, *Anthologia lyrice* II p. 130: 'Ὑγίεια πρεσβύτερα μακάρων σέθερ δὲ χωρὶς οὐ τις εὐδαίμων ἔφη. Auf dem Stein IG IV² 132 teilweise erhalten, wie Paul Maas entdeckt hat. Vgl. auch denselben Epidaurische Hymnen S. 148ff. (Schriften der Königsberger gel. Gesellsch. 5 1933).

Mensch glücklich ist, und Likymnios¹⁾ als die höchste Mutter, die geliebte Königin am hehren Thron des Apollon.

Wie Hygieias Rolle im Asklepioskulte selbst keine einheitliche ist, so gilt das auch von Epione, der 'Lindernden', deren ganze Gestalt erst aus dem zweiten Teile des Namens des Asklepios erwachsen ist, und die bald als Tochter bald als Gemahlin im Kultus erscheint. Als Mutter der Asklepiaden galt sie vor allem auf Kos. Hierüber Bd. III. Nur das muß hier schon betont werden, daß auch in Kos, der Geburtsstätte der wissenschaftlichen Medizin, der Asklepiosdienst sich an einen Kult des Apollon, hier in einem Zypressenhain, anschloß. In späterer Zeit scheinen als die fünf Töchter des Asklepios Hygieia, Aigle, Iaso, Akeso, Panakeia gefeiert zu sein, alles göttliche Gestalten, die durchsichtige Namen tragen; in Athen, jedenfalls im vierten Jahrhundert nur drei: Iaso, Akeso und Panakeia, und früher ebendort wahrscheinlich nur zwei²⁾. Akeso scheint in der Tat erst eine athenische Schöpfung zu sein.

Als Heilgöttinnen, als Helferinnen des Asklepios, sind nun auch die Akoai aufgefaßt worden, auf die man durch den Kurbericht des P. Ail. Apellas aufmerksam wurde. Obwohl eine sichere Deutung der *ἀκοαί* noch nicht gefunden ist, muß auf die Möglichkeit hingewiesen werden, daß sie eine Örtlichkeit bezeichnen, in der man orakelhafte, geheimnisvolle Stimmen zu vernehmen glaubte³⁾. Aus

¹⁾ E. Diehl, *Anthologia lyrica* II p. 132 nr. 4:

λιπαρόμυματε, μάτερ νύψιστα, θρόνων
σεμνῶν Ἀπόλλωνος βασίλεια ποθεινά,
προϊγέλως 'Υψεια.

Die drei darauf folgenden, durch Sextus Empiricus überlieferten Verse, die mit den Versen des Ariphon stimmen, sind von Sextus aus Flüchtigkeit dem Likymnios zugeschrieben: nach dem Vorgang von A. Meineke v. Wilamowitz, *Isylos* 192f.

²⁾ Bülow a. a. O. S. 44. Über den männlichen Gott Akesis vgl. Bd. III.

³⁾ Der Kurbericht IG IV² 1 126. Über die *ἀκοαί* vgl. B. Keil, *Hermes* XLV 1910, 474ff., der an *Ἄκοαι* als Helferinnen großer Heilgottheiten dachte und den Namen, sicher unrichtig, von der Wurzel *ἀκο-* ableiten wollte. Die oben gegebene Deutung stammt von P. Wolters, ebenda XLIX 1914, 149ff. Bedenken dagegen hat aber O. Weinreich, ebenda LI 1916, 624ff., erhoben, weshalb ich nur von der Möglichkeit der Woltersschen Deutung gesprochen habe. Weinreich setzt die *ἀκοαί* den *aures* gleich, den gnädig erhörenden Ohren der Gottheit (s. den-

alter Zeit bietet dafür die heilige Eiche im Haine von Dodona das beste Beispiel, aus deren Zweigen die Orakelsprüche des Zeus und der Dione (oben S. 138f.) rauschten. Die Stimmen in den Heiligtümern des Asklepios mögen den Eindruck von Geistern und Geistenstern hervorgerufen haben. Es ist das der Inkubation durchaus eigen, in der Asklepios und andere als göttlich empfundene Erscheinungen den Schlafenden im Traume nahten und auch sprachen. Wie die meisten chthonischen Gottheiten steht Asklepios der Mantik nicht fern, wenn auch der Sohn Apollons später nur auf Heilarakel beschränkt war, und seine Priesterschaft offenbar den apollinischen Orakelstätten keine Konkurrenz machen durfte¹⁾.

