

ERIC ROBERTSON DODDS
DIE GRIECHEN UND DAS IRRATIONALE

UB D.

15353 997 01

29 am 4 v 500

d 642

This translation (of the 5th printing 1966) is published by arrangement with
The University of California Press Berkeley (California).

Titel der amerikanischen Originalausgabe: The Greeks and the Irrational.
By E. R. Dodds. *University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1966.*
(Originally published as Volume Twenty-five of the Sather Classical Lectures.)

Aus dem Englischen übersetzt von Hermann-Josef Dirksen

Die Deutsche Bibliothek CIP Einheitsaufnahme

Dodds, Eric R.:

Die Griechen und das Irrationale / Eric Robertson
Dodds. [Aus dem Engl. übers. von Hermann-Josef
Dirksen]. - 2., unveränd. Aufl. - Darmstadt:

Wiss. Buchges., 1991

Einheitssacht.: The Greeks and the irrational

<dt.>

ISBN 3-534-04342-1

Gilbert Murray gewidmet

τροφεία

Bestellnummer 04342-1

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

2., unveränderte Auflage 1991

© der amerikanischen Ausgabe: The Regents of the University of California, 1951

© der deutschen Übersetzung: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1970

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Werkdruckpapier

Satz: Fotosatz Janß, Plungstadt

Druck und Einband: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Schrift: Linotype Garamond, 9/11

Printed in Germany

ISBN 3-534-04342-1

DIE RECHTFERTIGUNG DES AGAMEMNON

Die Tiefen des Gefühls, die dunkleren, blinderen Schichten des Charakters, sind die einzigen Orte in der Welt, wo wir die Wirklichkeit im Entstehen fassen können.
William James

Vor einigen Jahren betrachtete ich im Britischen Museum die Parthenon-skulpturen, als ein junger Mann auf mich zukam und mit bekümmelter Miene sagte: „Ich weiß, es ist schrecklich, aber ich muß gestehen, daß mich dieses griechische Zeug überhaupt nicht bewegt.“ Ich sagte ihm, das sei sehr interessant; ob er mir denn nicht die Gründe angeben könne, weshalb ihn das so gar nicht berühre. Er überlegte einige Augenblicke, dann sagte er: „Nun, das ist alles so schrecklich rational; falls Sie wissen, was ich damit meine.“ Ich glaube, ich wußte es. Der junge Mann sagte nur, was pointierter von Roger Fry¹ und anderen schon gesagt worden war. Für eine Generation, deren Empfindungsvermögen sich an afrikanischer oder aztekischer Kunst gebildet hat und an den Werken eines Modigliani und Henry Moore, mag die griechische Kunst, und die griechische Kultur im allgemeinen, des Wissens um das Geheimnisvolle zu entbehren scheinen sowie der Fähigkeit, zu den tieferen, weniger bewußten Schichten menschlicher Erfahrung vorzudringen.

Diese kurze Unterhaltung blieb mir im Gedächtnis und ließ mich nachdenken. Waren die Griechen tatsächlich so völlig blind für die Bedeutung nicht-rationaler Faktoren in der Erfahrung und im Verhalten des Menschen, wie es gemeinhin von ihren Verteidigern sowohl wie von ihren Kritikern angenommen wird? Das ist die Frage, aus welcher dieses Buch entstanden ist. Um sie erschöpfend zu beantworten, müßte man natürlich einen Überblick über die gesamten kulturellen Leistungen des alten Griechenlands geben. Was ich versuchen will, ist viel bescheidener. Ich will lediglich versuchen, etwas Licht in dieses Problem zu bringen, indem ich erneut gewisse wichtige Aspekte der griechischen religiösen Erfahrung überprüfe. Ich hoffe, daß das Ergebnis von einigem Interesse ist nicht nur für die klassischen Philologen, sondern auch für manchen Anthropologen und Sozialpsychologen, ja für jeden, der sich damit befaßt, die Ursprünge menschlichen Verhaltens zu verstehen. Ich

¹ Anmerkungen zum ersten Kapitel s. S. 169 ff.

werde deswegen versuchen, die Darstellung soweit wie möglich in einer Ausdrucksweise vorzulegen, die auch dem Nichtfachmann verständlich ist.

Ich will mit der Betrachtung eines besonderen Aspekts der homerischen Religion beginnen. Für einige klassische Philologen scheinen die homerischen Epen schlecht geeignet zu sein, um darin nach irgendeiner Art religiöser Erfahrung zu suchen. „In Wahrheit“, sagt Prof. Mazon in einem kürzlich erschienenen Buch, „hat es nie eine Dichtung gegeben, die weniger religiös war als die *Ilias*.“² Das mag man für etwas zu weitgehend halten; aber hier spiegelt sich eine weithin anerkannte Meinung wider. Nach G. Murrays Ansicht war die sogenannte homerische Religion „überhaupt keine echte Religion“. Er meint, „die eigentliche Verehrung der Griechen hat sich vor dem vierten Jahrhundert fast niemals jenen strahlenden olympischen Gestalten zugewandt“³. Ähnliche Beobachtungen macht C. M. Bowra. „Dieses völlig anthropomorphe System hat natürlich keinerlei Beziehung zu echter Religion oder Sittlichkeit. Diese Götter sind eine wunderbare, heitere Erfindung der Dichter.“⁴

Natürlich ist das richtig, wenn der Ausdruck „echte Religion“ dasjenige bezeichnen soll, was aufgeklärte Europäer oder Amerikaner unserer Tage für wirkliche Religion halten. Aber wenn man die Bedeutung des Wortes in dieser Weise einengt, läuft man dann nicht Gefahr, gewisse Erfahrungsformen zu unterschätzen oder gar völlig zu übersehen, die wir zwar nicht mehr in religiösem Sinne deuten würden, die aber gleichwohl in ihrer Zeit eine recht tiefe religiöse Bedeutung gehabt haben mögen? Nun ist es nicht meine Absicht, in diesem Kapitel mit den hervorragenden Wissenschaftlern, die ich gerade zitiert habe, über Terminologie zu streiten. Ich möchte vielmehr die Aufmerksamkeit des Lesers auf eine bei Homer anzutreffende Art von Erfahrung lenken, die schon auf den *ersten Blick* eine religiöse zu sein scheint, und ihre psychischen Voraussetzungen untersuchen.

Wir wollen mit der Erfahrung von der Verlockung oder Verblendung durch die Götter (*áte*) beginnen, die Agamemnon dazu verführt hat, sich selbst für den Verlust seiner Geliebten zu entschädigen, indem er die des Achill raubte. „Nicht ich“, erklärt er später, „nicht ich war der Grund für die Tat, sondern Zeus und mein Schicksal und die Erinys, die im Dunkeln wandelt: Sie haben in der Versammlung die wilde *áte* in meinen Sinn gesenkt, an jenem Tage, da ich eigenmächtig Achills Beute ihm entriß. Doch was konnte ich tun? Die Gottheit wird immer ihr Ziel erreichen.“⁵ Voreilige moderne Leser haben Agamemnons Worte manchmal mißdeutet als schwache Entschuldigung oder als Versuch, der Verantwortlichkeit zu entrinnen. Nicht so die Leser, glaube ich, die den Text sorgfältig lesen. Eine Flucht vor der Verantwortung – im juristischen Sinne – bedeuten die Worte gewiß nicht. Denn am Ende seiner Rede bietet Agamemnon gerade auf dieser Basis eine

Entschädigung an: „Aber da ich von *áte* verblendet war und Zeus den Verstand mir genommen hatte, will ich mich versöhnen und überreiche Entschädigung leisten.“⁶ Wenn er aus eigenem Willensentschluß gehandelt hätte, würde er nicht so leicht seinen Fehler eingestehen können; unter den jetzigen Umständen wird er für sein Vorgehen Buße zahlen. Juristisch gesehen wäre seine Lage in beiden Fällen gleich; denn das frühe griechische Recht kümmerte sich nicht um die Absicht, nur die Tat interessierte. Agamemnon sucht auch nicht unredlich nach moralischer Entlastung: Der von ihm Benachteiligte vertritt in diesem Zusammenhang dieselbe Ansicht. „Vater Zeus, groß sind fürwahr die *átai*, die du den Menschen gibst. Sonst hätte des Atreus Sohn wohl niemals den *thymós* in meiner Brust hartnäckig erregt noch eigensinnig das Mädchen mir wider meinen Willen genommen.“⁷ Man könnte nun meinen, Achill übernehme hier in entgegenkommender Weise eine Fiktion, um das Ansehen des Oberkönigs zu wahren. Das trifft aber nicht zu. Denn schon im ersten Gesang, als Achill seine Lage der Thetis schildert, spricht er von Agamemnons Verhalten als von dessen *áte*;⁸ und im 9. Buch ruft er aus: „Soll doch der Sohn des Atreus seinem Schicksal verfallen und mich nicht behindern, denn der planende Zeus hat ihm den Verstand genommen.“⁹ Das ist Achills Ansicht genauso wie die des Agamemnon; und in den berühmten Worten, die die Erzählung vom Zorn des Achill einleiten – „Der Plan des Zeus ward vollendet“¹⁰ –, findet man einen deutlichen Hinweis darauf, daß es auch die Ansicht des Dichters war.

Wenn dies die einzige Belegstelle dafür wäre, daß man Homers Charaktere in dieser besonderen Weise deuten kann, dürfte man im Hinblick auf das Motiv des Dichters noch zögern: Man könnte z. B. annehmen, Homer habe die Sympathien seiner Zuhörer nicht gänzlich von Agamemnon abwenden wollen; man könnte hierin den Versuch erkennen, dem reichlich unangemessenen Gezänk zweier Fürsten eine tiefere Bedeutung zuzumessen, indem es als eine Stufe in der Erfüllung eines göttlichen Planes erscheint. Diese Erklärungsversuche lassen sich jedoch nicht auf andere Stellen anwenden, an denen davon die Rede ist, daß „die Götter“ oder „ein Gott“ oder Zeus zeitweilig den Verstand eines Menschen „weggenommen“, „zerstört“ oder „betört“ hat. Zwar sind die beiden Erklärungen noch auf Helena anwendbar, die am Ende einer tief bewegenden und sicherlich ernstzunehmenden Rede sagt, daß Zeus ihr und Alexander ein böses Schicksal beschieden habe, „damit wir von nun an Gegenstand der Lieder zukünftiger Geschlechter sind“¹¹. Doch wenn einfach mitgeteilt wird, Zeus „hat den Verstand der Achaier betört“, so daß sie schlecht kämpfen, dann bleibt die einzelne Person außerhalb der Betrachtung. Das gilt in noch höherem Maße für die allgemeine Feststellung, daß „die Götter den verständigsten Mann unverständig machen können und den Schwachsinnigen zu Verstande bringen“¹².

Automedons unsinniger Versuch, die Rollen des Wagenlenkers und des Speerkämpfers auf sich zu vereinigen, veranlaßt einen Freund, ihn zu fragen, „wer von den Göttern ihm einen so nutzlosen Plan eingegeben und seinen klaren Verstand geraubt habe“¹³. Dem Glaukos z. B. nahm Zeus den Verstand, so daß er etwas tat, was Griechen fast niemals tun: Er ließ sich auf einen schlechten Handel ein und tauschte seine goldene Rüstung gegen eine eherne.¹⁴ Diese zwei Beispiele haben sicherlich keine Beziehung zu irgendeiner verborgenen göttlichen Absicht; auch kann es hier nicht darum gehen, die Sympathien des Hörers zu erhalten, da keine sittliche Verfehlung vorliegt.

Doch wird der Leser jetzt vielleicht die Frage aufwerfen, ob es sich in den genannten Beispielen nicht nur um eine *façon de parler* handelt. Will der Dichter denn überhaupt mehr sagen, als daß Glaukos ein Narr war, als er solch einen Handel einging? Meinte Automedons Freund etwas Tiefsinnigeres als „Was zum Teufel hat dich veranlaßt, dich so zu verhalten“? Vielleicht nicht! Der Vorrat der alten Dichter an hexametrischen Formelversen gab sich leicht zu einer Art semasiologischer Degeneration her, die mit der Prägung einer *façon de parler* endete. Und man kann noch hinzufügen, daß weder die Glaukos-Episode noch die unbedeutende *Aristie* des Automedon wesentlich | für das Thema selbst einer „erweiterten“ ›Ilias‹ sind: Sie können recht wohl von späterer Hand eingefügt worden sein.¹⁵ Unser Ziel jedoch ist es, das ursprüngliche Erlebnis zu verstehen, welches solchen stereotypen Wendungen zugrunde liegt — denn selbst eine *façon de parler* muß einen Ursprung haben. Es wird dabei von Vorteil sein, genauer nach dem Wesen der *áte* zu fragen und nach der Natur der Kräfte, denen Agamemnon sie zuschreibt; dann werden wir einen Blick auf einige andere Angaben werfen, die der epische Dichter über die Quellen menschlichen Verhaltens macht.

Es gibt bei Homer eine Anzahl von Stellen, an denen unvernünftiges und unerklärliches Vorgehen der *áte* zugeschrieben bzw. mit dem verwandten Verbum *aásasthai* bezeichnet wird, ohne ausdrücklichen Hinweis auf göttliches Eingreifen. Aber *áte* ist bei Homer¹⁶ keine persönlich handelnde Größe. Die zwei Stellen, an denen von *áte* in persönlichen Wendungen die Rede ist, Il. 9, 505 ff. und 19, 91 ff., sind leicht als Allegorien zu durchschauen. Das Wort bedeutet auch — jedenfalls für die ›Ilias‹ — niemals objektives Unheil,¹⁷ während diese Bedeutung für die Tragödie die geläufige ist. Immer, oder doch so gut wie immer,¹⁸ bezeichnet *áte* einen Geisteszustand, eine zeitweilige Trübung oder Verwirrung des normalen Bewußtseins. Sie ist faktisch eine partielle, vorübergehende Krankheit; und wie jede Krankheit wird sie nicht auf physiologische oder psychologische Ursachen zurückgeführt, sondern auch eine äußere, „dämonische“ Kraft. In der ›Odyssee‹¹⁹ wird zwar übermäßiger Weingenuß als eine Ursache für *áte* angeführt; die

zugrunde liegende Vorstellung jedoch ist wahrscheinlich nicht die, daß *áte* auf „natürliche Weise“ erzeugt werden kann, sondern vielmehr, daß der Wein etwas Übernatürliches oder Dämonisches in sich enthält. Abgesehen von diesem Sonderfall scheinen die Kräfte, welche *áte* hervorrufen, dort wo sie besonders angeführt werden, stets übernatürlicher Art zu sein.²⁰ Daher kann man wohl alle Stellen, an denen *áte* erwähnt wird — soweit sie nicht durch Weingenuß hervorgerufen ist —, unter einem Oberbegriff zusammenfassen, den ich „psychische Beeinflussung“ nennen möchte.

Wenn man die Beispiele überblickt, kann man feststellen, daß *áte* keineswegs notwendigerweise ein Synonym für oder ein Ergebnis von Sündhaftigkeit oder Schlechtigkeit ist. Die Behauptung von Liddell-Scott, daß *áte* „zumeist als Strafe für eine strafwürdige Unbesonnenheit aufgefaßt“ wird, ist für Homer völlig unzutreffend. Die *áte* (und zwar hier in der Form betäubter Verwirrung), die Patroklos überkam, nachdem Apollo ihn geschlagen hatte,²¹ könnte man vielleicht als Beleg anführen, weil Patroklos unbesonnen | die Trojaner *ὑπὲρ ἄσπας* getrieben hatte.²² Aber an einer früheren Stelle dieser Szene wird seine Unbesonnenheit selbst auf den Willen des Zeus zurückgeführt und durch die Verbalform *ἄασθη* charakterisiert.²³ Wiederum ist die *áte* eines Agastrophos,²⁴ der zu weit von seinem Kampfwagen sich entfernte und so zu Tode kam, nicht eine „Bestrafung“ der Unüberlegtheit; diese ist vielmehr selbst die *áte* oder ein Ergebnis der *áte* und schließt keine erkennbare moralische Schuld mit ein. Sie ist genauso wenig ein anzurechnender Irrtum wie der schlechte Tausch des Glaukos. Ferner handelte Odysseus weder schuldhaft noch unüberlegt, als er in einem ungünstigen Augenblick für kurze Zeit einschlief und dadurch seinen Gefährten die Gelegenheit gab, die geweihten Rinder zu schlachten. Wir würden hier von Zufall sprechen. Aber für Homer — wie für das frühe Denken überhaupt²⁵ — gibt es keinen Zufall. Odysseus weiß, daß der Schlaf ihm von den Göttern geschickt war *εἰς ἄτην*, „um ihn zu täuschen“²⁶. Solche Stellen legen nahe, daß *áte* ursprünglich nichts mit Schuld zu tun hatte. Die Vorstellung von *áte* als einer Bestrafung scheint entweder das späte Ergebnis einer in Ionien sich vollziehenden Entwicklung zu sein oder auf spätem Einfluß von außen zu beruhen: Die einzige Stelle bei Homer, wo eine solche Verknüpfung ausdrücklich behauptet wird, ist die eigenartige *Λιταί*-Passage im 9. Buch der ›Ilias‹²⁷, welche die Vermutung aufkommen läßt, daß möglicherweise diese Vorstellung zusammen mit der Meleager-Geschichte aus einem im Mutterlande entstandenen Epos entnommen ist.

Wir wenden uns nun den Kräften zu, denen *áte* zugeordnet wird. Agamemnon nennt nicht eine einzige Kraft, sondern deren drei: Zeus, *moíra* und die Erinys, die im Dunkeln wandelt (oder, nach einer anderen und vielleicht älteren Lesart, die Erinys, die Blut saugt). Von diesen ist Zeus die

mythologische Macht, die der Dichter als Erstursache für die epische Handlung auffaßt: „Der Plan des Zeus ward erfüllt.“ Es ist vielleicht bezeichnend (wenn wir nicht Apoll für die *áte* des Patroklos verantwortlich machen wollen), daß Zeus der einzige individuell gezeichnete Olympier ist, dem in der ›Ilias‹ die Verursachung von *áte* zugeschrieben wird. (Deshalb wird *áte* allegorisch als seine älteste Tochter dargestellt.)²⁸ *Moira* spielt – wie ich glaube – deswegen eine Rolle, weil man bei jedem unerklärlichen, persönlich empfundenen Mißgeschick als von seinem „Anteil“ oder „Los“ sprach, womit man einfach andeuten wollte, daß man zwar keine Begründung für das Geschehene geben konnte, aber daß es, da es einmal geschehen war, offensichtlich „wohl so sein mußte“. Noch heute spricht man in dieser Weise, vorzüglich vom Tod, für den *μῆρα* im Neugriechischen ein Synonym geworden ist gleichwie *μόρος* im Altgriechischen. | Ich bin mir gewiß, daß es an dieser Stelle völlig falsch ist, *Moira* mit großem Anfangsbuchstaben zu schreiben, so als ob sie eine personal gesehene Gottheit darstelle, die dem Zeus gebiete, oder ein kosmisches Schicksal wie die hellenistische *Heimarméne*. Als Göttinnen erscheinen die *Moirai* stets in der Mehrzahl, sowohl im Kult wie in der frühen Literatur, und abgesehen von einer einzigen unsicheren Ausnahme²⁹ erscheinen sie in der ›Ilias‹ überhaupt nicht. Man kann lediglich sagen, daß Agamemnon, indem er sein „Los“ als Agens darstellt – läßt er es doch etwas *tun!* –, einen ersten Schritt auf die Personifikation hin tut.³⁰ Wenn ferner Agamemnon seiner *moira* Vorwürfe macht, stellt er sich damit nicht mehr als systematischer Determinist dar als ein neuzeitlicher griechischer Bauer, der sich derselben Ausdrucksweise bedient. Überhaupt ist es ein grotesker Anachronismus zu fragen, ob die homerischen Menschen Deterministen oder Indeterministen gewesen seien. Diese Frage ist ihnen nie begegnet, und hätte man sie ihnen vorgelegt, so wäre es sehr schwer gewesen, ihren Sinn ihnen zu verdeutlichen.³¹ Was sie erkennen, ist der Unterschied zwischen normalen Handlungen und solchen, die im Zustand der *áte* ausgeführt wurden. Diese letzteren können sie unbekümmert entweder auf ihre *moira* zurückführen oder auf den Willen eines Gottes, so wie sie die Sache vom subjektiven oder objektiven Standpunkt aus betrachten. In gleicher Weise führt Patroklos seinen Tod direkt auf den unmittelbar handelnden Menschen Euphorbos zurück, indirekt auf den mythologischen Täter Apoll, doch vom subjektiven Standpunkt aus wirkt hier seine böse *moira*. Er ist, wie die Psychologen sagen, „überdeterminiert“³².

In analoger Weise müßte die Erinyes die unmittelbar Handelnde im Fall des Agamemnon sein. Daß sie in diesem Zusammenhang überhaupt erscheint, wird diejenigen sehr überraschen, die die Erinyes im wesentlichen als Rachegeist auffassen, mehr aber noch jene, die mit Rohde³³ der Ansicht sind, daß die Erinyes ursprünglich die rachsüchtigen Toten darstellten. Aber die Stelle

steht nicht allein. Auch in der ›Odyssee‹³⁴ können wir von „der schweren *áte*“ lesen, „die die harttreffende Göttin Erinyes in den Sinn der Melampos gelegt hat“. An keiner Stelle findet sich der Gedanke an Rache oder Bestrafung. Als Erklärung kann vielleicht gelten, daß die Erinyes die persönlich handelnde Macht ist, welche die Erfüllung der *moira* sichert. Darum entzogen die Erinyes Achills Rossen die Redegabe: Es „entspricht nicht der *moira*“, wenn Pferde sprechen.³⁵ Darum würden sie auch die Sonne bestrafen, | wenn diese – nach Heraklit³⁶ – „ihr Maß überschritte“, indem sie den ihr übertragenen Aufgabenbereich verließ. Sehr wahrscheinlich leitet sich, wie ich glaube, die sittliche Funktion der Erinyes als Rachehelferinnen von ihrer ursprünglichen Aufgabe ab, eine *moira* zu realisieren, die zunächst moralisch indifferent war, oder besser: ein Sollen und ein Müssen stillschweigend enthielt, welche ja frühes Denken nicht deutlich unterschied. So sehen wir sie bei Homer Ansprüche auf Anerkennung geltend machen, die aus der Familie oder einer anderen sozialen Beziehung erhoben werden und die man als einen Teil der *moira* eines Menschen ansieht³⁷: Ein Elternteil, Vater und Mutter³⁸, ein älterer Bruder³⁹, ja sogar ein Bettler⁴⁰ haben einen gewissen Anspruch auf Anerkennung, die ihnen als solchen zusteht, und sie können „ihre“ Erinyes zum Schutz anrufen. Darum ruft man die Erinyes auch als Schwurzeugen an; denn der Eid verursacht eine Zuweisung, eine *moira*. Die Verbindung von Erinyes und *moira* ist noch bei Aischylos bezeugt,⁴¹ obgleich die *moirai* nun fast schon personifiziert sind; die Erinyes sind auch für Aischylos noch Zuteiler der *áte*,⁴² obwohl diese wie sie in den Bereich der Sittlichkeit einbezogen worden sind. Es hat fast den Anschein, als ob der Komplex *moira* – Erinyes – *áte* weit zurückreichende Wurzeln hätte und recht wohl älter sein könnte als die Zurückführung der *áte* auf die Macht des Zeus.⁴³ In diesem Zusammenhang darf man daran erinnern, daß Erinyes und *áisa* – ein Synonym für *moira* – auf die vielleicht älteste bekannte Form der griechischen Sprache zurückgehen, auf den arkadisch-kyprischen Dialekt.⁴⁴

Wir wollen nun zunächst *áte* und verwandte Begriffe zurückstellen und kurz eine andere Art „psychischer Beeinflussung“ betrachten, die nicht weniger häufig bei Homer zu finden ist: die Übertragung einer Kraft vom Gott auf den Menschen. In der ›Ilias‹ ist der hierfür charakteristische Vorgang die Übertragung von *ménos*⁴⁵ während einer Schlacht, z. B. als Athene die dreifache Menge von *ménos* in die Brust ihres Schützlings Diomedes gießt, oder als Apoll *ménos* in den *thymós* des verwundeten Glaukos flößt.⁴⁶ Dieses *ménos* ist nicht in erster Linie physische Kraft; es ist auch kein dauerhaftes Organ des geistigen Lebens⁴⁷ wie *thymós* und *nóos*. Es ist vielmehr wie *áte* ein Bewußtseinszustand. Wenn ein Mann in seiner Brust *ménos* fühlt oder es „stechend in seiner Nase aufsteigen“ fühlt,⁴⁸ ist er sich eines geheimnisvollen

Kraftzuwachs bewußt. Das Leben in ihm ist kraftvoll, und er ist erfüllt von neuer Zuversicht, neuem Eifer. Die Verbindung von *ménos* mit dem Bereich des Sich-Entschließens kommt deutlich zum Ausdruck in den verwandten Wörtern *μενοειν*, „begierig sein“ und *δυσημενής*, „übelwollend“. Es ist bezeichnend, daß oft, wenn auch nicht immer, eine Übertragung von *ménos* als Antwort auf ein Gebet erfolgt. Dennoch ist es viel spontaner und instinktiver als das, was wir mit „Entschlossenheit“ bezeichnen. Tiere können es besitzen,⁴⁹ und es wird in Analogie verwandt, um die verschlingende Gewalt des Feuers zu beschreiben⁵⁰. Beim Menschen kommt *ménos* der vitalen Energie gleich, dem „Schwung“, der nicht immer auf Abruf bereitsteht, sondern geheimnisvoll kommt und geht, willkürlich, wie wir sagen würden. Für Homer allerdings hat es mit Willkür nichts zu tun: Für ihn wird hier die Handlung eines Gottes sichtbar, der „die *areté* (d. h. seine Kampfkraft) wachsen oder abnehmen läßt nach seinem Willen“⁵¹. Manchmal kann tatsächlich *ménos* durch anfeuernde Rede hervorgerufen werden; in anderen Fällen kann sein Erscheinen nur mit den Worten erklärt werden, daß ein Gott dem Helden „*ménos* eingehaucht“ oder „in seine Brust gelegt“ oder, wie man an einer einzigen Stelle lesen kann, *ménos* durch Berührung mit einem Stab übertragen habe.⁵²

Ich meine, man sollte diese Feststellungen nicht als „dichterische Erfindung“ oder als eine Art von „deus ex machina“ abtun. Zweifellos sind die einzelnen Stellen oft vom Dichter für die Bedürfnisse des Themas erfunden worden; und gewiß ist die psychische Beeinflussung bisweilen mit physischer verbunden oder mit einer Götterszene. Aber wir dürfen recht sicher sein, daß die zugrunde liegende Vorstellung von keinem Dichter erdacht wurde und daß sie älter ist als die Vorstellung von anthropomorphen Göttern, die körperlich und sichtbar an einer Schlacht teilnehmen. Der zeitweilige Besitz von verstärktem *ménos* ist wie *ate* ein unnatürlicher Zustand und verlangt eine übernatürliche Erklärung. Die Menschen Homers können sein Aufkommen bemerken. Es ist gekennzeichnet durch ein besonderes Gefühl in den Gliedmaßen. „Meine Füße unten und meine Hände darüber fühlen sich voller (Kampfes)Begier (*μαμώωσι*)“, sagt jemand, der gerade diese Kraft empfangen hat, und als Ursache führt der Dichter an, daß der Gott die Glieder behende (*ἐλαφρά*) gemacht hat.⁵³ Diese Empfindung wird hier von einem zweiten Empfänger geteilt und bestätigt für beide den göttlichen Ursprung des *ménos*.⁵⁴ Es ist eine ungewöhnliche Erfahrung. Und Menschen, die im Besitz eines von Göttern verstärkten *ménos* sind, benehmen sich ungewöhnlich. Sie können schwierigste Bravourstücke mit Leichtigkeit ausführen (*δέα*)⁵⁵: Und dies ist ja das herkömmliche Kennzeichen göttlicher Macht.⁵⁶ Sie können sogar, wie Diomedes, ungestraft gegen Götter kämpfen⁵⁷ – eine Tat, die | für Menschen im normalen Zustand höchst gefährlich ist.⁵⁸ Sie

sind tatsächlich in solchen Augenblicken etwas mehr, oder vielleicht etwas weniger, als ein menschliches Wesen. Männer, denen *ménos* mitgeteilt wurde, werden mehrere Male mit gierigen Löwen verglichen;⁵⁹ die zutreffendste Beschreibung dieses Zustandes aber findet sich im 15. Buch, wo Hektor blindwütend vorstürmt (*μαίνεται*), schäumend und mit glühenden Augen.⁶⁰ Von solchen Darstellungen aus ist es nur noch ein Schritt bis zum Glauben an tatsächliche Besessenheit (*δαμονῶν*); aber Homer tut ihn nicht. Er sagt zwar von Hektor, nachdem dieser die Waffen des Achill angelegt hat, daß „Ares in ihn drang und seine Glieder mit Mut und Stärke erfüllt wurden“⁶¹; aber Ares bedeutet hier kaum mehr als kriegerischer Geist, für den er synonym gebraucht ist, und die Übertragung von Kraft wird durch den Willen des Zeus veranlaßt, der allenfalls unterstützt wird durch die göttliche Herkunft der Waffen. Natürlich nehmen Götter, um sich zu verhüllen, Gestalt und Aussehen einzelner Menschen an; aber das ist eine andere Glaubensvorstellung. Götter können zuzeiten als Menschen erscheinen. Menschen können bisweilen an der Macht, dem Attribut der Götter, teilhaben, aber gleichwohl findet sich bei Homer keine wirkliche Verwischung jener scharfen Linie, die den Menschen von der Gottheit trennt.

In der ›Odyssee‹, die weniger ausschließlich von Kämpfen berichtet, nimmt die Übermittlung von Kraft andere Formen an. Der Dichter der „Telemachie“ läßt sich von der ›Ilias‹ beeinflussen, wenn Athene dem Telemachos *ménos* eingießt.⁶² Aber hier bedeutet *ménos* soviel wie Charakterstärke, die den Jüngling befähigt, den anmaßenden Freiern entgegenzutreten. Das ist literarische Adaptation. Älter und beweiskräftiger ist der wiederholte Anspruch der Sänger, die ihre schöpferische Kraft von Gott herleiten. „Ich habe mich selbst gelehrt“, sagt Phemios, „es war ein Gott, der alle Arten der Lieder in meinen Sinn gepflanzt.“⁶³ Die zwei Teile dieser Aussage werden nicht als Widerspruch empfunden: Ich glaube, er will damit sagen, daß er die Lieder nicht von anderen Sängern übernommen hat, sondern daß er ein eigenständiger Dichter ist, der sich darauf verlassen kann, daß ihm die Verse aus einer unbekanntem und unkontrollierbaren Tiefe spontan zuwachsen, so wie er sie gerade braucht. Er singt „aus den Göttern“, wie es die besten Dichter allezeit tun.⁶⁴ Ich werde darauf im letzten Abschnitt des 3. Kapitels zurückkommen.

Der kennzeichnendste Zug der ›Odyssee‹ aber ist die Weise, | in der ihre Personen alle Arten geistiger (und physischer) Ereignisse dem Eingreifen eines namenlosen und unbestimmten Dämon⁶⁵ bzw. einem „Gott“ oder „Göttern“ zuschreiben⁶⁶. Diese unscharf gefaßten Wesenheiten können in entscheidendem Moment Mut eingießen⁶⁷ oder den Verstand eines Menschen nehmen,⁶⁸ genau wie die Götter in der ›Ilias‹. Aber ihnen wird auch das weite Gebiet dessen zugerechnet, was man andeutend als „Weisungen“ be-

zeichnen kann. Wann immer jemand einen besonders geistreichen⁶⁹ oder auch genauso dummen Gedanken gefaßt hat;⁷⁰ wenn er plötzlich die Identität einer anderen Person erkennt⁷¹ oder ihm die Bedeutung eines Vorzeichens blitzartig zum Bewußtsein kommt;⁷² wenn er sich an etwas erinnert, was er eigentlich vergessen haben sollte,⁷³ oder vergißt, woran er sich hätte erinnern sollen,⁷⁴ dann wird er oder irgendein anderer darin – falls wir die Darstellung wörtlich verstehen dürfen – eine psychische Beeinflussung durch eine dieser anonymen übernatürlichen Wesenheiten erblicken.⁷⁵ Zweifellos wollen diese Stellen aber nicht überall buchstäblich verstanden sein: Odysseus z. B. meint es schwerlich ernst, wenn er die Tatsache, daß er in einer kalten Nacht ohne Mantel ausging, den Ränken eines Dämon zuschreibt. Dennoch handelt es sich hier nicht einfach um „epische Konvention“. In dieser Weise äußern sich nämlich die Gestalten des Dichters, nicht der Dichter selbst.⁷⁶ Dessen Anschauungsweise ist eine ganz andere: Er verwendet, wie der Dichter der ›Ilias‹, klar umrissene Götter wie Athene und Poseidon, nicht anonyme Dämonen. Wenn er seine Gestalten einer abweichenden Auffassung folgen läßt, so wohl deshalb, weil die Leute sich tatsächlich in dieser Weise äußerten: Er wirkt darin „realistisch“.

Man sollte ja auch erwarten, daß Menschen, die an tägliche und stündliche Weisungen glaubten (oder deren Vorfahren solches getan hatten), sich in dieser Weise auszudrücken pflegten. Das Wiedererkennen, die plötzliche Einsicht, die Erinnerung, der rechte oder verkehrte Gedanke haben das gemeinsam, daß sie überraschend auftauchen, oder wie wir sagen: einem plötzlich in den Sinn kommen. Oft ist man sich keiner Beobachtung, keines Gedankenganges bewußt, die der Anlaß hätten gewesen sein können. Wie soll man diese Vorgänge also „sein eigen“ nennen? Kurz zuvor waren sie noch nicht im Bewußtsein; jetzt sind sie da! Irgend etwas hat sie eingegeben, und dieses Unbestimmte ist etwas anderes als man selbst. Mehr als das weiß der Mensch nicht. Daher spricht er zurückhaltend von „den Göttern“ oder „einem Gott“ oder öfter (und besonders, wenn | die Eingebung sich als nachteilig herausgestellt hat) von einem Dämon.⁷⁷ Dieselbe Erklärung überträgt er analog auf Gedanken und Handlungen anderer Menschen, wenn er Schwierigkeiten hat, sie zu verstehen, oder wenn sie dem Charakter zu widersprechen scheinen. Ein gutes Beispiel gibt die Rede des Antinoos im zweiten Buch der ›Odyssee‹, wo er nach einem Lobpreis auf Penelopes außergewöhnliche Klugheit und ihr schickliches Benehmen fortfährt mit den Worten, daß ihr Entschluß, sich nicht wieder zu verheiraten, keineswegs schicklich sei, und folgert, daß die Götter „ihr diesen Sinn in die Brust legen“⁷⁸. Entsprechend folgert Antinoos, nicht ohne Ironie, als Telemachos sich zum erstenmal mit kühnen Worten gegen die Freier wendet, daß „die Götter ihn lehren, großsprecherisch zu reden“⁷⁹. Tatsächlich ist Athene auch seine Lehrerin, wie der Dichter und

die Leser wissen;⁸⁰ Antinoos aber weiß es nicht, und darum spricht er von „den Göttern“.

Eine ähnliche Unterscheidung zwischen dem Wissen der sprechenden Person und dem des Dichters kann man an einigen Stellen in der ›Ilias‹ beobachten. Als Teukers Bogensehne reißt, ruft er voll Entsetzen aus, ein Dämon habe sich ihm entgegengestellt. Aber wie der Dichter kurz vorher mitgeteilt hat,⁸¹ war es doch Zeus, der die Sehne zerriß. Man hat nun vermutet, daß an solchen Stellen die Auffassung des Dichters die ältere sei; er gebrauchte noch die „mykenische“ Götterbühne, während die Gestalten seiner Dichtung sie nicht mehr kennen und eine unbestimmtere Sprache verwenden wie die ionischen Zeitgenossen des Dichters, die (wie man behauptet) dabei sind, den Glauben an die alten anthropomorphen Götter aufzugeben.⁸² Nach meiner Ansicht ist das aber, wie wir gleich sehen werden, eine nahezu völlige Umkehrung der wirklichen Verhältnisse. Und es ist jedenfalls klar, daß Teukers Unbestimmtheit im Ausdruck nichts mit Skeptizismus zu tun hat: Sie ist das schlichte Resultat seiner Unkenntnis. Indem er das Wort *Dämon* gebraucht, „gibt er der Tatsache Ausdruck, daß eine höhere Macht etwas hat geschehen lassen“⁸³, und außer dieser Tatsache weiß er nichts. Wie Ehnmark dargelegt hat,⁸⁴ war eine entsprechend unbestimmte Sprache in bezug auf Übernatürliches gemeinhin in Gebrauch bei den Griechen aller Epochen, nicht aus skeptischer Einstellung, sondern weil sie den jeweiligen Einzelgott nicht genau bestimmen konnten. Derselbe Sprachgebrauch herrscht gewöhnlich bei primitiven Völkern, sei es aus dem gleichen Grunde, oder weil sie persönliche Götter nicht kennen.⁸⁵ | Bei den Griechen ist er sehr alt, wie sich an dem hohen Alter des Adjektivs *daimónios* zeigen läßt. Dieses Wort muß ursprünglich bedeutet haben „auf die Weisung eines Dämon hin handelnd“; aber schon in der ›Ilias‹ ist der ursprüngliche Sinn des Adjektivs so weit verblaßt, daß Zeus es auf Hera anwenden kann.⁸⁶ Eine so abgegriffene Wortprägung ist sicherlich schon lange im Umlauf gewesen.

Wir haben uns nun, in kursorischer Weise, so wie es der Raum erlaubt, eine Übersicht verschafft über die bei Homer gebräuchlichsten Formen psychischer Beeinflussung. Wir können das Ergebnis zusammenfassen, indem wir sagen, daß alle Abweichungen von einem normalen menschlichen Verhalten, deren Gründe nicht unmittelbar einsichtig sind, entweder vom Bewußtsein des Subjekts selbst oder von einem außenstehenden Beobachter einer übernatürlichen Kraft zugeschrieben werden, genauso wie eine Abweichung vom normalen Witterungsverlauf oder vom normalen Verhalten einer Bogensehne. Dieses Ergebnis wird den Anthropologen nicht überraschen: Er wird sofort zahlreiche Parallelen aus Borneo oder Zentralafrika anführen können. Aber es ist immerhin merkwürdig, diesen Glauben, dieses Gespür für beständige, tägliche Abhängigkeit vom Übernatürlichen in Dichtungen fest verankert zu

finden, die doch so „irreligiös“ sein sollen wie die ‚Ilias‘ und die ‚Odyssee‘. Wir können uns auch selbst die Frage stellen, warum ein Volk, so zivilisiert, verständig und vernünftig wie die Ionier, aus ihren nationalen Epen nicht die Züge getilgt haben, die sie mit Borneo und der primitiven Vergangenheit verbinden, genauso wie sie Todesfurcht, Furcht vor Befleckung und andere primitive Ängste überwinden, die doch ursprünglich eine Rolle in ihrer Sage gespielt haben müssen. Ich bezweifle, daß die frühe Literatur irgendeines anderen europäischen Volkes – meine eigenen abergläubischen Landsleute, die Iren, nicht ausgenommen – übernatürliche Eingriffe in menschliches Verhalten mit solcher Häufigkeit und in so weitem Maße voraussetzt.⁸⁸

Nilsson ist m. W. der erste Wissenschaftler gewesen, der ernsthaft versucht hat, all diese Eigentümlichkeiten mit psychologischen Begriffen zu erklären. In einer 1924 veröffentlichten Arbeit⁸⁹, die jetzt als klassisch gilt, behauptete er, daß die homerischen Helden in besonderer Weise einem schnellen und heftigen Stimmungswechsel unterworfen seien: Sie leiden, sagt er, an psychischer Labilität. Er weist dann darauf hin, daß auch heute eine Person gleichen Temperaments dazu neigt, bei einem Wechsel der Stimmungslage voll Entsetzen auf das, was sie gerade getan hat, zurückzuschauen und auszurufen: „Aber ich wollte das doch gar nicht tun!“ Von hier aus sei es nur noch ein kleiner Schritt zu der Aussage: „Ich bin es wirklich nicht gewesen, der das getan hat.“ | „Sein eigenes Verhalten“, sagt Nilsson, „wird ihm fremd. Er kann es nicht verstehen. Es ist für ihn kein Teil seines Ich.“ Das ist eine völlig richtige Beobachtung, und ihre Bedeutung für einige der von uns betrachteten Phänomene darf m. E. nicht bezweifelt werden. Nilsson vertritt auch – wie ich glaube – mit Recht die Ansicht, daß Erfahrungen solcher Art – zusammen mit anderen Elementen wie der minoischen Überlieferung von Schutzgottheiten – eine Rolle beim Aufbau jenes Systems physischer Einflußnahme gespielt haben, zu der Homer beständig und, für unser Denken, überflüssigerweise seine Zuflucht nimmt. Wir halten das für überflüssig, weil das System göttlicher Eingriffe in vielen Fällen nur eine Dublette abzugeben scheint für eine natürliche psychologische Begründung.⁹⁰ Aber müßten wir nicht richtiger sagen, diese göttlichen Eingriffe träten neben die psychische Beeinflussung, d. h. stellten diese in einer konkreten, bildhaften Form dar? Das wäre dann nicht überflüssig. Denn nur auf diese Weise konnte sie für die Einbildungskraft der Hörer lebhaft genug gezeichnet werden. Den homerischen Dichtern stand noch nicht jene verfeinerte Sprache zur Verfügung, die nötig gewesen wäre, um ein außergewöhnliches Ereignis rein psychologischer Art exakt in Worte zu fassen. Was war da natürlicher, als daß sie eine alte, langweilige und abgenützte Formel wie μένος ἔμβαλε θυμῷ zunächst ergänzten und dann dadurch ersetzten, daß sie den Gott in leiblicher Gestalt erscheinen ließen und er seinen Liebling mit hörbaren Worten

ermunterte?⁹¹ Wieviel lebendiger als eine innere Weisung ist doch die berühmte Szene im ersten Buch der ‚Ilias‘, wo Athene Achill bei den Haaren faßt und ihn davor warnt, Agamemnon zu schlagen. Aber sie ist nur für Achill sichtbar: „Keiner der anderen sah sie.“⁹² Das ist ein klarer Hinweis darauf, daß sie eine Projektion, eine bildhafte Darstellung einer inneren Stimme ist.⁹³ Achill hätte ihre Weisung auch mit einer so unbestimmten Phrase wie ἐπέλευσε φρεσὶ δαίμων ausdrücken können. Und ich nehme an, daß allgemein diese innere Stimme oder das plötzliche, unerklärliche Kraftgefühl oder das plötzliche, unerklärliche Schwinden des Verstandes die Keimzelle sind, aus der sich das System göttlichen Eingreifens entwickelt hat.

Die Verlagerung des Ereignisses aus dem Innenraum in die äußere Welt brachte als ein Ergebnis mit sich die Vermeidung jeglicher Unbestimmtheit: Jetzt mußte der gestaltlose Dämon in der Person eines | besonderen Gottes konkretisiert werden. Im ersten Buch der ‚Ilias‘ nimmt er die Gestalt der Athene an, der Göttin des guten Rates. Das war aber der Wahl des Dichters überlassen, und in einer Vielzahl solcher Wahllakte werden die Dichter stufenweise den „Charakter“ ihrer Götter aufgebaut haben, indem sie, wie Herodot sagt,⁹⁴ „die Ämter und Fähigkeiten unter sie verteilten und ihre physische Erscheinung fest umrissen“. Die Dichter haben natürlich die Götter nicht erfunden. Das behauptet auch Herodot nicht. Athene z. B. war, wie wir jetzt annehmen dürfen, eine minoische Hausgottheit. Aber die Dichter haben ihnen Personalität verliehen und dadurch – nach Nilssons Worten – verhindert, daß Griechenland auf die magische Religionsstufe zurücksank, die bei ihren orientalischen Nachbarn noch vorherrschte.

Man mag jedoch geneigt sein, die Behauptung anzuzweifeln, auf der Nilssons Ausführungen basieren. Sind die homerischen Gestalten denn wirklich so außergewöhnlich labil, verglichen etwa mit den Gestalten anderer früher Epen? Der von Nilsson angeführte Beweis ist doch recht schwach. Man rauft sich wegen eines geringfügigen Anlasses; aber das tun nordische und irische Helden auch. Hektor stürmt blindwütend bei einer einzigen Gelegenheit, nordische Helden bedeutend öfter. Homerische Männer weinen hemmungsloser als Schweden oder Engländer; aber alle Mittelmeervölker verhalten sich heute noch so. Man kann zugeben, daß Agamemnon und Achill leidenschaftliche, reizbare Männer sind (der Verlauf des Epos verlangt es geradezu). Aber sind nicht Odysseus und Aias, jeder in spezifischer Weise, sprichwörtliche Beispiele für standhaftes Dulden, so wie Penelope es für weibliche Standhaftigkeit ist? Und doch sind diese steten Charaktere nicht weniger als andere von psychischer Beeinflussung ausgenommen. Ich habe aufs Ganze gesehen Bedenken, diesen Teil von Nilssons Ausführungen zu stark zu betonen, und möchte statt dessen lieber den Glauben des homerischen

Menschen an psychische Beeinflussung mit zwei anderen Eigentümlichkeiten verknüpfen, die zweifellos zu der bei Homer skizzierten Kulturstufe gehören.

Da ist zuerst eine negative Besonderheit zu erwähnen: Der homerische Mensch hat keine einheitliche Vorstellung von dem, was wir „Seele“ oder „Persönlichkeit“ nennen. (Bruno Snell⁹⁵ hat kürzlich die tiefere Bedeutung dieser Tatsache nachdrücklich hervorgehoben.) Es ist allgemein bekannt, daß Homer dem Menschen nur nach dem Tode eine *Seele* zuzuerkennen scheint, oder wenn er in | Ohnmacht fällt bzw. im Sterben liegt oder vom Tode bedroht ist: Die allein vermerkte Funktion der *psyché* bei einem Lebenden ist die, daß sie ihn verläßt. Homer hat aber auch kein anderes Wort für die lebende Person. Der *thymós* mag einmal eine primitive „Atemseele“ oder „Vitalseele“ gewesen sein; aber bei Homer bezeichnet er weder die Seele noch (wie bei Platon) einen „Seelenteil“. Er kann, ganz grob und allgemein, definiert werden als ein Organ der Empfindung. Aber er erfreut sich einer Unabhängigkeit und Selbständigkeit, die sich für uns mit dem Wort „Organ“ nicht verbinden, da wir von der späteren Konzeption von „Organismus“ und „organischer Einheit“ beeinflusst sind. Der *thymós* eines Mannes sagt diesem, daß er nun essen oder trinken oder einen Feind erschlagen muß, er berät ihn bei seinen Taten und legt ihm Worte in den Mund: θυμός ἀνώγει, sagt man dann, oder κέλεται δέ με θυμός. Man kann sich mit ihm unterhalten bzw. mit seinem „Herzen“ oder seinem „Bauch“, fast so wie von Mann zu Mann. Manchmal schilt man diese selbständigen „Organe“ (ζωαδίην ἡνίπατε μύθη);⁹⁶ gewöhnlich nimmt man seinen Rat an, aber man kann ihn auch zurückweisen und, wie Zeus bei einer Gelegenheit, „ohne die Zustimmung seines *thymós*“ handeln.⁹⁷ Im letzten Fall könnte man mit Platon sagen, daß der Mensch κρείττων ἑαυτοῦ war, daß er sich selbst beherrscht hat. Aber für den homerischen Menschen hat der *thymós* keinerlei Neigung, sich als einen Teil des Ich fassen zu lassen: Gewöhnlich macht er sich als eine selbständige *innere Stimme* bemerkbar. Ein Mensch kann sogar zwei solche Stimmen vernennen: So „plant Odysseus in seinem *thymós*“, den Kyklop sofort zu töten, aber eine zweite Stimme (ἕτερος θυμός) hält ihn davon ab.⁹⁸ Diese Gewohnheit, „emotionale Antriebe zu objektivieren“ (wie wir sagen würden), sie als nicht zum Ich gehörig zu betrachten, muß das Eindringen der religiösen Vorstellung von psychischer Beeinflussung sehr erleichtert haben; diese wird ja oft so dargestellt, daß sie nicht auf den Menschen direkt einwirkt, sondern auf dessen *thymós*⁹⁹ oder auf seinen Sitz im Menschen, die Brust oder das Zwerchfell¹⁰⁰. Man kann diese Verknüpfung sehr klar in Diomedes' Bemerkung erkennen, daß Achill kämpfen wird, „wenn der *thymós* in seiner Brust es ihn heißen und ein Gott ihn antreiben wird“¹⁰¹ (wiederum überdeterminiert).

Eine zweite Besonderheit, welche eng mit der ersten verknüpft zu sein scheint, muß sich in der gleichen Richtung ausgewirkt haben. Es ist die Gewohnheit, Verhaltensweisen mit Begriffen des Wissens zu erklären.¹⁰² Das bekannteste Beispiel ist der weitverbreitete Gebrauch des Verbuns οἶδα, „ich weiß“, das mit einem Objekt im Neutrum Plural | nicht nur den Besitz technischer Fähigkeiten bezeichnet (οἶδεν πολεμῆμα ἔργα u. ä.), sondern auch etwas, das wir sittlichen Charakter oder persönliches Empfinden nennen würden: Achill „weiß Wildes, wie ein Löwe“, Polyphem „weiß Gesetzloses“, Nestor und Agamemnon „wissen Freundliches für einander“.¹⁰³ Das ist nicht nur ein homerisches „Idiom“: Eine ähnliche Übertragung von Empfindungen in den Bereich des Verstandes liegt vor, wenn wir hören, daß Achill „einen erbarmungslosen *Verstand* (νόος)“ hat oder daß die Trojaner „sich an die Flucht *erinnerten* und den Widerstand *vergaßen*“.¹⁰⁴ Dieses Bemühen, Verhaltensweisen intellektualistisch zu erklären, prägte den griechischen Geist für die Dauer: Die sogenannten sokratischen Paradoxien, daß „Tugend Wissen ist“ und daß „niemand mit Absicht schlecht handelt“, waren nichts Ungewöhnliches, sondern eine deutlich verallgemeinerte Formulierung tief eingewurzelter Denkgewohnheiten.¹⁰⁵ Solch eine Denkgewohnheit muß auch den Glauben an psychische Beeinflussung gefördert haben. Wenn der Charakter dem Wissen gleichzusetzen ist, dann ist all das, was nicht gewußt wird, kein Teil des Charakters, sondern kommt dem Menschen von außen zu. Wenn er in einer Weise handelt, die im Gegensatz zu dem Ganzen der ihm bewußten Wesenszüge steht, dann ist diese Handlung nicht eigentlich seine Handlung, sondern sie wurde ihm eingegeben. Mit anderen Worten: Die nicht einzuordnenden, nichtrationalen Impulse sowohl wie die aus ihnen resultierenden Handlungen werden vom Ich häufig ausgesondert und einem fremden Ursprung zugeschrieben.