Asklepios ist aus Epidauros als *σύνναος* nach Athen gekommen. Ihm wurde hier nicht sofort ein selbständiges Heiligtum errichtet, auch wurde er nicht, was man erwarten könnte, in einem der Apollontempel aufgenommen, etwa in dem des Patroos, dessen von Kalamis gefertigtes Standbild vor dem Tempel stand, und das des Alexikakos genannt wurde²⁾, sondern in dem städtischen Heiligtum der beiden eleusinischen Göttinnen. Daß weibliche Gottheiten als Heilerinnen körperlicher Leiden angesehen wurden, ist nicht wunderbar, ist es doch auch wahrscheinlich eine Göttin gewesen, der die alten Kreter Nachbildungen von Gliedmaßen zum Dank für die erfolgte Heilung geweiht haben (s. oben S. 303). Über die Einführung des epidaurischen Asklepiosdienstes in Athen, die wahrscheinlich doch mit der furchtbaren Pest des Jahres 429 zusammenhängt, hat uns eine am Südabhang der Akropolis gefundene Urkunde genaue Nachricht gebracht, ein im vierten Jahrhundert auf Stein geschriebener Teil der Tempelchronik, leider so stark verletzt,

selben Athen. Mitt. XXXVII 1912, 53 ff.). F. v. Hiller empfiehlt jetzt die Deutung Wilamowitzens *ἐν ἀκοαῖς ι. qu. aquis* (vgl. IG² a. a. O. Vs. 10 mit Berufung auf P. Kabbadias).

¹⁾ Über die Beziehung des Asklepios zu Erdorakeln vgl. E. Rohde, Psyche ^{9.} ¹⁰ I 141f.; dazu das Orakel bei Eusebios *Praep. evangel.* III 14 (aus Porphyrios) *καὶ ὁ Ἀσκληπιὸς πάλιν περὶ ἑαντοῦ*.

*Τρίκης ἐξ ἴερῆς ἦκω θεός, ὃν ποτε μήτηρ
Φοῖβωι ὑπεννασθείσα κνεῖ σοφίας βασιλῆα
ἴδων ἵητοσῆς Ἀσκληπιόν ἀλλὰ τί πενθηῖ;*

G. Wolf, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda* p. 127.

²⁾ Pausan. I 3, 4. Vgl. aber v. Wilamowitz, Glaub. d. Hell. II 33, 2.

daß noch nicht alles sicher ergänzt ist¹). Danach hat Asklepios im Jahre 420 als Gott an den großen Mysterien²) im Eleusinion Unterkunft gefunden; seine Schlange wurde auf einem Wagen mitgeführt, bei deren Einholung ein auch sonst als Asklepiosdiener bekannter Telemachos aus dem Demos Acharnai stark beteiligt war, indem er den Wagen führte³). Mit ihm zugleich kam auch Hygieia nach Athen, und so wurde unter dem Archon Astyphilos das Heiligtum (das Asklepieion am Südabhang der Akropolis neben dem Dionysostheater) im Jahre 420/19 errichtet. Das Temenos der eleusinischen Gottheiten lag offenbar neben dem neuen Heiligtum, und nach der Tempelchronik haben die Keryken einen Prozeß bei den entstandenen Grenzstreitigkeiten gewonnen. Sonst scheinen aber beide Priesterschaften in freundlichem Verkehr gestanden zu haben. Sophokles' Name wird in einem verlorenen Teile der Tempelchronik erwähnt worden sein; er hat dem neuen Götter nicht nur einen Altar gewidmet, sondern auch ein Kultlied gedichtet, das noch in hadrianischer Zeit auf Stein geschrieben wurde, der in kümmerlichen Resten bei den Ausgrabungen im Asklepieion wiedergefunden ist⁴). Nach seinem Tode wurde der Dichter Dexion genannt und ist als Heros unter diesem Namen verehrt worden. Als Grund wird angeführt, daß er den Asklepios in seinem Hause aufgenommen und ihm einen Altar errichtet habe⁵). Sophokles war auch Priester eines Heilheros, der nach

1) *Sylloge I³ 88. IG² I p. 293.* Dazu v. Wilamowitz a. a. O. 223, 1.

2) Aber er kam nach dem von A. Körte, *Athen. Mitt.* XXI 1896, 315 hergestellten Wortlaut zu spät (*δύε*). Für ihn konnte also nur noch ein besonderer Festtag in die große Mysterienfeier eingeschoben werden, wahrscheinlich der 17. oder 18. Boëdromion, der *'Επιδαύρια* genannte Tag. Vgl. *RE² XVI 1227*.

3) *Tηλ[ε]μάχο [τό]* *ἄρμα ἄγοντος* nach der Ergänzung von Wilamowitz. Telemachos — ein sonst nicht häufiger attischer Name — galt als Ahnherr der eleusinischen Keryken (Toepffer, Attische Genealogie S. 84; Kurt Latte, *Gnomon* VII 1931, 118).

4) Abbildung bei Kern, *Inscriptiones Graecae tab.* 45 unten. Literatur ebenda p. XVII.

5) *Etym. magn.* u. *Δεξιῶν* vgl. Plutarch Numa 4, der von einem *λόγος πολλὰ μέχρι δεῦρο διασώζων τεκμήρια* spricht. Wilamowitz a. a. O. 225, Anm. 0 denkt da an die Inschrift eines Altars, während ich diese Worte lieber auf die Tempelchronik des Asklepieions beziehen möchte. Die Zeugnisse über Dexion in Jahn's und Michaelis' Ausgabe der *Elektra*³ p. 178. zu *Σοφοκλέους γένος καὶ βίος* § 17 und Wilamowitz a. a. O. 224f.

der Überlieferung Halon hieß und mit Asklepios im Kult verbunden war¹⁾). Welche Beziehung Sophokles zum Hieron von Epidauros hatte, wissen wir nicht, und wie weit er etwa daran beteiligt war, daß ein Tag mit dem Namen *'Επιδαύρια* in die Feier der großen Mysterien eingeschaltet wurde, ist auch unbekannt²⁾). Mit der späten Einfügung des Asklepiostages hängt wohl auch zusammen, daß die Mysteriengesellschaften während der Prozession der *'Επιδαύρια* zu Hause blieben. Man hat angenommen, daß das Zuhausebleiben der Mysteriengesellschaften an diesem Tage sie vor Verunreinigungen schützen sollte³⁾.

Im Temenos zu Eleusis hat Asklepios als *σύρραος* der beiden großen Göttinnen keine eigene Stätte gehabt. Sein Heiligtum lag etwa einen Kilometer entfernt am rechten Ufer des Kephisos, wie einige dort gefundene Inschriften beweisen, von denen die älteste noch in das letzte Viertel des fünften Jahrhunderts zu gehören scheint. Es mag also zu derselben Zeit gegründet sein, wie das Asklepieion in Athen und in Delphoi. Mit Asklepios wurde auch hier Hygieia verehrt⁴⁾). Aus dem Jahre des Archon Kalli-

¹⁾ *Σοφ. γέρ. ο. βίος* § 11. Ich habe früher A. Körtes Vermutung, daß statt des überlieferten *ΑΛΩΝΟΣ* vielmehr der Name des am Westabhang der Akropolis in einem wiederentdeckten Hieron verehrten Heros Amynos einzusetzen sei, für sicher gehalten RE² V 287, bin aber jetzt durch Wilamowitz a. a. O. 225 darin unsicher geworden und halte Meinekes früher allgemein angenommene Vermutung *'Αλκωνος* statt *'Αλωνος* immerhin noch für das Wahrscheinlichste. Daß Dexion mit Amynos und Asklepios in den im Heiligtum des Amynos (Plan Athen. Mitteil. XXI 1896, T. XI) gefundenen Orgeonenbeschlüssen IG II² 1252. 53 (Mitte des vierten Jahrhunderts) zusammen verehrt worden ist, hängt wohl damit zusammen, daß aus dem wegen seiner Verdienste um den Asklepioskult unter dem Namen des Dexion heroisierten Sophokles im Laufe der Jahre ein selbständiger Heilgott wie Amynos geworden war.