Verständlicherweise ereignet sich dies besonders leicht, wenn die in Frage stehenden Handlungen derart sind, daß sie bei ihrem Urheber heftiges Schamgefühl hervorrufen. Wir wissen, wie man sich in unserer Gesellschaft von unerträglichen Schuldgefühlen befreit, indem man sie in der Phantasie auf einen anderen „projiziert“. Und wir dürfen annehmen, daß der Begriff der *áte* dem homerischen Menschen zu einem analogen Zwecke diente, weil er ihn in die Lage versetzte, in gutem Glauben seine unerträglichen Schamgefühle auf eine äußere Macht zu projizieren. Ich sage „Scham“ und nicht „Schuld“, denn amerikanische Anthropologen haben uns kürzlich gelehrt, zwischen „Schamkulturen“ und „Schuldkulturen“ zu unterscheiden,¹⁰⁶ und die von Homer skizzierte Gesellschaft gehört eindeutig zur ersten Klasse. Der höchste Wert für einen homerischen Menschen ist nicht ein ruhiges Gewissen, sondern das Genießen der *timé*, der öffentlichen Hochschätzung: „Warum sollte ich kämpfen“, fragt Achill, „wenn | der tapfere Kämpfer nicht mehr

τιμή bekommt als der Feigling?“¹⁰⁷ Und die stärkste moralische Macht, die der homerische Mensch kennt, ist nicht die Furcht vor Gott,¹⁰⁸ sondern die Rücksicht auf die öffentliche Meinung, *aidós*: αἰδέομαι Τρωῶας, sagt Hektor in seiner Schicksalsstunde und geht mit offenen Augen in den Tod.¹⁰⁹ Die Lage, auf die die Konzeption der *áte* eine Antwort ist, entstand nicht nur aus der Impulsivität des homerischen Mannes, sondern aus der Spannung zwischen dem individuellen Impuls und dem Druck der sozialen Anpassung, die charakteristisch für eine Schamkultur ist.¹¹⁰ In einer solchen Gesellschaft wird alles, was den Mann der Verachtung oder dem Spott seiner Gefährten preisgibt und ihn „sein Gesicht verlieren“ läßt, als unerträglich empfunden.¹¹¹ Das erklärt vielleicht auch, warum nicht nur Fälle moralischen Versagens wie Agamemnons Verlust der Selbstbeherrschung auf eine göttliche Macht projiziert wurden, sondern auch solche Vorkommnisse wie der schlechte Handel des Glaukos oder Automedons Nichtbeachtung der richtigen Kampfweise. Andererseits war es das allmählich wachsende Empfinden für Schuld, das für die spätere Zeit charakteristisch ist, welches *áte* in Bestrafung, die Erinyen in Rachehelfer und Zeus in die Verkörperung kosmischer Gerechtigkeit umwandelte. Mit dieser Entwicklung werde ich mich im nächsten Kapitel befassen.

Was ich im vorstehenden zu tun versucht habe, war, in kritischer Überprüfung einer besonderen Art religiöser Erfahrung zu zeigen, daß sich hinter dem Begriff „homerische Religion“ entschieden mehr verbirgt als eine künstliche Maschinerie von nur halb-seriösen Göttern und Göttinnen und daß wir ihr keine Gerechtigkeit widerfahren lassen, wenn wir sie übergehen als ein gefälliges Zwischenspiel heiterer Clownerien zwischen dem angenommenen Tiefsinn einer ägäischen Erdreligion – von der wir wenig wissen – und dem einer „frühen orphischen Bewegung“, von der wir noch viel weniger wissen.

Zweites Kapitel

VON DER SCHAMKULTUR ZUR SCHULDKULTUR

Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen. Hebr. 10, 31

In meinem ersten Kapitel habe ich untersucht, wie Homer die irrationalen Faktoren des menschlichen Verhaltens als „psychische Beeinflussung“ deutet, als das Eingreifen nicht-menschlicher Mächte in das menschliche Leben, indem sie dem Menschen etwas 'eingeben', wodurch sie sein Denken und Benehmen beeinflussen. In diesem Kapitel werde ich mich mit einigen der neuen Formen befassen, welche die homerischen Vorstellungen im Laufe der archaischen Zeit angenommen haben. Wenn aber meine Ausführungen auch für den Nichtfachmann einsichtig sein sollen, muß ich zuvor versuchen, wenigstens in groben Umrissen einige allgemeinere Unterschiede zu skizzieren, durch die sich die religiöse Haltung der archaischen Zeit von derjenigen abhebt, die man für Homer voraussetzen kann. Am Ende des ersten Kapitels habe ich die Ausdrücke „Schamkultur“ und „Schuldkultur“ als deskriptive Termini zur Beschreibung der beiden gemeinten Haltungen verwendet. Ich bin mir bewußt, daß diese Ausdrücke nicht selbstverständlich sind, daß sie wahrscheinlich den meisten klassischen Philologen ungeläufig sind und daß sie leicht zu Mißdeutungen Anlaß geben können. Was ich mit ihnen meine, wird sich wohl, hoffentlich, im weiteren Verlauf herausstellen. Zwei Dinge jedoch sollten sofort klargestellt werden. Erstens gebrauche ich diese Bezeichnungen rein beschreibend, ohne irgendeine Kulturzyklentheorie vorauszusetzen. Sodann gebe ich zu, daß die Unterscheidung eine nur relative ist, da tatsächlich viele Verhaltensweisen, die für die Schamkultur bezeichnend sind, während der ganzen archaischen und klassischen Zeit beibehalten werden. Es findet zwar ein Übergang statt, aber er geschieht nur allmählich und unvollständig. |

Wenn wir uns von Homer der fragmentarischen Literatur der archaischen Zeit und jenen Autoren zuwenden, die noch die archaische Sichtweise bewahrt haben¹ – Pindar z. B. und Sophokles und in großem Umfange auch Herodot –, so ist eine der auffälligsten Eigentümlichkeiten das vertiefte Bewußtsein von der menschlichen Ungesicherheit und Hilflosigkeit (ἀμηχανία),² dem im religiösen Bereich das Empfinden göttlicher Feindseligkeit entspricht

¹ Anmerkungen zum zweiten Kapitel s. S. 176 ff.

– nicht in dem Sinn, daß die Gottheit als das Böse angesehen wird, wohl aber als übermächtige Gewalt und Weisheit, die den Menschen für immer niederhalten und hindern, sich über seinen Stand zu erheben. Dieses Gefühl spricht Herodot aus, wenn er sagt, die Gottheit sei allezeit $\varphi\theta\upsilon\nu\rho\gamma\acute{o}\nu\ \tau\epsilon\ \zeta\alpha\iota\ \tau\alpha\rho\alpha\chi\acute{\omega}\delta\epsilon\varsigma$.³ „Eifersüchtig und verwirrend“, könnte man übersetzen; jedoch würde diese Übersetzung kaum befriedigen: Wie sollte jene übergewaltige Macht eifersüchtig sein auf ein so armseliges Wesen wie den Menschen? Gemeint ist doch wohl, daß die Götter jeden Erfolg, jedes Glücksgefühl verübeln, das für einen Augenblick unsere Sterblichkeit über ihren Stand erheben und dadurch göttliche Vorrechte schmälern könnte.

Solche Vorstellungen waren natürlich nicht völlig neu. Im 24. Buch der ›Ilias‹ spricht Achill – endlich durch den Anblick seines gebrochenen Gegners Priamos bewegt – die tragische Erkenntnis des ganzen Epos aus: „Denn so haben die Götter den Schicksalsfaden für die beklagenswerte Menschheit gesponnen, daß das Leben der Menschen sorgenvoll sei, während sie selbst frei von allen Sorgen sind.“⁴ Und dann erwähnt er das berühmte Bild von den zwei Krügen, aus denen Zeus seine guten und bösen Gaben nimmt. Einigen gibt er aus beiden Krügen gemischt, anderen reines Übel, so daß sie gequält über das Antlitz der Erde schreiten, „unbeachtet von Göttern und Menschen“.⁴ Das reine Gute aber, so dürfen wir annehmen, ist der den Göttern vorbehaltene Anteil. Die Gefäße haben nichts mit Gerechtigkeit zu tun. Sonst wäre Achills Erkenntnis falsch. Denn Heldentum bringt in der ›Ilias‹ kein Glück. Einziger – und ausreichender – Lohn ist der Ruhm. Und doch gehen Homers Fürsten trotz alledem kühn durch ihre Welt; sie fürchten die Götter nur in dem Maße, wie sie ihre menschlichen Könige fürchten; sie werden durch das Zukünftige nicht bedrückt, selbst wenn sie, wie Achill, wissen, daß es herannahendes Unheil birgt. |

Insofern liegt die Veränderung, die wir in der archaischen Zeit bemerken, nicht in einem anderen Glauben, sondern in einer neuen gefühlsmäßigen Reaktion auf den alten Glauben. Man vernehme z. B. Semonides von Amorgos: „Zeus achtet auf die Erfüllung von allem, was da ist, und lenkt es nach seinem Willen. Einsicht aber eignet den Menschen nicht: Wir leben wie Tiere stets von der Gnade dessen, was der Tag bringen mag, und wissen nichts von dem Ausgang, den Gott den menschlichen Handlungen setzt.“⁵ Oder Theognis: „Kein Mensch, Kyrnos, ist verantwortlich für seinen Untergang oder seinen Erfolg: Beides verleihen die Götter! Kein Mensch kann eine Tat ausführen und dabei wissen, ob der Erfolg gut oder schlecht sein wird. ... Die Menschheit folgt in äußerster Blindheit ihren nichtigen Gewohnheiten; die Götter aber führen alles zu dem Ziel, das sie gesetzt haben.“⁶ Die Lehre von der hilflosen Abhängigkeit des Menschen von einer willkürlichen Macht ist nicht neu. Doch wird ein neuer Ton der Verzweiflung hörbar, eine

neue und bittere Betonung der Eitelkeit menschlichen Strebens. Wir sind der Welt des ›Königs Oidipus‹ näher als der Welt der ›Ilias‹.

In vielem verhält es sich mit der Vorstellung vom *phthónos* der Götter, von ihrer Eifersucht, ebenso. Aischylos hat mit Recht von „einer ehrwürdigen Lehre, vor langer Zeit verkündet,“ gesprochen.⁷ Die Ansicht, daß zu großer Erfolg Gefährdung durch höhere Mächte nach sich ziehe, zumal wenn man sich seiner rühme, findet sich unabhängig voneinander in vielen verschiedenen Kulturkreisen⁸ und ist tief im menschlichen Wesen verwurzelt. (Wir huldigen ihr heute noch, wenn wir auf Holz klopfen.) Die ›Ilias‹ kennt derartiges nicht, ebenso wie sie anderen, im Volke verbreiteten Aberglauben ignoriert. Aber der Dichter der ›Odyssee‹ – ohnehin stets aufgeschlossener für die zeitgenössische Denkweise – läßt Kalypso in ihrer Enttäuschung ausrufen, die Götter seien die eifersüchtigsten Wesen auf der Welt; sie mißgönnten einem sogar das bißchen Glück.⁹ Die ungehemmte Art aber, wie der homerische Mensch sich rühmt, läßt deutlich werden, daß er die Gefahren des *phthónos* nicht allzu ernst nimmt. Solche Bedenken sind einer Schamkultur fremd. Erst in spätarchaischer und frühklassischer Zeit wird aus der *phthónos*-Vorstellung eine bedrückende Drohung, Quelle – oder Ausdruck – religiöser Ängstlichkeit. So ist es bei Solon, Aischylos und vor allem bei Herodot. Für Herodot ist die Geschichte überdeterminiert: Während sie, oberflächlich betrachtet, sich als Ergebnis menschlichen | Strebens darstellt, kann der tiefer Blickende allenthalben das verborgene Wirken des *phthónos* erkennen. Aus derselben Einstellung heraus kann der Bote in den ›Persern‹ Xerxes' unvernuünftiges Vorgehen bei Salamis auf die List des Griechen zurückführen, der ihn getäuscht hat, und gleichzeitig auf den *phthónos* der Götter, der durch einen *alástor*, einen bösen Dämon, wirkt¹⁰: Das Ereignis ist zweifach begründet, auf natürlicher und auf übernatürlicher Ebene.

Von den Autoren dieser Zeit wird der göttliche *phthónos* bisweilen,¹¹ wenn auch nicht immer,¹² als *némesis*, „berechtigter Unwille“, gedeutet. Zwischen die primitive Vorstellung vom anstoßerregenden, übermäßigen Glück und seine Bestrafung durch die eifersüchtige Gottheit wird ein moralisierender Gedanke eingeschoben: Glück soll *kóros* hervorrufen – die behagliche Selbstzufriedenheit eines Menschen, dem es zu gut ergangen ist –, welcher seinerseits *hýbris* zeugt, Anmaßung in Wort oder Tat oder nur in Gedanken. In dieser Deutung erschien der alte Glaube in rationalerem Gewande, war aber deswegen um nichts weniger drückend. In der Teppich-Szene des ›Agamemnon‹ kann man sehen, wie jede Äußerung des Triumphes ängstliche Schuldgefühle hervorruft: *hýbris* ist das „Urübel“ geworden, die Sünde, deren Lohn der Tod ist. Sie ist so allgemein verbreitet, daß ein homerischer Hymnus sie die *thémis* nennen kann, die festbegründete Gesplogtheit der Menschen; und Archilochos spricht sie sogar den Tieren zu.

Die Menschen wissen, daß es gefährlich ist, glücklich zu sein.¹³ Aber diese Einschränkung hatte ohne Zweifel auch eine heilsame Wirkung. Als Euripides, der in dem neuen Zeitalter des Skeptizismus schreibt, seinen Chor den Zusammenbruch aller sittlichen Normen beklagen läßt, sieht dieser bezeichnenderweise den überzeugendsten Beweis für jenen Zusammenbruch in der Tatsache, daß „es nicht mehr das gemeinsame Ziel der Menschen ist, dem *phthónos* der Götter zu entrinnen“¹⁴.

Die Versittlichung des *phthónos* verweist uns auf einen zweiten charakteristischen Zug der archaischen Gedankenwelt, auf die Tendenz, das Übernatürliche insgesamt und Zeus im besonderen in eine Gerechtigkeit ausübende Macht umzuformen. Ich brauche kaum zu sagen, daß Religion und Sittlichkeit in Griechenland wie in anderen Ländern keineswegs von Anfang an aufeinander bezogen waren. Sie hatten ihre eigenen Wurzeln. Ich nehme an, daß – allgemein gesagt – Religion aus dem Bezogensein des Menschen auf seine gesamte Umwelt erwächst, Sittlichkeit aus der Beziehung zum Mitmenschen. Aber früher oder später kommt in den meisten Kulturen eine Leidenszeit, | und dann ist die Mehrzahl der Menschen nicht mehr zufrieden mit der Ansicht des Achill, nach der „Gott in seinem Himmel ist, in der Welt aber alles schlecht steht“. Der Mensch projiziert sein wachsendes Verlangen nach sozialer Gerechtigkeit in den Kosmos; und wenn aus entfernten Räumen der erhabene Widerhall seiner eigenen Stimme zu ihm zurückkehrt und Bestrafung des Schuldigen verheißt, dann schöpft er daraus Mut und Zuversicht.

Im griechischen Epos ist diese Entwicklungsstufe noch nicht erreicht, aber man kann ihr Nahen an der wachsenden Zahl von Anzeichen erkennen. Die Götter der ›Ilias‹ sind primär mit ihrer eigenen Ehre (τιμή) befaßt. Leichtfertig von einem Gott sprechen, seinen Kult vernachlässigen, seinen Priester mißhandeln, all das erzürnt sie verständlicherweise. In einer Schamkultur sind Götter wie Menschen geneigt, Geringschätzung übelzunehmen. Meineid unterliegt derselben Beurteilung: Die Götter nehmen keinen Anstoß an einer glatten Lüge, aber sie wenden sich dagegen, daß ihr Name mißbräuchlich angerufen wird. Hier und da erhält man allerdings einen Hinweis auf Weiterreichendes. Vergehen gegen die Eltern machen ein so ungeheures Verbrechen aus, daß eine besondere Ahndung nötig wird: Die Mächte der Unterwelt sehen sich genötigt, den Fall aufzugreifen.¹⁵ (Ich werde später noch darauf zurückkommen.) Einmal erfahren wir sogar, daß Zeus den Menschen zürnt, die ungerechte Urteile fällen.¹⁶ Ich halte dies allerdings für eine Spiegelung späterer Zustände, die – durch ein für Homer nicht ungewöhnliches Versehen – in ein Gleichnis eindringen konnte.¹⁷ Denn ich kann in der Erzählung der ›Ilias‹ keinen Hinweis darauf finden, daß Zeus sich um die Gerechtigkeit als solche kümmert.¹⁸

In der ›Odyssee‹ ist sein Interesse deutlich weiter gespannt: Er schützt nicht nur die Bittflehenden¹⁹ (die in der ›Ilias‹ keine Sicherheit genießen), sondern „alle Fremden und Bettler sind von Zeus“²⁰. Hesiods Rächer der Armen und Unterdrückten kündigt sich tatsächlich an. Der Zeus der ›Odyssee‹ wird überdies empfänglich für moralische Kritik. Die Menschen, so klagt er, tadeln immer die Götter; „denn sie sagen, ihre Mühsal käme von uns, während sie es doch selbst sind, die sich mit ihren ruchlosen Handlungen mehr Mühsal verursachen, als es nötig wäre“²¹. An den Anfang des Epos gestellt, klingt diese Äußerung – wie man im Deutschen sagt – „programmatisch“. Und das Programm wird auch durchgeführt. Die Freier ziehen sich durch die eigene gottlose Tat den Untergang zu,²² während | Odysseus, der göttliche Weisungen sorgsam beachtet, über die Übermacht triumphiert. Die göttliche Gerechtigkeit hat sich behauptet.

Die späteren Stadien der moralischen Erziehung des Zeus mag man bei Hesiod, Solon und Aischylos studieren; ich kann den Fortschritt hier im einzelnen nicht verfolgen. Eine Komplikation muß ich jedoch erwähnen, die weitreichende historische Folgen hat. Die Griechen waren realistisch genug, die Augen nicht vor der simplen Tatsache zu verschließen, daß die Übeltäter gediehen wie ein grünender Lorbeerbaum. Hesiod, Solon und Pindar sind deswegen tief beunruhigt, und Theognis hält es für nötig, Zeus zu diesem Problem unmittelbar Stellung nehmen zu lassen.²³ Es war recht leicht, göttliche Gerechtigkeit in einer Dichtung, etwa der ›Odyssee‹, darzustellen. Wie Aristoteles bemerkt, „erzählen die Dichter solche Geschichten, um den Wünschen ihrer Zuhörer entgegenzukommen“²⁴. Ganz so leicht geht es im wirklichen Leben nicht. In der archaischen Zeit mahlen die Mühlen Gottes so langsam, daß ihre Bewegung tatsächlich nicht wahrgenommen werden konnte, es sei denn mit den Augen des Glaubens. Um aber den Glauben an ihre Wirksamkeit überhaupt aufrecht halten zu können, war es geboten, von der mit dem Tod gegebenen zeitlichen Beschränkung sich frei zu machen. Wenn man nämlich seinen Blick über diese Grenze hinaus richtete, konnte man eine (oder beide) von zwei Aussagen machen: Man konnte sagen, der erfolgreiche Sünder werde in seinen Nachkommen gestraft; oder er werde seine Schuld persönlich in einem anderen Leben büßen.

Die zweite dieser Lösungsmöglichkeiten wird – als allgemeingültige Lehre – erst in der späten archaischen Zeit erkannt und galt wahrscheinlich nur für eine deutlich abgegrenzte Gruppe; eine nähere Betrachtung muß ich auf ein späteres Kapitel verschieben. Die erste ist die für die archaische Zeit charakteristische Lehre: Sie wird von Hesiod, Solon und Theognis, von Aischylos und Herodot verkündet. Daß sie das Leiden moralisch Unschuldiger mit einschloß, hat man dabei nicht übersehen: Solon bezeichnet die Opfer ererbter *némesis* als ἀναίτιοι, „nicht verantwortlich“; Theognis beklagt die Unbillig-

keit eines Systems, bei dem „der Verbrecher ungestraft ausgeht, ein anderer aber später die Bestrafung auf sich nehmen muß“; Aischylos möchte – wenn ich ihn richtig verstehe – die Unbilligkeit durch die Erkenntnis mildern, daß der Erbfluch durchbrochen werden kann.²⁵ Wenn aber diese Männer gleichwohl die Vorstellung von der Erbllichkeit der Schuld übernommen haben und die Bestrafung des Schuldigen aussetzten, dann muß man das auf jenen Glauben an die Einheit der Familie zurückführen, den das archaische Griechenland [mit anderen frühen Gesellschaften²⁶ und mit mancher primitiven Kultur unserer Tage teilt²⁷. Mochte die Lehre von der Erbschuld auch unbillig sein, so wurde in ihr doch ein Naturgesetz deutlich, das Anerkennung heischte: Die Familie war eine moralische Einheit, das Leben des Sohnes die Fortführung der väterlichen Existenz,²⁸ und er erbe des Vaters sittliche Schuld genauso wie seine geschäftlichen Schulden. Früher oder später wird die Schuld *ihre eigene Bestrafung herbeiführen*, wie die Pythia dem Kroisos sagt. Der Kausalnexus von Vergehen und Strafe war *moira*, also etwas, das nicht einmal von einem Gotte außer Kraft gesetzt werden konnte. Kroisos mußte vollenden oder erfüllen (*ἐκπλήσαι*), was mit dem Vergehen eines Vorfahren vor fünf Generationen begonnen hatte.²⁹

Es war ein Unglück für die Griechen, daß die Idee einer allumfassenden Gerechtigkeit, die im Vergleich zur alten Vorstellung von rein willkürlich waltenden göttlichen Mächten einen Fortschritt darstellte und die Bestätigung der neuen bürgerlichen Sittlichkeit enthielt, in dieser Weise mit einer primitiven Auffassung der Familie verknüpft werden sollte. Bedeutete es doch, daß sich die ganze Kraft der religiösen Empfindung und der religiösen Gesetze gegen das Aufkommen der richtigen Sichtweise wandte, in der das Individuum als Person mit eigenen Rechten und eigener Verantwortung hätte erkannt werden können. Diese Anschauung hat sich vielleicht im weltlichen attischen Recht entwickelt. Wie Glotz in seinem großen Buch *La Solidarité de la famille en Grèce*³⁰ gezeigt hat, ist die Befreiung des Individuums von den Fesseln des Clans und der Familie eine der großen Errungenschaften des griechischen Rationalismus und eine Leistung, die der athenischen Demokratie angerechnet werden muß. Aber lange, nachdem diese Befreiung im Gesetz durchgeführt worden war, wurden fromme Gemüter noch von den Geistern der alten Solidarität geplagt. Aus Platons Schriften wird deutlich, daß man noch im vierten Jahrhundert mit Fingern auf den Mann zeigte, auf den der Schatten der Erbschuld fiel, und ein solcher Mensch war immer noch bereit, einen *kathartés* zu bezahlen, um von dieser Schuld erlöst zu werden.³¹ Platon selbst, der doch die Revolution des weltlichen Rechts gutgeheißen hatte, läßt in gewissen Fällen die Vorstellung von der ererbten religiösen Schuld noch gelten.³² Ein Jahrhundert später hält Bion von Borysthènes noch den Hinweis für nötig, daß Gott, indem er den Sohn für das Vergehen

seines Vaters straft, sich so verhält wie ein Arzt, der dem Sohn die Medizin verschreibt, um den Vater zu heilen. Und der fromme Plutarch, der dies als Witz anführt, versucht gleichwohl, eine Rechtfertigung für diese alte Lehre zu finden, indem er sich auf die beobachteten Tatsachen der Vererbung beruft.³³ |

Wir kehren zur archaischen Zeit zurück. Es war ebenfalls ein Unglück, daß dem jetzt moralisch beurteilten Walten der übermenschlichen Mächte Funktionen zugeschrieben wurden, die vorwiegend, wenn nicht gar ausschließlich, strafender Art waren. Wir hören viel von ererbter Schuld, wenig von ererbter Unschuld; viel von den Leiden der Sünder in der Hölle oder im Purgatorium, verhältnismäßig wenig von den ins Jenseits verlegten Belohnungen der Tugend. Der Nachdruck liegt immer auf der Bestrafung. Darin spiegeln sich zweifellos die rechtlichen Vorstellungen der Zeit wider. Strafrecht geht dem bürgerlichen Recht voraus, und die erste Funktion des Staates war der Zwang. Überdies berücksichtigt das göttliche Recht – wie auch das frühe menschliche – die Motive nicht und kennt keine Nachsicht für menschliche Schwäche. Es ist bar jener menschlichen Eigenschaft, welche die Griechen *ἐπιείκεια* oder *φιλανθρωπία* genannt haben. Die sprichwörtliche Wendung jener Zeit, daß „alle Tugend in der Gerechtigkeit beschlossen liegt“³⁴, gilt nicht weniger für die Götter als für die Menschen: Für Mitleid war da wenig Platz. In der *Ilias* war das noch anders: Da empfindet Zeus mit dem erschlagenen Hektor Mitleid, ebenso mit dem erschlagenen Sarpedon. Er fühlt mit dem um Patroklos trauernden Achill und bemitleidet sogar Achills Rosse, die um ihren Lenker trauern.³⁵ *μέλουσί μοι, ὀλλύμενοί περ*, sagt er im 21. Buch der *Ilias*: „Ich Sorge mich um sie, wenn sie auch zugrunde gehen.“ Doch indem Zeus die Verkörperung der kosmischen Gerechtigkeit wird, verliert er seine Humanität. Deshalb tendiert die olympische Religion in ihrer versittlichten Form dahin, eine Religion der Angst zu werden. Diese Tendenz spiegelt sich im religiösen Vokabular wider. In der *Ilias* gibt es noch kein Wort für „Gott fürchtend“; aber in der *Odyssee* gilt es schon als wichtige Tugend, *θεοδῆς* zu sein, und das entsprechende Wort der Prosaliteratur, *δεισιδαιμών*, war ein lobendes Attribut sogar bis in Aristoteles' Zeiten.³⁶ Die 'Gottesliebe' andererseits fehlt im älteren griechischen Wortschatz³⁷: *φιλόθεος* erscheint zum erstenmal bei Aristoteles. Und tatsächlich erweckt von den großen olympischen Gottheiten wohl nur Athene ein Gefühl, das man mit Recht als Liebe bezeichnen könnte. „Es wäre überspannt“, heißt es in den *Magna Moralia*, „sollte jemand behaupten, er liebe Zeus.“³⁸

Das führt uns zum letzten Punkt, den ich hervorheben möchte, zu der verbreiteten Furcht vor Befleckung (*miasma*) und zu ihrem Korrelat, dem allgemeinen Streben nach ritueller Reinigung (*kátharsis*). Auch hier ist der

Unterschied zwischen Homer und der archaischen | Zeit wiederum relativ, nicht absolut. Denn man kann nicht leugnen, daß *kátharsis* – wenn auch in geringem Umfang – in beiden Epen vollzogen wird.³⁹ Aber von der einfachen homerischen Reinigung, die von einem Laien ausgeübt wird, bis zu den berufsmäßigen *kathartai* der archaischen Zeit mit ihrem ausgeprägten und schmutzigen Ritual ist es ein weiter Schritt. Ein noch größerer ist es von Telemachs zufälligem Entschluß, einen Mann als Schiffskameraden anzunehmen, der von sich selber bekennt, ein Mörder zu sein, bis zu jenen Voraussetzungen, die im ausgehenden fünften Jahrhundert den Angeklagten eines Mordprozesses in die Lage versetzten, einen präsumptiven Beweis seiner Unschuld aus der Tatsache abzuleiten, daß das Schiff, mit dem er gefahren ist, sicher den Hafen erreicht hat.⁴⁰ Eine weitere Vorstellung von der trennenden Kluft erhält man, wenn man Homers Version der Oidipus-Sage mit der vergleicht, die uns von Sophokles bekannt ist. Hier wird Oidipus als Befleckter ausgestoßen aus der Gemeinschaft, zermalmt von der Last einer Schuld, „die weder die Erde noch der heilige Regen noch das Sonnenlicht hinwegnehmen können“. In der Darstellung, die Homer kannte, bleibt Oidipus aber auch nach der Aufdeckung seiner Schuld weiterhin König von Theben, fällt vielleicht in der Schlacht und wird mit königlichen Ehren bestattet.⁴¹ Es war offenbar ein späteres, mutterländisches Epos, die Thebais, das den sophokleischen „Leidensmann“ geschaffen hat.⁴²

Wir finden bei Homer keinen Hinweis auf den Glauben, daß Befleckung ansteckend wirkt und vererblich sei. Nach archaischer Ansicht war sie beides,⁴³ und darin lag ihre Entsetzlichkeit begründet: Denn wie könnte ein Mensch gewiß sein, daß er sich nicht durch zufällige Berührung dieses Übel zugezogen oder es wegen eines längst vergessenen Verbrechens irgendeines entfernten Vorfahren geerbt hat? Solche Beängstigung war noch quälender wegen ihrer Unbestimmtheit, d. h. wegen der Unmöglichkeit, sie auf eine Ursache zurückzuführen, die man erkennen und mit der man sich auseinandersetzen könnte. In diesem Glauben die *Quellen* des archaischen Schuldempfindens erblicken zu wollen, wäre wohl eine zu große Vereinfachung; aber sicherlich äußert es sich in ihm, so wie sich bei einem Christen das Schuldempfinden in der quälenden Furcht vor der Todsünde äußern kann. Der Unterschied dieser beiden Auffassungen liegt natürlich darin, daß die Sünde ein Zustand des Willens, eine Krankheit des inneren Bewußtseins ist, während Befleckung die automatische Folge einer Handlung ist, zu dem Bereich äußerer Ereignisse gehört und mit derselben unbarmherzigen Gleichgültigkeit dem Motiv gegenüber wirksam wird wie ein Typhuserreger.⁴⁴ Streng genommen wird aus dem archaischen Schuldgefühl | ein Gefühl für Sündhaftigkeit nur durch jenen Vorgang, den Kardiner⁴⁵ als „Internalisierung“ des Gewissens bezeichnet, ein Phänomen, das spät und undeutlich

in der griechischen Welt erscheint und erst lange, nachdem das weltliche Recht die Bedeutung des Motivs⁴⁶ zu erkennen begonnen hatte, zum Allgemeingut wird. Die Übertragung des Begriffs der Reinheit von der magischen in die moralische Sphäre vollzog sich ebenfalls spät. Erst in den letzten Jahren des fünften Jahrhunderts findet man den Gedanken ausformuliert, daß reine Hände nicht genügen: Das Herz muß ebenso rein sein.⁴⁷

Gleichwohl, meine ich, sollte man zögern, scharfe chronologische Trennungslinien zu ziehen. Eine Idee wirkt auf das religiöse Verhalten oft schon lange im Verborgenen ein, bevor sie zu ausdrücklicher Formulierung gelangt. Ich glaube, Pfisters Beobachtung ist richtig, daß in dem alten griechischen Wort *ἄγος* (die Bezeichnung für die schlimmste Form des *miasma*) die Vorstellungen von Befleckung, Fluch und Sünde schon recht früh miteinander verwoben waren.⁴⁸ Und während *kátharsis* in der archaischen Zeit sicherlich oft nicht mehr als die mechanische Erfüllung einer rituellen Verpflichtung bedeutet hat, konnte die Auffassung von einer automatischen, gleichsam physikalisch wirkenden Reinigung in nicht wahrnehmbaren Schritten sich in die vertiefte Vorstellung von Buße für eine Sünde verwandeln.⁴⁹ Es gibt einige bezeugte Beispiele, bei denen man schwerlich zweifeln kann, daß ihnen die letzte Vorstellung zugrunde liegt, z. B. der außergewöhnliche Fall der lokrischen Tribute.⁵⁰ Menschen, die zur Sühnung eines von einem schon lange verblichenen Vorfahren verübten Verbrechens bereit sind, Jahr um Jahr zwei Töchter ihrer vornehmsten Familien in ein fernes Land zu schicken, damit sie dort ermordet werden oder bestenfalls als Tempelklavinnen weiterleben, solche Menschen, so darf man annehmen, müssen nicht nur unter der Furcht vor gefährlicher Befleckung gelitten haben, sondern unter dem mächtigen Eindruck einer ererbten Sünde, die auf diese Weise furchtbar gesühnt werden muß.

Ich werde auf die *kátharsis* in einem späteren Kapitel zurückkommen. Wir müssen uns jetzt der Idee von der psychischen Beeinflussung wieder zuwenden, die wir bei Homer schon untersucht haben, und müssen uns fragen, welche Rolle sie in dem sehr andersartigen religiösen Bereich der archaischen Zeit gespielt hat. Der einfachste Weg, um zu einer Antwort zu kommen, ist die Betrachtung einiger Stellen aus der nachhomerischen Literatur, an denen das Wort *áte* (bzw. seine prosaische Ent-|sprechung *θεοβλάβεια*) und das Wort *daímon* gebraucht werden. Dabei wird man finden, daß in gewisser Hinsicht die epische Tradition mit bemerkenswerter Treue beibehalten wird. *Ate* bezeichnet immer noch das irrationale, sich vom vernünftig zielbewußten unterscheidende Verhalten. Als der Chor z. B. vernimmt, Phaidra wolle nichts essen, fragt er, ob das der *áte* oder selbstmörderischer Absicht entspringt.⁵¹ Sitz der *áte* sind noch der *thymós* oder die *phrénés*,⁵² und die Mächte, durch die sie verursacht wird, sind im ganzen dieselben wie bei

Homer: Am häufigsten sind es ein unbestimmter *dáimon* oder Gott oder unbestimmte Götter; viel seltener einer der Olympier;⁵³ gelegentlich – wie bei Homer – Erinyes⁵⁴ oder *moira*;⁵⁵ einmal – wie in der ›Odyssee‹ – der Wein.⁵⁶

Aber es gibt auch wichtige Entwicklungen. So wird erstens *áte* zwar nicht immer, aber oft in den Bereich der Sittlichkeit einbezogen, indem sie als Bestrafung hingestellt wird; das kommt bei Homer nur einmal vor (Il. 9), sodann bei Hesiod, der *áte* zur Strafe für *hýbris* werden läßt und mit Wohlgefallen bemerkt, daß ihr „nicht einmal ein Adelige“ entkommen kann.⁵⁷ Wie andere aus dem Übernatürlichen kommende Strafen wird auch sie die Nachkommen des Sünders heimsuchen, wenn die „böse Schuld“ nicht zu dessen Lebzeiten beglichen worden ist.⁵⁸ Von dieser Konzeption der *áte* als Bestrafung aus erweitert sich die Bedeutung des Wortes beträchtlich. Es wird nicht nur auf den inneren Zustand des Sünders angewandt, sondern auch auf das objektive Unglück, das aus ihm resultiert. So erfahren die Perser bei Salamis „*átai* zur See“, und die abgeschlachteten Schafe sind die *áte* des Aias.⁵⁹ *Áte* bekommt auf diese Weise allgemein die Bedeutung von „Verderben“, als Gegensatz zu *κέρδος* oder *σωτηρία*,⁶⁰ obwohl in der Literatur die Vorstellung immer mitwirkt, daß das Verderben übernatürlich bestimmt ist. Infolge einer noch gesteigerten Bedeutungsweiterung wird das Wort bisweilen auch auf die Werkzeuge oder Verkörperungen göttlichen Unwillens angewandt. So gilt das Trojanische Pferd als *áte*, und Antigone und Ismene sind für Kreon „ein Paar *átai*“⁶¹. Diese Anwendungsweise ist eher im Gefühl als in der Logik verwurzelt. Was sich in ihr ausspricht, ist das Bewußtsein von einer geheimnisvollen dynamischen Verknüpfung, vom *μévoς áτης*, wie Aischylos sie nennt. Sie verbindet Vergehen und Strafe miteinander. Alle Bestandteile dieser unheilvollen Einheit sind in weitem Sinne *áte*.⁶²

Verschieden von dieser nicht klar zu umreißen Entwicklung verläuft die präzise theologische Deutung. Sie sieht in der *áte* nicht nur eine Bestrafung, die zum physischen Untergang führt, sondern eine vorsätzliche Täuschung, | die ihr Opfer zu neuem – intellektuellem oder moralischem – Irrtum leitet, wodurch es seinen eigenen Untergang beschleunigt. Es ist die unbarmherzige Lehre des *quem deus vult perdere, prius dementat*. Eine Andeutung findet sich schon im 9. Buch der ›Ilias‹, wo Agamemnon seine *áte* eine böse, von Zeus ersonnene Täuschung (*ἀπάτη*) nennt (v. 21); aber es gibt keine allgemeine Darstellung dieser Lehre, weder bei Homer noch bei Hesiod. Der Redner Lykurgos⁶³ führt sie ohne genaue Angaben auf „gewisse alte Dichter“ zurück und zitiert aus einem von ihnen einen iambischen Vers: „Wenn der Unwille der Daimonen einem Menschen Schaden zufügen will, nimmt er ihm zuerst seinen guten Verstand aus dem Sinn und wendet ihn zu falschem Urteil, so daß er sich seines Irrtums nicht bewußt werden kann.“

Entsprechend erklärt Theognis⁶⁴, daß mancher Mensch, der nach „Tugend“ und „Vorteil“ strebt, von einem Daimon mit Bedacht verleitet wird, so daß er das Böse für gut und Vorteilhaftes für schlecht hält. Hier wird das Vorgehen des Daimon in keiner Weise sittlichen Normen unterstellt: Er scheint einfach ein böser Geist zu sein, der den Menschen in sein Verderben führt.

Daß solche bösen Geister in der archaischen Zeit tatsächlich gefürchtet worden sind, wird auch durch die Worte des Boten in den ›Persern‹ bezeugt, die ich schon in anderem Zusammenhang angeführt habe: Xerxes ist von einem „*alástor* oder bösen Daimon“ verführt worden. Aischylos selbst aber weiß es besser: Der Geist des Dareios erklärt später, die Verführung sei die Strafe für *hýbris* gewesen.⁶⁵ Was in der nur partiellen Sicht der Lebenden als Tat eines bösen Geistes erscheint, erkennt der Tote mit umfassenderer Einsicht als einen Aspekt der Weltgerechtigkeit. Im ›Agamemnon‹ finden wir wiederum dieselbe Deutung auf zwei Ebenen. Wo der Dichter, der durch die Stimmen seines Chores spricht, den allmächtigen Willen des Zeus (*παναίτιον, πανεργέτα*)⁶⁶ erkennen kann – welcher sich in einem unerbitlichen moralischen Gesetz verwirklicht –, sehen seine Charaktere nur eine dämonische Welt, die von übelwollenden Mächten heimgesucht wird. Wir fühlen uns an jene Unterscheidung erinnert, die wir im Epos zwischen des Dichters Ansicht und der seiner Gestalten vorfinden. Cassandra sieht die Erinyen als eine Gruppe von Dämonen, trunken vom Menschenblut; für Klytaimestras erregte Einbildungskraft sind nicht nur die Erinyen, sondern *áte* selbst personifizierte Furien, denen sie ihren Gatten als menschliches | Opfer dargebracht hat. Es widerfährt ihr sogar in einem Augenblick, daß sie ihre menschliche Personalität verloren- und aufgehen fühlt in der des *alástor*, dessen ausführendes Organ und Werkzeug sie gewesen sei.⁶⁷ Das zuletzt Erwähnte möchte ich als Beispiel zwar nicht gerade für „Besessenheit“ im gewöhnlichen Sinne ansehen, sondern für das, was Lévy-Bruhl „Mitwirkung“ (*participation*) nennt; nämlich die Empfindung, daß in einer bestimmten Situation eine Person oder ein Gegenstand nicht nur sie selbst sind, sondern noch etwas mehr. Man sollte auch den „verschlagenen Griechen“ der ›Perser‹, der ebenfalls ein *alástor* war, und die bei Herodot erwähnte Priesterin Timo zum Vergleich heranziehen, welche Miltiades zum Sakrileg verführte. Dazu erklärte Apollon, „nicht Timo sei dafür die Ursache, sondern, da dem Miltiades ein böses Ende bestimmt war, sei ihm jemand erschienen und habe ihn ins Verderben geführt“⁶⁸. Timo hatte nicht als menschliche Person gehandelt, sondern als Werkzeug einer übermenschlichen Absicht.

Diese gehetzte, bedrückende Atmosphäre, in der Aischylos' Gestalten leben, scheint uns ungleich älter zu sein als die klare Luft, in der die Menschen und Götter der ›Ilias‹ atmen. Darum nannte Glotz Aischylos „diesen

Wiedergänger von Mykene“ (obwohl er hinzufügt, daß er ebenso ein Mensch seiner Zeit war); darum behauptete kürzlich ein deutscher Autor, daß Aischylos „die Welt der Dämonen und vorzüglich der bösen Dämonen wiederbelebt hat“⁶⁹. Aber das behaupten heißt — meiner Ansicht nach — Aischylos' Absicht und die religiöse Stimmung seiner Zeit völlig mißverstehen. Aischylos mußte nicht erst die Welt der Dämonen wiedererwecken: In sie wurde er hineingeboren. Und seine Absicht war es nicht, seine Landsleute in diese Welt zurückzuführen, er wollte sie vielmehr durch sie hindurch und aus ihr herausführen. Das hat er nicht wie Euripides versucht, der die Realität dieser Welt mit rationalen und moralischen Argumenten in Zweifel zog, sondern indem er zeigte, daß sie einer tieferen Interpretation zugänglich ist und daß sie — in den »Eumeniden« — durch Athenes Wirken umgeformt wird in die neue Welt vernunftgemäßer Gerechtigkeit.

Das Dämonische und vom Göttlichen zu Unterscheidende hat zu allen Zeiten eine große Rolle im griechischen Volksglauben gespielt (und tut es heute noch). Die Menschen der »Odyssee« führen, wie wir im ersten Kapitel gesehen haben, viele Ereignisse ihres Lebens, sowohl geistiger wie körperlicher Art, auf das Eingreifen | anonymen Dämonen zurück. Dennoch bekommen wir den Eindruck, daß sie es nicht immer todernt damit meinen. Aber in der Zeit, die zwischen der »Odyssee« und der »Orestie« liegt, scheinen die Dämonen schärfere Umrisse zu bekommen: Sie bekommen klarere Konturen, werden hinterhältiger, unheilvoller. Theognis und seine Zeitgenossen haben den Daimon ernst genommen, der den Menschen zur *áte* verleitet. Das ergibt sich aus den Stellen, die ich oben angeführt habe. Dieser Glaube lebt im Volksbewußtsein noch lange nach Aischylos weiter. Die Amme in der »Medea« weiß, daß *áte* das Werk eines erzürnten Daimons ist, und sie verbindet damit die alte Auffassung vom *phthónos*: Je größer der Palast, desto größer die *áte*. Nur die Unbedeutenden sind vor ihr sicher.⁷⁰ Noch im Jahre 330 kann der Redner Aischines unterstellen — wenn auch mit einem vorsichtigen „vielleicht“ —, daß ein ungehobelter Bursche, der seine Rede vor dem Amphiktionenrat unterbrochen hatte, zu diesem ungehörigen Verhalten durch irgend etwas Dämonisches (*δαίμονίου τινός παραγομένου*) verleitet worden sei.⁷¹

Eng verwandt mit diesem Wirken der *áte* sind jene irrationalen Antriebe, die im Menschen gegen seinen Willen aufkommen und ihn verführen. Wenn Theognis Hoffnung und Furcht „gefährliche Dämonen“ nennt oder Sophokles vom Eros als der Macht spricht, die „den redlichen Sinn zum Schlechten verdreht, zu seinem Verderben“⁷², so soll man das nicht als „Personifikation“ einfach übergehen: Dahinter verbirgt sich die alte, uns von Homer bekannte Empfindung, daß diese Erscheinungen in Wahrheit nicht Teile des Ich sind, da sie ja nicht der bewußten Einflußnahme des

Menschen unterliegen. Sie sind mit eigenem Leben und eigener Kraft ausgestattet und können also einen Menschen — gewissermaßen von außen — zu einem Verhalten führen, das ihm eigentlich fremd ist. In späteren Kapiteln werden wir sehen, daß diese Art, leidenschaftliche Gemütsbewegungen zu verstehen, noch deutlich bei Autoren wie Euripides und Platon nachwirkt.

Zu einem anderen Typus gehören die Dämonen, die sich von einer besonderen menschlichen Situation abheben lassen. Wie H. Frankfort im Hinblick auf andere alte Völker gesagt hat, „sind die bösen Geister oft nichts anderes als das Übel selbst, verstanden als substantielle und mit Macht ausgerüstete Wesenheit“⁷³. In dieser Weise sprachen die Griechen von Hunger und Seuche als „Göttern“,⁷⁴ und der heutige Athener glaubt, daß eine bestimmte Schlucht im Hügel der Nymphen von drei Dämonen bewohnt wird, deren Namen Cholera, Blattern und | Pest sind. Es sind kraftvolle Mächte, in deren Gewalt der Mensch hilflos ist. Und in der Macht manifestiert sich die Göttlichkeit. Daher kann die von der ererbten Unreinheit fortwährend ausgehende übermächtige Bedrängnis bei Aischylos die Gestalt eines *δαίμων γέννης* annehmen; in einem besonderen Fall wird das Behaftetsein mit Blutschuld als *Erinys* dargestellt.⁷⁵ Solche Wesen existieren, wie wir gesehen haben, nicht völlig außerhalb der sie tragenden Personen und Opfer: Sophokles kann von einer „*Erinys im Hirn*“ sprechen.⁷⁶ Und doch sind sie objektiver Art, da sie das objektiv gültige Gesetz vertreten, daß vergossenes Blut gesühnt werden muß. Nur Euripides⁷⁷ und T. S. Eliot deuten sie psychologisierend als Gewissensbisse.

Eine dritte Art von Dämon, die man zum erstenmal in der archaischen Zeit beobachten kann, ist dem einzelnen Individuum, gewöhnlich schon von Geburt an, beigegeben und bestimmt ganz oder teilweise sein individuelles Schicksal. Man begegnet ihm zuerst bei Hesiod und Phokylides.⁷⁸ Er repräsentiert die individuelle *moira* oder den „Anteil“, von dem Homer spricht,⁷⁹ allerdings in der Gestalt einer Person, wie es dem Vorstellungsvermögen dieser Zeit entspricht. Oft scheint er nicht mehr zu bedeuten als des Menschen „Glück“ oder Schicksal.⁸⁰ Aber dieses Glück wird nicht als ein äußerlicher Zufall verstanden, es gilt vielmehr genauso als natürliche Begabung wie Schönheit oder Talent. Theognis beklagt, daß mehr vom Daimon eines Menschen abhängt als von seinem Charakter: Wenn dein Daimon von armseliger Art ist, dann nützt gesunder Verstand allein nichts, dein Unternehmen führt zu keinem Erfolg.⁸¹ Vergeblich hat dagegen Heraklit beteuert, daß „der Charakter das Schicksal ist“ (*ἦθος ἀνθρώπου δαίμων*); es ist ihm nicht gelungen, den Aberglauben zu zerstören. Die Wörter *κακοδαίμων* und *δυσδαίμων* scheinen tatsächlich Prägungen des fünften Jahrhunderts zu sein (*εὐδαίμων* ist so alt wie Hesiod). In dem Schicksal, das große Könige und Feldherrn erleiden — ein Kandaules oder ein Miltiades —, erkennt Herodot

weder einen äußerlichen Zufall noch eine Folge von Charaktereigenschaften. Vielmehr „mußte es so sein“ (χρῆν γὰρ Κανδαλίη γενέσθαι κακῶς).⁸² Pindar versöhnt diesen verbreiteten Fatalismus in frommer Absicht mit dem Willen Gottes: „Der große Zweck des Zeus lenkt den Daimon der Menschen, die er liebt.“⁸³ Vielleicht hat Platon diese Vorstellung aufgenommen und vollständig umgeformt, wie er das mit so vielen Elementen des Volksglaubens getan hat: Der Daimon wird zu einer Art von erhabenem Schutzgeist bzw. zu einem Freudschen Über-Ich;⁸⁴ im ‚Timaios‘ wird er mit dem Element der reinen Vernunft im Menschen gleichgesetzt.⁸⁵ In diesem verklärenden Gewande, nunmehr moralisch und philosophisch achtbar, erfreut sich der Daimon eines neuen Lebensabschnitts in den Schriften der Stoiker und Neuplatoniker, ja selbst in denen des mittelalterlichen Christentums.⁸⁶

Derart also waren einige der Dämonen, die einen Teil des religiösen Erbes bildeten, welches das fünfte Jahrhundert überkommen hatte. Es hat nicht in meiner Absicht gelegen, auch nur andeutungsweise ein vollständiges Bild von dieser Erbschaft zu geben. Bestimmte andere Aspekte werden in späteren Kapiteln berücksichtigt. Aber wir können nicht weitergehen, ohne uns Zeit für eine Frage zu nehmen, die sich schon in den Gedanken des Lesers formuliert haben dürfte: Wie soll man sich die Verbindung vorstellen zwischen der auf den letzten Seiten beschriebenen „Schuldkultur“ und der „Schamkultur“, von der im ersten Kapitel die Rede war? Welche historischen Kräfte haben die Unterschiede bedingt? Ich habe anzudeuten versucht, daß der Gegensatz weniger absolut ist, als es einige Gelehrte angenommen haben. Wir sind verschiedenen Entwicklungslinien nachgegangen, die von Homer in das nur unvollständig erforschte Dickicht der archaischen Zeit hinab und dann aus ihm heraus ins fünfte Jahrhundert hineinführen. Die Diskontinuität führt nicht zum Bruch. Gleichwohl trennt ein tatsächlicher Unterschied in den religiösen Anschauungen die Welt Homers von der des Sophokles, welcher doch der ‚homerischste‘ Dichter genannt worden ist. Ist es möglich, Vermutungen hinsichtlich der Ursachen zu äußern, die dieser Differenz zugrunde liegen?

Wir dürfen nicht hoffen, auf eine solche Frage eine einzige, einfache Antwort zu finden. Wir haben es beispielsweise nicht mit einer kontinuierlichen historischen Entwicklung zu tun, durch die eine Art religiöser Anschauungen schrittweise in eine andere umgesetzt wird. Man braucht gar nicht die extreme Ansicht zu vertreten, die homerische Religion sei nichts als eine poetische Fiktion, „so weit von Wirklichkeit und Leben entfernt wie die künstliche Sprache Homers“⁸⁷. Aber man darf mit gutem Grund annehmen, daß die epischen Dichter viele Glaubensvorstellungen und -übungen ihrer Zeit nicht beachtet oder nur in sehr geringem Umfang dargestellt haben, weil sie sich auf diese Weise ihren adeligen Gönnern nicht hätten empfehlen können.

So ist z. B. der alte kathartische Sündenbock-Zauber im sechsten Jahrhundert in Ionien ausgeübt und wahrscheinlich von den ersten Siedlern mitgebracht worden, da man dasselbe Ritual in Attika beobachten konnte.⁸⁸ Die Dichter der ‚Ilias‘ und der ‚Odyssee‘ müssen es oft genug gesehen haben. Aber sie haben eine Darstellung dieses Rituals nicht in ihre Epen aufgenommen, wie sie ja auch manches andere von dem ausgeschlossen haben, was ihnen und ihrer adeligen Zuhörerschaft als zu rückständig erschien. So haben sie zwar nicht etwas dargestellt, das mit dem traditionellen Glauben in gar keiner Verbindung steht, bieten aber nur eine *Auswahl* aus dem Ganzen des überkommenen Glaubens, eine Auswahl, die der aristokratischen Kriegerkultur entsprach. Ebenso bietet Hesiod eine der bäuerlichen Kultur angemessene Auswahl. Wenn man das nicht bedenkt, entsteht beim Vergleich der beiden Dichtungen der unzutreffende Eindruck einer übergroßen Diskontinuität.