²⁾ Die Hauptstellen für die *'Επιδαύρια* (s. oben S. 205) sind Pausan. II 26, 8 und namentlich Philostrat. vit. Apollon. IV 18 (I 138, 4 Kays.) *ἵη μὲν δὴ Ἐπιδαυρίον ἡμέρα, τὰ δὲ Ἐπιδαύρια μετὰ πρόρρησιν (πρόσρησις Hs.) τε καὶ ιερὰ* (L. Ziehen, *ιερεῖα Hs.*) *δεῦρο μνεῖν Ἀθηναῖος πάτριον ἔστι* (Deubner, *ἐπὶ Hs.*) *θυσταὶ δευτέραι, τοιτὶ δὲ ἐνόμισαν Ἀσκληπιοῦ ἔρενα, δτὶ δὴ ἐμύησαν αὐτὸν ἥκοντα Ἐπιδαυρόθεν δψὲ μνειηστιῶν.*

³⁾ Aristot. *Ἄθην. πολιτ.* 56, 4 p. 62 ss. Kaibel-Wilamowitz. L. Deubner, Attische Feste 76.

⁴⁾ A. N. Skias, *Πρακτικά τοῦ* 1898, 87 ff. Eine metrische Weihinschr. an Asklepios Mysteriengesellschaft aus Eleusis: Skias, *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1894, 171 Nr. 13. S. auch Kern, ebenda 1892, 115.

kratidas stammt die dort gefundene Weihinschrift des Euphrosynos, eines Sohnes des Hierophanten, welcher als Priester des Asklepios und der Hygieia zwei Gebäude in dem Bezirk geweiht hatte¹⁾.

Die Tatsache, daß mitten in die große Mysterienfeier ein Tag eingeschoben ist, der den Namen der Epidaurien führte, macht es von vornherein wahrscheinlich, daß in Epidauros den beiden großen eleusinischen Gottheiten eine heilige Stätte bereitet wurde. Bis in späte Zeit hinein ist das Verhältnis zwischen Eleusis und Epidauros wach geblieben, was sowohl aus den im Hieron aufgestellten Weihungen für die eleusinischen Gottheiten hervorgeht, als auch aus dem Umstande, daß noch in der Kaiserzeit eleusinische Priester das epidaurische Priestertum bekleidet haben²⁾). Wichtig mag auch sein, daß der *cunnus* als Symbol der Demeter auf einem Altar im Hieron vorkommt³⁾. Nur darf man nicht daraus etwa auf Demetermysterien in Epidauros schließen, wenn auch der weibliche Geschlechtsteil zum Sakrament der eleusinischen Weihen gehörte.

In den Betrieb des Asklepieions in Munichia⁴⁾ führt uns der zweite Teil des im Jahre 388 aufgeföhrten Plutos des Aristophanes. Auch hier steht Apollon, der Vater des Asklepios, wirksam im Hintergrunde. Denn Karion beschuldigt seinen Herrn Chremylos, daß er auf Geheiß eines Orakels des Loxias, der ja nach dem Gerede des Volks ein weiser Arzt und weiser Wahrsager sei, einem Blinden nachlaufe⁵⁾). Dieser Blinde ist Plutos, der Gott des Reich-