Und dennoch, selbst wenn man das alles berücksichtigt, bleiben bedeutungsvolle Unterscheidungen bestehen, die sich nicht nur mit dem Hinweis auf unterschiedliche Auswahlgesichtspunkte im Rahmen einer sonst einheitlichen Kultur verständlich machen lassen, sondern echte kulturelle Wandlungsprozesse anzeigen. Die Entwicklung einiger von ihnen können wir – obwohl die Quellen spärlich fließen – im Zusammenhang der archaischen Zeit selbst verfolgen. Sogar Pfister z. B. erkennt „ein unleugbares Anwachsen von Angst und Furcht in der Entwicklung der griechischen Religion“⁸⁹. Zwar können die Vorstellungen von Befleckung, Reinigung und göttlichem *phthónos* durchaus noch zum ursprünglichen indoeuropäischen Gemeingut gehören. Aber die archaische Zeit hat die Erzählungen von Oidipus und Orest als Schauer geschichten von Blutschuld zurückgewiesen bzw. umgeformt, hat die Reinigung zum Hauptanliegen ihrer bedeutendsten religiösen Institution, des Orakels von Delphi, gemacht, hat schließlich die Bedeutung des *phthónos* ausgedehnt, bis er für Herodot die aller Geschichte zugrunde liegende Gesetzmäßigkeit werden konnte. Diese Tatsachen gilt es zu verstehen.

Ich will lieber sofort bekennen, daß ich keine vollständige Erklärung bieten kann; ich kann lediglich bezüglich einiger Teilantworten Vermutungen äußern. Zweifellos sind die allgemeinen sozialen Bedingungen in hohem Maße ursächlich wirksam gewesen.⁹⁰ Im griechischen Mutterlande – mit dessen Überlieferung wir uns jetzt befassen – war die archaische Zeit gekennzeichnet durch eine sehr große Ungesicherheit des einzelnen. Die kleinen, überbevölkerten Staaten fingen gerade an, sich von dem Elend und der Verarmung zu befreien, welche die Dorische Wanderung hinterlassen hatte, als neue Unruhen entstanden: Ganze Bevölkerungsschichten wurden durch die Wirtschaftskrise des siebten Jahrhunderts ruiniert. Im sechsten Jahrhundert folgten große politische Konflikte, bei denen die Wirtschaftskrise in die Methoden eines mörderischen Klassenkampfes umgesetzt wurde. Es ist sehr

wahrscheinlich, daß die daraus folgende soziale Umschichtung — indem sie unterdrückte Elemente der gemischten Bevölkerung nach oben brachte — das Wiederaufleben alter Kulturformen begünstigte, die das einfache Volk niemals ganz vergessen hatte.⁹¹ Außerdem können unsichere Lebensbedingungen von selbst schon der Entwicklung eines Dämonenglaubens Vorschub leisten, weil dieser Glaube auf der hilflosen Abhängigkeit des Menschen von einer launischen Schicksalsmacht basiert. Daraus kann sich dann wiederum die Flucht in magische Praktiken ergeben, falls Malinowski⁹² mit seiner Behauptung recht hat, daß die biologische Funktion der Magie darin bestände, unterdrückten und enttäuschten Empfindungen, die im Bereich des Vernünftigen keinen Raum finden, Erleichterung zu verschaffen. Es ist ebenfalls wahrscheinlich, daß — wie ich schon früher ausführte — in Gemütern anderer Artung eine lang erduldete Erfahrung menschlicher Ungerechtigkeit den Ersatzglauben an eine himmlische Gerechtigkeit aufkommen läßt. Zweifellos ist Hesiod nicht zufällig der erste Grieche, der die göttliche Gerechtigkeit verkündet hat, er, der „Helotendichter“, wie Kleomenes ihn nannte.⁹³ Hatte er doch selber unter „schiefen Urteilen“ gelitten. Genauso wenig ist es Zufall, daß in dieser Zeit das Unheil, welches den Reichen und Mächtigen droht, ein äußerst beliebtes Thema der Dichter wird,⁹⁴ im auffälligen Gegensatz zu Homer, für den — wie Murray erkannt hat — die Reichen oft besonders rechtschaffen sind.⁹⁵

Mit diesen allgemeinen und gesicherten Ergebnissen werden sich besonnene Gelehrte, als ich es bin, zufriedengeben. Und ich glaube auch, daß man ihnen so weit, wie sie gehen, folgen kann. Aber ich bin nicht davon überzeugt, daß sie weit genug gegangen sind, um die besonderen Entwicklungen des archaischen religiösen Gefühls — besonders des wachsenden Empfindens für Schuld — erklären zu können. Deshalb wage ich, den Vorschlag zu machen, man sollte von einem anderen Ausgangspunkt her die von ihnen vorgetragenen Gedanken zwar nicht ersetzen, aber ergänzen, nämlich von der Familie aus und nicht von der Gesellschaft im allgemeinen. Die Familie war der Schlußstein der archaischen Gesellschaftsstruktur, die erste geordnete Einheit, der erste Bereich gesetzlicher Regelung. Ihre Struktur war, wie in allen indoeuropäischen Gesellschaften, patriarchalisch; ihr Gesetz die *patria potestas*⁹⁶. Das Haupt des Hauses ist sein König, οἰκοῦ ἀναξ; seine Stellung wird noch von Aristoteles mit der eines Königs verglichen.⁹⁷ Seine Autorität den Kindern gegenüber ist in frühen Zeiten un- | beschränkt: Er kann sie in den ersten Lebenswochen aussetzen, kann den irrenden oder sich auflehrenden Sohn, selbst wenn dieser schon erwachsen ist, aus der Gemeinschaft ausstoßen. So verstößt Theseus den Hippolytos, Oineus den Tydeus, Strophios Pylades, und Zeus selbst hat den Hephaistos vom Olymp herabgeschleudert, weil er sich für seine Mutter eingesetzt hatte.⁹⁸ Seinem Vater

gegenüber hatte der Sohn nur Pflichten, keine Rechte. Solange der Vater lebte, war ihm der Sohn stets untergeordnet, ein Zustand, der in Athen bis ins sechste Jahrhundert andauerte, bis Solon gewisse Schutzbestimmungen einführte.⁹⁹ Tatsächlich war noch mehr als zwei Jahrhunderte nach Solon die Tradition der Familiengesetzgebung so stark, daß sogar Platon, der doch gewiß kein Bewunderer der Familie war, ihr einen Platz in seiner Gesetzgebung einräumen mußte.¹⁰⁰

Solange der alte Sinn für die Solidarität der Familie unerschüttert war, wird das System vermutlich funktioniert haben. Der Sohn erwies dem Vater denselben unerbittlichen Gehorsam, den er seinerseits wiederum von seinen Kindern erwarten durfte. Aber mit der Lockerung der Familienbindung, mit dem wachsenden Anspruch des Individuums auf personale Rechte und persönliche Verantwortung müßten, so darf man erwarten, jene inneren Spannungen entstanden sein, die in den westlichen Gesellschaften das Leben der Familie so lange bestimmt haben. Daß sie im sechsten Jahrhundert tatsächlich hervortraten, dürfen wir dem Eingreifen der solonischen Gesetzgebung entnehmen. Es gibt aber auch eine Reihe indirekter Bezeugungen, die auf die verborgenen Auswirkungen dieser Spannungen hinweisen. Das eigentümliche Entsetzen, mit dem die Griechen Vergehen gegen den Vater zur Kenntnis nahmen, und die besonderen religiösen Sanktionen, denen sich der Missetäter nach Meinung der damaligen Zeit aussetzte, legen von sich aus schon die Annahme nahe, daß sich hier starke Hemmungen auswirkten.¹⁰¹ So sind die zahlreichen Geschichten, in denen der Fluch des Vaters furchtbare Folgen nach sich zieht — Geschichten wie die von Phoinix, Hippolytos, von Pelops und seinen Söhnen, Oidipus und seinen Söhnen — alle zusammen, wie es scheint, Produkte einer relativ späten Zeit,¹⁰² als die Stellung des Vaters nicht mehr völlig unangefochten war. Bedeutungsvoll in anderer Hinsicht ist auch die urtümliche Erzählung von Kronos und Uranos, welche die Griechen der archaischen Zeit wohl einer hethitischen Quelle entnommen haben. Die Projektion unbewußter Wünsche ins Mythologische liegt hier klar auf der Hand. Das wird auch Platon empfunden haben, als er erklärte, diese Geschichte eigne sich nur dazu, | an ganz wenige in einem besonderen μυστήριον weitergegeben zu werden; unter allen Umständen müsse man sie aber Jugendlichen vorenthalten.¹⁰³ Der für einen Psychologen bedeutsamste Hinweis findet sich jedoch bei einigen Autoren der klassischen Zeit. Das typische Beispiel, mit dem Aristophanes die Lebensfreuden im Wolkenkuckucksheim, dem Traumland der Wunscherfüllung, erläutert, ist der Umstand, daß man bewundert wird, wenn man sich über seinen Vater hermacht und ihn verdrischt: Das gilt als καλόν, nicht als αἰσχρόν.¹⁰⁴ Und wenn Platon darlegen will, was nach Ausfall der Kontrollfunktion der Vernunft geschieht, so ist sein typisches Beispiel der Traum des Oidipus. Sein Zeugnis kann sich auf

Sophokles stützen, der Iokaste sagen läßt, daß solche Träume häufig vorkämen; und auf Herodot, der einen solchen Traum erzählt.¹⁰⁵ Es scheint nicht unlogisch zu sein, wenn man von identischen Symptomen aus auf eine gewisse Ähnlichkeit der Ursache schließt und also folgert, daß die Struktur der Familie im alten Griechenland — ähnlich wie in unseren Tagen — Konflikte in früher Kindheit verursachte, deren Nachklänge im Unbewußten des Herangewachsenen noch hörbar sind. Mit dem Aufkommen der Sophistik wurde der Konflikt in manchen Familien ins helle Bewußtsein gehoben: Junge Männer beanspruchten jetzt für sich ein „natürliches Recht“, ihren Vätern den Gehorsam zu verweigern.¹⁰⁶ Es ist allerdings eine bloße Vermutung, daß solche Konflikte in unbewußter Weise schon in viel früherer Zeit existieren, ja daß sie tatsächlich zurückgehen auf jene frühesten uneingestandenem Auflehnungen des Individuums in einer Gesellschaft, in der die Familiensolidarität noch allenthalben als selbstverständlich galt.

Man sieht vielleicht schon, woraufhin das alles zielt. Die Psychoanalyse hat uns gezeigt, eine wie mächtige Quelle für Schuldgefühle der Druck eingestandener Wünsche sein kann, von Wünschen also, die vom Bewußtwerden ausgeschlossen in Träumen oder Tagträumen nur auftauchen, gleichwohl aber im Ich ein tiefes Gefühl von moralischer Unruhe erzeugen können. Heute nimmt dieses Unbehagen oft religiöse Formen an; und wenn es im archaischen Griechenland eine entsprechende Empfindung gegeben hat, dann wäre die religiöse Form auch für sie die angemessene Art der Äußerung gewesen. Denn zunächst hat der menschliche Vater seit frühester Zeit sein himmlisches Gegenbild: Zeus *pater* gehört zum indoeuropäischen Erbe, wie die Entsprechungen im Lateinischen und im Sanskrit zeigen. Sodann hat Calhoun | dargestellt, wie genau Stellung und Verhalten des homerischen Zeus nach dem Vorbild des homerischen *paterfamilias*, des *οἶκος ἄναξ*, gebildet ist.¹⁰⁷ Auch im Kult tritt Zeus als das göttliche Haupt des Hauswesens auf: Als Patrosos schützt er die Familie, als Herkeios ihre Wohnstätte, als Ktesios ihr Eigentum. Es war nur natürlich, daß man auf den Vater im Himmel jene eigentümlich uneinheitlichen Gefühle übertrug, die das Kind seinem irdischen Vater gegenüber empfand, aber nicht einmal sich selbst gegenüber einzugestehen wagte. Das könnte dann recht gut erklären, warum in der archaischen Zeit Zeus abwechselnd als die unergründliche Quelle guter und böser Gaben in gleicher Weise erscheint, als der neidische Gott, der seinen Kindern die Erfüllung ihrer Herzenswünsche mißgönnt;¹⁰⁸ und schließlich als der ehrfurchtgebietende, furchtbare Richter, der — gerecht zwar, jedoch streng — unerbittlich die Todsünde der Selbstbehauptung, die *hýbris*, bestraft. (Der letzte Aspekt entspricht jener Entwicklungsstufe der innerfamiliären Beziehungen, als die Autorität des Vaters der Unterstützung durch sittliche Sanktionen zu bedürfen scheint; als der Anspruch: „Du wirst

das tun, weil ich es sage“, ersetzt wird durch: „Du wirst das tun, weil es recht ist.“) Ferner umschloß das kulturelle Erbe, welches dem archaischen Griechenland mit Italien und Indien gemeinsam war, auch einen Komplex von Anschauungen über rituelle Reinheit, der eine natürliche Erklärung für Schuldgefühle bereithielt, die durch Unterdrückung von Wünschen verursacht waren. Ein archaischer Grieche, der unter solchen Gefühlen litt, konnte ihnen konkrete Form geben, indem er sich sagte, daß er mit irgendeinem *miasma* in Berührung gekommen sein müßte oder daß er das ihn Belastende auf Grund der religiösen Verfehlung eines Vorfahren geerbt habe. Und — was noch wichtiger ist — er war in der Lage, sich von ihnen zu befreien, indem er sich einem Reinigungsritual unterzog. Bieten sich hier nicht ein Schlüssel zum richtigen Verständnis der Rolle, welche in der griechischen Kultur die Idee der *kátharsis* gespielt hat, und eine Möglichkeit, die allmähliche Entwicklung zu begreifen, die von dieser Vorstellung fortführte, einmal zu den Begriffen von Sünde und Buße, sodann zu Aristoteles' psychologischer Reinigung, durch die der Mensch von unliebsamen Gefühlen erlöst wird, wenn er sie in künstlerischer Darstellung betrachten kann?¹¹⁰

Diese Spekulationen sollen hier nicht weiter verfolgt werden. Sie lassen sich sicherlich nicht direkt beweisen. Bestenfalls können sie eine indirekte Bestätigung erfahren, wenn es der Sozialpsychologie gelingt, analoge Entwicklungen in Kulturen festzustellen, die einer Detailuntersuchung zugänglich sind. Arbeiten in dieser Richtung werden z. Z. unternommen,¹¹¹ aber es wäre | voreilig, ihre Ergebnisse zu verallgemeinern. Inzwischen will ich mich nicht beklagen, wenn klassische Philologen ihren Kopf über die vorstehenden Ausführungen schütteln. Um aber Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich zum Schluß zwei Dinge besonders hervorheben dürfen. Erstens erwarte ich nicht, daß dieser besondere Schlüssel, oder irgendein Schlüssel überhaupt, alle Türen öffnet. Die Evolution einer Kultur ist ein zu komplexes Phänomen, als daß sie mit einer einfachen Formel erklärt werden könnte, ohne daß ein Rest bliebe, sei diese Formel eine ökonomische oder psychologische, sei sie von Marx oder von Freud aufgestellt. Wir müssen der Versuchung widerstehen, Kompliziertes zu simplifizieren. Zweitens bedeutet die Aufhellung der Ursprünge nicht gleichzeitig auch eine Abwertung der Werte. Wir wollen uns hüten, das religiöse Gewicht der Ideen, die ich erörtert habe, zu unterschätzen, selbst dort, wo sie unserem sittlichen Empfinden widersprechen, wie in der Lehre von der Versuchung der Menschen durch die Götter.¹¹² Ferner sollte man nicht vergessen, daß aus dieser archaischen Schuldkultur einige der tiefgründigsten tragischen Dichtungen der Menschheit entstanden sind. Vor allem Sophokles, der letzte große Repräsentant der archaischen Weltanschauung, stellt die ganze tragische Bedeutung der alten religiösen Themen in ihrer ungemilderten, nicht versittlichten Form dar:

das übermächtige Gefühl menschlicher Hilflosigkeit angesichts der göttlichen Undurchdringlichkeit und der *áte*, die am Ende aller menschlichen Bemühungen steht. Sophokles hat diese Gedanken auch in das kulturelle Erbe der abendländischen Menschheit eingefügt. Ich will dieses Kapitel mit einem Chorlied der ›Antigone‹ schließen, das weit besser, als ich es kann, Schönheit und Schrecken der alten Glaubensform wiedergibt.¹¹³

Glückselig, wer niemals im Leben Leid gekostet!
 Wenn ein Gott erschüttert ein Haus, unaufhörlich
 Wirkt der Fluch, von Geschlecht zu Geschlecht fortschleichend,
 Gleichwie des Meeres Wogenschwoll
 Braust im bösen Wind von Nord,
 Der mächtig wirbelnd jaget dahin die salzge Flut,
 Und tief, tief wühlt er auf
 Den Meer sand dicht und schwarz,
 Vom Sturm gejagt.
 Es stöhnt und ächzt die flutgepeitschte Küste hin und wider.

Ich sehe das uralte Haus der Labdakiden
 Schwinden hin, geschlagen von Jammer und Jammer.
 Ein Geschlecht nach dem anderen, endlos stürzt es
 Von Gottes unversöhnter Hand.
 War erschienen schon ein Licht
 Dem letzten Blütenreis vom Stamme des Oidipus.
 Nun löscht's aus, blutigrot,
 Sand, aufs Grab gestreut
 Nach Totenrecht, und blinder Toren Sinn und Gier nach Rache.

Denn, Zeus, wer von den Menschen kann
 Deiner Macht übertretend trotzen?
 Nein auch nicht der Schlaf zwingt sie, der Allumgarner,
 Auch nicht der Monde Wechsel.
 Ewiger Herr, siehe du hältst in Händen
 Des Olympos Veste,
 Strahlend im Marmorglanze.
 Und so gilt in alle Zukunft,
 Gleich wie in der alten Zeit
 Dies Gesetz: es ist kein
 Glück rein uns beschert, welches der Fluch nicht träfe.

Denn aus schweifend die Hoffnung ist,
 Oft dem Menschen zum Heil, doch öfter
 Leicht fertigem Wunsch trügerisch falsche Lockung.
 Ach, und man spürt's nicht eher,

Bis man den Fuß heiß an der Glut versengt hat.
 Ein berühmtes Wort aus
 Wissendem Munde lautet:
 Es erscheint schnell gut, was schlecht ist,
 Dem, welchem ein Gott das Herz
 In Verblendung führte.
 Ach, kurz ist die Frist, daß ihn verschont das Unheil.

(aus: Sophokles, Die Tragödien. Übersetzt
 und eingeleitet von Heinrich Weinstock. Stutt-
 gart: Alfred Kröner Verlag 1967, S. 284–286
 = Kröners Taschenausgabe, Band 163)

ANMERKUNGEN

Erstes Kapitel

¹ Last Lectures, 182 ff.

² Introduction à l'Illiade, 294.

³ Rise of the Greek Epic⁴, 265.

⁴ Tradition and Design in the Iliad, 222. Die Hervorhebung ist von mir. Ähnlich meint Wilhelm Schmid, daß Homers Auffassung der Götter „nicht religiös genannt werden kann“. (Gr. Literaturgeschichte, I 1, 112 f.)

⁵ Il. 19, 86 ff.

⁶ 137 ff. Cf. 9, 119 f.

⁷ 19, 270 ff.

⁸ 1, 412.

⁹ 9, 376.

¹⁰ 1, 5.

¹¹ Il. 6, 357. Cf. 3, 164, wo Priamos sagt, daß nicht Helena, sondern die Götter wegen des Krieges getadelt werden müßten (αἴτιοι); und Od. 4, 261, wo sie von ihrer ἄτη spricht.

¹² Il. 12, 254 f.; Od. 23, 11 ff.

¹³ Il. 17, 496 f.

¹⁴ Il. 6, 234 ff.

¹⁵ Cf. Wilamowitz, Die Ilias und Homer, 304 f. 145.

¹⁶ Zu dieser Auffassung von ἄτη cf. W. Havers, Zur Semasiologie von griech. ἄτη, Ztschr. f. vgl. Sprachforschung 43 (1910) 225 ff.

¹⁷ Die Entwicklung zu dieser Bedeutung kann man vielleicht Od. 10, 68; 12, 372 und 21, 302 beobachten. Andernfalls ist das Wort wohl nachhomerisch. L.-S. zitieren in diesem Sinn noch Il. 24, 480, aber ich glaube zu Unrecht: vgl. Leaf und Ameis-Hentze z. St.

¹⁸ Der Plural scheint zweimal für Handlungen gebraucht zu sein, die charakteristisch für den Bewußtseinszustand sind, Il. 9, 115 und (falls die in Anm. 20 vorgetragene Ansicht richtig ist) Il. 10, 391. Das ist eine leichte und natürliche Ausweitung der ursprünglichen Bedeutung.

¹⁹ 11, 61; 21, 297 ff.

²⁰ Il. 10, 391 wird gewöhnlich als einzige Ausnahme angeführt. Die Bedeutung ist jedoch wohl nicht die, daß Hektors unvernünftiger Rat in Dolon ἄτη hervorgerufen hat, sondern daß dieser Rat ein Symptom für Hektors eigene Lage war, in die er durch (göttliche inspirierte) ἄτη geraten war. ἄται werden dann im selben Sinn wie 9, 115 gebraucht sein, während die übliche Auffassung nicht nur eine spezielle Psychologie voraussetzt, sondern auch einen besonderen Gebrauch von ἄται im Sinne von „Handlungen, die Verblendung verursachen“. Od. 10, 68 werden

die Gefährten des Odysseus als „Zweitursachen“ zusammen mit dem ἕντος σχέτλιος genannt.

²¹ Il. 16, 805.

²² ebd. 780.

²³ ebd. 684—891.

²⁴ Il. 11, 340.

²⁵ Cf. L. Lévy-Bruhl, *Primitive Mentality*, 43 ff.; *Primitives and the Supernatural*, 57 f. (Engl. Übers.)

²⁶ Od. 12, 371 f. Cf. 10, 68.

²⁷ Il. 9, 512: τῷ ἄτην ἄμ' ἔπεσθαι, ἵνα βλαφθεὶς ἀποτίσῃ.

²⁸ Il. 19, 91. Il. 18, 311 nimmt Athena, in ihrer Eigenschaft als Göttin des Rates, den Trojanern den Verstand, so daß sie Hektors schlechtem Rate zustimmen. Dieser Vorgang wird jedoch nicht ἄτη genannt. Aber in der „Telemachie“ führt Helena ihre ἄτη auf Aphrodite zurück (Od. 4, 261).

²⁹ Il. 24, 49, wo der Plural sich wohl nur auf die „Anteile“ der einzelnen Individuen bezieht (Wilamowitz, *Glaube*, I 360). Aber die „mächtigen Spinnerinnen“ der Od. 7, 197 scheinen eine Art von persönlichem Schicksal zu sein, verwandt den Nornen des germanischen Mythos (cf. Chadwick, *Growth of Literature*, I 646).

³⁰ Cf. Nilsson, *History of Greek Religion*, 169. Cornfords Ansicht, daß μοῖρα „den noch primitiven Versuch, die Welt zu ordnen, bezeuge“ und daß „der Begriff des individuellen Loses oder Schicksals zuletzt, nicht zuerst im Ablauf der Entwicklung steht“ (From Religion to Philosophy, 15 ff.), scheint mir höchst unpassend zu sein. Sie wird sicherlich nicht durch den homerischen Gebrauch gestützt, der μοῖρα noch sehr konkret, z. B. für „eine Portion Fleisch“ (Od. 20, 260), verwendet. Auch George Thomson überzeugt mich nicht mit seiner Meinung, daß die Μοῖραι entstanden seien „als Symbole der ökonomischen und sozialen Funktionen eines primitiven Kommunismus“ oder daß „sie aus neolithischen Muttergottheiten erwachsen sind“ (The Prehistoric Aegean, 339).

³¹ Snell, *Philol.* 85 (1929—1930) 141 ff., und (ausführlicher) Chr. Voigt, *Überlegung u. Entscheidung ... bei Homer*, haben gezeigt, daß Homer kein Wort für Wahl oder Entscheidung kennt. Aber die Folgerung, daß bei Homer „der Mensch noch kein Bewußtsein von persönlicher Freiheit und selbstgetroffener Entscheidung hat“ (Voigt, a. a. O., 103), scheint mir irreführend formuliert zu sein. Ich möchte lieber sagen, der homerische Mensch kenne den Willensbegriff nicht (der sich übrigens merkwürdigerweise spät in Griechenland entwickelt hat) und könne deswegen keine Vorstellung vom „freien Willen“ besitzen. Das hindert ihn aber nicht daran, praktisch zwischen solchen Handlungen zu unterscheiden, die vom Ich verursacht sind, und solchen, die er der psychischen Beeinflussung zuschreibt: Agamemnon kann sagen: ἐγὼ δ' οὐκ αἰτιός εἰμι, ἀλλὰ Ζεὺς. Und es schiene mir doch ein wenig gekünstelt, wollte man leugnen, daß an Stellen wie Il. 11, 403 ff. oder Od. 5, 355 ff. tatsächlich eine begründete Entscheidung getroffen wird, und zwar nach Erwägung möglicher Alternativen.

³² Il. 16, 849 f. Cf. 18, 119; 19, 410; 21, 82 ff.; 22, 297—303 und zur „Überdetermination“ Kap. II, S. 18 ff.

³³ Rh. Mus. 50 (1895) 6 ff. (=Kl. Schriften, II 229). Cf. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* I 91 f.; dagegen Wilamowitz in seiner Einleitung zur Übersetzung der Eumeneden und Rose, *Handbook of Greek Mythology*, 84.

³⁴ 15, 233 f.

³⁵ Il. 19, 418. Cf. Σ Β z. St., ἐπίσκοποι γὰρ εἰσὶν τῶν παρὰ φύσιν.

³⁶ Fr. 94 D.-K.

³⁷ Mit einer Ausnahme (Od. 11, 279 f.) handelt es sich in allen Fällen um die Ansprüche lebender Personen. Das scheint sehr der Theorie zu widersprechen (die in den Tagen eines selbstsicheren Animismus aufgestellt worden ist), daß die ἐρινύες die rachsüchtigen Toten seien. Dem widerspricht auch a) die Tatsache, daß sie bei Homer nie einen Mörder bestrafen; b) die Tatsache, daß Götter sowohl wie Menschen „ihre“ ἐρινύες haben. Die ἐρινύες der Hera (Il. 21, 412) haben genau dieselbe Funktion wie die der Penelope (Od. 2, 135), nämlich die (Rechts-)Stellung einer Mutter zu schützen durch Bestrafung eines pflichtvergessenen Sohnes. Man kann sagen, daß sie den mütterlichen Unwillen verkörpern, projiziert als ein persönliches Wesen. Die θεῶν ἐρινύς, die in der Thebais (Fr. 2 Kinkel) den Fluch des (noch lebenden) Oidipus vernimmt, verkörpert in persönlicher Weise den Unwillen des im Fluche angerufenen Gottes: Daher können ἐρινύς und Fluch gleichgesetzt werden (Aisch. Hepta 70; Eum. 417). In dieser Sicht war Sophokles kein Neuerer, sondern bediente sich überlieferter Ausdrucksweise, als er Teiresias Kreon drohen ließ mit "Αἰδου καὶ θεῶν ἐρινύες (Ant. 1075); ihre Aufgabe ist es, Kreons Verletzung der μοῖρα zu bestrafen, des natürlichen Zuteilungsprinzips, nach dem der tote Polyneikes dem Hades, die lebende Antigone den ἄνω θεοί (1068—1073) gehört. Zu μοῖρα als (Rechts-)Stellung cf. Poseidons Anspruch, ἰσόμορος καὶ ὁμῆ περὶόμενος αἰῶνι mit Zeus zu sein, Il. 15, 209. Nach Abfassung dieser Zeilen finde ich die enge Verknüpfung von ἐρινύς und μοῖρα auch bei George Thomson (*The Prehistoric Aegean*, 345) und Eduard Fraenkel (zu Ag. 1535 f.) betont.

³⁸ Il. 9, 454. 571; 21, 412; Od. 2, 135.

³⁹ Il. 15, 204.

⁴⁰ Od. 17, 475.

⁴¹ Prom. 516, Μοῖραι τρίμορφοι μνημόνες τ' Ἐρινύες, auch Eum. 333 ff. und 961, Μοῖραι ματρικασιγνήται. Euripides läßt in einem verlorenen Stück eine ἐρινύς ihre anderen Namen aufzählen: τύχη, νέμεσις, μοῖρα, ἀνάγκη (Fr. 1022). Cf. auch Aisch. Hepta 975—977.

⁴² Eum. 372 ff. usw.

⁴³ Zu dem schon oft behandelten Problem des Verhältnisses der Götter zur μοῖρα (das nicht mit logischen Begriffen gelöst werden kann) vgl. besonders E. Leitzke, *Moirā u. Gottheit im alten griech. Epos*, der das Material vollständig vorlegt; E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*, 74 ff.; Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* I 338 ff.; W. C. Greene, *Moirā*, 22 ff.

⁴⁴ Demeter Ἐρινύς und das Verbum ἐρινύειν in Arkadien, Paus. 8, 25, 4 ff. αἶσα im Arkadischen, IG V 2, 265. 269; im Kyprischen, GDI I 73.

⁴⁵ Cf. E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*, 6 ff.; zur Bedeutung des Wortes μένος, J. Böhme, *Die Seele und das Ich im Homerischen Epos*, 11 ff. 84 f.

⁴⁶ Il. 5, 125 f. 136; 16, 529.

⁴⁷ Daß Könige einmal im Besitz eines besonderen μένος gedacht wurden, das ihnen kraft ihres Amtes zugeteilt wurde, scheint der Gebrauch der Wendung ἑρὸν μένος (cf. ἑρῆ ἴς) vorauszusetzen, obwohl ihre Anwendung bei Homer nur durch metrische Bequemlichkeit geregelt ist (bei Alkinous, Od. 7, 167 etc., bei Antinous, Od. 18, 34). Cf. Pfister, RE s. v. »Kultus«, 2125 ff.; Snell, Die Entdeckung des Geistes, 35 f.

⁴⁸ Od. 24, 318.

⁴⁹ Pferde: Il. 23, 468: βούς μένος; Od. 3, 450; Il. 17, 456 erhalten Achills Pferde eine Zuteilung von μένος.

⁵⁰ Il. 6, 182; 17, 565. Die medizinischen Autoren sprechen auch vom μένος des Weins (Hipp., acut. 63), sogar vom μένος des Hungers (vet. med. 9), indem sie damit die inwohnende Kraft bezeichnen, die sich in der Auswirkung auf den menschlichen Organismus kundtut.

⁵¹ Il. 20, 242 Cf. den „Geist des Herrn“, der „mächtig auf Samson herabkam“ und ihn befähigte, übermenschliche Leistungen auszuführen (Richter 14, 6; 15, 14).

⁵² Il. 13, 59 ff. Die physische Übertragung von Kraft durch Berührung ist jedoch selten bei Homer und im griechischen Glauben überhaupt, im Gegensatz zu der Bedeutung, die der Handauflegung im Christentum (und in vielen primitiven Kulturen) zukommt.

⁵³ Il. 13, 61. 75. γυῖα δ' ἔθηκ' ἐλαφρά ist eine häufig gebrauchte Formel zur Beschreibung von übertragenem μένος (5, 122; 23, 772); cf. auch 17, 211 f.

⁵⁴ Vgl. Leaf's Anmerkung zu 13, 73. In der »Odyssee« (1, 323) bemerkt Telemachos eine Übertragung von Kraft, ohne daß gesagt wird, auf welche Weise sie stattgefunden hat.

⁵⁵ Il. 12, 449. Cf. Od. 13, 387–391.

⁵⁶ Il. 3, 381: ῥεῖα μάλ', ὥστε θεός, Aisch. Hik. 100: πᾶν ἄπονον δαίμονίω, usw.

⁵⁷ Il. 5, 330 ff. 850 ff.

⁵⁸ Il. 6, 128 ff.

⁵⁹ Il. 5, 136; 10, 485; 15, 592.

⁶⁰ Il. 15, 605 ff.

⁶¹ Il. 17, 210.

⁶² Od. 1, 89. 320 f.; cf. 3, 75 f.; 6, 139 f.

⁶³ Od. 22, 347 f. Cf. Demodokos 8, 44. 498; und Pindar, Nem. 3, 9, wo der Dichter die Musen bittet, ihm zu gewähren, daß „der Gesang in überreichem Maß aus meinem eignen Geist“ hervorströme. MacKay hat dazu bemerkt, daß „die Muse Quelle seiner dichterischen Eigenständigkeit in höherem Maße ist als ein Ausdruck seiner Konventionalität“ (The Wrath of Homer, 50). Chadwick, Growth of Literature, III 182, zitiert von Radloff eine auffällig exakte Parallele aus einer primitiven Kultur, den Sängern der Kirgisen, welcher erklärt: „Ich kann jedes beliebige Lied singen, denn Gott hat diese Gabe in mein Herz gegeben. Er legt mir die Worte auf meine Zunge, ohne daß ich nach ihnen suchen muß. Ich habe keins meiner Lieder gelernt. Alle entspringen meinem Innern.“

⁶⁴ Od. 17, 518 f.; Hes. Theog. 94 f. (= H. Hymn. 25, 2 f.). Cf. Kap. III, S. 52 ff.

⁶⁵ Zum homerischen Gebrauch des Terminus δαίμων und dessen Verhältnis zu

θεός (das hier nicht erörtert werden kann) cf. Nilsson, Arch. f. Rel. 22 (1924) 363 ff., und Gesch. d. gr. Rel. I 201 ff.; Wilamowitz, Glaube, I 362 ff.; E. Leitzke, op. cit., 42 ff. Nach Nilsson war der δαίμων ursprünglich nicht nur nicht definiert, sondern auch unpersönlich, eine bloße „Kundgabe von Macht (orenda)“; aber in diesem Punkte bin ich geneigt, die Zweifel zu teilen, die Rose, Harv. Theol. Rev. 28 (1935) 243 ff., geäußert hat. Die Zeugnisse, die wir haben, legen eher nahe, daß sich μοῖρα von einem unpersönlichen „Los“ oder „Anteil“ zu einer persönlichen Schicksalsgöttin entwickelt hat, während δαίμων sich in entgegengesetzter Richtung abwandelte, von einem persönlichen „Zuteiler“ (cf. δαίω, δαίμονη) zu einem unpersönlichen „Glück“. Es gibt einen Abschnitt, wo sich die Entwicklungslinien schneiden und die Wörter im Grunde genommen synonym sind.

⁶⁶ Gelegentlich auch dem Zeus (14, 273 usw.), der in solchen Wendungen vielleicht nicht so sehr ein individueller Gott ist als vielmehr der Repräsentant eines verallgemeinerten göttlichen Willens (Nilsson, Greek Piety, 59).

⁶⁷ 9, 381.

⁶⁸ 14, 178; cf. 23, 11.

⁶⁹ 19, 10; 19, 138 f.; 9, 339.

⁷⁰ 2, 124 f.; 4, 274 f.; 12, 295.

⁷¹ 19, 485. Cf. 23, 11, wo ein Fehler bei der Identifizierung in gleicher Weise erklärt wird.

⁷² 15, 172.

⁷³ 12, 38.

⁷⁴ 14, 488.

⁷⁵ Wenn die Beeinflussung verderblich ist, ist gewöhnlich vom δαίμων, nicht vom θεός die Rede.

⁷⁶ Diese Unterscheidung wurde zum erstenmal von O. Jørgensen, Hermes 39 (1904) 357 ff., gemacht. Zu Ausnahmen von der Jørgensenschen Regel cf. Calhoun, AJP 61 (1940) 270 ff.

⁷⁷ Cf. den δαίμων, der unglückliche oder unwillkommene Besucher herbeiführt, 10, 64; 24, 149; 4, 274 f.; 17, 446, und der an den ersten zwei Stellen κακός genannt wird; und den στυγρός δαίμων, der Krankheit verursacht, 5, 396. Wenigstens diese Stellen müssen als Ausnahmen von Ehnmarks verallgemeinerter Behauptung angesehen werden (Anthropomorphism and Miracle, 64), daß die δαίμονες der Odyssee nur nichtidentifizierte Olympier seien.

⁷⁸ 2, 122 ff.

⁷⁹ 1, 384 f.

⁸⁰ 1, 320 ff.

⁸¹ Il. 15, 461 ff.

⁸² E. Hedén, Homerische Götterstudien.

⁸³ Nilsson, Arch. f. Rel. 22, 379.

⁸⁴ The Idea of God in Homer, Kap. V. Cf. auch Linforth, Named and Unnamed Gods in Herodotus, Univ. of California Publications in Classical Philology, IX 7 (1928).

⁸⁵ Cf. z. B. die bei Lévy-Bruhl, Primitives and the Supernatural, 22 f., zitierten Stellen.

⁸⁶ Il. 4, 31. Cf. P. Cauer, *Kunst der Übersetzung*, 2. Aufl., 27.

⁸⁷ Ein besonders gutes, weil besonders triviales Beispiel für die Bedeutung, die dem Unerklärlichen beigemessen wird, ist die Tatsache, daß das Niesen — diese anscheinend grund- und sinnlose Verkrampfung — bei so vielen Völkern als ein Omen gilt, eingeschlossen die homerischen Griechen (Od. 17, 541), die der klassischen Zeit (Xen. Anab. 3, 3, 9) und die der römischen Jahrhunderte (Plut. gen. Socr. 581 F). Cf. Halliday, *Greek Divination*, 174 ff., und Tylor, *Primitive Culture*, I 97 ff.

⁸⁸ Ein Analogon zur *ἄρη* darf man vielleicht in dem Zustand erblicken, der „entrückt“ (fey) oder „bezaubert“ (fairy-struck) genannt wird und nach keltischem Glauben die Menschen plötzlich überkommt und „sie etwas tun läßt, das ihrer sonstigen Gewohnheit völlig widerspricht“ (Robert Kirk, *The Secret Commonwealth*).

⁸⁹ Götter und Psychologie bei Homer, *Arch. f. Rel.* 22, 363 ff. Die Ergebnisse sind zusammengefaßt in seiner *History of Greek Religion*, 122 ff.

⁹⁰ Wie Snell nachweist (*Die Entdeckung des Geistes*, 45), zeigt die Überflüssigkeit so mancher göttlicher Eingriffe, daß sie nicht nur erfunden worden sind, um dem Dichter aus einer Schwierigkeit zu helfen (zumal der Lauf der Ereignisse auch ohne sie derselbe sein würde), sondern daß sie auf einer älteren Glaubensschicht aufruhend. Cauer meinte (*Grundfragen*, I 401), die „Natürlichkeit“ zahlreicher homerischer Wunder sei eine Weiterentwicklung, die von der Zeit an datiere, da die Dichter daran waren, den Wunderglauben aufzugeben. Aber das unnötige Wunder ist tatsächlich typisch für primitives Denken. Cf. z. B. E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, 77, 508; und zur Kritik an Cauer, Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle*, Kap. IV.

⁹¹ Zum Beispiel Il. 16, 712 ff. und öfter. Il. 13, 43 ff. stehen physische und psychische (60) Beeinflussung nebeneinander. Zweifellos fanden auch Göttererscheinungen in einer Schlacht eine gewisse Grundlage im Volksglauben (der ja auch die 'Angels at Mons' geschaffen hat), obwohl, wie Nilsson beobachtet hat, es in späterer Zeit gewöhnlich Heroen und keine Götter sind, die in dieser Weise erscheinen.

⁹² Il. 1, 198.

⁹³ Cf. Voigt, *Überlegung und Entscheidung ... bei Homer*, 54 ff. Öfter wird die Warnung von einem Gotte gegeben, der sich hinter einer menschlichen Gestalt verbirgt; das wird sich wohl von einer älteren Form herleiten lassen, in der der Rat von der Person selbst auf Weisung eines Gottes oder *δαίμων* gegeben wurde (Voigt, a. a. O., 63).

⁹⁴ Hdt. 2, 53. Lowie hat beobachtet, daß die primitiven Künstler, wenn sie ihrem ästhetischen Impuls folgen, „dazu kommen können, einen Typus zu schaffen, der zwar alle wesentlichen Züge des herrschenden Glaubens verbindet, ohne ihnen in irgendeiner Einzelheit zu widersprechen, der aber zur gleichen Zeit eine Reihe von Strichen hinzusetzt, welche die Ausgangsvorstellung nicht nur nuancieren, sondern im wesentlichen verändern. Solange man nicht weitergeht, ist das neue Bild nur eine individuelle Abwandlung der allgemeinen Norm. Aber sobald diese Variante ... auf die Ebene einer allgemeinverbindlichen Darstellung erhoben wird,

wird sie nunmehr selbst ein bestimmender Faktor der allgemeinen Vorstellung“ (*Primitive Religion*, 267 f.). Dies bezieht sich auf die bildenden Künste, bietet aber eine genaue Beschreibung der Art, nach welcher für mich die griechische Epik die griechische Religion beeinflußt hat.

⁹⁵ Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Kap. I. Cf. auch Böhme, op. cit., 76 ff., und W. Marg, *Der Charakter i. d. Sprache der frühgriechischen Dichtung*, 43 ff.

⁹⁶ Od. 20, 17.

⁹⁷ Il. 4, 43: *ἐκὼν ἀέκωντί γε θυμῷ*. Wie Pfister darstellt (*RE XI 2117 ff.*), ist diese relative Selbständigkeit des affektiven Elements unter primitiven Völkern weit verbreitet (cf. z. B. Warneck, *Religion der Batak*, 8). Zu der geringen Ausformung des „Ich-Bewußtseins“ bei den Primitiven cf. auch Hans Kelsen, *Society and Nature* (Chicago, 1943), 8 ff.

⁹⁸ Od. 9, 299 ff. Hier identifiziert sich das Ich in erster Linie mit der ersten Stimme, vernimmt aber auch die Warnung der zweiten. Eine analoge Mehrzahl von Stimmen und eine ebensolche Aufspaltung der Selbstidentifikation scheint in der merkwürdigen Stelle Il. 11, 403—410 vorzuliegen (cf. Voigt, a. a. O., 87 ff.). Eine von Dostojewskis Gestalten aus dem „Jüngling“ beschreibt diese fließende Beziehung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich sehr fein. „Es ist gerade so, als ob das zweite Ich neben einem stände. Man selbst ist verständig und vernünftig, aber das andere Ich fühlt sich getrieben, etwas vollkommen Sinnloses, ja bisweilen sehr Seltsames zu tun. Und plötzlich bemerkst du, daß du dich danach sehnst, jenes Erheiternde zu tun, Gott weiß warum. Das heißt, du sehnst dich, gleichsam gegen deinen Willen. Obwohl du mit all deiner Kraft dagegen angeht, sehnst du dich.“

⁹⁹ Zum Beispiel Il. 5, 676: *τράπε θυμὸν Ἀθήνη*; 16, 691: *(Ζεύς) θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι ἀνήκε*; Od. 15, 172: *ἐνὶ θυμῷ ἀθάνατοι βάλλουσι*. Folglich ist *θυμὸς* das Organ der Sehergabe, Il. 7, 44; 12, 228. (Cf. Aisch. *Pers.* 10: *κακόμαντις ... θυμὸς*; 224: *θυμόμεντις*. Auch Eur. *Andr.* 1073: *πρόμαντις θυμὸς*, und Trag. *Adesp.* Fr. 176: *πηδῶν δ' ὁ θυμὸς ἔνδοθεν μαντεύεται*.)

¹⁰⁰ Zum Beispiel Il. 16, 805: *ἄτη φρένας εἶλε*; Il. 5, 125: *ἐν γὰρ τοι στήθεσσι μένος ... ἦκα*.

¹⁰¹ Il. 9, 702 f. Cf. Od. 8, 44: „Ein Gott“ hat dem Demodokos die Gabe verliehen zu singen, wie sein *θυμὸς* ihn antreibt.

¹⁰² Cf. W. Marg, a. a. O., 69 ff.; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 33 ff.

¹⁰³ Il. 24, 41; Od. 9, 189; 3, 277.

¹⁰⁴ Il. 16, 35, 356 f.

¹⁰⁵ Denselben Gedanken hat W. Nestle geäußert, *NJbb* 1922, 137 ff., der die sokratischen Paradoxien „echt griechisch“ findet und bemerkt, daß sie schon der naiven Psychologie des Homer zugrunde liegen. Aber wir sollten uns davor hüten, diesen verbreiteten Intellektualismus als eine Haltung zu betrachten, die von den Wortführern eines „intellektuellen“ Volkes bewußt eingenommen worden sei. Er ist lediglich das unvermeidliche Ergebnis des fehlenden Willensbegriffes (cf. L. Gernet, *Pensée juridique et morale*, 312).

¹⁰⁶ Eine leicht verständliche Erklärung dieser Begriffe findet man bei Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, 222 ff. Wir selbst sind die Erben einer alten und mächtigen (obwohl jetzt zu Ende gehenden) Schuldkultur, eine

Tatsache, die vielleicht erklären kann, warum so viele Wissenschaftler Schwierigkeiten haben, die homerische Religion als „Religion“ überhaupt zu erkennen.

¹⁰⁷ Il. 9, 315 ff. Über die Bedeutung von τιμή bei Homer cf. W. Jaeger, *Paideia*, I 7 ff.

¹⁰⁸ Cf. Kap. II, S. 18 ff.

¹⁰⁹ Il. 22, 105. Cf. 6, 442; 15, 561 ff.; 17, 91 ff.; Od. 16, 75; 21, 323 ff.; Wilamowitz, *Glaube*, I 353 ff.; W. J. Verdenius, *Mnem.* 12 (1944) 47 ff. Zur Bestärkung der αἰδώς dient νέμεσις, öffentliche Mißbilligung; cf. Il. 6, 351; 13, 121 f.; und Od. 2, 136 f. Die Anwendung der Begriffe καλόν und αἰσχρόν scheint ebenfalls bezeichnend für die Schamkultur zu sein. Diese Wörter bezeichnen nicht, daß eine Handlung vorteilhaft oder nachteilig für den Handelnden ist noch daß sie richtig oder falsch ist in den Augen einer Gottheit, sondern daß sie als „schön“ bzw. „häßlich“ in den Augen der öffentlichen Meinung erscheint.

¹¹⁰ Nachdem einmal die Auffassung von der psychischen Beeinflussung Wurzeln geschlagen hatte, konnte sie natürlich das impulsive Verhalten fördern. Gerade so wie neuere Anthropologen — anstatt mit Frazer zu behaupten, die Primitiven glaubten an Magie, weil sie über Unvollkommenheit nachdachten — geneigt sind zu behaupten, daß jene über Unvollkommenheit nachdachten, weil sie durch die Gesellschaft dazu bestimmt seien, an Magie zu glauben; genauso sollten wir — anstatt mit Nilsson zu sagen, der homerische Mensch glaube an eine psychische Beeinflussung, weil er impulsiv ist — lieber sagen, daß er seinen Impulsen nachgibt, weil er von der Gesellschaft dazu gebracht worden ist, an psychische Beeinflussung zu glauben.

¹¹¹ Zur Bedeutung der Furcht vor Lächerlichkeit als sozialem Motiv cf. Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher*, 50.

Zweites Kapitel

¹ Gewöhnlich läßt man die archaische Zeit mit den Perserkriegen enden, und für die politische Geschichte ist dies auch die deutlichste Trennungslinie. Aber für die Geistesgeschichte liegt der eigentliche Einschnitt später, nämlich beim Auftreten der Sophisten. Und selbst dabei ist die Abgrenzung noch chronologisch uneinheitlich. In seinem Denken, wenn auch nicht in seiner künstlerischen Technik, gehört Sophokles noch ganz (vielleicht seine späteren Stücke ausgenommen) zur älteren Welt; ebenso in fast jeglicher Hinsicht sein Freund Herodot (vgl. Wilamowitz, *Hermes* 34 [1899]; E. Meyer, *Forschungen z. alt. Gesch.* II 252 ff.; F. Jacoby, *RE, Supp.-Bd.* II 479 ff.). Aischylos andererseits ist in seinem Bemühen um Deutung und vernunftgemäße Auslegung des archaischen Erbes in vielfältiger Weise ein Kündler der neuen Zeit.

² Das Gefühl der ἀμηχανία wird an den frühen lyrischen Dichtern gut dargestellt von B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 68 ff. Für die folgenden Seiten bin ich vor allem K. Lattes ausgezeichnetem Aufsatz verpflichtet: *Schuld und Sünde i. d. griech. Religion*, *Arch. f. Rel.* 20 (1920—1921) 254 ff.

³ Alle weisen Männer des Herodot wissen das: Solon 1, 32; Amasis, 3, 40; Artabanus 7, 10 ε. Zur Bedeutung des Wortes φθόνος vgl. B. Snell, *Aischylos und*

das Handeln im Drama, 72, Anm. 108; Cornford, *From Religion to Philosophy*, 118; und zu seiner Verbindung mit ταραχή Pind. *Isthm.* 7, 39: ὁ δ' ἀθανάτων μὴ θρασέτω φθόνος. Ταράσσειν wird regelmäßig für übernatürliche Eingriffe gebraucht, z. B. Aisch. *Cho.* 289; Platon, *Gesetze* 865 E.

⁴ Il. 24, 525—533.

⁵ Semonides von Amorgos, 1, 1 ff. Bergk. Zur Bedeutung von ἐφήμεροι vgl. H. Fränkel, *TAPA* 77 (1946) 131 ff.; zu der von τέλος F. Wehrli, *Λάθε βιώσας*, 8, Anm. 4.

⁶ *Theognis* 133—136. 141—142. Zur mangelnden Einsicht des Menschen in seine eigene Lage cf. auch Heraklit, *Fr.* 78 Diels: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει; zum Fehlen der Möglichkeit, seine Lage zu beeinflussen, H. Apoll. 192 f., Simonides, *Fr.* 61. 62 Bergk; zu beidem, Solon, 13, 63 ff. Das ist auch die Lehre des Sophokles, für den alle Menschengeschlechter ein Nichts sind — ἴσα καὶ τὸ μηδὲν ζώσας, O. T. 1186 —, wenn man ihr Leben unter dem Aspekt der Zeit und vom Standpunkt des Gottes aus sieht; dann sind die Menschen nur Schemen oder Schatten (*Aias* 125).

⁷ *Agam.* 750.

⁸ Der noch nicht sittlicher Beurteilung unterworfenen Glaube ist unter heutigen primitiven Völkern verbreitet (Lévy-Bruhl, *Primitives and the Supernatural*, 45). In seiner versittlichten Form ist er schon dem China der klassischen Periode bekannt: „Wenn du reich bist und von hohem Rang“, sagt Tao Te Ching (4. Jh. v. Chr.), „wirst du stolz und überläßt dich damit dem unvermeidlichen Untergang. Wenn alles gut geht, ist es klug, sich selbst im Hintergrund zurückzuhalten.“ Diese Auffassung hat auch im Alten Testament seine Spuren hinterlassen, z. B. *Jesaja* 10, 12 ff., „Ich will strafen . . . den Glanz seiner hochmütigen Blicke. Denn er sprach: Mit der Kraft meiner Hände habe ich es vollführt und mit meiner Weisheit . . . Soll die Axt sich brüsten gegen den, der mit ihr haut?“ Zur Bedeutung von κόρος cf. *Sprüche* 30, 8 f.: „Gib mir weder Armut noch Reichtum, gib mir Nahrung, die mir zuträglich ist. Sonst würde ich satt und könnte dich verleugnen und sagen: ‚Wer ist der Herr?‘.“

⁹ Od. 5, 118 ff. cf. 4, 181 f.; 8, 565 f. = 13, 173 f.; 23, 210 ff., alle Stellen gehören zu Reden. Die Belegstellen, die manche in der *Ilias* zu finden behaupten, z. B. 17, 71, gehören zu einem anderen Typus und sind kaum echte Fälle von φθόνος.