¹⁾ Πρακτικά a. a. O. 89, 4: Ἐύφροσνος Ἱεροφάντον ταυτορέναν Ἀσκληπιοῦ καὶ γῆτας ἀνέθηκεν τὸ πρόναον καὶ τὸν οἶκον ἐπὶ Καλλικρατίδον ἀρχοντος (wahrscheinlich 38/7 vor Chr. nach Kirchner, IG IV 1 Indices p. 25). ζαυτορέναν wird doch hier wohl eher ein priesterlicher Beamter als ein Kultdiener sein. Der Vater des Euphrosynos war ein Hierophant, der seinen bürgerlichen Namen verloren hatte (Bd. I 131). Vgl. dazu A. Mommsen, Feste der Stadt Athen 246. Ein κλειδοῦχος S. 89, Nr. 5 β, aus Eleusis m. W. sonst nicht bekannt. Aber aus dem Asklepioskult ist der κλειδοῦχος wohlbekannt, s. Mommsen ebenda; in Epidauros allerdings nicht, Latte a. a. O. 118.

²⁾ Latte a. a. O. 118f.

³⁾ IG IV² 1 p. 174, 22; RE² XVI 1239. Im Jahre 304 n. Chr. ist M. Junius der Jüngere ἱερεὺς τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ und δαδοῦχος τοῦ Ἐλευσεῖνι μυστηρῶν IG IV² 1 429.

⁴⁾ v. Wilamowitz Glaube der Hell. II 232.

⁵⁾ Vs. 8ff. τῶι δὲ Λοξίαι, δς θεσπιαδεῖ τρίποδος ἐκ χρυσηλάτου — — — ιατρὸς δν καὶ μάντις ὡς φασιν, σοφὸς μελαγχολῶντ' ἀπέπεμψε μον τὸν δεσπότην, ὅστις ἀκολουθεῖ κατόπιν ἀνθρώπου τυφλοῦ.

tums, dem schon der Syrakusaner Epicharmos ein Lustspiel gewidmet hatte, das den Nebentitel die „Hoffnung“ (Elpis) trug¹). Er wird von seinem Augenübel im Heiligtum des Asklepios in der Inkubation durch zweierlei Mittel geheilt²). Der Gott berührt den Kopf des Blinden und wischt mit einem reinen Tuche seine Augenlider aus. Panakeia, seine Tochter, bedeckt ihm dann den Kopf und das ganze Gesicht mit einem roten Tuche. Darauf pfeift Asklepios, und aus dem Tempel stürmen zwei ungeheure Schlangen heraus, die unter das rote Tuch schlüpfen und die Augenlider lecken. Da steht Plutos auf und ist von seiner Blindheit befreit. Der Gott aber verschwindet sofort wieder mit den Schlangen in seinem Tempel. Wo Panakeia bleibt, wird nicht gesagt. Wahrscheinlich ist sie auch mit Asklepios und ihrer Schwester Iaso verschwunden. Von dem Priesterpersonal wird in der Komödie außer einem Knaben³), der das Opfergerät bereit hält, nichts erwähnt. Sie ist ganz auf die Epiphanie des neuen Gottes mit seinen Töchtern eingestellt, wobei man bedenken muß, daß der erhaltene Plutos des Aristophanes höchst wahrscheinlich nur eine Bearbeitung der gleichnamigen, schon 408 aufgeführten Komödie ist. Durch die Tatsache, daß das ältere Stück schon zwölf Jahre nach der Überleitung des Gottes von Epidauros nach Athen aufgeführt ist⁴), erhält der Plutos seine religionsgeschichtliche Bedeutung, die größer ist als die Rücksicht auf politische Verhältnisse, bei deren Annahme man in das Stück mehr hineingelesen hat, als seine Worte besagen. Aristophanes' letztes Werk ist die poetische Verklärung einer Wunderheilung, wie sie uns die inschriftlichen Berichte aus dem Hieron von Epidauros so lebendig vor Augen stellen. Es fällt von dem großen Spötter kein herabsetzendes Wort auf den erst vor kurzem in Athen eingezogenen Gott. Man kann den zweiten Teil des Lustspiels vielleicht sogar als eine Huldigung für

¹⁾ Kaibel, *Fragm. 34—40* (p. 96 ss.). Über Plutos, dessen Blindheit zuerst Hipponax erwähnt, s. F. Hübner, *Diss. Halens.* XXIII 3 (1914). Dazu O. Gruppe, *Berl. philol. Wochenschr.* 1915, 1471 ff. Eine Weihung an Elpis ist im Asklepieion zu Pergamon gefunden worden.

²⁾ Vs. 727 ff. Vgl. Herzog, *Wunderheilungen* S. 88. Die Inkubation Vs. 411 f. *κατακλίνειν αὐτὸν εἰς Ἀσκληπιοῦ κοάτιστόν ἐστι.*

³⁾ Über diesen Knaben, der auch auf Weihreliefs aus dem athenischen Asklepieion erscheint, s. Herzog 153, 28.

⁴⁾ Darüber s. Joh. Geffcken, *Griech. Literaturgesch.* I, Anm. S. 231, 225.

Asklepios auffassen. Denn einmal wird dem von ihm geheilten Gotte wieder ein Platz im Opisthodom der Athena eingeräumt, und dann hatte der Chor der Landleute, der Genossen des Chremylos, schon vorher gesungen:

ἀναβοάσομαι τὸν εὐπαιδα καὶ
μέγα βροτοῖσι φέγγος Ἀσκληπιόν¹⁾.

Trotz des glänzenden Aufstiegs des Asklepioskults in Attika zeigt sich dort das Bestreben, durch die Schöpfung eines namenlosen Gottes der Heilkunst zu einer höheren Stufe der Frömmigkeit durchzudringen. Wahrscheinlich in Attika ist die Gestalt des Heros Arzt (*ἥρως ἱατρός*) geschaffen worden. Wie es nicht nur unfruchtbare, sondern unerlaubtes Bemühen ist, die eleusinischen 'Gott' und 'Göttin' zu benennen, so nimmt auch dem Heros Arzt sein Wesen, wer ihn zu benennen wagt. Denn er ist kaum in anderen Formen verehrt worden wie die übrigen Heilgötter. Nachbildungen von Gliedmaßen wurden ihm dargebracht, wie es von altersher Sitte war (oben S. 303). Er war der namenlose Heilgott²⁾; darin lag seine religiöse Bedeutung. Sein Vorgänger in Eleusis soll ein gewisser Oresinios gewesen sein, über den wir ebensowenig wissen, wie über den Priester *"Ἥρως ἱατρός ὁ Ἀμφιλόχος*, dessen Priestertum auch für Attika bezeugt ist³⁾. Man kann ihn auch mit dem athenischen Heros Keramos vergleichen, der als namenloser Heros der Töpfer, die im Kerameikos wohnen, gewertet werden muß⁴⁾.

Einer der ältesten Heilheroen, die Athen besessen hat, scheint aber der *ξένος ἱατρός* gewesen zu sein, dessen stark verwitterter Grabstein im Kerameikos ständig mit Kränzen geschmückt war, und an dem Fieberkranke Heilung gefunden haben sollten. Auch

¹⁾ Vs. 639f. *φέγγος* wohl Anspielung auf den Namen des Gottes.

²⁾ Warnen möchte ich vor den boiotischen *Θεοὶ ἱατῆρες* (Preller-Robert, Griech. Mythol. I⁴ 522 Anm., Reg. S. 914); denn inschriftlich sind sie unter diesem Namen nirgends bezeugt. Sie verdanken ihre Entstehung lediglich meinem längst verstorbenen Freunde Dem. Philios in Athen, der diese Bezeichnung meinem von ihm übersetzten Aufsatze in der *'Εφημ. ἀρχαιολ.* 1890, 131ff. gegeben hat.

³⁾ F. Kutsch, Attische Heilgötter und Heilheroen RVV XII 1913, 7f.