¹⁰ *Pers.* 353 f. 362. Das ist, streng genommen, keine neue Entwicklungsstufe. Wir haben eine analoge „Überdetermination“ schon bei Homer beobachten können (Kap. I, S. 6 f., 14 f.). Sie ist unter heutigen Primitiven weit verbreitet. So berichtet z. B. Evans-Pritchard, daß bei den Azande „der Glaube an einen Tod infolge natürlicher Ursachen und der Glaube an einen Tod infolge Zauberei sich nicht gegenseitig ausschließen“ (*Witchcraft, Oracles, and Magic*, 73).

¹¹ Solon, *Fr.* 13 Bergk (vgl. Wilamowitz, *Sappho u. Sim.*, 257 ff.; Wehrli, *op. cit.*, 11 ff. und Lattimore, *AJP* 68 [1947] 161 ff.); Aisch. *Agam.* 751 ff., wo der Gegensatz zur allgemeinen Anschauung vertreten wird; *Hdt.* 1, 34, 1.

¹² Zum Beispiel *Hdt.* 7, 10. Sophokles scheint an keiner Stelle diese Anschauung ins Sittliche umgedeutet zu haben; sie findet sich *El.* 1466; *Phil.* 776 und wird als

allgemeingültige Lehre dargestellt (wenn πάμπολύ γ' richtig ist) Ant. 613 ff. Cf. auch Aristophanes, Plut. 87–92, wo behauptet wird, daß Zeus in besonderer Weise gegen die χερστοί mißgünstig gesonnen sei.

¹³ Zur ἕβρις als dem πρώτον κακόν vgl. Theognis, 151 f.; zu ihrer Allgemeingültigkeit, H. Apoll. 541: ἕβρις θ', ἢ θέμις ἐστὶ καταθνητῶν ἀνθρώπων, und Archilochos, Fr. 88: ὦ Ζεῦ . . . σοὶ δὲ θηρίων ἕβρις τε καὶ δίκη μέλει. Cf. auch Heraklit, Fr. 43 D.: ἕβριν χρῆ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν. Zur Gefahr des Glücks vgl. Murrays Bemerkung, daß „es in der griechischen Dichtung für jeden ein schlechtes Vorzeichen ist, wenn man ihn ‚einen glücklichen Menschen‘ nennt“ (Aeschylus, 193).

¹⁴ I. A. 1089–1097.

¹⁵ Il. 9, 456 f. 571 f.; cf. Od. 2, 134 f.; 11, 280. Es ist beachtenswert, daß drei von diesen Stellen in Erzählungen vorkommen, von denen wir vermuten dürfen, daß sie der mutterländischen Epik entlehnt sind, während die vierte zur „Telemachie“ gehört.

¹⁶ Il. 16, 385 ff. Zum hesiodischen Klang der v. 387–388 vgl. Leaf z. St.; aber man braucht deshalb diese Verse nicht als „Interpolationen“ zu betrachten (vgl. Latte, Arch. f. Rel. 20, 259).

¹⁷ Vgl. Arthur Platt, Homer's Similes, J. Phil. 24 (1896) 28 ff.

¹⁸ Wer anders argumentiert, scheint die Bestrafung des Meineides als eines Verstoßes gegen die göttliche τυχή (4, 158 ff.) und die Bestrafung von Verstößen gegen die Gastfreundschaft durch den Zeus Xeinios (13, 623 ff.) mit einem Interesse an der Gerechtigkeit als solcher zu verwechseln.

¹⁹ Od. 7, 164 f.; 9, 270 f.; 14, 283 f. Man halte dagegen das Schicksal des Lykaon, Il. 21, 74 ff.

²⁰ Od. 6, 207 f.

²¹ Od. 1, 32 ff. Zur Bedeutung dieser vielbehandelten Stelle vgl. K. Deichgräber, Gött. Nachr. 1940, und W. Nestle, Vom Mythos zum Logos, 24. Selbst wenn das καὶ v. 1, 33 als „auch“ übersetzt werden muß, kann ich Wilamowitz nicht zustimmen (Glaube, II 118), daß „der Dichter des α also nichts Neues gesagt“ hat.

²² Od. 23, 67: δι' ἀτασθαλίας ἔπαθον κακόν, derselbe Ausdruck, den Zeus 1, 34 gebraucht hat. Wir müssen uns natürlich daran erinnern, daß die ›Odyssee‹, anders als die ›Ilias‹, in großem Umfang märchenhafte Elemente enthält und daß der Held einer Märchenerzählung am Ende als Sieger dastehen muß. Aber der Dichter, der dem Epos seine endgültige Gestalt gegeben hat, scheint diese Gelegenheit benutzt zu haben, um die Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit hervorzuheben.

²³ Theognis 373–380. 733 ff. Cf. Hesiod, Erga 270 ff.; Solon 13, 25 ff.; Pindar, Fr. 201 B. (213 S.). Die Echtheit der Theognis-Stelle ist bestritten worden, aber mit nicht recht überzeugenden Argumenten (vgl. W. C. Greene, Mōira, App. 8, und Pfeiffer, Philol. 84 [1929] 149).

²⁴ Poetik 1453 a 34.

²⁵ Solon 13, 31; Theognis 731–742. Cf. auch Sophokles, O. K. 964 ff. (Webster, Introduction to Sophocles, 31, irrt sicherlich, wenn er zu dieser Stelle bemerkt, daß Oidipus die Erklärung durch Erbschuld zurückweist.) Zu Aischylos' Einstellung vgl. dieses Kapitel, S. 26 ff. Herodot sieht diese aufgeschobene Bestrafung für

besonders θρίων an und stellt sie der menschlichen Gerechtigkeit (τὸ δίκαιον) gegenüber, 7, 137, 2.

²⁶ Vgl. z. B. die Geschichte des Achan (Josua 7, 24 ff.), in der ein ganzes Haus, sogar die Tiere eingeschlossen, auf Grund einer geringfügigen religiösen Verfehlung eines seiner Mitglieder vernichtet wird. Aber solche Massenhinrichtungen wurden später verboten, und die Lehre von der Erbschuld wird von Jeremias (31, 29 f.) ausdrücklich verworfen, ebenso von Ezechiel (18, 20, „Der Sohn soll nicht die Freveltat des Vaters büßen“; cf. auch das ganze Kapitel). Gleichwohl erscheint die Lehre von der Erbschuld noch bei Johannes (9, 2) als Volksglaube; dort fragen die Jünger: „Wer hat gesündigt, dieser Mann oder seine Eltern, daß er blind geboren wurde?“

²⁷ Einige Beispiele wird man bei Lévy-Bruhl finden, The „Soul“ of the Primitive, Kap. II, und Primitives and the Supernatural, 212 ff.

²⁸ Vgl. Kaibel, Epigr. graec. 402; Antiphon, Tetral. II 2, 10; Plutarch, ser. vind. 16, 559 D.

²⁹ Hdt. 1, 91; vgl. Gernet, Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce, 313, der den Begriff „choisisme“ (‘gewählte Entscheidung’) geprägt hat, um diese Konzeption von ἀμαρτία zu umschreiben.

³⁰ Vgl. vor allem S. 403 ff., 604 ff.

³¹ Theait. 173 D, Pol. 364 BC. Cf. auch (Lys.) 6, 20; Dem. 57, 27; und die stillschweigende Kritik bei Isokrates, Busiris 25.

³² Ges. 856 C, πατρός ὀνειδῆ καὶ τιμωρίας παίδων μηδὲν συνέπεσθαι. Diese Regel läßt allerdings Ausnahmen zu (856 D); und die Vererbbarkeit religiöser Schuld wird im Zusammenhang mit der Einsetzung der Priester anerkannt (759 C), ebenso beim Tempelraub (854 B, wo ich annehme, daß das die Schuld der Titanen gewesen ist, vgl. unten, Kap. V, Anm. 133).

³³ Plut. ser. vind. 19, 561 C ff. Wenn wir uns auf Diog. Laertios (4, 46) verlassen können, hatte Bion allen Grund, sich verbittert gegen die Lehre von der Erbschuld zu wenden: Er und seine ganze Familie waren in die Sklaverei verkauft worden auf Grund einer Verfehlung, die sein Vater sich hatte zuschulden kommen lassen. Seine *reductio ad absurdum* der Familienzusammengehörigkeit findet ihre Parallele in auch heute noch ausgeübten Praktiken: vgl. Lévy-Bruhl, The „Soul“ of the Primitive, 87, und Primitive Mentality, 417.

³⁴ Theognis 147; Phokyl. 17. Gerechtigkeit ist die Tochter des Zeus (Hesiod, Erga 256; Aisch. Hepta 662) und sein πάρεδρος (Pindar, Ol. 8, 21; Soph. O. K. 1382). Man vergleiche die vorsokratische Deutung des Naturgesetzes als δίκη, die untersucht worden ist von H. Kelsen, Society and Nature, Kap. V, und von G. Vlastos in einem scharfsinnigen Aufsatz, CP 42 (1947) 156 ff. Diese Betonung der Gerechtigkeit, sei sie nun menschlicher, natürlicher oder übernatürlicher Art, scheint mir ein spezifisches Kennzeichen von Schuldkulturen zu sein. Die Art der psychologischen Verknüpfung ist aufgezeigt worden von Margaret Mead in einer Ansprache vor dem „International Congress on Mental Health“ 1948: „Das Strafrecht, welches die angemessene Strafe für ein bewiesenes Verbrechen zumißt, ist das staatliche Gegenstück zu der Art von väterlicher Autorität, die jenen Typus eines internalisierten Vaterbildes entwickelt, welcher zur Ausbildung eines Schuld-

empfindens führt.“ Es dürfte wohl bedeutsam sein, daß in der *Ilias* δίκαιος nur dreimal vorkommt und vielleicht nur soviel wie „recht und richtig“ bedeutet.

³⁵ Il. 15, 12; 16, 431 ff.; 19, 340 ff.; 17, 441 ff.

³⁶ Vgl. Rohde, Kleine Schriften, II 324; P. J. Koets, Δεισιδαιμονία, 6 ff. Δεισιθεός erscheint in Attika vom sechsten Jahrhundert an (Kirchner, Prosopographia Attica, s. v.). Φιλόθεος ist nicht vor dem vierten Jahrhundert belegt (Hesperia 9 [1940] 62).

³⁷ L.-S. (und Campbell Bonner, Harv. Theol. Rev. 30 [1937] 122) sprechen irrigerweise θεοφιλῶς bei Isokrates (4, 29) aktive Bedeutung zu. Der Kontext zeigt, daß es sich auf Demeters Liebe zu Athen bezieht, πρὸς τοὺς προγόνους ἡμῶν εὐμενῶς διατεθείσης (28).

³⁸ M. M. 1208 b 30: ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη εἶ τις φράϊη φιλεῖν τὸν Λία. Die Möglichkeit einer φιλία zwischen Mensch und Gott wurde auch von Aristoteles E. N. 1159 a 5 ff. verneint. Aber man kann kaum bezweifeln, daß die Athener ihre Göttin liebten: cf. Aisch. Eum. 999: παρθένον φίλας φίλοι und Solon 4, 3 f. Dasselbe Verhältnis absoluten Vertrauens besteht in der *Odyssee* zwischen Athene und Odysseus (cf. vor allem Od. 13, 287 ff.). Zweifellos leitet sich das letztlich von ihrer ursprünglichen Funktion als Schutzgottheit der mykenischen Könige her (Nilsson, Minoan-Mycenaean Religion, 2. Aufl., 491 ff.).

³⁹ Daß Homer überhaupt etwas von magischer κάθαρσις gewußt habe, wird von Stengel (Hermes 41, 241) und anderen geleugnet. Aber daß die Il. 1, 314 und Od. 22, 480 ff. beschriebenen Reinigungen als kathartisch im magischen Sinne verstanden werden sollten, scheint hinlänglich klar zu sein, im einen Fall durch die Beseitigung der λύματα, im anderen durch die Erwähnung des Schwefels als κακῶν ἄκος. Vgl. Nilsson, Gesch. I 82 f.

⁴⁰ Od. 15, 256 ff.; Antiphon, de caede Herodis 82 f. Zur älteren Einstellung vgl. auch Hesiod, Fr. 144.

⁴¹ Od. 11, 275 ff.; Il. 23, 679 f. Cf. Aristarchos, ΣΑ zur *Ilias* 13, 426 und 16, 822; Hesiod, Erga 161 ff.; Robert, Oidipus, I 115.

⁴² Vgl. L. Deubner, Oedipusprobleme, Abh. Akad. Berl. 1942, Nr. 4.

⁴³ Die ansteckende Wirkung des μίασμα wird zuerst von Hesiod bezeugt (Erga 240). Die *leges sacrae* von Kyrene (Solmsen, Insc. Gr. dial., 4. Aufl., Nr. 39) enthalten detaillierte Angaben über seinen Umfang in einzelnen Fällen; für das attische Gesetz cf. Dem. 20, 158. Daß diese Auffassung noch in klassischer Zeit verbreitet war, kann man an Stellen wie Aisch. Hepta, 597 ff.; Soph. O. K. 1482 f.; Eur. I. T. 1229; Antiph. Tetral. 1, 1, 3; Lys. 13, 79 erkennen. Euripides protestiert gegen sie Her. 1233 f.; I. T. 380 ff.; aber noch Platon will alle Menschen, die freiwillig, wenn auch noch so flüchtig mit unreinen Personen in Berührung kamen, von aller religiösen oder bürgerlichen Aktivität ausschließen, bis sie gereinigt sind (Ges. 881 DE).

⁴⁴ Die Unterscheidung ist zum erstenmal klar von Rohde herausgestellt worden (Psyche [engl. Übers.], 294 ff.). Die mechanische Wirkungsweise des μίασμα beweist sich nicht nur durch ihre Übertragbarkeit, sondern auch durch die einfältigen Kniffe, mit denen man ihm entgegen konnte: cf. Soph. Ant. 773 ff., mit Jebbs Anmerkung, und die athenische Gepflogenheit, Verbrecher durch den von ihnen selbst in die Hand genommenen Schierlingsbecher in den Tod zu schicken.

⁴⁵ The Psychological Frontiers of Society, 439.

⁴⁶ Vgl. F. Zuckers interessante Vorlesung, Synecidesis — Conscientia (Jenaer Akademische Reden, Heft 6, 1928). Es ist, wie ich meine, bezeichnend, daß neben den alten, nur die objektive Seite bezeichnenden Wörtern für religiöse Schuld (ἄγος, μίασμα) wir zum erstenmal im späten fünften Jahrhundert auf einen Ausdruck für das Bewußtsein von einer solchen Schuld stoßen (entweder als eine Art Gewissensnot wegen einer Schuld, in die man geraten könnte, oder als Gewissensbisse wegen einer schon vorhandenen Schuld). Der Terminus ist ἐνθύμιον (oder ἐνθυμία, Thuk. 5, 16, 1), ein Wort, das lange Zeit gebraucht wurde, um etwas zu bezeichnen, das „auf dem Gemüte lastet“, aber von Herodot, Thukydides, Antiphon, Sophokles und Euripides besonders im Hinblick auf die religiöse Schuld verwandt worden ist (Wilamowitz, zu Herakles 722; Hatch, Harv. Stud. in Class. Philol. 19, 172 ff.). Demokrit gebraucht in der gleichen Bedeutung ἐγκάρθιον (Fr. 262). Die Sonderbedeutung ist auf diese besondere Periode beschränkt; sie verblaßt, wie Wilamowitz ausführt, mit dem Niedergang der alten Glaubensvorstellungen, deren psychologisches Korrelat sie war.

⁴⁷ Eur. Or. 1602—1604; Aristoph. Ran. 355, und die wohlbekannte Inschrift aus Epidaurios (frühes viertes Jahrhundert?) bei Theophrast, apud Porph., abst. 2, 19, zitiert; sie definiert ἀγνεῖα als φροεῖν ὄσια. (Ich übergehe Epicharm, Fr. 26 Diels, das ich nicht für echt halten kann.) Wie Rohde dargelegt hat (Psyche, IX, Anm. 80), wird der Standpunktwechsel gut illustriert durch Eur. Hipp. 316—318, wo mit μίασμα φροεῖός Phaidra unreine Gedanken meint, die Amme die Worte aber so versteht, als ob damit eine magische Beeinflussung bezeichnet sein sollte (μίασμα kann durch Verfluchung hervorgerufen werden, cf. z. B. Solmsen, Inscr. Gr. dial., 4. Aufl., 6, 29). Die Antithese von Hand und Herz kann tatsächlich anfangs lediglich den Unterschied zwischen einem äußeren und einem inneren physischen Organ bezeichnet haben, aber da dieses als Träger des Bewußtseins angesehen wurde, entwickelte sich seine physische Befleckung auch zu einer moralischen (Festugière, La Sainteté, 19 f.).

⁴⁸ Artikel κάθαρσις, RE, Suppl.-Bd. VI (dieser Artikel bietet, soweit ich sehe, die beste Analyse der religiösen Vorstellungen, die mit der Reinigung verknüpft sind). Zur ursprünglichen Einheit „objektiver“ und „subjektiver“ Aspekte und zur schließlich erfolgten Unterscheidung des letzteren vom ersten vgl. auch Gernet, Pensée juridique et morale, 323 f.

⁴⁹ Vgl. z. B. das kathartische Opfer für Zeus Meilichios an den Diasien, das nach Berichten dargebracht wurde μετὰ τινος στυνγότητος (Σ Lukian, Ikaromen. 24), nicht gerade „im Geist der Zerknirschung“, aber „in einer Atmosphäre der Betrübnis“, die durch das Empfinden der göttlichen Feindseligkeit hervorgerufen wurde.

⁵⁰ Die Belege für den lokrischen Tribut und Hinweise auf frühere Abhandlungen findet man bei Farnell, Hero Cults, 294 ff. Vgl. auch Parke, Hist. of the Delphic Oracle, 331 ff. In einen ähnlichen Vorstellungszusammenhang gehört der Brauch, ein schuldigtes Volk dem Apollon „zu weihen“ (δευκατρίειν). Das bedeutete seine Verklavung und die Unterstellung des Landes unter die Hoheit des Gottes; man hat dies Verfahren im sechsten Jahrhundert im Falle von Krisa angewandt und

den Perserfreunden 479 und Athen 404 angedroht. (Vgl. Parke, *Hermathena*, 72 [1948] 82 ff.)

⁵¹ Eur. Hipp. 276.

⁵² θυμός, Aisch. Hepta 686; Soph. Ant. 1097; φρήν, φρένες, Aisch. Hik. 850; Soph. Ant. 623.

⁵³ Aisch. Cho. 382 f. (Zeus); Soph. Aias 363. 976 (der von Athen gesandte Wahnsinn wird ἄτη genannt).

⁵⁴ Aisch. Eum. 372 ff. Cf. Soph. Ant. 603, und Ἐρινύες ἡλιθίωναι (d. h. ἡλιθίους ποιῶσαι) in einer attischen defixio (Wünsch, *Def. Tab. Att.*, 108).

⁵⁵ So vielleicht Soph. Trach. 849 f. Cf. auch Herodots Vorstellung, daß verhängnisvolle Entscheidungen vom Schicksal derjenigen Person vorherbestimmt sind, welche sie fällt: 9, 109, 2: τῆ δὲ κακῶς γὰρ ἔδει πανοικίη γενέσθαι, πρὸς ταῦτα εἴπε Ξέρξης κτλ.; 1, 8, 2; 2, 161, 3; 6, 135, 3.

⁵⁶ Panyassis, Fr. 13, 8 Kinkel.

⁵⁷ Erga 214 ff.

⁵⁸ Theognis, 205 f.

⁵⁹ Aisch. Pers. 1037; Soph. Aias 307.

⁶⁰ Theognis 133; Aisch. Cho. 825 f.; Soph. O. K. 92; Soph. Ant. 185 f. Im dorischen Recht scheint ἄτη die religiöse Bedeutung völlig verloren zu haben und zum Terminus für gesetzliche Strafe geworden zu sein: leg. Gortyn. II, 34 (GDI 4991).

⁶¹ Eur. Tro. 530 (cf. Theognis 119); Soph. Ant. 533; Soph. O. K. 532, ist keine Parallele; dort nennt Oidipus seine Töchter ἄται, weil sie die Früchte seiner eigenen γάμων ἄτα (526) sind.

⁶² Vergleiche die Ausdehnung des Gebrauchs, der zufolge die Wörter ἀλιτήριος, παλαμναῖος, προστρόπαιος nicht nur auf den schuldigen Menschen angewendet werden, sondern auch auf das übernatürliche Wesen, das ihn bestraft. (Vgl. W. H. P. Hatch, *Harv. Stud. in Class. Phil.* 19 [1908] 157 ff.) — μένος ἄτης, Aisch. Cho. 1076.

⁶³ In *Leocratem* 92. Cf. die ähnlich anonyme γνώμη, die Sophokles anführt, Ant. 620 ff.

⁶⁴ Theognis, 402 ff.

⁶⁵ Aisch. Pers. 354 (cf. 472. 724 f.); dagegen 808. 821 f. Die göttliche ἀπάτη ist also für Aischylos δικαία (Fr. 301). In seine Verurteilung derjenigen, welche die Götter zur Ursache des Bösen machen, schließt Platon Aischylos mit ein, und zwar auf Grund von Niobes Worten θεὸς μὲν αἰτίαν φέει βροτοῖς, όταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλη (Fr. 156, apud Plat., Pol. 380 A). Aber er hat es unterlassen, die Fortsetzung des Satzes anzuführen (δέ), die — wie wir jetzt aus dem Niobe-Papyrus wissen, D. L. Page, *Greek Literary Papyri*, I 1, p. 8 — eine Warnung vor ὕβρις, μὴ θρασυσομεῖν enthielt. Hier wie sonst hat Aischylos geflissentlich die Mitwirkung des Menschen an seinem eigenen Schicksal anerkannt.

⁶⁶ Aisch. Agam. 1486; cf. 160 ff. 1563 f.

⁶⁷ Ebd. 1188 ff. 1433. 1497 ff.

⁶⁸ Hdt. 6, 135, 3.

⁶⁹ Glotz, *Solidarité*, 408; K. Deichgräber, *Gött. Nachr.* 1940.

⁷⁰ Eur. Med. 122–130. Auch Phaidra führt ihren Zustand auf die δαίμωνος ἄτη

zurück, Hipp. 241. Und aus einem Traktat des hippokratischen Corpus wissen wir (Virg. I, VIII 466 L), daß seelische Verwirrung sich oft in Träumen oder Visionen von bösen Dämonen äußert.

⁷¹ Aischin., in Ctes., 117. Aischines weiß, daß er in einer außergewöhnlichen, revolutionären Zeit lebt, in der die alten Machtzentren neuen weichen müssen (ebd. 132), und das bestimmte ihn, wie Herodot, überall das Wirken Gottes zu erkennen. Daher spricht er von den Thebanern als τὴν γε θεοβλάβειαν καὶ τὴν ἀφροσύνην οὐκ ἀνθρώπινως ἀλλὰ δαίμονιως κτησάμενοι (ebd. 133).

⁷² Theognis 637 f.; Soph. Ant. 791 f. Zu Ἐλλίς vgl. Wehrli, *Λάθε βιώσας*, 6 ff.

⁷³ H. und H. A. Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, 17.

⁷⁴ Sem. Amorg. 7, 102; Soph. O. T. 28. Vgl. auch Kap. III, Anm. 14, und zu ähnlichen Anschauungen der Inder Keith, *Rel. and Phil. of Veda and Upanishads*, 240.

⁷⁵ Zur Ansicht der heutigen Athener vgl. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, 21 ff. Zur Personifizierung der Blutschuld als Erinyes cf. Aisch. Cho. 283: προσβολὰς Ἐρινύων ἐκ τῶν πατρῶων αἱμάτων τελουμένας, mit Verrall z. St.; ebd. 402; Antiphon, *Tetral.* 3, 1, 4.

⁷⁶ Soph. Ant. 603. Vgl. das Verbum δαίμοναν, das sowohl auf Lokalitäten angewandt wird, die von Dämonen aufgesucht werden (Cho. 566), als auch auf „besessene“ Personen (Hepta 1001; Phoin. 888).

⁷⁷ Eur. Or. 395 ff. Wenn die Briefe VII und VIII echt sind, glaubte sogar Platon an reale Wesenheiten, welche Blutschuld ahnden: VII. 336 B: ἢ ποῦ τις δαίμων ἢ τις ἀλιτήριος ἐμπεσών (cf. 326 E); VIII 357 A: ξενικαὶ ἐρινύες ἐκώλυσαν.

⁷⁸ Hesiod, Erga 314: δαίμονι δ' οἶος ἔησθα, τὸ ἐργάζεσθαι ἄμεινον, und Phokyl. Fr. 15.

⁷⁹ Vgl. Kap. I, S. 5 f. Zusammen mit dem mehr personal gesehenen δαίμων lebte auch die homerische Vorstellung von einer individuellen μοῖρα weiter; sie ist in der Tragödie üblich. Cf. Archiloch., Fr. 16: πάντα τύχη καὶ μοῖρα, Περικλέες, ἀνδρὶ δίδωσιν; Aisch. Agam. 1025 ff.; Cho. 103 f. usw.; Soph. O. T. 376, 713 usw.; Pind. Nem. 5, 40: πότιμος δὲ κρίνει συγγενῆς ἔργων περὶ πάντων, und Platon, Gorg. 512 E: πιστεύσαντα ταῖς γυναῖξιν ὅτι τὴν εἰμαρμένην οὐδ' ἂν εἰς ἐκφυγοί. Die homerische Wendung θανάτου (-οιο) μοῖρα erscheint bei Aischylos wieder, Pers. 917; Agam. 1462. Manchmal werden μοῖρα und δαίμων zusammen erwähnt: Aristoph. Thesm. 1047: μοῖρας ἄτεγκτε δαίμων (Tragödienparodie); Lys. 2, 78: ὁ δαίμων ὁ τὴν ἡμετέραν μοῖραν εἰληχῶς.

⁸⁰ δαίμων (die religiöse Interpretation) und τύχη (der profane oder neutrale Aspekt) werden nicht als einander ausschließend empfunden und treten tatsächlich oft zusammen auf: Aristoph., Av. 544: κατὰ δαίμονα καὶ (τινα) συντυχίαν ἀγαθὴν; Lys. 13, 63: τύχη καὶ ὁ δαίμων, (Dem.) 48, 24; Aischin., in Ctes. 115; Aristot., Fr. 44. Euripides jedoch betrachtet sie als Alternativen (Fr. 901, 2). Im Begriff der θεία τύχη (Soph. Phil. 1326, und oft bei Platon) gewinnt der Zufall die religiöse Bedeutung wieder, die das primitive Denken ihm zuerkannt hatte (vgl. Kap. I, Anm. 25).

⁸¹ Theognis, 161–166.

⁸² Hdt. 1, 8, 2. Vgl. Anm. 55, oben.

⁸³ Pindar, Pyth. 5, 122 f. Aber er sieht nicht überall in dieser Weise den Volksglauben vom sittlichen Standpunkt. Cf. Ol. 13, 105, wo das „Glück“ eines γένος als ein δαίμων dargestellt wird.

⁸⁴ Der stoische δαίμων kommt der Freudschen Konzeption sogar noch näher als der platonische. Wie Bonhöffer dargestellt hat (Epiktet, 84), ist er „die ideale Persönlichkeit im Gegensatz zur empirischen“; und eine seiner Hauptaufgaben besteht in der Bestrafung des Ich für dessen fleischliche Sünden (vgl. Heinze, Xenokrates, 130 f.; Norden, Virgils Aeneis VI, S. 32 f.). Apuleius, d. Socr. 16, läßt den Dämon wohnen in ipsis penitissimis mentibus *vice conscientiae*.

⁸⁵ Phaidon 107 D; Pol. 617 DE. 620 DE (wo Platon den Fatalismus des Volksglaubens vermeidet, indem er die Seele sich einen eigenen Führer wählen läßt); Tim. 90 A—C (besprochen unten, Kap. VII, S. 112 ff.).

⁸⁶ Cf. M. Ant. 2, 13, mit Farquharsons Bemerkung; Plut. gen. Socr. 592 BC; Plot. 2, 4; Rohde, Psyche, XIV, Anm. 44; J. Kroll, Lehren des Hermes Trismegistos, 82 ff.; Norden, loc. cit., weist nach, daß die Anschauung von den christlichen Schriftstellern übernommen worden ist.

⁸⁷ Fr. Pfister, RE, Suppl.-Bd. VI 159 f. Vgl. seine Religion d. Griechen u. Römer (Bursians Jahresberichte, 229 [1930], 219).

⁸⁸ Die Belege für φαμακοί sind bequem zusammengestellt bei Murray, Rise of the Greek Epic, Anh. A. Indem ich den Ritus als in erster Hinsicht kathartisch ansehe, folge ich Deubner, Attische Feste, 193 ff., und den Griechen selbst. Eine Zusammenfassung abweichender Meinungen findet man bei Nilsson, Gesch. I 98 f.

⁸⁹ RE, Suppl.-Bd. VI 162.

⁹⁰ Vgl. Nilsson, Gesch. I 570 ff., und Diels, Epimenides von Kreta, Berl. Sitzb. 1891, 387 ff.

⁹¹ Einige Gelehrte möchten die Besonderheiten des Archaischen, die sich beim Vergleich mit der homerischen Religion herausstellen, auf das Wiederaufleben vorgriechischer, „minoischer“ Vorstellungen zurückführen. Das wird sich in bestimmten Fällen ohne weiteres als richtig erweisen lassen. Aber die meisten Charakteristika, die ich in diesem Kapitel hervorgehoben habe, scheinen indoeuropäischen Ursprungs zu sein, und man sollte deshalb m. E. zögern, in diesem Zusammenhang die „minoische Religion“ zu zitieren.

⁹² Wenn sich ein Mensch einer bestimmten Situation nicht gewachsen fühlt, so führt Malinowski aus, „mag er ein Wilder sein oder zivilisiert, mag er im Besitz magischer Kräfte sein oder von deren Existenz überhaupt nichts wissen, so ist passive Untätigkeit das einzige, was ihm die Vernunft rät, und die letzte Haltung, bei der er sich beruhigen kann. Sein Nervensystem und sein ganzer Organismus treiben ihn zu Ersatzhandlungen an... Die Ersatzhandlung, in der sich die Gefühls-erregung entladen kann und die durch Hilflosigkeit verursacht ist, hat subjektiv alle Qualitäten einer wirklichen Handlung, zu der die Gefühlsbewegung natürlicherweise geführt haben würde, wenn sie nicht behindert worden wäre“ (Magic, Science, and Religion). Es gibt einige Hinweise darauf, daß dasselbe Prinzip auch für Sozialgebilde gilt: z. B. Lintons Bericht (in A. Kardiner, The Individual and His Society, 287 ff.), daß zu den Wirkungen, die durch eine schwere Wirtschaftskrise bei den Tanala-Stämmen auf Madagaskar hervorgerufen worden waren,

auch ein großes Anwachsen der abergläubischen Angst zu zählen war sowie das Auftreten eines Glaubens an böse Geister, der vorher nicht vorhanden war.

⁹³ Plut. Apophth. Lac. 223 A.

⁹⁴ Zum Beispiel Hesiod, Erga 5 f.; Archilochos, Fr. 56; Solon, Fr. 8. 13, 75; Aisch. Hepta 769 ff.; Agam. 462 ff. usw.

⁹⁵ Murray, Rise of the Greek Epic, 4. Aufl., 90; cf. Il. 5, 9; 13, 664 und Od. 18, 126 f. Diese Einstellung darf man in einer Schamkultur erwarten; Reichtum bringt τιμή (Od. 1, 392; 14, 205 f.). Noch in der Zeit des Hesiod war das so, und (obwohl er sich der vorhandenen Gefahren bewußt war) benutzt er diese Tatsache, um sein Evangelium von der Arbeit zu untermauern: Erga 313: πλοῦτ' δ' ἀρετῆ καὶ κῆδος ὀπηδεῖ.

⁹⁶ Für die Belege vgl. Glotz, Solidarité, 31 ff.

⁹⁷ Aristot. Pol. 1, 2, 1252 b 20: πᾶσα γὰρ οἰκία βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ προεσβυτάτου. Cf. E. N. 1161 a 18: φύσει ἀρχικὸν πατρὸν υἱῶν... καὶ βασιλεὺς βασιλευμένων. Platon benutzt stärkere Ausdrücke; er spricht von der besonderen Stellung des jungen Menschen als πατρός καὶ μητρός καὶ προεσβυτέρων δουλείαν (Ges. 701 B).

⁹⁸ Eur. Hipp. 971 ff. 1042 ff. (Hippolytos erwartet eher den Tod als die Verbannung); Alkmaionis, Fr. 4 Kinkel (apud [Apollod.] Bibl. 1, 8, 5); Eur. Or. 765 ff.; Il. 1, 590 ff. Die Mythen deuten darauf hin, daß in frühen Zeiten die Verbannung die notwendige Folge der ἀποκέρυξτς war; diese Regel möchte Platon wieder in Kraft gesetzt wissen (Ges. 928 E).

⁹⁹ Vgl. Glotz, op. cit., 350 ff.

¹⁰⁰ Platon, Ges. 878 DE. 929 A—C.

¹⁰¹ Die Eltern ehren folgt in dem Pflichtenkatalog direkt nach der Gottesfurcht: Pind. Pyth. 6, 23 ff. und Σ z. St.; Eur. Fr. 853; Isokr. 1, 16; Xenophon, Mem. 4, 4, 19 f. usw. Zu den besonderen übernatürlichen Sanktionen für Vergehen gegen die Eltern cf. Il. 9, 456 f.; Aisch., Eum. 269 ff.; Eur. Fr. 82. 852; Xenophon, Mem. 4, 4, 21; Platon, Euthyphron 15 D; Phaidon 114 A; Pol. 615 C; Ges. 872 E und bes. 880 E ff.; auch Paus. 10, 28, 4; Orph. Fr. 337 Kern. Zu den Empfindungen, die ein unvorsätzlicher Vätermord hervorruft, vgl. die Geschichte des Althaimenes, Diod. 5, 59 (aber man sollte bedenken, daß er vielleicht wie Oidipus heroisiert worden ist).

¹⁰² Die Geschichte des Phoinix wie seine ganze Rede in der Ilias (9, 432—605) scheinen eher mutterländische Verhältnisse vorzusetzen: vgl. Kap. I, S. 5 f. Die anderen Erzählungen sind nachhomerisch (der Fluch des Oidipus ist erstmals in der Thebais belegt, Fr. 2 und 3 K.; vgl. Robert, Oidipus, I 169 ff.). Noch Platon bekennt seinen Glauben an die Wirksamkeit des väterlichen Fluches, Ges. 931 C. E.

¹⁰³ Platon, Pol. 377 E—378 B. Der Kronos-Mythos hat, wie man erwarten darf, verschiedene Parallelen in vielen Kulturen. Aber eine Parallele, das churrisch-hethitische Kumarbi-Epos, ist so genau auch im Detail, daß hier der Gedanke an eine Entlehnung sehr nahe liegt (E. Forrer, Mél. Cumont, 690 ff.; R. D. Barnett, JHS 65 [1945] 100 f.; H. G. Güterbock, Kumarbi [Zürich, 1946], 100 ff.). Das mindert jedoch die Bedeutung des Kronos-Mythos nicht: Wir müssen in diesem Fall fragen, welche Empfindungen die Griechen veranlaßt haben, diesem monströsen

orientalischen Phantasieprodukt einen zentralen Platz in ihrer eigenen Göttermythologie einzuräumen. Man hat oft — und vielleicht mit Recht — gemeint, daß die „Trennung“ des Uranos von der Gaia eine angenommene physikalische Trennung von Himmel und Erde, welche ursprünglich eine Einheit darstellten, in mythologischer Weise erklärt habe (vgl. Nilsson, *Hist. of Greek Religion*, 73). Aber das Motiv von der Entmannung des Vaters ist schwerlich ein natürliches und sicherlich kein notwendiges Element in einem solchen Mythos. Ich halte es für schwierig, sein Vorkommen in der hethitischen und der griechischen Theogonie anders zu erklären denn als Reflex von unbewußten menschlichen Wünschen. In der Geburt der Aphrodite aus dem abgetrennten Glied des alten Gottes (Hesiod, *Theog.* 188 ff.) kann man eine Bestätigung dieser Ansicht finden. Dieses Mythologem kann man als symbolische Darstellung für den Erwerb sexueller Freiheit durch den Sohn verstehen, indem er seinen Vater-Rivalen beseitigt. Sicher ist, daß man in der Klassik sich oft auf den Kronos-Mythos als Präzedenzfall für unkindliches Verhalten dem Vater gegenüber berufen hat: cf. Aisch. *Eum.* 640 ff.; Aristoph., *Nub.* 904 ff.; Av. 755 ff.; Platon, *Euthyphron* 5 E—6 A.

¹⁰⁴ Die Gestalt des πατραλοίας scheint die Phantasie der klassischen Zeit gefesselt zu haben: Aristophanes bringt ihn in persona auf die Bühne, Av. 1337 ff., und läßt ihn sich rechtfertigen, *Nub.* 1399 ff.; für Platon ist er das Standardbeispiel der Gottlosigkeit (*Gorg.* 456 D; *Phaidon* 113 E am Ende usw.). Man ist versucht, darin mehr als nur den Widerschein sophistischer Kontroversen oder ein besonderes „Generationenproblem“ des späten fünften Jahrhunderts zu sehen, obwohl beides zweifellos geholfen hat, den πατραλοίας in den Vordergrund zu rücken.

¹⁰⁵ Platon, *Pol.* 571 C; *Soph.* O. T. 981 f.; *Hdt.* 6, 107, 1. Daß unverhüllte *Oidipus-Träume verhältnismäßig häufig in der Spätantike auftraten und daß ihre Bedeutung von den δνειροκριτικοί lebhaft erörtert wurde*, ergibt sich aus ihrer unangenehm detaillierten Behandlung bei Artemidoros, 1, 79. Man könnte meinen, das schlosse eine weniger tiefe und rigorose Unterdrückung blutschänderischer Wünsche ein, als es in unserer eigenen Gesellschaft der Fall ist. Platon jedoch bezeugt ausdrücklich nicht nur, daß der Inzest als αταρχῶν αἰσχιστον allgemein betrachtet wurde, sondern daß sehr viele Leute solche Triebe überhaupt nicht kannten (*Ges.* 838 B). Man sollte vielleicht eher sagen, daß die notwendige Verhüllung der verbotenen Triebe sich nicht im Traum selbst, wohl aber in einem darauf folgenden Deutungsvorgang vollzogen hatte, wodurch ihm eine harmlose symbolische Bedeutung gegeben wurde. Antike Schriftsteller erwähnen jedoch auch Träume, die man heute als verschlüsselte *Oidipusträume* bezeichnen würde, z. B. daß man davon träumte, im Wasser unterzutauchen (*Hippokr.*, περὶ διαίτης 4, 90, VI 658 Littré).

¹⁰⁶ Vgl. S. Luria, *Väter und Söhne in den neuen literarischen Papyri. Aegyptus* 7 (1926) 243 ff., ein Aufsatz, der eine interessante Zusammenstellung der Zeugnisse enthält, die die Familienbeziehung der klassischen Zeit betreffen. Aber er scheint mir die *Bedeutung intellektueller Einflüsse zu hoch einzuschätzen, besonders denjenigen des Sophisten Antiphon.*

¹⁰⁷ G. M. Calhoun, *Zeus the Father in Homer.* TAPA 66 (1935) 1 ff. Umgekehrt

hielten es spätere Griechen für richtig, seinen Vater „wie einen Gott“ zu behandeln: θεὸς μέγιστος τοῖς φρονούσιν οἱ γονεῖς (*Dikaiogenes*, Fr. 5 Nauck); νόμος γονεῦσιν ἰσοθέουσι τιμὰς νέμειν (*Menander*, Fr. 805 K.).

¹⁰⁸ Die Lehre vom göttlichen φθόνος ist oft als einfache Projektion des Unwillens aufgefaßt worden, den die Erfolglosen gegen die Hervorragenden empfinden (vgl. das sorgfältige, aber höchst einseitige Buch von Ranulf). Diese Theorie enthält zweifellos ein gewisses Maß an Wahrheit. Sicherlich haben göttlicher und menschlicher φθόνος vieles gemeinsam, z. B. wirken beide durch den 'bösen Blick'. Aber Stellen, wie Herodot 7, 46, 4: ὁ δὲ θεὸς γλυκὺν γεύσας τὸν αἰῶνα φθοροῦς ἐν αὐτῷ εὐρίσκειται ἔθον, deuten m. E. in eine andere Richtung. Sie erinnern eher an Piagets Beobachtung, daß „Kinder manchmal das Gegenteil von dem denken, was sie wünschen, als ob die Wirklichkeit es sich zur Aufgabe gesetzt hätte, ihr Verlangen zunichte zu machen“ (zitiert von A. R. Burn, *The World of Hesiod*, 93, der diese Feststellung mit eigenen Beobachtungen stützt). Eine solche Geisteshaltung ist eine typische Nebenerscheinung einer Schuldkultur, in der die Familiendisziplin streng und hemmend ist. Sie kann durchaus auch beim Erwachsenen noch weiterwirken und dann in quasi-religiösen Worten Ausdruck finden.

¹⁰⁹ Rohde macht aufmerksam auf die Ähnlichkeit, die zwischen den griechischen Vorstellungen von Befleckung und Reinigung und denen des frühen Indiens besteht (*Psyche*, Kap. IX, Anm. 78). Vgl. Keith, *Religion and Philosophy of Veda and Upanishads*, 382 ff., 419 f.; für Italien vgl. H. J. Rose, *Primitive Culture in Italy*, 96 ff., 111 ff., und H. Wagenvoort, *Roman Dynamism* (engl. Übers., 1947), Kap. V.

¹¹⁰ Ich bin versucht zu behaupten, daß bei den tragischen Themen Aristoteles' Vorliebe für Greuelthaten, welche ἐν ταῖς φιλίαις begangen worden sind (*Poet.* 1453 b 19), und unter diesen seine Vorliebe für Stoffe, in denen die Untat im letzten Moment durch eine ἀναγνώρισις (1454 a 4) verhindert wird, unbewußt dadurch bestimmt ist, daß sie eine größere Wirkung beim Abregieren von Schuldgefühlen erzielen. Ich bin um so eher davon überzeugt, als gerade die Bevorzugung der zuletzt genannten Stoffe im ausdrücklichen Gegensatz zu seiner allgemeinen Auffassung von der Tragödie steht. Zur Katharsis als Abreaktion vgl. unten, Kap. III, S. 48 f., 50 f.

¹¹¹ Vgl. vor allem Kardiners Bücher *‘The Individual and His Society’* und *‘The Psychological Frontiers of Society’*; auch Clyde Kluckhohn, *Myths and Rituals: A General Theory*, *Harv. Theol. Rev.* 35 (1942) 74 ff., und S. de Grazia, *The Political Community* (Chicago, 1948).

¹¹² Vgl. Lattes *ausgezeichnete Bemerkungen*, *Arch. f. Rel.* 20, 275 ff. Wie er darlegt, duldet das religiöse Bewußtsein moralische Paradoxien nicht nur, sondern erkennt in ihnen sogar oft die tiefste Offenbarung des tragischen Lebenssinnes. Und wir wollen uns daran erinnern, daß gerade dieses Paradox eine bedeutende Rolle im Christentum gespielt hat: Paulus glaubte, daß Gott „den verstockt sein läßt, den er will“ (*Röm.* 9, 18), und das Vaterunser enthält die Bitte „führe uns nicht in Versuchung“ (μη εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν). Vgl. Rudolph Ottos Bemerkung, daß „für den Frommen des Alten Bundes der Zorn Gottes, weit davon entfernt, eine Minderung seiner Göttlichkeit zu bedeuten, vielmehr als ihr natürlicher Ausdruck erscheint, als ein Element der ‚Heiligkeit‘ selbst, und zwar als ein

völlig unentbehrliches“ (The Idea of the Holy, 18). Ich glaube, das gilt in gleicher Weise für Menschen wie Sophokles. Dieselbe furchtgebietende „Heiligkeit“ kann man an den Göttern der archaischen und der frühen klassischen Kunst wahrnehmen. Wie C. M. Robertson in seiner Antrittsvorlesung (London, 1949) ausgeführt hat, „sind sie zwar in menschlicher Gestalt konzipiert, aber ihre Göttlichkeit ist eine Menschlichkeit mit einem schrecklichen Unterschied. Für diese zeitlosen, unsterblichen Wesen gelten die gewöhnlichen Menschen so viel, wie die Fliegen für einen mutwilligen Jungen; diese Eigenschaft wird in ihren Statuen dargestellt, jedenfalls bis weit ins fünfte Jahrhundert hinein.“

¹¹³ Soph. Ant. 583 ff. [Die Übersetzung ist entnommen aus: Sophokles, Die Tragödien. Übersetzt und eingeleitet von Heinrich Weinstock. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 1967 = KTA 163. Die von E. R. Dodds vorgelegte Übersetzung versuchte, „die charakteristische Stellung des wiederholt vorkommenden Schlüsselwortes ἄτη und ebenso einige metrische Effekte nachzubilden“. Anm. d. Übers.]

Drittes Kapitel

¹ Platon, Phaidros 244 A

² A. a. O., 244 B: τῶν παλαιῶν οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐκ αἰσχρὸν ἦγοῦντο οὐδὲ θνεῖδος μνῆναι, was besagt, daß man ihn zu Platons Zeit für αἰσχρὸν hielt. Hippokrates, morb. sacr. 12, spricht von der αἰσχρῆ, die von den Epileptikern empfunden wurde.

³ A. a. O., 265 A.

⁴ A. a. O., 265 B. Vgl. die ausführlichere Beschreibung der ersten drei Arten, 244 A–245 A.

⁵ Vgl. unten, Kap. VII, S. 116 f.

⁶ Hdt. 6, 84 (vgl. 6, 75, 3).

⁷ Hdt. 3, 33. Vgl. auch Xenoph. Mem. 3, 12, 6.

⁸ Caelius Aurel. morb. chron., 1, 5 = Diels, Vorsokr. 31 A 98. Vgl. A. Delatte, Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques, 21 ff. Es läßt sich aber unmöglich mit Sicherheit sagen, daß die Lehre auf Empedokles selbst zurückgeht.

⁹ O. Weinreich, Menekrates Zeus und Salmoneus, Tüb. Beitr., 18.

¹⁰ Zur Verwechslung von Epilepsie und Besessenheit im einfachen Denken der verschiedenen Epochen vgl. O. Temkins umfassende historische Monographie, The Falling Sickness, Baltimore 1945, 15 ff. 84 ff. 138 ff. Viele der höchst anschaulichen Beschreibungen von „Dämonischen“ aus dem Mittelalter und der Renaissance enthalten Symptome, die für die Epilepsie charakteristisch sind, z. B. das Vorstrecken der Zunge „wie ein Elefantenrüssel“, die Zunge „ungeheuerlich groß, lang, aus ihrem Munde herabhängend“, der Körper „gespannt und überall steif, während die Füße den Kopf berühren“, „zurückgebeugt wie ein Bogen“; und das unwillkürliche Sichentleeren der Blase zum Abklingen des Anfalls (T. K. Oesterreich, Possession, Demoniacal and Other, engl. Übersetzung, 1930, S. 18, 22, 179, 181, 183). All dieses war den rationalistischen griechischen Ärzten als Symptome der

Epilepsie bekannt: Vgl. Aretaios, de causis et signis acutorum morborum, S. 1 ff. Kühn (der auch die Empfindung des Geschlagenwerdens erwähnt).

¹¹ Vgl. Hdt. 4, 79, 4: ἡμεῖς ὁ θεὸς λαμβάνει, und die Adjektive συμφορητος, θεόληπτος usw.; Cumont, L'Égypte des astrologues, 169, A. 2. Aber ἐπίληπτος wird schon in ›De morbo sacro‹ ohne religiöse Anklänge gebraucht. Aretaios, op. cit., 73 K., führt vier Gründe an, warum die Epilepsie ἐρᾶ νόσος genannt wurde: a) δοκεῖ γὰρ τοῖσι ἐς τὴν σελήνην ἀλιτροῖσι ἀφικνεῖσθαι ἢ νοῦσος (eine hellenistische Theorie, vgl. Temkin, a. a. O., 9 f. 90 ff.); b) ἢ μέγεθος τοῦ κακοῦ ἱερὸν γὰρ τὸ μέγα; c) ἢ ἕσιος οὐκ ἀνθρωπίνης ἀλλὰ θεῆς (vgl. morb. sacr. 1, VI 352, 8 Littre); d) ἢ δαίμωνος δόξης ἐς τὸν ἄνθρωπον ἐσόδου. Der letzte Grund war vermutlich der ursprüngliche; aber die Ansichten des Volkes sind bei solchen Dingen immer ungenau und verworren gewesen. Platon, der nicht an den übernatürlichen Charakter der Epilepsie glaubte, verteidigte dennoch den Ausdruck ἐρᾶ νόσος, weil sie das Haupt des Menschen in Mitleidenschaft ziehe, welches der „heilige“ Körperteil sei (Tim. 85 AB). Im Elsaß wird sie immer noch „heiliges Weh“ genannt.

¹² Morton Prince, The Dissociation of a Personality. Vgl. auch P. Janet, L'Automatisme psychologique; A. Binet, Les Altérations de la personnalité; Sidis und Goodhart, Multiple Personality; F. W. H. Myers, Human Personality, Kap. II. Die Bedeutung dieser Fälle für das Verständnis der antiken Vorstellungen von Besessenheit ist hervorgehoben worden von E. Bevan, Sibyls and Seers, 135 f., und war schon von Rohde, Psyche, App. VIII, gewürdigt worden.

¹³ Vgl. Seligman, JRAI 54 (1924) 261: „Unter den einfacheren Leuten, die ich persönlich kenne, ... habe ich eine mehr oder weniger weit verbreitete Neigung zur Persönlichkeitsspaltung beobachten können.“

¹⁴ Auf Schlafwandeln wird in ›De morbo sacro‹ (c. 1, VI 354, 7 Littre) hingewiesen; es soll, nach Meinung unkritischer Ärzte, von Hekate und den Toten hervorgerufen werden (a. a. O., 362, 3); die Geister bemächtigen sich des lebenden Körpers, den sein Besitzer während des Schlafes nicht beansprucht. Vgl. trag. adesp. 375: ἔνυπνον φάντασμα φοβῆ χθονίας θ' Ἐκάτης κῶμιον ἐδέξω. Zum übernatürlichen Ursprung des Fiebers vgl. die Fieber-Dämonen Ἠπιάλης, Τίφους, Εὐόπας (Didymos bei Σ Aristoph. Vesp. 1037); den Tempel der Febris in Rom, Cic. de nat. deor. 3, 63; Plin. n. h. 2, 15; und oben Kap. II, A. 74.

¹⁵ Vgl. Oesterreich, a. a. O., 124 ff.

¹⁶ Od. 18, 327. In der ›Ilias‹ andererseits deuten Ausdrücke wie ἐκ δὲ οἱ ἠνίοχος πλήγη φρένας (13, 394) auf nichts Übernatürliches hin: Daß der Wagenlenker momentan von lähmendem Schrecken befallen wird, hat verständliche menschliche Ursachen. Il. 6, 200 ff. soll vielleicht dargestellt sein, daß Bellerophons Sinne von den Göttern verwirrt worden sind. Aber die Ausdrucksweise ist dort recht ungenau.

¹⁷ Od. 20, 377. Apoll. Soph. Lex. Hom. 73, 30 Bekker deutet ἐπίμαστος mit ἐπίληπτος, Hesych mit ἐπίληπτος. Vgl. W. Havers, Indogerm. Forschungen 25 (1909) 377 f.

¹⁸ Od. 9, 410 ff. Vgl. 5, 396: στυγερός δὲ οἱ ἔχραε δαίμων (in einem Gleichnis); dort scheint jedoch die Krankheit physischer Art zu sein.