⁴⁾ Ein stark fragmentiertes Weihrelief an ihn ist vielleicht auf der athenischen Akropolis gefunden worden: C. Robert bei Scherling, RE² XI 256. Die verstümmelte Inschr. IG I² 718.

zur Zeit der großen Pest hat dieser Grabstein eine Rolle gespielt. Der Herr des Grabes soll der Demainete, der Tochter des Architeles, im Traume erschienen sein und ihr Anweisungen gegeben haben, deren Befolgung die Pestplage beseitigen werde. Es sollte ihm ein Kult gestiftet und ein weißes Pferd an seinem Grabe geopfert werden. Der fremde Arzt soll ein Skythe namens Toxaris gewesen sein, dessen Grabrelief einen Bogenschützen, der in der Rechten ein Buch hielt, darstellte. Wahrscheinlich war der *ξέρος ιατρός* ursprünglich namenlos wie der Heros Iatros¹⁾.

Sehr ähnlich dem epidaurischen ist der Betrieb im Amphiareion zu Oropos gewesen, über den uns die Ausgrabungen der griechischen archaeologischen Gesellschaft wie über das Hieron bei Epidauros seit Jahrzehnten vortrefflich unterrichtet haben. Auch hier war die Orakel- und Heilstätte aus dem Kult eines alten chthonischen Gottes erwachsen; auch hier spielten Träume eine große Rolle, wie sich auch geweihte Nachbildungen von geheilten Gliedmaßen gefunden haben. Das Amphiareion liegt wie das epidaurische in wundervoller Bergeinsamkeit, dessen Zauber noch heute Auge und Herz bewegt²⁾. Heilstätten unter dem Schutze eines Gottes oder Heiligen hat es in Griechenland offenbar in großer Anzahl wohl immer gegeben, und sie haben oft bis in die christliche Zeit hinein Dauer und Ansehen gehabt, wie das in Messenien erst 1932 von M. N. VALMIN ausgegrabene lokale Heiligtum des Flussgottes Pamisos, der auf einer dort gefundenen Inschrift *ἐπίκροος* genannt wird, wieder bewiesen hat³⁾.

Asklepios ist der letzte große Gott der griechischen Religion. Aber sein Siegeszug, der noch während der Verbreitung von Christus-

¹⁾ Wir kennen diese ganze Geschichte nur aus Lukian Skythes 1ff., dessen Darstellung Leo Weber, Athen. Mitt. XLVI 1921, 76ff. scharfsinnig analysiert hat. F. Kutsch hat a. a. O. die wichtige Nachricht gar nicht behandelt.

²⁾ Über das Amphiareion bei Oropos orientieren die Berichte in *Πρακτικά* und *Ἐργημερίς ἀρχαιολ.* (namentlich von Bas. Leonardos) und Erich Bethe RE² I 1885ff. und 1893ff.

³⁾ Hierüber bin ich leider nur durch M. P. Nilsson's Anzeige der Dissertation über die messenischen Kulte von Wolfg. Otto (Halle 1933) Deutsche Literaturztg. 1935 S. 99 orientiert. Über die θεοὶ ἐπίκροοι s. O. Weinreich Athen. Mitteil. XXXVII 1912 S. 1ff. und Bd. III.

und Mithrasglauben anhält, zeigt den Niedergang echter Religiosität. Es ist eine oft in den Religionen der Menschheit wiederkehrende Erscheinung, daß der hellsten Einsicht hoher Geister der abergläubische Wahn der Menge entgegensteht. Der Asklepioswelt fehlt das *θεῖον*, das längst gefunden war. Der alte thessalische Daimon war in Trikka mehr Gott als in Epidauros. Dort hat erdgeborene Kraft den Gott geschaffen. In Epidauros wurde die Gnade der Priester gesucht, und so entstand leicht der Priestertrug des Gnadenorts. Asklepios wurde, so mächtig nachher auch Kos und Pergamon für ihn gewirkt haben, der Totengräber der althellenischen Religion. Sokrates' letztes Wort an Kriton, das Hahnenopfer für Asklepios nicht zu vergessen, war der Auftakt zu dieser Entwicklung. Für die griechische Volksreligion aber bedeutet die hohe Blüte des Asklepioskults den Anfang vom Ende, viel mehr als die sogenannte Aufklärung.

